

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

OSMANLI'DA KADIN HAREKETİ, GELENEK VE DİN

Doktora Tezi

ŞAFAK BAŞKAYA

İSTANBUL-2022

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

OSMANLI'DA KADIN HAREKETİ, GELENEK VE DİN

Doktora Tezi

ŞAFAK BAŞKAYA

Danışman: PROF.DR.ALİ COŞKUN

İSTANBUL-2022

ÖZET

OSMANLI'DA KADIN HAREKETİ, GELENEK VE DİN

“Osmanlı’da Kadın Hareketi, Gelenek ve Din” başlıklı bu çalışmada Osmanlı İmparatorluğunda ondokuzuncu yüzyılda başlayıp Cumhuriyet’in kuruluşuna kadar geçen süreçte kadınların medeni, iktisadi, toplumsal ve siyasal alanlarda erkeklerle eşit haklara sahip olmalarını amaçlayan düşünce, talep ve eylemleri kapsayan Osmanlı Kadın Hareketi’nin din ve geleneğe dair tasavvurları, yorumları, eleştiri ve önerileri; ülke içi ve dışındaki farklı fikri ve siyasi akımlarla ilişkisi eşliğinde ve makale, roman, anı, biyografi gibi kaynaklar üzerinden incelenmiştir. Araştırmamızın ilk bölümünde genel olarak kadın hareketleri ve din ilişkisini, ikinci bölümünde Osmanlı toplumsal ve hukuki yapısında kadının yeri ve yenileşme hareketleriyle birlikte oluşan gelişmeleri, üçüncü bölümünde Osmanlı İslamcı Hareketi’nin kadın hareketine bakışı ve eleştirilerini ve son bölümde de Osmanlı Kadın Hareketi içindeki hürriyetçi kadın ve erkek yazarların din ve geleneğe bakışını ele aldık ve Osmanlı kadın hareketinin din ve geleneğe dair yeni okuma biçimini ve geleneksel yorumlara yönelik eleştirilerini ortaya koyduk.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Kadın Hareketi, Osmanlı Feminizmi, Feminizm, Kadın Hareketleri ve Din, Kadın Hareketleri ve Gelenekler.

ABSTRACT

WOMEN’S MOVEMENT, TRADITION AND RELIGION IN THE OTTOMAN EMPIRE

In this study titled with “Women’s Movement, Tradition and Religion in the Ottoman Empire” I have studied Ottoman Women’s Movement including the ideas, demands and actions aimed at women’s equal rights with men in civil, economic, social and political fields in the period from the nineteenth century to the establishment of the Republic and examined its views, comments, criticisms and suggestions on religious and traditional thoughts and perceptions in relation to different ideas and political movements in and out of the country and through sources such as articles, novels, memoirs, and biographies. In the first part of my research I have discussed the relationship between women’s movements and religion in general. I have discussed the place of women in the Ottoman social and legal structure and the developments with the innovation movements in the second part of our research, the Ottoman Islamist Movement's view and criticisms of the women's movement in the third part and lastly I have discussed the perspectives of liberal men and women writers on religion and tradition within the Ottoman Women's Movement and presented the Ottoman women's movement's new way of reading on religion and tradition and their criticism of traditional interpretations.

Keywords: Ottoman Women’s Movement, Women in Ottoman Empire, Women’s Movements, Women’s Movements and Religion, Women’s Movements and Customs, Feminism, Ottoman Feminism.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
İÇİNDEKİLER	iii
ÖNSÖZ	v
GİRİŞ	1
1-Araştırmanın Konusu ve Problemi	2
2-Araştırmanın Amaç ve Önemi	3
3-Araştırmadaki Kapsam, Sınırlılıklar ve Sorunlar	4
4-Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları	5
5-Araştırmanın İddia ve Varsayımları	5
1.DİN, TOPLUM VE KADIN	7
1.1. Din, Gelenek ve Anlam	7
1.2. Din, Gelenek ve Değişim	12
1.3. Kadın Hareketleri ve Din	73
2. OSMANLI'DA KADIN: YAPI VE YENİLEŞME	142
2.1. Osmanlı Öncesi Türklerde Kadın	142
2.2. Osmanlı'da Kadın: Hukuk ve Toplum	154
2.3. Tanzimat ve II.Meşrutiyet: Siyaset, Hukuk ve Eğitim	172
2.4. Bilginin Kurumsallaşması, Toplumsal Tahayyüller ve Akımlar	195
3. OSMANLI'DA İSLAMCI HAREKET VE KADIN	234
3.1. Ulemâ: Gelenek ve Reformlar	234
3.2. İslamcı Hareket: Din, Siyaset ve Toplum	239
3.3. Tecdid ve İctihad Tartışmaları	256
3.4. İslamcılık ve Kadın “Meselesi”	265
3.4.1. Kadının “Hilkati/Fıtrati” ve Eğitimi	268
3.4.2. Sosyal Hayat ve Medeni Hukuk	278
3.4.3. Kadın Hareketi veya Nisaiyyun	309
4.OSMANLI KADIN HAREKETİ: ELEŞTİRİ ve OKUMA	334
4.1. Osmanlı Kadın Hareketi: Oluşum ve Yaklaşımlar	334
4.2. Biyolojiden Kültüre: Kadın Doğası	383

4.3. Özel Alan ve Aile İçi İlişkiler	396
4.4. Eğitim ve Çalışma Yaşamı.....	427
4.5. Toplum, Hukuk ve Siyasete Bakış	449
4.6. Sosyal Hayat ve Toplumsal Görünürlülük	503
SONUÇ.....	553
KAYNAKLAR.....	560



ÖNSÖZ

Osmanlı dönemi kadın hareketinde din ve gelenek algısını süreli ve süresiz yayınlar çerçevesinde ele alan bu çalışmada Batı’da ortaya çıkan kadın hareketlerinin dinle ilişkisi, Osmanlı öncesi ve sonrası kadına ilişkin sosyo-kültürel algılar ve düzenlemeler ile Osmanlı bürokrasi mensubu, eğitilmiş kadınların ve onlara destek olan Osmanlı entelektüel ve bürokratlarının yürüttüğü Osmanlı’daki Kadın Hareketi’nde din ve geleneğe bakış, kadının eğitim, çalışma hayatı, toplumsal hayata katılımı, hukuki/siyasal talepleri ve eleştirileri ekseninde ve yine kadın bedeni, aklı, yetenekleri, becerileri, kimliği ve toplumsal işlevine dönük eleştirel ve yorumsayıcı okumaları, iddia ve teklifleri aynı zamanda hareketi eleştiren çevrelerin tarihsel algıyı büyük ölçüde koruyan bakış ve eleştirileriyle birlikte mütalaa edilmiş, Osmanlı’daki kadın hareketinin dini söylemin içinde kalarak kendi hak ve talepleri konusunda yeni bireysel ve toplumsal inşaları nasıl üretmeye çalıştığı gösterilmiştir.

Öncelikle engin hoşgörüsü, desteği ve rehberliği sebebiyle hocam, danışmanım Prof. Dr. Ali Coşkun’a, tez projesi henüz hayata geçmemişken ilgisi ve teşvikleri sebebiyle Dr. Yalçın Lüleci’ye, çalışmada kullandığım yerli ve yabancı kaynaklara ulaşmakta yardımları sebebiyle Dicle Üniversitesi Kütüphanesi’nden Filiz Balı ve Boğaziçi Üniversitesi Kütüphanesi’nden Zeynep Bilsin’e, Osmanlıca süreli yayınlarının dijitallerini teminde her türlü kolaylığı gösteren Kadın Eserleri Kütüphanesi’nden Hülya Hayatseven ve Ecem Polat’a, bazı eserlere dikkatimi çekmekle kalmayıp bizzat ulaştıran Oğuzhan Dönmez’e, konumuzla ilgili Osmanlıca süreli yayınlarda karşılaştığı haber ve makaleleri benimle paylaşan Zeki Aslan’a ve makalesinin henüz okurlara açılmamış olsa da dijital bir kopyasını tarafıma yollama nezaketinde bulunan Dr. Andrew Hammond’a yardımları sebebiyle ayrı ayrı teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca tez sürecinde her tür kolaylığı tarafıma sağlamaya gayret eden sevgili annem Behiye Seher Başkaya’ya teşekkür ederim.

Şafak BAŞKAYA

İstanbul, 2022

GİRİŞ

Osmanlı İmparatorluğu onyedinci yüzyıldan itibaren önce askeri alanda başlayan ve etki alanını siyasi, iktisadi, hukuki ve toplumsal alanlara doğru genişleten bir dizi değişimle yüzleşmek zorunda kalmıştı. Cumhuriyet dönemindeki kimi düzenlemelerin ilham kaynağı olan bu değişimlerin Osmanlı toplumsal hayatında ve özellikle kadınlara ilişkin sosyal ve hukuki düzenlemelerle ilişkisi yeterince ele alınmamış ve çoğunlukla tarih disiplini içinde çalışılmıştır. Ancak bu dönemdeki kadın hareketlerinin din ve geleneğe bakışı daha sonra Cumhuriyet dönemine de uzanan ve hâlâ tümüyle tüketilmeyen tartışmaların kökenlerini oluşturmuştur. Tezimizle bu, gayet hararetli tartışmalara sahne olan dönemi kadın hareketinin taraftarı ve muhalifi olan isimlerin din ve geleneğe yönelik bakışlarını basılı materyallerdeki söylem ve yaklaşımlar üzerinden inceledik.

Kadın haklarına dair geliştirilen söylemin içeriğine bakıldığında Osmanlı kadın hareketi içindeki yazarların Batı'daki gelişmelerden haberdar olmakla kalmayıp Rusya'daki Türklerin ve İslam dünyasındaki (Mısır, İran vb.) hemcinslerinin özgürlük mücadelelerinden haberdar olduklarını söyleyebiliriz. Etkileşimin varlığı bir gerçek ise de bazı yazarlar, içinde yaşadıkları toplumun değer yargılarını gözönünde bulundurmaya çalışarak Batılı kadınların haklarına sahip olmak gerektiği düşüncesinde olmuşlar ve konjonktürün bazı hakları edinmekte güçlük çıkardığını düşündükleri veya gördüklerinde bu hakları biraz daha üstü örtük veya yumuşak şekilde veya geleceğe dönük bir temenni şeklinde dile getirmişlerdir. Tezimizde Batı'da olduğu kadar bir zamanlar Osmanlı hakimiyetinde olan veya onunla temasları olan Müslüman coğrafyalardaki kadın hareketlerine ilişkin gelişmelere de değindik.

Osmanlı kadın hareketinin iddialarını ve tekliflerini daha iyi anlayabilmek için ilgili hareketin muhalifi olan çağdaşı İslamcı hareketin incelenmesi de ayrıca gerekmektedir. Elbette geleneksel ulemâ, ilmiye sınıfından kişiler arasında bazı vurgu hatta kimi zaman yöntem farklılıkları olmasına karşın dini ve kültürel olduğu kadar gittikçe zayıflayan hatta yer yer yok sayılma noktasına kadar gelen geleneksel dini ulemânın kaygıları bilinmeden kadın hareketi savunucularının ifadeleri yeterince iyi anlaşılamayacak hatta bağlamdan kopuk soyut bir tartışma gibi algılanabilecekti, bu sebeple onların görüşlerine de tezimizde geniş bir yer ayırma ihtiyacı hissettik.

Dört bölüm halinde düzenlediğimiz tezimizde ilk bölümde genel olarak din, gelenek ve kültür arasındaki ilişkiler ile Batı'da ortaya çıkan kadın hareketlerinin doğuşu ve bu hareketlerdeki dine ilişkin bakışı genel olarak ele aldık, ikinci bölümde Osmanlı kadınının sosyo-

ekonomik ve hukuki düzeydeki durumunu ele aldık üçüncü bölümde Osmanlı İslamcı hareketinin kadına bakışı ve kadın hareketine dair eleştirilerini ortaya koyduk ve son olarak da dördüncü bölümde Osmanlı Kadın hareketini hem oluşumu hem hareketin içinde olan kadın ve erkek yazarların makaleleri, kitapları ve günün bazı güncel basında çıkan haberler ışığında ve o günlerde tarafların tartışmalarında konu edindikleri, din ve gelenek alanının her ikisine dahil olan veya öyle mütalaa edilen kadının doğası, yetenekleri, yetiştirilmesi, eğitim ve çalışma hayatı, ev içi durumu, kadın-erkek ilişkisi ve toplumsal, kültürel ve siyasi alandaki görünürlülüğüne dair görüş, eleştiri ve “okuma biçimlerinin” neler olduğunu, hangi kavram ve kelimeleri daha fazla kullandıkları, içinde bulundukları toplumu ve gelenekleri ne şekilde ele aldıklarını inceledik.

Tezimizde sıkça kullandığımız Osmanlı Türkçesi metinlerinden ilgili paragrafları sadeleştirmeden latin harflerine aktardık ancak metinleri nadiren dipnotta sadeleştirilmiş biçimiyle de verme ihtiyacı hissettik. Metinleri latin harflerine aktarırken transkripsiyon kaidelerini gözetmedik ancak şapkalı a ve i, kesme, ters apostrof gibi bazı işaretleri kullandık. Ayrıca hizmet gibi günümüz dilinde sıkça kullanılan ifadeleri Arap harfli yazılışındaki gibi hidmet şeklinde vermek yerine hizmet olarak vermeyi tercih ettik, anlaşılma güçlüğü olabilecek bazı kelimelerin anlamlarını ise köşeli parantez içinde verdik. Dipnotlardaki yazılışlarda ise Osmanlıca metinlerin yazarlarını önce soyadı sonra isim yerine tam isim olarak verirken diğer isimlerde tez yazım kuralına uygun şeklini koruduk.

Siyasal, kültürel tarih ile kadın hareketleri tarihinin din sosyolojisi ve antropolojisiyle kesiştiği bir alanda yer alan çalışmamızda Osmanlı kadın hareketindeki din ve gelenek tasavvurunu entelektüel/fikri içeriği ve gündelik yaşamdaki hukuki, sosyo-kültürel talep ve görünümelerini kadın dergileri, farklı süreli ve süresiz yayınlar, edebi eserler ve yabancı seyyahların gözlemleri eşliğinde açığa çıkarmaya ve Osmanlı kadın hareketinin din ve gelenek tasavvurunda farklı ve ortak eğilimleri, bakış açılarını, iddiaları ve onları kamuoyunda hangi söylemlerle ortaya koyduklarını incelemeye çalıştık. Tezimizin, ilgili konuda sayıları gittikçe artan araştırma ve incelemelere karşın henüz tüm yönleriyle tam olarak ele alınmadığını düşündüğümüz Osmanlı kadın hareketi araştırmalarına küçük bir katkıda bulunmasını diliyoruz.

1-Araştırmanın Konusu ve Problemi

Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından başlayarak Cumhuriyet öncesine kadar geçen yaklaşık yarım asrı aşan süreçte Osmanlı kadınının hukuki ve toplumsal konumunu iyileştirmeyi ve geliştirmeyi amaçlayan Osmanlı kadın hareketini ele aldığımız bu çalışmada Osmanlı'nın eğitilmiş, entelektüel, “hürriyetperver” kadınlarının ve benzer iddia ve taleplerle onları destekleyen erkeklerin hak mücadeleleri sırasında talepleri, beklentileri, önerileri ve hedefleri çerçevesinde din ve geleneğe bakışlarını ve her ikisine dair okumaları ve yorumlarını, muhaliflerine ve muarızlarına karşı kullandıkları dil ve söylemlerindeki kavramları ağırlıklı olarak dergi, gazete

ve kitaplarla ve kısmen de anılar ve mektupların içeriklerinden yola çıkarak ortaya koymaya çalıştık.

Çalışmamız boyunca Osmanlı kadın hareketinin her ne kadar ortak bazı talep ve kanaatleri olsa da bu hareketin içinde mütalaa edilebilecek isimlerin tümünün her konuda aynı görüş ve kanaatleri paylaşan homojen bir kitle olmadığını hatta kimi noktalarda birbirlerinden oldukça farklı denebilecek stratejiler teklif edebildiklerini gördük. Yine de bu isimlerin geleneksel bazı ulemâ indinde ve halk kültüründeki kadına tayin edilen konumdan ciddi rahatsızlık duydukları ve kadının durumunun iyileştirilmesine yönelik beklentiler içinde oldukları ve başta eğitim ve hukuk alanı olmak üzere kamusal alanda bazı iyileştirmelerin ve düzenlemelerin yapılması gerektiğini benimsedikleri söylenebilir.

Kadın hareketlerinin temel amacının kadının toplumsal konumuna yönelik her tür ikincillik, bağımlılık yaratan koşulları eleştirmek ve dönüştürmek olması sebebiyle bu hareketlerde yer alan figürler, muhaliflerinin ilgili dini yasalara ve kültürel teamüllere yönelik anlayış ve yorumlarını ya tümünden reddetmek ve/veya yeniden yorumlamak/yeniden inşa etmek yolundan birini seçmek zorunda kalmışlardır. Osmanlı kadın hareketinde ise ağırlıklı olarak ikinci yol yani din bilginleri üzerinden dini bazı yorumların eleştirisi ve yeniden okuma seçeneği üzerinde durulmuştur ki bu seçenekte; dindarlık ve millilik, özgürlükçülük ve eşitlikçilik söylemini destekleyecek şekilde yeni bir retorikle sunularak tartışmalara dahil edilmiştir. Bu bağlamda tezimizde de görüleceği gibi fitrat, akıl, ahlak, terakki, medeniyet, taassup, hürriyet, örf ve adet gibi kelimeler hem Osmanlı kadın hareketindeki yazarlar hem de İslamcı yazarlarca kullanılmakla birlikte içerikleri, onları kullanan grupların dini, kültürel ve politik tercihlerine göre anlam değiştirmişlerdir.

2-Araştırmanın Amaç ve Önemi

Araştırmadaki amacımız Osmanlı Devleti içindeki siyasi ve kültürel değişime eşlik eden ve devletin sınırları içinde ve dışında gelişen fikri akımlar ve Batı ve diğer Müslüman coğrafyalardaki kadın hareketleri ve kadınlara ilişkin değişmekte olan toplumsal tasavvurlarla paralel şekilde Osmanlı Kadın Hareketindeki din ve geleneğe yönelik bakışı temel iddia, eleştiri ve okuma biçimleriyle ortaya koymaktır.

Çalışmamızın önemi ise Osmanlı Kadın Hareketi'nin şimdiye kadar müstakil bir çalışmayla ele alınmamış olan din ve gelenek algısını ortaya koyarken bir yandan da modernlik ve gelenek tartışmalarında adeta bir tür turnusol kağıdı gibi atıf yapılan noktalardan biri olan kadın hareketlerindeki özellikle de kültür eksenli bir hareket olarak Osmanlı Kadın Hareketi'ndeki toplumsal değişim arzusunun toplumsal değerlerle paralellik veya çatışma noktalarını belirlemek, böylelikle dinin sanılanın veya varsayılanın aksine tüm toplumsal hareketlerde engelleyici, sınırlandırıcı olmasının gerekmediği hatta tam tersine Batı'daki kadın

hareketlerinde örneklerini gösterdiğimiz gibi Osmanlı Kadın Hareketi'nde de destekleyici bir referans kaynağı olabildiğini göstermek ve din ile özgürlük, din ile toplumsal yapı arasında değişmeyen bir şablon ve özcü bir din tanımının geçmişteki toplumsal hareketlere bakışta sınırlılığını ortaya koymaktadır.

3-Araştırmadaki Kapsam, Sınırlılıklar ve Sorunlar

Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı'da ilk kadın süreli yayını olarak yayınlanan Terakki-i Muhadderât'tan (1869) başlayarak 1908'deki II.Meşrutiyet'in ilanı ile çeşitlenen ve Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar olan dönemde belli başlı kadın dergileri ile yine bu aynı dönemde yayınlanan İslamcı ve Türkçü bazı süreli yayınlar, kitaplar ve kısmen de roman ve mektuplarda kadınların mevcut durumlarına yönelik gözlem ve tespitlerle kadın hareketi lehine veya aleyhine bakışla kadına ve toplumsal, hukuki, iktisadi ve siyasi alanlardaki haklarına ilişkin iddia ve öneriler, Mısır, İran, Hindistan ve Rusya'daki Türk-Müslüman topluluklarına mensup düşünürlerin kadın konusuna ve dönem açısından bakıldığında artık bir "mesele" olarak addedilen kadın sorununa bakışı tezimizin kapsamı dahilinde ele alınmış ve yazarların kadınların mevcut durumuyla dini anlayış ve gelenek arasındaki ilişkilere bakış açıları ortaya konulmuştur.

Osmanlı dönemindeki süreli yayınların önemli bir kısmının dijitalleştirilmesine rağmen hâlâ dijitalleştirilmeyi bekleyen ve istenildiğinde ulaşılamayacak durumda olan pek çok yayının beklemekte oluşu, mevcut dijitalleştirilen yayınlara tek bir platform üzerinden rahatlıkla erişilemeyişi, dijitalleştirilen yayınlarda kelime ve kavram taramasının yapılamayışı gibi hususlar bu alanda çalışma yapacak kimseleri bekleyen güçlüklerin başında gelmektedir. Bunun yanı sıra ne yazık ki bir kısım dijitalleştirilmiş yayının dijitalleştirme işlemi sırasında oluşmuş teknik hatalara maruz kalması sebebiyle hiçbir şekilde okunamayacak durumda olması da oldukça büyük bir sorun oluşturmaktadır çünkü aynı yayınların dijitalleştirildiği gerekçesiyle asılları okuyucuya çıkarılmamaktadır. Bu teknik sorunlara ek olarak ele aldığımız dönemdeki kadınların kişisel anıları ve mektuplarının envanterlerinin bile tam olarak çıkarılmamış olması görünürlülük sorunuyla mücadele eden Osmanlı kadınlarının kendi özel hayatlarındaki sorunları ve aile ve topluma bakışlarındaki kişisel kanaatlerine daha yakından bakabilmek için kapatılması gereken bir eksiklik olarak belirmektedir. Bunun yanı sıra klasik dönemde Osmanlı kadınına yönelik kültür tarihi alanına girebilecek çalışmalar da ne yazık ki hiç de yeterli sayıda bulunmamaktadır. Türk kültürünün en eski dönemlerinden başlayarak Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde kadının toplum içindeki konumuna ilişkin veriler hem sınırlı hem de çoğunlukla toplumun geneli değil üst düzey kadınlarına münhasır olmuştur. Bu eksiklik ilgili dönemlerdeki kadına bakışta ideolojik cepheden açıklamaları daha da arttırmakta ve geçmişin çok katmanlı toplumsal yapısına bakışta tek bir katmanı tüm toplum için genelleştirme riskini arttırmaktadır.

4-Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Tezimizde bizzat Osmanlı Kadın Hareketi içinde mütalaa edilebilecek kadın ve erkek yazarların ve kadın okurların süreli yayınlardaki makaleleri, mektupları ve yazarların yer yer tefrika edilen ve bilahare kitaplaştırılan romanlarıyla harekete muhalif Osmanlı İslamcı kesiminin yine süreli yayın ve kitaplarındaki görüş, eleştiri ve yorumları doküman analiziyle ele alınmıştır. Bu çerçevede dergiler, gazeteler özellikle birincil kaynaklar olarak kullanılmış, Osmanlı'ya gelen seyyahların Osmanlı kadınına yönelik gözlemleri de ikincil kaynaklar olarak kullanılmıştır. Batı'lı kadın hareketlerinde din ve geleneğe yaklaşım biçimi de yine konuyla ilgili bilimsel yayınlar ve kadın hareketlerinin öncüsü veya mensubu olan kadınların eserleri bizzat incelenerek çalışmamıza yansıtılmıştır. Bu yöntemi kullanırken yazarların özellikle vurguladığı kelimeler ve kavramlarla söylemleri analiz edilmeye çalışılmıştır.

Araştırmada kullandığımız birincil kaynaklar olan Osmanlı Türkçesi'nde yazılı materyallerin temin edildiği kaynaklar şunlardır: İBB Atatürk Kitaplığı, İBB Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı ile Beyazıt Devlet Kütüphanesi bünyesinde okurların hizmetine sunulan Hakkı Tarık Us Koleksiyonu, Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü'ne bağlı Milli Kütüphane ve son olarak da İlmi Etüdler Derneği (İLEM) çatısı altında oluşturulmuş olan İslamcı Dergiler Projesi (İDP) kapsamındaki dijital İslamcı dergiler koleksiyonu.

Araştırmamızda ayrıca Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa'daki kadın hareketlerine ilişkin literatür taraması yapılmış ve Batı'daki çeşitli kadın hareketlerinin genel olarak inançla özel olarak da Hristiyanlık ve Yahudilikle ilişkisi incelenmiş, bu hareketlerdeki kadınların sözkonusu dinlere bakış açısı ve yorumlama biçimlerine kısaca göz atılmıştır. Bu alandaki literatürün temininde ise Boğaziçi Üniversitesi Kütüphanesi'nden önemli ölçüde faydalanılmıştır.

5-Araştırmanın İddia ve Varsayımları

Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından yirminci yüzyıl başlarına kadar geçen yaklaşık yarım asır zarfında özellikle saray mensubu, asker ve bürokrat gibi toplumsal yapının üst sınıflarına mensup bazı kadın ve erkeklerin değişen bilim ve siyaset anlayışlarına eşlik eden geleneksel birey ve toplum anlayışları ile geleneksel cinsiyet rollerine ilişkin yaklaşımlarının değişiminde gelenek ve dine yönelik ilkinde büyük ölçüde eleştirel ikincisine ise cinsiyetlerin medeni, iktisadi, kültürel ve sosyal alanlarda eşitliğini destekleyici bir okuma/yorumlama yapmış olmaları ve cinsiyetlerarasındaki geleneksel inşayı yine gelenek içinden öğelerle ve dönemin fizik ve sosyal bilimlerinden verilerle eleştirmeleri ve çokevlilik ve cariyelik gibi hususlarda olduğu gibi maksat ve işlev eksenli, tarihi ve coğrafi koşullar çerçevesinde bir yeniden okumayla cinsiyet eşitliğini dini değerleri reddetmeden de sağlayabilmek yönünde bir adım atmış olmaları ve dini, kadına yönelik özgürlük merkezli yorumlayışları çalışmamızın ortaya koyduğu ana hususlardır. Benzer şekilde Batı'daki kadın hareketlerinde de dini çevrelerden gelen kadınların, kadın

hareketlerindeki öncü rolleri hatırlandığında ondokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyıl başındaki kadın hareketlerinin yirminci yüzyıl sonundaki kadın hareketlerinden ciddi bir farklılık sergilediği görülmüştür. Bu çerçevede yüzyılın etkili siyasi hareketlerinden olan kadın hareketleri, ondokuzuncu yüzyılın özellikle ikinci yarısından başlayarak yirminci yüzyıl başlarına kadar Müslüman toplumların yönetici ve entelektüellerini ciddi bir biçimde etkilemiş ve toplumsal değişimin hem teşvikçisi hem de neticesi olarak görülmüştür. Batı ile mücadelelerinde değişimin gerekliliğini kabul eden geleneksel çevreler dahil tüm kesimler için kadınların toplumsal hayattaki işlev ve görünürlükleri en yoğun tartışmaların odağında yer almış ve ilgili kesimleri ideolojik ve siyasi projeleri bakımından da birbirinden ayıran önemli bir farklılık çizgisi olagelmıştır. Dini ve kültürel olanla dönemin dili içinde “medeni” olan arasındaki uzlaşma veya çatışmanın ortak kültürel değerlere sahip çıkmakla birlikte özellikle bu değerleri yorumlama biçiminde kendisini gösterişi çalışmamızda ortaya koymaya çalıştığımız bir diğer nokta olmuştur.



1.DİN, TOPLUM VE KADIN

1.1. Din, Gelenek ve Anlam

Her dinin belirli bir zamanda ve mekanda ortaya çıkmış olduğu ve ilgili zaman ve mekanın kültürel manada bir tür tabula rasa olmadığı ayrıca dinin ilk muhataplarının birbirlerinden farklı karakter, düşünce ve yorum sahibi bireyler oluşu gibi gerçekler gözönüne alındığında dinlerin daha ilk andan itibaren mevcut kültürel doku ile etkileşime geçerek hem kendi farklılığını oluşturduğu hem de önceki kültürle bir ölçüde eklektik ve hatta senkretik temas noktaları inşa edeceğini ve bunun büyük bir Gelenek ile birlikte aslında hepsi de bir şekilde özellikle takipçileri tarafından meşru addedilen küçük geleneklerin üretilmesine yol açtığını söyleyebiliriz.

Hangi din olursa olsun mensuplarına salt ötedünyaya ilişkin bir inanç teminiyle yetinmediği hatta tam olarak bizatihi bu inanç sebebiyle aynı zamanda bu dünyaya dair de birşeyler söylediği, onların kendi varlıklarına olduğu kadar içinde yaşadıkları topluma ve onun yönetimine dair imgeler, mitler, efsaneler, hikayelerle birlikte birtakım buyruklar da yönelttiklerini bilmekteyiz. Kimi dinlerde kurucuların aynı zamanda dünyevi iktidarı da elinde tutuyor olması sebebiyle bu dünyacı buyruklar ve dizgeler daha yoğun ve ayrıntılı olabilirken kimi dinlerde ise kurucudan sonra mensuplarınca inşa edilen kurumsal yapılar eliyle benzer dizgeler oluşturulmuştur, çünkü her din aynı zamanda mensuplarının zihninde onun esenliğine yönelik bir dünya inşa eder hatta buna zorlanır çünkü bu dünyadaki mevcudiyeti onun dini kimliği üzerinde de etkili ve yönlendirici olmaktadır.

Dinin dünya kurucu rolü onu toplumsal yapı ile yüzyüze getirir. İktisadi ve toplumsal koşullar her dinin gözönüne alması gereken destekleyici veya engelleyici birtakım unsurları ortaya çıkarır. Din, içinde doğduğu toplumsal koşulları ve kültürel yapıları tümünden yok edip yeni baştan ve yoktan yaratan bir tür fail olmamıştır ve hiçbir din kurucusu bu manada da kendisini sıfırdan bir inşa edici olarak sunmamıştır. Modernliğin orijinallik, yenilik ve ilerleme fikrine dayalı ilerlemeci tarih algısının tersine dinlerin ortaya çıktığı zamanlarda geçmişten aktarılagelen gelenekler, adetler ve inançlar ve onların toplumsal hafızada edindiği meşruiyet, dinlerin de bir biçimde seçmeci bir tavrı sergilemesini gerektirmiş ve toplumun gelenekleri arasında doğru ve yanlış ayırımları yaparak kimi gelenekleri olduğu gibi bırakmış kimilerini tadil etmiş veya yeniden düzenlemiştir. Bu söylediklerimiz elbette ilkel kabile dinlerinden daha çok organize, kurumsal dinler için özellikle geçerlidir.

Dini temsiller, imajlar, yaklaşımlar ve anlatılar, ardında dinin kurmak istediği dünyanın hem ipuçlarını hem de sınırlarını taşırlar. Tarihi süreçte dinlerin mensupları bu temsilleri değişen kültürel koşullar altında farklı yorumlayarak dinin kendileri için daha uyum sağlanabilir, sürdürülebilir formlarını, yorumlarını inşa etmişlerdir ve aslında her dinin tarihi yeni yorumlarla

yani yeni inşalarla doludur. Genel inanan kitle bu inşaların kökenle ilişkisi konusunda herhangi bir şüphe veya sorgulama ihtiyacı hissetmez ve açıkçası dindar bilinç bu sorgulamaya oldukça mesafelidir çünkü sorgulama, inancın inşa ettiği dünyanın yıkılması tehlikesini beraberinde getiren ve genellikle dinin yüksek temsilcilerinin inananları uyardığı bir zihinsel durumdur, ancak her dinin tarihinde dinin yaşanılabilirliğini muhafaza etmek adına onu akli düzeyde ele alarak yeniden yorumlayan veya onu, muarızlarının gözünde daha fazla kabullenilebilir kılmaya dönük zihinsel bir çaba içine giren kişiler olmuştur ve olacaktır da aksi halde dinin mevcut topluluklarla olan bağlantısında ortaya çıkabilecek gerilimler ve gerginlikler sadece dinin kendisi için değil ilgili inanan kitlesi için de riskli durumlar üretecektir ve eğer bu düzenlenmeler din bilginleri eliyle yapılmaz ise inanan kitlesi de farkında olarak ya da olmayarak bunu daha pragmatik yollarla gerçekleştirecektir.

Din ve gelenek, muhatapları için mutlak reddiye veya mutlak kabul dışında sözü edilen koşullar içerisinde kişilerin kendi gerçekliği ile yeniden yorumladığı alanlara dönüşebilmişlerdir. Modern dönemde mutlak kabul ve mutlak reddiye daha fazla görülürken tarihte olan genellikle bireyselden ziyade komüniteler arasında az veya çok değişkenlik gösteren kültürel farklar içinden bir dini alımlama ve uygulama tarzında olmuştur.

Dinler, bireyin bilinç ve vicdanında kendini gösteren, aşkın bir anlam hiyerarşisi ve bir dünya tasavvurudur ve bu hiyerarşinin öznel karşılığı şahsi bir kimliğin temelini oluşturur. Dinin evrensel olan kutsal kozmosu dinin toplumsal alana ait kurumsal yapılarında ve dini temsillerle bireyin içsel yöneliminde kendini tezahür ettirir. Dinin resmi modeli, bireyin nihai anlam sistemi ve bireysel öncelikler örüntüsü arasındaki tam bir özdeşliği ima eder ve resmi model ile öznel nihai anlam arasındaki uyum sosyal düzende bireyin “mükemmel” toplumsallaşması olarak algılanır, ve bu, türdeş bir kültürde ve basit toplumlarda daha fazla görülmesi olası bir durumdur ancak bu uyum mutlak manada bir önvarsayımı gerektirmez. Resmi model, toplumlarda birbiriyle yarışan kutsal evrenlerin ortaya çıkması ve sosyal değişmeye ayak uyduramaması halinde dinin kurumsal yapısı dini işleviyle birlikte muğlak bir fenomen haline gelir ve kurum, kaçınılmaz olarak kendi özel “seküler” çıkarlarını geliştirir ve salt doktriner ve litürjik gelenekle yetinmeyip iktisadi, siyasi ve idari gelenekleri biçimlendirir ve bu gelenekler kurumun iddialarını değerli kabul eden kimselerin anlayışlarında planlanan amaçlarını gerçekleştirir.¹

Kurumlar bireysel tecrübede roller aracılığıyla mevcudiyet kazanırlar ve dilsel olarak nesnelleştirilmiş bu rolleri yerine getiren bireyler toplumsal dünyaya iştirak ettiklerinde ilgili dünya kendileri için nesnel bir anlamda gerçeklik kazanır. Nesnel alan içinde ulaşılabilir standartlar olarak var olan roller aracılığıyla aynı zamanda her fail kurumsal geleneğin bir parçası

¹ Luckman, Thomas (2016) *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Problemi*, çev. Ali Coşkun, Fuat Aydın, Osman Coşkun, İstanbul: Ragbet Yayınları: 139-140.

haline gelir. Rollerini icra ederek fail olan birey, sınırları belirlenmiş bu rollerle kurumsal düzeni temsil etmekte ve bu düzenin sürmesine katkıda bulunmaktadır.²

Kurumlar her ne kadar kurulduktan sonra süreklilik kazanma eğiliminde olsalar da kurumlaşma tersine çevrilemez değildir ve çeşitli tarihi sebeplerle kurumlaşmış eylemlerin kapsamı daralabilir, toplumsal hayatın bazı alanlarında kurumsallığını yitirebilir (*de-institutionalization*). Bunun en iyi örneklerinden biri modern sanayi toplumunda ortaya çıkan özel alanın, kurumsal alana kıyasla önemli derecede kurumsallıktan çıkmış bir alan olmasıdır. Bütün toplumu kapsayan anlam, kurumsal düzenin parçalara ayrılması ve/veya belirli tiplerin elinde daha fazla temerküz etmesiyle tüm toplumu kuşatabilme imkanını tüketebilir ve bunun sonucunda sosyal olarak birbirinden ayrı anlam alt-evrenleri ortaya çıkabilir ve cinsiyet, yaş, meslek, dini eğilim, estetik beğeni gibi farklı kıstaslar aracılığıyla yapılandırılabilir. Bu alt anlam evrenlerinin ortaya çıkması ihtimali büyük ölçüde ekonomik büyümeyle paralel olarak artarak çoğulcu bir rekabet sözkonusu olduğunda toplumu farklı bir alt-evrenin bakış açısıyla gören perspektifler gelişir. Burada hemen yepyeni bir ihtiyaç kendini gösterir o da toplumun tümü için sabit bir sembolik şemsiye kurma problemidir. Diğer bir problem insan eliyle yaratılan sembolik anlam dünyalarının nesnelleşmesiyle bir süre sonra insandan tümüyle bağımsız hale gelmesi yani şeyleşmesi, durağan bir olgu şeklinde sabitlenmesidir. Kurumların şeyleşmesiyle onların insani faaliyetten ve insani anlamdan bağımsız bir ontolojik statü kazandığı görülür, örneğin evlilik, ilahi yaratıcılık edimlerinin taklidi olarak, doğa yasalarının evrensel bir buyruğu olarak, biyolojik veya psikolojik güçlerin zorunlu sonucu olarak ya da sosyal sistemin işlevsel yükümlülüğü olarak şeyleşebilir.³

Dinsel simgeler de aynı şekilde inanan için hem bir nesnelleştirme hem de bir şeyleştirmedir. Dinsel simgeler belirli bir yaşam biçimi ile belirgin bir metafizik arasında temel bir uyumu formüleleştirir ve bunu yaparak da her birini diğerinin ödünç alınmış otoritesiyle sürdürür. Dinleri bir sembol dizgesi olarak tanımlayan Geertz'e göre dinler semboller aracılığıyla kozmik düzeni insani deneyim düzeyine yansıtmaktadır ve onun tanımıyla; bir simgeler dizgesi olan din, insanlarda güçlü, yaygın ve uzun süre kalıcı ruhsal durumlar ve güdülenimler oluşturacak biçimde hareket eder; bunu başarmak için genel bir varoluş düzenine ilişkin kavrayışları formüleleştirir ve bu kavrayışları öyle bir gerçeklik havası ile bezeler ki ruhsal durumlar ve güdülenimler eşsiz bir biçimde gerçekçi görünürler.⁴ Simgeler onlara yönelen kişileri apayrı bir nitelikler seti (eğilimler, kapasiteler, beceriler, alışkanlıklar, yükümlülükler, yatkınlıklar) vererek şekillendirirler; kültürel eylemlerle simgesel biçimlerin yapılandırılması, kavranması ve kullanımı sözkonusudur ve bunlar en az diğer toplumsal olaylar kadar somut olgulardır. Dinsel

² Berger, Peter L. ve Thomas Luckmann (2008), *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, çev.Vefa Saygın Öğütle, İstanbul: Paradigma Yayınları: 109-110

³ Berger ve Luckmann (2008): 119-132

⁴ Geertz, Clifford (2010), *Kültürlerin Yorumlanması*, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi: 112

etkinlikler söz konusu olduğunda iki farklı nitelik gerçekleştirilir: ruhsal durumlar ve güdülenimler, güdülenim belirli türden eylemleri sergilemek ve belirli türden durumlarda belirli türden duyguları yaşamak yönünde kalıcı, kronik bir eğilimdir; ruhsal durumlar gelip geçici olan ve güdülenmelerde olduğu gibi yönü değil kaynağının sorgulanacağı durumlardır.⁵ Dinsel simgeler, insanların dünyayı kavrama yeteneklerine ve bu dünyaya katlanmalarını sağlayan duygularına kesin bir anlam kazandırmayı temin eder. Dinsel perspektifi sağduyu, bilimsellik ve estetik perspektiflerden ayıran onu sağduyuda olduğu gibi ilk bakışta göze çarpan gerçekliğin ötesine inançla nüfuz edişi, bilimsel perspektiften ayıran dünyanın belirlenimini olasılıklar yığılmasından ayıran ve kuşkuculuğu olumsuzlayan yönü, sanattan farkı da mutlak gerçeklik algısı oluşturma arzusudur. Analitik açıdan ise simgeler kompleksi, formülleştirilen metafizik ve önerilen yaşam biçimini inandırıcı bir otoriteyle tamamlamaktır.”⁶

Dinsel inançların dünya görüşü ve duygulanım düzleminde anlamlı haritalar oluşturmaya mukabil, ritüeller de aynı dünya görüşünü özellikle kolektif ritüellerde otoritenin kabullenilmesi ve kozmik düzenin bir imgesini performans ile varlığa büründürüp somutlaştırmaya hizmet eder. Ancak bu ilişki inançtan bireye ve topluma doğru tek yönlü bir ilişki değildir. Dini düşünceler toplumsal yapıda deneyimlenebilecek değişikliklere sebep olabildiği gibi mevcut değişiklikler de dini bilinç ve dini düşünce üzerinde dönüştürücü etkide bulunur. Bu tür bir diyalektik ilişkiyi kabullenmek bizi iki uç, “idealist” veya “materyalist” açıklamaların çarpıtmasından alıkoyabilir.⁷

Anlamların nesnelleşmesi sosyalleşmeyle olur, ancak nesnelleşen sadece düşünce değildir, duygular, ruh halleri ve tekil deneyimlerin kapalı devresinden dışarıya sızdırılan herşeyi nesnelleştiririz. Bu manada anlam, toplumsaldır ve topluluk olmakla ilişkilidir. Sosyal bağ nesnelere yüklediğimiz ortak anlamlardan oluşur; yani şeylerle değil şeylerin ifadeleriyle ortaklıklar üretiriz. Bu ortak anlamların üretilmesinde düşünce oldukça önemlidir çünkü aksi takdirde sadece güdülerin alanında kalındığında anlamlar üzerinde ortak bağlar kurulamaz.⁸

Kültürel dünya sadece kolektif olarak üretilmez aynı zamanda kolektif kabul ile gerçek olarak kalır ve bu gerçeklikte toplum kendi zorlayıcı gücünü ortaya koyar. Yönlendiren, müeyyide koyan, kontrol eden toplum bireysel davranışı da cezalandırır.⁹ Ancak toplum değiştikçe birey üzerinde kurumların etkisi değiştiği gibi din kurumunun da etkisinde değişim olması kaçınılmazdır. Bizatihi kurumun kendisinin kamusal alanda etkisinin zayıflamasının yanısıra kurum olarak da değişmeye zorlanır. Batı’da toplumsal-yapısal dünyevileşme geleneksel dini kurumlar içerisinde bilinç dünyevileşmesi ortaya çıkar ancak aynı kurumda geleneksel

⁵ Geertz 2010:119-120

⁶ Geertz 2010: 128, 136-137

⁷ Berger, Peter L. (2011), *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, çev. Ali Coşkun, İstanbul: Rağbet Yayınları: 228.

⁸ Mannheim, Karl (2017) *Kültür Sosyolojisi*, çev. Mustafa Yalçınkaya, İstanbul: Pinhan Yayıncılık: 87-88

⁹ Berger 2011: 65

motiflerin bir biçimde devamlılığı söz konusu da olabilir.¹⁰ Bu geleneksel motiflerin varlığına karşın modern dönemde dindarlığın bireyselleşme eğilimine girdiği reddedilemez bir gerçektir. Din, modern ekonomik ve politik kurumların yüksek düzeyli rasyonel alanlarından uzaklaşmakla toplumsal hayatta herkesi bağlayıcı ortak bir dünya inşa etmek şeklindeki klasik görevinden uzaklaşmış, çoğulcu toplumda bireyin bir tercihi olmakla kişisel alan üzerinden makuliyetini inşa eder hale gelmiştir.¹¹

Dinlerin toplumsal yapıya rutinleşen gündelik pratiklerle doğrudan veya dolaylı etkisi sanayi sonrası toplumlarda rasyonel örgütlenmelerin etkisi ve çeşitlenen kültürel anlam şemalarıyla birlikte geleneksel yapılarda yol açtığı kırılmalar dinsel kurum içinde kısmi yeni yorumlamalara kurum dışında da toptan reddiyeler ile bireysel, senkretik yeniden okumalara/yorumlamalara yol açmıştır. Dinler ve gelenekler bu yeni dönemde merkeziliklerini kurum veya geleneksel yasa düzleminden modern bireylerin algı, yorum ve sorunlarıyla karşı onların doğruluk/hakikat kriterleriyle uzlaşan ve uyuşan formlara dönüşerek modern dönemde hayatiyetini sürdürebilmesi gerçeği sosyolojide bilindik klasik sekülerizasyon tezinin gözden geçirilmesini gerektirmiştir. Klasik sekülerizasyon tezindeki dinsel kutsal ve profanın sanayi sonrası değişimlerle oluşan karşıtlıkta birey üzerindeki etkisini dolayısıyla da toplumsal etki gücünü yitireceği yaklaşımı ikibinlerde dinlerin gittikçe küreselleşen etkileriyle fiilen de geçerliliğini yitirdiği gibi yeni tezlerin geliştirilmesi zaruriyetini ortaya koymuştur.¹²

Batı toplumlarında başta ekonomik gelişmeler olmak üzere siyasi, sosyal ve kültürel değişimler toplumları yeni anlam şemalarına zorlamış ve geleneksel kurumsal yapıların ve onlara bağlı olan dünya görüşünün gittikçe güçten düşüşü ile oluşan yeni bireysel hak talepleri dönemin dini algı ve yorumunda değişime zorlamıştır. Din, kurumsal olandan çıkıp bireyselleşmeye doğru değiştikçe toplumu birarada tutan işlevi bireyin varoluş krizi ve kimliğini ifadelendirme araçlarından biri olmaya başlamıştır.¹³ Bu noktada gittikçe dinin bizatihi özüne ilişkin tartışmaların yerini onun toplumdaki işlevinin ve birey özelinde etkisinin daha fazla öne çıkmış ve dünyevileşme denilen süreçte din ortadan kalkmak yerine biçim ve kalıp değiştirmiştir.¹⁴

Peter Berger'e göre kentleşme, göç, kitle eğitimi, kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması gibi unsurlarıyla modernleşme, devletin tüm bir topluma monopolistik dünya görüşlerini dayatmasının önüne geçmiş dolayısıyla çoğulculuğu teşvik etmiştir ancak çoğulculuk aynı zamanda sekülerleşme veya dinden uzaklaşma anlamına gelmemektedir ve bunun en bariz örneklerden birisi de Amerika Birleşik Devletleridir. Bu yönüyle çoğulculuk dini inanç ve

¹⁰ Berger 2011: 200

¹¹ Berger 2011: 260-261

¹² Bryan S. Turner'un klasik sosyolojideki sekülerizasyon teorisini tartıştığı makale için bkzn. Turner, Bryan S. (2014) "Religion and contemporary sociological theories", *Current Sociology Review*:2 vd.

¹³ Coşkun, Ali (2005), "Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu", Ali Coşkun (Der.) *Din, Toplum ve Kültür: Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş*, İstanbul: İz Yayıncılık:15

¹⁴ Coşkun 2005: 14-15

uygulamalarının ‘ne’ olduğundan ziyade ‘nasıl’ olduğu üzerinde etkili olmuştur ve bu da sekülerleşmeden oldukça farklıdır.¹⁵

Değişime yönelik bu baskı karşı tepkiyle farklı dinamikleri harekete geçirmiş ve kadınları örgütlü siyasi ve kültürel birtakım hareketlerin içinden veya bireysel olarak geliştirdikleri stratejiler, kişisel yayın, örgütlenme, eğitim ve hayırseverlik faaliyetleriyle mevcut geleneksel dinsel tahayyülün bir bakıma dışında ama kullanılan dil itibarıyla hem de içinde yer alacak şekilde ancak onu yeniden yorumlayarak ve haklarına ulaşabilecekleri bir vasat kılarak yer alırken oluşan yeni toplumsal yapıda kendi hak ve hukuklarını arama mücadelelerini sürdürmüşlerdir. Bu noktada Batı’da Aydınlanma geleneği ve kölelik karşıtı gibi unsurlardan da ayrıca yararlanan kadın hareketi sözcüleri Hristiyan geleneğini merkezinde erkeğin yer aldığı ataeril okuma biçiminin dışına çıkartmaya çalışmışlardır.

Kadın hareketleriyle dinlerin ilişkisini önyargılardan uzak şekilde anlamlandırabilmek için öncelikle dini mensubiyet alanları ve aynı zamanda kadın hareketlerinin tek biçimli, homojen yapılar olmadıklarını hatırlamak gerekir. Dinin kadınlar için iyi veya kötü olup olmadığı sorusunun hem dini algılardaki geniş çeşitlilik hem de kadın hareketinde kullanılan özgürlük, otonomi gibi kavramların anlaşılma biçimindeki farklılıklar sebebiyle cinsiyetlerle din arasındaki ilişkiyi anlamayı çok belirsizleştirdiği eleştirisi yapılmıştır. Üstelik kendilerini dini mensubiyetle tanımlayan hatta mensubu oldukları dinin içinde kendilerini ifade olanağı bulan kadınların varlığı kadın hareketleri içindeki bazı kesimlerin dinin kadınlara yönelik hatalı bilinç üreten bir mekanizma olduğu şeklindeki yaklaşımlarının mutlak bir doğru olmadığını göstermektedir.¹⁶ Bu durumda din ile cinsiyet ilişkisine dair kapsayıcı bir meta-teori ortaya koyma eğilim veya arzusunu bir kenara koyarak dönemleri, yaklaşım ve yorumları ayrı ayrı ele alıp değerlendirmek, benzerliklerin tam bir ayniyet ilişkisini ima etmeyi gerektirmediği gibi salt farklılıklar üretmek adına kişi veya hareketler arasındaki etkileşim ve etkileri tümünden yok sayma tehlikesine daha en baştan karşı koymak ilgili hareketleri daha bütüncül açıdan değerlendirmenin yolunu açacaktır.

1.2. Din, Gelenek ve Değişim

Geleneklerin de kendi içinde farklı yorum ve perspektifleri barındıran yani büyük harfle bir Gelenek olduğu kadar çok sayıda farklı gelenekleri barındırdığı bir yapıda olduğunu ve geniş zaman diliminde küçük harfle bir geleneğin ana akım Gelenek biçimine dönüşebildiği, topluma nüfuzu oranında diğer gelenekleri içine soğurabildiği veya dışta bırakabildiği, hem dönüştürdüğü

¹⁵ Berger, Peter L. (2002), “Secularization and de-secularization”, Woodhead, Linda; Fletcher, Paul; Kawanami, Hiroko; Smith, David (Ed.) *Religions in the Modern World: Traditions and transformations*, London and New York: Routledge: 342

¹⁶ Woodhead, Linda (2002), “Women and Religion”, Woodhead, Linda; Fletcher, Paul; Kawanami, Hiroko; Smith, David (Ed.) *Religions in the Modern World: Traditions and transformations*, London and New York: Routledge: 384-385

hem de dönüştüğü de söylenebilir. Gelenekler her ne kadar sanayi sonrası dönemde ortaya çıkan yeni iktisadi ve toplumsal koşullarla yüzleşmek zorunda kalarak yeniden okumaya, değişime zorlanmış olsalar da esasen tarih boyunca ortaya çıkan koşullar gelenekleri biçimlendirmeye sanayi devrimi ve aydınlanma çağından çok daha önceleri başlamıştır.

Dinlerin özellikle üç büyük monoteist dinin anlam şemaları ve geleneklerinde kadının yerini araştırmaya yönelik her girişim ilk olarak tarih sosyolojisi alanına girecek çalışmaları gerektirmektedir. Kadının geleneklerdeki yerine dair çalışmalar oldukça yakın tarihlidir. Bu noktada araştırmacıların karşısına çıkan engellerden biri salt metinlere dayalı analizlerin esasen kompleks yapıya sahip olan toplumlar hakkında yeterli bilgi vermeyişleri hatta bazen mevcut toplumu yönlendirme amacı taşıdığından yanıltıcı dahi olabilmesi ve bazen de toplumun her kesimine değil belirli kesimlerini öne çıkartarak tüm bir toplum hakkında karar verilebileceği sanısını oluşturabilmeleridir. İkinci husus kadın konusunun ilgili toplumların içinde bulunduğu kültürel, iktisadi, siyasi bağlamların tümünü gözönüne almayı gerektirmesidir ki bu sadece bir çalışmanın sınırları içinde tüketilmesi mümkün olmayan geniş bir araştırma alanıdır. Bununla birlikte kadın hareketlerinin özellikle 1980 sonrasındaki etkisiyle kadınların geçmiş toplumlardaki statüleri, işlevleri ve bunları belirleyen dini, kültürel öğeler incelenmeye başlanmıştır.

Özellikle ondokuzuncu yüzyıldan itibaren yükselen kadın hareketleriyle birlikte dini ve kültürel geleneklerin kadınların yükselen talepleriyle ne ölçüde uyumlu veya uyumsuz olduğu sorunu ortaya çıkmış ve bu süreçte kadınlar, içlerinde doğup yaşadıkları toplumların dini geleneklerini çoğunlukla onları yorumlayarak talepleriyle uzlaştırmaya çalışmışlardır. Bu noktada hangi gelenek sorunu da ayrıca ortaya çıkmıştır çünkü kadınlar büyük harfle bir Gelenek dışında farklı geleneklerin varlığına dikkati çekmiş ve/veya metinlerin yeni yorumlar taşıyabilecek bir potansiyeli olduğuna dikkat çekmeye çalışmışlar, kadını ikincilleştiren algı ve hükümlerin ana gelenek oluşundan şüphe duymuş ve ana akım geleneğin içindeki bir ifade veya göndermenin tarihi, kültürel ve siyasi bağlamlarına ve gelenek içindeki yorumcuların cinsiyet ve konumlarına dikkati çekmişlerdir.

Bu sebeple geleneklerin içindeki farklı okuma biçimlerini birarada mütalaa etmek ve tümünden benimsemek veya ötekileştirmek yerine ilkin söylemleri ve argümanlarını ortaya koymak gerekir. Kadın hareketlerinin Batı dünyasında olduğu kadar Osmanlı İmparatorluğu'ndaki serüvenini seküler bir bireyselci ve özgürlükçü tavrıyla gelenekçi muhafazakar tutumdan ibaret bir karşıt kutupluluk dairesinden okumak hem Batı dünyasında hem de Osmanlı'da farklı söylem biçimlerini tümünden görmezlikten gelmeye yol açmıştır. Oysa muhtemelen politik saiklerle benimsenen bu bakış açısı zımnen, sözkonusu söylem biçimlerini kendi içine kapalı ve tarihin bir döneminden itibaren değişmeden kalan yapılar olarak mütalaa ettiğinden tarihi ve kültürel gerçeklere de büyük ölçüde ters düşmekte ve geleneklerin aynı zamanda kutsal/ilahi olduğu kadar

beşeri düzeyini de gözardı etmektedir. Bu sebeptendir ki aynı bakış açısı erkeklerin hakim olduğu toplumların değer ve yargılarının, çeşitli kültürel bağlamların ve yerel geleneklerin kutsal metni yorumlayan önceki kimi kuşakların muhakeme ve yorumlarını etkileyebileceklerini ve dolayısıyla da kadına dair imajların vahyin kendisi olduğu kadar dönem erkeklerinin yaklaşımları tarafından da biçimlendirildiğini unutma eğilimi gösterebildiğinden vahiy ve yasa ile onların beşeri yorumları arasında farklar zaman geçtikçe belirsizleşebilmekte hatta unutulabilmekte ve beşeri bağlam, değişmeyen, ilahi vahyin kendisiyle özdeşleşebilmektedir.¹⁷

Konumuz itibariyle daha çok üzerinde yoğunlaşmayı uygun bulduğumuz gelenekler kadın hareketlerinin ortaya çıktığı Batı dünyasının dinsel/kültürel tarihiyle doğrudan ve/veya tarihi etkileri bakımından ilişkili olanlarla Osmanlı İmparatorluğu'nun hakim dini yapısını oluşturan İslamiyet olacaktır. Bu geleneklerin özellikle kadına dair barındırdığı algılarla ve dini kurumsal yapılarda dillendirilen hükümleri ve yine aynı geleneklerin içinden kadına dair tarihi, dini hukuk ve toplumsal geleneklerin, algıların ortaya koyduğundan farklı yorumlar önem kazanmaktadır. Burada ortaya konulan görüş ve yorumlar arasındaki farklılıklar dini geleneklerin her türlü birbirine zıt hükmü barındıran belirsizlikleri ve müphemiyetleri ihtiva ettiğini değil farklı okuma veya yorumlara açık olabilecek potansiyelleri bünyesinde barındırabildikleri veya en azından o dini geleneğe aidiyet hissedenlerinin gözünde bu potansiyelleri taşıdığını göstermektedir.

Uzak geçmişte de olsa günümüz siyaset ve felsefesi üzerinde etkileri olduğu yadsınamayacak Antik Yunan ve Roma'daki kadın algısının Batı'daki kadına yönelik geleneksel algıya uzun yıllar boyunca yaptığı etki özellikle incelenmeye değerdir. Antik Yunan dini zamanla ortadan kalmış olmasına rağmen kadının yapısına ve erkekten farklılığına ilişkin toplumsal hayatta süregelen algılarda etkisini korumuştur. Antik Yunan'da kadın iki temel kategori içinde mütalaa edilmekteydi. Bunlardan ilki iyi bir vatandaş olan eş ve geri kalanlar. Vatandaş ve eş olan kadından gösterişsizlik ve diğer insanların dikkatini çekmemesi beklenirdi. Ev içi alanda kalması ve eşini memnun etmesi beklenen kadının buna aykırı davranışları korkutucu ve anormal addedilmekteydi. Atina site devletinde erkeğin ya da kocanın kamusal hayatta aktif görünürlülüğünün tersine kadının veya eşin ev içi alanda kocasının izin verdiği ölçü ve sınırlarda yaşaması gerekmektedir.¹⁸ Elit kadınların kamusal hayatta yer almak yerine ev işlerine (*oikos*) nezareti/yönetmesi (*oeconomicus*) beklenirdi.¹⁹

Kadınların ev dışına çıkabilmelerine hatta farklı bir mekanda geceleyip hemcinsleriyle kocalarının müdahalesi dışında biraraya gelebilmelerine kısa süreli dini bayramlarda izin

¹⁷ Esposito, John L. (2001), "Introduction: Women, Religion, and Empowerment" Haddad, Yvonne Yazbeck; Esposito, John L. (Ed.), *Daughters of Abraham: Feminist Thought in Judaism, Christianity, and Islam*, Gainesville, Tallahassee: University Press of Florida:1-2

¹⁸ Morgan, Janett (2007), "Women, Religion, and the Home", Ogden, Daniel (Ed.) *A Companion to Greek Religion*, Blackwell Publishing Ltd.: 298-299

¹⁹ Lee, Mireille M. (2009), "Body-Modification in Classical Greece", Fögen, Thorsten; Lee, Mireille M. (Ed.), *Bodies and Boundaries in Graeco-Roman Antiquity*, Berlin, New York: Walter de Gruyter:163

verilmekteydi.²⁰ Kadının ev içi alanla erkeğin ise kamusal alanla ilişkilendirilmesi bedenın toplumsal tezahüründeki sınırlarda da kendisini gösteriyordu. Klasik Yunan’da çıplak erkek bedeni bir ideal idi ancak bu beden doğal değil egzersiz, beslenme, banyo gibi bedensel müdahalelerle oluşturulmaktaydı ve ideal erkek bedenini inşa eden bu faaliyetlerin çoğu kamusal alanda yapılabilmekteydi. Ancak kadın bedenine yönelik müdahaleler özeldi ve ev alanı dahilinde icra edilebilen ve kadının ya tek başına veya kendisine eşlik eden bir veya iki kişi tarafından yapılabilmekteydi. Kadın erkeğin aksine kendini daha çok aynalarda seyredebildiğinden aynalar kadın güzelliğinin simgesine dönüşmüştü.²¹

Antik Yunan dinine gelince ev aynı zamanda mabed gibiydi ama kent (*polis*) ile ev (*oikos*) arasında dinsel bir ayrım bulunmamaktaydı ve her ikisi de sembolik olarak içiçeydi. Kişisel ve toplumsal alanlarda aile kutlamaları/ritüelleri (doğum, evlilik, ölüm vs.) yapılabilmekteydi. Cenaze ve evlilik süreçlerinde aile kentin caddelerine çıkıp etkinlikte bulunurdu. İdeal topluluk Yunan’da ev halkı gibiydi ve ev halkı da topluluktı. Çocukların ergenlik çağlarına girişı de aynı şekilde kent sokaklarında ritüellerle kutlanırdı.²²

Antik Yunan’daki tıp sistemi de tıpkı Antik Yunan’ın dini ve kültürel hayatında olduğu gibi kadın ile erkek arasında farklılık gözetmekteydi. Beden ısıısı bu tıp sisteminde yaşam ile bağlantılı görülmesi sebebiyle özellikle önem verilen hususlardan biriydi. İnsan hayvanların en mükemmeli ve erkek de kendisindeki ısı fazlalığı sebebiyle kadının daha sıcak bir versiyonu ve kadın da erkeğin daha soğuk ve daha az mükemmel versiyonu görülürdü.²³ Kadın ile erkek arasındaki toplumsal hiyerarşı kadın bedeni ile erkek bedeni arasındaki “doğal” farka dayalı bir meziyetler ve eksiklikler dizisiyle desteklenmekteydi. Kadın bedenine ilişkin bu bakış Hristiyanlık sonrası Batı dünyasına kültürel ve tıbbi alanlara nüfuz etmişti. Kadın ile erkek arasındaki cinsellik Batı’da Rönesans döneminde bile Antik Yunan tıbbındaki bedene bakışın etkisi altında değerlendirilmekteydi.²⁴ Aristoteles ve takipçileri kadınların meni veya benzeri birşeyi üretmediklerini ve bu yüzden de ceninin biçimine, zekasına ve ruhuna bir şey katmadıklarını, kadınların adet kanlarının sadece ceninin oluşmasını sağlayan bir maddeyi barındırdığını savundular. Galen ve takipçileri ise kadınların da meni ürettiklerini ama bunun erkeğinkinden daha soğuk ve daha durağan olduğundan erkeğin bedenindeki sıcaklık sebebiyle babanın daha üstün olduğuna inanmaktaydılar. Aristotelesçiler için kadınlar, beden ısılarının yetersizliği yüzünden erkeğin kusurlu veya dejenere bir biçimiydi ve Batı’da onaltıncı yüzyıl gibi daha geç bir tarihte bile dişı cenin, gebe kalırken veya hamilelik sırasında oluşan terslik sebebiyle

²⁰ Versnel H. S. (April 1992) “The Festival for Bona Dei and the Thesmophoria”, *Greece and Rome*, 39/1: 37

²¹ Lee 2009:172-173

²² Morgan, Janett E. (2011), “Families and Religion in Classical Greece”, Rawson, Beryl (Ed.) *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Blackwell Publishing Ltd. 454

²³ Lanqueur, Thomas (1987), “Orgasm, Generation, and the Politics of Reproductive Biology”, Gallagher, Catherine; Lanqueur, Thomas Walter (Ed.), *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century*, Berkeley, California: University of California Press: 4

²⁴ Laqueur 1987:14

oluşmaktaydı ama olağandışı bir sıcaklıkla erkeğe dönüşebilirlerdi, erkekler ise asla dışıye dönüşemezdi çünkü Aristoteles'e göre doğa her zaman mükemmele ulaşmaya çabalar ve erkek bu durumda mükemmelin biçimiydi.²⁵

Antik Yunan toplumunda meşru kabul edilen bir ev, ata kabul edilen bir baba, kanuna uygun olarak evlendiği anne ve meşru bir şekilde dünyaya getirilen çocuklardan oluşmaktaydı. Aileyle aynı adı taşıyan baba, ev gibi bir bütün olarak evin çeşitli unsurlarını birarada tutmaktaydı. Ailenin yasaya uygun olarak evlilik yapan ve meşru evlatların annesi, diğer kadınların sahip olmadığı sosyal bir yaşama sahipti ve üretken bir anne bir tür servetti. Meşru olmayan ilişkiler eğlence amacıyla serbest bırakılmıştı ancak miras/veraset hakkı sadece meşru evlatlar için geçerli olabilirdi, gayrimeşru evlatların ise hiçbir statüleri yoktu.²⁶

Roma İmparatorluğu'nda kadın algısı Antik Yunan'da olduğundan çok da farklı değildir. Roma İmparatorluğu'nda ev (*domus*) kamusal olanın aksi bir özel yaşam alanı olarak değil kamusal olanın uzantısında kız ve erkek çocuklar, ekonomi (köleler) ve politik alanı içeren hem bir yaşam alanı, eğlence mekanı, hem de çalışma alanı ve politik lobi faaliyetlerinin gerçekleştirildiği bir mekandı ve evlerin içinde ve çevresinde gerçekleştirilen doğumdan, evliliğe ve ölüme kadar süreçte çeşitli dinsel ritüeller ailenin sosyal konumunun, Roma gelenekleri ve değerlerine göre bir yaşamın ve Romalı kimliğinin teyidinin göstergeleriydi.²⁷ Roma'da da Antik Yunan'da olduğu gibi *oeconomia* modern zamanların ekonomisinden farklı olarak onsekizinci yüzyıla kadar aynı bakışı koruduğu şekliyle “ev idaresi” anlamına gelmekteydi ve kölelerin de Roma ailesine dahil olduğu bu aile düzeninde nihai mülkiyet hakları evin yaşlı erkek soyuna aitti. Klasik dönemdeki Roma evliliklerinde mülkiyet kadınların da sahip olduğu bir şey değildi ve kadın, babası yaşadığı sürece babanın ailesine dahildi ve ölümü üzerine kadın, bağımsız mülkiyet haklarını edinebilir ve üzerine takdir yetkisini kullanabilirdi ancak yasal metinler bazı Romalı evli kadınların bu yetkiyi kullanmayı seçmeyip malları üzerindeki yönetim yetkisini kocalarına devrettiğini göstermektedir. Roma evliliği geleneksel olarak kadının çeyizi veya babasından kalanları kocalarına veya onun babasına devretmeyi içermekteydi. Evliliğin son bulması durumunda çeyizin bir kısmı veya tümü eşe veya onun babasına kadının evlilik sonrası hayatını sürdürmesi için geri veriliyordu. Roma yasasınca çocukların ergenliği yaklaşık olarak erkeklerde 14, kızlarda 12 yaş olarak belirlenmiş ve bu yaştan önce çocukların vasisi baba olarak kabul edilmişti.²⁸

²⁵ Wiesner-Hanks, Marry E. (2020), *Tarihte Toplumsal Cinsiyet*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları:146-147

²⁶ Leduc, Claudine (2005), “Antik Yunanistan'da Evlilik”, Duby, Georges; Perrot, Michelle (Ed.) *Kadınların Tarihi 1- Ana Tanrıçalardan Hristiyan Azizelere*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları:252, 254

²⁷ Hales, Shelley (2009), *The Roman House and Social Identity*, New York.Cambridge University Press:1-3

²⁸ Saller, Richard (2011), “The Roman Family as Productive Unit”, Rawson, Beryl (Ed.) *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Blackwell Publishing Ltd.:119-120

Roma İmparatorluğu'nda kamusal ve özel ayırım olmayışına benzer şekilde kadın da hukukten ayrı bir tüzel tür oluşturmuyordu çünkü pek çok Romalı hukukçunun ortak inancına göre kadının genel nitelikleri zihin zayıflığı (*imbecillitas mentis*), hafifmeşrepli ve genel çelimsizliği (*infirmitas sexus*) idi ve eşitsizlik, hukuki ve siyasi madunluklar Romalı kadınlara yönelik araştırmalarda genel olarak geçerli kabul edilmişti ve kentler bir tür “erkek kulüpleri” olarak tanımlanmaktaydı. Evlilik sadece erkekler için vazgeçilmezdi ve kent bu kurumu onlar için kurmuştu.²⁹

Yahudilikte de Antik Yunan ve Roma'daki gibi kadın erkeğe tâbiydi ve Tevrat'taki anlatılar ve Yahudi yasası kadının erkek karşısındaki ikincil pozisyonu onaylanmaktaydı. Tevrat'da Delilah hain, Cezebel câni, Havva ise erkeği tahrik ederek yedirdiği elma ile insanın cennetten düşüşün doğrudan sorumlusu olarak resmedilir.³⁰ Bir Talmut efsanesine göre Havva, Adem ile cinsel ilişkiye girmeden evvel şeytanın sevgilisi olarak anlatılır. Ama bunun Adem'in ilk karısı olan ve Cennet'ten kendi isteğiyle ayrılan ilk karısı Lilith mi yoksa Havva mı olduğu kafalarda soru işareti bırakmış ve çeşitli şekillerde yorumlanmıştı. Bazı Yahudi yorumcular ise şeytanın baştan çıkaran yılanı dönüşerek ya da onun bedeninin içine girerek rakibi Adem'in lanetlenmesine yol açtığını söylemişlerdir. Şeytan, Havva'ya eliyle dokunmuş ve Adem ile Havva'nın tüm çocukları lekelenmişlerdi ve tâ ki Tanrı'nın seçilmiş insanları olarak Sina Dağı'nın eteklerinde Musa'nın elindeki Yasa'yı kabullenmekle bu lekeden kurtuldular.³¹

Havva'nın günahı her ne kadar çocuklarının Yasa'yı kabullenmesiyle temizliğe dönmüş gibi görünse de yine de işlediği günahının bedeninde bir etki bırakmasına Yasa dahi engel olamamıştır. Adet kanının kirli olduğu inancı sebebiyle Kitab-ı Mukaddes'te bu durumda yapılacak şeyler sıralanır: “Âdet gördüğü için kan kaybeden kadın yedi gün kirli sayılacak. Ona dokunan da akşama kadar kirli sayılacak. Âdet gördüğü günlerde kadının üzerinde yattığı ya da oturduğu her şey kirli sayılacaktır. Kim kadının yatağına dokunursa, giysilerini yıkayacak, yıkanacak, akşama kadar kirli sayılacaktır. Kim kadının üzerine oturduğu herhangi bir şeye dokunursa, o da giysilerini yıkayacak, yıkanacak, akşama kadar kirli sayılacaktır. Kadının yatağındaki ya da oturduğu şeyin üzerindeki herhangi bir eşyaya dokunan herkes akşama kadar kirli sayılacaktır. Âdet gören kadının kirliliği onunla yatan adama da bulaşır. Adam yedi gün kirli kalır ve yattığı her yatak kirli sayılır.”³²

Kadının yani Cennet'teki hikayedeki geçtiği şekliyle Havva'nın Adem'in ve tüm insanlığın cennetten kovulmasına yol açması sebebiyle ödediği bedel erkekten daha fazla olur. Cennetten düşüşe onun yol açmış olması kadının daha sonra hem bedensel acılar hem de yasalar

²⁹ Thomas, Yan (2005), “Roma Hukukunda Cinsiyet Ayrımı”, Duby, Georges; Perrot, Michelle (Ed.), *Kadınların Tarihi*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1/ 99, 104

³⁰ Walter, Margaret (2006), *Feminism: A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press: 9

³¹ Schipper, Mineke (2012), *Adem ile Havva Her Yerde*, çev. Arlet İncidüzen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012, s.177

³² Schipper 2012: 197

yoluyla ödediği bedelin ağırlığını meşrulaştırmıştır. Bir haham metnine göre Tanrı, Düşüş'ten sonra Âdem'in sadece kutsal kıyafetlerini alır hikayelerin farklı versiyonlarında Âdem'in Cennet Bahçesi'nden çıkış yolunda Tanrı'dan bazı hediyeler aldığı da aktarılır ama Havva, bir daha erkeğin tam olarak kendisine güven duyamamasına yol açacak olan dürüstlüğü geride bırakır.³³ Havva'nın şeytan tarafından kandırılması sadece Cennet'e mahsus da değildir, düşüş sonrası dünyaya geldiklerinde de şeytan yine ona yanaşıp Cennet'tekine benzer melek yiyeceklerini vereceği vaadinde bulunur ve Havva, yine şeytana kanar ve diken ve tohumları yiyecek olarak alır.³⁴ Kadının sadece cennette değil dünyada da şeytana kandığına ilişkin anlatılar Yahudi geleneğinde kadının muhakeme ve temyiz gücü bakımından zaafı olan bir varlık olarak görülmesinden ileri gelmekteydi.

Yahudi geleneğinde Tevrat'ta ve sonraki Talmud literatüründe rol ayırımı ve sosyal alanlara katılımda farklılık ve hiyerarşi bulunmaktadır. Her ne kadar Tanah literatüründe kadın peygamberler (Miryam, Devora ve Hulda), Süleyman'ın Mersiyeleri'ndeki bilge kadın gibi güçlü, aktif kadınlar bulunsun da Yahudi hukukunda (halakha) kadına ikincil rol verildiği ve bunun daha çok ev içi hayatla tanımlanışına karşılık erkeğe kamusal alanda dini konularda olduğu kadar ekonomik ve idari alanda geniş yetki alanları verilmiştir.³⁵ Yahudi yasasının *mitzvot* denilen emirler bölümünde kadına ilişkin zamanla-kayıtlı (belirli bir zamanda yapılması istenen ancak bunun dışında emredilmeyen) ve kadına istisna tanıyan bazı dini emirlerin gerekçesi olarak kadının kocasının talepleriyle Tanrı'nın emirleri arasında çatışma yaşamaması olarak gösterilmiştir. Bir Yahudi Ortaçağ müfessiri olan David ben Joseph Abudarham bu durumu şu şekilde açıklar:

“Kadınların zamanla kayıtlı emirlerden müstesna tutulmasının sebebi kocasının ihtiyaçlarını gidermeye mecbur olmasıdır. Eğer zamanla kayıtlı emirleri ifa etmesi gerekmiş olsaydı bir emri icra ederken kocası ona başka bir şey emredecekti. Eğer Tanrı'nın emrini yerine getirir de kocasının emrini bir kenara bırakmış olsa kocası kendisine lanet edecekti! Eğer kocasının emrini yerine getirir de Yaratıcı'nın emrini bir kenara bırakmış olsaydı Yaratıcı'nın lanetine maruz kalacaktı! Bu yüzden Yaratıcı, kadını kendi emirlerinde istisna etti ki kocasıyla huzur içinde olabilsin.”³⁶

Yahudi hukuk külliyatında aile, erkeğin otoritesi ve onuru etrafında şekillenmiştir. Aile içindeki kadın evlenene kadar babasının, evlendikten sonra da kocasının mülkiyeti ve koruması

³³ Schipper 2012: 202, 218

³⁴ Schipper 2012: 226

³⁵ Gürkan, Salime Leyla (2008), *Yahudilik*, İstanbul: İsam Yayınları:169-170; Baskin, Judith R. (2004), “Women in Contemporary Judaism”, Neusner ve Avery-Peck (Ed.), *The Blackwell Companion to Judaism*, Oxford: Blackwell: 393

³⁶ Ondördüncü yüzyıldan *Rishon* denilen ilk dönem yasa yorumcularından olan Yahudi müfessirlerinden David ben Joseph Abudarham'ın *Sefer Abudarham* adlı eserinin “Emirleri (İcrasındaki) Lütuf” başlıklı üçüncü bölümünden aktaran Biale, Rachel (1995), *Women and Jewish Law: The Essential Texts, Their History, and Their Relevance for Today*, New York: Schocken Books Inc.:13

altındadır ve boşanma işlemini erkeğin inisiyatifine bırakılmış, şahsi mülk edinme hakkından istifade etmesi mümkün olmamış, ne evlat ne eş olarak erkeğin mirasından yararlanamamıştır. Mirasın erkek yoluyla devam etmesi sebebiyle kadından erkek çocuk doğurması beklenmiş, bu olmadığında erkeğin yeniden evlenmesi veya cariye tutabilmesine izin verilmiş, kadının dul kalması durumunda ise fakir ve yardıma muhtaç duruma düşmüş, kendisinden temel olarak çocuk doğurarak neslin devamını sağlaması, kocasını cinsel açıdan tatmin etmesi, eşine sadakatiyle toplum ahlakını koruması ve ev işlerini görebilmesi beklenmiştir.³⁷

Yahudi hayatının pek çok yönüne hakim olan hem yasa, norm hem de etik davranış standartlarını içeren Yahudi yasası veya *halakha*'da kadınların rol ve hakları da yer almaktadır.³⁸ Kutsal kitaba ait yasada (*Biblical law*) kadının kendi babalarının veya kocalarının menkulu veya mülkü olarak görülüşü Çıkış bölümünde (Exodus 20:17) on emir arasında zikredilen bir emirde de ortaya konulmaktadır. Bu emre göre kişi komşunun karısı, kölesi, hizmetçisi, eşiği, öküzü veya sahip olduğu herhangi bir şeye göz dikmelidir. Yine Yaratılış bölümünde (*Genesis 20:3*) Sarah'ın İbrahim'e aidiyeti için kullanılan *ba'al* kelimesi maliklik, sahiplik ve efendilik anlamlarına sahiptir.³⁹ Efendilik anlayışının bir sonucu olarak rabbiler Yahudi yasası altında asi, görevlerini ihmal eden bir kadını kocasının disiplin altına alabilmesi için dövebilme hakkının olduğunu kabul etmişlerdir. Kutsal kitapta (*Bible*) kocanın karısı üzerindeki hakları yer almamış olsa da Rabbinik kural kocanın karısı üzerindeki yöneticiliğinin Tanrı'dan kaynaklanışı ilkesini genişletmişler ve kocanın dört belirli hakka sahip olduğunu iddia etmişlerdir. Bunlar, kadının kendi işinden elde ettiği herhangi bir gelire sahip olması, kadının bulduğu herhangi bir şey üzerindeki hakkı, mülkünden ve sahip olduklarından kaynaklanan ürünlere karşı hakkı ve mülkiyeti üzerindeki miras hakkı.⁴⁰

Yahudilikte geçmişten nakl edilen ve kutsal kitapta yasa bölümlerinde, Mişna'da ve Shulchan Arukh'da ile ortaya çıkan yasa, Philo ve Maimonides (İbn-i Meymun) gibi filozoflarda görünen rasyonellikle ve Kabala'daki duygusal ve mistik öğenin gerilimli bir ilişki var olmuş olsa hepsinin üzerindeki yönetici ilke hep yasa olmuştur. Ancak ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Yahudi tarihinde yeni bir gelişmeyle birlikte dinde rasyonel öğenin öne çıktığı Reform Yahudiliği ortaya çıkmıştır.⁴¹

Onsekizinci yüzyılda Avrupa'daki gelişmeler Yahudilerin içlerinde yaşadıkları toplumla daha fazla entegre olmasını kolaylaştırıyordu. Kutsal Roma İmparatoru II. Joseph 1782'de yayınladığı fermanla Viyana Yahudileri geleneksel yerleşim yerleri dışında ikamet edebilme,

³⁷ Gürkan 2008: 171-172

³⁸ Graetz, Naomi (2013), "Jewish Law: The Case of Wifebeating" Failing, Marie A.; Schiltz, Elizabeth R.; Stabile, Susan J. (Ed.), *Feminism, Law and Religion*, Ashgate: 307

³⁹ Graetz 2013: 311

⁴⁰ Graetz 2013: 314-315

⁴¹ Cohon, Samuel S. (Jan.1922), "The Mission of Reform Judaism", *The Journal of Religion*, 2/1: 27-28

ticaret ve sanayide serbest şekilde çalışma, devlet okullarına gidebilme, özel kıyafetler giymeye zorlanmama gibi yeni haklar edinmişlerdir.⁴²

Fransız devrimi sonrasında değişen toplumsal yapının oluşturduğu modernleşme, Batı Avrupa'daki Yahudi topluluklarını da etkilemişti. Yahudi erkeklerin Fransız devletine tam vatandaşlığı ile Ortaçağlardan itibaren içinde tanımlanan getto duvarlarının kırıldığına işaret ederken yine özellikle Yahudi erkekleri çeşitli mesleki, eğitsel, toplumsal ve kültürel alanlarda daha serbest dolaşım fırsatları edinmişler, 1791'de mecliste kendilerine kanunlarda eşit haklar 1807'de ise eşit vatandaşlık hakları kazanmışlardır.⁴³ Aynı haklara Alman Yahudilerinin ulaşması 1870'leri bulmuştu. Ancak Avrupa aydınlanmasının bir benzeri olan Yahudi aydınlanması ya da Haskala önce Almanya'da başlamış sonra Doğu Avrupa'da filoloji çalışan ve bilge, zeki anlamına gelen “*maskilim*” denilen öncüler tarafından başlatılan felsefi ve sosyal bir hareket olarak Yahudileri hem fiziki hem de kültürel gettolarından dışarıya çıkmaya teşvik etmişti.⁴⁴ Avrupa aydınlanmasının akıl (reason), bilim, evrenselcilik ve bu ilkelerin din ve toplumda gerçekleşecek değişime tekabül eden uygulamaları Haskala'da önemli rol oynamaktaydı.⁴⁵

Avrupa'nın ortasındaki Yahudiler Aydınlanma'nın entelektüel atmosferinde içinde yaşadıkları toplumla sosyo-kültürel etkileşimin de etkisiyle kendi geleneksel yapılarını sorgulamaya başlamışlardı. Yahudi düşüncesinin modern dünyadaki anlamına ve Aydınlanma idealleri karşısındaki durumna ilişkin sorgulama ilkin Alman Yahudi filozofları Moses Mendelssohn (1729-1786) ve Hermann Cohen (1842-1918) tarafından başlatılmıştır. Mendelssohn ve Cohen, Yahudiliği felsefi olarak açıklamış ve Yahudi olmayanlara karşı onun rasyonel bir din olduğunu ve Yahudi toplumu içindeki eğitim ve dini reformların gerekliliğini savunmuşlardır.⁴⁶ Estetik ve felsefeye dair yazılarıyla tanınan filozof Moses Mendelssohn Torah'ı (Pentateuch) Alman diline çevirmiş ve Alman literatürünü insanlarına tanıtmıştı. Getto yaşamını tehlikeye atacağını düşünen Yahudi din adamları kendisine karşı muhalefet edip çevirilerini yasaklamış ancak Yahudilerin kendisini takibinin ve yeni bir Yahudi okul sistemi kurmalarının önüne geçememişlerdi.⁴⁷

Farklı yerlerde ortaya çıkan Reform Yahudiliğinin temel ortak nitelikleri değişimin meşruiyeti ve her tür değişimi önleyen yazılı ve sözlü Torah'daki her bir kelime, ifade ve inancın Tanrı'dan geldiği düşüncesini reddetmek ve ilahi olana ait kavramların gerçekte beşeriliğini kabul etmek ve inanç ve pratiklerin bilimsel, toplumsal, etik ve diğer beşeri gelişmeler ışığında evriminin anlamlılığını kabul etmektir. Ondokuzuncu yüzyılın başındaki Almanya'da Kant ve

⁴² Kurt, Ali Osman (2010), Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala, *Milel ve Nihal*, 7/1:34

⁴³ Cohon 1922:32

⁴⁴ Kurt 2010:34-36

⁴⁵ Butler, Deidre (2012), Modern Jewish Thought and Jewish Feminist Thought: An Uncommon Conversation, *Religion Compass*, 6/1: 52

⁴⁶ Butler 2012:53

⁴⁷ Cohon 1922:31

Hegel gibi filozoflardan ders alan Yahudi gençleri, modern dünya ile daha uyumlu bir Yahudilik inşasına teşebbüs ettiler ve Mendelssohn'un örneğini izleyerek Sinagog ibadeti ve bazı ritüellerde değişiklikler yaptılar ve Yahudilerin çektiği sıkıntılara karşı Aydınlanmayı bir deva olarak görerek Berlin, Breslau, Seesen, Wolfenbütel, Brody, Tarnopol, Riga, Odessa ve Warsaw gibi kentlerde modern okullar kurdular, yeni fikirlerini yaymak için dergiler çıkardılar ve *Haskalah* veya aydınlanma hareketinin öncülerini Rusya ve Polonya'ya kadar yaydılar.⁴⁸

Bu gelişmeler ve oluşan yeni orta sınıflarıyla Yahudiler, toplumla daha fazla bütünleşmeye yöneldiler ve örneğin Almanya'da ondokuzuncu yüzyılda Almanlık ve Yahudilik arasında çelişki görmeyen ve Almanlar gibi giyinip onlar gibi konuşan, kendi gettolarının dışına çıkan ve dinlerini burjuva kültürüyle uzlaştırmak isteyen bir Yahudi kesimi oluştu.⁴⁹ Bu Yahudiler kendilerini Mesih ile kurtulabilecek yabancılar olarak görmeyi bırakırken geleneksel bazı Yahudi din adamları ise dindaşlarının diğer inançlara mensup kişilerle politik eşitlik arzusunu Mesihçi ümitlere aykırı bir günah olarak gördüler.⁵⁰ Avrupa'daki Aydınlanma taraftarlarının Batı'daki kadının ikincil statüsü ve bunun sorumlusu olarak Yahudi geleneklerine ve Yahudi toplumuna yönelttikleri eleştiriler, gelenekleri reformize etme yönünde taraftarlar oluşturmuş ve Yahudi kadınları salon kültürü ve yardım organizasyonlarına katılmaya başlamışlardı.⁵¹ Ondokuzuncu yüzyılda Almanya'da hızla gelişen endüstrileşme ve erkekler üzerindeki ticari ve ekonomik baskıların yükselmesi ve ailelerde çocuk sayısının düşüşü kadınların ev içi işlerde fiziksel olarak çok yönetici işlev kazanmasına yol açmaya başlamıştı. Daha fazla sekülerleşen dış dünyanın tesirlerine karşı kadınlar ailede telafi edici bir fonksiyon üstlenmeye zorlandılar. Geleneksel Yahudilikte de kadın, sinagoga rolü ve kamusal hayatta katılımı her ne kadar onu merkezden uzakta tutmuş da olsa ev içinde veya aile yaşamında Şabat'ın ifası, beslenme ile ilgili düzenlemelerden sorumlu olmasıyla Yahudiliğin sürdürülmesinde önemli bir rol üstlenmekteydi. Bu dönemde erkeklerin dış dünyada bulunmalarına karşılık kadınların kamusal hayattan uzaklığı kendilerini Yahudilikle erkeklerden daha fazla tanımlamasını sağlamaktaydı.⁵²

Her ne kadar özel hayatında davranış bakımından Yahudi olmayan kültürden bazı unsurları benimsemekte erkekler kadar zorlanmamış olsalar da aileye kapalı küçük Yahudi arkadaş grubu kuran kadınlar, bir yandan aile içinde Yahudiliğin temel taşlarına tutunsalar da geleneksel sosyo-kültürel sınırlardan bireysel olarak özgürleşmeyi talep etmeye başlamışlardı.⁵³ Yine de bu dönemde Yahudi erkeklerinde olduğu gibi üst sınıftan Yahudi kadınları salonlarda hem misafir

⁴⁸ Cohon 1922: 32

⁴⁹ Kaplan, Marion A. (1999), *Tradition and Transition: Jewish Women in Imperial Germany*, Judith R. Baskin (Ed.) *Jewish Women in Historical Perspective*, Detroit: Wayne State University Press: 228, Baader, Benjamin Maria (2006), *Gender, Judaism, and Bourgeois Culture in Germany, 1800-1870*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press: 1

⁵⁰ Cohon 1922: 32-33

⁵¹ Butler, Deidre 2012:52

⁵² Kaplan 1999:229-231

⁵³ Kaplan 1999: 234

hem de salon sahibi olarak dönem Almanya'sındaki ileri gelen misafirlerini ağırlamışlar onlarla temas kurmuşlardır. Bu salon sahiplerinden biri de Mendelssohn'un kızı Dorothea Schlegel (1764-1839) idi. Ayrıca Yahudi bir ailede doğan, cinsiyet rollerinin biyolojik bir zorunluluk değil toplumsallaşmanın sonucu olduğunu düşünen ilk feministlerden yazar Hedwig Dohm (1831-1919) ve Rahel Varnhagen (1771-1883), Bettine von Arnim (1875-1869), Henriette Solmar (1794-1888), Fanny Lewald (1811-1889), Clara Mund-Mühlbach (1814-1873), Misia Sert (1872-1950) gibi isimler de yer almaktaydı.⁵⁴

İlk Reform Yahudileri olan Alman Yahudileri, litürjileri kısaltmış, ayinlere yerel dille vaazları eklemişler, org eşliğinde erkek ile kadın karışık ilahi koroları kurmuşlardı. Pek çok kişi tarafından Reform Yahudiliğin kurucusu kabul edilen Israel Jacobson, Seesen'da 1810'da kendi okul şapelinde Reform hizmetini başlatmış ve ilk Reform sinagogunu 1818'de The Hamburg Tapınağını kurmuştu.⁵⁵ İlk Reformist Yahudiler Yahudiliğin yapılandırıcı eylemlerini daha çok biçimsel alanda gerçekleştirdiler ve bazı değişimleri gelecek nesillere bıraktılar ancak traş olma yasağı, kadının peruk (*Scheitels*) takma ve sinagoga girmek için ritüel banyo zorunluluğu gibi şeyler artık dini anlamını kaybetmeye hatta saçma görünmeye başlamışlardı. Aile hayatını özellikle de evlilik ve boşanmayı düzenleyen yasalar, modası geçmiş ve trajik sonuçları olan ağır yüklere dönüşmüş, Şabat ve tatil günü düzenlemeleri de biktirici gelmeye ve insanlar için bir kutlamadan bir eziyete, neşe günleri yas günlerine dönmeye başlamıştı.⁵⁶ İlk reformistlerden Aaron Chorin reformist pozisyonlarını rabbinik yasa zemininde meşrulaştırmak ve talmud düzenlemelerini arkada bırakabilmek adına talmudun otoritesine başvurmuş ancak sonunda bu yöntemin de tümüyle yetersiz olduğu sonucuna varılmış ve Kitab-ı Mukaddes'in (*Bible*) temelleri üzerinde yeni bir inşa yapılması ihtiyacı duyularak Musacılık (*Mosaism*) ile Rabbicilik (*Rabbinism*) arasında bir ayrım yapıldı. 1843 yılında *Frankfort Society of Friends of Reform*, bu düşünceyle bazı ilkeleri içeren bir deklarasyon yayımladı. Bu deklarasyondaki ilkelerden bazıları şunlardı: “1) Musacı (*Mosaic*) dinin sınırsız gelişme imkanını kabul ediyoruz, 2) Talmud adıyla genel olarak tarif edilen çatışmalar, tezler ve tarifler koleksiyonunun bizim için ne dogmatik ne de pratik noktan herhangi bir otoritesi bulunmamaktadır. 3) İsrailileri Filistin toprağına geri getirecek bir Mesih, bizim tarafımızdan ne ümit edilmekte ne de arzu edilmektedir; Bizler doğum veya vatandaşlık yoluyla mensubu olduğumuz anavatanlar haricinde bir yer tanımıyoruz.”⁵⁷

Ondokuzuncu yüzyılın ortalarına doğru Almanya'daki reform hareketi daha gelenek merkezli ve radikal olarak iki gruba ayrılmıştı. Muhafazakarlar geleneksel dini yasaya (*halakha*)

⁵⁴ Sander, Sabine (2020), “Jewish emancipation, religious individualisation, and metropolitan integration: a case study on Moses Mendelssohn and Moritz Lazarus”, Fuchs, Martin; Linkenbach, Antje vd. (Ed.) *Religious Individualisation: Historical Dimensions and Comparative Perspectives*, De Gruyter: 947

⁵⁵ Kaplan, Dana Evan (2004), “Reform Judaism”, Neusner, Jacob; Peck, Alan J. Avery; (Ed.) *The Blackwell Companion to Judaism*, Blackwell: 294

⁵⁶ Cohon 1922: 36-37

⁵⁷ Cohon 1922:37

bağılılığa sürdürmüş olsa da daha radikal kanat önce Almanya’da sonra Amerika’da Yahudiliğin geleneksel yasaya bağlı olan (*halakhic*) formuna bağlılıktan uzaklaştı.⁵⁸

Geleneksel Yahudilik kadının ruhsallığını tanımış olsa da dindarlığın temel tezahürü ve kutsal metin üzerine çalışmalar erkeklerle tahsis edilmiştir. Avrupa’da Yahudi aydınlanması döneminde Yahudi erkekleri, içlerinde yaşadıkları toprakların kültürü ve sosyal hayatıyla daha fazla bütünleşirken ve geleneksel Yahudi kültürünü terkederken ve dini katılımı sinagoglara belirli zamanlarda gitmek ve toplulukta bazı hizmetleri icra etmekle sınırlanırken eşleri dinin muhafızları olmalarına yönelik beklentileri karşılamak zorunda bırakılmışlardı. Bu dönemde erkekler geçim ve toplumda var olma mücadelesi verirken kadınlardan da onların sorumluluklarına bırakılan ev hizmetleri ve çocuklara dini eğitim vermek gibi “iyi/hayırlı işler”i yerine getirmesi beklenmekteydi. Din böylelikle doğal bir biçimde kadının alanına çekilirken kadınlar da toplumsal düzeni ve ahlakı muhafaza edecekti. Bu görevi daha iyi icra edebilmeleri için de Yahudi liderler kızların yeterince eğitim görmesinin onlar için takdir edilen anneliğin sorumluluğu daha iyi yerine getirebilmeleri için gerekli olduğunu savunmaya başladılar.⁵⁹ Eğitim gören kadınların Avrupa’daki kadınların özgürlük hareketleri hakkında daha fazla bilgi edinmeleri ve zenginleşen orta sınıf Yahudilerin yaşam tarzlarına yansıyan Avrupalı adetler, ritüeller kadınların Yahudilikten kopmaksızın erkeklerle eşit konuma yükselmelerine olanak vermiş ve Avrupa ve Amerika’da Yahudi geleneğini kadının eşitliği adına yeniden yorumlayan din adamı olan ve olmayan Yahudi isimler ortaya çıkmaya başlamıştır. Yahudi aidiyeti korunmuş olsa da ikinci kuşak kentli Yahudi kadınlar giderek bazı Yahudi ritüellerin icrasını bırakmışlardır.⁶⁰

Dönemin reformcu Yahudi çevrelerinde Hristiyan oluşumlarında ve orta sınıflarında kadının gelişen statüsüne yönelik bir farkındalıkla “Doğulu” olarak nitelendirilen uygulamalardan kurtulma arzusu ve gelecekteki Yahudiliğinin temsilindeki önemine dair gelişen bilinçle Hristiyan örneğindeki gibi daha fazla merkezi bir konum kazanan sinagoga kadınlar daha fazla çekilmek istenildi. 1786 gibi erken tarihlerde dini ayin metinlerinin İbranice’den modern Almancaya çevrilmesi İbranice eğitimi nadiren yeterli düzeyde alabilmiş kadınların dualara daha fazla nüfuz edebilmesini sağladı. Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında yine aynı çevrelerde Yahudi dini yasasına ait (*Halakhic*) söylemlerden ahlaki tavsiyelere doğru bir kayış gerçekleşti. Sinagoglardaki kadın ile erkeğin ayrı oturma düzeni ise aynı şekilde korundu ve Almanya’da Berlin’in kuzeyinde bağımsız küçük bir Yahudi oluşumunda ilk kez 1923’de sinagoglarda karışık

⁵⁸ Meyer, Michael A. (2019), *The Changing Role of Religious Custom in Reform Judaism*, Liftshitz, Joseph Isaac, vd (Ed.) *Mingahim: Custom and Practice in Jewish Life*, Berlin: de Gruyter: 227

⁵⁹ Hyman, Paula E. (1997), *Gender and Assimilation in Modern Jewish History: The Roles and Representation of Women*, Seattle, London: University of Washington Press: 25-26, 29

⁶⁰ Kaplan 1999:232

düzen oturulmaya başlandı ve Berlin’de 1930’da uzun tartışmalardan sonra Prinzregentenstrasse Sinagogu’unda erkeklerle kadınlar topluluk içinde karışık oturmaya başlamıştır.⁶¹

Kadınların statüsü Yahudi ayin, yasa ve gelenekleriyle ilgili bazı noktaları sorunlu hale getirmiştir. Geleneksel dua kitaplarındaki erkeklerin, kadın olarak yaratılmadıklarına dair şükür ifadeleri reformcu dua kitaplarından kaldırılmıştı ancak evlilik törenleri, evlilik ve boşanma ile ilgili meselelerin çözülmesi daha güç olmuştu. Reform hareketinin kurucu isimlerinden Rabbi Abraham Geiger’e (1810-1874) göre Yahudiliğin ilerlemesi (progress) kadının statüsü gözönüne alındığında son yüzyıllarda durmuştu ve yenilenmeye ihtiyaç duymaktaydı. Geiger, Yahudi erkeğinin eş/karı alması fikrini ve boşanmaya ilişkin Yahudi yasalarının eşitsizliğine muhalefet etmişti. Onun inancına göre boşanmada Yahudi yasalarından seküler yasaya geçilmeliydi ve levirat tipi evlilikler tümüyle terkedilmeliydi.⁶²

Reform hareketinin öncülerinden Rabbi Samuel Holdheim (1806-1860) daha da ötesine geçerek evlilik konularında kadınlarla erkeklerin tam eşit olması gerektiği üzerinde ısrar etmiştir. Evlilik ona göre eşitler arasında kutsal bir söyleşmeydi ve her iki taraftan birisi tarafından bozulmamalıydı ve boşanma sorunları Yahudi yasası değil seküler otoritelere devredilmeliydi.⁶³

Ortodoks olmayan Alman rabbileri 1840’daki toplantılarında kadının dini statüsü konusunu da ele almışlardır. 1845’deki Frankfurt konferansında Rabbi Samuel Adler (1809-1891) kadınların Talmud kaynaklarına dayalı olarak dini özgürlüğü lehine bir konuşma yapmış ve bir komisyon tayin edilerek 1846’da Breslau’da yapılan toplantıda komisyon raporunda Yahudi kadınları ile erkeklerinin dini haklar ve sorumluluklar açısından aralarındaki farkların yok edilmesi gerektiği belirtilmiş fakat evlilik ve boşanma gibi medeni hukuk alanına ilişkin sorular değerlendirmeye alınmamıştı.⁶⁴

Bazı Yahudi kadınlar da dini aidiyetlerini koruyarak kadının Yahudilikteki statüsüne ilişkin yeni yorumlarda bulunuyorlardı. İngiltere’den Grace Aguilar (1816-1847) Yahudilik ile yazdığı kitaplar dışında romanlar, şiirler ve çevirileri olan bir yazardı. Aguilar 1845’de yazdığı *The Women of Israel* adlı eserinde Yahudilikte kadının statüsünün diğer herhangi bir kültürde olandan daha yüksek olduğunu ispatlamaya çalışmıştı. Onun görüşüne göre Yahudi kadını özel dini bir misyona sahip olduğundan dini yükseltmeli, aziz tutmalı ve savunmalıydı. Aguilar Yahudi kadının stütüsünü çocuklarının öğretmeni olarak yükseltmiş fakat bu rolü kadının görevlerine

⁶¹ Meyer, Michael A. (2011) *Women in the Thought and Practice of the European Jewish Reform Movement*, Kaplan, Marion A.-Moore, Deborah Dash (Ed.) *Gender and Jewish History*, Bloomington: Indiana University Press:140-141

⁶² Meyer 2011:142

⁶³ Meyer 2011: 143-144

⁶⁴ Meyer 2011: 144

yapılan yakın tarihli bir ek olarak değil kökü kutsal yasada olan ve atalardan tevarüs eden bir şey olarak sunmuştu.⁶⁵

Yunan-Roma kültüründen etkilenen Hristiyan kilise babalarına⁶⁶ göre kadın, kırılğan bir vazo, kavrayışı kıt, zihinsel olarak dengesiz, hile yapmaya meyilli, insanlığı bozguna uğratan isyanın kaynağı, geçmişte cennete felaket getirdiğinden gelecekte de insanlığın başına daha başka felaketlerin gelmesinin muhtemel sebebi bir varlık olduğundan kendisine karşı tedbir alınması gereken bir varlıktı.⁶⁷ Kadınların uysallığı bu tedbirin bir parçası olarak ideal kadının taşınması istenen bir nitelik olmaktadır. İncel’de bunun yansıması Aziz Paul’un Korintlilere mektubundaki kadınlara ilişkin şu ifadesinde de görülebilmektedir: “...kilisede sessiz kalsınlar. Çünkü onların konuşmalarına izin verilmemiştir. Yasanın bildirdiği gibi uysal olsunlar. Öğrenmek istedikleri bir şey varsa, evde kocalarına sorabilirler. Kadının kilisede konuşması saygılılığı hiçe indirir” .⁶⁸

Hristiyanlık üzerindeki diğer etki Yahudiler ile müşterek olarak kutsal kabul edilen metinler ve Yahudi kültürüyle uzantılı bakış açısydı. Yahudiliğin kadına bakışını kadının ilk insanın günahla cennetten düşmesinin sebebi olarak kabullenişinde olduğu gibi önemli ölçüde miras olarak almıştı.⁶⁹ Hristiyanlığın ilk yüzyıllarında kadınların bazen lanetlendiği bazen de yüceltildiğini ifade edilmiştir. İlk Kilise babalarından Tertullianus, *De cultu feminarum*’da kadınlara dair şu ifadeleri kullanır: “Siz kadınlar, acı ve ıstırap içinde doğurursunuz. Kocalarınızın büyüğü altındasınız ve kocanız sizin efendinizdir. Ve Havva olduğunuzu bilmiyor musunuz? Tanrının sizin cinsinizle ilgili hükmü olarak o hâlâ bu dünyada yaşıyor. O halde bir lanetli olarak yaşamamız müstahaktır. Şeytan sizin içinizdedir. Ağacın mührünü bozdunuz. Tanrının kanunundan ilk ayrılan sizdiniz. Şeytanın nasıl alt edeceğini bilmediği erkeği aldatan kişi sizsiniz. Tanrı suretinde yaratılan erkeği kolayca alt eden sizdiniz. Bedel olarak öldünüz, ki bu Tanrının Oğlu’na bile ölüm getirdi. Yine de elbiselerinizi süslerle bezemeyi düşünüyorsunuz.”⁷⁰

Kilisenin adı en fazla anılan figürlerinden biri olan Aziz Agustinus da *İtirafılar* adlı eserinde erkeği akıl, kadını ise doğa ile özdeşleştirir: “...insanı, senin suretinde ve sana benzer yaratılan, senin suretinde ve yaratıldığı için de, yani akıl ve anlayış yetisine sahip olduğu için de akıl yoksunu tüm hayvanlardan üstün kılınan insanı; ve insanın ruhunda iki ögenin olduğunu, bunlardan birinin karar verebildiği için hakimiyet gücüne sahip olduğunu, diğerinin ise boyun

⁶⁵ Hyman, Paula E. (1997), *Gender and Assimilation in Modern Jewish History: The Roles and Representation of Women*, Seattle, London: University of Washington Press: 34-35

⁶⁶ Atkinson, Clarissa W. (1991), *The Oldest Vocation – The Christian Motherhood in the Middle Ages*, London: Cornell University Press: 237-238

⁶⁷ Rodrigues, Silvia Geruza Fernandez (2016), “The Curch, Woman, Leadership, and the Body”, Michele A. Paludi-J. Harold Ellens, (Ed.) *Feminism and Religion: How Faiths View Women and Their Rights*, Santa Barbara, California: Praeger: 64

⁶⁸ İncil, Korintlilere 14. Mektup, 34-35. *Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar*, Kitabı Mukaddes Şirketi, 2015: 248

⁶⁹ Starkey, Pat (2006), “Women Religious and Religious Women – Faith and Practise in women’s lives”, Deborah Simonton (Ed.), *The Routledge History of Women in Europe Since 1700*, New York: Routledge: 186

⁷⁰ Alexandre, Monique (2005), “İlk Hristiyan Kadınlar”, Georges Duby, Michelle Pantel (Ed.) *Kadınların Tarihi – Ana Tanrıçalardan Hristiyan Azizelere*, İstanbul: Türkiye İş Bankası, 1: 407

eğen ve itaat eden bir öge olduğunu, bu yüzden maddi anlamda kadının erkek için yaratıldığını, ama zihinsel açıdan çıkarım yapma gücüne sahip aklıyla erkekle kadının doğasının eşit olduğunu, yine de bedeninin yaradılış özelliği bakımından erkek cinsiyetine bağlı kılındığını görüyoruz; ve bu bağlılığın, doğal dürtülerin doğru eylemlerde bulunması için aklın çıkarım yetisine ve kıvraklığına tabi olmasına benzediğini. İşte bütün bunları görüyoruz ve her şeyin tek tek iyi, bir bütün olarak da âlâ olduğunu.”⁷¹

Ortaçağda “din” ve “toplum” modern dünyada olduğu gibi birbirinden kesin sınırlarla ayrılmış değildi ve bu dönemde anneliği tanımlayan hem Hristiyanlık hem de Antik Yunan fizyolojisi ve tıbbı idi. Antik Yunan bilimi onyedinci yüzyıla değin Batı’da sadece kadın fizyolojisini değil aynı zamanda anneliği de tanımlamaktaydı. Klasik gelenek, kadınları çocukları olsun ya da olmasın yürüyen rahimler olarak görmekteydi. Ancak Ortaçağ Hristiyanlığı ruhsallık adına fiziksel hazzardan ve annelikten el çeken kadına daha fazla değer vermektedir.⁷²

Onikinci ve Onüçüncü yüzyıllarda yaygınlaşan Meryem Ana inancı ile Yeni Havva olarak günahkar kadın kurtarılmaktaydı. Ortaçağ sapkın hareketlerinde veya sapkınlığa yatkın addedilen hareketlerde kadınların oynadıkları rol onların kendilerine uygun yerden memnun olmadıklarını gösterir.⁷³ Yeni Havva olan Meryem’in şöhreti bütün kadınlara yansıyınca Konstantinopolisli Proklos onu şöyle över: "Meryem aracılığıyla bütün kadınlar kutsanmıştır. Kadın, artık lanetli değildir; çünkü onun ırkı, şimdi, şanlı melekleri bile aşmak için gerekli olan şeye sahiptir. Şimdi Havva iyileşmiştir, Mısırlılar göz ardı edilmiş, Delila bir kefene sarılmış, İzebel unutulmuştur ve Herodias'ın bile sözü edilmez. Şimdi bütün kadınlara hayranlık duyulur.”⁷⁴

Ne var ki, kadınların varlığı hemen her zaman dolaylı bir şekilde algılanır. Kadınların sesi nadiren duyulur ve kadınlar hakkında ulaştığımız tek görüş, papazların ve keşişlerin öne çıkardıkları idealleştirilmiş, standart kadın figürüdür. Bu görüş, "starlar"ı ve dördüncü yüzyılın sonundan itibaren, hem Doğu’da hem Batı’da manastır zahitliğinin yeni biçimlerinden büyülenen ve feragatleri dostları ve akrabaları tarafından kutsanan aristokratları yüceltir.⁷⁵

Hristiyanlığın yükselişi Avrupalı ailenin birçok özelliğini değiştirmiştir. Bazı tarihçiler bu değişiklikleri Roma imparatorluğu, diğerleri Karolenjler döneminde ortaya çıkan aile üzerindeki baskıya, diğer bazıları Hristiyanlığın etkisi altındaki bir tür “bireyciliğe” bağlamıştır. Kilise, mevcut evlilik biçimlerini değiştiren yeni kurallar getirmiş, yakın akrabalarla evliliği yasaklamış ve bunu daha sonra manevi akrabalara kadar genişletmişti, böyle yapmakla bir taraftan da güçlü akrabalık gruplarına, kabile ve soyların ağırlığına karşı koymaktaydı çünkü bu, kilisenin fon

⁷¹ Augustinus (2010), *İtirafılar*, çev. Çiğdem Düşürken, İstanbul: Kabalcı Yayınevi: 493-494

⁷² Atkinson, Clarissa W. (1991), *The Oldest Vocation – The Christian Motherhood in the Middle Ages*, London: Cornell University Press: 237-239

⁷³ Le Goff, Jacques (2015), *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, çev. Hanife Güven, Uğur Güven, Ankara: Doğu Batı Yayınları: 314-315

⁷⁴ Alexandre 2005: 407

⁷⁵ Alexandre, 2005: 409-410

birikimine karşı engel çıkarmaktaydı ve bunun ardında cemaatlerin ve kaynaklarının ana kitlesini kadınlar oluşturuordu. Kadınların uzun yaşaması, evlilik sırasında aldıkları çeyizler ve kocaları öldükten sonra onların mülklerinden pay almaları ve zengin kadınların topluluğun varlığının bir kısmını ellerinde tutması gibi sebepler kilisenin bu tutumunun kaynağıydı.⁷⁶

İnsan bedeni siyasal ilişkilerin ve toplumsal hiyerarşinin göstergelerinin üzerinde işlediği bir vasat olarak işlev göstermiştir. Bu sebeple beden terbiye edilmekte, işe koşulmakta, eziyet edilmekte, törenlere zorlanmakta ve ondan işaretler talep edilebilmektedir.⁷⁷ Kadın bedenine ise Ortaçağ'da öncelikli olarak üremeye yönelik bir işlevi merkeze alarak bakılmaktaydı. Kadın zihnen disiplinsiz bir beden olarak doğa ile ilişkilendirilmekteydi ve tıpkı doğa gibi o da üretkenliği ile türün devamını sağlamaktaydı, doğa ve üretkenlik ilişkisi dile de yansımıştı ve Ortaçağ Fransızcasında *nature* (doğa) kelimesi, bazen, üreme organlarını belirtirdi. Kadının bu şekliyle maddeye yakınlığı, maddi dünya ile bağlarını koparmak isteyen din adamları için bu sebeple şüphe ve reddiyeyle karşılanan bir varlığa dönüştürdü.⁷⁸ Cinselliği ve evliliği düzenlemeye kararlı olan kilise için Leviticus'ta cinsel kirlilik, çeşitli deri hastalıklarıyla bütünleştirildi; Ortaçağ okuyucuları, doğal olarak bunları, altıncı yüzyıldan itibaren Batı'da salgın bir illet olan cüzam biçimleri olarak yorumladılar. Cüzamın yaygınlığı cinsel günah korkularını şiddetlendirdi ve insanın, bizzat teni itibarıyla suçlu olduğuna dair teolojik öğretiyi güçlendirdi. Galenos'un öğretilerinden etkilenen Ortaçağ bilginleri ve tıpçıları otoriteye dayalı bilgilerle kadın anatomisinin, merkezinde erkeğin yer aldığı modele göre tasavvur edilen daha güçsüz bir ters simetrisi olduğunu savunmaktaydılar.⁷⁹

Onikinci yüzyıl sonu ile on dördüncü yüzyıl başı arasında yazılan metinlerle giderek daha fazla karmaşılaşıp farklılaşan bir toplumda kadınlara uygun esnek bir etik model kurma yönünde ciddi bir girişimde bulunulmuştu. Kadınlara erdemin ve selametın yolunu göstermek isteyen Hristiyan din adamları ve laikler geçmişten devralınan otoritenin şimdi ve gelecekte işlev görmesine yardımcı olacağı umuduyla kadınlar için yeni davranış modeli geliştirdiler. Geleneksel olarak kadınlar, nadiren toplumun asli bir parçası sayılırlardı; temel "kadın" kategorisine yerleştirilirdiler. Bu kategori, basmakalıp Şehvetli Kadın (günahın öznesi ve nesnesi) ile İffetli Kadın (erdemin simgesi ve kurtuluşun aracı) imgelerini karşılaştırmaya oldukça uygundu.⁸⁰ Onaltıncı yüzyılda ise annelik ile kutsallık ilişkisiz olmaktan çıkmaya başlamış hatta tam tersi bir gelişmeyle kadının anneliği ve erdemi, ev hayatı, kilise ve devletin iyiliği ve refahı için vazgeçilmez bir unsur haline dönüşmüştü. İyi bir kadın, iyi bir anneydi ve emeği ve erdemleriyle

⁷⁶ Goody, Jack (2004), *Avrupa'da Aile*, çev. Serpil Arısoy, İstanbul: Literatür Yayınları: 35-39

⁷⁷ Foucault, Michel (1992), *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: İmge Yayınları: 31

⁷⁸ Thomasset, Claude (2005), "Kadının Doğası", Duby, Georges; Perrot, Michelle (Ed.) *Kadınların Tarihi – Ortaçağ'ın Sessizliği*, Cilt II, İstanbul:Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: 51

⁷⁹ Thomasset 2005: 52-56

⁸⁰ Casagrande, Carla (2005), "Korunan Kadın", Georges Duby, Michelle Perrot (Ed.) *Kadınların Tarihi – Ortaçağ'ın Sessizliği*, Cilt II, İstanbul:Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: 77-78

modern dönemin başlarındaki Avrupa’da devletin, ekonomik sistemin ve kilisenin menfaatleri için yararlı bir varlıktı.⁸¹

Yine de kadın kontrol altında tutulması gereken bir varlıktı. Rönesans dönemine ait görgü kitapları ve vaazlarında kadın, binicisinin en hafif dizginlemesiyle dönen, onun istediği şekilde gidip duran bir at gibi itaatkâr olup sükûnetle ve hevesle boyun eğinceye kadar terbiye edilmesi gereken dik başlı hayvana benzetilir. İtaatkarlığı sağlamak için başvurulmuş bedensel ve zihinsel şiddet aslan, boğa ve filleri terbiye yöntemleriyle karşılaştırılır.⁸² Ancak Protestan Reformasyonu ve sonrası döneminde din adamları sınıfının ve yarı ilahi güçlere sahip azizlerin inanan kitle üzerinde etkisi kırılmaya başlanmış, İncil’de Aziz Paul’e atfedilen kadınların dini öğretim ve vaizliğine yönelik yasak emrine karşı kadınlar da dini vaaz vermeye ve dini eserler yazmaya başlamışlar ve bu tavırları için de hem dini hem rasyonel deliller getirmeye çalışmış ve Hristiyan din adamlarının kadınları sınırlandıran yaklaşımlarına karşı koymuşlardı. Orta sınıftan Alman kadın yazar Ursula Weyda’nın 1524’de kaleme aldığı bir risalede şunları yazılıydı: “Eğer tüm kadınların konuşması yasaklanmış olsaydı Joel’in öngördüğü gibi kızlar nasıl peygamberi vaazda bulunabilirlerdi? Aziz Paul kadınların kilisede vaaz etmesini yasaklamış ve onlara kocalarına itaat etmelerini emretmiş olsa da peki ya kiliselerin yalancılarla dolu olmasına ne demeli?” Bu benzeri akılcı yaklaşımlar kadınlara kendi konumlarını iyileştirmeye yönelik argümanlar geliştirmelerine yardımcı olmaktaydı, örneğin 18.yüzyılda yaşayan İngiliz yazar Mary Astell, kadınları Kartezyen felsefeyi öğrenmeye davet ederken bunu yapmakla Tanrı’yı sadece “tüm Kalbiyle ve Gücüyle” değil aynı zamanda “Onu tüm Aklı ve Ruh” ile sevmesine yardım edeceğini gerekçe olarak göstermişti.⁸³

İslam’da ise Kuran ve hadis külliyatına yönelik bir okumada erkek ve kadının birbirlerini tamamlayıcı işlev gördüğü söylenebilir. İslam kozmolojisinde evren, çiftler yani kutupsallık üzerine kuruludur ve bu, yaradılışın dengesi için de gerekli görülür.⁸⁴ İslamiyetin ana kaynağı olan Kur’an-ı Kerim’de akıl, irade ve sorumluluklarıyla yeryüzünde Allah’ın halifesi olan insanın akıl, irade ve sorumluluklar açısından erkek ve kadın olarak ayrıştırılmadığı görülür.⁸⁵ Bunun yanı sıra kadınların İslamiyet’in doğuşunda gösterdiği varlık ve işlev azınsanmayacak bir düzeydedir. Hz.Muhammed’in çok sayıda kadın akrabası peygamberin toplumda önemli konuma

⁸¹ Atkinson, Clarissa W. (1991), *The Oldest Vocation – The Christian Motherhood in the Middle Ages*, London: Cornell University Press: 242

⁸² Andrews, Walter G. ve Mehmet Kalpaklı (2018), *Sevgililer Çağı: Erken Modern Osmanlı-Avrupa Kültürü ve Toplumunda Aşk ve Sevgili*, çev. N. Zeynep Yelçe, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları: 202

⁸³ Wiesner-Hanks, Merry E. (2000), *Women and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press: 214, 222-223

⁸⁴ Murata, Sachiko (1992), *The Tao of Islam: A Sourcebook On Gender Relationships in Islamic Thought*, New York: State University of New York Press: 14

⁸⁵ Albayrak, H.Şule (2019), “İslam’da Kadın Tartışmalarında Geleneğe Özcü Yaklaşımın Eleştirisi ve Alternatif Bir Gelenek Okuması”, H.Şule Albayrak (Ed.) *Kadın Olmak: İslam, Gelenek Modernlik ve Ötesi*, İstanbul: İz Yayıncılık: 398-399, Fatemi, Sayyed Mohsen (2016), “Women in the Holy Quran”, Michele A. Paludi, J.Harold Ellens (Ed.) *Feminism and Religion: How Faiths View Women and Their Rights*, California: Praeger: 97

sahip olan amcaları Ebu Leheb ve Abbas'ın muhalefetine rağmen İslamiyet'e girmiştir. Bunun dışında Ebu Süfyan'ın kızı Ümmü Habibe'nin eşiyle birlikte İslamiyet'i ilk kabul edenler arasında yer alması ve sonrasında Hristiyan olan kocasından ayrılıp peygamber ile evlenmesi, Hz. Ömer'in İslamiyet'e girmesinde teşvik edici rolü olan kız kardeşi Fatıma, Hz. Osman'ın din değiştirmesine yardımcı olan teyzesi Su'da bint Kureyz, Medine'de İslamiyet'i ilk kabul edenlerden biri olan Enes bin Malik'in annesi Ümmü Süleym gibi kadınlar ve elbette peygamberliğinin en başından beri onun yanında olup destek veren Hazreti Peygamberin eşi Hz. Hatice ve onun vefatından sonra eşleri arasında katılan Hz. Aişe bu isimlerin önde gelenlerindendir.⁸⁶

Her ikisi de üst sınıfa ait Müslüman kadınlar olarak Hz. Hatice'nin iş kadını olarak gücü Hz. Aişe'nin de hem ilmi hem de toplumsal alanda güçlü konumu yine Hz. Muhammed'in torunu Hz. Hüseyin'in kızı Sükeyne bint Hüseyin'in hem hadis ilminde hem şiir alanındaki toplumsal kabule de mazhar olan nüfuz ve itibarı ve diğer sahabe kadınların da ticaret ve ilim alanlarında herhangi bir kısıtlamaya maruz kalmayışları hatta tersine ilmi, ticari ve sanatsal kabiliyetlerini, güçlerini rahatlıkla sergileyebilmeleri, ayrıca sahabe kadınlarının evliliklerini sonlandırabilmeleri ve mahkeme kararlarını değiştirebilecek nisbette güçleri olduğunu bilmekteyiz.⁸⁷ Kadınların kocalarını seçme hakkını İslamiyetin ilk yıllarında kullanabildikleri sıkça karşılaşılan bir olgudur. Bu noktada bilinen bir örnek gerçekten ilgi çekicidir. Leyla Bint-ül Hatim adlı kadın sahabe bizzat peygambere gelerek, “Ben Leyla Bint-ül Hatim'im. Kendimi sana göstermeye geldim. Benimle evlen,” der. Peygamber de kendisinin teklifini kabul eder. Ancak kıskanç tabiatlı olan sahabe kadın kısa bir süre sonra kararını değiştirir ve yine peygambere gelir ve “Ben sivri dilli bir kadını ve senin öbür karılarını çekemem. Beni boş,” der. Peygamber de kendisini boşar.⁸⁸

İslam geleneğine yekpare bir yaklaşım her zaman için hatalı olmuştur. Bir rivayetin aktarımında ravi zinciri denilen rivayeti aktaran kişilerin güvenilirlik dereceleri farklı hadis ve fıkıh bilginlerince değişebilmekte veya güvenilir kabul edilmesi durumunda rivayetin gerekçeleri, şartları üzerinden de farklı yorumlar yapılabilmektedir. Bunun örneklerinden biri kadının yolculuğu meselesidir. Buhari, Müslim, İmam Malik, Ebu Davud ve Tirmizi'den aktarılan bir hadiste “Allah'a ve ahiret gününe inanan bir kadına, bir gece ve gündüz devam edecek bir mesafeye, yanında bir mahremi olmadıkça gitmesi helal değildir.” hadisinde mesafe ve zaman tartışması yapan ve bunun üzerinden kadının ya kocası veya mahremi olmaksızın yolculuk edemeyeceği hükmünü veren İslam bilginleri olmuş ancak yine İslam bilginlerinden Atâ, İbnu Şirin, Sa'id İbnu Cübeyr, Mâlik, Evzâî, Şâfiî kocanın veya bir mahremin varlığı değil güvenliğin varlığının asıl olduğunu vurgulayıp kadının yanında güvenilir bir kadınla da yolculuk

⁸⁶ Abbott, Nabia (1942), “Women and the State in Early Islam”, *Journal of Near Eastern Studies*, 1/1: 107-108

⁸⁷ Albayrak 2019: 411-412 vd.

⁸⁸ Saadawi, Nawal el (2007), *The Hidden Face of Eve: The Women in the Arab World*, tras. Sherif Hetata, London: Zed Books: 263-264

yapabileceği hükmünü vermişlerdir.⁸⁹ Ancak geleneğin içinde Osmanlı “hürriyetperver” kadınlarının hak taleplerine engel olmak üzere gelişen hükümler de yer almaktaydı. Elbette İslam geleneği sadece tek biçimli, homojen, farklı görüş ve yorumlara kapalı değildi ancak süreç içerisinde kadına ilişkin olumsuz, kısıtlayıcı bazı rivayetlerin esas alınması ve onlara dayalı yorumların hukuk külliyatına nüfuzu ondokuzuncu yüzyılda göze daha fazla batan bir mesele olarak görülmeye başlanmıştır. Kadına ilişkin Ortaçağ Batı dünyasıyla kıyaslanmayacak denli özgürlük alanlarına sahip olmakla birlikte daha sonra Osmanlı kadınlarının da yazılarında eleştirecekleri türden ve onların deyimiyle Kur’an ve peygamberin sahih sünnetiyle çelişkili olduğundan Osmanlı kadın yazarların “*bidat*” olarak nitelendirerek karşı çıkacakları hükümler gelenekler kendilerine yer bulabilmiştir.

İslamiyetin bir din oluşu kimi zaman onun doğup geliştiği coğrafyanın sosyo-politik ve kültürel yapısının beşeri, insani inşalar olabildiği gerçeğini perdeleyebilmekte ya da geri plana itebilmektedir. Kur’ân-ı Kerim ve İslam peygamberinin kadına yönelik eşitlikçi tavrına karşılık Hz.Muhammed’in vefatından neredeyse hemen sonra bazı sahabe ve tabiilerin yorumları ve kadınlara yönelik olumsuz yaklaşımlar içeren bazı hadislerin uydurulmasıyla kadına yönelik kısıtlayıcı bir bakışın oluşturulmuştur. Bizatihi İbn Ömer’in “Hz.Peygamber döneminde biz kadınlara karşı haksızlık yapmaktan ve şiddete başvurmaktan hakkımızda âyet iner de uyarılırız” endişesiyle çekinirdik. Resûlullah vefat ettikten sonra bu çekince ortadan kalktı ve artık dikkat etmez olduk” şeklindeki itiraf niteliğinde ifadesi,⁹⁰ Hz.Aişe’nin Hz.Peygamber’in vefatı sonrası Ebû Hureyre’nin kadında uğursuzluk olduğuna dair aktardığı hadisin gerçekte peygamberden eksik işitildiği için yanlış ifade edildiğini söyleyerek öfkelenmesi ve doğrusunun ise tam tersine Hz. Peygamberin kadında uğursuzluk gören bakışın cahiliye dönemine ait olduğunu hatırlatmasına bakarak Hz.Peygamber’in kadına ilişkin Arap kabilelerinde hakim bir yanlış algıyı ortadan kaldırmak istemiş olduğunu öne sürenler olmuştur. Ebu Hureyre’nin eksik aktarımının bu algının korunmasına hizmet edeceğini anlayan Hz.Aişe’nin öfkesini bu yönüyle de oldukça anlamlı görülebilir.⁹¹

Hz.Muhammed’in kadınlara verdiği bazı hak ve özgürlükleri kısıtlamaya yönelik tutumun kendisinin vefatından hemen sonra sahabe arasında görülmeye başlandığı hatta bunun Hz.Ömer’in bazı söz ve eylemlerinde de kendine bir yer bulduğu görülür. Hz. Ömer’in “Kadınlar avrettir onları evlerle örtün ve onların zayıflıklarını susmakla tedavi edin” dediği ve ayrıca emrindeki görevlilerden birine kızdığında ve görevlinin eşinin bu kızgınlığın sebebini sorduğunda onun “Sen bunlardan ne anlarsın? Sen ancak oynayıp terk edilen bir oyuncaktan ibaretsin” dediği

⁸⁹ Canan, İbrahim (1995), *Kütüb-i Sitte Muhtasarı ve Şerhi*, 8.Cilt, Ankara: Akçağ Yayınları: 29-30

⁹⁰ Benzer bir ifade Hz.Ömer’den de nakledilmektedir. Bknz. Canan (1995) 10: 101

⁹¹ Kamacı, Fatimatüz Zehra (2019), “Hz.Peygamber Döneminde Kadın Olmak”, H.Şule Albayrak (Ed.) *Kadın Olmak: İslam, Gelenek Modernlik ve Ötesi*, İstanbul: İz Yayıncılık: 200

aktarılır.⁹² Hz.Ömer'in bu sözü söyleyip söylemediğinden ziyade bu ve benzeri sözlerin kaynaklarda sahabelerin ileri gelenlerine nisbet edilmesi daha sonra oluşan hukuk müktesebâtında bu rivayetlerin oluşturduğu bakış açılarının etkili olmasını sağlamıştır.

Kadının kamusal hayattan uzak tutmaya dönük bir eğilimin ilk kuşaklar arasında olduğunu düşündürecek rivayetler de bulunmaktadır. Hz.Muhammed'in "Kendisine buhur değen kadın sakın bizimle yatsı namazına katılmasın" dediği geçmektedir.⁹³ Bu durumda peygamber döneminde kadınların cemaat namazlarına gelebildikleri hatta yatsı namazı gibi geç bir vakitte dahi mescitlere gelebildikleri anlaşılmaktadır ve Hz.Muhammed sonrası mescitlerin kalabalıklaşmasının Hz.Ömer'in döneminde onlara ayrı bir yer tahsisine ve giderek arka saflarda daha hususi bir yer ayrılmasına yol açmış olsa da kendisi peygamberin böyle bir yasa koymaması sebebiyle kadınlar mescide gitmekten alıkonulmamıştır.⁹⁴ Sonraki dönemde sahabeler arasında kadınlara takınılacak tutumda görüş farklılıklarının ortaya çıkışı İbn Ömer kanalından ve Buhari, Müslim, Tirmizi ve Ebu Davud gibi kaynaklarda aktarılan bir rivayette oldukça açık bir şekilde belirginleşmektedir. İbn Ömer, Hz.Muhammed'in: "Birinizin hanımı mescide gitmek için izin talep ederse ona mani olmasın (izin versin)" şeklinde bir haber aktardığında Bilal İbn Abdullah ise hadisi duymasına rağmen şöyle karşılık verir: "Allah'a yemin olsun, biz onlara mani olacağız!" dedi. Bunun üzerine Abdullah radiyallahu anh, ona yaklaşıp öyle hakaretâmiz söz sarfetti ki, böylesini hiç iştirmedim. Sonra şunu ekledi: "Ben sana Resulullah aleyhisselatu vesselam'dan haber veriyorum; sen ise durmuş, "Vallahi mani olacağız" diyorsun!"⁹⁵ Bu hadisi bazı İslam alimleri metnin bazı rivayetlerinde gece ibaresini içermesinden yola çıkarak kadının gece çıkmasına izin veriliyorsa gündüz çıkmasında zaten mani olunamayacağı şeklinde bir mana verirken diğer bazıları kadının mutlak manada dışarı çıkmasının hatta mescide gitmesinin kocası tarafından engellenebileceğine dair eşe verilmiş bir izin şeklinde okumaya/yorumlamaya tabi tutmuşlardır.⁹⁶

İmam Gazali meşhur eseri İhya'da aynı rivayeti aktarır ve peygamberin verdiği iznin yine sahabeden bazı kimseler tarafından zamanın koşulları sebebiyle iptal edildiği yorumunu yapar ve kendisi de bu yoruma katılır. Gazali'nin rivayete getirdiği daraltıcı yorum aynı zamanda zamanın gittikçe bozulduğu (fesad) söyleminin kadınların haklarını sınırlama noktasında ulemanın verdiği hükümlere meşruiyet kazandıran örneklerinden biriydi: "Resûl-i Ekrem, kadınların camiye gitmelerine izin vermiştir. Fakat bu zamanda en doğrusu, onları men'etmektir. Ancak yaşlı kadınlara müsâade etmelidir. Ashâb da bunu uygun görmüşlerdir. Hatta Hz.Âişe (r.a.): "Resûl-i

⁹² İbnü'l Cevzi, Cemalledin Ebu'l Ferec (1987), Menakıbu Emirü'l Mü'minin Ömer bin el-Hattab, Beyrut:121'den aktaran Coşkun, Ali (2011), *Sosyal Değişme, Kadın ve Din*, İstanbul: Rağbet Yayınları:129

⁹³ Canan 1995 (7): 522

⁹⁴ Coşkun, 2011:129

⁹⁵ Canan, 1995 (15): 328

⁹⁶ Canan, 1995 (15): 329 Her iki rivayeti de aktaran Prof.Dr. İbrahim Canan da erkeklerin kadınları mescide gitmekten alıkoyabileceği şeklindeki hükümden yana görüş belirtmiştir.

Ekrem, kendisinden sonra gelen kadınların vaziyetini görseydi, onların çıkmasına müsâade etmezdi” dedi. Abdullah b. Ömer (r.a.) oğullarından birine, Resûl-i Ekrem: “Kadınları, Allah’ın mescidlerinden men’etmeyiniz” buyurdu, deyince oğlu: “Evet, menederiz” dedi. Bunun üzerine Abdullah “Ben, Resûl-i Ekrem böyle yapmayın” diye buyurdu derken sen nasıl oluyor da “Evet men’ederiz” dersin, diyerek oğlunu tokatladı. Oğlunun muhâlefet cür’eti, zamânın bozulduğunu bildiği içindi. Babasının oğlunu dövmesi, sebebini söylemeden muhâlefet etmesindendir. Resûl-i Ekrem, kadınların, kocalarının muvafakatiyle bayrama çıkmalarına da müsâade etti. Namuslu kadınların, kocalarının muvafakatiyle camilere gitmeleri, halen de mabâhtır; fakat evlerinde kılmaları daha uygundur. Kadınlar ihtiyaçları için sokağa çıkmalı, keyfi olarak çıkmamalıdır. Çünkü böyle lüzumsuz yerde sokaklarda dolaşmak kadının mürüvvetini yok eder. Hatta bir fesâdın uyanmasına da sebep olabilir. Kadına yakışan sokağa çıkacağı zaman, kimseye bakmadan vekâr ve edeble yoluna devam etmesidir.”⁹⁷

Nevevi (ö.676/1277) ise hadisin zahirinden kadınların mescide çıkmaktan men edilemeyeceklerini söylerken koyduğu şartlarla bu izni sınırlandırmaya çalışır. Bu şartlara göre kadın, dışarı çıktığında süslenmiş olmamalı, koku sürmemeli, sesi duyulacak şekilde ziynet eşyası takmamış olmalı, erkeklerle karışık olmamalı, genç olmamalı, kibir alameti sayılacak bir elbise giymemeli ve yolda fitne bulunmamalıdır. Ona göre kadın evli ise bu şartlara sahipse onu camiden men etmek tenzihen mekruh, evli değilse ise haramdır. Ancak bu görüşler Şafii, Maliki ve Hanbelilerin görüşü olup Hanefilerin görüşüne gelince mezhebin kurucu önderi İmam Azam Ebu Hanife’ye göre sadece ihtiyarlar öğle ve ikindi dışındaki namazlara çıkabilirler ve gerekçesi de bu vakitlerde “fitne” ihtimalinin fazla oluşudur. İmam Azam’ın iki talebesi Ebû Yusuf ve Muhammed’e göre ise ihtiyarlar bütün vakitlerde mescide gidebilirler. Hidaye’de ise hüküm mutlak olarak kadınların cemaate gitmelerinin mekruh olduğu şekilde konulmuştur.⁹⁸ Hz.Aişe’den aktarılan bir rivayette ise onun “Eğer Resulullah (s.a.v.) kadınların (süslenme, giyinme ve koku sürünmeden yana) ihdas ettiklerini görseydi, İsrailoğulları’nın kadınlarının men edildiği gibi onları mescide çıkmaktan men ederdi.” şeklinde bir söz de aktarılmıştır.⁹⁹

Hicretten üç asır sonra İmam Cevzi (ö.751/1350) yazdığı eserde erkeklerin zihinlerini bulandırmaktan korkan kadının evde namaz kılıp dua etmesinin yerinde olacağını yazarak kadınların camide ibadet etmesine yönelik küçük bir kayıt koyar. Her ne kadar Buhari’de yer alan bir hadis ile kadınların camiden alıkonulamayacağını aktarmış olsa da kadının elinden geldiğince

⁹⁷ İmâm Gazâli (2002), *İhyâu Ulûmi’-d-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi: 2: 122-123 Gazali benzer görüşlerini *Kimyâ-i Saadet* adlı eserinde tekrarlar: “Erkeğin kadın üzerindeki hakkı şöyledir: Kadın evde oturmalı, kocasından izinsiz dışarı çıkmamalı, kapıda ve terasta durmamalı, komşularla sık sık görüşmemeli, fazla konuşmamalı, bir işi düşmeden yanlarına gitmemeli. Kocasından iyilikten başka konuşmamalı, oynama ve yatma gibi mahrem işlerinden bahsetmemeli, her işinde kocasının isteği üzere, onu memnun etmeye gayret etmeli...” İmâm Gazâli (t.y.) *Kimyâ-i Saadet*, çev. A.Faruk Meyan, İstanbul: Bedir Yayınevi: 228

⁹⁸ Köktaş, Yavuz (2019), *Kadınla İlgili Hadisler*, İstanbul: İnsan Yayınları: 34-35

⁹⁹ Ebû Dâvûd, Salât, 52’den aktaran Köktaş, Yavuz (2019), *Kadınla İlgili Hadisler*, İstanbul: İnsan Yayınları 2019: 35-36

evinden dışarı çıkmamasını telkin eden bir ifade kullanarak kadınların camilerden alıkoyan geleneğin ilk yapı taşını koymuş bulunmaktadır.¹⁰⁰ Yine de ondördüncü yüzyılda Şiraz’da bir camiye çok sayıda kadının varlığını aktaran İbn Batuta’nın şaşkınlığı kadınların camilerden alıkonulmakla birlikte bazı bölgelerde kadınların buna karşı koyabildiğini göstermektedir.¹⁰¹

Kadınların sosyal hayattaki pozisyonları ile ilgili rivayetlerin aktarıldığı metinlere bakıldığında ilk dönem kayıtlarında kadınların daha fazla sosyal hayatta görünebildikleri fakat sonraki dönem kayıtlarında bazı nüanslar ve daraltılmış anlatım ile ilk dönem sahabe kadınlarının sosyal hayattaki işlevlerinin görmezlikten gelindiği ve daha fazla ev içi alanla ilişkilendirildiği tespiti yapılmıştır.¹⁰² Dokuzuncu yüzyıldan (Hicri 3.yüzyıl) İbn Sad ile onbeşinci yüzyıldan (Hicri 9.yüzyıl) İbn Hacer’in metinleri arasında yapılan bir karşılaştırmada sahabe kadınların Sabika’dan (dini fazilet ve hizmetlerinde önde oluşu ifade eden bir kavram) oldukları geçmektedir ancak İbn Hacer’in metnindeki küçük retorik farklılıklar kadınlara dair daha sonraki yıllarda yazılan eserlerde giderek kadını toplumsaldan uzaklaşan bir figür olarak çizilmesine yol açmıştır.¹⁰³

Böylelikle kadınların İslamiyet’in ilk yıllarında toplumda üstlendikleri etkin roller giderek zayıflamaya başlamış ve kadının sokağa çıkmasının fitneye davet ve toplumu ifsad edeceği şeklindeki kanaat giderek artmaya başlamıştır.¹⁰⁴ Kadınlara ilgili bazı ayet ve hadisleri yorumlayan fakihler ve hadisçiler, peygamber döneminin aktif kadın örneklerine rağmen kadının kadının kamusal alana çıkmasını dizginlemek isteyerek kadının dışarıya çıkmasının fitneye sebep olacağını ileri sürmüşlerdir. Her ne kadar hadisi aktaran ravilerden birinin zayıf bir kaynak olduğu belirtilmiş de olsa kadının ev dışına süslenerek çıkması konusunda Hz.Peygamber’den uyarı niteliğinde bir hadis bulunmaktadır: “Ailesi dışındaki kimselere süslenerek görünmeye çalışan kadının durumu kıyamet günü gerçekleşecek karanlıklar gibidir, ona hiçbir şekilde aydınlık yoktur.”¹⁰⁵ Bir diğer rivayet süslenmenin ötesinde kadının bizzat bir varlık olarak kamusal alanda görünmemesi gerektiğini ifade eder: “Kadın yabancılara görünmemesi gerektir. Kadın bu sınırlamanın dışına çıkar ve sokağa dökülürse şeytan onu ayartıp doğru yoldan çıkarabilir.”¹⁰⁶ Bu ve benzeri türdeki “kadınlar için kabir daha hayırlıdır”, “kadınların hayırlı işi yün eğirmektir”, “kadınları aç ve kıyafetsiz bırakın”, “kadınlara danışınız ve dediklerinin tersini yapın”, “kadınlara itaat pişmanlıktır” bazı hadislerin mevzu yani Hz.Peygamber’in sözü olmadığı halde kasıtlı olarak onun ağzından uydurulan rivayetler olduğu ve ataerkil yapının, kültürel tecrübelerin izini taşıdığı,

¹⁰⁰ Mernissi, Fatima (1992), *Hanım Sultanlar*, çev. M.Ali Kayabal-Filiz Nayır, İstanbul: Cep Kitapları, 96-97

¹⁰¹ Mernissi, 1992:97

¹⁰² Afsaruddin, Asma (2010), Early Women Exemplars and The Construction of Gendered Space: (Re-)Defining Feminine Moral Excellence, Marilyn Booth (Ed.) *Envisioning Places and Living Spaces*, Durhan, London: Duke University Press:39

¹⁰³ Afsaruddin 2010:32-33

¹⁰⁴ Aktaş, Cihan (1991), *Kadının Toplumsallaşması ve Fitne*, İslâmî Araştırmalar, 5/4:254

¹⁰⁵ Sünen-i Tirmizi, Cilt: 1, No: 1167, s.308

¹⁰⁶ Sünen-i Tirmizi, Cilt: 1, No: 1173, s.310

Kitap ve Sünnet'in dışında akla, fıtrata ve tarihi tecrübeye aykırılıklar içerdiği özellikle modern dönemde ilahiyat çevrelerinde gittikçe daha fazla dile getirilmiştir.¹⁰⁷

İlim öğrenmenin kadın ve erkek her Müslüman için gerekli olduğuna dair bir hadisin mevcudiyetine rağmen aynı zamanda kadınlara eğitim verilmemesi gerektiğine ilişkin bir kesim ulemâ tarafından hadis olarak kabul edilen bir rivayet¹⁰⁸ özellikle ondokuzuncu yüzyılda Müslüman kadınların en fazla tartışmaya açtıkları konular arasına girmiştir. Ancak bu yüzyıldan önce de kadınları eğitimden alıkoymak amacı güttüğü bariz olan “Kadınlarınızı manzaralı, yüksek odalarda oturtmayınız. Onlara yazı yazmayı öğretmeyiniz. Onlara kirman eğirmeyi ve Nûr sûresini öğretiniz” şeklindeki rivayetin güvenilirliği bazı din bilginlerince de sorgulanmış ve kaynağın güvenilirmez olduğu dolayısıyla da hadisin peygambere isnad edilemeyeceğine dair eleştiri yapılmıştır.¹⁰⁹ Hadis olarak aktarılan sözkonusu rivayetin uydurma olduğunu düşünen alimlerden biri de fıkıh ve hadis başta olmak üzere, tefsir, akaid, kelam, tasavvuf, tarih ve dil alanlarında devrinin önde gelen alimlerinden Ali el- Kârî (ö.1605) olmuştur.¹¹⁰

Bu eleştirilere rağmen İslam tarihinin farklı dönemlerinde kadınlara yazı öğretilmemesine ilişkin sözkonusu rivayeti hadis olarak benimseyip savunanlarla karşılaşmak İslam tarihinde kadınların bazı hakları konusunda kısıtlayıcı bir eğilimin fitne söylemiyle varlığını korunduğu ve Osmanlı dahil çeşitli İslam toplumlarına nüfuz edip genelgeçer bir dini kabul olarak benimsenişiyle de ilgili ulemâ kesiminin toplumdaki güçlü etkisini göstermektedir. Rivayeti hadis kabul edip savunan isimlerden biri el-Hakîm et-Tirmizî (ö.932), Abdullah b. Mes'ud'dan naklettiği rivayeti meşrulaştırmaya çalışmıştır: “Kadınların erkeklere bakabilecek yerlerde oturtulmasında, onların iffetlerini koruyacak ve tesettürlerini sağlayacak bir şey yoktur. Çünkü onlar, kendilerine hâkim olamayarak bulundukları o yerlerden erkeklere bakabilirler ve böylece fitneye neden olabilirler. İşte (Hz.Peygamber), kadınların böyle bir fitneye yol açmamaları için onların bu tip yerlerde oturtulmasını yasaklamıştır. (...) Yine onlara yazı öğretilmesi de bu şekilde bir fitneye sebebiyet verecektir. Zira kadınlar, gönüllerinin meylettiği erkeklere mektup yazabileceklerdir. Nitekim yazıda, şâhidin gâibe bakabileceği bir tür (gizli) göz vardır ki, duygularını sözlerle ifade edemeyenler böyle bir yöntemle hislerini dile getirebileceklerdir. Öyle ki, bu tarz bir dillendirme, sözlü dillendirmeden daha önemli/etkili olabilecektir. Hz.Peygamber

¹⁰⁷ Yılmaz, Rahile Kızılkaya (2019), “Sahih, Mevzû ve Bağlamından Koparılan Hadislerdeki Kadın Algısının Analizi”, H.Şule Albayrak (Ed.) *Kadın Olmak: İslam, Gelenek Modernlik ve Ötesi*, İstanbul: İz Yayıncılık: 229-231

¹⁰⁸ “Kadınlar evlerin lambalarıdır, ancak onlara öğretimde bulunmayınız.” Aclûnî'nin Keşfü'l-Hafâ, II, 316, hd.no.2705'den aktaran Köktaş (2019), *Kadınla İlgili Hadisler*, İstanbul: İnsan Yayınları:443

¹⁰⁹ Ateş, Ali Osman (2015), *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, İstanbul: Beyan Yayınları: 98 Aynı rivayeti Cihan Aktaş, Ramuz el-Ehadis adlı meşhur hadis kaynağından aktarır. Bknz. Aktaş, Cihan (1991), *Kadının Toplumsallaşması ve Fitne*, İslâmî Araştırmalar, 5/4:257

¹¹⁰ Gürler, Kadir (2006), Kadınların Okuyup Yazması Meselesi: “Lâ Tuallimû'n-Nisâe Hattan” Hadisinin Râvisine Cevap, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/10:167-169 Ali el-Kârî'nin eleştirisi Sebilürreşâd dergisinin 288.sayısında 31-32 sayfalar arasında çevrilerek yayınlanmıştır.

de, kadınların iffetlerini korumak ve kalplerini temiz tutmalarını sağlamak amacıyla, fitneye yol açabilecek sebepleri ortadan kaldırmakla en iyisini yapmıştır.”¹¹¹

Öğretmen ve öğrenci ilişkisine dair yazdığı ve “eğitim fıkıhı” alanında ilk örnekler arasında anılan¹¹² eserinde Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Halef el-Meâfirî el-Kayrevânî el-Kâbisî (ö.1012) kadınların eğitim görmesine ilişkin şu ifadeleri kullanır: “Kadınlara Kur’ân ve ilim öğretmeye gelince bu güzeldir ve onların yararınadır. Fakat kadına teressül, şiir ve benzeri şeylerin öğretilmesi onun için tehlikelidir. Ancak kadına faydası umulan ve fitnesinden emin olunan şeyler öğretilmelidir. Yazı öğrenmemesi en emin yoldur.”¹¹³

Rivayeti savunan diğer bir isim İbn Hacer el-Heytemî (ö.1567)’dir. O da el-Hakîm et-Tirmizî’ye benzer bir görüşe sahiptir: “Kadının yazı yazmayı öğrenmesinin yasaklanmasının nedenlerinden birisi, yazıyı öğrendiği zaman kötü maksatlara ulaşması; diğeri de, yazı vasıtasıyla fâsık kimselerin kadına ulaşarak onu aldatmalarının imkan dâhilinde olmasıdır. Zira insan, bir aracı/elçi vesilesiyle ulaşamadığı hedefine yazıyla ulaşabilir. Çünkü yazı, elçiden daha gizemli olup, kandırma ve aldatma noktasında daha etkilidir, daha uygundur. Bundan dolayıdır ki, yazı öğrendikten sonra kadın, parlatılmış kılıç gibidir; bir şeyin üzerinden geçerken kesmeden edemez. İşte yazı öğrendikten sonra kadının durumu da böyledir. İbnu’n-Neccâr’ın Ebû Hureyre’den naklettiği; ‘bir çocuğun babası üzerindeki hakkı, çocuğa yazı öğretmek, ona güzel bir isim vermek ve zamanı geldiğinde de çocuğu evlendirmektir.’ (Celâleddin es-Suyutî, el-Câmiu’s-Sağîr, İstanbul, 1286, c.I, s.350; Abdurraûf el-Munâvî, Feydu’l-Kadîr, Beyrut, ts.,c.II, s.538) rivâyetinde geçen ‘çocuğa yazı öğretmek’ ifadesi erkek çocuğa has bir şeydir. Kadınların yazı öğrenmesinin yasak olması, onların Kur’an’ı, (dinî) ilimleri ve âdâb kurallarını öğrenmelerine engel değildir. Çünkü bu sayılan ilimleri öğrenmede genel bir fayda vardır; (kitâbette olduğu gibi) meydana gelecek herhangi bir mefsedet korkusu da yoktur. Nitekim, mefsedetın def edilmesi maslahatların celbinden önce gelmektedir.”¹¹⁴

Kadınlara yazı ve dolayısıyla da ilim öğretilmemesine ilişkin sorunlu olduğu kabul edilen mevzu ya da uydurma hadislerin varlığı bizzat Hz.Muhammed dönemindeki ilimle ilgilenen kadın sahabelerin varlığıyla da çelişmektedir. Kadına yazı öğretilmek istenilmemesinin gerekçeleri arasında sayılan durumlardan en önemlisi kadınların erkekle temas kurmasından oluşabilecek “fitne”yi engellemek arzusudur.¹¹⁵ Oysa tarihi bir olgu da bizzat kadınların Hz.Muhammed’den özel ders aldıklarıdır. Kendisine gelip hususi ders isteyen sahabe kadınlarının isteğini peygamber

¹¹¹ El-Hakîm et-Tirmizî’nin Nevâdiru’l-Usûl fî Ma’rifeti Ehâdisi’r-Rasûl, thk: Mustafa Abdulkâdir Atâ, Beyrut 1413/1992, c.II, ss.117-118’den aktaran Gürler, 2006:168

¹¹² Gürler, 2006:168

¹¹³ Abu’l Hasan Ali İbnu Muhammed İbni Halef al-Ma’ruf al-Kâbisî al-Fakih al-Kayrawani (1966), *İslâmda Öğretmen ve Öğrenci Meselelerine Dair Geniş Risale*, çev. Süleyman Ateş, Hıfzırrahman R. Öymen, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi: 32

¹¹⁴ Gürler, 2006:168. İlgili yazıda sözkonusu rivayeti hadis olarak görüp savunan diğer bazı İslam bilginlerinin isimleri zikredilmektedir.

¹¹⁵ Aktaş, Cihan (1991), Kadının Toplumsallaşması ve Fitne, *İslâmî Araştırmalar*, 5/4:257

olumlu karşılamış ve haftanın bir günü kadınlara özel ders vermiştir. Her ne kadar o dönemde bu derslerin sözlü olarak yapıldığı düşünülse de kadınların ilim öğrenmesinde bir sorun yok ise ve yazı da ilim öğrenmenin bir gereği ise veya en azından zamanla böylesi bir durum ortaya çıkmış ise yazı öğretilmesinde de bir sorun olmayabileceği şeklinde bir görüş kendiliğinden doğabilecekken bu durum tam tersine bir eğilime doğru yönelmiştir. Bu tarihi olguya dayanarak kadınlara yönelik ilk dini okulun bizzat peygamberin eliyle yapılmış olduğu kabul edilir. Üstelik bu kadınların toplu olarak peygamberle biraraya gelerek sorular sorup yanıtlar alabildiği toplantılar olsa da kadınların istedikleri her seferinde peygambere gelip soru sorabilmeleri de ayrıca rivayetlerden anlaşılmaktadır.¹¹⁶

Ayrıca peygamberin eşi Hz.Aişe'nin hadis ilimlerinde de önemli bir yeri olduğu sonraki bazı din bilginlerince de ifade edilmiştir. İki yüzden fazla erkeğin kendisinden nakilde bulunduğu Hz.Aişe İslam dünyasının çeşitli yerlerine yazdığı mektuplarla edindiği bilgileri aktarmış ve döneminin tarihine ışık tutacak bilgiler vermiştir.¹¹⁷ Eserinde Hz.Aişe'den binden fazla hadis aktarıldığını söyleyen İmam Zerkeşi Hz.Aişe'nin kendi zamanının din bilginlerine yönelik eleştirileri ve düzeltmelerine dair de müstakil bir eser neşretmiştir.¹¹⁸ Hz.Aişe'nin peygamber sonrasında sahabe arasında ona atıfla aktarılan ve kadına ilişkin olumsuz bir izlenim verebilen bir rivayeti düzelttiği hatta onun bu bakışı cahiliye zihniyetiyle ilişkilendirmesi toplumun yeni dine rağmen bazı kültürel kabullerini tümünden bırakmadıklarının bir göstermekteyken süreç içinde Hz.Aişe'nin eleştirdiği türden rivayetlerin salt isnad zincirinin güvenilirliğinden yola çıkarak aktarılışı da rivayet külliyyatındaki kültürel etkinin süreğenliğinin bir başka göstergesi olarak okunabilir.¹¹⁹

Bunun dışında Hz.Aişe, Hafsa ve Ümmü Seleme'ye nisbet edilen mushafların varlığı ve kendilerinin râvî olarak tefsir alanındaki katkıları ilk dönem sahabe kadınları arasındaki ilimle meşguliyetin ne düzeyde olduğunu göstermektedir.¹²⁰ Yine Hz.Peygamber zamanında Medinelî sahabe kadınların kendisine başvurup dini konuları öğrenmek için kendilerine özel bir gün tahsis edilmesi talep ettiklerini ve Peygamber'in de bu talebi olumlu karşılayıp onlara ayırdığı günde de vaaz ve tavsiyelerde bulunduğu bilinmektedir. Kadınların bu öğrenme merakı onların mescit veya evlerine doğrudan gelerek ders almalarını sağlamıştır.¹²¹

¹¹⁶ Ülgür, Zehra (2010), Kadınların Eğitim-Öğretimi Açısından Hz.Peygamber'in Hanımlara Özel Ders Vermesi İle İlgili Rivayetin Tahrir ve Tahlili, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: 118

¹¹⁷ Savaş, Rıza (2019), *İslâm'ın İlk Asrında Kadın*, İstanbul: Siyer Yayınları, 285-286

¹¹⁸ Mernissi, Fatima (1991), *Women and Islam: A Historical and Theological Enquiry*, trans. Mary Jo Lakeland, Oxford: Basil Blackwell: 77

¹¹⁹ Tuksal, Hidayet Şefkatli (2013), "Misogynistic Reports in the Hadith Literature", Aslan, Ednan-Harmensan, Marcia-Medeni, Elif (Ed.), *Muslima Theology: The Voices of Muslim Women Theologians*, Frankfurt, Bern, New York, Oxford. Peter Lang:133-134

¹²⁰ Başar, Serpil (2011), *Kur'an'ın İlk Kadın Yorumcuları*, İstanbul: İz Yayıncılık: 215

¹²¹ Başar, 2011: 167-168

Kadının mescitlerden uzaklaştırılmasıyla aslında kamusal hayattan uzaklaştırıldığına dikkat çeken isimlerden biri olan Fatima Mernissi bu sürecin kadınları aynı zamanda politik hayattan da uzaklaştırma amacına yönelik olduğunu da iddia eder. Mernissi, “işlerinde kadınlara danışan felah bulmaz” şeklinde nakledilen hadisin güvenilirliği açısından İslam tarihinde Cemel Vakası olarak bilinen Hz.Ali ile Hz.Aişe arasındaki meselede Hz.Aişe’nin ana figürlerden olması sebebiyle şüphe edilmesi gerektiğini, çünkü böyle bir sahih hadis olması durumunda Hz.Aişe’nin bu meselede kendisine yönelik teveccühünün anlaşılamaz olacağını hatırlatır ve bu rivayeti gelenekteki kadını politik alandan uzaklaştırmaya yönelik Hz.Peygamber sonrası gelişmelerin bir parçası olarak yorumlarken yirminci yüzyıldaki erkek İslam bilginlerinin konuya kadının politikaya karışabilmesi değil tersine karışmaması gerektiği yönünde okuduğuna işaret eder.¹²² İslam hukuk geleneğinde ise kadınların devlet başkanlığı, hakimlik veya valilik görevlerini üstlenemeyeceği hükmü pek çok İslam hukukçusu tarafından “devlet başkanlığını bir kadının eline veren millet felah bulmaz” hadisine dayandırılmaktadır ancak bazı istisnalar da olmuştur, ki bunlardan biri olan ilk dönemin önde gelen din bilginlerinden İbn Cerîr et-Taberî (ö.310/922) kadının her konuda mutlak olarak hakimlik yapmasının, müfti olmasının dinen mümkün ve meşru olduğu kanaatindeydi.¹²³ Ayrıca kadının siyaseten seçme ve seçilme hakkı konusunun İslam hukukçuları arasında tartışmalı bir konu olması yani mutlak ve ortak bir hükme varılmamış olması, Hz.Peygamber döneminde Ebu Talib’in kızı Ümmü Hani’nin “eman verme” ile ilgili tasarrufunun olmuş olması, peygamberin bizzat hanımlarına bazı konularda danışması, Raşid Halifeler döneminde hilafet konusunda görüş beyan eden, yönetime destek veya muhalif olan kadınların varlığının konunun içtihadı açık olduğunun işaretleri olarak yorumlanmıştır.¹²⁴

Kadınların devlet başkanlığı veya hakimlik yapamaması aynı zamanda Hz.Muhammed’den aktarılan kadınların akıl noksanlığını vurgulayan bazı rivayetlere de dayandırılmıştır. “Mukadderâtını bir kadının eline bırakan millet felah bulmaz” hadisi veya cehennem ehlinin çoğunluğunu kadınların oluşturduğu ve kadınların erkeğin aklını çelebilen akli ve dini eksik varlıklar olduğu ve kocalarına dair nankör olduklarına ilişkin hadisler¹²⁵ İslami gelenekte çeşitli din bilginleri tarafından yorumlanmıştır. Bu yorumcular kadının aklen ve dinin noksanlıklarının onların yaratılıştan getirdikleri özellikleri sebebiyle ve fitneye düşmemeleri için uyarı niteliğinde olduğunu vurgulamışlardır. Bu yaklaşım siyaset literatürüne de yansımıştır. Örneğin Nizamülmülk (485/1092) Siyasetnamesi’nde karısının emrini dinleyen ilk insan olan Adem’in güçlük çektiğini haber verip, kadınların dinlenilmemesini tavsiye etmiştir.¹²⁶ Benzer şekilde Osmanlıların kendisine sık sık kendisine atıfta bulunduğu onüçüncü yüzyıl bilgin ve devlet

¹²² Mernissi 1991: 4-7 ve Abbott 1942: 120

¹²³ Köktaş 2019: 250-251

¹²⁴ Sarıdaş, Gülsüm (2000), İslam Hukukunda Kadının Resmi ve Kurumsal Alanlarda Sosyal Aktivitesi, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: 122-125

¹²⁵ Görgülü 2014: 113, 119-123

¹²⁶ Nizamülmülk (2014), *Siyasetnâme*, çev. Nizamettin Bayburtlugil, İstanbul: Dergah Yayınları: 195

adamlarından Nasiruddin Tusi ahlak risalesinde “kadınların iffet ve idaresi” bölümünde karısını kontrol edemeyen erkeğin bekar kalması gerektiğinden söz eder.¹²⁷

Diğer bir imamet konusu devlet başkanlığı değil dini ritüellerle ilgilidir.¹²⁸ Müslim, Nesâî, Tirmizî, İbn Mâce ve Ebû Dâvûd’un hadise ilişkin eserlerinde bulunan ve Ebû Hüreyre’den aktarılan bir hadisle peygamberin kadın ile erkeğin ibadet mekanında birbirine karışmasını engellemiş olduğu düşünülmüş ve sonraki din bilginleri de hadisi bu şekilde yorumlamışlardır.¹²⁹ Mezheplerdeki konuyla ilgili hükümler bu meselede görüş farklılıklarını ortaya koymak açısından özellikle önemlidir: Hanefilikte kadınların erkeklere imamlık etmesi câiz değildir ancak kadınların kadınlardan oluşan cemaate imamlık yapması mekruh olmakla birlikte caizdir ancak bu durumda da imamlık yapan kadın cemaatin ortasında durmalı ve bu cemaat için ezan ve kâmet okunmamalıdır. Maliki mezhebinde kadının ne erkeklere ne de hemcinslerine imamlığı caiz değildir. Ancak Malikilerden Taberî, Ebû Dâvûd, Ebû Sevr’den kadınların hem kadınlara hem erkeklere imamlık edebilecekleri, Ebû Sevr, Taberî ve Müzenî’den kadının kendisinden başka namaz kıldırarak kadar Kuran okuyan olmadığı zaman ve erkek cemaatinin arkasında durmak koşuluyla, teravih namazında imamlık yapabileceğini söyledikleri nakledilir. Diğer yandan Malikilerin çoğunluğuna göre kadın, akıl ve din yönünden eksik oldukları sebebiyle ne devlet başkanlığı anlamında imâmet-i kübrâya ne de namazda imamlık anlamında imâmet-i suğrâ’ya ehil değildirler ve bu konuda zikredilen Ümmü Varaka rivayeti ise şâzdır. Hanbeli mezhebi bilginleri kadınların erkeklere imamlık yapmasının istemesi mecnunun yani aklını kaybetmiş bir kimsenin imamlık yapmasına benzeterek caiz görmemekte Ümmü Varaka hadisi ise sadece istisnai bir durum olarak kabul edilmektedir. Şafii mezhebinde ise biraz daha fazla çeşitlilik olduğu görülmektedir. Buna göre mezhebin kurucusu İmam Şâfi ister farz ister nafîle olsun kadının kadınlara imamlığının müstehap olduğu hükmünü verir ve genel olarak Şafii mezhebi bu konuda Ümmü Seleme, Seleme b.Hüseyin ve Safvan b.Selim rivayetleri delil olarak gösterir. Elbette Şafii mezhebinde de kadın erkeğe imamlık yapamaz.¹³⁰ Ümmü Varaka hadisi için gerek diğer rivayetlere aykırı hatta muhalif olmakla hüküm anlamında değeri zayıf görülen manasında şâz tabirinin kullanılması gerek hadisin istisnai bir durum olarak genel manada üzerine bir hüküm inşa edilemeyeceği veya “Bir kadın herhangi bir erkeğe imamlık yapmasın” şeklindeki hadisiyle ve asl olarak mevcut uygulamada kadının erkeklere imamlık yapmayışı sebebiyle zayıf bir hadis olarak görülüşü kadının erkeklere imamlığının gelenekte kesin olarak reddine yol açmıştır.¹³¹

¹²⁷ Pierce, Leslie P. (1993), *The Imperial Harem – Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford University Press: 269

¹²⁸ Literatürde devlet başkanlığı anlamındaki imamet için imâmet-i kübra (büyük imamlık) namaz ibadetinde önderlik yapmayı tanımlamak için imâmet-i suğra (küçük imamet) ifadeleri de geçmektedir

¹²⁹ İlgili hadisin çevirisi şu şekildedir: “Erkeklerin saflarının en hayırlısı ilk saftır. En kötüsü de en son saftır. Kadınların saflarının en hayırlısı en arkadaki, en şerlisi de en öndeki saftır.” Aktaran Mahmutoglu, Yakup (2008), “Namazlarda Kadının İmamet”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 11: 286-287

¹³⁰ Mahmutoglu 2008: 288-289

¹³¹ Mahmutoglu 2008: 289, 291 ve Köktaş 2019: 46-47,

Hız.Muhammed'in Ümmü Varaka'nın ev halkına imamlık yapmasını emrettiği şeklindeki hadise dayanarak Müzeni, Ebû Sevr ve Taberi gibi isimlerin kadınların erkeklere dini ritüellerde imamlık yapabileceğini söylemiş olsa da hadiste ev halkına ibaresi sebebiyle hadisi ev içi alanla kayıtlı gören hatta bu imamlığı bir istisna olarak değerlendiren din bilginlerinin sayısı daha fazla olmuştur.¹³²

İslam bilginlerinin çoğuna göre kadınlar fitraten zayıf yaratılıştadır ve “eksik dinli ve akıllı” oldukları için ne devlet başkanlığı ne de daha alt kademede siyasi görevlere getirilemezlerdi. Onların görevleri ev hanımlığı ve annelik yani ev işlerinden sorumluluk idi ve siyasi makamlara getirilmeleri toplumun huzur ve ferahını yok edebilecek türden bir tehdit ve tehlikeyi içinde barındıran bir risk idi.¹³³ Kadının, Osmanlı kadın hareketine muhalif İslamcı çevrelerce de savunulan kontrol edilmesi gereken potansiyel bir bozguncu veya din diliyle ifade edilecek olursa “fitne” sebebi oluşu algısı Kur'an'daki bir surenin¹³⁴ ilk dönem yorumcularından (müfessirlerinden) Taberi'nin tefsirinde hadisle birlikte ifade edilmektedir: “Âyet-i kerime, dünya nimetlerinden insanın en çok hoşuna giden şeyleri zikretmekte ve bunların, hayır yolunda kullanılmadıkları takdirde kişiyi gaflete düşürüp rabbinden uzaklaştırabileceklerine dikkati çekmekte ve bunların başında da kadınları zikretmektedir. Peygamber efendimiz (s.a.v.)de bu hususta şöyle buyurmaktadır: “Ben, benden sonra erkekler için kadınlardan daha zararlı bir fitne bırakmadım.”¹³⁵

Tefsir, hadis ve fıkıh alimi Kurtubi'nin (ö.671/1273) ilgili ayete ilişkin yorumu da daha sonra Osmanlı kadın hareketinde gelenek içinde eleştirilen kadınları kamusal hayattan mahrum kılan bazı yaklaşımlarının gelenekteki köklerinden birini oluşturmaktadır:

“Yüce Allah: “Kadınlara” buyruğunda, insanların nefisleri onlara çokça arzu duyduğundan önce kadınları sözkonusu ederek başladı. Çünkü kadınlar, şeytanın attığı kementler ve erkeklerin fitneye düşmelerine sebeptir. Rasûlullah (sav) buyurdu ki: “Benden sonra erkekler için kadınlardan daha çetin bir fitne terketmiş değilim.”. Hadisi Buhârî ve Müslim rivâyet etmiştir. Kadın fitnesi herşeyden daha çetin ve zorlu bir fitnedir. Denilir ki: Kadınlarda iki fitne vardır. Çocuklarda ise tek bir fitne vardır. Kadınlardaki fitnenin birisi, akrabalık bağlarını kesmeye götürür. Çünkü kadın kocasına annelerle, kızkardeşlerle bağı kesmeyi emreder. İkinci fitne ise helâl, harama bakmaksızın mal topluma fitnesidir. Oğullara gelince onlardaki fitne bir tanedir. O da onlar için mal toplama tutkusudur.

¹³² Köktaş 2019: 46-49, Abbott 1942:112

¹³³ Görgülü, Ülfet (2014), *Kadın ve Siyaset – İslam Toplumunda Kadının Siyasal Hakları Üzerine Fıkhi Bir İnceleme*, İstanbul: İz Yayıncılık:67, Görgülü konuya bu açıdan yaklaşan tarihi ve çağdaş literatürden bazı eserleri sıralamaktadır.

¹³⁴ Kur'an 3 Âl-i İmrân, 14 “Kadınlar, oğullar, yük yük altın ve gümüş, salma atlar, davarlar ve ekinler gibi nefsin şiddetle arzuladığı şeyler insana süslü gösterildi. Bunlar dünya hayatının geçimliğidir. Oysa asıl varılacak güzel yer ancak Allah'ın katındadır.” (*Kur'an-ı Kerim Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2011, s.60-61)

¹³⁵ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî (1996), *Taberî Tefsiri*, çev. Kerim Aytekin ve Hasan Karakaya, Cilt:2, İstanbul: Hisar Yayınevi: 226

Abdullah b. Mes'ud'un rivâyetine göre Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Kadınlarınızı yüksek odalarda iskân etmeyiniz ve onlara yazı yazmayı öğretmeyiniz.” Bu şekilde Rasûlullah (sav) erkekleri bundan sakındırmış olmaktadır. Çünkü onların yüksek yerlerde iskân ettirilmeleri dolayısıyla erkekleri görmeleri sözkonusudur. Bu ise onları himaye etmek ve onları setretmek değildir. Çünkü kimi zaman erkekleri görüp de bundan dolayı fitne ve bela sözkonusu olabilir. Diğer taraftan kadınlar erkekten yaratılmışlardır. O bakımdan kadının bütün derdi, erkektir. Erkek ise şehvet ile birlikte yaratılmıştır. Kadın da erkeğin sükûn bulduğu bir varlık kılınmıştır. Bu sebeple onlardan birine öteki hakkında güven duyulamaz. Onlara yazı yazmayı öğretmekte de böyle bir fitne, daha da ileri derecede sözkonusudur. Eş-Şihâb'ın kitabında Peygamber (sav)'ın: “Kadınlara (gereğinden çok) elbise almayınız ki, evlerinden dışarıya çıkmasınlar” diye buyurmaktadır.”¹³⁶

Fitne'ye sebep olması muhtemel kabul edildiğinde kadının terbiyesi meselesi önem kazanmaya başlamıştır. Bu terbiyeyi verecek kişinin ailenin başı kabul edilen erkek olduğunu düşünmüştür geleneksel ulemâ. “Ve sordun ki: Adam karısını te'dib edebilir mi? Bil ki karısını terbiye etmesi Allah'ın kitabından alınmıştır: “Serkeşlik etmelerinden endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin. Yataklarında onları yalnız bırakın, nihayet döğün, size itaat ederlerle, aleyhlerine bir yol aramayın. Doğrusu Allah yücedir, büyüktür.” Böylece her hususta kadının kocasına itaat etmesi gerekir. Koca, karısının haklarını yerine getiriyor ve ona zulmetmiyorsa, karısını terbiye etmek kocasının hakkıdır. Müstahak olduğu kadar terbiye eder. Ulemâ bu hususta böyle dedi. Te'dib maksadıyla vurup da gözünü çıkarır, yahut bir ârıza meydana getirirse bu hatadan sayılır, üzerine lâzımgelen diyetin üçte birini veya daha çoğunu Âkilesi verir.”¹³⁷ Benzer şekilde çocuğa terbiyeyi yine veren ailenin babasıdır: “Küçük oğlunu terbiye etmesine gelince: kişi bununla memurdur. Ancak katılığı ve kötü huyu meydana çıkarsa bundan men edilir. İyi olmasını istediği kimseyi terbiye etme yolu, şiddet ve zarardan beri olarak terbiye etmektir. Çünkü terbiye düşmanlık kapısı değildir. Köle ve cariyesini de terbiye etmek ona düşer. Bunları suçlarına göre âdil bir şekilde terbiye eder. Bunları terbiye ederken şu kadar vurulacak diye belirli bir sayı sınırı yoktur. Ancak zalim davrandığı meydana çıkarsa bundan men edilir.”¹³⁸

Kadın ile erkek arasında aile içi ve dışındaki sorumluluk alanları cinsiyet farkına dayalı farklı alanlara tahsis edilir. Nisa Suresinin 29-31. Ayetleri ile yine aynı surenin 32.ayeti geleneksel ve yirminci yüzyıl din bilginlerince erkek ve kadınların birbirlerinin işlerini yapmaya

¹³⁶ İmam Kurtubi (2003), *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'an*, çev. M. Beşir Eryarsoy, 4.Cilt, İstanbul: Buruc Yayınları: 124-125, aynı ibareyi ufak farklarla Mustafa Öztürk de eserinde aktarmaktadır. Bkn.Öztürk, Mustafa (2017), *Kur'an'ı Kendi Tarihinden Okumak-Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 196-197

¹³⁷ Abu'l Hasan Ali İbnu Muhammed İbni Halef al-Ma'ruf al-Kâbisî al-Fakih al-Kayrawani (1966), *İslâm'da Öğretmen ve Öğrenci Meselelerine Dair Geniş Risale*, çev. Süleyman Ateş, Hıfzırrahman R. Öymen, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi: 84

¹³⁸ Abu'l Hasan Ali İbnu Muhammed İbni Halef al-Ma'ruf al-Kâbisî al-Fakih al-Kayrawani (1966), *İslâm'da Öğretmen ve Öğrenci Meselelerine Dair Geniş Risale*, çev. Süleyman Ateş, Hıfzırrahman R. Öymen, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi:85

özenmemeleri, kadının sorumluluğunun doğum ve çocuk yapmakla kayıtlı oluşu şeklinde yorumlanmış hatta klasik din bilgin ve müfessiri Cessâs, bu ayetlerden yola çıkarak, kadının devlet başkanlığına özenmesini, erkek olmayı istemekle aynı kategoriye koymuştur. Buradan çıkılarak varılan genel kanaat hüküm koyucu olan Allah'ın, erkeklere tahsis edilen genel velâyete kadınların talip olmasını yasaklamıştır, görüşü olmuştur.¹³⁹

Kadınları ev içinde daha fazla zaman geçirmeye teşvik eden yaklaşım, içinde bulunulan zamanın gittikçe daha da kötüleştiği gerekçesiyle daha da sıkı bir hale bürünmüştür, örneğin İbn Hanbel'e kadınların bayram günü bayram namazı için dışarı çıkıp çıkamayacakları sorulduğunda, fitne olmaması için o devirde dışarı çıkmalarını uygun bulmadığını söylemiştir.¹⁴⁰ Tabersi (ö.548/1153), Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö.745/1344), İbn Kesir (ö.774/1373), Hatib eş-Şirbînî (ö.977/1570), Şevkânî (ö.1250/1834) gibi farklı mezheplere mensup birçok din bilgini tarafından da kadın cinsinin fitne veya şeytanın kemendi olduğu dile getirilmiştir.¹⁴¹ Buradaki fitneyle kadının bizatihi varlığının değil erkeğin cinsel duygularını tahrik eden kadın için olduğu yorumu yapılmıştır.¹⁴²

Kadının fitne riski taşıması sonraki dönemlerde daha fazla gözönünde tutulmaya başlanmıştır. Örneğin Fatih Sultan Mehmet devri Şeyhülislamı Molla Hüsrev de fitne korkusu sebebiyle kadınların cemaate katılmasında mahzur görmektedir ve kadının gençliği ile yaşlılığı arasındaki fark da çok fazla değişkenlik oluşturmaz: "Genç Kadınların bütün beş vakit namaz ve cuma namazı cemâatlerinde bulunmaları (Tahrîmen) mekrûhtur. Çünkü bunda fitne korkusu vardır. Yaşlı kadınların da öğle, ikindi ve Cuma'da bulunmaları mekrûhtur. Çünkü, fâsıklar bu üç vakitte toplanırlar. Fâsıkların aşırı şehvetleri bazan onları yaşlı kadınlara arzuya sevk eder."¹⁴³

Erkeklerin kadınlara üstünlüğü daha fazla öne çıkarılırken en çok kullanılan ayetlerden biri Nisa suresi olmuştur. İlgili surenin 34.ayetinde¹⁴⁴ geçen ve koruma, gözetme, velâyet gibi anlamlarla karşılanan "kavvam" kelimesi Kurtubi (380/990), Isfehânî (502/1108), İbn Arabî (543/1148) ve pek çok din bilgini tarafından erkeklerin ontolojik üstünlüğünün bir delili niteliğinde sayılmıştır. Erkeklerin farklılıklarını doğuran etkenler akıl, zeka, kavrayış, isabetli görüş görülürken kadınların ise zaten doğuştan getirdikleri özelliklerle var oldukları kabulü 19. ve 20.yüzyıl başlarındaki İslamcı bilginlerin kadın konusunda hürriyet yanlısı Osmanlı kadınlarına karşı kullanılan argümanlarının ilk örnekleri niteliğinde sayılabilecek bir şekilde

¹³⁹ Görgülü 2014: 72-73

¹⁴⁰ Aktaran Görgülü 2014: 143-144

¹⁴¹ Öztürk, Mustafa (2015), *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları: 93

¹⁴² Köktaş, 2019: 316-317

¹⁴³ Hüsrev, Molla (1979), *Kaynaklarıyla Büyük İslam Fıkhi*, çev. Arif Erkan, Eser Neşriyat, Cilt 1: 160

¹⁴⁴ Kur'an-ı Kerim, Nisa 34, "Erkekler, kadınların koruyup kollayıcılarıdır. Çünkü Allah, insanların kimini kiminden üstün kılmıştır...." (Diyanet İşleri Meali, s. 93) Diyanetin mealinde koruyup kollama ifadesi metinde geçen Arapça "kavvam" kelimesinin karşılığı olarak verilmiştir, başka meallerde kelimeye reis, yönetici gibi anlamlar da verilmektedir bkz. "Kocalar, karılarının amiri/reisi konumundadır. Çünkü Allah erkeklere kadınlardan daha fazla hak ve yetki vermiş bulunmaktadır....." Öztürk, Mustafa (2014), *Kur'an-ı Kerim Meali – Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları:118

doğal izahlar da getirilmeye çalışılmıştır. Örneğin Kurtubi (380/990) “ateş” ve “nem” metaforlarını kullanarak kadınların “yumuşak” ve “zayıf” oldukları için yönetici olamayacaklarını erkeklerin ise yönetme hakkında doğuştan getirdikleri özellikler sebebiyle sahip olduklarını belirtir. Bu yüzden erkek dilerse karısını evde tutup dışarı çıkmaktan alıkoyabilmektedir. Ayette geçen ‘faddale’ ifadesindeki ‘fadl’ sözcüğü Isfehânî (502/1108) tarafından üç değişik anlamı içermektedir. Bunlar, hayvanların bitkilerden üstünlüğü gibi cins yönünden üstünlük, insanların diğer canlılardan üstün olması gibi çeşit yönünden üstünlük ve erkeklerin kadınlardan üstünlüğü gibi zat yönünden üstünlüktür ve güç ve kuvvet gibi üstünlükler erkeklere tahsis edildiklerinden sonradan elde edilemezler.¹⁴⁵ Erkeğin kadına üstünlüğünün ilahi bir takdir olduğunu düşünüldüğünden toplumsal alanda da kadının üstün olan erkeğe tabiiyeti ilahi bir meşruiyet hatta zorunluluk sayılagelmiştir.

Kadının erkeğe tabiiyetinin gerekliliğinden İbn Haldun (1332-1406) ünlü *Mukaddime* adlı eserinde Farrüddin Razi’ye atıfla söz etmiştir. Bu ifadelerde aynı zamanda Kur’ân doğrudan muhatabı olanın daha çok erkek olduğu şeklindeki yaklaşım da ayrıca üzerinde durulması gereken hususlardan birisidir zira kadının erkekten bağımsız bir özne olmak yerine erkeğe tabiiyetiyle ve toplumsal meselelerden çok ibadet alanıyla ilişkili bir konuma yerleştirilmektedir:

“İbn Hatib’in (Fahruddin Razi’nin), kadınların durumu hakkında bahis konusu ettiklerine baksanıza. O şöyle der, ‘kadınlar, şer’î hükümlerin çoğunda erkekler tâbi kılınmışlardır. Vaz’ itibariyle hitaba dahil edilmemişler, sadece kıyas yolu ile hitaba dahil olmuşlardır. (Meselâ, “Ey iman edenler, kıtal size farz kılındı”, diye hitap edilirken sadece müzekker sığalar kullanılmış, kadınlar ise kıyas yolu ile bu kitapta sabit olan dini hükümlere dahil olmuşlardır. Çünkü onlar için ayrıca müennes sığalar kullanılmamıştır). Zira “kadınların emir (ve hakimiyet) konusunda hiçbir şeyleri yoktur ve erkekler onlar üzerine hâkim kılınmışlardır” (Nisa, 4/34). Ancak herkesin bizzat ifa etmesi gereken (şahsi) ibadetler bir istisna teşkil eder. Bu gibi yerlerde kadınlara olan hitap kıyasla değil, vaz’ suretiyledir.”¹⁴⁶

Cumhuriyet sonrası dönemin de etkili müfessirlerinin olan Elmalı Hamdi Yazır da kadını erkeğin himaye ve muhafazasına muhtaç gören ve doğasında taatın olduğu bir varlık olarak görür ve kadınla erkek arasındaki ilişkide erkeği yönetici vasıfla tanımlar:

“...kadın ise hissi taat ve haslet-i kabiliyyet ile rakîk ve câzibedâr bir fitratta ve bunun için kuvveti ricâl ile himaye ve muhafazaya daha ziyade muhtaç ve binaenaleyh binnetice sureti umûmiyyede fazl u ruchânın ricâl tarafında bulunduğunu vilâyeti emir ve salâhiyyeti idarenin

¹⁴⁵ Görgülü 2014:76-77

¹⁴⁶ İbn Haldun (2007), *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları: 1/432

bihakkın erkek olan ricâle tevdiî ve kadınların onlara itaatı hem bir hak ve hem de menfaati nisvânın muktezası olduğunu pek belir bir îcaz ile tefhim eyler.”¹⁴⁷

Kadının erkeğe tâbiyetinin medeni hukuktaki karşılıklarından birisi evlilik kararında kadının velisinin izninin alınmak zorunda bırakılmış olmasıdır ancak bu yönde bir rivayet ile oluşmuş bir hüküm de bulunmaktadır: Hz.Muhammed’den Hz.Aişe kanalıyla aktarılan hadislerden biri şu şekildedir: “Hangi kadına velisinin izni olmaksızın nikah kıyılırsa onun nikahı batıldır onun nikahı batıldır onun nikahı batıldır. Şayet bu izinsiz nikahlanan kişi o kadınla beraber olursa kadın için mehir verilmesi gerekir. Bu kadının velileri işi halledemeyip ihtilafa düşerlerse, yetkili devlet adamı bu tür velisi olmayan kimselerin velisidir.”¹⁴⁸ Yine Hz.Ömer’den aktarılan bir rivayet de kadının sadece kendi kararı ile evliliğinin mümkün olmadığını bildirmektedir: “Kadınlar, velisinin veya ailesinden söz sahibinin veyahut Sultan’ın (mülki amirin) müsaadesi olmadan evlenemez.”¹⁴⁹

Gelenekte kadını erkeğe tâbi kılan kültürel unsurun İslamiyetin Tanrı’nın tekliği ve sonsuzluğu doktrininin eşitlikçiliğiyle telif etmekte güçlük çekenler olmuştur.¹⁵⁰ Yine de uzun İslam tarihi için büyük genellemeler yapmak doğru olamaz. Onuncu yüzyılda (Hicri 4.yüzyıl) kadınların yüksek mesleklere talip olduğu İbn Bessam adlı şairin şu ifadelerine atıfla anlaşılmaktadır: “Kadınların kitabet, vergi işlerinde ve hitabette ne işi var? Bunlar bize aittir.” Aynı yüzyılda dersleri ilgi uyandıran din alimi kadınlar ve vaizeler olmuş, hatta kadınların hakim olabileceklerini söyleyen fakihlerin bile mevcut olduğu ifade edilmiştir.¹⁵¹

İslam tarihi kaynaklarında hicri ilk üç asır içinde fakih olarak bilinen kadınların anılıyor olması gelenekteki kadınların akıl ve din yönünden eksikliklerine yönelik genellenin sorgulanmasına ve tarihi süreçte ortaya çıkan bir algı olduğunu düşündürecek düzeydedir. Sahabelerin pek çok meseleyi sorduğu ve yine birçok büyük sahabenin rivayet ettiği hadisleri tenkit edip düzelten Hz.Aişe (ö.58/677) ve Ebû Hureyre’den sonra en çok hadis rivayet eden sahabe olarak anılan ve dini konularda fetva veren Ümmü Seleme (ö.62/681), sahabe sonrası nesilden yani tabiinden hadis aktarımında güvenilir kabul edilen ve Şam Emevi mescidinde ilim halkası oluşturup birçok erkeğe fıkıh dersi verecek derece bir fakih olan Ümmü’d-Derdâ es-Süğra (ö.81/700), Hz.Aişe’nin evinde ve terbiyesinde yetişen, halife Ömer b.Abdülaziz’in (ö.101/720) başlattığı hadis toplama faaliyetinde kendisinden hadis alınması talimatını verdiği Amrete Bint Abdurrahman (ö.95/714), oğlu meşhur Hasan el-Basrî’den bile ilmen daha yüksek derecesi

¹⁴⁷ Görgülü, 2014: 78

¹⁴⁸ Abdullah Parlıyan (Haz.) *Sünen-i Tirmizi Tercemesi* (2004), Cilt:1, Nikah Bölümü, No:1102, Konya: Konya Kitapçılık: 287-288

¹⁴⁹ İmam Mâlik (1994), *Muvatta*, çev.Ahmet M.Büyükçınar, Vecdi Akyüz (vd.), İstanbul: Beyan Yayınları: 3:19

¹⁵⁰ Turner Bryan S. (2011), *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State*, New York: Cambridge University Press: 64

¹⁵¹ Mez, Adam (2014), *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm’ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban, İstanbul: İnsan Yayınları: 411-412

olduğu söylenen annesi Hayre Bint Yesâr Ümmü'l-Hasan el-Basrî, hem hadis hem fıkıh alimi sayılan ve pek çok defa beş vakit namazını camide kıldığı rivayet edilen Hafsa Bint Sirîn (ö.101/720), Emevi halifesi Abdülmelik'in sarayına haklarının engellendiği gerekçesiyle gidip ilmi tartışmalar yapan, İbn Hazm'ın kitabı "Aslâbu'l-Futyâ"da kendisinden fakih olarak bahsedilen, Hz.Aişe'nin kız kardeşi Ümmü Gülsüm'ün kızı olan Âyşe Bint Talha b.Ubeydullah (ö.110/728) İmam Malik'in öğrencisi ve Afrika kadısı Esed b. Fırât'ın kızı olan, babasının aksine maliki mezhebini değil Hanefî mezhebini tercih eden, ilim meclislerinde fıkhi meseleleri erkeklerle tartışan Esmâ Bint Esed (ö.250/864) gibi isimler kadınların hem hadis hem fıkıh alimi olarak erkeklerle dini ilimler konusunda yüzyüze gelip tartışmış hatta onların da takdirlerini kazanmışlardır.¹⁵²

Hicretin ilk yüzyıllarında bazı kadınları toplumsal hayatta önemli roller oynayan cesur figürler olarak resmeden tarihi anekdotlara bakılırsa kadınlara ilişkin daha sonra gelişen toplumsal algı ve beklentilerinden oldukça farklılıklara sahiptir. Hz.Ali'nin torunu ve Hz.Hüseyin'in kızı Sükeyne bunlardan biridir. Emevi halifesi Abdülmelik b.Mervân'ın kendisiyle evlenme teklifini reddeden bir kadındır.¹⁵³ Birden fazla evlilik yapmış olan Sükeyne'nin dönemin şair ve müzisyenlerini evinde ağırlayıp sohbet ettiği ve kendisinin de şiir, şarkı ve mizahtan anlayan güzel, zeki ve cesur bir kişilik olduğu haberlerde aktarılmaktadır.¹⁵⁴

Güzellik ve zerafette Sükeyne binti Hüseyin ile rekabet eden ve onun da bir dönem evli olduğu Musab bin Zübeyr ile daha sonra kendisi de evlenen Hz.Ebubekir'in anne tarafından torunu olan Aişe binti Talha da bir diğer cesur ve etkili kadın örneğidir. Kendisinin yüzünü hiçbir zaman örtmediği ve bunu onaylamayan kocasına yüzünü asla örtmeyeceğini ve hiç kimsenin de kendisini bunun yanlış olduğunu söyleyerek itham edemeyeceğini söyleyerek karşı çıkmıştır.¹⁵⁵ Yine rivayetlere göre Aişe binti Talha'nın Hac sırasında Mekke valisinin onun tavafını tamamlayana kadar namaz vaktinin geciktirecek kadar çevresinde saygı duyulan bir kişi olmasının yanısıra Arap tarihi ve şiiri hakkında dönemin bilginlerine eş değer bilgiye sahip olduğunu da öğrenmekteyiz. Bu ve benzeri tarihi anekdotlar İslamiyet'in ilk dönemlerinde özellikle asil ailelere mensup kadınların fiilen eşleriyle eşit haklara sahip oldukları ve bazen de onlara üstün olan yönlerini gösterebildiklerini anlamaktayız.¹⁵⁶ Erkeğin kadına yönelik ilgisi ve muhtemel tacizkâr eğilimlerini kadınların hürriyetinden daha fazla öncelediği ve "fitne" söylemiyle kadınları daha çok ev içi alanda tutmaya çalıştığı tarihi sürece rağmen kadınlara

¹⁵² Aslan, Bedri (2018), "Meşhur Fakih Kadınlar (Hicri İlk Üç Asır)", *Turkish Studies: Comparative Religious Studies*, 13/25: 46-51

¹⁵³ Uyar, Gülgün (2008), *Ehl-i Bey: İslam Tarihinde Ali-Fatıma Evladı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları: 103

¹⁵⁴ Walther, Wiebke (1993), *Women in Islam*, Princeton and New York: Markus Wiener Publishing: 113 ve Karaca, Fatma (2010), *Emeviler Dönemi Kadının Durumuna Genel Bir Bakış – Sükeyne Bint Hüseyin Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: 63

¹⁵⁵ Walther 1993: 114

¹⁵⁶ Walther 1993:

yönelik evlere kapatma eğiliminin sebeplerinden birinin dini gerekçelerden çok İslam sonrası şehirlerdeki nüfus artışı ve farklı yabancı milletlerden kişilerle daha heterojen bir toplumsal yapıda güvenlik sorunlarının artışının etkili olduğu ileri sürülmüştür.¹⁵⁷ Bu konudaki yirminci yüzyıl başında Osmanlı kadın hareketinde de yer alan hakim söylemlerden birinin sahibi 1861 yılı Beyrut doğumlu Corci Zeydan olmuştur. Zeydan, “*Târihu’t-temeddünni’l-İslâmî*” adıyla Arapça kaleme aldığı ve 1902-1906 yılları arasında yayımlanan beş ciltlik eserinde İslam öncesi devirde ve İslamiyet’in ilk yıllarında kadınların erkeklerle birarada oturup sohbet ettiğine dikkati çekerken, zamanla kadınların evlere daha fazla kapatılmasını Emeviler devrinde halkın ve yönetici kesimin artan eğlence düşkünlükleriye başlayan ama özellikle Abbasilerde cariyelerin sayıca artışı, geleneksel kabile ahlakı ve sınırlarının ihlali gibi sebeplerle güvenlik sorunları ve artan kıskançlığa bağlamaktadır.¹⁵⁸

Kadınların ilk devirlerde ticari hayatta aktif rol aldıklarına ilişkin rivayetler de vardır. Örneğin Hz.Ömer’in Yemen’e vali tayin ettiği oğlu Abdullah b. Ebû Rebîa’nın Yemen’den gönderdiği güzel kokuları Medine’de satan Mekkeli Esmâ bint Muharribe bunlardan biridir.¹⁵⁹ Tarihi süreçte kadının erkeğe tabiiyetinin gerekçelerinden biri olarak kadının biyolojik doğasının erkeğe kıyasla zafiyet sergilediği yaklaşımı kullanılmıştır. Bazı din bilginlerinin kadını güdüselleştiren hakimler olduğu dolayısıyla da hakimiyet altında tutulup kontrol edilmesi gereken bir doğaya erkeği de bunu mukabil ilke, kural ve kaidelerin varlık sebebini kavrayıp uygulamaya koyabilen akılla özdeş kabullendikleri görülmektedir. Kadınların doğa, erkeklerin akılla ilişkilendirilmesine yönelik bu olgu Müslüman bedevi toplumlarda bugün bile gözlemlenebilmektedir. Lila Abu-Lughod, “Evlad Ali” adlı Bedevi toplumuna ilişkin incelemesinde eril ve dişil kategorileri arasındaki toplumsal farka dair önemli gözlemlerde bulunmuştur. İlgili toplumda kadınlar anneliğin toplumsal yönünden çok üreme ve onunla bağlantılı adet döngüsü, çoğalma ve cinsellik ile ilişkili yönüyle tanımlanmışlardır. Kadınların doğa ile erkekten farklı olarak yakın ilişkisi sembolik olarak elbiselerinin renklerinde yansıtılırken erkek giyimi erkeğin daha fazla kültürel ve dini niteliklerinin bir yansımasıydı. Kadınların doğa ile ilişkisi onların erkeklerle benzer ahlaki değere ulaşma kabiliyetleri için bir engel teşkil ediyordu, zira doğadan bağımsızlaşma yönünde kadının eksikliği onura ilişkin kültürel erdemlerden biri ile doğrudan örtüşmekteydi kişinin kendisini dizginlemesi toplumsallık duygusu veya muhakeme ile ilişkilendirilen “akl” sahibi olduğunu gösteriyordu.¹⁶⁰

Hizmet Muhammed’in Medine Vesikası’nın bir kilise değil devletle farklı kabileler arasında politik bir sözleşme olması, İslamiyetin başlangıçta herhangi bir kilise veya ruhban teşkilatı değil

¹⁵⁷ Coşkun, 2011:111-112

¹⁵⁸ Zeydan, Corci (2015), *İslam Uygarlıkları Tarihi*, çev. Nejdî Gök, İstanbul: İletişim Yayınları, 2:639-649, 664

¹⁵⁹ Savaş, 2019:270

¹⁶⁰ Abu-Lughod, Lila (2006), *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Oakland: University of California Press: 124

inananlar arasında eşitlik kardeşlik geliştirdiğinin göstergelerinden biridir. İlk dönem eşitlik anlayışının İslami askeri yayımlar neticesinde daha fazla statü merkezli ve hiyerarşik toplumsal düzeni teşvik ettiği ve Hz.Muhammed'in ilk eşi Hz.Hatice ve daha sonra eşi Hz.Aişe'nin dindeki önemli konumlarının, kadınların üst sınıflar dışında toplumsal bakımdan görünmez kılındığı İslam toplumlarının ataerkil kültürleriyle gölgede kaldığı iddia edilmiştir. Hatta kadına yönelik ikincilleştirici tavrın, Hz.Muhammed'den çok sonra kurulan kentlerin hiyerarşik politik yapısında görünürlük kazanan Antik Yunan politik düşüncesiyle etkileşimle oluştuğu da iddia edilmiştir.¹⁶¹

Kadının din alanında erkek kadar hatta yer yer ondan da ileri düzeyde bilgi ve deneyime sahip olabilmesinin mümkün olduğu görüşü İslamiyetin mistik cephesi olan tasavvufta daha fazla kabullenilebilmiştir. Tasavvufla ilgili bu tespit yine de onun tek tipli, içinde doğduğu kültürel vasatın ve politik/hukuki dilin etkisinden tümüyle âzâde kalabilmiş olduğunu iddia etmek değildir.¹⁶² Her ne kadar Batı dünyasının İslam dünyasına yönelik meydan okuyuşu ilkin ulemâ arasında kendine yandaş bulan ama ağırlıklı olarak Müslüman yeni entelektüel sınıfcıca sahiplenilen bir yaklaşımla sufileri Müslüman toplumlarının geri kalışının sorumlularından biri olarak kabul etmiş olsa da tasavvufta kadının velayet alanında erkeklerle eşit imkanlara sahip olduğu kabulü hatta kimi anekdotlara bakıldığında tanınmış sufi erkeklere ders verecek düzeylere erişebilmeleri kadının erkekle temasında salt tâbiyet ilişkisinin ötesine geçebilen bir varoluş imkanının olduğunu göstermektedir.

Reculiyet (erlik) denilen ve gündelik dilde cinsiyeti işaret eden bir terim olmakla birlikte tasavvuf öğretisinde nefsin karşıt kutupluluğunun ötesindeki bir birlik durumunu imleyen terim aziz/veli kadınlar için de kullanılmıştır. Eserleri arasında bir sufi biyografisi olan ve kendisi de sufilerden olan Feridüddin Attar (ö.1221), Allah'a giden yolda er olan kişi kadın da olsa ona artık kadın denemeyeceğini yazar ve Abbase-i Tûsî'nin "Yarın arasatta 'Ey erler!' diye nida edildiğinde, önde gelenler safına ilk önce ayağını basacak olan Hz.Meryem'dir" sözünü aktarır.¹⁶³ Bâyezîd-i Bistâmî meşhur Horasanlı sûfî Ümmü Ali'nin kadın kıyafetinde bir er olduğunu söylemiştir ve o "erlerin" içinde en meşhurlarından biri hiç kuşkusuz Râbia el- Adeviyye'dir. Râbia, kendilerin de sufi olan sufi biyografi yazarlarının eserlerinde Hasan el-Basri, Süfyan-ı Sevrî, İbrahim bin Edhem gibi dönemin isim yapan sufi erkeklerine bilgisinin derinliğiyle üstün gelen bir kadın sufi figürü olarak resmedilir.¹⁶⁴

Tasavvuf içinde müstakil bir okul kurucusu sufi olan Muhyiddin İbn Arabi (1165-1240) de rical makamının yani ruhsal bir düzey olarak erliğin biyolojik cinsiyete bağlı değil tersine

¹⁶¹ Turner 2011: 65

¹⁶² Shaikh, Sa'diyya (2013), In Search of al-Insan: Sufism, Islamic Law, and Gender: Aslan, Ednan-Harmensan, Marcia-Medeni, Elif (Ed.), *Muslima Theology: The Voices of Muslim Women Theologians*, Frankfurt, Bern, New York, Oxford. Peter Lang:268 (267-308)

¹⁶³ Attar, Feridüddin (2007), *Evliya Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Kabalcı Yayınevi: 98

¹⁶⁴ Çubukçu, Hatice (2020), Sûfî Hikayelerinde (Menkıbelerinde) Kadın Tasavvuru, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 12/2:198-200

cinsiyete bağılı olarak değişmeyen kemâlât-ı insaniyye (insani olgunluğun) zirve noktasını ifade eder ve ricâlden kadınlar olduğu gibi bu zümreye dâhil olamayan erkekler de vardır ayrıca kadınlardan esirgenen ve sadece erkeklere bahşedilen hiçbir mânevi vasıf da bulunmamaktadır.¹⁶⁵ İbn Arabî'ye göre kadın ve erkek, yeryüzünde Allah'ın halifelîği ve kutubluk dahil herşeyde eşittir ve kadın, erkeğin irfanının tamamlayıcısıdır.¹⁶⁶ Manevi makam noktasında erkekle eşit potansiyellerini kabul etmekle birlikte İbn Arabî'nin genel olarak kültürün kadına ilişkin akıl eksikliği, fitne oluşu gibi hususları onayladığı ifadeleri de bulunmaktadır.¹⁶⁷

Daha da ötesinde sufi çevrelerde yaygınlığı olmasa da kadınların erkeklere ruhsal bakımdan terbiye eden, ders veren pozisyonları da olabilmektedir. Tasavvufun henüz tam olarak teşkilatlanmadığı ilk dönemde yaşamış sufilere dair kayıtlarda sufi kadınlar için tıpkı sufi erkeklerde olduğu gibi üstat ifadesinin kullanıldığını ilk dönem sufi biyografi yazarlarından olan Süleymî'nin eserinden öğrenmekteyiz.¹⁶⁸ Sufilelerin önde gelen isimlerinden Ebû Yezid Bistâmî kendisine sorulan pirin kimdir sorusuna isim zikretmemiş ama bir kocakarı şeklinde yanıt vermiştir.¹⁶⁹ Bistâmî'nin ismen andığı bir kadın sufi de vardır. Bistâmî ruhsal makamlardan hangisinden kendisine bahsetse ona aşına olduğunu söylediği Nişaburlu Fâtıma adlı bir kadın sufiden söz eder, aynı ismi başka önemli sufi olan Zünnûn Mısrî, kendisine gördüklerinin en yücesi kimdir şeklinde yöneltilen bir soruya karşılık ismen anmıştır. Mısrî için Nişaburlu Fâtıma sadece bir veli değildir aynı zamanda anlayamadığı meseleleri kendisine danıştığı bir hocadır: “O aziz ve celil olan Allah'ın velilerinden bir velidir ve o hocamdır (üstadımdır)”¹⁷⁰ Evli olmakla birlikte rivayetlere göre örtüsüz şekilde zamanının sufi erkekleriyle manevi konularda münazaralar yapmış olması dönemi için olduğu kadar kendisinden sonraki dönemlerin hakim kadın algısı gözönüne alındığında kendisini kabul ettiren önemli bir sufi figür olduğunu göstermektedir.¹⁷¹

Yine Muhyiddin Arabî âlime ve şeyhe olarak andığı kadın şeyh ve hocaları olmuştur. Bunların başında Nuna Fâtıma Bintü İbnü'l-Müsennâ, Şems Ümmü'l-Fukara ve Fâhru'n-Nisâ Bintü Rüstem gelmektedir.¹⁷² İbn Arabî üzerinde etkili olan bu sufi kadınlardan Bintü Rüstem'den söz ederken “fâhrürricâl ve'l-ülema” yani erkeklerin ve alimlerin övücü gibi güçlü takdir ifadeleri kullanmıştır.¹⁷³ *Rûhu'l-Kuds* adlı eserinde ise manevi rehberleri arasında saydığı iki kadın yani Ümmü'l-fukarâ Şems ve Fâtıma bint-i Ebi'l-Müsannâ'dan bahseder.¹⁷⁴ İşbiliyyeli (Sevilla) Fâtıma için kendisine hizmet ettiğini söyleyen ve bu ifadesiyle aslında onun talebesi

¹⁶⁵ Chodkiewicz, Michel (2006), *İslâm'da Kadın Velâyeti*, çev. Seda Yeşildal, Keşkül: Sûfi Gelenek ve Hayat, 8: 20

¹⁶⁶ Küçük, Hülya (2016), *Uzatılmış Yol*, İstanbul: Nefes Yayıncılık:258-260

¹⁶⁷ Küçük 2016:262

¹⁶⁸ Güloğlu, Nazife Vildan (2011), *Tasavvufta Kadın*, İstanbul: Nun Yayıncılık:87

¹⁶⁹ Attar 2007: 185

¹⁷⁰ Güloğlu 2011:116, 87

¹⁷¹ Schimmel, Annemarie (1982), *Women in Mystical Islam*, *Women's Studies Int. Forum*, 5/ 2: 147

¹⁷² Küçük 2016:277

¹⁷³ Uludağ, Süleyman (2003), *Sufî Gözüyle Kadın*, İstanbul: İnsan Yayınları: 59

¹⁷⁴ Chodkiewicz 2006:21

olduğunu haber veren İbn Arabi aynı zamanda kadının, erkek ve kadınlara ictihâdî anlamda imâmet edebileceğini yani fetvâ verebileceğini dahi söylemiştir.¹⁷⁵

Tasavvuf tarihinde kadınlarla ilgili müstakil çalışmalar hünüz yeterli düzeyde olmasa da yine de bazı bilgiler kadınların bu alanda etkili olabildiklere ilişkin örnekleri bizlere sunmaktadır. Onikinci yüzyılda bile Kahire, Halep ve Bağdat'ta bulunan pek çok kadın tekkesi sufi kadınlara sadece ibadet etmek ve tefekkür imkanı vermekle kalmıyor aynı zamanda onların buralarda vaizlik ve öğretmenlik yapabilmesini de sağlıyor hatta onları şeyhlik düzeyine kadar yükselebiliyorlardı.¹⁷⁶ Hint Müslümanlarının tarihinde de önemli bazı sufi kadın figürler bulunmaktadır. Bunlardan biri Dara Şükûh'un menâkıbnâmesinde (*hagiographic*) kendisine bir bölüm ayırdığı Bibi Cemal Hatun (ö.1639) ve Şah Cihan'ın en büyük kızı, Dara Şükûh'un kız kardeşi sufi Cihanaradır. Cihanara, eriştiği manevi düzey sebebiyle de üstadı Molla Şah Badakhshi'nin halifesi olarak Pencap bölgesinin inşa edildiği süreçte Kadiri tarikatının önemli isimlerinden birisi olmuştur.¹⁷⁷ Orta Asya tasavvuf çevrelerinde önemli kadın sufi isimler bulunmaktadır. Bunlardan biri Masture Hanım veya Ağa-i Buzurg (ö.1523) Nakşibendi tarikatında mürşid olmuş ve kadın ve erkek talebeler yetiştirmiştir. Ondördüncü yüzyıl sonunda Khiva yakınlarında yaşayan ve sadece kadınlara ders veren Kübreviyye tarikatı üstatlarından Bibi Hatice ve Buhara yakınlarında yaşamış, günümüzde bile türbesine yoğun ilgi gösterilen Bibi Zümrüt diğer önemli kadın sufilerden bazılarıdır.¹⁷⁸ Bu isimlerin ve sufi literatürlerinde, menâkıbnâmelerinde, tezkirelerinde sadece kadın, yaşlı kadın gibi sıfatlarla anılan ancak sözleri ve tavırlarıyla tanınmış büyük sufileri dahi şaşkınlığa düşüren, onlara hayat ve maneviyat dersleri veren kadınların varlığı kadınların tasavvuf alanında gelebilecekleri noktanın erkeklerin seviyesinin de üstünde olabildiğini göstermektedir.

Osmanlı dünyasında ise kadınların tasavvufta eğitici yani mürşit/şeyh olmaları her tarikatta rastlanmayan bir durum olsa da Mevlevilik, Cerrahilik ve Bektaşilik gibi tarikatlarda görülebilmektedir.¹⁷⁹ Mevlana Celâleddîn Rûmî döneminde kadınlara rehberlik eden ve veliye, üstad gibi sıfatlarla anılan Usta Hâtun, Sultan Veled'in pek çok müritleri olan kızları Mutahhara Hatun ve Şeref Hâtun ve resmen de şeyh olarak atanan Ulu Ârif Çelebi'nin (1272-719/1319-20) halifesi Mevlevi Ârife-i Hoş-likâ-yı Konevî, Afyon Karahisar Mevlevihanesinde Divâne Mehmed Çelebi'nin torunu Şah Mehmed Çelebi'den sonra kızı Destinâ Hatun'un (ö.1630) postnişin makamına geçmesi yine Kütahya Mevlevihânesinde 1601-1689 tarihleri arasında III.Mehmed Çelebi'nin kızı Kâmile Hanım ve kız torunu Hâce Fatma hanımın (ö.1710) şeyh olarak görev yapmaları, Bektaşilerde Fatma Bacı (Kadıncık Ana) ve Amine Hatun ve daha yakın tarihlerde

¹⁷⁵ El-Hakîm, Sûad (2006), *Kadının İbn Arabi'deki İkili Tasavvuru*, Keşkül: Sûfi Gelenek ve Hayat, 8: 31-32

¹⁷⁶ Chevalier, Jean (1993), *Sûfilik*, çev. Ahmet Kotil, İstanbul: İletişim Yayınları:77

¹⁷⁷ Schimmel 1982: 149, Sultanova, Razia (2011), *From Shamanism to Sufism: Women, Islam and Culture in Central Asia*, New York:I.B.Tauris: 45

¹⁷⁸ Sultanova 2011:46

¹⁷⁹ Küçük, Hülya (2016), *Uzatılmış Yol*, İstanbul: Nefes Yayıncılık:217

Cerrahilik'te İbrahim Fahreddin Efendi'nin (1885-1966) halifeleri Fatma Mükerrerem, Emine Binnaz ve Emine Nimet Bacı, Yahya Şerafeddin Efendi'nin halifesi şair Fıtnat Hanım gibi kadınların şeyhliği sözkonusu olmuştur.¹⁸⁰

Diğer tarikatlarda ise kadınların erebilecekleri ancak bir başkasını erdiremeyecekleri kabul edildiğinden erkekleri etkileyen sohbetler yapmış oldukları bilinse de mürşit olarak kabul edilmemişlerdir. Bazı durumlarda kadınlarından esma almak gibi tasavvufi bazı pratikleri alan erkeklerin yine de kendilerine kadından mürşid olmaz diyerek erkek şeyh aramışlardır. Bunun örneklerinden biri büyükannesinden “tekmîl-î esmâ” eden onaltıncı yüzyılda yaşamış Ümmî Sinânzâde Hasan Efendi'nin Haydar Efendi'ye bağlanmış olmasıdır.¹⁸¹

Tasavvufi eserler veren az sayıda da olsa kadın sufi bulunmaktadır. İbn Arabî'nin bir eserine şerh yazacak kadar tasavvufi bilgi ve deneyime sahip olan Sitti Acem bu isimlerden biridir.¹⁸² Ondördüncü yüzyıl sonrasında yaşamış bir Osmanlı hanımı olan Emine Câvide Hanım'ın Menâkib-i veliyyâti'n-nisâ, Âsiye Hatun'un 1641-1643 yılları arasında yazdığı Rüya Mektupları, el-İşârâtü'l-hafiyye fi menzâzili'l-aliyye, el-Fethu'l-Hanefî gibi kitapların yazarı Âişe Bintü Yûsuf ed-Dimeşkiyye/Bâûniyye, Mevlevî şeyhi Hâce Fâtıma Hanım'ın (ö.1710) nüshaları kayıp matbu eserleri gibi bunların başlıcalarıdır.¹⁸³

Kadının gelenek içindeki kontrol edilmesi, desteklenmesi ancak erkeklere ayrılan alanlara karşı sınırlarını gözetmesi beklenen ve daha çok ev içi alanla tanımlanan konumuna ilişkin sorgulama onsekizinci yüzyıldan itibaren gelişen siyasi ve iktisadi gelişmelerle daha çok günyüzüne çıkmıştır. Mısır, Osmanlı¹⁸⁴ ve Hint Müslümanları arasında onsekizinci yüzyıldan başlayan ve ondokuzuncu yüzyılda hız kazanan anayasal, hukuki ve eğitsel reformların sürecinde toplumsal/kültürel alanda ve hukukta hakim dini algı ve anlayışlar tartışılır hale gelmişti, çünkü Batı'nın modernleşme ile geçirdiği siyasi ve kültür değişim değerleri geleneksel din algısı ve yaşayışıyla uyumlamamaktaydı. Batı'nın sömürgeciliğine karşı kültürel kimliklerini koruma çabası ile mevcut dini algının ortaya çıkardığı “meseleler” arasındaki çelişki, reformcu/ıslahatçı/tecditçi bir yaklaşımla ve yine dinin sınırları içinde çözmeye çalışan din düşünürleri yine bu süreçte ortaya çıktı. Burada İslam dünyasında modernleşmeye yönelik girişimlerin dinin aksi yönde bir eğilim veya reddiye yerine dini yorumlama çabalarının bir parçası olduğu gözönünde tutulması gereken tarihi ve sosyolojik gerçeklerden biridir.¹⁸⁵ Klasik İslam modernizmi kavramsallaştırması içinde

¹⁸⁰ Küçük, Hülya (2007) Mevlevî Hanım Halife ve Şeyhler, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 20:70-74

¹⁸¹ Küçük 2016:217-218

¹⁸² Muhyiddin İbn Arabî'nin Meşâhidü'l-Esrar adlı eserine yazdığı şerh dışında hayatı hakkında pek fazla bilgimizin olmadığı sufi kadın Sitti Acem hakkında bkn. Özkan, Zeynep Şeyma (2019), “Sitti Acem ve Meşâhidü'l-Esrar Şerhi Üzerine Tespitler”, *Kocaeli İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2: 82 vd.

¹⁸³ Küçük 2016:219-220

¹⁸⁴ Türk-Osmanlı düşüncesindeki gelişmeleri çalışmamızın ikinci bölümünde ayrıca değerlendirdik.

¹⁸⁵ Kara, İsmail (2009), “İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi: Hem Batılılaşım Hem de Müslüman Kalalım”, Bora, Tanıl; Gültekinil, Murat (Ed.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 1: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İstanbul: İletişim Yayınları:234

değerlendirilen bu isimlerin başlıcaları Seyyid Ahmed Han (ö.1898), Cemaleddin Afgani (ö.1897), Muhammed Abduh (ö.1905) ve Muhammed İkbal'dir (ö.1938).¹⁸⁶ Müslüman kadınların mevcut sosyo-kültürel ve hukuki durumlarını sorgulayan ve çözüm yolu sunan ilk isimler literatürde klasik İslam modernistleri başlığı altında değerlendirilen bu isimler ve onlardan etkilenen Osmanlı'nın da dahil olduğu çeşitli Müslüman coğrafyalarındaki takipçileridir.

İslam modernizmi en genel şekilde temel kaynaklar olan Kur'an ve Sünnet'in ışığında tarihi mirasın rasyonel süzgeçten geçirilerek anlaşılması durumunda toplumsal değişimden kaynaklanan sorunlara İslam'ın içinden çözüm bulunabileceği düşüncesidir. Batı ile İslam dünyasının yoğun temas içinde olduğu ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından başlayarak Seyyid Ahmed Han, Emir Ali, Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh gibi isimlerle Batı'ya karşı fikri alanda yenileşme ve geleneği yeni bir gözle okuyup eleştirme ve yeniden yorumlamaya çabası etkisini 1945'li yıllara kadar sürdürmüştür.¹⁸⁷ Esposito'nun daha geniş tanımlamasıyla Müslüman modernist ifadesi İslami mirası çağdaş dünyanın ışığında yeniden yorumlayıp şekillendirmek ve böylelikle Batı ve modern hayatın siyasal, kültürel ve bilimsel meydan okumalarına bir cevap verme ve Müslüman toplumu canlandırma ve İslam'ın akıl, bilim, teknoloji, demokrasi, meşrutiyet ve temsili hükümet biçimi gibi kurum ve fikirlerle uyumluluğunu gösterme çabasıdır.¹⁸⁸

Muhammed İkbal'in İslam dünyasında yenilenmenin gerektiğini düşünen ilk Müslümanlar arasında görerek "Onunla aynı görüşleri paylaşmıyor olabiliriz, ama modern çağa reaksiyon gösteren ilk duyarlı şahsın o olduğunu inkar mümkün değildir"¹⁸⁹ şeklinde bir tespitte bulunduğu kişi, Hintli Müslüman Seyyid Ahmed Han (1817-1898), İslamın çağdaş bilimle uzlaşmasında sorun olmadığı kanaatindeydi. Kendisi düşüncelerini aynı zamanda yeni nesile aktarmak için 1877'de Aligarh'da *Muhammedan Anglo-Oriental College*'i (Müslüman İngiliz-Doğu Koleji) kurdu.¹⁹⁰ Gelenekçi düşüncenin, Müslümanları çağdaş Batı karşısında zayıf bıraktığını düşündüğünden Müslümanlara yeni düşünceleri aktaran ve onları bâtıl inançlarından, eski önyargılarından ve gericiilikten (*obscurantism*) kurtarmak amacıyla İngiltere'de 1709-1711 yılları arasında yayınlanan "*Tatler and the Spectator*" adlı dergiden de ilham alarak *Tahzib'ul Ahlak* adında bir dergi kurmuştu. Dergi ilkin *Aligarh Institute Gazette*'de 1877-79 tarihleri arasında

¹⁸⁶ Erdem, Talha (2018), Klasik İslam Modernizminin Karakter Yapısı, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13:235 ve Amir, A.N.-Shuriye, A.O.-Ismail, A.F., (2013), Muhammed Abduh'un Moderniteye Katkısı, çev. Osman Şahin, *Birey ve Toplum*, 3/6:226 (223-241)

¹⁸⁷ Aydın, Mehmet S. (1990), Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi, *İslamî Araştırmalar*, 4/4:274-276

¹⁸⁸ John L. Esposito'dan aktaran Amir, A.N.-Shuriye, A.O.-Ismail, A.F., (2013), Muhammed Abduh'un Moderniteye Katkısı, çev. Osman Şahin, *Birey ve Toplum*, 3/6:226

¹⁸⁹ Troll, Christian W. (1995), *Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ve İlm-i Kelâm'ın Ondokuzuncu Yüzyılda Yeniden Teşekkülü*, çev. Şaban Ali Düzgün, *İslami Araştırmalar* 8/1: 38

¹⁹⁰ Ansari, 2005: 147-148

yayınlandı daha sonra bir süre yayınına ara verildikten sonra Nisan 1879'dan Temmuz 1881 arasında tekrar yayınlandı.¹⁹¹

Seyyid Ahmed Han geleneksel Arapça ve Farsça medrese eğitiminin içeriğinin yetersizliğini vurgulamış ve dünyevi ve pratik sonuçlar veren araştırmaların sayısının artırılmasına yönelik olarak eğitim sisteminin modernizasyonunu hedeflemişti. Ahmed Han'ın din yaklaşımına göre geleneksel dini teoloji ve dini kültürde sorun çıkaran başlıca iki öğe vardı: doğa ve tarih kavrayışı. Seyyid Ahmed Han, doğa kelimesiyle ondokuzuncu yüzyılın bilim adamlarının yorumladığı biçimiyle herhangi bir istisnası olmayıp tek biçimlilikle karakterize belirli mekanik ve fizik kurallara tabi, kapalı bir evren sistemini kastetmekteydi. Bu durum Kur'an'daki anlamı daha açık olan bazı ayetlerin bile yorumu gerektiren (müteşâbih) ayetler sınıfına alınmasını ve rasyonel şekilde yorumlanmasını zorunlu kılıyordu. Bu haliyle Han, özellikle Nazzam ve Cahız gibi yazarların dahil olduğu Mutezili gelenek ile ilişkilendirilebilirdi.¹⁹² Ahmed Han'ın rasyonelleştirme uygulamasının bir örneği Kur'an kıssalarına dönük rasyonel yorum ve izahlarıdır. Örneğin Hz.Musa'nın denizi asasıyla yarması ona göre bir med-cezir olayıdır. Kur'an'daki melek ve şeytan ise harici, fizik bir varlığı olmayan insanlardaki melekelerdir, benzer şekilde cennet, cehennem gibi görünmeyen alemle ilgili açıklamaları da temsil, teşbih ve mecaz gibi kavramlarla açıklama yoluna gitmiştir.¹⁹³

Kendisinin ondokuzuncu yüzyıl spekülasyonlarını Kur'an yorumuna uygulaması, geleneksel ulemâ kesiminin tepkisini üzerine çekmiş, kafirlikle, yarı Hristiyanlıkla (pro-Christian) ve “*Nechari*” olmakla suçlanmıştı. Urdu dilinde doğa, tabiat anlamına gelen bu kelimeyle Ahmed Han'ın natüralist olduğu ifade edilmekte ve onun doğaya ilişkin bilimsel ve rasyonalist kavramlarla Kur'an'ın bilimci şekilde yorumlanmasına ve dini eklektizmine yönelik tepki dile getirilmekteydi. Bir başka reformist olan Cemaleddin Afgani'den kendisine sert eleştiriler yöneltilmişti.¹⁹⁴ Bu eleştiriler, Ahmed Han'ın aşırı rasyonalizminden kaynaklanan yeni ilm-i kelim anlayışında Kur'an kelimelerinin tahrif edildiği, Ahmed Han'ın dini görüşleri ve eğitim programının Hindistan'da İngiliz çıkarlarına hizmet ettiği ve Ahmed Han'ın Hint Müslümanlarını dünyadaki Dâr'ül İslam'dan ve özellikle Türklerden kopararak ve hilafete karşı hasmane tavrıyla Pan-İslamizm'den uzaklaştırdığı yönündedir. Ancak her ikisinin üzerinde birleştiği nokta İslamiyetin insanın mevcut zamanda ve gelecekte ihtiyaç duyduğu evrimsel süreçle ihtiyaçları karşılayacağı idi. Bir diğer benzerlik din ile bilim arasında uyum ihtiyacına

¹⁹¹ Kidwai, M. Shafey (2005), Sir Sayyid's Contribution to Journalism with Special Reference to the Aligarh Institute Gazette and the Tahzibul Akhlaq, Doktora Tezi, Department of Journalism and Mass Communication, Hindistan: Aligarh Muslim University: 341-343, 350

¹⁹² Ahmad, Aziz (1967), *Islamic Modernism in India and Pakistan: 1857-1964*, London, Bombay, Karachi: Oxford University Press: 44-45

¹⁹³ Erdem, 2018: 238

¹⁹⁴ Wasti, Syed Tanvir (2010), Sir Syed Ahmad Khan and the Turks, *Middle Eastern Studies*, 46/4: 530, 539 ve 16.nolu dipnot.

yönelik vurgularıydı.¹⁹⁵ Ahmed Han, dinin kaynağını akıl kabul eder ve bu yüzden akli geri plana iten tüm oluşumları reddeder ve “Kur’an ve sünnet bize yeter” ifadesini lüzumsuz görür. Yine aynı nedenle Gazali’nin Kur’an’ın rasyonel yorumunun halka indirgenmemesi görüşüne karşı çıkarak zamanın değiştiğini ve herkesin gücü nisbetinde kullanmak için akli yoruma ihtiyaç olduğunu ifade eder. Ahmed Han, Kur’an’daki muhkem ve müteşabih ayetler arasındaki yapılan ayırımı dikkat çekerek müteşabih ayetlerin varlığının değişik çağlarda yaşayan insanlara Kur’anı devirlerine göre anlama ve yorumlama hakkını verdiğini savunur.¹⁹⁶ Ahmed Han’a göre Kur’an’da doğa kanunlarıyla çelişen hiçbir şey bulunmadığından Kur’an’ın içeriğini doğayı aşan şeylerden arındırmaya (*desupernaturalisation*) çalışır ve olağanüstü unsurları ortadan kaldırır (*demythologizing*).¹⁹⁷ Ahmed Han sadece Kur’an’daki doğaüstüne ilişkin görülen ayetleri bilim ile uzlaştıracak şekilde yoruma tabi tutmakla kalmıyor ilk dönem kelamcılarının kelam anlayışlarının modern bilimle uzlaştırılmasında güçlük yaşanacağı düşüncesiyle yeni bir İlm-i kelam geliştirilmesini savunuyordu.¹⁹⁸

Akla, Kur’an üzerinde böylesi bir yorum yapabilme kudreti ve yetkisini verebilmesi için Ahmed Han’ın akılla vahiy arasında bir ayırım görmemesi gerekirdi ve vahyi insanın akli kapasitesinin doğal bir gelişimi olarak görmesinin ardında bu ihtiyaç sözkonusuydu. En üst derecede akıl sahipleri olan rehberler ve liderler, bu sebeple insan hayatının hem dini hem dünyevi tüm alanlarında istisnasız ilahi aydınlanma ve vahye ulaşmışlardır.¹⁹⁹ Muhammed Abduh, insan aklına makul gelmeyebilecek bir vahyi gerçeklik alanının varlığını kabul ederken Ahmed Han, baştan sona tekdüze sebep-sonuç yasalarıyla idare edilen bir alem anlayışına uygun olarak vahyi gerçeklik alanıyla akıl alanının tamamen örtüştüğünü düşünür.²⁰⁰ Abduh ve Ahmed Han’ın bu görüşleriyle ilkinin bir tür neo-Mutezili ikincisinin ise takip ettiği İbn Rüşd gibi felsefi bir çizgide olduğu söylenilmiştir.²⁰¹

Cemaleddin Afgani, ulemânın gelişen dünyaya uyumlu olacak şekilde içtihatlarıyla bir konsensüs sağlaması gerektiğini düşünürken Seyyid Ahmed Han, ulemânın bu kapasitede olduğuna güven duymamakta ve içtihadı kendisi üstlenmekteydi.²⁰² Kaldı ki Müslümanların çağa ayak uyduramamalarının önemli sebeplerinden biri olarak Ahmed Han ulemâyı görmektedir. Geçmiş toplumların karşılaştığı her sorunu dini otoritelerin desteğiyle çözme arayışı sebebiyle ortaya çıkıp geliştiğini düşündüğü fıkıhla ulemanın fikirleri itirazsız kabul gören bir statüye yükseltilmiş ve kadılar ve ulemanın kararları şariat denilerek İslamla eşdeğer görülmeye

¹⁹⁵ Ahmad, Aziz (1969), *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford: Oxford University Press: 55-56

¹⁹⁶ Düzgün 1997: 114-115

¹⁹⁷ Düzgün, 1997: 101-102

¹⁹⁸ Ahmad, 1969: 57

¹⁹⁹ Düzgün, 1997: 115

²⁰⁰ Troll 1995: 62

²⁰¹ Troll, 1995: 62-63

²⁰² Ahmad 1969: 56

başlanmıştır. Bu anlayışın bir uzantısı olarak da fıkıh kitaplarının bir ülkenin işlerini yürütebilmek için yeterli olduğu, medeni kanun, ceza kanunu gibi kanunlara ihtiyaç olmadığı düşüncesi gibi yanlış yargılara ulaşılmıştır.²⁰³

Ahmed Han'a göre modernliğe giden yolda icma ile yasallaştırılan ve ona göre uydurma hadislerle yetkilendirilen İslami kurumların feshedilmesi gerekmektedir. Dini hususlarda Müslümanların Peygamberin sünnetini izlemeye mecbur olmalarına karşın dünyevi işlerde onların serbest olduğunu düşünen Ahmed Han, bu düşüncesini peygamberin hurmaların aşılammaması hususunda verdiği talimatın sonunda Peygamberin, dini hususlarda getirdiği şeylerin alınıp dünyevi olan işlerde kendisinin de diğer insanlar gibi bir insan olduğunu söylediği hadislerle destekler.²⁰⁴ Ahmed Han, hadisleri de gelenekten farklı şekilde yorumlar. Ona göre tarih, hadislerden daha güvenilirdir, çünkü Müslümanlar Peygamberin vefatından sonra dindarane tahayyülle hadislerde abartıya kaçma eğiliminde iken fitne zamanlarında her grup kendi görüşünü destekleyen hadisler uydurmuş, gayrimüslimler ise İslama zarar vermek için olağandışı hadisler icat etmişlerdir.²⁰⁵ Ahmed Han'a göre gelenekler ve sosyal alışkanlıklar dine nüfuz edip onunla kaynaşmış ve toplumsal reformları imkansız hale getirmiştir: "Geleneklerimiz ve sosyal alışkanlıklarımız dinle o kadar iç içe girdi ki, dini çelişkilerden başlamadan, toplumsal reform için bir adım dahi atmak mümkün değildir. İnsanlardan bazı geleneklerini terk etmesi istense, bu adetlerin öbür dünyada cennete götüreceği va'dleri barındırdıklarını söylerler. Aynı şekilde yeni bir şey öğrenmeleri istense bunun dinen yasaklandığını söylerler."²⁰⁶ En genel haliyle Seyyid Ahmed Han kimi akidelerin inceliklerinde rasyonelleştirmeye ve İslam hukukunu Kur'an'ı diyalektik rasyonel bir yorum, hadisleri isnad zincirindeki güvenilirlik yerine metinlerin içeriklerini akli ve mantıki eleştiriye tâbi tutarak ve Kur'an ile tutarlılığını sorgulayarak ve ulemaya tanınan icma ilkesini reddederek liberalleştirmeye çalışmıştır.²⁰⁷

Seyyid Ahmed Han İslâmiyet'in kadının statüsünü çok geniş ölçüde yükselttiğini ve kadınların haklarını erkeklerin haklarıyla eşit düzeye getirdiğini yazmıştır.²⁰⁸ Kadınlara verilen haklar bakımından Hristiyanlıkla İslamiyeti karşılaştıran Ahmed Han İslamiyetin kadınlara Hristiyanlıktan daha fazla haklar vermiş olduğunu ancak kendi yaşadığı dönemde Batılı ülkelerdeki kadınların koşullarının Müslüman ülkelerdeki kadınların durumundan daha iyi olduğunu kabul etmekle birlikte bunun gerçek İslamiyet'i takip etmemekten kaynaklandığının altını çizer: "Bu olumsuzlukları İslamiyet'e atfedenler kesinlikle yanılmaktadırlar. Hindistan'da

²⁰³ Sıddıkî, Mazharuddin (1990), *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat-Göksel Korkmaz, İstanbul: Dergâh Yayınları: 95-96

²⁰⁴ Düzgün, Şaban Ali, (1997), *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Ankara: Akçağ Yayınları: 109, Sıddıkî 1990: 127

²⁰⁵ Düzgün 1997: 110

²⁰⁶ Düzgün, Şaban Ali (2016), Seyyid Ahmet Han'da Entelektüallite ve Siyasa, *Muhafazakar düşünce*, 12/47: 52

²⁰⁷ Ahmad 1969:49-50,53-54

²⁰⁸ Sıddıkî 1990:216

kadınların kötü durumları İslamiyetin emirlerini izlemekten kaynaklanmaz. Eğer insanlar onun emirlerini izleselerdi bu kusurlar kesinlikle yok olacaktı.”²⁰⁹

1860’ların sonu ve 1870’lerde *Aligarh Institute Gazette*’de hükümetin kadınların eğitime yönelik politikasının farklı yerlerdeki uygulamalarını öven bir dizi makale yayınlayan Seyyid Ahmed Han, 1867’de ‘*Mohammadan Female Education*’ başlığıyla Bangalore’da açılan bir okuldan duyduğu memnuniyet ve takdir hislerini belirttiği makalesinde kadınların eğitiminin bir ulusun toplumsal, ahlaki ve entelektüel gelişiminin temeli olduğunu yazmış ve yine aynı dönemde Türkiye ve Mısır’da kadının eğitime yönelik gelişmeleri takdir etmiştir.²¹⁰ Ancak 1880’lere geldiğinde bu görüşlerinden farklı şekilde Müslüman ailelerdeki kızların aslında cahil olmayıp ailelerinden veya onların tuttuğu öğretmenlerden belirli düzeyde eğitim aldıkları için cahil sayılamayacaklarını ve hükümetin kızların eğitimiyle ilişkili uygulamalarının faydadan çok zarar getirebileceğini, para ve enerji kaybı olacağını ve kadınların erkeklerden önce eğitilmesi ve medenileşmesi gerektiği düşüncesinin büyük yanlış olduğunu söylemeye başlamıştır. Ona göre Müslüman erkeklerin geniş çaplı eğitimi tamamlanana kadar Müslüman kadınına tatmin edici bir eğitim sağlanamazdı ve mevcut toplumsal ve ekonomik koşullarda Hindistan’daki Müslüman kadınların eğitimi ev içi işleri görebilecek düzeyde idi ve Müslüman erkeklerin sağlam bir eğitimden geçip aydınlanmaları ile kadınlar da bundan dolayı yoldan etkileneceklerdi.²¹¹ Tanrı’nın kadınlara verdiği eşit hakların erkeklerin cehaleti ve okul görmeyişleri sebebiyle iptal edildiğini kabul eden Seyid Ahmed Han, erkeklere verilecek modern eğitimle kadınların bu hakları geri kazanacaklarını düşünmekteydi. Kadınların ise kendilerinin işini yaramayacak modern kitapları okumalarındansa annelerinin okuduğu dini kitapları okuması daha yararlı olacaktı. Bir konuşmasında kadınların evde dini ve ahlaki eğitim görmelerini tarih, coğrafya, cebir ve trigonometri gibi seküler konuların eğitimini almalarından daha yararlı olacağını söylemesine rağmen 1888’de Lahore’da düzenlenen *Mohammadan Educational Conference*’ın üçüncü yıllık konferansında kadınların da eğitim almaları için onlara yönelik okulların açılması gerektiği bildirilmişti.²¹² Modernleştirmeci ve reform yanlısı olan Seyyid Ahmed Han’ın tutum değişikliğinin okuyan kızların geleneklere karşı hareketleriyle toplumda kendisinin başlattığı harekete karşı bir soğuma doğabileceğini düşünmesine veya Hint Müslüman erkekleri arasında cinsiyet rollerine ilişkin hâlâ güçlü geleneksel bağların oluşundan kaynaklandığını iddia edenler olmuştur.²¹³

²⁰⁹ Hassaan, Rahmani Begum Mohammad Ruknuddin (1959), *The Educational Movement of Sir Syed Ahmed Khan: 1858-1989*, Doktora Tezi, School of Oriental and African Studies, University of London: 261

²¹⁰ Ahmed, Nasreen (2007), “Sir Syed Ahmad Khan and Muslim Female Education: A Study in Contradictions” *Proceedings of the Indian History Congress*, 68/1: 1105-1106

²¹¹ Ahmed 2007:1106-1107

²¹² Ahmed, 2007: 1108

²¹³ Ahmed, 2007: 1109-1110

Seyyid Ahmed Han, çok evlilik konusuna bakışında gerçekçi bir tavır sergilemeye çalışarak mevcut toplumsal durumla reformcu yaklaşımını biraraya getirir. Ona göre evlilik kadının doğrudan psikolojik ve duygusal çıkarlarından ziyade ekonomik çıkarlarını korumakla ilgilidir. Dini bağlamda çok evliliğe izin verilmesine rağmen olağanüstü bir durum yoksa fitrat bir kadınla evliliği gerektirir, ancak erkeğe eşinden boşanmadan başka kadınla evlenemezsin denildiğinde erkek karısına karşı kötü davranışlara itilir ve erkek kanun dışı yollara başvurabilir, bu yüzden özel şartlarda çok evliliğe izin vermek fitrata uygundur ve birçok faydaları vardır ancak Kur'an'ın sınırsız evlilikten dört kadın ile evliliği sınırlandırdığını ve daha sonra bu tavizi bile hukuğa bağladığı ve tedricen de ortadan kalkmasının yolunu açtığını savunur.²¹⁴ Ahmed Han, Müslümanların bazı gelenekleri geride bırakmaları gerektiğini düşünür ve bunun için ortaya koyduğu listede çok evlilik de yer alır.²¹⁵ Ona göre halkın bazı adetleri Hindularla temas ve Ortadoğu İslam geleneklerinden etkilenmiştir ve modern batılı teknoloji ve seküler eğitim benimsenmelidir.²¹⁶

Ahmed Han'ın çağdaşı Şirak Ali (1844-1895) İslam'ın bir din olarak hayatın kültürel yönüyle ilgilenmediğini düşünür. Müslümanlar zamanla Yahudiler ve Hristiyanlar gibi hayatın bu yönünü Kur'an'ın diğer kısımlarıyla karıştırmış ve peygamberde dini ve politik üstünlüğü birleştirerek peygamberin politik, kültürel ve manevi alanda ideal örnekler sunduğunu düşünerek hata etmişlerdir. Ancak dini olanla kültürel olanı ayırt etmek mümkündür.²¹⁷ Şirak Ali için Şeriat bir sisteme değil bir sürece, bir mevcudiyete (*entity*) değil bir eyleme (*activity*) işaret eden şer kökünden türemiştir ve Kur'an'daki kullanımı daha sonraları ona verilen insan eylemleriyle ilişkili Allah'ın emri şeklindeki teknik bir anlamı ihtiva etmemektedir.²¹⁸ İslam hukukçularının fıkıhı genişletirken Şeriat'ın temel kaynaklarından (Kur'an, sünnet, icma ve kıyas) çok kendi yöntemlerine dayanmaları sebebiyle Şeriat'ın tezahürü olsa bile fıkıh, ilahi değildir ve şeriatla ilişkisi asimetriktir. Şeriat ve fıkıh ilahi olduğu kadar beşeri, rasyonel olduğu kadar da irrasyonel unsurları içerdiğinden yasaları kelimenin modern anlamında yasa olarak adlandırılmaz.²¹⁹

Şirak Ali belirli Kur'an ayetlerini yeniden yorumlayarak kadın haklarına dair bir teori inşa etmiştir. Ona göre İslam, kadınların her alandaki durumunu geliştirmiş, onlara sorumluluklar haricinde her bakımdan erkekle eşitlik vermiş, evlilik sistemini yeniden düzenlemiş, mehri yani evlilikle ilişkili ödemeyi İslam öncesi zamanda olduğu gibi baba veya kızın velisine verilmeyip evlilik sözleşmesi sırasında kadına verilmesini sağlamıştır ve bu ödemenin amacı da kadının

²¹⁴ Düzgün 1997: 134-135

²¹⁵ Malik, Hafeez (1966), "Sir Sayyid Ahmad Khan's Role in the Development of Muslim Nationalism in the Indo-Pakistan Subcontinent", *Islamic Studies*, 5/4: 390

²¹⁶ Malik, 1966: 390

²¹⁷ Sıddıkî 1990:128

²¹⁸ Wahidur-Rahman, A.N.M. (1982), *The Religious Thought of Moulvi Chiragh Ali*, Yüksek Lisans Tezi, Institute of Islamic Studies, McGill University:170

²¹⁹ Wahidur-Rahman 1982:172

boşanmayla bitecek bir evlilik sonrasındaki hayatı için desteklemektir.²²⁰ Şirak Ali'ye göre Kur'anın metodu tedriciliktir (*gradualism*) ve bu yolla pagan Arapların, çok eşle evlilik (*polygamy*), boşanma, kölelik ve cariyelik gibi yozlaşmış kurum ve pratiklerini ıslah etmiştir. Tek eşlilik genel kural, çok eşlilik ise ancak istisnai koşullarda savunulabilir birşeydir.²²¹

Şirak Ali örtünmeye karşı çıkarak peygamberin ne Müslüman kadınların örtünmesini ne de toplumdan ayrı tutulmasını istemediğini ve kendisinden sonra da Müslümanlara böyle bir yol seçmesini tavsiye etmediğini iddia eder. Ona göre peygamber kadınların toplumda daha saygın bir duruma gelmeleri ve bazı erkeklerin saldırılarından korunmaları için giyimlerinde ve davranışlarında bazı reformlar yapmıştır.²²² Şirak Ali İslam'ın çok kadınla evliliği tasvip etmediğini ancak savaş gibi çok özel durumlarda dul ve yardıma muhtaç kadınların korunabilmesi için çok kadınla izin verildiğini, Arabistan'da da bu sebeple çok kadınla evliliğin başladığını düşünür. Zamanla çok kadınla evliliğe adaletsizlik, eşitsizlik gibi kötülükler karıştırılmıştır. Boşanma da İslam'da Şirak Ali'ye göre erkeğin serbestçe karısını boşayabileceği keyfi bir durum değildir ve ancak eşler arasında çok daha kötü olabilecek durumlarda izin verilen bir husustur.²²³

Bir diğer önemli Hintli reformcu, Müslüman hukukçu Emir Ali (1849-1928), İslam fıkhnı çağın kabullerine yakınlaştırmak için yeni bir yorumlama biçimi teklif eder. Daha sonraki modernist İslamcıların sıkça başvuracağı bu yorumlama/okuma biçimine göre Kur'an'daki hükümler zamanla kayıtlı (*temporary*) ve daimi (*permanent*) olarak sınıflandırılır ve bütün zamanlar için geçerli olacak ilkeler ışığında dini hükümler yeniden ortaya konulur.²²⁴ Emir Ali peygamberin emir ve öğütlerinin Müslümanlar üzerine ebedi bir bağlayıcılığı olmadığını ve ancak peygamberin diğer tüm peygamberler gibi takipçilerinin kalplerine yerleştirdiği bazı ilkeler olduğunu vurgulayarak peygamberin fonksiyonunu ahlaki alanla sınırlar.²²⁵

Seyyid Emir Ali, Hristiyanlıktaki asketik (zühdi) eğilimin kadına yönelik mağduriyetlerin kaynağı olduğu eleştirisini yapar. Ona göre bu eğilim bir dogmadır ve nesnel ve mutlak bir geçerliliği bulunmamaktadır. Buna mukabil İslamiyet'in tarihte kadına çok daha fazla değer verdiğine işaret eder.²²⁶

Seyyid Emir Ali'nin Ömer Rıza Doğrul tarafından Türkçe'ye *Rûh-ı İslâm* adıyla çevrilen ve 1902 yılında İngilizce yayınlanan *The Spirit of Islam* adlı eserindeki kadının İslam'daki

²²⁰ Wahidur-Rahman 1982:106

²²¹ Wahidur-Rahman 1982:107

²²² Sıddîkî 1990:221-222

²²³ Sıddîkî 1990:225-227

²²⁴ Ahmad, Aziz, 1967:95-96 Kur'an'daki ayetlerin geçici ve daimi şeklindeki sınıflandırılışı da yine Ziya Gökalp tarafından bu kez şeriat için ilahi ve beşeri hükümler olarak sınıflandırılır. İlki tahmin edilebileceği gibi ebedi ikinci ise koşulların değişmesiyle "tekamül" yasasına tâbidir Ziya Gökalp'e göre. Bknz. Ziya Gökalp, (1329, 13 Şubat), Fıkıh ve İctimaiyat, *İslam Mecmuası*, 2:42-43

²²⁵ Sıddîkî 1990: 95

²²⁶ Ahmad 1967:94-95. Dindeki asketik eğilimin kadınları sınırlandırıp mağdur edebildiğine yönelik görüş çok daha sonra Ziya Gökalp'in kadın hakları ile dinler arasındaki ilişkiye dair açıklamasında negatif ritüeller adı altında tekrar edilecektir. Bknz. Gökalp, Ziya (1339), *Türkçülüğün Esasları*, Ankara: Matbaat ve İstihbarat Matbaası: 155

statüsüne dair bölümde çok kadınla evlilik (poligami veya polijini) konusuna değinmiş ve bu izni geriye ve ileriye doğru tarihsel bir perspektif içinde okuyup gelenekten farklı şekilde yorumlayarak hükme varır. Emir Ali, Medler, Babilliler, Asuriler, Persler’de bir erkeğin sınırsız sayıda kadınla evlenebildiğini, Hindularda Brahman kastına mensup olanların birden fazla kadınla evlenebildiğini, Musa zamanında önce İsraililerde çok kadınla evliliğin mevcut olduğunu ve Musa’nın da bu kurumu sürdürdüğünü daha sonra Kudüs Talmud’u zamanında sayıya sınırlama getirildiğini, antik Atinalılarda çok sayıda kadınla evlilik yapılabildiğini, Hristiyan dünyada ise Justinyanus zamanında yasaklanıncaya kadar yapıldığını ancak modern döneme kadar yine de uygulandığını söyleyerek konuya giriş yapar ve Hz.Muhammed’in çok kadınla evliliği benimsediği veya meşrulaştırdığına dair Hristiyan yazarların görüşlerinin fahiş bir hata olduğunu yazar ve peygamberin bu geleneği sadece kendi halkı arasında değil çevre ülkelerde de uygulanır şekilde bulduğunu ama peygamberin kadının statüsünü yükseltecek reformlar yaptığını ve çok kadınla evliliği sınırlandırdığı ve eşler arasında mutlak adaleti sağlama sorumluluğunu erkeğe yüklediğini söyler ve gelenekten farklı olarak ve kadın hakları savunucularının da dillendirdiği fakat Mustafa Sabri Efendi gibi gelenekçi İslamcı yazarlarca reddilen bir görüşü ortaya atar. Ona göre bu konudaki Kurani öğreti eşler arasındaki adaleti öngörür ancak adalet sadece barınma, giysi veya diğer ihtiyaçların temininde değil aynı zamanda sevgi, ilgi ve saygıda da mutlak adaleti öngörmektedir ve hissi meselelerde böylesi bir mutlak adaletin imkansızdır. Bu durumda çok kadınla evlilik ancak belirli şartlarda uygulanmasına meşru gözüyle bakılabilir birşeye dönüşmektedir Seyid Emir Ali için ve yine ona göre dünyanın değişen koşulları poligami ihtiyacını ortadan kaldırdığından uygulanmasının yasaklanması da normaldir ve bu koşullarda uygulanması artık bir kötülük olarak addedilmekte ve peygamberin öğretilerine de ters düşmektedir.²²⁷ Emir Ali, Müslüman kadınının gelecek bir yüzyıl içinde Hristiyan hemcinslerinin sosyal pozisyonuna ulaşmazsa İslama bir sistem olarak karşı koyabileceği ihtimalini de önerir.²²⁸

Hindistan’da İslami modernistlerin en etkililerinden biri, Seyyid Ahmed Han ile de temasları olan Mümtaz Ali (1860-1935)’dir. Hindistan’ın geleneksel İslami eğitim kurumlarından biri olan Deoband çevresinin kurucuları ile yakın bağları olan bir ailede doğan Mümtaz Ali, Deoband içinde aldığı eğitimle erkeğin kadın karşısında mutlak üstünlüğünü savunan çizgiden zamanla uzaklaşmış ve İslam dairesinde kadın ile erkek eşitliğini en güçlü şekilde savunan isimlerden biri olmuştur.²²⁹ Eşi Muhammedi Begüm ile 1898’de kadın haklarını savunan öncü süreli yayınlarından olan *Tehzib-un Nisvan* adlı bir dergi çıkarmıştır. Bu

²²⁷ Ali, Syed Ameer (1988), *The Spirit of Islam or The Life and Teachings of Mohammed*, London: Darf Publishers Limited: 183-191 aynı konu için bkz. Ali, Syed Ameer (1912), *The Legal Position of Women in Islam*, University of London Press, Hodder&Stoughton, Warwick Square: 28-29

²²⁸ Siddiki 1990:221

²²⁹ Moaddel, Mansoor (1998), “Religion and Women: Islamic Modernism versus Fundamentalism”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37/1: 116

çalışmasıyla Mümtaz Ali kadınlara yönelik Urdu gazeteciliğinin de öncü ismi olarak bilinmektedir.²³⁰

Erkeklerle kadınlar arasında tam eşitliği öne sürdüğü eseri *Hukuk-u Nisvan* ile Mümtaz Ali, sadece geleneksel çevrelerin değil kendisi üzerinde etkisi olan ve İslam modernizminin öncü ismi Seyyid Ahmed Han'ın bile tepkisini çekmiştir.²³¹

Mümtaz Aliye'ye göre kadın ile erkek arasındaki biyolojik farklılık erkeğin üstünlüğü anlamına gelmiyor veya erkeğin üstünlük iddiasını meşrulaştırmıyordu. Eşek gibi bir hayvan bir erkekten çok daha fazla yük taşıyabilirdi ama bu onun insandan üstün olduğu anlamına gelmiyordu. Aynı şekilde fiziksel güç karanlık çağlarda haklı olmanın aracı olarak kullanılmış olsa da iktidar hakkı, fizik gücün üzerine bina edilemezdi.²³² Fizik gücünü kullanan erkek, kadın karşısında hakim duruma geçmiş ve bunu da belirli argümantasyonlarla rasyonelleştirmeye çalışmıştı. İddia edildiği gibi ahlaksızlık, kadının eğitimi veya özgürleşmesi (*emancipation*) değil kadınla erkeğin birbirinden ayrıştırıldığı toplumlardaki erkeklerin çarpık güdülerinin neticesiydi ve kadınlara peçe (*purdah*) gibi tesettür amaçlı giysileri dayatmak dini hukukun mutlak bir gereği olarak savunulamazdı. Evlilik hususunda ise Mümtaz Ali'ye göre reforma ihtiyaç vardı ve kadınların arzusunun dışında belirlenen evlilikler tehlikeli, çocuk evlilikleri ise insanlık dışıydı. İnsani ilkeyi gözardı eden her yasa toplumların öflerinin fıkıhçılarca kutsallaştırılmasıyla oluşturulmuştu.²³³

Mümtaz Ali'ye göre ne erkek daha rasyonel, ne kadın daha duygusal ve hurafeciydi.²³⁴ Entelektüel kapasite açısından cinsiyetler arasında değil kişiler arasında farklılıklar bulunmaktaydı ve fiziksel gücün daha fazla olmasıyla entelektüel gücün hiçbir ilişkisi olmadığından kadın ile erkek arasında entelektüel bakımdan derece farkı iddia edilemezdi. Benzer şekilde kutsal metinlerde erkeklerin peygamberliğine atıfla kadınların maneviyat bakımından daha zayıf olduğunun iddia edilemeyeceğini söyleyen Mümtaz Ali isimleri anılmayan pek çok peygamberin arasında kadının bulunmadığını söylemenin mümkün olmadığını düşünür ve Hz.Amina ve Hz.Fatima gibi peygamberin annesi ve kızının ve kadın mistik Basralı Rabia'nın isimlerini bazı kadınların erkeklerden daha manevi olabileceklerine örnek olarak verir.²³⁵

Kur'an'daki erkeğin yönetici olduğuna ilişkin ayetin erkeğin kadından daha fazla bilgi sahibi olduğu ticari işlemler gibi alanlarda geçerli olduğu şeklinde yorumlayan Mümtaz Ali bu ayetten kadının her alanda erkeğe tâbi olması gerektiği gibi bir sonucun çıkarılamayacağını söyler. Benzer şekilde erkeğin bir şahitliğine karşın kadının iki şahitliğinin istendiği durumu da

²³⁰ Minault, Gail (1990), "Sayyid Mumtaz Ali and 'Huquq un-Niswan': An Advocate of Women's Rights in Islam in the Late Nineteenth Century, *Modern Asian Studies*, 24/1:147

²³¹ Minault 1990: 147

²³² Moaddel 1998: 116-117, Minault 1990:152

²³³ Ahmad, Aziz, 1967:73-76

²³⁴ Ahmad, Aziz, 1967:72-73

²³⁵ Minault 1990:152-153

yine kadının erkekten daha az deneyimli olduğu ticari alanla ilişkili hususlar için geçerli olduğu şeklinde yorumlar. Bu tip deneyim eksiklikleri de kadının karakterinin değışmez yapısından değil toplumsal koşulların bir sonucudur Mümtaz Ali'ye göre ve evlilik, boşanma, zina ve benzeri alanlarda Kur'ân, erkek ile kadının şahitliğı arasında herhangi bir ayırım yapmaz. Peçe ve örtü konularında da yine medeni toplumlardaki insanların ağırbaşlı tavır sahibi olduklarını peçe gibi uygulamaların ise şeriatın amaçladığı şeyin ötesine geçtiğini ve kadını etkisizleştirdiğini savunur. Örtüden amaçlanan kadının yüzünü gizlemek ve onu toplumda görünmez kılmak değildir ve kadının böylesine keskin bir şekilde toplumdan izole edilmesi onun zararınadır çünkü onu temiz havadan, güneş ışığından yoksun bırakarak sağlığını olumsuz yönde etkiler. Kadını tüm gözlerden sakındıracak bir tecrit biçimi ona ilişkin halk ağzında “evde yaşayan kişi” gibi dile sızan kullanımlara yol açmakta ve kadını dar kafalı ve aynı aile içinde bile kendisine güvenilmez bir kişi gibi göstermektedir. Mümtaz Ali, geleneksel kadın elbisesinin kadınları eşleriyle birlikte toplumsa alana katılmakta sınırlandırmayacak bir elbise biçimiyle yer değıştirmesi gerektiğini savunur.²³⁶ Mümtaz Ali *Hukuk-un Nisvan* adlı eserinde şeriatı bilen ve peygamber ile ailesinin örneğini takip eden birinin cahillik mahsulü olan gelenekleri reddetmeye hazırlıklı olması gerektiğini yazmıştı. İnsan potansiyelini veya kaynaklarının boşa harcanmasına sebep olan hurafeler Müslümanların gündelik hayatından kaldırılması gerekiyordu ve İslamiyet kadınları eğitimsiz ve toplumdan tecrit edilmiş bir halde tutmayı talep etmediğinden bu iddianın dini anlayış eksikliğinden kaynaklandığını ve aile hayatını yok edebilecek şekilde kadına güvensizliği topluma aşılıyordu.²³⁷

Ahmed Han ve Emir Ali gibi Hint Müslümanlarının öncü düşünürlerinden olan Muhammed İkbal (1877-1938), çok kadınla evlilik izninin yeniden düzenlenmesi gerektiğı görüşündedir. İslamiyet'in ilk dönemlerinde siyasi ve ekonomik şartlar sebebiyle çok kadınla evliliğe izin verildiğini düşünen Muhammed İkbal, modern hayat koşullarında bu iznin kaldırılması gerektiğini aksi halde bu iznin, zengin insanlara şehvet düşkünlükleri için tanınan bir hürriyete dönüşeceğini iddia eder.²³⁸

İkbal, modern hayat ile geleneksel İslam hukuku arasındaki çelişkilerden kaynaklanan sorunların çözümü için asıl meselenin İslam hukukunun evrilme yeteneğı olup olmadığı sorusu üzerindeki entelektüel bir soruşturma yapmayı gerekli görür ve İslam'ın ilk eleştirel ve bağımsız zihni olarak nitelendirdiğı Hz.Ömer'in “Allah'ın kitabı bize yeter” gibi ifadeleri kullanırkenki cesaretine sahip olmayı bir ideal olarak ortaya koyar. Diğer yandan liberal fikirlerin Batı'daki Luther hareketi ve sonrasındaki reformasyonun Hristiyanlığı evrenselliğinden çıkarıp yerelliğe zorlayışındaki etkisine benzer bir şeyin İslam dünyasındaki ıslahatçı hareketler yoluyla

²³⁶ Moaddel 1998: 117

²³⁷ Minault 1990: 150

²³⁸ Sıddıkî 1990:226

gerçekleşebileceği riskini de gözönünde tutar.²³⁹ İkbâl, Ziya Gökalp'in ifadeleriyle Türkiye'deki boşanma, ayrılık ve mirastaki eşitlik biçimleriyle görünürlük kazanan kadın ve erkek eşitliği ve kadınların uyanışıyla oluşan taleplerinin İslam hukukunun temel ilkelerinin yeniden yorumlanmaksızın karşılanıp karşılanmayacağını sorgularken bunun mümkün olamayacağını düşünür gibidir, çünkü Pencap'ta kocalarından dini hukuk yoluyla ayrılmakta güçlük çeken kadınların sırf bu sebeple dinden çıkmak zorunda kaldıklarını örnek vermekte ve bunun da dinin amaçlarına aykırı olduğunu vurgulamaktadır. İkbâl bununla birlikte İslam hukukundaki bazı uygulamaların ardındaki gerekçelerin toplumsal ve ekonomik yapıyla ilişkili olduğunun anlaşılmadan bir çırpıda reddedilmesini de doğru bulmamaktadır.²⁴⁰

Kadının Müslüman toplumlarındaki statü ve toplumsal pozisyonlarıyla ilgili eleştiriler İkbâl'e göre İslamiyet'e değil ulemaya, fakihlere yapılması gereken eleştirilerdir çünkü kadının statüsü Kur'ân'daki ayetlere değil o ayetlere ilişkin ulemanın yorumlarıyla irtibatlıdır ve bunlar dinin asli bir parçası değildir ve tashih ve revizyona ihtiyaç gösterir. Müslümanların karşılaştığı en önemli mesele kadının eğitimidir ve onun eğitilmesi aynı zamanda ailenin eğitilmesi demek olduğundan milletin ilerlemesi için kadının eğitilmesi şarttır.²⁴¹

Hint dünyasından Müslüman entelektüellerin öncü bazı çalışmalarına karşın İslam dünyasında isimleri çok daha fazla anılan etkili iki isim Cemaleddin Afgani (1839-1897) ve öğrencisi Muhammed Abduh (1849-1905) olmuştur. İran'ın kuzeybatısında Asadabad'da doğan fakat şii kökenlerine mesafe koymak için Afgani soyadını alan Cemaleddin Afgani, İran ve Irak'daki eğitiminin ardından Hindistan'da modern bilimler alanında çalışmış ve 1860'da Afganistan'dan sultanın danışmanı olmuş ve İstanbul ve Kahire seyahatleri sonrasında Paris'de Muhammed Abduh ile ünlü dergileri 1884'de *Urvetü'l Vüska*'yı çıkarmıştı.²⁴² İslam dünyasının geri kalış sebebi olarak Müslümanların ana dini kaynaklarından uzaklaşmasını gösteren Cemaleddin Afgani, Müslümanların dini ana kaynaklarını doğru şekilde anlayamadıklarını, onları saptırdıklarını ve hariçten de birtakım şeyler katmış olduklarını düşünüyordu. İlk nesilden sonraki Müslümanlar Allah'ın doğal hayat yasalarını gözetmemişler ve kendilerine Allah'ın emrettiklerini doğru anlayamamış olmalarının bedelini kalkınma ve ilerlemelerinin engellenmesi gibi ağır bir şekilde ödemişlerdi. Ona göre Müslümanların kurtuluşu sağlam bir ilimle dinin ana kaynaklarına dönmeleri ve hayatlarını yabancı unsurlardan arındırmalarıyla mümkün olacaktı. Batı'daki uyanışın Luther'den itibaren dindeki reform hareketi olduğunu düşünen Afgani için Müslümanların uyanışı İslami doktrinin ve nasların tabiatını tahrif eden, insanlar arasında

²³⁹ İkbâl, Muhammed (2017), *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev. Rahim Acar, İstanbul: Timaş Yayınları:200-201

²⁴⁰ İkbâl 2017:206-207

²⁴¹ Sıddîkî 1990:219

²⁴² Kurzman, Charles (2002), *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook*, Oxford University Press: 103

kökleşmiş fikirlerin kökünden sökülmesiyle sağlanacaktı. Kökleşen yanlış fikirlerden bazılarının kaynakları arasında peygamberden gelen ve yanlış anlaşılmış hadisler de bulunmaktaydı.²⁴³

Afgani'nin kaynaklara dönüş söylemi esasen kaynakların yeniden yorumlanması anlamına gelmektedir ve İslam tarihinde dini metinlere dönük literal dışı okumanın batınî ve felsefî geleneklerdeki varlığına benzer şekilde Cemaleddin Afgani de modern felsefe, politik düşünce ve bilim zemininde metinleri yorumlamıştır. Afgani'ye göre din sadece Kur'ân'a dayanmalıdır ve Kur'ân modern bilim, ekonomi ve politik teoriyle çelişki içeremez. Bu noktadan bakıldığında Afgani'nin Müslümanların birliği ve Müslüman dünyanın modern dünyaya karşı güçlü olabilmesi ve modern bilim ve teknolojinin benimsenebilmesinin önünde duran tüm geleneksel dini yaklaşım ve yorumların sona erdirilmesi çağrısı yapmış olması anlaşılır birşeydir.²⁴⁴ Modern Batı bilim, felsefe ve politik görüşlerinden yararlanan Cemaleddin Afgani, Batılıların taklit edilmesine de karşıdır ve saf gelenekçilik ile saf Batıcılığın ikisine de reddiyeci yaklaşan akımlara ilham kaynağı olmuştur.²⁴⁵

Cemaleddin Afgani politik konularda uzun açıklamalarda bulunsa da kadın konusuna girmekte tereddüt etmiş, ancak bu konuda çevresindekilerin merakını gidermek amacıyla yaptığı konuşmasıyla bir asır sonrasında bile kadınla ilgili tartışmalarda kullanılan hüküm ve iddiaların ilk örneklerini ortaya atmıştır:

“Toplumsal yapının iki değeri vardır ve toplumu kadın ve erkek etkenleri ayakta tutmaktadır. Bundan anlaşıldığına göre iki etken, hayatta iki ortak demektir. Taraflardan biri ilerlerse, diğerrinin de ilerlemesi gerekir....Erkek, çeşitli aşamalardan ve dönemlerden geçmiş ve bugün sahip olduğu ilim, teknik ve uygarlık düzeyine ulaşmıştır. Kadın ise, pasif ve işlevsiz kalmıştır. Pasiflik ve işlevsizliğinde olduğu gibi hareketsizliğinde de erkek işler ve çalışır, onun yeteneklerini yine erkek öldürür ve ona ayak bağı olur. Bunu bazen din adına yapar, bazen de kadının yapı olarak elverişsiz olduğunu ileri sürerek böyle yapar. Oysa beden gücü ve aklın sağlığı bakımından yetenek ve yapı farklılığı iddiası anlamsız bir iddiadır. Çünkü bunlar erkeklerde aynı oranda ve derecede değildir ki kadınların bunlardan yoksun olduğunu hükmetmek doğru olsun. Nice adam vardır ki bin kişiye bedel sayılır, nice bin kişi de vardır ki sayılmaya bile değmez.”²⁴⁶

Afgani, 1870'de İstanbul'a geldiğinde devlet adamları ve aydınlarca iyi karşılanmış hatta kendisine *Meclis-i Kebîr-i Maarif* üyeliği de verilmişti. O sırada Dârülfünûn'da müdürlük yapan Hoca Tahsin (1812-1880) tarafından endüstriyi ilerletme gayesiyle Darülfünun'da konferans vermesi istenmiş, konferans metni Saffet ve Münif paşaların onayından geçmiş ancak

²⁴³ Sıddıkî 1990:13-14 Abdülhamid, Muhsin (2017), *Cemaleddin Afgani: Hayatı ve Etrafındaki Şüpheler*, çev. İbrahim Sarımsı, İstanbul: Ekin Yayınları:34-37

²⁴⁴ Keddi, Nikki R. (1972), *Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani"*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press:395-396

²⁴⁵ Keddie, Nikki R. (1968), *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press:3

²⁴⁶ Abdülhamid, Muhsin, 2017:139

konusmasında geçen bir ibare sebebiyle Şeyhülislam Hasan Fehmi tarafından zararlı bulunmuş ve ülkeden gönderilmişti. 1890'da ikinci gelişinde her milletin kendi milli şuurunu geliştirmesi gerektiğine ilişkin görüşleri aydınlar üzerinde etkide bulunmuş ancak eleştirileri ve siyasi görüşleriyle yeniden tepki çekmiş ve ikinci kez ülkeden ayrılmak zorunda kalmıştır. Afgani'nin sevenlerinden olan Mehmet Akif ise *Safahat* adlı eserinde bu eleştirilere karşı Afgani'yi savunmuştur.²⁴⁷

Afgani ve Abduh için Batı hem bir düşman hem de Müslüman toplumların kalkınması için bir modeldi. Onlara göre Müslümanlar çağdaş bilim ve teknolojiyle uğraşmayı yasaklayan tutucu din bilginlerinin etkisinden kurtulmalıydılar. Kahire'de Ezher külliyesi yöneticisi Muhammed Abduh ise akılcı yorumlarla yeni içtihatların yapılıp İslam dünyasının geleneksel kelim ve fikhın yorumlanması gerektiğine inanmaktaydı. Endonezya'dan Kazakistan'a geniş bir coğrafyada yenilikçi görüşleriyle etkili olan Abduh, dini düşüncede taklidi hatalı görüyor ve geleneği aşır ana kaynaklara dönmek ve kaynakları akıl ve bilim ışığında yeniden okumayı öneriyordu.²⁴⁸ Abduh, "Ümmetim yağmura benzer, bu yüzden önden gelenler mi yoksa sonradan gelenler mi hayırlıdır, bilinmez" gibi bazı hadislerle, tarihi süreçte önce ve sonraki nesiller arasında hiçbir fark olmadığını hatta sonradan gelenlerin olayları görme ve sonuçları analiz etme açısından daha avantajlı bir konumda olabileceklerini gösterdiğini düşünür.²⁴⁹

Muhammed Abduh, Cemaledin Afgani ve Reşid Rıza gibi isimlerle ortaya çıkan çağdaş İslamcılık düşüncesinin temel karakteri ıslah ve tecdit gibi kavramlarda ifadesini bulan değişim idi. İslahatçılıkla mazi gözden geçirilip gelenek ayıklanacak ve tecdit yoluyla gelecek imar edilecekti ve bunun araçları eğitim ve hukuk iken sosyal, kültürel ve siyasi meseleler üzerinde de daha fazla durulmaktaydı.²⁵⁰ Abduh, hocası Afgani'den farklı olarak siyasal İslam yerine kültürel İslam'ı tercih ederek İslam dünyasındaki dönüşüm için eğitime ağırlık verilmesi gerektiğini düşünmüştü. Afgani ile aralarında geçen bir konuşma, İslamcı çevrelerde yaygınlık kazanan aynı amaca yönelik iki farklı yolun prototipi niteliğindedir: "Siyaseti terk edip tanınmadığımız bir yere gidelim: orada zeki ve selim fıtratlı on-on beş çocuk seçelim. Sonra onları kendi yöntemimiz çerçevesinde yetiştirelim. Daha sonra her birine on çocuk emanet edelim. Çok kısa bir süre sonra görülecektir ki ıslah yolunda yüz nefer sahibi olmuşuz. Biz ancak bu şekilde kurtuluşa ereriz...". Abduh'un bu bakışı 1889'a ülkesi Mısır'a dönüp Ezher başta olmak üzere ülkedeki eğitim ve yargı kurumlarının yeniden yapılandırılması hususunda ilgili makamları ikna etme çabasına da yansımıştı. Benzer ıslahat programını aynı zaman diliminde Seyyid Ahmed Han

²⁴⁷ Ülken 1992:211-212

²⁴⁸ Ansari, Sarah (2005), "Batı Egemenliği Çağında İslam Dünyası: 1800'den Günümüze" Francis Robinson (Ed.) *Cambridge Resimli İslam Ülkeleri Tarihi*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005:146-147, 138-174

²⁴⁹ İşcan, Mehmet Zeki (1998), *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, İstanbul: Dergah Yayınları: 240

²⁵⁰ Öztürk, Mustafa (2014), *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları: 31

da Hint alt kıtasında başlatmış ve ülkesinde kurduğu kolejin programında Cambridge Üniversitesi'ni esas almıştı.²⁵¹

Muhammed Abduh'a göre toplumsal ıslahın temel şartlarından biri yüzyıllardır üstat otoritesiyle güçlenen nasların bir kenara konulup aklın kullanılması ve serbest eleştiri ve tartışmaların yapılabilmesinin sağlanmasıdır. Aklın mevcudiyeti ve hakimiyeti öncelikle fikrin mutlak şekilde özgür olabilmesine bağlıdır ve bir hükümle bağlı olan fikir, fikir değildir ve fikri tüm bağlarından kurtarmak için İslam gelmiştir.²⁵² Abduh, bir muarızına karşı yazdığı cevabi bir yazıda da akılla gelenek arasındaki bir çatışmadaki tutumunu şu satırlarla açıkça ortaya koymaktadır: “Akılla gelenek arasında bir çatışma durumunda karar verme hakkı akla aittir. Bu, ancak dikkate alınmaları gerekmeyen az sayıda insanın karşı çıktığı bir ilkedir.”²⁵³

Toplumsal değişimi reddi mümkün olmayan bir olgu olarak gören Abduh için geçmiş otoritelerin belirli bir asrın ihtiyacıyla ortaya koyduğu görüş ve hükümleri taklit yoluyla benimsemek sözkonusu değişimi gözardı etmek demek olacağından din de işlerliğini yitirir, bu durumda yapılacak şey dinde “sabite”ler alanı ile “değişkenler” alanını birbirinden ayırt etmek ve önceki imamların fıkhi bilgileriyle yetinmeyin yeni içtihatlar yapabilmek gereklidir.²⁵⁴ İctihat görüşünde Abduh mevcut toplumsal gerçekleri merkeze alabildiği hükümler verebilmekteydi. Bunun bir örneği olarak çokeşlilikle ilgili ayeti yine ayette yer almakla birlikte pratikte yerine getirilmemiş olan mutlak adalet koşuluna bağlamıştır.²⁵⁵

Bu görüşleriyle Abduh'un geçmiş dini ve siyasi otoritelerin kökenini dinden alan meşruiyetini sorgulamaya başlamış olduğu anlaşılmaktadır. Geleneksel fıkıhla ilgili Maliki fikhındaki maslahat prensibinin anlamını kamu yararı ve toplumun saadeti ilkesi çerçevesinde genişleterek yeniden yorumlamıştır. Abduh, genel prensipleri insan muhakemesi vasıtasıyla toplumda değişen problemleri gidermek ve insanlığın genel refah seviyesine yaklaştıracak şekilde uygulama alanına konulabileceğini düşünür ve bu amaçla farklı mezheplerin hükümlerinin biraraya getirilebileceğini (*telfik*) savunur. Yeni yorumları ve aklın kanun yapıcı gücünü savunan Abduh aynı zamanda Avrupa'dan kanun alınması fikrine de karşı durur çünkü ona göre kanunlar aynı zamanda toplumların alışkanlıkları ile ilişkili olduğundan farklı toplumların kanunları işlerlik gösteremeyebilmekte ve insanlarca saygıyla karşılanamayabilmektedir. Bu durum kanuna saygısızlığa ve kargaşaya yol açabilir.²⁵⁶

İktidarın kaynağını dinden aldığı görüşü ise Abduh'un mücadele ettiği bir başka geleneksel yaklaşımdır. Abduh için İslam'ın getirdiği esaslardan biri dini otoritenin reddidir ve mesela

²⁵¹ Öztürk 2014: 32-33

²⁵² İşcan 1998: 240

²⁵³ Gardet, Louis ve Anawati, Georges (2015), *İslam Teolojisine Giriş*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları: 129

²⁵⁴ İşcan 1998: 242-243

²⁵⁵ Gardet ve Anawati 2015: 131

²⁵⁶ Sıddıkî 1990: 92-94

Hristiyanlık'ta olduğu gibi dini bir otoriteyi İslamiyet tümüyle kaldırmıştır. Peygamberden sonra hiçbir kişiye insanların inançları ve imanları üzerinde iktidar yetkisi verilmemiştir. Bu durum devlet başkanı, sultan veya halife için olduğu kadar kadı, müftü, şeyhülislam için de aynı şekilde geçerlidir ve hiçbirinin halkın inancı üzerine zor kullanma yetkisi bulunmamaktadır. Her biri yetkilerini dinden değil kanunlardan alan sivil görevlilerdir ve İslam da siyasi bir din değildir. Dinin hükümetle ilgisi ahlak düzeniyle sınırlıdır, siyasi olana önem verilmesinin nedeni din devletini veya belirli bir siyasi düzeni öngörmesi değil ahlaki ilkelerin korunmasında devletin kritik önemidir, özellikle adaletin sağlanması, insanlar arasında eşit davranmak, iyiyi hakim kılıp kötüyü ortadan kaldırmak devletin görevleri arasında başlıcalarıdır.²⁵⁷

Abduh'un Kur'an'a ilişkin tefsirinin geleneksel tefsirden çok daha farklı olmadığı ancak farkın ahlakı çok daha fazla öne çıkarması ve metnin elverdiği her durumda ahlak dersi verme arzusu duyduğuna dikkat çekilmiştir.²⁵⁸ Abduh'un ahlaka yönelik bu yoğun vurgusu diğer modernist İslam yorumcularında da sıklıkla görülmektedir. Bununla hem dini hükümlerin varlık sebebi açıklanmaya çalışılmakta hem de dinin gelenekçi çevreler tarafından değişmezlik atfedilen bazı toplumsal ve siyasi biçim ve ritüelleri üzerinde değişiklik yapabilme imkanı sağlanmaktadır. Herşeye karşın Abduh'un da Fil suresi 3.ayetdeki Ebabillere mikroplar manası vermesi ve Bakara 275.ayette faiz yiyenleri şeytanın çarpmasını epilepsi ile izah etmesi onun da yer yer tıpkı Ahmed Han gibi rasyonelleştirme çabasına girdiğini göstermektedir.²⁵⁹

Muhammed Abduh, İslam'da kadının konumuna yönelik Batılıların Müslümanlara yaptıkları ithamı İslamın kadının toplumdaki yeriyle ilgili erkeklerin anlayışında ve kadınların statüsünde devrimci bir reform yapmış olduğuyla yanıtlamıştır. İslamiyet kadını hürriyetine kavuşturmakta öncülük yapmıştır.²⁶⁰ Kadının statüsüne yönelik Batılılara verdiği karşılığa rağmen Abduh'un geleneksel bazı yorumlardan kendisini kurtaramadığı da söylenmiştir. Eseri *Şerhu Nehci'l-belâğa*'da geçen satırlar kadınları erkekten farklı gören bazı geleneksel ayrımları yinelemektedir: "Allah, kadınları ev işlerini düzenlemek için yaratmıştır. Bu, eşlerinin kendileri üzerinde yönetici/kavvâm oldukları sınırlı bir dairedir. Onlara bu işler için yetecek miktarda akıl verilmiştir. Hüküm fıtrata uygun olarak gelmiştir. Kadınlar, miras, şahitlik ve ibadetle ilgili hükümlerde erkeklerle farklı konumdadır."²⁶¹ Kavvamlığın koruyup gözetmek olduğunu zorbalıkla yönetmek demek olmadığını yazan Abduh, kadınla erkek için kullandığı bedenle ilişkili metaforla erkeği başa, kadını da vücuda benzeterek erkeği akılla nitelendiren geleneksel yaklaşımı onaylamıştır.²⁶²

²⁵⁷ İşcan 1998: 306-307, 318

²⁵⁸ Baljon, J.M.S. (1968), *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*, Leiden: E.J.Brill: 5

²⁵⁹ Erdem 2018:245

²⁶⁰ Sıddıkî 1990:216

²⁶¹ Muhammad Abduh'tan aktaran Görgülü 2014: 68

²⁶² Görgülü, 2014:82

Muhammed Abduh'un en yakın takipçilerinden olan Reşid Rıza'ya (1865-1935) hocası Abduh ile birlikte çıkardığı önce haftalık sonra aylık olarak yayınlanan *Menâr* (1898-1935) adlı dergi ve daha sonra bir bölümü Muhammed Abduh'un görüş ve yorumlarını içeren ancak onun ölümünden sonra Reşid Rıza tarafından yazımı sürdürülen *Tefsir'ül-Menâr* ile ıslahatçı çizgiyi devam ettirmiştir. Reşid Rıza, Müslüman toplumların geriliğinden Kur'an ve sünnetin insan davranışlarına getirdiği kısmi bazı sınırlamaların genişletilmesi ve gereksiz, suni yasaklarla insan hürriyetinin kısıtlanmasını sorumlu tutmuştur. İnsan hürriyetini sınırlandıran bu yaklaşım, diğer milletlerden yararlı kurum ve kanunların alınmasını engellemiştir.²⁶³ Tıpkı Afgani ve Abduh gibi Reşid Rıza da ilk faziletli neslin (*selef*) bozulmamış İslam'ına özlem duymakta ve sonraki nesillerin bidatlarla dini yozlaştırdığını düşünmekte ve ulemânın seleflerini ve belirli bir mezhebin uygulamalarını sorgusuz sualsiz taklidini reddetmektedir. Rıza, alimlerin İslam'ı kamu yararını gözönüne tutarak yeni koşullara uyarlamak adına icthad haklarının olduğunu savunmuştur.²⁶⁴ İslam'ın mantık dini olduğunu ifade eden Reşid Rıza'ya göre bu sebeple şeriat de icthad temelleri üzerine kuruludur ve icthadı engelleyen kişi bu sebeple İslamın ve şeriatın temellerine zarar vermekte ve onu diğer dinlerden ayırt eden özelliklerini yok etmektedir ve İslam ulemâsı da bunu yapmaktadır.²⁶⁵

Diğer Müslüman modernistlerin çok kadınla evlilik için adalet şartının tek kadınla evliliği zaruri kıldığına ve ancak çok gerekli hallerde izin verilebileceğine ilişkin yaklaşımlarından farklı olarak Reşid Rıza çok kadınla evliliği savunur çünkü Kur'an'da (Nisa 129) kadınlar arasında adaletli davranmaya ne kadar çalışılırsa çalışılsın eşit davranılamayacağını ifadesi ve hiç olmazsa kalben tamamen birine meyledip diğerini askıda bırakmayın denilmesi sebebiyle erkekten eşleri arasında kusursuz bir adaletin beklenmemektedir.²⁶⁶

Yine de hem Abduh hem de Reşid Rıza ondokuzuncu yüzyıl sonu ile yirminci yüzyıl başlarında İslamiyet'in modern dünyanın taleplerine uyumu konusundaki tartışmalara aktif olarak dahil olup medeni hukuk alanında İslam hukukunun ıslahını (reform) gerektiren soruları soran ilk dini entelektüel elitler arasındaydılar. Onlara göre Kur'an ve hadise yani kaynaklara dönmek ve İslamın mesajının özünü yakalayıp yeniden ihya etmek ve buna göre hukuku yeniden yorumlamak gerekmektedir.²⁶⁷ Abduh, Kur'an'dan bazı ayetlere de işaret ederek geleneksel fıkıhın kadına bakışındaki kimi noktaları reddetmiş veya yeniden bir düzenleme yapılmasını gerekli görmüştür. Örneğin fıkıh geleneğindeki evlilik sözleşmesinin “erkeğin kadının organlarına (genitalia) sahip olmaya yönelik bir sözleşme” olarak kabul edilmesine Kur'andaki

²⁶³ Sıddıkî 1990:125

²⁶⁴ Soage, Ana Belén (2008), Rashid Rida's Legacy, *The Muslim World*, 98:2-3

²⁶⁵ Sıddıkî 1990:104

²⁶⁶ Sıddıkî 1990: 223-224

²⁶⁷ Tucker, Judith E. (2008), *Women, Family, and Gender in Islamic Law*, Cambridge, New York: Cambridge University Press: 65-66

kadın ve erkekler arasındaki sevgi ve şefkat duygusundan söz eden ayetini²⁶⁸ göstererek karşı çıkmıştır. Geleneksel fıkıhla gelişen inançlar ona göre kadının insanlığını gözardı etmek ve şeriat tarafından onlara verilen kategorik haklardan onları mahrum etmekle sonuçlanmıştı.²⁶⁹ Kadınların itaatle disiplin altına alınmasına yönelik eski gelenekleri eleştiren Abduh, özellikle genç kadınların evlilikle ilgili tercihlerini belirtmelerini uygunsuz görerek kararın büyüklere yani otoriteye bırakılmasının, İslam hukukunun ve aslında Kur'an'ın verdiği hakların şiddetli bir ihlali olduğunu da yazmıştır.²⁷⁰ Abduh'un ayrıca erkeklerin çok kadınla evlenip onları kolayca boşayabilmeleri ve bunun erkeğe verilmiş bir hak olarak görülmesine yönelik eleştirisi ve erkek ile kadın arasındaki eşitlik ilkesinin İslami değerleri özü olduğuna yönelik kabulü zamanının dini otoritelerinin ciddi tepkisi çekmiştir.²⁷¹

Afgani ve Abduh'un eserleri ve görüşlerinin Ortadoğu'dan Rusya Cumhuriyetlerine ve Uzak Asya'daki Müslümanlara kadar geniş bir coğrafyada tesiri olmuştur. Bunlardan Suriye'li yenilikçi ulemadan Cemâleddin Kâsımî (1866-1914), bir yandan pozitivizmi reddederken bir yandan da akıl-merkezli ve geleneksel fıkha eleştirel bir dini yaklaşımı benimsemiş, ülkesindeki materyalist ve ateist söyleme Afgani'nin Ernest Renan'a karşı karşı dini müdafaasındaki söylemle yanıt vermiş, din ile vahyin arasında bir tezatın olmadığı ancak tezat gibi görülen durumlar ortaya çıktığında bunun gerçekte tezatlık olmadığını ve bu tip durumlarda vahyi aklın yardımıyla yorumlamak gerektiğini düşünür ve Müslümanların sadece din bilimleriyle yetinmeyip doğa bilimlerini öğrenmeleri gerektiğini göstermeyi amaçlar. Hatta Kasımî'ye göre astronomi, fizik, jeoloji, anatomi gibi bilimlerle ilgilenmek Müslümanların inancını sarsmak yerine tam tersine arttırır.²⁷² Afgani'den etkilenen bir başka isim Halep'te dünyaya gelen Pan-Arabist Abdurrahman Kevakibi (1854-1902)dir.²⁷³ Zamanındaki diğer selefler gibi İslam toplumundaki yozlaşmaları İslam geleneğinden uzaklaşmakla ilişkilendiren ve bunun sorumlusu olarak da temelde popüler tasavvuf ve tutucu fıkıhı gösteren Kevakibi çağdaşı Mısırlı Kasım Emin gibi Müslüman kadının eğitimden yoksun oluşunu Müslüman toplumlarının sorunlarının kaynaklarından biri olarak görür. Ona göre cahil kadın ne erkeğinin daha cesur olmasını izin verir ne de çocuklarının fazilete yönelik eğilimlerini besler ve bunun sonucunda da toplumda zayıflık ve düşüklük yayılmaya başlar.²⁷⁴

Rusya'daki Türk halkları arasında kadın meselesine dair çözümün de içinde yer aldığı toplumsal sorunlar üzerinde düşünüş, modernleşmenin aydınlar arasında etkilerinin görülmeye başlandığı ondokuzuncu yüzyılda başlamıştır. II.Meşrutiyet dönemi İstanbul basınında Türkistan

²⁶⁸ Kur'an 30:21

²⁶⁹ Haj, Samira (2009), *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality, and Modernity*, Stanford: Stanford University Press:128

²⁷⁰ Haj 2009:130

²⁷¹ Saadawi 2015: 347

²⁷² Kalaycı, Mehmet (2009), Jamâl al-Dîn al-Qâsimî and Syrian Reformism, *Journal of Islamic Research*, 2/2: 93-95

²⁷³ Keddîe 1972:395

²⁷⁴ Weismann, Itzhak (2015), *Abd al-Rahman al-Kawakibi: Islamic Reform and Arab Revival*, London:Oneworld:80

meselerine çok fazla ilgi duyulduğu söylenemese de *Sırât-ı Müstakim* dergisi bir istisna olarak Buhara'daki Ceditçi-Kadimci şeklindeki tartışmalara katılmış, sayfalarında Çarlık Rusya'sından gelen Türk aydınlar yer vermiş ve dergiye Buhara'da da etkili olmuştur.²⁷⁵

Kırım/Kazan/Tatar Türkleri arasında medeni dünyaya katılabilmek ve daha etkili olabilmek adına fikri birtakım uyanışlar olmuştur. İlk Müslüman kadın dergilerinden biri olan ve Osmanlı'ya da dağıtımı yapılan *Âlem-i Nisvân*'ın (1906-1911) kurucusu, Türkçü-İslam modernisti yazar ve düşünce adamı Gaspıralı İsmail Bey (1851-1914) bu fikri uyanışın öncülerinden bir isim olmuştur. Onun 1884'de açtığı ilk usul-i cedit mektebi ile fikri köklerini Cemaleddin Afgani'de bulan bu hareket "Usûl-i ceditçiler" veya kısaltılmış ifadesiyle "Ceditçiler" adıyla anılmaya başlanmış ve sadece eğitim alanına reform arayışında bulunmaktan ibaret olmayan aynı zamanda kültürel ve siyasi alanda da yenilikler arayışının bir ifadesi olmuştur.²⁷⁶ Bu akımın içinde dini yönelişli ceditçiler ile (İslahçılar) İdil-Ural bölgesinde sekülerizmin güçlendiği yirminci yüzyılın ilk çeyreğine kadar varlık göstermişti. Bu kesimin ideal modeli ondokuzuncu yüzyıl Avrupası değil ilk İslam toplumu olmuştur. İslahçı ulema modern hayatın gereklerini İslamiyet ile uzlaştırmak istemiş ve Batı'da ortaya çıkan ve kendilerinin takdir ettikleri görüşleri İslam geleneğinde aramış ve bunu Batılılaşmak değil İslam toplumuna kaybettiği gücü yeniden kazandırmak amacıyla yaptıklarını ifade etmişlerdir. İslahatçılara göre Müslüman toplumların geri kalışlarının sebebi İslamiyet'in son devrelerde yanlış yorumlanmasıdır ve terakki için selef denilen ilk dönem Müslümanlarının anlayışına tekrar dönmek gerekmektedir. Rusya Müslümanları arasında *Tercüman* gazetesi ve Usul-i Cedit mektepleri sayesinde güçlü bir hareket başlatan Gaspıralı İsmail bey, Yusuf Akçura, Zeki Velidi Togan ve Sadri Maksudi gibi aydınlar ise dini ıslahatçılardan farklı olarak ıslah ve tecdit değil daha ziyade toplumsal sorunlarla ve onların çözüm yollarıyla ilgilenmişler, dini reformcuların görüşlerinden etkilenmekle birlikte zamanla daha seküler alana dahil olmuşlardır. Bu perspektif farkının neticelerinden biri ıslahçı ulemadan Rızaeddin b. Fahreddin'in toplumların ilerlemeleri veya gerilemelerini akideye bağlamasına ve çözümünü de Asr-ı Saadet'deki saf din anlayışında görmesine rağmen Gaspıralı, Akçura, Zeki Velidi Togan gibi isimler meselenin akidenin bozukluğundan değil maddi medeniyetteki çöküşten kaynaklandığı yaklaşımıdır.²⁷⁷

Gaspıralı İsmail Bey itikadın ilerlemeyi sağlayabileceğini düşünmemiş olsa da bu bakış medeni dünya ile ilişkide itikadın köstekleyici olabileceğini düşünmesine engel değildir. Gaspıralı, Cemaleddin Afgani'in (1839-1897) de etkisiyle dine sonradan dahil edilen bâtil

²⁷⁵ Kanlıdere, Ahmet (2021), *İdil-Ural ve Türkistan'da Fikir Hareketleri: Dinî İslahçılık ve Ceditçilik*, İstanbul: Ötüken Neşriyat:294-295

²⁷⁶ İnayet, Alimcan (2012), Doğu Türkistan'da Ceditçilik Hareketi ve Bu Hareketin Önemli Temsilcileri, *Türkiz*, 17:199

²⁷⁷ Kanlıdere, Ahmet (2005), Dini Ceditçilikten Seküler Reformculuğa: İslahçı ve Ceditçilerin Zihni Serüvenleri, *XIV.Türk Tarih Kongresi Ankara: 9-13 Eylül 2000: Kongreye Sunulan Bildiriler*, II.Cilt, II.Kısım, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları: 1340-1344

inanışların temizlenmesi gerektiğine inanır.²⁷⁸ Gaspıralı kızların terbiye ve eğitimlerindeki taassubun kaynağının İslamiyet değil “kadınlara ne akıl gerek, ne ayak” gibi deyişleri olan Çinliler ile kurulan eski temaslar olduğunu ifade etmiştir. Türk dünyasında geleneksel din anlayışını savunan muhafazakar Kadimci kesimlere muhalif olan yenilikçi Ceditçi düşünce hareketinin ilklerinden olan ve gazetesi Tercüman ile ve Usul-i Cedid okulları ile bu düşünceyi yaymaya çalışan Gaspıralı, Türk toplumlarının milli uyanışını da kadın-erkek eşitliğinin sağlanmasında ve birlikte eğitimden geçtiğini düşünmüş ve kızı Şefika Gaspıralı’yı (1886-1975) da Rusya’daki Türk Kadın Hareketi’nin öncü liderlerinden biri ve gazeteci olarak yetiştirip Rusya Türkleri arasındaki ilk kadın dergisi olan *Âlem-i Nisvân*’ın müdiresi yapmış ama bundan önce de *Tercüman* gazetesinde pek çok sayısında kadın haklarını savunan makaleler kaleme almış, mektuplara yer vermiştir.²⁷⁹

Afgani ve Abduh’un etkilediği bir diğer ıslahatçı düşünür Kazanlı alim ve düşünür Musa Carullah (1875-1949) dır. Musa Carullah’ın fikirlerinin esas noktasını icthad oluşturur. Ona göre Tevrat, İncil ve Kur’ân’daki kadınlarla ilgili hükümler yanlış yorumlanmıştır ve İslam hukukundaki miras, şahitlik, örtünme ve nikah hususundaki yanlış uygulamalar Kur’ân’ı anlamamaktan doğmuştur.²⁸⁰ Müslümanların gerilemesinin temel sebebi fikir hürriyetinin ihmali ve icthad kapısının kapatılmasıdır ve bundan da ulemâ sorumludur.²⁸¹ Carullah hicretten sonraki ilk iki asırda oluşan İslam toplumunun özgün bir fıkıh ortaya koyduğunu kabul eder ancak daha sonra içtihat kapılarının kapatıldığını ve bunun da İslam düşüncesine uzunca bir süre sekte vurduğunu ve bunun neticesi olarak da medeniyet dünyasında ve insanlığın gözünde Müslüman toplumların gerilediğini yazar. Carullah aynı zamanda içtihadın sadece belirli kişilere tahsis edilmemesi gerektiğini ve yalnız bir müçtehidin görüşünün toplumsal, medeni, siyasi meselelerde kanun olarak kabul edilemeyeceğini ve bir görüşün kanun olması için cemaat kararı ve gücünün gerektiğini savunur.²⁸² Musa Carullah doğrudan fıkıh mezheplerini eleştirmez ve bunu da ifade eder ve eleştirdiği şeyin toplumun bu mezheplerle amel edip mezhebi şariat olarak görmesidir ve ehil olan insanlara icthad yapabilme hakkının yeniden verilmesi gerektiği çağrısını yapar; bu olursa toplumun ihtiyaçlarına şeriattan net yanıtlar bulunabilecek ve fıkıh tekamül edebilecektir.²⁸³

Musa Carullah’a göre lafızlara bağlı kalmak yerine Kur’ân ve sünnet fikhında Şari’in muradını ve maksadını bulmak gerekmektedir. Şari’nin yani dinde hüküm koyucu olan Allah ve peygamberin maksadı ona göre toplumun menfaati, maslahatı ile paralel olmalıdır. İslam

²⁷⁸ Özdil, Muhammed (2017), İsmail Gaspıralı Perspektifinde Din, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9:69 (65-84)

²⁷⁹ Şahin, G.Selcan Sağlık (2014), İsmail Gaspıralı, Türk Kadını ve Âlem-i Nisvan Dergisi, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 11/4: 211-213 (210-223)

²⁸⁰ Mert, Hamdi (1999), Musa Carullah Bigiyef: Hayatı, Mücadelesi, Fikirleri, *Bilgi*, 8:132

²⁸¹ Ülken, Hilmi Ziya (1992), *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları: 279

²⁸² Carullah, Musa (2017), *İslam Şariatının Esasları: Sabiteler ve Değişkenler*, Ankara: Otto Yayınları:121-123

²⁸³ Carullah 2017:121-124

hükümlerini ibadete ilişkin olanlar ile insanlar arasındaki ilişkin olanlar olarak ikiye ayıran Carullah'a göre ibadete ilişkin hükümler değişmez ancak muamelat da denilen ikinci kısım hükümler toplumun ihtiyaç ve şartlarına göre değişmesi gerekmekte bunun için de her dönemde icthat yapılması zorunlu olmaktadır.²⁸⁴ Carullah için akıl ile vahih arasında tam bir mutabakat söz konusu olduğundan nakil, aklın açık ilkeleriyle ters düşemez: “Menkulün sıhhati (nassın sıhhati) için akl-ı sarîha (açık akla) mutabakat (uygunluk) zaruridir. Menkul-ı sahih (doğru nas) daima makul-ı sarîha (açık akla) mutabık olur. Ma’kûl-ı sarîha mutabık olmayan nakil hiçbir zaman sahih olmaz.”²⁸⁵

Musa Carullah İslam şeriatının kadına medeni, toplumsal, siyasi, dini ve ahlaki alanda erkeklerle eşit haklar verdiğini düşünür ancak ona göre kadınları önemli haklarından bazılarında mahrum eden İslam şeriatı değil İslam fakihleridir.²⁸⁶ Ona göre Müslümanların ilmi, toplumsal ve siyasi geriliğinin en büyük sebebi kadının layık olmadığı bir düzeye düşürülmesidir. Kadın (Hâtun) sefil olursa ümmet rezil olur, aşağı düzeyde olursa ümmet de aşağı bir düzeye düşer. Hatun adlı kadınlara ilişkin müstakil eserinde ise Musa Carullah, İslam şeriatında saygı ve hukukları üst düzeyde tutulmakla birlikte Müslüman dünyada kadının sosyal statüsü gereğince takdir edilmediği ve bunun sebebinin de ne İslamiyet ne de başka bir semavi bir din değil örf ve ananelerin etkisi olduğunu yazar. Kur'an'daki insanın şerefli kılındığına dair ayetler Musa Carullah'a göre kadın ve erkekleri kapsamakta ve bu sebeple de kadına erkekle eşit haklar tanınmaktadır.²⁸⁷ Bununla birlikte Musa Carullah, kadın ile erkek arasında farklı iş kollarında çalışmalarını gerektirecek bedensel ve psikolojik bazı ayrımlara dikkati çeker ve benzer şekilde erkeğe ev içi hayatta ailenin reisi rolünü tanır ama bu reislikte ona göre hakimlik unsuru az bir hadimlik yani hizmetçilik unsuru görmektedir. Musa Carullah, geleneksel çevrelerin erkeğin kadına üstünlüğü görüşünü dayandığı ayeti geleneksel ulemanın anladığından bambaşka şekilde okur ve ilgili ayette geçen “kavvam” kelimesine hakimlik manası değil hizmet manasını verir. Bu durumda erkekler de oğullar da eşlerine ve analarına hizmet ederler.²⁸⁸ Musa Carullah kadının ege kemiğinden yaratıldığı şeklindeki hadis²⁸⁹ ile insanın tek bir nefisten yaratıldığı ondan da eşinin yaratıldığına ilişkin ayetin²⁹⁰ alimlerce yanlış anlaşıldığını iddia etmiştir. Bu yanlış anlamada ilmi hataların yanında Yahudiliğin de etkisi olduğunu düşünen Musa Carullah'a göre ibare kadının erkekten veya erkeğin ege kemiğinden yaratılması anlamı taşımamakta, kadın ve erkeğin her ikisinin de aynı nefisten yaratıldığı kastedilmektedir.²⁹¹

²⁸⁴ Mert 1999:130

²⁸⁵ Carullah'dan aktaran Maraş 2007:571

²⁸⁶ Carullah 2017:82

²⁸⁷ Görmez, Mehmet (1992), Mûsa Cârullah Bigiyef ve “Kur'an-ı Kerim Ayet-i Kerimleri'nin Nurları Huzûrunda Hâtun” Kitabı, *İslami Araştırmalar*, 6/4:295

²⁸⁸ Carullah, Musa (2018), *Kur'an-ı Kerim Ayet-i Kerimelerinin Nurları Huzurunda Hatun*, Ankara: Otto Yayınları: 101, Görmez 1992:296

²⁸⁹ Buhari, Nikah, 80; Müslim, Radâ

²⁹⁰ Kur'an-ı Kerim, 4 Nisa 1

²⁹¹ Maraş 2007:577

Musa Carullah, kadın konusunda fıkıh geleneğine yönelttiği eleştirilerden birisi fıkıh kitaplarında nikahın erkeği kadına sahip kılan bir akid olarak tarif edilmesidir. Carullah bu tarifi Kur'ân ile alakası olmayan bir düşüncenin ürünü olarak doğduğunu ve erkeklerin kadınlara hürmetini yok ettiğini düşünür; ona göre dinde nikah, müşterek hak ve vazifelerle ilgili bir ahid (sözleşme), muahede (anlaşma) olarak kadının bütün hukukunu güvence altına alan bir işlem olsa da fıkıh ve örfteki mehir veya kalın ile bir tür mübadele (değiş tokuş) işlemine dönüştürülmüştür. Nikahın biçimi gibi fıkıhtaki talak yani boşanma uygulamasını da eleştiren Musa Carullah'a göre erkeğin ağzından çıkan birkaç cümle ile nikahın feshi de Kur'ân'a aykırıdır.²⁹² Çok eşliliğin Musevilik ve Hristiyanlıkta da olduğu gibi bütün kadim şeriatlarda kabul gören bir muamele olduğunu hatırlatan Musa Carullah İslam'da tek eşliliğin esas kanun olduğu ifade eder. Çok eşlilik ise ona göre kadınların sayısının erkeklerden gözle görülür derecede fazla olduğu, kadının kısırlığı veya erkeğin uzak mesafelere ve uzun süreli yolculuk etmesi gibi durumlarda bir zaruret gereği izin verilen bir uygulamadır ve bunun dışındaki durumlarda çok eşliliğe cevaz yoktur. Mahkeme kararıyla çok eşlilik uygulamasının kontrol edilmesi gerektiğini düşünen Musa Carullah'a göre bu yapılmazsa çok eşliliğin sadece şehvetin bir aracına döneceğini ve “fesat” yolunda kullanılabileceğine dikkati çeker.²⁹³

Mısırlı kadın hakları savunucusu Kasım Emin'in *Tahrîru'l-mer'e* (Kadının Özgürleştirilmesi) isimli eserini öven Musa Carullah kadınlara hürmet için günün öne sürülen hicap tarzının ve peçenin toplumsal bir değerinin kalmadığını tespit ederken bir yandan da bunların aslında kadınlara toplumsal bir saygı kazandıracak şeyler olmadığı kanaatinde dir.²⁹⁴ İslam fıkıhındaki hükümleri sadece tafsilat yönüyle değişen ama esası değişmeyen hükümleri ahkâm-ı ibtidâiye ve zamana göre değişen hükümleri ahkâm-ı vikâkiye olarak ayıran ve ikinci grup hükümlerin içinde bulunan yüzyıl, yaşanan coğrafya, toplumların ahlaki yapıları, şartlarına göre değişebileceğini düşünen Musa Carullah için kadınların örtüsü kölelik meselesinde olduğu gibi ikinci kısma girer.²⁹⁵

Kadınların örtünmesinin esasını Musa Carullah onların saygınlık ve şerefleri olarak ortaya koyar ve örtünmenin esasını fitne korkusuna bağlayan geleneksel yaklaşımı eleştirir. Bu yaklaşımın mukallit fakihlerce ortaya atıldığını belirtir ve bu fakihlere uyan dindar erkeklerin fitne korkusu sebebiyle eşleri ve kızlarını hapsedtiklerini, haklarından ve şereflerinden mahrum ettiklerini öne sürer ve hicabın kadınları ilimden, marifetten ve hukuktan men edecek şekilde kullanıldığı gözleminde bulunur.²⁹⁶ Ona göre asıl hicap, kadına yönelik toplumsal hürmetten kaynaklanır ve bu, kadınların değil erkeklerin vazifesidir. İffet için peçe gerekmemektedir ve iffet

²⁹² Görmez 1992:298

²⁹³ Carullah 2018:93-101

²⁹⁴ Carullah 2018:25-26

²⁹⁵ Carullah 2017: 52-53

²⁹⁶ Carullah 2017: 60

yoksa peçenin de bir kıymeti zaten bulunmaz. Musa Carullah peçeyi savunan çevrelerin kadını toplumdan tecrit eden yaklaşımına da katılmaz ve İslamiyet'in kadınların Ka'be ve mescidlerde, mektep ve medreselerde, fakültelerde, büyük cemiyetler ve meclislerde erkeklerle birlikte bulunmalarını yasaklamadığının altını çizer.²⁹⁷

Kadınla erkek arasında fizik ve psikolojik haller bakımından farklılıklar olduğunu reddi mümkün olmayan bir hakikat olarak değerlendiren Musa Carullah için bu ayrılık kadınla erkek arasında hukuk alanında bir ayrılık olmasını gerektirmemektedir; hatta ona göre bu farklılık kadının erkekten aşağı olmasını değil eşit olmasını zorunlu kılmaktadır.²⁹⁸ Kadınların hukuk açısından erkeklerle eşitliğini kastettiği eşitliğin hangi alanlarda olduğunu da açıkça belirtmek ihtiyacını duymuştur. Buna göre kadınlar; medeni hukuk, aile hukuku ve eşlik hakları, eğitim ve öğretim ve siyasi hukuk açısından erkeklerle eşit haklara sahip olmalıdır.²⁹⁹ Burada sayılan alanlar ondokuzuncu yüzyıl boyunca kadınların talep ettikleri hakların bir benzeridir, farklılık sadece Musa Carullah'ın çalışma hayatını buna dahil etmeyiştir. Bunun sebebi de Musa Carullah'ın kadını daha çok ev içi alanda ve bir anne olarak görmek isteğine bağlanabilir.³⁰⁰

Kadınların aynı zamanda seçme ve seçilme hakları olduğu gibi aynı zamanda idareci olma haklarını olduğunu düşünen Musa Carullah, kadınların tüm işlemlerde söz ve teminatlarının bağlayıcı olduğunu açıkça ifade etmiştir: “Hatunlar, medeni bütün muamelelere ehil olduğu gibi, bütün velayetlere de ehildir. Hatunların yargıları geçerli, idareci olmaları da caizdir. Kaldı ki, kadınların siyasi hakları sadece oy vermek veya oy almak, seçmek ve seçilmekten ibaret değildir. Verdikleri bütün söz ve teminatları da geçerli ve bağlayıcıdır.”³⁰¹

Musa Carullah kadın konusundaki görüşlerini kitaplar yoluyla halka duyurmakla yetinmemiş aynı zamanda 1916'daki Kazan Türkleri Kongresi'ne kadın hakları konusunda kapsamlı bir rapor sunmuş aynı rapor 1917'de toplanan Umumi Rusya Müslümanları I.Kurultayı'na da sunulmuştur.³⁰²

Bu isimlere genel olarak bakıldığında hepsinin Batı karşısındaki Müslümanların geri durumdan kurtulmaları için Müslümanların dini anlayışlarını değiştirmeleri gerektiğini düşündüklerini ve gelenekten farklı yorumlarla modern hayatta Müslümanların gündelik sorunlarını çözmeye çalıştıklarını söyleyebiliriz. Kimi meselelere getirdikleri çözümde ve teorik bazı hususlarda aralarında görüş farkları olabilse de genel olarak bakış açılarını şu şekilde özetleyebiliriz: aklın hem varlığın yasalarını hem de dindeki ana kaynakları gelenekte olduğundan daha doğru bir şekilde anlayıp yorumlayabileceği ve bu şekliyle içinde yaşanılan zaman kesiti ve

²⁹⁷ Carullah 2018: 59-61

²⁹⁸ Carullah 2018:128

²⁹⁹ Carullah 2018:76

³⁰⁰ Carullah 2018:75

³⁰¹ Carullah 2018:77

³⁰² Mert 1999:132

toplumla uyumlu hükümlere erişilebileceği veya hükümlerin çağın koşullarına yeniden uyarlayabileceğini kabul etmek ve bu amaçla yeni içtihatlar yapılmasını elzem görmek, Batı eğitiminden esinlenerek geliştirilecek bir eğitim programıyla yeni nesilleri donatmak, hukuki ve sosyal meselelerde yeni bir anlayışla ve Müslüman toplumun maslahatına uygun şekilde, bilimsel/sosyal bilgilerden yararlanarak çözümler sunmak.

Musa Carullah'dan ders alanlardan Kazan ulemasından Âlimcan Barudî (1857-1921) Kazan'da Cedit okullarının bakış açısını Muhammediye Medresesine taşımış, medreseyi yeni usullere göre düzenlemiş ve Türkistan halkları arasında eğitimin yayılmasında büyük rol oynamıştır. Barudî, ceditçilik ekseninde din ile çağın gereklerinin uzlaştırıp dini anlaşılabilir ve yaşanılabilir bir konuma taşımayı amaçlamış fakat dine yenilik getirmekten çok onu akıl yoluyla temellendirilmeye çalışarak ve mezheplerüstü bir yaklaşımla ve taklitçilikten kaçınarak dini metinleri yorumlamıştır. Barudî'nin bu yaklaşımı kendisine karşı gelenekçi çevrelerden “üstatlara ihlâssız” ve “Rafizî” gibi ithamlara muhatap olmasına yol açmıştır.³⁰³

Kadınların eğitimi meselesine önem veren ve Avrupalı eğitim tarzının İdil-Ural bölgesine girmesini sağlayan Âlimcan Barudî kadınların sosyal hayata katılmalarında dini bakımdan bir sakınca olmadığı görüşünü destekledi. Medrese dersleri ıslah edilmesi ve kadınların da eğitim almasından yana olduğunu kitap ve dergilerde ifade ederek kadınların eğitim alanına katılmasını sağlamaya çalıştı. Barudî'nin eşi de kadınların eğitime önem vermiş ve Muhammediye Medresesi bünyesinde kız çocukları için açılan mektepte öğretmen olarak çalışmıştı.³⁰⁴

1917 yılının Mayıs ayında Moskova'da toplanan ve Musa Carullah'ın da rapor sunduğu Umum Rusya Müslümanlarının Birinci Kurultayı'na Âlimcan Barudî de katılmış ve kadınla erkeğin dinen eşit olduğunu, kadınların siyasi, ictimai faaliyetlere ve seçimlere katılabileceğini, nikah sırasında her iki tarafın da rızasının alınmasını, kadınlara boşanma hakkı verilmesini savunan, birden çok kadınla evlenmeyi yasaklayan kararların şeriata uygun olmadığını beyan eden 191 imzalı önergeye destek vermiştir.³⁰⁵

Tatar müftüsü, tarihçi ve ceditçi fikirleriyle tanınan Rızaeddin Fahreddin (1859-1936) de geçmişteki ilim sahibi kadınlardan örneklerle bir memleketin ıslah ve terakkisi için kadınların eğitim ve terbiyesinin gerekli olduğunu düşünmüştür. Rızaeddin Fahreddin kadınların camilere, ilim meclislerine, okullara gitmeleri, siyasi ve sosyal işlere karışmalarının İslam hukukunun kendilerine verdiği doğal haklardan olduğunu savunmuş, selef döneminden sonra kadınların ikinci sınıf vatandaş konumuna itildiklerini vurgulamıştır.³⁰⁶

³⁰³Zencir, Kübra (2019), “Kazan Aydınlarından Âlimcan Barudî (1857-1921): Hayatı ve Fikirleri”, *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/2: 204-211

³⁰⁴Zencir 2019:213

³⁰⁵Zencir 2019:214

³⁰⁶Maraş, İbrahim (2007), İdil Ural Bölgesi Müslümanları ve Ceditçilik Düşüncesi, *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*: 577-578

1.3. Kadın Hareketleri ve Din

Toplumsal hareketlerin anlaşılmasında sosyal bilimcilerin uzunca bir süre gözardı ettiği veya etmek istedikleri kadın tarihine yönelik bakışları Joan Wallach Scott gibi tarihçiler tarafından eleştirilmiş tam tersine toplumsal cinsiyet toplumsal ilişkilerin kurucu göstergelerinden biri kabul edilmiştir.³⁰⁷ Ancak toplumsal cinsiyetin de toplumların ana dinamiklerinden tümüyle bağımsız olduğunu düşünmek mümkün değildir. Modern öncesi dönemde dinsel, cinsel ve etnik aidiyet/kimlik kategorileri birbirleri ile iç içeydiler, bu sebeple kadın hareketini de bu kategorilerden bazılarını dışarıda tutup anlama çabası doğru sonuç vermeyecektir.³⁰⁸

Kadın hareketini anlamak için bu hareketlerin ilk çıkış yeri olan Batı dünyasındaki toplumsal gelişmelere göz atmak gerekir, zira her toplumsal hareket içinde bulunduğu toplumsal koşullarla etkileşim içinde doğup gelişir. Hakim toplumsal eğilimlere en muhalif hareketler dahil her hareket dinamiklerini yine aynı toplum içindeki çeperden merkeze doğru yönelen eğilimler veya doğrudan merkezde temerküz eden güçlerin iç çelişkileri ve karşıt güçler tarafından belirlenen dinamiklerle ilişkisi içinde doğar ve gelişirler.

Kadınların hak arayışının Batı'daki temelleri 16.yüzyıla kadar gitmektedir ancak kitlesel bir hareket olarak tarih sahnesine çıkması Fransız Devrimi'yle başlamış, 18.yüzyıl sonu ve 19.yüzyıl boyunca ideolojik olarak belirginleşmiştir.³⁰⁹ Sanayi öncesi toplumlarda toplumsal düzenin temel olgusu hiyerarşi ve organik bir yapılanmadır. Her sektör bir bedenin parçaları gibi bir araya gelmekte ve toplumsal düzeni oluşturmaktadır. Bu düzen, sanayi öncesi toplumlarda sanayi sonrasında olduğu gibi ekonomik ilişkilerden ziyade politik ilişkilerle biçimlenmekteydi.³¹⁰ Bu dönemde Avrupa nüfusunun büyük çoğunluğu kırsal bölgelerde yaşamaktaydı, çoğu şehirde ise yalnızca birkaç bin kişi yaşardı. Almanya'da Köln ve Fransa'da Marseilles şehri gibi onaltıncı yüzyılın başlarında 40 bin kişilik şehirler haline gelebilen topluluklar da vardı. En büyük şehirlerde bile insanlar birbirine çok yakın yaşardı ve kendi cemaat önderleri hareketlerini belirlerdi ve bu önderler de tahmin edilebileceği gibi hep erkeklerden oluşurdu. Namuslu vatandaşlar geceleri sokağa çıkmaya çekinirdi, ağır cezalara rağmen şehirler tehlike oluşturabiliyordu. Cinsel istismar ve kavgalara sıkça rastlanan bu beldelerde hükümetlerin en büyük uğraşısı kanuna uyulmasını ve düzeni sağlamaktı. Toplum, lonca denilen iktisadi

³⁰⁷ Scott, Joan Wallach (1988), "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", Scott, Joan Wallach (Ed.), *Gender and the Politics of History*, New York, Columbia University Press: 41-43

³⁰⁸ Cuffel, Alexandra ve Britt, Brian (2007), *Religion, Gender and Culture in the Pre-Modern World*, N.Y.Palgrave MacMillan: 13

³⁰⁹ Çakır, Serpil (2016), *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul: Metis Yayınları: 55-56

³¹⁰ Crone, Patricia (2003), *Pre-Industrial Societies: Anatomy of the Pre-Modern World*, Oxford: Oneworld Publication: 100

birliklerin örgütlenmesi altındaydı ve dini törenlere de onlar mali destek sağlıyorlar ve siyasetinde de söz sahibi olurlardı, kimi şehirlerde ise güç ticari oligarşilerin elindeydi.

Kadınların bu iktisadi ve toplumsal düzende lonca üyesi olması, çırak, kalfa ve usta olacakları eğitimden geçmesine genelde izin yoktu ama dul kalan kadınlar eşlerinin dükkanlarını devralabiliyorlar, kızlar elbise ve nakış konusunda çıraklık yapabiliyorlardı. Şehirli kadınlar ev hanımı olarak çalışabilir veya dükkanda çalışır ve hizmetçi tutabilirlerdi. Kadınların fazla mülk sahibi olması veya iş hayatına atılmasını zorlaştıran yasal kısıtlamalar vardı. Kadınların iktisadi güçten mahrumiyeti siyasi arenada da güç sahibi olmalarını engellemektedir. Devlet dairesine giremez, kamu düzeniyle ilgili karar alamazdı. Yasaları yapanlar, aileye egemen olanlar, erkeklerdi. Kilise kısıtlamak için çabalasa bile erkeklerin eşleri dövmesi adeti yaygındı. Erkek egemen toplumda kent yöneticilerinin söyledikleri, piskoposların, düklerin, tüccar ve lonca konseylerinin de sözlerinin önüne geçerdi.³¹¹

Yine de feodalizm döneminde kadının konumu bir dereceye kadar dahil olduğu toplumsal tabaka ve yaşadıkları bölgeye göre çeşitlilik göstermekteydi. Aristokrat kadınlar iktidar için mücadele edebiliyor hatta Kilise dışı soylu kadınlar, mülklerin yönetiminde ve korunmasında erkekler kadar faal olabiliyorlar, mahkemede dava açabiliyorlar, siyaset alanında siyasi iktidarı kullanabiliyorlardı. Kiliseye mensup kadınlar da kamu içinde saygınlığa ve toplum için söz hakkına sahip olabiliyorlardı. Kilise dışında olan ve aristokrat sınıfa mensup olmayan kadınlar feodalizmin hiyerarşik dizgesine tabi idiler ve köylü evlilik modelinde kadın bebek üretme aracı olarak algılanmakta idi. Bazı yasalar kadının kocasına itaatini şart koşmasının yanı sıra eşitlik ilkesine de bariz aykırılık göstermekteydi. Örneğin zina yapan kadının cezası ateşte yakarak idam iken aynı eyleme yapan erkek için ceza yoktu. Evlilik, kadın üzerinde toplumsal kontrol kurma amacına yönelikti. Dindar yaşama yönelen kadınların çokluğu ise istenmeyen ya da katlanılmaz hale gelen evliliklerden bir kaçış ve sığınma gibi görünüyordu. Albigen Haçlı Seferinin sonucunda kadınlar yüksek öğrenimden dışlandı ve Engizisyon kurumu tüm tabakalardan insanlara olduğu gibi kadınlara da uzun süre zulmetmişti.³¹²

Kilisenin hakimiyetinin toplumun tüm tabakalarının davranışlarını yönlendirebildiklerini düşündürmemelidir, çünkü aristokrasi bu noktada kilise ile mutlak bir tabiiyet ilişkisi içinde değildi. Georges Duby onbirinci yüzyıl Fransasında kilisenin ve din hukukçularının halka evlilik ve ahlaki bir hayatın gerekliliklerini dayatırken aristokrasinin farklı bir ahlaki tavır içerisinde olduğunu yazmıştır. Aristokratlar bekarlıklarında serbest ilişkiler peşinde koşarken evlendiklerinde eşlerinin erkek çocuk doğurmaması halinde miraslarını bırakabilecekleri bir çocuk için farklı evlilikler yapabilmış ve kilisenin yüksek temsilcilerinin

³¹¹ Zophy, Jonathan W. (2019), *Ateş ve Su Üzerinde Dans: Rönesans ve Reform Avrupası'nın Kısa Tarihi*, çev. Bengisu Karakurt, İstanbul: Dergah Yayınları: 27-31

³¹² Pelizzon, Sheila Margaret (2009), *Kadının Konumu Nasıl Değişti? – Feodalizmden Kapitalizme*, çev. İhsan Ercan Sadi, Cem Somel, İstanbul: İmge Kitabevi: 136-143

tavsiyelerine reddedebilmişlerdir. Bunun yanısıra dinsel iktidarı ellerinde tutan papa ve piskoposlar ise dünyevi iktidarlarla yer yer oldukça sertleşen mücadeleler verebilmekteydiler.³¹³

Kuzey ve Orta İtalya’da bazı şehir devletlerinde kadınların tüm mülkiyet haklarını kocaya devreden onbeşinci yüzyıldaki *patria potestas* anlayışının Avrupa’da diğer ülkelere bulunmadığına dikkat çekilmiştir, her ne kadar gündelik hayatta farklı uygulamalar olduğu iddia edilse de en azından kağıt üzerinde erkek ailenin reisi idi. Kadınları erkeğe tâbii konuma indirgeyerek hiyerarşiyi ve otoriteyi sorgusuz sualsiz kabullenmeyi dayatan politikaların kökeni devletin ve mahalli idarenin politikalarının yanısıra dini ideolojilerdi. Aile içindeki fertlerin yani kadınlar, çocuklar ve hizmetçilerin ahlakını korumak düşüncesi aileyi toplumsal kontrolün bir enstrümanı haline getirmişti. Ondördüncü yüzyıldan itibaren Hristiyan ilahiyatçılar toplumu yeniden Hristiyanlaştırmak için aile üzerinde durmuş, babanın önemini arttırmak için dini simgeler yeniden düzenlenmiş hatta Hz.İsa’nın doğumunda Yusuf öne çıkarılmış ve kadın da analık fonksiyonuyla kutsanmıştır.³¹⁴

Avrupa’da sosyal değişim Peter Burke’nin ifadesiyle 1500-1800 arasındaki yıllar, artan nüfus ile kentleşme, ticari devrim veya ticari kapitalizmin yükselişi, Avrupa içinde ve Avrupa ile dünyanın geri kalanı arasında artan ticari ilişkilerle başta sofrta takımı, kağıt, cam ve tekstillerin ihracı ve yiyecek ve hammaddelerin Doğu Avrupa, Asya, Afrika ve Amerika’dan Avrupa’ya ithali, belirli Avrupa kentlerinin belirli ürünlerde uzmanlaşması ve artan ticari ilişkilerin dünyanın çeşitli bölgeleri arasındaki iletişimine sahne olmuştur. Ancak endüstriyel girişimcilik henüz fabrika boyutunda değil küçük işletmelerden ibarettir ve üretimin mekanikleşmesi onsekizinci yüzyılın sonunda gerçekleşmiş, yine de bu değişimler sosyal değişime yol açmışlardır.³¹⁵

Erkek ve kadın arasındaki ilişkilere bakıldığında ise Ortaçağ’da halk şarkıları, saray şiirleri ve hikayelerde romantik aşkın mevcudiyeti ortaçağda evli kadının aşktan haberdar olduğunu göstermekteydi ancak evlilik aşk gibi bir kaynağın etkisiyle gerçekleştirilmeyecek denli ciddi bir iş olarak görülürdü. Bir çiftçinin eşinin çiftliği, tüccar eşinin, eşinin mal varlığını yönetebilmesi beklenirdi.³¹⁶ Bu ilişkide erkek ailenin temsilcisi ve sesi, kadın ve çocuklar ise erkeğin görüş ve idaresine tabi olup itaat etmesi kendilerinden beklenen üyeleri idi. Kadınların erkeklerin bulunduğu ortamlarda konuşmamalarını şart koşan birçok kültür bulunmaktaydı. Aristoteles’in Sophokles’den alarak Politika kitabına koyduğu “sessizlik kadına zarafet katar” şeklinde bir Yunan atasözünün bir benzeri olarak bir çok kültürde “susturulmuş” olan kadın bu

³¹³ Duby, Georges (1991), *Erkek Ortaçağ: Aşka Dair ve Diğer Denemeler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları: 57

³¹⁴ Pelizzon 2009: 268-273

³¹⁵ Burke, Peter (1978), *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York, Hagerstown, San Francisco, London: Harper , Torchbooks: 244-245

³¹⁶ Yalom, Marilyn (2001), *A History of the Wife*, New York: Harper Collins Publishers: 83

dönem Avrupasında da ideal kadındı ve sessizlik saygıdeğer kadınları tanımlayan bir özellik olarak “utanç” ve “tevazu” ile bağdaştırılmıştı.³¹⁷

Kadınlar Ortaçağ boyunca içinde bulundukları toplumsal yapı içindeki konumlarını, değerlerini, işlev ve algılarını sorgulamakla ve değişime yönelik talepleriyle varlık sahnesine çıkmışlardır. Kadınların kendi kimliklerine ilişkin talepleri sadece onların konum ve toplumsal algılarının değişimi değil beraberinde tüm bir toplumsal dinamiklerin değişimini de gerektirmekteydi. Değişim mevcut kimliğin en azından bazı açılardan bırakılmasını ima etmekteydi. Bu, toplumda “kayıplarla” sıkıntı çekilip çekilmeyeceği, neye dönüşülebileceği gibi soruları da beraberinde getiren endişe ve korku hislerini de tahrik eden bir şeydi.³¹⁸

Dinsel öğretisini kutsal kitabın otoritesine dayandıran prostenliğin kurucularından Hristiyan dini lider Martin Luther, erkek ve kadınların dini, kaynağından öğrenme yeteneğine sahip olacağı düşüncesiyle okumada evrensel öğretimi savunmuştu. Reformasyon bu yüzden okuryazarlığı beslemiş olsa da Luther, kadın eğitiminin kapsamını sınırlandırmaya çalıştı. Reformasyon, kadınların kocalarına bağımlı oldukları ataerkil bir aile modelini teşvik etti.³¹⁹ Luther’in onaltıncı yüzyılda yaşamış olduğunu hatırlamak bu noktada önemlidir zira eğitimin aynı zamanda dünyaya ilişkin bireyin merak duygusunu gideren işlevinin önem kazanması için merak duygusunun toplum tarafından desteklenen bir şey olması gerekmektedir ve bunun için onyedinci yüzyılın beklenmesi gerekiyordu ve ancak onyedinci yüzyılda meraklı sözcüğü bir onaylama terimi haline gelmiş ve herşeyi bilmek ya da hiç değilse herşey hakkında birşeyler bilmek bir ülküye dönüşmüştür.³²⁰

Reformasyonun 1533’de İngiltere’ye gelişi ve özellikle Elizabeth’in 1558’de tahta çıkışına kadar reformcu piskoposlar monarkların iradesine bağlı olarak kilisenin yönünü değiştirmektedirler. İngiltere Reformasyonunun kurumsal kiliseyi papalığın hükmünden alıp İngiltere krallığının altındaki İngiliz piskoposların eline vermesi İngiltere Kilisesini, Roma kilisesinin teoloji ve pratiğinden uzaklaştırarak, rahiplerin Tanrı’ya erişebilen belirli bir kutsal bir sınıf olma güçlerini ellerinden almıştı. Bireysel ruh ile Tanrı arasındaki tüm aracılardan kalkması inanan kitlenin rahipliği kendi uhdesine almasına yol açmıştı. Sosyal bakımdan ise bekaretin evliliğe üstün olduğu kanaatine karşı mücadele edilmiş ve evlilik, daha fazla takdir edilir olmuştur ve papazlar dahil tüm insanlar evliydi.³²¹ Oysa Elizabeth öncesi dönemde aile içinde bile kutsal metnin öğretilmesi ve tartışılmasına iyi gözle bakılmayıp sapkınlık (*heterodox*) sayılmasının

³¹⁷ Burke, Peter (2016), *Sohbet Sanatı*, çev. Umut Yener Kara, Turgay Sivrikaya, İstanbul: İslık Yayınları: 190, 199

³¹⁸ Robins, Kevin (1996), “Interrupting Identities: Turkey/Europe” Hall, Stuart; Gay, Paul Du (Ed.), *Questions of Cultural Identity*, London: Sage Publications: 61

³¹⁹ Sonnet, Martine (2005), “Bir Kızı Eğitmek” Duby, Georges; Perrot, Michelle (Ed.) *Kadınların Tarihi – Rönesans ve Aydınlanma Çağı Paradoksları*, Cilt III, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları: 103

³²⁰ Burke, Peter (2001), *Bilginin Toplumsal Tarihi*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 92-93

³²¹ Westerkamp, Marilyn J. (1999), *Women and Religion in Early America, 1600–1850 The Puritan and Evangelical Traditions*, London: Routledge: 3-4

sebebi Hristiyan inancının tümüyle kamu otoritesinin gözetiminde verilmemesinin inanca aykırı görüşlere kapılma riski taşımasıydı örneğin, 1520’de Coventry’de kendi çocuklarına ve ailelerine İsa Duası (*Lord’s Prayer*) ve On Emri İngilizce olarak öğreten bazı kişiler yakılarak cezalandırılmışlardı.³²²

Kendileri ve cinsiyetlerine ilişkin seslerini ilk yükselten Avrupalı bazı kadınlar bunu dini bir çerçeve içinde yapmışlar ve statükoya bu şekilde meydan okumuşlardı.³²³ Yine de aynı dönem yani Elizabeth döneminde alçak sesler yeğlenmekte ve yüksek ve tiz seslerin cüretkar ve hadsizliği simgelediği düşünülmekteydi ve bu durumda erkeklerin kadınlarda alçak sesleri tercih ettiği anlaşılmaktaydı.³²⁴ Onaltıncı yüzyılın sonlarına doğru artan sayıda kadın kendi durumunu gittikçe daha fazla düzenli ve saldırganca savunmaya başlamış olsa da dini bir çatının dışına çıkmamışlardı. Reformasyon, kadınların daha fazla eğitim alabilmesini sağlamıştı. 1589’da İngiliz ‘feminist polemikçi’ Jane Anger, Havva’nın Adem’den daha üstün olduğunu vurgulamış ve böylelikle yeni bir model öne sürmüştü. Tanrı, Adem’i ‘kaba ve kirli kil’den imal ederken Havva’yı Adem’in etinden var etti ki böylelikle ‘Havva, Adem’den daha saf olabildi’ ve bu, onun deyişiyle ‘biz kadınlara erkekten ne kadar daha fazla mükemmel olabildiğimizin açık bir kanıtı idi...Kadından erkeğin kurtuluşu neşet etti. Bir kadın ilk inanan oldu ve bir kadın aynı şekilde günaha ilk tövbe eden oldu.’ Anger bize erkekleri beslenip, giydirip temizleyen kadın olduğunu hatırlattı. Fakat kendi cinsiyetini savunan herhangi bir kadının yaşadığına benzer şekilde o da kadına ilişkin kutsal metinlerdeki güçlü negatif imajlarla başetmek zorunda kalmıştı. Delilah hain, Cezebel katil, Havva da insan ırkının düşüşünün doğrudan sorumlusu idi, çünkü Adem’e elmayı o yedirtmişti. Aziz Paul ise düzenli olarak sesini yükselten veya garip sorular soran kadınlara karşı Kilise’nin tavrını, kadınların kilisede sessiz kalmasını ve izin verilmediği sürece konuşmamasını söyleyerek göstermekteydi. İncil’deki Timothy’ye mektupta Aziz Paul, kadınların öğrenmek istiyorlarsa evlerinde eşlerine sormasını istemiş ve kadının kilisede konuşmasının uygun olmadığını söylemişti.³²⁵

Onyedinci yüzyıl öncesinde içinde bulunulan zamanın geçmiş kutsal merkezden uzaklaşıldığı ölçüde yozlaşma riskini taşıdığı düşüncesi hakim iken bu yüzyılda matbaa, barutlu silahlar vs. yeni teknik gelişmeler, felsefede bilginin insan aklının dışındaki bir kaynakla doğrudan ilişki kurulmaksızın da ulaşılabilir bir şey olduğu fikri, tarihin çocukluktan ergenliğe ve erişkenliğe doğru giden birey benzeri gelişme evreleri taşıdığı şeklindeki ilerlemeci tarih algısının yavaş yavaş doğuşuna şahit oldu. Yüzyılın sonuna doğru daha önceki Mesihvari binyılcı düşünce dünyevi bir ilerleme düşüncesine dönüştü ve Kant, Turgot, Condorcet ve diğerlerinin onsekizinci yüzyılda geliştirdikleri ilerleme düşüncesi modernlik düşüncesinin temellerini oluşturdu. Aynı

³²² Charlton, Kenneth (1999), *Women, Religion and Education in Early Modern England*, London: Routledge: 106

³²³ Walters, Margaret (2005), *Feminism: A Very Short Introduction*, Oxford, New York: Oxford University Press: 6

³²⁴ Burke 2016: 29

³²⁵ Walters, 2005: 9

yüzyılda modernlik, geçmiş zamanlardan kopuş, radikal ölçüde yeni ilkeler üzerinde bir tür başlangıç anlamına gelirken, sonsuzca genişletilmiş bir gelecek zamana uzanım arzusunu da içinde taşımaktaydı. Geçmiş, güne ışık vermek, örnek olmak yerine bugünün içinden yeniden yorumlanan ve aynı zamanda yetkisi feshedilen hurafe ve cehaletin ürünüydü.³²⁶

Fransız Devrimi yeni bir bilincin dışavurumu olduğu kadar aklın rehberliğinde özgürleşmenin ilanıydı. Devrimin babalarından Robespierre, özgürlüğü aklın ilerleyişine bağlıyor ve bunu da devrimin temeli görüyordu. Fransız devrimi akla dayalı devrim fikrini öne çıkarırken Sanayi Devrimi de modernliğin ekonomik sacayağını oluşturmaktaydı. Sanayi Devriminin sonucu olan ticari kapitalizm Batı'yı dünya çapında gözardı edilmesi asla mümkün olmayan bir güce dönüştürdü ve tüm dünyaya modern zamanlarda hayatta kalmanın tek yolunun sanayileşmek olduğu mesajını yaydı. İlerleme, Hakikat, Özgürlük, Akıl ve Devrim, modernizmin metaanlatısının temellerini oluşturdu.³²⁷

Modernite her biri kendi içinde aşamalar içeren bilimsel, siyasal, kültürel, teknik ve endüstriyel devrimlerle ilişkilidir. Bu devrimlerden tümü aynı zaman diliminde gelişme göstermese de birbirleriyle bir şekilde ilintilidirler ancak aralarında esnek bir ilişki de söz konusudur. Bir alanda modern bir başka alanda geleneksel olunabilmesi gibi bir durum da olasıdır ve özellikle Batı dünyası dışında böylesi durumları daha fazla gözlemleme imkanı bulunabilmektedir.

Bilimsel devrimi başlatan Newton ile doğrudan Tanrı ve melekleri tarafından yönetilen doğadan kendi yasaları olan gök mekaniğine yani doğa yasalarına geçildi. Fiziksel evren, mekanik olarak düzenlenmiş, determinizme boyun eğen ve insanın yasalarını keşfetmek zorunda olduğu bir imgeye bürünmüştür. Bu artık matematiksel verilere dönüştürülebilir ve anlaşılabilir bir dünyaydı.³²⁸

Siyasal devrim, İngiltere ve Amerika'da ardından Fransa'da atılan adımlarla kendini belirginleştirmiştir. Otorite ve iktidar, kaynağını ve meşruiyetini Tanrı'dan veya olağanüstü bir karizmadan değil doğrudan halktan almaktaydı. Halk ile ilişkinin içeriği de belirli bir rasyonalite temeline dayanmalıydı ve bu da demokrasi içinde kurgulanacaktı. Kültürel devrim Almanya'da *Aufklärung*, Anglo-sakson dünyada *Enlightenment*, Fransa'da *Lumieres* olarak adlandırılan aydınlanma ölçütlerin rasyonelleşmesi ile tedricen ortaya çıkan bir gelişimdi.³²⁹ Aydınlanma düşüncesi ise en genel biçimiyle ahlakın ve siyasetin dinden, dini referanslardan kopuşu, insanlığın ilerlemesine inanç, değerlerin merkezine insanı koyma, aklın ve doğanın

³²⁶ Kumar, Krishan (1999), *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, Ankara: Dost Kitabevi: 101

³²⁷ Kumar 1999: 103-106

³²⁸ Jeanniere, Abel (1993), "Modernite Nedir?", çev. Nilgün Tatal Küçük, Mehmet Küçük (Der.), *Modernite Versus Postmodernite*, Ankara: Vadi Yayınları, 1993, s.17 vd.

³²⁹ Jeanniere 1993: 19-20

evrenselliğinde tüm insanlığı kucaklama arzusu veya kozmopolitizmle değişmeyen insan doğasını arayış, günümüzdeki anlamıyla dinsel hoşgörü gibi özelliklere sahipti.³³⁰

Endüstriyel devrim, aletten makineye geçişle ortaya çıktı. Bu süreçte emeğin mekanikleşmesi ve makinaya ayarlanması, iş bölümü yani insanın imalatın bütününe hakim olmaktan çıkıp onun bir parçası olması sözkonusu olmuştu. Modernleşme, üç farklı şekilde kültürel çeşitliliğe yol açmıştı: ilki, nüfus hareketleri ve kendilerinin dilleri, dinleri ve toplumsal örf ve adetlerini yeni bir düzenlemeyle beraberlerinde getirmeleri, ikincisi, tedricen genişleyen ulus devlet yayılımıyla yeni grupların devlete dahil edilişi ve ülkelerin sınırları içindeki nüfusta gerçekleşen sözkonusu bu değişimlerle farklı ilgileri olan sınıfları varlığından doğan kültürel çoğulculuk. Özellikle Protestan toplumlarda birbirleriyle yarışan sektlerin ortaya çıkışının sonucu oluşan karmaşa binlerce küçük toplulukların birleşik bir ulus yaratılmasını ve bu paralelde ulusal bir kültürü ve fakat artan bir dinsel çeşitliliği empoze etmişti. En nihayetinde İngiltere ve Amerika’da din, yeni ulusal kimliğin merkezinde yer almaz olmuş veya diğer bir deyişle kendi özgün içeriğinden soyunarak bir konum işgal edebilir olmuştu. Amerika’da kurucu babalar (*The Founding Fathers*) ‘Bir Tanrı’nın altındaki bir ulus’dan (*one nation under God*) söz etmekteydiler ancak sözkonusu Tanrı artık herhangi bir kilise veya dini grubun (*sect*) Tanrısı değildi, kaldı ki bir yüzyıl sonra da aynı ulus, Hristiyan bile olmayabilirdi. Üçüncü faktör ise eşitlikçilik. Çeşitliliğe yönelik en insani yanıt eşitlik idi. Otoriteryan hiyerarşik toplumlarda dini azınlıklar baskılanırken, muhaliflere hoşgörü yerine kıyım veya sürgün gibi seçenekler sözkonusu olmaktadır ancak gittikçe daha eşitlikçi, demokrat ve kültürel bakımdan çeşitlikçi olan toplumlarda toplumsal uyum, dini ortodoksiyi aşan bir ideal konumuna yükselmişti. Bunun sonucunda devlet daha fazla nötr olmak durumunda kalması kurumsal dinin toplumsal gücü ve kapsamını zayıflatmıştı. Seküler devlet gücünden kilisenin uzaklaşması onları daha fazla ruhsal olmaya sevk etmiş ve kiliselerin kamu yaşamının merkezinden uzaklaşmasına yol açmıştı. İngiltere’de dini özgürlüğün artması Fransız Devriminin radikal sekülerizmi ve ABD’nin kuruluşunda her iki ülkeden unsurların birleşmesi dini toleransı demokratik reformlar paketinin bir parçası haline getirmiştir.³³¹

Endüstriyel devrimin kadına etkisi ev hayatında kadının bir fail olarak öne çıkması olmuştur. Ailede çocukların asıl sorumlusu olan geleneksel olarak baba idi.³³² Erkeklerin iş amacıyla evlerinden uzaklaşmaları kadınların ev içi alanda nüfuzlarının artmasına yol açmış, ev içi alandaki dindarlık ve ailenin ahlaki yapısından sorumluluk tedricen babadan anneye

³³⁰ Arslan, Ahmet (1992). Aydınlanma, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1/2 : 30-31

³³¹ Bruce, Steve (2000), *Fundamentalism*, Polity: 29-30

³³² Atkinson, Clarissa W. (1991), *The Oldest Vocation – The Christian Motherhood in the Middle Ages*, London: Cornell University Press:239

aktarılmaya başlanmıştı. Kadınlar, Hristiyan fazilet ve erdemle yüklü annelik ideolojisine dayanarak ev dışı alanda sözcülük yapmaya başlamışlardır.³³³

Doğal Hakların savunucusu İngiliz düşünür John Locke, 1690 tarihli “Hükümet Üzerine İkinci İnceleme” (*Second Treaties of Government*) adlı eserinde akıllı, hem doğanın herkesin uymak zorunda olduğu tek yasası hem de özgürlüğün biricik teminatı görür: “Doğa’nın Durumu herkesi mecbur bırakan ve Akıl olan yasayı yöneten Doğa Yasasına sahiptir, ki bu yasa ona danışan her İnsanlığa, herkesin eşit ve bağımsız olduğunu hiç kimseye bir başkasına Hayatı, Sağlığı, Özgürlüğü veya Sahip olduklarına karşı zarar vermemesini öğretir.” (II.6)³³⁴... İnsan’ın (*Man*) Doğal Özgürlüğü Dünya üzerindeki herhangi bir Yüce Kudretten bağımsızdır ve bir İrade veya Kanun koyucu İnsani Otoritenin İrade ve Kanun koyuculuğu altında değil, sadece uyulması gereken Kural olarak Doğa Yasasına tabidir. (IV.22.)”³³⁵

Rönesans, Reformasyon, Bilimsel Devrim ve Aydınlanma seküler topluma giden yolda köşe taşları idi ve bu süreç ondokuzuncu ve yirminci yüzyılda hız kazanmış ve Weber’in “dünyanın büyüden arındırılması” diyerek özetlediği bu süreçte doğaüstüne inanç daha rasyonel ve bilimsel bakışla yer değiştirmişti.³³⁶ Aydınlanma veya akılcılık çağı olarak adlandırılan onsekizinci yüzyılda insanların hükümetlerin müdahale edemeyecekleri vazgeçilmez ve doğal hakları olduğu fikri Amerikan Bağımsızlık Bildirisi (1776) ve Fransa’nın İnsan Hakları Bildirisi’nde (1789) yer almakla birlikte, Doğal Haklar Doktrini teorisyenleri feministlerin savundukları fikirleri kabul etmediler çünkü sözkonusu teorisyenler özellikle erkeklerle ilişkilendirdikleri akıllı, karar alıcı, hükmedici özne olarak gördüler. Kadınlar, insan dışı canlılar ve dünya ise akli güçten yoksun veya eksik olduğundan akıl yani erkeğin onlara hakimiyet ve buyurganlığı meşru idi.³³⁷

Onyedinci ve onsekizinci yüzyıllardaki doğal hukuk üzerine yazan yazarlar aile ilişki modellerinde doğrudan ilahi düzenden kaynaklandığı varsayılan bir patriarkiye karşı çıkmış ve devlet ile toplum analizlerinde olduğu gibi seküler ve sözleşmeye dayalı bir aile modelinden söz etmişler ancak aileye dair bu analizler temel eserlerde pek az yer tutabilmiştir. John Locke, Montesquieu ve Voltaire gibi yazarlar arada de kadının konumuna değindiklerinde onların hukuki ve toplumsal konumlarıyla ilgili eleştiride bulunmuş ancak daha çok ilgilerini bilgi problemi, insan psikolojisinin doğası ve cinsiyetler arasındaki farkların ayrıntılarını keşfetmet için duygular üzerine araştırmalara sevk etmişlerdi. Ancak şurası kesin olarak söylenebilir ki Batı Avrupa kadın konusunda yeni terimlerle ve ilahi düzene referanstan daha çok kadınların kendi cinsiyetleri ile

³³³ Atkinson 1991: 242-243

³³⁴ Locke, John (2003), *Two Treatises of Government*, Peter Laslett (Ed.), Cambridge University Press: 271

³³⁵ Locke, 2003: 283

³³⁶ Burke, Peter (2008), “Religion and Secularisation” Peter Burke (Ed.), *The New Cambridge Modern History*, XIII. Volume, Cambridge: Cambridge University Press: 293

³³⁷ Donovan, Josephine (2000), *Feminist Theory: The Intellectual Traditions*, New York, London: Continuum:17,19

ilgili doğalarına atıfla söz edilmeye başlanmasındır. Onyedinci yüzyılda Sir Robert Filmer'in *Patriarcha* (1680) adlı eserinde hem monarşinin hem de aile içinde erkeğin hakimiyetini Kitab-ı Mukaddes'deki Cennet anlatısına dayandırarak meşru ilan eder. Filmer erkeğin hakimiyetini Doğa'nın İlkelerine dayandırmayışının sebebi olarak kutsal metnin bundan söz etmediğini tersine bu hakimiyetin Tanrı tarafından Adem'e verildiğini yazar.³³⁸ Toplumsal sözleşmeyi savunan John Locke bu görüşe muhalefet eder ve hem hükümetin hem de aile bağlarının kökenini doğaya dayandırır. Locke, erkek ve babanın eşi, çocukları ve kendisine bağımlı olan kişiler üzerindeki otoritesinin doğa yasaları ve sözleşme yoluyla sınırlandırıldığını yazar. Aile artık bir otorite modeli olarak politik alanın bir sembolü olmaktan çıkar ve toplumun politik yapılanışının, doğal ilişki ağının bir parçasına dönüşür ve aile içinde erkeğin otoritesi mutlak olmaktan çıkıp çeşitli biçimlerde sınırlandırılır.³³⁹ Onyedinci yüzyılda İngiltere'de ortaya çıkan yeni orta sınıfın erkeklerinin özgürlük ve eşitlik ideali kısa zamanda aynı sınıfın kadınlarının da benzer talepleri dillendirmesini sağlamıştı. 1700 yılında evlilik konusunda yazan Mary Astell'in cümleleri tiranlığa karşı başkaldırının aile içindeki hiyerarşik ilişkilere kadar yayılması gerektiği düşüncesinin kadınlar arasında da tutunmaya başladığını ve bunun yanısıra kadınların politik alanla aile içi alandaki ilişkileri artık birarada görebilen bir politik bilinç geliştirdiklerinin apaçık göstermektedir: "Eğer mutlak hükümlanlık devlet içinde gerekli değilse, nasıl oluyor da aile içinde gerekli sayılıyor? Ya da aile içinde gerekliyse, neden devlet için de aynı şey geçerli değil? Çünkü, biri için öne sürelecek gerekçenin diğeri için daha geçersiz olması mümkün değildir...eğer bütün insanlar doğuştan özgürse nasıl oluyor da kadınlar köle doğuyor? Çünkü kadınlar, erkeklerin tutarsız, belirsiz, bilinmeyen, keyfi iradelerine tabi olduklarına göre bu, kölelik durumu değil de nedir?"³⁴⁰

Onsekizinci yüzyılın başlarında İngiltere'deki William Wollaston (1659-1724) ve İskoçya'daki Francis Hutcheson (1694-1746) gibi yazarlar aile içi ilişkide daha az otoriteryan görüşler ortaya atmıştır. Wollaston, *Religion of Nature Delineated* (1724) adlı eserinde evlilik içinde eğer erkeğin akli daha güçlü veya deneyimleri daha fazla ise kadının erkeği izleyebileceğini ancak böylesi bir durumun da yine koşullara bağı olduğunu yazdı. Francis Hutcheson ise *System of Moral Philosophy* (1755) adlı eserinde erkeğin beden veya akılca daha güçlü olabilmesinin mümkün olabileceğini ama bunun evrensel olarak erkek için doğru olamayacağını ve evlilikte tarafların eşit partnerlik ve dostluk içinde evliliğin sorumluluklarını yerine getirmesi gerektiğini vurguladı ve bazı ulusların kocaya verdiği tiranik güçleri reddetti. Hutcheson için ilişki, karşılıklı

³³⁸ Filmer, Robert (1685), *Patriarcha or the Natural Power of Kings*, London: Richard Chiswell: 35-36

³³⁹ Rendall, Jane (1994), *The Origins of Modern Feminism: Women in Britain, France and the United States, 1780-1860*, The Macmillan Press Ltd. :8-9

³⁴⁰ Mitchell, Juliet ve Ann Oakley (1984), *Kadın ve Eşitlik*, çev. Fatmagül Berktaş, İstanbul: Kaynak Yayınları: 33-34

sevgi ve nezaket hissiyle ayakta tutulmalıydı ve bunun olması durumunda kadın ve erkeğin birlikte mutlu olabileceği ve çocukların iyi eğitim alabileceği bir evlilik mümkün olacaktı.³⁴¹

Onsekizinci yüzyıldaki ‘doğal’ kadın kavramına büyük katkıları olan Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) ve Diderot (1713-1784) gibi Fransız yazarları kadının doğal niteliklerinin insanlığın doğal durumuna katkılarına dair görüşler ortaya koymuşlardır. Rousseau, *D’Alembert’e Mektuplar* (1758) adlı eserinde kadınlardaki ürkeklik, iffet ve tevazunun toplumun ihtiyaçlarına uygun olduğunu öne sürdü. Rousseau kadına atfettiği zayıflık, kurnazlık, yüzeysellik, aldaticılık ve kibir gibi nitelikler sebebiyle kadınların erkek üzerindeki hakimiyetinin yozlaştırıcı sonuçları olacağından endişe eder ve kadının kendi arzuları üstüne yükselip mükemmel bir eş ve ev hanımı olmakla toplumun ilerlemesine katkıda bulunacağını savunur. *La Nouvelle Heloise* adlı eserinde bir kadın karakter, ebeveynine ve çocuklarının babasına itaatle görevini yerine getirirken diğer kadın karakter kent hayatının bozukluklarına karışır, kösnül arzularına yenik düşer ki Rousseau için bu affedilmeyecek birşeydir. Onun için toplumsal sözleşmenin kısmen bir parçası olan ve diğer kurumlardan ayrı olarak duygular üzerine kurulu aile hayatında ebeveynliğin gereği ve kadının güçsüzlüğü sebebiyle erkek kadın üzerinde otorite sahibidir. Yazar *Toplum Sözleşme*’sinde (1760) Cumhuriyet vatandaşlara sunulan eşitlik ve özgürlüğü kadına sunmaz.³⁴² Rousseau, *Emile* (1762) adlı eserinde ise erkeğin hayatın ancak birkaç anında erkek olduğunu ancak kadının ise bütün ömrü boyunca yerine getirmesi gerektiğini düşündüğü bir kadınlığın olduğunu savunur ve bu durumu doğa ve onun da bir uzantısı olarak gördüğü annelikle ilintilendirerek kutsallık atfeder.³⁴³ Kadının erkeğin hoşuna gitmek için yaratıldığını söyleyen Rousseau için kadınların yaratılışlarının asıl gayesinin ise dünyaya çocuk getirmektir. olduğunu net bir şekilde ifade eder.³⁴⁴ Onun için beden, mizaç ve karakter itibarıyla farklı yaratıldıkları yani doğaları gereği farklı oldukları için erkek ve kadının terbiyesi de Rousseau için farklı olmalıdır ve kadınlar ne kadar erkeğe benzemeye çalışırlarsa o oranda da geri kalacaklardır, bu sebeple kendilerine faydalı olacak eğitim de erkeklerinkinden farklı olmalıdır. Bu ifadelerin tamamında Fransız filozof doğaya atıfta bulunur.³⁴⁵

Doğanın bilimsel olarak araştırılmaya başlandığı ve bir yandan bir güç olarak değerinin takdir edildiği bir çağda kadının doğa ile özdeşleştirilmesi onun üstün bir güç olmakla birlikte erkek toplumunda tâbi bir araç olarak tanımlanması gibi birbiriyle zıt görünen yaklaşımların gelişmesini sağlamış ve ondokuzuncu yüzyılda da bu yaklaşım izlerini korumuştur. Bunun sonucunda 1861’de İsviçreli tarih filozofu ve Roma hukuku profesörü Johann Jacob Bachofen, (1815-1887) kadınların aile olduğu kadar devleti de yönettiği matriarkal (anasoylu/maderşâhi) bir

³⁴¹ Rendall 1994: 11

³⁴² Rendall 1994: 16-17

³⁴³ Rousseau, Jean Jacques (2009), *Emile: Bir Çocuk Büyüyor*, Haz. Ülkü Akagündüz, İstanbul: Selis Kitaplar:214-215

³⁴⁴ Rousseau 2009: 214, 216

³⁴⁵ Rousseau 2009: 217-220

antik dönemin varlığından, Amerikalı etnolog Lewis Henry Morgan (1818-1881), da 1877’de insanlık tarihinde anasoylu bir toplum aşaması olduğundan söz etmişlerdi.³⁴⁶ Bachofen’den daha önce matriarki hakkında Lucretius (M.Ö.95-M.Ö.55) Joseph Lafitau, (1681-1746) ve John Millar (1735-1801) gibi isimler de benzer görüşler ortaya atmışlardı ancak ampirik antropolojik kanıtlardan çok evrimci tarih felsefesiyle ve Antik Yunan mitoloji ve dinine dair bir yorumla ortaya attığı bu görüşle Bachofen, 1861’de “jineokrası” (Yunanca *gyne*, kadın ile *kratos* yani yönetim sözcüklerinin birleşimi) terimini kullanarak Basel’de “Antik Dünyadaki Jineokrasinin Dinsel ve Hukuksal Mahiyetiyle İlgili Bir Araştırma” alt başlıklı *Das Mutterrecht* adlı eserinde kadınların iktidarda olduğu kayıp bir çağı tasvir etti.³⁴⁷ Yazara göre patriarkal (babasoylu/pederşâhi) hukuk ve hakların biçimlenişi daha önceki mevcut ilkel matriarkal düzene bir başkaldırıydı.³⁴⁸ Dışı-maddi karanlık ilkenin tecessümü olan matriarki eril-ruhsal ışık prensibi olan patriarki ile dağıtılmıştı. Ancak yirminci yüzyıl başında bulunan arkeolojik kanıtlar Bachofen’in kadın egemenliği altında bulunan toplumsal yapıların mevcudiyetine ilişkin teorisini yanlışlamış bununla birlikte eşitlikçi veya anadüzen (*matrilineal*) toplumların varlığını doğrulamıştı. Ancak Morgan’ın sözünü ettiği anadüzen toplum yapılarında ailenin başı ve soy, krallık ve miras geçişi ana üzerinden olsa da toplumun yöneticisi anne değildi.³⁴⁹ Bachofen’in hatası ise miti tarihin yerine geçirmek ve bu şekliyle bizzat bir mit yaratmış olmasıydı.³⁵⁰

Tıp alanındaki keşifler kadın bedenine bakışı da değiştirmeye başladı. Doğal beden toplumsal söylemde öne çıkmasıyla kadın bedeni, erkeğin kadın ile olan ilişkisinde merkeze çekildi ve Hobbes’dan itibaren siyaset teorisyenleri doğada monarkın halkından, köle sahibinin köleden olduğu gibi erkeğin de kadından daha üst bir otorite olarak kabul edilmesini gerektirecek bir şey olmadığını iddia etmeye başladılar. Bu durumda Aydınlanma döneminde insanlığın yarısını özgürlük ve eşitliğin dışında tutmaya yönelik evrensel iddiaların makul bir temeli olmadığı ortaya çıktı.³⁵¹ Erkeği kadından üstün görmeye sebep olacak metafizik sebep ortadan kalksa da bu kez devreye akıl girecek ve bireyler arasındaki fark beden arzulaları, ilgileri ve akıl kapasitesine dayandırılacak ve doğanın yeni yorumu üzerinden mevcut toplumsal pratiklerin meşruiyeti korunmaya çalışılacaktı.³⁵²

³⁴⁶ MacCormack, Carol P. (1980), “Nature, culture and gender: a critique”, MacCormack, Carol P.; Strathern, Marilyn (Ed.) *Nature, culture and gender*, London: Cambridge University Press: 6-7

³⁴⁷ Georgoudi, Stella (2005), “Bir Anaerkillik Miti Yaratmak”, Duby, Georges; Perrot, Michelle (Ed.), *Kadınların Tarihi*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1/ 445

³⁴⁸ Aulls, Katharina (1997), “Matriarchy” Eigler, Friederike; Kord, Susanne (Ed.) *The Feminist Encyclopedia of German Literature*, London: Greenwood Press: 311-312, Greisman, Harvey (1981), “Matriarchate as Utopia, Myth, and Social Theory”, *Sociology*, 15/3: 323

³⁴⁹ Aulls 1997: 312

³⁵⁰ Georgoudi, Stella 2005:457

³⁵¹ Laqueur, Thomas (1987), “Orgasm, Generation, and the Politics of Reproductive Biology”, Gallagher, Catherine; Lanqueur, Thomas Walter (Ed.), *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century*, Berkeley, California: University of California Press: 18

³⁵² Laqueur, 1987: 19

On sekizinci yüzyılda Batılı kadınların kimliklerine siyasi bilinç eklendi. Amerika ve Fransa'daki devrimler sonrası kadınlar vatansever veya krallık yanlısı olarak ama her halükarda kocaları, babaları, ağabeyleri ve oğulları kadar memleket meselelerine dahil oldular. Aynı yüzyılda Amerika'da kadın, kocasının cinsel ve duygusal partneri ve küçük ortağı (*junior partner*), ev bakıcısı ve anne sorumluluklarını taşımakta, bunun yanısıra kiliseye gitmekte, İncil okuma gruplarında ve kadın gruplarındaki vaaz tartışmalarına katılmakta, birbirlerine ziyarete gitmekteydiler. Daha zengin kadınlar ise akranlarıyla akşam yemekleri ve gezilere giderlerdi. Ancak statü her durumda kocanın statüsü ile belirlenirdi.³⁵³ Kadın ve erkeğin rolleri kesin sınırlarla birbirlerinden ayrılarak tanımlandığı modern öncesi, basit ekonomik düzenin ve ailenin geniş toplumsal organizasyonun önemli parçası olduğu toplumsal düzenlerde emeğin toplumsal cinsiyet düzeyinde bu ayrımlar anlamlıydı ancak kentlerin ve sanayinin olduğu toplumlarda anlamını yitirmeye başladı. Sağlık ve mülkiyet alanındaki iyileştirmelerle geniş aile küçüldü, modern iş alanların yapısındaki değişim ile erkekler kadınlar üzerindeki avantajlarını yitirmeye başladılar.³⁵⁴

Aydınlanma çağının akla vurgusu zannedildiğinin aksine dinle mutlak ve keskin bir uzaklık demek değildi. Kimi yazarlara göre bu, tarihi günümüzden okumaya, tanımlamaya veya doğrulamaya çalışmaktı.³⁵⁵ Aydınlanma düşünürlerinden Alman düşünür Samuel von Pufendorf, (1632-1694) *De Jure Naturae et Gentium* (1672) ve *De officio hominis et civis* (1673) gibi eserlerinde toplumsal dünyanın genel sistematüğünü doğa yasaları üzerine tanımlamıştır. Doğa yasaları ise temelde Tanrı tarafından bahşedilmiş olsa da yine de insani deneyimin bir bölümüyle ilişkilidir.³⁵⁶ Isaac Newton'un (1643-1727) da dahil olduğu bir grup bilim adamı için bilim, onsekizinci yüzyılda doğanın son derece karmaşık ilahi düzeninin parçası iken diğerleri için Tanrı'nın yarattıkları ile arasındaki mesafenin bir kanıtıydı.³⁵⁷ Machiavelli, (1649) Hobbes (1588-1679) ve Rousseau ortak bir ahlaki bağ ve yasalara uyulmasını sağlamak amacıyla sivil dinin gereğini öne sürerlerken başka bazı ruhban karşıtlığı (*anticlericism*) savunucusu radikal ve deist de Eski ve Yeni Ahitte bulunan bazı unsurlarla ortaya konan bir çeşit Hristiyanlık veya dini desteklemişlerdi. Doğrudan hiçbir yaratıcıya inanmadığını söyleyen filozoflar çok az sayıdaydı. Ayrıca bazı deist denilenler de İsa'nın sözlerine, Yeni Ahit öğretilerine, yaratılışa, kurum olarak Kilise'nin toplumsal gerekliliğine inanmaktaydı.³⁵⁸ Bu gerçeklere karşın Aydınlanma tarihçileri cumhuriyetçi düşünürlerin monarşi karşıtı politik radikalizmini zorunlu bir sekülerlik olarak

³⁵³ Yalom 2001: 129-130

³⁵⁴ Bruce, 2000: 32

³⁵⁵ Barnett, S.J. (2003), *The Enlightenment and Religion: The Myths of Modernity*, Manchester & New York: Manchester University Press: 201

³⁵⁶ Rendall, 1994: 10

³⁵⁷ Barnett, 2003: 213

³⁵⁸ Barnett, 2003: 203, 216

okudukları için hem erkek hem de kadın düşünürlerin tümünü dine muhalif olarak nitelendirmişlerdi.³⁵⁹

Ondokuzuncu yüzyıl genelde sekülerleşme çağı olarak görülmüş olsa da yüzyılın ortasına kadar bu kelime Kilise arazilerinin kilise dışından insanların mülkiyetine geçirilmesi anlamında kullanılmış, daha sonra dini düşüncenin insan düşüncesi, toplum organizasyonu ve siyasi politikalara etkisinin azalması anlamlarında kullanılmıştır. Yirminci yüzyıl başlarına kadar İngiltere, Almanya ve Fransa’da dini ayinlere ve komüniona katılımda gözle görülür bir düşüş olmuş, toplumda Hristiyan inancına kayıtsızlık veya düşmanlığı ifade eden kişilerin sayısında artış görülmüştü. Dinin kamusal hayatta önemine dair farklı görüşler ortaya çıkmıştı. Fransa’da özellikle 1880’ler sonrasında din ve devlet ayırımı çok açıkça görülüyor. Viktoryen İngilteresinde açıktan bir ideoloji şeklinde olmasa da belli belirsiz bir sekülerleşme ortaya çıkıyordu, ancak resmi olarak devlet, dine bağlılığını ilan etmekteydi. Almanya’da Protestanlar ve Katolikler arasında devam eden bir mücadele olsa da kiliseler mali açıdan oldukça fazla desteklenmekteydi ve kendileri de eğitim ve sosyal iyileştirmelerde büyük bir rol üstlenmekteydiler. Dini temayüllerin popüler kültürde derin kökleri bulunmaktaydı, öyle ki Kilise’ye düzenli gitmeyenler bile dini sembolleri benimsemekte, kullanmakta ve kriz anlarında dinden destek aramaktaydılar.³⁶⁰

Bu yüzyılda milliyetçilik ve sosyalizm kapsayıcı dünya görüşleri olmakla birlikte Hristiyanlığın yerini tam olarak alamamıştı. Farklı mezheplere sahip altkültürlerin her üç ülkede –İngiltere, Fransa ve Almanya- uzlaşan yapıları bulunmaktaydı ve İngiltere haricindeki ülkelerde siyasi partiler onlarla yakın ilişkiler kurmuşlardı. Resmi Hristiyanlığın kapsayıcılığı o derece fazlaydı ki Charles Darwin (1809-1882) gibi Aydınlanmacı bir agnostiğin cenaze töreni bile Westminster Abbey’de yapılmıştı.³⁶¹ Bu dönemde evanjelik ihyacılık (*evangelical revival*), Aydınlanma geleneği ve sosyalizm birbirlerini tümüyle dışlamayan hatta birbirini etkileyen akımlar olarak yanyana yer almaktaydı ve benzer bir etkileşim kadın hareketleri ile bu akımlar arasında da geçerliydi.³⁶²

Aydınlanmanın insanoğlunun özgürlüğü ve eşitliğine ilişkin evrensel iddiaları insanlığın yarısının dışı olduğu düşüncesini dışarıda bırakmıyordu hatta Ansiklopedistler evliliğin birbirleri üzerinde mutlak iktidar hakkı olmayan iki eşit parça arasındaki gönüllü bir ilişki olduğunu iddia etmişlerdi ama bu bakış hızla ailenin sorumluluğunu birisinin üstlenmesi ve bunun da beden ve zihin gücü sebebiyle erkek olması gerektiği iddiasıyla neticelendi. Fransız Devrimi’nin vaatleri

³⁵⁹ Hutton, Sarah (2021), “Radicalism, religion and Mary Wollstonecraft”, *Intellectual History Review*, 31/1:182

³⁶⁰ Osterhammel, Jürgen (2014), *The Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century*, trans. Patrick Camiller, Princeton University Press: 880

³⁶¹ Osterhammel, 2014: 881

³⁶² Inkpin, Jonathan David Francis (1996), *Combating the ‘Sin of Self-Sacrifice’: Christian Feminism in the Women’s Suffrage Struggle, : (1903-18)*, Doktora Tezi, University of Durham, Department of Theology:29-30

arasında kadınların sadece medeni haklara değil aynı zamanda kişisel özgürlüğe kavuşmaları da vardı ancak bu, kendi muhalif antifeminist tarafını da var etti. Kadınların artan medeni hakları ve özel hayatındaki gücüne muhalif olan çevreler kadının bu gelişmeye fiziksel ve zihinsel olarak uyum sağlayamayacakları iddiasını ortaya attılar; bedenleri devrimin onlara açtığı alanlar için yetersizdi. Condorcet (1743-1794) biyolojiyi sebep göstererek kadınları politik alandan ihraç etmeyi saçma buluyordu. Ona göre kadınları hamilelik veya diğer geçici rahatsızlık verici durumlar sebebiyle haklarını kullanmalarından alıkoymak, gut rahatsızlığı veya soğuk algınlığı sebebiyle kişileri bu haklarını kullanmaktan men etmeye benziyordu. Diğer taraftan kendisi kadınların nezakette ve ev içi hayatın erdemleri noktasında erkekten üstün olduğuna emindi. Olympe de Gouges (1748-1793) de yayınladığı kadın hakları deklarasyonunda cinselliğin anneliğin acısına cesaret eden kişilerde güzel olduğunu ilan etti. Her iki isim için de kadının yeri bedeniyle belirlenmişti. Devrim için kadın, kalpsiz dünyanın sığınağına yönelik bir arzu olarak birbirlerinden ayrı yaşam alanları üretti.³⁶³

Kadın hareketleri ise Feminizm teriminin ortaya çıkışından çok önce başlamıştı çünkü kelime İngilizce’de ilk olarak 1894’de Fransızca’dan *feminisme* teriminden alınarak kullanılmaya başlanmıştır. Kelimeyi türeten kişinin ütopycı sosyalist Charles Fourier (1772-1837) olduğu iddia edilmiştir.³⁶⁴ İddia edilmiştir dememizin sebebi kelimenin Feminizm şeklindeki kullanımının kesin tarihini belirlemenin güçlüğüdür. Kelimenin ilkin 1837’de Fourier tarafından kullanıldığının geçtiği Paul Robert’in *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*’de feminizm “kadınların toplumdaki hak ve rollerinin genişletilmesine öncülük eden öğretisi” ve “süfretlerin politik feminizmi” şeklinde birbirinden ayırt edildiğini yazan Karen Offen, aynı kaynağın atıf yaptığı Marcel Braunschvig’in *Notre littérature étudiée les textes*’in atıfta bulunduğu Leon Abensour’un *La Femme sous le règne de Louis-Philippe et en 1848* ve Paris’de yayınlanan Célestin Bouglé’nin “*Le Féminisme Saint-simonien*” makalesi veya yine kelimeyi Fourier’e bağlayan Larousse’nin 1964 tarihli *Nouveau dictionnaire etymologique et historique*, kelimenin tam olarak hangi kaynaktan kullanıldıklarının gösterilemediğini tespitinde bulunur, üstelik Offen daha ikna edici bir başka tespitte bulunur ki o da Fourier’in ölüm tarihi olan 1837’de hemen hemen hiçbir yazı yayımlamayıdır. Offen, Fourier üzerine çalışmaları olan Amerikalı bilginlerin hiçbirinin feminizm kelimesinin tam olarak kullanıldığı bir kaynağı gösteremediklerine de dikkati çeker. Feminist (*féministe*) kelimesinin ilk kullanım tarihi ise kısmen daha belirgindir. *L’Homme-femme*’de (1872) adlı eserinde feministler ibaresini küçültücü anlamda kullanan Fransız oyun yazarı ve denemeci Alexandre Dumas (1802-1870) kelimeyi “eğer bu yeni kelime icadını (*neologism*) ödünç alırsam” şeklindeki bir bağlamda ifade eder, yani bu durumda feminist kelimesinin ilk kullanımının ona aitliği şüphelidir. Feminist terimi 1882’de

³⁶³ Laqueur, Thomas (1992) *Making Sex: Body and Gender From the Greeks to Freud*, Cambridge: Harvard University Press: 194-195

³⁶⁴ Rendall 1994: 1

yeniden ortaya çıkar ancak bu kez Fransız süfajetlerinin öncülerinden Hubertine Auclert (1848-1914) tarafından bir günlük gazeteye gönderilen bir mektupta görülür.³⁶⁵ Tüm bu belirsizliklerine karşılık feminist teriminin ondokuzuncu yüzyılın başlarında kadınlarının erkeklerle eşit haklara sahip olması gerektiğini savunan kişiler için kullanıldığı söylenebilse de yine de bu terimin çeşitli görüş ve eylemleri de içeren bir başlık olduğu ve sözcüğün anlam, sınır ve imaları hakkında hâlâ tam bir uzlaşıya erişilemediği unutulmamalıdır.³⁶⁶

Liberalizm, sosyalizm, demokratikleşme ve ulusallaşma gibi politik akımların yanısıra kadınların ondokuzuncu yüzyıldan itibaren sürdürdüğü kolektif eylemler ve hareketler bugün mevcut moderniteye dair düşüncelerimizi de şekillendiren modern dönemin tüm toplumsal hareketleri içinde en uzun süreli ve başarılı olanlar arasında yer almaktadır.³⁶⁷ Ondokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyılın başlarındaki kadın hakları meselesi, din ve sekülerizme ilişkin geliştirilen modern tanımların bir parçası olmuş, kadın hareketlerinden yana olanlar ile muhalifleri ve Hristiyanlar ve Özgürdüşünürler (freethinkers) arasında kadın haklarına ilişkin mücadele de yine bu gruplar arasında cereyan etmişti.³⁶⁸ İlgili dönemde kadın ile erkek tanımlarının ve kadın ile erkek arasındaki hiyerarşinin kültürlerarası farklılığından ötürü tek bir tarihi yerine tarihleri olduğu gözönünde tutulması gerekmektedir.³⁶⁹ Öncelikle kadın hareketi içinde Özgürdüşünceci, seküler hatta din muhalifi akımlara göz atalım.

1842 yılında kaleme aldığı “*A Few Reasons for Renouncing Christianity and Professing and Disseminating Infidel Options*” yazı ile Emma Martin (1811/12-1851) ve yine ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Eliza Sharples’in (1803-1852) de benzer şekilde kişisel hayat hikayeleriyle Özgürdüşünce hareketinin propagandalarını yapmışlardı. 1850’den itibaren seküler toplumsal ve ulusal kurumsal yapıların oluşmasının ardından Harriet Law, (1831-1897) Annie Besant, (1847-1933) seküler çevrelerin parçası oldular. Bunlara kurumsal manada Özgürdüşünce hareketinin dışında olan Frances Power Cobbe (1822-1904) ve Eliza Lynn Linton (1822-1898) gibi agnostikler de eklendiler ve kimliklerini Hristiyanlık’tan bağımsız şekilde tanımladılar, bu, onlar için bir dönüm noktası olmuştu. İnanç kaybı (*loss of faith*) yerine ‘karşı-ihida’ (*counter-conversion*) tanımını kullanmayı tercih eden Özgürdüşünürler, dini çeşitli sebeplerle reddetmekteydiler. Bunların başında Kitab-ı Mukaddes’deki (*Bible*) Tanrı Kelamı’nın (*Word of God*) tutarsızlıkları gelmekteydi. Onlara göre doğa üstü dogmalar modern bilimsel bilgi ile uzlaştırılmazdı ve bilimsel bilgiler, kendi halkı arasında yaygın olan acıya izin veren bir Tanrı

³⁶⁵ Offen, Karen (1988), “On the French origin of the words feminism and feminist”, *Feminist Issues*, 45-47

³⁶⁶ Boxer, Marilyn J. (1982), “ ‘First Wave’ Feminism in Nineteenth-Century France: Class, Family and Religion” *Women’s Studies Int.Forum*, 5/6:552, Wiesner-Hanks 2020:166

³⁶⁷ Ferree, Myra Marx and Mueller, Carol McClurg, (2004), “Feminism and the Women’s Movement: A Global Perspective”, David A. Snow, Sarah A. Soule, and Hanspeter Kriesi (Ed.), *The Blackwell Companion to Social Movements*, Oxford: Blackwell: 576

³⁶⁸ Schwartz, Laura (2013), *Infidel Feminism: Secularism, Religion and Women’s Emancipation-England 1830-1914*, Manchester University Press, Manchester and New York: 1

³⁶⁹ Rose, Sonya O. (2018), *Toplumsal Cinsiyet Tarihçiliği Nedir?*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Can Sanat Yayınları: 58-59

tarafından reddedilmekteydi. Karşı-ihida'nın en önemli yönü dünya ile yeni bir ilişki ve yeni bir bakış kurmayı sağlamasıydı. Aydınlanma'dan zihinsel uyanış (*mental awakening*) ve entelektüel zincirlerden kurtuluş gibi fikirleri alan Özgürdüşünürler, İngiltere'de en önemli toplumsal ve ahlaki otorite olan dini sorgulamaya başlamışlardı. Bunu yapabilme cesaretini kendilerinde bulabilmek için kendi inşa ettikleri bir ahlaki çevrenin varlığını gerekli görmekteydiler. Hareketin içindeki kadınlar, inançtan uzaklaşmayı, ister ev içi alanda ister dinsel alanda olsun patriarkal otoriteye meydan okumaya geçiş olarak bazıları da doğrudan Özgürdüşünce adına ve feminist gerekçelerle Hristiyanlığı reddiye olarak ifade etmekteydiler.³⁷⁰

Onsekizinci yüzyıl sonu ve ondokuzuncu yüzyıl başlangıcında “Radikal” kelimesi demokratik reformların sözcülerini tanımlamakta kullanılan bir kavramdı. Kıta Avrupası ve İngiltere'de ondokuzuncu yüzyılda Fransız Devrimi'nden esinlenen ilerici liberal ideolojiye işaret etmeye başlayan radikalizm, mevcut liberal politikaların toplumsal muhafazakarlığının tersine cumhuriyetçilik, sivil milliyetçilik, rasyonalizm, tek bir devlet dinine karşı muhalefet, basın özgürlüğü ve seçim sisteminin yaygınlaştırılmasını destekleyen politik bir radikal reform hareketine döndü. Liberaller ile bazı ortak noktaları da olsa radikaller, kurumsal, toplumsal, ekonomik ve özellikle kültürel ve eğitsel alanlarda her vatandaşın doğal haklarını kullanabilecekleri reformların gerçekleştirilmesi gerektiği düşüncesiyle ayrışmaktaydılar.

Bir kadın tarafından ilk radikal dergi olarak 1832 yılında haftalık periyotlarla yayınlanan *The Isis*'de Eliza Sharples, Kilise-Devlet tekeline reddetmiş, kendi radikal Hristiyan incilini (*gospel*) vaaz etmiş ve din ve politikada kadın için yeni bir arayışına girmişti. 1834 yılı Mayıs ayında yayınlanan dergi “Gelecekteki veya hurafeler son buluncaya kadarki Nesiller için İngiltere'nin Genç Kadınlarına” ithaf edilmişti. “İnsan toplumu”nun “kadınların bilgide eşit paylaşım içinde olana kadar” gelişmeyeceğine inanarak, kadınlara araştırma/öğrenim sonrası kamuya katılacakları ve kamuya katılmakla erkeklerle eşitlik inşa edebileceklerini ilan etmişti. Bu eşitliğe ibadetteki eşitlik de dahildi.³⁷¹ Sharples, Kitab-ı Mukaddes'i tarihi zeminde reddetmek yerine onun “ahlaki mecaz (alegori)” olarak önemi üzerinde durdu. Bu yorumunda muhtemelen Kitab-ı Mukaddes'in literal bir hakikatten çok mistik önemi üzerinde duran onsekizinci yüzyıl ve ondokuzuncu yüzyıl Alman teologlarından esinlenmişti. Kitab-ı Mukaddes'deki temsil edilen karakterler gerçek, tarihi figürlerden çok “ilkenin şahsileşmesi” idi ve orada hikaye edilen politik mücadele ise tarihi bir zaman ve mekanla kayıtlı olmayan ve süregelen bir drama idi: “İncil (*The Gospel*) politika alanında temel olarak cumhuriyetçiliğin bir parçasıdır; İncil dramasının kahramanı olan genç Akıl (*Reason*) ilahi hakkı veya kralların herhangi bir hakkını kabul etmeyecektir...Genç Akıl her zaman olduğu ve her yerde olacağı gibi bir Radikal Reformcudur.”

³⁷⁰ Schwartz 2013: 73-74

³⁷¹ Rogers, Helen (1994) *Poetesses and Politicians: Gender, Knowledge and Power in Radical Culture, 1830-1870*, Doktora Tezi, History Department and Centre for Women's Studies, University of York: 51

İsa sadece “Genç Akıl”ın bir temsili idi ve erkekler kadar kadınlar da muhakeme yürütebilir ve şair, bilgin, filozof ve politikacı olabilirlerdi.³⁷² Sharples’in, Hristiyanlığın insanlığa faydasız olduğunu ifade eden Campbell Carlile’ye sunduğu alternatif, Hristiyan pratiğinin anlamını yeniden inşa (*reconstructing*) ve onu radikal politik pratikle uzlaştıracak şekilde “rasyonel yorumunu” (*rational interpretation*) yapmaktı. Gerçek Hristiyanlık bir putperestlik (*idolatry*) ve hurafe (*superstition*) değil, bilginin peşine düşerek uygulanan ve böylece erkek ve kadınlara yararı olan birşeydi.³⁷³

Sharples, iyi ve kötünün izafi kavramlar olduğunu iddia etti ve onlara sosyal anlamlar verdi. Pozitif kötülükler yiyecek ihtiyacı, üşümek ve hastalık, izafi kötülükler hurafe, yoksulluk ve tiranlıktı. Havva, orijinal günahın taşıyıcısı değil, “bilgeliğin, tiranlığa direnişin kişiselleşmesi, beşeri bilginin annesi; insanın (man) ihtiyaç duyduğu hakiki yardım”ıdı. Adem ise tersine Havva veya İlahi Bilgelikten ders alan ilk bilgin, bilginin meraktan yoksun ve pasif ilk muhatabı, itaatkâr partner fakat kadının ebeveyni değil, eksiketek (*petticoat*) hükümetin ilk tebası, ilk aldanan (*dupe*), ilk budala (*ninny*), ahlaki kötülüğün kökeniydi. Adem aynı zamanda karışık bir karakter sunmaktaydı ve zaten Tanrı da hem iyiliğin hem kötülüğün yazarıdır. Tanrı da Sharples için fazlasıyla çelişik (*ambivalent*) bir figürdü, çünkü hayat verirken bilgiyi reddetmişti. Mesih ise eski, tiranik Tanrı’ya isyan eden radikal bir reformcuymdu. Adem Bahçesi hikayesi “özgürlük ve ihtiyacın alegorisiydi”. Despot Tanrı, İhtiyaca “tabi olan erkeğin” bilgi ağacından yemesine izin vermemişti. Özgürlük adım attı ve kocasına meyveyi sundu ve Bilgi meyvesini almakla Havva, insan toplumunu yaratmış ve beşeri gelişmenin başlangıcına işaret olarak Adem Bahçesi’nden çıkartıldı.³⁷⁴

Özgürdüşünce anlatıları dinin, cehalet ve hurafe (*superstition*) üzerine kurulu olan gerçek dışı inançlar kümesi yani bir hatadan başka bir şey olmadığını ortaya koymayı amaçlamıştı. Emma Martin, David Hume (1711-1776) ve diğer bazı Aydınlanma düşünürlerinin argümanlarını tekrar ederek dinin, ilkel insanın bilim öncesi çağda doğanın işleyişini açıklamak için ürettiği doğaüstü hikayeler olduğunu iddia etti. Sara Hennell, (1812-1899) Alman filozofu Ludwig Feuerbach’ı (1804-1872) takip ederek dinin, beşeri soyut düşüncelerin kişiselleştirilmiş bir formu olduğunu ileri sürdü, başka bazıları bağımsız bir dini deneyime karşı çıkarak kişisel dindarlığın bazı doğal veya psikolojik itilimlere benzer olduğunu söyleyen psikolojik açıklamalarda bulunmuşlar diğer bazıları da onu, zihnin melankolik dönüşü veya cinsel hayalkırıklığı olarak tanımlamışlardı. Dine sonradan muhalif olan kadınların güçlü bir dini eğitim ve mensubiyet dönemleri olmuştu, örneğin, Margaret Chappellsmith, (1806-1883) Emma Martin (1811/12-1851) ve Harriet Law, (1831-1897) Baptist kiliselerde büyümüş ve kilisedeki ayinlere

³⁷² 1832 tarihli *Isis* sayılarından aktaran Rogers, 1994: 65

³⁷³ Rogers 1994: 64

³⁷⁴ Rogers, 1994: 67-68

ve sıkça da Kitab-ı Mukaddes çalışmalarına katılan isimlerdi. Sara Hennell ise liberal Uniteryan Kilisesi'nde büyümüşü, o ve kuzenleri Pazar Şapellerine sabah ve akşam katılmışlardı. Annie Besant ve Frances Power Cobbe Anglikan Kilisesi içinde büyümüşlerdi. Hepsi önceki inançlarında ne ölçüde samimi olduklarını ortaya koymuşlardı ve bunun ilk nedeni, özellikle kadın olarak, Hristiyan Kilisesi'ni kendi şehvi arzuları sebebiyle terkeden kafirler (*infidels*) olarak suçlanmalarına karşı kendi müdafaalarına saygı duyulmasını beklemeleriydi ikinci neden de eski inançlarını terk etmelerindeki etkenin sadece bir amatörce keyif veya ciddiyetten yoksun bir karara bağlı olmayıp dinin kendilerinin 'Hakikat' (*Truth*) ve ahlaka (*morality*) yönelik arayışını tatmin edememiş olmasıydı.³⁷⁵

Amerika ve İngiltere'de ondokuzuncu yüzyılın sonu, yükselen küresel ticaret ve yatırım, üretim ve tüketim konusundaki düzenlemeler, iletişimdeki değişimler ve kent yaşamının giderek büyümesi ve beraberinde büyüyen gecekondu semtleri, küçülen kırsal yaşam ve gelişen işçi sınıfının hak mücadelelerine sahne olmuştu. Artan rekabet ve düşen kârlar 1870'lerden itibaren giderek artan enflasyonla kitlede huzursuzluklar yaratmış, kadınlar ve erkekler çeşitli ve muhalif olan görüşlerle ekonomi ve toplum alanında düzenlemelerde bulunmak istemişlerdi. Kadınlar bu dönemde ev dışı dünyaya adım atmak için annelik şefkati, ahlak temizliği ve sınıfsal bağlılığı öne çıkardılar. Kadınlar bir yandan ekonomi alanındaki haklarının peşine düşerken bir yandan da toplumsal alanda tanınma mücadelesi vermektedirler. Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere'de 1880'lerden 1920'lere kadar kadınlar, toplumsal cinsiyet ayrımlarından, cinsel tutumlara, aile düzenlerine, ev işi ve annelik yapma biçimlerine, var olan tüketim ve çalışma koşullarına karşı çıktılar. Farklı sınıflardan gelen kadınların tutarlı bir topluluk oluşturmadığı bu dönemde haksızlığa duyulan öfke, ütopya hayalleri ve gündelik yaşam ve ilişkileri düzeltme isteklerinde ortak niyet sergilemekteydiler. Bu kadınlar sadece feminist değil aynı zamanda sosyalist, komünist, anarşist, liberal, bohem ve radikal olabilmekteydiler.³⁷⁶

Yüzyıl sonunda ortaya çıkan radikal ve anarşist kimlik içindeki kadınlar gelenekleri tümüyle reddederek kendi bireysel özerkliklerini savunmaktaydılar. Evlilik dışı ilişkilerin özgürce yaşanmasını savunan anarşist özgür aşkçılar kadınların bağımlı konumlarının yalnızca derinden aile ilişkilerinde değil, kilise ve devlet gibi yerleşik kurumların içinde de saklı bulunduğu inanmaktaydılar.³⁷⁷ Rusya'da diplomatlık, bakanlık görevlerinde bulunan sosyalist yazar Aleksandra Kollontai (1872-1952) sosyalist akım içindeki kadınların dine karşı oluş sebebi olarak dinlerin babalık hukuku altında kadınlara karşı ayrımcı tavırlara onay vermesi ve kadının erkek karşısındaki bağımlılığını bir Tanrı buyruğuna dönüştürmesini göstermişti. Kollontai'ye göre Hristiyanlık, mülksüz ve boyunduruk altındaki sınıfları ve özellikle de bu sınıfların

³⁷⁵ Schwartz 2013: 76-78

³⁷⁶ Rowbotham, Sheila (2013), *Yeni Bir Çağ Hayali*, çev. Suğra Öncü, İstanbul: Sel Yayıncılık: 10-12

³⁷⁷ Rowbotham 2013: 84

kadınlarını baskı altına alınmışlığını onaylamış, her şeye kadir olana dayanarak aile içinde yumruk hakkı ve kadının erkeğin zulmüne tabi olmasını meşrulaştırmıştı. Hristiyanlığın kadını erkeği yoldan çıkarmakla suçlaması, Ortaçağ'da kiliseyi kadının günahkar doğasını ortaya koymaya çalışan kitaplar yazmaya teşvik etmişti, bu, erkeğin kendi zayıflığı ve ihtiraslarından dolayı kadını sorumlu tutmasıydı.³⁷⁸ Ancak sosyalizmin düşünüldüğü gibi her durumda din karşıtlığı ile yanyana gelmesi de gerekmemiştir, örneğin Glasgow İşçi Partisi başkan yardımcılığı daha sonra ise Glasgow Kadın İşçi Partisi'nin (*Glasgow Women's Labour Party*) başkanlığını yapan sosyalist propagandist ve süfajist aktivist Isabelle Bream Pearce'in (1859-1929) Lily Bell takma adıyla 1895 yılında yayınladığı bir makalede şu ibareler geçmektedir: "Hayır, bizim en çok ihtiyaç duyduğumuz şey "ekonomik" Sosyalistler değildir. Bizler ellerinde olduğu kadar kalplerinde Sosyalist olan, kazancı daha az, doğruluk ve hakkı daha fazla düşünen, birbirlerine karşı kardeşçe hisler besleyen ve bu yüzden herşeyde birbirlerine kardeşçe davranan erkek ve kadınların varlığını istemekteyiz – ve bu, sadece hakiki Sosyalizm ve dinin çözülmeyecek derecede birbirine bağlı olduğu noktadır, çünkü din, iyilik sevgisi için iyiyi yapmayı, doğruluk sevgisi için doğru işler yapmayı içerir herhangi bir biçimde kazanç sevgisini değil."³⁷⁹

Kadın hareketleri, dine muhalif veya en azından şüpheci duruş sergileyen özgürdüşüncesi ve radikal hareketlerden ibaret değildi hatta sanıldığığının aksine bu hareketler kadın hareketlerin küçük bir yüzdesini kapsamaktaydı. Her ne kadar yirminci yüzyılda feminist eleştirmenler, dini kurum ve aidiyetleri zorunlu olarak didaktik, boyun eğdirici, aydınlanmadan ve yaratıcılıktan uzak erkek dini hiyerarşilerden ibaret görüyor olsa da bu bazılarına yirmibirinci yüzyılın seküler feminizminin bakışından kaynaklanan bir hataydı.³⁸⁰ Feminizm ile din arasında kapatılmaz bir uçurum olduğuna ilişkin hatalı yargının bir diğer sebebi günümüzde mevcut, bilinen feminizmin, 1980'lerde yükselen cinsiyet feminizmi (*gender feminism*) olarak da adlandırılan radikal feminizmin ideolojik bakımdan bir yankısı olması ve radikal feminizmin tarihi, tüm kültürel bariyerleri aşacak biçimde erkeklerin kadın üzerinde kesintisiz baskısı olarak okuması ve bu durumun tek makul açıklaması olarak da erkekler ve kadınları politik bakımdan ayrı ve birbirine hasım sınıflar olarak görmesidir. Tarihi bakımdan ise cinsiyet feminizmi, feminizmin çok daha geniş ve zengin geleneği içindeki görece yeni bir gelişme ve kadınların erkekler ve toplumla ilişkisinin nasıl olduğu ve olması gerektiğine dair görüş geliştiren yalnızca tek bir okuldur oysa feminist gelenek içinde sosyalistten bireyselciye, liberalden radikale, Hristiyan'dan Ateist'e pek çok farklı okul bulunmaktadır ve geriye bakıldığında tam bir uzlaşım yerine meseleler ve ideolojiler üzerine anlaşmazlıklar olduğu görülmektedir. Örneğin günümüz feminizminde

³⁷⁸ Kollontai, Aleksandra (2000), *Toplumsal Gelişmede Kadının Konumu*, çev. M.Ali İnci, İstanbul: İnter Yayınları: 75

³⁷⁹ Bell, Lily 'Matrons and Maidens', *Labour Leader*, 23 November 1895, s. 2'den aktaran Cheadle, Tanya (2014) *Realizing a 'more than earthly paradise of love': Scotland's sexual progressives, 1880-1914*, Doktora Tezi, University of Glasgow: 27

³⁸⁰ Scheinberg, Cynthia (2002), *Women's Poetry and Religion in Victorian England – Jewish Identity and Christian Culture*, Cambridge University Press: 9

kadınların en önemli doğal haklardan sayılan kürtaja Elizabeth Cady Stanton (1815-1902) ve Susan B. Anthony (1820-1906) tarafından muhalefet edilmiş, Stanton, kürtaşı göz yaşı döktüren bir kötülük, Anthony ise bebek katliamı olarak tanımlamıştır.³⁸¹ Stanton da Anthony için eserinde “İnancı Ortodoks değil ama dini”, ifadesini kullanmıştı.³⁸² Eğer din ile feminizm ayrı görülecek ise bu durumda feminizmi, kadınların haklarına dair birbirleriyle rekabet halinde olan düşünce ve görüşlerin tümüne işaret eden bir şemsiye kavram yerine radikal feminizmden ibaret tekil bir yapı olarak görmek gerekecektir.³⁸³

Feminizmin ateizmle mutlak manada özdeşleştirilmesi özellikle kadın hareketinin başlangıç dönemleri sözkonusu edildiğinde oldukça hatalıdır çünkü kadın hareketlerinin ilk dönemlerinde pek çok kadın, hukuk ve özgürlüklerini dini/ruhsal dili kullanarak talep etmiş, kadın olarak kimliklerini yine dinsel dilin içinde ifade etmişlerdir. Elizabeth Cady Stanton bir grup kadınla birlikte 1895’de *The Woman’s Bible*’ı yazmış ve Kitab-ı Mukaddes’in kadınların özgürleşmesine karşı kullanılışını yeni yorumlarıyla ortadan kaldırmak istemişlerdi. Stanton ve ona eşlik eden kadınlar, kadınların erkeklere tabiyetinin Tanrı’nın bir emri olduğunu reddetmiş ve erkeklerin egemenliklerini meşrulaştırmak için dini kullandıklarını ileri sürmüşlerdir.³⁸⁴ Kitab-ı Mukaddes’in kadınlara karşı anti-feminist bir tavır içinde olduğu görüşüne Stanton ve çağdaşı pek çok kadın şiddetle çıkmışlardı ve zaten feminizmin Amerika’daki kökleri büyük ölçüde dini bir doğaya sahipti. İlk Amerikalı feminist öncülerden kabul edilen Anne Hutchinson (1591-1643) onyedinci yüzyılda Püriten cemaatinden dini reddettiği için değil onyedi ve onsekizinci yüzyılda İngiltere kilisesinden ayrılan Protestan Hristiyanlarını tanımlamak için kullanılan İngiliz dini muhalifleri (*English dissenter*) veya İngiliz Ayrılıkçıları’ndan (*English Seperatists*) olduğu için atılmıştı, çünkü kendisi, kadını erkeğe tâbi kılan/ikincilleştiren geleneğe karşı mücadele eden Hristiyanlığın bir formunu benimsemişti, yani Hutchinson kendi anladığı tarzda ibadet etme özgürlüğü talep ediyordu.³⁸⁵

Batılı feministlerin öncü kadınlarından bir diğeri olan Mary Wollstonecraft’ın (1759-1797), içinde büyüdüğü Anglikan Kilisesine katılmayı yirmisekiz yaşında reddedip eleştirel özgürdüşünce (*freethinking*) geleneğine dahil olmasına rağmen kocası William Godwin’in ateizmini hiçbir zaman benimsememiş olması feminizm ile din arasındaki ilişkinin gelenekçi kabulleniş ile tam bir reddediş dışında biçimler geliştirebildiğini göstermektedir. Wollstonecraft, kendisinin de ifade ettiği gibi yaratılışından getirdiği bir tür dini yaklaşıma sahipti ancak ‘rasyonel dini güdüler’ adına aşırı duygusal evanjelik aşırılığı da reddetmekteydi.³⁸⁶

³⁸¹ McElroy, Wendy (2005), Religion and American Feminism, *Society*, 42 (3), 2005, s.28-29

³⁸² Stanton, Elizabeth Cady (1898), *Eighty years and more (1815-1897): Reminiscences of Elizabeth Cady Stanton*. New York: European Publishing Company: 161

³⁸³ McElroy 2005: 28-29

³⁸⁴ Bryson, Valeria (2019), *Feminist Politika Teorisi*, çev. Aylin Gülaşık, Ankara: Phoenix Yayınevi:72

³⁸⁵ McElroy 2005: 29

³⁸⁶ Schwartz 2013: 4

Wollstonecraft, kadın hareketleri tarihi açısından büyük bir önemi olan öncü eseri “*A Vindication of the Rights of Woman*”da sıkça Tanrı’ya atıflar yapmış olmasına rağmen yirminci yüzyıldaki kadın hareketi araştırmacılarınca eser, dine tümenden hasmane olmasa bile en azından kayıtsız bir duruşu benimseyen Aydınlanmacı geleneğe dahil edilmiş yani ideolojik kabullerle Wollstonecraft’ın dini bakışı üzerinde gerektiği kadar durulmamıştır.³⁸⁷

Wollstonecraft, eserinde kadınların toplumda erkeğin oyuncağı olarak yaratıldığı ve erkeğin eğlenmeyi istemesi durumunda aklını bir kenara bırakarak onu eğlendirmek amacıyla kulağında çınlayan bir çingırdak olması gerektiğinin düşünüldüğünü yazar.³⁸⁸ Oysa kadın da erkek kadar aklını kullanabilecek kapasitedir ve erdem ve bilgelikten yana olan kişilerin Tanrı’ya kör bir hayranlık ile değil bilgelik, iyilik ve güç kaynağı olarak yöneleceklerini ifade ederek Tanrı ile insan ilişkisinde mutlak gücün otoritesi karşısında hissi boyun eğişi reddetmekle dönemindeki bazı kadınların eril gücün kaba otoriterliğine duyduğu hayranlığı da eleştirmiş olmaktadır. Wollstonecraft, kadınların kocalarına duydukları sevginin insanın kendisini Tanrı’ya adayışındaki ilkelerle uyuşmasını isteyen kilise ve ataerkilliği, kadınları his alanına hapsederek ve sürekli onu hazcılığa karşı ikaz ederek yani akıldan çok arzuyla ve güzellikle ilişkilendirmelerindeki çelişkiyi sorgular ve sorar peki sivil toplum yapısınca böylesine zayıf bırakılan bir köleden nasıl erdemli bir davranış beklenebilir?³⁸⁹ Erkeğe bağımlı olan ve akli melekelerini kullanmaktan aciz bırakılan kadın, içinde büyüdü kilisenin seremonilerine ve kendi işleri için daha bilge olan başka kafalara bağımlı bir yaratık haline gelecektir.³⁹⁰ Tanrı ile insan arasındaki en güçlü bağın akıl olduğunu düşünen Wollstonecraft, kadının akıl gücüne sahip olduğunda Tanrı ile arasındaki bağ için erkeğe ihtiyaç duymayacağını öne sürer ve aklın doğasının herkeste aynı olduğunu vurgular.³⁹¹ Ancak mevcut yapılar erkeği akıl, kadını da et/bedenle özdeşleştirip erkeği muhakeme yürüten kadını da hisseden bir varlık görerek iki cinsin birliğinin mükemmelen bir bütünü oluşturduğunu söylerler, ama Wollstonecraft bu biçimiyle duyum ve maddede Tanrı’nın imajından bir izin bulunmadığını, çünkü orada aklın/müdrikenin (*intellect*) olmadığını öne sürer.³⁹² Bilindiği gibi Hristiyanlıkta insanın Tanrı’nın imajında yaratıldığı söylenir ve Hristiyan geleneği bununla Adem’i yani erkeği kastederek. Wollstonecraft işte Tanrı’nın imajında yaratılmışlıkta insanı maddeden ve diğer canlı türlerinden farklılığını yaratanın akıl olduğuna ilişkin vurgusuyla kadının da aynı imajı yansıttığını aksi halde Tanrı ile ilişkisinin de diğer canlı türlerinin ilişkisinden farksız olacağını ortaya koymuş olmaktadır. Wollstonecraft

³⁸⁷ Taylor, Barbara (2002), “The religious foundations of Mary Wollstonecraft’s feminism”, Johnson, Claudia L. (Ed.) *The Cambridge Companion to Mary Wollstonecraft*, Cambridge, New York: Cambridge University Press:99

³⁸⁸ Wollstonecraft, Mary (2014), *A Vindication of the Rights of Woman*, Eileen Hunt Botting (Ed.) New Haven& London: Yale University Press: 59 Kadının erkeğin oyuncağı olduğu teması kadının erkeğin zevk objesine indirgenişini ima eden etkili bir metafor olarak Osmanlı kadın hareketinde de sıkça kullanılmıştır.

³⁸⁹ Wollstonecraft, 2014:72-73

³⁹⁰ Wollstonecraft, 2014:75

³⁹¹ Wollstonecraft, 2014: 80

³⁹² Wollstonecraft, 2014: 90

radikal papazlardan Richard Price (1723-1791) ile iletişimde radikalleşmiş ve Anglikanizm'den ve kiliseden uzaklaşarak erkek ve kadınların hakkını aktif olarak savunduğu politikayla meşgul olmuş ve çok kişisel bir dini inanç geliştirmişti.³⁹³ Dindar insanların çoğunlukla dine yaklaşımının yerlilerin yaptığı gibi bir iradeye körce itaat şeklinde olduğunu düşünür Wollstonecraft, ama ona göre bir de rasyonel din vardır ki bu dinde veya dini anlayışta kişi ve iradesinin itaati, itaat ettiği varlığın bilgeliği ve kişi tarafından doğru bir saikle makul bulunduğu için gerçekleşir.³⁹⁴

Ondokuzuncu yüzyıl başlarında Uniteryan hareketi içinde entelektüel olarak etkin bir kadın grubu olmasına karşın kadın eylemi, orta sınıf toplumsal adabını gözetmek adına sınırlandırıldığında daha ılımlı ana gruptan İngiliz vaiz William Johnson Fox (1786-1864) ve Londra'da *South Place Chapel* grubu ayrıldı. 1830 ve 1840'larda bu grup Wollstonecraft'ın öne sürdüğü kadın haklarına dair radikal görüşlerini korudu ve 1850'de ortaya çıkacak reformist kadın hareketinin temellerini attı. Yüzyıl içinde dönemin ilerici pek çok feministini etkileyen modern Uniteryanizm, büyük ölçüde onsekizinci yüzyıl Protestan muhalefeti ve Aydınlanmadan ortaya çıkmıştı. David Hartley (1705-1757) ve John Locke (1632-1704) ve Joseph Priestley'in (1733-1804) görüşlerinden geliştirilmiş psikoloji ve eğitim felsefesiyle ilişkili Uniteryanizm'de iyi insan ve iyi Uniteryan olmak için iyi bir eğitim, bilimsel metot ve yaklaşım gerekli görülmekteydi. Kutsal Üçleme ve doğuştan günahlılık gibi temel Hristiyan dogmalarını reddeden Uniteryanlar, iyimser, açık uçlu, dogmatik olmayan bir din olarak erkek ve kadınların teolojik meseleleri özgürce tartışmasına imkan veren bir ortam oluşturmuşlardı. Uniteryanizmin bilgi ve anlayışı öne çıkarması kadınları da eğitime teşvik etmiş ve onların politik ve sosyal reformlara daha aktif şekilde katılmak için eğitim ve öğretime daha fazla değer verilmesini sağlamış, eğitim de kadınların kamu refahı adına kamusal eyleme daha rahat dahil olabilmelerini kolaylaştırmıştı.³⁹⁵ Yüzyıl içinde Elizabeth Rathbone, (1872-1946) Lady Byron (1792-1860) ve Mary Carpenter (1807-1877) gibi üç Uniteryan, kendi rasyonel dini aidiyetlerinin de etkisiyle ülkenin eğitim politikasını etkilemiş ve sekteryan olmayan eğitim kurumlarının oluşmasına çaba sarfetmişlerdi. Kısmen John Stuart Mill'den etkilenen uluslararası bir figür haline gelen Mary Carpenter, kadınların kendi seslerine kavuşabilmeleri için oy sandığının önemli olduğunu düşünmeye başlamış ve Clifton'da 1877'de yapılan bir mitingde kadınların oy hakkını savunmuştur.³⁹⁶

The Society of Friends adlı bir başka küçük grup öncü kadın reformcular içermektedir. Quaker mezhebine mensup Hristiyan grup onsekizinci yüzyıl sonu ve ondokuzuncu yüzyıl başlarında gittikçe artan sayıda kadına papazlık görevi vermeye başlamıştı ki aynı dönemde diğer

³⁹³ Midgley, Clare (2010), "Women, religion and reform", Morgan, Sue; deVries, Jacqueline (Ed.) *Women, Gender and Religious Cultures in Britain, 1800-1940*, London & New York: Routledge: 140

³⁹⁴ Wollstonecraft, 2014:214-215

³⁹⁵ Watts, Ruth (2002), "Rational Religion and Feminism: the Challenge of Unitarianism in the Nineteenth Century" Sue Morgan (Ed.) *Women, Religion and Feminism in Britain, 1750-1900*, New York: Palgrave Macmillan: 40-41

³⁹⁶ Watts, 2002: 49-50

konformist olmayan dini gruplarda bile bu durum meşru görülmemekteydi. Quakerlar dünyevi otorite yerine vicdanın sesini dinlemeye vurgu yapmaktaydılar ve bu nedenle de askeri hizmetlere Quaker erkekleri alınmamaktaydı. Dünyevi zenginlik ve statü yerine toplumsal aktivizme verdikleri önem sebebiyle grup, kölelik karşıtı harekette önemli roller almıştır. Quakerlar hakim olan ‘ayrı yaşam alanları’ ideolojisine bağlı olmadıklarından kadınların kamusal reform aktivitelerine katılmasında kolaylaştırıcı etkide bulunmuşlardı ancak bu, her durumda ve her zaman kamu içinde konuşma yapabilecekleri anlamına da gelmiyordu.³⁹⁷

Din, bu yüzyılda aynı zamanda sınıfların kendilerini tarifinde de etkili olmaktadır. Onsekizinci yüzyıl sonunda kırsal orta sınıftan erkek ve kadınlar kendi özerk toplumsal gruplarını kurmak adına sahip oldukları evanjelik inançlarını kullandılar. Bu grupların içsel dini hayatı öne çıkarmaları ve toplumsal meşruiyetin tek formu olarak servetin kullanılmasına yönelik eleştirileri 1850’lerde orta sınıf kimliğinin temellerini oluşturmuştu.³⁹⁸ Üstelik bu yüzyılda Hristiyanlığın dişileşmesinden (*feminisation*) de söz edilmiştir ve bununla dinin kiliseden uzaklaşan erkeklerle birlikte kamusal hayattan ev içi hayata çekilmesi ve dinin kadınlara özgü bir şey haline dönüştüğünü varsayanlar olmuştur. Aynı yüzyılda yükselen liberal-burjuva toplumunda özel ve kamusal ayırımı da ortaya çıkmaktaydı.³⁹⁹ Bir biçimde ev içindeki kadına daha fazla yönelen ve onları erkeklerden de fazla kilise aktivitelerine katılmaya teşvik eden dini söylem zamanla dini hareketlere mensup kadınların kamusal alana daha fazla katılmasına meşruiyet kazandıracak bir söylemin kaynağı olmaya başlamış, kadınlara ev içi rollerde merkezi bir statü ile ahlaki erdemlerin korunması misyonunu vermiştir.⁴⁰⁰

Bu yüzyılda farklı dini oluşumlar (*denominations*) arasındaki rekabet ondokuzuncu yüzyıldaki İngiltere’deki Kiliseleri yeni üyeleri kendilerine çekebilme ve mevcut üyeleri ise muhafaza etmek noktasındaki arayışlara sevk etmişti ve bu da Kilise ve toplumdaki kadınların koşullarını yükseltmeyi gerektiriyordu. Bir diğer önemli faktör ise teolojik değişim idi. İsa’nın uluhiyetini (*divinity*) olduğu kadar insanlığını da vurgulayan Liberal Evanjelizm’in yükselişi Kilisenin toplumsal ilgilere ve dolayısıyla da kadının durumuna daha fazla yönelmesini sağlamıştı. Bunun sonucu olarak “*Scottish Council for Women’s Trades*” gibi Kilise üyelerinin de dahil olabildiği ve kadınların seçim haklarını (*women’s suffrage*) savunan çeşitli süfrajat organizasyonlar ortaya çıktı.⁴⁰¹

³⁹⁷ Midgley 2010: 141

³⁹⁸ Williams Sarah C. (2010), “Is there a Bible in the house? Gender, religion and family culture” Sue Morgan ve Jacqueline de Vries (Ed.) *Women, Gender and Religious Cultures in Britain, 1800-1940*, London: Routledge: 14-15

³⁹⁹ Werner, Yvonne Maria (2009), “Religious Feminisation, Confessionalism and Re-Masculinisation in Western European Society 1800-1960”, Sjørup, Lene Sjørup; Christensen, Hilda Romer (Ed.) *Pieties and Gender*, Leiden-Boston: Brill 2009: 143

⁴⁰⁰ Inkipin, Jonathan David Francis (1996), *Combating the ‘Sin of Self-Sacrifice’?: Christian Feminism in the Women’s Suffrage Struggle: 1903-1918*, Doktora Tezi, University of Durham: 31

⁴⁰¹ Choi, Eun Soo (1996) *The Religious Dimension of The Women’s Suffrage Movement: The Role of the Scottish Presbyterian Churches, 1867-1918.*, Doktora Tezi, The Faculty of Divinity, University of Glasgow, October: 64

Evanjelizm, Protestanlığın tüm alanlarında kadının hayatına dokunmuştur. Mezhebin kadının Viktoryen ev içi alana ait (*domestic*) ideolojiyi desteklediği ve feminizmin yükselmesini engellediği söylene de Josephine Butler gibi evanjelik feminist örneklerde de görüldüğü üzere kadın haklarına, cinsiyet eşitliğini Tanrı'nın emrettiği bir şey olarak inanmasına yol açışı ve kapitalist toplum düzenini sürdürmekte yararlı püriten erdemlere saygıyı teşvik etmesi, çalışmayı kutsaması, çalışan kadın sınıfına yönelik bazı kadın organizasyonlarıyla kadınları toplumsal ve entelektüel bakımdan desteklemesi gibi hususlarla feminist aktivizmle ilişkilendirilebilmektedir.⁴⁰² Kilise müdavimliğinden ziyade inanç ve aktivite olarak tanımlanan ve İngiltere'de ortaya çıkan Evanjelizm bir tanıma göre dört temel niteliğe sahiptir. Bunlar; Hristiyan inancına götüren bir yol olarak ihtida deneyimine inanmak yani ihtidacılık (*conversionism*); İsa adına herhangi bir eylemde bulunma ihtiyacı yani aktivizm; tüm ruhsal hakikatlerin yetkin kaynağı olarak Kitab-ı Mukaddes'e inanç, kutsal kitap taraftarlığı (*biblicism*), Hristiyanlığın temelini İsa'nın tüm insanlığı kurtarmak için haçta kefaretle ölmek olduğunu savunmak anlamında haççılık (*crucicentrism*). Protestan geleneğindeki Kutsal kitaba bağlılık ve Tanrı'nın aktif olarak deneyimlenişi gibi unsurlar Evanjelizme geleneksel kurumları reddetmek ve entelektüel ve politik fikirlerde bir tür esneklik kazandırmıştır.⁴⁰³

Rasyonalitesini dini deneyime dayandırması ve dini geleneğin reddetmesiyle Aydınlanma geleneğiyle örtük bir bağı olduğu söylenebilecek olan Evanjelizm bu yönleriyle kilise disiplini ve hiyerarşisine bağlılığın yerine bireyin içsel dini deneyimini dini inancın merkezine yerleştirmiş ve popüler dindarlığı eski düzendeki itaatkar, bağımlı ve kamu düzenine dahil bir şey olmaktan çıkarmıştır. Yine aynı yüzyılda farklı Hristiyan yapılanmalarının halkın ilgisini çekebilmek adına birbirleriyle yaptıkları rekabet de etkili olmuş ve kiliseye değil devlete ve ahlaki, sivil otoriteye bağlılık önem kazanmış olduğundan kilise, devlete bağlılığın biricik aracı bir kurum olmaktan çıkmaya başlamıştır.⁴⁰⁴

Ondokuzuncu yüzyılda kilisenin kadınların sosyal sorunlarına daha fazla eğilmesi sadece üye kaybı endişesi veya yeni üye arayışıyla ilişkili değildi. Dönemin ağır çalışma koşullarında sayıları hızla artan kadın işçilerin sorunları da dini yapılanmaları daha eşitlikçi bir söyleme zorlamaktaydı. 1830'larda İngiltere'de çalışan emekçi kesimler, kendilerini 1832 Reform Eylemi'nde yer alan muhalif görüşler çerçevesinde orta sınıftan farklı olarak tanımlamışlardı. 1832 Reform Yasasının burjuvaziye seçme ve seçilme hakkı tanınması işçi kesimlerini hoşnutsuz etmişti. Bu yıllarda daha sonra liberaller adını alacak Whig hükümetinin 1834 yılındaki Yoksul

⁴⁰² deVries, Jacqueline (2010), "More than paradoxes to offer – Feminism, history and religious cultures", Sue Morgan ve Jacqueline deVries (Ed.) *Women, Gender and Religious Cultures in Britain, 1800-1940*, (Ed.) London & New York: Routledge: 195

⁴⁰³ Mathers, Helen (2002), *Evangelicalism and Feminism. Josephine Butler, 1828-1906*, Morgan, Sue (Ed.) *Women, Religion and Feminism in Britain, 1750-1900*, New York: Palgrave Macmillan: 127

⁴⁰⁴ Brown, Callum G. (2009), *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation 1800-2000*, Routledge, 2009: 36-37

Yasasında yoksulların sosyal yardımlardan muaf tutulması ile Çartizm denilen işçi sınıfının kitlesel eylemlerine, protestolarına yol açmıştı, işçiler siyasi ve ekonomik haklarını istiyorlardı. 1795-1865 yılları arasında evanjelik inancın İngiliz toplumu üzerindeki etkisini gösteren 'Kefaret Çağı' (*The Age of Atonement*) başlığıyla isimlendirilen bu dönemde dini ve politik motivasyonlar ile pek çok reform hareketi içiçe geçmişti. Yine bu dönemde orta sınıfların ihtiyaç duyduğu reformlar bir uçta seküler politikaları diğer uçta evanjelik yardımseverliliğini biçimlendirmekteydi. Protestan Muhalifler eşit dini ve politik haklar sağlamaya çalışırken bazı Evanjelik Anglikanlar, yoksullar arasında mevcut otoriteye itaati tesis etmeye çalışmaktaydı. Daha sonra Çartist hareket içinde, erkek ve kadınlar anayasalcı metinlerden Kutsal metinlere kadar bir dizi farklı metinden ilham alarak bunları demokratik politik reformlar için kullandılar. Ondokuzuncu yüzyıl dönemi İngiltere'sinde seküler kesimler dahil tüm kesimler üzerindeki etkisiyle evanjelizm, ahlaki olanın yararlı olduğu iddiasının öne çıkmasını sağlamış ve buna dini dayanışmayı ve ilahi plan söylemlerini dahil etmişti. Dönemin Elizabeth Fry, (1780-1845) Florence Nightingale (1820-1910) ve Josephine Butler (1828-1906) gibi kadın reformcuları üzerine yazan Anne Summers, onların hayatındaki dinin oynadığı rolün gözardı edildiğini hatırlatmış, bunun sebebi olarak üç unsurun birleşmesini görmüştür; bunlar feminist sekülerizm, kilise tarihçilerinin toplumsal aktivizme ilgisizliği ve sosyal tarihçilerin dini katılımdan çok sosyal kontrol üzerine yoğunlaşmasının bir bileşkesine bağlamıştır. Jane Lewis de Viktorya ve Edward dönemi İngilteresinde kadın sosyal aktivistlerin kadınlara yönelik olarak Hristiyan sorumluluğuyla bilimsel ve ruhsal vurguları biraraya getirip daha iyi bir toplum oluşturma çağrılarını yaptıklarını göstermiştir.⁴⁰⁵

Evanjelizm'de kadını özgürleştiren bir eğilimin yanısıra onu erkeğe tâbi görmek isteyen bir eğilimin varlığı da sözkonusuydu. Bunun örneklerinden birisi Catherine Booth'dur (1829-1890). Kendisi her ne kadar Tanrı'nın erkek ve kadını eşit yarattığına inanmış olsa da Havva'nın günahının cezasının kocaya itaat olduğunu kabul etmekteydi.⁴⁰⁶ Kadınların haklarına yönelik dindarca görünmeyen tepkileri hiçbir şekilde dikkate almayan evanjelik öncü kadınlardan Hannah More, (1745-1833) kız çocuklarının erken yaşlarda alacakları eğitimle hem dini değerleri öğrenmelerinin sağlanacağını hem hislerini kontrol etmeyi öğreneceklerini düşünüyordu. 1799'da yazdığı *Strictures of Female Education* adlı eserinde More, kadınları, toplumda dini ilkelerin güçlendirilmesi ve çocukların aile içindeki eğitimlerinden sorumlu görmüş ve bu nedenle de kızların eğitim almalarını gerektiğini savunmuştu. Böylelikle doğan çocukların içindeki ahlaksızlıktan ruhsal bir yeniden doğuşla (*spiritual rebirth*) kurtulmaları için ilk uygun alışkanlıklarının anneler tarafından biçimlendirilmesi sağlanacaktı.⁴⁰⁷ More, dönemin kadın

⁴⁰⁵ Midgley 2010:138-139

⁴⁰⁶ Anderson, Olive (1969), Women Preachers in Mid-Victorian Britain: Some Reflexions on Feminism, Popular Religion and Social Change, *The Historical Journal*, 12/3:483

⁴⁰⁷ Rendall, Jane (1994), *The Origins of Modern Feminism: Women in Britain, France and the United States, 1780-1860*, London: The Macmillan Press: 89

algısına tümüyle karşı çıkmak yerine onunla uzlaşmayı tercih ederek kızların güzel sanatlarda ustalaşmak yerine eşlerinin tatmin edici eşlikçileri/refikleri (*companion*) ve çocuklarının makul (*rational*) anneleri olmaya yoğunlaşmaları ve böylelikle ev işlerini daha iyi idare edecek becerileri geliştirmeleri gerektiği görüşünü benimser; kızların “ailelerinin eşleri, anneleri ve hizmetçileri” olmak için eğitilmeleri gerekir.⁴⁰⁸

Yüzyılın feminist taleplerine açık destek veren ilk siyasi önderlerden biri olan iktisatçı ve filozof John Stuart Mill (1806-1873), devletin güçsüzlerden ve kadınlardan yana müdahale etmesini talep etmekteydi.⁴⁰⁹ Mill, “*The Subjection of Women*” adlı eserinde Ortaçağ Avrupa tarihinin geç dönemine kadar babanın kızının isteğine aldırmandan tümüyle kendi iradesi ve beğenisine uygun şekilde dilediği kişiyle evlendirme gücü ve hakkı olduğunu, evlendiğinde ise kadının kocasına karşı mahkemeye başvuramadığı fakat erkeğin karısını reddedebildiğini hatırlatır. Yine Mill, İngiltere’nin Hristiyanlık öncesi eski yasalarına göre koca karısının efendisi (*lord*) ve diğer bir deyişle de hükümdarı (*sovereign*) idi ve kocasına itaatsizlik eden kadın tıpkı hükümdara ihanet etmiş gibi görülüp yakılabildiğini yazar.⁴¹⁰ Mill, kendi yüzyılında kadınların özgürlük istemlerine karşı çıkanların sürekli Hristiyanlık öncesi yasaları hatırlatarak medeniyet ve Hristiyanlığın kadına haklarını verdiğini ifade ettiklerini aktarır. Ancak Mill, bu ifadelerle rağmen kadının durumunun yasal olarak köle olarak adlandırılan kişilerden pek de bir farkı olmadığını düşünür ve gerekçe olarak da Kilise’de kocasına hayat boyu itaat yemini edişini, yasaların da kadından bu itaati beklediğini gösterir. Kadın kocası olmadığı sürece mülk edinmemekte, miras yoluyla bir mülk kadının üzerine de geçse fiilen (*ipso facto*) mülkü kocasının olmaktadır.⁴¹¹

Mill, aynı eserinde Hristiyanlık ile Kilise arasında bir ayırım yapıp Kilise’nin her halükarda mevcut duruma itaati emretmesine karşın Hristiyanlıktan böyle bir emir çıkarmanın zor olduğunu ifade eder.⁴¹² Mill, Aziz Paul’un kadınların kocalarına itaatine yönelik ifadesiyle birlikte kölelerin de efendilerine itaat etmesi gerektiğini de söylediğini hatırlatır ve ilgili dönemde yasalara başkaldırmanın Hristiyanlığın yayılmasına bir yararının olmadığından böylesi emirlerin varlığını tarihi koşullar dayandırır. Ona göre itaat, genel manada askeri despotizmi desteklemek anlamına gelmez ve Hristiyanlığın belirli bir yönetim ve toplum kalıbını (*stereotype*) benimseyip koruduğunu düşünmenin onu durağan yapıları içerdiğini düşündüğü dinlere indirgemektir ancak Mill’e göre Hristiyanlık ilerleyen bir toplumun dinidir. Mill, gelişmeye İncil’i kullanarak karşı

⁴⁰⁸ Nardin, Jane (2001), Hannah More and the Rhetoric of Educational Reform, *Women’s History Review*, 10/2: 219

⁴⁰⁹ Bensadon, Ney (1994), *Başlangıcından Günümüze Kadın Hakları*, çev. Şirin Tekeli, İstanbul: İletişim Yayınları: 50

⁴¹⁰ Koca’nın ailenin efendisi veya reisi oluşu durumuna Osmanlı kadınları da benzer şekilde itiraz etmişlerdir. Sadece bir örnek için bkz. Nesrin Salih, (1329, 20 Mayıs), Türk Kızları, *Kadınlar Dünyası*, 47: 3

⁴¹¹ Mill, John Stuart (1995), *On Liberty – with The Subjection of Women and Chapters on Socialism*, Stefan Collini (Ed.) Cambridge University Press: 146-147

⁴¹² Mill 1995: 162, Mill’in bizatihi din ile onun kurumu arasında koyduğu ayırımı benzer bir ayırım Osmanlı kadın hareketinde İslamiyet ile ulemâ sınıfı şeklinde yapılmıştır. Bir örnek için bkz. Nilüfer Mazlum, (1329, 5 Teşrinievvel) Yine Düşünebildiğim, *Kadınlar Dünyası*, 112:6-7

duran Hristiyanlar olduğunu kabul etse de Hristiyan toplumun ileride bu tip dindarlara karşı direnişiyle kazanımlarının artacağını öngörür.⁴¹³

Ancak herkes dine Hristiyanlık merkezinde yaklaşmamaktadır. Kadın hareketi içinde Hristiyanlığı ataerkil bularak dini başka alternatifler arayanlar da olmuştur. 1892-1899 yılları arasında yayınlanan radikal feminist dergisi *Shafts*'ın sayfalarında din ve ruhsallık konuları tartışılmaktaydı ve pek çok makalede Teosofi ve ruhçuluk patriarkal Hristiyanlığa alternatif olarak sunulmaktaydı.

Bir başka dergi *Women's Penny Paper* (WPP) 1888'de yayın hayatına atılmıştı. Başında bulunan Henrietta Müller (1846-1906) 1891'de Teosofi derneğine üye olmuştu ve WPP, Hristiyanlığı reddetmek yerine ıslah etmek üzerinde duruyordu ve çok sayıda kadın merkezli din eleştirisi yayınlamıştı. Kitab-ı Mukkades Okumaları başlığı altındaki yazılarda kutsal metnin 1900 yıldır kötü çevirildiği, Hakikat ile kutsal metnin bütünleştirilmesi oranında kadının durumunun düzeleceği, kadınların kutsal metnin çevirmeni, yorumcuları, duyurucuları ve öğretmen ve vaizleri olması gerektiği yazılmaktaydı. Bir başka önemli konu kadınların da papaz olabilmeleri idi.⁴¹⁴

İngiliz Süfrajat hareketi yirminci yüzyılın başında oy kampanyaları düzenlediğinde argümanlarını kadının özel ahlaki karakteri ve İngiliz ulusal hayatını yükseltme potansiyellerine dair inançları üzerine inşa etmişlerdi. *The Women's Social and Political Union* (WSPU) kadının spiritüel doğası ve yeni bir ruhsallığı teşvik edecek bilinçli çaba gibi Viktoryen inançları üzerine kurulmuştu ve Süfrajatler mücadelelerini ruhsal bir mücadele olarak görmekteydiler, bu mücadele adaleti sağlamak, patriarkiyi kaldırmak, ulusu güçlendirmek ve insani gelişimi temin etmeyi sağlayacak bir araçtı. Hareketlerini kötülük ve materyalizme karşı bir 'Kutsal Savaş' (*Holy War*) olarak isimlendirmekteydiler ve 'Ruhun Kılıcı' (*The Sword of the Spirit*) dışında bir silah ile savaşmamaya and içmişlerdi. WSPU üyesi sufrajat Annie Kenny'in (1879-1953) gözlemiyle hareketin ilk yılları politik bir hareketten ziyade dini bir ihya (*revival*) hareketi gibiydi. Süfrajatler muhaliflerinin düzenli olarak kendilerini yasadışı, gayriahlaki ve Hristiyan olmamakla itham eden suçlamalarına karşı hedef ve metotlarının tümüyle Hristiyan idealleri üzerine kurulu olduğunu iddia ettiler ve muhaliflerini yine dini bir dil kullanarak 'Ferisiler' (*Phariseers*), 'Haça gericiler' (*Crucifiers*) ve 'Mesih-karşıtları' (*Anti-Christ*s) olarak ilan ettiler. Onlar ilk Hristiyanların ruhunu yeniden yaratmak için mücadele vermektedirler.⁴¹⁵

İngiltere'deki Süfrajat harekete Protestan kiliselerinin etkisi diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi oldukça yoğun olduğundan haklarındaki bilgi de daha fazladır, ancak pek az bilinen veya üzerine daha az durulmuş olan husus Katolik kilisesine mensup olan bir sufrajat kadın

⁴¹³ Mill 1995: 162-163

⁴¹⁴ deVries 2010: 198

⁴¹⁵ deVries 2010: 199

hareketinin varlığıdır. Belki bunun bir diğer sebebi oy hakkı konusundaki ondokuzuncu yüzyılda Katolik çevrelerde yapılan tartışmaların bir organizasyonla sonuçlanmaması olmuştur. İngiltere’de üst sınıftan soylu kadınlar, orta sınıf çalışanları, din adamı sınıfı ve eski Anglikanlar üyeleri olan ve Margaret Fletcher (1862-1943) tarafından kurulan ve Roma kilisesiyle organik bağı olan Katolik Kadın Birliği (Catholic Women’s League/CWL) kadın meselesinde Katolik kilisesinin görüşlerini savunmakta ve kıta Avrupası ve Amerika Birleşik Devletleri’ndeki benzer gruplar gibi Hristiyan olmayan kadınların Hristiyanlıktan uzaklaştıran etkilerine karşı koymak ve ulusun Katolik kadınlarını güçlendirmek ve etkilemeyi amaçlamıştı. Katolik Kadın Birliği feminizmi, kilise tarafından tanımlandığı gibi kadınların düşmanlarından biri olarak görmekteydi. Birliğin temsilcilerinden Catherine Hardy, Kilise’nin ilkeleri tarafından belirlendiği şekilde doğru ve yanlış feminizmin olduğunu, doğru olanın yaratıcısının tasarladığı şekilde kadınların gelişimini sağlayan, yanlış olanın ise yaratıcının tasarısını gözardı eden ve ona muhalefet eden feminizm olduğunu söylemiştir. CWL’nin anladığı şekliyle kabul gören feminizm sosyal feminizimdi ve Marksist ve radikal feminizmler kilise tarafından olduğu gibi birlik üyelerince de reddedilmekteydi.⁴¹⁶

CWL’nin öngördüğü amaçlardan daha ötesini amaçlayan diğer bir Katolik Kadın oluşumu Londra ve çeşitli taşra kentlerinden üyelerin desteğiyle 1911’de kurulan Katolik Kadın Sufrajat Derneği (*Catholic Women’s Suffrage Society*) idi. Dernek bir önceki yüzyıldaki din adamı ve halktan Katoliklerin düşüncelerinin ötesine geçerek oy hakkını en temel adalet konusu ve cinsiyetler arasındaki eşitliğin temel ahlaki ilkesi olarak kabul etmişlerdir. Esasen İngiliz Katolik süfrajat kadınlarının ondokuzuncu yüzyıldaki mücadelesi pek kolay olmamıştır. 1860’larda kadınların oy hakkına ilişkin seslerin yükseldiği sıralardan Katolik basınındaki yazı ve yorumlarda kadınların oy hakkı istekleri ve kadın özgürlüğü konuları saçma bulunup reddedilmekte ve bu görüşler sığ filozofların hayali teorileri olarak nitelendirilmekteydi. Westminster başpiskoposu Henry Edward Manning (1808-1892) cinsiyetler arasındaki eşitliğin kadını yükseltmekten (*elevate*) çok onu politikanın kirli ve mücadelecî hayatına sokarak aşağılayacağına (*degrade*) inanıyordu. Aynı yıllarda (1871) Londra’da yayınlanan *Tablet* gazetesinin editörleri kamusal hayata çıkan kadının endişe ürettiğini yazmış Katolik yorumcular da kadını erkekle eşit kılan politik girişimin “Eski ve Yeni Ahit’in buyruklarının feshi ve Hristiyanlığın ondokuzuncu yüzyıl modeline göre reformu” şeklinde hatalı bir tutum olarak suçluyorlardı. Gazete yaklaşık yirmi sene sonra editöryal kadrosu değişip de kabineden Lord Salisbury’nin kadınların oy hakkına yönelik destekleyici açıklamasından sonra görüş değiştirmiş ve kadınların oy hakkını savunmaya başlamıştır.⁴¹⁷ 1900’lere gelindiğinde Katolik kadınlar,

⁴¹⁶ Kane, Paula M. (1991), ‘The Willing Captive of Home?’: The English Catholic Women’s League, 1906-1920, *Church History*, 60/3:331-334

⁴¹⁷ Clark, Elaine (2004), “Catholics and the Campaign for Women’s Suffrage in England”, *Church History*, 73/3: 636-641

politik alanla ilgili eğitim veren, lobi faaliyeti yürüten, gösterilen yapan, konuşmalar düzenleyen *The Women's Social and Political Union* (WSPU) *Women's Freedom League* (WFL), *National Union of Women's Suffrage Societies* (NUWSS) gibi oy hakkını savunan sekteryan olmayan derneklere üye olmaktaydılar. 1909'da *Tablet* gazetesinde kendisini Leeds'de yaşayan bir Katolik olarak tanıtan Bertha Quinn (1873-1951) endüstriyel hayattaki deneyimlerinin kendisine kadınların oy hakkı talebini reddeden bir hükümetin fabrikalar, atölyeler ve imalathanelerde çalışan kadınları “kapitalist sömürü”nün mağduru olma riskiyle karşı karşıya getireceğini gördüğünü açıklar. Bu açıklama Katolik bir hastane hemşiresi olan Violet Bryant'ı tam zamanlı olarak kadınların oy hakkı için çalışmaya teşvik etmiş hatta bu hak için ölüm orucu gibi militan yöntemleri uygulayan ilk kişi olmasına yol açmıştır.⁴¹⁸ Kadınlara oy hakkı tanınmasının evlilikte kadın ile erkek arasındaki birliği çözebilecek, Katolik aile birliği idealine aykırı olduğunu ilan eden muhafazakar çevrelere karşın 1910'da Katolik süfrajat kadınlar kendileri gibi düşünen kadınları biraraya getirecek bir organizasyon ihtiyacı duymuş ve Gabrielle Jeffery ve May Kendall önderliğinde ve yedi süfrajette birlikte 1911'de *Catholic Women's Suffrage Society*'i (CWSS) kurdular. Üyelerden biri NUWSS diğerleri WSPU üyeleri iken, bir diğeri Katolikliğe sonradan girmiş geri kalanlar da doğuştan Katolik kişilerdir. CWSS'nin amacı “her iki cinsten Katolikleri, kadınlara tıpkı erkeklere de tanındığı gibi Mecliste oy vermelerini sağlamak amacıyla biraraya getirmek” idi ve bu amaca ulaşmak için militan metotlar yerine anayasal ve eğitsel çalışmalarda bulunulması amaçlanmaktaydı. Dernek Katolik Kilisesinin öğretilerine karşı olmadıklarını hatta Kilise'nin öğretileriyle tümüyle uyum içinde olduklarını ilan etmiş olmasına rağmen kamuoyunu etkilemeye dönük çabaları dirençle karşılanmış hatta *Catholic Herald*, *Universe* ve tanınmış Katolik romancı Josephine Ward, hangi hak ve yetkiyle derneğin kendilerini farklı bir tarzda Katolik olarak sunduklarını soruyor ve Kilisenin ismiyle kurulan ilişkinin ve kadınlara oy hakkının istemenin tartışmalı bir mesele olduğunu ifade ediyorlardı. Dernek bu eleştirileri üyelerinin, dinin sosyal reformlarla ilgilenmesinin gerekliliğine inandıklarıyla yanıtladılar. Dernek üyeleri oy hakkı talebini temelde din karşıtı bir hareketle ilişkilendirmenin gerçeklere dayanmadığını, Katolik kadınların bu konularda sessiz ve ilgisiz olmalarının daha büyük bir tehlike oluşturduğu düşünüyorlardı. Alice Abadam'a göre pek çok yardım faaliyetlerine katılmakla birlikte daha önceleri politikadan uzakta, sınırlı bir çevrede faaliyetlerini gösteren Katolik kadınların enerjilerini oy hakkı çalışmalarına vermeleri milyonlarca yoksul ve korunmasız kızkardeşlerinin hayatlarını iyi yönde etkileyecekti. Derneğin faaliyetleri ve çabaları zamanla dini çevreleri de etkileyecektir. 1911'de dernek (CWSS) Westminster Başpiskoposluğuna, Cizvitlerin Farm Street'deki Rektörlüğü gibi Katolik kurumlara kadınların oy hakkını desteklemenin adalet, ahlak ve din adına elzem bir ihtiyaç olduğunu yazmış ve 1913'e kadar kamuoyuna açıklanan bir yanıt alamamışlar ancak 1913 Şubat'ında Kardinal

⁴¹⁸ Clark 2004: 645-647

Bourne, Katoliklerin kadınların parlamento seçimlerinde oy verme haklarını savunmak veya reddetmekte özgür oldukları açıklamasını yapmıştı. 1914’de Dominikan Bede Jarrett (1881-1934) yaptığı konuşmada kiliseyi veya bir kurumu temsil etmeyip sadece kendi vicdanına göre süfrajat hareketi desteklediği açıklamasını yapmış ve hareketin, ulusun en iyi kadınlık ve erkekliğe kavuşması ve ruhsal refah (*spiritual welfare*) adına yola çıktığını düşündüğünü söylemiştir. 1917’de CWSS kadın haklarına karşı eleştirel bakan mezhepdaşlarını Hristiyan ilkesini inadına yanlış anlayan kişisel önyargılarla suçlamış ve derneğin yayın organı *Catholic Suffragist* ise antifeminist retoriği “karışık düşünce ve çarpık teoloji” tarafından bozulmuş bir yaklaşım olarak nitelendirmiştir. Oy verme hakkına kavuşulmasını dernek, 17 Şubat 1918’de Westminster Katedral’inde düzenlediği bir ayinle kutlamış ve Katolik kadınlarının vatandaşlık haklarını genişletmek için etkinliklerini yoğunlaştırmış *Catholic Suffragist* dergilerinin ismini *Catholic Citizen*’e çevirmişlerdir.⁴¹⁹

Ondokuzuncu yüzyılın ortalarında Amerika Birleşik Devletleri’nde doğan spiritüalizm de İngiltere’de etkili olmuştur. Demokratik prensipler, radikal ilkeler ve optimist bir kültürel atmosferde doğan spiritüalizmdeki her erkek, kadın ve çocuğun ruhlar için kanal olabilmesi mistisizm ve elit sınıfla ilişkili pek çok kabulü bir kenara koyabilme imkanı vermesinin yanı sıra kadınlara kendilerini daha rahat hissedebilecekleri ve doğrudan iştirak edebilecekleri dinsel bir atmosfer sağlamıştır.⁴²⁰ 1848’de Amerika’da doğuşundan dört yıl sonra Amerikalı bir medyum olan Mrs.Hayden, Ekim 1852’de spiritüalist medyum olarak İngiltere’de hizmet vermeye başlamış ve kısa bir süre sonra bir başka Amerikalı Mrs.Roberts aynı hizmeti sürdürmüştü. Hayden, aralarında sosyalist ve komüniteryan Robert Owen’in (1771-1858) de olduğu toplumun bazı önde gelen kişilerini etkilemişti.⁴²¹ İngiltere’de orta sınıf çalışanlar ve entelektüel çevrelerden de taraftar bulan spiritüalistler bazı sekülerleri, özgürdüşüncelileri (*Free-thinkers*) veya Robert Owen’in takipçileri olduğundan Owenitler (*Owenites*) denilen sosyalist gruptan kişiler üzerinde de etkili oldu. 1850’lerin ortasında yayın hayatına atılan *Yorkshire Spiritual Telegraph*’ın kurucusu David Weatherhead bu grubun lideriydi ve kendisiyle başında olduğu Keighley çevresi, sekülerlerin spiritüalizme çekilme sebebinin spiritüalizmin rasyonel tona sahip inanç yapısı olduğunu göstermektedir. Spiritüalist çevreler hem kitaplarla hem de *Human Nature*, *British Spiritual Telegraph*, *Spiritual Magazin*, *Medium and Daybreak* gibi süreli yayınlarla görüşlerini yaymışlar *British National Association of Spiritualists* (BNAS), *Two Worlds*, *Charing Cross Spirit-Power Circle*, *Christian Spiritual Enquirers*, *East London Association of Spiritualists*, *Marylebone Spiritualist Association* gibi organizasyonlar kurmuşlardır.⁴²² Dünyadaki değişime inanan spiritüalistler için ruhsal ve ahlaki değerlerin tecessümü olan kadın hem ruhsal hakikatlerin

⁴¹⁹ Clark 2004: 651-659

⁴²⁰ Owen, Alex (2004), *The Darkened Room: Women, Power, and Spiritualism in Late Victorian England*, Chicago: The University of Chicago Press: 4-5

⁴²¹ Owen 2004: 19

⁴²² Owen 2004:22-25

yayılmasında hem de anlamlı toplumsal reformların ilerleyişinde vazgeçilmez bir öneme sahipti. Kadınların değişimin hayati mekanizmasına ahlaki etkisi ‘*Woman’s Work for the Extension of Spiritual Truth*’ başlıklı bir konuşma yapan Miss Samuel gibi ilerlemeci feminist spiritüalistlerin değindiği temalardan biriydi. Sözkonusu konuşmada kadınların eşitliğinin mantıksal zemini ve bu eşitliği sağlayacak yollar ele alınmaktaydı.⁴²³ Spiritüalist çevreler veya onlardan etkilenen gruplarda ev içi ve dışı alanlardaki kadının varlığı konusu iki eğilimi birarada içermektedir. Bunlardan ilki ev içi alanın duygusal arena olarak kadının gerçek yeri olduğu düşüncesiyle, kadına ve erkeğe ilişkin ayrı alanlar olduğu şeklindeki yaklaşımının reddidir. Evlilik ve annelik popüler spiritüalist basında iyi bir spiritüalist kadının nihai amacı olarak gösterilmiş ancak *Medium and Daybreak*’da yazan Amy Burns gibi yazarlar ev içi alan kadar kamusal alanda da kadının yeterliliğini vurgulamıştır. Burns için kadın ve erkek için çifte standart sözkonusu olamaz. Ancak Owenitler, evlilik kurumu ve çekirdek aile konusuna daha eleştirel bakmışlardır.⁴²⁴

Amerika’da ise Amerikan Devrimi ile din arasındaki ilişki oldukça tartışılmıştır. Onsekizinci yüzyıl herşeye rağmen dini bir çağ idi ve insanlar kendi vicdanlarına göre Tanrı’ya ibadet etmenin vazgeçilemez, devredilemez bir hak olduğu veya din ile devletin ayrılığı hakkında konuşmaktaydılar. New York’un 1777 tarihli eyalet anayasasında Devrimin, insanlığı cezalandıran yetersiz ve kötü huylu rahiplerin bağınazlık ve ihtirasından türeyen manevi baskı ve hoşgörüsüzlüğe son vermek amacıyla yapıldığı yazmaktaydı, ancak Amerika’nın Kurucu Babalarının dini konularda fazla tutkulu oldukları da söylenemezdi. George Washington (1732-1799) düzenli olarak kiliseye gitse de yirmi cilt tutan yazılarında İsa’ya atıf yapmamıştı, din adamları (*clergy*) sınıfından nefret eden Thomas Jefferson (1743-1826) ise rahiplik kurumunu Hristiyanlığı insanlığı köleleştiren ve sürekli şekilde servetleri soymak için düzenek kuran bir makinaya dönüştürmekle suçluyordu. Jefferson ve liberal meslektaşları sekteryan Hristiyanlığı, doğanın düzeneklerini özgürce ve tarafsız şekilde araştıran muhakemeye (*reason*) düşman olarak görmekteydiler. Eğitimli topluluklara üye olan beyefendiler gibi onlar da cahil ve bağınaz vaizlerce yaygınlaştırılan iç karartan hurafelerden nefret duymaktaydılar.⁴²⁵

Ancak Amerika’nın kurucu babalarının sekteryanlığa karşı oluşu mutlak manada dine karşı oldukları anlamına gelmemektedir. Amerikalı tarihçi Ann Braude, ABD’de dinin koloniyel dönemde çözüldüğü ve yirminci yüzyılın seküler düzenini hazırladığı şeklindeki klasik görüşü ampirik açıdan doğru olmayan ve fakat tarihçiler için açıklayıcı bir güce sahip bir yaklaşım görerek eleştirir. Dinin kamu alanından giderek çıktığı anlayışı Protestan erkeklerden oluşan belirli bir grubun teolojik görüşlerini yansıtır çünkü onlar ana akım Protestan rahiplerin kamu alanından giderek çıktığını düşünmekteydiler ancak Braude’ye göre kadınlar Amerikan dini

⁴²³ Owen 2004: 28

⁴²⁴ Owen 2004: 29-30

⁴²⁵ Wood, Gordon S. (1997), “Religion and the American Revolution”, Stout, Harry S.; Hart, D.G. (Ed.) *New Directions in American Religious History*, New York & Oxford: Oxford University Press: 173-174

hayatının katılımcılarının çoğunu oluşturmaktadır ve gerçekte sekülerleşme anlayışı “kadınların güçsüzlüğü ile ilgili Amerikan dini varsayımların hikayesinin” bir tür birleşimidir.⁴²⁶

Bu durumda Amerika’da inançlar ile feminizm arasındaki doğal bir mücadele olduğu varsayımının tam olarak doğru olmadığı söylenebilir. Ondokuzuncu ve yirminci yüzyıldaki Amerikan feminizmi tarihinde din ve feminizmin birbirine muarız güçler olduğu ve dini hiyerarşinin kadının kamusal hayattaki liderliğini engellediği veya yasakladığı düşüncesi hem muhafazakar dini çevrelerde hem de seküler, ilerlemeci (*progressive*) feminist çevrelerde yaygın olsa da bu varsayımların din ve feminizm arasındaki ilişkiye dair bazı yanlış kavramlaştırmalardan ileri geldiği iddia edilmiştir.⁴²⁷

Bu iddianın Amerika Birleşik Devletleri tarihine ilişkin anlatılarda hatalı bir şekilde ifade edilen Fransız Devrimine kadar geri giden bir tarihi arkaplanı olduğunu söyleyenler de olmuştur. Onyedinci, onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıl tarihçilerinin kadın dindarlığının araçsal rolü ve kültürel zenginliğine değinmiş olmalarına karşın yirminci yüzyıl tarihinde kadın dindarlığına değinen az sayıda tarihçi bu kanaati perçinlemiştir. Farklı mezheplerdeki (*denomination*) kadınların ritüel, söylem ve dini önderliğe erişebilirliğe yönelik olağanüstü çabaları kadının onların dahil olduğu dini gruplarda daha eşit statüler kazanmasını sağlamıştı ancak kadın tarihine yönelik yazılar dini bakış açılarıyla kadının özgürleşme hareketi arasında hiçbir uzlaşma olmadığına dair varsayımları benimsemişlerdi.⁴²⁸ Ayrıca pek çok kadın feminizme duyduğu tutkuyu ABD, Büyük Britanya’daki muhalif ve ayrıkçı Protestan toplulukların ya da Almanya’daki dini reform yanlısı Katolik ve Protestan cemaatlerin dinsel coşkusundan almaktaydı, örneğin kadınlara seçme hakkı tanınması adına ilk hicivlerden birini 1851 kaleme alan İngiliz Anne Knight (1786-1862), sufragist öncülerden Amerikalı Lucretia Mott (1793-1880) ve Lucy Stone (1818-1893) barış yanlısı olan bir Hristiyan mezhebi olan Quakerler’a mensuplardı. Aileleri büyük köle sahipleri olan Sarah Moore Grimké (1792-1873) ve Angeline Emily Grimké (1805-1879) ise Presbiteryan iken kölelik karşıtı ve kadın hakları mücadelesi için eşitlikçi felsefesi olduğundan Quakerlar’a katılıp vaiz olmuşlardı. Sarah Grimké 1837’de dini bir feminizmin temellerini “*Letters on the Equality of Sexes*” adlı eseriyle atmıştı. Grimké eserinde kadınlara ilişkin alana dair incelemesini Kitab-ı Mukaddes’e (*Bible*) dayandıracağına ancak kadın konusuyla ilgili yazılanların kutsal metinlerde vahyedilen basit hakikatlerin pek çok paragrafının hatalı çevrilerine dayalı yanlış yorumlanmasının neticesi olduğuna inandığını yazar. Grimké’ye göre her birey kutsal metinleri, Kutsal Ruh’un da yardımıyla bizzat araştırmakla yükümlüdür ve

⁴²⁶ Neitz, Mary Jo (2014), “Konumundan Olma /Konuşlanma: Feminist Araştırmayı Din Sosyolojisiyle İlişkilendirmek”, Dillon, Michele (Ed.) *Din Sosyolojisi El Kitabı*, çev.Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık: 405

⁴²⁷ Braude, Ann (2001), *Radical Spirits: Spiritualism and Women’s Rights in Nineteenth-century America*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press: s.xxii

⁴²⁸ Braude, Ann (2007) “Faith, Feminism, and History”, Catherine A.Brekus (Ed.), *The Religious History of American Women – Reimagining the Past*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press: 234

bir başka kişi/erkek veya kişilerin/erkeklerin görüşlerine tâbi olmak zorunda değildir. Grimké'ye göre Tanrı, erkek ve kadını birbirlerinden fark gözetmeksizin kendi suretinde yaratmış ve yine yine her ikisine de birbirlerine karşı olmayıp sadece diğer yaratıklar üzerine kullanabilecekleri hakimiyeti vermiştir.⁴²⁹ Tanrı'nın her iyi ve mükemmel eserde erkeğe yardımcı ve eşlik edici olmak üzere kadını yarattığını düşünen Grimké için kadın, erkekle mükemmellik ve olgunlukta bir ve özdeş ve her bakımdan ona eşit olarak olarak yaratılmış, akıl ve özgür bir faillik bahşedilen bir varlıktır. İlk günaha yol açan ve Tanrı tarafından yasaklanan ağacın meyvesinden sadece Havva yememiş, Adem de bu günaha iştirak etmiştir. Grimké'ye göre eğer erkek bu günahı işlemekten eşini nazikçe alıkoyabilmiş olsaydı ve onunla aynı günahı paylaşmak yerine onun pişmanlık duymaya sevk edebilseydi o zaman erkeğin kadından üstünlüğü iddiasına inanılabilirdi ancak Adem de Havva kadar zafiyet göstermişti ve neticede her ikisi de masumiyetten ve onunla birlikte mutluluktan kopmuş ama eşitlikten kopmamıştı.⁴³⁰ Grimké eşitliği erkekten beklemez tek istediği erkeklerin, Tanrı'nın kadına verdiği hakları kullanmasına engel olmamasıdır ve eğer kadın erkeğe göre düşük bir düzeyde ise bir süre sonra bu kendiliğinden gerçekleşecektir. Erkeğin kadına tahakküm kurma arzusu muhtemelen cennetten düşüşün ilk neticesidir ve Kabil'in kardeşini öldürmesi, Nemrut'un insanlara zulmü ve diğer insanlar üzerinde krallık kurması da bu arzuyla birlikte ortaya çıkmıştır ve aynı arzu kölelik zehirinin de kökenidir ve tüm bir tarih erkeğin kadını kendi iradesine tabi, bencil arzularını doyurma vasıtası ve rahatını sağlayacak bir araca dönüştürdüğüne şahitlik etmektedir.⁴³¹

Margaret Fuller dinsel/mistik bir felsefe olan Transandantalizm felsefesiyle aynı mücadeleyi yürütmeyi tercih etmişti. Fuller, feminizmi aynı zamanda kadınların tinsel bağımsızlığıyla birleştirmiş ve feminizm karşıtı görüşleri 1845'de yayınladığı "*Woman in the Nineteenth Century*" adlı kitabıyla yanıtlamaya çalışmıştı.⁴³² Fuller'e göre enerji ve uyum, kudret ve güzellik, akıl ve aşk (*love*) gibi kaba sınıflandırmalar yetersizdir ve bu tip ikili yönlerin her erkek ve kadında kendisine verilen melekelerle göre biri veya diğeri hakim durumdadır ve çok sayıda istisnası da vardır ki bazı erkekler kudretten çok güzelliğe sahip olduğu gibi tersi de aynı şekilde geçerlidir ama genellikle bir tarafın hakim olduğu duruma eril (*masculine*) diğer tarafa da dişil (*feminine*) adını verme gibi bir yaklaşım vardır, fakat durum böyle olsaydı dünyada birinin diğerini dengelediği iki yarım küre veya müzikteki tenor ve bas gibi tonların uyumu sözkonusu olurdu ancak insan doğasında böylesi mükemmel bir uyum bulunmamaktadır. Zaman içinde erkek ilkin enerji ve kudreti, uyum ve güzellikten daha fazla geliştirmiş, kadın ise erkeğin muhafazası altına girmiştir ve erkek de avantajlarını yanlış anlayıp suiistimal etmiş ve kendi ruhsal yönü yerine geçici bir hakim olmuş, kadını bir kız çocuk yerine bir hizmetçi olarak eğitmiş

⁴²⁹ Grimké, Sarah Moore (1838), *Letters on the Equality of the Sexes and The Condition of Woman*, Boston: Publishen by Isaac Knapp: 4

⁴³⁰ Grimké 1838:6-7

⁴³¹ Grimké 1838:10-11

⁴³² Rochefort, Florence (2020), *Feminizmler Tarihi*, çev. Özlem Altun, İstanbul: Sel Yayıncılık: 29-30

ve kendisini de kraliçesiz bir kral durumuna yükseltmiştir. Fuller, dini literatürdeki bazı vakaları bu eşitsizliğin erkek tarafından sürdürülüşünün işareti olarak okur. Mesela İsmaililerin (*Ishmaelites*)⁴³³ Hacer'i suçlayıp onu yabana sürmesi gibi. Ama erkekler daha fazla bilge oldukça çocuk Musa'nın bir kadının göğsündeki saf içgüdülerle kurtarıldığını gördü ve gittikçe daha fazla adalete yöneldi ve daha fazla duyarlı hale geldi yine de alışkanlıkları ve iradesi geçmişin etkisiyle yozlaştığı için kadının kendisinin yarısı olduğunu açıkça göremedi yine de hakikat ve adalet gittikçe daha açıkça takdir edilecek ve kadın ile erkek arasında daha asil ilişkilerle karşılıklı olarak olarak gelişecektir. Şairler, sanatçıların kendi dehalarını takip ettikleri her durumda hakikate şahitlik etmiş ve değerli şekillerde ifade etmişlerdir ve bu, dişil bir ilkenin erkeklerce paylaşımıdır ve benzer bir şey dinler için de geçerlidir: "Dinin (hakikat ve iyiliğe susuzluğu kastediyorum, sekt ve dogma sevgisini değil) kendi yolunu izlediği her yerde asıl yaratılış kendi basitliği içinde idrak edilmişti ve Dodona'nın meşesinden kehanet hoşça ifşa oluyordu."⁴³⁴

Amerika'da kadın hareketlerin başladığı ondokuzuncu yüzyıl başı aynı zamanda kölelik karşıtı hareketlerin de doğdu yıllardı. İlk kölelik karşıtı hareket 1817'de *American Colonization Society*'nin kuruluşuna karşı bir yanıt olarak ortaya çıkmış ve hedef olarak ilkin sadece derneğin etkinliklerini başarısızlığa uğratmayı amaçlamıştı fakat William Lloyd Garrison'un 1831'de kurduğu *New England Anti-Slavery Society* adlı kölelik karşıtı dernek ile hedefleri genişledi ve daha sonra *American Anti-Slavery Society* (AASS) adıyla aktivitelerini sürdüren derneğin 1840'a kadar 200 binden fazla üyesi olmuştu. Garrison, yirmi beş yaşındayken Presbiteryan Rahip John Rankin'in 1826 tarihli *Letters on Slavery* adlı eserini okuyarak kölelik-karşıtı harekete katılmıştı.⁴³⁵ Kendisi de dindar bir kişilik olan Garrison için "kölelik Amerikan halkının dikkatini çekmesi gereken ve dünya üzerinden silinmesi elzem menfur bir şey bir günah" idi.⁴³⁶ Garrison aynı zamanda kadın hareketini destekliyor ve kurduğu *Liberator* gazetesinde kölelik karşıtı feminist aktivistlerin yazılarını da yayınlıyordu ve gazetesinin 8 Ekim 1831 tarihli sayısında Maria Stewart'ın ilk denemesi olan "*Religion and the Pure Principles of Morality*"'yi yayınladı. Stewart'ın fikirlerinden siyahlar kadar gazetenin daha geniş okur kitlesi olan beyaz kölelik karşıtları da böylelikle haberdar olmuştur.⁴³⁷

İlk Afro-Amerikalı feministlerden olan Maria Stewart (1803-1879) ve eski köle olan yine Afro-Amerikalı Sojourner Truth (ö.1883) ile Harriet Tubman (ö.1913) ise Hristiyan değerlerini

⁴³³ Metinden anlaşıldığı kadarıyla yazar genel olarak Sami kavimleri ifade etmek istemekte ama İsrailoğulları kavramı yerine muhtemelen siyasi/dini gerekçelerle özellikle İsmaililer ifadesini kullanmayı tercih etmektedir.

⁴³⁴ Fuller, Margaret (1845), *Woman in the Nineteenth Century*, New York: Greeley&McElrath:155-157 Dodona, Herodot'dan edinilen bilgiye göre antik Yunan'da kehanet gücüyle ünlü bir kadın kahindi. Kahinin bölgedeki ağaçlardan kehanetlerini edindiği düşünülmekteydi.

⁴³⁵ Hagedorn, Ann (2002), *Beyond The River: The Untold Story of the Heroes of the Underground Railroad*. Simon & Schuster:58

⁴³⁶ Hogan, Lisa Shawn (2008), A Time for Silence: William Lloyd Garrison and the "Woman Question" at the 1840 World Anti-Slavery Convention, *Gend.Issues*, 25:65

⁴³⁷ Gittens, Rhana A. (2018), "What If I Am a Woman?": Black Feminist Rhetorical Strategies of Intersectional Identification and Resistance in Maria Stewart's Texts, *Southern Communication Journal*, 83/5:315

öne çıkarırken kölelik karşıtı mücadeleyi kadın hakları mücadelesiyle birleştirmişlerdir. Beş yaşında yetim kalan, genç bir kızken çalışmak zorunda kalmış, yirmilerinde dul kalmış ve mirası elinden alınan Stewart, Tanrı'nın herkese eşit olarak bahsettiğine inandığı aklın üzerine durarak dini söylemle Amerikan ana yasasının seküler dilini biraraya getirmekteydi.⁴³⁸ Irklar arasında eşitliği savunan ve kamuoyu önünde kölelik karşıtı konuşmalar yapan ilk feministlerden olan Maria Stewart konuşmalarında İncil'den ve oradaki örnek kadın figürlerden örnekler vermektedir: “Ya ben bir kadınsam; eski zamanların Tanrısı modern zamanların Tanrısı değil mi? Deborah’ı anne olması için ayağa kaldıran ve İsrail hakkında hüküm verdiren o değil miydi? Kraliçe Esther Yahudilerin yaşamını kurtarmadı mı? Ve Mary Magdalene Mesih’in ölümünden dirilmesini ilk duyuran değil miydi?...Aziz Paul kadınların kamuya konuşmasını utanç verici olduğunu ilan etmişti...Aziz Paul yanlışlarımızı ve yoksunluklarımızı biliyor muydu, haklarımızı alenen savunmamıza itiraz etmeyeceğini tahmin ediyorum.”⁴³⁹ Stewart, beyaz Amerikalılara sesleniyor ve ırk farkı olmaksızın Tanrı'nın kendi insanlarını da eğer talep ediyorlarsa Kutsal Ruh'unun (*Holy Spirit*) etkilerinden mahrum etmediğini yazıyor ve soruyordu “öyleyse neden insanlar diğer hemcinslerinin sahip olduğu haklar ve imtiyazlardan eşit derecede faydalanmasın?”⁴⁴⁰

Truth ve Tubman Hristiyanlar olarak mücadelelerinde dini değerlerini öne çıkarmışlardı. Truth, Quaker mezhebine bağlı idi Tubman ise vahiy ve rüyetler aldığını iddia ettiğinden ve başlattığı hareketteki öncülüğü kendisine Musa lakabını kazandırmıştı. Kadın kölelik karşıtları köleliğe karşı olduklarını ve kadın haklarını öne sürdüklerinde çoğu bunu aynı zamanda dini inançları sebebiyle ve sıklıkla Kitab-ı Mukaddes ve diğer dini metinlerden alıntılarla yapıyorlardı.⁴⁴¹

Lucretia Mott (1793-1880) ile Elizabeth Cady Staton (1815-1902) ise New York’a bağlı *Seneca Falls* adlı küçük bir ilçede kadın hakları kongresi düzenlediler ve Kuzey Amerika feminizminde önemli dönüm noktalarından biri sayılan Duygular Bildirgesi’ni, (*Declaration of Sentiments*/1848) ilan ettiler. Metin, kölelik karşıtı Quakerler tarafından hazırlanan çok sayıda eşitlikçi metin ve taleplerden biriydi ve Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi’nden esinlenerek kaleme alınmış metinde kadınların kamusal alanda her konuda kendilerini ifade etme haklarının tanınmasını, evlilik kurumu, boşanma, mülkiyet ve çocukların velayeti konusunda yasaların yeniden düzenlenmesi gerektiğini iddia ediyor ve kadınlar için oy hakkı istiyordu. Eylemciler dindar ve kocasına itaat eden ideal kadın düşüncesinden kamusal ve siyasi alanda

⁴³⁸ Bryson, Valeria (2019), *Feminist Politika Teorisi*, çev. Aylin Gülaşık, Ankara: Phoenix Yayınevi:59-60

⁴³⁹ Maria Stewart’ın 1833 tarihli “Farewell Address to Her Friends in the City of Boston” başlıklı konuşmasını aktaran Sklar, Kathryn Kish (2000), *Women’s Rights Emerges within the Antislavery Movement, 1830-1870: A Brief History with Documents*, Boston: Palgrave Macmillan:83

⁴⁴⁰ Stewart, Maria (1896), *Meditations from the Pen of Mrs. Maria W. Stewart*, Washington: Interprise Publishing Company:33

⁴⁴¹ McElroy 2005: 29

eşitliğe kavuşma arzularıyla ayrışma yaşamaya başlamışlardı.⁴⁴² Elizabeth Cady Stanton ise gençliğinde Amerika’lı Presbiteryen rahip ve ülkedeki İkinci Büyük Uyanış’ın (*Second Great Awakening*) liderlerinden, geleneksel Reformize edilmiş teolojiden kopan, kölelik karşıtı ve kadınlar ve Afrika kökenlilerin eğitim hakkı gibi toplumsal reformlara teşvik eden dini görüşlere sahip Charles Grandison Finney’den (1792-1875) etkilenmişti.⁴⁴³ Stanton daha sonra yazdığı ve Amerika’daki kadın hareketinin önemli eserlerinden biri olan “*The Woman’s Bible*” adlı eserinde din ile cinsiyet ilişkisine dair şunları yazmaktadır: “Kilise hukuku ve medeni kanun (*civil law*); kilise ve devlet; din adamları ve kanun yapıcılar; tüm siyasi partiler ve dini mezhepler (*denominations*) birbirlerine benzer şekilde kadınların erkeklerden sonra, erkeklerden ve erkekler için yaratılmış, erkeklere tâbi, tâli (*inferior*) bir varlık olduğunu düşünmüşlerdir. Akideler, dini kurallar, Kutsal metinler ve statülerin tümü bu görüş üzerine temellenmiştir. Modalar, biçimler, ayinler ve toplumun örf ve adetleri, kilise düzenleri ve disiplinlerin tamamı bu görüşten gelişmiştir.”⁴⁴⁴

Stanton, *The Woman’s Bible*’da doğal haklar öğretisi merkezinde Kitab-ı Mukaddes eleştirisi yapar ve kadınların doğal haklarını reddeden hiçbir yasa ve inancın kadınlar tarafından kabul edilemeyeceğini ilan eder, ancak Stanton’un amacı dini tümünden reddetmek değil onu kadınların kabul edebileceği şekilde yeniden yorumlamaktır. Yüksek ahlaki açıdan doğal hak ilkeleri, Kitab-ı Mukaddes’ten daha yücedir ve adeta Tanrı’ya daha yakındır ve Stanton, Kitab-ı Mukaddes’in geleneksel anlayış biçiminin kadınların erkeğe tabiiyeti ideolojisini destekleyen merkezi bir güç olduğu kanaatine vararak kadının statüsündeki değişim için tek başına politik hakların yeterli olmayacağını aynı zamanda toplumsal ve dini tavırda da devrim niteliğinde değişiklikleri gerekli görür. Bu amaçla Stanton ve bir grup feminist eserde, Kitab-ı Mukaddes’deki kadına yönelik olumsuz ifadelerin geçtiği bölümlerin otoritesi zayıflatıp daha olumlu olan bölümleri öne çıkarır ve kadınlar için kabul edilebilir alternatif bir dini gelenek oluşturmaya çalışırlar. Örneğin Kitab-ı Mukaddes’de Havva’nın Adem’in kaburga kemiğinden yaratıldığı bölüm değil kadın ve erkeğin eşit olarak Tanrı’nın imajında yaratıldığını ifade eden bölüm asıl kabul edilir.⁴⁴⁵

Kadın hareketine destek veren Amerika’daki bir başka grup da Spiritüalistler olmuştur. 1850’den itibaren spiritüalistlerin toplantıları kadın haklarını savunan dinleyicilerine ev sahipliği yapmış ve yirminci yüzyıla girerken radikal dini düşünceler feminizmin yeni formlarına hem ilham kaynağı olmuş hem de onu desteklemişlerdir.⁴⁴⁶ Elizabeth Cady Stanton’un derlediği ondokuzuncu yüzyıl Amerikan Feminizmine dair kaynaklardan biri olan *The History of Woman*

⁴⁴² Rochefort, 2020: 31-32

⁴⁴³ Mountjoy, Shane (2008), *Women’s Rights Movement: Movement Toward Equality*, New York:Chelsea House:48

⁴⁴⁴ Stanton 1898:7

⁴⁴⁵ Donovan 2000: 52-53

⁴⁴⁶ Braude 2001: xx-xxi

Suffrage'de Spiritüalistlerden, dünyada kadınların eşitliğini tanıyan tek dini sekt olarak söz edilmiştir. Bunun sebeplerinden biri aynı dönemde hiçbir kilisede kadınlar din görevlisi olarak atanamazken ve çoğunda yüksek sesle konuşması yasaklanmışken 1848'den itibaren New York'da mevcut spiritüalist hareket içindeki kadınların erkeklerle eşit koşul ve fırsatlara sahip olması ve dini liderlik yapabilmeleridir.⁴⁴⁷

Amerika'nın güney eyaletlerinde Kitab-ı Mukaddes (*Bible*) hem bölgenin Süfrajat kadın hareketi hem de muhaliflerinin karşı iddialarını ve pozisyonlarını güçlendirecek bir enstüman olarak kullanılmıştır. Süfrajatler Kitab-ı Mukaddes'e kadınlar için baskıcı unsurlar taşıdığı iddiasıyla karşı çıkmak yerine onu kadınların oy hakkını destekleyecek şekilde yorumlamışlardır. Onlara göre eğer Kitab-ı Mukaddes doğru şekilde anlaşılmış olsaydı Tanrı'nın eşitliğe dönük mesajı da tam olarak ortaya çıkarılabilecekti. Eğer Tanrı insanoğlunu eşit yarattıysa bu durumda kadının erkeğe tâbiyeti (*subordination*) da ilahi bir planın gereği değil beşeri bir icat olmuş olacaktı yok eğer eşitsiz bir şekilde yaratıldılarsa da bu ilahi düzene karşı çıkılamazdı ve süfrajatler de doğal olarak ilk görüşten yana bir tavırla Havva'yı ilk süfrajat olarak yorumladılar. Kentucky Eşit Haklar Birliği (*Kentucky Equal Rights Association*) kurucu ve ilk başkanı, Amerikan süfrajat hareketi lideri Laura Clay'a (1849-1941), göre kadın da erkek gibi başlangıçta eşit statüde ve Tanrı'nın imajından yaratılmıştı ancak Aden Bahçesi'ndeki asli günah sebebiyle imtiyazlı statüsünü kaybetmiş ama İsa Mesih ile Adendeki statüsünü yeniden kazanmıştı. Güneyli süfrajat ve aktivist Virginia Clay-Clopton'a (1825-1915) göre İsa Mesih kadınları ilk Özgürlüklerine kavuşturan (*Emancipator*) idi ve kadının eşitlik hakkı İlâhi birşeydi. Clay-Clopton, Kitab-ı Mukaddes'teki halkını özgürlüğe kavuşturan Judith'in hikayesine atıfla dinleyicilerine Judith'in cesaret ve gücünü taklit etmesini tavsiye etmekteydi. Kuzey Carolina Yüksek Mahkemesi başyargıci Walter Clark, Paul'un mektubuna dayanarak süfrajat harekete yöneltilen eleştiriye yine Kitab-ı Mukaddes'in bir başka mektubunda geçen şu satırlarla yanıt vermişti: "Sevgili kardeşimiz Paul anlaşılması güç olan pek çok şey söyledi, cahiller ve eğitimsizler kendi hükümleri için onları eğip büktüler."⁴⁴⁸

Süfrajat hareketi muhalifleri için kadınların oy hakkı talebi ilahi yaratılıştaki erkeğin kadından üstünlüğünü ihlal ederek insanlığı tehdit ediyor ve Tanrı'nın erkek ve kadın için ayrı olarak dizayn ettiği alanları birbirine karıştırıyordu. Bu yaklaşımla hareket eden Georgia eyaletinden süfrajat hareket muhalifi senetör Joseph Brown (1821-1894), 1887'de Kongre'de yaptığı konuşmada Tanrı'nın erkek ve kadınları farklı görev ve sorumluluklarda yarattığını ve bunun için de fiziken farklı olsalar da her iki cinsiyete de eşit derecede önem ve saygı duyulması

⁴⁴⁷ Braude 2001: 2-3

⁴⁴⁸ Kirkley, Evelyn A. (1990), "This Work is God's Cause": Religion in the Southern Woman Suffrage Movement, 1880-1920, *Church History*, 59: 509-510 İlgili ayet İncil Petrus'un 2.Mektubu Bölüm 3:16: "O bütün mektuplarında, her yazısında bu konulardan söz eder. Bunlarda anlaşılması güç bazı yerler vardır. Eğitimsiz, kararsız insanlar, Kutsal Yazıtların öbür bölümlerine yaptıkları gibi, bunları da çarpıtırlar. Bunu yapmakla kendilerini mahvediyorlar." *Kutsal Kitaplar ve Deuterokanonik Kitaplar*, 2015, Kitabı Mukaddes Şirketi: 346

gerektiğini çünkü görevlerini yerine getirmek için eşit derecede donanımlı kılındıklarını söylemekteydi. 1915 yılında antisüfrajetlerce yayınlanan bir kitapçıkta Hristiyan hükümetlerin üzerine kurulduğu Kitab-ı Mukaddes (Bible) Yaratılış bölümünden Vahiy bölümüne kadar tümünde kadının ikincil pozisyonda olduğunu yazılmıştı.⁴⁴⁹ Süfrajetler Adem'in Cennet'ten düşüşü öncesindeki Aden bahçesindeki eşitliği ideal olarak ilan ederken antisüfrajetler düşüşteki Havva'nın sorumluluğundan dolayı Tanrı'nın kadını erkeğe tâbi kıldığını ifade ediyorlardı. Cinsiyetlerarası hiyerarşi antisüfrajetlere göre ilahi hükmün gereği iken süfrajetler Tanrı'nın insanı yarattığı Aden'deki ideal ilk durumun yeniden kazanılması için kadınların oy hakkının gerekli olduğunu idda ediyorlardı.⁴⁵⁰

Amerika'nın güney eyaletlerindeki süfrajet hareket liderlerinin dini mensubiyetlerine yönelik bir araştırmada Protestan mezheplerinin yoğun olduğu görülür. Bunlardan beşi Metodist, üçü Episkopalyan, biri Baptist, biri Presbiteryan, biri Quaker ve yine biri de Uniteryandır. Süfrajet hareketteki kadınların bazıları süfrajet hareketine dini kanaatleri sebebiyle girmemiş olsalar da inançlı Hristiyanlar kiliseye üyelikleri olan kişiler olmuş, bazıları salt adalet adına harekete katılmış ve dini mensubiyetleri ile süfrajet hareketi birbirinden ayrı tutmuş, diğer bazıları da dini ve sosyal kanaatlerini birbirinden ayrı tutmakla kalmamış kilise üyelikleri eş zamanlı olarak zayıflamış ve ağırlığı daha fazla hareket içindeki aktivitelerine yönlendirmişlerdir.⁴⁵¹

Batı'daki dini tarih ve kadın hareketleri içindeki dinin ele alınıp yorumlanışına bakıldığında dinin ve farklı dini oluşumların kadının mevcut toplumsal ikincil konumunu muhafaza veya bu konumu iyileştirebilmeye hizmet edebileceğini ve feminizmin de dinle sadece temas kurup kabul veya red ile tepki veren bir sosyo-kültürel hareket olmayıp aynı zamanda zengin bir yeniden inşa (*reconstruction*) projesi olduğu görülmektedir.⁴⁵² Protestan hareketleri ile 19.yüzyılda gelişen yeni dinsel akımlar çerçevesinde gelişen dinler, ilk dalga toplumsal reform çabalarının pek çoğuna alan açıp destek vermiştir.⁴⁵³

Kadın hareketlerinde sadece dinin olumlu veya olumsuz etkilerinden söz edilemez ayrıca geleneksel cinsiyet rolleri ve kadınların ikincil, erkeğe bağımlı ve sadece ev içi alanla tanımlanışı “bilim” adına da savunulmuş ve kadınların eğitime karşı durulabilmiştir. Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Batı'da kadınların yüksek eğitim alanında erkeklerle rekabet eder duruma gelişi, iş alanına girmeleri, toplumsal reform hareketlerinde öne çıkmaları ve erkeklerin hakim olduğu ve onların hazzına yönelik işlev gösteren bazı mekanları kapatma teşebbüsleri bazı iş kollarındaki Batılı erkekleri bilimsel söylemle karşılık vermeye yöneltmiştir. İlk karşılık tıp alanında gelmiştir.

⁴⁴⁹ Kirkley 1990:511

⁴⁵⁰ Kirkley 1990:513

⁴⁵¹ Kirkley 1990:514-515

⁴⁵² deVries 2010: 204

⁴⁵³ Zwissler, Laurel (2012), “Feminism and Religion: Intersections between Western Activism, Theology and Theory”, *Religion Compass*, 6/7: 356

1873 yılında tıp doktoru Edward Hammond Clarke (1820-1877) yayınladığı *Sex in Education* adlı eserinde kadınların zihinsel gelişiminin onların üreme organlarının sağlığına hasar verdiği şeklindeki eski bir iddiayı tekrar gündeme getirmiştir. Clarke’a göre yüksek eğitim, kadınlarda “korkunç beyinler ve çelimsiz bedenler”e (*monstrous brains and puny bodies*) yol açmaktadır. İddiaları, otuz yıl boyunca ciddi bir tartışmaya yol açmıştır, bu soru yüksek eğitimin kadınları anne olmaya elverişsiz hale getirip getirmediği idi ve Clarke bulgularının bilim tarafından desteklendiğini ve toplumsal sorularla ilgili taraftar olmadığını iddia etmişti. Ona göre kadının dahil olacağı alan meselesi doğru ve yanlışa dair soyut ilkelerle, etik veya metafizik ile değil fizyolojiyle çözülmelidir. Yine bir başka doktor Henry Maudsley (1835-1918) de konuya benzer şekilde yaklaşarak kadının yüksek eğitimden alıkonulmasının duygu, his değil fizyolojiye ait bir konu olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵⁴

Psikoloji ve antropoloji gibi yeni bilim dallarının toplumsal cinsiyet ve roller ayrımını dini düzlemde biyolojik düzleme taşıdığı yüzyıl da yine ondokuzuncu yüzyıl olmuştur.⁴⁵⁵ Bu gelişimde Darwinci yaklaşımın da etkisi yadsınamaz düzeydeydi. Akıl dahil bir bütün olarak beden dinden bağımsız şekilde doğal süreçlerin etkisiyle şekillenmekteydi. Charles Darwin, (1809-1882) *Descent of Man* (1871) adlı eserinde cinsel seçimin erkek ve kadında zihin ve bedende farklılıklara yol açtığını ileri sürerek kadın ile erkeği birbirlerinin karşı kutuplarına yerleştirmekle kalmamakta aynı zamanda bunu kadın ile erkek arasındaki eşitsizliğin de sebebi olarak ortaya koymaktaydı. Darwin’in sözkonusu tâlil/ikincillik anlamında “inferiority” kelimesi kullanılmamasına rağmen çoğu yorumcu Darwin’in eserinden böyle bir sonuca varmakta gecikmemiştir.⁴⁵⁶ Ancak Darwin’in Amerikalı bir kadın muhabire 9 Ocak 1882’de gönderdiği satırlardaki ifadeleri kadın ile erkek arasında gördüğü farkı hatta ikincilliği doğa yasalarına bağladığını ve aynı doğa yasalarını kullanarak “ilkel” eşitliği sağlayabileceklerini düşündüğünü göstermektedir: “Kesinlikle, kadınların, genellikle ahlaki niteliklerde erkeklerden üstün olmakla birlikte entelektüel olarak erkekten aşağı olduğunu düşünüyorum: bu bana kadınların erkeklerle eşit olması bakımından kalıtım yasalarının neticesi (eğer yasalarını doğru anlıyorsam) olarak görünüyor. Diğer taraftan ilkel erkek ve kadınların bu bakımdan birbirlerine eşit olduklarına inanmak için bazı nedenler bulunmaktadır ve bu, onların (kadınların) eşitliği yeniden kazanmaları için bir şans. Fakat kanaatimce bunu yapmak için kadınlar erkekler gibi düzenli olarak “ekmeklerini kazanmaları” gerekir fakat evlerimizin mutluluğu bir kenara çocukların eğitimindeki rahatlık bu durumda büyük güçlükler çıkarabilir.”⁴⁵⁷ Darwin’in bu yaklaşımı her ne

⁴⁵⁴ Satter, Beryl (2001), *Each Mind a Kingdom: American Women, Sexual Purity, and the New Thought, 1875-1920*, Berkeley: University of California Press: 33-34

⁴⁵⁵ Wiesner-Hanks 2020:148

⁴⁵⁶ Kohlstedt, Sally Gregory ve Jorgensen, Mark R., (2001), “The irrepressible woman question”: women's responses to evolutionary ideology, Ronald L. Numbers ve John Stenhouse (Ed.) *Disseminating Darwinism: The Role of Place, Race, Religion, and Gender*, New York: Cambridge University Press: 269

⁴⁵⁷ Richards, Robert J. (1987), *Darwin and The Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*, Chicago and London: The University of Chicago Press: 188-189

kadar bazı erkeklerin ataerkil söylemlerinde tutunacağı bir delil oluştursa da aynı zamanda daha sonra kadınların, mevcut ikincil konumlarını Tanrı'nın değişmez yasasına değil erkek eliyle oluşturulan çevresel koşullara bağlamalarına ve bu koşulların değişimiyle kendi ilksel eşitlik durumuna yükselebileceklerine dair ilham vermişti. Bu bakış daha sonra bazı Osmanlı kadın yazarlarında da görülecekti.⁴⁵⁸

Siyasi eşitlik ideallerinin öncülerinden biri olan ülke Fransa idi. Fransa'da kadın hareketinin ilk öncülleri onsekizinci yüzyıl sonu ve ondokuzuncu yüzyıl başlarındaki devrim niteliğindeki hareketlerde bulunmaktadır. Her ne kadar feminist olarak tanımlanamayacak olsalar da Fransız devriminin öncü isimleri Robespierre, Danton, Desmoulins ile çağdaş olan J.J.Rousseau'nun şu satırlarında özgürlük ile insan olmak arasında kurulan ilişki daha sonraki kadın hareketindeki özgürlük vurgusunun köklerini içinde barındırmaktaydı: "Tüm insanlar özgür doğar...İnsanların özgürlüklerinden vazgeçmesi onların insanlığından, insanlığa yönelik sorumlulukları hatta görevlerinden vazgeçmesi anlamına gelir..."⁴⁵⁹ Devrimin kadınları dönemin isyan ve ayaklanmaları içinde kolektif eylemin gücü ile kendi cinsiyetlerinin yaşadığı olumsuzlukları artık sadece bireysel bir kader olarak görmemeyi öğrenmişlerdi. 1786'da kadınlar için açılan *Lycee* ile kadınların eğitim hakkı tanınmaya başlanmış oldu. Daha sonra Fransız parlamentosu bu hakkı tanımış ve 1789'da Anayasasında da kamu eğitimi alanında kadının eğitim sorununa ayrılan bir paragraf yer almıştı ancak Ulusal Kongre kızların sadece sekiz yaşına kadar okula gönderilmesine karar vermiş ve daha sonraki eğitimleri ailenin sorumluluğuna bırakılmıştı.⁴⁶⁰ 1789 Ekim direnişinde önce kadınlar toplanıp Versailles'a yürümüş ve tüm direniş ve ayaklanmalarda bulunan kadınların ağırlığının çektiği tepki sebebiyle 23 Mayıs 1795'de kadınların beş kişiden fazla gruplar halinde toplanmaları yasaklanmış ve aksi davranışların tutuklanacağı duyurulmuştur. Kadınların tüm bu direniş ve ayaklanmalardaki rolüne karşılık Fransız Ulusal Muhafızları, tartışma meclisleri, siyasal gruplarda yer alamamışlar, yurttaşlık haklarından yoksun olarak siyasal kulüplerin çoğuna da üye olarak kabul edilmemişlerdi.⁴⁶¹ Fransız Devrimi'nin çoğu liderleri kadının Devrime politik bir fail olarak değil eş ve anneler olarak dahil olmasını istemişlerdi.⁴⁶² Eşitlikçi bir gelecek vizyonundan gücünü alan devrimin ilk yıllarında din özgürlüğünün ilan edilmesi, sanıklara daha fazla koruma sağlayan İngiliz ceza hukukunun yürürlüğe girmesi, sadece aristokratlara ait olan askerlik görevlerine halkın her

⁴⁵⁸ Biyolojiye vurguda kadın hareketine muhalif İslamcı bir kalem ile ve kadın hürriyeti taraftarı bir yazarın nasıl birbirinden farklı sonuçlara vardığına dair iki ayrı yazıya göz atılabilir. İki ayrı cepheden yazı örnekleri için bkzn. Mustafa Sabri (325, 16 Mart/ 327, 7 Rebiülevvel) Din-i İslam'da Hedef-i Münakaşadan Olan Mesailden Talak (1), *Beyanu'l Hak*, 26: 597 ve Fatma Aliye (29 Teşrinisani 1917), Kadın Nedir? *Yeni Mecmua*, 21:415

⁴⁵⁹ Bessi eres, Yves ve Niedzwiecki, Patricia (1991), "Women in the French Revolution (1789) – Bibliography", *The Institut pour le D veloppement de l'Espace Culturel Europ en* (Institute for the Development of the European Cultural Area):9

⁴⁶⁰ Bessi eres ve Niedzwiecki 1991:11

⁴⁶¹  akmak, Diren, (2007), "Fransız Devrimi'nde Kadın: Eksik Yurttaş", *Ege Akademik Bakış*, 7(2):729

⁴⁶² Janet Sayers, "Feminism and Science – Reason and Passion", *Women's Studies Int. Forum*, Vol.10, No.2, 1987, s.171-172

sınıfından insana açılması, tek tip vergi sistemi oluşturulması, toplumun büyük kesimini yoksulluktan kurtaran kilise mülklerinin satışa çıkarılması, basın özgürlüğü gibi gelişmelerin büyümesi kısa sürede devrimin siyasi fanatizminin dehşet verici uygulamalarıyla sona erdi.⁴⁶³ Devrimin ilk yıllarındaki eşitlikçi cumhuriyetçi ideallerini destekleyen ve 1789’dan 1792’ye kadar devrimin partizanları arasında kendilerini gören kadınlar bu tarihten sonra asillerin olduğu kadar cumhuriyetçileri de şiddetle cezalandıran devrimin aleyhine dönmüşlerdir. Olmpe de Gouges ve Madam Rolad gibi seslerini yükselten kadınların idamı ve Cumhuriyetçi Kadın Klubü’nün kapatılması ve kadınlara evlerine dönme çağrısı yapılması sebebiyle kamusal hayattan uzaklaştırılan kadınlar mücadelelerini özel hayatlarını savunmaya hasrettiler.⁴⁶⁴

Erkeklerin kadınlar üzerindeki tiranlığının diğer eşitsizliklerin de kaynağı olduğunu düşünen Olympe de Gouges’e göre devrimle tiranlık sadece yer değiştirmiş ve kadınların durumunda bir düzelme görülmemiştir. “Ey kadınlar! Kadınlar gözlerinizi ne zaman açacaksınız? Bu Devrimden ne kazandınız? Daha pervasız bir aşağılanma, daha aleni bir küçümseme” diyen Gouges, İnsan ve Vatandaş Hakları Evrensel Bildirisi’nin bir aldatmacadan ibaret olduğuna işaret etmiş ve bildiride geçen “insan” kelimesi ile sadece erkeklerin kastedildiğini ortaya koymak için 1791 Anayasası’nın yayınlanışından birkaç gün sonra “Kadın ve Kadın Vatandaş Hakları Bildirgesi”ni yazmıştı.⁴⁶⁵

Organize bir kadın Fransız kadın hareketi olarak İkinci İmparatorluğa yönelik Cumhuriyetçi bir mücadele olarak ve rasyonalizm savunusu altında 1860’lara tarihlendirilmektedir. İlk burjuva feminist grup *Association pour le Droit des Femmes* (Kadın Hakları Birliği) Marie Deraismes (1828-1894) ve onun akıl hocası Özgürmason Léon Richer (1824-1911) tarafından birlikte 1870’de kuruldu. Bir diğer isim Paule Mink, (1839-1901) Paris Komünü’ndeki rolünden dolayı hakkındaki mahkumiyetten kurtulmak için 1871’de iltica etmiş ve 1880’de sosyalist feminizmi savunan bir öncü isim olmuştur. Daha sonra Hubertine Auclert (1848-1914) bu isimlerden uzaklaşmış ve daha sonra ilk dönem Fransız feminizmini yönlendiren ilk kamuya açık sufrajist organizasyonu kurmuştu. Aynı zamanda cumhuriyetçi olan bu ilk isimler antiklerikalist bir zeminde rasyonalizm vurgusu yapmaktaydılar çünkü geleneksel otoriter Katolik monarşisi altında kadınların ekonomik, eğitimsel ve hukuki yoksunluklarını gidermek olası görülüyordu. Ayrıca Üçüncü Cumhuriyeti destekleyen gruplar kadınların durumlarındaki değişimini ‘ruhban tehlikesi’ne yönelik güçlü bir silah olarak görmekteydiler.⁴⁶⁶ Fransa’da kadınların üçüncü büyük emek gücünü oluşturması, tarım ve sanayi alanında yer almaları ve 1906 yılına çalışan nüfusun neredeyse yarısına yakınının (yüzde 47) kadın emek gücünden oluşuyor olması kadınların değişen

⁴⁶³ Yalom, Marilyn (2004), *Kan Kardeşler: Kadınların Belleğinde Fransız Devrimi*, çev. Neşenur Domaniç, İstanbul: Çitlenbik Yayınları: 157-159

⁴⁶⁴ Yalom 2004: 251-252

⁴⁶⁵ Çakmak, 2007: 734

⁴⁶⁶ Boxer, Marlyn J. (1982), ‘First Wave’ Feminism in Nineteenth-Century France: Class, Family and Religion, *Women’s Studies Int. Forum*, 5/6: 553

kentsel çevredeki farklı toplumsal deneyimlere dahil olmasına yol açmıştı. Ondokuzuncu yüzyıl Fransa'sında kilise ve devletin eğilimi hukuken erkeğin hakim olduğu otoriteryan aileyi muhafaza yönündeydi. Cumhuriyetçi ve sosyalist liderler ruhban karşıtı olmakla birlikte (*anticlerikalism*) vaftiz, evlilik ve ölüm gibi gündelik yaşamdaki dini ritüellere katılmaktaydılar, sosyalistler ise ısrarla kolektivist toplumun aileyi yok etmek yerine onu destekleyeceğini savunmaktaydılar. Aynı yüzyılda kızların eğitimi de büyük ölçüde Katoliklerin ellerindeydi ve dini eğitimin kadınları evlilik hayatına ve anneliğe en iyi hazırlayıcı eğitim olduğu ve netice itibariyle de toplumsal hayata olumlu katkıda bulunduğu kabul edilmekteydi. Katolik liderler bu yüzden kadınların ev içi hayatlarındaki statülerini arttıracak reformları desteklemekteydiler. Bu şekliyle Hristiyan feminizmi özgürdüşünceli (*free-thinking*) feminizmin şiddetli düşmanıydı.⁴⁶⁷ Katoliklikte kadın kötülüğün bir ajanı olabildiği kadar Hristiyan erdemlerinin modeli olabilecek birbiriyle tam zıt karakterde iki potansiyele sahipti. Doğası itibariyle etin/bedenin ve cinselliğin temsilcisi olarak tanımlandığında güvenilmeyen ve hakir görülen kadın bu yönleriyle ilahi düzen tarafından da tayin edildiği gibi erkeğe tâbi olmalıydı. Fransa'da ise ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısında kadın hâlâ kilisenin bu yaklaşımının etkisiyle erkek için ahlaki bir tehdit olarak görülmekteydi. Fransız Kilisesi'nin etkili figürlerinden ve Saint Vincent de Paul Derneği'nin kurucusu Frédéric Ozanam, (1813-1853) bekar kalmak veya geç evlenmeyi “erkek, kadın kollarına kendisini zincirlediği gün haysiyetini büyük ölçüde feda eder” diyerek savunmaktaydı. Yazar ve Meryem'e yönelmeyi savunan Katolik teolog Jean-Joseph Gaume (1802-1879) daha da düşmanca bir tutumla kadınları ‘yoz ve yozlaştırıcı’ olarak tanımlamakta ve antik bir pratik olan doğum sonrası arındırma ritüelinin yeniden ihyasını talep etmekteydi. Erkeği iğva edici gücünü bir ağ gibi tüm dünyaya yayan tiksinti doğuran bir örümceğe benzeten Gaume gibilerine rağmen aynı dönemde Katolik kilisesi içinde Meryem'in statüsünün artışı çelişki gibi görünse de aslında Meryem kültürünün şeytan çıkarıcı (*exorcistic*) bir fonksiyonu olmuş ve Havva'nın günahına karşı bir telafi niteliği taşıyarak kadının idealleştirilmesine hizmet etmiştir. Böylece kadınlar da tıpkı Meryem gibi erkeğin hayatında meleksi ve koruyucu bir figür haline gelebilecektir. Bu bakışın örneklerinden biri olarak yüzyılın önemli isimlerinden Chateaubriand (1768-1848) için Meryem güzellik ve masumiyetin timsali ve “kadınlığın en ilahi halleri olan” iki durumu yani bakirelik ve anneliğin simgesiydi. Kilisenin gücünün zayıfladığını ilan eden ünlü Fransız Katolik yazar Joseph de Maistre'nin (1753-1821) gözündeysen kadının özgürlüğünü savunmak utanç veren bir ehliyeti, evrensel yozlaşmayı ve Devletin çöküşünü vaat etmekteydi ve kadın ya dinsel bekaretini korumalı ya da onlar için tek geçerli olan roller içinde yani eş ve anne olarak kocalarının kontrolü altında olmalıydılar. Kadını itaat eden ve ev içi rolleriyle tanımlayan bu yaklaşım Kilise için de geçmişin hiyerarşik cinsiyet düzenini muhafaza enstrümanlarıydı.⁴⁶⁸

⁴⁶⁷ Boxer 1982: 556-557

⁴⁶⁸ Grogan, Susan K. (1992), *French Socialism and Sexual Difference: Women and the New Society, 1803-44*, Basingstoke: Palgrave Macmillan: 9-10

Ondokuzuncu yüzyılda Romantizmin etkisiyle edebiyatta kadın idealleştirildi ve ondaki duygu, tutku ve sevgi vurgulandı. Kadın, Fransız edebiyatında bir melek, bir aziz haline getirilmiş romantik kadın çeşitli roller üstlenmeye başladı. Korunmaya muhtaç, masum, teselli edici ve yumuşak kalpli bir sırdaş, bazen bir anne bazen bir esin perisine dönüşen kadını feministler de benzer bir dille ve farklı hedefleri de kapsayacak şekilde idealleştirdiler. Yine de bu ideal romantik kadın anlayışının kadını, erkekle eşit olmayıp çocuk benzeri bir varlığa dönüştürdüğünü ve hayatta kalabilmek için kadını erkeğin gücüne bağımlı kıldığını bilmekteydiler. Napolyon dönemi medeni hukukunda da kadına eşit vatandaşlık hakkı tanınmamakla birlikte çocukları üzerindeki hakkı korunmuş ancak babanın aile üzerindeki mutlak otoritesi de aynı şekilde devam ettirilmişti.⁴⁶⁹

Aristokrat sınıfa ait kadınlar önceleri evlilik bağları ve duygusal manada destekleyici bir güç olarak değil dahil oldukları hanedana karşı görev ve sorumlulukları ile tanımlanan salon kadınlarıydılar. Çocuklar ise bu aile tipinde ebeveynler tarafından değil hizmetçiler ve bakıcılar elinde büyütölmekte, sekiz veya dokuz sene gibi uzunca bir süre sütanneler ile zaman geçirmekte bu yaşlarda ise eğitimleri sebebiyle ebeveynlerinden uzakta kalmaktaydılar. Devrim sonrası Fransa'ya dönen aristokratlarda ise aynı zamanda ekonomik güçlüklerle kadınlar çocuklarının sorumluluklarını üstlenmek zorunda kalmışlar ve çocukların da kadının gündelik hayatındaki rolleri artmıştı. Elbette bir taraftan da kadının aile içindeki işleyişteki sorumluluğu bu süreçte önem kazanır hale geldi.⁴⁷⁰

Katolik kilisesi Fransız devrimiyle oluşan havada halkın kilise ile mesafesini Fransız halkına ve özellikle de yoksul kesime yönelik eğitim, tıp hizmeti ve yardım faaliyetleriyle halk ile yakınlaşmak istemiş ve bu alanlarda yardımsever kadın örgütlenlerinin kurulmasına önayak olmuştur. Özellikle onyedinci yüzyılda ilk modellerinin geliştiği dini kurum dışındaki kesimlerden kadınlarının kilise çatısı altındaki yardım faaliyetleri kadınların kamusal alandaki görünürlülüğünü arttırdığı gibi benzer düşüncedeki kadınların yüzyüze gelip işbirliği yapmalarına, kendi inanç ve değerlerini güçlendirmelerine, para yönetimini ve idari becerilerini geliştirmelerine imkan sağlamaktaydı.⁴⁷¹ 1846 tarihli bir süreli yayında yaşlı bir kadının genç bir kadına yazdığı bir yazıda Tanrı tarafından kadının kalbine konulan yardımseverliğin onu hem kendi acısına karşı dayanıklı kıldığı hem de ona misyonunda rehberlik edecek bir ışık olduğunu, kadına verilen merhamet, anneye yaraşır (*maternal*) sevgi ve kendini feda etmek gibi özelliklerin yardım faaliyeti için en uygun vasıflarla olduğu ve yardımseverliğin kadının görünürdeki 'güçsüzlüğü'nü 'güce' dönüştürebildiği ve bu yolla Tanrı ile birleşilerek kadının Tanrı'nın onun

⁴⁶⁹ Moses, Claire Goldberg (1984), *French Feminism in the Nineteenth Century*, State University of New York Press: 17-19

⁴⁷⁰ Darrow, Margaret H. (1979), French Noblewomen and the New Domesticity, 1750-1850, *Feminist Studies*, 5/1: .44,52

⁴⁷¹ Curtis, Sarah A. (2002), Charitable Ladies: Gender, Class and Religion in Mid Nineteenth-Century Paris, Past and Present, Oxford: *The Past and Present Society*, 177: 123-124

yaratılış amacına uygun işleri başarabileceği yazılıdır.⁴⁷² Ayrıca üst sınıftan kadınların hayırseverliklerinde toplumdaki kendi imajlarına yönelik olumsuz tasavvurları yok etme amacı da gizlidir çünkü onsekizinci yüzyılın ikinci yarısından sonra aristokratik kadının tavır ve ahlakına yönelik ithamlarda bulunan pek çok felsefe bu sınıfın burjuva aile mutluluğu modellerini daha fazla öne çıkarmasını sağlamıştı, üstelik aristokrasinin devrim sonrası ülkelerine döndüklerinde kendilerini havai ve kibirli parazitlerden ayırıp sadık, alçakgönüllü eşler ve anneler olarak görülmesini sağlayacak şeylerden biri yine bu hayırseverlik benzeri faaliyetlerdi.⁴⁷³ Kilisenin azalmaya başlayan itibarını kazanmakta bir araç olan yardımseverlik faaliyetlerinde önemli bir yeri olan ve fakat toplumsal hayatın dışında tutulan elit kadınlar bu süreçte kamusal eylemlerle bağımsızlıklarını arttırdılar ve erkeklerin hakim oldukları kurumlara katılarak kendilerine ilişkin dini çerçevede bir benlik saygısı edindiler.⁴⁷⁴

Kilisenin itibar kazanma çabası ne kadar yoğun da olsa ondokuzuncu yüzyılda Fransız kadınlarının doğum kontrol yöntemleriyle çocuk sayısını sınırlandırmalarına karşı koymakta güçlük çekmiştir. Onsekizinci yüzyılda doğum oranlarının düştüğü ve ondokuzuncu yüzyılda iki çocuklu ailelerin yaygınlaştığı Fransa'daki durumun İngiltere, Almanya, Hollanda ve İskandinav ülkelerinden farklı olarak Fransız Katolik ve Protestan kiliselerinin doğum kontrol yöntemlerine karşı muhalefetlerinin Fransa'daki bireyler üzerindeki etkisini yitirmesi olarak görülmüştür. Çocuk konusunda kiliseye muhalif tavırlarına karşın dönemin feministleri cinsel konularda kadının hazzı hakkında kesinlikle konuşmamaktan yana bir tavır göstermişler hatta daha da ötesinde iffete ve evliliğe önem vermişlerdi. Hatta Vesuvianlar (Vesuvians) cinsel konularda daha muhafazakar bir tutum benimsemişler ve kadınların yirmibir erkeklerin yirmialtı yaşına kadar evlenmelerinin anayasaya dahil edilmesini istemişlerdir. İffet üzerindeki genel kanaat o derece yaygınlaşmıştı ki Fransız feminist ve sosyalisti Pauline Roland (1805-1852) bile gençlik çağında işlenen yanlışların olgunluk çağında güçlükler doğurduğunu ve evliliğin iffet üzerine kurulması gerektiğini, her ne kadar kendisi meşruluğunu kabul etmiş olsa da çocuklu ailelerin boşanması durumunda bu başarısızlıkları sebebiyle çocukların devlet tarafından alınıp başka masum çiftlere verilmesiyle ebeveynlerin cezalandırılması gerektiğini yazmıştır.”⁴⁷⁵

Suzanne Voilquin (1801-1876/1877) 1834'de “Annelik!...bizim en güzel sıfatımız; o, tam çiçek veren kadındır. Geleceğin dininde artık dişi modeli bakire Madonna olmayacak; İnananların ihtiramı anneye olacak” demişti. 1834'de Pauline Roland da Charles Lambert'e yazdığı bir mektupta misyonunu kutsal annelik (*la maternité sacerdotale*) olarak ifade etmişti. Anneliğin bu yüzyılda cinsiyet eşitliğinin meşruiyetini temin eden kilit taşı olması daha önceleri Fransız sosyal reformcu ve Saint-Simonculuğun kurucularından olan Barthélemy-Prosper Enfantin'in (1796-

⁴⁷² Curtis 2002: 135-136

⁴⁷³ Darrow 1979: 43

⁴⁷⁴ Curtis 2002: 156

⁴⁷⁵ Moses 1984: 21-22,133

1864) cinsel yönüyle tanımlanan Havva'ya dair geleneksel yaklaşımı annelik rolüyle tersine çevirip kadının üstünlüğünü kabullendirmek için kullanmasıyla başlamıştı. Feministler ise annelik konseptini daha fazla ev içi alanla tanımlamayı bırakıp kadının kamusal alanla katılımını meşrulaştıracak şekilde dönüştürmüşlerdir.⁴⁷⁶

Feminizmin geliştiği ondokuzuncu yüzyıl Fransa'sında feministler burjuva ve çalışan sınıflardan müteşekkildi ve teorik olarak kadınların ikincil konumunun farkındaydılar fakat fiilen kadın, erkeğe ekonomik olarak bağımlıydı ve kadın politik ve toplumsal hayatın dışında tutulmaktaydı. Dönemin feminist hareketinde nüfuzlu bazı kadınlar lider pozisyonunda bulunsalar da bu harekete tâbi kadınların büyük bölümü çalışan sınıf veya burjuva ailelere mensup yoksul kadınlardı. Dönemin Fransız burjuva kadınları İngiltere ve Amerika'daki kadınların yaptıkları gibi biraraya gelip ortak deneyimlerini tartışıp organizasyon becerilerini geliştirememişler ve orta ve üst sınıftan Fransız kadınlarının yardımseverlik aktivitelerindeki sorumlulukları Protestan ülkelerdeki hemcinslerinin deneyimlediği kadar bireyselci bir karakteristik geliştirememişti.⁴⁷⁷

1830'da Feminizm, Fransız kamuoyunda Saint-Simoncu ütopyacı sosyalistler arasında ortaya çıkmış ancak Devrimci feministler jakobenciler tarafından susturulmuştu. Politik Solcularla dayanışma içindeki feministlerin düzene yönelik tehdit olarak algılanması sebebiyle hükümet feministleri susturmuştu. Ütopyacı sosyalist feministler Devrimci öncülerinden oldukça farklıydı çünkü hem şiddet ve terör ile bağlantısı sebebiyle devrime karşıydılar hem de Aydınlanmacı rasyonalistlerden daha çok romantik, spiritüel ve mistik bir vizyona sahiptiler. Monarşi veya cumhuriyetle ilgileri azdı, evrenselci ve savaş karşıtıydılar. Kadının özgürleşmesi propagandasını yapan ilk Fransız sosyalist grubun lideri Barthélemy Prosper Enfantin (1796-1864) idi. Kadın hakkında pek az şey söyleyen Saint-Simon'un ölümünden sonra onun görüşlerini teorileştirip kadın konusunu asli ilgi alanına dahil etmişti. İlerleme ideasını ve endüstriyelleşmeyi savunan grup 1825-1834 yılları arasında bir okul, daha sonra bir dernek ve en sonunda da bir din kurmuştu. Sanayici ve işçinin emeklerinin eşit değerinde olduğunu iddia eden ve *laissez-faire* liberalizm yerine merkezi planlamayı ve yatırımların devlet kontrolünde yapılmasını, mülkiyetin bir kişilik hakkından ziyade kamunun hakimiyetinde olmasını ve mülkiyet sahiplerinin üretim araçlarını emekçilerin kullanımına terketmeleri gerektiğini savunmaktaydılar. *Le Nouveau Christianisme* (1825) adıyla asla tamamlanmayan bir kitap yazan eski bir Aydınlanma filozofu olan Claude Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon (1760-1825) dini, toplumsal bağ için temel addetmekteyken takipçisi Enfantin, dinin kadının özgürleşmesinde olumsuz etkisi üzerinde durmaktaydı. Dinin etkili olduğu ve fakat bu etkinin olumsuzluğu grubu Hristiyanlığın mevcut biçiminde oldukça farklı bir yorumla yeniden inşa etmeye yöneltti. 1829'da Saint-Simon'un

⁴⁷⁶ Moses 1984: 133

⁴⁷⁷ Moses 1984: 37-38

takipçileri bir kilise kurarak madde ve ruhun birbirinden ayrı olduğu ‘eski Hristiyanlık’tan farklı ve aynı zamanda ‘Baba ve Anne’ olan androjen bir Tanrı anlayışını savundukları bir ‘yeni Hristiyanlık’ geliştirdiler. Grup, Aydınlanma rasyonalizminden uzaklaşan, François-René de Chateaubriand, (1768-1848), Louis de Bonald (1754-1840) gibi yazarların geçmişi kutsayan alışlageldik Romantizminden farklı olarak gelecekte ümitvâr, ilerlemeye, insanlık veya toplumsal yenilenme vaadine inanan dinleyicilere konuşmalar yaptılar, Paris’in çalışan sınıflarına ulaşabilmek adına eğitim programları geliştirdiler, terziler için iki kooperatif atölyesi kurdular.⁴⁷⁸ Grubun görüşlerini ilan eden ve yayın hayatı iki seneden daha az sürmekle birlikte okur mektuplarından İngiltere ve Louisiana’da bile okunacak kadar geniş bir etkisi olduğu anlaşılan 1832’de kurdukları emekçi feminist süreli yayını olan *Tribune des femmes* adlı gazeteleri kadın konusunda dönemin ileri gelen fikirlerini içermekteydi. Derginin editörü Suzanne Voilquin (1801-1877) yeni görüşlerin ortaya atılıp geliştirildiği emekçi kadınlara dönük Çarşamba günleri akşam toplantıları yapıyordu.

Tribune des femmes’in emekçi kadınları yoksul kadınlara eğitim vermek için *Société d’Instruction Populaire* derneğini kurmuşlardı ancak projelerinin hiçbirinde hiyerarşik bir yapı bulunmamaktaydı ve bunun bilinçli bir seçim olduğu derginin nisan 1834 sayısında Enfantin’in “Kadın Mesih” kavramının reddedildiği Voilquin’in satırlarından anlaşılmaktadır: “Bunu bir sembol anlamında bir “çağrı” olarak algılıyorum. Her kadın kendisini eril etkinin ötesinde kendi özgür iradesine ait hisler ve eylemlerle tanıtmalı...Bu kadınlar, her hemcinsinin geleceğin ahlaki yapısını için bir engel inşa edeceği kendi aralarında bir topluluğu biçimlendirmek için çevre koşullarının dışında birbirlerini arayacaklardır. Tümünü kadına ait olan bu bilinç Saint-Simoncu erkeklerin Anne diye adlandırdıkları şeydir.”⁴⁷⁹

Kadın özgürlüğünü savunan bir başka hareket Charles Fourier’in (1772-1837) görüşleri üzerine temellenen ve 1830’larda organize olan Fourierizmdir. Her ne kadar görüşlerini çok daha önceleri yazıya geçirmiş olsa da politik Fourierizm Saint-Simonculuktan da etkilenmişti ve hem Fourier hem de Saint-Simoncu Barthélemy Prosper Enfantin’in görüşleri arasındaki farklar olsa da her ikisi de insani ilerleme için kadının özgürleşmesi gerektiğini konusunda benzer görüşlere sahiptiler. Enfantin, insanlığın ilerlemesi için kadının sahip olduğu özel ve özgün erdemlerin rehberliğine ihtiyaç duyarken Fourier ister erkek ister kadın olsun tüm bireylerin eşit doğmuş olduğuna ve doğaları itibarıyla da benzer olduğuna inanmıştır. Sadece vahşiler kadınlara haklarını ve erkeklere eşit fırsatları vermeye reddetmişlerdir.⁴⁸⁰

Fransız kadın hareketinin ilk önemli kadın figürlerinden sosyalist ve aktivist Flora Tristan (1803-1844) diğer konularda olduğu kadar kadın konusunda da Kilise’yi eleştirmiştir. Kilise’nin

⁴⁷⁸ Moses 1984: 41-45, 85

⁴⁷⁹ Moses 1984: 86-87

⁴⁸⁰ Moses 1984: 90

Peru’da despotik iktidarın müttefiki olduğuna ve ritüelistik gösterilerle cahil tutulan kitlenin kontrolünü sağladığına inanan Flora Tristan hakiki bir Hristiyan mesajının varlığını da eşit derecede kabul etmekteydi. Hristiyan idealinin gittikçe daha fazla bozulduğunu düşünen Tristan için Kilise’nin kadına yaklaşım biçimi de bu bozulmadan payını almaktaydı ve Roma Katolik Kilisesi kadını tamamen teslimiyetçi bir rolde tutmaya çalışıyordu.⁴⁸¹ Yazılarında Kilise’yi eleştiren hatta evliliğini dini ritüelle gerçekleştirmeyen Tristan sıradışı inançlara sahipti. Toplumsal evrim sürecinin İlahi bir saikle gerçekleştiği inancının yanısıra inancın kanıtını insanlıkta mevcut Tanrı’ya duyulan sevgi ve özgeci/diğerkam (*altruistic*) ve uyumlu bir toplum kurma çabasında görmekteydi. Tanrı’ya insanlığın ‘Baba ve Annesi’ olarak hürmet eden Tristan Tanrı’nın zatiyetine (*Godhead*) dışıl (*female*) bir nitelik eklemekte ve dişiliği de zeki ve sevgi dolu bir Annelik ile temsil etmekteydi. Bu teolojik duruş kadına kendiliğinden bir üstünlük kadar ona insanlığın ahlaki ve toplumsal kurtuluşu vazifesini vermekteydi. Kadının etkisiyle toplum adil ve özgeci bir ‘dişileşmiş’ (*feminised*) toplum olacaktı. Tristan’ın Tanrı’ya bakışında Saint-Simoncuların Tanrı algısının etkisi açıktır. Tıpkı diğer bazı dinsel muhaliflerin kendilerini Tanrı’nın mesajını taşıyan seçilmiş bireyler görmesi ve kutsal metni sosyalizme yönelik hareketi meşrulaştırmak için yorumladığı gibi Tristan da Hristiyanlığı yeniden yorumlamıştı.⁴⁸² Tristan için daha anlamlı bir dine ihtiyaç vardı ve işçilere onların Tanrı vergisi hakları yerine itaati vazeden kurulu Kilise’nin gücünün yok olduğunu görmek istemişti.⁴⁸³

Kadınların eğitim ve gelişmelerine dair önemli katkılardan biri Fransız oyun yazarı Gabriel Jean Baptiste Ernest Wilfrid Legouv  ’a (1807-1903) aittir. *Coll  ge de France*’da kadınların moral tarihi üzerine konuşmalar yapan Legouv   bu konuşmalarını 1848’de kitaplaştırmış ve büyük bir ilgi görmüştür. O, kadınların erkeklerden farklı olarak sadece aileye sahip olduğunu fakat onlar gibi bir eğitim göremediğini yazmıştır. Erkekler ise hem özel hem kamusal alanda görev sorumlulukları ve haklarla donatılmış, entelektüel ve tinsel (moral) melekelerini tümüyle geliştiren ve koca veya baba olarak sanayici, sanatçı, doktor veya asker olabilirken kadına siyasi ve özel hayatta kariyer yapma fırsatları kapatılmış, kendisinin yapmadığı kanunlara tabi olması istenilmiş, hakim olmadığı adalete razı olması beklenilmiş sadece anne olması istenilmiştir.⁴⁸⁴ Legouv  , kadınları kısıtlayan hukukun gelenekler tarafından desteklendiğini oysa kadınların insan ırkının yarısı olduğunu yazar ki bu söylem Osmanlı kadın hakları savunucularının da ara ara dillendirdiği temalardan birisidir.⁴⁸⁵ Legouv  , Yahudi ve Hristiyanların, Almanların ve Fransızların dini kuralları ve sivil yasalarının kadının saflığını korumak adına ona yönelik baskısının tam tersine ailelere hatta devlete zarar verdiğini iddia eder

⁴⁸¹ Cross, Maire Fedelma, (1988), *The Relationship Between Feminism and Socialism in the Life and Work of Flora Tristan (1803-1844)*, Doktora Tezi, Newcastle University: 96

⁴⁸² Grogan 1992: 165-167

⁴⁸³ Cross 1988: 294

⁴⁸⁴ Legouv  , Ernest Wilfrid (1860), *The Moral History of Women*, Trans. J.W.Palmer, New York: Rudd and Carleton, 130 Grand Street: 272

⁴⁸⁵ Legouv   1860: 273 Osmanlı yazarlarında benzer ifade ‘‘insanlığın nısf-i diğeri’’ şeklindedir.

ve yasalara rağmen yozlaşma, ihlallerin, kaçırma ve tecavüzlerin mevcudiyetine dikkati çeker.⁴⁸⁶ Ona göre cinsiyetler arasındaki farkta kadınları erkekten aşağı gören muhafazakarlar ile kadının eşitliğini onun erkeğe benzemesinde arayan reformcuların ikisi de eşit derecede suçludur.⁴⁸⁷ Fransız Devrimi'ni kadınlara adil olmayışı sebebiyle başarısızlıkla suçlayan Legouvé'a göre özgürlük ve eşitlik gibi cumhuriyetçi ilkelerin hayata geçirilmesi "kadınların sevgisinden doğan" dışı erdemler sayesinde mümkündür.⁴⁸⁸

1870-1890 arasında kadın hakları ile ilgili Fransa'da öne çıkan iki isim olmuştur: Maria Deraismes (1828-1894) ve Léon Richer (1824-1911). Deraismes aktif bir konuşmacı Léon Richer ise *Le Droit des femmes* gazetesinin yöneticisi olarak toplumda etkin konumlara sahip iki kişiydi. Deraismes 1881'de monarşistlere karşı cumhuriyetçileri destekleyen *Le Républicain de Seine-et-Oise* adlı günlük siyasi gazetesinin yönetimine geçmiş bir ruhban sınıf karşıtı hareketin (*Anticlerical*) içinde aktif bir kişi olarak 1881'de ilk ulusal Antiklerikal Kongresi'de başkan yardımcılığında bulunmuştur. Deraismes'in etkisini ortaya koyan faaliyetlerden biri de masonlukla ilgili çalışmalarıdır. Geleneksel masonluğun kadınları üyeliğe kabul etmeyişiine karşı verdiği mücadelede başarılı olan Deraismes, Georges Martin ile birlikte kadınların erkeklerle birarada bulunabildiği ve *La Grande Loge Symbolique Ecossaise de France Le Droit Humain* adlı mason locasını kurmuştur. Deraismes cumhuriyetçi partinin hakim kanadının (*Opportunists*) stratejisini benimseyerek patriarkanın kadınlara karşı inşa ettiği duvarda küçük göçükler oluşturulması şeklinde tedrici bir hareket tarzını benimsemiştir.⁴⁸⁹

Deraismes gibi cumhuriyetçi olan Léon Richer ise yine onun gibi antiklerikal aktivitelerde yer almış ve gazeteci kimliğiyle 1869'dan itibaren gazetesinde Georges Bath veya Jeanne Mercoeur gibi takma adlarla feminist hareketini destekleyen yazıların yanısıra 1870 ve 1880'lerde feminizm üzerine *Le Livre des femmes* (1872), *Le Divorce* (1873), *La Femme libre* (1877), ve *Le Code des femmes* (1883) adlı dört kitap kaleme almıştır. Aile ve Cumhuriyet gibi iki sosyal ve politik kurumun esenliği Richer'e göre kadına verilecek entelektüel gelişme imkanlarıyla bağlantılıydı. İki ayrı eğitimden geçirilen kadın ve erkek aile kurduğunda birbirleriyle iletişim kuramayışları, birbirlerinden farklı ilgilerinin olması yüzünden farklı düşünce ve hislere sahip olmakta ve bunun neticesinde de de birbirlerini anlayıp sevmemektedir. Oysa Richer'e göre kadınların entelektüel kapasiteleri erkeklerle eşit düzeydeydi ve yetersiz eğitim aynı zamanda kadınların annelik potansiyeline de zarar veriyordu çünkü "anne çocuğun ilk eğitimcisidir. Öğretmek için bilmeli, terbiye etmek için anlamalıdır."⁴⁹⁰

⁴⁸⁶ Legouvé 1860: 69-70

⁴⁸⁷ Legouvé 1860: 284

⁴⁸⁸ Offen, Karen (1986), " 'Ernest Legouvé and "Equality in Difference" for Women: A Case Study of Male Feminism in Nineteenth-Century French Thought", *The Journal of Modern History*, 58/2: 453

⁴⁸⁹ Moses 1984: 198-199

⁴⁹⁰ Moses 1984: 199-201

Liberal cumhuriyetçilerin Fransız meclisinde 1879’da kontrolü ve başkanlığı ele geçirmesi cumhuriyetçi feministlerin destek kazandıkları anlamına geliyordu ve hükümetin *Société pour l'Amélioration du Sort des Femmes* derneğini kurması da bu desteği görünür kılmıştı. 1880 tarihli kadınlar için orta dereceli okulların açılması kanunu (Camille Sée Kanunu) ve 1884 tarihli boşanma kanunların (*Naquet Kanunu*) Fransız meclisinden geçmesi Richer ve Deraismes tarafından kadınların zaferi olarak tebrik edilmişti. Camille Sée kanunu ücretsiz, zorunlu ve seküler bir ilkokul sistemini ve modernleştirilen bir orta dereceli ve yüksek okul sistemini yürürlüğe koydu. Dini tarikatların üyeleri, kamu okullarında öğretmenlik yapmaktan men edilmiş rahibeler emekli edilmişti. Cumhuriyetçi hükümetin geniş antiklerikal yasa programının bir diğer parçası olan ve Richer’in de hazırlığında bulunduğu Naquet Kanunuyla evlilik içinde kadın ve erkeğin zinası durumunda eşit şekilde boşanma hakkı tanınmıştı. Söz konusu yasal düzenlemelerde olduğu gibi cumhuriyetçiler ile feministler ruhban sınıfı karşıtlığında (antiklerikalizm) birleşmişler ancak Katolik kadınların düşmanla özdeşleştirilmesi kadının özgürlüğü hareketine Katolik kadınların yer almasını güçleştirdiği gibi Katolik kilisesi de üyesi olan kadınların kadın hareketine katılmasını engellemişti, sonuç ise toplumda iki grup arasında kapatılması güç bir yarılmaydı.⁴⁹¹ Yine de 1879 sonrası liberal cumhuriyetçilerin siyasi arenadaki hakimiyeti Fransız feministlerinin propaganda ve organizasyonlar açısından daha güvenli hareket etmesini sağladığı için hükümetin kendi yanlarında olduğu güveniyle feministler İngiliz ve Amerikalı feministlerin sertlik düzeyi gittikçe yükselen mücadelelerinin aksine daha ılımlı bir çerçeve içinde kalmışlardır. Ülkede 1907 yılında çocuklar üzerinde annenin de baba ile eşit hakka sahip olmasını ve evli kadının kendi kazancı üzerinde hakları tanınmış, 1919’da da oy hakkı yasası hazırlanmış ancak kadınların seçme ve seçilme hakları için 1944’deki yasa değişikliği beklenmesi gerekmiştir.⁴⁹²

Almanya’da 1890’lara kadar “feminizm” terimi yerine “kadınlar hareketi” ifadesi kullanılmış hatta bu tarihten sonra bile çoğu kadın kendileri için feminist terimi yerine kadın hareketi ifadesini kullanmaya devam etmiştir ki bunlardan biri de Bertha von Marenholtz-Bülöw (1810-1893) idi. Bu hareket hem kadınların haklarını edinmelerine hem de kadınların iştirak ettiği daha geniş bir kültürel değişimi sağlamaya çalışmaktaydı.⁴⁹³ Almanya’da feminizm 1848 öncesi ilerlemeci liberalizm ve muhalif dini söylemin birleşiminden türeme birey ve devlet arasındaki ilişkiye dönük eleştirinin bir parçası olarak ortaya çıkmıştı.⁴⁹⁴ Bu eleştiriye göre toplumsal ve politik dönüşüm bireyin kendisini tanımlama özgürlüğü üzerine yükselmeliydi ve bu özgürlük

⁴⁹¹ Moses 1984: 209-210

⁴⁹² Moses 1984: 229-230

⁴⁹³ Allen, Ann Taylor (1991), *Feminism and Motherhood in Germany, 1800-1914*, New Brunswick: Rutgers University Press: 9

⁴⁹⁴ Abrams, Lynn (2015), “Finding the Female Self: Women’s Autonomy, Marriage and Social Change in Nineteenth-Century Germany”, Jan Rüger ve Nikolaus Wachsmann (Ed.), *Rewriting German History: New Perspectives on Modern Germany*, New York: Palgrave Macmillan: 144

evlilik ilişkisini de içermeliydi.⁴⁹⁵ Buradaki muhalif dini söylemle kastedilen muhalefet, geleneksel Roma Katolik kilisesinin hiyerarşisi ve dogmasından kopuştur. Almanya'daki Katolikliğin Roma Katolik kilisesinden kopuşu yukarı Silesia'da rahip Johannes Ronge'un (1813-1887) 1844'deki Roma Katolik kilisesine karşı başkaldırması ile başladı. Trierli piskopos Wilhelm Arnoldi'yi eleştiren Ronge, Katolik ruhbanları ikiyüzlülükle, Alman halkına baskıları ve ülkeyi laik ve ruhban 'kastları' olarak bölmekle suçlamıştı. Görünürdeki ayrışmayı başlatan olay Johannes Ronge'nin Trier piskoposu Wilhelm Arnoldi'nin (1798-1864) şifalandırıcı mucizeye sahip olduğunu iddia ettiği "İsa'nın kusursuz pelerini" olarak adlandırılan bir eşyayı katedralde sergileyip insanları pelerin için hac ziyareti yapmaya davet etmesiydi. Arnoldi'nin çağrısı Almanlar nezdinde karşılık bulmuş ve 18 Ağustos ile 6 Ekim 1844 tarihleri arasında bir milyondan fazla hacı, antik pelerini ziyaret için Trier'e akın etmişti. Breslau Üniversitesi'nde okuduktan sonra Breslau'da bir seminere katılan ve yüksek rütbeli ruhbanlarla yakın diyalogları sonrası onlara olan güvenini yitiren ve ruhban hiyerarşisine karşı öfke duyan Ronge 'Roma ve Breslau Kurulu' başlıklı eleştirel bir makale yazmış ve karşılığında rahiplikle ilişkili tüm görevleri askıya alınmıştı. Ancak Ronge geri adım atmamış ve piskopos Arnoldi'yi kutsal pelerinle ilişkili olarak eleştiren bir mektup kaleme almış ve hem bu hareketi hem de bazı ruhbanların kendisinin geleneksel ruhban kıyafetine uymamasını öne sürerek hakkında yazdıkları şikayet mektubu üzerine 30 Kasım 1844'de Kilise tarafından aforoz edildi ve rahip Ronge da Aralık 1844'de Alman Katoliklerine Roma ile olan tüm bağlarını kesmesi çağrısında bulundu. Ulusalcılar ve rasyonalistler Ronge'yi savunurken Roma Katolik kilisesi piskopos Arnoldi'yi desteklemeye devam etti.⁴⁹⁶ Johannes Ronge'nin rahipliği Kilise'ye yönelik eleştirisi sebebiyle iptal edilmiş ve daha liberal eğilimli olan Alman Katolikleri (*Deutschkatholiken*) olarak bilinen bir hareketi başlatmıştı.

Alman feminizminin nüveleri kendilerini Roma Katolikliğinden ayırmak için Alman Katolikler diyen (*Deutschkatholiken*) bu hareket içinde bulunmaktadır. 1845'de dışlayıcı ve otoriteryan eğilimlere karşı, bu muhalif dini grup monarşik otorite ve muhafazakarlığa karşı tıpkı kendileri gibi tepki duyan ve Özgür Protestanlar denilen grupla birleşmiş ve anaakım kiliselerinden ayrılarak demokratik şekilde işletilen, bireysel inanç hürriyetine saygılı, kilise ve devlet ayırımını ve çeşitli dini gruplar arası işbirliğini savunan yeni bir dinsel yapı geliştirdiler ve 1848'e kadar 100 ile 150 bin arasındaki üyeleri ve çok sayıda sempatizanları ile birlikte en geniş Alman muhalif hareketi oluşturmuşlardır.⁴⁹⁷

⁴⁹⁵ Abrams 2015: 144

⁴⁹⁶ Detzler, Wayne (1972), "Protest and Schism in Nineteenth-Century German Catholicism: The Ronge-Czerski Movement, 1844-5", *Studies in Church History*, 9: 341-344

⁴⁹⁷ Herzog, Dagmar (2003) "Religious dissent and the roots of German feminism", Lynn Abrams ve Elizabeth Harvey (Ed.) *Gender Relations in German History*, London: Routledge: 81

Almanya’da sadece Katolik hareketi içinde değil aynı zamanda Protestanlar arasında da kadın hareketi gelişecektir. İlk Protestan kadın örgütü Hamburg’da Amalie Sieveking (1794-1859) tarafından 1830’larda Hamburg’da kuruldu. Yardım faaliyetlerinin yanısıra grubun bir amacı da yoksul aileler arasında temizlik, düzen ve tasarruf gibi burjuva toplumunun aile içindeki hayatla ilişkili erdem anlayışını yaygınlaştırmaya çalıştırmaktı.⁴⁹⁸

Hamburg dışında Alman kadın hareketinin başladığı bir diğer önemli Protestan kent Hanover’dır. Kentte kadın hareketi ilkin hızla sanayileşme ve kentleşmekten doğan sorunlara yanıt vermek için doğmuştu. Kentte Protestanların oranı yüzde 90’larda olduğundan kadın hareketinde de Protestanların oranı Katolik ve Yahudilerden daha yüksekti. Farklı meslek gruplarından ve beyaz yakalılarından oluşan geniş bir orta sınıfa ev sahipliği yapan kentte toplumu birarada tutan ve farklı sosyal grupların paylaştığı ortak bir ideoloji bulunmaktaydı. Dine kocaları ve babalarından daha fazla bağlı olan burjuva kadını kurumsal dinin ahlaki kayıtlarıyla daha güçlü bağlara sahip olmasının yanısıra erkek ve kadın arasında iffetin korunmasında tek bir ahlaki dizgeyi kabullenmekteydi ve burjuva kadın derneklerinde çalışan sınıflar arasında medeni hayatın özü olarak görülen domestik (ev/aile içine ait) temizlik, düzen ve disiplini yaygınlaştırmaya çalıştılar. Bu aynı zamanda medenileştirme misyonunun (*mission civilisatrice*) bir parçasıydı. Alman kamusal hayatında onsekizinci yüzyılın son yarısında önemli roller üstlenmeye başlayan gönüllü kuruluşların ilkleri tarım dernekleri, okuma grupları, müzik klüpleri ve buna zamanla hayırsever dernekleri ve sosyalleşme klüpleri eklenmişti. Kadınların Prusya dahil Alman eyaletlerinde pek çok gönüllü kuruluşa üye olamayışı hatta kadınların bulunduğu kamu politikalarının tartışıldığı grupların polis tarafından dağıtılması gerçeğine karşısında burjuva kadınları kendi derneklerini ve organizasyonlarını kurup kendi burjuva inançlarını paylaştılar. Bu dernekler ilkin toplumda büyük ölçüde yaygın olan ahlaki saflık ve aile hayatına dair değerleri toplumda yaygınlaştırmayı amaçlamaktaydılar ancak bu amaca daha sonra kadınların toplumsal hayatta katılımına kısıtlayan ve kadınları seçimlerin dışında tutan kanunlarla mücadele de eklendi. Hanover’da 1890 sonrası yerel kadın klüpleri hayır faaliyetleri dışında sosyal çalışmalara, çalışan sınıfların ailelerindeki yaşam biçimi ve değerlerin reformuna yöneldiler. 1860’larda “Kadın sorunu” ulusal bir tartışma konusuna dönüştü. 1848 Devrimi sırasında Luise Otto-Peter (1819-1895) gibi aktivist Alman süfrajeter politik hakları konusunda mücadele verirken 1850’deki muhafazakar reaksiyonla bastırılan feministler, ondokuzuncu yüzyılın sonuna doğru hem kadınların toplumsal ve ekonomik mevkilerinin geliştirilmesi hem de daha geniş politik haklara sahip olunması ihtiyacını dillendirdiler.⁴⁹⁹ 1890 ile 1905 yılları arasında kadın organizasyonları yerel hareketleri biraraya getirerek ve yerel otoritelerden aldıkları finansal destekler ve bağışlarla daha büyük bütçelerle yeni toplumsal refah hizmetleri ve eğitsel kurumları kurmaya başladılar.

⁴⁹⁸ Reagin, Nancy Ruth (1995) *A German Women’s Movement: Class and Gender in Hanover, 1880-1933*, University of North Carolina Press: 34

⁴⁹⁹ Reagin 1995: 23-24

Yerel kadın hareketleri Alman Protestan Kadın Birliği (*Deutsch-Evangelischer Frauenbund*) veya DEF adı altında tek bir önemli organizasyon olarak ortaya çıktı. Farklı kadın örgütleri veya ilişkili organizasyonlarla birlikte yerel kadın hareketlerinde liderlik rolü üstlenen organizasyon küçük bir Katolik ve Yahudi azınlık haricinde evli, burjuva protestan kadınlardan oluşan DEF, erkeklere yönelik ahlaki bir hareketin lideri olan Alman protestan rahibi ve sosyal reformcusu Rahip Ludwig Weber'in (1846-1922) destek ve teşvikleriyle 1899'da Cassel'de kuruldu. Birliğin ilk toplantı tanıtımında Weber, Protestan kadınların kadın sorununun çözümüne katkıda bulunmak için birleşmesi gerektiğini ilan etmişti. Weber, kadın sorununun tamamen hümanist, radikal hatta Hristiyanlık muhalifi unsurlara bırakılmaması gerektiğini de yine aynı duyurusunda vurgulamaktaydı. Ulusal kadın hareketindeki liberallere karşı oluşturulmuş olduğu anlaşılan birlik için kadın sorunu kadınların eğitimlerinin artırılması ve onlara yeni iş imkanları sağlanarak çözülecekti.⁵⁰⁰ Sosyal hizmetler alanına el atan DEF yerel yönetimlerin destekleriyle ve Kadın Eğitiminin Geliştirilmesi Derneği "Yardım Faaliyetlerinin İlkeleri" başlığıyla düzenli konuşmalar yapmaya başlamış ve 1905'de Hanover'de Hristiyan Kadınlar Sosyal Seminerini başlatmışlardır. İlk bir yıl süren daha sonra iki yıla çıkarılan bu seminerlerin eğitim programlarında sosyal hizmet çalışanlarına yönelik diğer okullardan farklı olarak dini değerlere vurgu yapılmış ve formel din eğitime yer verilmiştir.⁵⁰¹

1894'de orta sınıfa mensup Alman kadınları kadın haklarını savunan 137 ayrı grubu Nazilerin organizasyonu yasakladığı 1933 yılına kadar bir çatı örgüt olan Alman Feminist Organizasyonları Birliği'ni (*Bund Deutscher Frauenvereine-BDF*) kurdular. Birliğin ilgisi burjuva sınıfına mensup kadınların eğitim, finansal imkanlar ve politika gibi alanlarda erkeklerle eşit haklara sahip olmak yönündeydi. BDF'nin kapısının kapalı olduğu çalışan kadınlar için seçenek sosyalistlerdi ve İmparatorluk Almanyasında sadece üst sınıftan kadınlara açık olan yüksek eğitime sosyalistlerin ilgisi çok daha azdı.⁵⁰² Sosyalist, komünist ve sosyal demokrat organizasyonların feminist üyeleri işçi sınıfından kadınların haklarını kazanmaya çalışıyorlardı ancak bünyesine gittikçe daha fazla kadın emek gücünü katan, büyüyen Alman endüstrisine karşın işçi sınıfından kadınlarla orta ve üstü sınıftan kadınları biraraya getiren bir organizasyon bulunmamaktaydı.⁵⁰³

1904 yılı sonu ve 1905 yılları başında öğretmen, şair ve yalnız annelerin savunucusu Ruth Bré, Liberal Ticari Birlikler Birliği (*Handelsvertragsverein*) genel sekreteri Walter Borgius ve Almanya'da doktora ünvanı alan ilk Alman kadın olan Helene Stöcker (1869-1943) ve onun ilerici kadın hareketinde yakın temasta olduğu Maria Lischnewska, ilk insan toplumu ve matriarki

⁵⁰⁰ Reagin 1995: 43-45

⁵⁰¹ Reagin 1995: 113-114

⁵⁰² Mazón, Patricia M. (2003), *Gender and the Modern Research University: The Admission of Women to German Higher Education, 1865-1914*, Stanford: Stanford University Press: 53

⁵⁰³ Guido, Diane J. (2010), *The German League for the Prevention of Women's Emancipation: Antifeminism in Germany 1912-1920*, New York: Peter Lang.

ile ilgili romancı Heinrich Meyer ve doktor Max Marcuse (1877-1963) gibi küçük bir aktivist grup tarafından Anneliğin Muhafazası Birliği (*Bund für Muttercschutz und Sexualreform* veya BfM) kuruldu. Hareket kadın haklarının yanı sıra cinsel alanda kadının özgürlüğü savunmuş, bilimsel ve materyalist bir zeminde modernist ve ilerlemeci eğilimlerle yeni bir etik ve toplumsal kuralların geliştirilmesi gerektiğinden hareketle entelektüel zeminde yeni reformlara taraftar olmuşlardır.⁵⁰⁴ August Bebel, (1840-1913) Max Weber, (1864-1920) ve Werner Sombart (1863-1941) ünlü yazar ve sosyal bilimcilerin de üyeleri arasında yer aldığı birliğin kurucularından Helene Stöcker, ahlakın erkek ve kadınların kişisel sorumluluk alanına dahil olduğu ve kadın erkek ilişkisinde bireyselleşmenin ortaya çıktığı modern yeni etiği vurguladığı bir yazısında modern dönemde kendi içinde dengeli bir kişilik idealinin hayat ve sevgiye karşı oldukça farklı bir tavrı gerektiğini belirtir ve Hristiyanlığa da yine bu çerçevede değinir. Artık kişiliğin gelişimi antik dönemde olduğu gibi devletle veya ahiretle ilişkili değildir ve en yüksek iyi “Tanrı”da değil insanoğlunda aranmaktadır ve insanın yaklaşmayı arzuladığı idealleri onun “tanrıları”dır. Sevgi de eşit kişilikler arasındaki tamamlayıcı bir ilişki olarak yaşamın zirvesi olmuş ve bu yaklaşım yasal bir kurum olarak evliliğe bakışı değiştirmiştir.⁵⁰⁵ Birliğin önde gelen figürlerinin yazılarında öjenik fikri ve biyoloji merkezi bir unsurdu. Birliğin üyeleri üzerinde etkili olan dönemin Alman entelektüel hayatındaki en etkili figürlerden biri Almanya’da Darwinci düşüncüyü popülerleştiren biyolog Ernst Haeckel (1834-1919) olmuştur. Onun etkisiyle 1906’da kurulan Alman Monist Birliği’nin (*Deutscher Monistenbund* veya DMB) savunduğu monizm, ister canlı ister cansız, ister bir atom isterse de en karmaşık organizma olsun doğadaki herşeyin temelde aynı doğaya ve benzer kanunlara tâbi olduğunu kabul eden bir yaklaşıma sahipti. Bu anlayışta beden arzu ve itkileriyle ihtiyaçları doğal ve sağlıklı olan ve aynı zamanda giderilmesi gereken iyiliğin bir parçasıydı ve bunlar aynı zamanda ruhu için de eşit derecede iyiydi.⁵⁰⁶

BfM üyeleri için en büyük hasım gelenek Hristiyanlık ve onun öğrettiği “düalizm” idi çünkü bu iddia birlik üyelerinin monizmine karşı doğaüstü, aşkın bir otorite ile ve ruhsal gerçeklik ile dünyayı karşı karşıya getirmekteydi. Monist düşüncede ise düalist anlayıştan türeyen toplumsal, etik ve davranışsal normlar, doğadışı ve yıkıcıydı.⁵⁰⁷

“Kadın sorununun” yakıcı bir sorun olarak yoğunluğunu arttırdığı ondokuzuncu yüzyıl sonu ile yirminci yüzyıl başında feminist harekete karşı kadınların Tanrı veya doğanın belirleyiciliğinde ikincilliğini ve erkeğe tâbi olmasının gerektiğini düşünen feminist karşıtı bir cephe de oluşmuştur. Bu antifeminist cepheye göre toplumda kadının statüsündeki değişim geleneklere aykırı, ahlaken yanlış olacak ve ailenin değer kaybını teşvik edecektir. Bu

⁵⁰⁴ Dickinson, Edward Ross (2001), “Reflections on Feminism and Monism in the Kaiserreich, 1900-1913”, *Central European History*, 34/2:191-192

⁵⁰⁵ Herminghouse, Patricia A. ve Mueller, Magda (Ed.) (2001), *German Feminist Writings*, New York, London: Continuum: 215-217

⁵⁰⁶ Dickinson 2001:206-208

⁵⁰⁷ Dickinson 2001:209

muhafazakar ve korucuyu çerçevede sunulan yaklaşım kamuda kadını korumak arzusu ile meşrulaştırılmış ve diskür geleneksel aile değerleri ve cinsiyet rollerinin korunması şeklinde geliştirilmiştir. Bu muhalefette kadın işçilerin artan maaşlarının erkek işçiler için tehdit edici algındığını gösteren örnek Alman Ulusal Mesleki İşçi Birliği'nin (*Deutschnationaler Handlungsgehilfenverband-DHV*) iş yerlerindeki kadın çalışanlara dair eleştirisidir.⁵⁰⁸

Yirminci yüzyıl başlarında kadın hareketine muhalefet de Almanya'da kurumlaşmaya başlar. 1912 Mayıs ayında Weimar'da Friedrich Sigismund Kadınların Seçme Hakkı (*Frauenstimmrecht*) adında bir broşür yayınlamıştı. Broşür, Amerika ve İngiltere'deki kadınların aynı dönemde politik ve toplumsal eşitliğe yönelik hareketleri ve kazanımlarının Alman değerleri ve adetleriyle uyumsuz olduğunu düşünen grubun kurduğu birlik, kadınların oy hakkında karşıydı. Alman kadın hareketinin erkeklerin de desteğiyle edindiği bazı kazanımlar sonucu kadınların bazı erkek işlerine girmeleri ve belirli alanlarda etkin pozisyonlara gelmeleri bazı çevrelerde endişe üretmişti. Yine bu yıllarda düşen çocuk ölümleriyle artan nüfusa karşın düşen doğum oranları bir başka endişe kaynağıydı. Alman nüfusunun sayısının artmasını arzulayan Alman milliyetçiliği için kadının ev dışında çalışması, politikaya girişi ile nüfus artışı azalacak ve “neslin kalitesi” yok olacaktı. Dönem basınında nüfustaki düşüşün farklı sebepleri olduğu yazılmış da olsa bazılarınca feministler bu durumun sorumlusuydu. Kuruluşlarını toplumsal ve politik ihtiyaçların bir gereği olduğunu ilan eden birliğin üyeleri Alman ulusunu ciddi bir yıkımdan muhafaza etmeyi amaçladıklarını iddia etmekteydiler.⁵⁰⁹

Yahudi Kadınlar ise Avrupa ve özellikle de Almanya'da, İngiltere'de ve Amerika Birleşik Devletleri'nde çok sayıda kadın kuruluşlarına katılıp toplumsal gelişmeyi ve hakları için mücadele vermeyi seçmişlerdir. Her ne kadar bu kadınlar kendilerini feminist olarak sunmamış olsalar da dahil oldukları organizasyonlarla kadınların politik bilincini uyandırmaya çalışmışlardır. 1880'lerden yirminci yüzyılın başlarına kadar hayır işleriyle uğraşan bu kadınların önceliklerinde yüzyıl başından itibaren değişimler olmuştur. İngiltere'de ilk Yahudi kadın birlikleri 1840'da kurulmuş ilk Yahudi çalışan kadın klubu ise Louise Lady Rothschilde inisiyatifinde 1885'de açılmıştır. Amerika'da ise 1877'de Amerikan kadın klubu olan *Chicago Woman's Club*'a kabul edilen Yahudi kadın Hannah G.Solomon (1858-1942) Amerika'da 1893'de ilk Ulusal Yahudi Kadın Konsülü'nün (*National Council of Jewish Women-NCJW*) kurucusuydu. 1902'ye kadar 7 bin kadın katıldığı birliğe 1926 yılı itibarıyla 53 bin kadın üye olmuştu. Bu organizasyonun ilk kongresindeki bildiriye göre Ulusal Yahudi Kadın Konsülü, din, hayırseverlik ve eğitim alanlarındaki çalışmalar için kadınları biraraya getirmeyi ve yine bu alanlardaki sorunları çözme yollarını bulmayı, Yahudi ilkeleri altında Yahudilerin tarihi, edebiyatı ve geleneklerine dair çalışmaları organize ve teşvikini amaçlamakta, Şabat Okullarını

⁵⁰⁸ Guido 2010: 11-12

⁵⁰⁹ Guido 2010: 24-26

geliştirmeyi hedeflemekteydi.⁵¹⁰ Almanya’da ilk Yahudi kadın kuruluşu olan 1904’de Bertha Pappenheim’in (1859-1936) başkanlığında kurulan Yahudi Kadın Birliği (*Jüdischer Frauenbund*, JFB) ise ailenin, anneliğin muhafazası ve eğitim konularına eğilmişti.⁵¹¹ Ondokuzuncu yüzyıl Almanya’ında Yahudi kadın grupları Alman kadın birliklerinin genişlemesine paralel bir şekilde genişlemiş ve toplumsal refahı amaçlayan aktivitelere katılmaya başlamışlardı. Bu etkinlikler genellikle kızların eğitimi ve çocukların bakımına yönelik alanlardaydı ve etkileyici toplumsal ve ekonomik girişimler üretmekteydi. Almanya’daki tüm Yahudi kadınlarının yüzde 20’sini bünyesine alan Yahudi Kadın Birliği Birliği’nin amaçlarından biri Yahudi toplumunda kadınların da erkeklerle eşit düzeyde varlık göstermesini sağlamaktı.⁵¹²

Avrupa ülkeleri ve Amerika Birleşik Devletlerindeki Yahudi feminist hareketleri Siyonist olabildiği gibi Siyonist olmayan hatta anti-Siyonist özellikler gösterebiliyordu. Örneğin JFB’nin lideri Bertha Pappenheim Siyonizm’e muhalif olsa da hareketin kimi üyeleri Yahudi ulusalcılığına yakınlık duymaktaydılar. Bu hareketlerde Muhafazakarlık’tan seküler bazı yaklaşımlara doğru bir eğilim görülmekte ve onsekizinci yüzyılda ortaya çıkan Haskalah’ı (Yahudi Aydınlanması) ve Torah’a tarihselci açıdan yaklaşan bir perspektif benimsenmekteydi. Bu arada Avrupa, ABD ve Filistin’de bazı rabbiler, kadın haklarının gelişmesine dini onay vermişler, kadınların Yahudi toplumundaki yerinin değişimini kabullenmişler ve sinagog yönetimlerinde kadınların varlığını kabul etmişler hatta ilk kadın rabbilere giden yolu açmış olsa da Ortodoks Yahudilik, Yahudi toplumunda kadınların yeri ve hakları konusunda kadınları tatmin edecek pek az şeye onay vermiştir.⁵¹³

Rusya’daki Müslüman arasındaki kadın hareketinde ise ondokuzuncu yüzyılın son çeyreğiyle modernist eğilimin ağırlık kazandığı dini ıslahatçılığın büyük bir önemi vardı. Rusya’da yapılan ve bölgenin erkek ve kadın Türk delegelerinin katıldıkları kongreler, Müslüman kadınları için önemli kararlar alınmasında etkili olmuştu. Temmuz 1917’de Kazan şehrinde yapılan üç kongreden biri olan I.Bütün Rusya Müslüman Askeri Kongresi’ndeki kararlardan biri Müslüman kadınların siyasi ve sivil hayatta erkeklerle tam eşitliği kararıydı, yine temmuz ayında ikinci kongrede Diniye Nezareti Reisi Alimcan Barudi (1857-1921) ve ilk Müslüman kadı olarak seçilen ilk kadın delege Muhlise Bubi (1869-1937) dahil altı delegenin imzasıyla yayınlanan genelgeyle taaddüd-ü zevcat yani çokeşlilik, dini açıdan eleştirilmiş ikinci bir eş alabilmek için hukuki kurallar getirilmiş yani güçleştirilmişti.⁵¹⁴ Gaspıralı İsmail Bey’in (1851-1914) kızı Şefika

⁵¹⁰ Lacoue-Labarthe, Isabelle (2016), “The Emergence of a Jewish “feminist consciousness”: Europe, the United States and Palestine (1880-1939)”, *Clio, Woman, Gender, History*, 44/2: 101-105

⁵¹¹ Lacoue-Labarthe, Isabelle (2016), “The Emergence of a Jewish “feminist consciousness”: Europe, the United States and Palestine (1880-1939)”, *Clio, Woman, Gender, History*, 44/2: 101-103

⁵¹² Kaplan, Marion A. (1999), “Tradition and Transition: Jewish Women in Imperial Germany”, Baskin, Judith R. (Ed.) *Jewish Women in Historical Perspective*, Detroit: Wayne State University Press: 237

⁵¹³ Lacoue-Labarthe, Isabelle 2016:113-115

⁵¹⁴ Hablemitoğlu, Şengül-Hablemitoğlu, Necip (2004), *Şefika Gaspıralı ve Rusya’da Türk Kadın Hareketi (1893-1920)*, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları: 196-209

Gaspıralı (1886-1975) bu kongreleri yakından izlemiş ve gözlemlerini yazıya aktarmıştır. Rus kadınlarının erkeklerle 1917 ihtilaliyle birlikte erkeklerle eşit şekilde medeni ve siyasi haklarına kavuştuğunu aktaran Şefika Gaspıralı, Türk kadınlarının durumunu da şu şekilde ifade ediyordu: “Türk kadınlarına gelince iş değişiyordu. Türk unsuru bir hayli terakki etmişlerse de Rus vesair ecnebilere nisbeten daha geride ve azınlıktaydılar. Kadınlarımız ise daha gerideydiler. Yalnız şu kadarı var ki, mübeccel dinimizdeki kadınlara bahşedilen hakkı, hürriyeti kadınlarımız göremiyor ve bilmiyorlardı. Bizde kadın hayatı, devirlerin zihniyetine göre değişerek dine isnat edilen yanlış düşüncelere, şerefsiz gayelere alet olmuş, kurban gitmiştir.” Bu gözlemlerini ve eleştirilerinden sonra Gaspıralı, 1917’de Türk kadınlarının teşkilatlanarak vatandaşlık hukukları için mücadele verdiklerini, seçimlere katıldıklarını ve Milli Kurultay Meclisine kadınların dahil olduğunu yazar.⁵¹⁵

Ortadoğu’daki kadın hareketlerine gelince Mısır ve İran bu noktada öne çıkan iki ülke olarak incelenmeyi hak etmektedir. Mısır’da Fransızca karşılığında Feminist ibaresi olan (*l’Union Féministe Egyptienne*) ilk kadın organizasyonu 1923’de kurulan *al-Ittihad al-Nisa’i al-Misri* olmuştur. Kelimenin Batı dillerinde bile ondokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyılın başlarında yaygın olarak kullanıldığı hatırlandığında kelimenin Mısır dilinde bu kadar geç bir tarihle kullanılması hiç de şaşırtıcı olmayacaktır, yine de Mısır kadınlarının kendi özgürlüklerine dair fikir, gündem ve eylemleri açısından başlattıkları kadın hareketi bu tarihten çok daha öncelere gitmektedir.⁵¹⁶

Mısır’da kadın hareketi Napolyon’un birliklerinin çekildiği 1805’de kendisini Mısır ve Sudan’ın hidivi olarak ilan eden Osmanlı valisi Muhammed/Mehmed Ali Paşa’nın (1769-1849) başlattığı sanayileşme, sağlık ve eğitim reformu, basının ortaya çıkışı ve daha sonra Hidiv İsmail (1830-1895) yönetiminde gelişen taşıma ve iletişim ve 1869 yılında açılan Suveyş Kanalı’nın gibi yeniliklerle birlikte gelişti. Muhammed Ali’nin ilk icraatlarından biri ekonomik bağımsızlığı ve hüküm alanını sınırlandırdığı el Ezher’i kontrol altına alması ve süreç içinde eğitim ve yasada devletin daha fazla hakimiyetini hissettirmesi oldu. Ülkede ticari, medeni ve ceza hukukunda sekülerleşmeyle birlikte Ezher’de okuması mümkün olmadığı için sadece Kuran eksenli ilkokullara gidebilen kızlar için ilk ve orta okul düzeyinde seküler devlet okulları ve özel okullar bu yüzyılda açıldı.⁵¹⁷ Mısırlı kadınlar açısından Muhammed Ali Paşa’nın yönetimi altında kadınlara modern tıbbın temellerini öğretmek amacıyla 1832’de açılan ilk ebelik okulunun büyük

⁵¹⁵ Hablmitoğlu, Şengül-Hablmitoğlu, Necip 2004:243

⁵¹⁶ Badran, Margot (1995), *Feminists, Islam, and Nation: Gender and The Making of Modern Egypt*, Princeton: Princeton University Press: 19-20

⁵¹⁷ Badran 1995: 10

bir önemi vardır. Bu okulun Ortadoğu’da kadınlara yönelik açılan ilk eğitim kurumu olduğu da söylenir.⁵¹⁸

Ondokuzuncu yüzyılın sonuna doğru İngiliz gemilerinin, Urabi isyanını bastırmak ve hıdivi ve Mısır’daki yabancıların ekonomik menfaatlerini ve Suveyş kanalını korumak amacıyla İskenderiye limanına gelişiyle (1882) Mısır’da İngilizlerin hakimiyetinde yeni eğitilmiş sınıfların yönetime geçtiği, üst sınıfların lehine gelişen ekonomi ile kasabalardaki alt sınıfların kentlere göçtüğü, dini mahkemelerdeki ulemânın etkinliğinin azalıp İngiliz yasal reformlarıyla mahkeme sisteminin değiştiği bu dönemde Mısır kadınları ve genel olarak da entelektüeller İngilizlerin Mısır kültürü ve İslam’ya yönelik tenkitleri ile yüzleştiler.⁵¹⁹

Mısır’daki ilk modern gazetecilik ondokuzuncu yüzyılın sonunda Mısır’a göç eden Suriye kökenli Hristiyan erkeklerce başlatıldı ve ardından Suriyeli Hristiyan kadınlar, kadınlara yönelik süreli yayıncılığı başlattılar.⁵²⁰ İlk kadın süreli yayını 1892’de Suriye kökenli Hristiyan bir yazar olan Hind Nawfal (1860-1920) tarafından aylık periyotlarla çıkarılan *al-Fatah* (Genç Kadın) ile başlamıştır. Aynı dönemde kadın dergileri sınıflandırmasında yayınlanan edebi ve bilimsel dergiler olmasına karşın *al-Fatah*’ın önemi kadınlar tarafından özellikle kadınların sorunlarına ilişkin çıkarılan ilk dergi olmasından kaynaklanmaktadır.⁵²¹ 1890’ların başlarında büyük ölçüde kadının eğitimi ve çalışma yaşamını katılmaktaki sorunları tartışıldığı bu yayınlar aynı zamanda ev yaşamı ve eğlenceye ilişkin makalelere de sayfalarında yer vermekteydiler.⁵²²

Yirminci yüzyıl başından itibaren sayısı Mısır’da hızla artan dergilerde yazan çoğunlukla toplumun orta ve üst sınıfına mensup Mısırlı yazarlar Mısır’daki kadın hareketinin sürdürülmesinde büyük etkiye sahip olmuşlardır. Üst sınıftan kadınlar evlerinde Avrupalı özel öğretmenlerden eğitim almaktaydılar. Bu sınıfa mensup olan Mısır kadın hareketi öncülerinden Huda Sha’rawi’nin (1879-1947) hatıralarında anlattığı gibi ülke içinde rahatlıkla seyahat edebilmekte, yazlarını Avrupa’da geçirmektedir. Orta sınıf kadınlar kızlar için kurulan devlet okullarına ilk başvuran, seküler eğitimden yararlanan ve gazetecilik gibi alanlarda ilk öncüler olmaktaydılar. Mısır kadın hareketinin öncülerinden Nabawiyya Musa (1886-1951) ve Malak

⁵¹⁸ El-gousi, Hiam Salah El-din Ali (2010), *Women’s Rights in Islam and Contemporary Ulama: Limitations and Constraints (Egypt as Case Study)*, Doktora Tezi, The University of Leeds, 76-77 Osmanlı’da ise kadınların ebelik eğitimi Mekteb-i Tıbbiye’de 1842 yılında başlamıştır. Kaynak için Ergin, Osman (1977) *Türkiye Maarif Tarihi, I-II*, Ankara: Eser Matbaası: 540

⁵¹⁹ Mokalled, Sandra N. (2016), *Faces of Feminism in Early Twentieth Century Egypt*, Yüksek Lisans Tezi, Clemson University:3-5

⁵²⁰ Badran 1995:7

⁵²¹ Baron, Beth (1991), *The Women’s Awakening in Egypt: Culture, Society, and the Press*, New Haven: Yale University Press: 16

⁵²² Ramdani, Nabila (2013), “Women in the 1919 Egyptian Revolution: From Feminist Awakening to Nationalist Political Activism”, *Journal of International Women’s Studies*, 14/2: 42

Hifni Nasif (1886-1918) Saniyya Okuluna giden ilk kuşak kadınlar olarak öğretmen olmuş ve yazılar yayınlanmışlardır.⁵²³

Malaka Sa'ad'ın kurduğu *al-Jins al-latif* (Latif Cins) (1908-1925) başlıklı gazetenin amacı “Genel olarak Doğu kadınının özel olarak da Mısırlı kadının statüsünü yükseltmek” olmuştur. Yazarları kendi farklılıklarını ortaya koymak adına Avrupa’daki süfrajet hareketindeki gibi oy verme hakkını edinmeye çalışmadıklarını sürekli olarak yazmışlardır; onların amacı kendi aileleri ve yakın çevreleri dolayısıyla da topluma etkili olmaktı ve bu amaç politik güç kazanmaktan daha önemli görünüyordu.⁵²⁴

Aynı zamanda Mısır’da yükselen bir milliyetçi harekete de şahitlik eden bu dönemde Mısır’ın ilerleme sürecinde kadınların katkılarını önemseyen milliyetçiler ile feministler bir araya gelmiştir. Milliyetçilerin toplum üzerine düşünürken aynı zamanda aile ve cinsiyet rolleri üzerinde düşünceleri sebebiyle bu bağlantı aynı zamanda kaçınılmazdı.

Mısır’da kıptiler, sosyal açıdan Suriye’deki Hristiyanlardan daha muhafazakar bir yaşam sürmekte ve gündelik hayatlarında Müslüman kadınları gibi kapalı ve kamusal hayatta erkeklerden izole yaşamaktaydı. Mısır’da modern değerlerin en güçlü savunucularından olan Kıpti Salama Musa, yazdığı çok sayıda kitap ve makale ile Batı kültür ve bilimini Araplar arasında yaygınlaştırmaya çalışmış ve yazılarında kadın meseleleri üzerinde durmuştu.⁵²⁵ Biyoloji, jeoloji, Freud psikolojisi çalışan Salama Musa anılarında Darwin’e hayranlığından ve yazı stiline dahi etkisini olacak kadar üzerinde büyük bir etkisi olduğundan söz eder. Darwin’in “evrim filozofu” olarak tanımladığı Herbert Spencer’i de onun sayesinde öğrenmiş ve Spencer’in evrim teorisinin genelleştirilmesinden ve toplum alanına aktarılmasında büyük ölçüde sorumlu olduğunu yazmıştır. Salama Musa, üzerinde etkili olan diğer isimler arasında Freud ve Karl Marx’ı da sayar ve görüşleri hakkında yorumlarda bulunur ancak dünya görüşlerini en fazla etkileyen iki kişi Darwin ve Marx olmuştur.⁵²⁶

Salama Musa (1887-1958) anılarında 1908’de Fransa’ya yaptığı bir gezide Batı’daki kadınların özgürlüğünün üzerinde derin etkisi olduğu yazmıştır. Ülkesine döndüğünde sekülerliğin güçlü bir savunucusuna dönüşen Musa, yine aynı anılarında Mısır geleneklerine karşı içinde isyan ateşinin doğduğunu yazmıştır. Kadınların toplumsal hayata tam katılımı ve statüsünün yükseltilmesinde Hristiyanlar için en iyi seçeneğin sekülerizm olduğunu düşünen

⁵²³ Badran, Margot (1988), *The Feminist Vision in the Writings of Three Turn-of-the Century Egyptian Women*, *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)*, 15/1-2: 11

⁵²⁴ Ramdani, Nabila 2013: 44

⁵²⁵ Meisami, Julie Scott- Starkey, Paul (1998), *Encyclopedia of Arabic Literature*, Vol.2, London, New York: Routledge: 554-555

⁵²⁶ Salama Musa (1961), *The Education of Salama Musa*, çev. L.O.Schumon, Leiden: Brill:82-85

Salama Musa, Kasım Emin'in kadınlara için özgürlük hareketi ve İngiliz işgali gibi konulardaki tartışmalara katılmış ve Malaka Sa'd'ın *al-Jins al-Latif* dergisine katkıda bulunmuştur.⁵²⁷

1906-1907'de bağımsız yollar izleyerek Mısır'ın İngiltereden bağımsızlığı yönünde çalışmalar yapan Mustafa Kamil tarafından kurulan Ulusal parti, keskin İngiltere muhalifi Ali Yusuf tarafından kurulan Anayasal Reform partisi ve tedrici ulusal reformlar ve İngiltere ile işbirliğiyle en nihayetinde politik bağımsızlığa erişileceğini savunan seküler entelektüellerin kurduğu Ümmet (*Umma*) partisi ve bunlardan liberal seküler Ümmet partisinin gazetesi olan *Al-jarida*'da *Bahithat al-Badiyya* (Çöldeki Arayıcı) takma adıyla yazan Malak Hifni Nassef, büyük gazetelerden birinde düzenli makaleleri çıkan ilk kadınlardan birisi olarak yirminci yüzyıl başında Mısır kadın hareketi için bir kazanım olarak görülmüştü. 1910 yılına kadar Mısır kadınlarının özellikle örtülerinde gittikçe incelmeye diğer Arap ülkelerden gözlemcilerin dahi dikkatini çekecek düzeydeydi. Bu dönemde kadınların yayınladıkları ve yazılar yazdıkları *Anis al-jalis* (1898-1908), *Fatat al-sharq* (1906-1939), *Al-jins al-latif* (1908-1924), *Al-afaf* (1910-1922) ve *Fatat al-Nil* (1913-1915) gibi yayınların dışında anaakım gazetelerde de kadın yazarların yazıları yer almaktaydı. Kadınların entelektüel gelişimi için 1908'de kurulan ve ilklerden biri olan "Kadınların İlerlemesi Derneği" muhafazakar İslami bir çizgi takip ediyordu. Diğer kuruluşlardan bazıları 1920 ve 30'larda önde gelen feminist lider Huda Sha'rawi tarafından 1914'de kurulan *Mısırlı Kadınlar Birliği* ve 1919'da kurulan *Yeni Kadın Derneği* gibi dernek ve birliklerdi. Bunlar dışında kadınlar dispanserler, çocuk bakım yurtları ve yardım dernekleri kurdular.⁵²⁸

Mısır'da Batılılarla ticari ilişkileri olup onların taşra kentlerinde temsilciliğini yapan Kıpti, Suriyeli Hristiyanların Batılı kadınlarla yoğun temasları olan eşleri geleneklere gerici adetler olarak yaklaşmaya başlamış ve örtü ve haremlilik/selamlık gibi kadınla erkeklerin arasını ayıran gündelik yaşam pratiklerinde yenilikçi davranışlar göstermeye başlamışlardır. Mısırlı yazar Kasım Emin'in *Tahriru'l-Mer'e* (Kadının Özgürlüğü) adlı kitabında örtü ve haremlilik/selamlık uygulamasının İslami bir emir olmadığını iddiası bir yandan da ülkenin Mısırlı Müslüman üst ve orta sınıflarında yaygın geleneksel pratiklere yönelik bir eleştiriydi. Mısırlı kadınlar ise sömürgecilere karşı kültürel savunmayı geleneklere tutunarak değil yenilikleri meşru görüp geliştiren yeni bir milliyetçi söylem geliştirerek savundular.⁵²⁹

Mısır kadın hareketinde önemli isimlerden biri olan Kasım Emin (1863-1908) askeri sınıftan gelen bir entelektüeldi. Hidiv İsmail döneminde orduya girerek albaylık rütbesine kadar yükselen Muhammed Emin Bey'in oğlu olan Kasım Emin, hukuk eğitimi sıralarında Cemaleddin Afgani'nin fikirlerini benimsemiş ve burslu olarak gittiği ve gelişmişlik düzeyinden etkilendiği Fransa dönüşünde Mısır'da Cemaleddin Afgani liderliğindeki kurulan gizli bir cemiyet olan *el-*

⁵²⁷ Baron 1991: 109

⁵²⁸ Ahmed, Leila (1992), *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven: Yale University Press: 172-173

⁵²⁹ Badran 1995: 47-48

Hizbu'l-Vatani'ye (Vatan Partisi) kayıt olmuştu. İngilizler tarafından Mısır'dan sürüldükten sonra gittiği Paris'te bulunan Afgani ve Abduh ile tanışmış ve onların ünlü dergisi *Urvetu'l Vuska*'nın sayılarına katkıda bulundu. 1885'de döndüğü ülkesinde yagıçlık yaparken bir yandan da makale ve kitaplar yazmıştı. Yazdığı kitaplardan kadın hakları ile ilgisi bakımından en önemlileri *Tahriru'l-Mer'e* (Kadının Özgürlüğü) ve *el-Mer'etu'l Cedide* (Yeni Kadın) kitaplarıdır. 1899'da yazdığı Kadın Özgürlüğü kitabında Emin, kadınlar hakkındaki geleneksel görüşü sorgulamış ve geleneksel toplum kurallarının kadınlar üzerinde baskı oluşturduğunu ve toplumun geri kalışında kadınların eğitimsizliği ve özgürleşemeyişinin bulunduğunu ifade etmiştir. Kadının iyi bir ev hanımı ve iyi bir anne olması için batıl inanç ve hurafelerden kurtulması, kendi ayakları üzerinde durabilmesi, kamusal alanda bir statüde çalışabilmesi, kadın ile erkek arasında eşitliğin sağlanması ve bunun aile kurumuna olumlu etkisinden söz etmiştir. Bir toplumun gelişmesi aynı zamanda kadınların statülerinin yüksekliğiyle ilişkilirdi ve gelişmiş ülkelerdeki kadın nüfusunun gelişkinlik düzeyi ile gelişmemiş ülkelerdeki düşük statü düzeyinin sebebi de yine kadınların eğitim ve özgürlükleriyle doğrudan bağlantılıydı. Kasım Emin, Müslüman ülkelerdeki kadının geri tutumundan İslamiyet'i sorumlu görenleri de eleştirmiş ve bunun sebebinin İslam dini değil yanlış gelenekler olduğunu yazmıştı.⁵³⁰ Kadın Özgürlüğü adlı eserinde şeriat'ın mevcut örtü tarzını şart koşmadığını yazan Kasım, örtü kullanım biçiminin çeşitli halklar arasında etkileşimden ortaya çıkan bir gelenek olduğu ve Müslümanların onay verip kullanımında abartıya kaçtığı ve dini bir kisve olarak kullandığını yazarken, onu diğer başka zararlı adetler gibi dine dayanarak toplumda tutunduğunu ancak dinin bu konuda itham edilemeyeceğini yazar ve bazı geleneksel dini otoritelerden alıntılarla kadının kimliği anlaşılamayacak şekilde kapanmasının kadının kamusal hayatta varlık göstermesine engelleyici yönü üzerinde durur.⁵³¹

Kasım Emin'in tesettürün biçiminin mutlaklaştırılmasına dair eleştiri biçimi daha sonra Osmanlı kadın hareketi yazarlarınca da dillendirilmiştir. Arapça orijinali 1899'da yazılmış olan *Tahriru'l-Mer'e* (Kadın Özgürlüğü) adlı eserinin 1913/14 yılında *Hürriyet-i Nisvân* adıyla Osmanlı Türkçesine yapılan tercümesinde tesettürün dini yönüyle ilgili şunlar yazılıdır:

“Emr-i ilâhiyeyi mevki-i münakaşaya vaz' etmek câiz değildir. Nasıl nâzil olmuş ise onları bilâmünâkaşa kabul etmek lazımdır. Fakat tesettürün şimdiki şeklinde olmasına dâir şeriat-ı İslamiye'de bir emir, bir nas mevcut görmüyoruz. Bilakis elyvem İslamlarda câri olan tesettürü akvâm-ı sâire ile ihtilattan iktibas olunmuş bir âdetten ibaret görüyoruz. Dine katiyyen münasebeti olmadığı halde dinin ahkamından addedilen bu âdet vaktiyle hoşla gittiği için kabul ve tatbik edilmiş ve günden güne tevsi' ve tezyid edilerek ve ona din süsü verilerek sâir âdât-ı muzıra gibi bu da halkın ahlakında kök salıp yerleşmiştir. Şu hale nazaran bu meseleyi tetkik ve muhakeme

⁵³⁰ Kurt, Gülfem, (2017), “Mısır Feminizmi: Kasım Emin'in Tahrîru'l Mer'e ve El-Mer'etu'l Cedide Eserlerine Karşılaştırmalı Bir Bakış”, *International Journal of Language Academy*, Vol.5/6: 322-323

⁵³¹ Amin, Qasim (2004), *The Liberation of Women and The New Woman: Two Documents in the History of Egyptian Feminism*, trans.Samiha Sidhom Peterson, Cairo: The American University in Cairo Press: 37-40

etmekte hiçbir mahzur görmüyoruz. Bilakis onu tetkik etmeyi, tesettür-i şeriyenin derecesini göstermeyi, bu âdetin tebdili lüzumunu açıktan açığa ihtar eylemeyi en mukaddes bir vazife görüyoruz.”⁵³² Emin, eserinde Nur Suresi 31.ayetinde el ve yüzlerin kapanması gereken yerler arasında sayılmadığını aynı zamanda hadis ve bazı alimlerin eserlerinden alıntılarla vurgular ve sonraki ulemânın ilk dönemdeki adetlere dayanarak el ve yüzün kapatılması mutlaka gereken yerler arasına almasının yanlış olduğunu belirtir.⁵³³ Emin ayrıca kadının geleneksel tesettür ve haremlilik uygulamasıyla erkeklerle doğrudan irtibat kurmasına izin verilmemesinin kadının gündelik hayatta ticari faaliyetlerinde veya evlilik görüşmelerinde sıkıntılar çektiği ve suistimallere maruz kaldıklarına dikkati çeker:

“Bizde kadınlar ile yapılan muameleler gayet tuhaftır. Kadın ya başından ayağa kadar kapalı bir halde getiriliyor, yahut bir kapı veya perde arkasında durduruluyor. Onunla iş görmek isteyen adama mesela bu kendi hanesini satmak, yahut akd-i izdivacına vekil yapmak arzu eden falan kadındır, diyorlar. Kumaş içinde veya perde ve kapı arkasında müstetir olan kadın da evet kattım veya vekil ettim diyor. Satanın veya vekalet verenin bizzat o kadın olduğuna dâir akrabadan veya yabancılardan iki şahidin şehâdeti ile iktifa olunuyor. Halbuki bütün bu muamelelerde insanda itminan-ı vicdan hâsıl edecek hiçbir teminât mevcut değildir. Bu gibi hallere pek kolaylıkla hile ve tezvîr karıştırıldığı muhakemede cereyan eden muhâkemât neticesinde pek çok defa meydan-ı sübuta varmıştır. Bilmeyerek evlendirilen, anlayamadan emlakı icâr olunan, hatta cehaletinden dolayı bütün emlakı, serveti elinden çıkarılan ne kadar kadın isterseniz vardır.”

Kasım Emin’in dikkati çektiği diğer bir husus geleneksel tesettür biçiminin kadını çalışma hayatından alıkoymasındır:

“Zavallıların başına gelen bu felaketler sebab-i kûşe ihtifa ve tesettürü muhafazaya mecbur kalmaları ve kendileriyle muamelede bulunanlar beyinde [arasında] erkeklerin kendileri namına iş görmeleridir. Tesettür altında bulunan bir kadın fakir ise temin-i maişet için bir ticaret veya bir sanat yapmaya nasıl imkan bulabilir? Tesettüre riayetkâr bir hizmetçi kadının içinde erkek bulunan bir hanede bihakkın çalışabilmesi mümkün müdür? Tesettüre tâbi bir kadın, erkekler arasında ticaretini nasıl hüsn-ü idare edebilir? Tesettür altında bulunan bir çiftçi kadının tarlasını sürmeye, mezruâtını biçmeye muktedir olabilir mi? Bir rençber kadın tesettür altında bulundukça bir hane ve sâirenin inşaatına nasıl hizmet, iş görebilir?”⁵³⁴

Emin’in bir sonraki kitabı *el-Mer’etu’l Cedide* yani *Yeni Kadın* onun dördüncü kitabı olarak 1900’da yayımlanmıştır. Bu kitabında ise Emin, Herodot, Rousseau, Marx, Herbert Spencer, John Stuart Mill, Paul Dorzet, Mantegazza, Lamartine gibi Batılı yazarların görüşlerine referansla ve

⁵³² Kasım Emin (1329/1913) *Hürriyet-i Nisvân*, çev. Zeki Meğamiz, Dersaadet : Matbaa-i Hayriye: 86-87

⁵³³ Kasım Emin 1329: 88-90

⁵³⁴ Kasım Emin 1329: 92

Batılı Madame de Staal, Madame de La Fayette, Madame George Sand gibi kadınları anarak önceki kitabına yapılan reddiyelere yanıtlar verir ve Mısır kadını Avrupa ve Amerika’lı kadınların durumuyla kıyaslayarak onun esir, köle veya hizmetçi konumunda olduğunu vurgular, kadının kamusal alanda erkeklerle birlikte çalışabilmesi gerektiğini, karma eğitimi, kadının özel hayatındaki bazı tasarruflarına babası hatta kocasının bile doğrudan karışamaması gerektiğini ifade eder.⁵³⁵

1914-15 yılında Osmanlı Türkçesine çevrilen Mısırlı Maruf Rassafi imzalı, çevirmeni belli olmayan “*Erkek Kadın Arasında Müsavat Olabilir Mi?*” adlı eserde kadının erkekle eşit veya müsavi olup olmadığı konusunda iki gruptan söz eder. Yazarın ortaya koyduğu tablo aynı zamanda dönemin kadın tartışmalarındaki taraflar arasındaki farkı da net olarak yansıtmaktadır: “Bunlardan, kadının erkeğe müsavi olduğuna zâhib olanla, bu tesâviye tertip eden bir netice olmak üzere kadına ait hukuk-u masubenin istirdadını talep ederek diyorlar ki: ‘Bu hukuk, kanunu-u beşeriyeti vücuda getirenler tarafından istibdaden gasp edilmiştir. Çünkü bu kanunu sırf erkekler yapmış ve bittabi bunu yaparken kendilerini mukaddem tutmuşlar ve buna binaen kadının her türlü hakkını inkar ederek kendilerini yüksek, kadınları ise alçak bir mevkide göstermişlerdir.’ Bu fikre muhalif olanlar ise kadının bu babdaki hakkını inkar ederek mezkur iddiayı sırf bir vehim ve dalale atfediyorlar. Her iki taraf bu hususta hayli mücadelât-ı anifede bulunarak aykırı ve çıkmaz yollara puyân olmuşlar, ve evvelkiler kadını hasid-i beşeriyetten evc-i melekuta çıkarmak; berikiler ise kadını erkek için yaratılmış bir meta derekesine indirmek gibi ifrat ve tefrid vadisinde hakikati kaybetmişlerdir.”⁵³⁶

Yazar, kadın meselesine dair bu tartışmada doğrudan bir taraf olmak yerine meseleyi günün bilimleri çerçevesinde anlamak gerektiği üzerinde durur:

“Benim itikadıma göre bu mebhâs, sırf bir mebhâs-ı tabiiyedir yani zooloji denilen ilm-i hayvani ve daha doğrusu bu ilmin bir fer’i olup antropoloji tesmiye olunan ilm-i insani mebahisindendir. Binaenaleyh bu meseleye dair ancak bu nokta-ı nazardan mebahiseye girilebilir ve ancak bu nokta-i nazardan bir hüküm verilebilir. Antropoloji denilen ilm ise mütekaddimin anladıkları şekilde ve daha ziyade ulûm-u nazariyeye adâdında bir şey olmayıp belki müteahhirinin dedikleri gibi kuvva-ı ariziyesinde, terkip ve ef’alinde, hem insan ve hem hayvan olmak itibariyle insandan bahis ve ulûm-ı müsbeteden maduddur.”⁵³⁷

Rassafi, eserin ilerleyen sayfalarında kadının erkekten beden ve hissen farkını ve zayıflığını dönemin antik dönemden çağına bilim ve felsefeden yazarlara atıfla ispatlamaya çalışır ve dinlerdeki kadının erkeğe tabiyetinin sebebini de bu “ilmi” gerekçelere bağlar: “Bütün şerâi ve edyân, kadına vasîye muhtaç bir kâsir gibi muamele olunmasına kaildir ki bunun sebebi kadının

⁵³⁵ Kurt 2017:325-326

⁵³⁶ Maruf Rassafi (1333), *Erkek Kadın Arasında Müsavat Olabilir Mi?*, İstanbul: Evkaf Matbaası:6

⁵³⁷ Maruf Rassafi 1333:7

tâb-ı mişvârındaki hiffettir. Kadının erkeğe müsâvi olduğunu zûm edenler, bu şerâyi-i teşri‘ eden erkeklerin bu hususta kadına bil-iltizam gadr ettiklerini iddia ederler ise de bu iddia muvafık-ı hakikat değildir çünkü bütün ulemâ-ı ahlak; kadının erkekten ziyade mütelevvin, mütekallip, tefritkâr, lehv ve laibe müncezip, hurâfâta meyyal, inatçı, âdât-ı kadimeye şiddetle merbut, boşboğaz ve korkak olduğuna kaildirler.”⁵³⁸

İran’da ise kadın hakları ülkenin modernleşmesiyle başladığı onsekizinci yüzyıl sonunda iktidara geçen Kaçar Hanedanlığı döneminde başlamıştır. Kaçarlar öncesi Safeviler İran’ında Şii ulemâ dini metinleri kadınların toplumdan izole bir hayat sürmeleri gerektiği şeklinde yorumladıklarından kadınların rolünü ev içi meşguliyetler, çocuk yetiştirme ve kocalarına hizmet olarak belirlemişlerdi. İran’ın geleneksel anlayışında kadını hayvanla eş düzeyde gören ünlü bazı isimler de bulunmaktadır. Ünlü İranlı filozof Molla Sadra’nın şaheseri olarak görülen *Efser* adlı kitaba şerh yazan Molla Hadi Sebzevari’nin şu satırları bu bakışın çarpıcı anlatımlarından biridir:

“Kadınların hayvanlar grubunda zikredilmesinde nükte amacı bulunmaktadır. Öyle ki kadınlar, zekâlarının yeterli olmaması sebebiyle sadece bir kısım şeyleri anlamakta ve sadece dünyayı süslemektedirler. Bu sebeple de konuşma yetisine sahip olmayarak yaratılan hayvanlara benzedikleri doğrudur. Kadınların birçok davranışı da hayvanlara benzemektedir. Fakat erkeklerin kadınları sevebilmesi ve onlarla nikâhlanırken nefret etmemesi için Allah, kadınlara insan sureti bahşetmiştir. Bu sebeple yüce dinimiz erkeklere üstünlük atfederek boşanma, eşi tarafından denetlenmeme ve kadınlara hükmetme gibi birçok hükmü erkeğin inisiyatifine bırakmıştır.”⁵³⁹

Safevilerin kadına dair tavırları Kaçar hanedanlığı (1795-1925) tarafından da kabullenildi hatta bazı noktalarda daha da ağırlaştırılarak sürdürüldü. Sokaklara penceresi açılmayan, yüksek duvarlı özel evler ve şehir planları ile kadınların kamusal hayattan izolasyonu daha da fazla sağlanmaya çalışılmıştı. Evlerde evin reisi olan erkek ve ziyaretçilerine ayrılan *biruni* denilen bölümlerle kadınların kullanımına açık olan *andaruni* adlı bölümler bulunmaktaydı. Kadınların sokaktan daha fazla tecrit edildikleri bu dönemde İran’ına seyahat yapanlar tarafından da doğrulanmaktaydı.⁵⁴⁰

Buna rağmen yine de kadınların Hanedanın en güçlü ve uzun süreli tahta kalan padişahı Nâsırüddîn Şah (1848-1896) döneminde Avrupalılara çeşitli ticari imtiyazlar verilmiş ve Avrupa güçleri hem ekonomik olarak hem de fikir akımlarıyla ülkeye nüfuz etmiş, kurulan derneklerle sosyal ve hukuki reformların tartışmaya açılmış ve anayasa ve meclis konusunda toplumda talepler oluşmuştur. Nâibu’s-saltana Abbâs Mirza, Kâim Makâm Mirza Ebu’l-Kasım gibi

⁵³⁸ Maruf Rassafi 1333:14-15

⁵³⁹ El-Hilo, Müştak (2020), “İran Eşitlikçi Kadın Hareketleri Perspektifinden “Kadın Meselesi”nin Açıklanması”, *İran Çalışmaları Dergisi*, 4/1: 157 DOI: 10.33201/iranian.647365

⁵⁴⁰ Mahdavi, Shireen (2002), “Women, Shi’ism and Cuisine in Iran”, Ansari, Sarah-Martin, Vanessa (Ed.), *Women, Religion and Culture in Iran*, London, New York:Routledge:21

siyasetçilerin fen bilimleri ve yeni sanatlar yaygınlaşmış ve Sadrazam Mirza Takî Han Emir Kebir'in ıslahatlarıyla 1852'de Dârülfünun ve basımevi kurulmuş, yurt dışına öğrenci gönderilmiş, gazete basılmış ve kitap ve gazeteleriyle aydınlar ülkeye yeni fikirler taşımışlardır. Bu süreçte hanedana mensupları ve bürokratların bazılarının Avrupa seyahatleri dünya kadınlarının durumunu görme ve kendi ülkelerinin kadınlarıyla kıyas etme imkanını onlara vermiştir. Onların eşleri de hem kendileriyle birlikte yaptıkları seyahatlerle benzer gözlem ve kıyası yapma imkanı bulmuşlar hem de babaları, erkek kardeşleri veya oğulları aracılığıyla dünya hakkında bilgi almış ve aralarından eğitim alma şansı bulanlar dönem gazetelerine ve kitaplara erişme imkanına kavuşmuşlardır. Sık seyahat eden İranlı tüccar ve aydınlar da İran'lı kadınların uyanışında rol almışlardır.⁵⁴¹

Ancak Kaçar döneminde ülke üzerinde nüfuzunu artıran İngiltere ve Rusya'dan hem de istibdat yönetiminden kurtulmak isteyen ulemâ geniş halk kitleleriyle birlikte Meşrutiyet'e destek vermişti. Halk arasındaki tepkinin Nasırüddin Şah döneminde İngilizlere verilen imtiyazlarla başladığı veya İran'daki İngiliz ve Rus rekabetinin buna yol açtığı ve yönetimin bu noktadaki zayıf tutumunun halkta tepki doğurduğu ve gazetelerle birlikte halkın bilinçlenmesinin de bu tepkiyi daha fazla tetiklediği açıklamaları yapılmıştır. Ulemânın Meşrutiyete desteğinin sebeplerinden biri Meşrutiyet ile Batıyı özdeşleştirmemeleri ve diğeri de tarihi süreçte halkla yakın ilişkide olmalarıdır.⁵⁴² Nasırüddün Şah'ın imtiyazlarına karşı Şeyh Fazlullah, Mirza Şirazi, Muhammed Rıza Tabatabai ve Cemaleddin Esedabâdi gibi ulemanın ve şah ve çevresinin müsrif yaşamı, saray görevlileri arasında rüşvetin artması ve keyfi bazı uygulamalar halkın tepkisini fazlasıyla çekmiş ve 1895'de öldürülmüştü.⁵⁴³

Nasırüddün Şah'ın oğlu Muzafferüddin Şah döneminde Sadrazamlar Mirza Ali Han ve Hüseyin Han örneklerini izleyerek gazetelere özgürlük vermiş, medreseler kurmuş, hazineyi düzeltmeye çalışmış ancak kısa süre sonra görevden alınmış ve babasının dönemindeki olumsuz koşulların devam etmiş olması hem halkın hem de ulemânın tepki ve eleştirisini çekmiş ve Meşrutiyet'e giden yolda zemin taşlarından birinin oluşturmuştur.⁵⁴⁴

Batı merkezli meşrutiyetin savunucu Fransa'ta tahsil gören ve devlet kademelerinde görev alan Malkum Han, 1890'da Londra'da yayınladığı "Kanûn" adlı gazetesinde görüşlerini yaymaya çalışmıştır. İran'da ilk mason locası olan "Feramacconnerie" veya Feramûşhane'nin kuruluşunda katkıları olan ve Zerdüştlüğü savunan yazılar yazan Mirza Ağa Han Kirmani de benzer şekilde Batı meşrutiyetinin bir bütün olarak ülkede tesisini talep etmiştir. Bu isimlerin dışında Fransa'da eğitim gören Sadrazam Mirza Hüseyin Han da Batı tarzı meşrutiyeti savunmuştur. Feridun

⁵⁴¹ Abdollahifard, Pounch (2020), "İran'da Feminizmin Gelişimi", *İran Çalışmaları Dergisi*, 4/2: 354-356

⁵⁴² Karadeniz, Yılmaz (2012), *İran Tarihi (1700-1925)*, İstanbul:Selenge Yayınları: 429-430

⁵⁴³ Karadeniz 2012:413

⁵⁴⁴ Karadeniz 2012: 415-417

Ademiyet, Ahmed Kesrevi ve Flor'a göre Avrupa'daki laiklik şeklen alınıp uygulanmalıydı ve meşrutiyet hareketi de bu yönde ilerlemeliydi.⁵⁴⁵

Meşrutiyet fikrinin oluşumu ve güçlenmesi Batı medeniyetiyle olan ilişkilere bağlı olmuştur. İran'da Şah İsmail ve Şah Abbas dönemine kadar götürülebilecek Avrupa etkileri 1813'de Feth Ali Şah (1772-1834) döneminde İran'ın Rusya'ya yenilmesi sonrasında artmıştır çünkü bu yenilginin sebebi olarak askeri ve kültürel geri kalmışlığın gösterilmiş ve Feth Ali Şah'ın oğlu Abbas Mirza (1789-1833) bu yenilginin küçük düşürücü etkisiyle İran'ı tutkulu bir şekilde modernleştirmeyi arzulamış, eğitim ve araştırma yapmaları için yurtdışına öğrenciler göndermiştir. Abbas Mirza ülkesine getirttiği yabancı subaylarla Avrupa'daki bazı tekniklerin İran'a gelmesine sebep olmuş, gönderdiği öğrenciler yoluyla da Batılı bazı fikirlerin ülkesine taşınmasına vasıta olmuştur. Bu öğrencilerden Mirza Salih Şirazi, 1819'de beraberinde baskı makinası getirmiş ve 1837'de ülkesinin ilk gazetesini yayınlamış ve orada Batılı değerleri ve parlamenter sistemi savunmuştur. Tahta çıkamayan Abbas Mirza'nın açtığı modernleşme yolu daha sonra Sadrazam Mirza Taki Han Emir Kebir tarafından takip edilmiştir.⁵⁴⁶

İran'da kadınların kamuoyunda ilke kez sesini duyurması anayasa çalışmalarının olduğu yıllardaki protesto hareketleriyle başladı.⁵⁴⁷ 30 Aralık 1906'da Meşrutiyet ilan edilmişti.⁵⁴⁸ Meşrutiyet öncesinde kadınlar Muharrem ayındaki taziyeler dışında evden dışarı çıkmakta güçlük çekiyorlar ve toplumla eşleri ve çocukları aracılığıyla iletişim kurmaktaydılar. Saraylı ve zengin sınıfa mensup kadınlar ise dernekler yoluyla hayır faaliyetlerine katılabilmekte ancak onların da eğitim imkanları sınırlı iken Meşrutiyet sonrası kendi haklarının bilincine daha fazla varmış ve dergiler çıkararak ve kadın dernekleri kurarak kadınların eğitimi, sağlık hizmetlerine ulaşabilmesi, ekonomik faaliyetlere katılabilmesi, erken yaşta evlendirilme ve çok eşliliğin kaldırılması, tesettür zorunluluğunun iptali ve oy hakkı mücadelesi vermişlerdir.⁵⁴⁹ Kadınların dernek kurabilme hakkı alabilmeleri çok da kolay olmamış ve mecliste kadınların dernek ve toplantı hakları üzerine tartışmalar olmuştur. Kadınların dernek kurma haklarını savunan Seyyid Hasan Takizade bunu yasaklayan herhangi bir kanunu veya dini yasağın olmadığını, anayasadaki İranlı kelimesinin hem erkekleri hem de kadınları kapsadığını hatırlatmış ve derneklerin dini veya dünyevi sorunlara yol açmadıkları sürece herhangi bir zararlı durumları olmayacağını ve

⁵⁴⁵ Karadeniz 2012: 438-439

⁵⁴⁶ Karadeniz 2012:437-438, Lorentz, John H. (2007), *Historical Dictionary of Iran*, Lanham, Maryland, Toront:The Scarecrow Press: 2007:2, 207-208

⁵⁴⁷ Amanat, Abbas (2017), *Iran: A Modern History*, New Haven, London: Yale University Press:371

⁵⁴⁸ İran'daki anayasal gelişmelere ilişkin Osmanlı basınında da yer yer haber ve yorumlar görülmesine rağmen Osmanlı kamuoyunun İran'daki gelişmelere yeterince ilgi göstermediğine dair Sebilürreşâd'da çıkan bir eleştiri yazısı dikkat çekicidir. Bknz. Resulzâde Mehmed Emin (1328, 6 Eylül/ 1330, 7 Şevval), Osmanlılarda İran Ahvâline Bîgânelik, *Sebilürreşâd*, 9/211:54-55

⁵⁴⁹ Abdollahifard 2020: 357-359, Sinkaya, Pınar Arıkan (2010), "İran İslam Cumhuriyeti'nde Kadın Meselesi ve İslami Feminist Hareket", *Akademik Ortadoğu*, 5/1:48

yasaklanamayacağını savunmuştur. Ancak buna karşı ulemâdan Tebriz’li bir vekil buna karşı çıkmış ve şu şekilde yanıtlamıştır:

“Dernek bizatihi dine zararlı değildir ama ülkemizin kadınlarını biliyoruz; faziletli ve iffetli kadınların bu tip topluluklara katılacaklarını düşünmüyorum tersine fesat ve inkar, ahlaksız eylemleri icra etme niyetiyle bu tip topluluklarda biraraya gelecektir. Bu sebeple böylesi toplantılar gelecekteki muhtemel fesatlıkları önleme adına yasaklanmalıdır.”⁵⁵⁰

İranlı kadınlar hak mücadelelerinde kendilerine muhalif olan Meşrutiyetçi din adamlarını ikna etmeye çalışmışlardır. *Hebl-ül Metin* gazetesinde İmza-i Mahfuz mahlasıyla çıkan bir yazıda kadınların eğitimini dini gerekçelerle reddeden Şeyh Fazlullah Nuri’ye karşı kadınların hakları talep edilmekteydi:

“Eğer sizin kastınız kadınların hiç eğitim almaması gerektiği, kadınların hayvanlar gibi yetiştirilmesi gerektiği ve bunun da Allah’ın buyruğu olduğu ise söyleyin; Allah bunu Kur’ân’ın neresinde yazmıştır ve hadisin neresinde mevcuttur? Eğer bu gerçekten Allah’ın buyruğuysa Allah’ın kadınlara bu kadar ilgisizliğinin, evliya ve peygamberlerin kadınları bu kadar aşağılamasının sebebi nedir? Ve eğer dinde kadınlar bu kadar aşağılık ise niye yeryüzüne inen bu dinin hükümlerinin yerine getirilmesi onlara tavsiye edilmiştir?”⁵⁵¹ Yine bu dönemde bazı kadınlar özgürlük sloganlarıyla örtüye karşı durmuş hatta protesto yapmışlar ve onlara destek olan bazı İranlı kadın yazarların başörtüsünün İslamiyet’in aslından olmaya bir hurafe ve gelenek olduğunu iddiaları ciddi tepki almış ve dergilerinin kapanmasına ve sürgüne gönderilmelerine yol açabilmiştir.⁵⁵²

İranlı kadınların Meşrutiyet ilanından bekledikleri özgürlük ve hakları bulamamanın hayalkırıklığını yaşamışlardır. Bunun örneklerinden biri 1906’daki Tahran’da biraraya gelene kurucu Meclis’in Ulusal Meclis’in üyelerinin seçilmesi için çıkardığı yasa sonrası oluşan delegelerin çoğunun kendilerini yeni aydınlar grubu olarak gören tüccar, din adamı, lonca büyükleri ve liberal seçkinler oluşması ve seçmen yaşının yirmibeş olduğu bu seçimde kadınlara ise oy kullanma hakkı bile tanınmamış olmasıydı.⁵⁵³

Ekim 1907’de İran halkının yasalar karşısında eşit haklardan yararlanacağına dair 8.maddeye ulemâdan Şeyh Fazlullah Nuri, eşitliğin İslamiyet’e aykırı olduğu iddiasıyla karşı çıkmış ve yasanın bu haliyle gayrimeşru ve geçersiz olduğunu ilan etmiştir.⁵⁵⁴

⁵⁵⁰ Hashemi, Ahmad (2019), *Rival Conceptions of Freedom in Modern Iran: An Intellectual History of The Constitutional Revolution*, New York: Routledge:129

⁵⁵¹ Abdollahifard 2020:360-361

⁵⁵² Abdollahifard 2020:364-365

⁵⁵³ Abrahamian, Ervand (2017), *Modern İran Tarihi*, çev. Dilek Şendil, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: 61-62

⁵⁵⁴ Hashemi 2019: 120

Anayasal eşitliğe radikal şekilde karşı çıkan muhafazakar isimler olduğu gibi eşitliği destekleyen muhafazakarlar da olmuştur. Şia fıkıh çatısı içinde tüm insanların sadece yasalar karşısında eşitliğini ilan eden ancak dini vazifelerde eşitliğin olmadığını iddia eden bu gruba ulemâdan bazı isimler de dahildi. Hac Mirza Muhammed Hüseyin Na'ini, saf eşitlik prensibine itiraz eden Nuri'ye kendisi ve takipçilerinin anayasacıların farklı görevlerle vazifeli insan tiplerinin görevlerini inkar ettiklerine inanmakla hata ettiklerini söyleyerek itiraz eder. Ona göre ulusun tüm üyeleri ve genel konularda idarecileri arasında yani tüm insanların paylaştığı meselelerde eşitlerdir. Ona göre iki tip sosyal hak sözkonusudur, bunlardan ilki, ülkenin insanların genel olarak tümüne ait temel haklar ve ikincisi belirli insan gruplarına ait olan haklar. İlk tipteki haklarda tüm insanlar eşit iken ikinci tip haklardan sadece belirli grupların üyeleri yararlanabilir. Dini emirler hususunda herkes eşittir ve kadın ile erkek ve Müslüman ve gayrimüslimler arasındaki fark ile bu eşitlik çelişmez yani kadınlar ile erkekler iki farklı emirlere muhatap iki grup iken farklı tipte emirleri yerine getirmek hususunda eşittirler.⁵⁵⁵

Kadınların örtüsü konusunda aynı dönemdeki tartışmalarda ulemadan Malik al-Mutakallimin ve Seyyid Cemal Va'iz, İmamiye Şia'sı ulemasının çoğunun hükmüne benzer şekilde erkekle kadın arasında duygusal bir yakınlık sözkonusu değilse yüz ve iki elin örtülmemesine izin verildiğini belirtmişlerdir. Örtü (hijab) konusunda bu yorum anayasal dönemde kadınların toplumsal ve eğitim hayatına katılmasına imkan vermiştir. Ama bu yorumu reddeden din adamları da olmuştur ve onlardan biri olan Molla Muhammed Ali Rustam'abâdî 1907'de anayasacıların örtüye dair ayeti müstehcen ve gayriahlaki şekilde yorumladıklarını yazmıştır.⁵⁵⁶

İranlı kadınların ilk gazetesi 1910'da göz uzmanı kadın doktor Kahhal tarafından haftalık olarak yayınlanan *Danish* (Bilgi) gazetesi olmuştur. İlk sayısında gazetenin ahlaki konular, çocuk yetiştirme ve ev işleriyle ilgili kız ve kadınların yararı için çıktığı ve hiçbir şekilde ülkenin politikasının tartışılmayacağı duyurusunu yapmıştır. Kuruluşundan bir yıl sonra kapanan gazetenin okur kitlesi olabilecek kadınların dönemdeki durumu gözönüne alındığında yayının kısa süreliği anlaşılır bir durumdur çünkü on milyonu aşan fakir bir ülkede kadınlar çoğunlukla okuma yazma bilmemekte ve küçük kasabalarda yaşayan, tecrid edilmiş hayatlar sürmekteydiler. Adında kadın ibaresi olan iki haftada bir yayınlanan *Zaban-i Zanan* (Kadınların Dili) İran'ın büyük kentlerinden olan ve geniş bir dindar kitle ve çok sayıda ulemâyı içinde barındıran İsfahan'da 1919'da yayınlanmaya başladı. Gazetenin özgürlük ve otokrasi gibi konulara yoğunlaşıp polemik içeren yazılar yayınlaması tepki çekmiş ve yayınlanışının ikinci yılında gazetenin büroları saldırıya maruz kalmıştır. Gazetenin yayıncısı, İran kadın hareketinin öncülerinden olan Sadiqa Daulatabadi, (1881-1961) arazileri olan ve hem anne hem baba

⁵⁵⁵ Hashemi 2019:122-123

⁵⁵⁶ Hashemi 2019:130

tarafından aile üyeleri arasında İran'ın önde gelen ulemâlarının yer aldığı ailelerinden gelmekteydi. Buna ek olarak babası Daulatabad köyünde dini ve sivil otorite idi. Daulatabadi'nin abisi Yahya Daulatabadi Anayasal Devrimin önemli figürleri arasındaydı ve İsfahan parlamentosunda birkaç kez seçilmiş bir üyesiydi. Eğitimi küçük yaşta özel öğretmenler elinde eğitimini devam etmiş ve Farsça ve Arapça çalışmış olan Daulatabadi, gazetesini yayınlamadan önce İsfahan'da ilk kız okulunu ve kadınların eğitime yönelik *Shirkat-i Khavatin-i Isfahan* (İsfahan Kadın Şirketi) derneğini kurmuş gazetesinin kapanmasından sonra Tahran'a gitmiş ve aylık bir dergi yayınlanmaya başlamış ve fakir ailelerin kızları için bir okul kurmuştur. 1922'de Berlin'e Uluslararası Kadın Kongresi'ne ve daha sonra Sorbonne'daki eğitimi için Paris'e giden Daulatabadi, 1927'de döndüğü ülkesinde kadınların eğitiminde etkin bir rol oynamıştır.⁵⁵⁷

Görüldüğü gibi gerek Batı'da gerekse de İslam dünyasındaki kadın hareketleri içinde din, özellikle Batı dünyasında daha küçük bir azınlığın yaptığı gibi toptan reddedilen değil kadınların hak mücadelesinde kendisinden destek alınan, referans verilen bir kaynak olmuştur. Ancak bu kaynağın kadın hareketi muhaliflerinde olduğu gibi erkeğin üstünlüğü ve kadının tâbiyetini güçlendirecek şekilde değil de cinsiyetlerarası eşitliğe ve mahrumiyeti duyulan bazı hakları edinmeye yönelik bir okuma/yorumlamaya tâbi tutulması sözkonusudur. İlgili hareketlerde dini metinlerde eşitlik adına daha kullanışlı olan ifade ve anlatımlara daha fazla referans verilmiş, bunun sözkonusu olamadığı durumlarda da ilgili kaynakların indiği zaman dilimi ve coğrafi koşullar gözönünde tutularak gayeci bir okuma yapılmış ve metinleri aktaran, yorumlayan din adamı sınıfının ataerkil bakış açısıyla erkekleri kadınlardan her bakımdan üstün kabul eden cinsiyetlerarası hiyerarşiyi destekleyen okuma/yorumlamada bulundukları eleştirisi yapılmıştır. Hristiyan dünyada kadın hareketlerini yöneten, yönlendiren veya katkıda bulunan kadınların Hristiyanlıkla çoğunlukla Protestan mezheplerinin çeşitli kolları olmak üzere sıkı mensubiyet bağları olan figürler olabildikleri, Musevi ve İslam dünyasında da yine Musevi ve İslami dini referansları kullandıkları görülmektedir. Bunun yanısıra her ne kadar sınıf olarak eleştirilmiş olsalar da kadın hareketlerine doğrudan veya dolaylı desteği olan din adamı sınıfından isimlerin olabildiği de ayrıca dikkat çekici hususlardan birisidir. Diğer bir husus Hristiyanlık ve Musevlikte kadın haklarına yönelik daha ılımlı hatta destekleyici bakışların bu dinlerin reformist akımlarında ortaya çıkması, İslamiyet özelinde ise ıslahat, tecdit ve içtihadattan yana olan din bilginlerince kadın hareketinin desteklenmiş olmasıdır. Elbette hem Hristiyan ve Musevi hem de İslam dünyasında daha gelenekçi çevreler kadın hareketlerine en iyi ihtimalle şüpheyle yaklaşmış çoğunlukla da onu, geleneğin ihlali ve toplumun ifsadına yol açacak gelişmelerin önünü açan din karşıtı bir kargaşa olarak mütalaa etmişlerdir. Hristiyan, Musevi ve İslam dünyasında kadın hareketlerinde kadınların eğitim hayatına atılması ve yayın ve dernek faaliyetleriyle kamusal

⁵⁵⁷ Shahidi, Hossein (2002), *Women and Journalism in Iran*, Ansari, Sarah-Martin, Vanessa (Ed.) *Women, Religion and Culture in Iran*, New York: Routledge: 71-72

hayata açılmalarının hareketlerin varlığı ve görünürlüklerine çokça yardımı olmuştur. Sokak hareketleri bakımından ise sufret hareketi içinden radikal eğilimleriyle ve protestolarıyla Hristiyan dünyasındaki kadın hareketleri Yahudi ve İslam toplumlarında daha aktivist bir görünüm sergiler.



2. OSMANLI'DA KADIN: YAPI VE YENİLEŞME

2.1. Osmanlı Öncesi Türklerde Kadın

İslam öncesi Türklerin farklı kabililer halinde ve oldukça geniş bir coğrafyada yaşıyor olmaları sebebiyle ilgili geniş tarihi süreçte kadının durumu hakkında toptan bir hüküm verilmesi kolay olmamaktadır, ayrıca konuyla ilgili yazılanlar da çoğunlukla milli hisleri gözeterek yazılmış olduğu izlenimi verdiklerinden genel olarak İslam toplumları hakkında yazmanın önünde duran güçlükler Türklerde kadın konusunda da görülmektedir. Bunun yanısıra İslamiyet öncesi Türk kadını tanımak için elde olan belgeler de sınırlı düzeydedir, bunlar da özellikle mezar kazılarında elde edilen kaynaklar, tarihçiler, coğrafyacılar, Çinli, Arap-Acem veya Bizans seyyahlarının gözlemleri, İslamiyet öncesi gelenekten izler taşıyan Dede Korkut Kitabı ve Kaşgarlı'nın sözlüğü gibi Müslüman Türklere ait ilk metinler ve el yazmaları ve yazıtlardır, üstelik yazıtların yönetici sınıf ve ailesinden daha fazla söz etmesi ve bodun, halk, ya da kara bodun “*kara halk*” olarak adlandırılan halktan farklılıklar gösterebilmesi durumu da ayrıca toplumdaki kadın algısının belirginleştirilmesinde sorun oluşturmaktadır.⁵⁵⁸ Eski Türklerdeki kadınların yerine dair analizlerde kadınlar arasında da tıpkı erkekler arasında olduğu gibi tabaka farklılıklarının söz konusu olduğu ve hak ve sorumlulukların kadınların yer aldıkları tabakayla mutabakatı gözönünde bulundurulmamakta ve üst tabakaya mensup kadınların bazı haklara sahip olması toplumun tüm sınıfından kadınlarının da aynı haklara sahipmiş gibi sunulabilmektedir.⁵⁵⁹

İslam öncesi Türkler çoğunlukla hayvancılıkla konar-göçer bir hayat düzeni içinde olmuş olsalar da hayat ve doğa koşulları elverdiğince çiftçilik de yapmışlar, yazın kışlakta kalan kadınlar, ihtiyarlar, sanatkarlar ve esirler çiftçilikle meşgul olmuşlardır, mesela Göktürklerde Kapagan Kağan'ın, 688 yılında Çinlilerden diğer şeylerin yanısıra tohum ve ziraat aletleri de almış olduğu Çin kaynaklarında geçmektedir.⁵⁶⁰

Kabile toplumlarında daha organize olan şehir toplumlarına nazaran kadın daha serbest bir hayat sürdürmüştür. Daha basit bir iş bölümü ve kadının ailenin geçimine yönelik yoğun katkısı sadece ev içi temel hizmetlerle sınırlandıran sanayi öncesi kentlerdeki durumundan çok daha etkin ve etkili bir konumu kadına sağlamıştır. Konar-göçer veya göçebe topluluklarda kadın, sözü edilen bu yapı sebebiyle İmparatorluk dönemlerindeki kadının durumuna kıyasla daha özgür yaşam koşullarından yararlanmıştır ancak bu durum ilgili dönem kadınlarının yirminci yüzyıl kadınlarına benzer hak ve özgürlüklerden yararlandıkları anlamına da gelmemekte daha çok

⁵⁵⁸ Roux, Jean-Paul (1989), Ortaçağ Türk Kadını I. “Oymayazı” Metinlerine Göre Kadın, çev. Gönül Yılmaz, *Erdem*, 13: 199

⁵⁵⁹ Benzer bir genelleştirme eğiliminin Viktoryen İngiltere için de yapıldığına dair bknz. Lewellen, Ted. C. (2003), *Political Anthropology: An Introduction*, London: Praeger: 141

⁵⁶⁰ Rasonyi, Laszlo (1993), *Tarihte Türklük*, çev. Hamit Zübeyir Koşay, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü: 50

emeklerinin aile ekonomisine önemli katkısından ileri gelmektedir, zira eski Türkler’de erkekler daha çok savaşla meşgul iken kadınlar üretimden sorumlu idiler.⁵⁶¹ Onbir ve onüçüncü yüzyıllar arasında Oğuz ve Türkmen ustaları ve genelde de kadınların elinden çıkan özellikle keçeler, kilim ve ince dokumalı halılar çok ünlüydü. Kaşgarlı Mahmud’a göre çadır bezlerinin dokunmasında genelde kadınlar ve kızlar çalışmaktaydı.⁵⁶²

Ziya Gökalp, eski Türk toplumunda kadın ile erkek arasındaki tam bir hukuk eşitliğinin mevcudiyetinden feminizm terimini de kullanarak bahsetmiş ve bu eşitliği şamanizme bağlamış olsa da bu ifadeler hem bildiğimiz manada klan tipi toplum yapısıyla uyuşmamakta hem de Şamanizm’in ritüel yönü ile klanlardaki sosyal yapılaşma arasındaki birtakım farkları gözardı etmektedir.⁵⁶³ İlkel toplumlardaki dinleri zahitlikle ilişkisi üzerinden zühdi ve bedii dinler olarak ikiye ayıran Gökalp, eski Türk toplumlarının dinini, bedii dinler sınıfında görmüş ve bu sebepten de zühdi dinlerde olduğu gibi kadının erkek için tabu olmadığını öne sürmüştür.⁵⁶⁴ Gökalp’e göre İslam öncesi Türkleri kadınlara karşı daha hoşgörülü kılan sebeplerden biri de buydu: “Eski Türklerde, dinin zühdi ayinlerden ve menfi ibadetlerden âri olması, taassuptan ve din inhisarcılığından âzade bulunması, gerek Türkleri kadınlar hakkında, gerek sair kavimler hakkında çok müsaadekâr yapmıştır.”⁵⁶⁵

Ancak Şamanizm ritüellerinde kadın şaman olabilmesi veya erkek şamanların ritüelik dişiliği kadın ile erkek arasında tam bir eşitliğin varlığının göstergesi değildir. Öncelikle Gök Tanrısı Tengri “baba” olarak adlandırılmamasına karşın eril özellikler gösterir ve yer ile çift oluşturma durumunda ise yerin dişil özelliğinin mukabili bir işleve sahiptir. Aynı zamanda kimi yazıtlarda Tengri’nin sadece erkeğe verilen sıfatla Khan olarak adlandırılması da bunun bir başka göstergesidir.⁵⁶⁶ Gök ile yer ikilisinde hakanlar “göge benzeyen” veya “gökte doğan” gibi adlar almakta ve göğün isteği üzerine iktidarda bulunduklarına inanmakta ve kitabelerde sürekli Gök’ten lüfüt ve yardım istemekteydiler. Gök ve Yer-su’dan sonra en önemli tanrı ocağın ve çocukların koruyucusu olan Tanrıça Umay idi. Tonyukuk kitabesinde başarılı seferlerinden birini anlatırken şunları der: “Gök, Umay, kutsal yer-su (bizim için onları) gaflete saldı...”⁵⁶⁷

Oğuz ve Türkmenlerin kabile-boy toplum yapısında mülkiyetin temel yapısı boya bağlı olmak idi. Oğuzlarda onuncu ve onüçüncü yüzyıllar arasında ateerkil toplumsallığın izlerine

⁵⁶¹ Findley, Carter V. (2008), *Dünya Tarihinde Türkler*, çev. Ayşen Anadol, İstanbul: Kitap Yayınevi: 15, 59-61

⁵⁶² Agacanov, Sergey Grigoreviç (2002), *Oğuzlar*, çev. Ekber N.Neccef-Ahmet Annaberdiyev, İstanbul: Selenge Yayınları: 147

⁵⁶³ Gökalp, Ziya (1339), *Türkçülüğün Esasları*, Ankara: Matbaat ve İstihbarat Matbaası: 140, 149-151 ve daha yakın tarihli baskısı için bkz. Gökalp, Ziya (1968), *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul: Varlık Yayınevi: 138, 147-149

⁵⁶⁴ Albayrak, Ali (2017), Ziya Gökalp’te Kadın ve Aile, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 6/4:246

⁵⁶⁵ Gökalp, Ziya (1339), *Türkçülüğün Esasları*, Ankara: Matbaat ve İstihbarat Matbaası: 155

⁵⁶⁶ Roux, Jean-Paul (1990), *Ortaçağ Türk Kadını, II Türk Kadını Hakkında Ortaçağ Bilgileri* çev. Gönül Yılmaz, *Erdem*, 6/18: 694

⁵⁶⁷ Klyashtorny, S.G.-Sultanov, T.İ. (2003), *Kazakistan: Türkün Üç Bin Yılı*, çev.D.Ahsen Batur, İstanbul: Selenge Yayınları:160-161

rastlanmaktadır.⁵⁶⁸ Bu toplumsal yapıda geniş aile kurulmasına engel olan konargöçer yaşam sebebiyle anne baba ve çocuklardan kurulu küçük aile birimleri yaygındı.⁵⁶⁹ Kadının kocasıyla ilişkisinde itaat, kadından aranan bir özellikti ve bu durum Cengiz yasasında da açık bir şekilde yazılı hale getirilmişti: “Koca kadına itimat etmemiş, kadın kocasının emrine uymamış, kayınlar gelini beğenmemiş, gelin kayına hürmet etmemiş...”⁵⁷⁰

Erkek ailenin reisi olduğu gibi aynı zamanda bütün malın sahibi de oydu. Ataerkil yapı sebebiyle kurulan aileler erkeğin etrafında şekillenirdi ve yeni gelen kadın kocasının ailesine hizmet eder ve onu malı sayılırdı. Bu yüzden kadın babasından ve ailesinden “*kalın*” adı verilen maddi karşılıkla satın alınırdı ve bununla artık kızın babanın velayetinden tümüyle çıktığı kabul edilirdi.⁵⁷¹ Kalının ödenmesinin dört aşamada gerçekleşmesi ve bir kez ödenen bir bedel olmayıp parasından kızın babasına, kendisine ve annesine verilmesi kalını başlık parasından kısmen de olsa ayırmaktadır.⁵⁷²

Kalın, at, deve, koyun’dan olabilirdi ve İbn Fadlan onuncu yüzyılda Oğuzlarda aynı adetin geçerli olduğu yazmaktaydı. Daha eski adetlerde kızlar kaçırıldığı için kızın bedeli ailesine verilip alınmış da olsa ritüel bir kız kaçırma seremonisi düzenlenirdi. Kadın, erkeğin ailesinin mülküne geçtiği için kocanın ölümünden sonra da ailede kalırdı ve levirat tipi evlilik olan kocanın erkek kardeşi veya diğer eşinden olan oğlu, yahut ailenin diğer bir erkek ferdi ile kadının evlenmesi Türklerin en eski ataları olan Hunlardan itibaren devam eden bir gelenektir.⁵⁷³

Eski Türklerde kalın kadar önemli olan bir başka husus kız tarafından verilen çeyiz idi. Çeyiz baba malından kızı düşen paydır ve çeyizini alıp kocaya giden kızın baba malından miras hakkı kalmazdı. Miktar olarak *kalının* yarısı olan çeyizde kocanın hiçbir tasarruf hakkı bulunmamaktaydı ve çocuklarının olmaması durumunda kadının çeyizinin kendisinin akrabalarına iade edilmesi kadının da özel mülkiyeti olabildiğini düşündüren hususlardan biridir.⁵⁷⁴

İlk Türk yazıtlarında katmanlı bir toplumun varlığı kadın kölelerin varlığından söz eden ifadelerde karşımıza çıkmaktadır. Eski Türk toplumunda erkek ve kadın köleler yaşadıkları topraklardan zorla alınıp götürülen, kabilesinden koparılan veya statüsünü kaybeden insanlardan oluşmakta ve kölelik hayat boyu sürmekteydi. Ailevi ve toplumsal üretime katkıda bulunan kadın

⁵⁶⁸ Özçelik, Sadettin (2015), “Dede Korkut Destanlarında Oğuzların Teşkilatlanması Hakkında Bazı Kültürel Unsurlar” Gündüz, Tufan; Cengiz, Mikail (Ed.) *Oğuzlar: Dilleri, Tarihleri ve Kültürleri*, 5.Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri, Ankara: Hacettepe Üniversitesi: 528 Laszlo Rasonyi, a.g.e. s.56

⁵⁶⁹ Gömeç, Saadettin Yağmur (2018), “Türklerde Aile”, *Düşünce ve Tarih*, 49:5-7; Donuk, Abdülkadir (1991), “Çeşitli Topluluklarda ve Eski Türklerde Aile”, Beylü Dikeçligil-Ahmet Çiğdem (Der.) *Aile Yazıları*, Ankara: T.C.Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1:163

⁵⁷⁰ Beyânî, Şirin (2015), *Moğol Dönemi İran’ında Kadın*, çev. Mustafa Uyar, Ankara: Türk Tarih Kurumu:49

⁵⁷¹ Mandaloğlu, Mehmet (2013), “İslamiyetten Önce Türklerde Aile Hukuku”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 33:144

⁵⁷² Mandaloğlu 2013:144

⁵⁷³ Rasonyi, 1993: 56-57, Sarıtaş, Eyüp (2010), Çin Kaynaklarına Göre Hunlarda Evlilik İle İlgili Gelenekler, *Doğu Araştırmaları*:5:35

⁵⁷⁴ Mandaloğlu 2013:145-146

köleler ekonomik sistemin önemli bir parçası olmaktadır. Göçebe toplumun ekonomisi hayvan sayısı ve ona uygun sayıda kadın iş gücüyle belirlenmekteydi.⁵⁷⁵

Türk dilinin en eski yazılı belgeleri olan ve sekizinci yüzyılda dikilen Orhun Yazıtları Kül Tigin ve Bilge Kağan yazıtlarından oluşur. Bilge Kağan yazıtında köle erkek “kul” köle kadınlar da “küng” terimleriyle anılır: “Kengü Tarban’a kadar Türk halkını öylece yerleştirdik, öylece örgütledik. O devirlerde köleler (bile) köleli olmuş idi, cariyeler (bile) cariyeli olmuş idi. Kardeşler ağabeylerini bilmez idi, oğullar babalarını bilmez idi. Onca zengin, onca gelişmiş devletimiz vardı. (*Kengü Tarbanka teği Tüyük bodunuğ anca kontur[t]umuz, anca itdimiz. Ol ödke kul kulluğ, küng künglüğü bolmuş erti. İnsi [eç]isin bilmez erti, oğlu kangın bilmez erti. Ança kazanmış, anca itmiş ilimiz törümüz erti*).⁵⁷⁶(Türk halkı) Çin halkına bey olmağa lâyük erkek evlâdını kul yaptı, hanım olmağa lâyük kız evlâdını (da) cariye yaptı (*Tabgaç bodunka beğlik ırı oğlın kul kıldı, eşilik kız oğlın küng kıldı*) ” şeklinde cümleler geçer.⁵⁷⁷

Oğuzlarda servetle birlikte keskinleşen sosyal tabakalarda geniş hayvan sürülerine sahip olan zengin asilzadelerle toplumda fakirler ve köleleri arasındaki uçurum açılmış, fakirler fakirlikleri oranında kölelere yakın bir yaşam biçimi sürdürmeye başlamıştır. İslamiyet sonrası ilk Türkçe yazılı kaynaklardan biri olan *Divan-ı Lügat-it Türk*’de erkek ve kadın kölelerin varlığı Orhun Yazıtlarında sözü geçen yapının devam ettiğini göstermektedir. Ev hizmeti ve cariyeler olarak kullanılan kadın köleler toplumun üst ve orta sınıflarına hizmet vermekteydi ve Kaşgarlı Mahmud’un eserinde “Tengri (Tanrı) kadını köle yarattı” deyişi aynı zamanda kadının ilgili dönemlerdeki toplumdaki algısının kültürel temellerinden bir başkasına işaret etmektedir.⁵⁷⁸

İslam öncesi Türklerde, örneğin Kök-Türklerde kadınlar da erkekler gibi şaman olabilmektedirler, şamanlığın salt dinsel veya ruhsal bir işlevi üstlenen kişi olmayıp aynı zamanda toplumsal bazı kararları yönlendirme gücüne sahip bir danışılan olması gözönüne alındığında kadının bu pozisyona gelebilmesinde en azından ruhlar alemiyle insan alemi arasında bir tür aracı, elçilik statüsünü üstlenebilme imkanı olduğu görülmektedir.⁵⁷⁹ Belki bir farklılık olarak Altay şamanlarında kadınların temiz sayılmadıkları için yalnız kara şaman olabilmeleri fakat gök ruhları adına yapılan merasimlere katılamayışları zikredilebilir.⁵⁸⁰ Elbette kam da denilen şamanların gerek erkek, gerek kadın olsunlar bir kast halinde bulunmayıp mensubu oldukları boy, oymak ve köyün üyesi olarak halk içinde yaşadıkları ve diğer insanlardan üstünlüklerinin ancak ayin yaptıkları, tanrılar dünyasına karıştıkları, vecd haline geldikleri anlarda olduğu ve bu halden çıktıktan sonra diğer kişilerden farksız olduğu da unutulmamalıdır.⁵⁸¹

⁵⁷⁵ Klyashtorny, S.G.-Sultanov, T.İ. 2003:157-159

⁵⁷⁶ Tekin, Talat (2019), *Orhon Yazıtları*, Ankara: Bilgesu Yayıncılık:62-63

⁵⁷⁷ Tekin, 2019:58-59

⁵⁷⁸ Agacanov 2002: 161-164

⁵⁷⁹ Esin, Emel, (1978), *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslama Giriş*, İstanbul Edebiyat Fakültesi:98

⁵⁸⁰ Radloff, Wilhelm (2008), *Türklük ve Şamanlık*, çev. A. Temir, T. Andaç, N. Uğurlu, İstanbul: Örgün Yayınevi: 118

⁵⁸¹ Radloff 2008: 289

Beltirler denilen şaman Türklerde kutsal hac yeri kabul edilen bir dağa kadınların kirliliği olduğu için ayak basılmasının kabul edilmediği ve bir gün bir kadının bu yasağı çiğneyip dağa çıktığında dağın kutsallığını yitirdiğine ilişkin anlatının bazı şaman Türklerinde kadının tıpkı Yahudilikte olduğu gibi bir ritüel kirlilik ile nitelendirilebildiğini ve bu sebeple bazı kutsal eşyalar ile temasına hoş gözle bakılmadığını göstermektedir.⁵⁸² Yine aynı şekilde belirli ayın ve törenlerde salıverilen ve kutsal sayılan, *idik* adı verilen hayvanlara da kadınların dokunması kesinlikle yasaktır.⁵⁸³

İslam öncesi Türklerde üst sınıftan kadınların yüksek statülerine dayalı bazı hakları kullanabilmekteydiler. Hunlarda Kağan'ın eşi Katun veya Hatun'un eşinin yokluğunda devleti eşi gibi yönetebilmekte, elçileri ve hediyelerini kabul etmekte, kendisine eşlik eden bir mahiyeti olacak düzeyde bir mevkiye sahip olabilmekteydi. Bir kadının katunluk ünvanını alabilmesi için hem anne hem de baba tarafından asil olması gerekmektedir.⁵⁸⁴ Hun İmparatoru Atilla'nın eşi Arıkan (Arığ-han) kendisine ait gösterişli bir sarayda oturup, hizmetine bakan özel erkânı bulunmakta ve elçileri kabul edip görüşmeler yapmaktaydı.⁵⁸⁵ Orhun Yazıtlarında kağanın eşi, katundur ve devlet yönetiminde ikinci sırada söz sahibidir. Dede Korkut'ta ise kadın kelimesi günümüzdeki anlamda değil 'bey eşi' anlamında kullanılmaktadır ve Oğuzlarda kadın, beyden sonra gelmektedir. Osmanlı Padişahlarının eşleri için de hatun, sultan ve kadın kelimelerinin unvan olarak kullanılmış olması bu noktadaki bir geleneğin dil düzeyinde dahi sürdüğünü göstermektedir.⁵⁸⁶ Üst düzey kadınlar kararların alındığı kurultayda yer alabilmekte hatta bazı siyasi ve askeri kararlarda etkin olabilmişlerdir.⁵⁸⁷ Ancak yöneticinin eşi veya Hatun Tanrıça Umay ile benzetilirken Kağan doğrudan Tengri'ye benzetilir. Bu anlamda hatun için "*Umaytag*" terimi kullanılırken Kağan için "*Tenriteg*" yani Tengri gibi sıfatı kullanılır.⁵⁸⁸

Orta tabakadaki kadınlar da toplumda itibar görmekte, kendi mülklerine sahip olabilmekte hatta o dönemde iktisadi hayatta önemli yere sahip oldukları dahi söylenebilmektedir. Batılı gezgin Marco Polo bile kadınların kocası ve ailesi için lazım olan herşeyi alıp satabildiklerini gözlemlemişti. Özellikle erkekler savaşa gittiğinde işlerin tümü kadının üzerinde kalırdı. Bu sınıfın kadınlarının köleleri de bulunurdu ve pazarlara köleleri ile gelirlerdi. Ancak alt tabakadan fakir kadınlar yüksek statüdeki hemcinslerinin yaşadıkları haklardan mahrum kalırlardı. Çoğunlukla zenginlerin hizmetlerine girerler, onların konakları ve yurtlarındaki işlerde çalışırlardı. Daha da alt statüde savaşımlardan ele geçirilen ve büyük ganimet sayılan kadınlar ve kızlardı ve bunların en iyileri eş olarak alınıyor geride kalanlar ailelerin hizmetinde kullanılıyor

⁵⁸² Radloff 2008: 258

⁵⁸³ İnan, Abdülkadir (1976), *Eski Türk Dini Tarihi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi: 53

⁵⁸⁴ Peker, Raziye (2017), Türk Devlet Geleneğinde Kadının Konumu, *Bilge Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1 (2): 161

⁵⁸⁵ Ahmetbeyoğlu, Ali (2001), *Avrupa Hun İmparatorluğu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi: 151

⁵⁸⁶ Özçelik, Sadettin 2015:524

⁵⁸⁷ Sevinç, Necdet (1987), *Eski Türkler'de Kadın ve Aile*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı: 34

⁵⁸⁸ Roux 1989: 206

veya hediye ediliyorlardı.⁵⁸⁹ Kaşgarlı Mahmud'un sözlüğünde Oğuz ve Türkmenler arasında köle, kul ve gulamların bulunduğu ilişkin bir takım bilgiler mevcuttur. Kadın köleler, ev hizmetçisi ve cariyeler olarak kullanılıyorlardı. Kullar, çeşitli ev işlerinde görev yapmakta; beylerin, emirlerin ve hükümdarların özel korumasını üstlenmekteydiler. Onbirinci yüzyılda asilzadelerin yanında, sıradan toplum üyelerinin de köleleri vardı.⁵⁹⁰

Türk-Moğol geleneklerinde kabilenin ihtiyaçları doğrultusunda evlilik biçimleri gelişmişti. Oğullar ve kızlar erken yaşta evlendiriliyordu hatta Temuçin daha dokuz yaşında iken babası ona eş bulmak için uzak seyahatlere çıkmıştı. Nişanın ardından oğlan babası serveti oranında koyun veya atı hediye olarak kızın babasına verir, kadına da ayrı bir mesken, yurt ve hizmetkarlar bir tür mehir olarak verilirdi.⁵⁹¹ Ancak metinlerden anlaşıldığı kadarıyla eski Türklerde kadınlar genellikle onbeş-onaltı yaşlarında evlenebilmekteydiler.⁵⁹² Kızların kendi hayat arkadaşını seçmekte özgür olabildikleri belirtilmiştir. Söz kesiminde kız, babaya evlilik isteğini açıkça söyleyemez ancak evliliği onayladığını “mendil” sembolüyle gösterebilirdi.⁵⁹³

Kadının statüsü açısından bakıldığında önemli konulardan biri çok eşle evlilik veya poligamidir. Sanıldığı gibi veya çokça savunulduğunun tersine İslam öncesi Türklerde çok eşlilik mevcut olmuştur. Örneğin Hunlarda levirat tipi evlenmenin varlığı sebebiyle çok eşliliğin mevcut olduğu söylenmiştir.⁵⁹⁴ Türklerde çok eşliliğin mitolojide de dayanakları bulunmaktadır. Yakut ve Altay Türklerindeki insanın yaratılış efsanesi içinde çok eşliliğin yer alması çok kadınlı evliliğin Türklerde oldukça kadim bir adet olduğunu düşündürtebilmektedir: “Tanrı, insan şeklinde 7 tane şekil yapmıştı. Hepsine can (*kut*), verip 7 tane erkek yaptı. Ayrıca 4 tane de kadın yapmıştı. Bu kadınları, insanoğlunun 4’ü ile evlendirdi. Ama geriye kalan 3 kişi kadınsız kaldı. Gidip Tanrıya şikayet ettiler. Bu böyle olur mu diye! Fakat Tanrı hiç oralı olmadı. Ne cevap verdi, ne de kadın. Tabii bu 3 kişi boş durmadılar. Kadınların vefasızlığı da, hep buradan gelirmiş. Ama sonunda diğer 3 erkek nasıl bulmuşlarsa, 3 kadın daha bulmuşlar. Evlenmişler ve 3 oğulları olmuş. Diğer 4 insanın da 4 kızı olmuş. Evlendirmişler bunları birbirleriyle. Ama kızlardan biri açıkta kalmış. Erkeklerden biri de onu karısının üstüne almış. Bu suretle çok kadınlı evlenme adeti (*polygamy*) meydana gelmiş. Ama erkekler, bu kalan kızı ben alayım diye uğraşırken vefasız olmuşlar. Erkeklerin vefasızlığı da buradan gelirmiş.”⁵⁹⁵ Müslüman olmayan Hazar Türklerinin hakanları saraylarında çok sayıda kadın bulundurmışlar ve bunların da kimi rıza ile kimileri de zorla alınmış komşu hükümdarların kızları olmuştur. Ayrıca odalık olarak alınan cariyelere de

⁵⁸⁹ Beyâni, Şirin (2015), *Moğol Dönemi İran’ında Kadın*, çev. Mustafa Uyar, Ankara: Türk Tarih Kurumu: 102-107

⁵⁹⁰ Agacanov 2002: 163-164

⁵⁹¹ Beyâni 2015: 33-36

⁵⁹² Roux 1989: 211-212

⁵⁹³ Donuk, 1991: 165 ve Mandaloğlu 2013:141.

⁵⁹⁴ Mandaloğlu 2013:139-140, Sarıtaş 2010:36, Peker, Raziye (2017), “Türk Devlet Geleneğinde Kadının Konumu”, *Bilge Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1 (2): 161

⁵⁹⁵ Ögel, Bahaeddin, (2010), *Türk Mitolojisi*, Cilt 1, Ankara: Türk Tarih Kurumu: 449

sahip olmuşlardır. Bu durumda harem usûlünün de henüz Müslüman olmamış Türklerde olduğu söylenebilir.⁵⁹⁶ Ayrıca hükümdarın tekeşli olması onların tutsak kızlarla ilişki kurmalarını ve kadınların armağan olarak verilir alınmasını engellemiştir.⁵⁹⁷ Ancak tek kadınla yaşayan Türk toplulukları da olmuştur. Özellikle Uygurlarda tek eşlilik geçerli olmuştur ancak bunun Maniheizm, Budizm ve Nasturi Hristiyanlığın tesirinden dolayı olduğu söylenmiştir.⁵⁹⁸

Göktürk/Köktürk harfli Orhun, Yenisey yazıtlarında kadına ilişkin kullanılan terimlerden biri de ebçi veya evçi kelimesidir. Bu kelimenen ev, çadır kelimesinin bir türevi oluşu kadının daha çok ev içi alanda hizmet görmesinden kaynaklandığı belirtilmiştir. Kırgızlarda da son zamanlara kadar erkekler eşini ‘bizdin üydöğü (bizim evdeki)’ diye anma geleneğinin varlığı da bu algının varlığını koruduğunu göstermektedir.⁵⁹⁹ Yazıtlarda kadınlar için etimolojisinin tanımlanmasında zorluk çekilen Kunçuy, Yotuz, Kişi, Katun kelimelerinin yanısı da ebçi kelimesinin etimolojisinin daha kolay tespit edilmesini ve bağlam içinde diğer kelimelerin sıfatı işlevinde kullanılması bazı araştırmacılarca kelimenin kadın için daha geç tarihte kullanılmaya başlandığını düşündürmüştür.⁶⁰⁰ Kelimenin evde oturan şeklindeki anlamı kadının eski Türklerdeki yeri ve işlevine dair toplumsal algıya yönelik en net ifadelerden biridir. Ancak kadının ev içinde olması kabilenin ekonomisine büyük katkıda bulunmasına engel değildir hatta aksine katkıları erkekten bile daha çok olabilmektedir. Cengiz hanedanına mensup ilk hükümdarlar döneminde Türkler arasında gözlemlerde bulunan seyyahlar erkeklerin avlanma ve atış talimleri yaptıklarını, kadınların ise kürk, elbise, pabuç, çizme gibi deriden imal edilebilecek tüm eşyaları yaptıklarını, at arabalarını kullandıkları ve onları gerektiğinde tamir ettiklerini, develere yük yüklediklerini, sığırların sağılmasından sorumlu olduklarını hatta koyun ve keçi çobanlığı da yapabildiklerini yazmışlardır. Cengiz yasasına göre seferler sırasında kadınlar, erkeklerin iş ve görevlerini üstlenmek zorundaydılar.⁶⁰¹

Cengiz yasasına göre kadın, kocasına karşı vazifelerini gözetmekle yükümlü görülür: “Kadın, kocası ava veya askere gittiğinde evi tertip ve düzene sokmalıdır; öyle ki eve bir elçi veya misafir geldiğinde her şeyi tertipli görmelidir; iyi bir ateş yakılmış, evin ihtiyaçları giderilmiş olmalıdır; kesinlikle, ortalıkta kocanın iyi namı dolaşmalıdır; kadın, onun ismini yüceltmelidir ki meclislerde başı yüksek dağlar gibi olsun. ‘Erkeklerin iyiliği, kadının iyiliğinden belli olur; eğer kadın kötü, düzensiz, düşüncesiz ve tedbirsiz olursa, erkeğin kötülüğü o kadından anlaşılır’,

⁵⁹⁶ Türköne, Mualla (1995), *Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü*, Ankara: Ark Yayınları: 180-181

⁵⁹⁷ Roux 1989:209

⁵⁹⁸ Rasyon 1993: 57

⁵⁹⁹ Esin, Emel (2012), *Türk Kültür Tarihi: İç Asya'daki Erken Safhalar*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1997, s.3, Nurdin Useev, “Köktürk Harfli Yenisey Yazıtlarındaki Kadını Bildiren Kelimelerin Anlamına Göre Eski Türklerde Kadın İmajı”, *Dil Araştırmaları*, 11: 61, Useev, Nurdin (2009), “Yenisey Yazıtlarına Göre Eski Türklerde Aile ve Kadın-Erkek”, (Ed.) İlhan Şahin, Fahri Solak vd., *Altay Toplulukları: Aile ve Aile Değerleri*, Türk Dünyası Belediyeler Birliği, İstanbul: 238

⁶⁰⁰ Useev 2009: 238

⁶⁰¹ Klyashtorny, S.G.-Sultanov, T.İ. 2003:158-160

meşhur bir deyimdir.”⁶⁰² Evlenen kıza “kelin” (gelin) erkeğe de “küdegü” veya “güvey” denmesi de yine eski Türk toplumunda evlilik ilişkisinde tarafların işlevlerine uygun bir etimolojik kökene sahiptir. Kızın erkeğin evine gelen kişi olması erkeğin de kız tarafını gütmesi sebebiyle çoman manası taşımaktadır.⁶⁰³

Eski Türklerde boşanma eşler arasında mümkün olsa da toplum tarafından hoş karşılanmadığından toplumda çok nadir olarak gerçekleştirilmiştir.⁶⁰⁴ Ancak erkek karısını boşayabilir veya evden kovabilirdi ve bu durumda da kız evine verilen *kalın* da yanmış olurdu. Kadının kusurlu olması durumunda ise ailesi *kalını* iade etmek zorundaydı. Kadın istediği zaman baba evine gidemezdi, yine de sebepsiz yere gitmesi durumunda *kalın* iade edilirdi, fakat kocanın kötü muamelesi veya iktidarsız olması durumunda kadının boşanma hakkı vardı ve kusur erkekte olduğundan *kalın* iade edilmez, getirilen çeyiz geri götürülürdü. Her iki tarafta kusur olmadığında ise *kalın* ve çeyiz veren ve getiren tarafa iade edilirdi.⁶⁰⁵

İslam öncesi toplumsal alandaki görünürlülüğüne gelince ise kadının oldukça geniş bir özgürlüğe sahip olduğu söylenebilir. Ünlü Arap seyyahı İbn Fazlan’ın seyahatnamesinde oldukça ilginç bir anekdotta kendisinin Oğuzlar arasında iken kadınların yabancı erkeklerden kaçınmadıklarını aktarır. Fazlan, aynı toplumda zinaya da iyi gözle bakılmadığını ve yapanı yakaladıklarında ölüm cezası verildiğini gözlemlemiştir.⁶⁰⁶ Oğuz destanında tecavüz suçu işleyenlerin öldürüldüğü veya gözlerine mil çekildiği ifade edilir.⁶⁰⁷ Manas destanında kızlar ile erkeklerin birlikte oynadıkları, “Akın’dın kızı Ay Çörük Otuz kızdı koşçu alıp Kırk cigitti başçı alıp Akındın kızı Ay Çörük Oyun baştap çıkkadır” şeklinde aktarılır. İfadenin günümüz diliyle ifadesi de şudur: “Akın’ın kızı Ay Çörök Otuz kızı yanına arkadaş Kırk yiğidi kılavuz olarak Akın’ın kızı Ay Çörök Oyuna başlamak üzere çıkmış.”⁶⁰⁸ Bu serbestlikle birlikte Türk kadınlarının iffetliliği İbn Fadlan, Gardizi gibi yazarlarca övülmüş, Marco Polo da onlar için “bütün dünyada en temiz ve ahlaklı” sıfatını kullanmıştır. Türk kadın isimlerindeki Arıg, Arık, Silig, Sılu gibi kelimeler de temiz ve faziletli anlamlarına gelmekteydi.⁶⁰⁹

Türkler onuncu yüzyıldan itibaren İslamiyet’e girmeye başlamışlardır. Bu yüzyılda Türkler hem göçebe hem de yerleşik hayat sürmekteydiler. Erkeklerde olduğu gibi kendi aralarında da sosyal tabakaların olduğu Türk kadını daha ziyade ip eğirmekle, ev işleriyle ve çocuğuyla meşguldür. Gerçekten, Kaşgarlı Mahmud'un eserinde kadının ip eğirdiğinden, un ellediğinden,

⁶⁰² Beyânî 2015: 49

⁶⁰³ Gömeç, Saadettin Yağmur (2018), “Türklerde Aile”, *Düşünce ve Tarih*, 49:9

⁶⁰⁴ Gömeç, Saadettin Yağmur (2014), *Türk Tarihinden İzler II*, Ankara: Berikan Yayınevi: 22

⁶⁰⁵ Mandaloğlu 2013:147

⁶⁰⁶ İbn Fazlan’dan aktaran Türköne 1995: 181

⁶⁰⁷ Sevinç 1987: 25

⁶⁰⁸ Sevinç 1987: 24

⁶⁰⁹ Rasyonî 1993: 58, Jean-Paul Roux, 1990: 700’de Roux, Marco Polo’nun benzeri ifadeleri dışında Plan Carpin’in de yine benzer bir gözlemini aktarır.

beşik sallayıp oğlunu beşikten çözdüğünden, çocuğuna süt emzirdiğinden, çocuğunu çiş ettirmekle meşgul olduğundan bahseder.⁶¹⁰

Onbirinci yüzyılda da ailenin mutlak reisi babadır. Bunu ifade etmek için, aile reisi olan babaya evinde emîre (beye, hükümdara) benzediği için karısı tarafından "beğ" olarak hitap edilmektedir ki, bu ifade onun ailenin geçimi ile birlikte her türlü idaresinden sorumlu olduğunu göstermektedir.⁶¹¹ Türklerin İslamiyetle ilişki kurmasından sonraki kadının durumunda çok büyük değişikliklerin olmayıp büyük ölçüde İslam öncesi kültür ve geleneklerin biçim değiştirerek devam etmiştir. Onikinci yüzyılda Anadolu'ya hemen hiçbir gezgin gelmemiş ve bir sonraki yüzyılda gelenler de dünyanın bir köşesindeki ücra köşelere gider gibi söz etmişler. Bu yüzyıllarda Anadolu'ya gelen Avrupalı ve Müslüman gezginler, peçe takmayan Türkmen kadınlarının serbest yaşantısı görerek şaşırtmışlardı ancak Türkmenler kent merkezlerinin dışında yaşamaktaydılar.⁶¹²

Müslüman Türklerin ilk eseri de onuncu yüzyılda eski Türk toplumunun belirli kurumlarını muhafaza eden Karahanlı Devleti'nde yaşamış Yusuf Has Hacib'in *Kutadgu Bilig* adlı eseridir.⁶¹³ Yusuf Has Hacib eserinde birçok konuda Türklere ait ilk tarihi kayıtlarda yer aldığına benzer toplumsal ve siyasi bir yapının özelliklerinden söz eder. Sınıflar arasındaki sınır ihlali kesin olarak Tanrı'nın iradesi ve ataların vasiyetlerine ihanet olarak görülmektedir. Birey içinde bulunduğu sınıfın özelliklerini taşımakla yükümlüdür.⁶¹⁴ 1069-1070'te her iki dünyada mutlu olmak için, insana doğru yolu göstermek amacıyla yazılan eserde kadın özellikle eş / hanım rolünde pasif bir eş, anne olarak yapması gerekenlerin dışında hiçbir vasfı olmayan, hatta özellikle dış dünyadan korunması gereken bir varlık olarak tanımlanmaktadır:

"*Tişilerni evde küdezgil tucı / Tişining taşı teg bolunmaz içi*" (Kadınları her vakit evde muhafaza et; kadının içi dışı gibi olmaz.). "*Tişig katma erke yigü içgüde / Kalı katting erse keçer keçgüde*" (Yemekte, içmekte kadınları erkeklere katma; eğer katarsan, ölçüyü kaçıırırlar.) "*Yatıg evke idma çıkarma tişig / Körüp yolda algan köz ol bu kişig*" (Yabancıyı eve sokma, kadını dışarıya çıkarma; bu kadınları sokakta gören göz onların gönlünü çeler.) "*Tişig idma evde öngin çıkğalı / Kalı çıksa yitrür könilik yolu*" (Kadını evden dışarı bırakma; eğer çıkarsa, doğru yoldan şaşar) "*Tişi aslı et ol küdezgü etig / Yıdır et küdezmese bolmaz itig*" (Kadının aslı ettir; eti muhafaza etmeli; gözetmezsen, et kokar; bunun çaresi yoktur)⁶¹⁵ Kadın erkeği mahvedebilen bir

⁶¹⁰ Köymen 2001: 345

⁶¹¹ Genç, Reşat (1997), *Kaşgarlı Mahmud'a Göre XI.Yüzyılda Türk Dünyası*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü. 68

⁶¹² Cahen Claude, (2000), *Osmanlılardan Önce Anadolu*, çev. Erol Üyepazarcı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları:113-114, 153

⁶¹³ Sümer, Faruk (1962), Türkiye Kültür Tarihine Umumi Bir Bakış, Ankara: *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 20/3-4:215, Klyashtorny, S.G.-Sultanov, T.İ. 2003:149

⁶¹⁴ Klyashtorny, S.G.-Sultanov, T.İ. 2003:150

⁶¹⁵ Albayrak, Fatma ve Serin, Nilüfer (2015), Kutadgu Bilig ve Mârifetnâme'de Kadın Algısı, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi-The Journal of International Social Research*, 8/37: 24

varlıktır: “*Neçe ming azıglıg eren erkeki / Tişilerde ötrü üzüldi köki*” (Nice binlerce kudretli ve erlerin eri erkek, kadınlar yüzünden mahvolup gitmiştir.) ve Yusuf Has Hacip kadınlara ilişkin onlarca öğüdüne rağmen yine de kadının kontrol altına alınamayacağını söyler: “*Negü teg küdezgü olang tutup Küdezigli tengri küdezsü utup*” (Onları nasıl zapt ve rapt altına alabilirsin; meğerki her şeyi koruyan Tanrı onlarla başa çıksın.)⁶¹⁶

Kutadgu Bilig, kadının işlevini erkeğe verdiği zevkte ve erkeğin gönlünü avutmakta görür, ancak zevkin beraberinde mihneti de getirdiğini ekler: “*Ajun tatgı barça bu üç neng turur / Üçegü tatıgları tüz teng turur*” (Bütün dünya zevki şu üç şeydir; her üçünün tadı da birbirine denktir.) “*Yimek içmek ol kör bu üçte biri / Takı bir tişi ol avıtsa eri*” (Bu üçün biri yemek içmektir; biri de erkeği avutan dişidir.) “*Takı bir tatıg bu tişi tatgı ol / Soguk suvka yunmak anıng yangı ol*” (Başka bir zevk de dişi zevkidir; buna mukabil soğuk suyla yıkanmak vardır.) “*Tişi suhbeti me bu erlik otın / Öçürmek üçün ol birer sa’atın*” (Dişiyle bulunmak da ancak bazı anlarda erkeklik ateşini söndürmek içindir.) “*Bu otug negü teg öçürse öçer / Kerek erse körklüg ya körksüz kuçar*” (İnsan bu ateşi nasıl söndürse olur; ister güzel ister çirkin olsun, sırası geldikçe kucaklar.) “*Tatıg kayda erse tatıgsız bile Süçig kayda erse songında açık*” (Zevk neredeyse mihnet de beraberdir; tatlı neredeyse orada acı vardır.)⁶¹⁷

Kutadgu Bilig’de kız çocuğa da pek de iyi gözle bakılmaz: “*Aya koldaş erdeş söz aydım kese / Bu kız togmasa yig tirig turmasa*” (Ey dost arkadaş, sana kesin bir söz söyleyeyim; bu kızlar doğmasa, doğarsa da yaşamasa daha iyi olur.)⁶¹⁸ Babaya aile içinde verilen mutlak iktidar ise ona, gerekirse terbiye için kız ve erkek çocuklarına dayak atabilmesi iznini verir: “*Ayama ogul kızka berge yitür / Ogul kızka berge bilig ögretür*” (Gerekirse, oğlan ve kıza acımadan dayak at; dayak oğlan ve kıza bilgi öğretir.)⁶¹⁹

Yusuf Has Hacib’in öğütleri İslamiyet’in kabulünden sonraki ilk yüzyıllarda kadınların sosyal hayattan tümüyle çekildikleri anlamına gelmemektedir. İbn Batuta seyahatnamesine bu kadınlar için şu satırları yazmıştı: “...ben bu sırada cemel ve güzellikten doğan fitneler gördüm ki bunlardan Allah’a sığınmak lazımdır...”. Seyyahın tasvir ettiği kılık kıyafetler, oniki ve onüçüncü yüzyılın kabile yaşamının gösterişten uzak tarzına uygun ve ilk bakışta erkekten farksız biçimde olduklarını ancak iktisadi gücün artışıyla sonra kadınların ve özellikle yüksek statüdeki kadınların giysilerinin değişmeye ve daha süslü bir şekle bürünmeye başladığının göstergesidir. İbn Batuta’ya bu satırları yazdıran şey kadınların sokağa örtüsüz ve genellikle yüzleri açık şekilde

⁶¹⁶ Albayrak ve Serin 2015: 32

⁶¹⁷ Albayrak ve Serin 2015: 33-34

⁶¹⁸ Albayrak ve Serin 2015: 28

⁶¹⁹ Albayrak ve Serin 2015: 26

çıkmaları ve mücevher ve süslerini teşhir etmeleri idi.⁶²⁰ Süslenmek de kadının günlük hayatında epey yer işgal ediyordu. Süslenmek için birbirlerinin yüzlerindeki kılları almaktaydılar.⁶²¹

Oğuz-Türkmen toplumunda bütün hayat kuralları, töre adı verilen bozkır geleneklerine göre belirlenmekteydi ve kaynaklara göre Oğuz Töresi Selçuklu hanedanı döneminde Anadolu’da yürürlükte olmuştu ve Osmanlı vakayinameleri Kayı boyunun bu yasaları koruduğunu yazmaktaydı.⁶²² Ancak bu durumun kadın konusunda tedricen de olsa değişmeye başladığı söylenebilir, en azından kurultayda görüşleri dinlenen Oğuzlarda “hatunların” Selçuklu döneminde siyasetten uzak tutulma eğiliminin yavaş yavaş başladığı Selçuklu sultanları Alparslan ve Celaleddin Melikşah’ın vezirliğini yapan Nizamülmülk (485/1092) Siyasetnamesi’ndeki şu ibarelerden de anlaşılmaktadır:

“Özellikle kadınlar tesettür ehli olup akılları kâmil değildir. Onlardan beklenen, sadece neslin güzel bir şekilde devam etmesi olduğundan, asil oldukları derecede takdir edilir, örtündükleri derecede beğenilirler..... Padişah kadınlarının, padişahlara hakim oldukları devirlerde ülkede rezalet, kötülük, fitne ve fesattan başka bir şey görülmemiştir. Karısının emrini yerine getirerek zarar görüp sıkıntı ve güçlükler çeken ilk insan Âdem (a.s.) idi. Hz.Havva’yı dinleyerek, buğdayı yeyince Cennetten çıkarıldılar. Hak Taâla tövbesini kabul edip, affedinceye kadar ağladı. Kimisi bu sürenin 200, kimisi de 300 sene olduğunu söyler.”⁶²³ Uzun vezirlik yaşamında edindiği deneyimlerle konuştuğu düşünüldüyorsa da Nizamülmülk’ün bu görüşüyle ilk defa Türk telakkisine aykırı bir görüşü ileri sürüldüğü belirtilmiştir.⁶²⁴

Nizamülmülk’ün yukarıda İslamiyet’e atıfla yaptığı ikazlara rağmen tarihçiler Selçuklu Türkiye’sinde dini yasaklara çok fazla riayet edilmediği tespitinde bulunmuşlardır. Kazvini’nin, Sivas halkını eğlenceye düşkün göstermesi, Eflaki’nin de bütün Anadolu halkını zevk ve safaya düşkün olarak kaydetmesi bu tespitin delilleri arasında sayılmıştır.⁶²⁵ Seyahatnamesinde Şiraz’da kadınların çarşaf ve peçeli olduğundan söz eden İbn Batuta (1304-1369) da “Türk kadınları aslında yüzlerini örtmez” diyerek Türk kadınlarının istisna haricinde peçe örtmediğini yazar.⁶²⁶

Onikinci yüzyılda Anadolu’ya hemen hiçbir gezgin gelmemiş ve bir sonraki yüzyılda gelenler de dünyanın bir köşesindeki ücra köşelere gider gibi söz etmişler. Bu yüzyıllarda

⁶²⁰ Beyânî 2015: 58-60

⁶²¹ Köymen, Mehmet Altay (2001), *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi: Alp Arslan ve Zamanı*, Cilt 3, Ankara: Türk Tarih Kurumu: 345,338

⁶²² Sergey Grigoreviç Agacanov 2002: 167-168

⁶²³ Nizamülmülk, 2014: 195

⁶²⁴ Köymen 2001: 123

⁶²⁵ Turan, Osman (1958), *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu: 36

⁶²⁶ Ebu Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, (2004), *İbn Battûta Seyahatnamesi I*, çev.A.Sait Aykut, İstanbul:Yapı Kredi Yayınları: 284,289

Anadolu'ya gelen Avrupalı ve Müslüman gezginler, peçe takmayan Türkmen kadınlarının serbest yaşantısı görerek şaşırtmışlardı ancak Türkmenler kent merkezlerinin dışında yaşamaktaydılar.⁶²⁷

Selçuklular zamanında da erkeğin ailedeki hakimiyeti hemen hemen sınırsızdır. Kadınlara "oxşagu" (ohşagu) (oyuncak) adının verilmesi kadının, okşanacak, sevilecek bir nesne sayıldığını göstermektedir.⁶²⁸ Bu anlayışın doğal bir neticesi olarak ailede mutlu olmak hakkı daha fazla erkeğe tanınmaktaydı, bu, metinlerden de görülmekteydi, zira Kaşgarlı Mahmud'da "adam mutlu oldu" denirken kadının mutlu olduğundan söz edilmemektedir.⁶²⁹ Erkek, otoritesini yalnız istediği gibi sevmekle değil aynı zamanda karısına nadir de olsa küfredişi, kötü kadınlıkla ithamla hatta dayakla gösterebilmekteydi, Divan'da bu durum "er uragutnı ekekledi" ifadesiyle yani erkeğin karısına sövdüğünü, onu kötülüğe nisbet ettiği şeklinde geçmektedir.⁶³⁰

Selçuklularda da çok kadınla evlenmenin bulunması Kaşgarlı Mahmud'un eserinde "kuma" manasına gelen "küni" kelimesinin geçişinden anlaşılmaktadır. Günümüzde "günü" şeklini alan bu kelimenin anlamı kıskançlık demektir ve kelimenin günölemek şeklinde mastar hali de bulunur.⁶³¹ Ancak kadınların hoşlanmadıkları veya geçinemedikleri kocalarından boşanabilme hakları da bulunmaktaydı. Kadınların, mihrinden veya başka haklarından vazgeçerek kocalarından boşanabildikleri "uragut başın yoldı" yani kadın başını kurtardı ve "uragut yolundı" yani kadın kocasına para vererek boşandı ifadeleriyle belirtilmektedir.⁶³²

Türklerin Selçuklular döneminde erkek çocuğa kız çocuğundan daha fazla önem verdiği de yine eserlerdeki ifadelerden görülebilmektedir. Bir kadın doğurduğu zaman; doğan çocuğun kız mı erkek mi olduğu ebeye sorulan "tilki" mi yoksa "kurt" mu sorusuna verilen yanıtla anlaşılmaktaydı. Kızın aldaticılığı düşüncesiyle tilki, erkek çocuğa da yiğitliği düşüncesiyle kurt, denilmekteydi.⁶³³

Selçuklu ailesinde köle ve cariyeler de yer almaktaydı. Kölelere pek iyi gözle bakılmamakta hatta sahiplerinden dayak yiyebilmekte ve hakaret işitebilmekteydiler, ancak efendisine ödeme yaparak özgürlüklerini satın alabilmekteydiler.⁶³⁴

İslamiyetin kabulünden sonra yöneticinin eşi devlet yönetiminde söz sahibi olmaya devam etmiştir. Selçuklularda Melikşah'ın Hatun el-Celaliye adıyla da anılan Türkan Hatun'un devlet idaresinde söz sahibi olması devrin veziri Nizamülmülk'ün, Türkan Hatun ile siyasi mücadelesi yüzünden ünlü eseri Siyasetnamesi'sinde kadınların siyasetten uzak tutulmasına dönük

⁶²⁷ Cahen Claude, (2000), *Osmanlılardan Önce Anadolu*, çev. Erol Üyepazarcı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları:113-114, 153

⁶²⁸ Kaşgarlı Mahmud (1985), *Divanü Lügati't-Türk*, çev. Besim Atalay, Türk Dil Kurumu Yayınları, Cilt.1:138

⁶²⁹ Köymen 2001: 305

⁶³⁰ Kaşgarlı Mahmud 1985 (1): 306

⁶³¹ Köymen 2001: 310

⁶³² Kaşgarlı Mahmud, 1985 (3): 64, 85

⁶³³ Köymen 2001: 315

⁶³⁴ Köymen, 2001: 316

tavsiyelerinin sebebinin de bu olduğu söylenmiştir.⁶³⁵ Selçuklularda aynı zamanda sultan eşleri hatunların emrinde divanlar bulunmuştur ve Melikşah'ın eşi Türkan Hatun gibi Sultan Sencer'in annesinin de divanı vardır.⁶³⁶

Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in eşi Harzemli Altuncan Hatun da öne çıkan sultan eşlerinden biri olmuştur. Tuğrul Bey kardeşi İbrahim Yınal ile savaşında kuşatma altına alındığı sırada orduyu toparlayıp eşine yardım için yola çıkan Altuncan Hatun, eşinin mücadeleyi kazanmasında zekası ve cesaretiyle büyük yardımı dokunmuştur.⁶³⁷

Salgurlu Atabeglerinde Selçuk-Şah'ın ölümünden sonra tahtına II.Sa'd'ın kızı Abiş Hatun geçirildi. Atabegliğinin ilk yıllarında çıkan büyük bir isyanı bastırmış, Hulâgu'nun oğlu Mengü Timûr ile evlenip yaşının küçüklüğü sebebiyle bir süre idari işlere karışmamış ancak devlet işlerinin karışmasıyla tekrar idareyi ele almıştı. Atabeg Abiş'in ölümü ile Fars'ta Salgurlu hakimiyeti tamamıyla sona ermiş ve bölge Moğol idaresi altına girmiştir.⁶³⁸

2.2. Osmanlı'da Kadın: Hukuk ve Toplum

Onüçüncü yüzyılın sonlarında Küçük Asya denilen topraklar üzerinde kurulan Osmanlı toplumunun onbeşinci ve onyedinci yüzyıllar arasındaki dönemi tarihçiler tarafından “klasik dönem” olarak adlandırılmakta ve bu dönemde Osmanlı toplumsal yapısının oluştuğu kabul edilmektedir.⁶³⁹ Tarihçiler onaltıncı yüzyıldan ondokuzuncu yüzyıla kadar kentlerde yaşayan Osmanlı kadınlarına dair elimizde bulunan kaynakların çoğunun mahkeme katiplerinin elinden çıkan belgeler olduğu söylemektedirler.⁶⁴⁰ Ondokuzuncu yüzyılda bile evlilik kayıtlarının arşivleyen bir birimin mevcut olmayışı ve yalnızca şer'i mahkemelerde görülen boşanma davalarının kayıtları ve 1883 yılındaki nizamnamelerle evliliklerin hukuken kayıt altına alınması mecburiyetinin fiilen tam uygulamaya geçememesi gibi sebeplerle evli çiftlerle ilgili demografik bazı analizleri güçleştirmektedir.⁶⁴¹

Mevcut kayıtlardan da anlaşılabilirdiği kadarıyla Osmanlı kadını ondokuzuncu yüzyıldan yirminci yüzyıla kadar hukuk düzeyinde evlendikten sonra servetinin denetimini elinde tutabiliyor, bülüğa eriştiğinde hukuksal kimlik kazanıyor yani mahkemeye başvurabiliyordu.⁶⁴²

⁶³⁵ Peker, 2017:160

⁶³⁶ Sevim, Ali ve Ertuğrul Merçil (1995), *Selçuklu Devletleri Tarihi: Siyaset, Teşkilat ve Kültür*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi:512

⁶³⁷ Ayan, Ergin (2016), Harzemşâhlar Hânedânının Evlilikleri, *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, 32:17-20

⁶³⁸ Merçil, Erdoğan (2013), *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat:193

⁶³⁹ Göçek, Fatma Müge (1996), *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire-Ottoman Westernization and Social Change*, N.Y. Oxford University Press: 20

⁶⁴⁰ Faroqhi, Suraiya (2005), *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam: Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Elif Kılıç, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları: 115

⁶⁴¹ Duben, Alan-Behar, Cem (2014), *İstanbul Haneleri: Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880-1940*, çev. Nuray Mert, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları:123

⁶⁴² Faroqhi 2005: 115

Ancak kadınların tıpkı Osmanlı ve İslam öncesi Türk topluluklarında olduğu gibi Osmanlı toplumunda da Müslüman olup olmayışı, çiftçi veya şehirli, saraylı, halk veya köle olması gibi çeşitli statülerde bulundukları gözönüne alınmalı ve hak ve sorumlulukları da bu statüler çerçevesinde incelenmelidir.⁶⁴³

Osmanlı toplumunun algılarını belirleyen en önemli etmenlerden biri dindi. Osmanlı'nın dini algısı içinde kadına ilişkin bir takım rivayetlere dayalı kabuller çeşitli eserlerde incelenmiştir. Bu inanç ve kabullerden bazıları kadınların sözüne uyulmaması, danışılmaması, danışılrsa bile dediğinin tam tersinin yapılmasının gerektiği, kocasının her türlü emrine itaat eden bir kadının cennette hurilerin sultanı olacağına bildirilmesi, kocanın rızasının Allah'ın rızası, gazabının Allah'ın gazabı gibi olduğu, kadının kocasından izinsiz ilim meclislerine giremeyeceği hatta evden bile dışarı çıkamayacağı, kadının kocasının yanında oturmasının bir yıllık ibadetten hayırlı olduğu, onun yüzüne bakmasının Kabe'yi tavaftan faziletli olduğu, kadınlara selam verilmemesi selamlarının alınmaması gibi ya hadis kaynaklarına ya da peygamber kıssalarına dayalı rivayetler, Osmanlı toplumunun kadın algısında etkili olmuştur.⁶⁴⁴ Bu rivayetlerden bazılarının güvenilirlikleri/sahihlikleri geçmiş ulemâ arasında tartışılmış olsa da tümü üzerinde daha geniş bir tartışmanın ortaya çıkması İslam dünyasının geri kalanlarında olduğu gibi Osmanlı toplumunda da ondokuzuncu yüzyılda sözkonusu olmuştur.

Osmanlı'da kadınların tarihi incelenmek istendiğinde kadınlardan geriye pek az kaydın bulunduğu ve mevcut seçkin olmayan kadınların nüfus kayıtlarının ise en erken ondokuzuncu yüzyıl sonları olduğunu belirten tarihçi Suraiya Faroqhi, mevcut kayıtlar içinde de İstanbul'un, kadınların tarihi için kullanılabilecek ilk verileri sunduğuna dikkati çekmektedir.⁶⁴⁵ Yine de Bursa, Kayseri gibi Anadolu şehirlerinde tutulan kayıtlar kadın araştırmaları için önemli bazı veriler sunabilmektedir.

Kadınların Osmanlı klâsik döneminde servet edinebilecekleri başlıca dört kaynak şunlardı: miras intikali, herhangi bir şekilde kendilerine mal varlığı hibe edilmesi, nikâh akitleri esnasında ödenen mehir ve fiilî olarak bir işte çalışmak. Onaltıncı yüzyıla ait Bursa mahkeme kayıtlarında kadınların bu dört yöntemle gelir elde edebildikleri görülmüş, özellikle fiili olarak çalışma kısmında kadınların, ticaretle ilişkili ailelere mensup olanlarının ticaretle ilgilenebildikleri, ailelerinden kendilerine intikal eden dükkanları işletebildikleri ayrıca ziraai faaliyetlerde bulunabildikleri, devlete ait kiraladıkları mukataalı arazilerde veya doğrudan kendi arazilerinde

⁶⁴³ Karadeniz, Feriha (2000), "Women in Different Classes of Ottoman Society in the 16th and 17th Centuries", Çiçek, K; Kuran, E; Göyünç, N; Ortaylı, İ; Eren, G; (Ed.) *The Great Ottoman-Turkish Civilisation*, Ankara: Yeni Türkiye, 2: 702

⁶⁴⁴ Arpağuş, Hatice Kelpetin (2001), *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları*, İstanbul: Çamlıca Yayınları: 358-363

⁶⁴⁵ Faroqhi, Suraiya (2000), "18.Yüzyıl Anadolu Kırsalında Suç, Kadınlar ve Servet", Madeline C. Zılfi (ed.) *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 12

ürün yetiştirip satabildikleri öğrenilmektedir.⁶⁴⁶ Onyedini yüzyıl Kayseri'sinde ise kadınlar yalnızca miras davaları ve erkek akrabalara satılacak mülk payı sahipleri olarak ortaya çıkıyor.⁶⁴⁷ Kadı sicilleri, ahkam defterleri ve onsekizinci yüzyıldan itibaren tutulmaya başlanan vilayet ahkâm defterlerinde kadınların ekonomik hayattaki işlevleri belirlenmeye çalışılırken bazı bölgelerde tutulan sınırlı kayıtlar veya ancak büyük davaların gelmesiyle kayıtlara girilebilmesi durumu özellikle Anadolu kadınlarına dair araştırmalarda tespitler noktasında araştırmacılara güçlük çıkarmakta gibi görünmektedir.⁶⁴⁸

Klasik dönemde Osmanlı toplumunun yüzde 90'ının kırsal kesimde ziraat ile yaşamlarını sürdürüyor olmalarının doğal sonucu kadınların da erkekleriyle birlikte tarım alanlarında birlikte çalışmalarıydı. Eşleri ölen kadınların eğer çiftçiliği sürdürebilecek yaşta oğulları varsa toprak onlara devrediliyor ancak çocuğu olmayan kadınlar tarlalarını kiraya verebiliyorlardı. Ancak pratikte sipahiler dul kalmış kadınların elinden topraklarını alıp başka bir kişiye de verebiliyorlardı, bu durumda kadınlar yeniden evlenmek zorunda kalabiliyordu. Bu durum ailelerin erkek çocuğu daha fazla arzu etmesine yol açıyordu.⁶⁴⁹

Kadınların toplumsal konumunu araştırırken daha çok Osmanlı hukukuna bakılması kadının yazılı hukuktaki hak ve sorumlulukları üzerinden toplumdaki yeri ve işlevine dair bir bakış kazandırmaktadır. Osmanlı fetvalarının düzenlenişi ve anonim ifade biçimlerine bakarak hukuk sorunlarını toplumsal bağlamları dışında ele alan ve bu sebeple de Osmanlı toplum tarihinin olguları konusunda kaynak olarak pek az değer taşıdığını öne süren araştırmacılar bile kadın tarihi çalışanların ilgili kaynaklara başvurmaları gerektiğini vurgulamaktadırlar, çünkü hukuk normları şu ya da bu şekilde toplumda mevcut sorunlara dair ipuçlarını taşıdığı gibi toplumsal normları da bir şekilde etkilemektedir.⁶⁵⁰ Bunun bir sebebi de hukuk etiği ve hukuki faziletin toplumsal tatbikatın dini köklerini ve ilkelerini oluşturması ve toplumda hukukun yaşayan ve yaşatılan gelenek oluşudur. Fıkıh, Müslüman toplumlarda toplumsal ahlak ile büyük ölçüde karşılıklı etkileşim içinde olmuştur.⁶⁵¹

Osmanlı'da hukuku ağırlıklı olarak Kuran ve Peygamberin sözleri (hadis) ve mezhep hükümleri ve örfe yorumlardan oluşma bir yapı olarak bilinir, bununla birlikte Osmanlı hukukunun aslında İslam hukuku, Roma hukuku, Anglosakson hukuku gibi bütün kurum ve kurallarıyla kendine özgü bir hukuk sistemi olmayıp, Osmanlı devleti kurucularının siyasi, idari

⁶⁴⁶ Maydaer, Saadet (2006), "Osmanlı Klâsik Döneminde Kadınların Servet Edinme Yolları (Bursa Örneği)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2: 31, 41-42

⁶⁴⁷ Faroqi 2000: 13

⁶⁴⁸ Suraiya Faroqi'nin, "18.Yüzyıl Anadolu Kırsalında Suç, Kadınlar ve Servet", adlı makalesinde bu güçlüğü değinilmektedir.

⁶⁴⁹ Karadeniz 2000: 702-703

⁶⁵⁰ Imber, Colin (2000), "Kadınlar, Evlilik ve Mülkiyet: Yenişehirli Abdullah'ın Behcetü'l-Fetâvâ'sında Mehr", Madeline C.Zilfi (ed.) *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 99

⁶⁵¹ Hallaq Wael B. (2009), *Introduction to Islami Law*, Cambridge: Cambridge University Press: 63-64 Wael B. Hallaq (2018), *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Necmettin Kızılkaya, İstanbul: Pınar Yayınları: 113-114

ve hukuki yapılarını büyük ölçüde kendisinden önce var olan Türk ve İslam devletlerinden tevarüs ettirdiği ve kendilerinden önceki Selçuklu, Abbasi, Emevi devletleri ile Memlükler, Babürlüler gibi devletlerde uygulanan İslam hukuku ifade edilmiştir. Ayrıca Osmanlı hukuku, İslam hukukçularının içtihatları yani şer’i hukuk ile birlikte padişah irade ve fermanlarından oluşan ve örfi hukuk denilen ikili bir hukuk sistemini içermektedir.⁶⁵²

Ancak Osmanlı hukukun tam bir şeriat devleti olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Osmanlı devletinin dini İslam’dır, kanunlar İslam dininin kaynaklarıdır, diyen yazarlar olduğu gibi Ömer Lütfi Barkan’ın öncülük ettiği diğer grup, dünyevi otoritenin koyduğu kanunların yani örf-i sultaninin hakim olduğunu bu nedenle Osmanlı devletine şer’i devlet demenin kolay olmadığını savunurlar. Osmanlı idaresinin toplum ve devlet hayatının temel kurum ve ilişkilerini şer’i mevzuattan çok örfi kanunlarla hatta mahalli gelenek ve teamüllere göre düzenlemeyi tercih ettiği, kadıların toprak düzeni ve mali konular dışında aile hukukuna dair sorunlarda bile şeriattan çok örf ve adet hukukuna başvurduğu dile getirenler de olmuştur.⁶⁵³

Bu görüşü bizatihi İslam hukukunun asli niteliğinin dünyevi olduğunu söyleyerek eleştirenler de olmuştur. Bu eleştiriye göre İslam dünyasında dini ve dünyevi ayırım yapılmamış, fıkıhın zahire bakan bir metotla hareketi ve bizatihi örfün de bu hukukta bir yerinin olması nedeniyle İslam hukukunun aynı zamanda dünyeviliği anlaşılamamıştır.⁶⁵⁴ Bununla birlikte Osmanlı hukukunda özellikle ceza hukuku alanında cinsel suçlarda şeriatın getirdiği had cezaları yerine sultanın kanunları geçerli olmuş, şeriatın gerektirdiği cezalar ise ancak vakanın kusurlardan tümüyle uzak olması durumunda geçerli sayılmıştır, ancak fiili durumda vakaların “kusurlu” oluşu veya yoruma açık olması sebebiyle para cezası, kırbaçlama ve sürgün gibi cezalar kadıların takdir yetkisi alanında uygulanmıştır. Bu fark Kanuni Sultan Süleyman döneminde hazırlanan kanunlarda açıkça görülebilmektedir.⁶⁵⁵ Sultanın şer’i kurallar dışında kendi iradesine dayanarak koyduğu sultani veya örfi hukukun kanunnamelerle ilan edilmesiyle şer’i-sultani/örfi hukuk farkı çok daha önceleri Selçuklu Melikşâh’ın, İlhanlı’ların ve Fatih’in Kanunnâmesi ile de sabittir ve Türk-Moğol yasa geleneğinin bir devamı niteliğindedir.⁶⁵⁶

Halkın maslahatı alanında ortaya çıkan sorunlara örf, adet ve hükümdarın otoritesine dayanan kanunlarla çözüm bulunması eski Türk devlet geleneklerine benzer şekilde yerel adetlerin devlet hukukuna dönüştürülmesi geleneğinin bir uzantısı olsa da prensip olarak Şeriat’ın

⁶⁵² Aydın, M.Âkif (2018), *Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul: Klasik Yayınları: 23 vd.

⁶⁵³ Ortaylı İlber (1983), *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul:Hil Yayın: 137

⁶⁵⁴ Bilgin, Vejdi (2003), *Fakih ve Toplum: Osmanlı’da Sosyal Yapı ve Fıkıh*, İstanbul: İz Yayıncılık: 192-197

⁶⁵⁵ Ze’evi, Dror (2006), *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900*, Berkeley,, Los Angeles, California: University of California Press: 59-60

⁶⁵⁶ İnalçık, Halil (1958), “Osmanlı Hukukuna Giriş : Örfi - Sultani Hukuk ve Fatih’ in Kanunları”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 13/02:111 DOI: 10.1501/SBFder_0000000371

üstünlüğü kabul edilmiştir ve Osmanlı Kânûn-i Esâsî'sinde “devletin dini din-i İslâm'dır” ifadesi de bunun bir yansımasıdır.⁶⁵⁷

Osmanlı hukukunun şer'î yüzünün Hanefî mezhebi hukukuna göre düzenlendiği de unutulmamalıdır ancak onaltıncı yüzyıla kadar bir resmi mezhep politikası güdülmemiş ve özellikle Anadolu'da bölge halkının durumuna göre Hanefî veya Şafîî kadılar ve bunların yine diğer mezhepten naipleri davalara bakarken bu yüzyılda Osmanlı'nın hukuk birliğini sağlamak amacıyla yürüttüğü mezhep politikasının uzantısı olarak mahkemelerde Şafîî mezhebi ile hüküm verilmesi yasaklanmış hatta 1537 tarihli bir hükümde Şafîî mezhebine mensup kadıların görevden uzaklaştırılmaları ve Şafîî mezhebine göre hüküm verilmemesi emredilmiştir.⁶⁵⁸

Kadının evlilik yaşı, evlilik sözleşmesi ve boşanma, mirasta kendisine düşen pay miktarı, mahkemedeki tanıklığı, toplum içindeki görünürlülük sınırları bu hukukun kapsamına dahildi. Klasik dönemde Osmanlı kadınlarının hukuki hakları konusunda talepkâr olabildiklerini sultana gönderdikleri dilekçelerden de belli olmaktadır. Onyedinci yüzyılda kadınlar tarafından sultana gönderilen dilekçelerde kadılardan, borçlularından, kocalarından, yerel otoritelerden ve eşlerinin ikinci eşlerinden şikâyet ettikleri görülmektedir. Şikâyetlerin yüzde 40'ı miras, yüzde 34'i taşınmaz mallarla ilgili çatışmalarla ilgilidir. Yine dilekçelerden kadınların bu dönemde de bir sosyal hayatları olduğu görülmektedir.⁶⁵⁹ Onyedinci yüzyılda Bursa'da kadının durumu üzerinde kadı sicilleri üzerinden araştırma yapan Gerber, kadınların erkeklerden çok daha az miras sahibi olduklarını fakat mahkemelerde kendi mallarına ilişkin suiistimalde bulunan eşleri ve oğulları dahil erkeklere dava açabildiklerini, ve eşleri dahil erkeklerle mal alışverişinde bulundukları tespitinde bulunur. Örneğin bir kadın eşinden kendisine kalan mülkiyetin paylaşımıyla ilgili olarak kendisine haksızlık yapıldığı iddiasıyla üç oğluna dava açabilmiştir. 1680 tarihli bir başka davada ise bir kadın iki erkek kardeşini yine bir mülkiyet ile ilişkili mahkemeye vermiş ve davayı kazanmıştır.⁶⁶⁰

Osmanlı toplumunda hiç evlenmeden yaşamını tamamlayan kimse pek olmadığı gibi evlilikle hazırlayanlar da aileler olmaktadır ve erkek istemediği bir evlilikten taşınarak kurtulurken kadınlar bu konuda daha çaresiz bir durumda olurlardı yine de bazı kadınların reşit değilken evlendirildiklerini ileri sürerek artık reşit oldukları için evliliklerinin geçersiz sayılmasını istemeleri kayıtlarda yer almaktadır.⁶⁶¹ Bununla birlikte Hanefî mezhebine göre kızların erginliğe vardıklarında evliliğin feshine yönelik taleplerinin geri çevrilmesi de söz konusudur. Örneğin onyedinci yüzyılda yaşamış ve fetva eseri Osmanlı fetvahanesinin en değerli

⁶⁵⁷ İnalçık, Halil (1998), “Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet”, *İslâmiyat*, 4:141-142

⁶⁵⁸ Bilgin 2003: 113,119

⁶⁵⁹ Karadeniz 2000:705

⁶⁶⁰ Gerber, Haim (1980), “Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa, 1600-1700”, *International Journal of Middle East Studies*, 12/3: 233

⁶⁶¹ Faroqi 2005: 116

dört fetva kitabından biri olan Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi'nin "Fetavâ-yi Ali Efendi" adlı fetva mecmuasında velileri tarafından evlendirilen çocukların erginleşince kadıya başvurarak evlilik feshini talep etmesi yani İslam fıkıhındaki karşılığıyla "Hıyâr ül Bülûğ" denilen hususu şu şekilde hükme bağlanmıştır: "Zeyd sağıre kızı Hind'i Amr'a tezvîc eylese Hind bâliğa oldukda akd-i mezbûru hıyâr-ı bülûğla feshe kadire olur mu? El-cevab: Olmaz."⁶⁶²

Onbeşinci yüzyılın sonuna doğru yerleşik hayata geçiş ve İslamlaşma sürecinin toplumsal ayrımların mevcut olduğu yerlerde güç kazanışı ve tarihi kaynakların sunduğu daha fazla bilgiye bakılırsa, Osmanlı toplumundaki kadınların konumunun ondokuzuncu yüzyılın sonundaki değişimlere kadar sürececek bir tür yapı kazandığını göstermektedir. Bu yapının birkaç temel noktası bulunmaktaydı, cinsiyet eksenli dikey toplumsal ayrışım ve bunun sonucu olarak hukuki ve örfi kısıtlamalarla kadını evlilik ve çocuk yapmaya teşvik eden bir sistem, kadınları eviçi ve aile sınırları içinde tutmakta ve kamusal alandaki hareketlerine sınırlama getirmekteydi. Kadınlar eşleri veya aile üyelerinin eşliğinde olmadan nadiren seyahata çıkabilirler ve bunlar da hac veya aile ziyaretlerinden ibaret olurdu, şehir içinde pazarlar, eğlence yerleri, belirli alışveriş yerleri ve dini kurumlara girişi ya yasaklanırdı ya da uzak tutulurlardı.⁶⁶³ Kadınların mesire yerlerinden uzak tutulmalarına dair Tanzimat öncesinde çeşitli zamanlarda yasalar getirilmiştir, bunlardan ilki 1752 tarihinde yayımlanan bir fermanla gelmiştir. Kadınların gezip tozmaları ve arabacılarla görüşmelerine engel getiren fermanda şunlar yazılı idi:

"Nisvân taifesinden bazıları tenezzüh ve teferrüç bahânesi ile Üsküdar'dan; Kısıklı, Bulgurlu, Çamlıca ve Merdiven Köyü'ne, bazıları dahi Boğaz'dan Tokat, Akbaba, Dereseki ve Yuşa'ya arabalarla gidip, edep ve hayayı atıp, envâî şeneâtı irtikap ettikleri ihbar olundu. Bundan böyle, kadınların arabalarla uzak mesire yerlerine gitmeleri yasak edilmiştir. Gidenlerle, onları yasağa rağmen arabasına alıp götürecek arabacılar yakalandıkları gibi İstanbul'dan taşraya sürüleceklerdir!..."⁶⁶⁴

Kadınları mesire yerlerinden uzak tutan bir başka yasak 1811 tarihli İstanbul Kadısına gönderilen bir hükümde zikredilmektedir. Buna göre kadınların Sâdâbat, Karaağaç, Bahariye, Davutpaşa, Çırpıcı Çayırı, Veliefendi Çeşmesi ve diğer mesire yerlere gitmeleri yasaklanmış ve Kadı mahalle imamlarını toplayarak bu yasağı onlara bildirecek ve onlar da bölgelerinde bu yasakla ilgili duyuruları yapılacaktır. Yasaklamanın sebebi belgede "hilâf-ı Şer'-i Şerîf ve

⁶⁶² Yakut, Esra (1996), "Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi'nin "Fetavâ-yi Ali Efendi" Adlı Fetvâ Mecmuasına Göre Osmanlı Toplumunda Aile Kurumunun Oluşması ve Dağılması", *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 7/7:289, 293-294

⁶⁶³ Dengler, Ian C. (1982) "Turkish Women in the Ottoman Empire: The Classical Age", Lois Beck ve Nikki Keddie (Ed.) *Women in the Muslim World*, Cambridge: Harvard University Press: 229-230

⁶⁶⁴ Taylan, Nermin (2014), *Osmanlı'da Yasaklar*, İstanbul: ekim Yayınları: 167-168

mugâyir-i rızâ-yı münîf vaz' u hareket ve alenen fisk u fücür ü fesâda ictisâr" olduğu ve bunun da Allah'ın emrine ve Padişahın rızasına aykırı olduğu bildirilmektedir.⁶⁶⁵

Osmanlı'da kadının toplumdaki konumu oranında sıkı gözetim altında tutulduğu yabancı seyyahların gözlemlerine de yansımıştır, bunun bir parçası ibadet mekanıdır ve çoğu gözlemci camide kadınlara pek fazla rastlamadıklarını belirtmişlerdir.⁶⁶⁶ Kadınların birbirleriyle görüşebilecekleri en uygun kamusal mekanlar bu durumda hamamlar olmuştur. Bizanslılarda da olan fakat İstanbul'un fethinden önce Selçuklulardan gelen bir gelenekle devam ettirilen hamam geleneği İstanbul'un hemen her mahallesinde inşa edilen hamamlarla sürdürülmüştü. Kadınlar genellikle hamama dokuz yaşından küçük erkek çocuklarıyla birlikte topluca gitmekte, hemcinsleriyle bu mekanlarda sohbet edip bunu bir eğlenceye dönüştürmekteydi.⁶⁶⁷

Kamusal hayatta kadının giyim ve davranışı fermanlarla kontrol altında tutulmaya çalışılmaktaydı. Onyedinci yüzyıl kadı sicillerinde yer alan bir fermanla kadınların kıyafetlerine getirilen sınırlama kamu otoritesinin kendisini kadınların toplumsal görünürlüklerinde ölçüler koymakta yetkili kabul edişinin uzantısıdır. 1726 tarihli İstanbul kadı sicillerinde yer alan bir ferman bazı Müslüman kadınların kıyafetlerini Müslüman olmayan kadınlara benzettiklerini tespitinde bulunmakta ve bu tavırlarının toplumu delalet ve fesada düşüreceği tehlikesinden söz ederek kıyafette uyulması gereken ölçüleri aşanların ve de uyarı görevini ihmal edenlerin cezalandırılacaklarını ilan eder:

"...seferler takrîbi ile devlet Edirne'de bulunup umûr-ı mühimmeye iştigâl ile tesâmuh olunmakla ba'zı yaramaz avratlar intihâz-ı fırsat ve sokaklarda halkı ıdlâl kaskına izhâr-ı zîb u zînet ve libâslarında gûnâ-gûn ihdâs-ı bid'at ve kefere avratlarına taklîd serpûşlarında a'cûbe hey'etler ile nice üslûb-ı ma'yûb ibdâ' ve âdâb-ı ismet bi'l-küllîye meslûb olacak mertebe kıyâfetler ihtirâ' etmeleriyle, bundan akdem men' olunmuş iken, mesâlih-i mehâmm-ı nizâm-ı memâlik-i İslâm'a iştigâl esnâsında eslâfınızdan adem-i takayyüdden nâşi yine hetk-i perde-i nâmusdan tehâşi etmeyip ve türlü türlü hey'et-i şenî' ve kıyâfet-i fazîhaya mütesaddî ve birbirini görerek bu hâleti ehl-i ırz ve ismet olanlara da âdet olmak mertebelerine müeddî olmakla, ümmet-i Muhammed'i ıdlâl ve ifsâda sebep ve ehl-i ırz ve sâhibe-i ismet olanlara dahi icâd-ı kıyâfetden nâşi şenâ'atleri sirâyetine bâdî olduğundan mâ'adâ nisvân kocalarına teklif-i hâm ve muhill-i edeb olan bid'at-i seyyieleri üzre elbise-i nev-zuhûr tedârikine ikdâm ederek zî-kudret olanları zükûr ve nisâyâ harâm olan isrâf-ı mâl ve itlâf-ı menâl ile ve kudreti olmayanlar ve olup da bu hâlete rızâ vermeyenler eyyâm-ı mübâreke de zevcelerinden müfârat edecek rütbelere vardığı zâhir ve âşikâr ve kâr-ı kadîm olan elbise ve akmişe kâsid ve bî-itibâr olduğundan, ehl-i sükda ve sâir

⁶⁶⁵ Yazıcı, Nesimi (1999), Osmanlı Sosyal Hayatından Bir Kesit: Tanzimat Döneminde Mesire, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 12/3-4:255

⁶⁶⁶ Davis, Fanny (2009), *Osmanlı Hanımı*, çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları: 267

⁶⁶⁷ Davis 2009: 150, Ubucini, F.H.A. (1977), *1855'de Türkiye*, Cilt II, çev. Ayda Düz, İstanbul: Tercümen 1001 Temel Eser Serisi: 104

ahâlî-i belde de zarûret ve ihtiyâc vuku'una bâis olacağı bedîdâr olup, bu emr-i münkerin nehyi lâzım ve bu gûne nisvânın sû-i edeblerini men' şer'an ve kânûnen mühim olmağın, ba'de'l-yevm nisvân tâifesi bir şibrden ziyâde kebîr yakalı ferâce ve üç değirmi mikdârı hadd-i i'tidâlden ziyâde yemeni ile sokağa çıkmayıp ve bir parmakdan ziyâde şerîd isti'mâl etmemek üzere mahalle imâmlarına muhkem tenbîh ve te'kîd ve bu gûne bida'-i fâhişenin amelesi olan terzilere şeritçilere dahi zecr ve teşdîd eyleyip ve ederler ise yakaları kat' olunmakla tenbîh ve inzâr ve bundan sonra dahi mütenebbih ve müteyakkız olmayıp kirâren müşâhede olunursa, ahz ve diyâr-ı âhara nefy ü iclâ ile te'dîb olunacakların mahalle imâmlarına tenbîh ve tefhîm ve siz ki yeniçeri ağası ve bostancıbaşı mûmâ-ileyhimâsız, bu makûle hey'et-i fâhişe ile rast geldiğiniz nisvân tâifesinden hilâf-ı emr-i şerîf hareketlerine müsâmaha ve i'râz-ı ayn ve himâye ile mazmûn-ı emr-i âlîşânı tenfiz ve icrâda bir türlü tekâsülünüz istimâ' olunacak olur ise, mu'âhez ve mu'âkab olacağınızı yakînen bilip ana göre basiret üzere hareket ve bu husûsda ziyâde ihtimâm ve dikkat ve bu fermân-ı âlî mehâkemle sicillâta kayd ve sebt ve düstûr-ı l-amel olup, min ba'd eslemeyenlerin cezâ-i sezâları tertîb ve nisvândan kâ'inen men-kân mütenebbih olmayanları ta'zîr ve te'dîb eyleyip, müsâmaha ve tekâsûlden ihtirâz ve müslime ve kâfire ve sâliha ve fâcireyi kıyâfet-i nâ-meşrû'adan men' ve zecr ve mesâğ-ı şer'î olmayan bid'atlerini men' u def' eylemeniz bâbında fermân-ı âlîşânım sâdir olmuştur. Buyurdum ki vusûl buldukda vech-i meşrûh üzere şeref-yâfte-i sudûr olan fermân-ı vâcibü'l-ittibâ' ve lâzimü'l-imtisâlimin mazmun-ı itâat-makrûnuyla âmil olup, hilâfından gâyetü'l-gâye ihtirâz ve ictinâb eyleyesiz. Şöyle bilesiz, alâmet-i şerîfe i'timâd kılasız...." ⁶⁶⁸

III.Selim'e ait 1797 tarihli Hatt-ı Humayun'unda yine benzer ifadelerle kadın giysilerindeki değişikliğin önüne geçilmek istenmekte ve kadın kıyafetindeki düzenleme ile kadınların genel ahlaka uygun hareket etmesi mahalle imamları ve zabıtalara eliyle sağlanmaya çalışılmıştır:

"...İslambol avretlerini tebdillerde görüyorum. Ferace ve hotozları gayet beddir (metinde betdir). Cümle mahalle imamlarına mahalle mahalle emir gönderesin. Feracelerin yakalarını kıt eylesünler. Açık renkler, hazani rengi ve o makule ferace giymesünler ve yaşmakları öyle etmesünler. Mücevherâtları ve yemeni rengi görünüyor. Ve zâbitâna tenbîh edesin öyle karılara rast geldikde hotozunu ve yakasını kessünler. Sen de rast gelürsen kesesin. Ben de eğer tebdilde rast gelürsem kestiririm.....Nisâ taifesi çarşı pazarda açık renk feraceler ile gezüb edepsizlik etdikleri mesmû'um ve manzûrum oldu. Fîmâ-ba'd açık renk ferace ve hadden ziyade yaka giymeyüb herkes ırz u edebiyle olmasını iktizâ edenlere tenbîh ve terzilere dahi bu makule edepsiz esvabları diktirmeyüb şedîd men ve yasağ idesin. Bu makule şeylere aralık aralık bakılmak ve

⁶⁶⁸ Aydın, M.Âkif (2011), *Kadı Sicillerinde İstanbul*, İstanbul: İSAM yayınları: 181-182

yakalar kesilmek ve bazı edebisizleri nefy-i bilâd eylemek lâzım iken niçin bakmıyorsun. Her kim olur ise olsun men' ve elbette def' eyleyüb halkı edebiyle gezdiresin..."⁶⁶⁹

Kadınların kıyafetlerinin yanısıra özellikle Ramazan aylarında akşam ezanından sonra sokakta bulunmalarına yasak getiren tenbihnâmeler yayınlanmıştı ve bu tenbihlere uymayan olursa güvenlik güçleriyle evlerine teslim edilmekteydi. Zaptiye Müşîrine yazılan bir belgede şu ibareler geçmekteydi:

"Ramazan-ı şerifin duhulü cihetiyle beher sene icrâ olunmakda olduğu gibi herkesin kendü işi ve gücü ve edebi ile hareket etmesi ve tâife-i nisanın Bayezid Meydanı'nda ve Şehzâdebaşı ve Üsküdar caddelerinde akşam ezanından sonraya kalmamaları ve ale'l-husus geceleri araba ile olsun ve gerek yayan bulunsun cem'iyyetli mahallerde dolaşmamaları iktiza edeceğinden kâffe-i istisnadan biri olmak üzere bu memnu'iy'te taraf-ı devletlerinden be-gâyet itina ve dikkat ve tâife-i nisâdan bu tembihata riâyet etmeyüp de gece ol-sûretle Divan yolunda ve cem'iyyetli mahallerde dolaşanlar olur ise, derhal zaptiyeler marifeti ile konak ve hânelerine iâdeleri emrine dahi himmet olunması, velhasıl iş bu tembihat ve memnu'iyetin devam ve bekasına mütevâliyen dikkat ve ihtimam kılınması ve yalnız keyfiyet-i memnu'yetin, yani herkesin edebiyle hareket eylemeleri ve tâife-i nisâ gündüzleri akşam üzerinden sonra sokaklarda kalmayup gece ise cem'iyyetli mahallerde dolaşmamaları suretlerinin eimme-i mahallata ekiden tembih ve ilân olması ve hilâfına hal ve hareket vukua götürülmemesi hususunun savb-ı devletlerine bildirilmesi Meclis-i Vâlâ'dan ifâde olunmağla ol-vecihle iktizâ-yı halin icrasına itina ve himmet buyurula deyü..."⁶⁷⁰

Kamusal hayatta görünürlükleri fazla olmamış olsa da kadınlar ticari hayatta yer alabilmişlerdi. Kadı sicillerinde ve tereke defterleri üzerinden evlilik, ikametgâh ve miras hukuku gibi alanlarda inceleme yapan araştırmacılar Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde yaşayan kadınların yüksek düzeyde servet sahibi olabildiklerini tespit etmişlerdir.⁶⁷¹ Onyedinci yüzyıl Bursa'sı kadı sicillerinde iplikçi, dokumacı ve hatta ticaretle uğraşan kadınlar olduğu gibi aynı yüzyılda Kayseri'de bazı kadınların üstlerinde mülklerin olduğunun kanıtları bulunmaktadır.⁶⁷² Kadınlar aynı zamanda vakıf sahibi de olabilmekteydiler. Onsekizinci yüzyıl Osmanlı Mısır'ında kurulmuş vakıfların yüzde 25'i kadınlara ait iken aynı yüzyılda vakıf kuran kadınların oransal artışı erkeklerden daha fazla olmuştur. Bunun gerekçesi vakıfların kadınların hem mallarının sahipliğine hem de kendileri hayattayken mallarını yönetme ve mallarından yararlanma isteklerine yasal yaptırım ve koruma sağlamasıydı. Ancak burada kurulan vakıfların dinsel kurumlara yarar sağlayan veya yoksullara yiyecek sağlamak gibi amaçları olan hayri vakıflar

⁶⁶⁹ HAT 191/9273 – AE.SSLM.III, 24208 Kırca, Ersin ve Şeker, Kevser (Haz.) (2015), *Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı'da Kadın*, İstanbul: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü: 87

⁶⁷⁰ BOA.A.MKT.MHM.70/40, aktaran Taylan, Nermin, (2014), *Osmanlı'da Yasaklar*, İstanbul: ekim Yayınları: 149

⁶⁷¹ Göçek, Fatma Müge (2000), "18.Yüzyıl Galata Kadı Sicillerinde Osmanlı Kadınlarının Toplumsal Sınırları", Madeline C.Zilfi (ed.) *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 49

⁶⁷² Faroqhi 2000: 13

değil *ehli* vakıflar yani aile vakıfları kurmuş oldukları gerçeği önemlidir. Bunun anlaşılabilir nedeni ise ehli vakıfların kurucusunun kendi yaşam süresince vakıf gelirlerinden yararlanabilmesi, ölümünden sonra da bu gelirden mirasçılarının yararlanmasını vasiyet edebilmesiydi ve çoğu kadın vakıf kurucusu, kuruluş senedine (vakfiye) mirasçılarının soyu tükeninceye kadar vakıf gelirlerinden yararlanabilecekleri hükmünü eklemişlerdi, ancak geri kalan gelirler dinsel amaçlara ayrılabilmekteydi.⁶⁷³

Vakfedilen mallar kentsel ticari mallar, meskenler, tarımsal mallar olarak sıralanabilirken, mülk türleri mekanlar, çeşitli dükkan ve atölyeler, ambarlar, tabakat (apartman biçimindeki oturma yerleri), vekâleler (bir tür han) ve rab'lar (kiraya verilen daireler), değirmenler, su çarkları, yalıklar, su kaynakları, avlular, bahçeler, kahvehaneler, hamam ve verimli tarım topraklarıdır. Kadınlar sıralanan maddelerde görüldüğü üzere her tür mal ve mülkün sahibi olabiliyorlar idi. Bu malların egemen sınıfa mensup kadınlara iktisadi güç kadar bir ölçüde siyasi güç de verebilmekteydi.⁶⁷⁴

Osmanlı'da hukukun salt kadın (*nisa*) ve erkek (*rical*) gibi aslında ondokuzuncu yüzyılda da kullanılan terimlerinin haricinde çok katmanlı ve çeşitli ayırımları gözettiği söylenebilir. Osmanlı hukukunda oğlan çocukları, dullar, köleler, evliler, bekarlar, zenginler, orta halliler ve fakirler bu yasada farklı hükümlere tabi olmuşlardır. En bariz durum zinaya verilen cezanın kişinin evli, bekar, hür veya köle ve zengin ve fakir gibi gelir durumuyla ilişkili olarak farklılaşmasıdır. Bir diğer ilginç örnek birbirleriyle toplum içinde kavga eden kadınların alt toplumsal sınıflara mensup iseler doğrudan cezalandırılması, üst sınıflardan kadınlar iseler kendilerine değil eşlerine ceza verilmesidir: “Eğer hatun taifesi biribiriyle savaş etseler, saçlarını yolsalar veya muhkem lett edişseler, muhadderâtın değil ise dahi muhkem tağzir edip iki ağaç bir akçe cürm alına, eğer muhadderattan iseler, erlerini tehdid edip yirmi akçe cürm alına...”⁶⁷⁵ Osmanlıca metinde “muhadderât” olarak geçen üst düzey iffetli kadınların evlerinde harem dairelerinde olması gerektiği düşüncesi hukuk yapıcının bu suçu işleyen kişiye değil de eşini evinin dışında tutmaya izin veren erkeğe karşı hukuki müeyyide öngörmesi bu algının bir sonucu olsa gerektir.

Müslüman hukukçular insanları erkek/kadın, Müslüman/Gayrimüslim, ya da özgür/köle gibi kategoriler ve her grup içinde de altbölümler halinde sınıflandırmışlardır. Bu kategori içinde kadın, örneğin miras hukukunda, kişinin mirasından kızının alacağı pay, oğlunun yarısı kadar; zararın tazmini konusunda da aynı zarar için kadının alacağı tutar, erkeğin alacağı tutarın yarısı

⁶⁷³ Fay Mary Ann (2000), “Kadınlar ve Vakıflar: 18.Yüzyıl Mısır’ında Mülkiyet, İktidar ve Toplumsal Cinsiyetin Nüfuz Alanı”, Madeline C.Zılfi (Ed.) *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, İstanbul:Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 33, 34

⁶⁷⁴ Fay, 2000: 34,40

⁶⁷⁵ Pierce 2000: 162-163, Heyd, Uriel (1973) *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Londra: Oxford University Press: 109 çevrimyazı s.70

kadar; kanıtla ilgili hükümlerde iki kadının tanıklığı bir erkeğin tanıklığı düzeyinde. İki kadının tanıklığı bir erkeğe eşdeğer iken iki erkek yoksa dört kadın iki erkeğin tanıklığına denk gelememekte ve ancak iki kadın ve bir erkek tanık mahkeme tarafından istenmektedir.⁶⁷⁶

Hukukta bir erkeğin geliri elveriyorsa dört kadınla evlenmesine izin verilmesi ve yine aynı şarta uymaktaysa dilediği kadar kadın köle edinme hakkı bulunmaktadır. Nesep erkek soyundan kabul edildiği için köle kadınlardan edindiği çocukları eğer babası olan erkek kabul ettiği sürece meşru ve cariyelerden olma çocuklar hür kadınlardan olma çocuklarla aynı yasal ve toplumsal statüde. Ancak kölenin sahibi değil de özgür herhangi bir erkekle köle arasında ilişki sonucu doğacak çocuk annesinin statüsünü alıyor. Çocuğun yasal olarak anneye ait olmasını sağlayan durum için ya zina sonucu olması ya da çocuğu erkeğin reddetmesi gerekli görülmekteydi.⁶⁷⁷ Dört kadınla evlilik İslam hukukunda erkeğe tanınan bir hak olmakla birlikte onyedinci ve ondokuzuncu yüzyıllar arasında Batılı gezginler ve gözlemciler çokeşliliğe pek de sık rastlanmadığını çünkü çokeşliliği sınırlayan şeyin vicdani olmaktan çok iktisadi olduğunu düşünmekteydiler. Anlatılanlara bakılırsa kent toplumunda birden fazla eşi sahip olanlar, zengin aileler, askeri-idari Osmanlı seçkinleri idiler.⁶⁷⁸ Kırsal kesimde ise çok eşliliğe çok daha az rastlanıldığı yine dönemin Batılı gezginlerince yazılmıştır.⁶⁷⁹

Eşler özellikle de kentte yaşayanlar, bu eserlerde peçeli ve toplumdan yalıtılmış, itaatkar olarak tasvir edilmişlerdir.⁶⁸⁰ Her halükarda yapılan araştırmalar, Osmanlılarda çok kadınla evliliğe dair algının abartıldığını göstermektedir ve bu bilginin kesinliği de sıkı kayıtların tutulduğu miras davalarına dayandırılmaktadır.⁶⁸¹ Haim Gerber'in onyedinci yüzyıl Bursa kadı sicillerinde yaptığı araştırmada da çok evlilikle ilgili verdiği rakamlar çok evliliğin ne kadar istisnai olabildiğini gösterir. Buna göre ikibin erkeğin mirasının paylaşımıyla ilgili davada sadece 20 erkeğin iki veya daha fazla eşi vardır.⁶⁸² Tereke defterleri üzerinden yapılan bir araştırmaya göre ise mevcut çok evliliğe sevkeden amillerden en önemlisi çocuk sahibi olma arzusudur. Osmanlı toplumunda evliliklerde çocuğun olmayışının sebebini kadına bağlayan toplumsal kabul sebebiyle neslin devamı için farklı toplumsal kesimler arasından kişiler, çok evliliği bir çözüm yolu olarak görebilmiştir.⁶⁸³

⁶⁷⁶ Imber, Colin (2000), “Kadınlar, Evlilik ve Mülkiyet: Yenişehirli Abdullah'ın Behcetü'l-Fetâvâ'sında Mehr”, Madeline C.Zilfi (Ed.) *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, İstanbul:Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 78

⁶⁷⁷ Imber 2000: 8-79

⁶⁷⁸ Pardoe, Julia (1837), *The City of the Sultan; and Domestic Manners of the Turk, in 1836*, London: Henry Colburn Publisher: 102 eserin Türkçe çevirisi Pardoe, Julia (2017),*Sultanlar Şehri İstanbul*, çev. M.Banu Büyükkal, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları: 85, Crawford, Francis Marion (2019), *1890'larda İstanbul*, çev. Şeniz Türkömer, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: 46

⁶⁷⁹ Blunt, Lady Fanny (1878), *The People of Turkey: Twenty Years Residence Among Bulgarians, Greeks, Albanians, Turks, and Armenians*, Stanley Lane Poole (Ed.), London, 1:91

⁶⁸⁰ Madeline C. Zilfi (2000),“Geçinemiyoruz”: 18.Yüzyılda Kadınlar ve Hul” Madeline C.Zilfi (Ed.) *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, çev.Necmiye Alpay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 255-256

⁶⁸¹ Faroqi, 2005, s. 117

⁶⁸² Karadeniz 2000: 706

⁶⁸³ Demirel, Ömer (1991), “1700-1730 Tarihlerinde Ankara'da Ailenin Niceliksel Yapısı”, *Belleten*, LIV/211, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları: 951

İslâm Hukuku'nda yeri olmayan ancak Anadolu'da rastlanan yani örfte yeri olan bir evlilik biçimi de namzetlik denen bir uygulamadır. Kökleri Orta Asya Türk Devletlerine kadar gittiği söylenen ve kızın ailesine kızı yetiştirip büyüttükleri için damat tarafından ödenen ve “kalın”⁶⁸⁴ denilen uygulamadan alan “namzetlik”de erkeğin bizzat ya da ailesi vasıtasıyla bir kızı kendisine eş adayı olarak belirlemesi ya da kızın babasının, kız çocuk daha küçük yaşlarda iken onu bir başkasına vaat edilmesi işlemidir. Namzed olabilmek için herhangi bir yaş sınırı olmadığı gibi zaman zaman doğmamış çocukların bile namzed olabildikleri görülmüştür. Para evlenilecek kıza değil ailesine ödenmekte ama şeriiye sicillerinde kimi zaman yanlış adlandırılarak “mehir” sözcüğü de kullanıldığı görülmüştür.⁶⁸⁵ İslam “hukuk kuramına göre kocanın sağladığı bakım, eşini kapatmasının ve eşine erişilmesini (*ihtibas*) önlemesinin karşılığı (ya da tazmini) olmaktadır. Bu nedenle, kadın, kocasının izni olmadan evi terk ederse itaatsiz (nâşize) sayılıp nafaka hakkını yitiriyor. Koca, tüm yabancıların eve, eşini görmek üzere girmesini önleyebiliyor ve evlilik yasağına giren akrabaların bile eve girmeleri sınırlandırılabilmiştir, bunun örneklerinden biri anne ve babanın dahi evli kızlarını ancak haftada bir ziyaret edebilmeleridir. Onikinci yüzyıldan itibaren hukukçular nafaka hakkını her şeyden önce kadının kocasına cinsel haz vermeye hazır oluşu karşılığı saymaya, bu nedenle de, örneğin, cinsel ilişkiye giremeyecek kadar hasta olan bir kadının nafaka hakkı bulunup bulunmadığını tartışmaya başlamışlar. Nafaka konusundaki bu kuram, kadının kocasına karşı birincil görevinin cinsel itaat olduğu, kadının her zaman kocası için hazır olması gerektiği, dolayısıyla eve kapatılması yoluyla yabancılarla cinsel ilişkiye girmesinin önleneceği fikrini yansıtır gibi görünüyor. Nafaka gerçekte bir ayrıcalık değil; daha çok, kadının kocasına olan tabiiyetinin bir yönü.⁶⁸⁶ Ayrıca erkeğin kadın ile kuracağı ilişki öncesinde yaptığı ödemenin İslam hukukunda “fercin karşılığı” (*'ivad 'ani'l-bud'*) şeklinde tanımlanması ve vaad edilen mehrin vadesinin nikah tamamlandığında dolmuş, kabul edilmesi⁶⁸⁷ de kurulan ilişkinin bir tür “ticari” anlaşmayı andırdığını göstermektedir ve ondokuzuncu yüzyıldan itibaren Osmanlı entelektüel kadınlarının bu hukuki yaklaşımdan yola çıkarak getirdiği eleştirilerin sözkonusu hükümler bilinmeden doğru takdir edilebilmesi mümkün değildir. Kadın, cinsel birleşmeye elverişli bir duruma geldiğinde kocası küçük olsun, büyük olsun kadın nafakaya hak kazanır, çünkü bu kadın kendisini kocanın evinde teslim etmiş, kocanın ihtiyacı için kendisini amade kılmıştır.⁶⁸⁸ Serahsi ve Merginâni gibi önemli İslam hukukçularının ifadeleri kimi araştırmacıları İslam'da evliliğin mülk veya mal edinimi gibi görüldüğünü düşündürmüştür, zira

⁶⁸⁴ Bu geleneğin İslam öncesi Türkler'de olduğuna daha önce değinmiştik.

⁶⁸⁵ Yakut, Esra (2008) XIX. Yüzyılda Orta Anadolu Bölgesi'nde Evliliğin Ortaya Çıkışı, Sona Ermesi ve Sonuçları, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* C. XII, Y. 2008, 1-2/239-240

⁶⁸⁶ Imber 2000: 79-80

⁶⁸⁷ Serahsi'nin el-Mebhut ve Merginani'din el-Hidaye'sinden aktaran Imber, Colin (2017), “Osmanlı Hukukunda Zina”, çev. Muharrem Midilli, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*: 29: 506

⁶⁸⁸ Serahsi, *Mebhut*, Mustafa Cevat Akşit (ed.) Gümüşev Yayınları, İstanbul, 2008, 5:293

bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla erkek mihr/mehr ödeyerek kadının cinsel bölgelerini istimal etme, nafaka ödeyerek de onu ev içi alanla sınırlandırma hakkını edinmektedir.⁶⁸⁹

Ondokuzuncu yüzyıl sonunda bazı münevver Osmanlı kadınlarının evlilik yaşının küçük olduğuna ilişkin itirazlarının sebeplerinden olan evlilik yaşı konusu gelince bu konuda öncelikle İslam hukukunda kadının evliliği için bir yaş sınırı tayin edilmediği hatırlanmalıdır. Hukuk metinlerinde ergenlik öncesi kızlarla yapılan evlilikler meşru sayılmış hatta mehir düşüp düşmemesi konusu da ele alınmıştır: "...kadın ergenlik çağına gelmeden önce cinsel birleşme olmamışsa kocada mehir hakkı yoktur. Ergenlikten önce cinsel birleşme olmuşsa kadın, anlaşıkları mehirden ve emsali olan bir kadının mehrinden daha az olanını alır. Bu, onaya bağlı bir nikaha dayanarak cinsel birleşme olduğu içindir. Çünkü küçüğün yaptığı bir akit, akdi bizzat yapma yetkisi olan velisinin onayına bağlıdır."⁶⁹⁰ Bu durumun yirminci yüzyılda Osmanlı'da Hukuk-ı Aile Karamnamesi'nde değişip daha yüksek yaşlara çekilmiş olmasına rağmen ondokuzuncu yüzyılda yine aynı yüzyılda yapılmaya başlanılan nüfus sayımına bakılarak fiilen değiştiği söylenebilir. Ondokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyılın başındaki nüfus sayımına dayalı bir araştırmada İstanbul'daki doğum oranlarının ondokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde endüstri öncesi dönemdeki ortalama doğum oranlarının altına düştüğü tespit edilmiştir. İstanbul'un aynı zamanda diğer İslam ülkeleriyle kıyaslandığında hem aile planlamasının hem de kadınların geç evliliğe teşvik edildiği ilk yerlerden biri olduğu belirlenmiştir.⁶⁹¹ 1885 Osmanlı nüfus sayımı sırasında İstanbul'da kadınların 19 yaş civarında evlendiği ve 1905 yılına kadar 20'ye yükselen evlenme yaşının her on yılda bir yaş ilerlediği gösterilmiştir.⁶⁹²

Evlilikte kadının velilerinin rızası almadan salt kendi irade beyanıyla evlenip evlenememesi konusunda farklı bir durum söz konusudur. Maliki, Şafi ve Hanbeli mezheplerinde kadınlar temyiz gücüne sahip ve ergenlik çağına gelmiş bile olsalar ancak velileri tarafından evlendirilebilir veya velileri aracılığıyla evlenebilirlerken Hanefi hukukunda Ebu Hanife ve Ebu Yusuf, kadının veli rızası olmadan evlenmesine izin vermiş ancak Hanefi mezhebinde İmam Muhammed farklı bir hüküm getirerek kızların velilerin rızasını almadan evlenemeyeceği aynı şekilde velilerin de kızların rızasını almaksızın evlendiremeyecekleri hükmünü vererek Hanefi mezhebi ile diğer mezheplerin görüşlerini biraraya getirmiştir. Osmanlı devletinde Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un görüşü 1544 tarihine kadar uygulanmış ancak bu tarihte İmam Muhammed'in görüşü uygulanmaya başlanmış yani kadınların bu tarihten sonra velilerinin rızası olmadan evlenmeleri mümkün olmaktan çıkmıştır.⁶⁹³

⁶⁸⁹ Imber 2000:83

⁶⁹⁰ Serahsi 2008(5): 57

⁶⁹¹ Duben, Alan- Behar, Cem (2014), *İstanbul Haneleri: Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880-1940*, çev. Nuray Mert, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları:18

⁶⁹² Duben Alan (1993), Geçmişte Türk Ailesi: Mitos ve 'Gerçekler', *İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi*, 1: 36

⁶⁹³ Aydın 2018: 53-54, Bilgin 2003:95

Kadının velisinin rızası dışında tümüyle kendi arzusuyla nikah işlemi gerçekleşemezken konu kendi rızasına geldiğinde ortaya bir başka mesele çıkmaktaydı, ki o da kadının kendi rızasının dışında nikah akdinin olabilmesiydi. İslam Hukuku'nda hakim görüş kişinin rızası olmadığı halde nikah akdine mecbur edilirse bu akit geçersiz olurken Hanefilere göre rıza, nikahın şartlarından değildir. Evlilik veya boşanma zorla veya şaka ile bile gerçekleşebilirdi ve Osmanlı hukukçuları da bu hükmü benimsemişler ve uygulamada geçerli kabul etmişlerdi. Bu durumda kız kaçırma olayları veya bazı mahalli idarecilerle zorbaların genç kızları cebren evlendirme, evli kadınları zorla alıp başkasıyla nikahlama olayların imkan hazırlamıştır. Aynı şekilde boşanma da zor kullanılarak gerçekleşebilmekteydi, ayrıca 1560 yılında Canik Sancak Beyi hakkında cebren nikah kıydırdığına dair şikayetlerin varlığı bu hükmün sadece kağıt üzerinde kalmadığını göstermektedir.⁶⁹⁴

Erkeğin eşini üç talakla boşaması en fazla bilinen uygulamalardan biridir ancak kadının kocalarının verdiği mehrden ve vereceği nafakalardan vazgeçerek mahkemeye yaptığı boşanma talebine verilen adla *hul* çok daha az bilinmekteydi. İstanbul sicillerine göre onsekizinci yüzyılda oldukça sık *hul* başvurusu yapılmaktaydı.⁶⁹⁵ Ancak kocaları kaybolan kadınların eşlerinden gıyaben boşanabilmesinde ciddi güçlük vardı çünkü Hanefi ve Şafii fikhına göre kocanın kayıp olması boşanma sebebi değildir ve kocanın kayıp oluşu 90 yaşına gelinceye kadar uzar ve yine de haber alınamaz ise bu yaşta ölümüne hükmedilir ve karısı evlilik bağından hukuki ölüm sebebiyle kurtulmuş olur ve mal varlığı da bu tarihte mirasçılarınca paylaşılır. Malikilerde ise kocanın kaybı bir sene veya daha fazla olunca Hanbelilerde ise altı ay veya daha fazla uzarsa hakim boşanmaya hükmedebilir ancak Hanbelilerde kaybın meşru bir mazerete dayanmaması şartı da aranır.⁶⁹⁶ Ayrıca Osmanlı fetva mecmualarında ve sicillerde sık sık bu duruma vurgu yapılması kadınların bu sorunun ciddi mağduru olduğu göstermektedir.⁶⁹⁷ Bunların dışında boşanma hakkı ilk olarak kocaya ait kabul edilmekteydi. Yine de kadın eğer dilerse nikah akdi sırasında kendisine de bu hakkın verilmesini talep edebilirdi ve kadına boşanma yetkisinin verilmesi demek olan *Tefvîz-ı Talâk* noktasındaki talebi olmadığında boşanma hakkı sadece erkeğe ait olduğunu kabul etmiş sayılmaktaydı ama erkek dilerse evlilik süresi içinde “dilersen kendini boşa”, “nefsini ihtiyar et”, “işin kendi elinde” gibi sözlerle karısına boşanma hakkı verebilirdi ama bu hak verildiği anda bulunduğu mecliste bu hakkı kullanmaması durumunda yetkisini kaybetmekteydi.⁶⁹⁸

⁶⁹⁴ Bilgin 2003: 86-87

⁶⁹⁵ Zilfi 2000: 260-263

⁶⁹⁶ Aydın 2018: 128, Bilgin 2003: 92

⁶⁹⁷ Bilgin 2003: 92

⁶⁹⁸ Yakut, Esra (1996), Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi'nin “Fetavâ-yi Ali Efendi” Adlı Fetvâ Mecmuasına Göre Osmanlı Toplumunda Aile Kurumunun Oluşması ve Dağılması”, *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 7/7:310-311

Osmanlı dönemindeki çocuk anlayışı da geleneksel İslam hukukuyla uyuşmakta idi. İslam hukukunda çocukluk esas olarak iki ana döneme ayrılmıştı. Doğumu takip eden ilk yedi yaş çocukluğun “gayrimümeyyiz” dönemini oluşturmaktaydı, yedi yaşından erişkinliğe kadar olan dönem ise çocukluğun “temyiz çağı” olarak görülmekte ve gayrimümeyyiz dönemi çocukların anneye en fazla ihtiyaç duyduğu ve toplumsal görünürlülüklerinin ise en az olduğu bir dönem idi. İslam hukukçuları dokuz ile on beş yaş arasını çocukluktan yetişkinliğe geçiş dönemi olarak görmekte, fiziksel olarak olgunlaşan ve âdet görmeye başlayan kız çocuğu dokuz yaşını bitirdiğinde “bâliğa” yani ergen kabul edilmekteydi.⁶⁹⁹

Şeyhülislam Ebussuûd Efendi (ö.1574) diğer şeyhülislamlardan farklı olarak kız ve erkek çocuklarının ergenlik yaşına ilişkin verdiği fetvada kız çocukları için ergenliğin başlangıcını kendileri ikrar etmeleri durumunda on iki yaş sessiz kalmaları durumunda on yedi, erkek çocuklarında ikrar durumunda on iki sessiz kalmaları durumunda on sekiz yaş olarak vermiş ancak onun ergenlik süresini geniş tutan bu görüşü kendisinden sonraki şeyhülislamlar tarafından benimsenmemiştir. Bu fetvasıyla Ebussuûd İmam Ebû Hanife’nin görüşünü tercih etmiştir ancak İmâmeyn ve İmam Ebû Hanife’den gelen ikinci bir rivayete göre erkekte de kadında da hükmi bülûğ yaşı onbeştir ve diğer şeyhülislamlar da bu ikinci rivayeti esas almıştır ve bu görüş Mecelle’de de tekrar edilmiştir.⁷⁰⁰

Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi (ö.1692) kız ve erkek çocukların on beş yaşını bitirdiklerinde ergenliklerine hükmetmiş benzer bir görüşü Şeyhülislam Menteşzâde Abdurrahim Efendi (ö.1716) de paylaşmıştır. Her iki isim için kız çocukları sözkonusu olduğunda Ebussuûd Efendi gibi bir yaş sınırı koymamış ve bu yaşın altında evlendirilebileceklerini hükmünü vermişlerdir. Çatalcalı Ali Efendi’ye göre dokuz yaşını bitirmiş bir kız çocuğunun vücudunun ergenliğe tahammül etmesi ve adet görmeye başladığını itiraf etmesi durumunda evlendirilebileceğine dair verdiği fetvayı Abdurrahim Efendi de paylaşmasıyla her iki ismin klasik İslam hukukçuların konuyla ilgili fetvalarıyla uyuşmakta olduğu söylenebilir.⁷⁰¹

Toplumda değişen çocukluk algısı sebebiyle kızların evlendirilme yaşına ilişkin ondokuzuncu yüzyılın sonunda ortaya çıkan tartışmalar ve itirazların neticesinde 1917’deki Hukuk-u Aile Kararnâmesinde evlilik yaşı yükseltilmiştir. Evlilik yaşına kadar ise kız ve erkek çocuklarının ebeveynlerine ilişkisine dair Osmanlı dönemi hukukçuları ayrıntı tanımlar getirmişlerdir. Hanefi mezhebi kurallarına göre erkek çocukların yedi, kız çocukların ise dokuz yaşına kadar yetiştirilmesinde en donanımlı kişi anne görülüyor ve annenin çocuğuna bakma

⁶⁹⁹ Araz, Yahya (2017), *16.Yüzyıldan 19.Yüzyıl Başlarına Osmanlı Toplumunda Çocuk Olmak*, İstanbul: Kitap Yayınevi: 89-90

⁷⁰⁰ Düzenli, Pehlul (2007), *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislam Ebussûd Efendi ve Fetvâları*, Doktora Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: 100

⁷⁰¹ Araz, Yahya (2000), *17.18.Yüzyılda İstanbul ve Anadolu’da Çocuk Evlilikleri ve Erişkinlik Olgusu Üzerine Bir Değerlendirme*, *Kadın/Woman*, 13/2:101-102

hakkı (*hızânet*) anneye veriliyordu. Eğer anne çocuğun yakın akrabası olmayan bir kişiyle evlenirse iptal edilen bakım hakkı annenin soyundan kadınlara devrediliyordu. İki tarafta da kadın akraba bulunmadığı durumlarda vesayet, baba tarafından en yakın erkek akrabaya, örneğin ağabey ya da amcaya geçmekteydi. Çocuğun bakım masrafları ise tümüyle babaya aitti ve eğer ölmüşse anneye ödeme yapma sorumluluğu baba tarafına düşüyordu, eğer ödeme yapamayacak kadar yoksul iseler çocuğu yanlarına alma teklifinde bulunabiliyorlardı.⁷⁰² Ancak tüm bu artılar çocuğun yasal velisinin anne olduğunu göstermemekteydi. Anne, çocuğun mallarını yönetmek veya evliliğini düzenlemekte söz sahibi olamazdı ayrıca anne, çocukla evlilik yasağı olmayan bir yabancı ya da mahremi olmayan birisiyle evlendiğinde çocuğunu yanında bulundurması yasalarca önlenmekteydi. Elbette annenin, aklı başında, güvenilir ve yeterli olmaması durumunda da bu hak iptal edilebiliyordu. Gayrimüslim bir anne ise çocuğu yedi yaşına kadar bakabilmekte daha sonra annenin bakımından alınmaktaydı. Bunun dışında kız çocuk dokuz, erkek yedi yaşına bastığında annelerin yeterliliğinin düzeyine bakılmaksızın onların bakımı altında olmaktan çıkıyor ve *hızânet* hakkı baba ya da baba tarafında geçiyordu ama pratikte kızların yasal *hızânet* aşamasından çok sonraya kadar anneleriyle kalabildiği de görülmekteydi.⁷⁰³

Hukukun toplumla ilişkisinin sadece mahkemeler ve kadınlara irtibatlı olduğu düşünülmemelidir zira toplumsalın (örf, adetler) özel alanla ve de hukukla kesiştiği ilk kamusal ve mekânsal birim olarak mahalle ve mahalle kültürünün Osmanlı'da büyük bir önemi bulunmaktaydı. Mahalle sakinleri mahalle kültürüne sadece toplumsal itibar/itibarsızlık veya kabul ve dışlanma sebebiyle değil aynı zamanda hukuken de uymakla yükümlüydüler. Ondokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başlarında münevver Osmanlı kadınlarının hak ve hürriyet mücadelelerinde doğrudan mahalle kültürünü dönüştürmeye dönük faaliyetlerinin ardındaki saik işte kadınlar üzerindeki mahallenin bu geleneksel kültürel/hukuki baskısını yok etmek veya azaltmaya dönüktü.

Osmanlı kanununa göre mahalle sakinleri birbirlerine müteselsilen kefildir yani yaparı belirlenemeyen bir olayın aydınlatılması için mahalle sakinleri tümünden sorumlu tutulmuşlardır. Bunun sebeplerinden biri merkezi otoritenin genel güvenliği sağlamak adına mahalle sakinlerini birbirlerine karşı sorumlu kılmaktır.⁷⁰⁴ Cemaatler halinde varlığını sürdüren Osmanlı toplumsal düzeninde mahalle, cemaatlerin meskûn alanı olduğu kadar bizatihi cemaatin varlığına da işaret eden bir kavramdır. Mahalle imamı da cemaati temsil etmekteydi ve ondokuzuncu yüzyılda tayin edilen muhtarlar imamın yerine değil yanına konumlandırılmıştı.⁷⁰⁵

⁷⁰² Tucker, Judith E. (2000) "Eksiksiz Sevgi: Osmanlı Suriye'si ve Filistin'inde İslam Hukukuna Göre Annelik", Madeline C.Zilfi (ed.) 2000:227-228 ve Zilfi 2000:273

⁷⁰³ Tucker 2000: 230-232

⁷⁰⁴ Ergenç, Özer (1984), "Osmanlı Şehrinde Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine", *İstanbul: Osmanlı Araştırmaları* IV: 73

⁷⁰⁵ Ortaylı, İlber (2018), *Osmanlı Toplumunda Aile*, İstanbul: Kronik Kitap:47-49

Osmanlı'da kanun koyucu, mahalleli ve mahali dini otorite olan imamlara mahallede yaşayan kişiler üzerinde belirli bir düzeyde yetki vermiştir. Pek çok durumda adli vakalar daha mahkemelere yansımadan yerel düzeyde çözüme kavuşturulmaya çalışılır ve bu aşamada yerel dini önderler, köy veya mahalle imamları, tartışmalarda hakem olurdu.⁷⁰⁶ Daha da ötesinde özellikle hırsızlık ve fuhuş gibi uygunsuz tavırları görülen mahalle sakininin mahalleli tarafından mahalle dışına çıkartılması bile mümkündü.⁷⁰⁷ Bu haliyle mahalle aile ile organik bir bağ içindeydi ve doğum, evlenme, ölüm mahalleyi ilgilendiren olaylardı.

Osmanlı toplumunda mahalle sakininin medeni durumu mahalleli için önem arz etmektedir ve bekar olanların ebeveynlerinden veya evli olan kardeşlerinden ayrı bir şekilde yaşaması toplumsal bir rahatsızlık sebebidir.⁷⁰⁸ Bu sebeple yakın ve uzak akrabalar ve hatta komşular kişilerin evlendirilmesi için azami çaba sarfetmekteydiler ve bunun için de kadın ile erkeğin farklı mekânsal kompartımanlarda yaşamalarından ötürü görücülük denilen ve adeta kurumlaşan bir örf gelişmiştir. Yirminci yüzyılda gittikçe daha fazla özel alan sınırları içinde mütalaa edilen medeni durumun mahallenin veya kamunun alanı içinde görülmesi Osmanlı'da aynı zaman diliminde diğer coğrafyalarda da görüldüğü gibi özel/kamusal alan ayırımının bugünkü sınır ve karşıtlıklar içinde tanımlanmadığının da bir göstergesidir.

Erkeklerin cinsel olarak atak olmaya başladıkları dönem yani oğlanlıktan ya da ilk ergenlikten çıkışları yani fiziksel olgunlaşmayla birlikte toplumsal denetim ağı işletilmeye başlarken kadının kimliğindeki dönüm noktası ve aynı zamanda toplumsal denetimi fizik olgunluk değil evlilik ile başlamaktaydı. Evlenmeyen genç kadın ve erkekler toplum dışı kalma tehlikesiyle yüzyüze gelmekteydiler.⁷⁰⁹ Ancak evlilik de erişkinlik için tek başına yeterli koşul değildi, bunun sağlanması için aynı zamanda çocuk yapmak da gerekmekteydi.⁷¹⁰ Osmanlı yasalarının hane halkının karıştığı bazı suçlarda hane reisini cezalandırması örneğinde de görüldüğü gibi erkek için onur tüm hane halkının saygınlığı ve korunumuyla ilişkilendirilirken kadınlar böylesi toplumsal sorumluluk sahibi olarak görülmediklerinden hane halkının davranışlarından muaf sayılabilmişlerdir.⁷¹¹ Evli kadınla ilişkilendirilen ideal nitelik de onur veya namustur. Leslie P. Pierce'nin de işaret ettiği gibi "Avreti ar zapt eder, er zapt etmez" şeklindeki atasözlerinde de kendisini göstermektedir. Bu onur aynı zamanda eşi olan kişinin de onuru idi ve tehlikeye düşürülmesi kadının karşı cinsten birileriyle toplumsal ya da cinsel açıdan uygunsuz bir

⁷⁰⁶ Pierce, Leslie, (2003), *Morality Tales*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press:123

⁷⁰⁷ Ergenç 1984: 75 ve Heyd, Uriel (1973), *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Oxford: Oxford University Press: 92 Heyd'in aktardığı Kanuni Sultan Süleyman'ın kanunnamesinde konuyla ilgili satırlar şunlardır: "Ve dahi bir kimesne hırsızdır veya kahpedir deyu mahallesi veya karyesi cemaati şikayet edip bize gerekmez deyu reddetseler vâkıa töhmet dahi ol kimesnenin (üzerine) binennas mâruf olsa mahallesinden veya karyesinden nef' edüb yani rededilir."

⁷⁰⁸ Pierce 2003:34 Bekar kişilerin tek başına yaşamalarından duyulan rahatsızlığın yirmibirinci yüzyılda bile bazı bölgeler ve mahallelerde hâlâ varlığını koruduğu görülebilmektedir.

⁷⁰⁹ Pierce 2000: 168-173

⁷¹⁰ Pierce 2000: 174

⁷¹¹ Pierce 2000: 178,180, Heyd, Uriel (1973) *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Londra: Oxford University Press: 109 çevrimyazı s.70

davranışta bulunmasıyla ilişkilendirilmekteydi. Kadın yaşlandıkça özellikle de menopoz dönemini geçirmişse onursuz davranışta bulunma ihtimali azaldığından hareketlilik ve erkeklerle temas olanakları artıyordu.⁷¹²

Geleneksel Osmanlı toplumunun hiyerarşik yapısı aile içinde karşılık bulmaktaydı ve kadının erkeğe itaati toplumsal kültürde olduğu kadar Osmanlı hukuk sisteminde de yer alan bir gereklilik olarak görülmekteydi. Fıkıh kaynaklarında bir kadının kocasının hanesinden izni olmaksızın çıkması “nüşûz” olarak tarif edilirken hakim, eşin nafakasına “nüşûz” gerekçesiyle sınırlama getirebilmektedir. Ebussuûd Efendi’nin konuyla ilgili şöyle bir fetvası vardı: “Hind zevci Zeyd’e “yine gelirim” deyû kardeşlerin görmeğe izin alıp, nice zaman gelmeyip, kardeşleri katında sâkin olup, Zeyd’den bu kadar zamanın nafakasını almağa kâdire olur mu? El-Cevâb: “Gel” deyip gelmedi ise nafaka lâzım olmaz ve illa otuz günden ziyâde oturdu ise yine sâkit olur.”⁷¹³

Osmanlı sarayında olduğu gibi halkın gündelik ev yaşamında da haremlik/selamlık denilen ve kadınları namahrem denilen evlenmeleri mümkün olabilen erkeklerden mekânsal olarak uzakta tutma anlayışı Osmanlı toplumunda hem dini hem toplumsal/kültürel iyilik/huzur halinin korunabilmesi için gerekli görülmekteydi. Kadınlar ev dışı alana belirli koşulları yerine getirerek çıkabilmiş olsa da kadınla erkeğin doğrudan aynı mekanda birarada bulunabilmesi istenilmeyen bir durumdu ve kadınlar hamamlarda ve mesire yerlerinde erkek veya kadın cemiyetleri olarak ayrı törenler ve eğlenceler ile eğleniyor veya vakit geçirebiliyorlardı.⁷¹⁴

Haremlik/selamlık uygulaması Şeyhülislam fetvaları arasında zikredilen hususlardan biriydi. Onyedinci yüzyıl Şeyhülislamlarından Çatalcalı Ali Efendi’nin eşini yabancı erkeklerin yanında oturtan erkeğe şiddetli tazir cezası tayin ettiği fetvası haremlik/selamlık uygulamasına aykırı hareket eden bir kocaya yönelik güçlü bir yaptırımı ve aynı zamanda tepkiyi yansıtmaktadır:

“Bu mesele beyânında e’imme-i Hanefiyyeden cevap ne veçhiledir ki;

Zeyd zevcesi Hind-i müslimeye ecnebi olan birkaç kimesneleri daima menziline getirip Hind ile bir yerde oturdur olsa Zeyd’e ne lâzım olur, beyân buyurula. El-cevâb: Allahu a’lem. Ta’zir-i şedîd. Ketebehû Ali el-fakîr. Ufiye anh.”⁷¹⁵

⁷¹² Pierce, Leslie P. (2000), “Ekberiyet, Cinsellik ve Toplum Düzeni: Toplumsal Cinsiyetle İlgili Osmanlı Söz Dağarcığı”, çev. Necmiye Alpay, Madeline C.Zilfi (Ed.) *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, İstanbul:Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 175

⁷¹³ Düzenli 2007: 115

⁷¹⁴ Ortaylı, İlber (2018), *Osmanlı Toplumunda Aile*, İstanbul: Kronik Kitap: 150

⁷¹⁵ Çuluk, Sinan., Karaca, Yılmaz (Haz.) (2015), *Osmanlı Arşivi’nde Şeyhülislam Fetvaları*, İstanbul: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü: 82

2.3. Tanzimat ve II.Meşrutiyet: Siyaset, Hukuk ve Eğitim

Türkler onbirinci yüzyılda İslam dünyasına yönetici olarak dahil olup andan itibaren İslamiyet Türklerin yasa koyuculuğunda önemli bir yer almaya başlamıştı. Osmanlı ulemâsında devletin işleyişi ve yasama faaliyeti şeriat kurallarına göre yorumlanmakta ancak padişahın da siyaseten uygun görerek çıkardığı sultani kanunnameler de aynı yasal düzlemde kabul görmekteydi. Devleti yöneten güç, hükümdar olmakla birlikte yine onun tarafından üyeleri seçilen merkezi bürokrasi, kanun yapabilme gücüne sahipti. Merkez bürokrasisi askeri, sivil ve dini bürokratlardan oluşmaktaydı.

Saray ve merkez bürokrasisi onsekizinci yüzyılda yaşanan olumsuz gelişmelerden devleti kurtarma çareleri düşünmeye başlamıştır. İmparatorluğun askeri alanda gittikçe geri düşmesi ve sonrasında Karlofça anlaşması Osmanlıların atılımcı bir güç olmaktan savunmacı bir yöne doğru geçiş yapmaya mecbur kalışlarının bir göstergesiydi. 1729'da Avusturya ve Rusya ordularının tehdidi Osmanlıları modern savaş yöntemlerini öğrenmek için Batılı uzmanları topraklarına davet etmesine yol açmıştı. Bir Fransız subayı olan Kont Alexander de Bonneval (1675-1747) İstanbul'a mühendislik ve humbaracı bölüğünü (bombardıman) modernleştirmek için gelmiş ve muhtemelen daha kolay çalışabilmek için de İslamiyet'i benimsemiş ve Ahmed Bey ismiyle 1731'de Osmanlı hizmetine girmiş hatta 1734'de bir askeri mühendislik okulu kurmuştu. Bir sonraki yıl Humbaracı ünvanıyla Paşalık ünvanı aldı. Ondan bir sonra Osmanlı topraklarına askeri reformizasyon için gelen kişi Baron de Tott (1733-1793) idi. 1768'de İstanbul'a geldiğinde selefinin çabalarından geriye pek bir şey kalmamışa benziyordu ancak Baron de Tott, İmparatorluk Rusya ile savaşta iken askeri reformları yapmaya çalışmaktaydı ve reformlar Osmanlı'nın Rusya'ya yenik düşmesini önlemeye yetmedi ve Kırım ve Karadeniz'in kuzey sahillerini Osmanlı yönetiminin dışına çıkaran Küçük Kaynarca anlaşması 1774 yılında imzalandı.⁷¹⁶

Sultan III. Ahmed devrinde Pasarofça anlaşması sonra başlayan ıslahat hareketleri sonrasında 1721'de Paris'e giden 28.Mehmed Çelebi Fransa'da kadınların toplum içindeki yerini görünce belki de yaptığı kıyasta biraz da fazla ileri giderek şu şekilde aktarır: "Fransa memâlikinde zenânların itibarı, ricâline galip olmakla, istediklerini işlerler ve murad ettikleri yere giderler. En ednasına en âlâ beyzade haddinden ziyade riayet ve hürmet eder. O vilâyetlerde hükümleri cariyyedir. Hatta Fransa avratların cennetidir. Zira hiç zahmet ve meşakkatleri yoktur. Matlubları her ne ise bilâ-tab' hasıl olurlar, diye söylerler."⁷¹⁷

⁷¹⁶ Ahmad, Feroz (2003), *Turkey: The Quest for Identity*, Oneworld Publications: 21-22

⁷¹⁷ Akyavaş, Beynun (Haz.) (1993), *Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin Fransa Sefâretnâmesi*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 84 Metnin sadeleştirilmiş hali: "Fransa'da erkekler kadınlara çok itibar ettikleri için kadınlar akıllarına eseni yaparlar ve canlarının istediği yere giderler. En yüksek bir beyzâde en alçak seviyedeki bir

Daha onyedinci yüzyılda Osmanlı aydınlarının konaklarda liberal şekilde yaptıkları tarih, felsefe, siyaset ve ahlak konularını tartıştıkları bilinmekteydi.⁷¹⁸ Ancak adı konulmayan Batılılaşma onsekizinci yüzyılda ortaya çıkmaya başlamış olsa da bu, siyasi kurumlara dair bir görüş veya hürriyet veya parlamento gibi kavramların dillendirilmesi şeklinde olmadı. Artık Batı'nın tıp, astronomi, mekanik gibi pek çok alanda bildiklerine inanılmaktaydı. Osmanlı için Batılılaşma aynı zamanda zengin yaşam, renk, ihtişam ve Batı musikisiydi. Batı'ya dair bu tasavvurların gelişmesinde sefaretnamelerin de etkisi olmuştu.⁷¹⁹ III.Selim döneminde ressam-mimar Antoine Ignose Melling (1763-1831) Osmanlı sarayında batı tarzı düzenlemenin mimarlarındanı. 1784'de İstanbul'a gelen Melling III.Selim'in kız kardeşi Hatice Sultan'a ait sarayı tasarlamış, hareme alınan eşyaların seçiminde de görev almıştı. Osmanlı hayatında ilk iskemleler de bu sarayda kullanılmıştı ve yine aynı yüzyılda kahvehanelere de iskemle önce tabure biçimiyle konulmaya başlanmış sonraları eklenen arkalıkla iskemleye dönmüş, daha sonra da konutlarda kullanılmaya başlanmıştı.⁷²⁰

Onsekizinci yüzyılda askerlikle ilgili alanlarda Batılı bilimlerin okutulmasına yönelik Avrupalı uzmanların gözetiminde askeri okulların açılması, matbaanın kurulması değişimin bir başka ayağını oluşturmaktaydı. Onsekizinci yüzyıl sonunda gücü artan ve zabıt katipleri, mali denetçiler ve müsveddeciler gibi sadaret hizmetleriyle meşgul merkezi bürokrasi reformların da kaynağını oluşturmaktaydı.⁷²¹ Bu yüzyılın Osmanlı bürokrasinin üst kadroları geçimlerini askeri gelenek üzerine kurdukları için bu gruplar ticaretteki serbestleşme öngören düzenlemeleri feshederek geleneksel yaklaşımların benimsenmesi için üst düzey yönetime baskı uygulamış, üst düzey kademeleri ise kendi politikaları ile alt toplumsal sınıfların ve alt düzey bürokratların çıkarları arasında uyum sağlayamamıştı. Bürokrasinin ekonomik kaynakları kullanırken geleneksel siyasi iktidarda meşru hak iddiasında bulunamayacak olan Osmanlı'daki Hristiyan ve yabancı çıkar gruplarıyla hareket edişi sebebiyle Müslüman nüfus ve ulemâ devleti dini ilkeleri ihlal etmekle suçlayan ayanlara destek vermeye başlamıştı.⁷²²

İmparatorluğun yüzyüze kaldığı sorunlar sadece askeri alanla sınırlı değildi, imparatorluğun sosyal ve mali sorunları da değişimi zorunlu kılmış, Ortaçağ'ın ekonomik koşullarından doğan tımar sistemi çökmüş yerine ücretli ordu almış, aynı vergi yerini nakdi vergiye bırakmış ve merkezi hazine oluşmuştu. İmparatorlukta Avrupa paralarının geçerli hale

kadına haddinden fazla riayet ve hürmet eder. Avratların sözü geçer, hatta Fransa avratların cennetidir, zira hiç zahmet ve meşakkatleri yoktur, istedikleri her ne ise hemen yerine getirilir deyu söylerler.” a.g.e.8

⁷¹⁸ İnalçık 2019: 140

⁷¹⁹ Ortaylı, İlber (2009), “Osmanlı'da 18.Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar”, Bora, Tanıl; Gültekin, Murat (Ed.) *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, 1: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*: 40

⁷²⁰ Demirarslan, Deniz (2006), Osmanlı'da Modernleşme/Batılılaşma Sürecinin İç Mekân Donanımına Etkileri, *Erdem*, 45-47:46

⁷²¹ Mardin, Şerif (2012) “Fransız Devrimi'nin Osmanlı İmparatorluğu'na Etkisi”, çev. Emre Saral, *Türkiye Günlüğü*, 112: 162-163

⁷²² Karpat (2019b), *Osmanlı Modernleşmesi: Toplum, Kurumsal Değişim ve Nüfus*, çev. Ceren Elitez, İstanbul: Timaş Yayınları: 73,79

gelmesi Osmanlı ekonomisinin Avrupa'nın merkantilist sistemine eklemelenmesinin doğal bir sonucuydu. Bu dönemde şehirli zengin tüccarlar, nüfuz sahibi ulemâ ve kapıkulu garnizonlarının ağalarından oluşan ayan denilen ileri gelenler, Anadolu Selçuklu devletinden itibaren vergi yazımı ve halkın yükümlülüklerini takip ederek halk ile hükümet arasında aracılık rolü oynamış, Osmanlı döneminde de esnafla birlikte yönetim ile halkın arasında aracılık mevkiini korumuşlardı. Onsekizinci yüzyılda yerel yönetim tümüyle ayan ve eşraf eline geçmişti. Ayanın yer yer Bab-ı Âli'ye dahi kafa tutan bir güce ulaşması ve merkezi yönetimin zaafi imparatorlukta sıkıntılara yol açabilmekteydi. II.Mahmud, merkezi hükümete bağlı orduyu Avrupa'dan aldığı silahlarla güçlendirerek âyâna karşı merkezi devleti güçlendirmeye çaba gösterdi. Yunanlıların ayaklanması ve 1830'da bağımsız bir devlet kurmaları, yöneticilere devletin Batılılaşmasının gerekliliğini göstermişti.⁷²³

Batı'ya giden Osmanlı sefirleri de o ülkelerde gördüklerini bazen sosyal hayatın ayrıntılarına varıncaya kadar imparatorluğun merkezine aktarmakta ve önerilerde bulunmaktaydı. 1828-29 Osmanlı-Rus savaşı, Osmanlı'nın yenilgisiyle son bulup II. Mahmut, Hünkâr İskelesi anlaşmasını imzaladıktan sonra II. Mahmut, Koca Hüsrev Paşa'nın mühürdarı Halil Rıfat Paşa'yı özel elçi sıfatıyla Rus çarı Nikola'ya gönderir. Halil Rıfat Paşa'nın dönüşte padişaha söyledikleri imparatorlukta köklü bir reform ihtiyacını duyurur:

“Padişahım... Gerçek odur ki, bizim devletimiz mevzuât ve şekli ile olduğu kadar tefekkür ve hayât-ı maddî ve manevî ile mühlik bir muhatara içindedir. Eğerki, Avrupa'yı devlet ve fert olarak takip etmez isek, onlara tebaiyyet ve onlara benzemez isek, onların ulûm ve fûnûnunu olduğu kadar onların hayât-ı şahsiyyelerini de benimsemez isek, devlet-i ebed müddetiniz mazallah sükut edecektir. Padişahım... Bir misâl arzedeğim: Bizde nüfus münhasıran erkeklerle kaimdir. Kadınlar bazı köylerde münferiden hayât-ı umûmiyyeye iştirak ederler. Avrupa'da ise milleti kadın erkek beraberce terkip ediyorlar. Hayatın bil-cümle şubâtında bu iştirak onları bizim iki mislimiz haline getirmektedir. İşte bu ferdi kudrettir ki, devleti ve mülkü ihyâ ediyor. Şevket-meâb... Bu devirde yaşıyan insanlar olarak ya bu kervana karışacağız veya mahvolup gideceğiz.”⁷²⁴

Askeri, sivil ve dini bürokratlardan oluşan merkez bürokrasisi ondokuzuncu yüzyılda devlet için en iyi siyaseti Batı ile ittifak ve Batılılaşmak olduğunu kabul etmişti. Batılı liberal ilkelerin geleneksel idare anlayışıyla uzlaşma yolu aranıyordu ve bu ilkeler temel olarak şunlardı: kanun önünde herkesin eşitliği, tebaanın can ve mal güvenliğini garanti eden temel hakların tanınması, kişilerin aleni yargılanması, yasama ve denetleme gücüne sahip bir meclisin

⁷²³ İnalcık, Halil (2016), *Akademik Ders Notları – Timur, İnkılap Tarihi, Osmanlı Tarihi*, İstanbul: Timaş Yayınları: 235-236

⁷²⁴ Gürsoy, Belkıs Altunış (2006), *Türk Modernleşmesinde Sefir ve Sefaretnamelerin Rolü, Bilig*, 36: 155

oluşturulması ve eyalet meclislerinde halkın temsilinin sağlanması.⁷²⁵ Bu farkındalık ve Batılı güçlerin dayatmasıyla dönemin padişahı Sultan Abdülmecid'in (1823-1861) saltanatının ilk yıllarında, 3 Kasım 1839 yılında imzalanmış, Hariciye nazırı Koca Mustafa Paşa tarafından Topkapı Sarayı'nın, Gülhane parkında yerli halk ile pek çok Avrupalı devlet adamlarının huzurunda ilan edilmiştir. Osmanlı imparatorluğunda ilk demokratik anayasal süreci başlatması sebebiyle önem kazanan Tanzimat fermanı Gülhane parkında okunması sebebiyle Gülhane Hatt-ı Şerif-i (Padişah yazısı) ve Tanzimat-ı Hayriye (Hayırlı düzenlemeler) gibi isimlerle de anılmaktadır. İmparatorlukta saray tarafından bazı alanlarda düzenlemelere ihtiyaç duyulduğu fermanla netleşmişti. Gülhane Hatt-ı Hümayunu (1839) ile kanunlarda ve yönetimde modern Batı devleti ilkeleri getirilmeye çalışıldı. Bu dönemde merkeziyetçi bürokrasinin güçlenmiş ve yönetimi kontrolü altına almıştı. Tanzimat reformunun (1839-1876) amacı, tanzimatta kurulan sancak ve kaza meclislerinde egemen durumunda bulunan âyân'ın güçlerini kırmak, Müslim ve Gayrimüslim reayayı ayana karşı korumak ve yeni bir Osmanlılık kavramıyla onları milliyetçilik cereyanının kışkırtıcılığından uzak tutmaktır.⁷²⁶

Tanzimat (1839-1877) döneminde bir diğer önemli gelişme Batılı idari ve siyasi kurumların aktarılması ve devletin yeniden yapılandırılmasıdır. Tanzimatın ikinci safhası ise Islâhat Fermanı (1856), Batılıların medeniyet adına talep ettikleri ıslahatları gerçekleştirmek için Sultan Abdülmecid (1823-1861) ile başlayan ve 1861'de yerine geçen Sultan Abdülaziz (1830-1876) ile devam eden süreçte imparatorluğun yapısına çeşitli müesseselerin ıslahı ve yenilerinin kurulması şeklinde etkide bulunmuştu.⁷²⁷ Devletin yeni nizamlarla yapılanması anlamına gelen Tanzimat kelimesinin de anlamına uygun olarak Fransızca'dan çevrilen birçok idari kanunun uygulamaya konuldu. Yapılan reformlar, Batılılara ve gayrimüslim tabaaya, yarı laik hükümet sistemi içinde garantiler veren ticari, hukuki ve idari teminatlar sağlamaktaydı.⁷²⁸

Tanzimat fermanı ve getirdiği yenilikler bazı kesimler tarafından Osmanlı'da bir tür laik hukukun ilk nüvelerinin atılması ve geleneksel hukuktaki kişilerarası farklılıkları kaldırarak vatandaşlığa doğru ilk basamak olarak görülerek övülürken, özellikle dini çevrelerde yine aynı gerekçelerle ve Batı'nın dayatması gözönünde tutularak ağır eleştirilere muhatap olmuştur. Yenileşme hareketleri, bilhassa III. Selim'den itibaren daha görünür bir nitelik arz etmiştir. Önceleri teknik aktarımlarla yetinilerek genel bir çerçeve olan İslamiyetin içinde kalan II.Mahmut'tan itibaren "sosyal" olana doğru genişleyen yenileşmelerden duyulan hoşnutsuzluk "gavur padişah" ifadesiyle kendisini gösterirken ulemâ da gittikçe konum kaybetmeye ve

⁷²⁵ İncalcık, Halil (2021), *Osmanlı ve Avrupa: Osmanlı Devleti'nin Avrupa Tarihindeki Yeri*, İstanbul: Kronik Kitap: 94-95, İncalcık 2019: 138

⁷²⁶ İncalcık 2016: 240-241

⁷²⁷ Tunaya, Tarık Zafer (1960), *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul: Yedigün Matbaası: 38-40

⁷²⁸ İncalcık: 2019: 140

konumunu yeni aydınlara bırakmaya yönelmişti.⁷²⁹ Yine de II.Mahmud zamanında eğitimin devletleştirilmesi eğilimi başlamasına karşın öğretmen yetiştirme kurs veya okulları fikri oluşmaması yüzünden ilkokullarda medreseden yetişme öğretmenler istihdam edilmiş yani medresenin etkisi devam etmiştir.⁷³⁰

Tanzimat'ın getirdiği en önemli reform geleneksel Osmanlı hukuk kategorisindeki Müslim, Zimmi ve Müslüman olmayan yabancılar arasındaki farkların kaldırması olmuştur. Osmanlı ile hukuksal bağı olmayan tüm yabancılar, hangi dinle ilişkili olduklarına bakılmaksızın *ecnebi* adı altında bir kategori ile tanımlanırken, 1869 tarihli Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi ile Osmanlı uyruğuna mensup Müslüman veya zimmi gibi tanımlar kaldırılarak “Osmanlı” şeklindeki bir hukuki terimle tanımlanmışlardır. Zimmi bu durumda “Müslüman olmayan Osmanlı” olmaktaydı.⁷³¹

Tanzimatın sadece Osmanlı'nın önemli paşalarına (Mustafa Reşit Paşa ve Ali ve Fuat Paşalar) dayanması, her dinden mensupları olan ve Tanzimatla getirilen taşra meclislerinin kısa zamanda yerel feodal güçlerin ve taşradaki hakim güçlerin eline geçmesi, merkezi bir temsil organının bulunmayışı, ayrılıkçı talep sahiplerinin hak ve özgürlükleri amaçları doğrultusunda kullanma çabaları gibi sebeplerle Tanzimat anlayışı halkın gözünde yıpranmış ve halk Tanzimat'ı “Hıristiyan işi” saymaya başlamıştı. Bu, yenilikçiler için de ciddi bir handikap yaratmaktaydı.⁷³² Ayrıca gittikçe daha fazla etkinliğini artırıp merkezileşen bürokratik sistemde merkezi yapı daha fazla Batılılaşmaktan yana olurken İmparatorluğun periferisindeki buna karşı tepkisel hareketler doğmaya başladı.⁷³³

Fransız devriminin mottolarından olan hürriyet (liberté) kavramının Osmanlı'da ilk ortaya çıkışı Jakobenlerin Fransız sefaretinin bahçesine “Özgürlük Ağacı”nı dikmesi ve Türkçe'ye serbesti ağacı diye çevrilmesiyle girmiş ve “serbesti” kelimesi hürriyet düşüncesini ilk ifade eden kelime olmuştur.⁷³⁴ Fransız ihtilalinin etkileri ilkin sultanın Batı ile ilişkisinde aracı olan Fenerli Rumlarda⁷³⁵ ve Osmanlı'da Batı tipi eğitim vermek amacıyla 1827'de kurulan Mekteb-i Tıbbiye, 1834'te kurulan Mekteb-i Harbiye'nin mezunları arasında görülmüştür.⁷³⁶

Batı'nın teknik gelişiminin yanı sıra yönetim ile halk ilişkileri ve siyasal katılımcılıkta atılan adımlar, Osmanlı aydınlarının kafasında imparatorluğun selameti için benzer gelişmelerin Osmanlı'da da görülmesi gerektiği inancına yol açmıştı. Tanzimat aydınları ve 1965'de Mustafa

⁷²⁹ Tekin, Mustafa (2011), Dönemin İslâmcılarının II. Abdülhamid'e Bakışı, *Birey ve Toplum*, I/1: 44

⁷³⁰ Berkes, Niyazi (2012), *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: YKY Yayınları: 230

⁷³¹ Hanioglu, M.Şükrü (2008), *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton University Press: 74

⁷³² Tanör, Bülent (2006), *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, İstanbul: YKY Yayınları: 115-116

⁷³³ Hanioglu 2008:203

⁷³⁴ Mardin, Şerif (2012), “Fransız Devrimi'nin Osmanlı İmparatorluğu'na Etkisi”, çev. Emre Saral, *Türkiye Günlüğü*, 112: 167

⁷³⁵ Mardin, 2012:166

⁷³⁶ Akşin, Sina (1994), ‘Fransız İhtilalinin II. Meşrutiyet Öncesi Osmanlı Devleti Üzerindeki Etkileri Üzerine Bazı Görüşler’, Ankara *Universitesi SBF Dergisi*, 49/3: 27.

Fazıl Paşa'nın çağrısıyla Paris'te toplanan ve Şinasi'nin ilk modern Osmanlı gazetesi olan *Tasvir-i Efkâr* gazetesinde ifadesini bulan *Yeni Osmanlılar*⁷³⁷ denilen grupta mevcut olan terakki ve istişare, Jöntürkler arasında gelişen hürriyet ve “terakki” yaklaşımıyla birlikte daha güçlü şekilde vurgulanmaya başlandı. Aydınların “Uhuvet-i Siyasiyye” yani siyasi birlik görüşü Alman ve İtalyan milli devletlerindeki dayanışmayı kendisine model alarak ortaya atılmış bir kavramdı. Bu milli birliği tesis edecek merkez, Osmanlı veya İslam milleti olarak görülmektedir. Aynı hareket içindeki farklı aydınlar hatta bazen tek bir ismin bile farklı zamanlarda bu merkez noktalarından birini veya diğerini seçebildiği görülmektedir.⁷³⁸

Tanzimat, Osmanlı toplumunu ve inançlarını derinlemesine etkilememişse de yeniçeriliğin kaldırılması, ulemânın zayıflaması ve yeni reformlarla laik okullarda eğitilmiş, Avrupa'ya seyahat etmiş, tercüme bürolarında ve savaş dairelerinde çalışan bürokrat bir yeni sınıf var etmişti. Bu bürokrat sınıfın öncüleri başvezir Mustafa Reşit Paşa (1800-58), Mehmed Ali Paşa (1815-1871) ve Mehmed Fuat Paşa (1815-69) gibi isimlerdi. Tanzimat'ı yaratan sözkonusu sınıf, devlet dairelerini işgal ederken, orta-düzey bürokratlar, eski kuşağın karşısında toplumda istedikleri konumlara yükselemeyen çocuklarından müteşekkil olan İbrahim Şinasi (1826-1871), Ziya Paşa (1825-1880) Namık Kemal (1840-1888), Ali Suavi, Agah Efendi'nin kurduğu Yeni Osmanlılar veya Genç Osmanlılar adı verilen bir muhalif kesimin ortaya çıkışına da ister istemez yol açmıştı.⁷³⁹

Fıkıhın hakim olduğu klasik dönem Tanzimatla birlikte yerini fıkıhın kapsamının sınırlandırılmaya çalışıldığı ve sosyal bilimlerle telif edilmeye çalışıldığı bir döneme bırakmıştır.⁷⁴⁰ Tanzimat ve II.Meşrutiyet döneminde hukuki değişimin başlangıcı Gülhane Hatt-ı Humayunu kabul edilebilir zira Gülhane Hatt-ı Humayunu ile birlikte iki tür kanun biçimi ortaya çıkmıştır. Bunlar Avrupa'dan iktibas edilip Osmanlı Devletinin bünyesine uydurulan kanunlar ve eski Osmanlı kanunlarının tadil ve ıslah edilmiş biçimleridir. İlk çıkarılan yasa 1840'da Ceza Kanunu oldu. Ferman ile bütün tebaanın, mal, can ve namus emniyeti, cezai müeyyidelerle garanti altında alınmak istendi. Kanunun birinci maddesi şu şekildeydi: “Padişah hazretleri hiçbir suçluya, suçunun kanunun önünde tespit edilip karara bağlanmadan, ne açık ne gizli ve ne zehir, ne de başka bir öldürme şekli ile hayatına son vermemeyi taahhüt etmiş bulunduğundan, İmparatorluğun hiçbir görevlisine veya diğer hiçbir kimseye, bir şahsın hayatına –bu şahıs kim olursa olsun- son vermeye müsaade edilmemiştir.”⁷⁴¹

⁷³⁷ Mardin, Şerif (2009), “Yeni Osmanlı Düşüncesi”, Bora, Tanıl; Gültekinil, Murat (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce-1: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*: 44-45

⁷³⁸ Türköne, Mümtaz’er (1991), *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul: İletişim Yayınları: 97

⁷³⁹ Lapidus, Ira M. (2010), *İslam Toplamları Tarihi*, Cilt 2, çev. Yasin Aktay – Mevlüde Ayyıldızoğlu-Aktay, İstanbul: İletişim Yayınları: 75

⁷⁴⁰ Şentürk, Recep (2000) “Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 4:134

⁷⁴¹ Eryılmaz, Bilal (1992), *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*, İstanbul: İşaret yayınları: 225

Tanzimat ile çıkan kanunlardan bir diğer önemli olanı Ticaret Kanunu (1849) idi. Osmanlı ile Avrupa devletleri arasında ondokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren artan ticari ilişkilerde ortaya çıkan olumsuz durumlar İstanbul'daki küçük sanayi ve ticaret erbabını zor durumda bıraktığı için ve şeriat mahkemelerinin nizamları ihtilafların çözülmesine imkan tanımadığı için ve haddizatında Tanzimat öncesinde kısmen Avrupa adetlerine uygun kurulan hususi mahkemeler eliyle çözüm arandığından çıkarılması elzem olan ilgili kanuni düzenleme Fransız Ceza ve Ticaret Kanunlarından ilham alınarak hazırlanmıştı.⁷⁴² Ticari davalara bakan Ticaret mahkemesinin dışında Cevdet Paşa eliyle Nizamiye mahkemeleri kurulmuş ve bu mahkemelere de yalnız, evlenme, boşanma ve miras hukuku ile ilgili davalara bakan Şeriat ve Cemaat mahkemeleri ile ticaret mahkemeleri dışındakiki davalarla hukuk ve cinayet davaları tahsis edilmişti.⁷⁴³

Kamu hukuku alanında şer'i hukuk ve örgütlenmeden ayrılmanın Mayıs 1840 tarihli Ceza Kanunnamesinin ilanı ile başladığı belirtilir. Daha sonra 14 Temmuz 1851 yılında Kanun-ı Cedid başlığıyla yeniden düzenlenen bu kanun sınıf, mezhep ve din farkı gözetmeksizin bütün Osmanlılara uygulanmış, 1858 yılı Ağustos ayındaki Ceza Kanunnamesi bu kez 1810 tarihli Fransız Ceza Kanunu örnek alınarak düzenlendi ancak Tanzimat'ın getirdiği ikili yapı burada da görülmüş ve bütün tebaa için hazırlanan kanun içinde savcı ceza davası açtığında mağdur dilerse kendi cemaatinin mahkemesinde görülmesini isteyebilmekteydi. Tanzimat döneminde laikliğe doğru adım sayılabilen bir başka kanun 1858 tarihli Arazi Kanunnamesi olmuştur. Temelde vakıf arazi ve miri arazi gibi İslam hukuku esaslarını gözetken bir kanun olsa da mülkiyet ve miras meselelerinde laik sayılabilecek hükümler getirmekteydi. 1871 İdare-i Umumiye-i Vilayet Nizamnamesi, 1878'de Osmanlı parlamentosunun kabul ettiği Dersaadet ve Vilayet Belediye Kanunlarında belediye meclislerinde ve vilayet temyiz divanlarında Müslüman ve gayrimüslim unsurlar eşit olarak temsil edilecekti. Devletin dini grupların ayrışımına dayanan yönetiminin farklı gayrimüslim unsurların bir şekilde temsilciler aracılığıyla yürütme erkine dahil olmasını sağlayan ilkeler getirmesi 1876 yasası laik devletin temellerini hazırlayan bir belgedir.⁷⁴⁴

1844 tarihli bir fermanla kız çocuklarının özgür iradeleriyle evlenebilmelerini emredilmiş ve başlık (tekâlif) gibi ödemelerin yapılması yasaklanmış. Aynı yıl Meclis-i Ahkâm-ı Adliye'de tartışılan bir evlilik fermanına göre ise kızların evlenmelerini engelleyen ailelerin bulûğa giren kızlar ve dul kadınların veli izni olmasa da şer'an bir engel olmadığı sürece kadıların izni ile evlenebilmelerini sağlayan bir ferman irad edilmiştir.⁷⁴⁵

Arazi Kanunnamesi'nin bir başka önemi kadınlar açısından getirdiği yeniliğin miras işlemlerinden erkek ve kadına geçmişe kıyasla eşit hükümler içermesidir. Kanunla ölenin kız çocukları, erkek kardeşi yoksa erkeklerle eşit pay almaya başlamıştır ki İngiltere'de evli

⁷⁴² Eryılmaz 1992: 227-228, 234

⁷⁴³ Eryılmaz 1992: 236-237

⁷⁴⁴ Ortaylı, İlber (1983), *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul:Hil Yayın: 143

⁷⁴⁵ Doğan, İsmail (2001), *Osmanlı Ailesi: Sosyolojik Bir Yaklaşım*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları:79

kadınların mülkiyet hakkının 1882’de tanındığı gözönüne alındığında Osmanlı’nın bu anlamda Batı ülkelerinin önünde olduğunu göstermektedir.⁷⁴⁶

Yeni Osmanlılar/Genç Osmanlılar Cemiyeti, Osmanlı’nın yaşadığı sorunların kökeninde merkezi otoritenin siyaset yapma biçimi olduğunu düşünüyor ve bir anayasa yapılması ve bir meclisin açılmasını şart görüyorlardı. Meşrutiyet kavramı ise Yeni Osmanlılar tarafından anayasal düzeni tanımlamakta kullanılan bir kavramdı. Yeni Osmanlılar iktidara geçmek için ciddi bir teşebbüste bulunmamış olsalar da 1867-1875 tarihleri arasında çeşitli yayın vasıtalarıyla yayınladıkları hürriyet ve meşrutiyete dair fikirleri İstanbul’da aydınlar, subaylar ve hatta bazı devlet adamlarınca benimsenmişti.

Meşrutiyet ile Yeni Osmanlıların Tanzimatçıları tam olarak gerçekleştiremedikleri yenilikler yapılabilecek, onların tam anlamadığı parlamenter sistem devreye konulacaktı. 1876’da sadaret makamında bulunan Mithat Paşa, Harp Okulu Nâzırı Süleyman Paşa, Ziya Paşa ve Namık Kemal gibi isimlerin öncülük ettiği ve padişah tarafından kurulan bir komisyon ile Osmanlı’nın ilk anayasası olan Kanûn-i Esâsî ilan edilmiştir. On iki bölüm ve yüz on dokuz maddeden oluşan Kanûn-ı Esâsî devletin yapısı, şekli, padişahın haklarını, vatandaşlık hakları, devlet ile vatandaşın karşılıklı ödevleri ve Osmanlı kimliğini inşa eden unsurları içermektedir. Tanzimatla başlayan reformların zirvesi olarak 1876’da tahta geçen II.Abdülhamid (1842-1918) döneminde ilan edilen ilk anayasayla şer’i mahkemelerin yetkileri kısıtlanmış, Şeriat’ın borçlar ve vecibeleri içeren bölümü nizamîye denilen laik mahkemelerin yetkisine verilmişti. Bu durum 1850’de müslim ve gayrimüslim tebaa veya yerli ve yabancılar arasındaki ticari ilişkilerde doğan sorunları çözümleyebilmek için Fransa ticaret kanununa dayanan yeni bir ticaret kanunun çıkarılması gibi öncü durumların bir doğal bir uzantısıydı.⁷⁴⁷

1875 ve 1876’da bürokratik elit tarafından devlete dayatılan ilk Osmanlı Anayasası olan Kanun-i Esasi’nin toplumsal temeli eyaletlerdeki ayan ve eşraf sınıfıyla gayrimüslim ticaret burjuvazisiydi ve merkezi idarenin yükü anayasayla hafifletilmek istenmekteydi. Parlamentonun beş ay gibi kısa bir süreli varlığıyla anayasa yürürlükten kaldırıldıktan sonra II.Abdülhamid yönetimi Batılılaşma yanlısı Tanzimat ıslahatçılarını tasfiye etmiş ve Batı’dan sadece teknoloji almanın gerekli olduğunu düşünen İslamcılarını desteklemişti. Toplumdaki muhalefetin sebebi Batı kapitalizmi ve onların araçları olan gayrimüslimlerin artan ticari gücüne karşı küçük sanat sahiplerinin tepkisiydi.⁷⁴⁸

İlkin 1876’da anayasal bir yönetim olarak kurulun ancak iki yıl sonra yürürlükten kaldırılan ve 1908’de siyasi hayata İttihat ve Terakki adıyla katılan Jön Türk devrimiyle yeniden kurulan Kanun-i Esasi’nin şeriat uygulamalarından tümüyle uzaklaşmış olduğu da söylenemezdi, eski

⁷⁴⁶ Berktaş, Fatmagül (2010), *Tarihin Cinsiyeti*, İstanbul: Metis Yayıncılık: 98

⁷⁴⁷ İnalçık: 2019: 140-142

⁷⁴⁸ İnalçık, Halil (2021) *Osmanlı ve Avrupa: Osmanlı Devleti’nin Avrupa Tarihindeki Yeri*: 96-97

hukukun biçim ve bazı özellikleri varlığını sürdürüyordu, örneğin cezalar yazılı olarak belirlenmek yerine kadıya verilmiş geniş yetki alanına bırakılmıştı ve kadının vereceği yargıda suçlunun dini veya toplumsal konumunun etkisi önemliydi.⁷⁴⁹ İslam ulusları tarihinde ilk defa Tanzimat ile Osmanlı kanun hukuku ve İslam şariat hukuku ile Avrupa hukuklarından alınan unsurlar biraraya getirilerek biçimce çağdaş kanunlar yapılmıştı.⁷⁵⁰ Ancak hukukun hemen hemen her alanında gerçekleştirilen kanunlaştırma hareketleri, aile hukuku alanında gerçekleştirilememiş ve bu durum için gösterilen sebeplerin arasında aile hukuku alanında acil bir kanunlaştırmaya ihtiyaç duyulmaması ve olabilecek itirazlar sayılmıştır. Yine de tenbih ve fermanlarla küçük düzenlemeler yapılmıştır.⁷⁵¹

Yeni Osmanlıların taleplerinin dışında bu dönemin ihtiyaçları da yeni okulların açılmasını gerektirmişti. II. Abdülhamid döneminde medreselerin yeni usullerle eğitim veren okullara dönüştürülmesi bu ihtiyaca yönelikti. Mekteb-i Mülkiye, Mekteb-i Hukuk, Sanayi-i Nefise Mektebi, Hendese-i Mülkiye, Darü'lMuallimin-i Aliyye, Maliye Mektebi, Ticaret Mektebi, fen ve edebiyat fakültelerinden oluşan Dârülfünun açılmış, ticaret, ziraat ve sanayi odalarını açmış, Bayezid Kütüphane-i Umumisi, Müze-yi Hümayun, Askerî Müze, Yıldız Arşivi gibi kurumlar topluma kazandırılmıştı. Her ne kadar sansürlü yıllar da olsa yine onun döneminde Ayine, Aile, İnsaniyet, Hanımlar, Şükûfezâr, Mürüvvat gibi bazı gazeteler çıkarılmıştı.

Cariyelik kurumu 1856'daki Paris Antlaşması ile Avrupa Devletler Topluluğu'nun kabul ettiği usullere uyarak zenci esir ticaretini kaldıracağına söz vermiş ve 1876 tarihli Kanun-ı Esasî'de Osmanlıların şahsî hürriyete sahip oldukları hükmü de yer almakla birlikte Meşrutiyet döneminde konuya ilişkin Adliye Nezaretince alınan kararın basına yansımaları ve 1915-16 yılında Şeyhülislam tarafından İstanbul'daki köle ve cariyeler hakkında verilmiş hükümler bir şekilde kurumun fiilen varlığını koruduğunu göstermektedir. 1920 yılında ülkede 2000 kadar köle ve cariyeye bulunduğu ve "bedel-i mükâtebe" olarak 30 lira takdir edildiği bir başka belgeden anlaşılmaktadır.⁷⁵²

Tanzimat aydınları ticari alanda yeni kanunlara duyulan ihtiyacın bir benzerinin özel alanda da olduğunu düşünmekteydiler. Dönemin sadrazamlarından Âli Paşa, Fransız Medeni Kanunu'nun iktibasından yana olmasına ve hatta Fransız Medeni Kanunu'nun Osmanlı Türkçe'sine çevrilmesine karşın Cevdet Paşa, İslam kaynaklarına dayanarak yeni bir kanun düzenlemesi yapılabileceğine savunmuştu. Cevdet Paşa'nın başkanlığında yedi kişilik bir komisyon 1869-1876 yılları arasında çalışarak Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye ya da kısaca Mecelle adı altında bir mevzuat ortaya koymuşlardı ancak Mecelle tam bir medeni kanun değildi, üstelik

⁷⁴⁹ Berkes 2012: 178

⁷⁵⁰ Berkes 2012: 221

⁷⁵¹ Yakut 2008: 238

⁷⁵² Kurnaz, Şefika, (1995) II.Meşrutiyet Döneminde Türk Kadını, Doktora Tezi, Ankara:Hacettepe üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, 140-141

aile hukuku (münakehât) fıkıh kitaplarına, miras hukuku, mülk eşya için feraiz, mirî arazi için intikal kanunları denilen hükümlere bırakılmıştı.⁷⁵³

Tanzimat'da aile hukuku kanunlaştırma hareketleri dışında kalmış fakat devlet, nikah akitlerindeki kontrolü ve düzeni sağlamak için bir dizi tedbirler almak zorunda kalmıştır. 2 Eylül 1881 tarihli Sicill-i Nüfus Nizamnamesi nikahların şer'iye mahkemelerinden verilen izinname üzerine kısıllacağı hakkındaki meri hükmü tekrar ettikten sonra, ilave olarak nikahı kıyan din adamının sekiz gün zarfında bu nikahı bir ilmühaberle sicill-i nüfus memuruna bildirmesi mecburiyetini getirmiştir. Bu nizamname yerine kaim olan 27 Haziran 1900 tarihli sicill-i nüfus nizamnamesi, keza bu nizamnameyi yürürlükten kaldıran 11 Haziran 1902 tarihli nizamname ve daha sonraki 27 Ağustos 1914 tarihli Sicill-i Nüfus Kanunu 1881 tarihli nizamnamenin hükümlerini çok ufak değişikliklerle kabul etmektedirler. Böylece devlet nikah akitlerinin belirli bir düzen içerisinde ve İslam-Osmanlı aile hukukunun esaslarına uygun olarak akdedilmesi hususunda o güne kadar devam eden tatbikatı sağlamlaştırmakta ve nüfus kayıtları açısından meseleye biraz daha titiz bir biçimde yaklaşmaktadır.⁷⁵⁴ 1881 tarihli Sicill-i Nüfus Nizamnamesi'nin kadınlara yönelik en önemli tarafı nüfus sayımına dahil edilmeleri olmuştur.⁷⁵⁵ Oysa 1829 yılında başlayan teşebbüsün harp sebebiyle yarım kalması sebebiyle Osmanlı'da ilk nüfus sayımı olarak kabul edilen 1831'deki nüfus sayımında İmparatorluğun Rumeli ve Anadolu toprak parçası üzerinde sadece Müslüman ve Hristiyan erkek nüfus esas alınmıştır.⁷⁵⁶

Hukuki düzenleme ve kısmi reformlar olmasına rağmen bazı yasaklar bu dönemde de yürürlükte kalmaya devam etti. Tanzimat döneminde çıkarılan bir yasa ile (23 Muharrem 1278) kadınların alışveriş için dükkanlara girmeleri, erkeklere mahsus yerlere girmeleri, geceleri sokakta dolaşmaları yasaklanmış, zabıta da gece sokakta bulunan kadınları sorgular eğer “ehl-i ırz” olduğu anlaşılır ise evine gönderir, fahişe ise de tutuklardı.⁷⁵⁷

Kadınların kamusal hayatta kendilerine ayrılan müstakil mekanları kullanma zorunlulukları devam etmekteydi. Örneğin 13 Ocak 1851 tarihinde yayınlanan bir iradeyi göre kadınların Üsküdar'a geçerken kullandıkları Boğaziçi'nde işleyen devlet vapurlarına tesettüre uygun şekilde ve erkek ve kadınların ayrı alanlarda tutularak ve vapur kaptanlarının kontrolü altında hareketlerine düzen vermek şartıyla seyahat edebilecekleri ancak yabancı şirketlere ait vapurlara binmelerinin yasak olduğu bildirilmişti.⁷⁵⁸ 30 Mart 1891 tarihli bir başka iradeye göre

⁷⁵³ Toprak, Zafer (2017), *Türkiye'de Yeni Hayat – İnkılap ve Travma 1908-1928*, İstanbul: Doğan Kitap: 63

⁷⁵⁴ Aydın, Mehmet Akif (1982), “Osmanlı Hukukunda Nikah Akitleri”, İstanbul: *Journal of Ottoman Studies-III (Osmanlı Araştırmaları III)* : 10-11

⁷⁵⁵ Kurt, Songül Keçeci (2015), “II.Meşrutiyet Dönemi Kadın Dergilerinde Aile ve Evlilik” Ankara: *Belleten*, 286: 1078

⁷⁵⁶ Karal, Enver Ziya, (1995), *Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı 1831*, Ankara: Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü Matbaası: 8, 20-21

⁷⁵⁷ Kurnaz: 2013: 163

⁷⁵⁸ İ.MVL, 196/6068, Kırcı, Ersin ve Şeker, Kevser (Haz.) (2015), *Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı'da Kadın*, İstanbul: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü: 91

ise bazı Müslüman kadınların Beyoğlu'nda açık faytonlarda gezip, örtüsüz denecek şekilde yüzlerini ince bir tül ile örtüyor olmaları saray tarafından sorun olarak görülmüş ve bu tavırların önlenmesi istenmiştir.⁷⁵⁹ 24 Ocak 1904 tarihli bir hükümet kararında ise Müslüman kadınların giydikleri ferace ve çarşafın bazılarının örtünme veya tesettür kaidelerine yine onlar tarafından aykırı şekillere sokulduğu, çarşafın adi entari biçiminde ve feracelerin kolsuz dikildiği, yaşmakların fazlasıyla ince ve saçları tamamen gösterecek şekilde kullanılmakta olduğu, bazı kadınların ferace yerine Osmanlı subaylarının ceketlerine benzer ceket ve manto giydikleri, örtünme çağına gelmiş kızların açık kıyafetler giydiklerinin görüldüğü ve bunların engellenmesine yönelik karar alınmıştır.⁷⁶⁰

Tanzimat öncesindeki mesire alanlarının kullanımıyla ilgili bazı düzenleme ve yasaklar ise Tanzimat sonrasında da devam ettirilmişti. 1847, 1850, 1852, 1853 tarihlerinde yayınlanan tenbihnâmelerdeki düzenleme ve yasaklar hem Tanzimat öncesiyle hem de birbirlerine büyük ölçüde benzemektedir. Tenbihnâmelerde her mesireye farklı ziyaret günleri tahsis edilmiş ve bazı günlerde Müslüman kadınlara mesire yerleri yasaklanmakta, mesire yerlerinde kadınların ve erkeklerin yararlanacağı bölümler ayrıca belirtilmektedir. Bunun dışında mesire yerlerindeki erkek ve kadın davranışı da tenbihnâmelerde belirlenir, örneğin erkekler kadınlara laf atmayacak, arabalar arasında gezinmeyecek içki içip sarhoş olmayacaklardır. Kadınlar ise kıyafet ve tavırlarına dikkat edecek, akşam olduğunda mesire yerlerini terketmiş olacaklardır.⁷⁶¹

II.Abdülhamid döneminde 7 Kânun-ı evvel 1297'de (1882) alınan bir kararla evlilikler belediye onayına bağlanmış ve bu onay olmaksızın kıyılan nikahlar geçersiz sayılmış, uymayan dini görevliler de cezalandırılması hükmü verilmiştir. 1910 yılında mehir dışında başlık ve başka adlarla evlilik için para isteğinde bulunulması yasaklanmış, Dahiliye Nezareti bu konuda bir emir yayınlamıştır. Eşi savaşta kaybolan kadınların Hanefi mezhebine göre hâlâ nikahlı sayılması bazı sorunlara yol açtığı için devlet Şafii hukukuna dayanarak bu durumdaki kadınların kadıya başvurarak boşanma kararı alabilmesi kabul edildi. Bu karar 29 Rebiyülâhir / 5 Mart 1916 tarihinde bir irade-i Seniye ile alındı ve daha sonra çıkarılan Aile Hukuku Kararnamesinde aynı hüküm 126.maddesinde yer almıştır. 23 Mart 1916 (18 Cumâdelûlâ 1334) tarihli İrade-i Seniye ile de delilik, cüzzam, alaca hastalığı gibi çeşitli hastalıklar sebebiyle kadınlara boşanma hakkı verilmişti.⁷⁶²

II.Abdülhamid kadın kıyafeti hakkında da düzenlemelere imza atmıştır. 1889'da yenilgi ile sonuçlanan Türk-Rus savaşından sonra bir fermanla feraceyi yalnızca saray mensubu kadınlar mahsus kılarak, halktan kadınlara yasaklamış ve bu da çarşaf ve peçe kullanımını arttırmıştı. Kullanım kolaylığı ve tesettüre uygunluğu sebebiyle de ulemâ, çarşafı onaylamıştı. Ancak

⁷⁵⁹ İ.DH, 1222/95690, Kırca ve Şeker (Haz.) 2015: 95

⁷⁶⁰ Kırca ve Şeker 2015:101

⁷⁶¹ Yazıcı, Nesimi 1999:255-256

⁷⁶² Kurnaz, Şefika (2013), *Osmanlı Kadınının Yükselişi (1908-1918)*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 144-145

çarşafın toplumda ilk görülmesi ve sonrasında birtakım gelişmeler de yaşanmıştır. Çarşafın İstanbul'da ilkin 1850'lerde Suriye Valiliği'nden dönen Suphi Paşa'nın karısının giydiği düşünülür.⁷⁶³1880'lerde toplumun bazı kesimlerince benimsendiğinde 1881'de bir kanunla çarşafli kadınların umuma açık yerlerde dolaşmaları yasaklanmış ancak örtüyü تنها sokaklarda ve misafirlikte kullanılmasına izin verilmiştir. II.Abdülhamid daha sonra çarşafa yasak getirmişti. II.Abdülhamid'in çarşafı yasaklayan ve 2 Nisan 1892 tarihinde yayınlanan fermanında çarşafli kadınların Hristiyanlara benzediği ifade edilir ve yasak gerekçelendirilmeye çalışılır:

“Bugün Cuma selâmlığı töreninden sonra Teşvikiye'deki silâhhaneyi Padişah Hazretleri teşrifle oradan saraylarına dönerler iken yolda tuhaf bir şekilde bellerinden bağlı siyah çarşafı bürünmüş ve yüzlerini de siyah renkte ve gayet ince peçelerle örtmüş bazı kadınlar gözüne ilişmiş, bunların örtünmemiş denilecek halde açık saçık bulunmalarına ve âdeta matem elbisesi giymiş Hristiyan kadınlarına benzemelerine bakılarak birden bire İslam olduklarında tereddüt buyurulmuştur.”

“İzaha muhtaç olmadığı gibi büyük İslam devletinin ayakta durması, devamı ve yükselmesi kadın ve erkek bütün Müslümanların her türlü hal ve hareketlerinde şeriatın yüksek hükümlerine son derece dikkatle uymalarına bağlı olup aksi hal Allah esirgesin gerek fertler gerek devlet için maddî ve manevî sonsuz zararlara sebep olacağından İslam kadınlarının Allah'ın emirlerinden bulunan örtünme usul ve kaidelerine fevkalâde dikkat ve itina etmeleri lüzumunu beyana hacet olmadığı bu çarşaf ise İslam kadınlarınca örtünmeye asla uygun ve müsait olmadığı gibi bir maksatla şuraya buraya girmek için bazı münasebetsiz erkekler tarafından bir fesat ve melânet perdesi olarak kullanılmakta olup hatta geçenlerde bir erkek bu suretle çarşafa bürünerek kadın kıyafetinde silahlı olarak bir eve girip içerdeki kadının üzerine hücumla çaldığı eşyayı pencereden arkadaşına atarak savuşmuş olduğundan dindarlık ve maslahat bakımından meydanda olan zararlarından ötürü icap edenlere münasip bir şekilde anlatılıp tenbihlerde bulunmak suretiyle kadınların çarşaf giymelerinin yasaklanması Padişah emri iktizasındandır, bu hususta emir emir sahibinindir.”⁷⁶⁴

Devletin siyasi ve sosyal kurumlarının modernleştirilmesinin devam ettiği II.Meşrutiyet döneminde basın özgürlüğü ile herşey daha fazla yazılıp tartışılmaya başlanmış, kalkınmak için toplumda sosyal, kültürel, ekonomik ve askeri alanlarda reformlar yapılmak istenmiş ancak savaş atmosferi ve harcamaları yenileşme adımlarını sekteye uğratmıştır. Yine aynı dönemde ilki 1908'de olmak üzere 1912, 1914, 1919'da dört genel seçim yapılmış ve 24 hükümet kurulmuştur. II.Meşrutiyet'in ilk on yılında (1908-1913) çok partili, diğer yarısında da tek partili rejim yürürlükte olmuş ve bu durum Mondros Mütarekesi ile İttihat ve Terakki yıkılınca yeniden bir

⁷⁶³ Musahipzade Celal (1946), *Eski İstanbul Yaşayışı*, İstanbul: Türkiye Yayınevi: 133

⁷⁶⁴ Aktaş, Cihan (1989), *Tanzimattan Günümüze Kılık Kıyafet ve İktidar*, Cilt1, İstanbul: Nehir Yayınları: 67-70

çoğulculuk ve particilik başlamıştır.⁷⁶⁵ Farklı alanlarda modernleştirici bazı uygulamalar görülmekle birlikte 1908’de İttihat ve Terakki tarafından teyid edilen Kanun-ı Esasi sonrasında 1913 programında hükümet, dini maarif alanında korumuş, 1916’daki kongrede dini davranışlar siyasi hayata uygulanmak istenmiş, yani 1911’den itibaren gittikçe artan şekilde İttihatçı hükümet Türkçü ve İslamcı eğilimleri korumuştur.⁷⁶⁶

II. Meşrutiyet dönemindeki hürriyet ortamındaki tartışmalar arasında öne çıkanlardan biri kadın haklarıdır. Kadınların 1876’dan beri kurdukları derneklerin sayısında olduğu gibi kadın dergi ve gazetelerinin sayılarında da artış yine bu dönemde olmuştur. Bu dönemde 1911’de ilk kız lisesi açılmış 1913’de kız rüştiyeleri altı yıllık kız okulları haline getirilmiş, 1917’de kadınlara doktor olabilme hakkı vermişti, Türk kadını iş hayatına girmeye başlamıştır.⁷⁶⁷

II.Meşrutiyet döneminde kadınlar iş hayatına da daha fazla dahil olmuştur. İmparatorluğun yaşadığı savaşlar boyunca erkeklerin yerine kadınlar giderek daha fazla fabrikalarda (İstanbul Kibrit Fabrikası, İzmit Aba Fabrikası, Çorap Fabrikası, Beykoz Deri Fabrikası gösterilebilir) çalışmaya başlamışlardır.⁷⁶⁸ 1913-1914 yıllarında Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti’nin bir üyesi olan Bedri Osman Hanım öğretmenlik dışında ilk devlet memur kadın olarak göreve başladı. Eğitim alanında ise kadınlar müfettişliğe kadar yükseliyorlardı. 1916 yılında İstanbul’da işçi ve memur olarak çalışan kadın sayısı 7185’e yükseldi.⁷⁶⁹ Halide Edip, Nakiye, Nezihe Muhittin, Sadiye ve Hatice hanımlar bunlar arasındadır. Bu dönemde Türk kadını ilk defa tiyatro sahnesine çıkmıştır.⁷⁷⁰

Kadınlar kendilerini bu dönemde görece daha rahat hissetmişler fakat kendilerine yönelik toplumsal algılarda değişim olmadığından bazı toplumsal tepkilere engel olamamışlardı. Kadınların eşleriyle sokağa çıkabilecekleri, tiyatroya gidebilecekleri belediye tarafından ilan edilmiş olsa da 1909 yılında sokakta alışılagelen kıyafetten biraz daha açık kıyafetlerle dolaşanların Dahiliye Nezâreti tarafından takibata alınacakları basında yer almış, 1911 yılında şeyhülislam, Müslüman kadınların Avrupalı kadınlar gibi giyinmemeleri için bir ihtar yayınlamıştır.⁷⁷¹ Kadınların kamusal hayattaki giyim ve davranışlarına ilişkin bazı yasaklar II.Meşrutiyet sonrasında korunmaya devam etmiştir. Sokağa çıkma ve/veya erkeklerle aynı cemiyet içinde bulunmaya yönelik yasak elbette sadece İstanbul ile de sınırlı değildir. 26 Ağustos 1324 (1908) tarihli Aydın Vilâyet-i celilesine gönderilen tahrîrâtta Müslüman kadınlar kıyafet ve tavırları

⁷⁶⁵ Hayta, Necdet ve Uğur Ünal (2020), *Osmanlı Devleti’nde Yenileşme Hareketleri*, Ankara: Gazi Kitabevi:211

⁷⁶⁶ Tunaya, Tarık Zafer (2007), *İslâmcılık Akımı*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları:100

⁷⁶⁷ Hayta, Ünal 2020:206

⁷⁶⁸ Demir, 1999:112

⁷⁶⁹ Kurnaz, Şefika (1995), *II.Meşrutiyet Döneminde Türk Kadını*, Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü:144

⁷⁷⁰ Demir, Nilüfer Özcan (1999), *II.Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Feminizmi*, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2:112

⁷⁷¹ Kurnaz 2013: 163

itibariyle ve erkeklerle bir cemiyet içinde bulunmalarıyla şeriat ve diyanete muhalefet ettikleri iddia edilerek bunun önüne geçilmesi istenir:

“İzmir’de muhaddarât-ı İslâmiyeden bazılarının hilâf-ı şeriat ve diyânet birhal ve kıyâfette gezmekte ve erkekler ile birlikte cemiyetlerde bulunmakda olduklarına dair câlib-i nazar-ı dikkat bazı ifâdâtı hâvi vârid olan varaka leffen savb-ı devletlerine irsâl olunmağla münderecatına bi’t-tahkik islâm kadınlarının öyle adab-ı İslâmiyete mugâyir hal ve harekette bulunmalarına meydan verilmemesi hususuna himmet.”⁷⁷²

Kadınların yakını olmayan erkekler ile gezmesi de son dönemlere kadar yasak kapsamında değerlendirilen konulardan biriydi. Yasağa uymayan kadınlar devlet memurları tarafından görüldüklerinde ikaz edilirler hatta cezaya çarptırılırlardı. 1912 yılında Beyoğlu Perapalas’ta çarşafı olarak bir erkekle gezen bir kadın hakkında tahkikat yapılmış ve kişinin kimliği tespit edilerek bir daha tekrarlanmaması istenmiştir.⁷⁷³

Kadınların eğlence ve mesire yerlerine gitmesi de benzer şekilde erkeklerle birarada bulunmalarını kolaylaştıracağından yasaklanmıştır. 1912 yılında Ayastefanos’ta bazı gazinolarda Müslüman kadınların erkeklerle beraber oturup eğlendikleri haberi alınınca kadınlara bu mekanlara girme yasağı getirilmiştir.⁷⁷⁴

Tesettüre ilişkin duyarlılık ve bu konudaki düzenlemeler Osmanlı’nın son dönemine kadar devam etmiştir. 19 Temmuz 1337 (1921) tarihli Şeyhülislam tarafından polis müdüriyetine yazılı olarak gönderilen bir belgede Müslüman kadınların sokaklarda tesettüre aykırı şekilde dolaşmalarının men edilmesi istenmekteydi:

“...Bir takım Müslüman kadınlarının tesettüre riayet etmeyerek çarşı ve pazarlarda dolaşmakta olduğundan bi’l-bahis şu hususun bir an evvel men’ine dair Dârü’l-hikmeti’l İslâmiye’den verilen tezkire leffen taraf-ı alî-i nezâretpenâhîlerine irsâl olunmakla icabının icrasına himem-i celîle-i dâverilerinin sezâvâr buyurulması bâbında emr ve irâde hazret-i men-lehül-emrindir.”⁷⁷⁵

Tanzimat aileye ilişkin hukuki ve yasal düzenlemeler getirmemiş ve bu haliyle beklenen toplumsal sonuçlar konusunda Türk kadınları için hayal kırıklığı yaratmıştır.⁷⁷⁶ Medeni hukukla ilgili kanunlaştırma hareketinin en önemli halkası 25 Ekim 1917 tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi ile Tanzimat döneminde aile hukuku alanında münferit olarak gerçekleştirilen gelişmeler toplu bir düzenlemeye kavuşturuldu.⁷⁷⁷ Ziya Gökalp, Ahmet Cevdet gibi isimlerin de katkısıyla hazırlanan kararname ile genel olarak İslam Hukukuna bağlı kalınmakla birlikte

⁷⁷² BOA.BEA.3394/254513, aktaran Taylan, 2014: 152

⁷⁷³ BOA.DH.EUM.THR. 47/54, Taylan 2014: 158

⁷⁷⁴ BOA.DH.MUİ.109/29, Taylan, 2014: 166

⁷⁷⁵ BOA.BEO.2252/168880, aktaran Taylan 2014: 160-161

⁷⁷⁶ Doğan, 2001:82

⁷⁷⁷ Aydın 2018: 157-158

evlenme yaşı kadınlarda, 17, erkeklerde 18 olarak belirlenmesi, kocanın kaybolması sonucunda kadının nafakası kesilmesi, erkekte bazı sağlık sorunları görülmesi üzerine kadının boşanma hakkı edinmesi, kadının evlilik akdine bazı şartlar koyabilmesi gibi yenilikler de yer almıştı.⁷⁷⁸ Bu kararname Osmanlı topraklarında İslam şahsi hukuku alanında ilk devlet destekli kanunlaştırmayı temsil etmesi açısından da önemlidir.⁷⁷⁹

Medeni hukukun bir kısmı Mecelle’de düzenlenmiş ancak eksik kalan aile hukukuna ihtiyaç, dönemin hukuk ve fikir adamları tarafından dile getirilmişti. Mecelle, İslam hukukunun Hanefi mezhebini ağırlıklı olarak bünyesinde taşımaktaydı ve diğer mezheplerden alınan kaide yoktu, ayrıca hakime pek takdir hakkı tanımamaktaydı, zira hakim külli kaidelerle diğer maddeleri fıkıh kitaplarına göre uygulayabilecekti, yani yorum yapması imkan hariciydi.⁷⁸⁰ Ayrıca Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895) başkanlığındaki Mecelle-i Ahkâmi Adliye adlı komisyonun ticaret alanında düzenlemeler yaptıktan sonra Şeyhülislam’ın etkisiyle II.Abdülhamid’in emriyle feshedilmiş olması medeni hukuk alanında yeni düzenlemeler yapılmasının önünü tıkamış olması muhtemel gelişmelerden biriydi.⁷⁸¹

Medeni hukuk alanında Mecelle’de giderilmeyen eksikliğin farkında olup bunu dillendiren kişiler de olmuştur. Ahmet Şuayb 1910’larda medeni hukukta eksikliklere dikkat çekmişti, İbrahim Hakkı, Mansurizade Said, Ahmed Cevad ve Selahaddin Asım gibi devrin hukukçuları ve düşünürleri de benzer eksikliklere dikkat çeken diğer isimlerdi. Bu alandaki hukuki problemlerin klasik dönemdeki gibi fıkıh kitapları ve fetva mecmuaları ile çözülmesi ve alandaki davaların çoğalıp çeşitlenmesi hukuki süreçleri zorlamaya başlamıştı. Hanefi mezhebinin özellikle onaltıncı yüzyıldan itibaren katı takibi sebebiyle evini terkeden kocanın kadını soktuğu mağduriyet durumunun çözülemeyişi ve beraberinde ortaya çıkan sosyal ve iktisadi meseleler 1916 yılında diğer mezheplerden yararlanarak irade-i seniyye ile çözüme kavuşturulmuştu. Ayrıca kararnameyi hazırlayan İttihat ve Terakki hükümeti kanunla gayrimüslimlere tanınan adli otonomiye son vererek hukuki otonomiye korumak istemişti.⁷⁸²

Hukuk-ı Aile Kararnamesi Hanefi mezhebi dışındaki diğer Sünni mezheplerin de görüşlerini dikkate alarak eklektik bir yol izlemişti. Bu durum kararnameden kırk yıl önce salt Hanefi mezhebi üzerine kurulu Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye’sinden sonraki süreçte değişen sosyal ve kültürel şartların etkili olduğunu göstermektedir. Kararnamenin bir başka özelliği her ne kadar daha sonra eleştiri konusu da olmuş olsa Müslümanlar, Museviler ve Hristiyanlar için aile hukuku alanında ayrı hükümler getirmiş olmasıydı.⁷⁸³

⁷⁷⁸ Kurnaz 2013: 145-146

⁷⁷⁹ Aydın 2018: 201-202

⁷⁸⁰ Toprak 2017: 63

⁷⁸¹ Kandiyoti, Deniz (1991), “End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey”, Kandiyoti, Deniz (Ed.) *Women, Islam and the State*, London: Macmillan Press Ltd.: 27

⁷⁸² Aydın 2018: 159-160

⁷⁸³ Aydın 2018: 191

Hukuk-ı Aile Kararnamesi köklü düzenlemeler getirmemekle birlikte İslam ülkelerindeki bu konuda hazırlanan ilk standart hukuki metin olarak önemli görülmüştür.⁷⁸⁴ Yine de kararnamenin geleneksel İslam hukukunda yer almayıp da kadının hukuki haklarını daha fazla genişletmek yönündeki adımlarının ulemâ ve azınlıkların ruhanilerinden aldığı tepkiler kararnamenin dönemi açısından oldukça radikal sayılabilecek bir hukuki metin olarak görüldüğünü göstermektedir. Kararname'nin yaptığı önemli düzenlemelerden bazıları şunlardır: evlenme ve boşanmanın devlet kontrolüne girmesi, nikah öncesi tarafların evlenmeye engel bir durumlarının bulunup bulunmadığının tespiti, boşanmada ise belirli bir süreç içinde boşanmanın mahkemeye bildirilmesi, Hanefilik ve diğer Sünni mezheplerde evlilikte bir alt yaş sınırı olmamasına rağmen Kararname ile ergenlikten önce evlendirilmeye yasak getirilmesi ve Hanefilerde bu yaş sınırının erkeklerde 12, kızlarda 9 olduğundan bu yaşlardan önceki küçüklerin evlendirilememesi, daha önce Hanefi mezhebinde bulunan hakim görüşe göre kadınların cinsi rahatsızlıklar dışında bir sebebe dayanarak mahkeme kararıyla boşanma imkanının olmamasına rağmen Kararname ile bu boşanma sebebine akıl hastalığı, cüzzam, baras gibi rahatsızların, kocanın eşinin nafakasını karşılayamamasını, evini terk etmesi veya gaip olması ve eşler arasında geçimsizlik gibi sebeplerin de kadının boşanması için gösterebileceği gerekçeler arasına alınmış olması.⁷⁸⁵ Kararname'de Ebu Hanife'nin görüşüne uygun olarak erkeklerde 18, kızlarda 17 yaşına ulaşıldığında iki tarafın da evlilik için tam ehliyetli sayılmaları, ve Hanefilikte daha önce cebr ile boşanmanın geçerli olmasına karşın Kararname'de sarhoşun ve cebir ve tazyik altında kalan kimsenin boşanmasının artık kabul edilmemesi gibi yenilikler de yer almaktaydı.⁷⁸⁶

Hukuk-ı Aile Kararnamesi çok kısa denebilecek bir süre yürürlükte kalmış ve 19 Haziran 1919 tarihinde yürürlükten kaldırılmıştır. Kararname, İslamcıların ve gayrimüslimlerin ruhani reislerinin şiddetli tepkisi ve İslamcıların hükümet katında, ruhani reislerin de İtilaf Devletleri nezdindeki çabaları ile yani her iki grubun çabalarıyla yürürlükten kaldırılmıştır.⁷⁸⁷ İslamcı bazı isimler 130 maddeden oluşan Kararnameyi 40'dan fazla maddesinin İslamiyet'e uymadığı gerekçesiyle eleştirmişlerdi. Bunlar arasında en dikkat çekici olanı İslamiyet'te evlilik yaşının 9-12'den başladığı ancak yasanın evlilik yaşını 17-18 olarak belirlemesidir, çünkü aynı isimlere göre aradaki zaman diliminde erkek, zinaya yönelebilecek, nüfus artmayacaktı ve bu da toplum değerlerine aykırı bir durumdur.⁷⁸⁸ Bu kanunla herkes evliliğini siyasal otoritenin tesciline bağlamak zorundaydı ancak kişiler sonrasında istedikleri gibi ve ait oldukları dinin ayinlerini gerçekleştirebilirlerdi. İslamcılar kanunun evlenme akdinin meşruluğunu devlet otoritesinin müeyyidesi altına alması, kadına boşanma hakkı tanınması, taaddüd-i zevcad denilen poligamiyi ya da çok kadınla evliliği tümüyle kaldırmasa da güçleştirici ve kısıtlayıcı kuralları koyuşu

⁷⁸⁴ Ortaylı, İlber (2018), *Osmanlı Toplumunda Aile*, İstanbul: Kronik Kitap: 194-195

⁷⁸⁵ Aydın 2018: 193-195

⁷⁸⁶ Aydın 2018: 202, 204

⁷⁸⁷ Aydın 2018: 197-198

⁷⁸⁸ Kurnaz 2013:146-147

sebebiyle eleştirirken, evlenme akdinin bozulabileceğini kabul edişiiyle bazı gayrimüslim otoritelerin de tepkisini çekmişti.⁷⁸⁹ İslamcılar arasından Dârülfünûn müderrislerinden Sadreddin'in *Sebîlürreşâd*'da yazdığı yirmi kadar makale, İslamcıların tepkisini yansıtmaktadır.⁷⁹⁰ Ayrıca modern bir okumada kararname ile şeriatta dar anlamıyla cinsel istifade olarak tanımlanan itaatin, geleneksel bağlamından çıkararak soyutlama ve anlam genişlemesine uğradığı ve geleneksel hukukun sağladığı bazı girift imkanlar alanından kadının mahrum ettiği eleştirisi de yapılmaktadır.⁷⁹¹

Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerindeki siyasi gelişmeler, devletin medenileşme yolundaki vizyonu eğitim alanında da köklü değişimlere yol açmıştır. Osmanlı eğitiminde ilk öğretim sıbyan mekteplerinde verilmiştir. Zorunlu olmayan bu eğitim genellikle dört yaş dolayındaki kız ve erkek çocuklara dini eğitim vermek şeklinde devam eder ve en fazla çocuk buluş gelinceye kadar sürdürülmüştür. Öğretmenleri cami ve mescidlerin, imam ve müezzinleri ya da kuran hafızlarından oluşmaktaydı. 5-6 yaşlarındaki erkek ve kız çocukları Kur'ân, ilmihal, yazı ve hesap eğitimi aldıkları mahalle mekteplerine verilirdi. 1847'deki sıbyan mekteplerinde iyileştirmeleri amaçlayan talimatnemelere kadar eğitim aynı düzeyde devam etti.⁷⁹² Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* adlı eserinde sıbyan mekteplerinde Kur'ân okuma, namaz kılınma usulleri ve namazda okunacak ayetler ve duaların öğretilmesi ve biraz da yazı yazma dersi verildiğini ifade eder ancak buradaki yazıdan kastın birşeyler kaleme almak anlamında yazı yazmak değil kaligrafi anlamında yazı olduğunu da vurgular. Gündelik hayatta gerekli olabilecek hesap, coğrafya, tarih gibi derslerin olmadığını ayrıca belirtir.⁷⁹³ Üstelik genellikle yetersiz sayıda olduğu düşünölebilecek sıbyan mekteplerine giden kız çocukları buralarda okuma yazma öğrenememekte ve bunun için medreseye gitmelerinin gerekmekteydi ancak kız çocukları için medrese yolu kapalıydı.⁷⁹⁴

Mektepler dışında ikinci eğitim kurumu medreseler idi. İlk medreseler onbirinci yüzyılda Nizâmiye medreseleri olarak ve fakih yetiştirmek amacıyla kurulmuştu. Bu medreselerde fıkıh ve Arapça dil eğitimi dışında "ulûm-ı akliye" denilen matematik ve doğa bilimleri gibi alanlarda eğitim verildiğine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.⁷⁹⁵ İlk Osmanlı medresesi 1332'de Orhan Bey tarafından İznik'te açıldı. Orhan Bey, Murat Hüdavendigâr, Yıldırım Bayezid, II. Murad, Fatih Sultan Mehmed, II. Bayezid, Kanuni Sultan Süleyman medreseler, külliyeler kurdular. İlmiye sınıfı denilen ve kadılar, müderrisler, müftüleri içeren bu üç grubunu medreseden

⁷⁸⁹ Berkes 2012: 460

⁷⁹⁰ Aydın 2018: 198

⁷⁹¹ Hallaq 2009: 203-204

⁷⁹² Sakaoğlu, Necdet (2018), *Türkiye Eğitim Tarihi: 11-20. Yüzyıllar*, İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım:35

⁷⁹³ Osman Nuri Ergin'den aktaran Kara, İsmail-Birinci, Ali (2019b), *Bir Eğitim Tasavvuru Olarak Mahalle/Sıbyan Mektepleri: Hatıralar Yorumlar Tetkikler*, İstanbul: Dergah Yayınları: 396

⁷⁹⁴ Erünsal, İsmail E. (2019), "Osmanlılarda Kadınlar Ne Okuyordu (XVI-XVII. Asırlar)", Erünsal, İsmail E. *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri: Şahıslardan Eserlere, Kurumlardan Kimliklere*, İstanbul: Timaş Yayınları:73

⁷⁹⁵ İhsanoğlu, Ekmeleddin (1998), "Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri", Ekmeleddin İhsanoğlu (Haz.) *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi-II*, İstanbul:IRCICA:232

yetişmekteydi.⁷⁹⁶ Selçuklu ve Fatih öncesi Osmanlı medreselerinde eğitim, Nizamiye geleneği üzerinde devam etmiş ve hedef olarak özellikle fıkıh tahsili yaptırılması amaçlanmıştı. Bu devirde dini ilimlerin dışındaki felsefî, riyazî ve tabîî ilimlerin tahsili medrese dışı ilim adamlarının evinde ve şifâhanelerde devam eden bir geleneğe uygun yürütülmekteydi.⁷⁹⁷ Fatih medreseleriyle medreselerin yapısı yeniden düşünülmüş ve eğitim veren müderrislerin hem dini (naklî) hem de mantık, felsefe ve matematiği kapsayan aklî ilimleri bilmeleri şart koşulmuştu. Kanuni Sultan Süleyman devrinde kurulan külliyelerde sıbyan mektebi ile sahn medreseleri adıyla bilinen dört medrese ve ayrıca ihtisas medreseleri olarak Dârü't-Tıb (Tıp medresesi) ve Dârü'l-Edviye (Eczahane) yer almaktaydı. Kanuni medreselerinin yapısı 2.Meşrutiyet'e kadar sürmüş 1916 yılında çıkarılan bir nizamnâme ile bu medreselerin eğitim süreleri yeniden düzenlenmiştir.⁷⁹⁸

Sıbyan mektepleri ve medreseler dışında eğitim, saray ve Bâbîâlî dairelerinde alınmaktaydı. Topkapı Sarayı'nda *Enderun-ı Hümayun* denilen bölümde seçme öğrenciler için medrese eğitimine paralel eğitim verilmekteydi ve buradan yetişenler saray dahilinde hizmet verebilmekteydi. Saray'da kadınlara ayrılan *Harem-i Hass-ı Hümayun* bölümünde tıpkı Enderun'daki gibi cariyelere de yoğun bir eğitim verilmekteydi. Diğer bir eğitim imkanı Bâbîâlî'deki dairelerin "kalem" denilen yazı bürolarıydı. Kıdemli kalem şeflerinin, kâtiplerin önünde yetişen öğrenciler çeşitli aşamalardan geçerek bürokrat oluyorlardı. Bâbîâlî kalemlerinden geçen kişiler sadrazamlığa kadar ulaşabilecek bir yola girmiş olmaktaydı.⁷⁹⁹

Onyedinci yüzyılda Osmanlı'ya gelen seyyah Jean Thevenot seyahatnamesinde ilmin Osmanlı'da daha çok din ilimleriyle ilişkili olarak anlaşıldığını ve bu sebeple de ulemânın rolünün ağırlığından bahseder.⁸⁰⁰ Bu sebeple eğitim de genellikle din eğitimiyle sınırlandırılmaktadır. Kız çocukları sıbyan mekteplerindeki eğitimlerini ya tamamlamamış ya da çoğunlukla aileleri tarafından eğitimleri tamamlanmadan okullardan alınır ve yaşamlarını evlerinde evliliğe hazırlıkla geçirirlerdi.⁸⁰¹ İslamiyet'in ilke ve göreneklerini haremlere gelen hoca hanımlardan Kuran ve dua eğitimi ile öğrenen kız çocuklarının ancak yüksek düzeyli ailelere mensup olanları Arapça da öğrenebiliyorlardı.⁸⁰²

Kınalızâde Ali Efendi, Nâsiruddîn Tûsî'nin kız çocuklarına okuma ve yazma öğretmenin yasaklanması ve kadına onun için övgüye daha layık olan şeylerin öğretilmesi gerektiği şeklindeki görüşünü ve diğer ulemânın kız çocuklarına yazmanın yasaklanması fakat okumasına izin verilmesi gerektiğini düşündüklerini aktarır ve sebep olarak da kızların vacipleri, sünnetleri, şer'i

⁷⁹⁶ Sakaoğlu, 2018:40-49

⁷⁹⁷ İhsanoğlu 1998:236

⁷⁹⁸ 238-242

⁷⁹⁹ Sakaoğlu, 2018:70-73

⁸⁰⁰ Thévenot, Jean (2014), *Thévenot Seyahatnamesi*, çev. Ali Berktaş, İstanbul: Kitap Yayınevi: 74

⁸⁰¹ Oktar, 1998: 31

⁸⁰² Davis 2009: 265

hükümleri, kadınlara ait hayız, nifas gibi dini hükümlerin öğretilmesinin zarureti gösterir.⁸⁰³ Kınalızâde'nin kendisi ilmin kadın ve erkeğe farz olduğu hadisini hatırlatır ve İslam'da kadınlardan alimler çıktığına değinir ve ama erkekler gibi uzun boylu bir eğitim verilmesi gerektiğini vurgulamaz hatta eserinde eğitime ilişkin tavsiyelerini sıraladıktan sonra, “Bu terbiye sistemi erkek çocuklar içindir. Fakat kız çocuklarını da buna kıyas ederek, münasip olan terbiye ve hasletler' öğretmelidir.” diyerek kızların daha çok terbiye edilmeleri ve birtakım özellikleri kazanması gerektiğinin altını çizer ve bu satırlardan hemen sonra da kızların bülüğ çağına gelir gelmez geciktirilmeden evlendirilmeleri gerektiğini yazar.⁸⁰⁴

İmparatorluğun yukarıda kısaca değindiğimiz eğitim yapısı askeri-sivil bürokrasinin İmparatorluğun onyedinci yüzyıldan itibaren başlayan ve onsekizinci yüzyılda iyice güç kazanan değişim gerekliliğinin farkına varıncaya kadar hiçbir şekilde sorgulanmamıştı. Bürokrasi içindeki farklı eğilimler olabilse de değişimin gerekliliği konusunda genel bir uzlaşma sözkonusu idi. Değişim demek mevcut toplumsal algıların da değişmesiydi ve bunun en hızlı gerçekleştirilebileceği alan olarak eğitim görülmekteydi.

Tanzimat döneminden itibaren aydınlar kadınların eğitime yönelik taleplerini onların iyi anne ve iyi eş olabilmesi amacıyla meşrulaştırmaya çalışmalarının sebeplerinden biri de eş ve anneliğin geleneksel toplumsal değerlerdeki önemidir.⁸⁰⁵

Namık Kemal kadın ve aile ile ilgili değişime öncülük yapan ve ilk özgürlükçü yazıları kaleme alan yazarlardan biri olmuştur. Şinasi ile birlikte 1862'de çıkardıkları *Tasvir-i Efkâr* gazetesinde kadınların tahsiline ait “Terbiye-i Nisvan Hakkında Bir Lâyihadır” başlıklı makalesini yayınlamıştı.⁸⁰⁶ Yine kendi idaresi altında çıkan *İbret* gazetesinde liberal denilebilecek fikirleri dillendirmiş ve “Aile” başlıklı makalesini burada yayınlamıştır. Aynı gazetenin bir başka sayısında ise kızların okula devam edip, çağdaş değerlere uygun tahsil görmesini savundu.⁸⁰⁷

Namık Kemal'in başında bulunduğu *İbret* gazetesinde çıkan yazılarda kızların eğitiminin önemine dikkat çeken yazılar da yer almaktaydı ama bu yaklaşım, kadının ev içi erkeğince ev dışındaki görevleriyle bir tür tamamlayıcı bakış açısıyla ortaya konulmaktaydı.

“Evvela malum bir kaziyedir ki kemâlâtça insan çocukluğunda aldığı terbiye kuvvetinde neşv ü nema bulur. Mâdâm ki çocukluk terbiyesini valideler verir, mâdâm ki kız çocukları valideliğe namzettirler, binaenaleyh bilakis onların terbiyeleri erkek çocukların terbiyelerine

⁸⁰³ Kınalızâde Ali Efendi (t.y.), *Devlet ve Aile Ahlakı*, Tercüman 1001 Eser Serisi: 73-74, Oktay, Ayşe Sıdika (2015), *Kınalızâde Ali Efendi'nin Ahlak İlmi ve Ahlak Terbiyesi Hakkındaki Görüşleri*, (Kolektif) Son Dönem Osmanlı Ahlak Terbiyecileri ve Ahlak Terbiyesi, İstanbul: Ensar Neşriyat: 91

⁸⁰⁴ Kınalızâde Ali Efendi (t.y.): 73-74

⁸⁰⁵ Karaca, Şahika (2011), “Fatma Aliye Hanım'ın Türk Kadın Haklarının Düşünsel Temellerine Katkıları”, *Karadeniz Araştırmaları*, 31:97

⁸⁰⁶ Namık Kemal, (1283, 29 Kanun-i Sâni) “Terbiye-i Nisvan Hakkında Bir Lâyihadır”, *Tasvir-i Efkâr Gazetesi*, 457:1-2

⁸⁰⁷ Namık Kemal, (1289, 14 Mart), “Bizde Ahlakın Hâli” *İbret Gazetesi*, 124:1-2

tercih olunmalıdır. Dünyada yalnız bu suret vardır ki gelecek asrın erkek çocuklarını, bu asrın kız çocuklarından ziyade terbiye edebilsin. Ve ale't-terbiye yalnız erkeklere hasrolunursa karn-ı âtinin erkek çocukları bu karnın ve belki kızlarından daha terbiyeli olmak bir büyük inkılâba veyahut bir büyük mucizeye muhtaçtır. Sâniyen; mâdâm ki erkekler hanelerinin hâricî işlerini, kadınlar dahi dâhilî umûrunu tesviyeye memurdurlar, mâdâm ki nasıl iş olursa olsun tesviyesi onu bilmeye muhtaçtır, mâdâm ki bir evin dâhilî işlerini anlayış, öyle bir testiği doldururken çeşmeye aşağıki tarafı getirilmeyeceğini idrak ediş gibi değildir, o hizmetlerin nazariyât-ı mahsûsası vardır, elbette o nazariyâtı bilmek lazımdır. Mâdâm ki kız çocuklar ev kadınlığına namzettirler, elbette terbiyelerine dikkat her şeyden mukaddemdir. Sâlisen; malum ki bir insan bir mes'eleyi terbiyesi nispetinde muhakeme eder. Terbiyesi ne kadar noksan ise elbette muhakemesi de o kadar noksandır. Malum ki bir kadın kocasının her bir halinden hisse-mend olmak vazifesiyle mükelleftir. Muhakemesi terbiyesi nispetinde olacağı için o vazifeyi layıkıyla ifa edemez. İsteddiği altı arşın canfesi tedarike muvaffak olamadığına dair zevcinin irâd ettiği makul sebepleri bahane zannedip 'eğer beni seveydin, altı arşın canfese değişmezdin' saçmasına başlayıp işi fesh-i nikâha kadar vardırı, evini yıkar, çoluğunu çocuğunu analı-babalı yetim eder. Mâdâm ki bu hallerin vukuu arzu olunacak şeylerden değildir. Mâdâm ki kız çocukları zevceliğe namzettirler. Eğer terbiyelerine bakılmazsa bu haller daha vuku bulur. Binaenaleyh bunların terbiyelerine kemâl-i ehemmiyetle dikkat elzemdir.”⁸⁰⁸ Ancak aynı yazıda kızların yine de nâkıs yönleri olduğu da yazılmaktaydı ve hiç olmazsa terbiye alanında eksiklikleri eğitimle giderilmeliydi: “...kadınlar bazı cihetlerce nâkısırlar, terbiyede de nâkıs kalırlarsa o tarîfin hiçbir cihetine mutabık gelmiyor da bambaşka bir şey oluyorlar. Elbette öyle olmamaları için terbiyelerine dört göz ile bakmak iktiza eder.”⁸⁰⁹

Mehmet Faik Bey de kadının çocuklarının terbiyesindeki rolü üzerinde durur, anne olarak ona toplumun aydınlatıcı, terbiye eden ilk öğretmeni ünvanlarını verir: “İnsanların ilk mürebbisi, mürebbi-i müşfik-i tabiyesi olan valideler bu mühim, bu âile, bu müstesna mevkileriyle, vazifeleriyle “Mehdi-i insâniyet” ünvan-ı müfehhiratını taşımaktadırlar.”⁸¹⁰ Mehmet Faik Bey de kadınların eğitilmesinde “medeni” dünyayı örnek alarak kadının eğitilmesinin gereğini yeni nesillerin eğitilmesine bağlar: “Cihan-ı medeniyette hemen hiçbir valide tasavvur olunamaz ki kendi okuyup yazmış ve iyi bir terbiye almış olduğu halde evlatları bu haliyle, bu kıymetli nimetlerden mahrum olsun!”⁸¹¹

Ancak Tanzimat'ta Gülhane Hatt-ı Hümayun'da eğitime yer verilmemiş ve Mekâtib-i rüştiye Nâzırlığına getirilen Esad Efendi tarafından azınlıkların Batı düzeyinde okullar açmasına

⁸⁰⁸ Nuri (28 Rebiülahir 1289/5 Temmuz 1872) “Kızlar”, İbret, 16: 2.

⁸⁰⁹ Nuri (28 Rebiülahir 1289/5 Temmuz 1872): 2.

⁸¹⁰ Mehmet Faik, (1316/1899), *Saadet-i Aile*, İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası: 47

⁸¹¹ Mehmet Faik 1316/1899: 49

izin verilmişti.⁸¹² Sultan Abdülaziz'in Ocak 1845'de yayınladığı fermanla ülkenin bayındırlığı ve halkın refahı için ülkenin uygun yerlerinde okullar açılarak halkın eğitilmesi talimatını vermesinden sonra eğitime olan ilgi artmış, 1845'de kurulan *Meclis-i Maarif-i Muvakkat*, Sıbyan ve Rüşdiye mekteplerinin her bakımdan ıslah etmeyi hedeflemiş ve 1846'da Sıbyan Mektepleri Talimatnâmesinde ise her insanda yazı yeteneğinin doğuştan varolduğunu ve bir insana yapılacak en büyük kötülüğün onu ümmi bırakmak olduğunu vurgulamıştı. Yine bu dönemde tebanın Osmanlılaştırılmasına yönelik bir eğitim siyaseti izlenmiştir.⁸¹³ *Meclis-i Maarif-i Muvakkat* Osmanlı Devleti bünyesinde eğitim-öğretim işlerini ilk planlayan meclis olarak da önemli bir işleve sahip olmakla kalmamış hazırladığı ve 1869'da yürürlüğe koyduğu *Maarif-i Umumiye Nizamnamesi* ile maarif alanında okulların dışında müze, kütüphane ve her türlü kültür kurumunu içine alan bir düzenleme getirmiş ve eğitimle ilgili yeni kararlar alınmıştır.⁸¹⁴

Kızların eğitimine yönelik ilk girişimler, 1842 yılında Avrupa'dan getirtilen ebe kadınların Mekteb-i Tıbbiye'de verdiği kurslarla başlamış, 1858'de açılan ortaöğretim alanındaki İnas Rüştîyeleri ile 1864'te İstanbul'daki ilk Kız Sanat Okulu ile devam etmiş, 1869 yılında da yürürlüğe konulan *Maarif-i Umumiye Nizamnamesi* ile 6–11 yaş arasındaki kızlara sıbyan mekteplerinde devam zorunluluğu getirilmişti. Eksikliği uzun süredir çekilen kadın öğretmenler yetiştirmek için 1870'de kurulan *Darü'l-Muallimat* sayesinde kadın eğitiminin derecesi liseye kadar yükseltilmek istendi. Ne var ki temel ve yüksek eğitime yönelik atılımlar İstanbul, Selanik ve İzmir gibi büyük kentlerle sınırlı kalmıştı.⁸¹⁵ Kadınların okul yönetim işlerine dahil olabilmeleri 1883'te olabilmiş, bu tarihten itibaren tayinler başlamış ve vilayetlerde benzeri şekilde kadın okul yöneticilerin yerleştirilebilmesi mümkün olabilir hale gelmişti.⁸¹⁶

1858 yılında açılan ilk kız rüşdiyelerinden halkı haberdar etmek ve kız çocuklarını göndermelerini sağlamak amacıyla 1861 (26 Zilhicce 1278) tarihli gazetede hükümet tarafından verilen ilanlarda kızların okutulmasından halkın ümit edebileceği gayeyi de belirtmek ihtiyacının duyulmuştur:

“Okuyup yazmanın erkek ve kadınlar için elzem olup geçinmek için ağır işler gören erkeklerin ev işlerinde rahat etmeleri ancak kadınların dahi din ve dünyalarını bilerek kocalarının emirlerine itaat etmeleriyle ve istemediklerini yapmaktan sakınmalarıyla ve iffetlerini koruyup kanaat ehli olmalarıyla mümkün olacaktır.”⁸¹⁷

⁸¹² Sakaoğlu, Necdet (1985), “Eğitim Tartışmaları”, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim Yayınları: 2:479

⁸¹³ Sakaoğlu 1985: 479

⁸¹⁴ Cemaloğlu, Necati (2005), “Osmanlı Devleti'nde Yapılan Tanzimat Reformlarının Eğitim Sistemine Etkileri, Uygulamaları ve Sonuçları (1839-1876)”, *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7:160

⁸¹⁵ Avcı, Yasemin (2007), “Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Döneminde “Otoriter Modernleşme” ve Kadının Özgürleşmesi Meselesi”, *OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 21: 4

⁸¹⁶ Berkes 2012: 231

⁸¹⁷ Ergin, Osman (1977), *Türkiye Maarif Tarihi*, İstanbul: Eser Matbaası, 1-2:458

1869 tarihli “Maarif Nezaret-i Nizamnamesi” Osmanlı Devleti’nde eğitim alanında ıslahat hareketinin ilk adımlarını oluştururken sıbyan mekteplerine devam yaşını kızlar için 6-10 olarak belirlemiş uygun yerlerde kız rüştiyelerinin açılması kararlaştırılmıştı.⁸¹⁸ Bu ilk kız rüştiyelerinde eğitim verecek kadın öğretmenlerin eksikliğini tamamlamak için 1869’da *Darülmuallimat* ve 1878’de Üsküdar Kız Sanayi mektepleri açıldı.⁸¹⁹ İlk açıldığında şahsi giyim ihtiyaçlarının karşılanması gaye edinilen bu mekteplerde zamanla meslek kadını yetiştirmek amacı da eklenmiştir.⁸²⁰ Kız rüşdiye mekteplerinin açılmasının bir başka önemi Osmanlı kadınlarının kamusal hayata atılımlarında bir ilk adım olmasıdır.⁸²¹

Ondokuzuncu yüzyıl başlarında imparatorlukta Kur’an eğitimi sebebiyle kadın ve erkeklerden okuma yazma bilmeyen insanın pek az olduğu ama eğitimin bununla sınırlı olduğu yazılmıştır.⁸²² Bu yüzyılın sonunda Mehmed Said tarafından yazılan eserdeki bir soru da halkın kafasında kadınların eğitimle erkeklere benzeyebileceği şüphesi içinde olduğunu göstermektedir:

“Tâife-i nisânın tahsil-i ilm ve marifete çalışması erkeklere teşbih olunmaz mı erkeklere teşbihte menhî değil midir sallallahü aleyhi ve sellem efendimiz (recule) yani erkekse kadına beddua eylemediler mi” denilemez çünkü menhî olan şey kadınların erkeklere kıyâfet ve heyette (görünüşte) benzemeleridir, ilim ve marifette teşbihleri menhî değildir belki memduhtur.”⁸²³

Kadının ise erkeklerin gördüğü eğitimin bir benzerini görmesi geleneksel Osmanlı toplumunda sözkonusu olamazdı. Eğitim erkeğe has bir kazanım oluşunun dışında her erkek de yüksek eğitim göremez ancak çok kabiliyetli olanlar eğitimde yüksek noktalara ulaşabilirlerdi. Kadınlara ise saray çevresi kadınlarının, yüksek bürokratların özel öğretmenler elinde eğitim görenleri haricinde genel halk kitlesine mensup kadınların çok temel dini eğitim dışında okuması mümkün değildi.

Kadınlara yönelik eğitimin daha çok dini esasları öğretmekle ve kadınların evlilik süresine kadar verildiğini Abdülaziz Bey (1850-1918) de yazar. On yaşına kadar erkek çocukların da kız çocuklar gibi gittikleri sıbyan mekteplerinden okuduktan sonra erkek çocuklar bu yaşa gelince sadece erkeklerin eğitim gördüğü okullara aktarılırdı. Bazı mektepler ise sadece kız çocuklarını aldıklarından kadın mektebi adı alırlardı. Kadın mekteplerinin hocaları Kur’an hafızları olan, hatta ilahi ve kasideleri usulünce okuyup öğretebilecek olan kadınlar olup kendi evlerini talebelere açıp mektep haline getirebilirlerdi. Bu evlere alınan kızlar sıbyan mekteplerinde erkek çocukları ile okumuş, on yaşını geçince tahsile hevesli olup hafıza olmak isteyenlerden sesleri müsait, musikiye kabiliyeti olanlar alınmaktaydı. Bu mekteplerde okutulan kitaplar ise Abdülaziz

⁸¹⁸ Oktar 1998: 31-32

⁸¹⁹ Ergin 1977(1-2): 458

⁸²⁰ Ergin 1977 (1-2): 692

⁸²¹ Somel, Selçuk Akşin (2015), *Osmanlı’da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908)*, çev.Osman Yener, İstanbul: İletişim Yayınları:84

⁸²² Pardoe 2017: 146

⁸²³ Mehmed Sa’id (1294), *Vezâifü’l-İnas*, İstanbul:107-108

Bey'in aktardığına göre Envarü'l-Âşıkîn, Hulviyyât, Ahmediyye, Muhammediyye, Dürr-i Yekta, Mızraklı İlm-i hâl gibi kitaplardı. Ayrıca Mevlid-i Şerif, Kaside-i Bür'e ve Na't-ı Şerif-i Nebevi gibi eserler de okutulurdu. Abdülaziz Bey'in bazı ifadelerine bakılırsa her ne kadar bazı ailelerin çocuklarına yardımlar yapılarak bu mekteplere devamı sağlansa da çoğunlukla gelir düzeyi yüksek ailelerin kız çocuklarının bu mekteplere gönderildiği anlaşılmaktadır, ayrıca yazılanlardan bu mekteplerin sayıca yeterli olmadığı da tahmin edilmektedir.⁸²⁴ Ev mekteplerinin ilk kez ne zaman kurulduğunu tam tespit etmemekle birlikte ev mektepleri ile ilgili ilk resmi belge 1849 tarihine aittir. Bu tarihte evlerini mektep haline getirmek isteyen dört kadının evlerinin onarımı için Evkaf Nezareti'ne dilekçe vermişler, konu Meclis-i Ahkâm-ı Adliye'de görüşülmüş ve bu kadınların evleri "sıbyana mahsus mektep" olarak nitelendirilmiş ve onarımının Devletçe yaptırılmasının uygun olduğu görüşüne varılmıştır. Ne yazık ki yüzyıl sonunda yayınlanmaya başlanan eğitim istatistiklerinde kadın öğretmenli ev sıbyan mekteplerinin sayısı belirtilmediğinden sayılarının ne kadar olduğu kesin olarak bilinmemektedir.⁸²⁵ Ancak bunlar dışında resmi eğitim kurumlarındaki sayıları ve 1895/96 tarihi itibarıyla sıbyan veya ilköğretim düzeyindeki mekteplerinde kadın öğrenci oranının yüzde 29 (248.737), rüşdiyelerde yüzde 14 (4.262) ve yüksek okuldaki oranlarının yüzde 4 (350) olarak verilmektedir.⁸²⁶

Abdülhamid devrinde okul müfredatlarında dine ve padişaha bağlılık teşvik edilmekle birlikte dünyevi ve pragmatik gerekçeler ile devlet memuru yetiştirme ihtiyacı modern eğilimlerin müfredatta yer almasını sağlıyordu. Bu durum doğa metinlerinin çevirisinde olduğu gibi 1884'de açılan *Sanayi-i Nefise Mektebi*'nin öğrencilerini devlet bursuyla Paris'e heykeltiricilik sanatı öğrenmeye göndermesinde de fiilen görülebilmekteydi.⁸²⁷

II.Meşrutiyet sonrası eğitim hayatında önemli yeri olan ve ilköğretimi zorunlu ve parasız olması gibi yenilikleri ülkede ilk icraata geçiren Maarif Nazırı Emrullah Efendi (1858-1914) sunduğu *İzâhnâme* adlı raporda Batı'daki eğitimin onsekizinci yüzyıla kadar mezhep cemaatleri tarafından verildiği ancak Fransız İhtilâli sonrasında eğitimin devlet tarafından üstlenildiğini vurgulamış ve İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin de eğitimin devlet tarafından verilmesi gerektiğine ilişkin kabûlünün tekelcilik ve hürriyet kısıtlaması olmayıp devletin vatandaşını eğitime hakkının yerine getirilmesi olduğunu yazar.⁸²⁸

⁸²⁴ Abdülaziz Bey, (1995), *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri: Toplum Hayatı*, Haz. Kâzım Arısan-Duygu Arısan Günay, İstanbul:Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 100-101

⁸²⁵ Akyüz, Yahya (2004), Osmanlı'da "Kadın Öğretmenli Ev Sıbyan Mektepleri", *OTAM-Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, Ankara Üniversitesi, 15: 6,11

⁸²⁶ Roded, Ruth M. (2000), "Gendering Ottoman History", Çiçek, K; Kuran, E; Göyünç, N; Ortaylı, İ; Eren, G; (Ed.) *The Great Ottoman-Turkish Civilisation*, Ankara: Yeni Türkiye: 2/683

⁸²⁷ Somel, Selçuk Akşin (2015), *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908)*, çev.Osman Yener, İstanbul: İletişim Yayınları:213

⁸²⁸ İpek, Muammer (2002), Bir Eğitim Bakanı Olarak Emrullah Efendi'nin Eğitim Felsefesi, Politikaları ve Uygulamaları 1908-1914, Doktora tezi, Ankara:Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü:44

Emrullah Efendi toplumsal ilerlemeyi ve toplumsal ahlakı eğitim ile ilişkilendirmiştir. Bu yaklaşım aynı zamanda Batı'daki sekülerleşme eğilimine giren eğitim anlayışının Osmanlı topraklarına taşındığı anlamına gelmektedir. “Bir milletin ahlakça derece-i tekâmülünü arar mısınız? Mehâkim-i cezâiyenin fezlekelerine bakınız. Dünyanın her tarafında bu fezlekeler irâe ve isbat eder ki bir kavmin ahlakı meârifinin derecesiyle mütenasiptir. Mektepler mamur oldukça hapishaneler harâp olur.”⁸²⁹ Emrullah Efendi köylülerin, çiftçilerin terakkiye mani görenekleri bırakmaları ve yeni bilimsel (fenni) usûlleri benimsemeleri gerektiğini düşünür: “Ziraatın tekâmülü, sanayiinin terakkisi mümkün olabilmek için köylülere, çiftçilere edvâr-ı cehlin âsâr-ı bakiyesinden olan tecârüb-i fenniyyenin merdudu bulunan sahif adetleri, mani-i terakki görenleri terk ile fenn-i iktisâd-i zirâiyenin vesâyâsından istifâde edecek, işlerini daha ziyâde düşünerek görececek, kazançlarını hüsn-ü tasarruf ve isti'mâl eyleyecek, taksim-i serveti idâre eden kavânin-i iktisâdiyeyi anlayacak derecede meârifî tamim eylemek lazımdır.”⁸³⁰

2.4. Bilginin Kurumsallaşması, Toplumsal Tahayyüller ve Akımlar

Osmanlı dünyası özellikle onsekizinci yüzyıldan itibaren geleneksel dünya ve toplum tasavvurundan farklı tasavvurlarla daha fazla karşılaşmaya başlamıştı. Batılılaşma ve çağdaşlaşma olarak nitelendirilebilecek olan bu süreç onsekizinci yüzyılda sınırlı başlamış⁸³¹ ve ilgili yüzyılın sonlarına doğru III.Selim (1761-1808) devrinde genişletilmiş ve II.Mahmud (1785-1839) devrinde *Vaka'i-Hayriye*'den sonra daha sistemli bir şekilde sürdürülmüştü.⁸³²

Tanzimat öncesinde askeri alandaki zafiyetten kaynaklanan bir mecburiyetle teknolojinin gerekliliğine dair ihtiyacın hissedilmesi farklı dünya görüşlerinin bir meseleye dönüşmesine yol açmamış olsa da Tanzimat'dan başlayan süreçte bilginin üretiminin sadece teknik bir mesele olmadığını hissedilmeye başlanmış ve ulemânın bilgisiyle güncel teknik, askeri sorunların üstesinden gelinemeyeceğinin farkındalığıyla devlet aygıtında yani idari/bürokratik alanda başlayıp eğitim yapısında devam eden yenileştirmeler, çeviriler yoluyla aktarılan fikir akımları ve onlara eşlik eden siyasi ve sosyo-kültürel alana yansıyan değişimler toplumda yeni tartışma/çatışma alanları oluşmuştur. Farklı dünya görüşleri arasındaki bu çatışma ilkin saray ve ilişkili kesimlerin içinde başlamış ve topluma çok sonraları ve tedricen sirayet etmiştir.

Osmanlılar onbeş ve onaltıncı yüzyıllarda Batı'daki gelişmeleri özellikle askeri teknoloji, madencilik, coğrafya ve tıp konularında takip etmiştir. Madencilik fethedilen ülkelerdeki

⁸²⁹ Emrullah (1330), *İzahnâme: Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin bin üçyüz yirmi yedi senesi dördüncü kongresinde tanzim olunan siyasi programa dair*, İstanbul: Matbaa-ı Hayriye ve Şürekâsı:81

⁸³⁰ Emrullah 1330:81-82

⁸³¹ Ahmed Muhiddin 2004:95. Ahmed Muhiddin, tarihçi Ahmed Refik'in Avrupalılaşma çabalarının başlangıcını Osmanlı'da onsekizinci yüzyılın ilk yarısına götürdüğünü aktarır.

⁸³² Suzuki, Tadashi (2013), Osmanlı Paşalarının Mahiyetindeki Değişim: Mukayeseli Tarih Bakımından Bir Değerlendirme, *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, 41:219

madenlerin işletilmesi için gerekirken ateşli silahlara duyulan ilgi Osmanlıları bu alandaki tekniğin Hristiyan Bosnalı ve Sırpıllar gibi coğrafya olarak daha yakın kaynaklardan olduğu gibi İtalyan ve Alman uzmanlardan edinilmesine yöneltmiştir. Bunun dışında Müslüman coğrafyacıların bazı eserleri ve yaptıkları haritalar Batı coğrafya kaynaklarından haberdar olduğunu göstermektedir. Tıp ise yine onbeş ve onaltıncı yüzyıllarda İspanya ve Fransa'dan kaçıp Osmanlı topraklarına gelen Yahudi hekimler yoluyla Osmanlılar Rönesans tıbbı tanışmışlardır.⁸³³

Osmanlı devletinin modern bilimsel yeniliklerinden çeviriler yoluyla haberdar olduğuna ilişkin en etkili örneklerden biri onyedinci yüzyılda Kopernik'in güneş merkezli sisteminin Köse İbrahim Efendi'nin Fransız astronomlarından Noel Duret'in *Ephemerides Motuum Celestium Richelieuse ex Lansbergi Tabulis* adlı 1651 tarihli kitabının ilavelerle birlikte *Secencel el-Eflak fi Gayet el-İdrak* adı altında Arapça'ya sonra Türkçe'ye tercümesidir. İbrahim Müteferrika tarafından 1732'de basılan Kâtip Çelebi'nin *Cihannümâ*'sında da yine Kopernik'in görüşleri uzun uzadıya verilmekteydi. Her ne kadar Müteferrika'nın Kopernik'in Avrupa'da dini çevrelerden aldığı tepkilerin bir benzeriyle Osmanlı imparatorluğunda karşılaşmasına dair bir tedirginliği olduğu eserlerdeki ifadelerden anlaşılrsa da Osmanlı'da böylesi bir tepki görülmemiştir.⁸³⁴

Onsekizinci yüzyılda Osmanlı sefirleri Batı'da gördükleri yenilikler hakkında payitahtı bilgilendirmektedirler. Yirmisekizinci Mehmed Çelebi'nin 1721'deki Fransa seyahati, Hattî Mustafa Efendi'nin 1748'deki Viyana seyahati, 1757-58'de Şehdî Osman Efendi'nin Petesburg'daki Rusm Bilimler Akademisi'ni ziyareti bunlardan bazılarıdır.⁸³⁵ Bu bilgilendirme derin bir araştırma ve analizin ürünü değil daha çok gözlemlerin aktarılmasından ibaret kalsa da değişimin gerekliliği noktasında belirli bir teşvik ve kanaat üretebilmişti.

Tanzimat ve II.Meşrutiyet dönemleri askeri yeniliklerin gerekliliğinden başlayarak, idari, hukuki sistemde ve giderek eğitim kurumlarında ve toplumsal hayatta değişimlere sahne olmuştu. Bu değişimler aynı zamanda dünya görüşünde, bilgi ve bilim anlayışında, toplumsal tahayyüllerde de değişimi tetiklemişlerdi. Batı'dan gelen eğitimcilerle kurulan okullar, Batı edebiyatı ve bilimsel eserlerinden çeviriler, Batı basınının ve toplumsal hareketlerin yakından takibi de bu çerçevede Osmanlı aydınlarının bilişsel haritalarını yeniden şekillendirmişti. Bu noktada Avrupa'nın üstünlüğü üç kelimedede ifade edilmekteydi: ulûm, fûnûn ve terakki. *İlim* kelimesinin gelenekte *din* ile eş anlamlı kullanımı anlam kaybına uğramış ve "bilim"e din kurumunun oynadığı rol atfedilmeye başlanmıştı.⁸³⁶

⁸³³ İhsanoğlu, Ekmeleddin (1992), *Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı*, Hakkı Dursun Yıldız (Ed.) *150. Yılında Tanzimat*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 336-338

⁸³⁴ İhsanoğlu 1992:339-341

⁸³⁵ İhsanoğlu 1992:342-347

⁸³⁶ Doğan, Atila (2021), *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, İstanbul: Küre Yayınları:146

Geleneksel ilim anlayışı elbette bir anda değişmemiştir. İlk Batı'nın bilimsel alanda kat ettiği ilerlemenin askeri teknolojiyle ilişkisi sebebiyle eğitimin farkına varılmış ve devlet eliyle kurulan ilmi cemiyetlerle tercüme daha sonra açılan okullar ile bu süreç devam etti. Nevşehirli Dâmad İbrâhim Paşa'nın (1660-1730) Üçüncü Ahmed (1673-1736) döneminde, 1720 yılında başlattığı ve otuza yakın edip, şair, ulemâ, ve tasavvuf şeyhlerinden oluşmuş bir heyet devlet tarafından kurulan ilk entelektüel topluluktur. Heyet bazı tarih kitaplarını Türkçe'ye Aristo'nun bazı eserlerini Yunanca'dan Arapça'ya çevirmişti. Bu çeviri faaliyetini, sayıları bazen otuz kişiye ulaşan, ulemâ, şairler, edipler, hâcegân ve tasavvuf şeyhlerinden oluşan bir "heyet" gerçekleştirmişti fakat heyetin varlığı onsekizinci yüzyılda sona erdi.⁸³⁷ Tanzimat sonrası ülkenin ilim ve maarif hayatının düzene sokulması Sultan Abdülmecid'in, II.Mahmud tarafından yeni nizamnâmeleri hazırlamak için kurmuş olduğu *Meclis-i Vâlâ*'yı ziyaretinde her sınıf devlet adamının katılımıyla kurulacak bir *Meclis-i Muvakkat* ile eğitime ilişkin bir rapor hazırlanmasını istemesiyle başlamıştır. Meclis'in önerisiyle kurulan *Meclis-i Maarif-i Umûmiye*, Dârülfünûn açılıncaya kadar okutulacak kitapların telif ve tercümesini yapmak için bir cemiyet kurulmasını kararlaştırmıştır.⁸³⁸ Bunun sonucunda 1851'de yine devlet tarafından ve yüksek rütbeli devlet adamlarının üye oldukları *Encümen-i Dâniş* adlı bir kurul oluşturuldu. Fransız Akademisi'nin nizamnâmesine benzer bir nizamnâmesine sahip olan ve Âli, Fuad ve Reşid Paşalar ile Ahmed Cevdet Paşa ve Hayrullah Efendi'nin kuruluşunda etkin rol aldığı bu kurulun 15 Temmuz 1851'deki açılış konuşmasında Cevdet Paşa'nın hazırladığı ve ikinci başkan Hayrullah Efendi'nin konuşmasında maarifin yayılması, fen ve ilimlerin herşeyin temeli olduğu ifade edilmektedir.⁸³⁹ Kurulun bir başka önemi Osmanlı ilmi ve meslekî cemiyetlerin ilk nüvesi oluşturmasıydı.

Modern bilim ve kültürünü yaymak için kurulan ve dönemin aydınlarının içinde yer aldığı ilk önemli cemiyetlerden biri 1861 yılında Münif Paşa'nın (1830-1910) önderliğinde kurulan *Cemiyet-i İlmiye-i Osmânîye* St.Petesburg sefiri Halil Bey'in başkanlığında kurulmuş fakat çalışmaları için devletten talep ettiği yardımı alamamıştı. Din ve dil farkı gözetmeden her millettten insanı üyeliğe kabul eden cemiyet, Avrupa kültür ve bilimini tanıtmak amacıyla *Mecmua-i Fünûn* dergisini çıkarmıştı. Kırk yedi sayı çıkan mecmua Avrupa'da çıkan dergi ve kitaplardan derlenen yazıları içermekteydi. Cemiyet kendisine tahsis edilen yerlerde öğrencilere ve meraklılara Avrupa dilleri ve çeşitli fenlere dair ücretsiz derslerin yanısıra dönemin ünlü devlet adamlarına konferanslar verdimiş, hikmet-i tabiî dersini Hekimbaşı Salih Efendi, (1816-1905) hikmet-i tarih dersini Ahmet Vefik Paşa, (1823-1891) Avrupa tarihini Cenanzade Kadri Bey, (1832-1884) Roma tarihini Kara Todorî Paşa, (1833-1906) jeolojiyi Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye üyelerinden Edhem Paşa (ö.1893) okutmaktaydı. Münif Paşa'nın dersleri ve öğrencileri

⁸³⁷ İhsanoğlu 1992: 369

⁸³⁸ İhsanoğlu, Ekmeleddin (1994), *Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'nin Kuruluş ve Faaliyetleri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi: 2167-2168

⁸³⁹ İhsanoğlu 1992: 369

takip edişindeki dikkat ve itinaı cemiyyetin öğrencilerinden olan Ebuzziya Tevfik tarafından da bizzat gözlemlenip yazıyla aktarılmıştır.⁸⁴⁰

Diğer cemiyyetlerden bazıları Müslüman Osmanlı tabipleri tarafından kurulan 1862 yılında kurulan *Cemiyyet-i Tibbiye-i Osmânîye*, ilk Türkçe tıp lügatını basmıştı. 1864 yılında kurulan halk tabakalarına daha dönük olarak kurulan *Cemiyyet-i Tedrîsiye-i İslâmiye* daha sonra *Dârüşşafaka* adıyla devam etmiştir. Batı'da gelişen modern bilime daha açık olan ulemâ sınıfı üyelerince kurulan *Cemiyyet-i İlmiye* ise yedi sayı çıkan *Mecmua-i Ulûm* adlı bir dergi çıkarmıştı.

II.Meşrutiyet'ten sonra 1909 yılındaki Cemiyyetler kanunu ile hukuki temele kavuşan cemiyyetler ruhsat almak yerine sadece bildirim şartıyla kurulabildiğinden sayılarında hızla artış olmuştu. Kurulan bazı cemiyyetler olarak 1908'de *Osmanlı Mühendis ve Mimar Cemiyyeti*, 1914 yılında kurulan *Türk Bilgi Derneği* yine 1914 yılında kurulan *Diş Hekimleri Mezunin ve Talebe Cemiyyeti* gibi cemiyyetler bunlardan bazılarıydı.⁸⁴¹

Cemiyyet-i Tedrîsiye-i İslâmiye ise halk eğitimine önem veren bir cemiyyet olarak Yusuf Ziya Bey, Ahmed Muhtar Bey, Vidinli Tevfik Bey, Namık Kemal ve Ali Naki Efendi tarafından 1865'de esnaf çırakları için kurulmuş daha sonra fakir Müslüman çocuklarını okutma misyonunu da üstlenmiştir. Kendilerine tahsis edilen Örucüler civarındaki bir binada başladıkları eğitim binanın yanması üzerine şimkeşhane civarındaki Valide Emetullah Kadın Mektebi'nde devam etmiş, okuma yazma eğitimi, okuyabilenlere hesap ve imla dersleri şeklinde devam etmiş, okulun gösterdiği başarı üzerine Müslüman ve Hristiyan çıraklarla memurlar ve katipler arasında da büyük bir ilgiyle dersleri takip edilmeye başlanmıştır.⁸⁴²

Osmanlılarda bilginin aktarıldığı vasat olarak telif/tercüme kitap, risale, şerh, haşiye, hamış ve minyatür kullanılmıştır. Ondokuzuncu yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren ise gazete ve dergi gibi süreli yayınlar bilginin kayıt ve aktarım araçlarına dönüşmüştü. Osmanlıların askeri güçlerini desteklemek için bilim ve teknolojiyi hızla edinmek adına onsekizinci yüzyıl sonunda *Mühendishane* ve ondokuzuncu yüzyıl başında da *Mekteb-i Tibbiye* kurdular. Yine aynı yüzyılda özel şahışların Batı'daki benzerleri gibi kurdukları mesleki ve ilmi cemiyyetler ile kültür ve bilim hayatına katkıda bulundular. Modern bilimin aktarılmasındaki öncü rol oynayan isimlerden biri *Mühendishane-i Berri-i Hümayun* Başhocası İşhak Efendi (ö.1836) olmuştur. İşhak Efendi'nin Batılı kaynaklardan yararlanarak hazırladığı dört ciltlik *Mecmua-i Ulûm-i Riyaziye* matematik, fizik, kimya, astronomi, biyoloji, botanik ve mineraloji gibi çeşitli bilimlere dair bilgilere toplayan bir ders kitabı olarak ilk ciddi teşebbüs olmuştur. Batı bilim ve teknolojiyiyle temasın içeriği günün ihtiyaçları çerçevesinde ve seçmeci bir biçimde kurulup sürdürölmüş olsa da gelişme ve

⁸⁴⁰ Gümüşsoy, Emine (2007), "Tanzimattan Sonra Halk Eğitimi İçin Kurulan İki Cemiyyet: Cemiyyet-i İlmiye-i Osmaniye ve Cemiyyet-i Tedrisiye-i İslamiye", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8/2:177

⁸⁴¹ İhsanoğlu, Ekmeleddin (1998), "Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri", Ekmeleddin İhsanoğlu (Haz.) *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi-II*, İstanbul:IRCICA:344-351

⁸⁴² Gümüşsoy 2007:184

ilerlemenin Batı bilim ve teknolojiyle mümkün olacağı düşüncesi Osmanlılara kendi bilim geleneklerini terkettirmiştir.⁸⁴³ Batı'daki bilim ve becerileri Doğu'ya aktarmakla görevlendirilen *Mühendishâne-i Bahrî-yi Hümayûn* ve *Mühendishâne-i Berrî-yi Hümayûn* gibi mühendis yetiştiren okullar ile tıbbiye, mülkiye ve harbiye gibi çağdaş mekteplerin yetiştirdiği askeri meslek mensuplarının sayısının artışıyla askerler veya asker kökenli âlimler geleneksel ulemâ'dan farklı bir muhalif münevver kitlesinin temellerini oluştuyordu.⁸⁴⁴

İmparatorluk topraklarında Batı dillerinden yapılan çeviriler daha önceki yüzyıllarda da tek tük olsa da asıl olarak ondokuzuncu yüzyılda görülmeye başlandı ancak bunun için ilkin matbaanın imparatorlukta kurulması gerekmektedir. İlk matbaalar aynı zamanda kitapçılar da olduğundan önemliydi. İlk matbu kitap İstanbul'da devlet desteğiyle ve İbrahim Müteferrika tarafından 1727 kurulan *Müteferrika Matbaası*'nda basımına başlanmış ve 1729'da basımı tamamlanan Vankulu lügatı olmuştur. Müteferrika'nın ölümüne kadar basılan aynı matbaada basılan kitap sayısı 17'dir. İkinci matbaa 1797'de *Mühendishane Matbaası* ve onun kısa sürede faaliyetine son verip yerine kurulan *Üsküdar Matbaası* olmuştur. Üsküdar Matbaası'nın ilk bastığı kitap ise 1803 tarihli Seyyid Mustafa'nın Fransızca eseridir. Kahire yakınlarında *Bulak Matbaası*'nın kuruluş tarihi olan 1822'ye kadar İstanbul'daki Müteferrika, Mühendishane ve Üsküdar Matbaalarından basılan Türkçe, Arapça, Farsça ve Fransızca kitap sayısı 112, Bulak Matbaası'nda 1822-1848 yılları arasında basılan Türkçe kitap sayısı ise 251'dir.⁸⁴⁵ Kitapların konuları ise ağırlıklı olarak askerlik ve dilbilgisi alanlarına aittir. Yunan filozoflarına dair ilk Arapça çevirilerin basım yeri Bulak olmuştur. Bu çeviriler İstanbul'da da okunmuş hatta yeniden baskıları yapılmıştır.⁸⁴⁶

Matbaanın varolabilmesi için gereken belirli bir kültür seviyesine sahip okur kitlesi, bu kitlenin talebine göre eser telif edecek yazarın yanısıra basım ve dağıtım ağına ile kağıt temin edecek işletmelerin varlığı gibi koşullar Osmanlı'da modern eğitimin yaygınlaşması ve özel matbaaların kurulduğu ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına denk gelir ve aynı yüzyılın sonlarında yazma kitap geleneği geri planda kalmış Batılı kitap formatı yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır.⁸⁴⁷ Ondokuzuncu yüzyılın son otuz yılında yayınların basım ve satışını yapan kitapçıların sayıları artmıştı. Bir listeye göre kitapçıların sayısı 1882'de 34, 1889'da 49 ve 1912'de 63'e kadar çıkmıştır.⁸⁴⁸

⁸⁴³ İhsanoğlu, Ekmeleddin (1999), "Osmanlı Bilimine Toplu Bakış", *Osmanlı Ansiklopedisi, Bilim*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları: 8:23

⁸⁴⁴ Demir, Remzi (2014), *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı*, Ankara: Epos Yayınları: 63

⁸⁴⁵ İhsanoğlu, Ekmeleddin-Aynur, Hatice (2003), "Yazmadan Basmaya Geçiş: Osmanlı Basma Kitap Geleneğinin Doğuşu (1729-1848)", İstanbul: *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, 22: 229-231,235

⁸⁴⁶ Strauss, Johann (2009), "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kimler, Neleri Okurdu (19.20.Yüzyıllar)", çev. Günil Ayaydın Cebe, *Kritik Edebiyat Eleştiri Dergisi*, 2/3:222

⁸⁴⁷ İhsanoğlu, E; Aynur, H. 2003:254-255

⁸⁴⁸ Strauss 2009:219

Matbaa'nın varlığı basının imparatorlukta daha rahat kurulup işlemlerini sağlamıştı ve batılı fikirlerin aktarıldığı kanallardan biri basındı.⁸⁴⁹ Basın yoluyla Avrupa'nın etkisinden bahsedildiğinde ilk Avrupa ülkesi Fransa'dır, zira ilk Osmanlı gazetesinden çok önce imparatorluğun sınırları içinde Fransız Elçiliği tarafından kurulmuş bir matbaada Fransızca basılan üç bülten bulunmaktadır: İlki, Eylül 1795'ten Mart 1796'ya kadar yayımlanmış olan *Le Bulletin de Nouvelles*, ikincisi; Eylül 1796'dan Mayıs 1797'ye kadar çıkarılan *La Gazette Française de Constantinople* ve üçüncüsü; Mayıs 1797'den Temmuz 1797'ye, sadece üç ay devam ettirebilmiş *Mercure Oriental* adlı yayınlardır. Fransız elçisi Verninac, Saint-Moaur'un Paris'e gönderdiği bir mektubunda; "Matbaanın epeyce yüksek olan masraflarını mânen telafi etmek için, gerek İstanbul'daki Fransızlara Fransa Cumhuriyeti'ne dair malumat vermek, gerek Türklere, Avrupa'yı alakadar eden menafii göstermek lazımdır. Bu maksatla, her on beş günde bir ve bilhassa Fransa'dan havadis geldikçe, 6-8 sahifelik gazete çıkarmağa karar verdim. Gazete çıktıkça bir nüshasını, Türk hükûmetine gönderdim." deyişi gazetenin bir amacının da Türkiye'deki aydın kesime de Fransa'daki gelişmeleri duyurmak olduğunu göstermektedir.⁸⁵⁰ Daha sonra İzmir'de farklı Fransız şahsiyetlerce kurulan ve işletilen gazeteler Türk basınına ilham kaynağı oldu ve kurulan ilk Türkçe gazeteler yeni fikirlerin ve politikaların propaganda vasıtası olarak yerlerini aldılar. Fransa gazete ve dergilerin yayımlarında model olduğu gibi basını denetim altına almak için oluşturulan düzenlemeler ve kurallara da yine III.Napolyon'un Fransa'da uyguladığı düzenlemeler örnek alınmıştır.⁸⁵¹

Basının imparatorluk topraklarına girmesi daha önce sadece yüksek bürokrat ve medreselilerin haberdar olduğu bilgilerden az veya çok okuma yazma bilen kesimlerin de haberdar olabilmesini sağlamıştır. II. Meşrutiyetten önce özellikle *Genç Osmanlılar* gibi merkezin siyaset biçimine muhalif yazarların kendilerine ifade etme olanağı bulduğu basın kimi ulemâ arasında şüphe ile karşılanırken meşrutiyet sonrasında İslamcı kesim arasında bile hizmet, nasihat ve hidayete davet gibi terimlerle istenilen, makbul görülen bir araca dönüşmüş ancak basının İslamcılarının bakışıyla dini, ahlaki kural ve gelenekleri zedeleyici veya modernleştirici eğilimlerin yaygınlaştırıcısı olarak görülmesi sebebiyle yine aynı yolla karşılık verme ihtiyacı, halkın tamamının anlayacağı bir dili kullanmaya mecbur kılmıştır.⁸⁵²

Bilginin depolandığı mekânsal alanlar olanlar kütüphanelere gelince Rusçuklu Osman Beyzade Ali Fethi Bey tarafından 1851-1854 yılları arasında yapılmış olan *El asarü'l-aliyye fi hazainü'l-kütüb li Osmaniyye* adlı çalışmaya göre İstanbul'da 47 kütüphane vardı. 1890 yılında yapılan bir başka çalışmada da İstanbul'da 40'dan fazla kütüphane bulunmaktaydı. 1894-1895 ve

⁸⁴⁹ Mardin: 2012: 166

⁸⁵⁰ Budak, Ali (2012), "Fransız Devrimi'nin Osmanlı'ya Armağanı: Gazete – Türk Basınının Doğuşu", *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7/3: 664-665

⁸⁵¹ Demir, Kenan (2016), Osmanlı'da Dergiciliğin Doğuşu ve Gelişimi (1849-1923), *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9:76

⁸⁵² Kara, İsmail (2020), *İslâmcıların Siyasî Görüşleri I- Hilafet ve Meşrutiyet*, İstanbul: Dergâh Yayınları:77-80

1895-1896 yıllarındaki istatistiklere göre İstanbul'da 47, diğer vilayetlerde ise toplam 276 kütüphane bulunmaktadır. 1895-96 yılında bir başka araştırmada Osmanlı Devleti'nde toplam 323 kütüphanenin yüzde 53'ü Anadolu vilayetlerinde yüzde 14'ü İstanbul'da, yüzde 8'i Balkan vilayetlerinde, yüzde 2'si ada vilayetlerinde ve yüzde 23'ü Ortadoğu ve Arap vilayetlerinde bulunmaktaydı ve bu kütüphanelerden de müderrisler ve talebe-i ulumlar dışında büyük çoğunluğu ancak temel dini konuları ve günlük pratikleri karşılayacak kadar okuma bilen ve ilgileri gündelik hayatla sınırlı olan halk yararlanamamaktaydı. Matbaanın kurulması ile ise matbu eserlerin sayısındaki artış ile 1895-1896'da İstanbul kütüphanelerindeki matbu eserlerin sayısında önemli bir artış oldu ve kitaplar ucuzlayarak daha fazla sayıda insanın erişimine açık hale geldi.⁸⁵³

Batı dünyasının düşünce dünyası, çevrilen edebi eserlerle aktarılmış ve imparatorlukta oldukça ilgi çekmiştir. 1897'de İstanbul'da basılan *Les Mystères de Péra* (Beyoğlu'nun Esrarı) adlı 932 sayfalık eser Osmanlı İmparatorluğu'nda 16 sayfalık bölümler halinde tefrika edilmiştir. Eserin yazarı Jacques Loria Fransız dili ve kültürünün Osmanlı Yahudileri arasında yaygınlaşmasını sağlamış ve II.Meşrutiyet'ten sonra yayınlanan Topkapı Hazine-i Hümayunu'nun da Prinko Bey takma adıyla Jaques Loria olduğu iddia edilmiştir. İmparatorlukta ilgi duyulan diller arasında ön sırada gelen Fransızca'nın dışında ondokuzuncu yüzyılda Almanca, İngilizce ve Rusça da eklenmiştir. Almanca, 1870'lerden itibaren imparatorlukta sözlükler ve dilbilgisi kitaplarıyla ikinci dil konumuna yükselmiş, İngilizce 1880'lerden sonra dilbilgisi kitaplarıyla daha fazla görünmeye başlamış özellikle 1861'de basılmış olsa da 1884 ve 1890 yıllarında İstanbul'daki basımlarıyla James W. Redhouse'un sözlük çalışmasıyla dikkati çekmiştir. Rusça ise Mekteb-i Fünun-i Harbiye için hazırlanan Rusça dilbilgisi ve okuma kitapları 1890'larda basılmıştır.⁸⁵⁴

Bu dönemde basın-yayın camiasından önde gelen isimler başta Fransa'dan olmak üzere Almanya, İngiltere, Rusya ve İspanya gibi ülkelerin bilim ve düşünce adamlarının eserlerinden çeviriler yapmıştır. Özellikle Fransızca'dan yapılan çevirilerin Türk aydınları üzerinde dönüştürücü etkisi oldukça büyük olmuştur. Dönemin koşullarında büyümüş olan gazetecilerden Hüseyin Cahit Yalçın, (1875-1957) hatıralarında kendi çabasıyla geliştirdiği Fransızca'dan okuduğu eserlerin üzerindeki etkisini belirtir: "Benim düşünme yetimi bu görenekçilik batağından çekip kurtaran, gözlerimin önüne daha geniş ufuklar açan, ruhumu tutsaklıktan kurtaran etkenler nelerdir? Ben bunların başında Fransızcayı ve batı kültürünü buluyorum."⁸⁵⁵

⁸⁵³ Anameriç, Hakan (2006), Osmanlılarda Kütüphane Kültürü ve Bilimsel Yaşama Etkisi, *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 19: 66-67, 70-71

⁸⁵⁴ Cebe, Günl Özlem Ayaydın (2009), 19.Yüzyılda Osmanlı Toplumu ve Basılı Türkçe Edebiyat: Etkileşimler, Değişimler, Çeşitlilik, Doktora Tezi, Ankara: Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Bölümü: 87-89

⁸⁵⁵ Yalçın, Hüseyin Cahit (1975), *Edebiyat Anıları*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: 35

Toplumsal ve siyasal tahayyüldeki değişim dönemin münevverlerinin öncülüğünde dönemin gazete ve dergileriyle topluma nüfuz etmeye başlamıştı. Batı'da onaltıncı yüzyıldan başlayıp onsekizinci yüzyıla kadar geçen süredeki gelişmelerin doğurduğu Aydınlanma ve terakki düşüncesi ancak ondokuzuncu yüzyılda harici etkilerle ve İbrahim Şinasi (1826-1871), Ali Suavi (1839-1878) ve Münif Paşa (1830-1910) gibi isimlerle Osmanlı'ya nüfuz etmişti.⁸⁵⁶

Batı'dan çevrilen ilk felsefi eser Voltaire, Fenelon ve Fontenelle'den *Muhaverat-ı Hikemiye* (Felsefi Konuşmalar) ismiyle 1859'da Münif Paşa tarafından yapılan çeviridir. İçinde Fenelon, Fontenelle ve Voltaire'den diyalogların olduğu *Telemak*'ın çevirisi ise 1862'dir. Voltaire'nin aşk mektupları 1885'de Ahmed Midhat tarafından ve diğer iki eseri de 1869 ve 1871'de isimleri verilmeyen iki çevirmen tarafından çevrilmiştir. Rousseau'nun *Emil*'i ve *İtirafları*, *Defter-i Amal* adıyla Ziya Paşa tarafından nakledilmiştir. Dikkat çeken diğer çeviriler Rousseau'nun ünlü *Toplum Sözleşmesinin* Namık Kemal tarafından *Şerait-i İctimaiyye*, Louis Büchner'in *Madde ve Kuvvet* adlı eserinin bir bölümünün *Fenn-i Ruh* ismiyle 1911'de Dr.Abdullah Cevdet (1869-1932) tarafından yapılan çevirisi, Memduh Süleyman'ın Eduard Hartmann'dan *Darwinizm* çevirisi, Ahmet Nebil ve Baha Tevfik'in (1884-1914) Alfred Fouille'den *Tarih-i Felsefe*'si gibi aydınlanmacı filozofların eserleridir.⁸⁵⁷

Batı'dan yapılan çevirilerin dışında Arap yazarlardan da Türkçe'ye çeviriler yapılmıştır. Taberî ve İbn-i Haldun gibi klasik yazarların çevirisi 19.yüzyılda sürmüştür. Eğitimli kesimler Arapça okuyabilmesinden dolayı Batı dillerinden Arapça'ya çevrilen kitapları ve Mısır'daki Bulak matbaası tarafından basılmış kitapları okuyabilmekteydiler. Dönemin Arap yazarlarından ve *Encümen-i Dâniş*'in muhabir üyelerinden olan Rifâ'a et-Tahtâvî en tanınan Arap yazarlarından biriydi ve bir gezi kitabı 1839'da Türkçe'ye çevrilmişti. Yirminci yüzyıl başlarında kullandığı İslam medeniyeti kavramı ilgi çeken Hristiyan bir Arap olan Corci Zeydan (1861-1914) da tutulan Arap yazarlarından biriydi.⁸⁵⁸

Sadece çeviri eserlerle yetinilmemiş yine bu dönemde Osmanlı yazarları telif çalışmalar da yapmışlardır. Voltaire'den çeviri yapan Münif Paşa tarafından 1860'da kurulan *Cemiyet-i İlmiyye*'nin yayın organı olan *Mecmua-ı Fünun* dergisinde felsefi yazılara yer verilmiş, Ahmed Midhat Efendi tarafından çıkarılan *Dağarcık* dergisi de felsefeyle ilgilidir. *Servet-i Fünun* dergisinde de pozitivist, evrimci içerikli yazılar yer almış, Dr.Abdullah Cevdet'in 1904'de kurduğu *İctihad Kütüphanesi* isimli kuruluşun yayın organı olan *İctihad* Mecmuası, Baha Tevfik'in 1910'da kurduğu *Teceddüd-i İlmi ve Felsefi Kütüphanesi*'nden çıkan *Piyano* (1910), *Yirminci Asırda Zekâ* (1912) ve *Felsefe Mecmuası* (1913) gibi yayınlarda felsefi içerikli ve

⁸⁵⁶ Ülken, Hilmi Ziya (1994), *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları: 64

⁸⁵⁷ Akgün, Mehmet (1999), "1839-1920 Yılları Arasında Türkiye'de Aydınlanmanın Uzantısı Olarak Temsil Edilen Felsefi Akımlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (1), 476-478. DOI: 10.1501/İlhak_0000000419

⁸⁵⁸ Strauss, Johann (2009), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Kimler, Neleri Okurdu (19.20.Yüzyıllar)*, çev. Günil Ayaydın Cebe, *Kritik Edebiyat Eleştiri Dergisi*, 2/3:235-236

pozitivist ve evrimci nitelikte makaleler yayınlanmıştır.⁸⁵⁹ Evrimci düşünce ile ilgili dikkat çeken isimlerden biri de Ahmed Midhat çıkardığı *Dağarcık* dergisindeki *Duvarın Bir Sada, Veladet, İnsa, İnsan-Dünyada İnsanın Zuhuru* başlıklı yazılarındaki evrimci anlayışlar sebebiyle dinsizlikle suçlanmış kendisi de bu eleştirilere İslama aykırı düşünceleri bulunmadığını gösteren yazılar yazarak cevap vermiştir.⁸⁶⁰

Basını ve dolayısıyla da matbaayı topluma ileteceği düşüncelerinin aracısı olarak görüp kullanan ilk kişi İbrahim Şinasidir.⁸⁶¹ Batı tipi şiir ve tiyatro eserinin sahibi Şinasi,(1826-1871) Tanzimat'ın mimarı, sadrazamlık, Hariciye Nazırlığı, valilik ve elçilik görevlerinde bulunan Reşit Paşa'nın (1800-1858) himayesindeydi ve döneminde önemli mevkilerde bulunan kişilerle dostluk ilişkileri bulunmaktaydı. Şinasi'nin dostları arasında Meclis-i Mebusan başkanlığı, Maarif Nazırlığı ve sadrazamlık yerine ihdas edilen başvekillik gibi görevlerde bulunan Ahmet Vefik Paşa, (1823-1891) Ahmet Vefik Paşa'nın başvekilliği sırasında Evkaf Nazırlığı yapmış olan ilk *Âsâr-ı Atika Nizamnâmesi*'nin çıkarılması ve *Sanâyi-i Nefise Mektebi* ile İstanbul Arkeoloji Müzeleri'nin (*Müze-i Hümayun*) kurulmasında katkıları olan ve ilk Maarif Nazırı Abdurrahman Sami Paşa'nın (1794-1882) oğlu Suphi Paşa (1818-1886) ve Terakkicilerin dostu olan Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın torunu, Osmanlı'da Maliye ve Maarif Nazırlığı yapmış ve Sultan Abdülaziz zamanında Paris'deki sürgün döneminde Jön Türklerin hamiliğini yapan Mustafa Fazıl (1829-1875) gibi isimler yer almaktaydı.⁸⁶² Şinasi, Agah Efendi ile 1860'da *Tercüman-ı Ahvâl* ve *Tercüman-ı Ahvâl*'deki bazı görüşlerinin devamı niteliğinde içeceğiyle 1862'de *Tasvir-i Efkâr*'ı kurmuştur. Maddi kaynağını Mustafa Fazıl Paşa veya saray çevresinden başka muhtemel isimlerden temin etmiş olabileceği gazete, Namık Kemal'in ateşli fikirlerini serdedeceği bir vasat olmuştur.⁸⁶³

Bu dönemde Osmanlı kamuoyunun yabancı olduğu yeni tasavvurlar yeni kavramlarla Osmanlı Türkçesi'ne dahil olmaya başlamıştır veya halka daha fazla nüfuz etmiştir. Daha öncede de Osmanlı'da merkezi otorite eleştirilmiş olsa da Şinasi'nin farkı fikirlerle birlikte söylemindeki yeniliktir. Öncü isimlerden olan İbrahim Şinasi'nin *Tercüman-ı Ahval*'de kullandığı kullandığı “halk”, “vatan”, “ma'ârif”, “mîlel-i mütemeddine” (medeni milletler), “hukuk-ı müktesebe” (kazanılmış hukuk) gibi sözcük ve kavramlar İmparatorluk halkı için yeni olan ve Batı dünyasındaki siyasi, düşünsel değişimlerle ortaya çıkan yeni ideolojik bakışı yansıtan ifadeler olarak kelime dağarcığına eklenmiştir.⁸⁶⁴ Şinasi'nin getirdiği diğer bir yenilik de Batı'nın bilgilerini sistematik olarak ilk köklü modern gazete olan *Tasvir-i Efkâr*'da tefrika şeklinde

⁸⁵⁹ Akgün, Mehmet 1999:480

⁸⁶⁰ Akgün, Mehmet 1999: 492

⁸⁶¹ Mermutlu, Bedri (1996) Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi, Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü:64

⁸⁶² Ülken, 1992:65

⁸⁶³ Mermutlu, 1996:105-109

⁸⁶⁴ Cebe, Günil Özlem Ayaydın, 2009:99

sunmasıdır. İsviçreli hukukçu Vattel'in tabii hukuk üzerine kitabı da bu şekilde gazetesinde aktarılmıştır. Bu tefrika serisinin önemi “tabii hukuk”u Tanrı’ya değil hukukun kendi içsel seküler/rasyonel temeline dayandırmış olmasıdır.⁸⁶⁵ Şinasi’nin Osmanlı için yeni sayılabilecek bu yaklaşımında Paris’te pozitivist Emile Littré (1801-1881) ve Ernest Renan’la (1823-1892) kurduğu dostluğun etkisi olduğu savunulmuştur.⁸⁶⁶ Şinasi ayrıca daha önce Osmanlıların “*teb’a*” olarak kavramsallaştırdığı kitleyi “*Société*” olarak devletten farklı, müstakil bir varlık olarak tanımlayan ilk kişilerden biriydi.⁸⁶⁷

Gazete yazılarından anlaşıldığı kadarıyla Şinasi için Avrupa medeniyetinin esası akıl ve kanundur. Adalet ve hikmetin gerisinde akıl ve kanun, zulmün ve köleliğin gerisinde ise fanatizm ve cehalet vardır. Avrupa’nın sunduğu yeni medeniyet İslamiyet’in ana ilkelerine uygun olmakla birlikte yeni bir insan tipi ve yeni içeriğiyle akıl çağını başlatmıştır ve gerçekte İslam medeniyetinin de aslı akıldır.⁸⁶⁸

Şinasi’nin din hakkındaki görüşleri düz yazılarında din konusuna eğilmediği için tam olarak tespit etmek mümkün olmadığından şiirlerinden hareketle bazı sonuçlar çıkarmak mümkün olabilir. Bir şiirinde nakl ve kitabın takdirine karşı akıl ve muhakemenin tedbirini koyarken diğer bir şiirinde ise varlığı akıl ve deneyimle okuyarak kitaba ihtiyaç duyulmayacağını ima eder. Yine bir başka şiirinden Şinasi’nin *kitabı* tamamlanmış düşüncelerin toplamı görmekteyken *kalemi* yeni düşüncelerin sürekli kendisinden doğduğu aklın simgesi gibi kullandığı anlaşılır. Fransa’da eğitim gören Şinasi’nin, Tanrı’yı akıl Tanrısı dini de ahlak dini olarak gören, dogmaları reddeden Voltaire (1694-1778) ve Renan’dan etkilenmiş olması olasıdır.⁸⁶⁹ Şinasi’nin dini tümünden reddettiği söylenemese de *Münacât* gibi bazı şiirlerine bakılarak dini, dogma ve hükümlerden ziyade metafizik bir duygu olarak önemseddiği hatta yücelttiği söylenebilir.⁸⁷⁰

Şinasi’nin ortaya attığı kavramlar Namık Kemal’in (1840-1888) yazı ve şiirlerinde geliştirilmiştir. Bir dönem V.Murad’ın sır katipliğini de yapmış olan ve daha ziyade gazete yazıları ve oyunları ile tanınan Namık Kemal, aynı zamanda 23 Aralık 1876’da ilan edilen Osmanlı’nın ilk anayasası Kanun-ı Esasi’nin hazırlanmasında çalışmış ancak II.Abdülhamid’in 1878’de anayasayı askıya alması sonrasında gözden düşerek önce hapse atılmış sonra gönderildiği sürgünde ölmüştür.

1876’da Avrupa’daki sürgünden dönen Namık Kemal, Batılılaşma ve ilerleme (terakki) sorunları üzerinde durmuş ve Batı’daki medeni gelişmeleri teknolojinin gelişimine bağlayan bir retorik kurmuştur. Ancak gelişme sadece teknik gelişmelerden ibaret değildi aynı zamanda

⁸⁶⁵ Mardin, Şerif (2009), Yeni Osmanlı Düşüncesi, Tanıl Bora, Murat Gültekinil (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce-I: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*: 44

⁸⁶⁶ Erdoğan, Aynur (2016), *Osmanlı’da Yurt Dışı Eğitim ve Modernleşme*, İstanbul: Büyüyenay Yayınları: 271

⁸⁶⁷ Mardin 2009: 44

⁸⁶⁸ Ülken, 1992:66

⁸⁶⁹ Mermutlu, 1996:131-135

⁸⁷⁰ Ülken, 1992:67

Batı'nın özgürlük ve ilerleme görüşleri Doğu'da da kadercilik ve teslimiyet hakimdi, ikinci olarak Türkiye ve İslamiyetin hayatiyetinin muhafazası için özgürlük ve ilerleme anlayışı Namık Kemal'in inancının umdeleri arasındaydı.⁸⁷¹ Namık Kemal'in terakki fikrinde biyolojik evrim teorisinin etkisi onun *Rüya* adlı romanında açıkça görülebilmekteydi: "Medeniyet hayvanların ön ayaklarını el yapmaya, bellerini düzeltmeye çalışıyor. Maymundan insan peyda etmek istiyor. Siz mevcut olan ellerinizi ayak haline getirmeyi, insan iken maymun olmayı iltizam ediyorsunuz."⁸⁷²

Namık Kemal, daha sonra bir kısım reformcuları da etkileyen bir bakış açısı getirmişti, bu, batılılaşmayı kendi geleneğimiz üzerine inşa etme fikriydi. Onun, geleneğe kökten hücum edenlerle ve Batılı fikirleri beğenmeyen gelenekçi İslamcılarla anlaşamamasının sebebi buydu. Hilmi Ziya Ülken, Kemal'in siyasi fikirlerinin Batı'daki Aydınlanma ve Fransız ideologlarına bağlı olduğu tespitini yaparken Batı entelektüalizmini, teknik ilerlemelerini ve siyasi devrimlerini benimsediğini ancak kör taklitçiliğe düşmemek için Türk-İslam tarihinden kuvvet alınması gerektiğini savunduğunun altını çizdi.⁸⁷³

Yeni Osmanlılar, demokrasi fikrinde olmayıp daha güçlü bir Osmanlı devleti oluşumunu sağlamak ve adaleti istiyordu.⁸⁷⁴ Buna bir de kendilerini devlet yönetiminde görmek arzuları da dahildi.⁸⁷⁵ İmparatorluğa getirmeye çalıştıkları meşrutiyet ve hürriyet gibi vaatkar ideolojiler ve sıkça tekrar ettikleri Osmanlı Ümmeti kavramına rağmen çeşitli unsurların hürriyeti kendi arzu ettikleri şekilde yorumlamış olmalarının önüne geçememişlerdi. Yeni Osmanlıların bir kanadı coşkun, romantik bir inkılâpçı yaklaşıma sahip iken Hilmi Ziya Ülken'in terakkici olarak adlandırdığı kanat, inkılâpçı meşrutiyet fikrinin İmparatorluğu zor duruma düşüreceğini düşünüyor ve değişimin daha ağır şekilde ve öğretim ve bilgi yollarının halka yaygınlaştırılmasıyla mümkün olabileceğini düşünüyordu ve Türkçülük henüz tam gelişmemişti ve İslamcılık da ancak II.Abdülhamid zamanında doğacaktı.⁸⁷⁶

Namık Kemal Türkiye'nin Batı'dan alınacak yeniliklerle modernleşmesini arzu etmekle birlikte İslami değerlere bağlılıkta herhangi bir çelişki görmemekteydi. Keyfi siyasi sistemi, adam kayırmacılığı eleştiriyor, modernleşmeye evet diyor fakat Avrupa'nın taklit edilmesine ve Müslüman kültürün unutulmasına tahammül göstermiyordu.

Namık Kemal hürriyeti makalelerinde öğütleyen ve ona sanatsal bir ifade sunan Osmanlı'da ilk kişi olarak dünyanın olumlanması ve girişim arzusunun ancak hürriyetle mümkün olabileceğini ortaya koymuştur. Onun hürriyet görüşü Hamid, Fikret, Mehmed Emin ve Akif'in

⁸⁷¹ Berkes, Niyazi (1964), *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal: McGill University Press: 215

⁸⁷² Doğan 2021:146

⁸⁷³ Ülken, 1992: 111

⁸⁷⁴ Mardin 2009:47

⁸⁷⁵ Akşin 1994: 28

⁸⁷⁶ Ülken 1992:63-64

eserlerinde de yankı bulmuştur.⁸⁷⁷ Fransızca ve İngilizce bilen ve Paris ile Londra’da bir süre kalan, Montesquieu, Rousseau, Adam Smith, Ricardo gibi isimleri bilmekte ve onlardan çeviriler ve eserlerinde uzun alıntılar yapan ve *L’Esprit de lois*’i (Kanunların Ruhu) 1863’de çeviren Namık Kemal, Fransız Devriminden aldığı hürriyet fikri ile parlamenter rejim ve vatandaşlık hukukunu İslam geleneği ile biraraya getirmeye çalışmıştı. Fransız devriminden aldığı vatan fikri tüm Osmanlı İmparatorluğu’nu içermektedir. Batı ile hayranlık ve muhalefet şeklinde ikili bir his ve düşünceye sahip olan Namık Kemal, İslamiyet ile ilişkisinde de geleneğe seçmeci bir biçimde yaklaşmakta ve benimsemediği gelenekleri kenara koyarak, bazılarını yorumlayarak bir tür eklektik tavrıyla Batı’yı körükörüne taklit ve kabullenmeyi aşmayı denemektedir.⁸⁷⁸ Kemal’de İslamiyet, yaşayan ve hakim olan gerçekleğin İslam’ı değil ideal yani tasavvur edilen bir İslamdır ve İslamiyetten söz ettiğinde tarihi İslam kastedilmemekte hatta tarihi İslam reddedilmektedir.⁸⁷⁹

Ancak Namık Kemal’e göre İslamiyetin toplumun birliği dolayısıyla da devletin de temelini sağlamlaştırmak açısından önemli bir işlevi vardır ve o olmadan devletin temelleri sarsılır: “Avrupalılar bilmelidirler ki eğer Devlet-i Osmâniye’nin şarkta bekâsı muvâzene-i umûmiye için lâzım ise kat’a esâsata dokunmamalıdır zirâ bu devlet İslâmiyet üzere kurulmuş olduğundan her ne zaman esâsata tagayyür gelirse vücudu muhâtarada kalır....Hülâsa-i Kelâm devletimiz muammer olmak isterse şariat-ı Ahmedîye’ye ittibâdan ve devlet-i İslâmiye halinde kalmaktan ayrılamaz. Demektir ki şariat devletimizin canı ve mâbe’l hayâtıdır. İşte bizim bildiğimiz ilaçların en müessiri budur.”⁸⁸⁰ Hürriyet gazetesindeki bir başka yazısında medeniyeti kadınların kılık kıyafetindeki değişme olarak sunan kişilere karşı şunları yazmıştır: “Eğer sizin medeniyet zannettiğiniz şeyler karıların açık saçık sokağa çıkması ve meclislerde dans etmesi ise onlar ahlakımıza mugayirdir, biz istemeyiz istemeyiz bin kere istemeyiz.”⁸⁸¹

Gelenekleri bir bütün olarak yok sayacak düzeyde reddiyeci olmamış olsa da yine de bazı geleneklerin toplumsal gelişime ciddi manada engelleyebileceğini kabul etmekte tereddüt etmeyen Namık Kemal’in *İbret* dergisinde yayınlanan “*Görenek*” başlıklı makalesinde geleneklerin toplumlar için teşkil edeceği sorunları, bela, meşakkat ve esaret gibi kelimelerle ortaya koymuştur:

“Acaba bu âlemi ebnâ-yı beşere gerçekten dâr-ı mihnet etmeye, görenek dediğimiz akâid-i bâtıla hülâsasından büyük hizmet bir şey var mıdır?...İnsan görenekten çektiği meşakkatı ne illetten görür ne kıletten. Ne zarurettten çeker ne esaretten....Görenek akla galebe etmiş. Bugün ekseriyet nazarında ihtiraât-ı cedidenin hemen kâffesi ve binaenaleyh muzır addolunuyor. Hatırdı

⁸⁷⁷ Ahmed Muhiddin (2004), *Modern Türklükte Kültür Hareketi*, çev. Suat Mertoğlu, İstanbul: Küre Yayınları:77

⁸⁷⁸ Solnon 2013: 462-463

⁸⁷⁹ Ahmed Muhiddin 2004:80

⁸⁸⁰ Namık Kemal (1868, 24 Ağustos), *Hürriyet*: 9:3 (Hürriyet gazetesinin ilgili sayfa sayıları gazetede yer almamakla birlikte tam yerini verebilmek adına sayfa numaralarını ilgili sayfanın tam yerini göstermek adına biz koyduk. Ş.B.)

⁸⁸¹ Namık Kemal (1868, 7 Eylül) *Hürriyet*, 11:8

değil midir ki ilel-i sâriyenin men-i intişârında -bi-emrillâhi teâla- tesiri fennen sabit olan karantine usulü buralarca kabul olunduğu zaman az kaldı sevâhilimizin umumunda ihtilâller kopacaktı....Şu kadar var ki terbiyet-i irfan ile nefis-i nâtıkası büyümeğe başlayan akvâm içinde terakki ne kadar ziyadeleşirse görenek o kazar azalmaya başlar. Çünkü alışmadığı şeyden -velev ne kadar zararsız olursa olsun- korkmak ve alışmadığı şeyin ne kadar faidesiz olursa olsun fikdânından müteessir olmak çocukluk havâssındandır. Bir milletin terakkisine sahih bir mikyâs aranılırsa efradının göreneğe derece-i riayetine bakılsın. Aralarındaki nisbet daima müsavidir.”⁸⁸²

Batı fikirlerinin aktarıldığı bir başka kanal masonluktu.⁸⁸³ Onsekizinci yüzyıl başında Türkiye’ye giren fakat ondokuzuncu yüzyıl ortalarında gelişmeye başlamış olan ilk loca 1856’da İstanbul’da bir İngiliz locası olmuş, ikincisi İngiliz sefiri Sir Henry Bulwer tarafından sefaretin içinde açılmış, Fransızlar ise 1858’de *Etoile du Bosphore* (Boğaz Yıldızı) adıyla bir loca kurmuş, 1862’de Almanlar, İtalyan ve Fransızlar 1863’de *Italia* ve *L’Union d’Orien* (Doğu Birliği) localarını kurmuşlar. 1874’de gelindiğinde başkentteki mason sayısı üç yüz yetmiş bulmuş. Bazı localara zamanla Müslümanlar da hatta din adamları da üye olmuşlar, hatta mason nizamnamesi ve ritüelleri Türkçe’ye de çevrilmişti. 1868’de kurulan ve Hristiyanlar, Yahudiler ile entelektüel ve yüksek devlet memuru olan Hristiyanları biraraya getiren *I Proodos* (İlerleme) locası Osmanlılar üzerinde de etkili olmuştu ve Abdülaziz’in yaveri ve baş mabeyncisi *L’Union d’Orien* locasına mensuptu. Hürriyet, eşitlik, siyasal yaşamın sekülerleşmesi, ilerleme kavramları Masonluğun benimsediği ve yaymaya çalıştığı fikirler arasında idi ve Namık Kemal (1840-1888) de *I Proodos* locasında tekris edilmişti yani locaya üye olarak alınmıştı.⁸⁸⁴

Siyasal liberalizm ise gazetecilerin basın özgürlüğü ihtiyacından doğmuştu. İlk Osmanlı gazetesi 1831’de resmi bir yayın olarak çıkmış 1860’da da ilk özel Türk gazetesi yayın hayatına atılmıştı, ancak 1864 tarihli *Matbuat Nizamnamesi* ile hükümet basını denetlemeye yönelmiş ve gazeteciler üzerine gidilmişti. İşte bu ortamda Namık Kemal de hürriyet şairi kimliği kazanacak ve Türk halkına meşrutiyet fikirlerini aşılamağa çalışacak ama bunu İslami bir görünümle halka sunacaktır.⁸⁸⁵

Batılı düşüncelerin Osmanlı topraklarına aktarılmasında bir başka etken eğitim olmuştu. Değişen bilim ve eğitim anlayışının medrese dışında Batı’nın ilim ve fennine dayalı bir eğitim kurumunun ihdasına yönelik ilk fikirleri beslemiş ve ondokuzuncu yüzyıl ortalarında yeni bir eğitim kurumunun kurulmasına dair ilk teşebbüsler ondokuzuncu asrın ortalarında ortaya çıkmaya başlamıştı. Yeni eğitim kurumu için düşünülen isim Dârülfünun idi. Kelimenin içindeki fûnûn tabirinin ondokuzuncu asırda deney ve isbata dayalı bilimler için kullanılan bir ifadeye dönüşen fen kelimesinin çoğulu olması ve dini ilimler için ulûm kelimesi kullanılırken bu ifadede sadece

⁸⁸² Namık Kemal, (1289, 7 Mart), *Görenek, İbret*, 119:1-2

⁸⁸³ Mardin: 2012: 166

⁸⁸⁴ Solnon, Jean-François (2013), *Sarik ve İstanbul*, çev.Ali Berktaş, İstanbul: Doğan Kitap: 459-466

⁸⁸⁵ Akşin 1994: 28

fen kelimesinin kullanılması yeni tip eğitim kurumlarının Batı kaynaklı bilimlerin eğitim yapılacağı bir kurum olarak düşünüldüğünü göstermektedir.⁸⁸⁶ Sultan Abdülmecid'in direktifleri doğrultusunda 1845'de kurulan *Meclis-i Muvakkat* (geçici Maarif Meclisi) mahalle mektepleri dışında *Dârülfünun* adı altında bir müessesenin kurulması fikrini de ortaya atmıştır. İlk amacı malumat sahibi memur yetiştirmek olarak görülen *Dârülfünun*'un 1846'da Sultan Abdülmecid tarafından kurulma emri verilmiş ancak eğitim verilecek binanın tamamlanması yüklü maliyeti sebebiyle yaklaşık yirmi sene sürmüş ve 1865'de tamamlanabilmiş ancak ilk dersler 1863'de Kimyager Derviş Paşa'nın konuşmasıyla vermeye başlanmıştır. Aynı yıl Ahmed Vefik Paşa tarih dersleri, Mekteb-i Harbiye Nazırı Saffet Paşa ve bir süre sonra Derviş Paşa tarafından vermeye başlanılan fizik dersi, Maarif-i Umûmiye Nezareti muavinlerinden Mekteb-i Mülkiye coğrafya hocası Mehmed Cevdet Efendi tarafından coğrafya dersi gibi dersler "terbiye-i amme" politikasına katkıda bulunacak şekilde halka açık olarak verilmiştir. 1865 yılında *Dârülfünun* binasının Maliye Nezareti'ne tahsis edilmesiyle dersler kesintiye uğramış 1869'da yürürlüğe giren ve II.Meşrutiyet'e kadar geçerliliğini koruyan Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ile ikinci bir *Dârülfünun* kurma fikri ortaya atılmıştır. Alınan kararla on altı yaşını dolduran adaylar giriş sınavını kazandıktan sonra *Dârülfünun*'a kayıt yaptırabilecektir. Mektep mezunları giriş sınavından muaf tutulması ise mekteplilerin medreselilere tercih edildiğinin de bir göstergesidir. 1870'de açılan yeni *Dârülfünun* binasının kütüphanesine Paris'ten bilim, tarih, coğrafya, tıp, edebiyat, felsefe gibi eserlerle hümanizm ve pozitivistimin belli başlı eserleri alınmıştır. Ramazan gecelerinde halka açık konferanslar tekrar başlamış ve böylece modern bilim ve teknolojiye halk da haberdar edilmek istenmiştir.⁸⁸⁷ Tanzimatla ortaya çıkan yeni eğitim modeli, ulemânın eğitim alanındaki nüfuzun kırılması demektir ve her ne kadar Tanzimat'ta devlet medreselere dokunmamış olsa da iki ayrı yaklaşım ve yöntem yan yana sürdürülmüş ve iki ayrı insan tipi ortaya çıkmıştır.⁸⁸⁸

II.Abdülhamid döneminde başta Fransa olmak üzere öğrencilerin sayısı olarak gönderildiği ülkeler sırasıyla Almanya, İsviçre ve Avusturya oldu. Modernleşmenin gerektirdiği bürokratik kadrolarda Fransız modeli, yüzyılın sonundaki halk kitlelerinin teknik eğitiminde de Alman modeli esas alındı.⁸⁸⁹ Meşrutiyet'ten sonra öğrencilerin gönderildiği diğer merkezler İngiltere, İtalya ve Amerika olmuştur.⁸⁹⁰ Kadınlar ise II.Abdülhamid döneminde kendileri için açılan ilk, orta ve mesleki eğitim kurumlarıyla gitmeye başlamış ancak yüksek eğitim için Avrupa'ya gitmeleri kamuoyunun gündemine girmesi II.Meşrutiyet ilanı sonrası sözkonusu olmuştu. İlk gidenler gayrimüslim kesimden kızlardı ve devletin bursuyla yurt dışına

⁸⁸⁶ İhsanoğlu, Ekmeleddin (1990), *Dârülfünun Tarihçesine Giriş*, *Belleten*, 54/210:699

⁸⁸⁷ İhsanoğlu 1990: 701-726

⁸⁸⁸ Cemaloğlu, Necati (2005), "Osmanlı Devleti'nde Yapılan Tanzimat Reformlarının Eğitim Sistemine Etkileri, Uygulamaları ve Sonuçları (1839-1876)", *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7: 162-163

⁸⁸⁹ Erdoğan, Aynur (2016), *Osmanlı'da Yurt Dışı Eğitim ve Modernleşme*, İstanbul: Büyüyenay Yayınları:190-192

⁸⁹⁰ Erdoğan 2016:297

gitmişlerdi. Müslüman kızların yurtdışına eğitim için gidememeleri Kadınlar Dünyası dergisinde eleştiri konusu yapıldı. Aynı yayın organlarında kızların Avrupa'ya gönderilmesi fikrine karşı çıkan yazılar da yayınlanmıştı ve bu yazılarda Avrupa kültürünün bozucu etkisi olabileceği endişesi dile getiriliyordu. Nihayet 1914 yılında Müslüman kızlar da tıp dallarında yurt dışına eğitime gönderilmeye başlandı.⁸⁹¹ Tanzimat döneminde yurtdışına öğrenci gönderen kurumların başlıcaları Mühendishane-i Berr-i Hümayun ve Mühendishane-i Bahr-i Hümayun, Tıbbiye, Harbiye, Tophane, Mekteb-i Sanayi olmuştur. Bu dönemde en fazla Fransa, İngiltere, Avusturya ve Almanya gibi ülkelere gönderilen öğrencilerin sayısı 422'dir. II.Abdülhamid döneminde ise başta Fransa, Almanya başta olmak üzere İsviçre, Belçika, Avusturya gibi ülkelere gönderilen toplam 315 öğrencinin en fazla askeriye, hukuk ve tıp alanında eğitim almışlar, II.Meşrutiyet döneminde ise Almanya, Macaristan, Fransa, İsviçre gibi ülkelerin ağırlıkta olduğu ancak sayıca daha az olmak üzere Belçika, Avusturya, İngiltere gibi ülkelerin de aralarında yer aldığı toplam 550 öğrenci yurtdışı eğitime gönderilmiştir. Meşrutiyet sonrası dönemde ağırlıklı alanlar ise öğretmenlik, tabii ilimler, hukuk ve tıp olmuştur.⁸⁹²

1908'de Kanun-ı Esasi'nin yeniden yürürlüğü konulması ile başlayan II.Meşrutiyet sonrası sultan, tahtından indirilip sürgüne gönderilmiş ve Jön Türkler sahneye çıkmıştı. Jön Türkler, Osmanlıcı, ilerlemeci, sosyal Darwinci, pozitivist, İslamcı modernist gibi birçok akımdan etkilenmişlerdi.⁸⁹³ Jön Türkler ile ilk kez meşruiyetin kaynağı yalnızca bilgiye dayanmaya başladı ve bu, imparatorlukta ortaya çıkan yeni elit sınıfın ortaya koyduğu Meşruiyet'in en devrimsel unsuruydu.⁸⁹⁴ Bütün bu akımların etkisine karşın Jön Türkler tıpkı Yeni Osmanlılar gibi dinin toplumu birleştiren bir yönü olduğunu kabul etmekteydiler: Jön Türklerin liderlerinden Ahmed Rızâ beyin ifadesiyle "...Dinden maksad, tebayi'-i beşeriyeyi ıslah ve tanzim etmek ve umumî bir nokta-i ittihadı toplamaktır...Dinin hükümferma olmadığı memleketlerde bile ahali, sosyalizm, anarşizm gibi ta'birlerle ittihadı bir vasıta arıyor: sürüden ayrılanı kurd kapıyor..."⁸⁹⁵

23/24 Temmuz 1908'de İttihat ve Terakki cemiyetinin çabası ve yönlendirmeleriyle ilan edilen ve şehirlerde şenlik alayları ve gösterilerle kutlanan 1908 devrimin sonrası yani İttihat ve Terakki dönemi (1908-1918) küçük mülk sahibi olan geniş bir entelektüel sınıfın yönetici sınıf haline geldiği eski bürokratik aristokrasinin ve dinsel elitlerinin yerini aldığı bir geçiş dönemidir. Bu sınıf, yaşlı bürokratlar ve önceki dönemin genişleyen girişimci gruplarıyla çatışma içine girmiş kendi girişimci ve mülk sahiplerinden oluşan yeni bir yerli Türk orta sınıfına dayalı bir milli ekonomi yaratmak istemişlerdi. Toplumda yeni sosyal tabaka kalıpları üretme ve bunları

⁸⁹¹ Erdoğan 2016:302-306

⁸⁹² Erdoğan 2016:397-398, 406-407, 420-421

⁸⁹³ Denman, Fatma Kılıç, (2018), *İkinci Meşrutiyet Döneminde Bir Jön Türk Dergisi: Kadın*, İstanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık:84

⁸⁹⁴ Mardin, Şerif (1971), Ideology and Religion in the Turkish Revolution, *International Journal of Middle East Studies*, 11/2: 201 (197-211)

⁸⁹⁵ Ahmed Rıza, Lâyiha, ss.28-29'den aktaran Hanioglu, Şükrü (1985), *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, İstanbul: İletişim Yayınları: 619

tanımlama problemini çözmek için yeni sembol, imaj ve tutumlar yaratılması söz konusu olmuştu.⁸⁹⁶

II.Meşrutiyet ile kamuoyunda sadece siyasi durum değil herşeyin düzeleceğine inanç hakim olmuştu.⁸⁹⁷ II.Abdülhamit rejiminden Mısır ve Avrupa ülkelerine kaçan hürriyet arayışındakiler II.Meşrutiyet'in ilanıyla yurda dönerek Panislamizm, milliyetçilik ve sosyalizm gibi çeşitli ideolojileri tartışmaya başlamışlardır. Tıbbiye ve askeri mekteplerde laik ve pozitivist fikirlerle yetişen genç insanlar, imparatorluğun değişimini istemekte ve bunun için de köklü reformlara ihtiyaç olduğunu düşünmekteydiler. Jön Türklerin hakim olduğu bu dönemde salt siyasi ve hukuki düzenlemeler ve ıslahatlara değil aynı zamanda yeni kavramların, kavrayış ve algıların da ortaya çıktığı bir dönem olmuştur. Osmanlı entelektüellerini derinden etkileyen dönemin bilimi biyolojik-materyalist ve Darwinci bir kavrayışı "terakki" kelimesine yüklemiş ve imparatorluk popüler materyalist literatürle kısa zamanda yaygınlaşmasına tanık olmuştu.⁸⁹⁸ Askeri ve bürokratik elitler kendilerini asrilikle, münevverlikle ve modern bilimlerin eğitimini aldıklarından mütefennin olmakla överken muhaliflerini ve özellikle din bilginlerini yani ulemâyı muhafazakarlıkla ve geçmişe tapınımla yani kudemapereestlikle eleştirmektedirler.⁸⁹⁹ Herşeye rağmen Jön Türklerin sonraki dönemlerinde İslamiyetin toplumdaki yerini gözönünde bulundurma ihtiyacı hissettikleri söylenebilir, kaldı ki *İslam Mecmuası* (1914-1918) gibi milliyetçilik ile İslamiyeti biraraya getiren bir dergiyi desteklemeleri de bu yaklaşımın bir parçasıdır.⁹⁰⁰

Ondokuzuncu yüzyıl ıslahat hareketlerinin ve özellikle Yeni Osmanlılar'ın çizgisinin bir uzantısı olan İttihat ve Terakki tıpkı onlar gibi yalnızca İmparatorluğun nasıl kurtarılacağı sorunuyla ilgilenmişlerdi. 1860-1870 yıllarında Yeni Osmanlılar'ın meşruti bir hükümet kurarak ve Padişahın yetkilerini sınırlayarak ve azınlıklara yasa önünde eşitlik tanıyarak devleti kurtarma düşüncesi İttihatçılarda da devam etmişti. II.Abdülhamid'in hem baskı siyaseti hem de bizzat kendisinin başlattığı ıslahatlar, ıslahatçı görüşlerin daha geniş bir tabana yayılmasını sağlamıştı. Yeni Osmanlıların toplumsal tabanı devlet iken Jön Türklerin tabanı ise yeni kurulan devlet okullarındaki müderrisler, küçük memur ve bürokratlar, gazeteciler, Batı anlayışına uygun kurulan harp okullarındaki alt düzey görevlilerden müteşekkil bir yapıydı.⁹⁰¹

⁸⁹⁶ Karpat, Kemal (2017), *Osmanlı'dan Günümüze Edebiyat ve Toplum*, çev.Onur Güneş Ayas, İstanbul: Timaş Yayınları: 226

⁸⁹⁷ Hayta, Necdet; Ünal, Uğur (2020), *Osmanlı Devleti'nde Yenileşme Hareketleri*, Ankara: Gazi Kitabevi:196

⁸⁹⁸ Hanioglu, M.Şükrü (1995), *The Young Turks in Opposition*, New York: Oxford University Press: 12

⁸⁹⁹ Amit Bein, A. (2007), "Young Turk" Islamic Intellectual: Filibeli Ahmed Hilmi and the Diverse Intellectual Legacies of the Late Ottoman Empire, *International Journal of Middle East Studies*, 39/4: 608

⁹⁰⁰ Berkes, Niyazi (1959), *Turkish Nationalism and Western Civilization*, New York: California University Press: 318, dipnot 1.

⁹⁰¹ Ahmad, Feroz (1999), *İttihat ve Terakki – 1908-1914*, çev.Nuran Yavuz, İstanbul: Kaynak Yayınları: 33-34

II.Meşrutiyet sonrası daha da canlanan fikir faaliyeti ile Batı'nın tüm yeni felsefi ve sosyolojik eğilimleri Osmanlı toplumunda takipçi bulmuştur.⁹⁰² Meşrutiyetin ilk yıllarında devrimci görüşlerin merkezi Selanik'de bir grup genç entelektüelin bir araya gelerek kurdukları *Yeni Felsefe Mecmuası* ve *Genç Kalemler* adlı iki dergide her görüşün tartışılması olanağı doğmuştu. Batı, sosyalist görüşler çizgisinden eleştirilirken bir yandan da halk, toplumsal hareketlerde bir özne olarak görülmeye başlanmıştı. Dönemin koşulları gereği sınıf düşüncesi ve sınıflar arasındaki mücadele yerine Türk ve Müslüman olmayan milletlerin üstünlüklerini göstermek amacıyla imparatorluğa yönelik baskıları asıl üzerinde durulan konular olarak belirmişti. O yüzden kulağa ne kadar garip de gelebilse bu dergiler aynı zamanda içlerinde Türkçülük fikrinin de nüvelerini taşıyorlardı ⁹⁰³ Milliyetçilik duygularının Arapların yanı sıra Müslüman Arnavutlar arasında önem kazanması ve 1912'de İmparatorluktan ayrılmaları, Osmanlıcılık ve İslamcılığa ciddi bir darbe indirmişti zira Arnavutlar devletin temel taşlarından biri olarak imtiyazlı bir etnik grup idi. Bu durumun oluşturduğu etki tam olarak tanımlanmamış ve İslamcılıkla bağdaştırılması kolay bir Turancılık oldu ayrıca İttihat ve Terakki cemiyetinde Rusya Türklerinin nüfuz sahibi oluşu da ayrıca etkiliydi. Turancılık, İslamcılık gibi bir yayılma ideolojisi olduğundan, Batı cephesinde tam anlamıyla gerileyen Jön Türkler'in ruhsal gereksinimlerine uygun düşüyordu.⁹⁰⁴ Ancak İslamiyet yine de toplumsal muhalefette kullanılan dayanaklardan biri olarak Jön Türkler için önemli olmaya devam etmiştir en azından dil düzeyinde İslamiyet'e atıflar yapılmıştır. Bunun en bariz göstergelerinden biri İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin marşında Abdülhamit ile ilgili “dinsiz” ifadesinin yer almasıdır.⁹⁰⁵

İslamcılık ile Batıcılık arasında çelişki değil tamamlayıcı bir ilişki gören Ali Suavi'ye (1839-1878) göre ise yapılması gereken şey dini yanlış yorumlardan, ona sonradan katılan şeylerden ayıklamakla ilerlemeyi sağlamaktır. Ali Suavi aynı zamanda dine inanan bir kişi olarak “*materyalist*” makalesinde “Şimdi Fransa'daki ehl-i hissin peygamberi Bucher'dir” diyerek onun “*Natur und Geist*” isimli kitabını da eleştirir.⁹⁰⁶ Türkçü fikirleri sebebiyle de Avrupa taklitçiliğine karşı çıkıp milli gururu desteklemek istemiş, Osmanlıların eski zamanlar pek çok ilim ve fikir hareketlerine sahip olduğunu savunmuş ancak sonradan geri kalındığı için Avrupa'ya yeni ilimleri öğrenecek talebe gönderilmesi gerektiğini öne sürmüştür.⁹⁰⁷ Ali Suavi medreseden yetişmiş, Abdülaziz devrinde ilk vazifesi yoklama kaleminde katiplik olan sonradan Bursa rüşdiyesinde ve diğer çeşitli okullarda öğretmenlikten sonra Ticaret Mahkemesi reisliği yapmış

⁹⁰² Ülken, Hilmi Ziya (1998), Türkiye'nin Modernleşmesi ve Bu Hareketin Öncüleri Olan Türk Düşünürleri, *Felsefe Dünyası*, 28:28 (27-30)

⁹⁰³ Berkes, Niyazi (2016), *Türk Düşününde Batı Sorunu*, İstanbul: YKY Yayınları: 54-55

⁹⁰⁴ Ahmad 1999: 188

⁹⁰⁵ Hanioglu, Şükrü (t.y.), *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul: Üçdal Neşriyat: 141

⁹⁰⁶ Ulüm dergisinin 17.sayısındaki “Materyalist” makalesi sayfa 1009'den aktaran Çelik, Hüseyin (1991), Ali Suavi: Hayatı ve Eserleri, Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü:499

⁹⁰⁷ Ülken, 1992:91-92

ve Avrupa'ya gittikten sonra bildiği Arapça ve Farsça dillerine Fransızca ve İngilizce de eklemiş bir figürdü. İstanbul'da *Muhbir* adlı gazeteyi çıkarmış ve Mustafa Fazıl himayesinde Yeni Osmanlılar ile birlikte Avrupaya gitmiş Londra'da *Muhbir*'i yeniden çıkarmaya başlamış, Paris'e gidişinde de orada *Ulûm* adlı bir başka gazete ve yine Paris'te *Bâbîâli* adında bir gazete ve kısa bir süre de Fransızca *République* adlı gazeteleri çıkarmıştı.⁹⁰⁸

Orta halli bir ailenin çocuğu olmasına rağmen yazıları ve çalışkanlığı sebebiyle Mithat Paşa'nın tarafından desteklenen Ahmed Midhat Efendi (1844-1912) II.Abdülhamid'in yardımıyla *Tercüman-ı Hakikat* gazetesini kurup sürdürmüş, gazetesinde pek çok makale, hikaye, roman ile geniş halk tabakalarına Batı kültürünü yaymaya çalışmış ve Ahmet Rasim, Hüseyin Rahmi gibi yazarların yetişmesine destek olmuştur.⁹⁰⁹ Ahmed Mithat diğer Osmanlı aydınlarından farklı olarak Batı felsefesinin yalnız siyasi yönüyle ilgilenmekle yetinmemişti. "Halkın kafasına Acem baskısı eski masal kitaplarındaki saçmalar yerine aydın düşünceler yerleştirmek gerekir" diyen Ahmed Midhat hayatının ilk yıllarında materyalizme eğilim duymuş, Lamarck ve Darwin'in teorilerini savunmuş hayatının bir devresinden sonra ise İslam ahlak ve doktrinine bağlanmıştır.⁹¹⁰

Pek çok alanda çalışmaları olan çok yönlü bir devlet adamı ve Osmanlı münevveri Münif Paşa (1830-1910), imparatorluğa Batı bilim ve felsefesini aktaran önemli isimlerin öncülerinden olsa da rejim ile doğrudan bir sorun yaşamaması sebebiyle Yeni Osmanlılar tarafından saraya mensup taraftan sayılmış olması Paşa'nın yenilikçi ve öncü rolünün gözardı edilmesine yol açmış olmalıdır.⁹¹¹ Oysa Münif Paşa, Hilmi Ziya'nın da ifadesiyle evrimci ve terakkici fikirleriyle Ansiklopedistlerin onsekizinci yüzyıl Fransa'sındakine benzer bir işlevi Osmanlı'da görmüş ve II.Abdülhamid'in Darülfünûn kurmakta ilk girişimini teşvik eden kişilerden biri olmuştur.⁹¹²

Arapça, Farsça, Almanca, Fransızca, İngilizce dillerini bilen eğitiminin bir bölümünü Berlin'de tamamlayan Münif Paşa, coğrafya, hikmet-i tabiiyye (doğa felsefesi/fizik), hukuk, tarih gibi alanlarda da ilgilenmiş, Bâb-ı Âli Tercüme Odası'nda başkatiplik, Mahkeme-i Ticaret reisliği, Zaptiye Nezâreti Müsteşarlığı, Meclis-i Kebir-i Maarif reisliği, Maarif Nazırlığı gibi çeşitli görevlerinde bulunmuş bir devlet adamı olmasının yanı sıra "efkâr-ı cedide ve hürriyetperverânenin mülkümüzde ilk mürevvic ve nâşirlerinden" bir Osmanlı münevveridir.⁹¹³ Münif Paşa, bitki ve hayvanların *inkılâbât-ı mütevaliye* ile bugünkü durumlarına eriştiğini yazarak Lamarck ve Darwin gibi nev'î değişikliği ifade etmiş ancak insanı diğer canlılardan büsbütün ayrı bir varlık sahası içine koymuştur.⁹¹⁴ Münif Paşa'nın tarih konusundaki tavrı da

⁹⁰⁸ Ülken 1992:78

⁹⁰⁹ Ülken, 1992:114-114

⁹¹⁰ Doğan, Atila (2021), *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, İstanbul: Küre Yayınları:137

⁹¹¹ Budak, Ali (2002), *Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü Bir Osmanlı Aydını: Münif Paşa*, Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü:97

⁹¹² Ülken, 1992:68, 70

⁹¹³ Duran, Recep (1986), Mehmet Tâhir Münif Paşa, Hayatı, Felsefesi, *Erdem*, 2/6:804-806

⁹¹⁴ Duran, 1986: 839

pozitif bilime yakınlığının bir başka göstergesidir. Ona göre “Tarih seleften halefe intikal etmiş rivayet ve hikayattan ibaret” iken jeoloji sözden ziyade taş-toprak gibi maddelere dayanır.⁹¹⁵

Eseri *Hikmet-i Hukuk*’ta Kant’a atıfta bulunan Münif Paşa, Kant’tan farklı olarak ilahi şüadan bir zerre, yansıma olduğunu düşündüğü aklın terbiye edilirse hem kainatın düzeninin keşfedebileceğini hem de Tanrı’ya ulaşabileceğini düşünür; ruh ile aklın özdeş olup olmadığına ilişkin görüşte iki ayrı bakışı verse de özdeşliğine daha yakın durduğu düşünülebilir ve bu perspektifiyle de İslam filozoflarının görüşlerine yakınlaşır.⁹¹⁶ Medeniyet kavramını şiirlerine bile dahil edecek sıklıkla kullanan Münif Paşa için medeni insan “tabiat kuvvetlerine hükmeden” insandır ve medenilik, vahşilik ve bedevilikten sonra insanlığın en üst düzeyi olarak tanımlamış ve bu hedefe götüren ilim ve marifeti övmüştür.⁹¹⁷ Bu söylemde ilim ve marifet ulûm ve sanayide terakkiyi yani ilerlemeyi sağlamakta ve medeniyette bu iki alanda insanlığın geldiği son nokta olmaktadır.⁹¹⁸ Münif Paşa doğa ilimleriyle ilgilenmenin itikadı bozacağına dair bir algının olduğunu fakat bu algının kendisinin dini tahrip edeceğini düşünerek eleştirir: “Hele bazı cühelânın ilm-i fesad itikâdı münticidir demeleri mahz-ı hatâdır. Ancak dinin akılsız dostları bu makule-i tefevvühâta tasdi ve zumlarınca diyâneti istishâb murâd edip halbuki hakikatte esâsından tahrip ederler. Azıcık mülâhaza olunsa bundan dindarlık câhil ve sehl’ül ağ’fâl olmaya muhtaçtır demek olmaz mı? Bazı sâdedilân mücerret şu fikr-i fâside mebni hassâ-i behâim olan hâl-i cehlde kalmaya terviç ve dâima ilme emnîsizlik nazarıyla bakıp talep ve tahsiline say edenler dahi takbih ederler. Hükemâ-ı mütekaddiminden fard zekâ ve dirayetle şehir-i teşâr olan Sokrat ve Bokrat’a zamanlarında dinsizlik isnâd olunmuştur. Bunlar cümleden ziyâde hâlık teâla hazretlerinin kemâl-i kudret ve azametini ve kâinâtın her bir zerresinde nice bin sırr-ı hikmetine vâkıf olduklarından behime-i hâl muasırlarından ziyâde tâm’ül itikâd olduklarında şüphe olunamaz. Cühela ise ehl-i taklit olup bu surette itikâdları bir esâs-ı kavi üzerinde olamayacağından asıl bunlar çürük itikatlı addolunmalıdır.”⁹¹⁹ Münif Paşa medeni ülkelerde görülen bazı kötü halleri ise bizzat medeniyetin varlığına değil medeniyetin eksikliğine bağlar ve bu tavrıyla medeni saydığı ülkeleri ahlaki yönden bakarak tümünden muhalif olan İslamcılardan farklı olarak seçmeci ve eleştirel bir tutum sergiler: “Ehl-i medeniyet beyninde meşhûd olan bazı kabâih ve sui-hâl medeniyetin te’siri olmayıp belki onun gayri mükemmel bulunmasından nâşidir.”⁹²⁰

Pozitivizmin Osmanlı’ya etkileri ise Şinasi’nin Paris’te pozitivist filozoflardan Ernest Renan ve Emile Littré ile dostluğundan ileri gelen etkilere bağlanmaktadır. Ancak bu etki daha çok şiirlerinde ve medeniyetin esasını akılda görmesinde gözlemlenmektedir. Pozitivistlerle

⁹¹⁵ Duran, 1986:845

⁹¹⁶ Budak, 2002: 549-553

⁹¹⁷ Duran, 1986:844

⁹¹⁸ Budak, 2002:556

⁹¹⁹ Münif Paşa (1279), Mukâyese-i İlm ve Cehl, *Mecmua-i Fünûn*, 1:25-26

⁹²⁰ Münif Paşa 1279:26

temas eden bir diğer isim Mithat Paşa (1822-1884), olmuştur. Mithat Paşa 1878’de sürgün olarak gittiği Paris’te zamanın pozitivistlerince ağırlanmıştır. Bu iki isimden sonra asıl önemli isim İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin başkanı Ahmet Rıza olmuştur. Ahmet Rıza, derneğin ismi olarak A.Comte’un vecizesi olan “*ordre et progrès*” (Nizam ve Terakki) ismini teklif edecek kadar Comte’un fikirlerinden etkilenmiş bir isimdir. Teklifinde Ordre kelimesini reddeden cemiyet üyeleri yerine Union kelimesini kabul etmişlerdir. Derneğin 1895’te neşre başlayan *Mechveret* gazetesi de pozitivist düşüncelerin ithalinde rol oynamıştır. Pozitivist düşünceyi benimsemeyenler bile imparatorlukta pozitivizmin etkisiyle doğan “*realisme*” ve “*naturalisme*” akımlarının etkisi altında kalmış ve pozitivist felsefenin edebiyata yansıyan ürünlerini Osmanlı dünyasına aktarmışlardır.⁹²¹ “Tabii hukuk” ve “tabiat kanunu” kavramlarını ilahi bir varlığın görünümü olarak algıyan ve bazen akıl bazen de şeriatı tabii hukuk/tabiat kanunu olarak gören Yeni Osmanlılar’ın aksine Ahmet Rıza, maddi varlıklar aracılığıyla etki eden objektif tabiat kanunları kavramını yerleştirmiştir. Comte’un *progrès* yani ilerleme kavramını eğitimle toplumun içinde görevlerini en iyi şekilde yapan bireyleriyle toplumun medeniyet bakımından gelişmesi ve *ordre* yani düzen kavramını da Ahmet Rıza bey Osmanlı toplumunu pekiştirmek, dağınıklıktan kurtarmak adına siyasi icraat ile sağlanan “intizam” olarak anlamış ve İslamiyet’i de bu düzenin gerçekleşmesi için gerekli bir sosyal harç olarak görmüştür. Kendisinin 1891’de *Revue Occidentale*’de yazdığı bir makalede Batı’da düşünüldüğü gibi İslamiyetin Müslüman toplumların geriliğinden sorumlu olduğu düşüncesini eleştiriyor, beri taraftan kültürlü bir Müslümanın aynı zamanda pozitivist olabileceğini savunmuştur.⁹²²

Edebiyat-ı Cedide’nin yayın organı olarak 1891’de kurulan Servet-i Fünûn’da edebi konular haricinde Renan ve Zola⁹²³ gibi yazarların eserlerinden çevirilerle pozitivism, natüralizm, realizm ve materyalizm gibi felsefi akımlar ve filozoflar hakkında bilgiler verilmiş, dördüncü sayısında pozitivist Renan⁹²⁴ ve fikirleri tanıtılmıştır.

Pozitivizmin etkili olduğu süreli yayınların en önemlilerinden biri içeriğinde August Comte ve Herbert Spencer’in görüşlerinin hakim olduğu 1908 yılında Selanik’te yayın hayatına katılan ve 1911’e kadar da yayın hayatını sürdüren *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası* olmuştur. *Servet-i Fünûn*’un pozitivist dünya görüşü dergi yazarlarından Ahmed Şuayb (1876-1910) aracılığıyla dergide yer almaktaydı. Dergi aynı zamanda evrimci dünya görüşünü toplumsal alana taşıyan, organik toplum görüşlerini ağırlık veriyordu. Toplumu biyolojik bir organizmaya benzeterek açıklamaya çalışan, insan toplumunu ve yasalarını biyolojik yapılar ve organlarla karşılaştıran Batılı yazarlardan etkilenen yazıların yer aldığı dergide Ahmed Şuayb, Rıza Tevfik,

⁹²¹ Korlaelçi, Murtaza (2009), “Pozitivist Düşüncenin İthali”, Bora, Tanıl; Gültekingil, Murat (Ed.) *Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi – 1*, İstanbul: İletişim Yayınları: 215-216

⁹²² Mardin, Şerif (2008), *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, İstanbul: İletişim Yayınları:185-188

⁹²³ Servet-i Fünûn (1308) Emile Zola, 1/6: 69

⁹²⁴ Servet-i Fünûn (1308) Ernest Renan, 1/4: 43-43

Salih Zeki ve Halide Salih (Halide Edip Adivar), Bedii Nuri, Sâtı kardeşler, Asaf Nefi gibi kalemler Osmanlı toplumu üzerine analiz yazıları kaleme almışlardır.⁹²⁵

Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası'nın iktisadi ve siyasi liberalizmi ve bireyci yaklaşımı dergi yazarlarının dine bakışına da yansımış ve din, kamusal alandaki yasal düzenlemelerin kaynağından bireysel alanda ve vicdan ile tanımlanır hale gelmiştir. Ahmed Şuayb'ın İslamiyet ve Katolik kilisesini karşılaştırdığı yazısında dinin anlam ve fonksiyonuna ilişkin şu ifadeleri de derginin bu anlamdaki görüşünün bir yansımasıdır: “Hürriyet-i mezhebiyyeyi Avrupa’da onsekizinci asırda İngiliz filozoflarından Lok [Locke] ve Fransa’da Volter [Voltaire] mukni’ bir belâgatle müdafaa etmişlerdir. Ve ilk defa olarak bunu bihakkın memleketinde tatbik eden Büyük Frederiktir [Frederich]. Zamanımızda bütün milel-i mütemeddine hukuk-u umumiyesinin esâsâtından biri olup Kanun-i Esâsiye’nin kâffesinde hürriyet-i mezhebiye hakkı tasdik edilmiştir. Din esâsen vicdaniyâtta ve herkesin hissiyât-ı samimesindendir [asıl/öz duygular]. Binâenaleyh hürriyet-i vicdan da hürriyet-i tefekkür gibi kanunun dâire-i nüfuzuna giremez. Hürriyet-i Mezhebiye’nin kabulünden maksad ikidir: evvela muamelât-ı umumiye-i devlette hiç kimse itikâdât-ı mezhebiyesinden dolayı muâtib olmayarak ihtilâf-ı mezheb ile bir gûnâ müsâvâtsızlığa ve muâmelât-ı zecriyeye mahal bırakılmamasıdır; sâniyen, her mezhep akâidini şifâhen ve tahrîren serbestçe neşredebilmelidir. Yalnız icrâ-yı ibâdet ciheti birçok kimselerin mahall-i muayyende ictimâlarını ve bir cemiyet-i müttehîde teşkil eylemelerini mücib olduğundan bu icrâ-yı ibâdet-i müştereke maddesinin bir nizâma rabtı tabiidir ve hürriyet-i mezhebiye âharın hürriyet-i şahsiye ve fikriyesiyle mahdûddur. Ve hiçbir vakit bir dinin kavâid-i esâsiyesi memleketin bekâsını, istirahatını ihlâl etmemelidir.”⁹²⁶

Fizik ve doğa bilimlerindeki algı değişimi sosyal bilimler alanına da yansımıştı. Bunların içinde en önemlisi tarih alanıydı ve ondokuzuncu yüzyılda imparatorlukta aydın kesimde tarihe ve ona eşlik eden toplumsal anlayışa bakışta bir zihniyet değişimi başlamıştı. Aydınlanmanın ilerlemeciliği tarihe ve toplumlara başka bir gözle bakmaya yol açmış, rivayetlerden ve döngüsel tarih anlayışı ve kutsal ve dindışı’nın mücadele alanı olan tarihi algı yerini insanlığın kendi potansiyellerini gittikçe daha fazla ortaya serdiği çizgisel bir gelişim süreci olarak yorumlanan bir tarihe bırakmıştı. Newtoncu anlayışın tarihteki karşılığı ise nedensellik, nesnellik ve yasacılıktı. Pozivitizmin etkisi ise bilimin tek geçerli bilgi olarak görülmesi ve olguları bilinebilen ve üzerinde inceleme yapılabilecek tek araştırma nesne olarak kabul etmesiydi ve tarihe bakışta etkisi olgularda doğüstü yerine doğal, beşeri sâikler, etkileri esas kabul etmek şeklinde yansdı. Alman idealizminin etkisiyle oluşan Romantizm akımı ise devletin sürekli gelişen güçlerin bir bütünü olarak görülmesiyle ilerlemeci tarih anlayışına bir coşku ve uluslararası bir ülkü ideali

⁹²⁵ Toprak, Zafer (2013), Psikoloji’den Sosyoloji’ye Türkiye’de Durkheim Sosyolojisinin Doğuşu, *Toplumsal Tarih*, 238:24-28 (22-32)

⁹²⁶ Ahmed Şuayb (1324, 15 Kanunusâni), Hürriyet-i Mezhebiye: İslâmiyet ve Katolik Kilisesi, *Ulûm-i İktisâdiye ve İctimâiye Mecmuası*, 1/2: 161-162

katmaktaydı. Ondokuzuncu yüzyılda Osmanlı’da ders kitaplarında döngüsel ve çizgisel/ilerlemeci tarih anlayışı birlikte verilmeye başlanmış ve bu akımlar Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895) ve Ahmet Vefik Paşa (1823-1891) üzerinde de etkili olmuştur.⁹²⁷

Tarihi sürece çizgisel ve ilerlemeci bir bakışla bakıp yorumlamakta Osmanlı münevverlerine bir başka ilham kaynağı Darwin ve Lamarck’ın evrimci düşünceleriydi. Osmanlı ilim adamları ve yazarları evrim teorileriyle erken bir tarihten itibaren ilgilenmeye başlamış Dârülfünûn’un kuruluşundan ve akademik dergiler yayınlanmaya başladıktan sonra ise bu ilgili evrimle ilgili daha teknik alanlara yoğunlaşmaya başlamıştı. *Mecmua-i Fünûn* dergisinin ikinci sayısında derginin editörü olan Münif Paşa *Jeoloji İlmine Giriş* başlıklı makalesinde canlı varlıkların oluşumundan bahsetmiş ve ilk canlıların mevcut hallerinden farklı ve daha büyük cesamette olduğunu iddia etmiş, on yıl sonra bir süre Dârülfünûn’da müdürlük yapmış olan ve bilimsel konularda kitaplar yazan ve öğretmenlik yapan Hoca Tahsin Efendi (1811-1881) *Târih-i Tekvîn yahut Hilkat* (1892) adlı eserinde kâinatın milyarlarca sene süren farklı safhalardan geçerek yaratıldığını ve bu safhalar hakkında bilgi sahibi olmanın farklı ilmi disiplinleri bilmeyi gerektirdiğini yazmıştır. Hoca Tahsin Efendi’ye göre bütün türlerin bağımsız bir yaratılışla yaratıldığı anlayışının akla yakın olmadığını vurgulamış ve Darwin teorisinin tüm sorulara yanıt vermemekle birlikte bir gün zoolojinin yaratılış sürecinin birçok yönünü aydınlatacağını savunmuştur.⁹²⁸ Hoca Tahsin Efendi kitabında insanın da aşamalı olarak maymundan evrimleştiği düşüncesine yer vermiştir. Subhi Edhem, *Darvenizm* (1909) ve *Lamarckizm* (1911) adlı iki eserinde hem Lamarck’ın evrim anlayışını hem de Darwin’in evrim anlayışını iki ayrı eserde dile getirmiştir. Bu iki eserinde evrimin mekanizmaları olan adaptasyon, doğal seçim ve türleşme gibi konular üzerinde geniş kapsamlı bir açıklama yapmıştır.

Konuyla ilgili Ahmet Nebil ve Baha Tevfik’in birlikte çevirdiği Ernst Haeckel’in (1834-1919) *İnsanın Menşe’i Nesl-i Beşer* (1909), *Vahdet-i Mevcud; Bir Tabi’at Âliminin Dini, Ka’inat’ın Mu’ammaları* ve “*Mesa’il-i Muğlaka-i Tabi’at*” ve son olarak Louis Büchner’in (1824-1899) *Madde ve Kuvvet* gibi eserlerini çevirmişlerdir. Memduh Süleyman ise Edward Hartmann’ın (1842-1906) “*Darwinizm*” isimli kitabını *Darvinizm ana başlığı ve Darwin Mesleğinin İhtiva Ettiği Hakikatler ve Hatalar* (1909) alt başlığı ile çevirmiştir. Bu eserde Darwin tarafından ortaya konulan evrim teorisinin doğru ve yanlış yönleri ele alınmıştır. Evrim teorisi ile birlikte bitki, hayvan ve insana ait geleneksel bilgilerin yıkılacağını da dile getiren Ethem Necdet (1883-1921) görüşlerini *Tekâmül ve Kanunları* (1911) adlı eserinde dile getirir. *Kamus-i Türkî* adlı Türk diline ait son dönemde yazılmış önemli sözlüğün yazarı ve kadınlarla ilgili müstakil eserleri olan Şemseddin Sâmî (1850-1904) insanın belirli özellikleri sebebiyle hayvanlardan farklı

⁹²⁷ Gürkan, Hasan (2018), Osmanlı Devleti’nde Tarih Yazımı ve Tarih Öğretiminde Modernleşme Çabaları, *Uluslararası Eğitim ve Dil Dergisi*, 1/1:30-36

⁹²⁸ İhsanoğlu, Ekmeleddin (2021), *Fenler Evi Dârülfünûn: Müslüman Dünyasının İlk Modern Üniversitesi*, çev. Fatma M. Şen, İstanbul: Doğan Kitap:303-304

duruma sahip olduğunu düşünse de insanın ortaya çıkışına dair *Kendisi İnsan* (1878) ve *Yine İnsan* (1885) isimli iki eserinde daha fazla antropolojik yaklaşımla evrim teorisi ve insanın kökenini ele almıştır. Son dönem Osmanlı'sında eğitim alanındaki görüş ve uygulamaları ile öne çıkan Mustafa Satı Bey (El-Husri) (1880-1969) *Etnografya –İlm-i Akvam* (1911) adlı eserinde insan ve maymun türlerinin ortak bir primat sınıfına ait canlılar olduğu yönünde fikrini yazar. Son olarak İsmail Fenni Ertuğrul'un da Darwin ve Evrim Teorisi'ne dair eleştirilerini *Maddiyun Mezhebinin İzmihlali* adlı eserinde dile getirdiğini görmekteyiz. Bu eserinde genel olarak materyalizm eleştirisi yapmaklar birlikte evrim teorisine de değinmiştir. Kendisi özel olarak materyalizme karşı çıkmıştır ve evrim teorisini de onun materyalist yorumunu da bu bağlamda reddetmiştir.⁹²⁹

Halka okuma ve öğrenme sevgisi aşlamak isteyen Ahmed Midhat Efendi bir sene boyunca toplam on sayı çıkardığı “*Dağarcık*” dergisinde Lamarck ve Darwin'in evrim teorilerini okurlarına aktarmış ve derginin sekizinci sayısında “*Âdem ve Nesnas* (1871)” başlıklı yazısında insanın bir maymun türünden evrimleştiğinin kabul edilmesi gerektirdiği ile ilgili görüşlerini dile getirmiştir. *Niza-ı İlm ve Din; İslam ve Ulum* (1896) adlı eserinde insan ve maymun arasındaki ilişkiye değinmiştir. *İnsan Tenha Yaşasa Ne Olur* adlı makalesinde insanın tamamen hayvanî bir geçmişe sahip olduğunu, zamanla gelişerek bugünkü düzeye ulaştığını yazmıştır. Ahmed Midhat'ta biyolojik evrim düşüncesini içeriğindeki doğal ayıklanma, sosyal alanda rekabet kavramı olarak tezahür eder. Ona göre insanların tüm duygularını yönlendiren hayvanlarda olmayıp insanda olan rekabet duygusudur ve rekabet aynı zamanda bilimsel gelişmelerin de ortaya çıkışının ardındaki sâiktir.⁹³⁰

İnsanın biyolojik yapısıyla hem de toplumsal kültürle ilgili tespit ve tahlillerinde tekamül, temeddün, terakki gibi ifadelerle tarihi süreci öne çıkaran ve geçmişten geleceğe tedrici veya inkılâp şeklindeki değişimleri ve toplumlar arasındaki rekabet ve mücadele gibi hususlarla ortaya çıkan Sosyal Darwinizm, Osmanlı aydınlarının geneli üzerine şu veya bu derecede etkili olan yaklaşımlardan biridir. *Ulum-ı İctimâiye ve İktisadiye Mecmuası*'ndan Asaf Nef'i Darwin'in teorisinin etkisinden şu şekilde bahseder: “Mücâdele-i hayâtiye meselesi ondokuzuncu asrın nisf-ı ahirine doğru evvela Darwin gibi tabiiyyun ve onu müteâkıb ulûm-i ictimâiye ulemâsı tarafından mevzu-u bahs edilmiştir. Mücâdele-i hayâtiye bilâistisna en ibtidâi hayvânât ve nebâtâtın ve cins-i beşerin en ibtidâi şeklinden en tekemmül etmiş olanlarına kadar bütün mevcudât-ı hayâtiye hakkında umumi olup bu mücadeleden hiçbir mevcud tahlis-i nefis edemez.”⁹³¹

⁹²⁹ Gültekin, Deniz (2019), Modernleşme Döneminde Osmanlı Düşünce Dünyasında Evrim Teorisi Tartışmaları, Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü:1-3

⁹³⁰ Doğan 2021:138-141

⁹³¹ Asaf Nef'i (1325, 1 Ağustos), Mücâdele-i Hayatiye ve Tekemmül-ü Cemiyât, *Ulûm-i İktisâdiye ve İctimâiye Mecmuası*, 2/8: 455

Darwin'in teorisini benimseyen Abdullah Cevdet, tekamül kanunu ve Darwin'i anlatmayı fesat ve küfürle eşleştiren kişileri Ortaçağ'da yaşayan kişiler olarak görür: "Tekâmül kanunlarından bahsetmek, Darwin nazariyatını anlatmak, bir yerde ki fasâhat-ı lisaniye addolunur. Orası kurûn-u vustâdan henüz çıkmamıştır. Kurûn-u vustâ'nın ise yirminci asırda hakk-ı mevcudiyeti yoktur. Bunu sarıklı, sarıksız her nev'i kafalarımız ezilmek istemeyen her kafa anlamak lazımdır."⁹³²

Terakki ve tekâmülün nasıl olacağı konusunda fikirlerde toplumun içinde akıl ve zeka üstünlüğüyle öne çıkan biyolojik bir "elit"ın gayretinin önemi olduğunu düşüncesi Abdullah Cevdet'de görülür. Darwin'in evrimci düşüncesinin olduğu kadar sosyal Darwinist düşünceleriyle Ahmed Midhat'dan hemen sonra gelen öncü yazarlardan olan Abdullah Cevdet yeni fen'ler ile yani biyolojik evrimci bilimle eğitimin sonucunda elitin yetiştirilmesi ve bu çaba ile evrimleşmenin sonucu olarak insan beyninin gelişeceğini ve bunun göstergelerinden birinin de kafatasının büyümesi olduğunu düşünür. Dinin hurafeleri yerine doğanın kanunlarını bilim yoluyla farkedip uygulamaya koymak tekâmül gerçekleşecektir: "İleride uzvi ve gayr-i uzvî, siyasî, edebi, maddi ve manevî bütün efâl ve inkılabâtın bir kanun-ı tabîye merbuyeti umûmen teslim olunacaktır ki, o kanun 'tekâmül' kanun-ı âzimidir."⁹³³

Osmanlı aydınları toplumsal alanda Lamarckçı çevreye uyum düşüncesiyle doğal ayıklanmayı savunan Darwinci eğilimler arasında bazen biri bazen diğerine yönelmiş, rekabet ve mücadele ile şiddetin doğal ayıklanmayı sağlayan yine bir doğal durum olması veya bunun karşıtı olan birlik, beraberlik, dayanışma, kardeşlik gibi düşüncelerle Lamarckçı yaklaşımı bazen çelişkiye bile düşebildiğini farketmeden bir arada savunabilmektedir.⁹³⁴

Toplumsal evrim düşüncesini Darwin'den de önce ortaya atan Herbert Spencer (1820-1903) da Osmanlı aydınları üzerinde etkili olmuştur. Özellikle Rıza Tevfik, (1869-1949) Spencer'i izlemiş ve "Hükümet ve Hürriyet Hakkında Spencer'ın Felsefesi" başlıklı makalesinde devleti evrimci bakışıyla ele almış, toplumsal olayları incelenmesinde deneysel metodun kullanılması gerektiğini savunmuştur. Rıza Tevfik'e göre toplumlar da tekamül etmektedir ve bunun için de bazı tekamül aşamalarından zorunlu olarak geçmeleri ve bazı fertlerini kurban olarak vermeleri gerekir.⁹³⁵ Cavit, Ahmet Şuayıp beylerle birlikte kurdukları *Ulum-ı İctimâiye ve İktisadiye* adlı dergide Herbert Spencer, Schaeffle, R.Worms'un biyolojik sosyoloji görüşlerini savunmuşlardır.⁹³⁶

Türkiye'de 1912'de okuttuğu felsefe dersiyle Türkiye'de felsefeyi öğretim alanına taşıyan ilk isim olarak döneminin Spencer, Darwin, (1809-1882) John Stuart Mill (1806-1873) gibi Batılı

⁹³² Abdullah Cevdet (1329, 14 Mart), Kastamonu'da Kurûn-u Vustâ, *İctihad*, 58: 1273

⁹³³ Doğan 2021: 153-155

⁹³⁴ Doğan 2021: 247

⁹³⁵ Doğan 2021:263-266

⁹³⁶ Ülken 1998: 28

düşünürlerin fikirlerini hem aktarmış hem de yorumlamış olan Rıza Tevfik hem evrimci bakışı hem de liberal siyaset teorisini benimsemişti: “İngiliz filozoflarının hikmet-i siyasete liberalizm nazariyatına ve usulüne fevkalâde taraftar olmaklığım tabîî idi. Hele Spencer’i çok beğeniyordum ve yalnız ve yalnız felsefe-i tekâmülün müessisi ve nâşiri olduğundan dolayı değil, fakat (develete karşı fert= L’individu contre l’État) ünvanı ile daha pek çok genç iken yazmış olduğu dört makalelik bir küçük kitabı hiç elimden düşmemiş, cebimden eksik olmamıştı.”⁹³⁷

Rıza Tevfik sosyal konuların Batı’lı düşünürler tarafından “ilmi” alana dahil edildiğini ve böylece geçmiş çağların toplum alanına bakışındaki pek çok hatanın bu şekilde düzeltildiğini düşünür: “Hakikatta, fikri gelişmelerde insanlığa rehber olmak üzere bazı dâhiler zuhur etmiş ise de toplumsal olayların gerçekten ilmî bir surette araştırılması için zarurî olan deneysel metod (methode experimental) henüz hakkıyla keşfedilmediği için insanî olaylara ait yazılmış olan eserler, umumî hakikatleri ihata etmekle beraber düstur hâline gelmiş birçok yanlış düşünceleri de kapsıyorlardı....İşte asrımızın en büyük feylesofu olan H.Spencer yukarıda arz etmiş olduğum şuruta riayetle akvam ve milel-i muhtelifenin tarzı idarelerini, hükümetlerini, müesseselerini tettebbu etmiş ve fûnûn-ı ictimaiyenin -şimdiki mânâ-yı ıstılahiyesiyle- bir ilim olmasına herkesten ziyade himmet eylemiştir.”⁹³⁸

Ahlakın metafizik değil toplumsal yarar ilişkisiyle izah eden, bireysel hürriyeti siyaset felsefesinin merkezine koyan ve evrimci düşünürleri üstad kabul eden Rıza Tevfik, ilmin hayat ve refah için bazı kaideleri gösterdiğini yine de evrende “muamma” kalacak bazı sırları aydınlatamayacağını kabul eder ve bu sırrı da Tanrı ile ilişkilendirir.⁹³⁹

Toplumsal alanda tekamülün reddi mümkün olmayan bir “kanun” olması sadece Batıcı ve Türkçü yazarlar değil dönemin İslamcı yazarlarınca da kabul edilir. Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, peygamber ve şeriat tanımında bile tekamülden söz eder:

“Marifetullah ve ahlâkiyâtı, zaman ve muhitlerinin istidâd ve vüs’atına, kanun-ı tekâmülün hâlet ve mertebesine velhâsıl Zât-ı Bârî’nin murad ve hikmetine muvafık bir suretle âmme-i beşere tebliğ eden zâta peygamber denilir....Şeriat ve itikâdâtın vârid olduğu zaman ve muhitin derece-i kabul ve istidadıyla mütenasip olması lâzıme-i hikmet olmakla o suretle nâzil olmuştur. Şeriat ve akide-i İslâmiyete etimme-i şerâî’ ve akâid olduğu gibi ilâ yevmü’t tenâd eskimeyecek ve zamanla hükümden sâkıt olmayacak (ve çünkü bedihi ve zaruri, vüs’atce kânun-u tekâmül ile müteradif) desâtiri hâvi bulunduğundan artık nebiye ihtiyaç bırakmamıştır.”⁹⁴⁰

Darwin’in türler arasında rekabetin türlerin hayatta kalmasını sağlayacak özellikler geliştirmesine yol açacağına dair görüşleri toplumsal alana ve elbette kadınların hak mücadelesine

⁹³⁷ Korlaelçi, Murteza (2021), *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, Ankara: Kadim Yayınları:210

⁹³⁸ Korlaelçi 2021:213

⁹³⁹ Korlaelçi 2021:219-226

⁹⁴⁰ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (1332), *Üss-i İslâm*, İstanbul: Dâr’ül Hilâfe: 41-42

de yansımıştır. Daha sonra Osmanlı kadın yazarlarının kadınların hak mücadelesine dair yazılarında izlerini görebileceğimiz güçler arası rekabet ve bunun neticesi doğacak tekâmülle ilgili yazıların ilk nüveleri II.Meşrutiyet'ten hemen sonraki süreli yayınlarda karşımıza çıkmaktadır. Bunun örneklerinden birini Asaf Nef'i Darwin'in evrim nazariyesi ve onun uzantısı olan toplumsal alandaki rekabete ilişkin *Ulûm-i İktisâdiye ve İctimâiye Mecmuası*'ndaki makalesidir. Makalede cinsiyetler arasındaki rekabet doğadaki diğer canlılarda görülen rekabet ve bunun sonucundaki canlılardaki gelişmeye benzer şekilde olumlu bir şey olarak yorumlanır. Yazar mevcut olan hayat mücadelesi ve gelişme yasası ekseninde kadınların kendi haklarına yönelik mücadele ve çabalarını yararlı bir girişim olarak görür: "Eski zamanlarda hatta mühd-i medeniyet olan Yunan ve Roma'da bile kadınlar vâsita-i zevk ve safâ ittihâz edilerek zulmet-i kesife-i cehâlet içinde bırakılır ve onlara vâlîde olmak hakkından başka hiçbir şey verilmezdi. Hülâsa mücâdele-i cinsiye hiçbir vecihle muzır olmaktan başka belki istifâ ve tekemmül-i cinsiyetin esbâb-ı asliyesindendir."⁹⁴¹

Materyalizm ondokuzuncu asrın bilimsel yaklaşımı ve Fransız Aydınlanmasının etkisiyle Osmanlı'ya girmiştir.⁹⁴² Mekteb-i Mülkiye'de yüksek öğrenim gördükten sonra II.Meşrutiyet sonrası *Rehber-i İttihâd-ı Osmânî* Mektebinde felsefe eğitimi veren Baha Tevfik (1884-1914) materyalist felsefenin Osmanlı topraklarında tanınmasını sağlayan isimlerden biriydi. 1910 yılında arkadaşı Ahmed Nebil ile gençlerin fenni ve felsefi bilgilerini arttırmak amacıyla *Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütüphanesi* adlı yayınevini kurmuş ve gazete, mecmua, telif ve tercüme eserler yayınlamaya başlamıştı. 1913'de Türkiye'deki ilk felsefe dergilerinden *Felsefe Mecmuası*'nı çıkardı ve orada materyalizmi savunan yazılar yazdı. Aralarında Selanik'te yayınlanan *Kadın* dergisi dahil pek çok derginin çıkmasını sağlamış ve yine o dergilerde yazılar yazmıştır. Bücher'den 1911 yılında çevirdiği *Madde ve Kuvvet* adlı eser hem İstanbul'da hem de Türkiye fikir çevresinde derin etkide bulunmuştur.⁹⁴³ Baha Tevfik'in Ahmed Nebil ile birlikte yine 1911 yılında Ernest Haeckel'den çevirdiği ve materyalist fikirleri içinde barındıran *Vahdet-i Mevcud, Bir Tabiat Aliminin Dini* adlı eser aynı şekilde Osmanlı düşünürlerini etkileyen eserlerden birisi olmuştur.⁹⁴⁴ Teceddüt-i İlmî ve Felsefe Kütüphanesi'nin yayın organlarından biri olan ve kadrosundaki Baha Tevfik, Abdullah Cevdet, Memduh Süleyman, Ahmed Nebil ve Ömer Seyfeddin gibi isimleri *Yirminci Asırda Zekâ Mecmuası* da yine materyalizm ile ilgili tanıtım yazıları içermektedir. Baha Tevfik dergide maddeci düşünme sisteminin bilim ve fenne dayandığını, metafizik fikirlerin önemini kaybettiğini, vicdanın manevi olmayıp sürekli bir

⁹⁴¹ Asaf Nef'i (1325, 1 Ağustos), Mücâdele-i Hayatiye ve Tekemmül-ü Cemiyât, *Ulûm-i İktisâdiye ve İctimâiye Mecmuası*, 2/8:458

⁹⁴² Ahmed Muhiddin 2004:81

⁹⁴³ Ülken, Hilmi Ziya (1994), *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları: 245; Köse, Halil İbrahim (2015) Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Materyalizm Tartışmaları Bağlamında Din Bilim İlişkisi, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü:42

⁹⁴⁴ Köse 2015:42-43

değişim içinde olduğundan insanları aldattığını ve bu noktada bilim ve fenne ihtiyaç duyulduğunu yazar.⁹⁴⁵

Tanzimat sonrası imparatorluğun siyasi birliğini korumak adına ortaya atılan siyasi projeler üç grup altında mütalaa edilir. Bunlar birbiri ardısıra ardısıra değil birbiri ile iç içe giren ve aynı zaman diliminde farklı tonlarda eğilimler olarak da düşünülebilen üç akım olarak Osmanlıcılık, İslamcılık ve Garpcılıktır. Yusuf Akçura'ya göre Osmanlıcılık II.Mahmud döneminde başlayıp Âli, Fuad ve Midhat Paşalar başta olmak üzere hemen tüm devlet adamları tarafından benimsenmiş, bunun dışında Ali Kemal, Tunalı Hilmi, Ahmed Ferid ve Süleyman Nazif gibi farklı etnik kökenden isimler de Osmanlıcılık ideolojisini benimsemiştir.⁹⁴⁶

Osmanlıcılık kısa bir süre sonra Türkçülük akımına yerini bırakacak diğer iki akım olan İslamcılık ve Garpcılık (Baticılık) ise varlığını koruyacaktı. Türkçülük ise II.Meşrutiyet'ten sonra kavram olarak kullanılmış olsa da tarihi Mustafa Celâleddin, Ahmet Vekif paşalarla Ali Suavi'nin yazılarına kadar geri gider. Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895), Şemseddin Sâmî (1850-1904), Bursalı Mehmed Tahir (1861-1925), Necip Asım (1861-1935) ve Veled Çelebi'nin (1869-1953) Türk dili alanındaki çalışmaları, *Türk Derneği*, *Türk Ocağı*, *Türk Yurdu* gibi dernek ve dergilerle geliştirilmiş, akımın fikri yönü Ziya Gökalp (1876-1924), Mehmet Emin Yurdakul (1869-1944), Müftüoğlu Ahmed Hikmet (1870-1927), Yusuf Akçura (1876-1935), Hamdullah Suphi Tanrıöver (1885-1966), dil ve edebiyat faaliyetlerini Ömer Seyfeddin (1884-1920), Ali Canip Yöntem (1887-1967) ve Köprülüzade Fuad yürütmüştür.

İslamcılık II.Abdülhamid döneminde her ne kadar bir devlet politikası olarak *İttihad-ı İslam* adı altında İslamcılık siyaseti yürütülmüş de olsa aynı dönemde orduda ve özellikle eğitim alanında batılı tarzda yaygın bir modernleşme ve batılılaşma yürürlüğe konulmuştu.⁹⁴⁷ Bu dönemde İslamcılık ile modern eğilimlerin birarada hatta iç içe oluşu alışlageldik bir modern ve seküler karşıt kutupluluğu çerçevesinden konuyu değerlendirmeyi güçleştirmektedir. Bu noktada dinsel ile modern seküler öğeler karşı karşıya gelmemekte tersine biraraya gelmektedir. Osmanlı'da yenileşen eğitim sisteminde de bu anlamda dini ve seküler sistemin tipik kutupluluğu sözkonusu değildir.⁹⁴⁸ II.Abdülhamid döneminde İslamiyet öne çıkarılmış olsa da eğitimde modernleşme sürdürülmüştür.⁹⁴⁹ II.Abdülhamid'in eğitimde getirdiği yenilikler aynı zamanda kendisine yönelik muhalefeti güçlendirmiş ve Jön Türklerin olduğu kadar dönemin İslamcılarını da II.Abdülhamid'e muhalif cephede yer almışlardır.

⁹⁴⁵ Köse 2015:51

⁹⁴⁶ Yusuf Akçura, (1327) *Üç Tarz-ı Siyâset*, İstanbul: Matbaa-i Kader: 4-5

⁹⁴⁷ Kara, İsmail (2014), *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi-I: Metinler/Kişiler*, İstanbul: Dergah Yayınları:29

⁹⁴⁸ Fortna, Benjamin C. (2005), *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*, Oxford, New York: Oxford University Press:17

⁹⁴⁹ Somel, Selçuk Akşin (2015), *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908)*, çev.Osman Yener, İstanbul: İletişim Yayınları:22

II.Meşrutiyet'ten sonra İslamcılık Türkçülükle birlikte gelişmiş ve Müslümanların siyasi birliğini sağlamayı hedefleyen ve bunun için de öncelikle toplumsal alandaki Batı ile temastan ileri gelen ahlaki, kültürel etkileşimlerin sonuçlarını ortadan kaldırmak isteyen ve mevcut toplumsal sorunların kaynağını İslamiyet'ten uzaklaşmak olarak gördüğünden İslamiyet'i asli kaynaklarına giderek dış kaynaklı tesirlerden arındırarak anlamak ve çağın problemlerine karşı bir çözüm yolu olarak sunmak isteyen bir akıma dönüşmüştür. İlk dönemde İslamcılık şeklinde tarif edilmeyen bu akım 1870'lerde *İttihad-ı İslam* kavramı çerçevesinde Namık Kemal, Ahmed Midhat, Esad Efendi gibi isimlerde görünmüş, Meşrutiyet sonrası *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilürreşad*, *Volkan*, *Beyan 'ül-Hak* dergilerinde Ahmed Naim (1872-1934), Musa Kâzım (1858-1920), Said Halim Paşa (1863-1921), Mustafa Sabri (1869-1954), İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946), Mehmed Şemseddin (1883-1961) varlığını göstermiştir.⁹⁵⁰

İslamiyet'in sosyal ve politik etkisi yönetim ve münevver kesim için farklı algılanmaktaydı. Merkezi yönetim ve Yeni Osmanlılar'ın İslamiyet derken kastettikleri sosyal ve politik amaçlar birbirinden farklıydı. Merkezi yönetim için İslamiyet siyasal birliği sağlamaya yönelik kullanışlı bir enstrüman iken Yeni Osmanlılar için İslamiyet toplumsal birlik ve bütünleşmeyi sağlayan bir tür ideoloji olabilirdi, üstelik "İslamiyet'te terakkiye mâni bir yön yoktur" şeklinde yenilikleri ve bazı toplumsal taleplerini meşrulaştıracak bir slogan da üretmişlerdi. Kamuoyu ve halk için yeni sayılabilecek fikirlerine karşı bir eğilim oluşturmak için yer yer selefi denebilecek görüşlere dahi yönelebilen Yeni Osmanlılar, her ne kadar tüm meşruiyet kaynaklarını İslamiyete dayandırmaya çalışmış olsalar da klasik İslam düşüncesinden çok ondokuzuncu yüzyıl Batı düşüncesiyle gerçek düşünsel temellerini oluşturmaktaydı. Yeni Osmanlılar'ın İslamiyetin toplumun her alanında hakim olması gereken bir hukuk va'z ettiği düşüncesi her ne kadar ne İslam hukuku kaynakları ne de bizzat Osmanlı hukuk mirası gözönüne alındığında doğru olmasa da Avrupa hukuku üzerinden meseleye bakarak total bir yasa yapıcılığı İslamiyete atfettikleri görülmektedir. Diğer yandan Yeni Osmanlılar'ın Namık Kemal gibi temsilcilerinin Avrupa'da çıkan makul kanunların İslamiyetle mutlak surette uzlaştıkları iddiası, İslamiyete dayalı meşruiyeti yok saymadan "Avrupalı" kavrayışlara yolu açmanın yöntemi idi.⁹⁵¹ Yeni Osmanlılar aslında İslamiyeti günün ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlayarak modern politik ve kültürel eğilimlere toplumsal bilinçte bir yer açmak istemekteydiler.

Yeni Osmanlılar'dan Ali Suavi'nin (1839-1878) İslam hukukuyla Batı hukukunu biraraya getirme amacıyla ortaya attığı yaklaşım geleneksel İslam fikhının modern döneme adapte edilmesine yöneliktir. Suavi, Avrupalıların ilerlemesinde asıl âmiller arasında gördüğü aklın, hukuk yapıcılıktaki rolünü İslam hukukuna taşır ve İslam hukukundaki itikadi konular haricindeki

⁹⁵⁰ Okay, M.Orhan (2020), *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, İstanbul: Dergah Yayınları 46-48

⁹⁵¹ Türköne, Mümtaz'er (1991), *Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul: İletişim Yayınları: 1991: 132-133

meselelerde de aklın önceliğini vurgular. Şer'i olan hususlar itikadi alana hasredilince Batı düşüncesinden işe yarar görülebilecek unsurların Müslümanlar tarafından kabulü daha fazla kolaylaşacaktır ve Suavi, bu konuda deliller bulmak için hem İslam felsefesine hem de Mutezililik başta olmak üzere çeşitli mezheplere başvurur. Batı'da kullanılan *tabii hukuk* kavramını yaratılışa içkin dolayısıyla da aklen erişilebilecek bir şey olarak kabul etmekle *hürriyet* ve *müsavat* gibi tabii haklara dahil kabul edilen hukuka itirazın önü alınmaktaydı.⁹⁵²

Hukukun pozitivist yorumuna muhalif olan Namık Kemal'e göre Osmanlı dini hukukun icrasında gevşeklik sebebiyle çöküşe geçmişti. Fransız tarihçi Volney'in Osmanlı'nın müstebit yöneticilerinin adaletsizliği sebebiyle gerilediğine dair görüşünden etkilenen Namık Kemal, Volney'den tabii hukuk kavramını almış ve onu İslam hukukunun meşruiyeti için kullanmak istemişti. Volney'de toplumlar özünde değişmeyen çünkü doğa tarafından belirlenen yasalara tabiidirler ve doğa tarafından düzenlendiği için bu yasalar akıl tarafından da kavranabilir. Yasaları sekülerleştiren Volney'den farklı olarak Namık Kemal, yine Volney'in tabii hukukunu İslami hukuk teorisine taşımış ve İslam kanun görüşüyle uzlaştırmaya çalışmıştır.⁹⁵³

Ahmed Muhiddin, Luther'in ve Farnsız Devrimi'nin din politikasıyla devletin kiliseden, siyasetin dinden ayrılması Batıcı ve Türkçü Osmanlı düşünürlerini etkilediğini ve gittikçe dinin şahsi düşüncenin bir meselesi olduğu, siyaset ve ahlakla alakasının olmadığı görüşü oluşmaya başladığı tespitinde bulunur.⁹⁵⁴ Aslında Batıcı ve Türkçülerde dinle ilişki bu derece keskin bir ayrılma şeklinden çok geleneksel ulemânın ve geleneksel din ilimlerinin çerçevesinin dışında, ahlak ile şekli olmayan bir bağ olarak din ile irtibat fikri korunmuştur.

Tanzimat'ın dile kattığı en önemli kavram *medeniyet* olmuş ve yukarıda kısa ele aldığımız akımların tümünde kavram olarak varlığını sürdürmüştür. Bu sebeple olsa gerektir ki Ahmed Hamdi Tanpınar'a göre Tanzimat devrinin ilk ideolojisi Medeniyetçilik'tir.⁹⁵⁵ Kelimenin Batı dillerindeki karşılığı olan *civilisation* terimi, Batı dillerinde onsekizinci yüzyılın ikinci yarısına kadar görülmezken yerine *civil*, *civilité* ve *civilisé* gibi kelimeler kullanılıyordu. *Civilisation* olarak ise ilk defa Fransız Devrimi'nin önde gelen hatiplerinden Mirebeau'nun babası, iktisatçı Marquis de Mirebeau tarafından 1756 yılında kullanılmıştı. Latince'de kent, şehir (city, cite, site) anlamına gelen *civitas* sözcüğünden gelen kelime yine Latince'de aynı kelime ile bağlantılı olarak *civis* yurttaş, *civicus* yurttaşlarla ilgili, *civilis* ise yurttaşlara ait anlamındadır. Yani sözcük doğrudan şehre, şehre ait olana, şehirliliğe ve vatandaşlığa gönderme yapmaktaydı.⁹⁵⁶ Osmanlı bürokratları, aydınları tarafından gelişmişliğin en zirve noktasını temsilen kullanılacak olan

⁹⁵² Türköne 1991:133-136

⁹⁵³ Mardin, Şerif (2017b), *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz'er Türköne-Fahri Unan-İrfan Erdoğan, İstanbul: İletişim Yayınları:350-353

⁹⁵⁴ Ahmed Muhiddin (2004), *Modern Türklükte Kültür Hareketi*, çev. Suat Mertoğlu, İstanbul: Küre Yayınları: 81

⁹⁵⁵ Tanpınar, Ahmed Hamdi (1988), *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Çağlayan Kitabevi:152

⁹⁵⁶ Karaçavuş, Ahmet (2015), Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı'nın İnsan Toplum ve Devlet Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme, *OTAM*, 37:94

medeniyet terimi Tanzimat döneminde Fransa'dan dile aktarılmıştı ve Sâdık Rıfat Paşa ve Sâmî Eendi'den itibaren itibaren *medeniyet*, *temeddün*, *ünsiyet*, *menûsiyet*, *teennüs* gibi kelimelerle, Reşid Paşa, Âli Paşa, Cevdet Paşa, Münif Paşa ve Sultan Abdülaziz'in yazılarında fermanlarda hep *medeniyet*in tarifi yapılmaya çalışılmıştır.⁹⁵⁷

Kelimeyi ilk kullananlardan biri II.Mahmud'un 1834'den itibaren Osmanlı siyasetini anlatmaları için Avrupa merkezlerine gönderdiği elçilerden olan Mustafa Reşid Efendidir. Mustafa Reşid Efendi, Paris'den merkeze gönderdiği mektuplarda *sivilizasyon* kelimesini kullanır ve 1855'e kadar Fransızca söylenişle kullanılan kelimeyi "terbiye-i nâs ve icra-yı nizâmat" şeklinde tarif eder. *Medeniyet* kelimesi ilk olarak T.X.Bianchi'nin 1843 tarihli eserinin genişletilmiş ikinci baskısında *tedib*, *tehzîb*, *te'dib-i ahlak*, *medeni* anlamındaki *civilite* ise zariflik, çeşlilik, ikram, , *etat de ve qui est civilisé* olarak ise *ünsiyet*, *hizb'ül-ahlak*, *insaniyet* ve *temeddün* karşılıklarıyla kullanılmıştır. Türkçe sözlüklerde ise *İlaveli Müntebah Lügat-i Osmanî*'nin 1874 tarihli ikinci cildinden kelime şehirlik, şehri olmak, Şemseddin Sâmî'nin 1901 yılında basılan *Kâmus-ı Türki*'sinde ise kelime ulum ve fûnûn ve sanayi ve ticaretin semerâtından bihak istifâde ile hüsn-i halde ve refah ve asayişte yaşayış, hazariyet, terakki, şeklinde karşılık verilmiştir.⁹⁵⁸ 1856 yılında Islahat Fermanı'nda Batılı devletlerden "*Milel-i mütemeddine*" (Medeni milletler) tabiri kullanılır ve medeni milletler denildiğinde akla Avrupalılar gelir.⁹⁵⁹

Dönemin bilim ve felsefesiyle Batı modernitesini kabullenmekte güçlü bir meşrulaştırıcı fonksiyon icra etmeye başlayan *terakki* (ilerleme) ve *temeddün* (medenileşme) gibi kavramlar ondokuzuncu yüzyılda Yeni Osmanlılarda Osmanlılık fikriyle biraraya getirilmekteyken II.Meşrutiyet'ten sonra imparatorluk topraklarındaki önü alınamayan isyanlar bir proje olarak Osmanlıcılığın işlevsiz olduğunu göstermeye başlayınca yerini tedricen Türkçü denilebilecek eğilimlere bırakmıştı. Türkçülüğün Rusya'daki Türk topluluklar arasında yeniliği savunan *Ceditçi* kesimlerde olduğu gibi Osmanlı'daki temsilcilerinde de modernleşmenin milli menfaatler doğrultusunda gerekliliğine duyulan inanç geleneklere daha seçmeci yaklaşıma yol açmıştı. Bu süreçte münevverler halkta geleneklere yönelik itibar ve bağlılığın gücünü bildiklerinden ve Türkçü eğilimlerin de sevgiyle daha uzak bir geçmişe hatta İslam öncesine kadar gidip oradan bazı gelenekleri devşirmek ve bu mümkün olmadığında da yeni gelenekleri "icat" etmek zorunda kalmışlardı. İcat edilen bu geleneklerin özgüllükleri büyük ölçüde yapay ve uydurma olmasında yatsa da göreneklerden farklı olarak modern dünyadaki değişimde sabit bir yapının varolduğu sanısını vermekteydiler. Bu yönüyle icat edilen gelenekler eski bazı kurumların yeni koşullara

⁹⁵⁷ Tanpınar, 1988:152

⁹⁵⁸ Baykara, Tuncer (1990). *Medeniyet Kavramı ve Türk Toplumuna Giriş, Tarih İncelemeleri Dergisi*, 5:7-9

⁹⁵⁹ Okay, M.Orhan (2003) *Modernleşme ve Türk Modernleşmesinin İlk Döneminde İnanç Krizlerinin Edebiyata Yansıması, Doğu Batı*, 22:56

uyum sağlaması ve toplumun yeni koşullarda yaşayabileceği huzursuzluğu asgariye indirmek gibi işlevlere sahipti.⁹⁶⁰

Osmanlı Devletinin *tedenni* ve *inhutatının* başlıca sebebini Batı'dan uzaklaşıp kendi kabuğuna çekilmiş olmasında görenler II.Meşrutiyetten önce Batı medeniyetinin medeni seviyesini ithal ve intibak etmek gerektiğini düşünmekteydiler. Jön Türkler içinde “garpçılar” adı verilen grup kendisini daha çok Abdullah Cevdet’in *İctihad* adlı dergisinde ifade etmişlerdir.⁹⁶¹ Kuleli Askeri Tıbbiye İdadesi ve Mekteb-i Tıbbiye mezunu Abdullah Cevdet (1869-1932) İttihad ve Terakki Cemiyeti’nin öncülü olan İttihad-ı Osmanî Cemiyetinin ilk kurucuları arasında yer almış ve birçok kez tutuklanıp sürgüne gönderilmiş ve 1897’de Cenevre’de Jön Türkler arasına katılmış bir Osmanlı aydınıydı.⁹⁶² Kahire’de 1903’de çıkardığı *İctihad* dergisini 1908’den sonra İstanbul’da öldüğü 1926 yılına kadar sürdüren Abdullah Cevdet, kanunların laikleşmesi, Lâtin alfabesinin kabulü, Batı giysisinin benimsenmesi, kadınlara hürriyet verilmesini savunan Batıcı cephenin en güçlü ismiydi. Benimsediği düşünürlerden Gustave Le Bon’un (1841-1931) eserlerini Türkçe’ye çevirmiş, 1905’de Tiflis’de çıkardığı *Füyuzat* ve *Hayat* dergilerinde savunduğu hem Yunan-Lâtin hem de İslam “hümanisme”sini benimsemek gerektiğine ilişkin görüşünü İstanbul’da da devam ettirmişti.⁹⁶³

Abdullah Cevdet dışında Kılıçzâde Hakkı, (1872-1960) Celal Nuri’nin (1881-1938) de yer aldığı Garpçılar için din, halkın körü körüne inandığı hurafeler, İsrailiyât denilen hikayelerle iç içe geçmiş bir şeydi ve bu din anlayışı çağdaş medeniyete ulaşmaya bir engeldi. Hurafelerden arınmış bir din ve ahlak üzerinde durmaktaydılar, ayrıca doğduğu devir ve coğrafya itibarıyla bir çöl toplumu için getirilen kurallar, yirminci yüzyıl toplumu için yeterli değildi. Kurtuluş ilim, kültür sahibi olmak ve ekonomik olarak güçlü olmaktan geçiyordu. Bu dünyayı öte dünyadan daha fazla önemseyen Garpçılar, İslamiyette reformu veya yeniden yorumu savunmaktaydılar. Garpçılık akımına mensup Celal Nuri gibileri biraz daha ılımlı görüşleri savunuyor olsa da dönem içinde İttihatçılar için bile aşırı bazı görüşleri içerdiği kanaatiyle Garpçıların yayın organı olan *İctihad* dergisi birinci dünya savaşı sırasında kapatıldı.⁹⁶⁴ Garpçıların aşırı kanadını temsil eden ve Cumhuriyet sonrasında uygulamaya konulan bazı kanunların da fikir babası olan Kılıçzâde Hakkı, tesettürün bırakılması, medreselerin kaldırılması, latin alfabesinin alınması, fes yerine şapkanın kabulü gibi önerileri ilk ortaya atan kişiydi.⁹⁶⁵

⁹⁶⁰ Hobsbawm, Eric (2005), “Gelenekleri İcat Etmek”, Ranger, Terence (Ed.), *Geleneklerin İcadı*, çev. Mehmet Murat Şahin, İstanbul: Agora Kitaplığı:2-3, 7

⁹⁶¹ Tunaya, Tarık Zafer (1948) “Amme Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyetin Siyasi Tefekküründe ‘Garpçılık’ Cereyanı”, *İÜHF Mecmûası*, 16:587

⁹⁶² Ünüvar, Kerem (2009), “Abdullah Cevdet”, Tanıl Bora, Murat Gültekin (Ed.) *Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi* – 1, İstanbul: İletişim Yayınları: 98-99

⁹⁶³ Ülken 1998:28

⁹⁶⁴ İnalçık, Halil (2015), *Tarihe Düşülen Notlar, Cilt I-Konuşmalar 1947-2014*, İstanbul: Timaş Yayınları: 272

⁹⁶⁵ İnalçık 2015: 273

Avrupa demek olan garp, Garpcılar için üstünlük (tefevvuk) demekti ve Osmanlı Devleti ilerlemek için Avrupa medeniyetine yönelmeliydi ve ikinci bir medeniyet olmadığı için her yönüyle Avrupa medeniyetine uyum sağlamaya çalışmalıydı:

“Biz Avrupa’dan ziyade kendi kendimizi tecrim etmeliyiz. Avrupa demek “tefevvuk” demektir. Avrupa ile bizim aramızdaki münasebet kuvvet ile zaaf ve ilm ile cehl aralarındaki münasebet demektir. İşkodra’yı, Manastır’ı, Selanik’i Trablusgarb’ı kuvvet aldı, zaaf verdi. İlm aldı cehl verdi; zenginlik aldı züğürtlük verdi....Evet Avrupa bir teveffuktur. Ona husumet beslemek benden uzak olsun! Benim bütün husumetim bu teveffuka müsâvi bir teveffuk ihrâz etmemize mâni olan cismânî ve ruhânî ahvâl üzerine yürür....Ben vatandaşlarıma bütün harâret-i ruhumla muhabbet, muhabbet, dâima muhabbet tavsiye ediyorum: ilme muhabbet, kuvvete muhabbet, servete muhabbet, fezâil-i medeniyetin kâffesine muhabbet ve şiddetle muhabbet.”⁹⁶⁶

Abdullah Cevdet *Şime-i muhabbet* adlı yazısında kadınlara da değinir. “En büyük ve en dâimi hasmımız bizim kendi kanımızdadır, kendi kafamızdır. Bizimle ecânib arasındaki münâsebât kavi ile zaif, âlim ile câhil, zengin ile fakir arasındaki münâsebâttır....Bir ikinci medeniyet yoktur, medeniyet Avrupa medeniyetidir. Bunu gülüyle dikeniyile isticnâs etmeye mecburuz. Kadınları hayat-ı ictimâî ve iktisâdiye iştirâk etmeyen bir millet mümkün değil pâyidar olamayacaktır.”⁹⁶⁷

Korunması elzem olan bir anane ve gelenek de görmeyen Abdullah Cevdet için gelenek, zaman ve mekan değişikliğe uğradıkça değişen toplumsal alışkanlık ve adetlerdir ve bunlar zamanla değişmez ise toplumsal yapının düzenini bozarlar:

“Dilimle söyler, kalbimle tasdik ederim ki, bizde muhafazasına kemâl-i asabiyetle sarılmaya lâyık anâne yoktur. Anâne birkaç batının [neslin] müştereken ve müteakiben mâlik veya memluk olduğu itiyâd-ı meşruadan başka bir şey değildir. İtiyâtları zaman ve mekân vücuda getirir ve bu zaman ve mekân tadilâta uğradıkça, bu meşru (yani ferdi değil bir küme insanların mecmuuna âid ve şâmil) itiyâd dahi tedricen değişir. Değişmediği halde, üzerine icrâ-ı te’sir ettiği uzviyet-i ictimâîyenin âfiyetini bozar.”⁹⁶⁸

Garpcılar arasında dine en uzak sayılan isimlerden sayılan Abdullah Cevdet, toplumsal eleştirilerinde ayetlere ve hadislere atıflarda bulunmuştur. Onun özellikle *Cihân-ı İslâm’a Dair* başlıklı yazısında bu konuda anlamlı örneklerden biridir. İslam dünyasının genelinde gerilemenin görüldüğü ve bağımsız olan tek bir devletin dahi kalmadığını yazan Abdullah Cevdet, ilim, eğitim, iş yaşamı, yoksulluk ve kadercilik konularına değinmiş ve bu alanlarda bazı ayet ve hadislerden örnekler vererek toplumun dini kaynaklarının aksine hareket ettiğini yazmış ve hür

⁹⁶⁶ Abdullah Cevdet (1329, 16 Kânunusânî) *Şime-i Muhabbet, İctihâd*: 89:1980-1981

⁹⁶⁷ Abdullah Cevdet (1329, 16 Kânunusânî) *Şime-i Muhabbet, İctihâd*: 89:1984

⁹⁶⁸ Abdullah Cevdet (1329, 28 Teşrinisânî) *Dilimle İkrâr, Kalbimle Tasdik Ederim, İctihad*, 82: 1809

fikirli kimselerin de tasdik ettiği gibi kurtarıcı hükümlerin kaynağı olan bir dinin (İslam'ın) gerilemenin kaynağı olamayacağını ifade etmiştir: “Bir din ki “Leyse li'l-insân illa mâ saâ”⁹⁶⁹ yani insan için mesaisinden başka istinâdgâh yoktur, der saliklerinin tenbel, âtıl bi irâdet yaşamalarına nasıl imkân-ı mantikî bulunabilir?”⁹⁷⁰ der ve İslamiyet'in mensuplarının geriliğinin sorumlusu olmadığını yazar: “Hürendişler [hür düşünenler] de tasdik etmektedirler ki bu türlü ahkâm-ı münziyenin mübelliği olan bir din, sâliklerinin sebeb-i inhitât ve hüsrânı olabilmekten uzaktır.”⁹⁷¹ Abdullah Cevdet sorunu Müslümanların dini akidelere yanlış mana vermelerinde görür, örneğin ona göre kader, bir olay veya vakanın ortaya çıkmadan önce oluş biçiminin önceden belirlenmesi değil evrendeki şeylerin yapıları gereği olan özellikleri sergilemesidir “Mukadder olan fiil veya vaka değildir, mukadder olan bir fiil veya vakanın mükevven ve muvakkı olan me'âd ve eşyanın kendisinden ayrılmayan havassıdır. Mesela ateş, her kâbil-i ihtirâk olan mevâdı, şer'âit-i ihtirâkın müctemian mevcut bulunduğu her zaman ve mekanda yakmak hassası mukadderdir. Zehire tesim etmek hassası mukadderdir.”⁹⁷² Ama eşyanın kendisinde olan özelliklerin zorunlu olarak ortaya çıkışı değil de Müslümanlar arasındaki geçerli olduğu anlamıyla kader, Abdullah Cevdet'e göre Müslümanları felce uğratmıştır: “Görülüyor ki “kadere” şimdiye kadar bazı gâfiller tarafından verilen manayı vermek umûr-u dünyeviye ve medeniyemiz üzerine te'sir-i muzır icra ettiğinden başka “adalet-i mutlakaya” karşı da bir i'tisâf ve isyan teşkil eder. Asâb-ı İslâm'ı dûcâr-ı felç eden ve bu suretle cihân-ı feyyâz-ı feyz terakki ve tekâmüle uzak bırakan ezcümle kadere ve daha bazı akâid-i diniyeye verilen yanlış manalardır. Halbuki Müslümanlık terakki demektir, ittihat demektir, kuvvetlilik demektir, himâyet-i zaifâ demektir.”⁹⁷³

İctihad dergisinden Tahsin Nahid (1887-1919) *Kadınlarımız* başlıklı makalesinde cehalet sebebiyle dinin yaşanması zor bir hale dönüştürüldüğünü yazar, oysa hakiki İslam ona göre kolaylık dinidir: “Cehaletimiz yüzünden İslamiyet'i öyle bir hale getirmişiz ki tatbiki bundan daha güç bir şariat tasavvur olunamaz; halbuki İslamiyet herşeyden evvel sühûlet üzerine müstenid bir kanundur. Kur'ân-ı Kerim'de (Yüridullahi bikum'l-usra) buyuruluyor. Tekâmüle en ziyâde müsâid kânun fikh-ı İslâm olduğu halde biz onu kadınlarımız için bir işkence nizâmnâmesi gibi ediyoruz. Hayyalel felâh!”⁹⁷⁴

Garpçı cephede yazarlar bazı konularda fikir ayrılığı yaşamışlardı örneğin Abdullah Cevdet'in yazısı *İctihad*'da Celal Nuri tarafından yazılan bir yazıya karşı yazılmış bir eleştiri

⁹⁶⁹ 53 Necm 39.

⁹⁷⁰ Abdullah Cevdet (1327, 1 Temmuz), Cihân-ı İslâm'a Dâir, *İctihâd*, 26:761-762

⁹⁷¹ Abdullah Cevdet (1327, 1 Temmuz), Cihân-ı İslâm'a Dâir, *İctihâd*, 26:763

⁹⁷² Abdullah Cevdet (1327, 1 Temmuz), Cihân-ı İslâm'a Dâir, *İctihâd*, 26:765

⁹⁷³ Abdullah Cevdet (1327, 1 Temmuz), Cihân-ı İslâm'a Dâir, *İctihâd*, 26:766

⁹⁷⁴ Tahsin Nahid (1329, 4 Temmuz), *Kadınlarımız*, *İctihad*, 70:1538

yazısıydı. Celal Nuri Batılılara karşı daha mesafeli hatta hasmâne bir tutumu öğütlemekte ve bunun için de Hz.Muhammed’e de atıf yapmaktaydı:

“Husûmet bülend ve ulvî bir haslettir. Düşmana düşman olmak, efdal-ı secâyâ, ihsan-ı mezâyâ, ekmel-i vezâif, akdes-i ferâiz-i İslâmiye, akdem-i hukuktur. Kalbinde a’dâya karşı intifâ-ı nâpezir bir husûmet beslemeyen millet esârete namzetliği kurmuş demektir....Bizim medar-ı bekâmımız, bâdi-i felâhımız, asâ-yı ittikâmımız bu husûmet olacaktır. Husûmet kelimesini fena bir manaya almayınız eğer lehçenizde bu lafza münasebetsiz bir yer vermiş iseniz derhal tebdil ediniz. Sizce, bütün mezâyâ ve fezâili icmâl ve ihtivâ edecek bir kelime lâzım ise bunu “husûmet”, “adavet”, “kin”, “intikam”, “düşmanlık” lafızlarında bulunuz. Sizden olmayanlara, alelinfirâd ecânibe hasım olunuz. Sırasında aleni, bazen hafî, fakat her halde kalbi ibrâz-ı adâvet ediniz. Dünya bizim hasmımızdır...Ey Türkler ve Müslümanlar! Size söylenebilecek akvâl-ı sulhperverâne ve iğfalkârâneye karşı kulaklarınızı tıkayınız...Eser-i Peygamberiye’ye iktifa ediniz. Cenab-ı Seyyidü’l beşer aleyhisselâtüvessalâm a’dâya [zulme] karşı en büyük hiss-i husûmet ve nefretle mütehassisti. İnce hakikatlerden, terâşide felsefelerden, hususiyle diplomatça fikirlerden korkunuz.”⁹⁷⁵

Batılılara bu derece husumet duyulması gerektiğini düşünüyor olsa da Celal Nuri de bir Garpçı olarak kadın konusunda tutulması gereken yolun Batı’nın izlediği yol olduğunu düşünür.⁹⁷⁶ Celal Nuri’ye göre sanayi ile irtibatlandığı kadınlarla ilgili gelişmeleri Osmanlı’ya yansıtmak gerekmektedir. Celal Nuri’nin aşağıdaki satırlarında İslamcıların ifade ettiğine benzer şekilde Batılıların etkilenilmemesi gereken ahlaki zaaflarına atıf da yer almaktadır : “Yavaş yavaş bu örfilikten, Kurûn-u Vustalıktan çıkamazsak Müslümanlar ve Türkler cemiyetçe muzmahil oluruz. Avrupa’nın, o zaman, bütün rezâili bize nüfuz ve hulûl eder. Kendimizi kurtaramayız. Garbın her diyarında kadınlar için mücâz addedilen usûl-u müstahsineyi kabul edelim. Ve bunlara nass-ı şer’i mucibince temessül edelim, yoksa Avrupa’nın zemâimini [fenalıklar] almayalım çünkü zemâim, fuşş, rezâlet kadını herşeyden ziyâde küçültür. Bir kadının tezelli kadar nev-i beşeri indiren bir şey tasavvur edemem....Medeniyet-i Sanaiye’nin kadın hayatına taalluk eden cihetlerini iktisâb etmekte tereddüt etmeyelim. Tarz-ı muâşeret ve maişetin bazı umumi noktaları vardır ki bunlar Avrupa’da da Amerika’da da birdir. Oralarda kadının mevkii-i ictimâisi bizimkinden yukarı olursa elbette memleketimizde uygunsuzluklar çıkar; elbettet bu hal mefâsideyi mûcib olur. Zaten şeriatımız kadın cem’iyet-i ibtidâi değil cidden nihâi bir hale koymuştur. Erkekler ne kadar tekâmül ederlerse etsinler kadınlar da onlarla mütevâziyen ilerlemezlerse iş yarıda kalır. Tamamen temeddün edemeyiz.”⁹⁷⁷

⁹⁷⁵ Celal Nuri, (1329, 9 Kânunusânî) Şime-i Husûmet, *İctihad*, 88:1949-1950

⁹⁷⁶ Ahmed Muhiddin 2004:86 Ahmed Muhiddin, Osmanlı’da Garpçı grubun önerdiği kadın hakları modelinin İngiliz kadın hakları savunucularından alındığını iddia etmiştir.

⁹⁷⁷ Celal Nuri (1331a), *Kadınlarımız*, İstanbul: Matbaa-yı İctihad:170-171

II.Meşrutiyet'e girildiğinde Osmanlıcılar, Türkçüler, Batıcılar ve Türkçüler aynı fikir etrafında birleşebiliyorlardı ancak 1912'de yönetimin vaatleri yerine gelmediğinde fikir akımları arasındaki anlaşma bozulmuştur.⁹⁷⁸ İslamcılar bu hareketlere cephe almamış hatta Yusuf Akçura ve Ahmet Ağaoğlu gibi Türkçü isimler *Sırat-ı müstakim* gibi İslamcı bir dergide yazı yazabilmişlerdir. 1914 yılında Babanzâde Ahmed Naim'in *Sebilürreşad*'da yazdığı "İslâm'da dava-yı kavmiyet" başlıklı yazısıyla Türk Yurdu ve Ahmed Ağaoğlu, Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp gibi isimleri eleştirmesinden sonra Ahmed Ağaoğlu'nun Türk Yurdu'nda Ahmed Naim'e yönelik karşı eleştirisi, Ziya Gökalp'in "Milliyet ve İslamiyet" makalesinde eleştirilere daha yumuşak bir tonda verdiği karşılık ve Mehmet Âkif'in 1912 sonrasında yazdıklarıyla milliyetçilere yönelik eleştiri dozunu arttırması İslamcılar ile Türkçülerin arasına bir mesafe koydurmuştur.⁹⁷⁹

Oluşan bu mesafe Garpçıların ve Türkçülerin Osmanlı toplumundaki bazı sorunların ortadan kaldırılmasına yönelik *inkılâb* ifadesinde karşılığını bulan toplumsal değişime yönelik tekliflerini ayrıntılandırmalarıyla birlikte daha da açılmıştır. *Türk Yurdu*'nda yazan Mehmed Ubeydullah Efendi (1858-1937) gibi Jön Türk geçmişi de olan Türkçü medreseli bir yazar da inkılâbın gerekliliğine kâni olanlardandır: "Biz adam olmak için ictimâî ve fikri daha çok, pek büyük inkılâblara muhtacız. Bu inkılâblar olmadıkça adam olamayız. Bu inkılâbların husulü kendi kendine bırakılırsa çok uzun zamanlar ister. Medeniyet-i hazıra, atâlet ve betâletle vakit geçirmek isteyenleri âlem-i beşeriyetten istiskâl etmektedir. Biz bu istiskâl olunanların -âlem-i medeniyetle pek ziyâde temâsta bulunduğumuz için- en ilerisinde bulunduğumuzu görerek bir inkılâb-ı siyâsi vücuda getirdik. Halbuki fikren hâlâ yerimizde sayıyoruz. Hatta bazen geri geri gitmek temâyülleri bile görülüyor. Eğer yaşamak istiyorsak, muhtaç olduğumuz terakkiyât-ı fikriye ve ictimâîye tekâmülünü zamana bırakmayalım da kavlen fi'len o tekâmülün yollarını açarak süratle husûlüne çalışalım."⁹⁸⁰

İnkılâp fikrinin İslamcılar tarafından olumsuz karşılanmasına rağmen Türkçüler için İslamiyet toplumsal dayanışma ve heyecan için yine de gerekli bir unsur olarak görülmekteydi. Yusuf Akçura *Üç Tarz-ı Siyaset* adlı eserinde Türkleri birleştirme siyasetindeki zorlukların İslam siyasetine göre daha fazla zorluklar ihtiva ettiğini ve Türklük fikirlerinin henüz yeni doğmasından dolayı tam bir heyecan üretmediği dolayısıyla da birlik oluşturmakta yeterince güce sahip olmadığını oysa Türklerin de büyük çoğunluğunun Müslüman olduğunu hatırlatır. Bunun için kendisi her ne kadar dinlerin gittikçe toplumsal alandan bireysel alana çekildiği tespitinde bulunsa da yine de dinlerin sosyal ve siyasi önemini koruduğunu dolayısıyla da millet tarifinde önemli bir faktör olduğunun altını çizer.⁹⁸¹

⁹⁷⁸ Ülken, Hilmi Ziya 1994: 160

⁹⁷⁹ Kara, İsmail (2014), *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi 1- Metinler Kişiler*, İstanbul: Dergâh Yayınları: 41-45

⁹⁸⁰ Mehmed Ubeydullah (1328, 4 Teşrinievvel), İslam Kadınları, *Türk Yurdu*, 24:761-762

⁹⁸¹ Yusuf Akçura, (1327) *Üç Tarz-ı Siyaset*, İstanbul: Matbaa-i Kader:29-30

Oluşan mesafelere rağmen Ziya Gökalp İslamcılık, Türkçülük ve Garpcılık şeklindeki üç yaklaşım ve akımı biraraya getirip uzlaştırmaya çalışan bir düşünür olmuştur. Gökalp, gençliğinde Osmanlıcı iken İttihat ve Terakki'nin Selanik kongresine katıldıktan sonra Türkçü çizgiye yaklaşmış ve *Genç Kalemler*'de yazılar kaleme almıştır. Fransız sosyolog Durkheim'e dayanarak sosyal reformu savunmuş ve her üç akımın da kavimler üzerinde etkilerini tekamülcü/evrimci bir bakış açısıyla farklı zaman dilimlerindeki gelişmişlik düzeyiyle ilişkilendirmişti.⁹⁸² Gökalp, II.Meşrutiyet ile toplumda oluşan inkılâb fikrini benimsemiş ve *Genç Kalemler* dergisinde Demirtaş rumuzuyla yazdığı yazıya inkılâbın siyasal alandan toplumsal alana değin yaygınlaşması gerektiği inancını paylaştığını ortaya koymuştur:

“ Biz siyasi inkılâbı yaptıktan sonra ikinci bir vazifenin önünde kaldık: İctimâî inkılâbı hazırlamak! Siyasi inkılâb meşrutiyet mekanizmasının hükümete tatbiki demek olduğu için istihşâlî pek kolaydı. Fakat ictimâî inkılâb mihâniki bir fiil ile değil, uzvi bir tekâmül ile hâsıl olabileceği için gayet güçtür...İctimâî inkılâb ne demektir? Eski hayatı beğenmeyerek yeni bir hayat ibdâ etmek...Bilirseniz ki hayât ta'biri gayet umumi bir manaya dalâlet eder. Bununla da iktisâdi, âilevi, bedii, felsefî, ahlâki, hukuki, siyasi bütün hayatlarda münderiçtir. Yeni hayât demek (yeni iktisâdi, yeni âile, yeni bedâet, yeni felsefe, yeni ahlâk, yeni hukuk, yeni siyâset) demektir.”⁹⁸³

İslamcı-Türkçülerin yayın organı olan *İslam Mecmuası*'nda 1914 yılında *Fıkıh ve İctimâiyat* başlıklı bir makale ile devamında aynı konuya dair yazdığı dizi makalelerle Ziya Gökalp, İslam düşüncesiyle II.Meşrutiyet sonrası gelenek/din ile medeniyet arasındaki ilişkilere dair yoğunlaşan fikri çatışmaları İslam düşüncesiyle Batı düşüncesi arasında yapmaya çalıştığı sentezle çözüme kavuşturmak istemiştir. Fıkıh ve Kelâm gibi alanlarda dini ilimlerin geleneksel anlayışın dışında yorumlanmasının nedenlerinden biri Osmanlı toplumunun modernleşme sürecine katılmasında dini, bir engel olmaktan çıkarmaktır. Sosyoloji bu noktada dini hükümlerin toplumsal düzlemde yorumlanmasını kolaylaştıran bilim dallarından biri olmuştur.⁹⁸⁴

Ziya Gökalp'e göre İslam şeriatı hem ilahi hem ictimai yani toplumsaldır ve toplumsal yönü sosyo-ekonomik yapının değişmesiyle değişir. Gökalp dinin değişmeyen, ebedi yönü hakkında yazarken şeriat, zamane ve mekana göre değişen yönüyle ilgili de fıkıh kelimesini kullanır ancak yine de fikhî da şeriata dahil kabul ederek değişimin daha çok bu alanda olabileceğini iddia eder. Dinin asıl temelleri değişmezken toplumsal kaideleri değişime açıktır: “İslam şeriatı hem ilahî hem de içtimaîdir. Fıkıhın nakli esasları mutlak ve gayrimütehavvildir. Kur'ân-ı Kerim mahfuz, sünnet-i peygamberi –ala kadrülmkân- mazbuttur. Şeriatın semâvî kısmı bir te'sis-i ilâhî olduğu için esasen “Kemâl-i mutlak” halindedir, binaenaleyh bu kısım terakki ve

⁹⁸² Ülken 1998:28-29

⁹⁸³ Demirtaş /Ziya Gökalp, (1327), Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler, *Genç Kalemler*, 8:138

⁹⁸⁴ Bakırcı, Mustafa (2004). II. Meşrutiyet Dönemi Din Sosyolojisinin Önemli Bir Kaynağı: İslâm Mecmuası (1914-1918) . *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17: 180

tekâmülden münezzehtir. Dinin esasâsâtını sâir ictimai müesseseler gibi tekâmül kanununa tabi' telakki etmek doğru olamaz. Çünkü din, tenzihkâr bir imanla inanıldığı zaman dindir. Mutlak ve lâyetayyir olduğuna inanılmayan bir din, dinlikten çıkar. Fıkıhın ictimai umdelerine gelince bunlar ictimai şekillerin ve bünyelerinin istihalelerine tabidir, binaenaleyh bunlarla beraber değişebilir.”⁹⁸⁵ Ziya Gökalp, toplumsal alana dair nasların da değişen örflerle birlikte içtihadı konu olabileceği kanaatindedir ve geleneksel fıkıhta ulemânın ortaya koyduğu naslarda içtihadı iznin verilemeyeceğine dair yaklaşımı eleştirerek bu noktada da içtihadın yapılabileceğini düşünür: “Vâkıân mevrîd-i nassda içtihadı mesağ yoktur, fakat nassın vârid olmadığı mevkilerde örf ile amel nass ile amel gibi değil midir? Bazı fakihlere göre nass örften mütevellid ise mevrîd-i nassda da içtihadı cevâz vardır. O halde örfün fıkıhtaki sahası daha genişlemiş olur.”⁹⁸⁶

Ziya Gökalp'in yazı dizisi hem *İslam Mecmuası* hem de *Sebîlürreşâd* dergilerinde aynı konuda başka yazıların kaleme alınmasına yol açmış; İzmirli İsmail Hakkı *Sebîlürreşâd*'da *Fıkıh ve Feteve* başlıklı yedi makale ile eleştirilerini, Mustafa Şeref ve Halim Sâbit ise *İslam Mecmuası*'nda makaleleriyle desteklerini belirtmişlerdir. ⁹⁸⁷ Ziya Gökalp kadın meselesinde de Batı dünyasındaki kadın ile erkeği eşit düzeye getirmeye çalışan hareketleri çağın toplumsal gelişmeleri paralelinde ve demokrasi ile eş anlamlı bir durum olarak görerek desteklemiştir.⁹⁸⁸

Türkçüler Osmanlı kadınlarının haklarından mahrum bırakıldığını kabul etmişlerdir. Ahmed Zeki Velidî, Osmanlı kadını Avrupa'lı kadınlarla kıyasladığı yazısında sınıf farklarını da gözönüne almıştır: “Müslümanların aşağı sınıfında kadınların mevkii, Avrupa'nın aynı sınıfındaki kadınların mevkiiinden fenâ ve aşağı değildir. Hatta İngiltere zabıtası, belki Şark kadısından daha ziyâde, kadınları döven kocalarla uğraşmak mecburiyetindedir. Lâkin yukarı sınıflara çıkılınca, Şark ile Garp kadınlığının arası pek çok açılır. Bu farkı Şark kadınlarının fitratında aramak haksızlıktır: Şark kadını, Garptaki hemşiresinden aşağı bulunduran aslî sebep, gayet cahil, her türlü ahlâki terbiyeden ve zihniyeden mahrum bırakılmış olmasıdır.”⁹⁸⁹

Türk Yurdu dergisi Müslümanların bir “kadın meselesi” olduğunu duyurur ve Gaspıralı İsmail, Fatih Kerimi, Kasım Emin gibi yenilikçi/ıslahatçı Müslüman yazarlara atıfla da bu “meselenin” müzakere edildiğini ve bu mesele sebebiyle de Müslüman toplumların felçli toplumlar olduğunu ifade eder: “Dinî münâkaşatta en büyük ve en gürültülü mevkii tutan mesâil [meseleler] “kadın mesâilesi” oldu. Kadın mesâilesi ahlaki, terbiyevi, iktisâdi, siyâsi nekât-ı nazardan şiddetli münâzaraların mevzuu olduğu gibi, bütün bu nikâtı [noktaları] muhtevi, daha doğrusu onlara hâkim olan din nazarından az müzâkere edilmedi. Garbın birçok mütefekkirleri

⁹⁸⁵ Ziya Gökalp, (1329, 13 Şubat), Fıkıh ve İctimaiyat, *İslam Mecmuası*, 2:42-43

⁹⁸⁶ Ziya Gökalp, (1329, 13 Şubat), Fıkıh ve İctimaiyat, *İslam Mecmuası*, 2:44

⁹⁸⁷ Bakırcı 2004: 180

⁹⁸⁸ Gökalp'in bu konulardaki görüşleri dördüncü bölümde verildiğinden burada tekrar edilmemiştir.

⁹⁸⁹ Ahmed Zeki Velidî'nin “Vambery'nin Eserleri ve eserlerinde Türklere Nazarı-2” *Türk Yurdu*, 21 Kanunusâni 1328'den aktaran Gündüz, Mustafa (2007), *II.Meşrutîyet'in Klasik Paradigmaları: İctihad, Sebîlür-Reşad ve Türk Yurdu'nda Toplumsal Tezler*, Ankara: Lotus Yayınevi: 439

şark ve İslam meşalesinin menbaı kadın meşalesidir derler. “Türccüman” sahibi İsmâil bey Gaspirinski ile “Tahrür’ül Mer’e” müellifi merhum Kasım Emin bey de bu fikre iltihak edenlerdendir. Vakit başmuharriri Fatih Efendi Kerimî, Müslüman kadınların vaziyet-i hâzırasından dolayı İslam cemiyetlerine “mefluç cemiyetler” [felçli cemiyetler] nâmını vermiştir.”⁹⁹⁰

Türk Yurdu kadın sorunlarının çözümünde Rusya’da yaşayan Müslüman Türkleri örnek göstermiş ve bölgenin Ayaz İshaki, (1878-1954) Musa Carullah, (1875-1949) Alimcan Barudi (1857-1921) gibi modernist İslam düşünür ve alimlerinin İslam’da kadın konusundaki yorumlarını, çözüm önerilerini sayfalarına yansıtmıştır. Dergi 1917’deki Moskova’da düzenlenen Umumî Rusya Müslümanları Kongresi’nde Musa Carullah’ın kadın konusunda sunduğu raporu haber vermiş ve yine İslam dünyasında kadılık makamına seçilen ilk kadın olan Muhlîse Hanım’ı (1869- 1937) tebrik etmiştir.⁹⁹¹

Tanzimat sonrası ortaya çıkan fikri gelişmeler ve siyasi mülâhazalar İslamiyet’e muhalif bir dille veya ona rakip olarak çıkmamış tersine çok daha sonraları dine aykırı isimler olarak tanınanlar bile Osmanlı toplumunun gelişmesi adına ve dini şu veya bu düzeyde önemseyen veya en azından ona referans veren bir dille yeni yaklaşımlar öne sürmüşlerdir. Bu durum İslamcılara en uzak sayılan Garpcı cephe içinde yer alan yazarlarda da apaçık bir şekilde görülebilir. 1912 sonrasında gittikçe birbirine daha fazla mesafe koyan farklı fikri/siyasi cephelerin en temelde sosyal politikalar noktasında ayrıştığını ve bunların içinde de merkezi yeri kadın konusunun aldığı söylenebilir. Türkçü ve Garpcı cepheler kadın konusunda daha eşitlikçi politikaları hayata taşımak gerektiğini düşünür ve kadın alanında daha fazla Batı medeniyetini merkeze koyan bir bakışı savunurken İslamcı cephe bilim, teknik gibi alanlarda ve eğitimin ıslahı konularında daha uzlaşımçı bir tutum içinde ve fakat kadın konusunda daha muhafazakar bir tutumla ve yer yer riskleri ortaya koyarak yer yer de kadınların toplumsal alandaki pozisyonlarını hukuk ve kolluk kuvvetleri ile kontrol altında tutarak kadın ile erkek arasındaki statü farkını korumaya gayret sarfetmişlerdir.

Tanzimat sonrası ortaya çıkan fikir akımları ve bu akımlar içinde kullanılan *terakki*, *teceddüd*, *temeddün* ve *inkılâb* gibi toplumsal değişime işaret eden kelimeler, Osmanlı kadın hareketinde siyasi, sosyal ve kültürel alanlarda olduğu kadar ilgili alanlarda kadınların hak ve özgürlüklerini genişleten topyekün değişime yönelik taleplerinin ifadesi olarak oldukça sıkça kullanılmıştır.⁹⁹² Kendi haklarına yönelik toplumsal bir bilinç ve kamuoyu oluşturmak isteyen Osmanlı kadınları için bu ifadeler aynı zamanda kendilerinin özellikle aile hayatı, ekonomi ve eğitim alanlarında erkeklerle her bakımdan eşit hak ve sorumluluklara sahip olmayı kapsayan bir

⁹⁹⁰ *Türk Yurdu*, (1330, 17 Nisan), “1329 Senesinde Türk Dünyası” : 2136

⁹⁹¹ *Gündüz* 2007:449-450

⁹⁹² Fatma Nesibe hanımın konferansında inkılâba duyulan ihtiyaçtan söz edildiğine dair makale için bkznz. P.B. (1327, 7 Kanunisânî), Beyaz Konferans, *Kadın* (İstanbul), 14:18-19

değişime işaret etmekteydi ve kendileri de bu değişimi sağlamak için yayın ve dernek faaliyetleri yürüteceklerdi. Kadın hareketleri içindeki din ve geleneğe bakış noktasındaki fikri arkaplanın Tanzimat sonrası düşünür ve yazarların olduğu gibi Batı ve İslam dünyasından düşünür ve yazarların etkili olduğu düşünülebilir. Bu görüşler arasında aklın ve bilimin önemi ve siyasi, hukuki alanda eşitlik ve adalet fikri en başta gelmektedir. Akıl ve çağın bilimi hem farklı toplumlara hem de Osmanlı toplumuna ve bizzat kadınların kendi kimliklerine yönelik tespit ve tahlillerinde geleneksel toplumsal kabullerin önüne geçmiş, kadınlar için geçerli olan hukuk mevzuatı, geleneksel ve toplumsal algılar, temeddün eden ülkelerdeki kabuller ve kadınların statü ve talepleriyle mukayeseyle kritik edilmiştir.



3. OSMANLI'DA İSLAMCI HAREKET VE KADIN

3.1. Ulemâ: Gelenek ve Reformlar

Osmanlı İmparatorluğu'nda ilmiye, seyfiye ve kalemiye adıyla siyasi işleyişte sultanın iradesi dışında güçlü konumlarını sürdüren üç ana grup var olmuştur. İlmiye sınıfına dahil olan ulemâ devletin kuruluşundan itibaren sahip olduğu önem ve ayrıcalıklarını II.Mahmud dönemine kadar korumuştur.⁹⁹³ Ulemâ'nın ilk dönemdeki önemi ilk Osmanlı vezirlerinin paşa ünvanıyla ulemâ kökenlilerin arasından çıkmasından da anlaşılabılır. Fatih devrinde ise gulâm kökenli ve Enderun'da iç oğlanı'ndan yetişen vezirler ortaya çıkmış ve Kanuni devrinde güçlenmişler ve onsekizinci yüzyılda artık paşa ünvanıyla anılan yüksek rütbeli bürokratlar kalemiye ve Bâbîâlî'de yazı işlerinden çıkmaya ve nüfuzlarını arttırmaya başlamışlardı.⁹⁹⁴

Ulemâdan doğrudan bürokrasideki yer almaktan çok bürokrasinin işleyişi ve dolayısıyla da sultanın iradesine dayalı yeni bir uygulama karşısında bu uygulamaların dinen meşruiyetini gösteren fetvalar vermesi beklenirdi. Bu durumda ya fıkhi gelenekte konuyla ilgili kıyas yapılabilecek bir hükmü tespiti veya doğrudan içtihat müessesesinin işletilmesi zorunluluğu ortaya çıkıyordu. Bu noktada içtihat müessesesinin işletilmesi ve ulemânın devletle ve diğer ulemayla ilişkisinde bazı ihtilafların doğması mümkün olabilmiştir.

Devletin onaltıncı yüzyılda içine girdiği siyasi krizler ve siyasi otoritenin devlet çıkarları ve maslahatı dinin önünde tutması gibi sebepler ulemâdan kimi isimlerin otoritenin uygulamalarına muhalefet ve eleştiri getirmesine yol açmıştır. Bunun tipik örneklerinden biri Birgivi Mehmed Efendi, (1523-1573) para karşılığında imamet ve müezzinlik gibi ibadetleri yaptırmanın caiz olmadığını savunmuş ve bu konuda diğer ulemânın zamanın sultanı emretti itaat lazımdır sözüne muhalefet etmiş ve “Zamanımızın sultanı bununla emretti, orda tâat lâzımdır. Bu (mesned) galattır. Çünkü selâmet için olsa bile (nehiyden) men'in yokluğunun gâyesi sultan için emr değildir” diyerek gayri-meşru bir uygulamanın icracısı padişah bile olsa muhalefet etmek gerektiğini “Hâlık'a ma'siyette mahlûka tâat yoktur” ifadesiyle ortaya koymuştur. Birgivi sadece dönemindeki yöneticileri bazı icraatlarından dolayı eleştirmekle kalmamış aynı zamanda kendisi gibi ulemâ olan kesimi de gereği gibi ilim ve itikad sahibi olmadığı ve siyasi ve idâri alanlara göz dikmiş olmalarından dolayı ilmin haysiyeti, itikad ve ahlak açılarından da yozlaşma içine girmiş olmakla eleştirmiştir.⁹⁹⁵ Bunun tersine Şeyhülislam Ebussud Efendi (1490-1562-63) bir kadının sultanın açık kararlarını kabul etmekten başka bir seçeneği olmadığını söylemiştir çünkü kadı kendi otoritesini hükümdarın otoritesinden almaktadır. Ebussud Efendi kendisinden önceki

⁹⁹³ İpşirli, Mehmet (2021), *Osmanlı İlmiyesi*, İstanbul: Kronik Kitap:269

⁹⁹⁴ Suzuki 2013:221

⁹⁹⁵ Lekesiz, M. Hulusi (1997), XIV.Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri, Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: 138, 145, 155

ulemadan farklı bazı fetvaları olup sultanı da bu fetvalar doğrultusunda ferman yayınlaması için ikna etmiş olsa da sultanın bağımsız fermanlarını da kendi fetvası içine almış ve bu şekliyle kararda kendi ilmi ve dini otoritesini kullanabilmiştir.⁹⁹⁶

Onaltıncı yüzyılda bir başka gelişme padişah ve sadrazamların Divan-ı Hümayun üyesi olmamakla birlikte giderek artan şekilde şeyhülislam görüşüne başvurmaları ve onyedinci yüzyıldan itibaren şeyhülislamların idarenin fiilen içinde bulunmasıdır.⁹⁹⁷ Ulemânın devlet işlerine daha fazla katılması demek aynı zamanda uygulamaların meşruiyetine ilişkin otoritenin daha fazla tasdik mercii gibi görmesi ve bizzat ulemânın birtakım yozlaşmalarda taraf olması anlamına gelmekteydi. Bunun bir neticesi olarak da onyedinci yüzyılda devletin çözülüş sürecine girişi kimi geleneksel ulemâyı konu hakkında eleştiri/yorumlar yapmaya sevk etmişti. Onlara göre ideal dönem olan Kanuni dönemi müesseselerinin bozulmasının sebebi yöneticilerde bulunması gereken vasıfların kaybolmasıydı, önerdikleri çözüm ise klasik müesseselerinin ve uygulamalarının sıkı sıkıya muhafasıydı. Bu yaklaşımın bir adım sonrasında da çözülmenin giderilmesi için dini ilimlere daha fazla sarılıp faydasız ilimler arasında sayılan akli ilimlerin terkedilmesi düşüncesi idi.⁹⁹⁸

Herşeye karşın ilmiye veya ulemâ sınıfının imparatorluğun idari yapısı içinde yer alıyor olması ve seyfiye ve kalemiye ile ilişkideki güç dinamikleri ulemânın vereceği fetvaların salt dini olmayıp aynı zamanda ve kimi zaman ondan çok daha öne çıkan siyasi etkilerini de gözönüne almayı gerektirdiğinden ve ulemânın padişahın otokrasisini zayıflatan ıslahat hareketlerine kendi sınıfsal çıkarına zarar verir endişesiyle muhalefet ettiği tezi ortaya atılmıştır.⁹⁹⁹ Oysa Batı karşısındaki askeri yenilgilerin reddi artık mümkün olmayacak şekilde değişime ihtiyaç göstermesi sebebiyle Osmanlı'da başlatılan ıslahat hareketleri toplumsal meşruiyet ve desteği sağlamak için ulemânın desteğini gerektirmişti. Yine de ulemânın merkezle ilişkisine olduğu kadar statüleri ve reformların tek tek içeriklerine ve etkilerine göre reformların yanında veya karşısında yer alabildiği şeklindeki genelleştiren değil ulema sınıfının iç dengeleri ve siyasetle ilişkisi üzerinden farklı tavır alışları olduğunu bilmek tarihi vakıaya daha uygun bir bakış açısı sunmaktadır. Ulemânın yenilikleri bir bütün olarak koyu taassupla veya modernleşme akımına karşı dini hamiyetperverlik sâikiyle reddettiği şeklindeki yurtiçi ve yurtdışı kaynaklı çalışmalar, yakın tarihli çalışmalarla sorgulanmakta ve bu perspektifin ideolojik kökenli genelleştirmelerden ibaret olduğu kanısı yaygınlaşmaktadır. Bu çalışmalar ulemanın ortak kaygılarına rağmen

⁹⁹⁶ Gerber, Haim (2018), "Hukuk Sisteminde Fetva", çev. Ali Erken, Süleyman Kaya-Yunus Uğur-Mustafa Demiray (Ed.) *Osmanlı Hukukunda Fetva*, İstanbul: Klasik Yayınları:256-257

⁹⁹⁷ İpşirli 2021:70

⁹⁹⁸ Lekesiz, M. Hulusi (1989), *Osmanlı İlmi Zihniyetinde Değişme (Teşekkül-Gelişme-Çözülme XV-XVII.Yüzyıllar)* Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 109-112

⁹⁹⁹ Mardin, Şerif (1990), *Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler I*, Mümtaz'er Türköne, Mümtaz'er; Önder, Tuncay (Der.), İstanbul: İletişim Yayınları:227-228

değişimden veya geleneği muhafazadan yana olmak gibi farklı tercihlerde bulunabildiğini göstermektedir.¹⁰⁰⁰

Bu çeşitliliğin bariz göstergelerinden biri yaygın kanının aksine ıslahatlara ilk dönemde yüksek ulemâ arasından bazı isimlerin desteğidir. Bu durum ıslahat hareketlerinin başladığı III.Selim döneminde görülmektedir. İlk ıslahat girişimi ise askeri düzen ve askeri teknoloji alanında olduğundan hem askerin tepkisini çekmemek hem de halkın desteğini alabilmek için ulemanın desteğine ihtiyaç duyan sultan, bunun için saltanat döneminde yapacağı ıslahatlarda destek verebileceklerini düşündüğü on şeyhülislam tayin etmişti. Padişahın başkanlığında ve sadrazam veya şeyhülislam konaklarında düzenlenen meşveret meclislerinde sert tartışmalar yapılmış dahi olsa askeri alandaki yenileşmeler, mühendishanelerin kuruluşu ve yeni mekteplerin açılması gibi konularda ulemânın destekleri alınmıştı. Yine de bazı menfaat çevreleriyle askerin iş birliği sultanın girişimlerini akamete uğratmıştı.¹⁰⁰¹ Nizâm-ı Cedîd'i "kafiri taklidi" ve "bidat" sayan kişi ve III. Selim'in "hal" ve "şehadet"ine sebep olan kişi yine sultan tarafından 1807'de Şeyhülislâmlığa getirilen Mehmed Atâullah Efendi olmuştu ve ona hocası Münib Efendi ve İstanbul Kadısı Muradzâde Murad ile ulemâdan başka isimler de destek vermiş ve isyancı yeniçeriler ile birlikte reformlar, zor kullanarak durdurulmuştu. Tarihçi Atâ adı geçen isyandaki ulemâyı "zeyy-i ulemâda görünen buğat (zorbalı)" ve şeyhülişmı da "reis-i eşkıya" şeklinde tanımlamıştı. Yerine gelen IV.Mustafa'ya imzalatırılan hüccet-i şer'iyede ulemâ isyanın sebebini Nizâm-ı Cedîd reformlarına mali destek sağlamak maksadıyla kurulan *İrâd-ı Cedîd* adlı yeni hazineye ulemânın ve Yeniçerilerin muhalefeti ve "emr bi'l-ma'rûf ve nehy ani'l-münker" prensibine göre hareket edildiği yazılarak reformların şer'i dayanaktan yoksun olduğu iddia edilmiştir.¹⁰⁰²

Reform muhalifi olan ulemâdan Vak'anüvis Âsım Efendi (1789-1806) ise reformlara destek vermeyen ulemânın ya uzaklaştırıldığı veya ihsanlarla susturulduğunu, devlet ricâlinin şeriatın emir ve nehylerini hiçe saydıkları ve Nizâm-ı Cedîd taraftarlarının Batı tarzında yaşamalarını öne sürerek isyanı meşrulaştırmıştır. Reformlara sadece merkez değil taşradaki bazı ulemâlar da aynı şekilde muhalefet etmişlerdir. Belgelere göre Konya Müftüsü ve Konya Âsitânesi postnişi Hacı Mehmet Emin Çelebi Nizâm-ı Cedîd'e muhalefet etmişlerdir.¹⁰⁰³

Buna mukabil Batılı kültür araçlarına karşı destek veren ulemâ örnekleri de vermiştir. Örneğin Türkçe bir matbaa kurulmasına ilk izin verildiğinde sözlüklerin, tarih, felsefi ilimler, astronomi ve coğrafya ile ilgili eserlerin basılmasına nezaret edecek olan komisyon ulemeden

¹⁰⁰⁰ Bein, Amit (2011) *Ottoman Ulema, Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition*, Stanford, California: Stanford University Press:8-10

¹⁰⁰¹ İpşirli, 2021:271-274, 277

¹⁰⁰² Gürer, Ahmet Şamil (1996), *Osmanlı Ulemâsının III.Selim ve II.Mahmud Reformları Karşısındaki Tavrı*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: 74-76

¹⁰⁰³ Gürer, 1996:77, 79

oluşturulmuştu ve 1734'de *Mekteb-i Mühendishâne* kurulduğunda cebir ve geometri ulemâ tarafından okutulmuş ve bu mektep için Fransa'ya deney araçları sipariş veren de yine ulemadan Pîrîzâde isimli bir alim olmuştur.¹⁰⁰⁴

Yeniçeri ocağının ilgası olan 1826 tarihine kadar ulemânın saraya desteği daha sonra eğitimdeki reform hareketlerini desteğiyle birlikte devam etmiştir.¹⁰⁰⁵ Bunun örneklerinden biri matbaanın belirli sınırlar içinde kullanılmasına dönemin şeyhülislam makamının fetva ile desteğidir.¹⁰⁰⁶ III.Selim ve daha sonra halefi II.Mahmud'a Mehmet Tahir (1825-28), Abdülvehhab (1821-22, 1828-33) ve Mustafa Asım (1818-19, 1823-25, 1833-34) gibi şeyhülislamların ve Mehmet Esad, Mustafa Behçet'in verdiği destekler de ulemânın desteğinin diğer örnekleridir.¹⁰⁰⁷ Bununla birlikte Yeni Osmanlılar Cemiyeti safında Sarıyerli Hoca Sadık Efendi'nin bulunması, Sultan Abdülaziz idaresine karşı muhalif hareketin Yenikapı Mevlevihanesi Postnişi tarafından teşvik veya yönlendirmesiyle oluşması gibi durumlar da söz konusudur.¹⁰⁰⁸

Yenileşme hareketlerinin yükseldiği ondokuzuncu yüzyılda gelişen toplumsal gruplar ve Batılı değerle yetişen yeni bürokrasi, ilmiye teşkilatı kadar bu teşkilatın başında bulunan Şeyhülislam'ın nüfuzunu da geriletmış ve görev ve yetki alanını diğer kurumlara devrederek devlet içinde denetleme fonksiyonunu gittikçe daha fazla yitirmiştir.¹⁰⁰⁹ Ulemâya yine aynı dönemde yasa düzeyinde de halkın geri kalanından farklı bir muameleye muhatap olmayacağı hatırlatılmıştır. Tanzimat Fermanı'nda ulemâya kavânin-i şer'îyyeye muhalefet edenlerin ulemâ dahil cezaya muhatap olacağı bir Ceza Kanunnamesi düzenleneceği bildirilmekteydi.¹⁰¹⁰

"... işbu kavânin-i şer'îyye mücerred din ü devlet ve mülk ü milleti ihya için vaz' olunacak olduğundan cânib-i hümayunumuzdan hilâfına hareket vukû bulamayacağına ahd ü misâk olup Hırka-i Şerife odasında cemi' ulemâ ve vükelâ hâzır oldukları halde kasembillah dahi olunarak ulemâ ve vükelâ dahi tahlîf olunacağından ana göre ulemâ ve vüzeradan velhasıl herkim olur ise olsun kavânin-i şer'îyyeye muhalif hareket edenler kabahat-i sabitelerine göre te'dibât-ı lâyıklarının hiç rütbeye ve hâtır-ı gönle bakılmayarak icrası zımında mahsûsan ceza kanûnnâmesi dahi tanzim ettirilsin ve cümle memurîn elhâletü hazihi mikdar-ı vâfî maaşları olarak şayed henüz olmayanları var ise onlar dahi tanzim olunacağından şer'an menfûr olup

¹⁰⁰⁴ Mardin 2017b: 244-245

¹⁰⁰⁵ Kara, İsmail (2005), "Turban and fez: Ulemâ as opposition", Elisabeth Özdalga (Ed.) *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*, London, New York: RoutledgeCurzon: 163-165

¹⁰⁰⁶ Berkes, 2012:57

¹⁰⁰⁷ Heyd, Uriel, "The Ottoman Ulemâ and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II", Albert Hourani, Philip S. Khoury, Mary C. Wilson (Ed.) *The Modern Middle East: A Reader*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press: 29-30

¹⁰⁰⁸ Mardin, 1990:228

¹⁰⁰⁹ Taş, Kemaleddin (2005), Osmanlı Yönetim Sisteminde Şeyhülislamlık Kurumu -Sosyolojik Bir Çözümleme-, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/1:92-93

¹⁰¹⁰ Altuntaş, Zeynep (2013), Sultan Abdülmecid Dönemi Osmanlı Ulemâsı, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: 44

harâbiyyet-i mülkûn esbâb-ı azamı olan rüşvet madde-i kerihisinin fımabad adem-i vukuu maddesinin dahi kanun-ı kavî ile tekidine bakılsın... ”¹⁰¹¹

Ulemâ aynı zamanda bu yüzyılda etkili olduğu maarif alanındaki yönlendirici gücünü de kaybetmeye başlamıştı. Bunu maarif ile ilgili kurulmuş resmi meclisler veya cemiyetlerdeki kurucu üyeler arasında ulemâ sınıfına mensup kimselerin giderek azalmasında görmek mümkündür, örneğin 1845’de kurulmuş Geçici Maarif Meclisi’ne seçilen yedi kişiden üçü ulemâ sınıfına mensupken 1846’da kurulan Daimî Maarif Meclisinde ulemâdan bir kişi bulunmakta, 1851’de devlet tarafından kurulan Encümen-i Daniş’de ise 73 kişilik üye arasında sadece 16 kişi ulemâdan iken 1869’daki Maarif-i Umumiye Nizamnâmesini hazırlamak için Şuray-ı Devlet Maarif Dairesi’nde vazife alan şahıslar arasında ise ulemâdan hiçbir isme yer verilmemiştir. Sayılan oluşumlar devletle doğrudan ilişkilidir ancak benzer bir durum tüzel kişiliği olan cemiyetlerde de söz konusudur. 1861’de kurulan Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye’nin kurucu üyeleri arasında yine ulemâdan kimse yer almaz.¹⁰¹²

II.Mahmud saltanatı sürecinde on iki Şeyhülislam ile çalışmıştır. Ulemâ ile sıcak ilişki kurmaya çalışmış ve yeni/cedit gibi tabirler kullanmaktan kaçınmış olan II.Mahmud aynı zamanda halk kesimlerini rahatsız etmemek için İslami sembollere önem vermiş ve düzenli olarak dini merasimlere katılmış, kendi yaptırdığı selâtin camileri dahil camiler yaptırmış, Mekke ve Medine’ye hizmetler yapmış, dini vakıflar kurdurmuş ve çocuklara İslami eğitim verilmesine özen göstermiş ve yeni açılan mekteplerin ders programına İslam dini ile ilgili dersler koydurmuş ve bu dersleri dönemin alimlerine verdirmiş, yeni teşkil edilen orduda ulemâ ve din adamlarına vazifeler verdirmiş ve tüm bunların karşılığında meşveret meclislerinde ulemânın güçlü desteğini almak istemiştir.¹⁰¹³ Ancak yine bu dönemde ulemânın elindeki geniş imkanlar ellerinden alınmaya başlamış, nüfuz sahaları daraltılmıştı. 1826’da Evkâf-ı Hümayun Nezareti kurulmuş ve ulemânın yararlandığı vakıf gelirleri tamamıyla yeni kurulan nezarete yani devlet bütçesine aktarılmıştı. Bu durum ulemâ ve vakıf gelirleriyle idare edilen medreselere zarar vermişti.¹⁰¹⁴

Ondokuzuncu yüzyılda İslamiyetin kültürün doğal bir bileşeni olması sebebiyle modernleşme ile İslam arasında büyük bir zıtlık görülmemiş olduğu söylenebilir.¹⁰¹⁵ II.Mahmud döneminde yüksek düzeyden ulemâ, reformları desteklemiş ancak kıyafet düzenlemesi ve İslam’daki suret yasağının sultanın resminin devlet dairelerine asılmasıyla ihlal edilmesi gibi birkaç yeniliğe karşı muhalif tavır almış ve bu sebeple de törenlere ulemâ yerine sadece Mevlevi tarikatı şeyhleri ve dervişler katılmıştır.¹⁰¹⁶ Asıl daha büyük muhalefet ise alt kademedeki

¹⁰¹¹ Aktaran Altuntaş, 2013:44-45

¹⁰¹² İhsanoğlu 1992:366

¹⁰¹³ İpşirli, 2021:281-282

¹⁰¹⁴ İpşirli 2021:38

¹⁰¹⁵ Somel 2015:21

¹⁰¹⁶ Gürer, 1996:81-82

ulemâdan sosyo-ekonomik sebeplerle üst kademeye ulemâyâ ve onların merkezi yönetim içinde bulunmaları sebebiyle de merkezi otoritenin tamamına yayılması şeklinde ortaya çıkmıştır.¹⁰¹⁷

1867’de Fransız Medeni Kanunu’nun kısmen uygulanmaya çalışılması ve yine aynı yılda Napolyon Kanunu’nun yürürlüğe konulması gibi önlemler muhafazakar kesimin direncine yol açtığından, muhafazakar kesimde Batı teknolojisi ile Batı kültürünü birbirinden ayırmak ve Osmanlı toplumunun sorunu için sadece teknolojinin alınmasının gerekli olduğu gazetelerde yazılıp tartışılmaya başlanmıştır.¹⁰¹⁸

Reformlarla bürokrasinin ulemâdan daha ön plana çıkan konumu, zamanla ulemâyâ merkezi otorite üzerindeki etki gücünü daha fazla kaybetmemek adına kendi içinde bir ölçüde reform yapma zorunluluğu hissettirmiş ve bir anlamda sekülerleşerek yeni yapıya uyum sağlamaya çalışmıştır.¹⁰¹⁹ Ulemâ, İslam kültüründe tam karşılığı olmayan ve Osmanlıcı siyaset adına Müslüman nüfus ile Gayrimüslimlerin eşitliğini öngören müsavat politikalarıyla üretilen ittihad fikrini meşrulaştırmaya çalışmışsa da halkın geleneksel anlayışı bu durumu uzun bir süre kabullenememiştir ancak II.Meşrutiyet sonrası “ittihad” ve “müsavat” kavramları toplumun her alanında siyasal bir slogana dönüşmüştür.¹⁰²⁰ Ayrıca entelektüel kamuoyunda dini bir meseleden çok siyasi bir mesele olarak görülmekle birlikte müsavat fikrinin dini bir çevrede inşa edilip delillendirilmesinin sebebi dinin dışında meşrulaştırıcı ve açıklayıcı bir başka otorite olmayışından doğabilecek boşluğu siyasi ve sosyal katılımıla doldurma ihtiyacıdır. Dönemin ulemâsının müsavat kavramını dini bir dille din içinde ve din adına sunuşu “nazar-ı şeriatte herkes müsavidir” şeklinde genel hüküm ve başlıkların zikredilmesinde görünür hale gelmiştir. Pek çok ayet ve hadis bu amaçla bağlamı dışında ve aralarında Musa Kazım Efendi ve Mustafa Sabri Efendi gibi dönemin etkili eski Şeyhülislamlarının da olduğu ulemâ tarafından müsavata meşrulaştıracak şekilde kullanılmıştır.¹⁰²¹ Bununla birlikte Tanzimat’ın ikinci kuşak yöneticilerine karşı Batı’ya karşı fazla tavizkâr oldukları geçekçesiyle Yeni Osmanlıların yaptığı eleştirilere İstanbul’da yerleşik bir grup ulemâ da katılmaktaydı.¹⁰²²

3.2. İslamcı Hareket: Din, Siyaset ve Toplum

İslamiyeti ‘yeniden’ hayata hakim kılmak ve Müslümanları batı sömürsünden, zalim yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak, medenileştirmek, birleştirmek, kaldırmak uğruna yapılan aktivist ve eklektik yönleri baskın, siyasi, fikri, ilmi çalışma ve

¹⁰¹⁷ Güner, 1996:85

¹⁰¹⁸ İnalcık 2021:95

¹⁰¹⁹ Cihan, Ahmet (1994), Modernleşme Döneminde Osmanlı Ulemâsı (1770-1876), Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: 249-250

¹⁰²⁰ Kara, İsmail (2020), *İslamcıların Siyasî Görüşleri -1: Hilafet ve Meşrutiyet*, İstanbul: Dergah Yayınları: 29-30

¹⁰²¹ Kara, İsmail (2019b), *İslamcıların Siyasî Görüşleri-2: Hürriyet Musavat Uhuvvet*, İstanbul: Dergah Yayınları:181-186

¹⁰²² Mardin 2009:47

arayışların bütünü olarak tanımlanan İslamcılık adlandırmasının tarihi 1913 yılına kadar geri gidiyor olsa da İslamcılık düşüncesinin tarihi *İttihat-ı İslam* yani İslam Birliği politikalarının başladığı 1870 yılına kadar geri götürülmektedir.¹⁰²³ İttihat-ı İslam'ı bir devlet politikası haline getiren II.Abdülhamid olmuş fakat II.Meşrutiyet sonrası *Sırat-ı Müstakim*'in 1908'de yayın dünyasına girişiyle bir fikir hareketi olarak ortaya çıkmış ve dönemin siyasi hayatında kendi içinde daha fazla bütünleşen bir siyasi kuvvet olmuştur.¹⁰²⁴

Konumuz açısından önem arzeden İslamcılığın ilk iki safhası yani İsmail Kara'nın dönemleştirmesiyle 1870-1908 arasındaki İttihad-ı İslam Politikaları ve bu tarihten 1924 yılına kadar olan İslamcılık Dönemlerinde İslamcı başlığı altında mütalaa edilen yazarlar, hukuk, siyaset, devlet yapısı, hak ve hürriyetler, müsavat, hilafet-saltanat ve meşruti idare, gayrimüslimlerle Müslümanların ilişkileri, eğitim alanı ve aile, evlilik, çocuk terbiyesi, ev ahlaki gibi konular etrafında kadın meselesi gibi konuları özellikle II. Meşrutiyet döneminde *Sırat-ı Müstakim* (*Sebîlürreşâd*), *Beyânü'l-Hak*, *İslâm Mecmuası*, *Kelime-i Tayyibe*, *Türk Yurdu*, *Ceride-i İlmiye*, *Hikmet*, *Muhibban*, *Mahfil* gibi dergiler ve kitap ve risalelerinde tartışmışlardır.¹⁰²⁵ Bu dergiler siyasi partileri tutan derneklerin sözcülüğünü yapmışlardır. Örneğin *Sırat-ı Müstakim* ve onun devamı olan *Sebîlürreşâd*, İttihad ve Terakki fırkası taraftarı *Hey'et-i İlmiyye*'nin; *Beyânü'l-Hak*, Hürriyet ve İtilaf fırkasını destekleyen *Cem'iyet-i İlmiyye-i Osmaniyye*'nin; *Volkân* da Derviş Vahdetî'nin kurduğu *İttihâd-ı Muhammedî Cem'iyeti*'nin görüşlerini aksettirmişlerdir. Böylece Yeni Osmanlılar ile başlayan gelenekçi İslam'ın ideolojik İslam'a dönüşmesi II.Meşrutiyetin ilk yıllarında Jön Türklerin hoşgörüsü ile hız kazanmış ancak 31 Mart Vakası ile tedirgin olan ittihatçıların politikalarını gözden geçirmesine yol açmıştı.¹⁰²⁶

İslamcılık farklı dergilerde biraraya gelen ve birbirinden bazı farklılıklarla ayrılan üç alt grup oluşturmaktaydı. Bunlardan *Cemiyet-i İlmiyye-i İslâmiyye*'nin yayın organı olan ve 1919-1922 yılları arasında Şeyhülislam olan Mustafa Sabri Efendi tarafından yönetilen *Beyânü'l-Hak*, Afganî ve Abduh gibi İslami modernistlerin ictihad kapısını açmaya yönelik teşebbüslerini gelenekten kopukluğa ve mezhepsizliğe yol açtığını düşünerek eleştirmekte ve geleneği ve geleneksel ulemâyı savunan gelenekçi bir tutum izlerken Mardinîzâde Ebul'ulâ ve Eşref Edib'in kurduğu ve 1908'de *Sırat-ı Müstakim* olarak yayın hayatına atılan ve 1912 sonrası *Sebîlürreşâd* olarak yayına devam eden ve yazı işleri müdürlüğünü Mehmet Âkif'in yaptığı ve Manastırlı İsmail Hakkı (1846-1912), Meclis-i Maarif üyesi Babanzâde Ahmed Naim, Abdürreşid İbrahim (1857-1944), Abdürreşid İbrahim (1857-1944), Ahmed Ağaoğlu (1869-1939), Yusuf Akçura (1878-1935), Bursalı Mehmed Tâhir (1861-1925), Halim Sabit (1883-1946), Tahir'ül Mevlevi

¹⁰²³ Kara, İsmail (2013), "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", Kara, İsmail; Öz, Asım (Ed.), *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi – Sempozyum Tebliğleri*, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi: 17, 22

¹⁰²⁴ Kara, İsmail (2014), *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi -1: Metinler Kişiler*, İstanbul: Dergah Yayınları: 28-29, Tunaya, Tarık Zafer (2007), *İslamcılık Akımı*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları: 19

¹⁰²⁵ Kara 2013: 22-26

¹⁰²⁶ Kuran, Ercüment (1998), Osmanlı Devleti'nin Son Yüzyılında Şeriat, *İslâmiyât Dergisi*, 1/4: 146

(1877-1951), Aksekili Ahmed Hamdi (1887-1951), Mehmed Fahreddin, Musa Kazım, (1858-1920), Ömer Rıza, (1893-1952) Mehmed Şemseddin (Günaltay) (1883-1961) gibi entelektüelleri bünyesinde bulunduran ve Muhammed Abduh, (1849-1950) Muhammed Ferid Vecdi (1878-1954) gibi İslam modernistlerinin yeni içtihatlarına sayfalarında yer veren ve İttihat ve Terakki'yi bir dönem tam destek veren modernist ikinci grup ve İttihâd-ı Muhammedî Cem'iyeti ve gazetesi Volkan (1908-1909) etrafında toplanan Derviş Vahdeti'nin (1870-1909) başında bulunduğu daha aktivist gelenekçi olan üçüncü grup. Son İslamcı gruba göre II.Meşrutiyet sonrasında dehriler yani İslam dışı güçler tarafından kurulan ve Avrupalı güçlere boyun eğmiş bir hükümet söz konusuydu ve onunla mücadeleyi desteklemekteydi.¹⁰²⁷

İslamcılar için Müslümanların düşünce, siyaset ve devlet anlamında birlik meydana getirmeleri ve bu birliği bozucu, engelleyici, geciktirici tüm unsurları ortadan kaldırmaya çalışmaları yani İslam birliği (*İttihat-ı İslam*) asıl mesele idi ve Müslümanların bir siyasi çatı altında tutunmayı sürdürmesi ve dağılma sonrasında ise İslam birliğini yeniden tesis etmek amaçlanmaktaydı.¹⁰²⁸

İslamcıların İslamiyet'e dair görüşü doğal olarak onların İslamlaşma tasavvurlarını belirlemiştir. İslamiyet salt bir inanç/akide ve ibadetten ibaret değildir İslamcılara göre ve Said Halim Paşa için İslamiyet, toplumsal, kültürel, siyasal alanlara ilişkin düzenleyici ve ama aynı zamanda kanun koyucu yönüyle yani hayatın hiçbir boşluk bırakmamacasına her yönünü kuşatan bir dünya görüşüdür:

“Biz, akvâm-ı İslamiyyenin selâmeti onların hakkıyla İslamlaşmalarında olduğunu öteden beri iddia edegelmiştik. Ancak “İslamlaşmak” tabiri muhtelif tarzlarda tefsire müsâid olduğu için, bundan ne gibi bir mana anlamakta olduğumuzu mümkün olduğu kadar vâzıh bir surette teşrih etmeyi fâideli görüyoruz. İslamiyet kendisine has itikâdiyâtı, o itikâdiyât üzerine müesses ahlâkiyat, o ahlâkiyâtın mütevellid ictimâiyâtı, elhâsıl o ictimâiyâtdan doğan siyâsiyâtı ihtivâ etmek itibariyle en mükemmel ve en nihâi kemâli hâiz bir din-i insanidir. O, bu hissiyetle öyle bir takım avâmil-i esâsiyenin hey'et-i mecmuasıdır ki bunlar hayât-ı beşeri sevk ve idâre ederler ve her birerleri diğerlerinden müteferri' olmakla beraber hey'et-i mecmuaları mütecânîs, mükemmel, iftirâk ve inkisâmı gayr-i kâbil bir küllü husûle getirirler ki dini bulunduğu şahs-ı manevide olduğu gibi- fikriye ve isbâtiye (idealisme, positivism) mezhepleri o küllin içinde mümtezic bir surette münderiç bulunur....Binaenaleyh bizim için İslamlaşmak demek, İslam'ın itikadiyâtını, ahlâkiyâtını, ictimâiyâtını, siyâsiyâtını dâimâ zaman ve muhitin ihtiyâcâtına en muvafık bir surette tefsir ederek bunlara gereği gibi tevfi-k-i hareket etmekten ibârettir. Kendisinin Müslüman olduğunu söyleyen bir adam kabul etmiş olduğu dinin mebâdi-i esâsiyesine göre

¹⁰²⁷ Gen, Kasuya (2006) The Influence of Al-Manâr on Islamism in Turkey: The Case of Mehmed Âkif, Stéphane A. Dudoignon, Komatsu Hisao, Kosugi Yasushi (Ed.), *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication*, London, New York: Routledge:75-76

¹⁰²⁸ Kara 1987: XLI,

hissettikçe, ona göre düşünüp ona göre hareket eylemedikçe, yani İslâmın ahlâkiyâtına, ictimâiyâtına, siyâsiyâtına tamamiyle kendini uydurmadıkça yalnız Müslümanlığı itirâf etmekle bir şey kazanamaz, hiçbir saadet elde edemez.”¹⁰²⁹

Çağın fûnûn (fenler) ve ulûmundan (bilimler) bazı yaklaşımları yer yer oldukça sert şekilde eleştirseler de İslamcılar dinî hakikatini kavramakla ilgili ifadeleri yine de modern bilimi geleneklerden daha fazla önemsediklerini göstermektedir. Bunun sebeplerinden biri İslamcılar modern Batı medeniyetine karşı koymak için geliştirdikleri İslam medeniyeti çerçevesinin büyük ölçüde bilim ve teknoloji, kısmen de felsefe ile tanımlanması yani tarihteki İslam medeniyetine göre değil modern batı medeniyetinin önceliklerine göre kurgulanmasıdır ve yine İslamcılarca da benimsenen terakki fikri aynı zamanda geçmişin, tarihin olumsuzlanmasıyla bilimin ve medeniyetin üstünlüğüne kanaat getirmekle ilişkilidir.¹⁰³⁰

Sebilürreşâd yazarlarından Mehmet Akif, çağın biliminin Kur’ân’ın anlaşılmasında yardımcı olacağı düşüncesiyle Muhammed Abduh’un Kur’ân tefsirinden Gaşiye suresinden bir bölümü Türkçe’ye çevirmiştir. Tefsirin başında Mehmet Akif’in olduğu kadar dergi yazarlarının da görüşünü yansıttığı tahmin edilebilecek şu ibareler de bu anlayışın bir göstergesi olmuştur: “Kütüphanelerimizde, Arabî, Türkî hatta sâir lisanlarda yazılmış âsâr-ı nefise-i tefsîriyye matbu, gayr-ı matbu olarak kesretle bulunduğundan artık doğrudan doğruya bunları nakledivermekte bir fâide-i ciddiye göremiyoruz. Bunları herkes istediği yerde okuyup müstefid olabilir. Binâenaleyh mecmuamıza geçirilecek âsâr-ı tefsîriyyede alâ kadri’l-imbân nikât-ı âtiyyeden birine riâyet etmeyi, gerek yeni yeni bir takım fâideler te’minî, gerek mecmuanın meslek-i mahsusu nokta-i nazarından ehemmiyetli buluyoruz: 1) Ulûm ve fûnûna, tarihe, hayât-ı ictimâiyye ve maişetimize temâs eden bazı âyât-ı celîle mevzu-ı bahs edilerek dirâyeten ve rivâyeten mütalaa edilecek ve sâir lisanlarca bu yolda yazılan âsâr-ı tefsîriyyenin mühim görülen ve nikât-ı ma’rûzaya tevâfuk eden yerleri tercüme olunacaktır.”¹⁰³¹

İslamcılar, yayınlarında şu sorular ekseninde tartışmalar yürütmüşlerdir: İslam dünyasının neden gerilediği (*inhitat/tereddi/inkiraz*), nasıl kalkınabileceği/ilerleyebileceği (*terakkî*), Müslümanların nasıl birleştirilebileceği (*ittihad-ı İslam*), Batı’nın sahip olduğu değerlere (*hürriyet/müsâvât/medeniyet/ilim/hukuk*) İslamiyet’in sahip olup olmadığı ve sahip ise yeniden nasıl kazanılacağı, ilimle/akılla İslamiyet’in çatışmasının olup olmadığı, din-devlet ilişkileri, İslâmiyet’in muhafaza edilmesi ve değişmesi gereken yönleri olup olmadığı ve varsa bunların neler olabileceği, Batı’dan nelerin alınıp nelerin alınmaması gerektiği, İslâmiyet’in muamelat alanında yeni yorumlara müsait olup olmadığı yani ictihad kapısının açık olup olmadığı. İslamcılar bu sorulara verdikleri cevaplar süreç içinde kısmi bir Batılılaşmadan yana olmaya

¹⁰²⁹ Said Halim Paşa (1338/1335), *Buhranlarımız*, İstanbul: Şems Matbaası:148-149

¹⁰³⁰ Kara, İsmail (2018), *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak: Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet*, İstanbul: Dergah Yayınları:45-46

¹⁰³¹ Mehmet Akif (1912, 8 Mart) Tefsir-i Şerif, *Sebilürreşâd*, 8/183:5 (5-6)

dönüşmüş, teknik alanda Batı'nın ilminden ve sanayiinden yana olup kültürel ve ahlaki alanda İslamiyet'in değerlerini korumak şeklinde bir sentezci yaklaşıma kaymışlardır.¹⁰³²

İslamcılığın salt muhafazakar, pürist bir dini duruş olmayıp bir tür senkretik/eklektik bir entelektüel ve politik bir duruş ve muhalefet olduğunu açıkça veya zımnen gösteren pek çok ifadelerine karşın İslamcılığın yine de modernliğe dönemin diğer akımlarından en uzak noktada ve eleştirel şekilde konumlandığı gerçeği de unutulmamalıdır. Mehmet Akif'in çevirisini yaptığı Ferid Vecdi'nin iki Batılı filozof eşliğinde din deyince ne anlaşılabacağına ilişkin satırları dönem İslamcılarının dine bakışında dahi Batı rasyonelliğini önemsedığının bir göstergesidir:

“Daha sonraları ulûm u fûnûnun bahş ettiği feyz-i te'âlî sâyesinde medârik-i insâniyye terakkî eyledikçe “dîn”in ma'nâsı azar azar anlaşıldı cânib-i Hak'dan murâd olunan, edyân-i semâviyye tarafından telkîn edilen medlûl-i hakikisine yaklaştı. Biz burada şerî'at-i garrâ-yı Ahmediyye'nin kelimeye verdiği ma'nâyı beyân etmezden evvel Garb ulemâsının kâffe-i ulûmu eledikden, kavânîn-i kevnî nazar-ı tedkikden geçirdikten sonra bu lâfzı nasıl anladıklarını söyleyelim ki “âlemde sâha-i terakkiye doğru atılan her hatvenin İslâm'a alenen bir terakküb” olduğu hakkındaki nazariyemizi isbât için serd edeceğimiz delâ'il-i hissiyyenin biri de bu olsun..... İşte hiç münâkaşaya tahammülü olmayan şu bedîhiyât-ı ilmiyyeye istinâden ulemâ-yı Garb'ın büyük bir fırkası kalkdılar, “diyânet-i tabî'yye”lerini te'sîs etdiler. Şimdi size o diyânetin en büyük tarafdârlarından feylesof-ı şehîr Jules Simon'un bu mevzû'a dâir olan sözlerini nakl edelim:

“Biz yaşadığımız müddetçe Cenâb-ı Hakk'ın bize inâyet-i ilâhiyyesi tahtında olarak ta'yîn etmiş olduğu vezâ'îfî ifâ ederiz. Hayâtımız hitâma erince o bizi ya nâ'il-i sevâb, yâhûd giriftâr-i ikâb edecektir.”... Kant diyor ki: “Yegâne dîn-i hakîkî esâtîr ve hurâfâtdan mücerred olan ve kâbil-i tatbîk olduktan mâ'adâ lüzûmu bizce ilm-i zarûrî ile bilinen bir takım kavânîn ve kavâ'idî hâvî olmalıdır. Gûyâ Kant müslümanlara (Arapça ibare)¹⁰³³ ihtâr ediyor.”¹⁰³⁴

Dergi yazarlarının Mısırlı ve İranlı reformist yazarlar (Muhammed Abduh, Cemaleddin Afgânî vb.) dışında Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi gibi Yeni Osmanlıların, dinin bir zamanki asli saflığı ve ilerleme (terakki) düşüncesinden etkilendiği görülmektedir.¹⁰³⁵ Ancak bu saflıktan anladıkları geleneği daha liberal ve Batı ile de bir ölçüde eş zamanlı olan kadınların özgürlük hareketleri çerçevesinde yorumlamak demek değil, halkın birtakım bidat olarak gördükleri ve kitabi İslam'dan tümüyle bağımsız gelişen adetlerine yönelik resmi ulemânın anlayış sınırları içinde kalmaktaydı.

¹⁰³² Kara, İsmail (2014), *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi -I: Metinler Kişiler*, İstanbul: Dergah Yayınları: 22

¹⁰³³ كَسِبَتْ مَا لَهَا خَلَتْ قَدْ أُمَةٌ تِلْكَ Bakara 2:134 Buradaki bir bölümü verilen ayetin tam metni “Onlar gelip geçmiş bir ümmettir. Onların kazandıkları kendilerinin, sizin kazandıklarınız sizindir. Siz Onların yaptıklarından sorumlu tutulacak değilsiniz.” *Kur'an-ı Kerim Meâli* (2011), Diyanet İşleri Başkanlığı:25-26

¹⁰³⁴ Ferid Vecdi, (1324, 15 Kânûnisânî), *Din Nedir?*, çev. Sa'dî (Mehmet Âkif), *Sırat-ı Müstakim*, 23: 361-362

¹⁰³⁵ Debus, Esther (2012), *Sebilürreşad*, çev. Atilla Dirim, İstanbul: Libra Kitap: 107

İslamcılarının önemli bir bölümü Müslüman toplumların geçmişini tıpkı teceddüdden, terakkiden söz eden Yeni Osmanlıcı, Garpcı ve Türkçü görüş sahipleri gibi okumaktaydılar. Müslümanların gerilemesinin sebebi onların İslam itikadından sapması, ahlaki bozuklukları ve aralarındaki İslam kardeşliğinin yok olmasıdır. Kimi yazarlar bu bozulmayı belirli bir devirden başlatıp kesintisiz sürdürmekte kimileri ise belirli dönemleri hariçte tutarak ama yine de büyük ölçüde ahlaki bozukluk ile açıklamaya çalışmaktadır.

İslamcılara göre Müslümanların mevcut kötü durumlarından, menfiliklerinden, Müslüman toplumların gerileme ve çöküşün kaynağının sorumlusu Oryantalistlerin iddia ettikleri gibi İslam değil Müslümanlardır. Sadece İslamcılarının değil dönemin neredeyse tüm Osmanlı aydınlarının kabul edilen bu anlayış sebebiyle Hz.Peygamber ve dört halife dönemi dışındaki tüm İslam tarih tecrübesi İslama uygun şekilde yaşanmamıştır ve bu sebeple de onlarca sahîh veya doğru kabul edilen İslamiyet'e fıkren dönüş gerçekleşmelidir. Daha sonraki yanlış anlaşılan İslamiyet hurafe ve bâtil inançlardan, İsrailiyattan arındırılmalıdır.¹⁰³⁶

Batı karşısındaki Müslümanların gerilemesini Emevi sultanlarından, Yezid'in devrinden itibaren "ahlakî" yozlaşmaya dayanarak izah etmek çoğunlukla devrin İslamcı ulemâsının en sık başvurduğu yollardan biridir: "Ebu'd-Derdâ'nın hadis-i şerifinden anlaşılıyor ki ta Yezid devrinden zamanımıza kadar millet-i İslamiye'nin çekmiş oldukları bunca mezâlim hep kendi seyyielerinden ve vezâîfi şer'îyyelerinden sui istimâl eylediklerinden neş'et etmiştir. Çünkü hakkı emir, zulmü nehy ederek şer-i şerifin ihsan buyurmuş olduğu selâhiyeti, hakimiyet-i milliyelerini muhafaza ve hüsn-ü istimal etmemek yüzünden birtakım zâlimenin boyunduruğu altında esir-i makhur ve zelil olarak emrâr-ı evkât eylemişlerdir."¹⁰³⁷ Dört halife sonrası ahlaki bozukluğun bir benzeri Osmanlı toplumunun içinde yaşanan devirleriyle örtüştürülmesiyle geçmişte sıkıntısı çekilen sorunların sebebi olan ahlaki çözülme mevcut zaman dilimindeki sıkıntıların da kaynağı olarak izah edilebilmesi imkanı verir: "Halbuki Hulefâ-i Râşidin devirlerinden sonra beynel-İslam umumi surette terbiye-i diniye, fezâil-i ahlakiyenin neşr ü tamimine layık-ı veçhiyle ihtimam olunmamıştır. Hele şu son zamanlarda terbiye ve ahlak nokta-i nazarından din-i celil-i İslam'ın emreylediği usul ve kavâid büsbütün terk olunarak çocuklarda tâ ilk zamanlardan itibaren fezâil-i ahlakiye ve terbiye-i diniye yerine âdât-ı rezile, ahlak-ı reddiye neşvünema buluyor."¹⁰³⁸

Emevilerden III. Abdurrahman ve II.Hakim devirlerinde servet, medeniyet ve eğitimde yüksek derecelere ulaşılmış olsa da kısa süre sonra ahlak bozukluğu ile ayrılık ve nifak meydana geldiğini ve bunun sonucunda Endülüs Emevilerinin ortadan kalktığını yazan İskilipli Mehmed

¹⁰³⁶ Kara, İsmail (2018), *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak: Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet*, İstanbul: Dergah Yayınları: 43-44

¹⁰³⁷ İskilipli Mehmed Âtîf Efendi, (1328, 23 Temmuz/1330, 21 Şa'ban), *Medeniyet-i Şer'iyye, Terakkîyât-ı Diniye: Huruc alessultan, Beyân'ül Hak*, 170:2988-2989

¹⁰³⁸ İskilipli Mehmed Âtîf Efendi, (1328, 6 Ağustos/1330, 6 Ramazan), *Medeniyet-i Şer'iyye, Terakkîyât-ı Diniye, Beyân'ül Hak*, 172:3023 (3022-3025)

Âtîf Efendi'ye (1875-1926) göre benzeri bir yükseliş sonrası Abbasiler de yine ahlak bozukluğu, zulüm, sefahat, idari yolsuzluklarla yıkılmıştır. Osmanlı devleti ise başlangıçtaki kuvvet şevketi ile İslam birliğini sağlamış, Kanuni zamanına kadar İslam dininin hükümlerine riayet etmiş ve güzel ahlakı korumuşlar ancak Kanuni asrından sonra benzeri bir ahlak bozukluğu ve sefahat sebebiyle düşüş başgöstermiş ve bu düşüş Sultan III.Murad'ın tahta geçmesiyle de devam etmiştir.¹⁰³⁹

İslamcılara göre kitlenin müşterek bir akideyle birleşmesi millet olarak dış güçlere karşı siyasi gücü için önemli bir savunma ve mücadele biçimiydi. Mehmed Şemseddin'e göre yıllarca faydasız savaşlar, cehalet ve hurafelerle zayıflayan Doğu, herşeye rağmen hilafet etrafında ve ruhen bütünleşmiş bir kitle olduğu için Batılıların hücumlarına karşı koyabilmişti. Batılılar, bu toprakların insanların bütünleşmiş milli hislerini bozmak adına çareler aramışlardı. M.Şemseddin kendisinden önce Cemaleddin Afgani'nin dillendirdiği ve tüm bir yirminci asır boyunca da İslamcıların tekrar edecekleri iddiayı yineler. Buna göre Batılılar Osmanlı topraklarındaki kitle-i müttehid yani birleşik kitlenin arasındaki "ittihadı" (birliği) sarsmak için "akideyi" yani inancı sarsmaya çalıştılar ve bunun için mektepleri yani yeni açılan ve çağdaş Batı müfredatıyla eğitim veren okulları açmak ve tırnak uzatmak gibi şekillerde kendini gösteren "meşum" yani kötü/uğursuz bir Batı terbiyesi yaydılar ve gelenekleri küçük görmeye başladılar.¹⁰⁴⁰

Her ne kadar İslamiyet'in asli saflığının korunduğu düşünülse de toplumsal alanda geleneklerin içerisine farklı din ve kültürlerden unsurların karıştığı ve bunların Müslümanların gerilemesinden sorumlu olduğu düşüncesi İslamcılar arasında sıkça kullanılan temalardan biridir. Batıcı ve Türkçüler gibi İslamcılar da bu durumla mücadele edilmesi gerektiği kanaatindedirler: "Bu din, fikri ve ictimâî mücâhedât ile te'sis olunmuştur. Vakıa (elimizdeki muharref) Tevrât ve İsrâiliyâtta, İrânî edyân-ı kadimesinin şâirâne efsanelerinden mülhem olan bir sürü mütefekkir ve ulemâ din-i İslâm'a hevâriki (pek esaslı bir fikir ve akide) şeklinde sokmaya muvaffak olmuşlar ise de bunlar İslâmiyet'in malı değildir."¹⁰⁴¹

İslamcılar, siyasal toplum tasavvurlarını beden metaforuyla ifade etmekteydiler; toplum, her bir ferdiyle dev bir organizmaydı. Bedene benzettikleri toplumun bir yerindeki aksaklık tüm bedenin "hasta" olup ölmesine yol açabilirdi onlara göre. Bu durumda toplumun her ferdi birbirlerinden sorumluydu ve en baş sorumluluk elbette geleneksel dinsel bakışta olduğu gibi sultanlara yani yöneticilere ve ulemâya yani bilginlere aitti. Kanunlar bu bedenin sıhhati için elzemdi ve din de bu manada toplumu ayakta tutan kanunlar ortaya koymuştu: "Cem'iyet, her

¹⁰³⁹ İskilipli Mehmed Âtîf Efendi, (1328, 10 Eylül /1330, 11 Şevval), Medeniyet-i Şer'iyye, Terakkikiyât-ı Diniye, *Beyân'ül Hak*, 176:3084-3085

¹⁰⁴⁰ Mehmed Şemseddin (1329, 7 Mart/1331, 12 Rebûlâhîr): Tanzimatçılık İflas Etti mi? – Yunus Nadi Bey'e, *Sebilürreşâd*, 236:22

¹⁰⁴¹ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (1332), *Üss-i İslâm*: 73

uzvu bir insandan müteşekkil, bir vücûd-ı ma'nevîdir. O şahs-ı ma'nevînin hayatı, sıhhat ve âfiyeti a'zâsının sükûnuyla, i'tidâl-i harekâtıyla kâimdir. O sükûn gidince, o i'tidâl heyacana münkalib olunca vücûd-ı cem'îyyet de hastadır. Binâenaleyh herkes tâbî' olduğu din ve milletin ahkâm-ı evâmîr ve nevâhîsine itâat ve ri'ayete mecbûrdur.”¹⁰⁴² Ayrıca din demek hem Türklük hem de Osmanlılık demektir: “Milliyetimizi te'sîs eden dînimiz değil mi? Ahkâm-ı dîniyyemizi terk milliyetimize vedâ' demektir. O halde Türklükle, Osmanlılığa paydos!...”¹⁰⁴³ Mehmed Şemseddin için her toplumun farklarının reddi aynı zamanda “doğa kanununa” karşı aykırılıktır: “Dini, an'anesi, âdât ve ahlâkı, temâyülât-ı rûhiyyesi, hattâ derece-i tenevvürü büsbütün başka olan Şark'a, gelişi güzel Garb'ın, Garblılardan da bizimle mücâneset-i rûhiyye ve i'tiyâdâtı İngiliz ve Almanlardan daha az olan Fransızların, her âdetini, her usûlünü, her nevi' teşkilâtını “aynen” tatbik etmeye çalışmak, onları ale'l-amyâ taklîde kalkışmak kânûn-ı tabîati hiçe saymaktan başka ne ile tavsîf olunabilir?”¹⁰⁴⁴

Mehmed Fahreddin Osmanlı'nın farklı milletlerden ibaret imparatorluk yapısının din sebebiyle birlik ve bütünlüğünü koruduğunu, dolayısıyla dini çizgiyi muhafaza etmenin aynı zamanda milli duruş sergilemekle eşanlamı olduğunu iddia eder:

“İslâmiyet'te din ve millet birdir. Zîrâ milliyeti din teşkil eder. Din olmazsa millet de olmaz. Livâ'ü'l-Hamd-i Hılâfet-i Muhammediyye altında Arabları –bunca butûn ve kabâiliyle– Türkleri, Arnavudları, Kürdleri, Çerkesleri, Boşnakları, Pomakları ilh. toplayıp bir millet-i muazzama vücûda getiren, yaşatan İslâmiyet'ten, Kur'ân-ı Kerîm'den başka nedir; gösteriniz! İslâmiyet'in kalblerde zaafı, Osmanlı vücûd-ı milliyetini teşkil eden bu kavmiyetleri, mizâcları muhtelif a'zâda yekdiğerine yan bakmaya, birbirinden ayrılmaya başlar....”¹⁰⁴⁵ Fahreddin, Fransız yazar La Martine'den uzun bir alıntıyla Türk demek İslam demek olduğu iddiasını destekler. Onun yaptığı çeviriyle La Martine şunları yazmıştır:

“İslâmiyet'le Türkiye aynı şeyden, bir hakîkatten ibârettir.” Yani; İslâmiyet Türkiye'den ayrılmaz! Türkiye denilince bilâ-tevakkuf İslâmiyet hâtıra gelir. Türklük bir vücûd ise İslâmiyet onun rûhudur. İslâmiyet gidince Türklük bir ân yaşamaz; derhâl ölür gider. Ne kadar doğru bir söz! Hattâ bakınız: Herhangi bir mü'min ve mu'tekıd Arnavud'a; “Sen nesin?” diye sorsanız, alacağınız cevâb; “Turkyam elhamdülillâh!” yani; “Türküm elhamdülillâh!”dan ibâret olur. Arnavud'un “Türküm” demekten maksadı şübhesizdir ki İslâmiyet'tir; dîn-i tevhîd ve Kur'ân'dır.

¹⁰⁴² Mehmed Fahreddin, (27 Rebiülâhîr - 14 Nisan 327) “İkinci Hata”, *Sırât-ı Müstakim*, 138: 120

¹⁰⁴³ Mehmed Fahreddin, (27 Rebiülâhîr - 14 Nisan 327): 121

¹⁰⁴⁴ Mehmed Şemseddin (1331, 12 Rebiülâhîr /1329, 07 Mart) Tanzimatçılık İflas Etti mi? – Yunus Nadi Bey'e, *Sebilürreşâd*, 236: 21

¹⁰⁴⁵ Mehmed Fahreddin, (19 Receb 1330 - 04 Temmuz 1912 - 21 Haziran 1328), İctimâiyât: Feminizm Mes'clesi Münâsebetiyle -5- Ahlâk ve Âdâb-ı Milliyye Yok İmiş?, *Sebilürreşâd* 200: 339

Yoksa sırf milliyet noktasından olsa bedîhîdir ki, Arnavud Türk değildir. Milliyet ve kavmiyet i'tibârıyla Türk başka, Arnavud yine başka.”¹⁰⁴⁶

Akide, İslamcılarının metaforik toplumsal bedeni birarada tutan ve bir “doğa kanunu” olan toplumsal farkları koruyan en önemli güçtür ve akidenin bozulmasının ana müsebbibi İslamcılara göre İslamdışı toplulukların dış görünüşlerinde veya düşünce düzleminde taklit edilmesi idi. İslam düşünce tarihindeki kelimeler ve felsefenin Antik Yunan felsefesiyle etkileşimi bir kenara Yeni/Genç Osmanlıları ve İslamcılarının bir bölümünü etkileyen akımlara rağmen söylem düzeyindeki pürist bir reddiye vardır: “Bir Kant’ın yahut bir Spencer’in ahlâkiyatına inanan, bununla beraber ictimâiyâtta Fransızın, siyâsiyâtta İngilizin tarz-ı telakkisini kabul eden bir Müslüman ne kadar mütebahhir-i ilm olursa olsun ne yaptığını bilmeyen bir kimseden başka bir şey değildir.”¹⁰⁴⁷

Tanzimat döneminde ulemâ, yönetimin reform hareketlerini desteklemesine rağmen II.Meşrutiyet sonrası İslamcılarını Tanzimat’a tıpkı Yeni Osmanlılar gibi bakmış ve geçmiş bir dönem olması sebebiyle hakkında daha rahat konuşulabilen bu dönemde Batılıların taklit edilmeye başlandığı ilk dönem olarak eleştirilmiştir: “Öteden beri yapılan teşkilât ve tanzimât halkın zihniyetiyle uygun bir tarzda te’sîs ve tatbîk edilse, mektepler yapılırken medreseler unutulmasa, bu iki fabrikanın aynı gâyeye müteveccih, aynı tarz-ı ta’lim ve terbiye görmüş unsur yetiştirmesi te’min edilmiş olsaydı, hiç şübhe yok, vatanın şimdi arzettiği manzara büsbütün başka bir şekilde olacaktı”¹⁰⁴⁸

Osmanlı siyasetinde ve hukukunda oluşan değişimlere bu gözle bakan Said Halim Paşa değişimlerinin sebebini ise yöneticilerin Batılı ülkelere şirin görünüp onların sevgisini kazanma çabalarına bağlar: “O devredeki ricâl-i hükümetimiz sandılar ki memlekete müessesât-ı garbiye taklitlerini ve beraberinde Avrupalıların telakkilerini, mebdelerini getirivermekle Avrupa hükümetlerinin muhabbetlerini celb edecekler de bu suretle eski husumetlerini tahfife, eski hodgamlıklarını tadiyle muvaffak olacaklar. İşte bu zan üzerine memleketi İslamdan uzaklaştırmak mecburiyet-i kat’iyyesinde bulunduklarına kâni’ oldular.”¹⁰⁴⁹

Dârülfünun’un Edebiyat fakültesinde Türk Tarihi ve İslam Kavimleri Tarihi dersleri veren, İslamcı *Sırât-ı Müstakim-Sebilürreşâd* dergilerinde ve İslamcı-Türkçü *İslam Mecmuası* dergilerinde yazıları çıkan Mehmed Şemseddin (Günaltay) (1883-1961) her milletin zihniyet, gelenek, alışkanlık, farklı iktisadi koşullar ve “ırkı” gereklilikler gereği yönetim tarzı ve toplumsal

¹⁰⁴⁶ Mehmed Fahreddin, (12 Receb 1330/14 Haziran 1328) İctimâiyât: Feministlerin Nazargâh-ı İnsâfına -4-, *Sebilürreşâd*, 199: 317

¹⁰⁴⁷ Said Halim Paşa (1338/1335): 149

¹⁰⁴⁸ Mehmed Şemseddin (Günaltay) (1329, 7 Mart/1331, 12 Rebiülâhîr), Tanzimatçılık İflas Etti Mi?, *Sebilürreşâd*, 236:23

¹⁰⁴⁹ Said Halim Paşa, 1338/1335:169

zihniyetlerinde farklılıklar olduğunu ve bu sebeple de farklı toplumları taklit etmenin taklid eden milletin bünyesinde zararlı neticeler doğuracağı tespitinde bulunur:

“Milletlerin teşkilât-ı idâriyye ve ictimâiyyeleri zihniyetlerinin, temâyülât-ı rûhiyyelerinin, an’anât-ı irsiyyelerinin mevlûdu değil midir? Ve öyle olmak îcâb etmez mi? Çünkü aks-i takdîrde o millet için idâme-i sıhhat, belki de muhâfaza-i hayat cidden müşkilât kesb edeceği muhakkaktır. Bu hâl, lâ-yetegayyer bir kânûn-ı tabîidir. Bir millete başka bir zihniyete, ayrı bir an’aneye mâlik, ahvâl-i rûhiyye, i’tiyâdât-ı kavmiyye, îcâbât-ı ırkıyye ve hattâ tarz-ı maişetçe büsbütün farklı olan diğer bir milletin teşkilât-ı idâriyye ve ictimâiyyesini aynen tatbîka kalkışmak kadar tehlikeli bir teşebbüs olur mu? Böyle bir hareket o milletin bünye-i mukâvimesini tehzîl, belki de mahv etmek gibi bir netîce tevliid etmez mi?”¹⁰⁵⁰

İslamcı politikaları ilk olarak döneminde ortaya çıkmakla birlikte II. Abdülhamid’i de eleştiren ve onun İslamcı profilini yanıltıcı gören İslamcılar, onun dini bazı tartışmaları engellemesi, dini kitapları yakmasına dikkat çekmektedirler. Öte yandan istibdatçı uygulamalar da, İslamcıların İttihad-ı İslam ile uyuşturamadıkları unsurlar olarak ortaya çıkmaktaydı.¹⁰⁵¹

İslamcılar, peygamber ve dört haline devrinin dışında II.Meşrutiyet’in ilanına kadar bütün İslam tarihini istibdat devri olarak değerlendirmişlerdir. Genç Osmanlıların döneminde Osmanlı Devleti’nin bazı kurum ve uygulamalarına olumlu bakışı bile II.Meşrutiyet sonrası İslamcı yazarlarda büyük ölçüde kaybolmuş ve geçmiş dönem “eski rejim” olarak nitelendirilmeye başlanmıştır.¹⁰⁵²

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, II. Abdülhamid’in istibdat yönetimini vurguladıktan sonra, bu okumasını Emevilere doğru gerilere de götürerek Batı’dan gelen hürriyet fikriyle İslam tarihini okumaya yönelirler. II. Abdülhamid’den başlatarak geriye doğru yapılan okumanın temeline meşrutiyet ve hürriyet gibi kavramlar yerleştirilmekteydi.¹⁰⁵³ Şehbenderzâde geniş bir Müslüman coğrafyasının geriliğinin sebebini diğer İslamcı yazarlarda olduğu gibi meşrutiyetten uzak bu siyasetle doğrudan ilişkilendirir. İstibdat ona göre fikirleri değil kişileri öne çıkarmakla toplumda fikirlerin önemini azaltarak gerilemeye yol açmıştır: “Biz istibdad dedikçe hatırıma yalnız Abdülhamid Sâni’nin rub asırlık saltanatı geliyor. Halbuki Emeviye’nin galebesiyle beraber yani bin bu kadar senedir Müslümanlar pek kısa ve azı müstesnasıyla hep istibdâd ile idâre edilmişlerdir. Kâh yalnız istibdâd-ı idâri, kâh istibdâd-ı dini ve bazen her ikisi birleşerek milleti esire, vatan-ı İslâm’ı harâbeye çevirmiştir....Lakin hepsinin fenâsı âlemde yalnız eşhâsı

¹⁰⁵⁰ Mehmed Şemseddin (1329, 7 Mart/1331, 12 Rebîülâhîr /) Tanzimatçılık İflas Etti mi? – Yunus Nadi Bey’e, *Sebilürreşâd*, 236: 21

¹⁰⁵¹ Tekin 2011: 54

¹⁰⁵² Kara, İsmail (2020), *İslamcıların Siyasî Görüşleri I – Hilafet ve Meşrutiyet*, İstanbul: Dergâh Yayınları:122

¹⁰⁵³ Tekin, Mustafa (2011), *Dönemin İslamcılarının II. Abdülhamid’e Bakışı, Birey ve Toplum*, I/ 1: 47

görüp efkârı görmemektir. Çin’den tâ Mağrib-i Aksâ’ya olan kıt’a-ı azimede sâkin olan yüzlerle milyon insanın bâ’is-i inhitât ve sefâleti olan âmil-i ictimâi budur.”¹⁰⁵⁴

Said Halim Paşa, Sultan Hamid’i kendi hakları dışında, Meclis ve Anayasa tanımayan istibdat yanlısı biri olarak sunarken, İskilipli Mehmed Âtîf Efendi II. Abdülhamid yönetimini zulüm, istibdat, keyfi icraatlarla tanımlarken, yönetimin istibdadi özelliğinin nifak, şikak, dinsizlik gibi sonuçları da beraberinde getirerek ülkeyi inkırazı sürüklediğini öne sürmüştür.¹⁰⁵⁵ Bunun sonucunda ordunun Abdülhamid’e karşı kıyamı zulmü kaldırmak maksadına dayandığından İskilipli Mehmed Âtîf Efendi için meşruiydu: “Binaenaleyh deriz ki: İşte mebd-i Meşrutiyet’te (11 Temmuz 1324) tarihinde ordu ile Arnavutluk’un Abdülhamid hükümeti aleyhine kıyıamları ancak zulmü kaldırmak maksadına mübteni olduğu cihetle meşru olduğu gibi bu defa da ordu ile Arnavutluk’un tekraren İttihat ve Terakki hükümeti aleyhine kıyıamları ancak zulmü devirip mahvetmek maksadına mübteni olduğundan nazar-ı şeriatte bu hareketleri bağı fesad değil emri bil marif nehyi anil münker’dir.”¹⁰⁵⁶

Mehmed Âkif ise zulmetmeyen, tebasına baba olan, hürriyet taraftarı bir rejime vurgu yaparak II. Abdülhamid’e eleştiri getirmekteydi.¹⁰⁵⁷ Âkif ayrıca II. Abdülhamid’in İslamcılığını da güvenilir bulmamaktaydı:

“Evet öyle eski bir usul vardı, lakin hiçbir vakit dindarane değildi. Hükümet-i sabıka mevkiini tahkim için millete savlet eden felaketlerden bile istifade etmek isterdi, yoksa sari hastalıklara karşı nizam-ı sıhhiyevi tamamıyla tatbikten başka bir tedbir olmayacağını pekala bilirdi. Yıldız’da yüksek sesle tilavet edilen Buhariler hastalığı defetmek için, safdil halkın hissiyat-ı diniyesini okşayarak hulûskar padişaha ihlas celbetmek için idi. Yoksa bir taraftan Rusya hududundaki koleranın gölgesinden ürkersek sarayında en sıkı tedabir-i tahfiziye ifa ettiren; diğer taraftan külhanlar dolusu kütübi diniyeyi cayır cayır yaktıran adamın Buharilere, salat ü Selamlara zerre kadar ehemmiyet vermeyeceğini azıcık düşünenler pek kolay kesdirebilir idi.”¹⁰⁵⁸

Milli hakimiyet ve kanunlaştırma hareketlerine İslamcılarca duyulan yakınlığın bir sebebi onlara göre hürriyet, eşitlik, adalet gibi çokça ihlal edilen temel hakların bu yollarla garanti altına alınacağı varsayımıydı ve bu saiklerle Kanun-ı Esasi’yi, kanunlaştırma hareketlerini, Meclis-i Mebusan’ın kuruluşunu desteklediler ve bunların şeri kaynaklarını tesbit için büyük gayretler gösterdiler. Mustafa Kazım ve Elmalılı Hamdi gibi alimler Kanun-i şeriat müstenit olduğunu, bundan başkasının zaten mümkün olamayacağını savundular. Elmalı Hamdi Yazır ise 1908

¹⁰⁵⁴ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, (1326, 25 Teşrisinisânî/328, 5 Zilhicce), Fenâlık nerede?, *Hikmet*, 34:2 (1-3)

¹⁰⁵⁵ Tekin 2011: 48

¹⁰⁵⁶ İskilipli Mehmed Âtîf Efendi (1328, 23 Temmuz), Medeniyet-i Şer’iyye, Terakkîyât-ı Diniye, Huruc alessultan, *Beyân’ül Hak*, 170:2988

¹⁰⁵⁷ Tekin 2011: 51

¹⁰⁵⁸ Tekin 2011: 56

Kanun-ı Esasi tadillerinde bizzat görev aldı. İslamcıların siyasi konularla içiçeliği siyasi bağlantılarıyla da belli olmaktaydı. Sırat-ı Müstakim ve Beyanu'l-hak dergilerinin ilk sayılarında yazarlar İttihat ve Terakki'ye hayranlıklarını ifade etmekteydiler ve bu durumun sebeplerinden biri de İttihat ve Terakki'nin kongre kararlarında ve programlarında İslamcı tezlerin yer almasıdır.¹⁰⁵⁹

Kanun-ı esasi ve kanunlarla idarecilerin yetkilerinin belirlendiği, istibdattan uzak bir idare şekli İslamcıların da hedefiydi. Milli hakimiyet ve kanunlaştırma hareketlerine yakınlıkları hürriyet, eşitlik ve adalet gibi temel hakların bu yolla garanti altına alınmasıydı ve Sırat-ı Müstakim ve Beyanu'l hak dergilerinin ilk sayılarında ümit ettikleri kanunlaştırmaları gerçekleştirmeleri sebebiyle İttihat ve Terakki'ye hayranlık ve bağlılıklarını ifade etmişler ve sadece bununla da kalmamışlar fırkanın kurucu üyeliği, Meclis-i Mebusan'da yer almışlar, şeyhülislamlığı, fırka başkanlığı görevlerinde de bulunmuşlardır. Said Halim Paşa İttihat ve Terakki başkanlığı ve sadrazamlığı, Mustafa Sabri ve Musa Kâzım şeyhülismamlık, Elmalılı Hamdi Yazır Evkaf Nazırlığı, Seyyid Bey fırka başkanlığı, Manastırlı İsmail Hakkı Ayan reisliği, Mustafa Asım fırkanın İlim şubesinde görev yapmıştır.¹⁰⁶⁰

Sırat-ı Müstakim- Sebülürreşâd'da yazan İslamcılar, fiili siyasetten daha çok dini, ahlaki ve kültürel alanlarda eleştirilerle yönlendirici, ıslahatçı fonksiyonlarını icra etmeye çalışırken İslamcıların muhalefetlerini daha keskin bir dille yapan kesimleri Volkan gazetesi ve Hürriyet ve İtilaf Fırkası'na yakınlaşmışlardır. Mustafa Sabri Efendi gibi İttihatçılıktan İtilafçı cepheye geçen İslamcılar daha sert eleştirilerini Mustafa Sabri Efendi'nin dergisi Beyanü'l-Hak'da yazmışlardır.

1061

II.Abdülhamit dönemi yönetimine ve o dönemde yürütülen siyasete ve uygulamalara yönelik Sırat-ı Müstakim ve Sebülürreşâd'taki yazarların eleştirilerini görebilmek mümkündür. Geçmiş dönemin hatalarından biri de İslamcılara göre Osmanlı'da açılan yabancı mekteplerdi. Onlara göre toplumu ifsad eden ve insanlarımızın zihnini çarpıtan kurumlar olması sebebiyle kuruluş ve işletilmelerine izin verilmesi ciddi bir yönetim hatasıydı. Bu okullara gidenler şeriaten uzaklaşıyor idi ve uygulayan kişi olmayınca şeriat de atıl kalacaktı. Aynı kurumların dergi yazarlarınca eleştirilmesinin bir diğer önemli sebebi de bu mekteplerin yabancı mürebbiyelerin yanı sıra eğitimle Osmanlı'da kadın hareketinin ilk tohumlarını atan mekanlar olarak da görülmesiydi. Sebülürreşâd'da geçmişle ilgili hata olarak gördüğü hususları sıralayan Mehmed Fahreddin, bu konuda şunları yazmaktaydı:

¹⁰⁵⁹ Tunaya, Tarık Zafer (2007), *İslamcılık Akımı*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları: 99-100

¹⁰⁶⁰ Kara, İsmail (2014): *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 1- Metinler Kişiler*, İstanbul: Dergah Yayınları:52 Kara, Cumhuriyet sonrası İslamcılardan Seyyid Bey'in Adliye Vekilliği, Ahmet Hamdi Akseki'nin Diyanet İşleri Başkanlığı ve Şemseddin Günaltay'ın Başbakanlık görevine getirildiğini hatırlatır.

¹⁰⁶¹ Kara, İsmail 2013:26

“Vicâd-ı selîm diyor ki: Evvela bu misyonerlere vatanımızda mektep inşasına kat’iyyen müsâade olunmayacaktı. Bu; birinci cinayet. Bunun vahâmet-i encâmını zamanının ulemâsı der-pîş ederek meydân-ı hamîyyete atılacak ve medârisin ıslâhını hükûmetten isteyecekti. Evet, evet: Avrupa’dan celb olunan muallimler talebe-i ulûmun en zekî, en faâl dimâğlarını karşılarında bulacaklar ve fûnûn-ı cedîdeyi onlara tedris edeceklerdi. Bunlar da mekâtib-i İslâmiyye’nin ıslâh ve tekessürüne başlayacaklar, evlâd-ı vatanın hakikî mürebbileri, muhterem hocaları, veliyyü’n-ni’met-i idrâk ve irfânları olacaklardı. Medreseler mükemmel birer dâru’l-muallimîn, birer muhteşem dârülfünûn şeklini alacaktı. Maârif Nezâreti Bâb-ı Meşîhat’ın bir şu’besi olacak, ibtidâî, rüşdî, i’dâdî, âlî bütün sunûf-ı muallimîni oradan isteyecek, ihtiyacını medâris-i İslâmiyye’den te’mîn edecekti.....Allah: ibâdının nesini ulemâyâ emânet ediyor? Yalnız nikâhını, talâkını, cenazesinin merâsim-i tedfîni mi? Şeriat bir sıfattır; mevsuf ile kâimdir. Müteşerri olmazsa şerîât kalır mı? Misyonerler gelir, bî-pervâ çocuklarımızın vicdanını zehirlerlerse şerîati sinesinde taşıyacak, onu istikbâle götürecek, yaşatacak kim kalır? Kurdlar içimize dalmış, dişili erkekli koyunları kuzularıyla beraber muttasıl kapıp duruyorlar. Koyunlar dâimâ azalmakta, eksilmekte. Kırk sene evvel câmilerde sufûf-ı cemâat ne kadardı, şimdi ne kadar? Çobanlık böyle koyunları kurtlara kaptırmak mıdır?...”¹⁰⁶²

İslamcılar, toplumsal değişimin şer’i kuralların anlayış ve uygulamasında değişimi gerektirmediğini özellikle vurgularlar. İslam Mecmuası’nda toplumsal değişimle ve bu manada değişen örflerle şer’i ahkâmın değişebileceğine dair kaleme alınan bir yazı Sebîlürreşâd yazarınca kesin bir dille reddedilir: “Fıkıh bir taraftan vahye, diğer taraftan ictimâ’iyyete müsteniddir binâenaleyh İslâm şer’î’ati hem ilâhî, hem ictimâ’îdir.” *İslâm Mecmû’ası*: 42. Bu mukaddime de mukaddime-i fâsidedir: Fıkıh bir taraftan vahye, diğer taraftan ictimâ’iyyete müstenid değildir; belki bir taraftan vahye, diğer taraftan re’ye, re’y-i memdûha müsteniddir. Tafsîlât için *Sebîlürreşâd*’ın 295. nüshasına mürâca’at olunsun. İyi bilmeli ki İslâm’ın bir şer’î’ati vardır. O da şer’-i ilâhîdir. Şer’î’at Cenâb-ı Bârî’nin kullarına vaz’ ve ta’yîn ettiği dîn ve âyîndir. Dîn bir vaz’-ı ilâhîdir ki erbâb-ı ukûlü ihtiyâr-ı memdûhlarıyla bizzât hayırlı olan şeylere sevk eder.”¹⁰⁶³

Ancak İttihat ve Terakki’nin Türkçülükle İslamcılığı Batıcılıkla telif etmeye çalıştığı politikaları partinin dönem siyasetindeki zaafı ile birlikte gittikçe daha ağır eleştirilere yol açmış yine aynı dönemin ikinci güçlü partisi olan ve İslamcı çizgisi çok daha net olan Hürriyet ve İtilaf partisinin de etkisiyle İslamcı akımı mensuplarınca bu eleştirilerin dozu artarak devam etmiştir.¹⁰⁶⁴

¹⁰⁶² Mehmed Fahreddin (20 Cemâziyelâhîr 1330/24 Mayıs 1328), İctimâiyât: Feminizm Meselesi -2- / Bizde Nisâiyyûn Nasıl Türedi?, *Sebîlürreşâd*, 196: 262

¹⁰⁶³ İzmirli İsmail Hakkı (03 Receb 1332-15 Mayıs 1330), İctimâ’î Usul-i Fıkha İhtiyaç Var mı?, *Sebîlürreşâd*, 12/298: 212

¹⁰⁶⁴ Tunaya 2007: 100-101

İttihat ve Terakki'nin gerçekte dinsiz bir hükümet olduğunu yazan isimsiz bir *Sebilürreşâd* yazarı, tesettür konusundaki kadınların “lakayt” tavrını hükümetin dine yönelik yaklaşımıyla doğrudan ilişkilendirir çünkü bu lakayt tavrı hükümetin kadınlara yönelik yayınları gözetim altında tutmamasının bir neticesi olarak görür:

“Bu hafta içinde emr-i tesettürde mübâlâsızlık gösteren hanımların (Bunlar hakkında lisân-ı matbûâtta şâyi’ olan “muhadderât-ı İslâmiyye” ta’bîrini kullanmak ne gülünç bir galat-ı fâhiş!) âdâb-ı İslâmiyyeye muvâfık bir kisve ile sokağa çıkmaları lüzûmuna ve buna muhâlefet edenler hakkında tedâbir-i zecriyye ittihâz edileceğine dâir Polis Müdüriyeti’nin bir i’lânını yevmî gazetelerde okuduk. Erbâb-ı dikkatin ma’lûmu olduğu üzere İttihâd ve Terakkî hükûmetinin seyyiâtından ehl-i İslâm’ın en ziyâde gücüne giden ve müslümanlardan bir tâife-i azîmeyi üzerimize hasım olarak üşüştürüp nihâyet bizden iftirâklarına bâis olan şey din ile nâmûsa karşı kaydsızlığı hoş görmesi, daha doğrusu bu kadarla da iktifâ etmeyerek ibtidâları alttan alta ve sonraları açıktan açığa denilecek derecede tervîc etmesi idi. Bu hükûmeti idâre edenlerin kafasına göre: Din mâni’-i terakkîdir, Avrupalıların mertebesine varmak için Avrupalı olmalı, Avrupalı olmak için de kuyûd-ı dîniyye ile âdâb ve i’tiyâdât-ı İslâmiyyeden tecerrüd etmelidir. Bu hakâyıkı setr için onlar ne derse desinler gözettikleri gâyelerin hep bu noktaya müteveccih olduğu bütün ef’âl ve akvâllerinden hiçbir sâhib-i iz’âmı yanıltmayacak derecede zâhir idi. Hükûmetin nüfûz ve nukûdu bu vâdîdeki neşriyâtın daima melce’ ve penâhî olup dururken hamîyyet-i dîniyye sevkıyla vâki’ olan neşriyât kahr u tezlîl edilmekten hâlî değildi.”¹⁰⁶⁵

Sebilürreşâd dergisinde kimi zaman İslamiyetin getirdiği veya dini siyasetin öngördüğü hukuku övmek için o günlerde Batı kamuoyunda sıklıkla kullanılan demokrasi ve sosyalizm terimleriyle İslamiyet arasında kurulan ilişki kurulduğu da görülmektedir. Bunun güzel örneklerinden birini derginin İsviçre’de yayınlanan Journal de Geneve adlı bir dergide yayınlandığını iddia ettiği bir yazıdan yaptığı alıntıda görmek mümkündür, yazının buraya aktarmadığımız bazı bölümleri bir Batılının elinden çıktığına ilişkin ciddi şüphe doğuruyor olsa da yazarın demokrasi ve sosyalizm kelimelerini kullanarak İslamiyetin getirdiği hukuk nizamının yararını geleneğe referans dışında nesnel ve rasyonel ölçütlerle ispatlamaya çalışması derginin ülke içindeki Müslüman muhaliflerini dahi ikna etmek için rasyonel bir dil kullanmaya kendilerini nasıl da mecbur hissettiklerini göstermektedir: “İslâm diyânetiyle Sosyalistlik beyninde tamamıyla bir münâsebet, bir müşâbehet mevcûddur. Kur’ân’ın muhteviyâtı biz hristiyanlarca mechûl bulunduğu cihetle, ondan bu ana kadar bir türlü istifâde edememiştir. İslâmiyet’in künhü, hakâyıkı bir kere bize münkeşif olsa onu dîn nâmına olmasa bile, meslek nâmına her halde kabûle –munsıfâne ve bî-arafâne bir sûrette– ahlâken mecburuz İslâmiyet demokrasi ve sosyal bir dîndir. Kur’ân’ı baştan başa tedkîk ve tettebbu’ edersek dâimâ halka, amele gürûhuna, zu’afâ ve

¹⁰⁶⁵ *Sebilürreşâd*, (27 Rebîülâhîr 1337 Perşembe 30 Kânûnisânî 1335), Hanımların Kıyafeti Meselesi, 389:436, 437

bıçarelere merhametsizlikle, cebr ile hedm-i hukûk ile mu'âmele edenlere karşı şiddetli tevbîhler, serzenişler, tehdîdler îrâd eylediğini göreceğiz. Müslümanlar üzerinde bin üç yüz seneden beri büyük bir nüfûz ve te'sîr bırakan diyânet-i İslâmiyye'nin başlıca muhasenâtı, müslümanları müsâvât ve re'fete, adl ve nasafete, birbirlerine mu'âvenet ve müzâherete da'vet eylemesi keyfiyetidir. Halkın malıyla, canıyla hukûkuyla geçinen ve onlara zulüm edenler hakkında *Kur'ân*'da türlü türlü ta'n ve la'nler mevcûddur ki, tam Sosyalistlerin istediğidir.”¹⁰⁶⁶

Ancak İslamcılar siyaset alanındaki meşverete önem verip kimi hürriyetlerin öneminden söz etseler de kadın konusuna gelince kadınlara verilecek siyasi hürriyetin toplum için zararlı olduğu düşüncesindedirler. Said Halim Paşa için bir toplumda kadının sahip olduğu hürriyetin derecesi ne toplumun yüksekliğini ne de kadının o toplumdaki değerini gösteren ölçütü değildir.¹⁰⁶⁷ Said Halim Paşa, Osmanlı toplumunun zihniyetinin ve hissiyatının değişimini ise kadınların dahil olmadığı bir tür seçkin tabakaya ve toplumun bütününe iradesine bağlamaktadır: “Heyet-i ictimâiye-i Osmâniye'nin zihniyetlerinin, fikirlerinin, hislerinin, tağyir veya ta'dili münhasıran ulemâsına, hükemâsına, ictimâiyât-ı müntesiplerine âit bulunduğu nisvâniyetimizin malumu bulunması lâzım gelir.”¹⁰⁶⁸

Görüldüğü gibi İslamcılar, siyasete ve hükümetin politikalarına eleştiri getirmekte ve yer yer de bu politikalarla ilgili tavsiye hatta uyarılarda bulunmaktaydılar. Batıcılar veya Garpçıların ve kadın hareketine dahil yazarların İslamcıların bu çıkışlarını din adamı sınıfının toplumsal hayata yönelik siyasi müdahalesi olarak okuyup Klerikalizm adı altında eleştiri getirmekteydiler. İslamcılar ise bu eleştirileri siyasi iktidarın doğası değil Hristiyanlık ile İslamiyet'teki din adamı sınıfları arasındaki farklara değinerek reddetmişlerdi:

“İçimizde yetişmekle beraber bize yabancı kalan Garb-perestlerin neşr ettikleri dalâletlerin memleketimizde nasıl te'mîn-i intişâr ettiğini, bu husûsdan başlıca mes'ûl olan matbûât ve ulemâyı İslâmiyyeye, terettüb eden vazâif-i evveliyyeyi kayd ettikten sonra Klerikalizm nâmıyla Müslümanlık'a iltisâk edilmek istenilen töhmetin mâhiyetini îzâha ibtidâr edeceğiz. Hristiyanlık'ta saltanat-ı dîniyye vardır. Ruesâ-yı dîn o dine sâlik olanların i'tikâdına, vicdânına mütesallıttır....Binâenaleyh ruesâ-yı dînden biri, diğerine; “Sen hristiyan değilsin!” deyince o adam Hristiyanlık'tan çıkar. “Hristiyanısın!” derse, hristiyan olur. Yani insan i'tikâdında serbest değildir. Aklının irşâdı mücebince maârifinde tasarruf edemez..... Halbuki Müslümanlık saltanat-ı rûhbâniyyeyi kökünden yıkmıştır. Bir müslümanın îmânı ancak Allah'ın nüfûz ve azametini ser-fürû eder. Risâlet-penâh Efendimiz'in vazîfesi tebliğ ve tezkîrdir, tasallut ve tecebbür değildir. (Gaşiye 88/22) Müslümanlardan hiçbir kimse müslümanların mukadderât-ı

¹⁰⁶⁶ *Sebilürreşâd*, (3 Recep 1332-15 Mayıs 1330), İslam ve Sosyalizm - İslâm Tabî'i ve Fitrî bir Dîndir, 12/298: 226

¹⁰⁶⁷ Said Halim Paşa (1338/1335), *Buhranlarımız*, İstanbul: Şems Matbaası: 94-95

¹⁰⁶⁸ Said Halim Paşa 1338/1335: 98

uhreviyyesini hall ü rabt edemez. İmân; her bir müslümanı Allah ile arasındaki rakîblerden, Cenâb-ı Hakk’a karşı ubûdiyetinden başka her türlü ubûdiyetlerden âzâd eder.”¹⁰⁶⁹

Ömer Rıza, İslâm’ın sadece din değil aynı zamanda hukuk olduğunu yazarken, bu hukukun icracısı olarak da Halife’yi görür, ancak yazarın Meşrutiyet sonrası bir devirde yazdığı için de Şeyh ünvanıyla andığı Muhammed Abduh’un *el-İslâm ve’n-Nasrâniyye* adlı eserinin “Usûlü’l-İslâm” bölümüne atıfla hilafeti milletin seçimine bağlaması ve monarşiyi devre dışı bırakışı anlamlıdır:

“Fakat Müslümanlık hem dindir, hem şerîattir. Hudûd ve hukûk vaz’ etmiştir. Hevâ ve hevesin galebesiyle, nefsâniyetin tahakkümüyle hukûkun hazm olunmaması, hudûdun dûçâr-ı teaddî olmaması için hududu ikâme, kâdînın hak ile hükmünü icrâ, cemâatin nizâmını sıyânet etmek üzere bir kuvvet vücûda getirmiştir. Bu kuvvetin bir makâmda bulunmasıyla fevzâyâ meydân bırakılmamıştır. Bu kuvvet sultân veya halîfededir. Halîfe-i İslâm ma’sûm değildir, lâ-yuhtî değildir. Halîfeye vahiy nâzil olmaz, Kitâb ve Sünnet’in tefsîrini halîfe kendine inhisâr ettiremez. Evet halîfenin müctehid olması, yukarıda beyân ettiğimiz vechile Kitâb ve Sünnet’ten muhtâc olduğu ahkâmı anlayabilecek kadar, bizzât hakkı ve bâtılı, sahîh ve fâsidi temyîz, din ve milletin istediği adli ikâme etmek husûsunda nâil-i sühûlet olacak derecede Lisân-ı Arabî’ye vâkıf olması iktizâ eder. Bununla beraber halîfe-i İslâm’ın Kitâb ve Sünnet’i idrâk etmesi dolayısıyla Dîn-i Mübîn ona ayrıca bir meziyet, ayrıca pâye bahşetmez, onunla sâir talebe-i ulûm arasında bir fark yoktur. Ancak safâ-yı akl ile, hükümlerde isâbet ile temâyüz ederler. Halîfe-i İslâm doğru yolda gittikçe, Kitâb ve Sünnet’e ittibâ’ ettikçe mutâ’dır. Müslümanların murâkabesi altındadır. Doğru yoldan ayrılırsa müslümanlar onu yola getirirler; eğrilirse nasîhat ile, a’zâr ile doğrulturlar; Cenâb-ı Hakk’a isyân husûsunda hiçbir mahlûka itâat olunmaz. Halîfe-i İslâm Kitâb ve Sünnet’i terk ederse istibdâl olunması vâcib olur. Meğer ki istibdâlden hâsıl olacak fesâd maslahata tefevvuk etsin! Halîfe-i İslâm’ı millet ve yahud milletin vekîlleri ta’yîn eder. Hâkimiyet millettir. Masâlih-i milliye hal’i iktizâ ederse hal’ olunur. Binâenaleyh halîfe-i İslâm ez-her cihet bir hâkim-i medenîdir! Ashâb-ı akıl ve iz’ân hiçbir vakit Hilâfet’in teokratik olduğunu iddiâ edemezler. Teokratik demek şerîati doğrudan doğruya bizzât Allah’dan telakkî etmek, bizzât hakk-ı teşrîi hâiz olmak, insanların üzerinde hakk-ı bey’ati değil hakk-ı itâati hâiz olmak, ve binâenaleyh kat’iyyen dûçâr-ı muhâlefet olmamak, şerâyia muvafık veya muhâlif ne yaparsa yapsın zerre kadar i’tirâz edilmemek demektir. Çünkü onun sözü dindir ve şerîattir. Kurûn-ı Vustâ’da kilise böylece hükümrân idi. Ve daha henüz bu hakka mâlik olduğunu iddiâ etmektedir. Bundan dolayıdır ki medeniyet-i Garbiyyenin ilk teşebbüslerinden biri saltanat-ı ruhbâniyyeyi, saltanat-ı medeniyeden ayırmaktı. Kiliseye ancak hayât-ı uhrevîye âid şeyler bırakılmış, hakk-ı

¹⁰⁶⁹ Ömer Rıza, (1335, 01 Mayıs /1337, 30 Receb), Klerikalizm, *Sebilürreşâd*, 410-411:186

teşri' ile nizâm-ı ictimâ'îyi muhâfaza etmek, saltanat-ı medeniyeye terk edilmişti. Garb ancak bu sâyede kilisenin tahakkümünden kurtularak bugünkü terakkîyâta mazhar olmuştur.”¹⁰⁷⁰

Geleneksel kültürün ağırlıklı olarak kendini dayandırdığı kaynağın hadisler oluşu sebebiyle ıslahatçı veya reformist kesimlerin ağırlıklı gelenek eleştirilerinin ilk kökenleri diyebileceğimiz çıkışlar Mustafa Sabri Efendi'nin muhatabının dilinde kendini göstermektedir. Sahte hadislerin varlığı ve çokluğu burada öne çıkarılan husustur:

“Yalan yere hadîsler icâd ederek bunu Hazret-i Peygamber'e isnâd etmek husûsunda ne kadar ileri gidildiği, ehâdis-i mevzûanın mevcûdiyet ve kesretiyle sâbittir.” Hele dirâyetten ziyâde rivâyet esâsına müstenid olan fenn-i hadîse dâir beyân-ı fikre hiç cesâret etmeyiniz. Bu, sizin kârınız değildir. Böyle bir salâhiyeti –elbette size kıyâs edilemeyeceğim hâlde– ben kendimde de göremiyorum. Darılmayınız, Hâşim Bey, kaç tane hadîs biliyorsunuz? Hele senedâtıyla bir tane biliyor musunuz? Sonra, ehâdis-i mevzûa ta'bîrini işitmişsiniz, evet, Dîn-i İslâm'ın şimdikilerine kat'iyen kıyâs edilemeyen o eski büyük hâdimleri, ilm-i hadîse dâir yüzlerce, binlerce âsâr vücûda getirdikleri gibi ehâdis-i sahîha arasından mevzû'larını bulup çıkarmak yolunda da eserler yazmışlar. Eğer bu vazîfeyi, vaktiyle yine onlar ifâ etmeselerdi, emîn olunuz, bugün siz ehâdis-i mevzûa ta'bîrinden bile bî-haber bulunurdunuz....”¹⁰⁷¹

Buhari gibi Sünnî İslâm'ın en önemli hadis külliyatı üzerinden yürütülen bir tartışma bulunmaktadır. Mustafa Sabri Efendi'nin muhatabı Haşim beyin Oryantalist bilginlere atıfla öne sürdüğü iddiayı Mustafa Sabri Efendi, hadis konusundaki bulanıklığın zamanla Kur'an'a da teşmil edileceğini düşünerek reddeder:

“Hazret-i Buhârî, ehâdisin sıhhatini tahkîk için bir çok seneler Asya ve Afrika'da bilâd-ı İslâmiyyeyi dolaşmıştı. Bu ulvî vazîfe, cenâb-ı Buhârî'nin varlığını o merteye inhisarına almıştı ki, geceleri on, onbeş def'a yatağından kalkarak hâtırına gelen hadîsleri, râvîleri kayd ederdi. Bir rivâyete göre müşârun-ileyhin hâfızasında 300.000 hadîs olup bunun hemen 200.000'i gayr-i sahîh imiş. Nihâyet-i cem' 600.000 hadîsden ancak yedi sekiz bin adedinin sıhhatine kâni' oldu. İşte bu, ahkâm-ı dîniyenin azîm herc ü mercini i'timâd olunacak sûrette isbât eder. Hazret-i Buhârî'nin o zaman isti'mâl ettiği vesâit-i tahkîkiyyeye bakarak istihsâl ettiği netîcenin bile sıhhatinden bazı Garb ulemâsı iştibâh ediyorlar ki, bir fikr-i selîm, bu iştibâhın muhîk olduğunu tasdîkda muztardır.”

Üçyüz binden ve belki altıyüz binden başlayan ehâdis üzerinde derece derece tenzîlât icrâ ederek ve son merhale olan yedi binde de durmayarak ehâdis-i sahîhanın adedini sıfıra doğru götürmek fikrini, Dîn-i İslâm'ın dostları(!) bulunan Garb ulemâsından aldınız ve kabûl ettiniz, öyle mi? “Buhârî'nin *Mecellesi*'nden başka diğer “sıhâh” için de aynı mutâlaa vâridir.” Lâkin,

¹⁰⁷⁰ Ömer Rıza, (1337, 30 Receb - 1335, 1 Mayıs): Klerikalizm, *Sebilürreşâd*, 187

¹⁰⁷¹ Mustafa Sabri, 1337, 15 Şa'bân /1335, 15 Mayıs: 215

bu ehâdis bahsini artık bırakınız. İlm-i hadîs hakkında hep Garb ulemâsının delâletiyle değil, biraz da o ilmin sâhibleri nezdinde tahkîkâtta bulununuz; yani bu bahisler için bir parçacık hakk-ı müdâhale iktisâb ediniz de sözünü ondan sonra söyleyiniz. İşte böylece şahsî ihtirâslar ve siyâsî ihtilâfların te'sîriyle muhtelif telakkîlere cebren uğratıldığını gördüğümüz ve ilk devirde esâs menba'ları bu derece bulanmış olan din, sonraları Abbâsîler devrinde artık oyuncağa çevrilmiş olduğu bir zamanda idi ki, Türk-Osmanlı hükûmeti teessüs etti."

Zavallı hükûmet! Ne fenâ zamanda teessüs etmiş. Lâkin dinin esâsı menba'ları o derece bulanmış olduktan sonra bugün lüzûmuna kâil olduğunuz müceddidliği ve ıslâhcılığı hangi esâs üzerine binâ edebileceksiniz? Fikrinize nazaran bir kere tekmîl ehâdis, şübhe tahtındadır. *Kur'ân-ı Kerîm*'i söylemiyorsunuz; o menba' da bulanık mı? İcmâl ve ibhâm tecrübeleri altında fırlatılan sû'-i ihâmlarınızın ne derece şümûllü olduğunu fark ediyoruz. Sonra yukarıda; "Din, Osmanlıların fitrî cengâverliğini kahramanlığa kadar yükseltti." demiştiniz. Esâs menba'ları bulanmış ve büsbütün oyuncağa çevrilmiş olan din mi bunu yapan? Necât ve i'tilâ yollarında sözlerinizi ta'kîb eden nazar-ı dikkat, tenâkuz ârızalarına takılmaktan epeyce rahatsız oluyor."¹⁰⁷²

Muhatabına göre Kur'an ve sahih hadislerle dayanarak dinin gerçek hüviyetini ortaya çıkarmak isteyen din bilginleri, siyasi iktidarların kendilerinden edinmek istedikleri dini hükümleri onlara vermeyince yine onlar tarafından aşağılama, hapis, dayak ve işkencelerle öldürülmüşlerdi, bu iddia Mustafa Sabri Efendi cephesinden içinde yaşadıkları devrin din dilinin sözü edilen tahrifin bir devamı niteliğinde olduğuna yönelik bir tespit olarak görülür ve doğal olarak karşı çıkılır ve mevcut dini söylemin ulemânın fedakarlıklarıyla günümüze taşındığına dikkati çeker:

"Dine asliyetini vermek için, ziyâsını *Kur'ân*'dan ve sahîh hadîslerden alan şu'le-i hutûtundan bâriz, vahdetnüma bir güneş işlemek için cehd eden eâzım-ı ulemâyı bile tahkîr etmek, dövmek, habs etmek arzu olunduğu gibi şer'î hükümler almak mümkün olmayınca (işte böyle biraz da i'tirâf ediniz) işkenceler içinde öldürmek şenâları irtikâb edildi." Lâkin, kârîne, o ulemâ, öldürüldü de biz, onları öldürenlerin dîn-i muharrefini tevârüs ettik zannını vermeyiniz. Şimdiye kadar pâyidâr olan Dîn-i İslâm, işte o hürriyet-i ictihâdî ile hak ve hakikat yolundaki sebatıyla ölen ve metânet-i fikriyyesi hiçbir kuvvetin bâzûsuyla bükülmeyen fedâkâr ulemânın dinidir."¹⁰⁷³

3.3. Tecdid ve İctihad Tartışmaları

İctihata bakış noktasında bazı farklılıkları da olsa Anadolu'daki İslam anlayışına hurafelerin nüfuz ettiğine dair İslamcılarının hem geleneksel hem modernist kanatları ortak bir

¹⁰⁷² Mustafa Sabri, 1337,15 Şa'bân /1335, 15 Mayıs: 216

¹⁰⁷³ Mustafa Sabri, 1337,15 Şa'bân /1335, 15 Mayıs: 216

görüŖe sahiptiler ve bunun düzeltilmesi için çözüm önerileri sunuyorlardı.¹⁰⁷⁴ Halkın din anlayışında hurafelerin hakiki İslam anlayışından toplumu uzaklaştırdığı ve bu sebeple de Müslümanların geri kalmasının asıl sebebi olduğı şeklindeki görüşü sadece İslamcılar değıl aynı zamanda Garpcı ve Türkçülerce de paylaşılmaktaydı ve bu söylem gelenekçi çevrelerde asıl islamı ortaya koymak için kitabî kaynaklara dönüşün modernist İslamcı çevrelerde de yeni içtihatlaraya yönelmenin gerekçesi oldu.¹⁰⁷⁵

Garpcılar ve Türkçülerde olduğı gibi toplumsal hayattaki değışimlerin eski içtihatları atıl kıldığını ve Müslümanları yeni içtihatlarada bulunmaya zorladığını düşünen isimlerden biri İslamcı kesimden Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi idi. Toplumsal alandaki değışimin yeni içtihadları mecbur kılışını öküz arabasıyla tren arasındaki farklılığı misal getirerek izah eder:

“İnsaflı olmak şartıyla basit bir muhakeme, eski içtihadlar ile, bu zamanın ihtiyaçlarını karşılamamanın mümkün olmadığını isbat eder. Eski cemiyetleri, bir öküz arabasına, bugünkü cemiyeti ise şimendifere benzeterek, haklı bir teşbih ile fikrimizi izah edelim: Acaba öküz arabasının, güzel şekilde yapılması, faydasının arttırılması vesaire için yapılan bir talimatlar manzumesi ile şimendifer yapmak ve hatta şimendifer idare etmek mümkün müdür? İşte, bugünkü medeni ihtiyaçlarımız itibarıyla eski içtihadların ekserisinin, öküz arabası talimatı derecesinde kaldığı, yalnız mantıken değıl, maddi eserleriyle sabittir. Malumatları, adi araba idaresine kâfi olarlarla, şimendifer idaresi mümkün olmadığından, ulemâmız, terakki ve tekâmülden çekinmekle, kendi topluluklarına idam hükmü veriyorlar; demek ki, intihar ediyorlar.”¹⁰⁷⁶

Dinin fer’i denilen asli olmayan ve değışimi mümkün olan hükümleri olduğı ve bu hükümlerde değışim olmazsa dinî hükümlerin zaman ve toplumun değışimine eşlik edemeyeceğini düşünen Mehmed Şemseddin’e göre bunun neticesi ya mensupları veya bizatihi dinin hayatîyetine zarar gelebilecektir:

“Her medeniyet, mutlaka bir din üzerine müessestir. Tabir-i diğlerle her dinin kendisine mahsus bir medeniyeti vardır. Bir medeniyet veya bir din, temeddün-i beşeriyenin cereyan-ı tekâmülü ile ahenkdâr olamazsa, az çok batâî (ağır) bir sür’atle inhidama sürükleniyor. Çünkü beşeriyet sahâ-i temeddünde gâye-i kemâle doğru ilerlemek mecburiyetindedir. Eğer dinin ahkâm-ı fer’iyyesi müntesiblerini temeddünün safahât-ı tekâmülüyle ünsiyyet ettiremeyecek bir şekl-i sâbitede kalırsa, ya müntesiplerinin mahvolması veya kendisinin yıkılması icâb eder....İslamiyet’in şer-i mücmel denilen esâsât-ı âliyesi her asırda mukaddes ve mürûr-u zamanla tagayyür ve tebeddüle uğramaktan masundur. Fakat, ahkâm-ı fûriyyesi böyle değıldir. Bunlar muhit ve zamanın ihtiyâcâtına göre tebeddül edebilir veya büsbütün hükümden sâkıt olurlar. İslamiyet’in âhir-i edyân olmasını te’min eden hâssa-ı mümtaza şer-i mufassal denilen

¹⁰⁷⁴ Gen 2006:76

¹⁰⁷⁵ Ahmed Muhiddin 2004:82

¹⁰⁷⁶ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, Islahat ve İstikbal, aktaran Kara 2014: 57

ahkâm-ı fûrûyesinin örf ve ihtiyâcât-ı asra göre tebeddül edebilmesi fûrûî kayıtların lâ-yetegayyer olmak damgasından âzâde bulunması hususundan başka bir şey değildir. Her asrın şer-i mufasssı o devredeki ümmetin vicdan-ı umumiyesinden doğmuş, örf-i milliyesine uygun gelmiş olmadıkça ahenk-i umumi-i temeddüne katılabilmek mümkün olamaz. Çünkü birkaç asır evvele ait ahkâm-ı fûrûiyeye tâbi tutulan bir ümmetin günden güne gerilemesi pek tabii bir haldir. Şer-i mecelle gibi şer-i mufasssalın da lâ-yetegayyer olduğu itikadında bulunanlar, maziye gömülmekten hurâfepereşliğe düşmekten kurtulamazlar....Ma'kul, gayrima'kul her işitilene körükörüne inanmak melekесinin netice-i zaruriyesi olarak esassız hurâfeler, muhdis kayıtlar, esâsât-ı diniye idâdına çıkarlar. Bunlara itikad etmeyenleri tekfir etmek dindarlık şîârından sayılır. Halbuki zevki tatmin eden hurâfeler, dini ta'liz ederler. La-yetegayyer hükümler ise hayatı dâimi sadmelere ma'ruz bırakırlar.”¹⁰⁷⁷

İslam toplumlarının zamanla dinin esasından olmayan hükümleri benimsediği görüşünde olan Günaltay bu durumu İslamiyetin genişleyip farklı toplumlarla temas kurulmasının doğal neticesi görür:

“İslamiyetin bir takım hurâfeperver kavimler arasında intişârından sonra her dinin uğradığı âkibete ma'ruz kalması pek zaruri idi. Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecusilik, Bûdilik gibi bir medeniyet-i müstakile doğuran dinlere tabi olanlar İslamiyet'e hurâfedâr bir hamule-i itikâdıyla giriyorlardı. İslamiyet bu dinlerin asr-ı dîde rûsumlarını temizleyemezdi. Çünkü ruhları değiştirmek imkan dairesinden hâriçtir. Asya'nın en eski dinlerinden olan Mazdeizm (Mecusilik), Yahudiği, Hıristiyanlığı, Bûdiliği az çok taht-ı te'sirinde bulundurduğu gibi İslamiyeti de nüfuz-u manevise altına almakta geç kalmamıştır. Birinci asr-ı hicride İran eski dinini terk ederek riayet-i İslam altına girmişti. Fakat, İran ruhunun İslam ruhuna galebesi, bu muzafferiyet-i maddiyeden daha müessir ve daha nâfiz oldu. Eski İran akidelerinin tekâif ve istihalesinden Şiilik doğduğu gibi Sünnilik de bu tesirâtın büsbütün âzâde kalamadı. İslamın safvet-i askeriyesi huzurunda eğilen Mazdeizm, isim ve şeklini değiştirmek suretiyle binlerce mezhepler doğurdu. İslamın kudret-i maddiyesiyle beraber nüfuz-u dinisini de pek derinden sarstı. Budizmin İslama tesirâtı ise takvaya menfi bir cereyan verdi. Yahudilerden dâire-i İslama girenler kendileriyle beraber pek çok köhne hurâfeleri de yeni dine sokmakta tereddüt etmediler. Hıristiyanlığın azizine mukabil, İslamda da bir çok veliler türedi. Bunlar mertebe-i nübüvvet fevkine çıkarılacak derecede mazhar-ı tebci oldular. İslama Sâbilik, Fetişlik, Putperestlik,...gibi ibtidâi dinlerden de bazı ananeler intikâl etmiş ise de en çok te'sir ve nüfuz bür birer medeniyet doğuran bu dört dine aittir. Bütün bu tesirler tahtında safvet-i asliyesini kaybeden İslamiyet büsbütün başka bir şekil aldı.”¹⁰⁷⁸

¹⁰⁷⁷ Mehmed Şemseddin (Günaltay), (1331, 16 Temmuz), İslam'da İnhitât ve intibâh -1, *İslam Mecmuası*, 32:708, 710

¹⁰⁷⁸ Mehmed Şemseddin (Günaltay), (1331, 16 Temmuz), İslam'da İnhitât ve intibâh -1, *İslam Mecmuası*, 32:708, 710-712

İslamcıların gelenekçi kesimlerine göre ise Osmanlı'da ondokuzuncu yüzyılda başlayan ve “teceddüt” veya yenilikler olarak adlandırılan tüm gelişmeler “manevi kargaşa” ve “meşum” neticilerin de kaynağıdır çünkü toplumda hakim gelenekleri altüst etmektedir:

“Son asır zarfında bu kabilden olarak vücuda getirilmek istenilen bütün yenilikleri burada saymak lüzumsuz bir külfettir. Yalnız şu kadar söyleyelim ki bunların hepsinin üzerinde bizim telakkiyâtımıza, bizim mebde’lerimize karşı derin bir husumet ruhunun bütün tezâhürâtı intibâ’ etmiş bulunuyor. İşte teceddüt vasfı verilen bu yenilikler asırlardan beri te’sis etmiş akâidi, efkârı, telakkiyâtı, ananâtı, hissiyâtı, ahlâkı harâb etmekten, sözün kısası memleketi her gün bir suretle âsâr-ı meş’ûmesini görmekte olduğumuz tam bir fevzâ-yı maneviye (manevi anarşi) doğru sürüklemekten başka bir şeye yaramadı.”¹⁰⁷⁹

Medeniyet kelimesinin en sık kullanıldığı II.Meşrutiyet sonrasında İslamcılar da kendi medeniyet tasavvurunu tanımlamaya ihtiyaç duymuşlardır. Mehmed Şemseddin için İslamiyet hem toplumsal hem de medeni bir dindir.¹⁰⁸⁰ Garpçılar ve Türkçülerin Batı dünyasını medeniyetin geldiği nihai nokta olarak işaret edişlerine karşı İslamcılar için ise medeniyet yine İslamiyet’in içinde mevcuttur ve başka bir coğrafyada aranmasına veya ilham alınmasına ihtiyaç bulunmaz:

“Medeniyet kelimesini düşününce altında istitâr eden gizlenen esbâb-ı saadet ve selâmeti velhasıl bütün mûcib-i memnuniyet hâlât-ı kuvve-i müfekkiremiz ihzâr eder. Şu ma’naları hâvi olan medeniyeti bizler hangi ve kimin medeniyetinde arayacağız? Avrupa medeniyetinde mi? Hayır biz yine o medeniyeti İslamiyet’te aramalıyız. Ve orada bulacağız...Bütün saadet ve selâmetin merci-i hakikisi İslamiyet olduğu gibi medeniyet ile İslamiyetin de nokta-i rücuu birdir. Ve medeniyetin de nıgehân-ı hakikisi yine İslamiyettir. Din-i Mübin-i İslamiyet rızâ-ı vahşet ve zulm altında istimal-i medeniyete –nitekim medeniyet-i hazıra- hâşâ hiçbir vakit emr ü râzı değildir. Ve ah âsifâ ki! Bu hakikati idrâk edemeyen ve idrakten aciz bazı kûtehbîn [basiretsiz] medeniyeti Avrupa’ya nisbetle Avrupa medeniyeti lisnân-ı sitâyîşhevân ile yâd olunagelmektedir. Bakınız! Ey ehli insâf.”¹⁰⁸¹

İntibah (Uyanış) *Terakki* (İlerleme) gibi terimlerle ifade edilen kültürel değişim Said Halim Paşa’ya göre İslamiyetten uzaklaşmakla eş anlamlıdır. “Garb medeniyetinin te’siriyle husule gelip zamanımızda “Osmanlı Rönesansı=İntibâh-ı Osmânî” ünvanıyla tavsif edilmekte olan bu ikinci “İslam’dan Uzaklaşmak” hakikatte öyle nev-i şahsına münhasır bir devre-i ihtilâldir ki bizzat memleket, kendisini idare etmekte olanların ifrâzâtına, evhâm ve hayâlâta müstenid

¹⁰⁷⁹ Said Halim Paşa, (1338/1335) *Buhranlarımız*, İstanbul: Şems Matbaası: 168

¹⁰⁸⁰ Mehmed Şemseddin İslamiyette Kadının Mevki-i İctimaiyyesi-1, *İslam Mecmuası*, 5:142 M.Şemseddin Günaltay’ın tam ifadesiyle “İslamiyet, ictimai bir din, medeni bir şeriattir”

¹⁰⁸¹ Sadık Hulusi, (1328, 27 Ağustos/1330, 27 Ramazan), İslamiyet Medeniyettir Ve Necât Ümid-i İslamiyette, *Beyân’ül Hak*, 175:3071-3072

tasavvurâtına karşı muttasıl harb ederek onları itidâl-i hükümet ve basirete davet eylemektedir!”¹⁰⁸²

Said Halim Paşa ahlak ve fazilet ile ilim ve bilgi arasında doğrudan veya dolaylı bir ilişki kurulamayacağı kanaatindedir ve muarızlarının ilme, bilgiye aşırı vurgusunun ahlak ve faziletin ve onlarla ilişkili gördüğü dini/manevi değerlerin gözardı edilmesine yol açabileceğini hatta devir itibariyle de açtığını düşündüğünden fazilet ve terbiyeyi öne çıkarır ve Osmanlı’nın eski gücüne ve canlılığına kavuşmasını ilim ve bilgidен ziyade ahlak, fazilet ve terbiyenin öne geçirilmesiyle irtibatlandırır: “Heyet-i ictimâiyye-i Osmâniye’nin tamamı kudret ve zindeğisini iktisâb edebilmesi müzâyâ-ı ahlâkiyenin müzâyâ-i ilmiyeye, faziletin malumâta, terbiyenin ilme tercih edilmesine mütevakıftır (bağlıdır).”¹⁰⁸³

Ancak meselenin Said Halim Paşa gibi fazilet ve ahlak ile hal yoluna konulamayacağını düşünen bazı yazarlar Genç Osmanlılar ve Klasik İslamcı modernistler (Seyyid Ahmed Han, Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh vb.) gibi yeni içtihatların gerekli olduğunu düşünmeye başlamışlardır. Batılı fikirlerden etkilenen münevverlerin Batı karşısında devleti güçlendirmek adına öne sürdükleri meydan okuyuşlarına karşı Osmanlı’daki bazı İslamcılar (Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, Elmalılı Hamdi Yazır, Seyyid Bey) ictihad yoluyla bazı sorunların aşılacağını savunurken bazıları ictihadi kabullenmekle birlikte bunun şartlarının güçlüğünden söz ederler (Said Nursi) diğer bazıları da (Mustafa Sabri) ictihada karşı koyar.¹⁰⁸⁴

Filibeli Ahmed Hilmi, diğer İslamcıların aksine korku ve kaygılar üzerine gitmekten daha çok bilinç kazanımı üzerinde durur ve ahlakın korku ile ayakta tutulmasına karşı koyar: “...İslam alemini ahlaksızlık kapladı. Ahlak için kavimlerde esas alınan fikirlerin en çürüğü ve en yanlış “korku” (havf) fikridir. Alelâde, tehâşi (korku) ve tevakki (çekinme) fikirleri üzerine kurulan ahlak, menfaat ve enâiyet (benlik) hislerini arttırmaktan başka bir şeye hizmet etmez. “Korku sebebiyle, fenalık yapmamak” fazilet değil, son tahlillerde “ahlak yokluğu” demektir. İşte bu noktalar, hep o, yüksek ictihad heyetinin düşüneceği şeylerdir.”¹⁰⁸⁵

Gelenekçi İslamcılar her ne kadar medrese tahsili ve diğer alanlarda ıslah hareketinden yana olsalar da ictihadda aşırılıkla gittikçe Kur’an’ın asıl temellerinden uzak düşüleceği endişesine kapılmış ve ıslahata/reform karşıtı bir tavra yönelmişlerdi. Gelenekten kopuk ve salt akla dayalı içtihat fikrini dinin temellerine tümüyle zıt bir reform çabası olarak gören Mustafa Sabri’nin özellikle “dini müceddidler yahud ‘Türkiye için necâd ve itilâ yolları’nda bir rehber” başlıklı yazılarında ortaya koyduğu anlayışa göre çağın “müceddidlerinin” çabası, ilahi iradenin

¹⁰⁸² Said Halim Paşa 1338/1335: 168-169

¹⁰⁸³ Said Halim Paşa, 1338/1335:101

¹⁰⁸⁴ Kara 2014: 56-58

¹⁰⁸⁵ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, Islahat ve İstikbal, aktaran Kara 1987(1): 16-17

bir ifadesi olduğundan hareketle değiştirilmesi veya geçersiz kılınması mümkün olmayan şeriatı çağın gereklerine uygun hale getirmektir ve bu büyük bir hatadır.¹⁰⁸⁶

Mustafa Sabri Efendi bazı çevrelerin “müceddid” olarak gördüğü isimlere yönelik eleştirilerini aynı zamanda Arapça yazılarında da sürdürmüş, klasik İslam modernistlerinin öncüsü Abduh ve tecdid hareketine ve modern Avrupa felsefesinin İslam dünyası üzerindeki etkisine reddiyeler yapmış ve geleneksel İslami anlayışı savunmuştur.¹⁰⁸⁷ Örneğin bazı görüşleri *Sırât-ı Müstakim* ve *Sebilürreşâd* gibi İslamcı yayınlarda aralarında Mehmet Akif’in de olduğu İslamcılarca ifade edilip övülen Muhammed Abduh ve ondan etkilenen bazı isimlerin dini ilim geleneğini (fıkıh-kelâm) ana kaynaklara dönüş adına değersizleştirmesine Mustafa Sabri Efendi karşı çıkar ve geleneksel ulemanın otoritesini savunur:

“Şeyh Muhammed Abduh tilmizlerinden el-Tantavi el-Cevherî ve El-Ezher şeyhi El-Merâği gibi Mısır ulemasına nisbet olunan küfrân-ı nimetlerden biri de, İlm-i kelâm ve ilm-i fıkıhtan şikayete kıyam etmektir. Gûya bu ilimler Müslümanların Kitap ve hadisle ittisâl edip, usûl ve fûruuyla dinlerini, o iki merci-i asliden almalarına mâni oluyormuş. Müslümanlar, böyle yapmak yerine, mu’tekıdâtta ilm-i kelâma, a’mâle ait mesâilde de ilm-i fıkha mürâcaatla, Kitap ve hadisi mehcûr bırakıyorlarmış. Bu şikayetlerin cevapları ber-vech-i âtîdir: Kitap ve hadisi; ilm-i fıkıh ve ilm-i kelâmı tedvin etmiş olan sâlifîn-i ulemâ-yı İslâm, dinlerinin usûl ve fûruunu, Kitap’tan yani Kur’ândan ve hadisten istinbât iktidarındaki Müslümanların ellerinden alıp men etmiş değillerdir. Müslümanlar, Kur’ân ve hadis yerine fıkha ve kelâma müracaat ediyorlarsa, bu iki menba’dan iktibas kolay olduğundan, Kur’ân ve hadisten istinbât kolay olmayıp, böyle bir bahs kutreti, ilimde rûsûhu sâbit kibâr-ı ulemaya hâss bulunduğu dır. Kur’ân ve hadise mürâcaat iktidarında olmayanlar ilm-i fıkıh ve ilm-i kelâm da ellerinde mevcut olmasaydı, acaba ne yaparlardı?...Şüphesiz yok ki, Kitap ve hadisten istinbâta ehliyetleri olmadığı halde, bu iki merci’-i aslîye mürâcaata kalkışırlar, kendileri dalâlete düşer, halkı da ıdlâl ederlerdi.”¹⁰⁸⁸

Muhammed Abduh’un Mısır’da bir derginin kurucusu olan Lübnanlı Hıristiyan Farah Anton (1874-1922) ile yaptığı tartışmalarda Anton’un dinin bazı temel inanç ilkelerinin irrasyonelliklerine yönelik iddialarını yanıtsız bırakmasını Abduh’un şüpheciliğine (*reybî*) bağlayan Mustafa Sabri, Abduh’un da Anton ve Renan gibi Müslümanların medeni bakımından durgunluğunu onların inançlarına bağlayan görüşünü benimsediğini dolayısıyla İslamiyeti savunmaya uygun bir kişi olmadığını yazmıştır.¹⁰⁸⁹

¹⁰⁸⁶ Debus, 2012: 119-120

¹⁰⁸⁷ Hammond, Andrew (2021), “The Imam of modern Egypt was a sceptic”: Mustafa Sabri’s Radical Critique of Muhammad ‘Abduh and Modernist Theology, *Journal of the Royal Asiatic Society*: 2

¹⁰⁸⁸ Mustafa Sabri Efendi (2005), *Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi’nin Mısır Ulemâsıyla İlmî Münâkaşaları*, çev. İbrahim Sabri, İstanbul: Gül Neşriyat:387

¹⁰⁸⁹ Hammond 2021:13

Mustafa Sabri Efendi'nin aşağıda Mısırlı aydınlar için yaptığı eleştiri temelde Osmanlı'yı da içine alan İslam dünyası üzerindeki Batı kaynaklı düşünsel akımların etkisine ilişkindir. Batı, Mustafa Sabri Efendi'ye göre Müslüman aydınların akıllarına nüfuz etmiş ve din, bu aydınlar nezdinde geride bırakılması gereken bir geleneğe indirgenmiştir:

“Şeyh Muhammed Abduh'un, el-Câmi'a mecmuası sahibi Farah Anton'la mesbûk münâkaşasını 3 rakımlı fasılda hikaye etmiştik....O münakaşada Şeyh, dinin ve bilhassa usûl-i akâidi, akıl ile te'aruz etmeyen İslâmiyetin emr-i müdafaasına ait uhdesine müteretteb vazifeyi, hakkıyla ifâ edememiş, dinin hakâik ve dakâik felsefesinden gâfil bulunan Mısır'daki havâss aklının, bu yüzden hasmının edyân aleyhindeki propagandalarına kapılmamalarını te'mîn husûsunda da muvaffakiyet gösterememişti. Münâkaşanın neticesi olarak, ilhâd fikri, münevverânın ekserîsinin kafalarına yerleşmiş, hatta din, onların nazarında müz'ic ve gayr-i mergûb, terk edildiği açıkça söylenmeyen bir an'ane haline gelmişti. Onlar, muktezâ-yı hâle göre, mü'min olduklarını söylüyorlar, fakat imanları, boğazlarından daha öteye geçmiyordu. Hulâsa Mısırlı din kardeşlerimiz, memleketlerinin Garb istilâ ve istismarına ma'rûz kalması yetişmiyormuş gibi, kalpleri de Garb'ın istilasına uğramış bir haldedir. Selâmette kalanlar, bilhassa avâmdandır, birazı havâsstandır ve onların da câmidlik ve ric'îlik (gericilik) töhmetiyle sözleri gayr-i mesmû'dur. Onun için ikinci istilâ ve istismardan kurtulmak, birincisinden daha müşkil bir hâle gelmiştir. Bu istila ve istimlâk, Arap memleketlerinde Darwin nazariyesinin intişârı sayesinde pek ucuza mal olmuş bulunmaktadır. “Vücûdu, müşâhede ve tecrübe ile sâbit olmayan herşeyi tecrübî ilim nehyeder” dediler. Mısırlıların asrî müteallimleri de şair Mehâmî Muhammed İhsan'ın ‘Din ve hidâyet yerine ilme imân ediniz...İlimden sonra akıl için din yoktur’ dediği gibi, ilme imânı, gayba imana tercih ettiler, cehâlete dönmeye râzı olmadılar!”¹⁰⁹⁰

İctihad tartışması aynı zamanda ulemanın gücü ve etkinliğine ilişkin de bir tartışmadır. Zamanın yeniliklere yakın duran çağdaşı ulemâyı eleştiren Mustafa Sabri için tarihsel geleneğin savunulması gerekmektedir ve dinde içtihat adına yapılanlar dinin temellerini sarsacak güçteydi. Mustafa Sabri çağının ulemâsına karşı tarihi ulemâyı savunmayı dinin savunmasıyla özdeş görmekte ve Kur'ân'daki geniş bir hüküm dairesini ictihad alanında görerek yaşayan ulemâyı tarihteki ulemâ gibi yeniden işlev kazandırmak isteyen İslamcı ulemâdan farklı düşünmekteydi.¹⁰⁹¹ Mustafa Sabri Efendi “ulemânın sebep olduğu dini donukluktan” kurtulmayı savunan yeni ictihad usulünü savunanların asıl yaptıklarının yeni meselelere Kur'ân'ı uydurmak şeklinde bir “keyfi” tutum olduğunu düşünür. Eleştirdiği grupların dinde taklit diyerek kınadığı taklidin aslında mezhep taklidi olduğu ve bu tip bir taklidin de ictihad taraftarlarının savunduğu gibi dini donukluk üretmeyip aksine Müslümanların birlik ve beraberliğini koruduğunu düşünen

¹⁰⁹⁰ Mustafa Sabri Efendi (2005), *Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'nin Mısır Ulemâsıyla İlmî Münâkaşaları*, çev. İbrahim Sabri, İstanbul: Gül Neşriyat:356

¹⁰⁹¹ Kara 2014:56

Mustafa Sabri için aynı zamanda korunması gerekli birşeydir. Reşid Rıza'nın mezhepleri taklit eden Müslümanlara yönelik Kur'an'da yer alan ve insanların Allah'tan başkasını Allah'a denk Tanrılar edindiği ve onları Allah'ı sever gibi sevdiğine dair ayetle eleştirisine karşılık Mustafa Sabri bu ayetlerin müşriklerle ilgili olduğunu ve Müslümanların bu ayetlerin muhatabı olmadıklarını ve Abduh ve Reşid Rıza'nın avamı eleştirdikleri taklidin bir benzerini İbn Abdilberr'i taklit ederek kendilerinin yaptıklarını söyleyerek eleştirir ve yapılanın peygamberle Müslümanların arasındaki bağı kesmek demek olduğu suçlamasını yapar.¹⁰⁹²

Mustafa Sabri geleneksel fikhî savunurken, ictihadın ancak mezhep içinde ve ehil eller tarafından yapılması gerektiğini tekrarlar. Ona göre mezhep ve taklit anlayışını eleştirip kendilerinin müctehid olduğunu savunanların Hz. Muhammed sonrası kargaşalar sebebiyle dini nakillerden şüphe duymaları kendilerinin geleneksel fikhî reddedip kendi ictihadlarına yer açma amacına yönelik bir tavidir ancak bu yaklaşım aynı zamanda Kur'an, Sünnet ve sahabe'nin adaletine şüphe düşürmektedir. Bir diğer sorun ona göre ictihad serbestliği ile ehliyet sahibi olmayanlara da ictihad kapısını açmak ve bu şekliyle Müslümanlar arasındaki ihtilafları da genişletmektir.¹⁰⁹³

Mustafa Sabri Efendi Müslümanların maddi ve ahlaki bakımdan gerilediği hatta kısmen iflas ettiğini kabul etmekle beraber bu duruma karşı çare olarak muarızlarının sunduğu teklifleri İslamın açık veya gizli tahrifi hatta tahribi olarak görür: “Ben, Müslümanların maddeten ve ahlâken inhitâtını ve belki kısmen iflâsını inkâr edenlerden ve buna çâresâz olacak intibâh ve teceddüd yollarının önüne sed çekmek isteyenlerden değilim. Ancak, buna çare olacak diye açıktan veya gizliden Dîn-i İslâm'ın tahrib veya tahrifine lüzum gösterilirse o zaman ben, Müslümanların bu hâl-i sefâlette kalmalarını, haklarında daha hayırlı görürüm. Ve bu sefâleti de yine hiç olmazsa Dîn-i İslâm'ın esâsına sâhib kalmış olmakla beraber ahkâmı ile âmil olmak husûsundaki kusûrlarına, gevşekliklerine karşı bir te'dib-i ilâhîye haml ederek müteselli olurum.”¹⁰⁹⁴ Mustafa Sabri ictihad, tecdid gibi isimlerle hareket ederek dini yorumlayan kimselerin yaptıklarını bir tür “melezleşme” olarak kabul eder ve bu şekliyle onların İslam kimliğini kaybettiklerini kaybettiklerini iddia eder; bu durumda ona göre herhangi bir gelişme olsa bile artık Müslümanların ilerlemiş olmasından bahsetmek mümkün değildir çünkü o noktada artık Müslümanlar Müslüman kimliklerini yitirmişlerdir: “Aksini yaparsak, daha i'tilâ hareketinde melezlenmiş olan bizler, çıkacağımız noktaya vâsıl olmadan kuvvetimizi zâyî etmiş olacağımız gibi farz-ı muhâl olarak şâhika-i emele yükselmek mümkün olsa bile o yüksekler, artık biz değil, bizden tenâsüh etmiş başkalarıdır. Bize yabancı olan o mahlûkların dünyaca

¹⁰⁹² Büyükbaş, Nazım (2020), “Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin İctihad Anlayışı”, Güneş, Merdan-Başoğlu, Tuncay (Haz.) *Şeyhülislâm'ın Kelâmı: Mustafa Sabri Efendi'nin İslam Düşüncesine ve Yeni Kelâm Çalışmalarına Katkısı*, İstanbul: Ketebe Yayınları: 176-177

¹⁰⁹³ Büyükbaş 2020:180

¹⁰⁹⁴ Mustafa Sabri (1335, 24 Temmuz), Terakkî Edelim, Fakat Müslüman Kalmak Şartıyla, *Sebilürreşâd*, 17/431-432:114 (113-115)

saadetlerine çalışmak borcumuz olmadığı gibi âhiretçe mesuliyetlerine iştirâk etmek de hiç işimize gelmez.”¹⁰⁹⁵

Şeyhülislamıardan Musa Kâzım Efendi ve Seydişehirli Mahmud Esad Efendi kendisinden övgüyle söz edip, İslam Dünyası için övünç kaynağı olduğunu söyledikleri yenilikçi Kazanlı alim Musa Carullah Efendi hakkında ise Osmanlı alimleri genelde olumlu bir görüşe sahip olmamışlardır.¹⁰⁹⁶

Kadın haklarını savunucularından olan ve Musa Carullah’dan “İslamiyet’in Lutheri” diye söz eden Haşım Nahid (1880-1962)¹⁰⁹⁷ beye karşı yazdığı bir yazıda Mustafa Sabri yeni müçtehitler olarak andığı Abduh, Reşid Rıza, Musa Carullah gibi isimlerin dinin yalan rivayetlerle tahrif edildiği yani çarpıtıldığı ve yozlaştırıldığı iddiasına karşı önce onların konuyla ilgili yorumlarını aktarır sonra eleştirilerini sıralar:

“Seneler tevâlî ettikçe *Kur’ân* ve ehâdîs, dîndâr olmaktan ziyâde hükümdâr olmak isteyenlerin elinde, sihirbazların istedikleri şekilde gösterdikleri bin bir çeşid bir şey oluyordu. Hasmin kılınçla, kuvvetle mağlûb edilemeyeceği yerlerde cidden daha kâtî’, kahr ve galebede daha müessir silâhları dinden istiâre, *Kur’ân*’ı istediği tarzda tefsîr, istenilen ma’nâda hadîsler ihtirâ’ ediyorlardı.”¹⁰⁹⁸ Bu iddiaya karşı Mustafa Sabri Efendi öncelikle muhatabının konunun uzmanı olmadığını hatırlatır, Kazanlı din bilgini Musa Carullah Efendi ise ona göre “cinnet” geçirmektedir:

“İhtisâsınız değil, vasatî derecede münâsebetiniz bile olmadığı ilimler üzerine dolu dizgin beyân-ı mutâlaa etmeyiniz, Hâşım Bey. Ve Mûsâ Efendi’nin cür’etine aldanarak tefsîr kitâblarımızın şâyân-ı tebcîl sahîfelerine sû’-i zan lekeleri saçmayınız. O kitâbları yazanların, icthâdlarında yanıldığı noktalar da olabilir ve o noktaları, kânûn-ı münâzara ve kânûn-ı edeb dâiresinde münâkaşa etmeye herkes me’zûndur. Hâsılı bizim müfessirinin lâyuhtîliklerini ben de iddiâ etmem. Fakat hiçbir vakit de Mûsâ Bigiyef Efendi gibiler, *Kur’ân*’ın belâğat-i i’câzını anlamakta, meselâ hem-mezhebim olmayan Zemahşerî’nin ka’bına yaklaşamaz. Bugün bütün Arab ulemâsı, hıristiyanları da dâhil olduğu hâlde bütün Arab üdebâsı, kendi ırklarına mensûb olmayan o Zemahşerî’nin tefsirini başlarında taşırlar, ve Mûsâ Efendi gibilerin cinnetlerini işitseler gülerler.”¹⁰⁹⁹

¹⁰⁹⁵ Mustafa Sabri (1335, 24 Temmuz), Terakki Edelim, Fakat Müslüman Kalmak Şartıyla, *Sebilürreşâd*, 17/431-432:114

¹⁰⁹⁶ Kanlıdere 2021:268-270

¹⁰⁹⁷ Kanlıdere 2021:265

¹⁰⁹⁸ Mustafa Sabri, (15 Şa’bân 1337 - 15 Mayıs 1335), Dîni Müceddidler Yahud “Türkiye İçin Necât ve İ’tılâ Yolları”nda Bir Rehber, *Sebilürreşâd*, 414-15: 214 Ayrıca müstakil bir yayın olarak basılan eser özellikle Musa Carullah’a yönelik kaleme alınmış bir reddiyedir.

¹⁰⁹⁹ Mustafa Sabri, (15 Şa’bân 1337 Perşembe 15 Mayıs 1335), Dîni Müceddidler Yahud “Türkiye İçin Necât ve İ’tılâ Yolları”nda Bir Rehber, *Sebilürreşâd*, 414-15: 214-215

Mustafa Sabri Efendi geçmiş ulemâyı eleştiren isimlerin ulemâyâ hakaret ettiği düşünür ve yeni dini hükümler teklif eden dönemin ulemasının dini ilimlerde kifayetsiz olduğunu iddia eder: “Yine ben, şimdiki ulemâ-i İslâm mevkiinde bulunanlardan birçoklarının bu ünvan ile münâsebetleri olmadığını ve en muktedirlerinin de ilmen ve fikren ve hissen kifâyetsiz bir derecede bulunduğunu tasdik ederim. Fakat benim gibi işte o kifayetsizlerden biri olan Musa Bigiyef Efendi’nin veya başkalarının vaktiyle ilm-i kelâm, ilm-i fıkıhı va’ ve tedvin eden ulemâ-i İslâm’ın mevki’-i bülendlerine hakâretler fırlatmaya kalkışmalarını katiyyen tecviz etmem. Onlar, içinde bulundukları asrın ihtiyâcât-ı ilmiyesine bâliğan mâ-belag galebe çaldılar. Onlardaki kudret-i ilmiyenin, hiss-i vazifenin onda biri bizde bulunsaydı belki biz de Dîn-i İslâm’ın “garîb” kaldığı bir zamanda bir parça yüzünü güldürebilirdik. Bizim gibi. Bu dinin ulemâsı idâdında bulunmaya lâıyk olmayan zavallıları görüp de, târîh-i İslâm’ın, kılıcı ile nâm bırakan eâzımdan binlerce daha fazla ulemaya mâlik olduğunu unutmamalı ve hele kifayetsizliğine yani noksân-ı ilmîne fıkâdân-ı terbiyyesi munzam olmaktan başka bizden farkı olmayan Musa Efendi gibilerin sözlerine bakıp da eslâf-ı ulemamız hakkında yanlış fikirlere zâhib olmamalı, Allah’dan korkmalı ve ilim din huzurunda utanmalıdır.”¹¹⁰⁰

3.4. İslamcılık ve Kadın “Meselesi”

Tanzimat sonrası Osmanlı toplumunda önceleri kurumlardan başlayan sonrasında toplumsal alana yayılan zihniyet değişiminin bir parçası olan kadınların hak ve özgürlükleri konusu genel olarak İslamcı yazarlara göre Müslümanların hukuk ve toplum tasavvurunu ihlal etme tehlikesi içerdiğinden gerçekte olmayıp da sunî olarak var edilen bir “mesele” olarak görülmüştür. İslamcılara göre aslında İslamiyet içinde çözülmüş olan ancak Batılı tesirlerle mesele haline getirildiğine inanılan bu konunun ümmet üzerinde doğurabileceği olumsuzlukları düşünerek bu meselenin dini yasaların ihlaline yol açmadan çözülmesi veya toptan reddedilmesi adına kadın meselesini hürriyet davası olarak gören kesimlerle mücadele edilmesi zorunluydu. Bu polemiklerde İslamcı yazarlar İslam fıkıh geleneğini ya tümüyle savunarak veya ictihad imkanlarını soruşturmakla birlikte yine de savunarak muhaliflerini susturmaya veya iknaya çalışmışlardır. Bu haliyle “kadın meselesi” bizzat olmasa da muarızlarının bu konuyla ilgili iddiaları sebebiyle İslamcılık düşüncesi için hususi bir konu olarak ele alınıp değerlendirilmeyi gerektirecek sorunlardan birisine dönüşmüştür.¹¹⁰¹

Kadın hareketine yönelik İslamcı muhalefet ağırlıklı olarak *Sırat-ı Müstakim* ve devamı niteliğindeki *Sebilürreşâd* gibi dergilerde önde gelen İslamcı yazarların yazı ve çevirilerinde

¹¹⁰⁰ Mustafa Sabri (1335, 24 Temmuz), Terakkî Edelim, Fakat Müslüman Kalmak Şartıyla, *Sebilürreşâd*, 17/431-432:114

¹¹⁰¹ Kara, İsmail (2018) *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak: Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet*, İstanbul: Dergah Yayınları: 48

karşımıza çıkmaktadır. *Sebilürreşâd*, yayın hayatına 28 Ağustos 1908'de İstanbul'da Sırât-ı Müstakîm, adıyla başlamıştır. Mehmet Âkîf'in (Ersoy) ismi ve fikir babalığıyla birlikte öne çıkan derginin başyazarlığı H. Eşref Edip (Fergan) tarafından yürütülmüştür ve kurucuları Ebu'lula Zeynel Âbidin, H. Eşref Edip'tir. İslamcılık fikriyatının yayın organlarından biri olan derginin 1925'e kadar yayım hayatını sürdürmüş ve Takrir-i Sükûn Kanunu'yla birlikte kapatılmıştır. Bu dönemde haftalık olarak 641 sayı neşredilmiştir. 183. Sayıdan itibaren dergi *Sebilürreşâd* ismiyle yayımlanmıştır. Sırât-ı Müstakîm'in yazar kadrosu Sebilürreşâd döneminde de büyük oranda dergide yer almıştır. Bunlara düzenli olarak yazmaya başlayan Ömer Rıza (Doğrul), Said Halim Paşa, S. M. Tevfik, Bergamalı, Ahmed Cevdet, Elmalılı Harndi (Yazır), Eşref Edip, Hasan Hikmet, Ali Ekrem (Bolayır) gibi isimler de bulunmuştur.

Bu dergilerde Mısır'daki reformist İslamcı yazarların etkileşimi Abduh ve Vecdi'den yapılan tercümeler de görülmektedir. Burada özellikle Eşref Edib'in Akîf'in üzerindeki Abduh etkisine ilişkin soru işaretlerini onun fikren uyuşmadığı kimselerin eserlerini okumadığı gibi tercüme de etmediği şeklindeki ifadesiyle ortadan kaldırması özellikle önemlidir.¹¹⁰² Reşid Rıza ve Cemaleddin Efgani'den çok Muhammed Abduh'un tefsir ve makalelerinden tercümeler ve felsele-kelam başlıklı teolojik araştırmaları, Sırât-ı Müstakim ve Sebilürreşâd'ın farklı ciltlerinde Türkçe'ye tercüme edilerek yayınlanmış, Ferid Vecdi'nin de kadınlara dair hürriyetçi yazar Kasım Emin'e karşı polemikleri ve diğer bazı yazıları da başta Mehmet Akif olmak üzere Ömer Rıza, Aksekili Ahmed Hamdi tarafından aynı şekilde tercüme edilmiştir.¹¹⁰³ Mısır liberal düşünürlerinden Kasım Emin'in yazdığı Mısır'da yayınlandığında büyük tartışmalara yol açan "*Tahrir'ül Mer'e*" adlı eserin Türkçe'ye iki ayrı çevirisi de yapılmıştı. Bunlardan biri Zeki Magemiz'in *Hürriyet-i Nisvan* (İstanbul, 1329/1913) adıyla yaptığı çeviriydi. Muhammed Ferit Vecdi adlı bir başka yazarın Kasım Emin'in kitabına yönelik gelenek merkezli eleştirisi Mehmet Akif tarafından Türkçe'ye çevrilmiş ve *Sırât-ı müstakim* dergisinin üçüncü sayısından (1324/1908) itibaren tefrikanca edilmiş, sonraları aynı eser *Müslüman Kadını* (İstanbul, 1325/1909) adıyla müstakil bir eser olarak da bastırılmıştı.¹¹⁰⁴

İslamcılarının kadın konusuna bakışı genel olarak bilimsel ve teknik ilerlemelere verdikleri destekten oldukça farklılık gösterir. Teknik gelişmelerin ahlakiliği veya toplum hayatındaki davranışlara etkisi üzerinde neredeyse hiçbir fikrin yürütülmediği İslamcı çevrelerde ahlak ile kadın konusu doğrudan ilişkili görülerek çoğunlukla kökten reddiyeci ve kimi zaman ılımlı tavır sergilendiği görülmektedir. Kadın konusunu halli gereken bir mesele olarak görmek yerine kadına yönelik hak ve hürriyet taleplerinin konuyu mesele haline getirdikleri düşüncesinde olan

¹¹⁰² Eşref Edib (Fergan), (1939), Mehmed Akif. Hayatı, Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları. C.1, Asarı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, İstanbul:663'den aktaran Debus 2012: 108

¹¹⁰³ Debus 2012: 109

¹¹⁰⁴ Ferid Vecdi (1909), *Müslüman Kadını*, çev. Mehmet Akif, Sırât-ı Müstakim Kütüphanesi,

İslamcılarının bakış açısından İslamiyet, kadınlara haklarını zaten verdiğiinden ayrıca bir hak talebine lüzum bulunmamaktaydı.¹¹⁰⁵

Osmanlı kadınlığı hüviyeti ile ortaya konulan hak taleplerini İslamcı hareketin önemli isimlerinden Said Halim Paşa, toplumsal çöküntü ile doğrudan ilişkilendirerek bir tür toplumsal zafiyeti suistimal etmek olarak görmekte ve kaynağını gayrimeşru ilan eder. Yani İslamcılar için kadınların ve onların hak ve hürriyetlerine destek veren çevrelerin sözünü ettiği gibi bir kadın sorunu bulunmamakta, sadece toplumsal iradenin kadın üzerindeki hakimiyetinin zayıflamasından ortaya çıkan istekler bulunmaktadır. Kadınların hak mücadelesini kadınların gayrimeşru arzusuna bağlayan bu yaklaşım, İslamcılarının pek çok önde gelen isimlerinin kadın hareketi taraftarlarına yönelttiği başlıca suçlamalardan biridir.¹¹⁰⁶

Müslümanlarda bir kadın meselesinin olduğunu reddeden İslamcılarının yanısıra toplumun bir kadın meselesi olduğunu kabul eden az sayıda İslamcı isimlerin arasında M.Şemseddin Günaltay zikredilebilir. Günaltay, Yunan, Roma, Hint, Musevi ve Hristiyan dinlerine mensup milletlerde kadınların durumlarının hiç de iyi olmadığı noktasında pek çok yazarla hemfikirdir ve benzer durumun Müslüman kadınlar için de geçerli olduğuna inananlara ise İslamiyet'in kadının durumunu yükselttiğini belirterek karşı koyar. Üstelik Günaltay, İslamcı yazarların çoğunun yaptığıнын tersine dönemindeki Müslüman kadınların kötü bir seviyede bulunduklarını reddetmez ve bunu bir vaka olarak kabullenir ancak durumdan sorumlu olarak tıpkı Osmanlı münevver kadınlarının yaptığı gibi yaşanan İslamiyet ile “hakiki” İslamiyet arasında ayırımla izah getirir:

“İslamiyet, kadını en pest derekeden en yüksek dereceye ilâ etmiş, onu pek mühim bir mevki-i ictimai vermiştir. Din-i Ahmedî kadını ilâ eden ilk ve yegâne bir şeriattır. Bu hakikat pek vâzı‘ olduğu halde İslamiyet’in ruhuna nüfuz edemeyen bazı Avrupa müellifleri, din-i Ahmediyi kadınlar hakkında gayriinsani ahkâm vaz‘ etmiş olmakla itham etmek garazkârlığından kendilerini alamamışlardır, gariptir ki dinlerini bu gibi müelliflerin âsârından öğrenen bir kısım zavallı Müslümanların da aynı isnâdâtı tekrar etmekte oldukları görülüyor. Gûyâ İslamiyet kadınları zelil bir derekede tutuyor, onları esir makulesi addediyormuş. Ne azim bühtân!...Evet, bugünkü hayat-ı ictimaiyemize nazaran kadınlar dün bir derekede bulunuyorlar. Bu hakikati herkesle beraber biz de itiraf ederiz. Fakat bu sükûtun sebebi, hakiki İslamiyet’te değil, bizim bugünkü dinimizde aramak icâp eder. İslamiyet’in kadın hakkındaki tebliğât-ı aliyyesi bu gibi şâyialardan münezzehtir. Garbın, Hristiyanlık garazkârlığından mümkün mertebe âzâde olan büyük mütefekkirleri bile bu hakikati itirafa mecbur olmuşlardır.”¹¹⁰⁷

¹¹⁰⁵ Şişman, Nazife (2005), *Şişman, Küreselleşmenin Pençesi İslam'ın Peçesi*, İstanbul: Küre Yayınları: 71

¹¹⁰⁶ Said Halim Paşa 1338/1335:100

¹¹⁰⁷ Mehmed Şemseddin (Günaltay), (1330, 27 Mart/ 1332, 13 Cemaziyelevvel), İslam'da Kadının Mevki-i İctimaiyesi -1, *İslam Mecmuası*, 5:144-145

Günaltay bir başka yazısında Mustafa Sabri gibi İslamcıların aksine İslam şeriatında kadınla erkeğin müsâvi yani eşit olduğunu da yazar: “İslamiyet kadar kadının hukukunu siyânet, müsâvâtını te'min eden bir din gösterilemez. Şeriat-ı İslamiye nazarında kadın ve erkek müsâvidir. Bir erkek ne gibi ibadetle mükellef ise bir kadın da aynı ibaretle mükelleftir. Bir erkek hukuk-i medeniyesi neden ibaret ise bir kadının da onun aynıdır. Furkân-ı Hakîm'de Müslimin ile Müslimât Mü'minîn ile Mü'minât dâima beraber zikredilmiştir. Erkek kadının ne mevkileri, ne de hukukları arasında hiçbir fark yoktur.”¹¹⁰⁸

Özellikle bazı hadisleri kadınların İslamiyet'teki değerini ortaya koymak için zikreden Günaltay, Müslüman kadınların dönemindeki durumundan vahiy ve hadisi dikkate almadığını iddia ettiği sonraki dönem Müslümanlarını sorumlu tutar: “Ne çare ki, nusûs ve ehâdis-i sahihayı aslâ nazar-ı itibara almayarak veya bunların avâmızına nüfuz edemeyerek akvâm-ı maziye'nin küflü hurâfelerini ahkâm-ı İslamiye şekline sokanlar, erkekleriyle beraber Müslüman kadınlarını da pek acıklı bir vaziyete sürüklemişlerdir!...Şeriat-ı İslamiye bir kadının zulüm gördüğü erkekten şikâyet etmesine, kendi malında istediği gibi tasarruf eylemesine, kabiliyetinin müsait olduğu ulûm ile meşgul olmasına, hâdisât-ı ilmiye ve ictimâiye hakkında tetkikâtta bulunmasına, hatta bu hususdaki tettebbuâtını ileri götürmek için seyahata çıkmasına, nâfi' kitaplar te'lif etmesine, mübâhese-i ilmiye ve mesâil-i şer'îyyede rey ve fetva vermesine, ticaretle uğraşmasına hülâsa şer'in erkek hakkında cevâz gösterdiği metâlibden kadının vezâif-i ictimâiye ve medeniyesi dahilinde bulunanlardan herhangi birini talep etmesine yerden göğe müsaade etmiştir!”¹¹⁰⁹

İslamcılarının dergilerinde kadın konusunu genellikle şu ana temalar çerçevesinde işlerler; kadının yaratılışı (hilkat/fitrat), örtünmesi (tesettür), taaddüt-ü zevcâtı (çok evlilik), talâk (boşanma), ev dışı/kamusal alandaki görünürlülük biçimleri ve kadın hareketi savunucularına yönelik eleştirileri, tespit, uyarılar ve ithamlar...

3.4.1. Kadının “Hilkati/Fıtratı” ve Eğitimi

İslamcı yazarlara göre kadının bir mesele haline gelişinden sorumlu olanlar kadınları din ve geleneklerin sınırlarını gözetmeden toplumsal hayata dahil etmek isteyenlerdi. İslamcılar bu meseleyi hem İslam dininin şeriat kurallarıyla hal yoluna koymak istemekte hem de kadınların hak ve hürriyet diyerek kalkıştıkları bu mücadelenin toplum hatta insan nesli için yıkım getirecek riskler taşıdığını düşünmekteydiler. Onlara göre kadının varlık amacı dünyaya çocuk getirmek ve onları bir süre terbiye etmekten ibaretti. 1916 ve 1917 yıllarında Şeyhülislamlık görevinde bulunmuş olan Musa Kazım Efendi (1858/59-1920) Sırat-ı Müstakim'de *Hürriyet ve Müsavat*

¹¹⁰⁸ Mehmed Şemseddin (Günaltay) (1330, 10 Nisan/ 1332, Cemaziyelula), İslam'da Kadının Mevki-i İctimai - 2, *İslam Mecmuası*, 6:170.

¹¹⁰⁹ Mehmed Şemseddin (Günaltay) (1330, 10 Nisan/ 1332, Cemaziyelula), İslam'da Kadının Mevki-i İctimai - 2, *İslam Mecmuası*, 6:172

başlığıyla kaleme aldığı yazı dizisindeki şu satırlarıyla kadınların varlık amacına yönelik düşüncelerini oldukça net şekilde ortaya koymaktaydı:

“...kadınların gâye-i hilkatleri, mücerred onların dünyaya çocuk getirmek ve o çocukları bir müddet terbiye etmekten ibârettir. Binâenaleyh eğer kadınlar umûr-ı hâriciyye ile iştigâle hasr-ı vücûd edecek olurlar ise hilkât-i nisvâna terettüb edecek olan şu hikmet-i mühimme ve maslahat-ı azîmenin fevt olacağı ve bu hâl bilâhare nesl-i beşerin dünyadan inkîtâ’ına sebebiyet vereceği şüphesizdir.”¹¹¹⁰

Ferid Vecdi’nin Mehmed Âkif tarafından çevrilen eserinde de kadının temel vazifesine ilişkin benzeri bir bakış açısı ifade edilir: “Kadın için hayât-ı insâniyede gayet büyük bir vazife vardır ki nev-i beşerin muhafazasından, te’min-i devamından ibârettir. Erkeğin bu hususta ona müşârik olmasına imkân yoktur. Zira bu vazifeinin ifâsı vücudun bir şekl-i mahsus üzere olmasını müstelzimdir. Bu ise öyle zorla taklit ile elde edilemez.”¹¹¹¹

Kadının yapı ve doğası itibariyle yani yaratılış bakımından zayıf olduğu ve erkeklerle eşit olamayacağını düşünen İslamcı yazarlar, argünmanlarını genellikle özgürlükçü kadın ve erkeklerin kullandığı biyoloji ve doğa argümanına dayandırmakta ancak doğaya muhaliflerinden farklı bir anlam yüklemekte ve bedensel farkı ve kas gücü zayıflığını ilahi iradenin kadını erkeğe tâbi bir varlık olarak yarattığına delil olarak kullanmaktadırlar. Buna göre kadın, yaratılıştan erkekten zayıf olduğundan erkekle eşit olamaz ve eşit olma isteği doğa kanununa yani ilahi kanuna muhalefet etmekle eş anlamlıdır:

“Tab‘an ve fitraten zaîf olan mahlûkât hiçbir zaman kavî olamaz. Kadınlar hilkaten zayıftır. Bunlara ne kadar süs verilirse verilsin hiçbir zaman hiçbir memlekette ricâle müsâvî olamazlar. Müsâvî olmak isterlerse kânûn-ı tabîate karşı hareket etmiş olduklarından dolayı kendileri için mazarrattan başka bir şey tevlîd edemez. Bugün kadınların fitraten erkeklere müsâvâtını da’vâ edecek kadar ahmak adam dünyâda tasavvur olunamaz. Zîrâ bu aklen, şer‘an, fennen, bedâhетен ve bütün cihânda muâmeleten dahi âşikâr ve zâhir olduğu cihetle bu bâbda söz söylemek bile fazladır.”¹¹¹²

İslamcılar kategorik olarak kadınların erkeklerden aşağı bir mevkide olduğu kanaatindeydiler. İslamcıların önde gelen kalemelerinden ve 1919-20 yıllarında Şeyhülislamlık görevinde bulunan bulunan Mustafa Sabri (1869-1954) Efendi İkdâm gazetesinde “İslam Âlemi” başlığı altında gördüğü, “Din-i İslam’da kadınların erkeklerden dûn (aşağı) bir mertebede bulunmasına dair bir fıkır-i bâtıl yoktur” şeklinde bir başlıkla İslamiyet’te kadının erkekten aşağı bir düzeyde olmadığını savunan bir yazıya yönelik eleştirisini kendisinin de kurucuları arasında

¹¹¹⁰ Musa Kazım, (07 Şa‘bân 1326 - 21 Ağustos 1324) Hürriyet-Müsavat, *Sırat-ı Müstakim*, 2: 22

¹¹¹¹ Muhammed Ferid Vecdi (1325), *Müslüman Kadını*, çev. Mehmed Âkif, İstanbul: Ahmed Sâki Bey Matbaası: 19

¹¹¹² Abdürreşid İbrahim (2 Kânûnisânî 1329) “Kânûn-ı Tabiat Tebdil Olunamaz” *Sebilürreşad*, 11/279: 290

yer aldığı *Cemiyet-i İlmiye-i İslâmiye*'nin dergisi *Beyân'ül Hak*'da yayınlar. Mustafa Sabri Efendi'ye göre kadınlar İslamiyet'te erkeklerden daha aşağı düzeydedir ve aksi sözlerle İslamiyeti savunmak İslamiyet gerçeğiyle uyuşmadığı gibi İslamiyet'e de ihanettir, ayrıca ona göre yalan ve riyakar olan bu yaklaşımla İslam hükümlerini tahrif edip karşı tarafın düşüncesine yaklaştırarak bu hükümlerin revaç bulmasını sağlamakla Avrupalı filozofları İslamiyet'e cezbetmek mümkün olmadığı gibi İslam bilginlerini de bundan memnuniyet duyacak kadar naif zannetmemek gerekir. Sabri Efendiye göre İslamiyet'te akıl dışı gibi görülen şeyler olsa bile yine de bunu saklamamak gerekir çünkü asıl marifet hakikati itiraf etmek ve onu isbat etmektir:

“Birkaç sene evvel İkdâm gazetesi âlem-i İslam serlevhası altında terviç-i din-i İslam maksadıyla bir makale neş etmiş, daha doğrusu İslamiyet'in Avrupaca ma'ruf bir mürûc-u lisanından sâdır olan bir nutk-u kemâl-i takdirât ile nak eylemiş idi. Lakin makalenin yahud nutkun münderecâtı bana pek garip gelmişti...deniliyordu ki:

“Din-i İslam'da kadınların erkeklerden dûn bir mertebede bulunmasına dâir bir fikr-i bâtil yoktur”. Halbuki din-i İslamın böyle hem yalan hem de yanlış medâihden müstağni olduğunu ihtar etmek vecâibdendir. Hem yalan hem de yanlış ta'birlerimiz mübalağaya haml olunmasın: çünkü evvelce de yok denilen şey var ve bâtil denilen şey de haktır. Hem o derecede haktır ki yukarıda isbat ettiğimiz vecihle bunu Avrupalılar da velev zımnen fakat kat'iyen kabul etmişlerdir. Yani kadınların müktesebât-ı ilmiyelerini tahdid etmişlerdir....Ahkâm-ı İslâmiyeyi tahrif ve taraf-ı muhalifin re'yine takrib ve imâle suretiyle terviç eylemek, manada din-i İslâmı değil taraf-ı muhalifin re'yini terviç etmek olacağı cihetle bu hareket Müslümanlık için bir hizmet değil ihanet addolunmaya sezâdır. Binaenaleyh o yoldaki himmetkârâne işte bu türlü cemilelerle Avrupa erbâb-ı dikkatini, hükemâsını meclûb ve İslâmî ulemâsını memnun olacak kadar sâde-dil farz ediyorlarsa yanıhıyorlar. Din-i İslam'da kizb ve tasannu pek mezmumdur. Binaenaleyh Avrupalıların bu mes'ele gibi değil de hakikaten gayr-i makul zannettikleri bir şeyi ahkâm-ı İslamiye ihtiva etse yine bunu saklamak, inkar etmek İslamiyet hakkında dahi şüphe olur. Marifet hakikati itiraf ve hakikatini isbat etmektir.”¹¹¹³

Mustafa Sabri Efendi Arapça kaleme aldığı kadına dair müstakil eserinde kadın ile erkeğin yaratılış itibarıyla eşit olmayışını bariz bedensel bazı farklılıklarla ilişkilendirerek izah etmeye çalışır ve kadınların erkek çocuk isteyişlerini kadınların da erkeğin kendilerinden üstün oluşunun bir itirafı görür: “...kadın yılda sadece bir doğum yapabilir. Oysa erkekteki üretim gücü her gün kendini yeniler ve herhangi bir engelle de karşılaşmaz. Kadın ise hayız, nifas ve doğum günlerinde, erkekten uzak kaldığı gibi, ondan da erken yaşlanır ve doğumdan da kesilir. Yaşlanmadan önce, onun gücü tükenir. Bakire olabildiği gibi bakireliği giderilmiş ve doğum yapmış olabilir. Böylece bu dönemlerin her birinden geçişiyle zerafetini kaybeder. Eğer biz

¹¹¹³ Mustafa Sabri, (23 Mart 325 / 14 Rebiülevvel 327), Din-i İslam'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesailden Talak, *Beyanü'l Hak*, 27: 628-629

kadına insaf olsun diye erkekle kadını eşitlik sınırında bir tutarsak, yaratılış itibarıyla üstün olan erkeğe zulüm etmiş oluruz. Görmüyor musunuz, doğan çocuğun anne tarafından bile erkek olması tercih edilir. Bu kadın tarafından erkeğin üstünlüğünü itiraf ettiğini göstermez mi?”¹¹¹⁴

Sırat-ı Müstakim’de Mehmet Akif tarafından çevrilip tefrika olarak yayınlanan M.Ferit Vecdi’nin eseri *Müslüman Kadını*’dan bölümlerden birinde kadının erkeğe tâbiyeti hem Kur’ân’dan ayetlerle hem de anatomik farklılıklarla delillendirilmeye çalışılır: “Erkeğin kadından pek çok cihetlerde, hem de layıkıyla hiss olunur bir derecede farklı olduğunu ilm-i teşrih isbât ediyor. Maamâfih biz kadınlarda gördüğümüz bu za’afı onların muhakkariyetine delil ittihâz etmiyoruz. Belki (Arapça)¹¹¹⁵ hikmet-i ilâhiyyesine bir misâl, bir şâhid olarak telakki ediyoruz. Zira kadınları cinslerine has bir vazife ile mükellef eden fâtır-ı hakîmin onlara bahşeylediği kuvvet, istidât o vazîfenin icâb ettiği derecededir. Hallâk-ı azîm (Arapça)¹¹¹⁶ buyuruyor. Ulemâyı tabî’at da “tabî’at müsrif değildir” diyor.”¹¹¹⁷ Ferid Vecdi kadının aslı erkekle yarışamayacağını ve erkeğe ne maddi ne manevi alanda yetişemeyeceğini yazar ama bir yandan da bunun bir “zillet” olmadığını da ekler çünkü ona göre kadının erkek karşısındaki durumu onun sorumlu olduğu vazifeyle ilişkilidir: “Evvelki fasıllarımızda ilmen isbât ettik ki kadın, ne maddiyât, ne de ma’neviyâtı i’tibârıyla, erkekle aslâ müsâbaka edemez, ne yaparsa yapsın ona yetişemez. Maamâfih bundan hiçbir zaman, Cenâb-ı Hakk’ın kadını, fitrî bir zillete mahkûm etmiş olması da anlaşılamaz. Çünkü onun bu âlemde, edâsiyle mükellef olduğu vazife, hilkaten mücehhez bulunduğu kuvvâ-yı tabî’iyyeden ziyâdesini icâb etmez.”¹¹¹⁸

M.Ferit Vecdi yazısında pozitivistin kurucusu Auguste Comte’a referansla kadınların eşitlik ve hürriyet talebinin psikolojik ve ahlaki durumlarında bozukluğa yol açacağı ve bunun da topluma karşı sorumluluklarında sorunlar çıkaracağını iddia eder: “İlm-i ictimâ’ vâzı’ı Auguste Comte diyor ki: “Biz mâni’-i terakkî olan bu gibi muhâlât-ı hayâlperdâzâne üzerinde (hürriyet-i nisvânı murâd ediyor) münâkaşa külfetini ihtiyâr edecek değiliz. Ancak nizâm-ı hakîkî-i kevnin kıymetini, ehemmiyetini takdîr etmemiz için şurasını bilmemiz lâzımdır ki eğer günün birinde kadınlar rızâları olmaksızın kendilerini müdâfaa gayretinde bulunan bir takım adamların, onların nâmına talep etmekte bulundukları şu müsâvât-ı maddiyyeye nâ’il olurlarsa, o zaman hâlet-i rûhiyye ve ahlâkiyyeleri ne kadar fesâda uğrayacak, bozulacaksa hey’et-i ictimâ’iyyeye karşı olan vazîfeleri de o nisbette haleldâr olacaktır.”¹¹¹⁹

¹¹¹⁴ Mustafa Sabri Efendi (2019), Kadın Meselesine Bakışım, çev. Mahmut Petek, İstanbul: İslami Medrese: 46-47

¹¹¹⁵ أُعْطِيَ الَّذِي رَبُّنَا هَدَىٰ ثُمَّ خَلَقَهُ شَيْءٌ كُلِّ Tâhâ, 20/50 “Rabbimiz herşeye hilkatini veren, sonra onlara yol gösterendir.” Kur’an-ı Kerim Meâli (2011), Ankara:Diyanet İşleri Başkanlığı: 342

¹¹¹⁶ اِبْقَدِرْ خَلْقَهُ شَيْءٌ كُلِّ نَا Kâmer, 54/49 “Gerçekten biz, herşeyi bir ölçü ve dengede yarattık” Kur’an-ı Kerim Meâli (2011), Ankara:Diyanet İşleri Başkanlığı: 593

¹¹¹⁷ M.Ferit Vecdi, (1324, 11 Eylül/1326, 28 Şa’bân) Müslüman Kadını: Kadın Bedenen ve Rûhen Erkekle Bir Olabilir mi? Çev. Mehmet Akif, *Sırat-ı Müstakim*, 5:76-77

¹¹¹⁸ M.Ferit Vecdi, (1324, 18 Eylül/ 1326, 5 Ramazan) Müslüman Kadını, çev. Mehmet Akif, *Sırat-ı Müstakim*, 6:90

¹¹¹⁹ M.Ferit Vecdi, (1324, 18 Eylül/ 1326, 5 Ramazan) Müslüman Kadını, çev. Mehmet Akif, *Sırat-ı Müstakim*, 6:91

Ferit Vecdi kadınla erkek arasındaki farkın toplumsal koşullarla oluştuğunu reddeder. Aynı dönemde Batı’da kadın hareketlerine muhalif kesimlerce dillendirilen cinsiyetler arası farkı biyolojik, anatomik fark üzerine temellendiren bakış açısını Ferit Vecdi de paylaşır. Ona göre kavrayış noktasında erkekle kadın arasındaki fark biyoloji ile ilişkilidir ve eğitimle ve zaman içinde kapatılabilir bir şey değildir:

“Erkeğin merkez-i idrâk nokta-i nazarından olan rüchânına gelince, psikoloji denilen ilm-i rûhun şehâdetiyle bu husûsda münâkaşaya bile mahal yoktur. Zîrâ erkekle kadının dimâğı arasında şeklen ve maddeten gâyet büyük bir fark mevcûddur. İlmen sâbittir ki erkeğin dimâğı, vasatî olarak kadının dimâğından 100 gram daha ağırdır. Ma’a-mâfih bir mu’teriz çıkıp da dimâğların sıkletleri arasındaki fark, esâsen bedenlerin sıkletleri arasındaki farktan ileri geliyor, diyemez. Çünkü erkeğin dimâğının kendi bedenine nisbeti kırkta bir iken, bu nisbet kadında kırk dörtte birdir. İki nisbet arasındaki fark ise zâhirdir. Bundan başka kadının dimâğındaki te’ârîc (beyin üzerindeki çıkıntılar) bi’n-nisbe daha az, kezâlik telâfîf (beyin üzerindeki girintiler) daha az muntazamdır ki, bu müşâhede, ulemâ-yı fen nazarında iki cins arasındaki vücûh-ı ihtilâfin en büyüğüdür....Şüphesiz bu ihtilafât-ı dimâğıyye, bize berâhînin (delillerin) en vâzihîyle göstermektedir ki, merkez-i idrak erkekte daha mükemmel olduğu için bu cins, idrakçe, öbüründen daha ileridedir. Mamafih “bu hal, a’sâr-ı sâlîfede kadınların terbiye ve tehzîbden mahrum olmalarından ileri gelmiştir. Zaman gelecektir ki, kadınların dimağları büyüyecek, tekemmül edecek, erkeğin dimâğına muâdil olacak” tarzında bir itirâz vârid olamaz. Zira bu farklar hilkatlerinden beri vahşet aleminde kalmış olan kabâilde de ayniyle görülmektedir ki, bunlarda ne erkek, ne de kadının hiçbirinin teallüm ve terbiyeden nasibi yoktur.”¹¹²⁰

Kadının erkekten bedensel farkının kanın içeriğindeki unsurlar gibi ince ayrıntılarda dahi görüldüğünü ifade ederek dönemin bilimsel bazı verilerini yazısına taşıyan Filibeli Ahmed Hilmi için bu fark “manevi” yani zihin alanına da uzanır. İlkel hayvanlardan gelişmiş hayvanlara doğru değişen niteliksel farkın bir benzerinin insan için de sözkonusu olduğuna dikkati çeken Filibeli Ahmed Hilmi cinsiyetlerin de ergenlikten başlayarak gittikçe arası açılan farklılıklar gösterdiğini düşünür ve bedensel farklılıklarla zihin alanının da paralel şekilde değiştiğini Batı’lı bilimsel kavramlar eşliğinde savunur. “Erkeklik ve dişilik farkı çocuklukta bir devre-i tekâmül geçirdikten sonra mürâhikat ve buluş, her iki cinse yeni yeni alâim-i fârika vermektedir. Nihayet vâlidelik erkekle dişi arasındaki farkı hadd-i gayesine isâl etmektedir. Tabiatın merâtib-i hayvanât arasında takip ettiği ve tarihi şahsiyette dahi riayet edildiği bu vâzih hatt-ı hareket ki erkek ile dişi arasındaki farkın gittikçe büyümesinden ibarettir. Fene istinaden maneviyâtın makderet-i azâ ile

¹¹²⁰ M.Ferit Vecdi, (1324, 11 Eylül/ 1326, 28 Şa’bân) Müslüman Kadını: Kadın Bedenen ve Ruhen Erkekle Bir Olabilir mi? çev. Mehmet Akif, *Sîrât-ı Müstakim*, 5:77 Osmanlı Kadın hareketinde M.Ferit Vecdi’nin dillendirdiği kadınla erkek arasındaki farka yönelik biyolojik açıklamalarına itiraz edilecek ve farkın biyolojiden değil toplumsal ve kültürel yapıdan kaynaklandığı iddia edilecektir.

müterâfık olduğunu iddia edenleri düşündürmesi lazım gelir. Bu iddiaya Parallélisme Psycho Physique nâmi verilir.”¹¹²¹

Kadını yaratılışça yani hem beden hem de zihinsel yönden erkekten zayıf gören bazı İslamcılar için kadın çocuğa benzemektedir. Bu benzetme gelenekteki çocuklara yönelik iktidar ilişkisini kadın ile erkek arasında aynı şekilde tesis etme arzusunun bir uzantısıdır. Bu benzetmeyi yapan Dârülfünun tıp fakültesi öğrencisi *Sebîlürreşâd* yazarı iddiasının nesnelliğini İslam dışı bir isimle, anarşist/sosyalist filozof Proudhon’a atıfla güçlendirmeye çalışır: “Kadınların terkihi bedeniyesi çocuklarınkine yakındır, bunun için kadınlar da çocuklar gibi müfrit bir hassasiyete maliktir. Sevinç, elem, korku gibi ihtisasât-ı muhtelifeden seriü’t-tesirdirler. Aynı zamanda kadınlar zînet ve cemâlin zebunudur, hiçbirisi bundan hâriç kalamaz. İştirâkiyyundan [sosyalistlerden] feylesof-u şehîr (Proudhon) diyor ki: ‘Kadınların aklı bizimkinden ne kadar hafif ise, vicdanları da o nispette hafiftir. Ahlakları bizim ahlakımız tabiatında değildir müsavatsızlık onun hasâisindendir. Kadın daima imtiyâzâta nail olmak ister’...”¹¹²² Bu sözlerin yazarı Nusret Cezmi yazısının sonunda Müslüman kadınlarına seslenmeyi de ihmal etmez: “Ey İslam kadınları, muhterem hemşireler, fitratın kanunlarına isyan etmekten vazgeçiniz. Kanun-u tabiâta tuğyan edenlerin cezası pek elimdir.”¹¹²³

Kadınlardan da İslamiyet’e dayanarak erkeklerle kadınların eşit olmadığını savunanlar vardır. İkdâm’da İsmet Hakkı Hanıma’a hitaben yazdığı yazısında İkbâl Hanım, İslam kadınlarının kadınlarla erkeklerin eşitliğini savunamayacaklarını iddia eder, üstelik ona göre kadınla erkeğin eşit konumu aile düzenini bozar.¹¹²⁴

Kadını, devrinin genel bir temayülü olarak bir çiçeğe benzeten Avanzade Mehmet Süleyman’a göre kadın da bir çiçek gibi bakıma muhtaçtır ve ne kadar zeki, akıllı olursa olsun dimağı sebebiyle bir erkekle eşit olamaz: “Teşeebbühât-ı şâirâne ile bir kadın çiçeğe teşbih edilsin. Çiçeğin neşvünümâsına dikkat ve itina kılındığı halde netice ve semeresi bittabi güzel olur. Bakılmadığı halde o çiçek solar, kurur, mahv olur. Bunun gibi kadın da henüz vakt-i şebâbında iken talim ve terbiye ve tahsiline fevkalhad itina kılındığı halde o kız faal, zake akile, ve muktedir bir kadın olur. Şu kadar ki bir kadın ne kadar tahsil ve tettebbuda bulunsa yine bir erkeğe muadil ve müsâvi olamaz. Nisvânın kabiliyet-i dimağları buna müsait değildir.”¹¹²⁵

¹¹²¹ Filibeli Ahmed Hilmi (1326, 20 Mayıs/1328, 24 Cemaziyelula), İctimâiyât: Din, Hikmet ve Fen Karşısında “Feminizm” Yani Kadınlık Bâis-i Felâketi Olan Nisâiyyun Mesleği, *Hikmet*, 7:2-3

¹¹²² Nusret Cezmi (Dâr-ül fûnun Tıp Fakültesinden), (9 Haziran 1339), Kadın- Bir Valide Olmaya Gayret Etmelidir, *Sebîlürreşâd*, 21/534-535: 110 Proudhon’un bu sözünü Mehmed Âkif’in Müslüman Kadını adıyla çevirdiği Ferid Vecdi de eserinde tekrarlar.Bknz. Muhammed Ferid Vecdi (1325), *Müslüman Kadını*, çev. Mehmed Âkif, İstanbul: Ahmed Sâki Bey Matbaası:16 “İştirâkiyyundan feylesof-u şehîr (Proudhon) diyor ki: “Kadınların aklı bizimkinden ne kadar zayıf ise, vicdanları da o kadar zayıftır, ahlakları bizim ahlakımız tıynetinde değildir. Kadınlar tarafından bir şeyin hüsn-ü kabihine dâir verilecek hüküm erkeğin vereceği hükmün aynı olamaz”

¹¹²³ Nusret Cezmi, 9 Haziran 1339: 111

¹¹²⁴ Çakır 2016:76

¹¹²⁵ Avanzade Mehmet Süleyman, (1313, 20 Mart/1314, 27 Şevval) Kadın, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 105:1

Mustafa Sabri Efendi'ye göre kadınlar ziynet sandıklarındaki hazine veya mal gibi kıskanılarak korunan kıymetli eşyalar gibi başkalarından sakınılmalı, saklanmalıdır, aksi takdirde erkeklerdeki meziyetlerin benzerlerinin onda aranması kadınların fitratını bozacaktır ve Avrupalı kadınlar her ne kadar “terakki” de etmiş olsalar aslında “fıtraten” bozulmuşlardır:

“Öyle ise kadınlardaki şeref ve meziyetin menşei rical için saadet-i aile esbabının kadınlarla hazırlanabilmesinde aramalıdır. Nitekim kitab-ı mübinimiz kadınlarda olan bu meziyet-i camiayı bize binüçyüz sene evvel en belîğ en mu’ciz bir ifade ile bildirmiş (huvallahüllezi halekakum min nefsin vahidetin vece’ale minhâ zevcehâ liyeskune ileyhâ)¹¹²⁶ buyurmuştur. Onun için kadınlardaki bu şerefi bu hasleti biz Avrupalılardan daha iyi takdir ederiz. Âlem-i İslam’da kadın erkeğin, en nefis, en kıymetli, mahfazalara konulan huliyyât (hazine) gibi saklanılır. Kıskanılır bir “malı”¹¹²⁷ mesabesindedir. Kadınlarda bulunan bu şeref, bu kıymet, daire-i mahsusası dahilinde olmak şartıyla ne kadar büyük görölse yeri vardır. Fakat o daire haricinde bunlara şeref ve rüchan vermek ve ricâle yakışan fezâil ve hasâil bütün derecâtıyla bütün umumiyetiyle bunlarda aramak câiz olmayacağı gibi hürmet-i nisvânı suiistimal demek olan şu hal kadınlar hakkında bir iyilik sayılamaz. Buna mebnidir ki Avrupa nisvânı bizim kadınlara nisbetle havass-ı tabiiyyelerinden hayli tebâüd etmişlerdir. Farzedelim ki buna mukabil hayli de terakki ve tekâmül eylemişlerdir, fakat tenzil eden cihet fıtraten o kadar mühim, o kadar matlubdur ki buna (mukabil) beyan etmek kâbil değildir.”¹¹²⁸

Kadınların eğitim görmesi noktasında ise İslamcılar birbirlerinden farklı görüşlere sahip olmuşlar, bazıları yüksek öğretime olumlu bakarken bazıları yalnızca ilköğretim veya ilk ve ortaöğretim düzeyinde bir eğitimi yeterli görüp savunmuştur. Orta ve yüksek eğitime destek anlamında Osmanlı Meclis-i Mebusan Reisi Ahmed Rıza Beyin kadın mekteplerinin açılmasına yönelik çabasına ulemâdan iki İslamcı isim Manastırlı İsmail Hakkı ve Nasûhîzâde Mustafa Âsım Efendilerin desteği örnek verilebilir.¹¹²⁹

Ancak İslamcılardan bazıları bu eğitimin kadınlara sınırlı düzeyde verilmesi gerektiğinden yanadır. Darülfünûn’dan yazan bir isim kadına verilecek eğitimin şeriatın gerektirdiği ve toplumsal görevlerini yerine getirecek düzeyde bir eğitimin yeterli olduğunu düşüncesindedirler: “Bir defa kadınların fuzelâ ve mezâyâd-ı nisâiyeleri, vezâif-i ictimaiye ve şer’iyelerini öğrenecek

¹¹²⁶ Araf suresi 7/189. “Allah, sizi bir tek nefisten yaratan ve kendisi ile huzur bulsun diye eşini de ondan var edendir.” (Kur’an-ı Kerim Meâli (2011), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara:189)

¹¹²⁷ Mustafa Sabri Efendinin makalelerinin latin harflerine çevirilerek bir araya getirildiği yakın tarihli bir eserde Mustafa Sabri Efendi’nin kullandığı “mal” tabiri “mevki” kelimesiyle değiştirilmiştir. Bkn. Şeyhulislam Mustafa Sabri Efendi (2018), *İslamda Tartışılan Meseleler*, İstanbul: Küresel Yayıncılık: 95

¹¹²⁸ Mustafa Sabri, (16 Mart [1]325 – 7 Rebiülevvel [1]327) Din-i İslam’da Hedef-i Münakaşadan Olan Mesailden Talak (1), *Beyanu’l Hak*, 26: 597

¹¹²⁹ A.Y.(327, 16 Haziran/1329, 3 Recebülferd), Kız Sultânî Mektebi, *Sırat-ı Müstakim*, 6/147:268

kadar tahsile tarafdâr ve bu tahsillerine mesture bulunmaları hiçbir zaman mani olmamış ve olmayacaktır.”¹¹³⁰

Musa Kazım Efendi ise tahsil hayatında kadın ile erkek arasında fark görür ve erkeklerin ibtidâî, rüşdî ve idâdî mekteplerinin tahsilinden sonra bazı erkeklerin yüksek okula yani dârülfünûnlara tahsile mecbur olduklarını kabul etse de kadınların dârülfünûna devam etmesinden yana değildir. Bunun sebebi olarak da aile hayatını gösterir: “Erkekler ibtidâî, rüşdî ve idâdî mekteplerinde tahsil ettikten sonra bunların cümlesinin fevkinde olan mekâtib-i âliyyede, dârülfünûnlarda dahi tahsile mecburdurlar. Bu mecburiyet umûmî değilse de bir kısım ricâl hakkında zaruridir. Halbuki kadınlar böyle değildir. Çünkü –bundan evvelki makalemizde zikrettiğimiz veçhile- kadınların hilkatindeki hikmet onların bir erkekle izdivâc ederek dünyaya çocuk getirmek ve sonra o çocukları terbiye etmek ve umûr-ı beytiyyeyi tesviye eylemekten ibarettir. Kadınların bu vezâîfî bihakkın ifâ edebilmeleri ise öyle senelerce Mekâtib-i Âliye’ye devamlarını istilzâm etmez. Çünkü bu vezâîfî öğrenmek için ibtidâî, rüşdî ve idâdî mektepleri kâfidir. Ondan sonra bir hanım kızın kendine münasip bir erkekle izdivâc etmesi ve beyhude yere zaman fevt eylememesi icâb eder.”¹¹³¹

Musa Kazım Efendi yazısında kadınların da eğitime ihtiyaçları olduğunu belirtirken bu eğitimi çocuk yetiştirme ile ilişkilendirir ve bunun dışına çıkarak çeşitli meslekleri talep gayesiyle üniversitelere (dârülfünunlara) giden kadınların yaratılışlarının gerektirdiği vazifeyi ihmal ettiklerine dikkat çeker: “...esasen tahsil-i ulûm kadınlara da lazımdır. Çünkü cahil bir kadın gerek umûr-ı beytiyyeyi mihver-i lâîkında ve gerek terbiye-i evlâdı usûl-i meşrûa ve kavâid-i hıfzussıha dâiresinde ifâya muktedir değildir. Fakat nev-i beşerin bekâsına, nüfus-ı insaniyyenin teksirine yegâne medâr olan izdivac mes’elesi bir kadına terettüb eden vezâîfin en birincisini teşkil ettiğinden ibtidâî, rüşdî ve idâdî tahsillerini gördükten sonra buna kanaat etmeyip de erkekler gibi dârülfünûnlara devâm edecek ve oralardan mühendis, mimar ve sâir olarak çıkmaya çalışacak olursa hilkatine terettüb eden vazifeyi süistimal etmiş ve bilâhare insaniyete ihânet etmiş olacağı şüphesizdir.”¹¹³²

Tahir’ül Mevlevî’nin İslamcı *İttisam* dergisinde *Münazâra* adıyla kaleme alınan Farsça¹¹³³ eserden yaptığı çeviride de geleneksel Buhara ulemasının dilinden aktardığı satırlar o bölgenin ulemâsı arasındaki benzer bir bakışı yansıtmaktadır”

“Kadınların yaratılışındaki hikmet, ancak tevâlüd ve tanâsüle hizmettir. Ben evvela arz etmiştim ki bizdeki tahsil 17 yaşında hitâm bulur. Kadınları da tahsil ettirecek olsak hitâmında

¹¹³⁰ H. Mahmut (Dâr’ül funundan), (27 Şubat 1330), Asırlarca Evvel Tamamen Halledilmiş Bir Mesele-Mabadi, *Hayrû’l-keîlâm*, 17: 141

¹¹³¹ Musa Kazım, (1324, 28 Ağustos/1326 14 Şaban), Hürriyet-Müsavât, *Sırât-ı Müstakim*: 3:36

¹¹³² Musa Kazım, (1324, 28 Ağustos/1326 14 Şaban), Hürriyet-Müsavât, *Sırât-ı Müstakim*: 3:36

¹¹³³ Eserin yazarı Buharalı ceditçi münevverlerden Abdurrahîf Abdurrahimoğlu’da dair genel bir bilgi için bkz. Tâhirü’l-Mevlevî (2021), *Buhara’da İlim ve Ulema*, Çomoğlu, Ahmet Yasin (Haz.) İstanbul: Büyüyenay Yayınları, Eseri hazırlayan Ahmet Yasin Çomoğlu’nun giriş yazısı:7-16

her biri 37 yaşına girmiş bulunur ve bu sindeki bir kadına rağbet edilemeyeceği için silsile-i tenâsül munkatı' olur.”¹¹³⁴

İslam Dünyası'nda yazan İsmail Safâih, kızlara nelerin okutulması gerektiği noktasındaki bir soruya kadınlara sadece ev içi alanla ilgili eğitimler verilmesi gerektiği şeklinde yanıtlar. Safâih, farklı ilimlere ilişkin eğitim alan kadınların ev içindeki hizmetlerini aksatacağı düşüncesiyle kadınlara bu eğitimlerin verilmesinden yana değildir: “Kız çocuklara gelince onlar vâlîde olmak ve vakt-i rada'da (süt emme vakti) çocukları terbiye etmek için halk olunduklarından ve bünyeleri askerlik, demircilik, telgraflık ve sâire gibi meşakkatli işlere hilkaten mütehammil olmadığından kendilerine evvel emirde terbiye-i etfâl, idâre-i beytiye, âdâb-ı muaşeret-i zevciyye gibi ihtiyaçları öğretilmek ve bu talimde şehirli, köylü, zengin, fakir olmak gibi ahvâl-ı muhitiye ile beraber âdât-ı mahalliye ve ahlak-ı kavmiyye nazar-ı itibardan dūr tutulmamak lazımdır....Ama kız çocuklarımız vezâif-i mezkureyi tamamen veya kısmen öğrenmeyip de ulûm-i tabiiye, hendese, hukuk, tıp ve sâire gibi ulûm ve fûnûn tahsil etse ve hatta bu ulûm ve fûnûnda zevcine hâiz-i tefavvuk bulunsa mükellef olduğu vezâif-i esâsiyesini kim ifâ edecek? Umûr-u dâhiliyesini zevci mi görecek? Yahut onun vazifesini gördürmek için zevci başka kadınlar mı istihdam edecek? Kızların bu usulde terbiye görmeleri izdivâca rağbetten düşmelerine bâis olur. Nitekim İngiltere'de böyle olmuştur. Orada erkekler mütefennine kadınlar ile izdivâca rağbet etmemişlerdir. Çünkü evvela o kadın sâhibe-i ilm ve fen olmak itibariyle zevcine karşı kendinde daima bir rûchân ve tefavvuk gördüğünden hüsn-ü muâşeret te'sis edemez. Saniyen hiçbir erkek hem kadının hem çocuklarının masraflarıyla beraber kadın ev işleriyle uğraşmaya tenezzül etmeyeceği veya o işlerini hakir göreceği için tutmaya mecbur kalacağı hizmetçilerin masraflarına tahammül edemez....Kız evladın talim ve terbiyesinden maksad zevcleri için makbul ve merğub olmak ve bağde'l-izdivâç mes'ud bir âile teşkil eylemektir.”¹¹³⁵

İsmail Safâih, kızların eğitim almalarına iyi eş olmaktan çıkacaklarını düşünerek aile hayatı için de kızların yüksek eğitim almalarına karşı çıkar ve ancak evlenecekleri erkeklere uygun bir eğitimi uygun görür: “Elhasıl kızların talim ve terbiyesi erkeklerin talim ve terbiyesine tabidir. Bir memlekette erkekler ekseriyet itibariyle ilmen, fennen ne mertebede bulunuyorlar ve ne ki evsâfî hâiz bir refika-i hayat arıyorlarsa kızların dahi ona göre kendilerinin talep ve rağbetten düşmesine bâis olmayacak bir tarz ve usulde talim ve terbiye edilmeleri icâb eder.”¹¹³⁶

Kadınlara yönelik çeşitli eserler kaleme alan ve Osmanlı kadınlara yönelik ilk yıllıklardan biri olan *Nevsal-i Nisvan* adlı bir eserin sahibi ve bazı kadın dergilerinde yazıları da çıkan hatta bir dönem *Hanımlara Mahsus Gazete*'nin sorumlu müdürlüğü görevini yapan Avanzade Mehmet Süleyman her ne kadar kadının eğitilmesine, “inas mektepleri”nin açılmasına

¹¹³⁴ Abdurraûf Abdurrahimoğlu, Buhara'da İlim ve Ulemâ, (1335, 30 Teşrinievvel/ 1338, 4 Safer), çev. Tahirü'l Mevlevî, *İ'tisâm*: 552

¹¹³⁵ İsmail Safâi (1329), Kızlarımıza Ne Okutalım?, *İslam Dünyası*, 1/24:388-389

¹¹³⁶ İsmail Safâi (1329), Kızlarımıza Ne Okutalım?, *İslam Dünyası*, 1/24:389

önem verip savunsa da kamusal hayatta kadının görünürlülüğüne geleneksel kesimlerle benzer şekilde bakar ve kadınların çalışma yaşamlarını sınırlandırmaya çalışır.¹¹³⁷

Görüldüğü gibi gelenekçi yazarların kadınların eğitim almasından yana olanları dahil tamamına yakınının konu devlet işleri veya çalışma hayatına gelince ortak bir tavırla kadınların bu alanlarda bulunmaması gerektiğini savunmaktadırlar.¹¹³⁸

Kadınların üniversiteye gitmeleri, yurtdışına eğitim gerekçesiyle gönderilmeleri, erkeklerle birarada çalışmalarını kadınların ahlak dışı tavırlara girmelerini kolaylaştırıcı sebeplerden biri olarak gören İslamcı yazarlar da vardır. Kadınlarla erkeklerin birarada olması durumunda erkekler ahlak dışı tavırları adete dönüştürmekte kadınlar da kocalarının hükmü altında olmayı esaret saymakla gayriahlaki gidişata hız kazandırmaktadırlar:

“Kadınların cevher-i ismetini ensâbın tahâret ve mahfûziyetini te’min ile sefâhet ve rezâletin vukûunu işkâlden başka bir cürmü olmayan dîn-i İslâm’ı kadınların hukûkunu gasb eder, kadınların erkeklerle omuz omuza çalışıp iktisâdiyât-ı memleketin terakkisine mâni’ oluyor gibi gösterdiler. Hiçbir şeriat ve kânûnda kadınların hukûku dînimizde olduğu kadar gözetilmemiş iken iffet ve ismeti sıyânet için vaz’ olunan ahkâm-ı dîniyyeyi kadınlar için esâret addettiler ve bu zavallıların boyunlarından tavk-ı esâreti kaldıralım dediler. Netîce ne oldu? O zâten evvelden belli idi. Bu gibi telkînât-ı fâside ile iğvâ edilen genç erkeklerle kadınların akılları zıvanasından çıktı. Her iki taraf sevk-ı cehâletle yapacaklarını şaşırdılar. Kadınlar çarşaf ağır geliyor diye soyunup gecelik sokaklara fırladılar. Erkekler de zorla örf hâline getirdikleri münkerâta ma’rûf nâmını vererek vâcibü’l-ittibâ’ saydılar. Bir kocanın zîr-i hükm ü itâatında bulunmayı esâret addeden akılsız kadınlar rastgetirdikleri sefihîn esîr-i hevâsı oldular. Hele mahâfil ve mecâmi’-i nâs olan yerlerde kadınların erkeklere, erkeklerin kadınlara karşı cilâ-yı medeniyettir diye takındıkları etvâr ve evzâi hiç sormayın. Edebin devr-i revâcında yetişmiş kimseler bu hâlleri gördükçe milliyet, İslâmiyet gayretiyle her dakika eriyip hâk-i nisyâna karışmayı câna minnet bilirler. Pîşvâlık vasfını takınan beylerle hanımların bu münâsebetsizlikleri zımnen teşcî’ eden ahvâl ü güftârı da fesâda revâc vermek husûsunda hayli yardım etti. Bu pîşvâlar kec-bînliği bu kadarla da bırakmadılar. Dünyâdan bî-haber toy kızları yalnız başlarına Avrupa’ya tahsile gönderdiler. Hükûmeti teşvîk ede ede nihâyet devâir-i devleti vukûfsuz, işe yaramaz kadınlarla doldurup Hazîne’yi beyhûde ızrâr ettiler. Genç tullâb ve tâlibâtı dârulfünûn konferanslarında bir araya getirip gûyâ ma’lûmâtlarını tevsîa çalıştılar. Dârülelhân tâlibâtına Dârulfünûn konferansı salonunda âhenkler yaptırıp sütûnlar dolusu sitâyîşlerle alkışladılar. Bu mesâînin en zararsız semerâtı kadınları ta’bir-i âmiyâne ile sıyrık, yüz­süz bir hâle getirmektir ki, fuhşun ilk kademesi de budur. Hayâsı edebi bâkî kalan bir kadın veya erkek elbette bu rezîleyi irtikâb etmez. Vâkıâ

¹¹³⁷ Kanter, Beyhan (2012), “Meşrutiyet Döneminde Kadın Hakları Savunuculuğunda Gelenekçi Bir Yazar: Avanzade Mehmet Süleyman”, *Erdem*, 63:129, 136-137, 149

¹¹³⁸ Güven, İsmail (2001), “Tanzimattan Cumhuriyete Kadın Eğitimi Düşüncesinin Gelişimi”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 34/1:67

fuhşun sebab-i yegânesi bu değildir. Onun birçok esbâbı daha vardır. Fakat bizim bunlar miyânında en kuvvetli gördüğümüz sebep bu olduğu için bu noktada ziyadece ısrâr ederiz. Binâenaleyh ⁽¹¹³⁹⁾ Hem bu gibi şeyleri tervîc etmek, fuhşun fûrceyâb-ı duhul olabileceği bu büyük kapıları açmak hem de fuhuş çoğaldı diye şikâyet etmek bizce noksân-ı mantika delâlet eder. Vâkıâ fakr u sefâlet de fuhşun esbâb-ı şuyûundan biri olabilir. Fakat insâf edelim. Cinseynden iki gencin bir araya getirilmesini teshîl etmek kadar müessir midir? Bizim ahlâk ve fuhuş hakkındaki fikir ve nazarımız öteden beri bu idi. Şimdi de yine budur. Şimdiye kadar yapılan şeylerden çıkan netâyic de hep anlayışımızı takviye edip durdu. Milletin ahlâkını düzeltmek için ibtidâ dinini selb etmek, ale'd-derecât onu hazz edemeyeceği i'tiyâdât ile sû'-i ahlâk tuhmesine uğratıp ondan sonra muâsir insan etmek hiçbir âlim-i ictimâînin kabûl edemeyeceği tarz-ı haldir. Bizim yakın vakitlere kadar –terakkîmize pâ-bend olan ictimâî birçok nakâyıs-ı ahlâkıyemiz ile beraber– dîn-i İslâm'a riâyetkârlık bekâyâsı olarak pek temiz, pek sâlim ahlâkımız var idi ki, bu kuvvetini dinden mehâfetullâhtan alırdı. Allah'ı unutturmakla mehâfetullâhı kalblerden nez' etmekle muâsırlaşırız kıyâsıyla ahlâk ile menba'-ı kudsîsi arasındaki şehrhârlar tahrîbe uğradı. Şurasını iyi bilmelidir ki bu millet müslümandır. Ahlâkının menbaî dîn-i İslâm'dır. Fezâilini oradan almıştır. Rezâili de beden ve rûhuna yabancı ellerle aşılarmıştır ve giriftâr olduğu maraz-ı ahlâk mikrobunun devâ-yı âcili kalbine kuvvetli bir î mân şırıngası yapmaktır. Marazın kendisinden de sebebinden de seyrinden de bî-haber olan acemi hekimlerin edecek bir lutufları varsa hastayı biraz da râhat döşeginde bırakmaktır. Yoksa târîhin bize hikâyeye ettiği milel-i sâlifinin âkıbeti gibi bu milletin de sonu inkırâz ve izmihlâldir. Hem de korkarız ki bunun arkasından ağlayanı da olmaz.”¹¹⁴⁰

3.4.2. Sosyal Hayat ve Medeni Hukuk

1910 yılında Sırât-ı Müstakim'de “Kadınların Tenezzühüne Dâir” başlıklı okur mektubu formatında bir yazı sosyal hayatta kadının görünürlülüğüne dair İslamcı görüşün iyi bir nümunesi/özeti niteliğindeydi. Maliye Tasarruf Sandığı'nın düzenlediği geziye katılan Müslüman kadınlara ilişkin yazının isimsiz yazarı, kadınların erkeklerin de olduğu bir geziye katılmasına yönelik tepkisini şu satırlarla ifade etmektedir: “Muhadderât-ı Islâmiyye'nin bir kısmı erkeklerimizin tertip eyledikleri tenezzühlere iştirâk etmek istiyorlar. Fakat bu arzunun âdât-ı milliyemize tevâfuk edip etmeyeceğini takdir ve ta'yîn merciine âittir. Saâdet ve selâmet-i beşeriyyeyi kâfil olan diyânet-i celîle-i Islâmiyye kadınlarımızın da hukuk ve vezâifini ta'yîn ve tahdîd buyurmuştur. Binâenaleyh hanımlarımız tarafından bu hudûd hâricinde vâki olacak metâlibin tervici için kimsenin beyân-ı fıkır ve mütalaasına hâcet yoktur.” Müslüman kadınların

¹¹³⁹ *Sebilürreşâd* dergisindeki dipnotta bu bölümün sansür sebebiyle çıkarıldığı yazılıdır.

¹¹⁴⁰ *Sebilürreşâd*, (14 Rebiülâhîr 1337 Perşembe 16 Kânûnisânî 1335), Memleketimizde Ahlak Meselesi, 15/387: 405-406

gezilere katılmak arzusunun bir diyanet meselesi olduğu kanaatinde olan yazara göre bu arzu ve beraberindeki talebi değerlendirecek mercii yazının ifadesinden anlaşıldığı kadarıyla genel manada kadınlar veya erkekler yerine ilgili kurumlardır. Yazının sonuna doğru yazar, İslami âdâb ve şeriat hükümlerine muhalefet olarak gördüğü bu hareketleri engellemek için hükümet ve ulemâyı göreve çağırır: “Herhalde âdâb-ı muâşeret-i İslâmiyye’nin hüsn-i muhâfaza ve ahkâm-ı şer’iyyeye muhâlif ahvâl ve harekâtın men’i esbabına tevessül buyurulmasını hükümet-i meşrutamızla ulemâ-yı kirâm hazerâtının himmet ü reviyetlerinden intizâr eyleriz efendim.”¹¹⁴¹

Sırât-ı Müstakim’in isimsiz okur mektubundaki ifadeler geleneksel Osmanlı hukuku ve toplumsal algısının doğal bir uzantısıydı zira Geleneksel Osmanlı hukuk sisteminde kadınların sosyal hayata katılımında istenilmeyen durumlara ilgili kullanılan kavramlardan biri fitneydi. Fitne kavramı genel olarak İslam fıkhiinde haremlik-selamlık, savaş ve terör gibi konularda fetvalarda ise zimmîlerin içki satışı, tasavvuf büyüklerinin aleyhine söylentiler, devlete baş kaldırma, haremlik-selamlık, cami görevlerinde halk arasında ortaya çıkan dedikodular, namaz için imam seçme gibi hususlara atıfla kullanılmıştır.¹¹⁴²

İskilipli Mehmet Âtîf Efendi kadının örtüsüne ilişkin mezhep hükümlerini aktardığı *Beyân’ül Hak* dergisindeki makalesinde Şafii ve Hanefi mezhebindeki hükümlerini tek tek ele alır ve nihai görüşünü “fitne” korkusu üzerine bina eder. Her ne kadar Hanefi mezhebi kadının yüzünü açabilmesine imkan verse de Âtîf Efendi’ye göre Şafii mezhebi ve sonraki dönem Hanefi fakihlerinin görüşü fitneden uzak durabilmek için daha fazla tercih edilesidir:

“Kifâyede diyor ki: Hazret-i Aîşe demiştir ki: (Ancak görünen kısmı hâriç)¹¹⁴³ Nazm-ı celili ile izharına ruhsat verilen mahal ancak kadınların bir gözleridir. Müşârüleyhâ hazretleri bu davasına şu yolda istidlal etmişlerdir: Mahrem olmayan kadınlara nazarın haram kılınması tahrik-i fitne korkusundan içündür. Halbuki kadınların cem-i mahâsini yüzlerinde mündemiçtir. Şu halde bir kadının yüzüne nazarda fitne ve fesâd korkusu sâir azâsına nazardan daha fazladır. Buna binaen bütün vücut kapatılmak lazım gelir ise de fakat bu surette kadınlar için yolda yürümek müteazir olduğundan bir gözlerini açmalarına ruhsal verilmiştir. İşte bu ihtiyaç ve zarurete binâen kadınların bir gözlerini açmaları câizdir. Zarureten sâbit olan bir hüküm ise ancak mahall-i zarurete münhasır olup o mevzuu katiyyen tecâvüz edemez. İbn-i Abbas’dan mervi olan bir hadis-i şerifte¹¹⁴⁴ Cenâb-ı Peygamber-i zîşân Efendimiz buyurmuşlardır ki: Cenâb-ı Hak Müminlerin kadınlarına evlerinden çıktıkları zaman çarşab(f) ile başları fevkinde yüzlerini örtüp ancak bir gözlerini ibdâ‘ ve izhâr etmelerine ruhsat verdi. Bu hadis-i şerif ayet-i celile-i mezkureyi müfessir olduğu gibi Hazret-i Aîşe’nin kavlini de te’yid etmektedir. Binâenaleyh Hazret-i Aîşe’ye göre

¹¹⁴¹ A.M. (326, 17 Haziran), Kadınların Tenezzühüne Dair, *Sırât-ı Müstakim*, 4/95:300

¹¹⁴² Düzenli, Pehlul (2007), Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislam Ebussûd Efendi ve Fetvâları, Doktora Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü:205

¹¹⁴³ الاما ظهر منها

¹¹⁴⁴ امر النساء المؤمنات اذا خرجن من بيوتهن في حاجة ان يعطين وجوههن من فوق اسهن بالجاليب ويبدن عينا واحدة

kadınların bir gözlerinden başka hiçbir mahallerini açmaları katiyyen câiz değildir. İşte Şafii mezhebi Hazret-i Aişe'nin kavline mübtenidir.”¹¹⁴⁵ Kadınların yüz ve ellerinin görülmesine izin veren bir başka hadisin de Hanefî mezhebi tarafından hükümde esas alınmıştır: “Kifâye’de deniyor ki: Hazret-i Ali ile İbn-i Abbas demişlerdir ki (Ancak görünen kısmı hâriç)¹¹⁴⁶ Nazm-ı celili ile açılmasına ruhsat verilen azâ ancak zinet-i zâhire mahalli olan yüz ile ellerdir. Cenâb-ı Peygamber-i zîşân Efendimiz buyurmuşlardır ki: Ey Aişe bir kadın buluş olunca onun azâsından yüz ile ellerinden başka hiçbir uzvu görülmek câiz olmaz. Bu hadis-i şerif de âyet-i mezkureyi müfessir olmakla beraber Hazret-i Ali ile İbn-i Abbas'ın kavillerini te'yid eylemektedir. İşte Hanefî mezhebi de bu esâsa müsteniddir. Zira İmam Azam mezhebinde meşhur olan zinet-i zâhire mahalleri olan yüz ile eller ve bir rivayete göre ayaklar hem namaz ve hem de nazar hakkında avret değildir. Binaenaleyh bilâ-şehvet bu mevzulara bakmak haram değildir.” Ancak İskilipli yazısının devamında sonraki devrelerde yüzün de fitne oluşturacağı düşüncesiyle Hanefî fakihlerin de Şafiiler gibi yüzün gösterilmesini yasakladıklarını yazar: “Genç kadınların yüzlerini keşf ve izhâr etmeleri bâis-i fitne olduğu için fukahâ-i Hanife yüzlerini keşf etmekten onları men etmişlerdir. Yüz mes'elesi hakkında Şafii'nin kavli azimet ve Hanefî'nin kavli ruhsal ve tavsudır. Binaenaleyh amel etmek için Şafii'nin kavli ahvet ve evlâdır. İşte bunun için Hanefiler de genç kadınları yüzlerini açmaktan men etmişlerdir.”¹¹⁴⁷

Geleneksel “fitne” kavramının tesettürü izahta yetersiz görüldüğü ondokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyıl başlarında İslamcılar muhataplarını ikna etmek için tesettürün tümünden ihlali veya kısmi uygulamaları toplumsal yarar/zarar ilişkisi üzerinden izah etmeyi tercih etmişlerdir. Bu sebeple tesettür İslamcı yazarların gözünde sadece dini bir ahkama riayet meselesinden ibaret değildir ve tesettür ihlali, aile ilişkilerinde kopukluğa, sosyal hayatta birtakım ahlaksızlıklara, kargaşalara, üzerine uzlaşılan geleneksel toplumsal ritüellerin aşınmasına ve en nihayetinde toplumun bir bütün olarak yozlaşmasına yol açacaktır. Mehmed Fahreddin'in satırları tesettürün İslamcı yazarlar tarafından yirminci yüzyılın başlarında kadının sosyal hayata katılımını desteklemekten daha çok sosyal hayat ile mesafeliliğin bir uzantısı olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır:

“İşte tesettüre ri'âyetsizliğin cezâları: Harf-endâzlıklar, çimdikler, ta'kîbler, cinâyetler. Halbuki kadın tezeyyün ve tecemmül ederek sokaklara düşmese, mecâmi'-i ricâle dalmasa ne söz işitir, ne çimdik yer, ne ta'kîb olunur. Ne de mu'akkibini yahud zevcini al kanlara bulanmış na's-ı bî-rûh görür. Vukû' bulan talâkların, kapanan hânelerin, pederinin ağuş-ı muhabbetinden mahrûm kalan ciğer-parelerin yüzde doksan dokuzu hep kadınların hürriyet-i nisvâniyye nâmına

¹¹⁴⁵ İskilipli Mehmet Âtîf (1328, 16 Temmuz/1330, 14 Şa'ban), Medeniyet-i Şer'iyye, Terakkiyât-ı Diniye, *Beyân'ül Hak*, 169:2975

¹¹⁴⁶ الاما ظهر منها

¹¹⁴⁷ İskilipli Mehmet Âtîf (1328, 16 Temmuz/1330, 14 Şa'ban), Medeniyet-i Şer'iyye, Terakkiyât-ı Diniye, *Beyân'ül Hak*, 169:2976

gezmeleri, başlarına bin belâ, bin felâket da'vet etmeleri neticesidir. Senelerce baba evinde dul kalır, nevbahar-ı hayatının vâlidelik çağının bir kısmı hebâen mensûr olur. Niçin? Sürtüklükten vaz geçmediği için! Bizde talâk, Avrupa'da kadın yüzünden düello, birbiriyle yarış ediyorlar!"¹¹⁴⁸

Mahmud Esad, Sebîlürreşad dergisine gelen bir mektuba verdiği cevapta kadınların yüzlerinin kapatılmasına dair Hanefî mezhebinin son dönem önemli eserlerinden İbn Abidin'in *Dürr-i Muhtâr* ve *Redd-i Muhtâr* adlı eserlerinden şu satırları aktarır:

"Genç kadınların erkekler içinde yüzlerini açmaları men'olunur; ama bu memnûiyyet yüzlerinin avret mahalli olmasından değil, belki fisk u fücûrun önünü almak maksadına mebnîdir. İhtimâl ki erkeklerden onlara nazar-ı şehvet ile bakan bulunur. Ama fisk u fücûr korkusu olmazsa açmaktan men'olmazlar. Erkekler için de genç kadınların yüzlerine şehvet ile bakmak câiz değildir. Hattâ şehvet ile olmasa bile bilâ-sebeb bakmak mekrûhdur. Ama bir hâcete mebnî şehvet ile dahi olsa bakmak câizdir: Aleyhine hüküm edecek hâkimin, veya aleyhine şehâdet edecek şahidin, veya nikâhına tâlib olan hâtıbın bakması gibi; şu kadar ki baktığı sırada şehvetinin kazâsını değil, belki vazîfesinin îfâsını düşünüp niyet etmelidir."¹¹⁴⁹ Yine aynı yazıda yazar o günün moda akımlarına uyarak bedene yapışan giysiler giyilmesini de aynı yazardan aktardığı şu satırlarla İslamiyete aykırılığına işaret eder:

"Kadınlara elbiselerinin üzerinden bakmakta beis yoktur. Ama libâsı bedenine yapışık olup da a'zâ-i bedeni belli olursa bakmak câiz değildir, velev ki libâsının kesâfetine binâen derisi görülmez bir halde olsun."¹¹⁵⁰

Musa Kazım Efendi, şeriata dahil tüm emirlerin yararlı, yasakların ise zararlı olduğu ortaya koyduktan sonra konuyu tesettüre getirerek saçlar dahil tüm bedenin erkeklerde şehvet oluşturmaya denli örtünmesi gerektiğinin sadece şeriata emrini yerine getirmek dışında bilgelik (hikmet), şartlara uygunluk (maslahat) gibi kavramlar ile izah etmeye çalışarak muhataplarının gözündeki değerlerini güçlendirmeye çalışır. Musa Kazım Efendi, kadının örtünmesiyle erkeklerin şehvetlerinden ileri gelecek kadına yönelik tacizlerin de son bulacağı düşüncesindedir:

"Şerî'at-i garrâ-yı Ahmedî'de emr olunan şeylerin kâffesi nâfi' olduğu gibi, nehy olunan şeylerin cümlesi dahi muzırdır. Bugün bu hakikat bütün ukalâ ve hükemânın taht-ı tasdîkindedir. İşte şerî'atimizde emr olunan şeylerden biri de muhadderât-ı İslâmiyyenin kendilerine mahrem olmayan kimselerden tesettür etmeleridir ki, o da saçları dahi dâhil olduğu hâlde vücûdlarını ziynetten ârî bir şey ile, câlib-i şehvet olmayacak bir libâs ile örtmekten ibârettir. Şimdi bu hükm-i şerî'nin muvâfık-ı hikmet ve maslahat olup olmadığını muhâkeme edelim: Biz diyoruz ki;

¹¹⁴⁸ Mehmed Fahreddin, (27 Rebîülâhîr - 14 Nisan 327) "İkinci Hata", *Sırât-ı Müstakim*, 138: 120

¹¹⁴⁹ M. A[elif]. (17 Teşrikievvel 1329) Cevap, M. H[he]. İmzâlı Varaka Sâhibine; *Sebîlürreşad*, 11/268: 116

¹¹⁵⁰ M. A[elif]. 17 Teşrikievvel 1329: 116

Şerî'atimizin ahkâm-ı sâiresi gibi bu hükm-i münîfi dahi muvâfık-ı hikmet ve maslahattır, levâzım-ı insaniyye ve zarûrât-ı medeniyye cümlesindendir. Ve bu da vücûh-ı adîde ile sâbittir:

Evvelâ: Kadınlar tab'an nâzik ve ta'arruzgâh-ı ricâl olduklarından onlar hakkında ağyârdan tesettür kendileri için büyük bir ni'met ve büyük bir eser-i şefkattir. Çünkü bütün tecemmülâtı ile bir kadının, bâ-husûs genç ve güzel bir kadının ağyâr ve ecânibin enzâr-ı şehvetine arz-ı endâm etmesi ve ale'l-husûs bütün kuvâ-yı şehvaniyyenin ebdân-ı beşeriyye üzerinde kemâl-i dehşet ve şiddetle icrâ-yı ahkâm ettiği böyle bir zamanda erkeklerle, hem de kendisi ile, münâsebet-i gayr-i meşrû'ada bulunmak arzûsuna son derece mağlûb ve münhemik olan erkekler ile musâhabette bulunması onun kıymet-i nisvâniyyesini tenkîsdan başka hiçbir şeyi müntic değildir. Bunun böyle olduğunu tafsîlen beyâna hâcet yoktur. Çünkü bu o kadar bedîhî, o kadar celî bir hakikattir ki, bunu inkâr, âdetâ, "İki kere iki dört eder" hakikatini inkâr menzilesindedir."¹¹⁵¹

Musa Kazım Efendi ayrıca kadınla erkek arasındaki muhabbet bağının kadının örtülü olmaksızın diğer erkeklerle görüşmesiyle sarsılabileceğini ve bunun da evlilik bağının kopmasına neden olacağını düşünür: "Bir âilenin bilâmüzâhim evc-i kemâle yükselebilmesi, zevc ile zevcenin yekdiğerine şiddetle irtibatına menûttur. Bu şiddet-i irtibât ise onların birbirine son derece muhabbetiyle kâimdir. Çünkü zevceyn beyninde muhabbetten başka bir medâr-ı irtibât yoktur....Eğer bir kadın gayr-i mesture olarak rast geldiği erkekle görüşmekte, konuşmakta ve hatta istediği bir erkeği kendi hânesine kabul etmekte ve arzu ettiği mecâlis ve mehâfil-i ricâlde bulunmakta serbest kalırsa zevcinden daha zarif, daha latif erkeklere tabîi ve gayr-i ihtiyârî olarak kendisinde bir meyl ü muhabbet hâsıl olacağı ve bilâhare zevcini tarifi nâkâbil bir azâb-ı vicdânîye dûçar edeceği ve bu suretle zevciyle kendi beynindeki râbîta-i muhabbeti, saâdet-i âileyi esâsından mahv eyleyeceği derkârdır."¹¹⁵²

Musa Kazım, aile mutluluğunun görev paylaşımı ile mümkün olduğuna dikkati çeker. Her iki cinsiyet de aynı anda iki görevi yapmaya kalksa başarısız olacağı önkabulüyle hareket eden Musa Kazım bu durumda görev taksimi yapmaktadır. Bu görevlerden biri aile içi diğeri aile dışı görevlerdir ve elbette bekleneceği gibi kadın aile içi görevlerden sorumlu iken erkek aile dışı görevlerden sorumlu olmaktadır. Musa Kazım'a göre bu durum aynı zamanda ona göre kolay incinebilir doğaya sahip olan kadın için de doğal bir zorunluluktan kaynaklanmaktadır ve kadınların "yaratılış sebepleri" dünyaya çocuk getirip onları bir süreliğine terbiye etmeleridir:

"Sâniyen: Ma'lûmdur ki, bir âilenin te'mîn-i sa'âdeti iki nevi' vezâ'if-i mühimmeye merbûttur. Bunlardan biri vezâ'if-i beytiyye, diğeri vezâ'if-i hâriciyyedir. Bu iki nevi' vezâ'ifi yalnız zevce îfâ edemeyeceği gibi, yalnız zevc dahi îfâ edemez. Şu hâlde bu vazîfeleri taksîm etmek iktizâ eder. Vezâ'if-i beytiyyeyi zevceye, vezâ'if-i hâriciyyeyi de zevce tahmil lâzım gelir.

¹¹⁵¹ Musa Kazım, (1326, 7 Şa'bân/1324, 21 Ağustos), Hürriyet-Müsavât, *Sırât-ı Müstakim*, 2: 21

¹¹⁵² Musa Kazım, (1324, 28 Ağustos/1326 14 Şaban), Hürriyet-Müsavât, *Sırât-ı Müstakim*: 3:36

Bunun aksi olmaz. Zîrâ kadınların hilkat-i asliyyelerindeki nezâket ve zarâfet iktizâsınca onların bir takım ef'âl-i şâkkadan ibâret olan umur-ı hâriciyye ile iştigalleri muvâfık-ı hikmet ve maslahat olmayacağı gibi, erkeklerin umûr-ı beytiyye ile iştigâle hasr-ı vücûd etmelerini de hiçbir akl-ı selîm tecvîz edemez. Çünkü bu âdetâ kânûn-ı tabî'atı tebdîle, kadınları erkek, erkekleri kadın yapmaya kalkışmak demek olup bunun butlânında ise hiç kimse tereddüd etmez.”¹¹⁵³

Eğer kadınlar ev dışı hayata ve işlere yönelecek olurlarsa Musa Kazım'a göre kadınlar kendi yaratılışlarına uygun davranmamış oldukları gibi insanlığın yeryüzünden silinmesi gibi bir tehlikeye yol açacaklardır. Bu durumda ona göre kadınların “şehvetperest” erkeklerin gezinti yerleri olan mahallelerde bulunmaları da faydasız olduğu kadar da telafisi mümkün olmayan zararlara yol açacak ve aile mutluluğunu tamamıyla yok edecektir. Musa Kazım'ın diliyle ise bu görüşler şöyle dile getirilmektedir:

“Binâ'en-aleyh eğer kadınlar umûr-ı hâriciyye ile iştigâle hasr-ı vücûd edecek olurlar ise hilkât-i nisvâna terettüb edecek olan şu hikmet-i mühimme ve maslahat-ı azîmenin fevt olacağı ve bu hâl bilâhare nesl-i beşerin dünyadan inkitâ'ına sebebiyet vereceği şüphesizdir. Mâdem ki kadınların uhdelerine terettüb eden vezâ'if sırf umûr-ı beytiyyeyi tesviyeden ve dünyaya getirdikleri çocukları terbiyeden ibârettir, şu hâlde onların bütün ziynetlerini takınarak açık saçık oldukları hâlde kendi kıymet-i nisvâniyyelerini haleldâr edecek olan mahallere gitmelerine ve bütün tecemmülâtlarıyla bir takım şehvetperestân ricâlin ictimâ'gâhı olan mahallerde bulunmalarına hiçbir fayda terettüb edemez. Bilâkis vazîfe-i mükellefeleri muhtell olarak onların bu harekâtından telâfisi gayr-i kâbil bir çok mazarratlar husûle gelir. Ve nihâyet sa'âdet-i âile bil-külliyeye mahvolur gider.”¹¹⁵⁴

Ayrıca kadınların geçimlerini sağlamak için çalışmaları da gerekmemektedir Musa Kazım'a göre çünkü İslam şeriatına göre bir kadının geçimi ya babası, ya kocası ya erkek kardeşi tarafından karşılanır ve bunlardan hiçbiri hayatta yok ise bu durumda devlet hazinesinden kadının geçimi sağlanır:

“Şerî'at-ı Muhammediyye kadınlarımıza son derece şefkat ve merhamet göstermiş ve onların bütün hukûkunu taht-ı te'mîne almıştır. Bundan başka birçok imtiyâzât dahi bahş eylemiştir. Ezcümle bir erkek hem kendi nafakasını, hem zevcesinin ve çocuklarının nafakasını ve bütün muhtaç oldukları şeyi tedârike mecbûrdur. Hâlbuki kadın bunlardan hiçbirisini tedârike mecbûr değildir. Nafaka, süknâ ve sâire gibi şeyleri tedârik münhasıran erkeklere tahmîl edilmiştir. Bir kadının kable'l-izdivâc bütün mesârîfi babasına âiddir. Babası yok ise kardeşine âiddir. O da yok ise, babasından da kendisine bir mal intikal etmemiş ise beytül-mâle lâzımdır. Bade'l-izdivâc dahi hüküm böyledir. Yani zevcine, vefât etmiş ise malı da yok ise babasına,

¹¹⁵³ Musa Kazım, 7 Şa'bân 1326/21 Ağustos 1324, 2:21-22

¹¹⁵⁴ Musa Kazım, 7 Şa'bân 1326/21 Ağustos 1324: 22

kardeşine, zî-rahm-i mahremine, bunların da malı bulunmadığı takdirde yine beytü'l-mâle aittir.”¹¹⁵⁵

Tesettür ve kadınların sosyal hayattan uzak kalışları aynı zamanda zinaya karşı bir önlem olarak görülür. Elbette bu önlemlerin bir parçası da çok kadınla evliliktir ama örtünme ve kadınların sosyal hayattan çekilmesiyle azalan şehvetle birlikte çok evlilik de gereksizleşebilecektir: “...dinimizin kadınların örtünmesi ve onların erkeklerin içlerine karışmaları konusundaki emirlerine dönecek olursak, bu durumda heva ve hevesi azaltacak aynı zamanda şehvet düşkünlüğünü hafifletecektir. Böyleci zinanın önlenmesinde, birçok evlilik de uyum içinde olacaktır. Belki de zinayı önlemekle ilgili bir konu olduğundan, dinimizin bu emirleri, birden çok evliliği de gereksiz kılacaktır.”¹¹⁵⁶

Osmanlı'nın II.Meşrutiyet öncesi ve sonrasında “hürriyet” kelimesinde karşılık bulan, yönetimin, tebânın ve o günlerde “Osmanlı” kelimesiyle dini ayırım gözetmeden devletin uyruğu olan her bireyin haklarını hukuken tanımak zorunda kalması ve bu hakların gündelik yaşama görece yansiyışı, dönemin savaş atmosferi ve ekonomik sıkıntılarının da etkisiyle fuhşun yaygınlaşması gibi hususlar İslamcıların da dikkatinden kaçmamıştır ancak *Sebilürreşad*'ın isimsiz yazarı bu yaygınlaşan “ahlaksızlığın” tüm diğer parametrelerini bir kenara koyarak konuyu doğrudan kadın üzerinden açıklama yolunu seçer. İlgili yazıda kadınların toplumsal hayattaki görünürlülüğüne vurgu yapılmakta ve kadınların hem sinema, tiyatrolara gitmeleri hem de iş hayatında erkeklerle birlikte yer alabilmelerinin ahlaksızlıklara davetiye çıkardığı savunulmaktadır:

“Matbûâtımız bugünlerde memleketin ahlâkça inhitâtından, dâire-i fuhşun tevessüünden ve sâir münasebetsizliklerden ziyâdece feryâd etmeye başladı. Lâkin buna karşı çâre bulmanın vücûbundan bahsettikleri halde mes’elenin amelî bir çâre-i hallini bulup gösteremiyorlar. Yahud yanlış yollar göstererek maraza maraz katıyorlar.....Hürriyet i’lân edildi. Birçoklarımız hürriyeti her şeyden evvel kuyûd-ı dînden âzâde olarak başıboş yaşamak ve nefs-i emmârenin her istediğini yapmak ma’nâsına aldılar. Müslümanların on üç buçuk asırlık mütevâlî bir ülfet hasebiyle namazdan oruçtan ziyâde sarılıp sımsıkı tutundukları hırz-i cân ve nâmûs bildikleri tesettüre fevkalâde me’lûf olduklarını pek güzel fark ettiler. Bu mânia bir kere yıkılırsa diğer kuyûd-ı dîniyyenin daha kolay yıkılacağını pek ince bir hesâb ile ta’yîn edip kadınların çarşaflarını yırtıp atmak, harem ile selâmlık arasındaki tahta perdeyi devirmekle nâil-i emel olabileceklerini pek güzel keşfettiler ve makalelerle konferanslarla erkeklerin yüzünü kızartacak çirkin menâzırı mebzûlen arz eden sinemaları, tiyatroları kadınlara küşâd etmekle bazı mesâkinde ricâl ve nisâyı

¹¹⁵⁵ Musa Kazım, (1324, 28 Ağustos/1326 14 Şaban), Hürriyet-Müsavât, *Sırât-ı Müstakim*: 3:37

¹¹⁵⁶ Mustafa Sabri Efendi (2019), *Kadın Meselesine Bakışım*, çev. Mahmud Petek, İstanbul: İslami Medrese: 41

cem' eden suvareler vermekle hâtır ve hayâle gelmeyen daha birçok vesâit ile propagandaya başladılar.”¹¹⁵⁷

Kadınların örtünmesini toplumsal iyilik ve esenlik için gerekli gören İslamcılar için bu durumda örtünmenin hükümetin kolluk güçleri vasıtasıyla yani cebr yoluyla sağlanmasında garip bir yön bulunmamaktadır. *Sebilürreşad*'da yayınlanan isimsiz bir makalede tesettür meselesinin cami vaazları ve yayınlar yoluyla benimsetilmesi ve kolluk kuvvetlerinin kullanılmamasını savunan *Eskigün* (Yenigün) gazetesi eleştirilmekte ve tam tersine hükümetin tesettür meselesinde kolluk kuvvetleriyle müdahalede bulunması istenilmekte hatta bunun için ayrıca çıkarılacak bir kanuna bile gerek olmadığı da vurgulanmaktadır:

“*Eskigün*'ün zâbıtayı ta'bîr-i diğerle hükûmet kuvvetini müdâhale ettirmemek ve tashîh-i ahlâk işini cevâmî' ve mesâciddeki va'z u nasîhat ile cerîde-i ilmiyyedeki neşriyâtta gördürmek husûsundaki re'y ve mütâlaasına biz iştirâk edemeyiz. Sorarız, cerîde-i ilmiyyenin kaç kârîi var? On senelik tarz-ı idâre, câmilerimizde ne kadar cemâat bıraktı? Şer'a muhâlefet sevdâsında olan bu gibi şıllıkların câmilerde işi ne? Va'z u nasîhatin fevâidini inkâr etmeyiz. Fakat *Eskigün* bu vazîfeyi neden sâha-i neşri bu kadar dar olan bir cerîde-i resmiyyeye kasr ediyor da edeb-i İslâmî propagandasına kendisi bir şuûn açmıyor? Biz mevâiz ve nasâyih ile neşriyât vâsıtasıyla âdâb-ı İslâmîyyenin idâmesine şiddetle tarafdâr olmakla beraber hükûmet-i İslâmîyyenin bu bâbda lâkayd kalmasına hiç tarafdâr olmayız. Hulefâ-yı Râşidîn hazerâtından birinin (¹¹⁵⁸) = “Sultânın yani kuvve-i kâhire-i hükûmetin men' edebildiği şeyler *Kur'ân*'ın men' edebildiği şeylerden çoktur.” hikmet-i ulyâsını unutanlardan değiliz. Zâbita-i ma'neviyyenin yanı başında zâbita-i maddiyye olmazsa nizâm-ı cem'îyyet yine şîrâzesinden çıkar. Bâ-husûs görenekle sû'-i sirâyeti vebânın sirâyetinden daha mühlik olan sû'-i ahlâkın kesb-i alâniyyet etmesine cebren ve kahren mâni' olmak elzemdir. Zâbitanın bu i'tibâr ile vazîfesi pek nâzik olacağına şübhe yoktur. Polis Müdüriyet-i Umûmiyyesi'nin evvel be-evvel fî 28 Eylül sene 1332 târîhinde neşredilip bir gün olsun mahall-i tatbîk bulamayan tebliği kabîlinden bir tebliğ ile makâm-ı Meşîhatle bi'l-istişâre bir tebliğ neşredip me'mûrîn-i zâbitaya da vazîfelerindeki incelikle mütenâsib mufassal ta'lîmât verilmelidir ki kimsenin haysiyet ve hukukuna tecâvüz vâki' olmasın. Hem de bu gibi icrâata muhâlif olanların dedikodularına mahal kalmasın. *Eskigün* bir de böyle bir şey yapılacaksa bir kânûn ile yapılsın diyor. Buna da muhâlif değiliz. Fakat kânûn olmasa da hükûmet böyle bir vazîfe ile mükelleftir i'tikâdındayız. Zîrâ devletin dini dîn-i İslâm'dır ve ahkâm-ı şer'iyye ile hukûk-ı müslimînin mahfûziyetini Kânûn-ı Esâsî bile nâtıktır ve hiçbir hükûmet: “Elimde bir kânûn yok ki ona istinaden hürmet-i dînin hetk edildiğine ses çıkarayım.” diyemez.”¹¹⁵⁹

¹¹⁵⁷ *Sebilürreşad*, (14 Rebîülâhîr 1337 Perşembe 16 Kânûnisânî 1335), Memleketimizde Ahlak Meselesi, 15/387: 405

¹¹⁵⁸ Arapça ibare bulunmakta.

¹¹⁵⁹ *Sebilürreşad*, (27 Rebîülâhîr 1337 Perşembe 30 Kânûnisânî 1335) Hanımların Kıyafeti Meselesi, 389: 437-438

Kadın haklarını savunan yazarların sıkça kullandıkları geleneksel hayat tarzının kendilerine hissettirdiklerini tarif ederken kullandıkları “esaret” kavramının tesettürle ilişkilendirilmesi de İslamcılar açısından sorunlu bir yaklaşımın neticesidir. Tesettürün ayrıca toplumsal hayatta kadın ile erkeği ayrı kompartımanlarda tutmayı sağlamak yönünde bir tür tedbir olarak görülmesi *Sebilürreşâd*’daki derginin okurlarından Aişe Meliha imzasıyla yayınlanan bir yazıdan da anlaşılabilmektedir:

“Şu son günlerde biz kadınların gayr-ı mes’ûd ve esir olduklarına dâir bazı sefih gençlerin haddinden fazla tecâvüzâtta bulunduklarını gördüm, müteessir oldum.....Bilmem bu milletin mukadderât-ı siyâhı nedir ki ortaya bir Kavm-i Cedîd’ci çıkar, ağzına geleni savurarak ma’sûm milletin efkârını tağlîta kalkar. Sonra bir sefil çıkar, kadınların çarşafını attırmak ister. Zavallı millet buna da sükût eder. Bunlar ise karşılarında alçaklıklarını yüzlerine vuran kimseyi bulmayınca fa’âliyet-i rezîlânelerine daha fazla bir küşâyış verirler. Millet sükûtta, hükûmet uykuda! artık şu son günlerde her iş olmuş bitmiş gibi şimdi de kadınlarla uğraşmak bir moda hükmünü aldı: Kadınlar mes’ûd değilmiş!... Bunlar kendi muhîtlerini, dinlerini, ırzlarını bir Avrupalı gözüyle gören zavallılardan başka bir şey değillerdir. Tesettürü kaldırmak, nâmûs-ı dînî ve millîmiz ile oynamak isteyen bu gürûh-ı sefîleye soruyorum: İsimleri nedir, babaları kimdir, cediti nedir, dini nasıldır, Allah’ı nasıl tanır, Peygamber’i nasıl bilirler? Sonra dinin ahkâmından olan tesettürü –ki bir kânûn olduğunu kabûl etsek bile her hâlde bir kânûn-ı hayrdır– niçin kaldırmak istiyorlar. Bunun neresinde fenalık görmüşler? Kadınlar esîrdir, gayr-ı mes’ûddur!... diye âtîde oynanılmak istenen bir rolün çizilmiş programı dâhilinde feryâd edenler kadınların yüzünden nûr-ı ismeti yırtmak; kaldırmak, çarşaflarını çıkarıp attırmak ve sonra kendileriyle beraber kahve ve gazinolarda el ele diz dize oturmalarını isteyen serserilerden başkaları değildirler.”¹¹⁶⁰

Kadının sokağa çıkışı İslamcılara göre doğrudan ahlaki bir meseledir. *Sebilürreşâd* dergisinin *Tasvir-i Efkar*’dan alıntıladığı “Memleketimizde Ahlak Mes’elesi” başlıklı imzasız bir yazıda kadınların ahlakının korunmasının kamunun görev alanına dahil olduğu ve bu ahlakın korunmasının da kadınların devletçe denetlenmesine bağlı olduğu iddia ederek İngiltere ve Amerika’dan örnekler vererek Osmanlı’da bir ahlak zabıtasının varlığının gerekliliğini savunur :

“...Tesettür mes’elesinde hükûmetin hakk-ı müdâhalesi gâyet tabî’î, gâyet meşrû’, gâyet lâzımdır. Tesettür bizde yalnız dînî değil, ahlâkî mâhiyeti de hâizdir. Dünyanın her yerinde hükûmetlerin halkın üzerine velâyet-i âmmesi vardır. Bu velâyet-i âmme halkın hukûkunu muhâfazada olduğu kadar, ahlâkını da muhâfaza husûsunda cârî ve hâkimdir. Bu lüzûm ve hikmete binâendir ki bütün memâlik-i mütemeddinde bir zâbta-i ahlâkiyye mevcûddur. Bu zâbta bilhassa kadınların muhâfaza-i ahlâk ve iffeti mes’elesiyile iştigâl eder....Ez-cümle bundan

¹¹⁶⁰ Aişe Meliha, (9 Rebiülevvel 1332-23 Kanunisâni 1329), Müslüman Kadını Hürdür ve Mes’ûddur, *Sebilürreşâd*, 11/282. 345-346

beş altı sene evvel bir aralık pek moda olan ma'hûd kısa fistanlar yeni çıktığı zaman, bu kıyâfetin ahlâk nokta-i nazarından çirkinliğini nazar-ı dikkate alan Amerika'nın Teksas Eyâleti Belediyesi kadınların giyecekleri fistanların yerden on beş santimden daha kısa olmamasına karâr vermiş ve bu kararı bilâ-tereddüd tatbîk ve infâz eylemiş idi. Bizde hükûmetin ahlâk-ı umûmiyye nâmına kadınlarımızın şekil ve kıyafetine her karışmak istemesi üzerine bilâ-lüzûm âvâze-i itirâzî yükseltenlere Amerika'da kadınların kıyafetine karşı vâki' olan şu müdâhale pek müskit bir cevâb teşkîl edebilir. Halbuki bizde yalnız ahlâk nokta-i nazarından değil, din nokta-i nazarından da bu gibi mesâilde hükûmetin hakk-ı müdâhalesi, daha doğrusu vazîfe-i müdâhalesi vardır. Hükûmetimiz resmen bir hükûmet-i İslâmiyyedir."¹¹⁶¹

Yazının devamında kadınların kıyafet ve örtünmesi kadar erkeklerin de şapka takmasına hatta ceketsiz gömlekle gezmelerine de hükûmetin müdahale etmesi gerektiği hatırlatılmaktadır aksi halde “erbab-ı namus” rencide olacaktır:

“Kadınlarımızdan bazısının ahkâm-ı dîniyyeyi, âdât-ı milliyyeyi, îcâbât-ı ahlâkiyyeyi bazen tamamıyla ihmâl ederek yalnız mütedeyyin olanları değil, ale'l-umûm erbâb-ı namusu rencide edecek şekil ve kıyâfette sokaklara çıkmasına karşı hükûmet nasıl olur da müdâhale etmez? Bugün hiçbir Müslüman erkeği tasavvur olunabilir mi ki başına şapka giysin de İstanbul sokaklarında gezmeye çıksın? Böyle bir şey yapan olursa hükûmet derhal buna karışmaz ve bu cür'et ve tecâvüzü irtikâb edenî şiddetle tecziye eylemez mi? Hatta bu kadar ileriye gitmeye de hâcet yok, şekil ve kıyafetçe ale'l-âde mübâlâsızlık eden ve meselâ hava sıcak bahanesiyle ceketini çıkarıp gömlekle sokaklarda gezmeye kalkışanları kuvve-i zâbita men' eylemeye me'mûr değil midir? Tesettür mes'elesini en sâde bir âdâb-ı umûmiyye mes'elesi addetsek yine hükûmetin hakk-ı müdâhalesini ve pek bedîhî ve pek meşrû' addetmemiz lâzım gelir. Görülüyor ki her hangi nokta-i nazardan muhâkeme edilse hükûmetin bu gibi mesâilde velâyet-i âmmesine istinâden halka râh-ı müstakimi göstermek vazîfe ve mecbûriyetini tasdîk eylemek zarûrîdir. Bu cihetle Polis Müdürü Halil Bey'in bilhassa bu günlerde pek çirkin bir şekil alan tesettür mes'elesi münasebetiyle bir beyânnâme neşrine tevessül eylemesi ve bu bâbda lede'l-îcâb zabıtayı müdâhaleye me'mûr etmek istemesi pek doğru, pek mutabassırâne bir hareket idi.”¹¹⁶²

Yazarın özellikle Meşrutiyetten itibaren kadınlar arasında serbest hareket arzusunda olan bir zümrenin çoğaldığını “münevver” erkeklerin de bu harekete katıldığını ve bunun ahlak zafiyeti ve Avrupalılara benzemek arzusundan doğduğuna yönelik tespit ve ithamlarının yanısıra yazarın, hükûmetin kadın giysisine yönelik kontrolünün gerekliliğini okullardaki çocukların kontrolüne benzetmesi daha önceki bir başka Sebilürreşad yazarının kadını çocuğa benzetmesinde olduğu gibi kontrol edilmesi gereken çocuk ile kadın arasındaki benzerliği hatırlatmaktadır:

¹¹⁶¹ *Sebilürreşad*, (1337, 12 Cemâziyelevvel/1335, 13 Şubat), Memleketimizde Ahlâk Mes'elesi {Hükûmetin Müdâfaası Lüzûmu, Din ile Ahlâk Ayrılır mı? Tesettür Mes'elesine Zâbita Karışmasın mı?}, 391: 7

¹¹⁶² *Sebilürreşad*, (1337,12 Cemâziyelevvel /1335, 13 Şubat) Memleketimizde Ahlâk Mes'elesi, 391:8

“Çok şâyân-ı ta’accübdür ki bizde hükûmet ne vakit böyle ahlâk mes’elesinde harekete gelmek istese derhal buna mu’teriz bir zümre zuhûr eylemektedir. Halbuki mes’ele Meşrûtiyet’ten beri pek moda olan hukûk-ı nisvân ile hiç de alâkadâr addedilmeyerek ale’l-âde bir ahlâk mes’elesi gibi telakkî olunsa böyle nâ-be-câ itirâzâtâ mahâl kalmayacağına şübhe yoktur. Kadınlarımızı umumiyeti i’tibârıyla şekil ve kıyafete âid mübâlâtsizliklerden dolayı mu’âteb addeylemek tabî’î kimsenin aklından geçmez. Fakat şurası muhakkaktır ki Meşrûtiyet’ten beri başlayan ve son dört harb senesi zarfında büsbütün tezâyüd eden serbestî-i harekâtâ ittibâ’ eyleyen bir kısım var ki bu kısım ister ahlâk za’afından olsun ister sırf modaya inhimâk hevesiyle olsun memlekette kadınlığımızı sû-i zan altında bulunduracak etvâr ve ahvâl iltizâm ediyor. Buna karşı bazı tedâbir ittihâzı lüzûmu, meselâ mekteplerde çocukların ahlâk ve terbiyesine ihtimâm etmek lüzûmu kadar gerek hükûmetin, gerek âmme-i milletin pek tabî’î bir vazîfesidir. Bu vazîfenin sûret-i icrâsı hakkında belki müdâvele-i efkâr edilebilir. Fakat esâs hakkında ittihâd edememeye bir türlü aklımız ermiyor. Bizde yalnız kadınlarımız değil erkeklerimizin de mûnevver tabakası ahlâk nokta-i nazarından maatteessüf muhtâc-ı vesâyet bir hâlde bulunuyor. Hatta kadınlarımızın Avrupalılara benzemek iddiâsıyla mezâyâ-yı asliyye-i İslâmiyyelerini gâib eylemelerinde kendilerine yol gösterenler kısmen de bu sûretle irfân ve iz’ânları noksân olan erkeklerimizdir. Hem o erkeklerin yanlış ictihâdları hayât-ı milliyyemize âid en esâslı mes’elelerde be-hemehâl hatalı düşünceleri neticesi olarak ahlâkımızın hey’et-i umûmiyyesiyle inhitât-ı tâmma uğramak tehlikesi insanı cidden ye’s-i nevmîdiye düşürecek ahvâldendir. Halbuki biz bilhassa felâketli günlerde ahlâkımızı muhâfaza, takviye ve i’lâyâ muhtacız. İçimize giren yabancı uzuvların siyasî ve idarî tecavüzlerine karşı kendimizi kurtaracak son yegâne silâhımız kuvâ-yı ma’neviyyemiz, yani ahlâkımızdır. Ahlakımızın muhâfazası ise kendi beynimizde tefrika ve nifâk çıkmasına mâni’ olacak sûrette ahkâm-ı dîniyyemize, âdât-ı milliyyemize, fakat zamanın ihtiyâcât-ı temeddününü de ihmâl etmemek şartıyla, hürmet ve ri’âyete vâbestedir. Binâenaleyh tesettür mes’elesini ale’l-âde bir moda veya terakkî mes’elesine addedilmeyip de böyle bütün bir milletin ahlâkına, fezâil-i asliyesine âid bir mes’ele gibi telakkî olunursa o vakit bu bâbda ittihâzı mutasavver tedâbîre itirâz değil bilakis o tedbiri takdîr ve tervîc eylemek en mukaddes menâfi’-i milliyyemiz muktezâsından olduğunu herkes takdîr eder zannederiz.”¹¹⁶³

Sebilürreşad’ın 391.sayısındaki makalesiyle Ahmed Naim, *Tasvir-i Efkar*’dan Ebuzziyâ-zâde Velid bey ile *Akşam* gazetesinin yazarı arasında geçen kadınların örtünmesinin hükümetçe zabtiye eliyle kontrol edilmesine ilişkin polemige katılır. Kadınların kıyafetine hükümetin polisiye tedbirlerle müdahil olmasını isteyen ve bu sebeple *Tasvir-i Efkar*’ın yazarına destek veren Ahmed Naim bu konudaki görüşlerini açıkladığı yazısında din ile ahlaki bir gören ve bu ikisini birbirinden farklı görenlere karşı çıkar ve İslam hukukunun kadınların kamusal hayattaki

¹¹⁶³ *Sebilürreşad*, (1337, 12 Cemâziyelevvel /1335, 13 Şubat) Memleketimizde Ahlâk Mes’elesini, 391: 8

görünümlerine müdahalesinin hem ahlaki hem de dini bakış açısından meşruiyetini ispatlamaya çalışır:

“...din ile ahlâk mes’elelerini birbirinden ayırmak mümkün değildir.“Vâsıl olduğumuz asırda din ile ahlâkı birbirine karıştıramayız.Daha ibtidâî cem’iyetlerde bütün müesseseler dine merbût idi. O zamanlar ahlâk, hukûk dinden ayrılmazdı. Halbuki şimdi ahlâk ile dinin, hukûkun ayrı ayrı sahaları, ayrı ayrı müeyyideleri vardır.” diyenler pek fâhiş bir galat-ı hisse mübtelâ olanlar yahud hakikate cebheden nazar etmeye tahammülû olmayanlardır. Yeni sosyologlarımızın bu üç sahayı bu üç nevi’ müeyyideyi nasıl olup da tefrîk ve temyîz edebildiklerine hayretten kendimi alamıyorum. Dinin mübâh gördüğü ahlâksızlık yahud dinin emretmediği bir fazîlet varsa gösterebilirler. Kezâlik son istinâdgâhı ahlâk ve o vâsita ile din olmayan hukûk hangileridir? Gasb-ı emvâl, sirkat, ihtikâr, bi-gayrı hakkın katl-i nüfûs, mu’âmelâtta hîle ve hud’a, tağşîş-i erzâk... gibi insanı mehâkimin pençesine düşürebilecek ef’âl-i memnû’anın hangisi ahlâka muvâfıktır? Hangisini din emretmiştir? Bizim düşüncemiz büsbütün başkadır. Bizim anlayışımıza göre bunların sahaları ayrı değildir. Hukûk sâha-i ahlâk ile, ahlâk da sâha-i dîn ile muhât olmak üzere üç dâire-i mütedâhile vardır. Hatta din ile ahlâk sahaları o kadar mütekâribdir ki ikisini bir addetmekte de mahzur yoktur. Ve dinsizlik, Hâlik’in zâtına ve evâmîr ve nevâhîsine karşı hürmetsizlik, ahlâksızlıktır derim. Dâire-i hukûkun daha dar olması o sahada vicdân ile i’tikâd müeyyidelerine müdâhale-i hükûmet müeyyidesinin inzimamından neş’et eder. Hâkimler cerâim-i ahlâkiyyenin kâffesine el uzatabilseler sâha-i ahlâk ile sâha-i hukûk da birleşmiş olurdu.....Zâbitânın emr-i tesettüre müdâhalesi bahsine gelince: Tesettür herşeyden evvel bir emr-i dînîdir. Hem de ikâmesi ulû’l-emre mevdû’ olan bir emr-i dînîdir. O hâlde muârızınıza sorarım: Bu memlekette ahlâksızlığa karşı lâ-kayd olmasını arzu ettiği hükûmetin dine karşı da lâ-kayd olmasını da mı tavsiye ediyor? Yoksa Kânûn-ı Esâsî’nin “Devletin dini dîn-i İslâm” olduğuna dâir olan mevâddını icrâdan hükûmeti men’ etmek mi istiyor? Zâbitânın umûr-ı ahlâkiyyeye müdâhale edebileceğine dâir Avrupa ve Amerika’dan getirdiğiniz misâller pek mukni’ idi. Hem de o kadar mukni’ idi ki muârızınız bile tesettürü şahsî ahlâk mes’elesine addederek hükûmet buna da –din gibi– karışamayacağını söyledikten sonra “Avrupa’da, Amerika’da vâkî’ olan müdâhaleler, ahlâk-ı umûmiyyeye pek çirkin görünen hâdiseler içindir. Bizde de ahlâk-ı umûmiyyeye bu kadar çirkin görünecek şeyleri zâbita men’ edebilir, demekte muztar kalarak kendi düstûrunu, kâidesini nakz u cerh etmiştir. Demek ki hükûmet ahlâk-ı umûmiyye nazarında pek çirkin görünen şeyleri men’a salâhiyetdâr imiş. Öyle ise hanımların açık saçık sokağa çıkmaları onun gözüne pek şirin görünüyorsa kendisine haber verelim ki diyâr-ı İslâm kafasına göre bu gibi etvâr-ı lâubâliyaneye –sû-i zannın haklı veya haksız olması bir taraf– sâhibinin iffetinden şübhe ettirecek kadar çirkindir. Bir de çirkin ta’bîrine mâ-sadak olan ahlâkın mi’yârını, hudûdunu lütfen ta’yîn etselerdi bizi pek ziyâde minnetdâr ederlerdi. Meselâ üryân olarak fotoğraflarını çıkartan kadınlardan biri yine o vaz’ ve kıyafetle sokağa fırlasa da birçok kimselere

çirkin görünmese bu vaz' ve tavır ile arz-ı endâm etmeyi mahâsin-i ahlâktan addedebilecekler midir?"¹¹⁶⁴

Ahmed Naim yazısının devamında polisiye tedbirler yerine erkeklerin kadınlara hürmetini geliştirmesi gerektiğini söyleyen *Akşam* yazarının bu görüşünü kabul etmekle birlikte yine de hükümetin kadın kıyafetini denetlemesini gerekli görmeye devam eder. Yazıda dikkat çeken bir başka nokta kıyafetlerinde şeriata tam olarak uymayan kadınlarla birlikte onların "velisi" diyerek kocalarının da suçlanıyor olmasıdır. Bu ifade onsekizinci yüzyılda Osmanlı hukuk geleneğinde yüksek tabaka kadınlarının kıyafetlerindeki kanuna aykırılık durumunda eşlerinin cezalandırılmasını hatırlatmaktadır ve yazarımız bu geleneksel bakışı korumaktadır:

"...Muârizınızın eski zamanlarda kadınlar dâimâ erkeklerin ta'arruzuna uğrarken şimdiki kadınların her yerde hürmet görerek, çirkin bir nazara bile uğramadan erkekler içinde dolaştıklarını beyyine ile yaptığı mukâyese de vâki'-i hâle mutâbık değildir. Vâki'a dediği gibi kadınları yükseltmek için erkeklere, kadınlara daha fazla hürmet etmeyi öğretmek lâzımdır. Fakat her hâlde bazı matbuatımızın yaptığı gibi onlara "yükseliniz ve hürriyetinizi istirdâd ediniz" diye âdâb-ı milliyeye mugâyir etvâr ve refâtârı tavsiye etmek hürmet değil, mel'abe-i shevât olmalarına hizmettir. Kadına hürmet –adı üstünde– "harem" nâmıyla vaz' edilen kayd-ı dînîyi idâme ile onu kem nazarlardan saklamaktır. Kadına hürmet ona iyi bakmak ve hiçbir din ve kânûnda emsâli henüz takarrür etmeyen hukûk-ı şer'iyyesinden kendisini mahrûm etmemektir. Sâhib-i makâlenin gâyet güzel bir sözü var: "Din ve ahlâkımızı kadınlara en nihâyet polisler öğretecekse, her işimiz bitti de polis müdürü mecbûrî kadın modaları tanzîm edecekse vay halimize!" diyor. Evet iş bu derekeye inerse felâkettir, musîbettir. Fakat fesâd-ı ahlâk, âdâb ve ahlâka ri'âyetsizlik onların müdâhalesine yol açacak râddeyi bulduysa bilmem ki ayıb, kime râci'dir? Fesâd-ı ahlâkı hazm etmek istemeyen Müslümanlarla hükûmete mi? Yoksa âdâba ri'âyet etmeyen hanımlarla velilerine mi? Daha açıkçası propagandalarıyla bazı hanımları sürûr-ı havâ eden mütefekkirine mi? Bizce hükûmet bu işe karışmaya cidden karâr vermiş ise iki tarafa başlı iki vazîfe ta'ayyün eder: Nisvân ile evliyâ-yı nisvân polisin müdâhalesini istilzâm edecek kıyâfetle evzâ' ve etvâra kat'iyyen meydan vermemek, hükûmet de polislerin bazı taşkınlıklarını men' edecek tedâbiri ihmâl etmemek."¹¹⁶⁵

Ömer Rıza bey de Ahmed Naim beyin gibi kadınla ilgili meselelerde resmi kurumları göreve çağırır ve tesettür, erkek ve kızların birarada eğitim görmeleri gibi İslamcıları huzursuz eden bazı meselelerde resmi bir kurum olan *Darülhikmet-i İslamiyye*'nin resmi bir açıklama yapmayışını kınar:

¹¹⁶⁴ Ahmed Naim, (1337,12 Cemâziyelevvel/1335,13 Şubat), "Tesettür İşine Zâbita Karışmasın mı?", *Sebilürreşâd*, 391:13-14

¹¹⁶⁵ Ahmed Naim, 1337,12 Cemâziyelevvel /1335, 13 Şubat, 391: 14

“Şu kadarcık bir zamanda az mes’ele mi tahaddüs etti: Tesettür mes’elesi, din ve devletin tefrîkı mes’elesi, erkeklerle kızların mekteplerde birleşmesi mes’elesi, Hukuk-ı Âile Karârnameşi mes’elesi, mahâkim-i şer’iyyenin Meşihat’ten tefrîkı mes’elesi ve bizim mevzû’-ı bahsimiz olan Klerikalizm mes’elesi ve daha bir çok mes’eleler. Bunların hepsi az-çok münâkaşa edildi, kapandı, gitti. Fakat hiç birisi hakkında efkâr-ı umûmiyyemiz, Müslümanlık’ın nokta-i nazarını hakkıyla, lâyıkiyle öğrenemedi. Vâkıâ bazı mesâil hakkında Dârülhikme’ye mensûb ulemâmız Müslümanlık’ın nokta-i nazarını îzâh ettiler. Biz bununla iktifâ edemeyiz. Dârülhikmeti’l-İslâmiyye’nin resmî sözünü dinlemek, resmî eserini görmek isteriz. Dârülhikmeti’l-İslâmiyye’nin bu fikri nazar-ı i’tibâra alacağından kaviyyen ümîd-vârım.”¹¹⁶⁶

Said Halim Paşa kadınların hürriyet adına tesettürden kurtulmak ve erkeklerle temasta bulunmayı hürriyet ve serbestilik adıyla talep ettiklerini ve bu manada garp kadınlarına özenmelerini toplumsal hayat için tehlikeli addeder: “İnhitat-ı ictimaimizin en mühlik tecelliyatından birini de, tesettürden kurtulmak, suret-i daimedede erkekle temasta bulunmak, ihrâz-ı hürriyet ve serbestî ile garp kadınları gibi yaşamak isteyen devr-i hazır kadınlarının müdde’iyâtı teşkil eder. Teehhül eden, zevceinin sıfat-ı âmiriyetini tanımak istemediği gibi genç kız da ebeveyninin vesayetine bir türlü tahammül edemiyor. Artık kadınlar hür olmak, istedikleri gibi hareket etmek, tarz-ı hareketleri için de kimsenen muâhezâtına duçar olmamak ihtirasâtı ile mütehassis bulunuyor.”¹¹⁶⁷

Kadınların toplumsal alanda hürriyetinden söz eden ve bu sebeple de tesettüre, haremlik/selamlık uygulamasına, kadına sosyal alanda sınırlı bir hareket ve çalışma alanı tanınmasına muhalefet eden Mısırlı Kasım Emin’i el-Mer’etü’l-Müslime adlı eseriyle eleştiren Ferid Vecdi kadınların hürriyet taleplerini şaşkınlıkla karşılamaktadır:

“Vallahi, kadınlara hürriyet vermek yahut tesettürü kaldırmak sözünü işitince hayretler içinde kalıyoruz. Acaba Müslümanlarda kadın ne zaman esaret içinde idi? Acaba tesettür, nazar-ı basirete ne vakit çirkin görünmüş idi? Müslüman kadınları hiçbir zaman hiçbir tabakadaki erkeklerin esiri olmamışlardır....Evet hiç şüphe yoktur ki bunlarca kadının hürriyeti namına istenilen şey, onun örtüden sıyrılması; harîm-i beytinden dışarı uğrayıp balolarda, tiyatrolarda dolaşması; erkeklerin enzâr-ı şehvetine maruz kalması; müsamerelerde kocasından başkalarıyla raksa kalkması; hulasa istediği yere kemâl-i serbestî ile gidebilmesidir.”¹¹⁶⁸

¹¹⁶⁶ Ömer Rıza, (1335, 01 Mayıs /1337, 30 Receb), Klerikalizm, *Sebilürreşâd*, 410-411:186

¹¹⁶⁷ Said Halim Paşa (1338/1335), *Buhranlarımız*: 88

¹¹⁶⁸ Mehmet Akif’in Ferid Vecdi’nin ilgili eserinden çevirisini *Sebilürreşâd*’dan aktaran Kara, 2019:168

Ahmet Naim bey Sebilürreşad dergisinin 393.sayısında bu kez Ahmed Cevad beye yazdığı yazıda tesettür bir örf olduğunu¹¹⁶⁹ ileri süren muhatabına karşı tesettürü şu cümlelerle hem savunur hem de kendi dini kavrayışı çerçevesinde görüşünü delillendirir:

“Tesettür ve ihticâb-ı nisvân bütün müslimînin ittifakıyla farzdır. Çünkü *Kur’ân-ı Kerîm*’de mansûsun-aleyhtir. Sünnet-i Resûl ile asr-ı ashâbdan beri amel-i ümmet de hep onu te’yîd etmiştir. Nass-ı kitâb defa’ât ile matbûatta mevzû’-ı bahs edildiği hâlde tesettür aleyhdârânı, halkı ve bâ-husûs hanımları iğfâl için “*Kur’ân*’da böyle bir şey yoktur. Eskiden kalma bir âdeti hocalar âleme dînî diye yutturuyorlar.” Propagandasından hâlî kalmadılar. Bu gibi neşriyât o kadar müessir bir dereceyi bulmuş ki bu kadar vâsi’ ma’lûmât ile beraber zât-ı âlîlerini bile buna aldanmış gibi görüyorum. “3- Ferâiz ve vâcibâtı mazhar-ı ri’âyet etmek için hükûmet ne dereceye kadar müdâhale edebilir?” Şer’-i İslâmîde her müslüman kendi hâlince emr-i bilma’rûf ve nehy-i ani’l-münker ile me’mûrdur. “Sizden her kim bir emr-i münker görürse eliyle (yani müdâhale-i fi’liyye ile); elinden gelmezse dili ile (yani söz ile) ona da kâdir değilse kalbi ile (yani onu çirkin ve gayr-ı lâıyk addedip ondan nefret, ref’ ve izâlesini temennî ile) tağyîr etsin. Bu üçüncüsü îmânın en zayıfıdır.” Meâlindeki hadîs-i şerîf hiçbir müslümana bu mühim vazifeden kaçınmaya mecâl bırakmamıştır. Âcizler emr-i münkere karşı kalblerindeki buğz u nefreti hiç değilse sîmâlarında zâhir olacak zarûrî bir işmi’zâzdan olsun hâlî kalmayacak, sözü müessir olanlar sözlerini esirgemeyecekler, bilfi’l müdâhaleye kâdir olan kavîler ise onu bil-fi’l ref’ ve izâle edecekler demektir. Hükûmet ise kavîlere de gâlib bir kuvvet olduğu için tağyîr-i münker ile me’mûr olduğuna şübhe yoktur. Zâten şer’-i ilâhîde nasb-ı imâmın ümmete farz olması tâbiiyet ve metbûiyet, hâkimiyet ve mahkûmiyet ihdâsı değil, şe’âir-i dîn ile hudûd-ı ilâhiyyeyi ikâme ve bida’-i seyyi’e ile münkerâtı izâledir. Ehl-i İslâmca metbû’ da, hâkim de şer’-i ilâhî ahkâmıdır. İmâm-ı müslimînin diğer müslimînden hukûkça farkı yoktur. Yalnız Hak te’âlânın evâmirini infâz için mutâ’ olmak hakkı vardır. İmâmet ile teşkilât-ı hükûmet hep bu makâsıd-ı şer’iyyeyi daha büyük bir kuvvet ile tahkîka ma’tûftur. Adem-i tesettür de münkerâtın olduğu için onu her ne sûretle olursa olsun izâle etmek hükûmetin vazîfesidir. Bu husûsta müsâmaha ve ihmâli câiz gören hükûmet vazîfe-i şer’iyyesini bilmiyor demektir.¹¹⁷⁰

Ahmed Naim bey devletin örtü konusunda ne şekilde müdahalede bulunabileceği konusunda da şunları yazar: “Bu müdâhale her zaman ve her yerde aynı şekilde mi vâki’ olur?” Maksud münkeri tağyîr ve izâle olduğuna göre şekl-i tağyîr ve izâleyi ta’yinde fâide yoktur. Orası hükûmetin siyâsetine, dirâyetine, dûr-bînliğine, kâr-âşinâlığına kalır. Eğer nasîhat-âmîz kuru bir beyânâme ile muvaffak olabileceğini akli keserse o kadarla iktifâ eder. Tehdîd lâzım ise tehdîde

¹¹⁶⁹ Ahmed Cevad bey Müslümanların tesettür tarzını İran ve Bizans etkisine bağlar. Bunun için bknz. Ahmed Cevad (1328), *Bizde Kadın*, İstanbul: Kader Matbaası: 40 Konu ile ilgili Ahmed Cevad beyin ifadelerine çalışmamızın dördüncü bölümünde ilgili başlıkta daha geniş yer verilmiştir.

¹¹⁷⁰ Ahmed Naim, (1337, 27 Cemâziyelevvel / 1335, 27 Şubat), “Yine Tesettür Meselesi –Ahmed Cevad Beyefendi’ye”, *Sebilürreşad*, 393: 37-38

kadar ileri gider. İkâ'-ı tehdîde ihtiyâc varsa onu da yapar. Hatta tesettür aleyhindeki konferanslarla matbûâtta neşriyâtın şüyû'-ı münkere bâ'is olduğunu görürse onu da men' etmek vazîfesidir.¹¹⁷¹

Tesettürün aslında bir Arap örfü olduğunu söyleyen muhatabına Ahmed Naim'in karşı iddiaları da bulunmaktadır:

“Tesettür-i nisvân bizde bir örfdür. Bu örf nâs ile müeyyedir. Fakat nasda tecdîd edilen örf takrîben on üç buçuk asır akdem Medîne'de cârî olan bir örf idi. Bugün cihânın kâffe-i aktâr ve ekâlimine yayılmış bulunan dîn-i İslâm sâlikelerinin tıbkı asr-ı saâdetde, Medîne nisvânının tarz-ı tesettürüne riâyete mecbûr olduğunu kim iddiâ edebilir? Kim iddiâ edebilir ki nâsta müsta'mel ıstılâhâtın ma'nâsı müfessirince de ta'yîn olunamamıştır? Celâbîb nedir? Humur (humâr olsa gerektir) nedir? Bunları kim biliyor?... ilh.” Diyorsunuz ki maksadınız, anladığıma göre tesettür hükmü esâs-ı dînde mevcûd değil iken nass-ı kitap zâten beyne'l-Arab sâbit ve müstakar olan bir örfü te'kid ettiği ve her kavmin her asırdaki libâsı tebeddül ettiği için örf tebeddül edince hükm-i şer'î de tebeddül etmek lâzım geleceğini ifhâm olacak? İşte zât-ı âlileri bu noktada birkaç cihetten yanıyorsunuz. Evvelâ: Kable'l-İslâm ve hattâ Medîne-i Münevvere'de âyet-i hicâb nâzil oluncaya kadar beyne'l-Arab ihticâb ve tesettür yani kadınların vech-i şer'î üzere örtünmesi mer'î olmadığı gibi harem-selamlık da yok idi. Bu da'vânın en kestirme delîli ümmü'l-mü'minîn Aîşe-i Sıddîka'nın meşhûr sözüdür. Ensâr-ı kirâmın kuvvet-i îmânını ve ahkâm-ı şer'iyyeye şiddet-i temessüklerini senâ vâdisinde: “Allah ensâra rahmetini karîn etsin. Âyet-i hicâb nâzil olduktan sonra kadınları tepeden tırnağa kadar hiçbir yerleri görünmeyecek sûrette örtündüler” buyuruyor. Demek ki hicâb ve tesettürün müessisi şer'iattır. Sâniyen: Haydi dediğiniz gibi şer'-i şerîf örf-i mevcudu takrîr etmiş olsun. O örf demek ki rızâ-yı Bârî'ye muvâfık bir örf imiş. Hilâfı da rızâullahı muhâlif imiş. Böyle olunca bil-âhare rızâ-yı Hakk'a münâfi olarak takarrür eden bir şey nasıl bir hükm-i şer'î olabilir? Okuduğunu anlamayan, erbâb-ı nüfûza yaranmak için Kitâbullâh'ı tahrîf ve tebdîle cür'et edecek kadar îmânı yufka olan bazı ulemâ taslaklarının *Mecelle*'de buldukları bir misâl ile ihticâc ederek şer'-i ilâhîyi zîr u zeber etmek ehl-i İslâm'ın her hâlde kabûl edeceği şeylerden değildir.¹¹⁷²

Ahmed Naim bey, Mecelledeki hükümleri kullanarak zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesinin mukadder olacağı görüşüne sığınarak değişen örf üzerinde şeriat kurallarında da değişiklik yapılabileceği şeklindeki görüşü eleştirmektedir. Ahmed Naim, her örfün şeriat açısından maruf görülüp benimsenemeyeceği hatta bazı örflerin münker yani reddedilmesi gereken türden olduğunun altını çizer.

¹¹⁷¹ Ahmed Naim, 1337, 27 Cemâziyelevvel / 1335, 27 Şubat, 393: 38

¹¹⁷² Ahmed Naim, 1337, 27 Cemâziyelevvel / 1335, 27 Şubat, 393: 38

“*Mecelle*’nin beyânına göre hakk-ı hıyâr sâkıt olmak için alınacak bir evin yalnız bir odasını görmek kâfi iken bil-âhare bütün odalarını görmüş olmak lâzım olduğuna fetvâ verilmiş deniliyor ki bundan örfün tebeddülü ile hükm-i şer’înin tebeddülü ma’nâsını mutlak olarak istihrac ediliyor. Halbuki örfün tebeddülünden neş’et eden bu ihtilâf hakîkatte hükm-i şer’înin tebeddülüne delâlet eder hiçbir şeyi muhtevî değildir. Bundan yalnız vaktiyle her hangi bir evin bütün odaları bir tarzda inşa edildiği hâlde, sonradan zevk-i mi’mârî değişmiş olduğunu ve odalar muhtelif çapta ve muhtelif şekil ve sûrette yapılmaya başladığını ve eskiden bir odayı görmek bütün odaları görmeye muâdil iken sonraları öyle olmadığını anlıyoruz. Tebeddül eden şey işte budur. Yoksa evi almadan evvel görmüş olan kimsenin sükût-ı hıyârı hakkındaki hükm-i şer’îde hiçbir tebeddül yoktur. İnsâf edelim, fukahânın bir hükm-i ictihâdîsinden ibâret olmak üzere *Mecelle*’ye derc edilen böyle misâle yapışp bu gibi ahkâm-ı cüz’iyye için vaz’ edilen “Ezmânın tebeddülüyle ahkâmın tebeddülü inkâr olunamaz” kâide-i fıkhiyyesini bugün hoşla gitmeyen bütün ahkâm-ı şer’iyyeye teşmil etmek ve böylece şer’-i ilâhîyi tâ esâsından ibtâl eylemek hangi müslümanın havsalasında câ-yi kabûl bulabilir? Her hâlde şer’in gerek te’sîs ve gerek takrîr ettiği örflerin kâffesi lâzımü’l-ittibâ’ olup hilâfından hazer etmek icâb eder. Hatta daha ilerisine giderek derim ki şer’in tanımadığı örfler bizim için örf değildir. Ve örfün lisân-ı şer’îatte bir ma’nâsı da “ma’rûf” yani Hakk’ın rızasına mukârin olan ef’âl ve ibâdât olduğuna göre şer’i olmayan örfler hep münkerdir. Münker ise hiçbir zaman şâyân-ı ittibâ’ değildir.”¹¹⁷³

Tesettürün Arap örfüne yani geleneğine ait bir husus olduğunu söyleyen muhatabını Ahmed Naim bey Kuran’ın kabul ettiği veya karşı çıkmadığı İslam öncesi Arap örflerinin de Tanrı’nın reddedilemez emri yani “*Nass*” olarak görülmesi gerektiğini söyleyerek yanıtlar:

“Tesettür-i nisvân bir emr-i örfîdir. Nas ile de te’yîd olunmuştur.” Diyorsunuz. Hayır, bir emr-i dînîdir. Örfî de olsa hakkında nas vârid olduktan sonra yine dînî olmuş olur. “Fakat nas ile ta’yîn olunan örf-i tesettüre harfiyyen riâyet mecbûrî değildir.” diyorsunuz. Hayır, emr-i ilâhî vâcibü’r-ri’âyedir. Emr-i ilâhîye hiç kulak asmayan yahud eksik icrâ eden her hâlde şer’an âsimdir. Fiil ve niyetine göre derece derece ukûbetlere müstahıktır. “Bu husûsta devamlı bir hadd-i ma’rûf vaz’ etmek de muhâldir.” diyorsunuz. Yine hayır, derim. Ta’yînini muhâl gördüğünüz hadd-i ma’rûf yukarıda beyân ettiğim gibi ma’lûmdur, muayyendir. Hitâbât-ı şer’iyye ma’nâsı anlaşılmasın diye ümmete tebliğ edilmez. Kitâbullâh bir belâğ-ı mübîndir. Yani pek açık bir tebliğ-i ilâhîdir. “Tesettür örfünü ta’yîn ve tahdîd eden polis nizâmâtı değil, memleketin efkâr-ı umûmiyyesidir.” diyorsunuz. Yanlışınız var. Tesettürü tahdîd eden ne kavânîn ve nizâmât, ne efkâr-ı umûmiyyedir. Nass-ı Şâri’dir. Şer’-i ilâhî efkâr-ı nâsa hizmetkâr olmak üzere değil, terbiye ve ıslâh etmek, kötü örf ve âdetleri yıkmak üzere vürûd etmiştir. “Ve bu mes’elede ricâlin değil, nisvânın fikri mu’teberdir.” diyorsunuz. Bu da yanlış. Şer’-i şerîfe inkıyâd prensibi kabûl

¹¹⁷³ Ahmed Naim, 1335, 27 Şubat /1337, 27 Cemâziyelevvel, 393: 38-39

edildikten sonra bu mes'eleye karâr vermek salâhiyeti ne ricâlin, ne nisvânındır. Ricâl ve nisvânın tehzîb-i nüfusunu kâfil olan hükm-i münzel-i ilâhinindir.¹¹⁷⁴

Tesettürün biçimi, mezheplerdeki tesettüre dair hükümleri ve ardından faydalarını yazan İskilipli Âtîf Efendi tesettür konusundaki muhalif veya eleştirel tutumları olan çevrelere karşı nihai hükmünü verir: “Bu sebepten savm (oruç) ve salâtın (namaz) farz olduğunu inkâr edenler ve bu babda cemiyetler teşkil ederek, risâleler, makaleler yazarak, konferanslar vererek tesettür-ü şer’iyyenin ref’ine uğraşanlar şer’an kâfir ve mürtekirler.”¹¹⁷⁵

Dönemin tüm kesimlerince vurgulanan kadının anneliği İslamcılar tarafından tesettür meselesinde de vurgulanır. Kadın geleceğin annesi olarak kıymetli ve anneliği ölçüsünde de erkek için bir “saadet” yani mutluluk kaynağıdır ve namus bakımından korunması hem dini hem milli ahlak açısından bir gerekliliktir. İffet ve namus anlayışı ile kadının örtünmesi arasında derin bir ilişki kuran İslamcılar, örtünmeyi aynı zamanda dini bir terbiyenin hem kendisi hem de sonucu addetmekte ve bunun dışı vurumunun kadın elbisesinin türevi kadar elbiseyi taşıma biçimiyle de doğrudan ilintisi olduğunu düşünmektedirler:

“Biz müslümanlar, istikbâlin anneliğine nâmzed olan bugünkü hanım kızlarımızın ayakları altında cennet ve saâdeti bulmak, onların dest-i feyyâziyla ser-nüvişt-i tâlî’imizi yazmak istersek gördükleri ta’lîm ve terbiye neticesinde kendi din, akîde, ahlâk, âdât ve an’anelerine sâdık kalmalarını te’mîn edecek bir usûl-i terbiyye kabul etmeliyiz. Dîn-i İslâm bu usûl-i terbiyyenin esâsâtını ta’yîn etmiştir. Biz ancak bu esâslara riâyetkâr kadınlara afîf ve nâmûslu diyebiliriz. Akîde-i vicdâniyyenin tezâhürât-ı hâriciyyesi vecâib-i dîniyyeyi îfâ olduğu gibi kadında da nâmûs, bu merâsim-i muayyeneye merbûttur. Kadın şerîatin tahdîdâtına, ahlâk-ı dînîye tevfiq-i harekât ettikçe nâmûsludur. Demek oluyor ki, nâmûsun alâim-i hâriciyyesi merâsimidir. Kadınlar dar bir çarşafın ipekli iltivââtı altında vücûdlarının huzûz-âver aksâmını tersîm, sîmîn gerdanlarının nûşîn uryânlıklarını teşhîr etmekte bir beis görmeyip nâfiz nazarların zevk-ı bedî’ini ateşleyen bu hâllerden bir zevk-ı mahsûs hissederlerse işte bu tehassüs-i lezzetin başladığı ândan i’tibâren hiss-i nâmûs mağlûb olmuş demektir.”¹¹⁷⁶

“Sahte Müslümanlar Ayrılmalı, Aramızdan Çıkmalıdır!” başlıklı Sebilürreşad’da imzasız olarak çıkan yazıda ise doğrudan “Müslüman” kadına seslenilmekte ve tesettür meselesinin Müslüman olmanın ayırt edici bir sembolü olarak görerek tesettür karşıtlığı Müslüman olup olmamanın bir tür turnusol kağıdı gibi sunulmaktadır:

¹¹⁷⁴ Ahmed Naim, 1335, 27 Şubat /1337, 27 Cemâziyelevvel, 393: 39

¹¹⁷⁵ İskilipli Mehmet Âtîf (1328, 16 Temmuz/1330, 14 Şa’ban), Medeniyet-i Şer’iyye, Terakkiyât-ı Diniye, *Beyân’ül Hak*, 169:2977

¹¹⁷⁶ *Sebilürreşad*, (1335, 15 Mayıs/1337, 15 Şa’bân), “Kadınlarda Gaye-i Hayat Ne Olmalıdır?” 414-15: 226

“Zavallı müslüman kadını! Ne kadar da çok düşmanların varmış! Senin iffetin, senin ismetin, o cevherden mahrum olanların gözlerine diken oldu. Onun için muttasıl sana hü- cüm ediyorlar. Cânın gibi, î mânın gibi kıymetdâr olan ridâyı ismetini yırtmak için rehğüzâr-ı fazîletine ne tuzaklar kuruyorlar, biliyor musun; her gün tahkîrlere ma’rûz kalıyorsun. Kabalıkla, medeniyetsizlikle ithâm ediliyorsun. Çünkü bu kadar muhâcemâta rağmen, hâlâ ismetini muhâfaza kaydındasın..... Salâbetinle iftîhârın bir o kadar daha artar. Bu kadar zamandır, hep hücûmlar sana tevcîh olundu. Çünkü sen ridâ-yı iffete büründükçe İslâm’ın, şeâir-i İslâm’ın zî-hayât bir timsâlisin. Sen bu halde kaldıkça, sen ibtizâle düşmedikçe İslâmiyet’i yıkmak mümkün olamayacak. Senin yüzündeki perde-i hayâyı kaldırmalı, altındaki reng-i hicâbı silmeli. Âilene olan merbûtiyetin çözümlmelidir. Sen her gün süslenip, açılıp saçılıp sokaklara dökülmelisin. Geceleri gazinolara, tiyatrolara balolara gidip seninle eğlenmek isteyen süfehâyı eğlendirmelisin ki hakkında beslenen makâsıd-ı sefîle meydan alabilsin! Bütün gâyeler seni bu hâle düşürmektir. Bunun için sana ne diller döküyorlar! Sana medeniyetten bahsediyorlar, zevkten, bedîiyâtan dem vuruyorlar; ictimâiyâtan, yirminci asırdan masallar okuyorlar. Gûyâ senin hukukunu muhâfaza için ortaya çıkarlar, kadınlaşarak seni iğfâl etmeye uğraşırlar. Müslümanlaşarak seni şaşırtmaya çalışırlar. Âh o muğfil maskelerin altında gizlenen çehreleri bilsen! Mümkün olsa da ona vâkıf olabilsen. Hayretler içinde kalırsın. Düşmanların senin hakkındaki garazları, niyetleri seni dehşetler içinde bırakır. Bunların kimi dinden, î mândan mahrûmdur. Kimi iffet ve hayâdan bî-nasîbdir. Kimi de âile râbitasından bî-haberdir. Bit-tabî’ bunlar senin ismetine düşmandır. Çünkü senin muhît-ı fazîletinde onlar pek yabancı kalıyorlar. Onlar hem her türlü rezâilî irtikâb etmek isterler, hem de kendilerini ta’yîb edecek kimse bulunmasını istemezler. Onlar ferâh ferâh göğüslerini gere gere zevk u sefâhetlerini icrâ edebilmelidirler. Sefâhet umûr-ı tabîyyeden olmalıdır. Hiç kimse kimseyi takbîh etmemelidir. Sen bu hâlini muhâfaza ettikçe âhengi ihlâl ediyorsun. Onun için senin yüzündeki perde-i ismet yırtılmalı, kalkmalıdır. İbtizâle düşmelisin, onlarla hemhâl olmalısın ki bu âhengi te’ mîn etmek mümkün olabilsin.”¹¹⁷⁷

Sebilürreşad dergisinde imzasız bir yazı toplu taşıma araçlarında erkeklerle kadınların birarada bulunmasını da eleştirir. Birarada olanlar Müslüman olmayan kadınlar olmasına rağmen yazının içeriğinden bu yakınlığın o günün bazı Müslümanlarının gözünde “rencide” edici bulunduğunu okuruz:

“Beyoğlu taraflarında Müslümanlık’la alâkası olmayan bir alay nisvânın tramvaylarda erkeklerin arasına karışarak nisvân-ı İslâmiyyeyi müşkil bir vaz’iyete ilkâ ettiklerini müşâhede ediyoruz. Memleketin mukaddesâtına, âdâtına bu derece tezlîl-kâr ihânetlerde bulunan bu kadınların sâlik olduğu yol hiçbir vakit Müslümanlık’la kâbil-i te’ lîf değildir. Bunların İslâm nâmı altında İslâm kadınının mevki’ ve haysiyetine dokunacak bir takım harekât-ı küstâhâne

¹¹⁷⁷ *Sebilürreşad*, (1337, 4 Cemâziyelevvel / 1335, 5 Şubat), “Sahte Müslümanlar Ayrılmalı, Aramızdan Çıkmalıdır”, 390:454-455

bulunmalarını nazar-ı afv u safh ile karşılamak, bu gibi harekâtı hoş görmek demektir. Nisvân-ı İslâmiyye bu harekât-ı nâ-lâyıkadan kat'ıyyen memnûn değildir. Bunun önünü almak için, bu mütecâsirlere terbiyelerini vermek hükûmetimizin en büyük vazifelerinden biridir. Hissiyât ve mukaddesât-ı dîniyye ve milliyyeyi rencîde eden bu hâdisenin adem-i tekerrürü te'mîn edilmelidir. Esâsen kadınlarımız da haysiyet-şiken harekâtın tamâmıyla aleyhindedir. *Sebâlürreşâd* sahâifi bu hususta şikâyet ile mâlîdir. İstanbul gazetelerinin birinde intişâr eden bu mektup ne kadar şâyân-ı dikkattir. Muhterem bir hanım tramvaylarda kadınların hâlini tasvîren şu satırları yazıyor:

“İstanbul cihetindeki yolcuların büyük bir kısmı Türk ve müslüman olduğu için bu semtte usûle riâyet olunuyor. Fakat Beyoğlu cihetinde iş ber akis.. Ekseriya bizim ısrârımızla perdeyi kapatıyorlar. Hele Türk hanımlarına mahsûs mahallere erkekler oturmuşsa kondüktörler bu efendileri kaldıramıyor. Efendiler de zaten nisvâna lazım gelen hürmeti ifâ etmeyi hatırlarına bile getirmiyorlar. Biz Türk kadınları; cinsimize, milliyetimize kumpanyanın hürmetkâr olmasını talep ediyoruz. Hükûmetten de an'anâtımızın muhâfazası için kat'î icrâât isteriz. “İstitrâd olarak şunu da arz eylemeyi pek mühim görüyorum: Milliyet, İslâmiyet ve an'anât hakkında bir fikir sâhibi olmayan, ta'bîr câizse nevi'leri cinslerine münhasır bulunan bazı kadınlarımız –bu gibilere hemşîre demeye pek haklı olarak dilimiz varmıyor– erkeklerle beraber oturmaya teşnelik gösteriyorlar. An'anâtımızın muhâfazasını alenen talep eden izzet-i nefis-i millî sâhibi hanımlarımızı da garîbdir ki, taasubla tahtıye ictisâr eyliyorlar. An'anât-ı milliyyeye, âdâb-ı İslâmiyyeye riâyetkâr olmayanlar kendilerinin Türk hanımlığı ile hiçbir alâkaları olmadığını bilmeli ve kıyâfet-i milliyyemizden tecerrüd eylemelidir. Yoksa aynı kisve altında, aynı terbiye ve aynı âdâbın muhâfazası lazımdır.” Kıyâfet-i milliyyeyi ve mukaddesât-ı dîniyyeyi pek hayâsızca tahkîr eden bu kadınlar hakkında bir karâr-ı kat'înin ittihâzını hükûmetten temennî eyleriz. Hükûmet müretteb ve mütemâdî hücumlara ma'rûz kalan âdâb-ı İslâmiyyenin hayatı uğurunda hiçbir faaliyetten geri kalmamalıdır.”¹¹⁷⁸

Sebâlürreşâd'dan Nusret Cezmi'ye göre kadının tam olarak yeri evidir ve bu, aynı zamanda yaradılış yasaları, fitrat yani insanın doğasının bir gereğidir. Kadınlara serbestlik tanınmasının zamanın koşulları gereği olduğu ilanı bu doğaya karşı muhalefettir ve bu da terakki veya ilerlemeye değil tedenniye yani gerilemeye, çöküşe sebep olur: “İlân-ı Meşrutiyet'ten beri romanları, kitapları ve hatta gazete sütunlarını işgal eden bir mes'ele var: Serbesti-i Nisvân. Bunların fikirleri aşağı yukarı şöyle hülâsa edilebilir: “Zamanımızın ahval-i şeriât-ı hayatiyesi büsbütün değişti. Kadınların da her türlü tagayyürattan azâde olarak serbestiyelerinin te'mini ve hayat-ı hariciyede erkekle elele vererek terakki yollarında merhaleler kat' etmesi lazım geliyor. O vakit Avrupa milel-i mütemeddinesi gibi, biz de tarik-i medeniyette ilerlemiş ve medeni olmuş

¹¹⁷⁸ *Sebâlürreşâd*, (1337, 9 Receb / 1335, 10 Nisan), “Tramvaylarda Hanımların Yeri” 404-405: 142

oluruz...” Zavallılar kanun-u fitrata inkiyad etmekten başka çare olmadığını hiç de düşünmek istemiyorlar. Bilmiyorlar ki kadında bulunan herşey erkeğin bulunduğu alemden başka bir alemde yaşaması lazım geldiğini gösteriyor.. Kadının vazife-i asliyesi aile hayatını idâme ettirmektir. Erkek hariçte, kadın dahilde çalışır ve böyle olduğu takdirdedir ki muvazene te'min edilmiş olur. Kadının vazife-i mevdûası haricinde göstereceği tekamül hakikatte terakki değil, tedennidir. Çünkü kanun-u fitrata isyandan başka bir şey değildir. Vazifesini layıkıyla ifâ eden bir kadın sezâvâr-ı takdir u tebriktir. Ancak böyle bir kadın hey'et-i ictimaiyesine müfid olabilir. Zaten kadın bu vazifesini ifâ edebilmek kabiliyette halk buyurulmuştur.¹¹⁷⁹

Yazısının sonunda, Ey İslam kadınları, muhterem hemşireler, diyerek kadınlara seslenen *Sebilürreşâd* yazarı, kadınların aynı zamanda bizatihi özgürlüğü arzulayan bilinçli failler olmadığını ima eden satırlarında erkeklere seslenerek şunları demelerini talep eder: “Serbestinizi arzu edenler sizi en müthiş esarete soktular. Hayatınızı zehir ettiler. Âlûde-i fakr ve sefalet oldunuz. Sizi herkesin eğlencesi yaptılar. Sizi tiyatrolarda üryân, sokaklarda açık saçık gezdirirken, sinema perdelerinde dans ettirirken onlar maroken koltuklarından sizi nazar-ı şehvet ile süzdüler. Alemin mash(k)arası ve şehveti uyandıran bir vasıtası oldunuz. Hüsn-ü cemâlinizden istifadeye kalkışarak, satılık köleler gibi, sizi tehşir ettiler, sükût ile mukabeleye muvafık buldunuz. “Hürriyet-i mutlaka bahşedeceğiz” dediler; şimdi ise en müthiş esaret olan (hayatın esiri)siniz. Ve...Ana olmaktan çıktınız...Fakat “zararın neresinden dönülse kârdır”. Geliniz, hemşireler geliniz, dininizin yalnız size münasip gördüğü analık tahtına cûlûs ediniz, bırakın tiyatro localarını, namahrem kocaları başkaları ısıtsın! Allah'ın birliğine imanınız var ve siz Muhammed'in ümmetisiniz, o nebi-i muhterem ki “Cenneti Anaların ayakları altında arayınız” diye fermân buyuruyor. Siz ki Hatice annenizin kızlarısiniz, (Katerina) fahişeleriyle iddia-yı müsâvâta kalkışmayınız....”¹¹⁸⁰

Kimi İslamcılara göre kadınlara göre kadınların konferans ve tiyatrolara gitmesi İslamiyet'in toplumda düştüğü zaafın bir göstergesi olarak yorumlanır. Talebe-i Ulumdan Buldanlı Ahmed Şükrü imzasıyla Beyân'ül Hak dergisindeki bir yazıda kadınların tiyatroya gidişi “rezalet” olarak nitelendirilir: “Kadınların eyyâm-ı sâirede gündüzleri, şu eyyâm-ı mübarekede dahi geceleri sabaha kadar konser ve tiyatroya gitmeleri artık İslamiyet'in ne derece zaaf bulunduğunu herkes takdir etsin. Bilfarz Göçek Kova(n)cılarda ve sâir mahallerde ve bilhassa mekteplerde hanımlara mahsus tiyatro küşâdı İslamiyet icâbâtından mıdır?...Peygamberimiz böyle mi buyurmuştur? Acaba kalbinde İslamiyet kokusu olan bir zât bu rezâleti kabul eder mi?”¹¹⁸¹

¹¹⁷⁹ Nusret Cezmi (Dâr-ül fûnun Tıp Fakültesinden), (1339, 9 Haziran), Kadın- Bir Valide Olmaya Gayret Etmelidir, *Sebilürreşâd*, 21/534-535:110

¹¹⁸⁰ Nusret Cezmi (Dâr-ül fûnun Tıp Fakültesinden), (1339, 9 Haziran), Kadın- Bir Valide Olmaya Gayret Etmelidir, *Sebilürreşâd*, 21/534-535: 111

¹¹⁸¹ Ahmed Şükrü, (1328, 20 Ağustos/1330, 20 Ramazan), Dertlerimiz, *Beyân'ül Hak*, 174:3009

Musa Kazım Efendi ise kadınların belirli koşulları gözetmek şartıyla dışarıya çıkabileceklerini düşünür. Ona göre kadınlar kendi aralarında toplantılar, müsamereler hatta eğlenceler düzenleyebilirler. Her ne kadar Musa Kazım bu görüşünü dergide yazdıktan sonra birtakım eleştiriler aldığı yazmış olsa da görüşünün aynı zamanda şeriata uygun olduğunu söyleyerek kendisini savunur. Kullandığı ifadeler kimi noktalarda İslamcılar arasında da bazı görüş farkları olabildiğini göstermektedir:

“Üçüncü mākalemizde erkekler gibi kadınlarmız da kendilerine mahsûs bir edeb ve bir terbiye dâiresinde kendilerine mahsus mesîrelere gidebileceklerini ve kendi beynlerinde cem’iyet teşkîl ederek konserler, konferanslar verebileceklerini yazmış idik. İşte asıl mu’terizlerimizin i’tirâzları bu iki mes’eleye müteveccih olduğunu görüyoruz. Hâlbuki bunda telâş edecek, feryâdlar koparacak hiç birşey yoktur. Zirâ esâsen bu iki mes’eleyi yazmaktan maksadımız, bazı nisvân-ı İslâmiyyemizin ve hattâ bir çok ricâlimizin nazar-ı dikkatlerini celb etmek ve bütün ahkâm-ı dîniyyemizi onlara sevdirmeye çalışmak idi. Onlara karşı demek istedik ki: “Nisvân-ı İslâmiyye, sizin zannettiğiniz gibi, esîr değildir. Onlar da hürdür. Onların mestûre olmalarını bir tavuğun kümese kapatılmasına teşbîhiniz bâtıldır. Şerî’atımız onların bütün hukûk-ı tabî’iyye ve meşrû’asını taht-ı te’minde almış ve kendilerine mahsûs bir edeb ve terbiye dâiresinde onların da ezvâk-ı medeniyyeden ve lezâiz-i dünyeviyyeden hissemend olmalarına mâni’ olmamıştır. Kadınlarmızın en ziyâde arzu ettikleri şey erkekler gibi mesîrelere gidip gelmek ve bazen cem’iyyetler yaparak yekdiğerine karşı nutuklar îrâd etmek ve daha bir çok müzâkerelerde bulunmak değil mi? Şerî’atımız nisvân-ı İslâmiyyemizin bu gibi harekâtına mâni olmaz. Mesîrelere gidebilirler; fakat Müslümanlığa lâıyk bir edeb, bir terbiye dâiresinde gidebilirler. Konserler, konferanslar verebilirler; fakat yine İslâmiyet’e mahsûs bir edeb, bir terbiye dâiresinde.”¹¹⁸²

Şemseddin Günaltay ise kadının toplumsal hayata katılmasından yana bir tavır sergileyen İslamcı isimler arasındadır. “Cennet anaların ayakları altındadır” ve peygambere en çok kime iyilik ve hürmet etmek lazım gelir sorusuna üç kez annene ve dördüncüsünde babana cevabı veren hadisi zikreden Günaltay bu hadislerle irtibat kurarak kadının toplumsal seviyede erkekten aşağı olduğu iddialarını reddeder ve İslamcı yazarların bu konudaki görüşlerine karşı koyar: “İslamiyet’te kadının mevki-i ictimâisi erkeğin dununda olduğunu iddia edenler meyânında zannettim ki şu hadisten haberdar olanlar bulunsun! Çünkü hadis-i şerife muttali olduktan sonra böyle bir iddiada bulunmak için insanın ya mecnun veya garazkâr olması icâb eder!”¹¹⁸³

Kadının toplumsal hayatta hiçbir şekilde görünür olmasını istemeyen İslamcı yazarlar için bazı Osmanlı kadınlarının modayı takibi başlıbaşına bir sorun oluşturur. Kadınların kıyafetleri,

¹¹⁸² Musa Kasım, (1324, 4 Eylül /1326, 21 Şa’bân), “Hürriyet – Müsâvât”, *Sırat-ı Müstakim*, 4: 53

¹¹⁸³ Mehmed Şemseddin (Günaltay) (1330, 10 Nisan / 1332, Cemâziyelula), *İslam’da Kadının Mevki-i İctimaîsi – 2, İslam Mecmuası*, 6:172

süslenmeleri ve modayı yönelik ilgileriyle İslamcı dergi yazarlarının gözünden kaçmaz. Süslenme ve modaya ilgi aynı zamanda kadının toplumsal hayata karışmaya dönük ilgisinin de bir uzantısı olduğu kadar gayrimüslimlerin taklidi olduğundan da İslamcıların tepkilerini üzerlerine çekmektedir. “O Osmanlı (!) misleri, o Türk (!) kontesleri her hafta bir moda şekline girerler ve bu uğurda avuç avuç altınları Beyoğlu’nda İtalyan mağazalarına saçarlar. Bir lavanta şişesini üç! Bir tarağı dört beş meci diyeye alırlar. Her gün husûsî balolarda!! Her gün umûmî tiyatrolarda!”¹¹⁸⁴

Bazı noktalarda diğer İslamcılar kadar keskin olmayan Avanzade Mehmet Süleyman bile modayı, İslamlığı unutturan bir unsur olarak görür ve modaya uygun giyinen kadınların hemcinslerinin ahlâkını bozmaktan başka bir işe yaramadıklarını belirtir. Modayı savunan ve kadınların esaret altında olduklarını düşünen yazarlar Avanzade Mehmet Süleyman’e göre hakiki bir Müslüman ve vatanperver değildir.¹¹⁸⁵

Kamusal alanda kadının görünürlüğüne karşı çıkan İslamcıların kadınların çalışma hayatına katılmasını desteklemesi mümkün değildi ve bu sebeple kadınların çalışma hayatına atılmasını reddediyorlardı. Mustafa Sabri Efendi kadınların önemli memurluklarda istihdam edilmesine itiraz eder. Mustafa Sabri Efendi ya kadınların doğum gibi durumlarla biyolojik bazı zorluk yaşayabileceği veya Batı psikolojisindeki “*histeri*” kavramını kullanarak kadınların sağduyuyla karar alınmasını gerektiren işlerde bir tür psikolojik krize girip işlerini aksatabilecekleri gerekçesiyle kadınları yüksek seviyeli işlere uygun görmediğini açık bir şekilde belirtir:

“Kadınlara umur-u mühimme tevdi etmek, büyük memuriyetler vermek fikri de gelip geçici müsveddeler gibi tekrar edilmiştir. Bir muharebenin en dehşetli, en can alıcak deminde idare-i harbiye ile meşgul olan kumandan ilcâat-ı mahaziyye (doğum sancısının güçlüklerine) ma’ruz olmak yahud mühim bir mes’ele-i siyasiyenin en ziyade itidal deme ihtiyaç gösterdiği bir sırada memurun (isteri)si tutmak ne kadar garip olacağını göz önüne getirilirse bu gibi fikirlerin ne derecelerde kabil-i tatbik olduğu anlaşılır.”¹¹⁸⁶

Mustafa Sabri Efendi’ye göre erkeğin dünya işleri kadının da ev içi işlerini idare edecek şekilde yetiştirilmesi gerekmektedir ve bu gereklilik ona göre dünya çapında edinilen deneyimlerle de doğruluğu onaylanmış bir durumdur: “Şimdi şurada bir icmal daha yapalım, erkek umur-u dünyayı kadın umur-u beytiyyesini idare edecek surette yetiştirilmek lüzumu bugün dünyanın her tarafından medid tecrübeler, amik tefekkürler neticesinde teslim olunmuştur ki bu

¹¹⁸⁴ Mehmed Fahreddin, (1329, 8 Zilhicce / 1327, 17 Teşrinisânî), “Mürtet Parmaklar! Mel’un Kalemler”, *Sırât-ı Müstakîm*, 169: 200.

¹¹⁸⁵ Kanter, 2012:145

¹¹⁸⁶ Mustafa Sabri, ([1]325, 16 Mart / [1]327, 7 Rebiülevvel), Din-i İslam’da Hedef-i Münakaşadan Olan Mesailden Talak (1), *Beyân’ül Hak*, 26: 597

nazariye-i müselleme ile beraber artık erkeklerle kadınların muvazenesi mes'elesi de hal edilmiş olmak zaruriyatındadır.”¹¹⁸⁷

Kadını iş hayatında bulunmamaları gerektiğini kadınların anatomik yapısına bağlayan İslamcılar, kadını ev dışındaki işlere kabiliyetsiz bulurlar. Ayrıca kadının çalışmasıyla çocuk doğurmak, yetiştirmek ve ev içi işleri ihmal edilmeye başlanır. En nihayetinde bu şekilde düşünen İslamcılara göre kadının sorumlu olduğu alanın ev içi erkeğin ise evin dışı olması İslamiyet'in de gereğidir:

“Fîlvâki Fransa'da şimdi bazı kadınlar arabacılığa kadar yapıyorlar. Fakat onlar ancak kendi karınlarını doyurabiliyorlar. Kabil midir ki bir erkek gibi bir ev ailesi geçindirsin. Farz edelim ki kadınlar da bünyeleri sağlam olmak şartıyla erkekler kadar iş görebilsin acaba bir kadın hâmile bulunduğu zamanda o işlere tahammül edebilecek mi bakalım. Çocuğun tevellüdünden sonra o çocuğa mı bakacak, yoksa ötede beride iş mi görecekt?...Herkes süt nine tutamaz ya!!!...İşte İslamiyet'te kadınlarla erkeklerin vazifeleri bu sebebe mebni ayrılmış taksim-i imâle riayet olunmuşdur ki: Bir kadın evinin içindeki çamaşır, yemek, temizlik, dikiş gibi işlerle iştigâl eder. Erkek de hânenin haricindeki işlerle iştigâl eder. Hem her ikisi de boş turmaz, hem de tenâsül emr-i ehemmi ihmal olmuş olmaz.”¹¹⁸⁸

İslamcılar için kadının dışarıda çalışması için bir zorunluluk bulunmaz. İş hayatına kadınların girmesiyle ilgili iddialara önce tüm erkeklere iş bulunsun sonra gerekli olursa düşünülür, diyerek kadınların iş yaşamına dahil edilmesinin gerekliliğini savunanların gerçek bir ihtiyaçla hareket etmediği iddia edilir:

“Meşâgıl-i umumiyye iştirak bahsine gelince: İşte asıl garâib u acâib burasıdır. Güyâ memlekette fabrikalar, destgahlar, işleri yığılmış kalmış erkeklerimiz bunlara yetişemiyormuş, Afrika'dan, Çin'den, Rusya'dan amele getirmeye mecbur oluyormuşuz. Ve halbuki bu suretle hem paralarımız harice gidiyorlar ve hem de vakit ve zamanında adam bulamadığımızdan muamelât-ı ticariye ve iktisadiyemiz (!) dücâr-ı te'ehhur ve ta'allül olarak milel-i sâire ile rekabete girişemiyormuş gibi kadınlarımız da çarfaşlarını atıp, eli, kolu sıyrarakdan hemen baltaya, küreğe yapışmalı imişler...ne kadar tuhaf! Zehi insaf...zehi mantık...Bir defa memleketteki erkeklere bir iş bulup kahvelerden, gazinolardan kurtaralım. Onlara kifayet edecek derecede bir faaliyet-i iktisadiye temin edelim, faaliyete bir “vasat” bulalım da eğer erkeklerimiz yetişmezler ise ondan sonrasını o vakit bir daha düşünürüz şimdi bunların zamanı değildir yalnız siz içinde bulunmakla iftihar ettiğiniz hissayât-ı çingeneye bizim hemşire ve validelerimizi de

¹¹⁸⁷ Mustafa Sabri, ([1]325, 16 Mart / [1]327, 7 Rebiülevvel), Din-i İslam'da Hedef-i Münakaşadan Olan Mesailden Talak (1), *Beyân'ül Hak*, 26: 598

¹¹⁸⁸ Mustafa Safvet (1328, 23 Temmuz/1330, 21 Şa'ban), Bizde Yenilikler-2, *Beyân'ül Hak*, 170:6996

sürüklemeyin, icbâr etmeyin. Zira!: Biz Müslümanız ve onun bütün evâmir-i nevâhiyesine, bütün nûkâtına, bütün hareketimizi tevfiğ ve tatbik etmek isteriz.”¹¹⁸⁹

İslamcıların kadın meselesinde tesettürden sonra üzerinde en fazla durdukları ikinci mesele çok evlilik (taaddüt-i zevcat) konusudur. Konunun Osmanlı’da kadın hak ve hürriyetinden yana olan kesimler için de önemli olduğu ve çok evliliğe muhalefet ettiklerinden dolayı İslamcılar gözünde dini açıdan savunulması gerekli görülen meselelerden biri haline gelmiştir. Ondokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başına kadar bu konu İslam dünyasında tartışma konusu yapılmamış ve erkeğe verilmiş bir hak olarak görülmüştür ancak Osmanlı kadın hareketi içinde özgürlük yanlısı olan kadın ve erkek yazarlar bu konuya eleştirel bakmışlar ve çok evliliği ya çok istisnai koşullar altında mazur görülebilecek bir ruhsatla bakıp asıl olanın bir kadınla evlilik olduğu şeklinde yorumlayarak zorlaştırmışlar ya da doğrudan geçmiş toplumların kültürlerine ait ve erkeğe hak tanıyan ancak artık geçersiz sayılması gereken bir eski zaman hükmü ve adeti olarak kabul etmişlerdir. Mustafa Sabri efendi *Beyan’ül Hak* adlı dergide “Din-i İslam’da hedef-i münakaşa olan mesâilden taaddüd-ü zevcât” başlıklı makalesinde konuyu sert denecek bir üslupla ele alarak çok evliliğe karşı olan görüş sahiplerini eleştirir ve İslam’da çok evlilik için gereken adalet prensibinden yola çıkarak bunun gerçekleştirilmesini imkansız görerek çok evliliğin İslam’da olmadığı şeklindeki yoruma karşı çıkar ve buradaki adaletle kastedilenin sadece eşlerin maddi ihtiyaçlarının karşılanmasında olduğunu vurgular:

“...Zamanımızda beynelislam taaddüt-ü zevcâtı bir musibet-i mezhebiyye gibi telakki eden bâzı ukûl-ü zaife ashabı, kulaklarına uzaktan uzağa vâsıl olan bu şart-ı adaleti arzularına muvâfık bir sermaye-i münâkaşa addederek kadınlar arasında - siyyanen (eşit, denk) tabir ettikleri vecihle-taksim-i meveddet-i tevzi-i adalet kabil olamayacağından İslam’da böyle bir emr-i muhal üzerine taallük olunan taaddüt-ü zevcâtın da muhal olması lazım gelir ve bilnetice din-i İslam’da taaddüd-ü zevcât yoktur, mevkuף-u aleyhine tab’an yokluğa mahkumdur, derler, veyahut demek isterler. Taaddüd-ü zevcâta kâil olmayan Avrupa medeniyeti nazarında gûyâ din-i İslamı tebrîe nikâbı altında tervic edilmek istenilen bu fikrin biraz muhakeme ile ne kadar azim bir gaflet eseri olduğu tebeyyün eder....Beynelzevcât icra-yı musavât kabil olub olmamak mes’elesi ulemâ-i İslamın inzâr-ı muvazzafa-i tetkikatından hariç mi kalmıştır? Ki bunlar, kendi kendilerine belki yüzünden okuyamadıkları Kur’andan istinbât-ı meâniye kalkışıyorlar.”¹¹⁹⁰

Sabri Efendi adaletin mutlak manada olmayacağı iddialarına karşı çıkar ve adaletin zahiri yani maddi ve görünen şekliyle tatbik edilmesi gereken bir şey olduğu sevgi gibi insanın kudreti haricindeki şeyler için geçerli olmadığını bu yüzden de sırf bu manada mutlak adaletle erişilebileceğini ifade eder: “matlûb olan adalet, muhabbet-i kalbiye gibi gayri-i ihtiyari olan

¹¹⁸⁹ H. Mahmut (Dâr’ül funundan), (1330, 27 Şubat), Asırlarca Evvel Tamamen Halledilmiş Bir Mesele-Mabadi, *Hayrî’l-kelâm*, 17:141-142

¹¹⁹⁰ Mustafa Sabri, (324, 1 Kanunuevvel 324/326, 20 Zilkade), Din-i İslam’da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâilden: Taaddüd-i Zevcât, *Beyân’ül Hak*, 11: 226-227

umûr-u batıniyye hususunda değil de ikisine aynı derecede güler yüz göstermek, birine ne alırsa ötekine de almak, birinin nezdinde ne kadar kalırsa diğerinin yanında o kadar kalmak gibi muamelât-ı zahiriyyede müsâvâta riayetden ibaret olmak üzere tefsir edilmiştir...”¹¹⁹¹

Mustafa Sabri Efendi’ye göre çok evlilik, evlilik dışında girilebilecek cinsel ilişkilerin önüne geçen bir tedbirdir. Erkek dörde kadar evlenebilir ancak yine de bir kadını beğenecek olursa kadınlardan birisini boşayıp beğendiği kadını kendisine eş olarak alabilir ve bu, evlilik akdi dışında kurulan ilişkilerden çok daha “insafli” bir yoldur:

“Eğer birisi: Nasıl olur da, memleketteki yaygın olan fuhşu birden çok kadınla evlilik ilkesiyle çözümleyebiliriz, fuhuş düşkününü olanların hepsi evli olanlardan değil ki, onları tekrar evlendirelim, derse... Ona cevabım şu olur: şüphesiz ki zinakâr adam –daha yerinde deyimle evli olsun bekâr olsun kendisini zina uçurumunun eşiğinde gören kişi- eğer evli ise ikinci, üçüncü ya da dördüncü evliliği yapsın. Ta ki o uçurumdan uzaklaşsın. Dördüncü evliliğiyle yetinmez de beşinciye gerek duyduğu takdirde, eşlerinden birini boşayıp dördüncünün yerine beşinciyle evlenebilir. Peki böyle bir şeyi aileyle ve çocuklarla oyuncak haline getirirse... Derim ki: Böyle bir durumda bile bunların hepsi, zinadan daha iyidir. Biraz insafli olsana! Bazı şer bazısından daha hafiftir.”¹¹⁹²

Mustafa Sabri Efendi, kendisinden yıllar sonra İslami kesimlerin çok evliliğe dair dillendirdiği savunma biçimlerinden birini ortaya atarak çok evliliğin olmadığı durumda erkeklerin metres tutarak yaşadığını ve çok evliliğe karşı çıkanların metres konusuna aynı şiddetle karşı çıkmadıkları iddiasında bulunur, bu savunma, yazıdan anlaşıldığı kadarıyla Mustafa Sabri Efendi’nin eleştirdiği muhalif yazarın çok evlilik yerine geçiciliği sebebiyle metresin daha tercih edilesi olduğu şeklindeki iddiasının karşılığı olarak ortaya çıkmıştır:

“Bu konuyla ilgili yazarlardan birinin bir yazısını okuyuncu gerçekten dehşete düştüm: “Herhangi bir kadına, kocasının bir başka kadınla evlenmesini mi, yoksa sadece kendisine bir metrek edinmesini mi tercih edersin?” diye sorulsa, şüphesiz o; “Hayır, benden başka bin kadını metres edinmesini tercih ederim. Çünkü belki de o sonunda akıllanır da sadece bana döner, diyecektir.” Ben de derim ki: Namuslu bir adamın ilk eşi olan kadının, kendisine bin metres edinen bir erkeğin eşi olmayı tercih etmesinin ne değeri olabilir? Ayrıca bu derece alçak duygulu bir kadının erkekleri değerlendirmesinin ne önemi olabilir ki? Çünkü o namuslu olmayı önemsemez. Yazar, böyle bir kadını mı örnek göstererek böylesine önemli sosyal bir mes’elede kesin söz söylüyor?...Yirmibeş yıl kadar önce, iki kadının karşılıklı konuşmasını konu alan Türkçe bir şiir yazıp, birden çok kadınla evliliği çirkin bulan batı taklitçilerine karşı, İstanbul gazetelerinde yayınlamıştım. O şiirimde –iki kadından birinin diliyle- kocasının ikinci bir kadınla

¹¹⁹¹ Mustafa Sabri, (324, 1 Kanunuevvel/326, 20 Zilkade), Din-i İslam’da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâilden: Taaddüd-i Zevcât, *Beyân’ül Hak*, 11: 227

¹¹⁹² Mustafa Sabri 2019: 41

evlenmesini kabul etmeyen, aynı zamanda, onun metresler edinmesini kendisine zor gelmeyip buna razı olan bir kadından iki boynuzlu diye söz etmişim.”¹¹⁹³

Çok kadınla evliliğin erkek ile kadın arasındaki eşitliği bozduğu şeklindeki karşı itirazlara Mustafa Sabri Efendi, çok kadınla evliliğin eşitliğe aykırı olduğunu kabul eder ancak ona göre zaten kadın ile erkek zaten eşit değildir ve çok erkekle evlilik durumunda kadının yaratılışı sebebiyle kendisinden bekleneni veremeyeceği için çok erkekle evlilik değil çok kadınla evlilik söz konusudur, yani doğaya uygun olan çok kadınla evliliğidir:

“...birden çok evlilik, ilk eş için ne kadar ağır gelse ve onun için zararlı olsa da, aynı zamanda bu evlilikte, aynı cinsten olan diğer bir kadın için menfaat söz konusudur. Çünkü böyle bir durumda o kadını düşük bir metres olacağı yerde, kendisi gibi eş olmaya sevk etmiş olacaktır. Eğer insanlık meşru olan birden çok evlilikle bunun karşılığı olan gayrimeşru birden çok ilişkiye –ki bu şüphesiz meşru olan birden çok evliliğin yerini alacak ve insanlığın ihtiyacındaki boşluğu dolduracaktır- insaf gözüyle bir bakacak olursa, birden çok evliliğin, kadınların genel menfaat ve kurtuluşlarına daha uygun olduğunu görecektir. Karşı çıkanlar ise, kadınların sadece bir kısmının menfaatlerini gözetmeye çalışmaktadırlar. Buna ek olarak, birden çok evlilik, iki cinsin birbirleriyle olan eşitliklerini bozuyorsa bile, zaten erkek kadına eşit değildir. Kadın, daha önce de kaydettiğimiz gibi birden çok erkekle evlenmesi durumunda yaratılış itibarıyla kendisinden bekleneni veremez oluşu, bu eşitsizliği ifade eder.”¹¹⁹⁴

Çok kadınla evlilik ne kadar zinanın önüne geçebilmek için bir önlem olarak düşünülmektedirse kolayca boşanabilmek de bu önlemin bir parçası olarak tasavvur edilir, zira çok evlilik yapabilmek ve erkeğin gerekli gördüğünde yeni bir evlilik yapabilmesi için de boşanabilmesinin kolaylaştırılması gerekir:

“Zina hastalığı için üçüncü bir ilaç da, yukarıda belirttiğimiz biçimde, boşanmayı da kolaylaştırmıştır, meşrulaştırmıştır. Ancak İslam ülkesinde, boşanmayı imkansız kılan yeni bir geleneğin yerleşmesi ve aynı zamanda Müslüman erkeğin eşinin de buna karşı çıkmasıyla, sonuna dek o eşiyile beraber yaşamak zorunda bırakılır. Evinden çıkınca da içli ahlarla gözleri başkalarının kadınları üzerinde gezinir, belki de zina eder ve onun günahına katlanır da, eşini boşamanın utancına katlanamaz. Bütün bu gelenekler bize Avrupa’dan gelmiştir. Bizdeki batılları taklit düşkünleri, eşlerini boşamalarının ellerinde olmadığını zannettiler ve onlardan İslam dinindeki boşanma üzerine o kadar çok itiraz işittik ki, bizde onu kendimize haram kıldık. Oysa Avrupa ve Amerika toplumları boşanmayı kendilerine kolaylaştırmaya başladılar bile. Onlar bizden gelişliği, biz de onlardan daraltmayı aldık. Eğer eşinden bıkan bir erkek onu kendisine metres edineceği kadınla yenilemeye gerek duyar da, eş yerine eş değiştirmeye elinde

¹¹⁹³ Mustafa Sabri Efendi 2019: 36

¹¹⁹⁴ Mustafa Sabri Efendi 2019: 46

olan fırsattan yararlanmak isterse, İslam’da kendisini kötülöklere düşmekten alıkoyan bir kurtuluş yolu bulabilir. Hem de birden çok evliliğe olan kini yıkmakla bu kurtuluşu elde edebilir. Çünkü belki de o, ikinci evliliğinde mutluluğu bulacak, eski eşi de bir başka erkek için yeni bir eş olarak, o da onun yanında mutluluğu tadacaktır.”¹¹⁹⁵

Mahmut Esat Efendi de yayımladığı bir yazı dizisinde Avrupa’nın bilim ve kültürüne hayranlık duyan aydınların, bu uygarlığın din yanını tanımadıkları için Osmanlı toplumundaki birçok kötölüklerin kaynağını birden çok eşle evlenme geleneğinde bulduklarını yazar. Ona göre, sözkonusu aydınlar, Avrupa uygarlığının dini yönünü bilmedikleri gibi, İslamı da bilmedikleri için bu geleneğin bir şeriat emri olmadığını da bilmiyorlardı. Bu evlenme usûlü, ona göre, insan tabiatında bulunan bir eğilimden doğmuştur, yani doğa (tabiat) kanunu gereğidir. Şeriat, sadece bunu tanımış ve meşrulaştırmıştır. Hristiyanlık ise bu doğa kanununu tanımadığı için o ölkelerde fuhuş yayılmaktadır ve erkeğe tabiatın verdiği, şeriatın da yasaklamadığı bu hakkı insan eliyle konmuş hiçbir kanun kaldıramazdı.¹¹⁹⁶

İffete, namusluluğa yardımcı olan diğer bir konu İslamcılara göre çok kadınla evlilik dışında erken yaşta evliliğe izin vermektir. Kız ve erkekleri ergenliğe ulaşır ulaşmaz evlendirmeli, evlilik birkaç yıl sonrasına dahi ertelenmemelidir çünkü her iki cinsin de bu dönemde namuslu kalabilmelerini kimse garanti edemeyeceğinden Mustafa Sabri Efendi’ye göre evlilik asla geciktirilmemelidir:

“Namuslu olmaya yardımcı olan şeylerden biri de, evlenme çağını sınırlayarak ya da evliliği iki cinsin de ergenliğe ulaşmalarından birkaç yıl sonrasına bırakarak, nikahı zorlaştırmamaktır. Genç kızların ve erkeklerin kanlarının kaynadığı, gençliklerinin en hızlı dönemine rastlayan bu yılları, iffetli ve namuslu olarak geçireceklerini kim bize garanti edebilir? Ayrıca onların öğrenim çağında olmaları dolayısıyla evliliğin kendilerini meşgul edecek olması, babalarının onlara cinsel ihtiyaçlarını karşılamalarında hoş görülö davranıp görmemezlikten gelmeleri için bir mazeret değildir. Bu, gençlerin kendileri için de bir mazeret sayılmaz. Çünkü onlar, ergenlik çağına gelmiş, mükelleftirler. Hiçbir kimsenin, öğrenim çağında evlenmesi mümkün değil diye, zina yapmasına izin verilemez. İslam, her zinaya düşme korkusu olan kişiye evliliği farz kılar. Ve hiçbir kimsenin –ilim yolunda da olsa- ona düşmesine izin vermez. Müslömanların üzerine düşen görev öğrenim çağında olup, öğrenim görenlerin namuslarını korumak amacıyla evlilikle öğrenimi uyum içine sokan bir yol bulmak için hazırlık yapmalarıdır.”¹¹⁹⁷

Yine evlilikle ilgili meselelerden biri kadının erkek tarafından tek taraflı boşanabilmesi veya tälâktır. İslamcı yazarlar dini hukukun erkeğe verdiği bir hak olarak gördüğü boşanma

¹¹⁹⁵ Mustafa Sabri Efendi 2019: 41-42

¹¹⁹⁶ Berkes 2012: 373-374

¹¹⁹⁷ Mustafa Sabri Efendi 2019: 42

hakkının bu şekliyle korunması gerektiğini düşünürler. Şeyhülislam Musa Kazım Efendi, boşanma ile ilgili kaleme aldığı yazısında kadınlara boşanma hakkının İslam şeriatı tarafından kendisinin deyişiyle insanlığın ilk devrinden itibaren “aile reisi” kabul edilen erkeğe verilmesinin sebeplerini ele alır. Musa Kazım Efendi, kadının duygusal gerekçelerle kolayca aile birliğine son verebileceğini ya da mahkemeye gidip şikayet ettiği takdirde mahkeme tarafından şikayeti olumlu sonuçlanmaz ise taraflar arasında husumet doğabileceği veya konuyu mahkemeye taşıyarak sürecin uzamasının dedikodulara yol açarak kadının başkaları tarafından iyi görülmemesine yol açabilecek bir sürece girilebileceği gibi gerekçeler gösterir ve ekler:

“Emr-i talâk zevcin yedinde olub da bu gibi sebepleri kimseye ifşâ etmeksizin zevcesini tatlık ederse bu tatlık zevce için bir ibret-i mü’essire olacağından kesb-i salâh ederek diğer kimse ile akd-i izdivâc eder. Ve ondan sonra hayâtını mes’ûdâne imrâr eyler. Şu hâlde emr-i talâkın – cem’iyet-i beşeriyyenin ibtidâ-yı teşkilinden beri re’îs-i âile addolunan– zevc yedine verilmesinin muvâfık-ı hikmet olduğu ve şerî’at-i celîle-i Ahmediyye’nin bu mes’elede dahi ihrâz-ı tefevvuk ettiği bilâ-şek tahakkuk ediyor...”¹¹⁹⁸

Musa Sabri efendi de Musa Kazım ile benzer şekilde *Beyanü’l Hak* dergisinde talâkın (boşanma) İslam dininin erkeklere verdiği bir hak olduğunu ortaya koyar:

“Din-i İslam’da talâkın erkeklere ait bir hak olması mes’elesini ispat için edille-i nakliyye-i iradi mâlumu ilam derecesinde bî-lüzum bir şey olduğundan bu bahsin kısm-ı evvelinde, evvelki mübâhesede olduğu gibi istidlâl-ı nakliye ile iştiğal etmeyeceğiz. Çünkü bütün nüsûs-u şer’iyyenin i’ka-ı talâkı erkekler tarafından sâdır bir fiil olarak göstermesi ve bunun lüzumundan olmak üzere zevci muttalik ve zevceyi muttalaka nâmıyla yâd etmesi bu hususta hiçbir şeye hâcet bırakmayacak derecede sarîh ve kat’idir.”¹¹⁹⁹

Boşanmanın erkeğe verilen bir hak oluşu *Sebilürreşad*’da da yazıları çıkmış olan ve Cumhuriyet döneminde de eser vermeye devam eden Ömer Nasuhi Bilmen (1882-1971) tarafından dile getirilmiştir. Kadına bu hakkın verilmeyişi sebebiyle eşinden boşanmak isteyen kadının erkeğe iftira dahi atabildiğini söyleyen Ömer Nasuhi Bilmen, daha geç tarihli (1949) bir eserinde konuya bakışını şu satırlarla ortaya koyar: “...aile hayatında bazan öyle bir hal tahaddüs eder ki, artık zevciyyeti devam ettirmek kabil olamaz. Bütün günleri niza ve şikak ile geçen ve verilen müessir nasihatlerden asla müstefid olmayan kimseler arasında zevciyyet rabitasının devamından ferdî ve ictimai bir faide beklenemez. Hele erkek, talâka ehliyeti haiz olduğundan böyle bir hal vukuunda talâka tevessül ederek kendisini zehâlûd bir yaşayışın elîm tazyiklerinden kurtarabilir. Fakat kadınlar bu ehliyete mâlik olmadıklarından böyle bir hâle maruz bulunacak bir zevcenin ne kadar müşkilât içinde kalacağı beyandan müstağnidir. Hatta bu babdaki hayati

¹¹⁹⁸ Musa Kazım, (1324, 18 Eylül / 1326, 5 Ramazan) Hürriyet-müsâvât, *Sırât-ı Müstakim*, 6:94

¹¹⁹⁹ Mustafa Sabri, (325, 16 Mart / 327, 7 Rebiülevvel), Din-i İslam’da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâilden Talak, *Beyân’ül Hak*, 26: 595

ilcaatdan dolayı bazı kadınlar, bir takım gayri meşru çarelere baş vuruyor, ve....nikahtan kurtulmak için kocaları hakkında diyanet ve insaniyetle te'lifi kabul olmayan gayri sahih isnatlara cüret gösteriyorlar.”¹²⁰⁰

Mirasta kadına eşit hak verilmesi de İslam hukukuna aykırı görülerek eleştirilmiştir. *Habl-i Metin* adlı dergide Ankaralı Rıfat imzalı bir yazıda Kur'an-ı Kerim'de toplumların yok oluşuna sebebin o toplumun ileri gelenleri yani yazarın “havas” olarak nitelendirdiği yönetici ve bilginlerinin ilahi kanunlara, emirlere riayet etmeyişleri olduğunu ayetlerle uzunca izah edildikten sonra bu ihlallerden biri olarak kadına mirasta eşit hak verilmesi olarak gösterilir: “Nasıl ki zulemenin yüksek tabakası kadını erkeğe mirasta müsâvi tutmaya ve siyyanen mal vermeye kıyam ettiler ki bu fiilizzıkr misal hazzil unseyeyn¹²⁰¹ kitabını temzik ve yırtmaktan başka ne olabilir. Daha bundan büyük ikâ-ı fesâd mı olur. Avam kısmı da buna cesaret ettiler mi hayır.”¹²⁰²

İslamcılarının medeni hukukla ilgili yeni düzenlemelere tepkisi kadınlara ilişkin geleneksel fıkıhta hükümlerle oluşan tezattan kaynaklanmaktaydı. 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnâmesi'nin iki sene gibi kısa bir süre yürürlükte kalmasının azınlıkların ruhani reislerinin olduğu kadar İslamcılarının da tepkisinin etkisi vardı.¹²⁰³ Hukuk-ı Aile Kararnâmesine yönelik İslamcı kesimin tepkileri aynı zamanda onların hukuk nosyonu ve kadınların hukuk alanında taleplerine bakışını ortaya koyması açısından önem arzeder. Kararnâmeyi en geniş şekilde eleştiren İslamcı isimlerin önde gelenlerinden biri muhaddis ve fakihliğiyle meşhur, Dâru'l-Fünûn'da müderrislik, kadılık, mahkeme reisliği ve Dârü'l-Hikmeti'l-İslamiyye üyeliği görevlerinde bulunmuş Sadreddin Efendi'dir.¹²⁰⁴ Sadreddin Efendi'nin Kararnâme'ye ilişkin genel eleştirileri Kur'ân ve Sünnet başta olmak üzere şer'i delillere aykırılığı, tercih edilen fıkıhta ihtilaflı olarak bilinen konularla alâkalı oluşu, şariat açısından telfiki mümkün olmayan kavillerin birarada kullanılması, fıkıhçıların görüşlerinden ziyade bazı meselelerde çağın görüşlerinin daha fazla tercih edilmesidir.¹²⁰⁵

Sadreddin Efendi'nin Hukuk-ı Âile Kararnâmesi'ne ilişkin eleştirilerinin bazı ayrıntılarına gelince bunların Osmanlı'da kadın hareketindeki yazarların sıkça tekrarladıkları talepleriyle ilişkili olanları tezimiz açısından daha fazla üzerinde durmayı istediğimiz eleştirilerdir. Bunlar

¹²⁰⁰ Bilmen, Ömer Nasuhi (t.y.) *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 2: 367-368

¹²⁰¹ Kız çocuklarına mirasın erkek çocukların yarısı miktarda olması gerektiğine dair Kur'an-ı Kerim'de Nisa suresi 11.ayet'e atıf yapılmaktadır.

¹²⁰² Ankaralı Rıfat (1335, 27 Şubat) “Esbab-ı İnkırâz ve İnhizâm”, *Habl-i Metin*, 6: 44

¹²⁰³ Küçüktiryaki, Ahmet Yasin (2017), *Osmanlı Aile Hukuku: Gelenek ve Modern Arasında Hukûk-ı Âile Kararnâmesi ve Sadreddin Efendi'nin Eleştirileri*, İstanbul: İz Yayıncılık: 39-41

¹²⁰⁴ Küçüktiryaki, 2017:44-45, 47

¹²⁰⁵ Küçüktiryaki, 2017:47-48

arasında özellikle nikah ehliyeti, nikahta velayet, nikahta yaş koşulu ve boşanma başta gelmektedir.

Nikah ehliyetine ilişkin kararnâmenin erkeğin 18, kadının 17 yaşını tamamlamasına yönelik eleştirisinde ise Sadreddin Efendi, maddenin bülûğ çağına giren kişilerin nikah akitlerini geçerli sayan Kur'ân'ın hükmüne uymaması, ayrıca İmam Azam'ın 15 yaşını bitirmiş olan erkek ve kızların nikah akitlerini geçerli sayan görüşünün göre yazılmış olan Mecelle'nin 986 ve 987.maddelerine aykırılığı en önemli argümanlarıdır.¹²⁰⁶

Nikah akdi için velayetin gerek olup bunun kişilerin akrabaları veya duruma göre devlet idaresi olduğuna dair 10.madde ile nikah akdinde kadınlardan olan velilerden, asr-ı saadetten bu yana kendilerine verilen söz söyleme haklarının ellerinden alınmasını eleştiren Sedreddin Efendi bu şekilde velayet sahiplerinin azaltılarak gençlerin evlenmelerine bir nevi engel teşkil edildiğini savunur. Aynı zamanda bu madde ile kadınların elinden alınan velayet hakları ile İmam Muhammed'in görüşü esas alınmış ve Hanefi mezhebinin o azaman kadar geçerli olan görüşü terkedilmiştir.¹²⁰⁷ Yazara göre onyediyi yaşını tamamlamamış olanların velisinin onayıyla evlenmesi maddesini de velisi olmayan daha küçük yaştaki kızların evlilikten mahrum kalacağını düşünerek evlenemeyeceklerini ve ahlak dışı yollara savrulacaklarını savunmuştur:

“Altıncı maddede: “On yedi yaşını itmâm etmemiş olan mürâhika bâliğa olduğunu beyân ile mürâcaat ettikte hâli mütehammil ve velisinin izni munzam ise hâkim izdivacına müsâade edebilir.” Denilmiş.... bu madde de şartlara bakılırsa velîsi olmayanlara hâkimin müsâade vermeyeceği ve dokuzuncu maddeye nazaran asabeden olmayan akrabânın da velî sayılmayacağı anlaşılıyor. İzinâmesiz tehhül eylemek de Kânûn-ı Cezâ'ya zeyl edilen maddelerle şedîden men' olunuyor. Şu sûrette bî-kes ve bî-vâye olup en ziyâde izdivâcla setr ü selâmete muhtâc olan genç kızlar bu ni'metten mahrum kalacaklar, sefil ve sergerdân olacaklar. Ahlâkları bozulacak. Fakr u zarûret de taammüm edecek. Memleketimizde fuhşiyâtın ve bi'l-vâsita emrâz-ı zühreviyyenin izdiyâd ve tekessürünü müntic olacak. Bunun maslahat neresinde?¹²⁰⁸

Eleştirilen hukuki düzenlemelerden biri de Hukuk-ı Âile kararnamesinin evlilik yaşını düzenleyen maddesidir. Nikahta yaş koşuluna göre Kararnâme'de ilgili 7.maddeye göre erkekte on iki kadında dokuz yaşını tamamlamamış olanların evlendirilemeyecektir. Sadreddin Efendi kararnâmede geçen bu hükmün nass ve icmâya aykırı olduğunu, İbn Şübrüme'ye ait olduğu belirtilen görüşün ona ait olduğuna dair sıhhatli bir bilginin bulunmadığını, kız çocuklarının erken yaşta evlendirilmelerinin zararlı olmadığı şeklindedir. Sadreddin Efendi'ye göre küçüklerin de gerektiği takdirde evlendirilmeleri şarttır ve aksi halde fuhuş ve zinan ve bununla birlikte bazı

¹²⁰⁶ Küçüktiryaki, 2017:54-55

¹²⁰⁷ Küçüktiryaki, 2017:59

¹²⁰⁸ Sadreddin, (1337, 15 Rebülevvel / 1334,19 Kânûnievvel), Hukûk-ı Âile ve Usûl-ı Muhâkemât-ı Şer'iyye Kararnâmeleri Hakkında -1-, *Sebilürreşâd*, 383:338-339

hastalıklar artacak, yetimler de ortada kalacaklardır.¹²⁰⁹ Sadreddin Efendi, nikahta yeterlilik için şeriatla yaş koşulunun olmadığı şu satırlarıyla ortaya koyar:

“Ehliyet-i nikâhı hâiz olmak için hâtıbın on sekiz ve mahtûbenin on yedi yaşını itmâm etmiş olmaları şarttır.” denilmiş. Lâkin lafzı ma’nâsına muvâfık değil. Kitap kavline de uymuyor. Çünkü şeriatte hâssaten ehliyet-i nikâh için sin şartı yoktur. Meğer ki bu ta’bîrle fi’l-i nikâha kabiliyet ve zifâf ve takarrûbe ehliyet ma’nâsı kasd olunsun. Lâkin onun şartı da on iki ve dokuz yaşlarını bitirmektir....”¹²¹⁰ “Ehl-i İslâm’ın erken evlenmeleri kesret-i tenâsüllerine bâis olmakta bulunduğu karîben zikr edilecek olan fevâid-i sâiresi gibi bin üç yüz bu kadar senelik tecrübe ile de ma’lûm ve âşikâr iken her nasılsa komisyon nazarında mesâibden addolunmuş...”¹²¹¹

Boşanma ile ilgili ise Kararnâme’de kadına eşinin belirli hastalıklardan muzdarip olması ve kayıp halinde verilen boşanma hakkı Sadreddin Efendi’nin eleştirisine konu olmuştur. Delilik, cüzzam, baras ve zührevi hastalıklarda boşanma sebebi olması İmam Muhammed tarafından kabul edilmiş dahi olsa Ebu Hanife ve Ebu Yusuf tarafından kabul edilmemiştir. Kocanın kaybolması durumunda kadının boşanma hakkına sahip oluşunda ise 126.maddenin yani kocanın kaybolması durumunda eşinin boşanabilmesinin hiçbir mezhebin görüşüne uymadığına dikkati çeken Sadreddin Efendi kaybolma durumunda bir özrûn bulunması ihtimalinin gözardı edildiği ve bu hükümle birlikte eşin ayrılmaya teşvik edilmiş olacağı eleştirisinde bulunmuştur. Ayrıca Hanefi mezhebine göre nafaka temin edememe durumunda kadının mahkemeye müracaat ederek ayrılma talebinde bulunma hakkı olmadığını hatırlatır Sadreddin Efendi.¹²¹²

3.4.3. Kadın Hareketi veya Nisaiyyun

İslamcıların kadın hareketine bakışına bakmadan önce Osmanlı Türkçesi literatüründe kadın hareketlerini tanımlamak için kullanılan terimlere bir gözatmakta yarar vardır. Kadın hareketlerine ilişkin Osmanlı Türkçesi literatüründe kullanılan terimler Arapça’da kadın anlamına gelen *Nisa* kelimesinin değişik türevleridir: Bu kelimenin en çok kullanılan iki türevi vardır: “Nisaiyyun” ve “Müstenisin”.

İbrahim Hikmet, Avrupa ve Amerika’daki kadın hareketlerinin amacını ortaya koyarken bu hareketlere karşılık olarak “Müstenisin” kelimesini kullanır: “Avrupa’da alelhusus Amerika’da kadınların erkeklerle müsâvi hukuka zilliyet iddiasında bulundukları malumdur. Avrupa ve Amerika siyâsiyun ve üdebasından pek çok ricâl dahi bu hususda kadınlara peyrev

¹²⁰⁹ Küçüktiryaki, 2017:56-57, Aydın, 2018:195

¹²¹⁰ Sadreddin, (1337, 15 Rebîülevvel / 1334, 19 Kânûnievvel), Hukûk-ı Âile ve Usûl-ı Muhâkemât-ı Şer’iyye Kararnâmeleri Hakkında -1-, *Sebilürreşâd*, 383: 337

¹²¹¹ (1337, 15 Rebîülevvel / 1334, 19 Kânûnievvel), Hukûk-ı Âile ve Usûl-ı Muhâkemât-ı Şer’iyye Kararnâmeleri Hakkında -1-, *Sebilürreşâd*, 383: 337

¹²¹² Küçüktiryaki, 2017:84-85

olarak nisânın gerek maişet-i beytiyye, gerek ahvâl-ı siyâsiye ve medeniyece erkeklerle müsavi bir mevkiide tutulmalarını iddia etmektedirler. Bu fikirde bulunan kimselere lisanımızda “Müste’nisin” nâmı verilir.”¹²¹³

Kadın hareketleri için kullanılan bir diğer tabir Batı’da da kadın hareketlerinin başlangıcından sonra 1870 sonrası Fransızca’da kullanılmaya başlanan Feminizm terimidir.¹²¹⁴ Terimi ilk kullanan Osmanlı yazarlarından biri olan Ahmed Midhat Efendi *Tercüman-ı Hakikat*’ta 1315 (1899) yılında Bend-i Mahsus sütununda Paris’de meydana gelen bir yangın çerçevesinde “Feminizm” başlıklı makalesiyle bu hareketi ele alır. Feminizme bakışını özetleyen Ahmed Midhat, kelimenin hem etimolojisiyle hem de dillerarasındaki genel kullanımına dair şunları yazar:

“Kadın manasına olan femme kelimesinden müennes manasına olarak feminin kelimesi yapılmış olduğu gibi ahiren kadınların hukuk-u insaniye ve medeniyelerine tamamıyla nâiliyetleri gayretine dahi feminisme denilmiş ve şimdi bu kelime artık ıstilahât-ı muayyene ve katiye meyanına dahil olmuştur. Bu kelimeden bir sıfat olmak üzere feministe dahi teşkil olunmuştur ki kadınların hukuk-u insaniye ve medeniyelerine tamamen nâiliyetleri hakkında idare-i efka eden ashâb-ı fehm ü zeka manasınadır. Bu misillü tabirat bir kere taayyün eyledikten sonra artık yalnız bir lisana mahsus addolunamayıp beynelelsine müşterek olmak hükmünü alacaklarından elsine-i medeniyenin kâffesi bu kelimeleri kullanmaya başlamış oldukları gibi bizim lisân-ı Osmaniye de dahi bunları kendi malı gibi kullanabilir.”¹²¹⁵

Ahmed Midhat, kelimenin Osmanlı Türkçesinde bir karşılığını üretmek durumunda kaldığında İbrahim Hikmet’in ifade ettiği kelimeleri yazar: “Kenz-i la yefnamız olan Arabiden biliktibas lisan-ı Osmanimiz için bu kelimelerin behemehâl mukabillerini yapmak lazım gelir ise ya “Nisa” kelimesinden “İstinsa” ve sıfatı olarak dahi “Müstensi” kelimelerini yapmalı veya “Te’nis” ve “Müennes” kelimelerinin müştak menhinden “İstinas” ve “Müste’nis” kelimelerini kabul etmeli.”¹²¹⁶

Nisâiyyun başlıklı yazısında feminist kelimesi ve Osmanlı’da verilen karşılıklarına dair Ebuzziya Tevfik Osmanlı Türkçe’sinde ilkin “Müste’nisûn” sonraları “Nisâiyyun” kelimesinin kullanıldığını hatırlatır ama her iki karşılık kadar bizzat feminist kelimesinin de kadın hareketlerini tanımlamakta doğru bir kavram olmadığını iddia eder:

¹²¹³ İbrahim Hikmet (1314, 26 Mart / 1315, 16 Zilkade), “Kadın Erkeğe Faik Midir?” *Hanımlara Mahsus Gazete*, 156: 3

¹²¹⁴ Offen, Karen (1988), “On the French origin of the words feminism and feminist”, *Feminist Issues*, 45-47 Konuyla ilgili daha geniş bilgi bu çalışmanın birinci bölümünde yer almaktadır.

¹²¹⁵ Ahmed Midhat, (1315, 8 Ağustos) Bend-i Mahsus: Feminizm, *Tercümân-ı Hakikat*: 8 (<http://openaccess.marmara.edu.tr/handle/11424/134313>)

¹²¹⁶ Ahmed Midhat, (1315, 8 Ağustos) Bend-i Mahsus: Feminizm, *Tercümân-ı Hakikat*: 8

“Bu kelime galiba feminist manasına olarak istimâl edilmiştir. Bundan on beş sene evvel buna müste’nisun demek istiyorlardı. Çünkü feminizm’i bîmânâ olarak isti’nâs ile tercüme etmişlerdi. Biz burada münâkaşa-ı lafziyede bulunacak değiliz. İster nisâiyyun desinler beğenmezlerse müste’nisûn itlâk eylesinler. Zaten aslı olan Fransızcası bile bununla ifhâm edilmek istenilen mânaya zerre kadar temâs etmez. Fakat Fransız erbâb-ı kalemi biraz zamandan beri tevsi-i lisan maksadıyla neolojizme mesağ’ verdiklerinden feminizm, feminist kelimelerini istilâh ve istimâl etmişlerdir. Hatta Latince feminiyusdan feminâ lafzını iştikâk ettirerek kadın manasına tasarruf eylemişlerdir.”¹²¹⁷

Muslihiddin Âdil, *İktisad Dersleri* adlı eserinde feminizm kelimesini isti’nâs kelimesiyle karşılamakta ve şu şekilde tarif etmektedir: “Bugün bilhassa Avrupa ve Amerika’daki umur-u nisvânı tetkik ediniz. Buralarda kadınların da erkekler gibi şubât-ı muhtelif-i sanayie intisâb eylediklerini görürsünüz. Fabrikalarda, hayat-ı ticâret ve sanaatta, avukatlıkta, muharrirlikte, tabâbette, posta ve telgraf ve telefon me’muriyetlerinde kadınlar mühim bir mevki işgâl ediyor. İşte kadınların bu suretle hayât-ı ictimâiye’nin her safhasına nüfuz edebilmeleri feminizmi tabir-i diğerle isti’nâs’ı tevlid eylemiştir. Feminizmden maksat kadınların da erkekler gibi mesâlik-i ilmiye ve sanaiye, ve siyâsiyeye dâhil olabilmeleri, her ikisinin aynı hukuk-u vezâifi hâiz olmalarıdır.”¹²¹⁸

Kadın hareketlerini destekleyen dergilerde ağırlıklı olarak Hürriyet-i Nisvan, Hareket-i Nisvan, Kadın ve Feminizm gibi ibare ve kelimeler kullanılırken bu hareketlere muhalif olan İslamcılarının yayın organları olan *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilürreşad* gibi dergilerinde feminizm karşılığı olarak *Nisaiyyun* kelimesi ve Batı vurgusunu daha fazla çağrıştıran *Feminizm* kelimesiyle birlikte kullanılır.

İslamcı yazarlardan Filibeli Ahmed Efendi, *Hikmet* gazetesinde “İctimâiyat” başlığı altında feminizm akımını değerlendirmiş ve “Hayvanatta erkek ile dişi aynı iştigâlâtâ mâliktir. Lakin cemiyet-i mütemmeddine-i beşeriyede keyfiyet böyle değildir.”¹²¹⁹ Ve Osmanlı’da kadın konusunu tartışan kesimleri dört kategoriye ayırmıştır. İlk grup ona göre vatanın selameti ve ilerlemesi (*terakki*) adına ve dini ve millî fikirleri muhafaza ederek diğer medeniyetlerden makul iktibâslar yapmayı mümkün görenler, ikinci grup yalnız geçmiş bilgiler ile kanaat ederek geleceği umursamayanlar, üçüncü grup dini, milliyeti ve maziye unutup Avrupalıları “maymuncasına” taklit etmeyi isteyenler ve dördüncü ve son grubu da ne dediği ve demek istediğini kestiremeyen “mütefekkir serseriler”dir.¹²²⁰ Son grubun üzerinde durmayı gereksiz gören Filibeli, vatanın selametini ilk kesimde görse de basına bakıldığında kamuoyunda daha çok ikinci ve üçüncü

¹²¹⁷ Ebuzziya Tefik, (1330, 13 Cemaziylaher). Nisâiyyûn. *Mecmua-i Ebuzziya*, 148: 225

¹²¹⁸ Muslihiddin Âdil (1328) *İktisad Dersleri*, Birinci Kitap, Selanik: Zaman Matbaası: 204-205

¹²¹⁹ Filibeli Ahmed Hilmi (1326, 13 Mayıs/1325, 17 Cemaziyelevvel), İctimâiyât: Din, Hikmet ve Fen Karşısında “Feminizm” Yani Kadınlık Bâis-i Felâketi Olan Nisâiyyun Mesleği, *Hikmet*, 6:1

¹²²⁰ Filibeli Ahmed Hilmi (1326, 13 Mayıs/1325, 17 Cemaziyelevvel), *Hikmet*, 6:1

grubun ağırlıkta olduğunu vurgular. Filibeli Osmanlı topraklarında feminizmi savunan fikir mensuplarını üçüncü grupta yani dini, milliyeti ve maziyi unutup Avrupalıları “maymuncasına” taklit etmek isteyen grup içinde ele alır ve bu akımı Osmanlı için tehlikeli addeder:

“Henüz bütün bütüne aşikâr edilemeyen ve şebân-ı millet-i ma‘sumeye mahiyeti ifşâ edilemeyerek kabul ettirilmeye çalışılan efkâr ve âmâl-i merdudeden biri “feminizm” mesleğine ait şeyler olduğu görülüyor. Tabir-i âharla itilâ ve intibahımız kökünden yıkılmak isteniliyor....Şu sıralarda bizde her mes‘eyleye tekaddüm edecek cihet kadınlarımızın itilâ ve tekâmülüne aid olanıdır. Acaba bu hastalığın mahiyeti nedir? Çareleri nasıl olabilir? İşte biz bunları aramaya mecburuz ve görüyoruz ki bu çareleri arayan çok. Mâteessüf yine görüyoruz ki çâre-cûların (çare arayanların) üçüncü sınıfa mensup olanların bulduğu çâre galiba “feminizm” meslek-i sakimini kadınlarımıza tatbikten ibaret kalıyor.”¹²²¹ Yazısının devamında Filibeli kadın hakları konusunda yapılan eleştirilerin haksız olduğunu belirtir ve frengi ile feminizmi ilki bedene ikincisi ruha zararlı bir hastalık gibi tarif eder: “...cahil cesur olur fehvasınca utanmadan koca bir din, koca bir millet, koca bir şark hakkında bir takım tenkidât-ı garibe dermeyân ve ıslâh-ı ahvâl çareleri meyanında “Müslüman kadınlarına da feminizm mesleğinin desâtirini tatbik” lüzumunu ihâm ediyorlar. Bir kadın için ceseden “frengi” illet-i müthişesine müptelâ olmak ne ise ahlaken de “feminizm” illetine müptelası odur. Yani feminizm kadınların manevi frengisidir. Zaten “Erricâlu kavvamun alennisa” emr-i celili kadınlığa ait bilcümle hükemiyât-ı ictimâiye ve ahlâkiyenin zübde-i icâznümâsı ise de bizim feministlerimiz bu zübdeye akıl erdiremeyeceklerini bildiğimiz gibi bizi de taassup ve şovenizm yani milletperesti ile itham edeceklerinden Avrupalı bir fâdıl bîtarafın bu meslek-i mel‘un ve meş‘um hakkında yazdığı mutalaât-ı âlimâneyi karinemizin inzârına takdim edeceğiz...”¹²²²

Filibeli Ahmed Hilmi, kadın hareketlerindeki kadının doğası ve kabiliyetlerine ilişkin erkeklerle eşitlik (müsavât) iddialarının ardındaki erkek ile kadının benzerliğine yönelik fikri zemini ve iddiayı bertaraf etmek için dişilik ve erilliğin arasındaki sınırları kalın çizgilerle birbirinden ayırt etmek ister ve bu amaçla dönemin evrimci bakış açısından olduğu kadar Hegel’in isminden de yararlanır. Ona göre erillik ve dişilik, tekâmül (evrim) tarihinin başında birbirlerinden ayrılması mümkün olmayacak kadar yakın nitelikler sergileyen ama tekamül kanunu gereği zamanla daha kesin çizgilerle ayrılan iki kategoridir:

“Hayvânâtı tetkikden müstebân oluyor ki ibtidai emirde “hünsa”lık hükümfermâ oluyordu. Lakin basit ve ibtidai hayvanattan mütekâmil hayvanâta doğru gidildikçe tedricen erkekle dişinin mâbettemyizi olan evsâf ve a‘zâ taayyün ettiği ve nihâyet insanda iki cins arasındaki farkın hadd-ı nihâiyi bulduğu görülmektedir. Tarih-i tekâmül-ü nev-i beşer bize bu hakikati isbât etmektedir.

¹²²¹ Filibeli Ahmed Hilmi (1326, 13 Mayıs/1325, 17 Cemaziyelevvel), İctimâiyât: Din, Hikmet ve Fen Karşısında “Feminizm” Yani Kadınlık Bâis-i Felâketi Olan Nisâiyyun Mesleği, *Hikmet*, 6:2

¹²²² Filibeli Ahmed Hilmi (1326, 13 Mayıs/1325, 17 Cemaziyelevvel), İctimâiyât: Din, Hikmet ve Fen Karşısında “Feminizm” Yani Kadınlık Bâis-i Felâketi Olan Nisâiyyun Mesleği, *Hikmet*, 6:2

Feylesof ve tabii-i şehîr “Hegel”’in vaz’ ettiği bir kânun mucibince bu farkın sûr ve edvâr-ı husûlû bir ceninin rahm-i mâderde aldğı tahavvûlâtla sâbit bulunmaktadır. İlm-i mebbas-ı peydâ-i hayât dahi bize irâe ediyor ki beşer, ecdadının geçirdiğı edvâr-ı tekâmülû geçirmekte ise de bu o edvarda kalmak için değil, geçmek içindir, yani terakki vardır. Fâzıl-ı meşâhir-i ileyhın bu hakâiki isbât için rahm-i maderdeki ceninin edvârı hakkında yani evvela gerek dişi ve gerek erkek olsun, alâmet-i nisâiyet ve zükûriyetten mahrum ve buna bedel her ikisine mukâbil bir kabartı bulunup muahharen alâmet-i zükuriyet ve nisâiyete tahavvûl ettiğine dâir olan izâhât-ı fenniyesini tay ediyoruz.”¹²²³

Filibeli Ahmed Hilmi, nisâiyyun (feminizm) akımının kadınların çocuk doğurmayı küçümseyerek nesillerin çoğalmasını tehlikeye soktuğı, çocuk doğuranların da iyi bir anne olmakta içlerindeki öfke sebebiyle güçlük çekeceklerini düşünür. Feministlerin erkek kadın eşitliğine yönelik taleplerini, doğadan getirdikleri örneklerle doğa-kültür karşıtlığı ve döneminde oldukça kabul gören doğadaki tekâmül nazariyesi çerçevesinde cevaplamaya ve kadını aile ile sınırlandırılan rolünün temelini kültür ve dolayısıyla da medeniyetin doğal bir uzantısı olduğunu göstermeye çalışır.

“Nisâiyyun mesleğinden mütehassıl tehlikeleri erbâb-ı tetkik ikiye ayırıyor: Tehdid ettiği için reddi kolay olan tehlikelerle câzibedâr ve benâbirîn dahâ korkulacak tehlikeler. Bu tehlikeler doğrudan doğruya ahlâk ve maneviyâtı tehdit ettiği halde bazıları erbâb-ı hakikatı i’fâl edecek kadar câzibedâr bunuluyor. Feminizm kâide ve matlubları lağv-ı esâret ve i’lâ-ı hürriyetin netâyic-i tabiiyesi şeklinde görünmekte, ve âlicenâb vicdanları aldatabilmektedir. Kadınlara bazı mahallerde reva görülen kaba muameleler dahi nisvâniyyun tarafından silah gibi kullanılmaktadır. Kadınlara karşı hürmet, nezâketle muamele lüzumuyla kadınları felâkete sevk edecek efkâr-ı sanhifenin yekdiğeriyle münâsebeti olamayacağı bedihi ise de çokları burasını fark edemiyor. Mesela bir kadın huzur-u tabiatı ne gibi hukuka mâlik ise, huzur-u kanunda dahi aynı hukuka mâlik olmalıdır, cümlesi evvel emirde pek makul, pek meşru efkârı muhtevi zannolunuyor. Kısmen de filvaki muhtevidir. Şu kadar var ki insan yalnız tabii bir mahluk, bir hayvan olmayıp medid bir tekâmül ve medeniyet neticesinde pek çok müessirât-ı maneviye ve ahlakiye ile âdetâ “nim-i tabii” addedilmeye sezâ bir hâle gelmiştir. Benâbirîn hey’et-i ictimâiye-i beşeriyenin bekâ-ı sa’âdet ve selâmeti için beşeriyetten mâada mahlukâta lüzumu görülmeyen bir çok avâmile lüzum vardır. İnsan, erkek olsun kadın olsun bir takım istidâdât ile dünyaya elir. Bunları her cinsin kâfil-i saâdeti olacak bir mecraya sevk ile tekâmül-ü terbiye ve ulûm-u ictimâiyenin vazifesidir...Feminizm temâyülâtının kadınlara verdiği en merdud fikirlerden biri “vâlidelikten nefret” fikri ve hissidir. Hey’et-i ictimâiyedeki mevki-i muhteremini takdir eden bir kadın, ciğerparesinin rahminde mevcudiyetini hissettiğı gün iftiharlara gark olur. Sevgili yavruyu

¹²²³ Filibeli Ahmed Hilmi (1326, 20 Mayıs/1328, 24 Cemaziyelula), İctimâiyât: Din, Hikmet ve Fen Karşısında “Feminizm” Yani Kadınlık Bâis-i Felâketi Olan Nisâiyyun Mesleğı, *Hikmet*, 7:2

şâyân-ı tekrim bir tehlike bekler. Lâkin feminizm mesleğini kabul eden bir kadın kazârâ vâlide olursa”¹²²⁴ yerine kin ve gayz hisseder. Niçin? Çünkü onun fikirlerince vâlidelik kadınlık için bir zillettir. Erkelik tefavvuk ve tahakkümünü ilân eden bir müsâvâtsızlıktır...Çığrından çıkmış, dimâen alil olmuş böyle kadınlarda erkek çocuk doğurmaması ve vâlideliğin kadınlara hasrı hazmolunamaz şeylerdendir! Vâlidelik izdivâçtan müntazır olan en müfid neticelerden biridir. Feminizm mesleği ise vâlideliğe hücum ediyor. Bâri izdivâcî takdis ve tahsin ediyor mu? Hayır. Mebde-i insaniyetten bugüne kadar câri ve gerek tabiat ve gerek terbiye ve ahlâk nokta-i nazarlarıyla müeyyed olan kâide-i asliyeye göre âilede mevki-i riyâset erkeğe verilmiş idi. Cenâb-ı Azze ve Celle Hazretleri’nin “Erricâlu kavvamun alennisâ” irâde-i ezeliyesi bu hikmeti ilân eden düstûr-u lâhutidir. Lakin feminizm mesleğine sâlik bir kadına göre böyle bir kâide-i zulümdür, gayr-i tabiidir! Onlara göre âilede reis olamaz, kadın ve erkek vazife-i mana-yı tamıyla müsâvi olduğundan erkeğin hakk-ı riyâseti olamaz. İşte görülüyor ki feminizm usulüyle izdivaç dahi şekli-i mü’essisini kaybediyor, izdivâçlıktan çıkıyor...Hâlâ fena bir isimle yâd olunan diğer bir hale tahavvül ediyor.¹²²⁵

Filibeli Ahmed Hilmi, feminizmi erkek ile kadını birbirinden ayrı tutan bir düşünce biçimi olarak görür ve ona göre bu düşünceye sahip olanların evliliğe mesafesi düşüncelerinin doğal ve mantıki bir uzantısıdır. Filibeli Ahmed Hilmi feminizm eleştirisinde dönemin gittikçe öne çıkan doğa anlayışına dayanır ve feministlerin doğaya karşı çıkmakla birlikte yine doğaları gereği erkekten büsbütün uzak kalamadıkları ve ister istemez gayrimeşru yollara sürüklendiklerini iddia eder:

“Teodor Jevarin” diyor ki: kadınların kocaya varmaması feminizm mesleğinin netice-i mantıkiye ve tabiiyesidir. Filvâki izdivaç ve teşkil-i âile hakkında elyem câri olan kavâid feminizm telakkiyâtına göre bir nev-i esâret ve kadınlığa hakaret olduğundan bu safsafalara ittibâ’ eden bir kadının kocaya varmamak istemesi tabiidir. Lâkin tabiat, insandaki istidâd-ı izdivaç çok kere bize mukâvemet edemeyeceğimiz emirler verir. Bu sebebe mebni izdivaçtan imtinâ’ eden birçok feminist kadınların revâbıtı gayrimeşruaya (ta’bir-i âhirle fuhşa) mürâcaat ettikleri görülmektedir. Zavallı kadınlar! Feminizm taraftarları kadınların da erkekler derecesinde tahsilde bulunmalarını münasip görüyor. Bu ise kadınları, şimdiye kadar kadınlara mahsus birçok vezâiften teba’di mûcib oluyor. Feminizm mesleğine kapmış kadınları münâsebât-ı gayrimeşruadan men’ eden esbâb-ı maddeye (çünkü esbâb-ı maneviye hiçe inmiştir) bu gibi münâsebâtтан hâsıl olan netâyic ve ezcümle valide olmak tehlikesidir. Lâkin ilm-i hayat ve

¹²²⁴ Filibeli Ahmed Hilmi, (1326, 10 Haziran), Din, Akıl ve Hikmet Karşısında “Feminizm” Yani Kadınların bâis-i felâketi Nisvâniyyun Mesleği, *Hikmet*, 9:7-8

¹²²⁵ Filibeli Ahmed Hilmi, (1326, 3 Haziran), Din, Akıl ve Hikmet Karşısında “Feminizm” Yani Kadınların bâis-i felâketi Nisvâniyyun Mesleği, *Hikmet*, 10:7

kimyanın terakkiyatı bu gibi tehlikeleri hiçe indirmeye yüz tuttuğundan artık fuhş için esbâb-ı mânia kalmayacaktır.¹²²⁶

Feminizmin aile kurumunu tehdit ettiğini düşünen Filibeli Ahmed Hilmi, İstanbul kadınları arasında da bu akımı kalemleriyle yaymak isteyenler olduğunu düşünür: “Velhâsıl bu mekruh meslek ve mezhebin husûle getireceği mazarrât saymakla tükenmez. En başlıcaları âile fikrinin in’idâmı [yok olması], vâlidelikten nefret, tenâsülü tehlikeye atmak ve...fuhuş ve rezalettir. İşte ne dediğini bilmeyen ağızların, ne yazdığını fark etmeyen zehirli kalemlerin İstanbul nisvânı arasında, şâirâne bir şekilde insâniyetperverâne bir kisve ile şöylece idhâle yeltendikleri meslek-i mekruh feminizm zübdeten bundan ibarettir. Bütün bu safsatalar, bütün bu iddialar “hürriyet” “müsâvât” fikirlerinin yanlış telakki edilmesinden ileri gelmiştir. Hürriyet mübeccedir, mukaddestir, lâkin müsâvât-ı behimiye değil, müsâvât elzemdir, lakîn müsâvât insâniyetşikenâne [insaniyeti bozucu] ve kadrnâşinâsâne değil.”¹²²⁷

Feminizme yönelik bu sert eleştirilerine rağmen Filibeli Ahmed Hilmi, İslamiyet’in kadınlara verdiği hukuk ile Müslüman toplumlarındaki kadının mevcut fiili durumunun arasını ayırır: “Zira İslâm’ın kadınlara bahşeylediği hukuk ve onlara tahmil ettiği vezâif ile kadınların şarkta ve bilhassa müslim akvâm arasında gördükleri muamele bütün bütün ayrı şeylerdir. Ve şimdiden diyebiliriz ki kadınlar hakkındaki evâmir ve kavâid-i İslâmiye’nin bir kısmı dâima nazariyât halinde kalmış ve bunlar yerine her kavmin âdât ve temâyülâtı veyahut da hey’et-i ictimâiyelerinin ibdaâtı kâim olmuştur.”¹²²⁸

Genel olarak İslamcı yazarlar, Osmanlı kadın hareketi ve bu harekete dahil olan kadın ve erkek yazarları, Batı’nın Osmanlı’yı yıkmaya yönelik politikasının bilinçli veya bilinçsiz piyonları gibi görmekte ve İslamiyeti bilmemekle, cehaletle ve/veya heva ve arzularına esir olmakla itham etmektedirler. Çünkü İslamcı yazarlar için zaten İslam şeriatı kadına haklar vermektedirdi kadınların bu haklardan daha fazlasına ihtiyaçları bulunmamaktaydı: “Biz kadınlarımıza şeriat-i İslâmiyenin bahşettiği hukûku te’min edelim, ondan ziyâdesine ihtiyâcları yoktur. Ona Avrupalı kadınlar da gıpta eder.”¹²²⁹

Batı’daki kadınların kendi malları üzerinde mutlak tasarruf sahibi olamayışları gibi bazı haklardan mahrumiyetleri sebebiyle o ülkelerdeki nisâiyyûn yani feminizmin mevcudiyetini anlamlı gören Ahmet Naim için kendi haklarına sahip olduğunu ifade ettiği Müslüman coğrafyadaki kadınların hak adına ayağa kalkmalarını Batı’nın körlemesine bir taklidiidir:

¹²²⁶ Filibeli Ahmed Hilmi, (1326, 3 Haziran), Din, Akıl ve Hikmet Karşısında “Feminizm” Yani Kadınların bâis-i felâketi Nisvâniyyun Mesleği, *Hikmet*, 10:7

¹²²⁷ Filibeli Ahmed Hilmi, (1326, 3 Haziran), Din, Akıl ve Hikmet Karşısında “Feminizm” Yani Kadınların bâis-i felâketi Nisvâniyyun Mesleği, *Hikmet*, 10:7-8

¹²²⁸ Filibeli Ahmed Hilmi (1326, 1 Temmuz), İslam ve Kadınlar: Mâzi, Hal ve İstikbâl, *Hikmet*, 13:4 (4-5)

¹²²⁹ Mahmud Esad, (1329, 2 Kânûnisânî), Tesettür-i Nisvân Mes’alesi Hakkında Son Söz: Ali Re’fet imzalı mektup sâhibine, *Sebilürreşâd*, 279: 290

“Hukûk-ı nisâ bahsine gelince bu husûsta dîn-i İslâm ile hem-ayâr olacak hiçbir müessese-i dîniyye veya medeniyye henüz zuhûr etmemiştir, kadınlar hakkında memâlik-i mütemeddinede cârî ahkâm ile ahkâm-ı İslâmiyyenin sathîce bir mukayasesi bile aradaki fark-ı azîmi dîde-i intibaha arz eder. Kadınları kable’z-zivâc ebeveynin, ba’de’z-zivâc da zevcin hacr u vesâyetinden kurtulamayan, tasarrufâtı gayr-i mu’teber olan, izdivâc eder etmez –hîn-i akdde hilâfî tasrîh edilmemiş ise– mâllarının nısfı kocalarına geçen memleketlerde nisâiyyûnun (feministes) vücûduna ve iddiâ-yı hukûk etmelerine aklımız erer ise de bizdeki bir sınıf halkın taklîd-i a’mâ kabilinden hâsılı tahsil arkasında koşmaları anlaşılır şeylerden değildir. Müslüman kadını bütün hukûk-ı insâniyyesine sâhibdir. Dîn-i İslâm kadınları hânelerinin sâhibesi, evlâdlarının mürebbiyesi kılmakla beraber te’mîn ve tevsî’-i maîşet için husûsiyet-i hâllerinin müsâid olduğu sanâyi’den hiçbirleriyle iştigâlden men’ etmez. Tahsil-i ilim erkekler kadar kadınlar için de farzdır. Bir müslüman kadını mâl-ı Kârûn’a sâhip olsa kâffe-i tasarrufâtında müstakil ve zevcinin müdâhalesinden âzâdedir.”¹²³⁰

Babanzâde Ahmed Naim de Filibeli Ahmed Hilmi gibi Batı’daki feminizmi insani haklarından mahrum olan kadınların anlaşılabilir bir tepkisi olarak kabul ederken tüm insani haklarına sahip olan Müslüman kadınların Batı kadınlarını taklidini anlaşılır bulmaz: “Kadınları kable’z-zivâc ebeveynin, ba’de’z-zivâc da zevcin hacr u vesâyetinden kurtulamayan, tasarrufâtı gayr-i mu’teber olan, izdivâc eder etmez-hîn-i akdde hilâfî tasrîh edilmemiş ise -mallarının nısfı kocalarına geçen memleketlerde nisâiyyûnun (feministes) vücûduna ve iddiâ-yı hukûk etmelerine aklımız erer ise de bizdeki bir sınıf halkın taklîd-i a’mâ kabilinden hâsılı tahsil arkasında koşmaları anlaşılır şeylerden değildir. Müslüman kadını bütün hukûk-ı insâniyyesine sâhiptir.”¹²³¹

Benzer şekilde *Beyân’ül Hak* dergisinde yazan Mustafa Safvet de Osmanlı’da kurulmak istenen feminizmin ülkenin koşullarıyla bir ilişkisinin olmadığını düşünür. Safvet’e göre teceddüt ve yenilikler olması gerekir ancak bunun şeklen dini hükümleri iptal etmemesi ve doğrudan doğruya Batı’yı taklitle aktarılması gerekir:

“İçinde bulunduğumuz an-ı inkılâb memleketimizde bir çok yenilikler ihdâsını herkes teslim ediyor. Fakat herkes bu esâsı kabul etmekle beraber o teceddütün renk ve şeklinde ihtilâf ediyor. Ekser gençlerimiz bu teceddüdâtın Avrupa’dan tamı tamamına alınması ve muhit-i ictimâiyemizin nazar-ı dikkate bile alınmaması taraftarı olduğundan herşeyde yenilik arzusuyla her mes’elede Avrupa’yı taklit etmek istiyorlar. Bu sebeple Avrupa’daki herşey memleketimizdeki herşeye benzetiyorlar da diyânet taraftarlığına kara kuvvet iskolaistik tabiriyle

¹²³⁰ Ahmet Naim, (1329, 6 Şubat), İslamiyet’in Esasları, Mâzisi ve Hâli, *Sebilürreşâd*, 11/ 284: 371-372

¹²³¹ Babanzâde Ahmed Naim (1329, 6 Şubat/1332, 23 Rebiülevvel), İslâmiyetin Esasları, Mâzisi ve Hâli, *Sebilürreşâd*, 11/284: 372 Sadeleştirilmiş hali: “Kadınları, evlilik öncesi ana babasının, evlilik sonrası kocasının kendisinin malını kullanmasını engellemesi ve vesâyetinden kurtulamayan, tasarrufları muteber olmayan, evlenir evlenmez -nikah akdi sırasında aksi açıkça belirtilmemişse - mallarının yarısı kocalarına geçen memleketlerde nisâiyyun (feministlerin) varlığına ve hak iddiâ etmelerine aklımız ererse de bizdeki bir sınıf halkın kör taklit kabilinden netice elde etmek için koşmaları anlaşılır şeylerden değildir. Müslüman kadını bütün insânî haklarına sahiptir.”

de memleketimizde bir din-i İstibdât bulunduğunu zannederek bu babda da Avrupalılara peyrev olmak istiyorlarsa istedikleri gibi memleketimizde hiç lüzum ve münasebeti olmayan feminizm mes'elesi ihdasını Avrupa'ya teb'id ve tecdid olarak kabul etmek istiyorlar ki bir geçen nüshada Avrupa'da sebep-i hudusunu ve bizim memlekette ihdasına hiçbir sebep olmadığını beyan etmiş idik...Avrupa'da kadınlar açık, gayr-i mesture olmakla beraber evvelce yazıldığı veçhiyle birçok hukukta erkeklerden dûn ve belki erkeklere esirdirler. Binaenaleyh feminizm fikri Avrupa'da kendi kendine doğmuştur yoksa bizim memlekette olduğu gibi doğurulmaya, ihdâsa çalışılmamalıdır. Sebebi de kadınların birçok haktan mahrum olmalarıdır. Biz ise Avrupa'nın kadınlara bahşedemediği birçok hukuku meazziyâde verilmiş iken nasıl olur da Avrupa'da olduğu gibi bizde de kadınların hukukunu tevsi' fikri ile ortaya atılmış olsun. Bir feminizm mes'elesi çıkarılsın? Çünkü ortada mukteza yok!..."¹²³² Ayrıca hareketin içindeki kadın yazarlar İslamcı kesimden bazı yazarlarca böylesi bir hareket içinde bulunmayı tercih edebilecek bir özne olarak da kabul edilemez, onlar Batılı mürebbiyeler ve yabancı okullarda aldıkları eğitimle bir "cereyan"a kapılmışlardır:

Örneğin Mehmed Fahreddin'e göre Osmanlı'daki kadın hareketinin kökleri misyoner okulları ve onların verdiği eğitimlerdir. *Sebilürreşâd* dergisinin 195.sayısındaki "*Bizde Nisâiyyûn Nasıl Türedi?*" başlıklı yazısında Mehmed Fahreddin, Osmanlı kadın hareketi, bir zamanlar Avrupa'yı korkuyla titreten Osmanlı devletinin birlik ve beraberliğini yok etmek amacı güden Avrupalıların zaafiyete düşen Osmanlı'yı ortadan kaldırmak için kurduğunu planların bir parçasıdır:

"Avrupalılar ve bilhassa Vatikan sarayı amik bir tefekküre daldılar. Bir çâre buldular; pek dehşetli: Osmanlıların safvet-i itikâdını bulandırmak, nûr-ı îmânını lekedâr etmek. Tedrîcî tesmîm ameliyatıyla rûh-ı şehâmet ve hamâsetini öldürmek. İşte bu çâre Osmanlı vatanının her tarafında medeniyet, ma'rifet nâmına mektepler, dâru'n-nedveler te'sîs etmek. Avrupalılar pek dûr-endîş, pek saburdur. Bu emre gayet ihtiyâtkârâne teşebbüs ettiler. Adımlarını senelerle ölçtüler. Nihayet temeli kurdular. Binâ-yı mefsedete başladılar....İşte bugünkü "feministler", garb misyonerlerinin bir asırlık mahsul-i mesâisi! Şimdi mekteplerinde teslis dersleri, salîb ibâdetleri bütün alenî! Bidayette, hatta otuz üç sene evvel böyle değildi. Cesaretlerini bu kadar ileriye götürmüyorlar, ihtiyâtkârlığı henüz elden bırakmıyorlardı. Mekteplerinde bilâ-lüzûm ma'bed-i teslis bulundurmak ve nihâyet İslâm yavrucuklarını cebren sokup âyîn-i rûhâniye iştirâk ettirmek, bütün bunlar mahfî sahife-i îmânımız üzerine bir Salîb çizmekten, ruhumuzu zehirmekten başka ne içindir?"¹²³³

¹²³² Mustafa Safvet (1328, 23 Temmuz/1330, 21 Şa'ban), Bizde Yenilikler-2, *Beyân'ül Hak*, 170:6995

¹²³³ Mehmed Fahreddin, (1330, 13 Cemaziyelahir/ 1328, 17 Mayıs), İctimâiyât: Feminizm Mes'elesi – Bizde Nisâiyyun Nasıl Türedi -1, *Sebilürreşâd*, 195: 236

Osmanlı kadınlarının gayrimüslim kadın öğretmenler ile biraraya gelişleri onların Paris’e “fırar” edişleri gibi “feci” bir netice vermiştir, Mehmed Fahreddin beye göre. Batı medeniyetiyle kurulan temas sonucu alınan tahsil ve terbiye ile kadınlar, “ehl-i iman” kişileri *taassup* ile suçlar duruma gelmişlerdir:

“Muhadderâtımızın nisvân-ı gayr-i müslime ile ihtilâtı, hânelerine Fransız, İngiliz, Alman mürebbiyeleri kabûl etmeleri nefîce-i fecîası değil midir ki, kızları Paris’e firâra başladılar.”¹²³⁴ “Fransız Konsoloshânesi vâsıtasıyla abone olduğum üsbûî *Paris Postası* “Genç İslâm kızları çarşafı atıp Paris’imiz âğuş-ı saadetine koşuyorlar. Kaçan kaçana! Abdülhamîd telaş içinde. Şeyhi Ebu’l-hüdâ İslâm kadınlarının Hristiyan aileleriyle görüşmekten men’ edilmesi lüzumunu tavsiye ediyor. Geçmiş ola!” sözleri hançer gibi yüreğime batmıştı. Hâlâ o meş’um satırları unutamıyorum....Artık şimdi kadınlarımızın sût-re-i hürriyetlerine, nikâb-ı iffet ve ismetlerine riâyeti unutmamalarına dair bir beyânnâme-i Meşhîhat-penâhî i’lân olununca “feministler”in sinirlenmelerine, o pederâne o hayır-hâhâne, o şeriat-perverâne beyânnâmeye lisân-ı tenkid ve ta’rîzi uzatmalarına hiç de hayret olunmasın! Şeref-i diyânet, nâmûs-ı milliyet nâmına mukâbeledede muztar kalan ehl-i îmânı taassubla irticâ ile ithâm etmeleri de çok görülmesin! Biz bu bedbaht kardeşlerimize kızmayız. Bilakis acırız. Çünkü aldıkları terbiyenin, gördükleri tahsîlin semeresini iktitâf ediyoruz.”¹²³⁵

Said Halim Paşa Osmanlı kadınlarının hürriyet taleplerini doğrudan kadınların kendi iradeleri ve istekleriyle irtibatlandırmaz ve daha fazla hürriyet arzusunun zamanın gereklerinden olmayan ancak kendini beğenmişlik ve gururla ilişkili arzular olduğunu iddia eder: “Bu hürriyet, müddeiyât-ı nisvâniyeye atfedilemez. Çünkü evvelce bu gibi müddeiyâtın hiçbiri mevcut değildi...Binaenaleyh ilcât-ı zamana tekaddüm ile hey’et-i ictimâiye-i Osmâniye’de bu günden itibaren nisvâniyetin tayin-i şerâiti yani nisvâniyet-i garbiyeye muâdil ve mümâsil bir hale keyfî bir surette tahvil etmek emel ve arzusu dâire-i hukuk ve selâhiyeti tecâvüz eden hodbinâne bir su-i hareketten başka bir şey değildir.”¹²³⁶

Said Halim Paşa için kadının toplum içindeki düzeyi toplumun kadına verdiği değer ölçüsünü göstermez çünkü ahlaken yozlaşmış bir toplumda kadınlar çok daha fazla hürriyete sahip olabilirler: “Ancak ahlâkiyâtı muhtell (bozuk), sefâhatperest, bir hey’et-i ictimâiye ihtiyacâtının tatmini, hâiz-i ciddiyet ve selâbet, faziletperver bir hey’et-i ictimâiye ihtiyacâtının tatmininden daha sehl bulunduğu cihetle kadınlar ciddi bir hey’et-i ictimâiyeden ziyâde sefâhatperest bir hey’et-i ictimâiyede daha vâsi‘ hürriyeti hâiz bulunurlar. Buna binâen bir hey’et-

¹²³⁴ Mehmed Fahreddin, (1328,21 Haziran / 1330, 19 Receb) İctimâiyât: Feminizm Mes’elesi Münâsebetiyle -5- Ahlâk ve Âdâb-ı Milliyye Yok İmiş?, *Sebîlürreşâd*, 200: 339

¹²³⁵ Mehmed Fahreddin, (1330, 13 Cemaziyelahir/ 1328, 17 Mayıs), İctimâiyât: Feminizm Mes’elesi – Bizde Nisâiyyun Nasıl Türedi -1, *Sebîlürreşâd*, 195: 236

¹²³⁶ Said Halim Paşa (1338/1335), *Buhranlarımız*, İstanbul: Şems Matbaası: 96

i ictimâiyede kadının hâiz olduğu derece-i hürriyet, ne o hey’et-i ictimâiyenin ulviyetini ve ne de kadının kıymet-i ictimâyesini ta’yin etmez.”¹²³⁷

İmparatorluğun toplumsal çöküntüsünün göstergelerinden biri Said Halim Paşa’ya göre Osmanlı kadınları kimliğiyle ortaya çıkan grubun talepleridir, çünkü toplumsal iradedeki zafiyet bu tip taleplerin yüksek sesle dile getirilmesine yol açmıştır ve bu taleplerin kaynağındaki gayrimeşruluğu gizlemek için de Osmanlı kadınları Batılı kadınlardan doğduğunu idda ediyor: “Nisvâniyet-i Osmaniye tabir olunan hüviyet, hakikat-i halde inhilâl-i ictimâiyemizin başlıca tecelliyâtından birini teşkil eder. İctimâi kuvve-i te’yidiyenin zaafından tevellüd etmiş olan müddeiyât-ı nisvâniye, ancak bu zaafın ilcâtıyla muhafaza-i mevcudiyet ediyor ve menşe-i gayr-i meşruûnu ketm ve ihfâ maksadıyla nisvâniyet-i garbiyeden mütevellid bulunduğunu iddia ediyor.”¹²³⁸

Said Halim Paşa Avrupalı kadınların siyasi taleplerine karşın Osmanlı kadınlarının taleplerinin toplumsal olduğuna dikkati çeker ve bu talebin Osmanlı toplumunda hiçbir şekilde itham ve târize uğramayan ve Müslümanca bir hayat süren kadınlar için hürriyet isteyen kesimlerin zaten Avrupalı kadınlar gibi gizli bir hürriyetten istifade ettiklerini, üstelik son elli sene içinde genişleyen hürriyetlerine yine de haklarında hürriyet istedikleri kadınların böylesi taleplerinin olmadığını ima eder:

“Müddeiyât-ı nisvâniyemize peyrev olan Avrupa müddeiyât-ı nisvâniyesi birtakım hukuk-u siyâsiye talebinden ibâret bulunduğu halde müddeiyât-ı nisvâniyemizin mahiyeti ictimâi olduğu idrak olunamamıştır. İşte iltibastan mütevellid iddiada bundan husûle gelmiştir. Nisvâniyetin hey’et-i ictimâiye-i Osmaniye’de husûle gelen tahavvülâtı tetkik olduğu takdirde son elli sene zarfında pek ziyâde peyda-ı vüs’ât ettiği görülüyor. Her halde zamanımızın nisvâniyeti umumiyet üzere elli sene evvelki revş-i serbestisine nisbeten daha büyük bir hürriyetten müstefid bulunuyor. Fakat mevzu-u bahs olan bu hürriyet gizli bir surette Avrupalı kadını gibi imrâz-ı hayât eden zümre-i nisvânın hürriyeti değil elyem hiçbir suretle ithâmât ve ta’rizâtı müstelzim olmayan hürriyet-i müslimedir.”¹²³⁹

Said Halim Paşa kadınıla erkek arasındaki sosyal teması yok eden veya sınırlayan haremlik uygulamasının kaldırılmasına yönelik Osmanlı kadın hareketi içinde yer alan yazarlarca ifade edilen taleplerin toplumun doğal gelişim sürecinden ortaya çıkmış bir talep olmadığını ve bu sebeple de toplum için bir anlamı olmadığını düşünür: “Nisvâniyetimizin müddeiyâtı haremi bil- ilgâ erkek ile kadın arasında cemiyât-ı garbiyeye mümâsil te’sis-i temâs ve münasebâta ma’tuf bulunduğundan bu müddeiyânın münhasıran ictimâi olduğuna şüphe edilemez. Yukarıda izâh olunan esâsâta istinad ederek deriz ki bu temâs ve münasebâtı ihtiyâcât-ı hakikiye-i ictimâiye icâb

¹²³⁷ Said Halim Paşa (1338/1335), Buhranlarımız, İstanbul: Şems Matbaası: 94-95

¹²³⁸ Said Halim Paşa 1338/1335:100

¹²³⁹ Said Halim Paşa 1338/1335:95

ettirmiş ve hey’et-i ictimâiye-i hâzırada bu ihtiyâcâtın tatminine mütevakıf ehliyet -i kâfiyeyi ihrâz eylemiş bulunsa idi nisvâniyetin münâsebât-ı cinseyn beyninde icrasına hâhiş-ker bulunduğu inkılâp kendiliğinden husule gelmiş olurdu. Böyle olmayıp da elyevm-i müddeiyât halinde bulunması lüzümsuz ve gayri müstehak olduğuna delildir.”¹²⁴⁰

Mehmed Fahreddin Osmanlı kadınlarının hürriyete yönelik dış kaynaklı düşünce ve hareketlerin etkisine kapılmaması için zamanında yapılması gerekenlerin neler olduğunu da yazmaktadır. Ona göre;

“Vaktiyle bu karga alaylarına vatanımızda yuva yaptırılmamış olaydı şimdi bu felâket bizden çok uzak kalırdı. Memleketin ma’rifete, fenne hayat kadar muhtâc olduğunu takdir etmedikten mâadâ bilakis küfür addederek mekteplerin teessüsüne mâni’ olanların ve buna mukâbil misyonerlere karşı hissizlikte, gayretsizlikte cansız mezar taşlarını tanzir edenlerin ferdâ-yı kıyâmetteki şiddet-i mes’ûliyyetleri görülecek. Ba’sü ba’del-mevte imânı olanlar bunu şübhesiz bilirler.”¹²⁴¹

Mehmed Fahreddin yazısında kullandığı kadınların özgürlüğünden yana olan kesimlerin kendileri için kullandığı “*taassub*” kelimesinin kendi cephesinden anlamı hakkında da bir dipnot düşmüş ve şu açıklamayı yazmıştır:

“*Taassub* nedir biliyormusunuz? *Taassub* (1): Dimâğî, o bütün vücudun yegâne kumandanını, nâzım-ı hayâtını tabîatin harâret ve bürudetinden muhâfaza için başa sarık sarmak. (2): İnsan, ailesini, akrabâsını, milletini vatanını validesine son derece düşkün bir sevdâzede ma’sûm muhabbetiyle sevmek. (3): Bî-günâhı, mazlumu zâlimin, pençe-i kahrından kurtarıp onu hayatıyla himâye etmek. İşte bu kadar fâci’ bir tahkire ma’rûz kalan “*taassub*”un cinayeti! “*Asabiyet*” aynıyla bir milletin hayatıdır. *Asabiyetten* mahrum olan bir millet ölü demektir. “*Taassub*”u bi-gayri hakkın tahkir ediyoruz. O tahkirin asıl mef’ûl-i meşrûu (cehâlet-cinnet)dir. Ben milletimi severim, Livâü’l-hamd-i Hilâfeti yed-i yemîn-i takdisinde tutan Osmanlılığın i’tilâ-yı şevket ve iclâli uğrunda fedâ-yı cânı kendime en büyük bir saâdet bilirimsem bunun da ma’nâsı “*taassub*” olursa hiç o “şevketli *taassub*” tahkir olunur mu?”¹²⁴²

¹²⁴⁰ Said Halim Paşa, 1338/1335: 97 Paragrafın sadeleştirilmiş biçimi. “Kadınlığımızın iddiaları, haremi ortadan kaldırarak erkek ile kadın arasında Batı toplumlarına benzer temas ve ilişkilerin kurulmasına yönelik olduğundan, bu iddiaların özellikle toplumsal olduğundan şüphe edilemez. Yukarıda açıklanan ilkelere dayanarak deriz ki bu temas ve ilişkileri, gerçek toplumsal ihtiyaçlar gerektirmiş ve bugünkü toplumda bu ihtiyaçların karşılanmasına bağlı yeterli ehliyet elde edilmiş olsaydı, kadınlığın iki cins arasında uygulanmasını istedikleri inkılâp kendiliğinden ortaya çıkardı. Böyle olmayıp da bugün iddialar halinde bulunması, gereksiz ve haksız olduğuna delildir.” Said Halim Paşa, (2020), *Buhranlarımız*, Haz. Yakup Öztürk, İstanbul: Kapı Yayınları:102

¹²⁴¹ Mehmed Fahreddin, (1328, 17 Mayıs/1330, 13 Cemâziyelâhir) İctimâiyât: Feminizm Meselesi -1- / Bizde Nisâiyyûn Nasıl Türedi?, *Sebilürreşâd*, 195: 236

¹²⁴² Mehmed Fahreddin, (1328, 17 Mayıs /1330, 13 Cemâziyelâhir), İctimâiyât: Feminizm Meselesi -1- / Bizde Nisâiyyûn Nasıl Türedi?, *Sebilürreşâd*, 195: 236

Mehmed Fahreddin bey, aynı yazı dizisinin “Kadınlık, Vücûd-ı Beşerîyyetin Kısım-ı Mestûrudur” başlıklı üçüncü yazısının giriş paragrafını kadın hareketine destek olan beylere seslenerek açılış yapar:

“Şimdi biz, nisâiyyûn beylerden –eğer bu vatan-ı İslâm’a zerre kadar muhabbet duygusu besliyorlar, efrâdından bulundukları bu millete zerre kadar acıyor, felâketleri, musîbetleri zerre kadar vicdânlarını sızlatıyorsa– akıl ve mantık nâmına biraz insâf, biraz meyl-i i’tirâf isteriz. Bu talebimiz vicdânî olduğu kadar şer’îdir. Bilmem bu kadarcık bir lütfu da bizden dirîğ ederler mi?...”¹²⁴³ Bu şekilde başladığı yazısında Müslümanlar için iffet ve namusun son derece önemli olduğunu, kadınlığın şerefine de iffet ve namusunu korumakta yattığının çizen Mehmed Fahreddin konuyu kadının örtünmesine getirir ve aslında alttan alta kadın özgürlüğü hareketine dahil olan erkekleri şehvetlerine uyararak kadınların tesettürle gizli kalması gereken bir şeyin açılmasını talep ettikleri imâsında bulunur:

“Şarkda kadınlık hayattan muazzez olan namus ile müsâvî ve belki tev’emdir. Namus; iffet ve ismet demektir. Namus gizli bir şey demektir....Şarkın, o matla’-ı hûrşîd-i İslâmiyyet ve insâniyyetin nazar-ı hakîminde kadınlığın mevki’-i şerefi işte bu kadar bâlâ-terîndir. O lisân-ı hikmet diyor ki: “Kadınlık; vücûd-ı beşerîyyetin kısım-ı mestûrudur. Çünkü namusudur. Binâenaleyh namusun setr ve ihfâsı lâzımdır.” İslâmiyyetin nazar-ı hikmet-penâhı maddiyetten ziyâde ma’nevîyete iltifât eder. Onun rûh-ı feyyâzî nâsûtî değil, lâhûtîdir. Sırf mâddî bir hayat onun nazarında pek süflîdir. İslâmiyyet diyor ki: “İnsan yaşamak, insâniyete hizmet, Hâlik-i yegânesine arz-ı ubûdiyyet ve mahlûkiyyet etmek için yer, yoksa yemek içmek, giyinip kuşanmak, nefsinin bitmek, tükenmek bilmeyen hevesât ve şehvâtına esîr olmak için yaşamaz. Böyle sefil bir hayatın hayât-ı hayvânîden ne farkı var?” Yemek, içmek, huzûzât-ı şehvânîyye beyninde koşmak olduktan sonra –evet! Pek doğru! Ne farkı var?”¹²⁴⁴

Mehmed Fahreddin bir başka yazısında Batı’daki kadın hareketine destek veren erkek yazarları daha da açık şekilde şehvet düşkünlüğü ile itham eder ve bunların arasında kadınlara ve kadınların hürriyetine dair müstakil eserleri olan John Stuart Mill gibi filozofları da dahil eder:

“Stuart Mill’ler, Tourgeon’lar, Émile Faguet’ler ve daha bilmem kimler Paris’te nîm-üryân, sokakta rast gele hoşlarına giden gençlere nâzikâne kollarını takdîm eden ve her leyl-i sefâhetlerini bir âgûş-ı şehvette geçiren iffet-i mücesseme(?) madamlara, mahcûb(?) madmazellere meleklerden ma’sûm, hûrîlerden mukaddes birer âlihetü’r-rûh, birer ma’bûde-i nefis olduklarını söyleyebilirler. Rûhan ve beden, aklen ve zekâen ve binâenaleyh hukûkan erkeklerin kat kat fevkinde olduklarını anlatabilirler. Hattâ kadınların muhteşem arabalarını

¹²⁴³ Mehmed Fahreddin (1330, 27 Cemâziyelâhîr / 1328, 31 Mayıs) Feminizm Meselesi -3- / Kadınlık, Vücûd-ı Beşerîyyetin Kısım-ı Mestûrudur, *Sebilürreşâd*, 197: 278

¹²⁴⁴ Mehmed Fahreddin, (1330, 27 Cemâziyelâhîr / 1328, 31 Mayıs) Feminizm Meselesi -3- / Kadınlık, Vücûd-ı Beşerîyyetin Kısım-ı Mestûrudur, *Sebilürreşâd*, 197: 279

erkeklere çektirebilirler. Hattâ kadınlardan bir meclis-i meb'ûsân, bir kabine, bir ordu da teşkîl edebilirler. Kendi memleketlerinde, kendi muhîtlerinde ne isterlerse yapabilmek iktidârına mâliktirler. Fakat Şark'a gelip de nisvân-ı İslâm'dan bahsedemezler; herkesin evine dalıp da kadınlarını seyredemezler; Garb nisvânını taklîd etmeleri derslerini veremezler!"¹²⁴⁵

"Misyonerler bu zavallıları o kadar teshîr, o derece ıdlâl etmişler ki, âdetâ mecnûn hâline getirmişler. Sanki insan ancak bunlar imiş! Şu kadar milyon müslüman, nazarlarında bir sürü hayvân! Yirmi milyon müslüman İngilizlerden, Fransızlardan hattâ iki yüz senelik hasm-ı gâlib ve mütehakkimimiz olan Ruslardan daha bâlâ-pervâzâne bir lisân-ı gurûr, bir tavr-ı azametle; "Barbar müslümanlar! Vahşî Türkler! Geliniz; siz de Papa'nın takdîs etmiş olduğu bu asır-dîde şarâb-ı medeniyetten içiniz! Bakınız; biz bunu misyonerlerin elinden içtik, akl ü idrâkimiz evc-i a'lâ-yı hayvâniyyete terakkî ve teâlî etti. Birleşelim; hepimiz Avrupalılaşalım. Pencerelerimize bir muzlim, kurûn-ı ûlâ yâdigârı bir vahşî taassub ve cehâlet perdesi olan kafesleri kiralım. Kadınlarımızı esâret çuvarlarından çıkaralım; hukûk ve mevki'-i nisvânîlerini verelim. Onlar da insanlıklarını anlasınlar; müsâmerelere, tiyatrolara, balolara gitsinler. (Dekolte?) olarak gençlerle sîne-sâf dansetsinler. Avrupalılaşmaz, kadınlarımıza bu mukaddes hukûk-ı medeniyte(!)lerini vermezsek mahvımız muhakkaktır." diyorlar. Evet; bî-muhâbâ söylüyorlar. İslâmiyet'ten, insâniyetten, kendi öz milliyetlerinden ızhâr-ı nefretten, müslüman olduklarına beyân-ı nedâmetten de çekinmiyorlar. Bunlara kızmak, bunlara hiddet etmek beyhûde. Çünkü dalâlet-i akla dûçâr olmuşlar. Akılları, vicdânları çarpılmış, rûhları misyonerlerin zehirli dersleriyle tesemmüm etmiş, ölmüş. Bunlara acımalı! Bunlara ağlamalı! Bunları dâr-ı şifâyâ göndermeli!"¹²⁴⁶

Kadınlara özgürlük isteyenlerin amacı *Sebilürreşâd*'ın tam adı belirsiz olan yazarına göre Avrupa'yı taklit ederek dini tamamıyla reddetmek ve kadınları şehvetlerin oyuncağı haline getirmektir. Burada oyuncak veya bâziçe kelimesinin Osmanlı kadın hareketinde gelenekçi kesimlere yönelik kullanılan argümanlarda sıkça geçtiğini hatırlamak gerekir. Kadın haklarına yönelik talepleri olan yazarlar gelenekçi kesimi kadını oyuncak etmekle itham ederken bu kez İslamcı bir yazar tam tersine kadın için hürriyet isteyenlerin asıl amacının kadını oyuncak etmek olduğunu yazmaktadır:

"Avrupa'yı taklit etmemizi isteyenlerin fihrist-i metâlibi tetkik edilirse istediklerinin hemen umumiyetle zevahire kapılmaktan neş'et ettiği derhal görülür: Kadına serbesti vererek çarşafı attırmak, Avrupa hayat-ı muâşeretini aynen taklit etmek, Avrupa'da din olmadığı için bizde de dini tamamıyla reddetmek vesaire...Onlar Avrupa'da kadınlığın düştüğü dereke-i sefâlete, İslâm âleminde zevciyet ve analık pâyeleri altında takdis edilen nisvîyetin Avrupa'da para ile alınır ve satılır bir meta' haline düştüğünü idrak edemez ve etmek istemezler ve

¹²⁴⁵ Mehmed Fahreddin, (1330, 12 Receb / 1328, 14 Haziran), İctimâiyât: Feministlerin Nazargâh-ı İnsâfına -4-, *Sebilürreşâd*, 199: 318

¹²⁴⁶ Mehmed Fahreddin, (1328, 21 Haziran/ 1330, 19 Receb), İctimâiyât: Feminizm Mes'alesi Münâsebetiyle -5- Ahlâk ve Âdâb-ı Milliyye Yok İmiş?, *Sebilürreşâd*, 200: 338

memleketimizde kadının “tahrîri” için ortaya çıktıkları zaman düşündükleri kadınlığın zevcenin ve validenin i’lâsı değil, Avrupa’daki gibi bâziçe-i heves ü işihâları [heves ve iştahlarının oynacağı] olmaya her ân müheyyâ kadınlar yetiştirmektir. Bu maksatlarını söyleyemedikleri için kadınlarımızın hayât-ı ictimâiyyemizdeki nâ-müsâid mevkiinden, İslâm’ın kadını esir ettiğinden vesairenden dem vurmaktadırlar.”¹²⁴⁷

“Nisaiyyun” gençlere ilişkin *Sebilürreşad*’da bu kez bir kadın okur mektubu olarak yayınlanan yazıda da “nisâiyyun” veya feministlere yönelik sert üslûp korunmaktadır:

“Bir müddetten beridir “*Nisâiyyûn*” nâmıyla ortaya atılan bir sürü gençler, biz müslüman kadınlarının cebîn-i pâkimizdeki sût-re-i ismeti yırtmak için kirli tırnaklarını uzatıp durmaktadırlar. Yüzlerinden hayâ kalblerinden î mân, vicdân silinen bu gürûh-ı esâfil düştükleri hazîz-ı mezelletten şems-i münîr-i ismet ve iffeti lekeleyebilmek için murdâr elleriyle çamurlar savurmaktan biran fâriğ olmuyorlar. Câzibe kânûnu savurdıkları çamurları kendi yüzlerine sıvadığı hâlde yine bu sefiller icrâ-yı mel’anetten geri durmuyorlar! Artık bu gürûh-ı rezîlenin cür’etleri ziyâdeleştî. Ümmetin huzurunu selb edecek dereceye geldi. Memleketin âsâyişi nâmına kendi üzerine toz kondurmayan hükûmet biraz da halkın hissiyât-ı samîmesini düşünsün, erbâb-ı namusun iffetini muhâfaza için sesini yükseltsin. Çünkü bu heriflerin ne mantıktan, ne hikmetten, ne kavânîn-i ictimâiyyeden, ne de âdâb-ı insâniyyeden, hiçbir şeyden nasîbleri yoktur.”¹²⁴⁸

Mehmed Fahreddin’in Osmanlı kadın hareketi içindeki bir kadına yönelik yazdığı şu satırlar salt Osmanlı kadın hareketi içindeki kadınların taleplerinin muhaliflerinin gözündeki radikalliğini göstermekle kalmamakta aynı zamanda iktidara kavuşmuş olsalar kendilerinden umulan inkılapları politik güç kullanarak hayata geçirecekleri şüphe ve endişesinin de olduklarını göstermektedir. Önce eleştirdiği kadın konuşmacının sözlerini aktarır Fahreddin bey, sonra bu sözlerden çıkardığı sonuçları verir:

“Diyor ki: ‘Doğruyu bilâ-pervâ söyleyeceğiz. Biz, memlekette sâhib-i kuvvet, vahşî bir taassubun tahrîk edilmesinden korkuyoruz. Fakat bu tehâşî mübhemdir; acaba mâni’-i azmimiz olacak kadar hâiz-i te’sîr midir? Hâiz-i te’sîr olduğu meydanda hiçbir şey yapamadığımızla sâbit. Fakat hâiz-i kuvvet midir? İşte bu mechûl! Yine tekrar ediyorum; elimizde bir mi’yâr-ı sahîh yok! Filhakîka bir kısım halkımızın câhil ve mutaassıb olduğu kâbil-i inkâr değil. Onların esîr-i tahakkümü olduğu taassub ve yanlış akîdeleri Dîn-i Celîlimiz’in ahkâm-ı nezîhe ve münîfesini telkîn ile izâleye gayret edelim. Onlar da anlasınlar ki, diyâr-ı Garb’da bile kadınların iktisâb-ı hüner ve ma’rifet eylemesine dînimiz mâni’ değil, bilakis âmiridir....Görüyorsunuz ya, fâzıl madam söylüyor: Memlekette vahşî bir taassubun tahrîkinden korkmasalar Garb desâtîr-i medeniyyesini bir kânûn şeklinde derhâl tatbîka başlayacaklar. İtâat etmeyene evvelâ dînimizin

¹²⁴⁷ E.M., (1335, 4 Eylül/ 1337, 8 Zilhicce) Avrupa Medeniyetinin Câhil Mukallidleri, *Sebilürreşad*, 17/440:191

¹²⁴⁸ Fatma Zehra (1329, 26 Kânûniyyevvel) Muhterem Sebilürreşad Ceride-i İslamiyesi Hey’et-i Tahriiriyesi Erkan-ı Kirâmına, *Sebilürreşad*, 11/278: 277

ahkâm-ı nezîhesinde âdâb ve ahlâk-ı milliyye olmadığını anlatmaya çalışacaklar. Kabûl ettiremezlerse mutaassıb, mürteci’ diye darağacına çekecekler. İşte bu çılgınlığın hezeyân devirleri!”¹²⁴⁹

Din ile çağın gerekleri arasında tezat oluştuğunda İslamcılarının iddiası çağın gerekleri veya dayatmalarına karşı dinin “ebedî” hükümlerine uyulmasıdır, zamanın değişimi ancak hükümlerdeki ayrıntılarda değişimi gerektirir hükmün bütünüyle değişmesini değil: “...dünyada esâs i’tibârıyla ahkâm-ı dîniyyenin doğruluğu zaman ve mekân ile mukayyed değildir. En uzak zamanlarda ne derece doğru ise ile’l-ebed de öylece doğru kalacaktır. Zamanın tebeddülüyle tebeddül edecek olan ahkâm-ı fer’iyyedir. Meselâ kâtilin cezâsı kısâsıdır. Fakat dinin bundaki maksad-ı esâsîsi kâtilin öldürülmesi değil katlin men’idir....”¹²⁵⁰

Milaslı İzmirli Hakkı, *Din ve Asrılık* başlıklı makalesinde isim vermeden Auguste Comte’un dinlerin içinden geçtiği devirlere ilişkin “iktisadî”, “hukukî”, “bedîi” devirleri gibi evrimsel yaklaşımını Osmanlı basınında aktaran muhatabını eleştirir ve din ile ahlakın özdeşliğine vurgu yaparak ahlakın ancak dinin kutsal halesiyle ayakta durabileceğinin altını çizer. Ahlakın ancak dinle ayakta durabileceği düşüncesinin savunulmasının sebebi kadın hareketinin ahlaka yaptığı vurgu ve ahlakı da daha ziyade akılla ilişkilendiren bakış açılarıdır:

“Bunlar hiç şübhe yoktur ki, zavallı gençlerimizi ma’nâsı mübhem bir takım ta’bîrlerle şaşırtmak ve herkese gûyâ bu zamanda Avrupalılar, Amerikalılar tarafından adam yerine konmamız için biz müslümanların mutlakâ dini devletten ayırmamız, dini hiçbir işe karıştırmamaklığımız, daha doğrusu kendilerinde olduğu gibi bütün bütüne atmamız lâzım geleceği fikri vermek için kurulmuş hilelerdir. Bunların dini de, ahlâkı da anlamamış olduklarını söylemiş idik. Din ve ahlâk esâs i’tibârıyla birdirler. Ve her şeye karışırlar. Bugün bütün asrî dedikleri milletlerin ahlâk kitâblarına onların arîz u amîk ve ilmî sûrette tedkîki tabîi bu muharrirlerin sia-i ilmiyyelerinden çok uzaktır. Yalnız fihristlerine baksalar anlarlar ki, bir ilim olan ilm-i ahlâkın karışmadığı maddî bir iş yoktur. Hukûkî, siyâsî, iktisâdî, bedîi, terbiyevî, ictimâî her şey onun velâyeti, hükmü altına girmektedir. Hattâ şedîden dinsiz ahlâk tarafdârı olan ilm-i ahlâk müellifleri kitâbları da bunda müttefiklerdir. İzdivâcât, intihâbât ve siyâsiyâta varıncaya kadar karışırlar. İşte asrî(!) dedikleri milletlerin dinlerinde hukûkun ve sâirenin din ile bizdeki kadar alâkadâr olmaması yukarıda işâret ettiğimiz vech ile dinlerinin Dîn-i İslâm kadar mükemmel olmamasındandır. Onlar bu ciheti ilm-i ahlâkın inzımâm-ı muâvenetiyle ikmâl etmek istemişlerse de ona da lâzım gelen kudsiyet verilemediğinden bugünkü içinden çıkılması müşkil vaz’iyete düşülmüştür.”¹²⁵¹

¹²⁴⁹ Mehmed Fahreddin, (1328, 21 Haziran / 1330, 19 Receb), İctimâiyât: Feminizm Mes’alesi Münâsebetiyle -5- Ahlâk ve Âdâb-ı Milliyye Yok İmiş?, *Sebîlürreşâd*, 200: 338

¹²⁵⁰ Milaslı İsmail Hakkı (1337, 16 Receb / 1335, 17 Nisan), Din ve Asrılık, *Sebîlürreşâd*, 408-9: 170

¹²⁵¹ Milaslı İsmail Hakkı (1337, 16 Receb / 1335, 17 Nisan), Din ve Asrılık, *Sebîlürreşâd*, 408-9: 170

Milaslı İsmail Hakkı, makalesinin son bölümünde bir İslamcı aydın olarak terakkiden (ilerleme) ne anladığını izah eder; ona göre muarızları terakkiden sadece kıyafet veya gündelik yaşam rutinlerindeki bazı tercihleri anlamaktadırlar. Oysa İsmail Hakkı'ya göre asrilik (çağdaşlık) din ve geleneklere aidiyeti korumakla birlikte Batı'daki gelişen *hüner* ve *marifetlerini* tam olarak edinmektir. Buradaki hüner ve marifetle Milaslı İsmail Hakkı diğer İslamcılar gibi Batı'nın salt teknik/araçsal yönünü kastetmektedir:

“Efendiler! Eğer anladığınız hâlde mücerred millet-i İslâmiyyenin akîdesini bozmak ve bu sûretle bizi bir ân evvel bitirmek için söylemiyorsanız size anlatalım ki, asrî olmak yani bugünkü müterakkî akvâm ile hem hizâ ve hem-seviye olmak için lâzım olan, bizim dini terk etmemiz yahud yine aynı ma'nâyı ifâde eden ta'bîriniz vech ile dinin şümûlünü, hükmünü hayattan kaldırmamız değildir. Bize lâzım olan milletin her ferdini okur yazar etmenin yani ibtidâî tahsîlin ta'mîmi çâresinin ve bu suretle her sınıftan kadın erkek herkesin kendi işini ilmî ve asrî bir sûrette tâm yapabilmesini te'mîn edecek ve terbiye sâhibi olmasını istihsâl etmenin yolunu bulmaktır; yoksa şimdi olduğu gibi cimin karnında bir nokta müderrisler, muharrirler, muallimler, me'mûrlar elinde kalarak hâlimizin daha beter olmasından kurtulamayız. Ve işte şimdi olduğu vechile, bütün zikirleri, fikirleri, harsımızın müesseselerimizin muhâfazası nâmına en mühim müesseselerimizi, mukaddesâtımızı yıkmak olan gayr-i tabî ve rûh-ı tabîate yabancı muhîtlerden gelmiş veya bilmeyerek onlara pey-rev olmuş kimseler içimizde ikâ'-ı zarara ve ıdlâl-i efkâra müsâid zemîn bulmaya her vakit muvaffak olurlar. Efendiler! Size yine tekrar edelim ki, asrilik ve asrî ferd veya asrî millet olmak demek müterakkî milletlerin ilimlerini, ma'rifetlerini, hünerlerini, san'atlarını, makbul ve ma'kul terbiye ve âdetlerini alarak maddî ve ma'nevî salâh ve liyâkat sâhibi olmak demektir. Yoksa hayattan din ve ahlâkı kaldırarak ala-mod bir kıyâfetle suarelere, konserlere, balolara girebilmek, içki ve kumar âlemlerinde sürüklenmek ve kadınlarımızı bu girîvelere sürüklemek bize lâzım olan kurtarıcı asrilik değildir. Asıl asrilik dinini, ahlâkını, an'anesini muhâfaza etmek ve gerek ferd ve gerek millet ve gerek devlet her ahlâk-ı ilmiyeye tamâmen muvâfık olan Dîn-i İslâm'ın taht-ı velâyetinde bulunmakla müftehir olmak ve aynı zamanda da dediğimiz gibi asrın en müterakkî milletlerinin her türlü hüner ve ma'rifetlerini kemâliyle edinmek sâyesinde olabilir...”¹²⁵²

Osmanlı'da özgürlükçü kesimin kullandığı temalardan biri de İslamiyetin *hurafelere* bulanmasıydı, bunun bir benzeri İslamcı kesimin yayın organı olan *Sebilürreşad*'da da dile getirilmekteydi. *Türkler ve İslamiyet* başlıklı imzasız bir yazıda hurafeler, Türklerin karşılaştığı milletlerin İslamiyet öncesi “millî” dinlerinden geriye kalanlar olarak tarif edilir:

“...Türk'ün fitrî dini İslâmiyet-i hakîkiyyedir. Türk hakîkî İslâmiyet'e merbût kaldıkça, muttasıl teâlî etmiş olduğuna târîhden büyük şahid aramaya lüzûm var mıdır? Türk'ü öldüren,

¹²⁵² Milaslı İsmail Hakkı (1337, 16 Receb – 1335, 17 Nisan), Din ve Asrilik, *Sebilürreşad*, 408-9: 171

sukût ettiren İslâmiyet değil, din kisvesine bürünmüş olan hurâfelerdir. Türk, bu hurâfelerle, sâf ve hakîkî Müslümanlık'ı unutmuş, yabancı ve kakhâr an'anelerin kâbûs-ı âtılı altına girmiştir. Türkler, hâkimiyeti ele geçirdikten sonra, esâtîrî hurafelerinden henüz sıyrılmamış olan yeni dindaşlarla temâs mecbûriyetinde bulunmuşlardı. Esâtîrî mâzîleriyle iftihar eden, millî dinlerinin hurâfelerini bir türlü unutamayan kavimlerle ihtilâf mecbûriyeti Türklerin seciyeleri gibi sâf akîdelerini de karıştırdı, esâsından sarstı. Hakîkî Müslümanlık unutulmuş âfâkı, cehâlet ve hurâfât kâbûsları istilâ ettikten sonra, bu necîb ırk, zulmet içinde kalmış, atâlet çamuruna sokulmuş, inkîrâz çukuruna yuvarlanmaya başlamıştır. Türklere yeni bir hayat vermek için, onu hurâfâttan kurtarmak, hakîkî ma'nâsıyla bir müslümân yapmaktan başka çâre yoktur. Fıtratın dîndâr olan Türk, dinsiz yaşayamaz. Türk'ün kâtili din değil, dinsizlik olacaktır.”¹²⁵³

Aynı dergide (Sebilürreşad) Mustafa Sabri Efendi dini hükümleri çağın gereklerine göre yorumlamak ve bu anlamda sorunlu görülen hükümlerin “*hurafe*” adıyla görülmesine karşı çıkar. Ona göre hurafe olsa olsa halk kesimindeki cahillerin anlayışlarında olabilir fakat Mustafa Sabri'ye göre bu anlayışların dini hükümlere yani İslam bilginlerinin koyduğu hükümlere bir tesiri olmamıştır ve ona göre kadın hareketinden yana olan kesimlerin dini hükümlerde içtihat adı altında getirdikleri yorumlar, *tasfiye* yani arıtma veya aslına *irca* yani geri döndürme değil dinde *tadilat* ve *tağyir* yani dinde değişiklik yapma ve bozma arzularından kaynaklanır:

“Son zamanlarda, ihtiyâcâtımızın tatmîni veya noksanlarımızın ikmâlî maksadıyla her şeye âid yenilikler vaz' ve ihdâs etmek isteyenlere tesâdüf edildiği gibi bu miyânda, dinimizin ahkâmı hakkında da ta'dîlât icrâ etmek yani asrımıza göre muhtâc olduğumuz yeniliklerden dinimize de hisse çıkarmak lüzûmunu iddiâ edenler vardır. Bu müceddidlerden bir kısmı, aslında mevcûd olmayan şeylerin, hurâfelerin sonradan Dîn-i İslâm'a karışmış olmasını söylemekten hâlî kalmayarak Dîn-i İslâm üzerinde yapılması arzu olunan ta'dîlâtı, tasfiye ve aslına ircâ' sûretleriyle de te'vîl ederler. Müslümanların, ahvâl-i dîniyyeleri de muhtâc-ı ıslâh olduğunu teslim ve tasdik ile beraber bizce inhitât-ı dîniyi mûcib olan yolsuzluk, ne ahkâm-ı şer'iyyenin asırlara göre ta'dîl edilmeyerek sâbit bırakılmasında ve ne de Dîn-i İslâm'a yabancı hurâfeler karışmış olmasındadır. Belki asıl fenâlık, müslümanların dinlerini ihmâl etmelerinde, yani vazâif-i dîniyyelerine fiilen ve amelen riâyet etmemeye alışmış ve i'tikâdca da dine merbûtiyetlerini gevşetmiş olmalarındadır. Hele, bilenin, bilmeyenin, telaffuzunda kolaylık hissettiği hurâfât-ı dîniyye sözünü kat'iyyen kabûl edemeyiz. Dîn-i İslâm edyân-ı sâire gibi tahrîfe uğramamıştır. Edyân arasındaki bu şeref ve imtiyâz ile olduğu gibi mahfûzdur. Evet, avâm ve cühelânın bazı ahkâm-ı dîniyyeye âid yanlış ve hurâfeli telakkileri olabilir. Fakat bu karışıklıkların hiçbir vakit müdevvenât-ı İslâmiyyede tesbît edilen hakâika te'sîri olamaz.”¹²⁵⁴

¹²⁵³ *Sebilürreşad*, (1337, 16 Receb / 1335, 17 Nisan), Türkler ve İslamiyet, 408-409: 168

¹²⁵⁴ Mustafa Sabri (1337, 30 Receb / 1335, 01 Mayıs), Dini Müceddidler Yahud Türkiye İçin Necât ve İ'tılâ Yolları'nda Bir Rehber, *Sebilürreşad*, 410-11: 178

Mustafa Sabri Efendi, muhaliflerinin İslamiyetin geleneksel kitabı, fıkhi unsurlarını “hurafe” olarak nitelendirdikleri düşüncesiyle onları reddederken hurafeleri kaldırmak söylemiyle dini hükümlerde yapılacak değişiklikleri yeni bir din yaratmak olarak yorumlamaktadır:

“Ta’dilât bahsine gelince ahkâm-ı dîniyyeyi her zamanın icâbına uyduracak sûrette tağyîr etmek demek olan bu ta’dilin, her zaman için yeni yeni din yapmaktan ve daha yeni ta’bîr ile din yaratmaktan farkı yoktur. Bu mes’elede Dîn-i İslâm’ın yine kendi kavâidinden bazılarını istinâd ile tervîc-i müddeâyâ kıyâm edenler de o kâidelerin mâhiyeti ve dâire-i şümûlü hakkında ciddî ma’lûmâtâ mâlik değillerdir. Şimdi burada o ciheti tedkîk edecek olmadığım için sözü uzatmamak üzere yalnız şu noktayı söylemekle iktifâ edeyim ki, eğer Dîn-i İslâm’ın hemen bütün ahkâmı, onların zannettiği tahavvülâtâ müsâid olacak derecede gayr-i sâbit ise bu hâl, Dîn-i İslâm dediğimiz şeyin vücûdu ve muayyen bir hakikati olmamak ma’nâsınca gayr-i sâbit olmasıyla müsâvîdir.”¹²⁵⁵

Mustafa Sabri dini meseleleri tartışan muhataplarının kişisel olarak dine inanıp inanmadıklarını da sorgular. İslamiyetin kamusal hayattaki işlevine yönelik yorumların öncelikle dindarlarca yapılması gerektiğine ifade eden Mustafa Sabri’nin bu ithamı kendisinden sonraki İslamcı gelenekte tekrarlanagelen bir karşı iddia olarak önemlidir:

“İlim ile tev’em olan dinimizin vüs’at-i ihatasından ve akıl ve nakle muvâfık düşecek ictihâda mütehammil noktalarından istifâde tarîkının önüne sed çekecek taklide biz de tarafdâr olmadığımız için, yeni şekilde ortaya çıkan din ıslâhcılarıyla herhangi bir mes’ele-i İslâmiyyeyi, ilmî ve ciddî bir tarzda tedkîk ve münâkaşa etmeye hâzır olduğumuz hâlde her şeyden evvel bu ıslahçılardan bir noktanın ta’yînini talep etmek ve bu husûsda kendilerinden kat’î bir söz almak lüzûmunu hissediyoruz: Dîn-i İslâm’a hakîkaten inanıyorlar mı, inanmıyorlar mı? Kendileriyle mübâhase ve münâzaramızın, ciddî ve samîmî bir hasbihâl tarzında olmasını arzu ettiğimiz için, biraz küstâhâne görünen bu suâlin cevâbını istemeye mecbûruz.”¹²⁵⁶

Mustafa Sabri, daha da ileri giderek dini hükümleri tartışan muhataplarını, onların sık kullandığı kelimeleri de anarak dine tecavüzle itham etmektedir. “Terakki” yani ilerleme “irfan” yani bilgelik, sağduyu veya “münevverlik” aydın oluş gibi hukuk alanında çağdaş Avrupa’nın hukukuna yakın değişiklikleri Osmanlı’ya taşımak isteyen “legal pozitivizmi” savunan reformist veya seküler çevreleri dine saygısızlıkla suçlar: “Şurasına da pek ziyâde şaşılır ki, müslümanın diyen bazı adamlar alâ-melei’l-matbûât Müslümanlık’ın kânûnlarını tezyîf ve tahkîr ederek dinden çıktığını kabâhat saymaz da dinden çıktığının kendisine söylenmesini kabâhat ve gılzat sayar. Dine tecâvüz edilecek, fakat dine tecâvüz ettin denilmeyecek. Ne munsîfâne bir mantık!

¹²⁵⁵ Mustafa Sabri (1337, 30 Receb / 1335, 01 Mayıs), Dini Müceddidler Yahud Türkiye İçin Necât ve İ’tılâ Yolları’nda Bir Rehber, *Sebilürreşâd*, 410-411:179

¹²⁵⁶ Mustafa Sabri, Dini Müceddidler...Sayı: 410-411, s.179

Din, i'tirâzdan masûn değil, dine tecâvüz i'tirâzdan masûn! O derecede ki, bu tecâvüzün en mu'tedil, en mantıkî bir lisân ile mevki'-i bahs ü tenkîde vaz'ı taassub, cehl, irticâ', gılgat, tekfir nâmlarıyla taht-ı memnûiyette! Dine tecâvüz ise irfân, terakkî, münevverlik gibi parlak ve teşvîkkâr isimlerle tamâmen serbest."¹²⁵⁷

Mustafa Sabri doğrudan isim vermemiş olsa da hem metindeki ifadelerden hem de çekeşliliğe ilişkin gelenekten farklı görüş sahiplerine karşı yazılmış eleştiri mahiyetindeki yazı dizisinin mukaddimesi olduğundan Nisâiyyun'dan addedilen isimlere karşı olduğu tahmin edilebilen kesimlere yönelik eleştirisinde sözkonusu kesimlerin dini hükümlerin bir kısmıyla ilişkili itirazlarını dini bilmediklerinden bazı hükümleri takdir edemeyişten veya ahkâmı uygulamakta güçlük çekmelerinden ileri geldiğini ifade eder:

"Ve diğer kısmı ise ahkâm-ı İslâmiye'den birçoklarını takdir-i mahâsinine dâir itirâfâtta bile bulunarak yalnız bu din-i âliye bir nakisâ gibi telakki ettiği bazı ahkâmın tadilini garip bir hulûs-i niyetle arzu eder ve bu hususta kabahati dine mi yoksa ulemâsına mı bulmak lâzım geleceğini pek tayin edemez. ...Bir çok insanlar da vardır ki ceht-i icrâyesinde kusur ettikleri bazı ahkâm-ı diniyeyi -mücerred kendileri riayet edemedikleri için bir fikr-i hodgamâne ile- tevil ve inkâr ederek telâfi-i kusura çalışırlar. Halbuki şu hareket evvelkinden daha büyük bir kusur, affı gayr-i kâbil bir kabahattır. Çünkü bir müttedinin hasbelbeşeriye bütün ahkâm-ı diniyeyi icra etmesi zaruri olmadığı halde hepsini fikren kabul etmek, hak bilmek lazımdır."¹²⁵⁸

Mısır'da yaşadığı dönemde oradaki kadınların hürriyetini savunan kesimlere karşı da Arapça eleştirel yazılar kaleme alan Mustafa Sabri kadınla erkeğin eşitliğini ve erkeklerle benzer işlerde çalışabileceklerini savunan bir kadın yazara kadınla erkeğin eşitliğini iddia etmenin boş, bâtıl bir iddia, bir hastalık olduğunu yazar. Güç, Mustafa Sabri'ye göre fetih ve milletlerin birbirlerine üstünlüğünün sebebidir ve gücün bu yönü eşitlik iddiasını bertaraf eder:

"Mısır'daki ünlü kadın yazarların birinin *el-Ahrâm* gazetesinde yayınlanan makalesinde Eflatun'dan aktardığı, erkeğin yaptığı her işi kadın da yapabilir anlamında kadınların erkeklerle eşit olduklarını iddia etmek bir hastalıktır. Kadın yazar makalesine şu başlığı vermiştir: "Sosyal toplum içinde kadın olarak kadının, erkek olarak da erkeğin, ihtisas sahibi olduğu bir iş yoktur. Çünkü doğa, her ikisine de verdiği nimet ve kabiliyetlerle ikisini de eşit kılmıştır. Bundan dolayı her ne kadar -fiziksel yönden daha zayıf olsa da- erkeğin yaptığı her işi yapmak hakkıdır." Bu ise boş bir iddiadır. Bunun batıl olduğu konusunda birden çok evlilikle ilgili bölümde yeteri kadar söz ettim. Ayrıca Eflatun bile eşitlik konusunda kendisiyle çelişmekte ve fiziksel yönden kadının daha zayıf olduğunu kabul etmektedir. Acaba fiziksel açıdan daha güçlü olmak doğuştan gelen

¹²⁵⁷ Mustafa Sabri, (1337, 30 Receb / 1335, 01 Mayıs), Dini Müceddidler Yahud Türkiye İçin Necât ve İ'tilâ Yolları'nda Bir Rehber, *Sebilürreşâd*, 410-11: 179

¹²⁵⁸ Mustafa Sabri, (324, 6 Teşrinievvel/326, 23 Ramazan), Din-i İslam'da Hedef-i Münâkaşa Olan Mesâil-Mukaddime, *Beyân'ül Hak*, 3:8

nimetlerden ve kabiliyetlerden değil midir? Çünkü, gücün fazlalığıyla seçilmek, dünyadaki yönetimin ele geçirilmesinin simgesidir. Ülkeler, güçle fethedilir ve milletler birbirlerini onunla yönetirler. Bu da, eşitlik iddialarını boşa çıkarmak için yeterlidir.”¹²⁵⁹

İslamcı çevreler kadın ile erkeklerin eşitliğine karşı çıkarken bir taraftan da Osmanlı’daki müktesebâtı Avrupa kanunlarıyla uyumlu veya kısmen bu kanunlara yakınlaştıran ve kadınların durumlarını iyileştirmeye yönelik hukuki düzenlemeleri de eleştirmekten geri durmamışlardır. Ömer Rıza bey, bu eleştiriyi yapan İslamcılardan biri olarak kadınlara kimi haklar veren Hukuk-ı Âile Kararnamesi’ni eleştirir: “...şeyhülislâm efendi hazretlerinin mahâkim-i şer’iyyeyi Meşihat’e iade, Adliye Nezâreti’nin ahkâm-ı şer’iyyeye ve masâlih-i ümmete muhâlif olan Hukûk-ı Âile Karârnamesi’nin ilgâsına karâr vermesi, Dârülfünûn’da erkeklerle kızların birleşmesine milletin i’tirâz etmesi... Bunların hepsi Klerikalizm’in iade-i satvet ettiğini ifâde etmiş, bunların hepsi Klerikalizm’i memnun etmek için yapılmış! Hakîkatî bu derece tahrif ederek, memleketi yâr u ağıâr nazarında düşürmek için ancak bu kadar çalışabilir. Zavallı hakikat ve zavallı memleket!...”¹²⁶⁰

Ömer Rıza (Doğrul) bazı yazarların kadınları haklarından mahrum bırakanın İslamiyet değil ama bazı İslam uleması olduğuna dair eleştirilerinde kullandığı Klerikalizm ibaresini de eleştirir ve Kur’an ve Hadisleri doğru anlamak için derin bir din bilgisine sahip olmayanların din bilginlerinden öğrenmelerinin gerektiğini vurgular:

“..ulemâ-yı İslâmiyenin vazîfesini tanzîh etmek iktizâ eder. *Kur’ân-ı Kerîm* içimizden bir cemâatin “hayra da’vet, emr-i bil-ma’rûf nehy-i ani’l-münker, dinde tefakkuh ve tebahhur, milleti inzâr ve tahzîr” vazîfelerini îfâ etmesini emr ediyor. İşte bunlar ulemâ-yı İslâmdır. Da’vet ve tezkîr, inzâr ve tahzîr ile mükelleftirler. Bunlardan hiç birisi bir kimsenin hafâyâsını tettebbu’, kimsenin akidesine tecessüs edemez. Her müslüman akîdesini, usûl-i amelini Kitâbullâh ile sünnet-i Rasûlullâh’dan başka bir menba’dan alamaz; her müslüman selefdan, halefdan bir kimsenin tavassutuna lüzûm görmeden Kitâbullâh ve ehâdis-i Rasûlullâh’a mürâcaatla onları okur, anlar, mücebiyle amel eder. Ancak böyle bir pâyeye vâsıl olmak için lisân, edebiyât ve esâlîb-i Arabiyyeye bilhassa bi’set-i nebeviyye zamanında Arabların, zamân-ı Risâlet-penâhî’de dünyânın ahvâline, vahiy zamanında vukû’ bulan hâdisâta vâkıf, âsârın nâsih ve mensûhu hakkında da ma’lûmât dâr olmak gerektir. Bunları tahsilden âciz ise ulemâyâ mürâcaat eder. İster bir emr-i i’tikâdiye, ister bir amelin hükmüne âid olsun sorduğu suâlin cevâbını ve delîlini talep eder. Binâenaleyh Müslümanlık’ta Klerikalizm yoktur!.. Müslümanlık Klerikalizm’i esâsından yıkmıştır!...”¹²⁶¹

¹²⁵⁹ Mustafa Sabri Efendi (2019), *Kadına Bakışım*, İstanbul: İslami Medrese Yayınları:104

¹²⁶⁰ Ömer Rıza (1337, 30 Receb – 1335, 01 Mayıs), Klerikalizm, *Sebilürreşâd*, 410-411: 185

¹²⁶¹ Ömer Rıza (1337, 30 Receb – 1335, 01 Mayıs), Klerikalizm, *Sebilürreşâd*, 410-411: 187

Kadınların hak ve hürriyetlerine dair tartışmalarda ulemaya dönük eleştiriler ve daha bireysel bir dinsel kavrayışı benimseyerek ulemanın rolünü açıkça veya örtülü şekilde güçten düşürmek isteyenlere karşı İslamcılar, ulemanın hem dinsel hem de politik rolünü ihya etmeye çalışmışlardır. Bu tartışmada kullanılan ifadelerden biri klerikalizmdir. Batı’da Hristiyan ruhban sınıfını ve gücünü tanımlayan Klerikal terimine karşı Kilise karşıtlığı veya eleştirisini ifade eden anti-klerikal duruş, hürriyet ve özellikle de kadın hakları konusunda ulemanın etkisine karşı muhalefeti temsil eder. İslamcı Ömer Rıza (Doğrul) bey de bu tartışmalarda klerikalizmi tanımlayarak şunları yazmaktadır:

“(Klerikalizm) Saltanat-ı ruhbâniyye demektir. Memleketimizi asrileştirmek isteyenler bizde de böyle bir saltanatın bulunduğunu ileri sürüyor, fakat buna “medrese saltanatı” diyorlar. Böylece ulemâ-yı İslâm’a, rehâbîn-i Mesîhiyyenin vaz’iyetini bahş ediyorlar. Garb medeniyetinin bugünkü terakkî ve inkişâfına ancak saltanat-ı ruhbâniyyeyi devirdikten sonra mazhar olduğunu öğrenen Garbperestlerimiz saltanat-ı ruhbâniyyenin mukâbili olarak tanıdıkları ve medrese saltanatı tesmiye ettikleri müesseseyi yıkmaya bezl-i himmet ettiler. Ve bu işi kemâl-i muvaffakiyetle başardıktan sonra her terakkîye hâil olan menâbi’-i taassubu kurutmuş; serbest serbest Garb medeniyetini, bilâ-kayd ü şart, taklîd ve tatbîke imkân hâsıl olacağına kâni’ bulunuyorlar. Ancak bu sâyede vatan kurtulacak, bu sâyede asrî milletler arasında hakk-ı hayâtımızı te’min edecek, mes’ûd ve müreffeh yaşayacağız, iddiâsını dermiyân ediyorlar. Biz bu da’vânın esâsından çürük olduğunu defeât ile isbât ettik. Müslümanlık’ta tevehhüm ettikleri saltanat-ı ruhbâniyye yoktur, dedik, maalesef Garbperestlerimiz bu gibi hakâikı anlamamakta inâd ve ısrâr ediyorlar. Şimdiye kadar mütevâlîyen dûçar oldukları hezîmetleri böyle bir sitâr ile örtmekte; cehâletlerini, liyâkatsizliklerini, memleketin hayâtına, milletin rûhuna, Müslümanlık’ın hakîkatine karşı bîgâneliklerini i’tirâf etmek fazîletini gösteremeyecek derecede cebîn ve muannid olduklarından böyle bir hüccet-i vâhiyyeye tutunmakta, esâsen bize karşı bu gibi efkâr-ı sehîfe ile meşbû’ ve bunların masdar-ı marazı olan Garb’a hoş görünmek uğrunda hayât-ı milliyemizin etrafında bir nitâk-ı nefrîn teşkîl etmeyi bile göze almakta tereddüd etmiyorlar.”¹²⁶²

Muhataplarının İslam’da Klerikalizm yok ise insanları tekfir etmek (İslamiyet’ten çıkıldığı iddiası) veya tefsik etmek (fâsık veya günahkar/sapkın ilanı) gibi hususların nasıl Müslüman coğrafyada görüldüğüne dair sorularını Ömer Rıza bey “ifrat” yani aşırılığa kapılmakla ve İslam’ın ilk dönem kaynaklarına yönelik “cehalet” ile izah eder:

“Diyorlar ki; o hâlde şunu bunu tekfir ve tefsik etmek, filân mübtedi’dir, filân zındıktır diye vakit geçirmek nereden geldi? Bu öyle bir illettir ki, ancak müslümanların İslâm’dan uzaklaşmaya başladıkları, cühelâ-yı müslimînin iş başına, dalâlette pûyân olanların makâm-ı irşâda geldikleri zaman hâsıl olan gulüvden, ifrât-perestlikten ileri geldi. Herkes cehlinden dolayı

¹²⁶² Ömer Rıza, (1337, 30 Receb – 1335, 01 Mayıs), Klerikalizm, *Sebilürreşâd*, 410-411: 185

ednâ bir sebebe binâen diğerini tekfir ve tefsik ediyor. Cehâlet ilerledikçe bu gulûv, bu ifrât tezâyüd ediyordu. Bu sıralarda mizâc-ı dînin zaafı bu hastalığın komşu memleketlerden gelerek İslâm diyârında sirâyet etmesine sebebiyet verdi. Yoksa Müslümanlar zamân-ı kuvvetlerinde böyle değildi. İmâm-ı Buhârî gibi sünnet-i seniyyenin hâfızı bir imâm, hâricî olan İmrân bin Hıttân'dan ilm-i hadîsi tahsîl etmiştir. Reîs-i Mu'tezile Amr bin Ubeyd, tâbiînden Şeyhu's-sünne el-Hasenü'l-Basrî'den okumuştur. İmâm Ebû-Hanîfe, Zeydiye Mezhebi'nin sâhibi Zeyd bin Alî'den usûl-i akâid ve fıkıhı teallüm etmiştir. Herkes ictihâdında serbest, hepsinin gâyesi tahsîl-i ilim idi. Ve müslümanlar dinlerinde âlim iken dünyanın en büyük ulemâsı, dünyanın en muazzam rehberleri idiler. Vaktâ ki dinlerinde câhil oldular, en büyük hezîmete uğradılar, başkaları için bir hân-ı yağma teşkil ettiler. Zavallılar o kadar câhil oldular ki, mesâil-i dîniyyede onlara muhâlefet edenleri tekfir etmek bir taraf eimme-i dîni, hademe-i Kitâb ve Sünnet'i bile tekfir etmişlerdi. Bu zümre-i cühelâ dinin mâzîsini unutmuş, eslâfın âsârını ihmâl etmiş, âlim geçinen bir takım beyinsizlerin âsârına râğbet etmişlerdi. Ehl-i İslâm'ın ellerinde bugün Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin, Ebu'l-Mansûr el-Mâtürîdî'nin eserlerini pek ender görebiliriz. Ebî-Bekir el-Bâkılânî, Ebî-İshâk el-İsferâyînî'yi okuyanlar nerede?...¹²⁶³

Cehalet ile tanımladığı tekfirin İslam dini düşüncesindeki mevcudiyetini Ömer Rıza klerikalizmin varlığının bir delili olarak görmez: “Görülüyor ki, bu beliye-i tekfir, sırf eser-i cehâlettir. Binâenaleyh bunu Müslümanlık aleyhinde bir delil göstermek abesdir. Bilhâssa bunu klerikal bir hareket olarak telakkî etmek cehâlettir. Bütün bu mesrûdâtımızdan tevazzuh eden hakikat: Müslümanlık'ta Klerikalizm yoktur. Bu ma'nâya kasd olunan medrese saltanatı yoktur. Müslümanlık'ta hakk-ı saltanat millet-i İslâmiyyeden başka bir kimsenin değildir.”¹²⁶⁴

Kadınların hürriyet taleplerini “âdâb-ı İslâmiyyeyi yıkmak” isteyen mütefekkir erkeklerin bir tür “ayartması” gören *Sebilürreşad* yazarı buna yol açtığını düşündüğü İttihat ve Terakki yönetimini üzüntüyle anar:

“O devirde hükûmetin cenâh-ı himâyesi altına sığınan erbâb-ı tefekkürün en ziyâde ehemmiyet verdikleri şey ahlâk ve âdâb-ı İslâmiyyeyi yıkmak idi. Bunlar cem'iyât-ı beşeriyyenin asır-dîde tabâyi' ve âdâtan kolay kolay ayrılamayacakları hakkındaki garb ictimâiyyûnunun nazariye-i sâdıkasına balmumu yapıştırmışlar ve müslümanların bu asr-ı tezebzübde savm u salâtan ziyâde tutundukları tesettür-i nisvân âdet-i müstahsenesinin bu diyâr Müslümanları beyinde en kavî bir alâmet-i milliye olduğuna iyiden iyiye dikkat etmişlerdi. Düşündüler, taşındılar, kadınları başıboş üryân olarak sokağa fırlatmaya bir kere muvaffak olursak muâsırlaşmaya hiçbir mâni' kalmaz dediler ve planlarını ona göre tertîb ettiler. Bu uğurda ne cem'iyetler teşkil edilmedi, ne konferanslar verilmedi! Kadınları erkeklerle birarada cem' etmek için ne tuzaklar kurulmadı! İslâm mahallâtı arasında resmî umûmhâneler mi açılmadı!

¹²⁶³ Ömer Rıza, (1335, 01 Mayıs /1337, 30 Receb), Klerikalizm, *Sebilürreşad*, 410-411:188

¹²⁶⁴ Ömer Rıza, (1335, 01 Mayıs /1337, 30 Receb), Klerikalizm, *Sebilürreşad*, 410-411: 188

Sokaklardaki rezâlet manâzırına tahammül edemeyerek söylenen, tehevür gösteren biçâre erbâb-ı nâmûs zâbitanın te'dîb ve tevbihine mi uğramadı! Zâbita-i ahlâkıyye nâmı verilen ahlâksızlık ocağı icrâ-yı fuhşâ salâhiyet vesîkası dağıtarak binlerce İslâm hanımını ve o miyânda sinn-i tehhül çağına henüz girmiş birçok kızları mı ayartmadı!”¹²⁶⁵

Türk kadınıni çeşitli sloganlarla “ıdlâl” edenler yani saptıranlar, İslamcılara göre Müslüman kimliği şüpheli hatta daha ötesi İslamiyet’e gizliden gizliye kin duyan kişilerdir. İslamcılara göre bu kişiler münafık, mezhepsiz ve gizli din taşıyan kimselerdir:

“Zavallı müslüman kadını! İslâm ismini taşıyan herkesi müslüman zannediyorsun da aldanıyorsun. Onların içinde nice münâfıklar, nice mezhebsizler, nice gizli din taşıyanlar var. İslâm hey’et-i ictimâiyyesi içinde bulunarak o yüzden birçok faydalar te’mîn ettikleri için zâhiren müslüman görünüyorlar. Çocuklarına müslüman adı koyuyorlar. Fakat Müslümanlık’la, şeâir-i İslâmiyye ile zerre kadar alâkaları yok. Bilakis İslâm’a karşı ebedî kinleri var. Müslümanlık şeâirinin yıkılması için el altından müdhiş tedbîrler ittihâz ederler. Ellerine fırsat geçince İslâm’dan intikâm almak, İslâm hayât-ı ictimâiyyesini bozmak için her şeyi yaparlar. Bu hâlleri görüp de müteessir olanlar bunları edebe da’vet edecek olsa hemen arkalarındaki kızıl kuvvet çehresini gösterir, onları taassubla, köhne kafalılıkla ithâma başlar. İşte bu sahte müslümanlar Türk kadınlarını ıdlâl ettiler: Ellerine kuvvet geçince, muhîtı müsâid bulunca tesettürü kaldırmak için türlü türlü şekillerle, modalarla ortaya çıktılar, her türlü fenâlıklara önyak oldular. Diğer taraftan tesettür aleyhinde kucak kucak neşriyâtta bulundular. Bu sûretle birçok sâf kadınları baştan çıkardılar. Nihâyet devlet müşkil bir vaz’iyete düşünce bu münâfıklar işi büsbütün aleniyete döktüler. Çarşafı çıkararak garîb şekil ve kıyâfetlere girdiler. Bir takım mağazalarda reklam için endâmalarını teşhîr ettiler. Bu sûretle İslâm’ın mecrûh kalbine hançerler sapladılar. Artık mevcûdiyet-i İslâmiyye nâmına bunların mâhiyetlerini ortaya koymak farz olmuştur. Sahte müslümanlarla hakîkî müslümanlar ayrılmalıdır. Bunlar hangi mezhebden ise nüfus tezkirelerine işâret olunmalıdır. Nasıl onlar her gün İslâm’ın can damarını neşterliyorlarsa, müslümanlar da onları teşhîr ederek aralarından çıkarıp, bünye-i İslâm’ı kangren olmaktan kurtarmalıdır. Bu husûsta hükûmet-i seniyyenin teşebbüsât-ı dindârânede bulunarak İslâm hayât-ı ictimâiyyesini muhafazaya bezl-i ihtimâm edeceğini istibşâr ettik. Emr-i bi’l-ma’rûf ve nehy-i ani’l-münker ile me’mûr olan hükûmetimizin bir ân evvel bu fenâlıkların, bu münâfıklıkların bu rezâletlerin önüne geçmesine bütün müslümanlar intizâr ediyorlar. Müslüman kadınıni lekeleyen bu nâmûssuzluklara artık nihâyet verilmek zamanı gelmiştir. Belki de geçmiştir. Hayât-ı İslâm’a karşı bu kadar taarruz, bu kadar tecâvüz yeter.”¹²⁶⁶

¹²⁶⁵ *Sebîlürreşâd*, (1337, 27 Rebîülâhîr / 1335, 30 Kânûnisânî), Hanımların Kıyafeti Meselesi, 389: 437

¹²⁶⁶ *Sebîlürreşâd*, (1335, 5 Şubat/ 1337, 4 Cemâziyelevvel) Sahte Müslümanlar Ayrılması, Aramızdan Çıkmalıdır, 390: 455

İslamcılarının muhaliflerinden biri olan Abdullah Cevdet'in *İctihad* dergisinde Peyami Safa'nın Server Bedii takma ismiyle yazdığı ve kadınların tiyatrolarda oyuncu olarak görülmesi talebine ilişkin yazısı, kadınların kamusal hayatta yabancı erkeklerin gözleri önünde serbestçe bulunmasına yönelik bir talep olarak algılanmış ve *Sebilürreşâd*'da F.Latife isimli yazar tarafından sert bir tepkiyle karşılanmıştır: “Tatarlarda tiyatroculuk var ise Osmanlılarda yok mudur? Ammâ ki sizin murâdınız biz de onlar gibi aktris olmak için çalışmalıyız değil mi? Ne güzel (!..) ta’lîmât, ne ma’kûl (!..) irşâdât... Bu nasihatları verenlerin niçin kendi ailelerine aktrislik ettirmediklerine şaşılır. Dini, namusunu seven hangi müslim ebeveyn tasavvur edersiniz ki kerîme veya zevcesinin yüzündeki nikâb-ı hayâyı yırtarak aktrislik gibi bir meslek-i vahîmeye sevk etsin de sahnelerde süründürsün. Tesettürü kaldırmak gibi bir ihânete cüretinizden başka bir de nisvân-ı masûme’i İslâmiyyeyi aktrisliğe, rezilete mi sevk etmek istiyorsunuz?”¹²⁶⁷

Osmanlı kadın hareketine karşı İslamcılar Mısırlı Muhammed Ferid Vecdi'nin yazılarını *Sırat-ı Müstakim* dergisinde çevirip yayınlamışlardır. Bu çeviriler daha sonra müstakil bir kitap olarak *Müslüman Kadını* adıyla da basılmıştır. Eseri Türkçe'ye çeviren Mehmet Akif'in önsözünde eseri çevirmekteki amacını eserin başında Bir İki Söz başlığı altında şu satırlarla ifade etmiştir: “Müslüman kadınlarının erkekten kaçmasını Garplılar öteden beri dillerine dolamış iken, son zamanlarda bu âdet Şarklıların da hoşuna gitmemeye başladı. Bizim kadınlarımız da Nisvân-ı Garb gibi olsa, erkeklerle birarada yaşasa, evlerde kapanıp kalmasa da sanayi'ye sülûk etke gibi temenniler bir çok ağızlardan işitilir oldu. Musa Kâzım Efendi hocamız (Sırat-ı Müstakim)deki makalelerinde bu gibi metâlibin makul olmadığını söylediler. Vaktiyle Mısır'da da aynı mes'ele meydan-ı münakaşaya çıkmış, mesturiyetin aleyhinde, lehinde yazılar yazılmıştı. Muhalifinin en şiddetlisi Kâsım Emin Bey idi. Bu zât (El-merre-i cedide) (tahrir'ül mer'e) namında iki eser neşretti. Bittabi ağır ağır mukâbeleler gördü. Biz o zaman Ferid Vecdi'nin müdafaasını görmüş, hatta tercüme etmiş, yalnız matbuatımızın o zamanki hâli böyle ictimâi bir eseri neşe müsâid olmadığından devr-i hürriyetin kudûmunu beklemiştik. Hamd olsun o devr geldi, Müslüman Kadını (Sırat-ı Müstakim) sayfeleri üzerinde sıra ile neşredilerek ikmâl olundu. Muhterem kârilerimiz eserin değerini hakkıyla takdir etti. Ayrıca kitap şeklinde bastırılması birçok taraflardan tekrar tekrar teklif edildi. Biz de o teklifleri kabul ettik. Tevfik-i Hak sayesinde şu kitap meydana geldi.”¹²⁶⁸

¹²⁶⁷ F. Latife (1329, 16 Kânunisânî), *İctihâd*'daki Hezeyânlar: Muhadderât-ı azîzelerimin enzâr-ı dikkatine, *Sebilürreşâd*, 11/281:329-330

¹²⁶⁸ Muhammed Ferid Vecdi (1325), *Müslüman Kadını*, çev. Mehmed Âkif, İstanbul: Ahmed Sâki Bey Matbaası:3

4.OSMANLI KADIN HAREKETİ: ELEŞTİRİ ve OKUMA

4.1. Osmanlı Kadın Hareketi: Oluşum ve Yaklaşımlar

Osmanlı İmparatorluğu'nda kadın konusu müstakil bir kültürel hareket olarak değil Osmanlıcılık, Garpcılık (Batıcılık) ve Türkçülük gibi akımlar içinde değerlendirilmiş ve ancak görece yakın sayılabilecek zaman diliminde müstakil bir hareket olarak akademik camianın dikkatini çekebilmiştir. Bunun olası sebeplerinden biri olan Osmanlı İmparatorluğu'nda bir kadın hareketinin varlığına karşı takınılan olumsuz ideolojik yaklaşımların ardında Osmanlı kadın hareketinin Batı'daki kadın hareketi gibi bir Sufrajet (oy hakkını savunan) hareketinin ve Batı'daki sanayide çalışan çok sayıda işçi kadınlarının protestoları tarzında bir sokak hareketinin olmayışının yanısıra Cumhuriyet sonrası muhafazakar ve seküler kesimler Osmanlı toplumunda bir "kadın meselesi"nin varlığını reddetme eğilimidir. Oysa Osmanlı İmparatorluğu'nda ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından başlayan ve II.Meşruiyet sonrasında yoğunlaşan süreçte Osmanlı'nın bazı "münevver" kadınları, yazarları kadar Türkçü, Garpcı ve İslamcı cephelerden pek çok erkek yazar da bir kadın meselesi olduğunu düşündüklerinden Garpcı/Türkçü cephe ile Muhafazakar/İslamcı cephe arasında ciddi polemikler bir kadın meselesinin varlığının en bariz göstergeleridir.¹²⁶⁹ Kadın konusunun haddizatında bir mesele olmadığını ancak kadınların kendilerine tanınandan daha fazla hak ve hukuk talep edişleri, Batılı kadın hareketlerine öykünmeleri ve kimi erkeklerin de teşvikiyle bir mesele haline getirildiğini düşünen Muhafazakar/İslamcılar bu tartışmalarda etkili bir cephe olarak yer almıştır.¹²⁷⁰ Haklarının tam olarak verilmediğini ve erkeklerle eşit koşullara sahip olmadıklarını düşünen ve bunu hem bireysel hem de toplumsal alanda çözülmesi gereken acil bir mesele olarak gören, düşünen Osmanlı'nın kimi eğitilmiş, münevver kadınları ve onlara destek olan yazar, düşünür erkekler, kadınlara dair sorunları işleyen süreli yayınlar, edebiyat içi ve dışına ait kitaplar, kadın sorunlarını çözme amacıyla yola çıkan dernekler ve kadın işçi birlikleriyle bir kadın hareketi başlatmışlardır.¹²⁷¹ Üstelik Osmanlı kadınlarının hukuki, iktisadi ve sosyal alanda erkeklerle eşit haklara sahip olmaları gerektiğini savunan, hemcinslerini doğuştan sahip oldukları haklarına ilişkin bilinçlendirmek isteyen ve hükümetten ve kamuoyundan bu haklar çerçevesinde taleplerde bulunan kadın dergilerinde kadınların yükselen seslerini *hareket-i nısvân* yani kadınlar hareketi türevinden ifadelerle bizzat Osmanlı'nın eğitilmiş sınıfından kadınları da bir kadın hareketi içinde yer aldıklarını düşünmekteydiler.¹²⁷² Kadın haklarına ilişkin mücadelede bulunan Osmanlı

¹²⁶⁹ Konuyla ilgili iki örnek için bkznz. Mehmed Ubeydullah (1328, 4 Teşrinievvel), İslam Kadınları, *Türk Yurdu*, 24:761-766, Rıza Tevfik (1329, 20 Şubat), Musâhabe-i İctihad:Kadın Meselesi Etrafında, *İctihad*, 94:2097-2101

¹²⁷⁰ İslamcıların kadın hareketine bakış açısını bu çalışmanın üçüncü bölümünde müstakil bir alt başlıkta inceledik.

¹²⁷¹ Yıldız, Hülya (2018), Rethinking the political: Ottoman women as feminist subjects, *Journal of Gender Studies*, 27/2:179-180, Frierson, Elizabeth B. (1995) "Unimagined Communities: Woman and Education in the Late-Ottoman Empire, 1876-1909", *Critical Matrix*, 9/2: 56,60

¹²⁷² Bunun örneklerinden biri için bkznz. *Kadınlar Dünyası*, (1330, 25 Nisan), Bizde Hareket-i Nısvân, 140:4

münevver kadınları kendilerini ve haklarını daha çok *Kadınlık, Kadınlık Âlemi, Nisvân-ı İslam, Kadınlık Mefkûresi* gibi ifadelerle savunmayı tercih etmişlerdir.¹²⁷³ Ayrıca kadınlar, taleplerinin sadece bir cinsiyete ilişkin düzenlemelerle sınırlı olmadığını ve toplumda köklü kültürel bir değişimi gerektirdiğini düşündüklerinden bu değişimi bir *inkılâp, cereyân* gibi terimlerle de nitelendirmişlerdi.¹²⁷⁴

Osmanlıda kadın hareketi dönemin siyasal ve sosyo-kültürel gelişmeleriyle paralel bir gelişme gösterir. II.Mahmud (1808-1839) ile başlayan süreçte Batı'nın sadece askeri düzeyde gelişmişliği değil aynı zamanda tebaanın mülkiyet haklarının garantisi ve halka yaygınlaştırılan eğitim biçimlerinin de öneminin farkına varılmaya başlandı. Koşullar gereği değişimde devletin faal rol oynaması gerektiği düşüncesi Tanzimat bürokratlarına ilham vermekte ve bunun, dağınık imparatorluğu birleştirici, bütünleştirici bir işlev görebileceği düşünülmekteydi. Tanzimat'ın kurucuları Batı'nın askeri ve idari yapısını Osmanlı'ya aktarırken Batı'nın günlük yaşam kültürü de etkin şekilde imparatorluğa girmekte, giyim, ev eşyası, yapı stilleri, insanlar arası ilişkileri de dönüştürmekteydi.¹²⁷⁵ 1839'da ilan edilen *Gülhane Hatt-ı Hümayunu* ile ilan edilen Tanzimat'ın devamı niteliğindeki 1856 yılındaki *Islahat fermanı* ile imparatorluk içindeki gayr-i müslim unsurların Müslümanlarla hukuken eşit statüye kavuşmaları söz konusu olmuş, 1870'lerden sonra Batılılığın parça parça alınması mümkün olmayan bir bütün olduğu Mehmed Esad Saffet Paşa (1814-1883) gibi sadrazamlık görevinde bulunan bir devlet adamcında açıkça ifade edilmeye başlanmıştı.

II. Abdülhamid (1876-1909) devri, yeni kurulan Batı tarzı okullar ve yabancı dil bilenlerin artışı ile bizatihi padişahın da Batı'yı model olarak aldığı yıllar olmuştur. Batı bu dönemde mali gücü ve müspet bilimleri ile gelişkin bir medeniyet, eski dinsel değerler de milli güce verdikleri destek oranında önemli görülmeye başlandı.¹²⁷⁶ *Yeni Osmanlıların* eğitim alanındaki kimi fikirlerini kurduğu okullara hayata geçirmesi, dönemindeki kadın dergilerine yönelik hoşgörülü tutumu sebebiyle II.Abdülhamid'in döneminin kadın hareketinin gelişmesine katkıda bulunduğu inkar edilemez bir gerçektir.¹²⁷⁷

II.Abdülhamid'in tahttan indirilmesinden sonra yerine geçen Jön Türkler ve İttihat ve Terakki ile birlikte Batı'daki gelişmelerin takip edilmesiyle ülke içi dinamikler arasında gözetilmeye çalışılan denge, büyük tartışmalara ve çatışmalara yol açmıştı. Tartışmaların içinde

¹²⁷³ Zihnioğlu, Yaprak (2016) *Kadınsız İnkılâp: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadınlar Birliği*, İstanbul: Metis Yayınları: 46, 21

¹²⁷⁴ Muhtelif kadın gazete ve dergilerinde kadın hareketinin bir inkılâb olduğuna ilişkin ibarelere rastlamak mümkündür. bkz. Kadın (Selanik), (1324, 24 Teşrinisânî), İslam Kadınları, mütercim: Jan, 7:12 ayrıca Afife Fikret, (1334, 2 Kanunisânî/1918), Hanımefendinin Musahabesi, *Âti*: 1 ve *Kadınlar Dünyası*, (1329, 24 Haziran /1331, 3 Şaban) İctimai: Tenevvür Edelim, 82:1; Mediha Hasip, (1329, 5 Teşrinievvel), Kadınlıkta İnkılâb Fikri, *Kadınlar Dünyası*, 112:7

¹²⁷⁵ Mardin, Şerif (2017a), *Türk Modernleşmesi*, İstanbul: İletişim Yayınları: 12

¹²⁷⁶ Mardin 2017a: 14-15

¹²⁷⁷ Roded 2000: 2/684

belki de en önemlisi kadının toplumsal hayattaki yeri ve Osmanlı toplumunun *medeniyet* ve *terakki* yolunda ilerlemesinin yolunu arayan entelektüeller için kadının toplumsal tahayyüldeki yeri, geleneklerin, örf ve adetlerin doğrudan bir yansıması olduğundan modernleşme yolunda geride bırakılması gereken birşeye dönüşmüştü. Kadınlara geleneğin ve o geleneğe dayalı hukukun tanıdığı vazife ve hakların ötesinde toplumsal işlev ve haklara sahip olması gerektiği düşüncesi ilkin *Yeni Osmanlılar* ve *Jön Türkler* arasında isimleri anılan yazarlarca dile getirildi.¹²⁷⁸ II.Meşrutiyet sonrasındaki süreçte çeşitli erkek yazarların kadın meselesine dair yazdıkları *Kadınlar Dünyası*'nın isimsiz yazarı tarafından da teyit edilmiştir:

“Bu sırada genç fikirli muharrirler garp hayatından, garp kadınlığından alakâdar olmakla ve bir heyet-i ictimâiyede kadının ifâ edebileceği mühim rolü takdir etmeye başladılar. Bunlar daima mecmualarda garp hayat-ı ictimâyesini yazıyorlar, garp kadınlarından bahs ederek efkâr-ı umumiyeyi tenvir ve kadınlarımızı intibaha davet ediyorlardı. Mahmud Sadık Bey *Yeni Gazete*, *Sabah* ve diğer mecmualarda, Hüseyin Cahit, Muhiddin Beyler *Tanin*'de ve Abdullah Cevdet Bey *İctihad*'da hep kadınlığa, kadınlarımızın terakkisi lüzumuna dair makaleler yazdılar.”¹²⁷⁹ Aynı dönemde kadınlar üzerine yazılar kaleme alan kadın yazarlar birkaç isimden ibaretti.¹²⁸⁰

Osmanlı'da kadın hareketi Tanzimat sonrası gelişmeler eşliğinde ve yazılı basının yaygınlaşmasıyla başlar.¹²⁸¹ Tanzimat döneminde kadınların sorunları ilkin edebiyatçıların eserlerinde ele alınmaya başlandı ve kadınların görmeden ve ailelerinin zoruyla evlendirilmeleri, yanlış evlilikler, mutsuz evlilikler, birden çok evliliğin kadınlara etkisi, ihanete maruz kalan kadınlar hem romanlarda hem de tiyatro eserlerinde işlenen temalar arasına girdi. Şinasi, Ahmed Midhat, Şemseddin Sâmî gibi isimler bu dönemde kadın konusunu eserlerinde işleyen önde gelen isimler olmuştu.¹²⁸² Tanzimattan sonra *Servet-i Fünûn* döneminde kadın konusunu daha geniş ve çok yönlü olarak ele alınmaya başlanır. Daha önceki roman ve hikayelerde cariye, odalık ve bir ölçüde tahsilli şehir kızları tiplerini genel olarak zavallı, çaresiz, hain veya zayıf ahlaklı iken *Servet-i Fünûn* romanında daha fazla düşünen, hareketleri üzerinde muhasebe yapan, kendisinin ayrı bir varlık ve güç olduğunu bilen kadın tipleri çizilir. Bu kadınlar duygu ve düşüncelerini savunabilmekte gerektiğinde erkeklere direnebilmektedir. Kadın hürriyetini savunan ve kadın ticaretine karşı çıkan yazarlar, kızların evlilik sürecinde söz hakkının olmasını, erkeklerle birlikte

¹²⁷⁸ Ortaylı, İlber (2018), *Osmanlı'da Aile*, İstanbul: Kronik Kitap:157, Sancar, Serpil (2017), *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*, İstanbul: İletişim Yayınları: 85

¹²⁷⁹ *Kadınlar Dünyası*, (1330, 25 Nisan), Bizde Hareket-i Nisvân, 140:4

¹²⁸⁰ *Kadınlar Dünyası*, (1330, 25 Nisan), Bizde Hareket-i Nisvân, 140:4

¹²⁸¹ Uğurcan, Sema (1992), *Tanzimat Devrinde Kadının Statüsü*, Yıldız, Hakkı Dursun (Haz.) *150.Yılında Tanzimat*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları: 509, Kaymaz, Kadriye (2009), *Gölgedeki Kalem Emine Semiye: Bir Osmanlı kadın yazarının düşünce dünyası*, İstanbul: Küre Yayınları: 11

¹²⁸² Okay, M.Orhan (2020), *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, İstanbul: Dergah Yayınları:85-86

toplumsal hayata katılabilmelerini, erkekler kadar eğitim görebilme imkanına sahip olmaları gerektiğini düşünürler.¹²⁸³

Abdülhak Hamid, *Tarık* (1879) adlı tiyatro eserinde ve Tevfik Fikret, *Rübâb-ı Şikeste* (1900) adlı şiir kitabında kadınların sorunlarını işleyen isimlerdi. Hamid, *Tarık*'da eserin baş kadın figürü Zehra'ya şunları söyler: “Ben İslam kızı, İslam hemşiresi, İslam hemşehri değil miyim? Ben niçin akranımın dununda kalayım? Kadın, erkek herkesin okuyup yazmak bilmesi İslamiyet muktezâtından değil midir?” eserin bir başka yerinde ise kadınların hukuklarının engellendiğini yine Zehra'nın diliyle şöyle aktarır: “Siz kadınlığı akîm addediyorsunuz. Halbuki o hukuku ıskât edilmiş bir yetimdir.” Hamid, eserinin kahramanı, İspanyol fatihi Târık bin Ziyâd'ı temsilen oluşturduğu *Tarık*'a da kadınla erkeğin eşitliğini ilan ettirir: “Ben kadınların, insaniyetin meftûr [yaratılmış] olduğu muhassenât-ı maneviyeden [manevi faydalar] erkekler kadar behredâr [hissedâr] olmaması fikrine iştirak edemediğimden nâkısâtı'l-ukûl [akıllarının eksikliğine] olduklarını istib'âd [ihtimal vermeme] ederim.”¹²⁸⁴

Servet-i Fünun romancılarından Mehmed Rauf, romanlarında kadınların erkeklerle eşit tutar hatta bazı romanlarında erkekleri sevdikleri kadınların karşısında küçülüp ezilmiş olarak tasvir eder. *Genç Kız Kalbi* adlı romanında Avrupalı kadınların seçimlere katılma ve memuriyet hakları taleplerine karşın Osmanlı'da kadınların hayat hakkından bile mahrum bırakıldıklarını, karanlık evlerde yaşamdan kopuk bir şekilde yaşamaya zorlandıklarını yazar.¹²⁸⁵

Bir kadının romancının elinden çıkan ilk roman ise Zafer Hanım'ın 1877 yılında yazdığı, esaret ve evlilik konusunu, milliyetçi duygularla birlikte işleyen *Aşk-ı Vatan* olmuştur.¹²⁸⁶ Bu romanı 1892 yılında yayınlanan Fatma Aliye Hanım'ın (1862-1936) *Muhadderât* adlı romanı ve II.Meşrutiyet sonrası başka kadın yazarlar kadın sorunlarını işleyen hikaye ve romanlar izleyecektir.

Osmanlı'nın İmparatorluktan merkeziyetçi yönetime ve Batı dünyasına yöneldiği özellikle ondokuzuncu yüzyıldan yirminci yüzyıl başlarına kadar süren bu oldukça tartışmalı dönem Osmanlı kadın hareketinin ortaya çıkıp gelişmesine sahne olmuştur. Cumhuriyet sonrası kadın hareketlerinin düşünsel birikiminin kaynağı olan Osmanlı kadın hareketi kabaca iki döneme ayrılabilir. 1869 yılında Terakki gazetesinin ek'i olarak çıkan kadınlarla ilgili *Terakki-i Muhadderât* dergisinin yayınlanmasından II.Meşrutiyet'in ilan edildiği 1908 yılına kadar ilk dönem ve 1908 ile 1922 arasındaki ikinci dönem.¹²⁸⁷ Osmanlı kadınları bir kadın hareketinin varlığını özellikle II.Meşrutiyet sonrası düşünmeye başlamışlardır. *Kadınlar Dünyası* dergisinde

¹²⁸³ Kavcar, Cahit (1985), *Batılılaşma Açısından Servet-i Fünun Romanı*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları:87-88

¹²⁸⁴ Ahmed Muhiddin 2004:83-84

¹²⁸⁵ Kavcar 1985:90

¹²⁸⁶ Arseven, Tülin (2018), Zafer Hanım ve *Aşk-ı Vatan*'ın Türk Edebiyatındaki Yeri, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 7 (2): 909, 905 (902-910)

¹²⁸⁷ Zihnioğlu 2016: 20-21

imzasız yayınlanan *Bizde Hareket-i Nisvan* başlıklı yazı kadınların kendi taleplerinin ülkede bir kadın hareketine dönüştüğünün ikrarı niteliğindedir: “Bizde şimdiye kadar kadınlar kavânin-i tabiiyenin hilafına olarak daima eski hayatı, mazi-i hayatı muhafaza etmeye çalıştılar...Bu ise bize asırlarca aynı hayatta, sâbit bir hayatta yaşamamıza sebep oldu. Fakat hiç şüphe yok ki bunun asıl müsebbibi erkekler ve kavânin-i ictimaiyemizdir. Erkeklerin tahakkümü, ve sakim anânâtın bir kânun-i ictimâî şeklini ahz ederek kadınlara hiçbir vakit müsaadekâr olmaması onları daima cehennemî bir hayatta yaşattı. Ve onlar cahil bırakıldı ve bir oyuncak gibi istimal edildi. Kadınlar hiçbir vakit insan addedilmiyor daima zulüm görüyor, daima istibdâd altında inliyordu. Hayat-ı ictimaiyemizin bu fena şekli tâ yakın zamana 10 Temmuz inkılâbına kadar muhafaza edildi. 10 Temmuz inkılâbından sonra kadınlarımız yavaş yavaş uyanmaya, bir kudret-i harekiyye, bir mevcudiyet göstermeye başladılar.”¹²⁸⁸

Osmanlı kadın hareketi ilk döneminde yenilikçi, reformcu özgürlük, eşitlik gibi ortak sloganları benimsemiş de olsa zamanla kendine özgü bağımsız bir gelişim izlemiş ve ondokuzuncu yüzyıl sonunda Batı dünyasındaki kadınların düzeyi ile kendisini kıyaslamaya başlamıştır.¹²⁸⁹ Ondokuzuncu yüzyılda özellikle hukuki, iktisadi, şahsi haklarından kendini mahrum hisseden ve daha çok çocuk doğurması ve eşine karşı görevleri öne çıkarılan kadınlık, yirminci yüzyıl başlarında Avrupa ve Amerika’daki kadın hareketlerinden haberdar olan Osmanlı münevver kadın ve erkekleri nezdinde gittikçe daha fazla eleştirilmeye başlanır:

“...Osmanlı kadınlığında hayat-ı ictimai, hayat-ı mesai, hürriyet-i şahsiye saik-i taassub ve cehl ile hasr edilmiş, kasr edilmiş....Şüphe edilmesin, kadınların da bir hakk-ı hayatı, bir hakk-ı mesaisi vardır, görünecektir. Bugün cihan-ı medeniyet, kadınları başka bir tarik-i faaliyete sevk etmiştir. Erkeklerin malik olduğu hukuka kendilerinin de sahip olmaları azmi uyanmıştır. İngiltere’de olsun, Amerika’da olsun kadınların göstermekte oldukları galeyan şübhesiz ki kadınlık muhitinde başka bir hayat uyandıracak, erkeklerle ister istemez siyaseten olsun, iktisaden olsun teşrik-i mesai edeceklerdir. Kadınlığın bu cereyan-ı medenisi, bir cereyan-ı tabiidir. Hükm-i tabiatın önüne geçilemez. Biz Osmanlı kadınları, kadınlık âleminde vaki olan bu galeyan ve cereyanlara şübhesiz ki bigâne kalamayız. İster istemez karışmaya muhtaktır. Yoksa mevcudiyet-i milliye ve diniyemiz bel’ edilir.”¹²⁹⁰

Osmanlı’daki farklı alanlardaki dönüşüm ile birlikte kadınlar da kendi hak ve özgürlüklerine dair taleplerini ondokuzuncu yüzyılda kurdukları veya dahil oldukları dergiler ve

¹²⁸⁸ *Kadınlar Dünyası*, (1330, 25 Nisan), *Bizde Hareket-i Nisvân*, 140:4

¹²⁸⁹ S.Yegane (31 Kanun-i Evvel 1314/29 Şaban 1316) “Kadınlar”, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 195:1 “Bugün her kadın lisanını biliyor kâfi bulmaz ise diğerlerini öğreniyor. Medeni addolunan Avrupa kadınlarıyla kendini mukayese ediyor tahtında görür ise kızarıyor fevkinde olmaya çalışıyor...Mütemadi çalışıyor.”

¹²⁹⁰ *Kadınlar Dünyası*, (1329, 24 Haziran /1331, 3 Şaban) İctimai: Tenevvür Edelim, 82:1

derneklerde ifade etmişlerdir. Süreli yayınlar kadınların sesi olurken dernekler de onların taleplerini toplumsal alana taşımalarını sağlamıştır.¹²⁹¹

İlk kadın dergisi veya dergilerinden biri 1869'da Terakki Gazetesinin bünyesinde haftada bir kez Pazar günleri neşrolunan ve 48 sayı olarak çıkan *Terakki-i Muhadderât Dergisi* olmuştur. İlk renkli ve resimli kadın dergisi ise Eylül 1908 Eylülü ile 1909 Kasım ayları arasında çıkarılan *Mahâsin* adlı dergidir.¹²⁹² Bu dergilerin dışında *Aile* (1880), *İnsaniyet* (1882-1883), *Hanımlar* (1883), *Mürüvvet* (1888), *Parça Bohçası* (1889), *Hanımlara Mahsus Gazete* (1895-1908), *Hanımlara Mahsus Mâlûmât* (1895-1896), *Takvim-i Nisâ* (1899) gibi yayınlar da dönemin kadın sorunlarını ele almış ve tartışmıştır. Kadınlara dair çoğu kısa süreli kırkı aşkın yayınının yine büyük bir kısmını erkekler çıkarmış, bir kısmının sahibi erkek olsa da işletimi kadınlar tarafından yapılmış dergilerin dışında sahibi ve tüm yazarları kadın olan birkaç yayın da olmuştur.¹²⁹³ Bunlardan ilki imtiyaz sahibi ve yazı kadrosunun tümüyle kadınlardan oluştuğu, 1886 yılında ilk sayısı yayınlanan ve çiçek bahçesi anlamına gelen *Şükûfezâr* adlı dergidir.¹²⁹⁴ Derginin ilk sayısında yayınlanış amacını şöyle ortaya koymuşlardır: “Biz ki saçı uzun aklı kısa diye erkeklerin hande-i istihzasına hedef olmuş bir taifeyiz. Bunun aksini ispat etmeye çalışacağız. Erkekliği kadınlığa kadınlığı erkekliğe tercih etmeyerek şâhrâ-yı sa'y ve amelde mümkün olduğu kadar pay-ı endâz sebat olacağız.”¹²⁹⁵

Meşruîyetin ilan edildiği 1908 yılında *Mahâsin* ile birlikte *Demet* ve merkezi Selanik olan *Kadın* dergileri çıkmıştır. *Kadın* dergisi 1909 yılında, 1911'de İstanbul'da yine *Kadın* adıyla çıkan bir başka dergi 1912'de sonlanmıştır. 1913'de Müdâfaa-i Hukûk-i Nisvân Cemiyeti'nin çıkardığı *Kadınlar Dünyası* gibi dergiler yayın hayatına dahil olurlar. Bu dergilerden 1895-1906 yılları arasında yayınlanan *Hanımlara Mahsus Gazete* ile 1913'de yayınlanmaya başlayan ancak 1914-18 arasında yayın hayatına ara veren ve 1918'de tekrar çıkmaya başlayıp 1921'de ikinci bir ara veren ve sonra tekrar yayınlanan *Kadınlar Dünyası* dışındaki yayınların kısa ömürlü oluşlarının sebebi bazı kadın yazarlarca rağbetsizliğe bağlanmıştır ama Meşruîyet'ten sonra konuları itibarıyla farklı olan diğer süreli yayınların da kısa zamanda basımının durduğu gözardı edilmemelidir.¹²⁹⁶

Kadın sorunları ve/veya talepleri sadece müstakil olarak kadınlara dair sorunları işleyen basınla sınırlı değildir. *İkdam*, *Tanin*, *Servet-i Fünûn*, *Sabah*, *Millet* gibi İstanbul'da yayınlanan

¹²⁹¹ Çakır, Serpil (2007), *Feminism and Feminist History-Writing in Turkey: The Discovery of Ottoman Feminism*, *Aspasia*, 1: 68

¹²⁹² Çakır, Serpil (2016), *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul: Metis Yayınları: 72

¹²⁹³ Demirdirek, Aynur (1993), *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikayesi*, Ankara:İmge Yayınları: 8

¹²⁹⁴ Demirdirek, 1993:15

¹²⁹⁵ Arife (1301), *Mukaddime*, *Şükûfezâr*, 1: 6. İfadenin bugünkü dille karşılığı şu şekildedir: “Biz ki saçı uzun aklı kısa diye erkeklerin alaycı gülüşlerine hedef olmuş bir taifeyiz. Bunun aksini ispat etmeye çalışacağız. Erkekliği kadınlığa, kadınlığı erkekliğe tercih etmeyerek çalışmanın ve eylemin doğru yolunda mümkün olduğu kadar ısrar edeceğiz.”

¹²⁹⁶ Demirdirek, 1993:79

çeşitli gazetelerde de kadın imzalı yazılara yer verilmiştir.¹²⁹⁷ Bu imzaların tamamının olmasa da önemli bir bölümünün yazarın gerçek ismi yerine takma isimler olduğu söylenebilir.

Osmanlı'daki kadın dergilerinin tasnifinde her ne kadar Batıcı ve Türkçü ayrımı yapanlar olmuşsa da¹²⁹⁸ bazen aynı dergilerde bu iki eğilimi hatta bunlarla birlikte Osmanlı milliyetçiliği eğilimli yazılara rastlamak veya benzer şekilde yine aynı dergide geleneğe biraz daha ılımlı veya daha eleştirel bakan yazıları okumak mümkün olabilmektedir. Elbette *Türk Kadını* ve *Genç Kadın* gibi Türkçü eğilimli dergilerde daha fazla milliyetçi eğilimli yazılar yer almaktayken Batıcı kategori içinde anılan dergilerde de Batılıların taklit edilmesine eleştiriyi bakan ve özgün bir bakış geliştirilmesi gerektiğine değinen yazıları görmek hiç de şaşırtıcı değildir. Bu noktada mutlaka bir tasnif yapılmak isteniyorsa dergilerin sadece kurucuları ve yazarlarına bakmak yeterli olmayacak aynı zamanda yayınlandığı dönemlerde ağırlıklı hakim eğilimlere de gözetmek gerekecektir.

Dergilerde yazan kadınların büyük bir kesimi eğitim gören saraya yakın, yüksek bürokrat, asker ve aydın kesimin eğitim görmüş eşleri, kızları veya yakınlarıdır. Bu ailelerdeki genç kızlara, saraydaki harem dairelerindeki kadınlara dönük eğitimlerine benzer eğitimleri yine benzer mürebbiyeler ve özel öğretmenler vermekteydi.¹²⁹⁹ Yabancı dilleri o dilleri ana dili olarak bilen mürebbiyelerden öğrenen hatta yabancı kolejlere giden ve yurt dışına seyahat ettiği ülkelerdeki kadınlarla Osmanlı'daki kadınlar arasında mukayese yapan ve siyasi iradede talepte bulunan kadınlar sözkonusuydu. Örneğin *Hanımlara Mahsus Gazete*'nin yazı kadrosunda yer alan Fatma Aliye (1862-1936) ve Emine Semiye (1864-1944) tarihçi Ahmed Cevdet Paşa'nın¹³⁰⁰ kızları; Şair Nigâr bint-i Osman, (1856-1918) Harp Okulu Müdürü Osman Paşa'nın kızı; Şair Leyla Saz, (1850-1936), Hekim İsmail Paşa'nın¹³⁰¹ kızı; Fatma Fahrünnisa, Ahmet Vefik Paşa'nın¹³⁰² kızı; Zeynep, Ahmed Cevdet Paşa'nın oğlu Sedad Bey'in kızı; Hamide, şair, yazar Abdülhak Hamid'in (1852-1937) kızı; Gülistan İsmet, (1896-1902) Binbaşı Bağdatlı Mehmed Tevfik Bey'in kızıdır. Gülistan İsmet Amerikan Kız Mektebi'nin bitirmiş, İttihat ve Terakki'nin üyeliğinde bulunmuş ve cemiyetin Avrupa ve Amerika gazetelerine gönderdiği bildirileri

¹²⁹⁷ Çakır 2016:77

¹²⁹⁸ Kadın dergilerini Batıcı ve Türkçü olarak tasnifi için bkz. Kurnaz, Şefika (1995), II. Meşrutiyet Dönemi Türk Kadını, Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü.

¹²⁹⁹ Akşit, Elif (2016), Being a Girl in Ottoman Novels, Benjamin C. Fortna (Ed.) *Childhood in the Late Ottoman Empire and After*, Leiden, Boston: Brill,:96

¹³⁰⁰ Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895). Osmanlı'nın son dönem önemli hukuk metinlerinden Mecelle'yi kaleme alan, adliye, eğitim, vakıflar, içişleri, ticaret ve ziraat bakanlığı yapmış, *Tarih-i Cevdet* adıyla bilinen on iki ciltlik Osmanlı tarihine dair eserin ve Türkçe ilk dilbilgisi kitabı kabul edilen Kavâid-i Osmâniyye'nin yazarı. Bknz. Keskiöğlu, Osman (1966), Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895) Hayatı ve Eserleri, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1966, cilt: XIV, s. 221-234

¹³⁰¹ Hekim İsmail Paşa (1807-1880). Mekteb-i Tıbbiye, Nafia ve Ticaret Nazırlığı, Meclis-i Vâlâ-yı Tanzimat üyeliği, Girit, İzmir ve Selanik Valilikleri, Şura-yı Devlet üyeliği, Şehramaneti görevlerinde bulunmuş siyasetçi. Bknz. Aydın, Bedirhan (2013), Bir Biyografi Denemesi: Hekim İsmail Paşa, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Buca Eğitim Fakültesi. https://www.academia.edu/6936480/Hekim_İsmail_Paşa_Biyografisi

¹³⁰² Ahmed Vefik Paşa (1823-1890). İki defa başvekillik (sadrızam) görevinde bulunmuş İlk Türkçe sözlüklerden olan *Lehçe-i Osmânî*'nin yazarı. Bknz. Sarıçoban, Gülay (2018), Bir Osmanlı Aydını: Ahmed Vefik Paşa, *Selçuk Üniversitesi Sos.Bil.Ens.Ter.* 40:279-289

İngilizce'ye çevirmiştir.¹³⁰³ Milli mücadele döneminde öne çıkan isimlerden Müfide Ferit, (1892-1971) İttihat ve Terakki Fırkasının Trablusgarp Şubesini kuran Şevki Bey'in kızıydı. Aynı zamanda *Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-i Nisvan Cemiyeti*'ni (Osmanlı Kadın Hakları Savunma Derneği) kuran Ulviye Mevlan (1893-1964) ise en uzun süreli ve kadın hakları ile ilgili en sert mücadeleyi veren kadın dergilerinden olan *Kadınlar Dünyası* dergisinin de kurucusuydu ve Mevlan, altı yaşında Yıldız Sarayı'na dahil olup saray eğitimi alan ve ilk evliliğini II.Abdülhamid'in sütkardeşi Hulusi Bey, ikinci evliliğini dönemin ünlü gazetecilerinden Rıfat Mevlan ile yapmış üst sınıfa dahil kadınlardan biriydi.¹³⁰⁴ Yine önemli isimlerden Aziz Haydar, (1881-1956) bir dönem Selanik'e atanan Belediye Başkanı Haydar Bey'in kızıdır ve biten evliliğinden sonra kendisini kadınların eğitimine adanmıştır. Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti'ni temsilen Türkiye'de uçak ile seyahat eden ilk kadın olan Belkıs Şevket, Ali Namık Paşa'nın¹³⁰⁵ torunu Şevket Bey'in kızıdır.¹³⁰⁶

Bu dönemde kurulan otuzu aşkın dernekle ekonomi, eğitim, kültür ve yardım gibi alanlarda kadınlar etkinlikte bulunmuşlardır. Bunlardan ilk kurulanları savaşların yol açtığı sıkıntıları gidermeyi amaçlayan yardım dernekleri olmuştur.¹³⁰⁷ Aslında ilk dernek 1876'da Mithat Paşa'nın eşi tarafından Balkanlardaki mücadelelerde yaralanan askerlere yardım amacıyla kurulmuştu ve 1908 yılına kadar da benzer amaçlı az sayıda dernek faaliyet göstermişti. Bu tarihten sonra hızla artan kadın derneklerinin önemli bir kısmı da hayırseverlik gayesi güdüyor bir kısmı da milliyetçi gayelerle hareket ediyordu.¹³⁰⁸

Bu derneklerden bazıları; Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslâmiyesi, Türk Kadınları Bıçkı Yurdu, Mâmulât-ı Dahiliye İstihlâk-i Milli Kadınları Cemiyet-i Hayriyyesi, Kastamonu Hanımları İş Yurdu gibi *ekonomi* amaçlı dernekler; Teâlî-i Nisvan Cemiyeti, Tefeyyüz Cemiyeti, Osmanlı İttihad-ı Nisvan Cemiyeti, Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti, Genç Kız Cemiyeti, Kırmızı-Beyaz Kulübü, Mekteb-i Sultan-i İnas Cemiyeti, Nisvan Heyet-i Edebiyesi, İnas Dârülfünûnu Mezuneleri Cemiyeti, Türk Kadını Dershanesi gibi *eğitim, kültür* amaçlı dernekler; Osmanlı Kadınları Şefkat Cemiyet-i Hayriyyesi, Cemiyet-i Hayriye-i Nisvaniye, Esirgeme Derneği, Osmanlı ve Türk Hanımları Esirgeme Dereneği, Etfal Hastanesi ve Şişli Osmanlı Kadınlar Cemiyet-i Hayriyyesi, Asker Ailelerine Yardımcı Hanımlar Heyeti, Şehit Ailelerine Yardım Birliği, Bikes Ailelere Yardımcı Hanımlar Cemiyeti, Suriye Nisvanı Umûr-ı Hayriyye Müessesesi, Topkapı Fukarâperver Cemiyet-i Hayriyesi gibi *yardım* dernekleri; İttihat

¹³⁰³ Çakır 2016: 72

¹³⁰⁴ Çolak, Güldane ve Lâle Uçan (2018), *II.Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Basında Kadın Öncüler*, İstanbul: Heyamola Yayınları: 55

¹³⁰⁵ Namık Paşa (1804-1892). Mekteb-i Hayriye'nin kurucusu, Bağdat valiliği, büyükelcilik, Seraskerlik ve vezirlik görevlerinde bulunmuştur. Bknz.Akalın, Ş. (2011). Mehmed Namık Paşa, *Tarih Dergisi* , 4 (7), 127-146

¹³⁰⁶ Güldane ve Uçan, 2018:31

¹³⁰⁷ Çakır, Serpil (2021), "Var'lık: Hak Mücadelesi", Ayla Duru Karadağ, Barış Cezar (Ed.), *Osmanlı İstanbul'unda Kadın*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş: 177

¹³⁰⁸ Van Os, Nicole A.N.M. (2001), "Osmanlı Müslümanlarında Feminizm", Tanıl Bora, Murat Gültekingil (Ed.) *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 345

ve Terakki Kadınlar Şubesi, Cemiyet-i İmdâdiye (Nisvan-ı Osmaniye İmdad Cemiyeti), Hıdmet-i Nisvan Cemiyet-i Hayriyesi, Teâli-i Vatan Osmanlı Hanımlar Cemiyeti, Mısırlı Hanımlar İâne Cemiyeti, Hilâl-i Ahmer Hanımlar Şubesi, Donanma Cemiyeti Hanımlar Şubesi, Donanma Cemiyeti Hanımlar Şubesi, Müdafaa-i Milliye Osmanlı Hanımlar Cemiyeti, Şam Nisvanı Muâvenet-i Milliye Cemiyeti gibi *devlet ve orduyu* desteklemek amacıyla kurulan dernekleri ya bizzat kurmuş ya kuruluşunda bulunmuş ya da doğrudan hizmetlerine dahil olmuşlardır.¹³⁰⁹

Dernekler arasından öne çıkan bazıları şunlardır: *Cemiyet-i İmdâdiye* derneği Meşrutiyet sonrası Rumeli sınırlarındaki askerlere kışlık erzak yardımı sağlamak amacıyla Fatma Aliye başkanlığında 1908’de kurulmuş ilk kadın kuruluşu olması bakımından önemlidir, yine 1908’de kurulan *Teâli-i Nisvan* cemiyeti Türk kadınının bilgi ve kültürünü arttırmak amacıyla kurulan ilk cemiyetidir. Kurucusu II.Abdülhamid devrinde Ceyb-i Hümayun (Padişah Hazinesi) kâtipliği, Yanya ve Bursa Reji Müdürlüğü yapmış Mehmet Edib Bey’in kızı olan ünlü edebiyatçımız Halide Edip Adıvardır. Üyeleri arasında Nezihe Muhiddin, (1889-1958) Rânâ Sâni Yaver gibi hanımların bulunduğu cemiyet, okuma-yazma kursları açarak kadınların fikren gelişmesine katkıda bulunmuştur. Cemiyet ayrıca ilk defa kadın ve erkek dinleyicileri aynı salonda biraraya getirmiştir. 1913’de Ulviye Mevlan tarafından kurulan *Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvân Cemiyeti* ise kadınların sosyal hayata ve iş hayatına atılmasını savunmuş ve özel okullar, gazete, kitap ve konferanslarla kadınların hakları konusunda bilgilendirilmesini hedeflemiştir.¹³¹⁰

Dergilerin yazarları ve yönetici kadroları Osmanlı toplumunun üst tabaka ailelerine mensup olsalar da toplumsal değişime ilgi sadece üst sınıftan kadınlara mahsus değildi. Dergilerin içerikleri ve reklamları diğer kesimlerden kadınların da dergi okurları arasında olduğunu göstermekteydi çünkü içerikler daha geniş toplumsal kesimler için de ilham kaynağı niteliği taşımaktaydı. Kadın basınının 1908 öncesini tümüyle seçkin kesimle ilişkilendiren bakış bu noktada hatalı kabul edilebilir.¹³¹¹ Üstelik Osmanlı’da okuma pratiğinin bir eseri salt bir kişinin okuyup faydalanması şeklinde sınırlı olmadığı ve kamusal alanlarda da veya toplu olarak okumalar yapıldığını hatırlamak gerekir.¹³¹² Bu okuma pratiğine bir örnek olarak ilk süreli kadın yayınlardan *Terakki-i Muhadderât*’taki bir okur mektubu oldukça aydınlatıcıdır. Bu okur mektubundan anlaşıldığına göre okuma yazma bilmeyen ancak yeni fikirlere açık bir valide/anne de kızı aracılığıyla dergiyle ve içeriğiyle temas kurabilmektedir.¹³¹³ Bununla birlikte dönemdeki okur yazarlık oranının düşüklüğü, kadın hareketine dair Osmanlı’da halkta tam olarak

¹³⁰⁹ Bu derneklerle ilgili olarak bkzn. Kurnaz, 2013

¹³¹⁰ Kurnaz, Şefika (1991), *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını (1839-1923)*, Ankara: T.C.Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları:78, 82

¹³¹¹ Lewis, Reine (2004), *Rethinking Orientalism: Women, Travel and The Ottoman Harem*, New York: I.B.Tauris: 113

¹³¹² Değirmenci, Tülün (2011), Bir Kitabı Kaç Kişi Okur? Osmanlı’da Okurlar ve Okuma Biçimleri Üzerine Bazı Gözlemler, İstanbul: *Tarih ve Toplum*, 13 (253): 16-18 vd.

¹³¹³ *Terakki-i Muhadderât*, (30 Temmuz 1285), Sofya’da Sakin İstâneli Leyla Hanım İmzasıyla Gelen Varakadır, 6: 3-4

yaygınlaşma yolunu bulmayan toplumsal bilinç sebebiyle olsa gerek ki II.Meşrutiyet sonrasında kurulan bazı dergiler yayın hayatında oldukça kısa bir süre kalabilmiş ve kapanmışlardır. Kadın dergilerinin kısa sürede kurulup kapatılması da yine dergilerde konu edinilmiş ve maarife yönelik Osmanlı kadınlarının ilgisizliğiyle konuyu izah eden yazılar da kaleme alınmıştır.¹³¹⁴

İlk dergilerde yazacak kadın isimleri bulmakta güçlük çekildiği yine *Terakki-i Muhadderât* da çıkan bir yazıda aktarılır ve kadınlar daha fazla yazmaya teşvik edilirler: “Vakıa kadınlar içinde kitâbetle iştigâl edenler şimdiye kadar gazetelere efkâr-ı mahsusalarını yazdırmamış oldukları cihetle kutret-i kalemiyeleri inzâr-ı umumiyeden nihân olmuş gibidir. Fakat her asırda içimizde erbâb-ı kudret ve kitâbet yetişmiş olduğundan şüphe olunmasın, niçin dersiniz Fitnat Leyla hanımlar gibi şâire-i mâhirelerin âsârı hâlâ meydandadır. Hele daha geçende vefat etmiş olan Şerife Hanımın divânı belâğat ünvanına diyecek söz var mı.”¹³¹⁵

Kadınların ondokuzuncu yüzyıl sonlarında dahi yazma konusundaki tereddütlerinin çarpıcı bir örneği Osmanlı’nın önemli ilk kadın kalemlerinden olan Fatma Aliye Hanım’ın *Meram* çevirisini yayınlanmak noktasındaki şüpheleriydi. Babası Ahmed Cevdet Paşa’nın çevirisine yaptığı övgü ve neden çeviriyi gizlediği sorusuna karşı kendisinde oluşan duygular hakkında Fatma Aliye Hanım bir mektubunda şunları yazmıştı:

“Ben bu sözün sıhhat ve ciddiyetini anlamayarak hayrette kaldım. Kendimden bir ümidim var ise o da Fransızca’yı iyi anlayabilmekten ibaretti. Yoksa Türkçe yazdığım şeylerin iyi olabilecekleri hatırımdan bile geçmiyordu. Yaptığım tercümenin Türkçe’sini Faik Paşa’nın tashih ve tezyin eyleyeceği ricasında idim. Bunu pedere dahi söyledik. Peder ‘sakın ha! Buna el sürülmez’ dedi. Kendisinin tashihe inayetini rica tavrıyla yüzüne baktım. ‘Bana da yalvarsan ben de buna kalem karıştırmam’ dedi. Tuhaf şey rüya mı görüyorum diye düşündüm.”¹³¹⁶

Bununla birlikte Fatma Aliye hanımın 1889 yılında basılan ilk çeviri eseri olan *Meram*’da kendi adını koymak yerine “Bir Hanım” imzasını koymak zorunda kalmış ve çevirmenin kendisi olduğu anlaşıldığında bile yanındaki bir başka erkeğin asıl çevirmen olduğu zannedilmiştir.¹³¹⁷

Ahmed Cevdet Paşa’nın kızına yönelik bu takdiri daha sonra Ahmet Mithat Efendi’nin kendisiyle bir tür talebe-üstâd ilişkisi olan Fatma Aliye Hanım’a yönelik desteklerinin ne kadar önemli olduğunu aynı yıllarda kadınların yazı çalışmalarına yönelik erkeklerin beğenilerini açıktan ilanının güçlüğüne dair Ahmed Rasim’in tanıklığını okuduğumuzda daha iyi takdir edebilmek mümkün hale gelmektedir: “Bu gidişle kırk senede değil kırk asırda da sonu

¹³¹⁴ Zekiye (1325 Ağustos) İtirâf-ı Hakikat, *Mahâsin*, 9:670 “Maarife pek az râğbetkâr olduğumuzu fiilen isbât ettik. Bu hakikati mahcubiyetle itiraf etmeliyiz, zira inkılâb-ı hayriyemizi müteakip intişâra başlayan mecmua-i nisâiyeler râğbetsizlik yüzünden birer birer ufûl etti.”

¹³¹⁵ Belkıs, (1285, 6 Temmuz/ 1286, 8 Rebiülâhîr), *Terakki-i Muhadderât*, 4:3

¹³¹⁶ Kırtıl, Ogün (2003), Fatma Âliye ve Muhâdar Ât’ı, İstanbul Üniversitesi, Kadın Sorunları Uygulama ve Araştırma Merkezi, *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 8: 110

¹³¹⁷ Çakır, Serpil (2021), Var’lık: Hak Mücadelesi, (Ed.) Karadağ, Ayla Duru; Cezar, Barış (Ed.) *Osmanlı İstanbul’unda Kadın*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş: 168

gelmeyecek bu komedide bizde kadına verilen roller hemen yeknesak idi: Onlar söylerler biz beğeniriz. Fakat gizli beğeniriz. Âlenî takdir, hem bizim için hem de onlar için iffet-i zahireye karşı bir cür'et sayılır, bhusus belli başlı bir şâir, bir edip tarafından izhâr olunan bir eser-i teşvik veyahûd birkaç satırlık takdir, ismetin kadr-i mübareğini bilmeyenler nezdinde garip düşünceler uyandırıyor.”¹³¹⁸ Ahmed Rasim aynı yazısında Fatma Aliye hanıma da değinir ve kendisini küçümseyen erkeklere Fatma Aliye Hanım’dan ders almanın bile büyük bir şeref olduğunu yazar: “Babasının öz kızı olan fazıla-i muhtereme Fatma Aliye Hanımefendi’den burada bahsetmeyeceğim. Muhadarât muharriresinin makamı ayrıcadır. Yalnız şurasını der-meyân edeyim ki müşarünileyhanın âsâr-ı ber-güzidesinin de peder-i âlisi tarafından görülmüş olduğunu iddia edenler var idi. Bilmiyorlardı ki mağfur-ı müşarünileyhden taallüm [ders almak, öğrenmek] ve telemmüz etmek [talebelik/çömezlik etmek] de bir şeref, bir mazhariyet, bir nimettir.”¹³¹⁹

Yazma konusundaki tereddütlerini üzerinden atmakta gecikmeyen münevver Osmanlı kadınlarının ilk kadın dergilerinde işledikleri temalar çoğunlukla; evlilik ve eşler arası ilişkiler, çocuk terbiyesi, çocuk bakım ve sağlığı, moda ve kişisel sağlık, güzellik öğütleri olmuş, zamanla süreli yayınlarda ülkenin iktisadi ve sosyal eksikliklerine yönelik de yazılar yayınlanmaya başlamış, aydın kadınlar eğitimin, öğrenimin toplumsal yaşamı dönüştürücü gücü üzerinde daha fazla durmuşlardır. Bu noktadan bakıldığında münevver ve hürriyetperver Osmanlı kadınlarının kendi konumlarına dair hızlı bir öz bilinç kazandıklarını ve aynı zamanda bekledikleri gelişmeler için topyekûn olarak ülke kadınlarının ekonomi ve kültürel sahalarda gereken donanımlara erişmesi gerektiğini farkettilerini söyleyebiliriz.

I.Dünya Savaşı sırasında orduya ve savaş sonrasında da asker ailelerine, geçim sıkıntısı çeken kadınlara yardım dernekleri gibi derneklerde çalışmalar yapan, konferanslar veren kadınlarla kadın hareketi (*Hareket-i Nisvân*) daha fazla kamusal hayatın içine girmeye başladı.¹³²⁰ Kadınların özgürleşmesi için öncelikle belirli bir bilinç oluşturulması kadın haklarına yönelik toplumsal taleplerin varlığı için önemli bir aşamaydı ve bunun için halkın bilgilendirilmesi zaruri görülüyordu. Örneğin Şükûfe Nihâl, ülkede çıkan dergilerin sınırlı kesime hitap ettiğini ve yoksul kesimlerin yaşadığı mahallelere nüfuz edemediğini söylerken umduğu medeniyete erişebilmek için bu mahallelerde yaşayan halkın dikkatini çekecek faaliyetlerin düzenlenmesi gerektiğini düşünmektedir. Nihâl, öncelikle oldukça güçlü bir mahalle tasviri yapar ve Osmanlı toplumundaki yoksullukla iç içe geçen eğitimsiz geniş bir kitlenin varlığını duyurur:

“...Bu mecmualar, yüksek, orta her muhitte erkek, kadın, genç ihtiyar her okuyanın az çok eline geçiyor ve herkes kendi kabiliyet seviyesine göre onlardan bir feyz, bir hisse alıyor. Ve münevver kısmı şübhesiz daha ziyade tenvir ediyor. Lakin bu kadar mı? Memlekette bu kadar

¹³¹⁸ Ahmed Rasim (2016), *Matbuât Hatıralarından: Muharrir, Şâir, Edib*, (Haz.) Ali İhsan Kolcu, Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi: 145

¹³¹⁹ Ahmed Rasim 2016:148

¹³²⁰ *Kadınlar Dünyası*, (1330, 25 Nisan), Bizde Hareket-i Nisvân, 140:4

mesâî, yorgunluklar, fedakarlıklar yalnız bu mevcudiyetini idrak etmiş zümre için mi? Biraz şu geniş, beyaz caddeleri geçiniz; sefalet köşeleri sizi ölüme namzed çehresiyle hemen karşılar...Dar, müteaffin, bataklık sokaklardan geçerken her adımda kümelenen mezbelelerden ufak bir ihtizazla havalanan haşerat, size bu muhitlerin nasib-i hayatını anlatır. Bunlar için ne yapıyoruz? Biz bu tarafta okudukça daha ziyade, bizden münevverleri de bizden daha ziyade tenevvür edip her gün yeni bir merhale-i sıhhat ve medeniyet kat'ederken, yanibaşımızda birçok zavallı daha oldukları yerde bir adım bile atmadılar. Mekteb, mekteb, gazete, gazete... kim için? Yalnız biz mi varız?...İşte böyle muhitler ki insanlar okumaz. Okusa da anlamaz; anlasa da itikad etmez...Tarîz eder, tekfir eder! Bilmem İstanbul'un bu harab mahallerini lütfen tetkik edenler var mı?" ¹³²¹

Nihâl'in amacı bu mahallelerin değişimidir ve bunun da bir an önce olmasını arzu etmektedir, çünkü o da mahallelere kadar nüfuz etmeyen bir düşüncenin hareket haline dönüşmesinin zor ve belki imkansız olduğunu ve bu olmadığında değişimin sadece üst sınıflara mahsus bir fikirden ibaret kalacağını iyi bilmektedir: "Bu muhitleri nasıl değiştireceğiz?...Her yerde açılan ibtidâî mektepleri ne zaman müsmir [verimli] olacak? Millet çürüyor, yavrular büyüymiyor, ölüyor. Büyüse de işe yaramayacak, çünkü mariz, alil, manen, maddeten alil!...Halbuki bize pek çabuk bir tasfiye lazım? Bu çocuklar mektebe gidecekler, büyüüp nihayet yarım bir adam olacaklar da sonra onların evladı, belki de ahfadı tam bir adam olabilecek...Çok uzun! Bu kadar vakit gaib etmeye bilmem bu harab memleketin tahammülü var mı?..."¹³²²

Yeni neslin eğitimi için öncelikle ebeveynlerin dönüştürülmesi gerekir Nihal'e göre. "Bunun için ebeveyni adam etmek, çocukların mektepleriyle beraber biraz da onları düşünmek lazım olduğuna kanaat ediyorum. Teâlî-i Nisvân ve daha ismini bilmediğim galiba birçok hanım cemiyetleri teessüs etti; bu müesseselerin ne ile meşgul olduklarını ve şimdiye kadar ne gibi teşebbüslerde bulunarak ne neticeler elde ettiklerini de pek sarîh bilemiyorum. Acaba bu hayırkâr cemiyetlere mensûb hanımefendiler lütfen bu muhitler dahilinde pek açık bir lisanla sıhhi, ahlaki, ictimai, terbiyevi, hatta biraz bedii konferanslar vermek suretiyle pek faydeli *inkılâblar* yapamazlar mı, lakin bu konferanslar bir gazete ilanıyla onları Dâr'ül-fünûn salonuna davet edecek yapılacak olursa kimse gelmez. Bilhassa mahalleler içinde bunu ilan ederek, sonra oraya yakın münasib bir yerde sık sık böyle musâhebeler tertib etmeli, sevimli bir lisanla onları ikna etmeli; düşündürmeli, tehyic etmeli. Bu çalışan hanımlarımız için en mukaddes bir vazifedir. Düşünelim ki memleketin hayatı yalnız güzîde kısmın çocuklarına bağlı olamaz. O kilometrelerce mahalleleri dolduran şuursuz ana babaları bugün mümkün vasıtalarla biraz tenvire çalışmalı, yoksa bir asır sonra bu memleketin yine memleket kalacağına hiç şüphe etmeyelim!..."¹³²³

¹³²¹ Şükûfe Nihâl, (1334, 7 Teşrinisânî), İctimaiyyat: Mahallelere Doğru!, *Türk Kadını*, 12: 178

¹³²² Şükûfe Nihâl, (1334, 7 Teşrinisânî), İctimaiyyat: Mahallelere Doğru!, *Türk Kadını*, 12: 179

¹³²³ Şükûfe Nihâl, (1334, 7 Teşrin-i Sâni), İctimaiyyat: Mahallelere Doğru!, *Türk Kadını*, 12: 179-180

Elbette sadece mahallelere kadar inip sadece onlarla konuşma yapmanın yeterli olmayacağını Osmanlı kadınları da bilmekteydi. Bu, sadece bilinçlere seslenerek olamazdı ve doğrudan yardım eli de uzatılmalıydı. Batı'daki hemcinslerinin kamusal hayatta kendilerini en fazla gösterebildikleri yerlerden biri de yardım kuruluşlarıydı ve kendileri de bazı yardım kuruluşları açarak yoksullara, asker eşlerine, kimsesiz çocuklara yardım etmeye çalıştılar, özellikle Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı'nda bu rolleri daha fazla öne çıkıttı.¹³²⁴ Kadınların doğuştan yardımsever olduğu ve gerçek rollerinin beslenme ve bakım olduğuna ilişkin inanç, yardım işlerini kadınlara has bir alan olarak meşrulaştırmış ve onlara tarihsel olarak özel ve kamusal alanlarda tanınmayan eylem özgürlüğü vermişti.¹³²⁵

1908 Devrimi'nin açtığı tartışma döneminin sorunlarından başında aile müessesesi gelmektedir. Önce batıcılar, kadınların toplumdaki durumu, peçe ve çarşaf sorunlarını, kadınların eğitimi ve toplumsal hayatta rol almaları sorunlarını eleştiri konusu yapmış ve Türk toplumunun geriliğinin başlıca nedenini kadınların durumunun geriliğinde, bu geriliğin ardında da din adamlarını görmeye başlamışlardı. 1908'den önce *İctihat* dergisini Cenevre'de yayımladığı yıllarda Abdullah Cevdet, Müslüman ve Avrupalı tanınmış kişiler arasında açtığı bir ankette Müslüman halkın kalkınması için gerekli çarelerin neler olacağına dair bir soru yöneltmiş ve bir Fransız edebiyatçısından buna şu kısa cümle ile cevap verdi: “*Ferrner le Coran, ouvrir lesfemmes*” (*Kur'an'ı kapa, kadınları aç*) şeklinde bir yanıt almıştı. Abdullah Cevdet bir değişiklik yaparak bu cevabı, “Hem *Kur'an'ı*, hem kadınları aç” biçimine soktu ve bunu aile reformu sorununun sloganı olarak aldı. 1908 Devrimi'nden sonra kendisi peçe ve çarşafa karşı mücadele başlatan ilk kişi olmuş hemen ardından çok eşli evlilik konusunu ele almıştı. Her ne kadar II. Abdülhamit döneminde de kadınlık ve evlenme sorununun ele alınmış da olsa bu dönemde konu daha geniş ölçüde tartışma alanına girmiş kadın yazarlar da görüşleriyle bu tartışmalara katılmaya başlamıştı.¹³²⁶

1911'de ilk kız lisesi, 1913'te hastabakıcı kursu açılmış, bazı kadınlar kız sanat okullarında sekreterlik eğitimine girmeye başlamışlardır. Çok sayıda işçi kadın, özellikle Birinci Dünya Savaşı yıllarında dikiş, dokuma ve tütün yapım evlerinde işçi olarak çalışmaya başladılar. Kadın öğretmen yetiştirme alanında da ilerlemeler oluyordu. Kadınlar arasında ulusal ölçüde tanınan kişiler yetişiyordu ve bunların başında, yazar olarak ün kazanan Halide Edib gelmekteydi. Selanik ve İstanbul'da kadın dernekleri kuruldu. *Tefeyyüz*, *Cemiyet-i Hayriye-i Nisvan*, *Nisvan-ı Osmaniye*, *Müdâfaa-i Hukuk-ı Nisvan* gibi kadın cemiyetleri çalışmaya başladı.¹³²⁷

Bu dönemde üst düzey Osmanlı kadınları çeşitli dernekleri ya kurmuş ya kuruluşuna katkıda bulunmuş ve/veya bizzat da derneklerde gönüllü çalışmışlardı. Selanik'de kurulan bir

¹³²⁴ Durakbaşı, Ayşe (2014), *Halide Edip: Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İstanbul: İletişim Yayınları: 107

¹³²⁵ Singer, Amy (2012), *İyilik Yap Denize At: Müslüman Toplumlarda Hayırseverlik*, İstanbul: Kitap Yayınevi: 31

¹³²⁶ Berkes 2012: 444

¹³²⁷ Berkes 2012: 445-446

“Şefkat Cemiyeti”nin kurucuları hakkında kentte çıkan dergilerden *Kadın*’da çıkan ve Rumca bir gazeteden çevrilen haber-yazıda derneğin kurucuları hakkında yazılanlar da derneklerin toplumsal sınıfı hakkında bilgi vermektedir: “...şehirimizdeki İslam kadınları bu kerre ‘Şefkat’ namıyla bir cemiyet-i Hayriye teşkil ettiklerini ve geçenlerde azaları içtima edip nizamnâmesini tertip eylediklerini haber aldık. Şayan-ı takdir ciheti şudur ki en kibar ve zengin ailelerin hanımları ve hanım kızlarından müteşekkil olan bu cemiyete külliyetli meblağ verilerek merkez olmak üzere mükemmel bir bina isticar eylemişlerdir.”¹³²⁸

Osmanlı kadınları dergilerdeki yazılarıyla, konferanslarıyla kültürel alanda, zihniyet düzeyinde bir tür inkılap gerçekleştirdiklerini düşünmektedirler. Buradaki inkılap kadınların öncelikle kendilerinin bir mevcudiyet olarak varlıkları ve haklarının bilincine varmalarıdır: “Evet biz Osmanlı kadınları bir inkılâp yapıyoruz. Bundan şüpheye mahal yok... Fakat bir inkılâbı temin ve idâme etmek, onu vücuda getirmekten pek güçtür. Maksud-ı esasi onu avamîl ve müessirâtıyla idame etmek ve netayic-i müfide göstererek kökleştirmek, nesl-i müstakbele nümûne olarak tevdi etmektir. Evet Osmanlılık âleminde kadınlar da taassub-ı mazinin üzerlerine yığdıkları gubar-ı atalet ve meskeneti silkerek veleh-feza bir kudretle doğruluyorlar. Sevgili yurtlarına lâıyk olan müessir feyz ve ümrânı temin ve tatbik ile vazife-i mukaddeselerini erkeklerden ziyade hulûs ve azm ile ifa etmeye peyman ediyorlar. İsbatı mı? İşte mücahedatımızın yegâne ve metin alemi, *Kadınlar Dünyası*... Ve işte azim ve metanetimizin delili, bir aya karîb bir zaman zarfında yevmi olarak intişar eden gazetemizin tedricen artan bir revaca mazhariyeti... Bu saha-i mücahede mülk ve milletimiz için mucib-i intibah ve intifa olan ve bitmez tükenmez dertlerimiz için tasfiye-saz bir deva, bir merhem-i teşfiye bulan hadim-i vatan Osmanlı hanımları muazzez gazetemizin açık sayfalarını eserleriyle tezyin etmeli. İyi yazabilen her hanım kendi terbiye-i dimağiyemizin tekemmül ve inkişafına hizmet edecek her şeyi yazmalı... Evet hemşireler... Bu kurak, çorak memlekette neye, ne için muhalefet ettiğini bilmeden, hakikate, bedahate bile siham-ı itiraz atan cahil ve anane-hah mutaassıpların, sath-bin, malûl muarızların haksız hücumlarını red ve ref için gazetemizi techiz etmeliyiz. Çünkü bugün müsaadekâr bir fırsatı intihaz etmezsek yarın bükâlarımızı, eninlerimizi yine kendimiz dinleriz.”¹³²⁹

Benzer şekilde Fatma Nesibe hanım da bir inkılabın başlangıcında bulunduğu düşüncesindedir: “Dünyanın her köşesine dikkat ediniz, bir inkılabın bidâyetinde bulunuyoruz. Emin olunuz, bu inkılâb, bir erkek ihtilali gibi kanlı ve vahşi olmayacak, bilakis nezih ve nisbeten sessiz, lakin mutlaka semeredâr olacak; buna itikat ediniz hanımlar!... Zaten dünyada siyasi ve ictimai cereyanlara karşı durmak kadar belâhet olamaz. Bu cereyan isterse hafif olsun, yine bir cereyandır. Bugün ilk hayret, endiyeşe münkalib oldu, yarın hürmetler ve muvaffakiyetlerle doludur. Biz...biz mateessüf daha hal-i ibtidâideyiz. Fakat, çalışmanın ısrarın nihayeti var

¹³²⁸ *Kadın* (Selanik), (1324, 24 Teşrinisânî), İslam Kadınları, mütercim: Jan, 7:12

¹³²⁹ Fatma Galip (1329, 2 Mayıs), Dertlerimiz Hakkında -1-, *Kadınlar Dünyası*, 29: 3

mıdır?...Bugünkü müessesât cebin, bozuk telakkilere; köhne, âdi tesellile istinâd ederken mesâimizin semeredâr olacağına inanmamak safdillik olur.”¹³³⁰

Âti gazetesinde Afife Fikret de benzer şekilde bir inkılap’tan söz etmiştir: “Kadınlık âlemi bizim memleketimizde bir inkılâb ve istihale devri geçiriyor. Şunu itiraf edelim ki bu pek nazik devri hiçbir kalem sahibi, hiçbir kadın yahut erkek, mütefekkir bir gözle takip etmiyor.”¹³³¹

Kadınların kendi hak ve talepleri konusunda daha fazla bilinçlenip bu konuda taleplerde bulunacak duruma gelişinin bir tür “inkılap” niteliğinde olduğunu dillendirenlerden biri de kendisi de kadın hakları hakkında yazılar kaleme alan Âti gazetesinin sahibi ve başyazarı olan Garpcı/Batıcı aydınlardan Celal Nuri’dir: “Anladığımız şudur: Bir kadın inkılâbının içindeyiz. Bu inkılap artık inkar ve men olunabilecek dereceleri çoktan geçti. Bunun karşısına gelinemez ve gelmek de kâr-ı akıl değildir. Yapılacak bir şey varsa varsa o da inkılâbı –tabirim mazur görülsün. Tanzim ve tensikten, cereyânı tereddide değil tekâmüle sevk etmekten, terakkiyatı teshilden ibarettir.”¹³³²

Osmanlı kadın dergilerinde ilkin ve ağırlıklı olarak günün yaşam koşullarına kadın cephesinden bakarak yapılan eleştiriler ile geleceğe yönelik beklentilerin yanı sıra aile içi ilişkiler, çocuk terbiyesi ve kadınların toplumsal görünürülük isteğinin bir uzantısı olarak okunabilecek moda ve süslenme veya eğlence biçimlerine dair yazıların olduğunu söyleyebiliriz. İlk bakışta Osmanlı kadınlarının salt kültüre atıf yapıp değişimin ana güçlerinden olan ekonomiyi önemsemediği ya da görmediği zannedilebilir ancak bu oldukça ciddi bir hatadır, çünkü dergilerde toplumsal meseleler kadar ekonomi ve siyasete ilişkin konulara da değinilmiştir. Ayrıca ilgili dergilerde Osmanlı kadınlarının kendi aralarındaki görüş farkından kaynaklanan hemcinslerine yönelik eleştiriler yer alabilmekte, yazarlar birbirleri ile de görüş ayrılığı yaşayabilmektedirler. Örneğin Kadıköy’den Atiye Şükran hanım *Kadınlar Dünyası* dergisinde çıkan yazılar üzerinden böylesi bir eleştiri yapmaktadır:

“Kuru lafla gemi yürümez, derler. Babamızın bir sözü var. Sen çırpınır, on lirayı meydana korsun, haydi dersin. Biz de 240 meci diye ile bir ticaret kapısı dedik, fikrimizi teşrih ettik. Sözümüz yalnızca sizin dimağınızda yer tutabildi. Meydana atıldınız. Sahih, muvafıktır dediniz. Dediniz de o matbuatla çırpındınız, sözleriniz nisyana karıştı. Dertlerinizi kimseye ifham edemediniz. Bütün matbuatımız (matbuat demekten maksadım Kadınlar Dünyamızın muhteviyatı) görücülük, tesettür, şu bu ile doldu doldu boşandı, nihayet durdu. Ne tesettüre ne de görücülüğe bir netice verilmedi. Filhakika bunlar gayet mühimdir. Biz süslerimizi azaltmadıkça çocuklarımıza yerli metâi giydirmek fikri tecelli etmedikçe vapur gezintilerimizi, mesire

¹³³⁰ P.B. (1327, 7 Kanunisânî), Beyaz Konferans, *Kadın* (İstanbul), 14:18-19

¹³³¹ Afife Fikret, (1334, 2 Kanunisânî/1918), Hanımefendinin Musahabesi, *Âti*: 1

¹³³² Celal Nuri (1330, 20 Mart) Kadın Siyasetimiz, *Hürriyet-i Fikriye*, 7:10

sefahetlerini tenkis etmedikçe, daha doğrusu birbirimizin ahval-i ruhiyemizi bilmedikçe biz üç günlük Kadınlar Dünyamızın feryadı ile bir şeyler yapamayız!..”¹³³³

Devrimsel dönüşümleri talep eden grupların eril veya dişil tahayyüllere sahiptir. Eril tahayyülde agresif, aktif ve temelde döneminin orta-sınıfın retoriği kullanılırken dişil tahayyülde yabancılaşmadan uzak, müşfik, dayanışmacı bir toplumsal düzen yansıtılır.¹³³⁴ Osmanlı kadınları eleştirel retoriklerinde kimi zaman eril kimi zaman dişil tahayyülün sınırları içinde gidip gelebilmektedir. Kimi zaman erkeklerin vicdanı, adalet duygusu ve aklına seslenme ihtiyacı hissederlerken kimi zaman erkeklerin kadınların istedikleri hakları vermekte gösterdikleri tereddüt veya muhalefete bakarak, hak verilmez alınır çizgisinde görüşler serdedebilmektedirler, benzer şekilde bazen toplumsal gerçekliği ve mevcut realpolitiği daha fazla gözönünde tutup eleştirilerinin dozunu kimi zaman ayarlama ihtiyacı duymakta hatta hemcinslerini daha yumuşak bir üslup kullanmaya çağırabilenleri de bulunmaktadır: “Muhitimizi de nazar-ı itibara alarak fazla taşkınlıklardan tevakki edilmelidir. Unutulmasın ki muhitimiz nisvanı, hatta erkekleri arasında münevverlerimiz azdır. Okuduğunu anlayan, söyleneni idrak eden yüzde yirmi nisbetindedir...”¹³³⁵

Osmanlı kadın hareketi Batı’daki gibi bir Sufrajat hareketi değildi ve talepler daha çok eşit eğitim, çalışma hayatına katılma özgürlüğü ve medeni hukukta eşitlikti.¹³³⁶ Yine de Osmanlı kadınlarının yazılarından kendilerini gelecekte siyasette aktif olarak görmek istediklerini anlamak mümkündür ancak ülkenin iktisadi ve siyasi konjonktürü doğrudan aktif siyasete katılmalarına engel olmuştur. Sayılar da bu durumu yansıtmaktadır. Örneğin 1897 yılı itibariyle fabrikalarda çalışan erkek sayısı 343 kadın çalışan sayısı ise 346 kişidir ve kadınların çalıştığı fabrikalar toplam beş fabrikadan üçüdür ve bunlar da Osmanlı Kibrit fabrikası, Yün ve Pamuk İpliği fabrikası ve Karamürsel Şayak fabrikasıdır.¹³³⁷ Yetişkin erkek nüfusunun savaşlardaki kaybı ve muhtemel savaş tehlikeleri nedeniyle erkeklerin silah altında tutulması ve kadın ve çocuk işgücünün daha ucuz olması gibi sebeplerle kadınlara iş alanında yer verilmiştir. 1908 yılında 250 bin sanayi işçisinden 75 bin kadarının kadın olduğunu tahmin edilmektedir ve çalışma alanlarının özellikle dokuma ve tütüncülük olduğu işletmelerde on, oniki yaşındaki kız çocukları bile çalıştırılmaktadır.¹³³⁸ Sanayi’nin 1915 yılı itibariyle durumu ise ülkede 50 ve daha fazla işçi çalıştıran yerlerin sayısı 284’tür ve bunların 148 tanesi İstanbul, 62 tanesi İzmir’de geri kalanı ise

¹³³³ Atiye Şükran, (8 Temmuz 1329 / 17 Şaban 331), Bir Elin Sadası Çıkmaz, *Kadınlar Dünyası*, 96: 1-2

¹³³⁴ Scott, Joan Wallach (1988), “Women in The Making of the English Working Class”, Scott, Joan Wallach (Ed.) *Gender and the Politics of History*, New York: Columbia University Press: 77

¹³³⁵ *Kadınlar Dünyası*, 16 Nisan 1329 “Vesâit-i Tenevvür” 13:1

¹³³⁶ Demir, Nilüfer Özcan (1999), “II.Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Feminizmi”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2:113

¹³³⁷ Güran, Tevfik (2017), *Resmî İstatistiklere Göre Osmanlı Toplum ve Ekonomisi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, s.333

¹³³⁸ Güzel, Mehmet Şehmus (1984), 1908 Kadınları, *Tarih ve Toplum*, 7: 9-11

ağırlıklı olarak Batı Anadolu’da yayılmış bir vaziyettir. Sermayenin %85’inin gayrimüslim ve yabancıların elinde olduğu bu kuruluşlarda işçi sayısı ise 14 bin 179 kişidir.¹³³⁹

Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyesi’nin 1918 yılı raporunda ise tüm yönetici, ustabaşı ve eğitmenleri kadın olan Merkez-Çapa Şubesi’nde sürekli 231 kadın işçi çalıştırılmış, 405 kadına da eve iş verme biçiminde yün bükme işi yaptırılmıştır. Firmanın Fatih şubesinde ise 128 kadın işçi çalıştırılmış 250 kadına da evde yapılmak üzere iş verilmiş, Üsküdar şubesinde ise 68 kadın işçi çalıştırılmış, 200 kadına evde iş verilmiştir. 1917’de İstanbul’da *Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyesi*’yle anlaşmalı olarak kadın işçi ve memur çalıştıran özel ve kamu kuruluşlarında toplam çalışan kadın sayısı 7185 kişiye ulaşmış bunların da çoğu sanayi kesimi işçisi olarak çalışmıştır.¹³⁴⁰

Mütarekeden sonra ordudan gelen siparişlerin düşmesiyle birlikte işçi ihtiyacı azalmış ve ekonomik kriz de iş kollarına yansımıştır.¹³⁴¹ 1920’lerde mevcut durum yabancıların tuttıkları kent kayıtlarına şu şekilde yansımıştır: İstanbul’da 100’den fazla işçi çalıştıran sadece üç fabrika olduğu, bunların toplam işçi sayısının 2850, bunlardan 1.050’sinin erkek geri kalanların ise kadın ve çocuk olup çalışma koşullarının işçiler için pek de sağlıklı olmadığı ve kadın işçilerin daha niteliksiz ve önemsiz işlerde çalıştırıldığı bu fabrikalarda kadınların aldığı ücretin erkeklerin beşte üçü ile dörtte üçü oranında daha az olduğu geçmektedir.¹³⁴² Aynı monografide kadınların çamışırhanelerde, Pera ve Galata’da onüç büyük mağaza Suriçi’nde altı mağazada çalışma alanları olarak gösterilmekte ve kadınlara ödenen düşük ücretlerin mazereti olarak işverenlerin kadınların çoğu zaman evde oturdukları ve bu nedenle erkeklerden az ücrete razı olabilmelerini gösterdikleri kadınların da işlerini evleninceye kadar geçici bir meşgale olarak değerlendirdikleri ifade edilmiştir. Monografide kadınların iş gücü ve ahlaki nitelikleri açısından dikkat çekici olan ise işverenlerin kadınların hizmetinden övgüyle söz etmiş olmaları ve kadınların kısa deneyimlerine rağmen yetenek bakımından erkeklere eşit ve erkeklerden daha insafli ve dürüst olduklarına ilişkin satırlardır.¹³⁴³

Ancak kadın ve çocuk işçilerin haklarını koruyan kanunlar henüz yürürlükte olmadığı için kötü çalışma koşulları ilgili dönemlerde düzeltilememiştir. Bu koşulları protesto etmek için grevler de olmuştur ve 24 Temmuz ile 31 Ekim 1908 arasında yüz civarında grev İstanbul, Selanik, İzmir, Beyrut, Midilli, Samsun, Eskişehir, Konya, Bulgurlu, Edirne, Demirkapı, Gümülcine, Foça, Kavala, Drama, Ergani, Balya-Karaaydın, Adana, Gevgeli, Manastır, Üsküp, Varna ve Ereğli’de örgütlenmişlerdir. Grevlerin iş kollarına bakıldığında kırka yakınının tütün

¹³³⁹ Timur, Taner (2001), *Türk Devrimi ve Sonrası*, Ankara: İmge Kitabevi: 15

¹³⁴⁰ Oktar, Tiğınçe (1998), *Osmanlı Toplumunda Kadının Çalışma Yaşamı: Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyesi*, Eskişehir: BilimTeknik Yayınevi: 112

¹³⁴¹ Oktar 1998: 121-123

¹³⁴² Moore, Laurence S. (2000), *Sanayi Yaşamının Bazı Yönleri*, Clarence Richard Johnson, M.A. (Ed.) *İstanbul 1920*, çev. Sönmez Taner, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 153-154, 166

¹³⁴³ Moore 2000: 161, 165, 166

dahil gıta ve dokuma (kumaş, deri, halı, vb.) gibi kadınların yoğun çalıştığı iş kollarında olduğu görülmektedir. Kadınlar da bu grevlerde ya çalışan ya da işçi eşleri olarak yer almıştır.¹³⁴⁴

Bu rakamlar birkaç ilde toplanan Osmanlı sanayisinin sınırlarını olduğu kadar çalışan kadın sayısının bir toplumsal hareketi tam olarak yürütecek düzeyde olmadığını göstermektedir. Osmanlı münevver kadınları ülkenin mevcut iktisadi ve sosyal koşullarını bilmekle birlikte Batı'daki Sufrajet hareketi yakından takip etmekte hatta farklı ülkelerde kadınların siyasi kazanımlarının ne boyutta olduğunu bazen ayrıntılarıyla bilinmektedir. Sufrajet hareketini övgüyle karşılayan Kazım Şinasi, *Yeni Mecmua*'da yakından takip ettiği belli olan bu harekete dair görüşlerini ve temennilerini yazar:

“Şu birkaç sene içinde “feminizm” hakikaten pek süratli adımlarla ilerledi, adeta koştu. İngiliz “Sufrajet”leri akıbet meramlarına nâil oldular. Yeni İngiliz intihabı kanunu 30 yaşını ikmal eden altı milyon İngiliz “Leydi”sine memleketin dahili, harici siyasetinde rey hakkı veriyor; bir gazeteye göre bu kanundan en ziyade muhafazakar fırkası istifade edecekmiş. Geçenlerde Avusturya'da kadınlara aynı hak bahş edildiği malumdur. Rus kadınları ihtilalin başlangıcından beri bu hakka maliktir; şimdi de haber alıyoruz ki Rus Türkistanı'nda ırkdaşlarımızın teşkil ettikleri yeni ve müstakil hükümette de “Muhlise” ve “Emine” isimlerini taşıyan iki Türk ve Müslüman hanımı birer nezaret sahibidirler; ve bunu haber veren gazete bu iki hanımın pek ciddi bir tahsil gördüklerini ve cihana bir gösteriş olsun diye değil bu makamlara ehil oldukları için kabineye alındıklarını temin ediyor.”¹³⁴⁵

Fatma Nesibe hanım da Batı'daki Sufrajet hareketi takip etmekle kalmayıp kadınların haklarını kazanmakta edindiği başarıları da takdir etmektedir: “Gazeteleri okuyunuz, oralarda neler, ne vakalar cereyan ediyor. İleride te'min edecekleri vaziyet, -süfrajetlerin velvele-i ikazıyla- artık nazar-ı hürmet ve ehemmiyete alınıyor. Hatta bir kısım ricâl mutlaka istikbaldeki sükûttan korkarak kadınların müthiş birer taraftarı kesiliyor; meziyetlerini, kudretlerini, haklarını teslim ediyorlar. Bu az bir muvaffakiyet değildir, hanımlar.”¹³⁴⁶

Avrupa kadınlarının siyasi haklarını kazanacakları öngörüsünde bulunan Naciye hanım bu hakların zamanla Osmanlı kadınlarınca da kazanılacağını ümit eder ancak bunun için zaman gereklidir. Bu ümidi kaynağı tekamül nazariyesidir: “Bilmiyorlar mı ki Avrupa yakın zamanda kadınlara hukuk-i siyasiye bahşedecektir?! Bu suretle beşeriyet, azim bir nüfus daha kazanacak, meclis-i mebusân kürsülerinde kadın sesleri işitilecek, mahkemelerde, belediyelerde kadınlar da bulunacak onlardan da vâli, mutasarrıf, kaymakam olacaktır. Bunun neticesi olarak herşey değişecek. Ordularda Jan Dark gibi Kara Fatmalar gibi şeci' kumandanlar, dava vekilleri, fabrikatörler, ameleler velhasıl her işte kadınlar da bulunacak!!! Biz Osmanlı kadınları, tekâmül

¹³⁴⁴ Güzel 1984: 11

¹³⁴⁵ Kazım Şinasi (21-28 Şubat 1918), Feminizm Aleminde, *Yeni Mecmua*, 33: 138

¹³⁴⁶ Fatma Nesibe Hanım, (1327, 7 Kanunusânî), Beyaz Konferans 1, *Kadın* (İstanbul), 14:18-19

nazariyesini bildiğimiz için bu kadar ifrata gitmiyoruz. Lakin hukuk-i insaniyemizi olsun istemeye hakkımız yok mudur?...Niçin erkekler sokaklarda bizi taciz etsinler? Niçin bir kadın namusuyla yaşamak için çalışmaya bırakılmasın? İşte bizim istediğimiz hukuk-i siyasiye değil şimdilik bu gibi hukuk-i insaniyedir.”¹³⁴⁷

1908 sonrasında üzerine daha sık değerlendirmeler yapılan Batı’daki kadın hakları hareketleri genel manada kadın hareketinin doğal/tarihi safhaları arasında görülür ve benzeri gelişmelerin Osmanlı toprağında da yaşanacağı varsayılır ancak bu tedrici bir şekilde ve zamanla oluşacaktır: “Kadınlarımızın en zeki sınıflarında (Feminizm)e doğru bir adım görüyorum, bu her memleketin kadınlarının geçeceği bir safhadır. Fakat devr-i tekâmüllerinde iyice ileride olan bir hatvedir, halbuki biz henüz ilk adımımızı atmadık. Bununla beraber yine bu hareket şâyân-ı takdir olabilir. Yalnız erkeklere bu kadar muâriz görünmeseler!.... İşte kadınlarda itiraz ettiğim şey “feminizm” değil “teşebbüs”süzlük ve aynı zamanda erkeklere karşı muhikk olmayan bir itirazdır.”¹³⁴⁸ Halide Salih imzasıyla kaleme aldığı bu yazıda Halide Edip’in feminizmin erkeklere yönelik makul olmayan bir itirazdan daha başka bir şey olarak algılanışına yönelik eleştirisi aynı zamanda toplum içinde böylesi bir algının varlığını duyurmaktadır. Halide Edip, yaklaşık on yıl sonra verdiği bir konferansta feminizmin erkeklere duyulan husumet gibi görülmesine yönelik benzeri bir tedirginliği tekrarlar:

“İşte bütün bu muhtelif milli, ırkî ittihâdların küçük büyük şubeleri gibi bir de bütün dünyayı ikiye inkisâm ettiren birer ittihâd vardır, kadın ve erkek ittihâdı. Sakın bugün size feminizmden bahsedeceğim ve kadınlık âlemiyle erkek âlemi arasına nifâk sokacağım zannetmeyiniz. Bu iki oğlu olan bir kadın için gayr-i kâbil olduğu gibi hiçbir kadın yoktur ki, babası, oğlu, kardeşi, zevci hulâsa akrabâ ve sevdikleri arasında erkek unsuru bulunmaktan kurtulabilsin! Onlar için bütün dünyayı ikiye ayıran bu bazı yerde resmî şubeler, bazı yerde de yalnız kalplerde kalan bu kadın ittihâdında diğer büyük erkek ittihadına karşı bir husumet beslemek kâbil değildir.”¹³⁴⁹

Müfide Ferid hanıma göre Feminizm, toplumların gelişmesine bağlı doğal bir ihtiyaçtır. Ona göre bu “cereyan” kadınların medeni hakka duydukları eski bir ihtiyacın neticesidir: “Feminizm nedir? Feminizm diye kadınların medeni, ictimai ve siyasi haklarda erkeklere müsâvi olmalarını istemek mesleğine derler. Bu cereyan, ihtiyaç-ı tabîden ve cemiyetin tekâmülünden tevellüd etmiştir. Medeni hakka olan ihtiyaç bittabi hepsinden daha eskidir. Profesör Toma’nın dediği gibi: “kadınlar evvela bâr-gîr, [yük taşıyan/at] sonra ehl-i hayvan, sonra esir, daha sonra hizmetçi ve nihayet çocuk” addedilmişlerdir. Kadınlar kendilerini biraz tanıyınca efendileri esâret

¹³⁴⁷ Naciye, (1329, 10 Nisan), Erkekler Hakikaten Hürriyetperver Midirler? Kadınlar Ne İstiyor?, *Kadınlar Dünyası*, 7:3

¹³⁴⁸ Halide Salih (Adıvar) (Şubat 1324) Mahâsini Okuyan Kardeşlerime, *Mahâsin*, 6: 420-421

¹³⁴⁹ Hâlide Edip (1333, 15 Eylül), Büyük Kadınlar, *Bilgi Yurdu Mecmûası*, 6: 82

zincirlerini biraz gevşetince bu vaziyete tabii isyan ettiler. Medeni hukukun eksikliğini hisseder etmez elbette onu isteyeceklerdi.”¹³⁵⁰

Müfide Ferid, feminizme karşı muhalefeti de aynı yazısında irdelemek ihtiyacı duymuş ve bu muhalefetin ardındaki sâikleri de kendi bakış açısıyla şu şekilde ifade etmiştir: “Feminizm gibi büyük bir cereyanın gayet kuvvetli taraftarları, en meşhur mütefekkirlerden yardımcıları olduğu gibi tabiatıyla bir çok düşmanları da var. Kadınların hayat-ı ictimaiyyeye atılmalarıyla rahatlarının bozulacağını farz eden hodbin aile reislerinden, iktisadi mevkilerinin fakirleşeceğini zanneden sahib-i sanatlardan, rekabetten korkan politikacılardan ve kadını daima kendilerine münhasır, şahsiyetsiz birer zevk aleti bırakmak isteyen Episküryenlerden veyahut faaliyet hayatında letafetlerinin bozulacağını zanneden hanımlardan yani bu mes’elede tarafgirâne düşünen bütün insanlardan mürekkep olan bu muhaliflerin bir kısmı itirazlarını fenni zevâhirlle örtmek isteyenler, fakat ekseriyet safsata ile mücadele ediyor...”¹³⁵¹

Bazı Osmanlı kadınlarına göre kadınlar tıpkı Batı’daki hemcinsleri gibi feminizme ihtiyaç duymaktadır ve ona karşı mantıksız nazariye ve faraziyelerle muhalefet temelsizdir: “Feminizm hareketleri cihanın her tarafında seri adımlarla yürürken, ve bugün burada da bu ihtiyacı duyan büyük bir kadınlık ekseriyeti ve kuvveti varken mantıksız ve modası geçmiş nazariye ve faraziyelere dayanarak yapılacak muhalefet, şedid yağmurların sürükleyip getirdiği taşkın nehirlerle kargıdan yapılan setlerin muhalefeti kadar çürük ve kuvvetsizdir. Bugün artık bu memleketteki boşlukları doldurmak için doktor, avukat, çiftçi, sanatkar, daktilograf, fotoğrafçı, tüccar, her sanat ve fen şubesinde ihtisas kesb etmiş kadınlara ihtiyaç var. Artık kuru muhalefet ve taassupla geçirecek saniyelerimiz tükendi, müsbet ve ciddi icraat karşısında daha çabuk düşünmek, daha seri’ iş görmek ve yarının ihtiyaçlarını keşfetmek mecburiyeti karşısındayız.”¹³⁵²

Bazı yazarlar Osmanlı’da da Avrupa kadınları ile benzer bir hak mücadelesi olduğunu kabul ederken bu mücadelede en önemli unsur olarak kadınların bilinçlenmesi ve kendi liyakatlarını ispatlamaları üzerinde dururlar. *Genç Kadın* dergisinden Fahriye Nahit şunları yazar: “Birkaç seneden beri bizde de kadınlık hakk-ı serbestisini talep eden az çok bir cereyan vardır. Maalesef bu cereyan bile med ve cezir gibi...gah uzamış...ve gah kısalmış? Yani: bazen alevlenmiş ve bazen de sönecek dereceyi bulmuştur. Bunun sebebini arasak yalnız kadınlık zihniyetinde değil; alelumum memleketimiz zihniyetindeki meyl-i taklitte buluruz. Kadınlarımız Avrupa kadınları gibi serbesti-i hukuklarını te’mine arzukeşdirler ve çalışıyorlar da...Muvaffak olamayınca erkekleri bir hasud, bir mâni gibi gösteriyorlar, bu yalan! Çünkü: serbesti-i hukuku istihsal etmek bir elbise model ve modasının taklidi gibi kolay, kolay olacak işlerden değildir. Hadisatı taklide kalkışmak ve onu bir hakikate kalb etmek için usul ve idarelerini değiştiren

¹³⁵⁰ Müfide Ferit, (1335, 17 Nisan), *Feminizm, Türk Kadını*, 20: 305

¹³⁵¹ Müfide Ferit, (1335, 17 Nisan), *Feminizm, Türk Kadını*, 20: 306

¹³⁵² Sabiha Zekeriya, (18 Eylül 1919), *Kadınlara Çalışma Hakkı, Büyük Mecmua*, 11: 170

milletlerin evvel emirde fikri, ictimai inkılâplar yaptıkları gibi kadınlarımızın da her şeyden evvel o hadisatın esbâb-ı mûcibesini ciddi bir surette aramaları iktizâ eder. Avrupa kadınları bu gün haklarının serbestiyetle inkişâfını istiyorlarsa...şu suretle ki icâb eden ilm ve fazilete de bihakkin malik bulunuyorlar. Aynı zamanda bu nur-u irfanın her mesleğinde erkekler kadar ve belki daha fazla bir iktidar bir liyâkat irâz ediyorlar. Ya bizler...?”¹³⁵³

Osmanlı kadın hareketinin ağırlıklı olarak eğitim ve kültür üzerine duruşu kadın özgürlüğünün ve hukuktaki gelişmelerin temelindeki ekonomik faktörü görmedikleri veya reddettikleri anlamına gelmez hatta aksine Batı’daki kadın hareketinin hukuk arayışının ardında ekonomik faktörlerin ve çalışma hayatının yattığının farkındaymış gibi görünürler. Hakların iktisadi hayatla ilişkisine dair Müfide Ferit’in açıklaması da bunun bir göstergesidir:

“İctimâî hukuk, tabir-i diğerle çalışmak hakkı, bunu da cemiyet-i hâzıranın teşkilat-ı iktisadiyesi meydana çıkarmıştır. Cemiyette ekseriyet halkın hâzır ekmeği yoktur. Fakir ailelerde bir erkek bütün kadınları doyurmaya kâfi gelmeyince, mecburen kadınlar ekmeklerini kazanmak ihtiyacında kaldılar. Bundan istifâde eden sermayedarlar, kadınlardan aynı sa’yi erkekten daha ucuz bir fiyatla istediler. Bundan da hakk-ı sa’y ve hakk-ı sa’ydan da müsavat mücadelesi meydana çıktı...”¹³⁵⁴

Sabiha Zekeriya da benzer şekilde kadınların hakları için iktisadi hayatta yer alması gerektiğine dikkati çeker: “Bir cemiyette kadının büyük haklara malik olması ictimai ve iktisâdi faaliyetlere iştirak etmesiyle kabildir. Bu iştirakin tabii olan neticeleri kendi kendine hâsıl olacaktır. Mesela kadın iktisadi hayata girince bu hayatın bir neticesi olan Sosyalizm cereyanlarına uyacak her amele gibi çalışma saatlerinin tahtitini, yevmiyesinin erkeklerle müsâvi olmasını vesâir iktisâdi haklarını tabiiyetle arayacaktır. Demokrasi cereyanları ilerledikçe kadın yine fazla haklara mâlik olacak sınıf farkını kaldıran bu cereyandan kadınlar pek çok istifade edeceklerdir. İctimai faaliyetlere iştirakin neticesinde de nikah, talâk, veraset, şehadet gibi aile ve cemiyetteki mevki ve haklarını da istemek salahiyetini elde edeceklerdir. Bunlar yeni hayatın icâbları ve neticeleridir. Artık bu hayatı olduğu gibi kabul etmek mecburiyetindeyiz. Çünkü hayatı bize değil, kendimizi hayata uyduracağız”¹³⁵⁵

Feminizmi kadınların medeni, ictimâî ve siyasi haklarda erkeklerle eşit olması olarak tanımlayan Müfide Ferit, Batı’daki kadın hareketlerinden yakından haberdar olmasının yanı sıra Avrupa’daki feminist hareketler arasındaki farkları bilmekte ve eninde sonunda tüm medeni ülkelerin feminist hareketi takip edeceği öngörüsünde bulunmaktadır: “İşte hanımlar, bu anlattığım üç hakka vâsıl olmak feminizmin gayesidir. Fakat bütün feministler bu hukukun

¹³⁵³ Fahriye Nahit, 16 Kânun-i Sani 1335 “Kadınlık Haklarından: Biz Ne İstiyoruz? Onlar Neyi Esirgiliyorlar?”, *Genç Kadın*, 2: 23

¹³⁵⁴ Müfide Ferit (1335, 17 Nisan), *Feminizm, Türk Kadını*, 20: 305

¹³⁵⁵ Sabiha Zekeriya (1919, 18 Eylül), *Kadınlara Çalışma Hakkı, Büyük Mecmua*, 11: 170

cümlesini birden istemezler. Her cemiyet kendi seviye ve ihtiyacına göre bu haklardan bazılarını musirren ta'kib eder. Feminizmin son haddini isteyenler bilhassa Angola Saksonlardır. Esasen bu cemiyetlerde medeniyetleri ve terbiye-i ictimâileri icabı kadınlar için hakk-ı medeni ve ictimâî birçok cihetlerce mevcûddur. Hanımlar her mesleğe kabul edilmişlerdir. Gazeteci, banker, tüccar, mimar, doktor, avukat hatta hâkim oluyorlar....Afrika'dan esir gelen Sudanlılara bile hakk-ı siyasi verilen bu cemiyetlerde kadınların o haktan mecur kalmaları pek münasebetsiz olurdu. Sufrajetlerin kahramâne mücadelelerini bilmeyen yoktur. Bütün silahlardan sonra habs olmayı ve hatta açlıktan ölmeyi bile göze alan bu cesur kadınların muvaffak olmamaları mümkün değildir. Amerika'nın birçok devletlerinde, İsviçre'de ve son günlerde İngiltere'de muvaffak oldular, bütün medeni cemiyetlerin de onları ta'kib edecekleri şüphesizdir.”¹³⁵⁶

Yine de kadınların haklarını elde etmekte çektikleri güçlüğü Osmanlıların fikirlerindeki “antifeminizm” ile açıklayan yazılar bile görülmektedir:

“Bu mes'eledede Osmanlı nısvânını müslim, gayrimüslim diye iki kısma ayırmak mecburiyetini tasdik ederim. Gayrimüslim Osmanlı nısvânı şehrá-ı terakki ve maarifde azıcık bir yol takib ettikleri için zaten onlardan bahs etmek istemediğim tabii idi. Sahay-ı terakkide yol alamayan kavm, yalnız bizler, nısvân-ı İslamız. Bu da, tekrar ederim, - hanımefendilerinizin aflarına mağruren- aleyhimizde bir silah gibi fikirlerimizde taşıdığımız “antifeminizm” mesleğinden ileri gelir. “Şimdi bu kadar bundan ne zarar görüldü” deniliyor. Fikr-i acizânemce çok, pek çok. Arz ederim: Evvela hayat-ı aile öyle zan olunduğu gibi akvâm-ı garbiye tarafından nazar-ı gıpta ve sitayişle görülecek bir imtizaç içinde geçmiyor. -hüsn-ü muaşeret maksadından uzaktır- bilakis mütebâin-i fikirlerin mübahesâtında daima ruhsuzluk nümâyân olur....Siyaset-i hâzıramız bizi, muallim, muharrire, ressam, musiki üstadı olmaktan men ediyor. Fakat aramızda siyasetimizin mübah kıldığı bu mesleklere müntesib kaç kadın, kaç muallim, kaç muharrir, kaç ressam ve musiki ustası sayılabilir: Bir, iki, nihayet üç....Halbuki istisnaların umumiyeti ihlal edemeyeceği iddia olunuyor...Fabrikalar niçin icâd edildi. Terakkiyât-ı medeniyyeden bu kadar çok bir istifadede aranılmayacaksa hem Türklüğümüze, hem kadınlığımıza yazık.”¹³⁵⁷

Feminizmi genel olarak “müsâvât-ı tamme” ya da erkek ile kadın arasında tam eşitlik şeklinde tanımlayan bakış açısı yaygın olsa da bazı yazarlar feminizm anlayışlarında diğerlerinden ayrılma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu noktada en temel fark vurgusu feminizmin kadının gayriahlaki şekilde davranma serbestiyeti olarak yorumlayanlara karşı eleştiri diğeri de “müsâvât-ı tamme” meselesi yani kadınla erkeğin her bakımdan eşit olup olmadığıdır. Kimi yazarlar farklı coğrafyalarda feminizm anlayışları arasında farkların olabileceğini kabul ederek feminizm biçimleri arasındaki farkı vurgulama ihtiyacı duymuşlardır. Avrupa feminizmi ile

¹³⁵⁶ Müfide Ferit (1335, 17 Nisan), Feminizm, *Türk Kadını*, 20: 306

¹³⁵⁷ İsmet Hakkı (1324, 24 Eylül), “Kadınlarımız ve Maarif”, *Demet*, 2: 24-25

aralarındaki farkı “feministten feministe fark var” diyerek ifade etmeyi seçmişlerdir.¹³⁵⁸ Feminizmin tanımı konusunda kafa karışıklığı olduğunu veya feminizme farklı tanımlar verildiğini gözlemleyen bazı isimler de vardır.

Kadınlar arasında erkeklerle kadınlar arasında tam eşitliğin olduğunu reddeden isimler de vardır. II.Abdülhamid’den “şefkat nişanı” almış olan ve İttihat ve Terakki Cemiyeti’ne mesafeli olan Şair Nigar Hanım,¹³⁵⁹ feminizmi ancak kadınların haklarını müdafaa durumunda destekleyeceğini ancak her bakımdan eşitlik manasında bir feminizmi reddettiğini ve erkek ve kadınların tahsil ve terbiyesi ile feminizmin kendiliğinden hayata dahil olacağını yazar: “‘Feminizm’ eğer müdafâ-ı hukuk-u nisvân demekse en mutaassıp nisâiyyundanım. Öyle değil de bilcümle efâl ve harekâtta ricâl ile müsâvât-ı tâmmе demekse hayır! Hilkatın icat etmediğini beşeriyet nasıl istihsal edecek? Bizde “feminizm” bunu bugün tahayyüle bile kudretyâb olamam. Metin bir terbiye ile esaslı bir tahsil bir seciye-i güzideye inzimâm ederek risal ve nisvânımızı bihakkin ifâ-yı vazifeye davet ederse o zaman “feminizm” kendiliğiyle hasıl olur.”¹³⁶⁰

Müslüman kadınların feminizme tam olarak muhalif olmaları gerektiğini düşünenler arasında az sayıda da olsa kadın yazarlar da vardır. Keçecizâde İkbâl hanım 1908 yılında *İkdam*’da başlığıyla bile oldukça manidar bir yazıyla bu yaklaşımı kadın haklarını savunan hemcinsinin yine aynı gazetede yazdığı bir başka yazıya karşı kaleme aldığı eleştiri yazısında savunur. İkbâl hanım doğrudan *antifeminist* ibaresini kullandığı yazısında hem kadınların hem de erkeklerin feminizm karşıtı olmaları gerektiğini gerekçeleriyle yazmıştır. “Muhadarât-ı İslâmiye “antifeminizm” usulünü kabul ile ve erkeklerimiz de o kâide-i sâlimeyi muhafaza ile mükelleftir. Çünkü her İslam (erricâlü kavvamun alennisa) hükm-ü âliyesine tabidir. Doğrusunu söylemek lazım gelirse Hristiyan vatandaşlarımız dahi binâ-i maişetlerini şimdiye kadar bu esâs-ı metine vaz’ ve rabt etmişlerdir. Gerek İslamlar, gerek Hristiyanlar tabii ve akl-ı selime müstenid olan bu usûl-u maişetten ne ziyân görmüşlerdir? Hiç...Bilakis şarklıların âile hayatlarını, hüsn-ü muâşeretlerini dâima akvâm-ı garbiye nazar-ı gıpta ile görmüş ve takdir etmişlerdir. Ricâl nisvâna fâik olmalıdır zira iki müsâvi kuvvet bir musâdeme-i dâimeyi intâc eder! Hayat-ı âilede kuvve-i hâkime erkeklerle beraber kadınların elinde mütesâviyen bulunursa intizâm-ı maişet bozulur! Aile, gâile olur! Bir hâne küçük mikyasta bir mülk demektir! Bir mülkün iki hükümdarı olamayacağı gibi bir hânenin de iki hâkimi bulunamaz!”¹³⁶¹

Keçecizâde İkbâl hanım kadınların eğitime yönelik taleplerini de makul bulmamakta ve kadınlara verilecek eğitimin devlet için de gereksiz bir yük olacağını iddia etmektedir: “Hemşiremiz diyor ki tabii müsavattan maksadım garplılarca mûcib-i münâkaşa olduğu gibi

¹³⁵⁸ Feldman, Odette (1329, 21 Kanunuevvel), “Feministten Feministe Fark Var” *Kadınlar Dünyası*, 123: 3 ve Demirdirek, 1993: 89

¹³⁵⁹ Denman, 2018:101-102

¹³⁶⁰ Nigar binti Osman, (1330, 27 Mart), Hanımlar Alemi Gazetesine (mektup), *Hanımlar Alemi*, 1:2

¹³⁶¹ Keçecizâde İkbâl, (1908, 1 Eylül), Biz de Adam Olacağız, *İkdam*, 5126:1

erkeklerimizin henüz yetişemeyeceğimiz hukuk-u siyâsiyelerine iştirak değildir. Feminizmin henüz bu cihetlerini hatırıma bile getirmiyorum. Fakat tahsil-i terakki umurunda müsâvi bir yol takibi istiyorum. Bu talep beyhudedir. Bir şey öğrenmekten maksat onu mahallinde sarf etmektir. Halbuki ulûmun gerek tabakât-ı âliyyesini tahsile ve gerek o tahsilden bilfiil istifadeye “mestûriyetimiz” daha doğrusu “fıtrat-ı nisvîyetimiz” manidir. Bifaide olan bir netice için devletin birçok masraflar, külfetler ihtiyar ederek sırf nisâi Dârulfünûnlar ihdâs eylemesini temenni bir hayal-i hamdır. Devlet, İngiltere’deki gibi kadınlık sanatını bize öğretecek mektepler açacak olursa ne devlet!”¹³⁶²

Feminizmin medeniyetin aşırı serbestlik ve bazı aşırılıklarıyla karıştırılmaması gerektiğini ve bir hak mücadelesi anlamında bir asıl feminizmin varlığı da iddia edilmiştir. Burada Batı’daki feminist hareketler içindeki kadınların özgürlüğünün geleneksel bazı ahlaki kalıpların fiilen çıkarak savunan bazı akımların “asıl” feministlik olmadığı tersine onun faziletle birarada olduğuna ilişkin bir söylem kullanılarak muhalif kesimlerin kullandığı gayriahlakilik ithamından da kurtulmaya çalışılmaktadır:

“Medeniyetin iyiliklerini bırakıp yalnız hevaperestliğe ait kısmını öğrenmek- tabii kadınlıktaki nur-ı kutsiyeti karartır... Biz – O hâli ayn-ı felaket addederiz. Bâhusus henüz medeniyet nedir anlamayan zamanımız nisvanı için... mantıksız temeddün maazallah ahlaksızlık üstüne ahlaksızlık ilave eder! Bize faziletle meşbu asıl feministliği tahsil ile beraber telkih etmelidir (Eyvah ki devr-i meşrutîyetimizin iptidasından beri ümitlerimizin hilafına.. maarif eski derecesinde sönük bir ziya bile neşredemiyor!)” ¹³⁶³ “Biraz tenevvür etmiş hanımlarımızın medeniyet âlemindeki bazı uygunsuzluklara dalmalarının!.. Feministlikle hiç alakası yoktur!.. Bu; asriliğin göze batan sivri ucudur!. Yani bilmemezliktir.”¹³⁶⁴ Bu satırların yazarı olan Emine Semiye hanım medenileşmeyi hatalı yorumlayan kişilerin düşük ahlaki tavrılara, suistimallere ve yanlışlara yönelişlerini makaleleri dışında hikaye ve romanlarında da ayrıca ele almıştır. *Terbiye-i Etfale Ait Üç Hikâye* adlı hikayesinde çocuk terbiyesinde yanlış anlaşılan alafrangalığın olumsuz etkisini, *Gayya Kuyusu* ve *Muallime* adlı eserlerinde kadınlara yönelik bazı olumsuzlukları icra eden erkekleri tasvir eder.¹³⁶⁵

Batı’daki kadın hareketlerinden Osmanlı münevverleri haberdardır. 1908 tarihli Servet-i Fünûn dergisindeki haberde İngiltere’deki bir haberi şu şekilde aktarır:

“Geçen gün İslam kadınları İttihat Terakki Cemiyeti merkezine müracaatle Meclis-i Mebusan’ın resmi küşadiyla ictimâ’atında hazır bulunmak istediklerini söylemişler ve eğer

¹³⁶² Keçecizâde İkbâl, (1908, 1 Eylül), Biz de Adam Olacağız, *İkdam*, 5126:1

¹³⁶³ Emine Semiye, (1910) “İslamiyet’te Feminizm”, Halil Hamid (Ed.) *İslamiyet’te Feminizm Yahud Alem-i Nisvan’da Müsâvât-ı Tamme*, Kiteum Matbaası:7

¹³⁶⁴ Emine Semiye (1921), “Feminizm Ne Demektir?”, İzler, Nu. 25, 15 Şubat 1921, s. 2’den aktaran Karaca, Şahika (2012), Öncü Bir Kadın Yazar Emine Semiye’nin Kaleminden “İslamiyet’te Feminizm”, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21/2: 275

¹³⁶⁵ Karaca 2012:275-276

Hristiyan kadınlarının bulunmasına müsaade edilirse kendilerinin de behemehâl kafes arkasında müzakerâtı isti'mallerine müsaade edilmesini Hristiyan kadınlarına müsaade verilip de kendilerine verilmezse, geçenlerde İngiliz Parlamentosu önünde İngiliz kadınlarının yaptığı gibi, nümayişler icrâ' edeceklerini der-miyân eylemişlerdir.”¹³⁶⁶

Meliha Zekeriya, kadınların çalışma hayatıyla ilgili Avrupayı özellikle de İngiltere'yi örnek gösterir ve İngiltere süfajetlerini özellikle takip edilmesi gerektiği düşünür hatta onları tüm dünya kadınları içinde en aydın fikirli, en sosyal ve en girişimci olanlar olduğunu düşünür.

“Kadınların nasıl çalıştığını görmek isteyenler bilhassa medeniyet aleminde kadınlık cereyanlarını takip etmelidirler... Bilhassa İngiltere süfajetlerinin hareketi kemal-i dikkatle takip edilebilecek bir mahiyet-i fevkaladeyi haizdir.... Malumdur ki Avrupa'da, daha doğrusu medeniyet aleminde kadınlar erkeklerin istibdatından kurtulmak ve hayat-ı ictimaiyyeye bilfiil iştirak etmek iddiasında bulunuyorlar. Bunun için de mebus intihab etmek ve edilmek hakkını istihale çalışıyorlar. Bu gayeye vusûl için her yerde mühim cemiyetler, kulüpler açtılar, konferanslar, kitaplar, propagandalar ile maksatlarının husûlüne çalışıyorlar.”¹³⁶⁷ İngiliz kadınları ise ayrıca takdir edilir: “...İngiliz nisvânı denilebilir ki el-yevm âlem-i nisvânın en münevverü'l-efkâr, en ictima'i ve en müteşebbis bir kısmıdır....”¹³⁶⁸

Besarya Efendi de Baha Tevfik'e feminizme dair çeviri eseri için gönderdiği mektubunda ünlü İngiliz feminist Pankhurst'a değinir: “Londra'da madmazel Pankhurst namında altmışı geçkin şöyle bir “feminist” vardır ki kadınların mebus olmalarına muvafakat etmeyen İngiltere reis-i vükelasına güzel bir dayak atmaktan asla perva etmemiştir.”¹³⁶⁹

Müfide Ferid, Amerika ve İngiltere'deki kadın hareketi için takdirlerini yazmakta ve medeniyet için bu hareketleri yakından izlemek gerektiğini düşünmektedir: “Sufajetlerin fahrimânâne mücâdelelerini bilmeyen yoktur. Bütün silahlardan sonra haps olanmaya ve hatta açlıktan ölmeyi bile göze alan bu cesur kadınların muvaffak olmamaları mümkün değildir. Amerika'nın bir çok devletlerinde, İsveç'te ve son günlerde İngiltere'de muvaffak oldular, bütün medeni cemiyetlerin de onları takip edecekleri şüphesizdir.”¹³⁷⁰

Hem İngiltere hem de Amerika'da bulunan Halide Edib her iki ülke kültürünü yakından tanıdığı gibi kadınlarla ilgili gelişmeleri de takip etmiş, bunların bir kısmını gazetelerde aktarmış hatta ilham almıştır. Örneğin Amerika'daki gelişmeleri *Tanin* gazetesine ayrıntılarıyla aktaracak kadar yakından takip ettiğini görürüz: “Geçenlerde Harvard Dârülfünûnu müdürü meşhur profesör Alyot –ki kadın erkek müsavatına en muteriz olanlardan idi- verdiği bir nutukta bu son

¹³⁶⁶ Servet-i Fünûn, (1324, 4 Kanunievvel) 916:45'den aktaran Çakır 2016:125-126

¹³⁶⁷ Meliha Zekeriya, (1329, 9 Nisan), Evrak-ı Varide: Kadınlar Nasıl Çalışıyorlar?, *Kadınlar Dünyası*, 6: 2

¹³⁶⁸ *Kadın* (Selanik) ((1)325, 30 Mart), İngiliz Kadınları, 25: 13

¹³⁶⁹ Madam Odet Lacker (Odette Lacquerre) (t.y.), *Feminizm: Âlem-i Nisvân*, çev. Baha Tevfik, İstanbul: Dersâadet Kütüphanesi:4

¹³⁷⁰ Müfide Ferit (1335, 17 Nisan), *Feminizm, Türk Kadını*, 20: 306

yirmi beş senede kadınların kolej hayatında erkeklere tefevvuk bile gösteren faaliyetleri, kadınlar hakkında beslediği fikrin tebdiline sebep olduğunu söylemiştir.”¹³⁷¹ Halide Edib hayat hikayesinden parçaları içeren *Mor Salkımlı Ev* romanında Yeni Turan romanına ilham kaynağı olduğunu ifade ettiği İngiltere’deki Hristiyan Quaker¹³⁷² mezhebindeki aile yaşantısından söz eder. Quaker mezhebinin Anglo-sakson dünyadaki kadın hareketlerine mensup bazı feminist yazarların da mensubu olduğu bir dini yapı olduğunu hatırlanınca bu etkileşim oldukça manidardır.¹³⁷³

Ebuzziyâ Tevfik de Nisâiyyun makalesinin Amerika’da Feminizm alt başlıklı bölümünde Amerika’daki feminist hareket hakkında bilgi aktarır: “1869’da feminizm mes’elesi birden bire meydana çıkmakla beraber o rütbe-i tevsî’ ve intişâr eyledi ki bir sene zarfında ikişer, üçer bin azâlı iki cemiyet teşkil etti. Muahhiren bu cemiyetler 1890’da Amerika nisvânının hukuk-u intihâbiye cemiyeti namıyla büyük bir cemiyete kalb edilmiştir. Amerikalı nisvân, muhâkeme-i umumiyede dava vekâleti deruhte edebilirler. Kansas, Missouri, Kolombiya eyaletlerinde sulh hâkimliği vazifelerini ifâ ederler.”¹³⁷⁴

Muslihiddin Âdil de *İktisad Dersleri* adlı eserinde Batı’daki kadın hareketlerine dair satırlarında kadın hareketlerinin kazanımlarına dair şu bilgileri aktarır: “Feminizm memalik-i mütemeddinede kadınlara birçok hukuk te’min eylemiştir. Ezcümle Fransa’da mehakim-i ticarete âzâ intihap etmek hakkı kadın tacirlere de bahşedilmiş, Flemenk’te sanayi odalarına kadınların da âzâ intihab olunabilmesi 1896 kanunuyla tasdik olunmuştur. İngiltere, Amerika, Almanya, Fransa, Norveç, Flemenk vesâir bazı memâlikte kadınlar harf ve sanayi müfettişliğine tayin olunabildikleri gibi İngiltere ve Amerika’da da ticâret ve sanayi encümenlerine âzâ sıfatıyla kabulüne mesaj’ verilmiştir. Amerika’da kadınlar belediye, mekâtip, müessesât-ı ruhâniye ve kiliselere âzâ intihap etmek hakkını haizdir. Bilhassa 1908 senesi Mayısının 24. Günü feminizm en şaâadâr bir muzafferiyet ihrâz etmiş, o gün Finlandiya mebusânında birinci defa olarak on kadın mebus isbât-ı vücud eylemiştir!”¹³⁷⁵

Fransa ihtilalinde kadınların erkeklerle eşitliği (müsavat) fikrinin doğdunu düşünen Müfide Ferid gibi yazarlar için Fransa, kadın hareketleri açısından önemli bir ülkedir.¹³⁷⁶ Fransız kadınlarının siyasi hak mücadelesi de yakından izlenmektedir.¹³⁷⁷ Fransa’da yayınlanan önemli

¹³⁷¹ Halide Salih, (1324, 31 Teşrinievvel / 1326,19 Şevval/ 1908, 13 Teşrinisâni), Kadınlar İçin, *Tanin*: 2

¹³⁷² Quaker mezhebi kadınların eğitime önem veren ve kadınlar dahil herkesin kutsal ruhtan ilhamla topluluk içinde vaaz verebildiği ve bir din adamı sınıfının merkezi bir öneminin olmadığı bir Hristiyan oluşumdur.

¹³⁷³ Adivar, Halide Edib, (2000) *Mor Salkımlı Ev*, İstanbul: Özgür Yayınları:186-187

¹³⁷⁴ Ebuzziyâ Tevfik, (1330, 13 Cemaziulâher). Nisâiyyûn. *Mecmua-i Ebuzziyâ*, 148:236

¹³⁷⁵ Muslihiddin Âdil (1328) *İktisad Dersleri*, Birinci Kitap, Selanik: Zaman Matbaası:206-207

¹³⁷⁶ Müfide Ferit (1335, 8 Mayıs), *Feminizm, Türk Kadını*, 21:325

¹³⁷⁷ Bahâ Tevfik, (324, 12 Kanunisâni), Fransa’da Kadının Hukuk-ı Siyâsiyesi, *Kadın* (Selanik):14:6-8

bir kadın dergisi olan Femina'ya sık yaptığı atıflar sebebiyle Selanik'de yayınlanan *Kadın* isimli derginin bu derginin isminden ilham aldığı düşünülebilir.¹³⁷⁸

Kadın dergisinde Fransa'da kurulan uluslararası bağlantıları olan “Kadın İttifakı” adıyla yazarın Türkçe'ye aktardığı derneğin programının verildiği A.Ulvi imzalı yazıda derneğin çalışmalarının “İslam kadınları”nı da olumlu yönde etkileyeceği ifade edilir: “İşte bu ‘Kadınlar İttifakı’ İslam kadınlarına garb medeniyetinin kapılarını açarak onlarda efkâr-ı insâniyeyi teâlî ettirerek tedricen erkeklerle hem-hukuk olmalarına da hizmet etmiş olacaktır.”¹³⁷⁹ Emine Semiye Hanım da fikri kişiliğinin oluşmasında üzerinde etkisi olan bir Fransız kadından söz eder: Madam Veran: “Halka-i taassuptan kurtulamayarak senelerce müddet devam eden tahsil ve tettebbuâtım revolüsyoner olmaklığıma kâfi değildi. Fakat, Selanik'e, o mukaddes şehre adım attığım günden beri medeniyete yaklaşmış oldum, üç buçuk senelik Serez hayatında ise, daima nâmını hürmetle yâd edeceğim bir kadın Madam Veran, bu fâzıl ve âlim Fransız, benim faydasız kalan tahsil ve tettebbuâtımı semere-dâr etti...Vatan kurtarmak, milletin tealisine çalışmak yalnız ricale muhtas vazife olmadığına beni ikna etti.”¹³⁸⁰

Orta Asya'daki Türk topluluklarındaki kadınların durumu hakkında da Osmanlı basınında haber ve yorumlar yayınlanmakta ve oralarındaki kadınların hukuk mücadelesi ilgiyle izlenilmektedir. *Türk Yurdu* dergisinde Ziyetullah Nuşirevan imzasıyla yayınlanan makalelerden birinde Rusya'daki ihtilal sonrası Kazan'da Şimal Türk İslam kadınlarının düzenlediği büyük kongrede kadın ve evlilik meselelerine dair alınan bazı kararlar sıralanır ve benzer kararların Osmanlı'da da alınmasını talep edilir. Çok eşlilik (Taaddüt-i Zevcât) meselesinin de konuşulduğunun aktarıldığı kongrede kadınlar için eşit (müsavi) hukuk talebi, kızların rızası dışında evlendirilmesinin kaldırılması, altı yaşından küçük kızların evlendirilmesinin yasaklanması, küçük çocuklarının bakımlarının annelerine bırakılması ve kız okullarının açılması ve erkeklerle eşit düzeyde eğitim görmeleri gibi bazı maddelerin kongrede genelin oybirliğiyle kabul edildiği yazılmıştır.¹³⁸¹

Celal Nuri Rusya Müslümanları arasında kadınlarının statülerinin diğer Müslüman toplumlarındakinden bile ileride olduğunu yazar: “Rusya'da Müslüman kadınları iyi bir yol almışlardır. Bu memlekette Müslüman kadınları tesettür bilmedikleri halde hiç şüphesiz bizim kadınlarımızdan ileridedirler. Diyebilirim ki en müterakki Müslüman kadınları Rusya'dadır.”¹³⁸²

Batı'daki kadın hareketleri ve edindikleri kazanımların neler olduğunun bilinmeye çalışılması ve hak mücadelesinde kimi Osmanlı kadınları için ilham kaynağı olması Batı'nın taklit

¹³⁷⁸ Denman, Fatma Kılıç, (2018), *İkinci Meşrutiyet Döneminde Bir Jön Türk Dergisi: Kadın*, İstanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık:50

¹³⁷⁹ A.Ulvi (1324, 19 Kanunusâni), İslam Kadınlarında Hürriyet [2], *Kadın* (Selanik), 15:5

¹³⁸⁰ Emine Semiye'den aktaran Kurnaz 2008: 147

¹³⁸¹ Z.N. (Ziyetullah Nuşirevan), (1333, 6 Kanunuevvel), Kadınlar Hukuku, *Türk Yurdu*, 13/8: 3606

¹³⁸² Celal Nuri (1331a), *Kadınlarımız*, İstanbul: Matbaa-yı İctihad:170

edildiği şeklinde suçlamalara yol açmıştır. Bu suçlamalara karşı taklide karşı olduklarını yazma ihtiyacı duyan kadın dergisi yazarları olmuştur. Onlara göre asıl olan ne Batı'yı taklit ne de örflere, adetlere sığınmak çözüm değildir, yapılacak tek şey kadınların kendileriyle ve haklarıyla ilgili daha fazla bilgi sahibi olmalarıdır: (Kadınlık ne istiyor) “Bunu herkes bir türlü telakki ediyor. Bazılarının itikadına göre garplıları taklit ederek temeddün eyleyeceğimiz bazılarının zannına göre anânâtımızı ihya etmekle terakki edeceğimiz ileri sürülüyor. Ben üçüncü kısımda kadınlarımızın seviye-i irfânını yükselterek teâli edeceğimizi ve yeni neslin iyi yetişmesi ancak kadınlarımızın tenevvürü ile kâbil olabileceğini iddia ediyorlar ki en doğrusu da budur. Birçok senelerden beri az çok garbı taklit etmeye yelteniyoruz. Bundan şimdiye kadar ne kazandık? Mukallitliğimizden ne netice hâsıl oldu. Acaba o bizim özene özene taklit ettiğimiz şeyleri garplılar nereden aldı! ”¹³⁸³

Kadınların erkeklerle eşit hak ve özgürlüklerden yararlanmasından yana olanlar için kullanılan feminist sözcüğü o yıllarda da benzer bir şekilde kadınlardan yana olan herkes için kullanılmaktaydı hatta İslamcı yazar Mehmed Fahreddin'in Sırat-ı Müstakîm'de *Nisaiyyun* (feminist) beyler diyerek atıfta bulunduğu ve bununla da kalmayarak doğrudan Nisaiyyundan diyerek yanıt verdiği ve aynı zamanda eleştirdiği erkekler de bulunmaktadır.¹³⁸⁴ Feminist erkeklerin varlığından söz eden sadece İslamcılar değildir ve içinde kadın haklarını savunan erkeklerin yazılarını da içeren kadın yayınlarının çoğunun sahibi veya yöneticisi de erkeklerdir.¹³⁸⁵ Buradan anlaşılabileceği gibi kadın haklarının ondokuzuncu yüzyıl sonundan başlayarak savunulmasında ve konuyla ilgili geleneksel çevrelerle mücadelede sadece bizzat yer almakla kalmayıp bir tür öncülük rolü de üstlendikleri söylenebilir.¹³⁸⁶

Hâşim Nâhid 1914 yılında Hanımlar Alemi dergisindeki *Feminizm* başlıklı yazısında Feminizmin kelimesini kullanarak övünen kişilerin hatta feminist erkeklerin de varlığından söz eder: “İctimai teşekkülümüzün gayritabiliğini hiçbir mütefekkir inkar etmez zannediyorum. Hayatımıza yeni bir şekil vermek isteyenler içinde öyle müfritler var ki onların haline söyleyişine gülmek mi ağlamak mı lazım geleceğini tayin etmek müşkil olur. “Feminist” ünvanını takınmak bir şeref oldu. Zaten her yeni veyahut her meçhul için bu zavallı memleketin şâyân-ı gıpta bir hüsn-ü kabul bir hüsn-i istikbali vardır. Bizde “feminist” iki kısımdır: Erkekler, kadınlar...”¹³⁸⁷

Mahâsin'de Halide Salih rumuzuyla yazan Halide Edip Adıvar da kadın haklarını savunan kadınlar kadar “feminist” genç erkeklerin var olduğunu tasdik eder: “Bizde akı başında olan

¹³⁸³ Aziz Haydar (1329, 11 Kanunusânî) Kadınlık Ne İstiyor?, *Kadınlar Dünyası*, 126:3

¹³⁸⁴ Mehmed Fahreddin (1328, 5 Temmuz / 1330, 4 Şa'bân (18 Temmuz 1912), Makalat: Nisaiyyun'dan Cevad Sâmî Bey'e Açık Cevap, *Sebilürreşâd*, 202: 384, Mehmed Fahreddin (20 Cemâziyelâhîr 1330 / 24 Mayıs 1328 Feminizm Meselesi -2-: Bizde Nisaiyyun Nasıl Türedi?, *Sebilürreşâd*, 196: 261, Mehmed Fahreddin (1330, 27 Cemâziyelâhîr / 1328, 31 Mayıs), Feminizm Meselesi -3- Kadınlık, Vücûd-ı Beşeriyyetin Kısım-ı Mestûrudur, *Sebilürreşâd*, 197: 278, Demirdirek, 1993:8, 44

¹³⁸⁶ Ortaylı, İlber (2018), *Osmanlı Toplumunda Aile*, İstanbul: Kronik Kitap: 157

¹³⁸⁷ Hâşim Nâhid, (1330, 3 Nisan), Feminizm, *Hanımlar Alemi*, 2: 2-3

gençler, kadınlar kadar (Feminist) ve bunların zihninde kadınların terakkisine yardım etmek için pek müsâit bir zemin görüyor.”¹³⁸⁸ Fatma Aliye Hanımın kardeşi Emine Semiye Hanım da “İslamiyet’te Feminizm” başlıklı yazısında Batı’daki kadın hareketlerinde erkeklerin desteklerinden söz etmiş ve benzeri bir desteğin Osmanlı kadın hareketinde de olduğunu hem ortaya koymuş hem de bu desteğin kadın hareketinin başarısındaki önemini vurgulamıştır: “Herhalde cehalet ve taassup örtüsü altından iniltelerimizi işiterek biz biçarelere acıyan ve terakkimize çalışan gayur mücahitlerimizin – mevcudiyetini gördükçe müteselli ve atimizden ümitvar olabiliriz. (Avrupa’daki muhterem feministler de ricalin tarafgirliğinden büyük bir kuvvet almışlar ve bu suretle mütegalibine galebe çalmışlardı!).”¹³⁸⁹

Kadınların hak mücadelesine destek veren kişilerin başında gelen erkeklerin başında Ahmed Midhat Efendi gelmektedir. Hem kadınların haklarına ilişkin ilk yazıları yazmış hem de Fatma Aliye Hanım gibi kadınları yazmaya teşvik etmiş bir isimdir Ahmed Midhat. *Hanımlara Mahsus Gazete*’nin yayınlandığı yıl olan 1895’den bir yıl sonra gazetede Yine Büyük Bir İftihar, başlıklı bir yazısında Ahmed Midhat, gazetenin Fatma Aliye, Nigâr, Makbule Leman kadın yazarların yazılarıyla Osmanlılık ve İslamiyete hizmet ettiklerini vurgulayarak takdir hislerini vurgulamakta ve Max Müller, Scheffer, Barbieri de Magnier, Vambéry ve Goldziher gibi Batılı ünlü isimlere de gazeteden bir nüsha gönderilmesini tavsiye etmektedir. Ahmed Midhat efendinin saydığı bu isimler ve kadın yazarların Amerika ve Avrupa’daki o dönemin süfratetleri ve hareketlerine dair bilgi ve bazı havadisleri kamuoyuyla paylaşmaktadır.¹³⁹⁰

Ahmed Midhat Tanzimat sonrası toplumun sorunlarıyla birlikte kadınların sorunlarını da eserlerinde aktararak kamuoyunun ilgisini bu sorunlara çekmiştir. Türk kadın dergilerinde yazıları yayınlanan Şark hayranı Rus oryantalist Madam Gülnar’ı¹³⁹¹ (Olga Lebedova) İstanbul’a davet eden ve feminizm kelimesini Türk toplumuna ilk tanıtırak feminizme dair müstakil makaleler kaleme alan Ahmed Midhat, Batılıların İslamiyet hakkında ve İslamiyet’in kadınlara verdiği haklar konusundaki yanlış düşüncelere sahip olmaktan rahatsızlık duyarak Fatma Aliye’yi Nisvan-ı İslam adlı eseri yazmaya teşvik etmesinin sebebi her ne kadar kendisi de kadınlarla ilgili sorunları yazmış olsa da kadınlarla ilgili meseleleri yine kadınların dile getirmesi gerektiğine dair düşüncesidir. Ahmed Midhat kadınıla erkeğin eşit hukuka sahip olması anlamında feminizme taraftar olsa da sosyal yaşamda özellikle iş yaşamında kadınıla erkeğin tam olarak eşitliğinden yana değildir, çünkü ona göre iş yaşamına kadının girmesi kadınların lehine değil aleyhinedir. Bu

¹³⁸⁸ Halide Salih, (1324, Şubat), Mahâsini Okuyan Kardeşlerime, *Mahâsin*, 6:421

¹³⁸⁹ Emine Semiye (1910), “İslamiyet’te Feminizm”, Halil Hamid (Ed.) *İslamiyet’te Feminizm Yahud Alem-i Nisvan’da Mûsâvât-ı Tamme*, Kiteum Matbaası: 7-8

¹³⁹⁰ Ahmed Midhat, (1313, 29 Zilhicce /1312, 30 Mayıs) Yine Büyük Bir İftihar, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 65: 1

¹³⁹¹ Madam Lebedova ile Ahmed Midhat aracılığıyla tanışan Fatma Aliye Hanım dönemin siyasi atmosferi sebebiyle yabancılarla görüşmek mahzurlu addedildiğinden padişahın bu görüşme için irade alır. Bknz. Ortaylı 2018:78

yüzden ona göre mecburiyeti olmayan kadının çalışması onun için bir eziyettir ve çalışma hayatına atılmayıp evinde yaşaması onun lüksüdür.¹³⁹²

Ahmed Midhat Efendi, 1908’de Tercüman-ı Hakikat’de tefrika edilen ve 190’da kitap olarak basılan Jön Türk romanında feminizmle ilgili seçmeci/eleştirel tutumunu ortaya koyar. Esasen İslamiyet’in kadınlara gerekli hakları verdiğine inanan Ahmed Midhat kadınların durumlarındaki değişimin İslamiyet’in sınırları kalması gerektiğine inanır fakat bu sınırların Batı’daki kadın hareketlerin etkisiyle kısa zamanda aşılacağından ve dinin de reddedileceğinden endişe eder.¹³⁹³ Feministlerin bazı iddialarında haklı olduğunu düşünen Ahmed Midhat yine de erkek ile kadının tam eşitliği anlamında bir feminizmi hem akla hem şeriata aykırı bulur ve bu tip bir eşitlik iddiasının gelecekte çok daha garip durumlara yol açacağını öngörür:

“Hakikat, feminizm davaları içinde pek çok haklı şeyler mevcut olduğu kâbil-i red ve inkar olamamakla beraber ne ukûle, ne şerâia tevfiik kabul edemeyen birçok bâtıllar bulunduğu dahi kâbil-i red ve inkar olamaz. Erkek ile kadının tesâvi-i tâmı davası tarih-i tabiiye bile mugayirdir...”¹³⁹⁴ “Medeniyet-i hazırada kadınların pek çok hukuku izâ’a edilmekte bulunduğunu biz dahi teslim ederiz. Fakat feminizm hayâlâtının tamâmıyla vücud bulması suretiyle husûle gelecek olan bir medeniyet-i müstakbeleyi şimdiden, şöyle uzaktan uzağa nazar-ı tahayyülden geçirdikçe bu medeniyetin şimdiki medeniyetten daha pek çok ziyâde acâbetler, garâbetler göstereceğini hükme kadar varmaktayız. O halde erkeğin kadına mağlûb ve zebun kalacağıyla cümle hayâlâtımızdan baîd olmayıp fakat müsâvât-ı kâmileleri halinde dahi ahvâl-ı medeniyet o kadar hercümerç olmuş bulunacaktır ki bu intizamsızlık karşısında hayvânât-ı âdiyenin muâşeret-i tabiiye-i zevciyesi bile ukâlâyı imrendirecektir.”¹³⁹⁵

Ahmed Midhat bazı yazarların da yaptığı gibi feminizm biçimleri arasında fark hatta tezat olduğunu düşünür ve bu yaklaşımını aslında aşk/kıskançlık teması üzerine kurulu olan romanında Ceylan ile aşık olduğu Nurullah arasındaki feminizme bakış açısı farkı olarak yansıtır:

“Ceylan ile aralarında sebk eden mübâhesâtta ikisinin fikrini tevhide mâni olan hâl dahi işte Nurullah’ın Müslümanca bir feminizm fikrinde olduğu halde Ceylân’ın Avrupalıca bir feminizm fikr ve gayretinde bulunması kaziyesidir.”¹³⁹⁶ Romanın bundan sonraki satırlarında Ahmed Midhat, kadınla erkek arasında tam eşitlik fikrine ilişkin çekincelerinin temelde cinsel ahlak ile ilgili olduğunu hissettirecek ifadeler kullanır ve olasılığı yüksek olan bir haber üslubuyla Ahmed Midhat, Avrupa sosyetesinden bazı kadınlar da tek bir erkek ile yetinemediklerini yani “mariage libre” (serbest aşk) yaşadıklarını yazar ve daha fazlasını kendisinin yazdığı *Paris’te Bir*

¹³⁹² Şermet, Sevim Karabela (2019), Tanzimat Döneminde Feminizmin Masculin Anlatısı Ahmed Midhat Efendi ve “Bend-i Mahsus Feminizm”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*, 23/1: 50-59

¹³⁹³ Argunşah, Hülya (2013), Ahdiye ile Ceylan Arasında Bir Jön Türk: Ahmed Midhat Efendi’nin Feminizmi, *Turkish Studies: International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8/9:6 (1-16)

¹³⁹⁴ Ahmed Midhat (1326) Jön Türk: 68

¹³⁹⁵ Ahmed Midhat (1326) Jön Türk: 68-69

¹³⁹⁶ Ahmed Midhat (1326), Jön Türk:70

Türk romanında ele aldığını okuyucuya hatırlatır ve son noktayı koyar: “Nurullah bey nâmevsim olarak feminizmin son derecesine sıçrayıvermiş olan bir Ceylân ile akd-i nikâha cesâret bulabilir mi?”¹³⁹⁷

Sözlük sahibi ve Batı edebiyatı tarzında yazılmış ilk roman olan ve kadınların görücü usulüyle evliliğinden doğan sorunlar ve ile eğitim alamayışlarını işleyen *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat*¹³⁹⁸ adlı ilk romanın yazarı Şemseddin Sâmî de kadınların haklarının ihmal edildiğini düşünen Osmanlı erkekleri arasında yer alır ve kadınlara ilişkin düşüncelerini *Kadınlar* isimli müstakil eserinde ifade eder:

“Kadınların mahiyet ve ehemmiyeti pek geç anlaşılmış ve kendilerine hiçbir vakit iktizâ ettiği surette muamele olunmamıştır desek mübalağa etmiş olmayız. Kadına hiçbir vakit bir nazar-ı hakiki ile yani dışı bir insan nazarıyla bakılmamıştır; kadın gâh erkeklerin esiri, malı, mülkü, ve gâh onların oyuncağı, eğlencesi, ziyneti addolunagelmıştır. Kadın hakkında ümem-i kadime ve cedidenin bir takımı ifrât ve bir takımı tefrit yolunu tutmuşlardır.”¹³⁹⁹

Şemseddin Sâmî her ne kadar kadının anne ve eş olarak vazifeleri olduğunu düşünse de kadınların da fikirleriyle ve çeşitli mesleklerde faaliyet göstererek bir toplumun gelişimine katkıda bulunabileceğini kabul eder.¹⁴⁰⁰ Kadınların eğitim görmesinin onlardaki fesadı arttıracakı şeklindeki toplumdaki hakim algıya ilk eleştiren kişilerden biri de yine Şemseddin Sâmî olmuştur:

“Kadınların talim ve terbiyesini muzır addeden adamların bugün bile kesret üzere bulunduğu maatteessüf görülüyor. Bunların iddiasınca ilm kadınların şer ve fesâd ve kabahatlerini artırmaya âlet olabilirmiş! Cahil bir erkeğin bir kabahat işlediği vakit o kabahati cehline haml ederiz ve âlim adamlardan öyle harekât me’mul etmez. Bu faideyi kadınlar hakkında niçin isti’ mâl etmeyelim? Kadınların kabahatlerini niçin cehillerine ham etmiyoruz, ve niçin ilm ve terbiye gördüklerinde böyle kabahatler etmeceklerine itimâdımız yoktur da bunun aksini iltizâm ederek erkeklerden bâis-i kemâl olan ilim ve terbiyenin kadınların kabahatlerini artıracakı fikrinde bulunuyoruz?”¹⁴⁰¹ Şemseddin Sâmî, kadınların İslamiyet’te sadece hilafet ve imamet gibi iki alanda dışındaki tüm alanlarda haklarından mahrum bırakmadığını yazar ve hem peygamber hem de dört halife dönemini de bu yaklaşımın örneklerini barındıran bir tarih kesiti olarak öne sürer: “Din-i İslam kadınları yalnız hasb’l-tabia yapamayacakları hilâfet ve imâmet gibi pek az şeylerden müstesna tutup, sâir hukuktan mahrum bırakmamıştır. Vakt-i Saadet’de ve Hulefâ-i Râşidîn zamanında kadınların, yalnız muâmelât-ı âdiyede değil umûr-i siyâsiyede bile ne kadar müdâhale ve nüfuzları bulunmuş olduğu malumdur.”¹⁴⁰² Kadınla erkek arasında eşitliğin

¹³⁹⁷ Ahmed Midhat (1326), Jön Türk: 71

¹³⁹⁸ Roman 1872-1873 tarihleri arasında Hadika gazetesinde tefrika edilmiş ve 1875’de kitap olarak basılmıştır.

¹³⁹⁹ Şemseddin Sâmî (1296/1879), *Kadınlar*, İstanbul: Cep Kütüphanesi: 4

¹⁴⁰⁰ Şemseddin Sâmî 1296 : 25-27

¹⁴⁰¹ Şemseddin Sâmî 1296: 9-10

¹⁴⁰² Şemseddin Sâmî 1296:74

olduğunu Kur'ân'daki kadın ve erkeklere yönelik bazı hitapların varlığına dayandırır: “Din-i İslam'ın kadınlar hakkındaki riâyeti, Kur'ân-ı Kerim'in her bir emr ve nehyinde “Müslimîn” ve “Müslimât”, “Mü'minîn” ve “Mü'minât” diye mezkur olup, kadınların hiçbir şeyden müstesna ve mahrum bırakılmalarından da anlaşılabilir.”¹⁴⁰³ Kur'ân'da geçen ve kadını tanımlayan bu kelimelere yönelik hassasiyeti gündelik hayatta kullanılan “avrat” kelimesi için de gösterir Şemseddin Sâmî ve her ne kadar ünlü sözlüğü Kâmus-ı Türkî'ye kelimeyi almış olsa da kelimenin edebi lisandan olduğu gibi gündelik konuşmadan da çıkarılması gerektiğini yazar.¹⁴⁰⁴

Kadın haklarını savunan yazıları olan II.Meşrutiyet dönemi düşünürlerinden biri de Baha Tevfik olmuştur. 1910'da doğrudan felsefi eserler yayınlayan ilk yayınevi olan *Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütüphanesi*'nin kurucusu ve Odette Laguerre'in bir eserini Osmanlıca'ya “Feminizm: Âlem-i Nisvân” adıyla bir kitap çevirmiş olan Baha Tevfik, kadınların her alanda erkeklerle eşitliğine ilişkin görüşlerini Selanik'de yayınlanan *Kadın* dergisi ve kendisinin kurduğu *Felsefe Mecmuası* dergilerindeki yazılarıyla savunmuştur.

Kimi görüşleri sebebiyle dönemin kadın dergilerinde kendisine karşı eleştiri yazıları yazılan Garpcı/Batıcı cepheden yazarlar da kadın hakları üzerine yazmıştır. Bunlardan biri *İctihad* dergisi sahibi Abdullah Cevdet kendisini feminist olarak tanımlayan erkekler arasındadır:

“Evet, kadının en mühim ve mukaddes rolü iyi ana olmaktır. İyi, tam ana olmak için kadın her nev'i istiklâl, fikrî, maişî, ailevî istiklâl malik bulunmalıdır. Gerek evlenmemiş, gerek evli, gerek dul, her kız ve kadın maişî istiklâl malik bulunmak için ihzar ve terbiye edilmiş olmalıdır. Bu yolda yetişmiş bir kadın, hür bir ana ve aile reisesi veyahud sadece tam bir uzv-u cemiyet olur. Kadın zevcini kemâl-i hürriyet ve selâmet-i fikirle intihab etmeli ve intihabatında yanılmış olduğu zaman bed talih bir ailenin cehennemini idare mecburiyetinde bulunmaksızın bunu çâk ve mes'ud diğer bir aile tesis edebilmekde hür bir erkek kadar hür ve muhtar olmalıdır. «Feminizm» bunları ister, akl-ı selim ile bunları ister, bu itibar ile ben tamamen feministim. Bu hürriyetlere malik olmayan bir kadın hiçbir zaman halayıklık, cariyelik menzilesinden yukarı çıkamaz. Halayık ise uşakdan başka birşey doğuramaz... Kadınlar ailevî haklarda, mirasda ve sairede erkeklerle tamamen müsavi olmalıdır.”¹⁴⁰⁵

Feminizmi kadınla erkeğin hukuk alanında eşitliği olarak tarif eden Abdullah Cevdet için sözkonusu eşitlik kadınların toplumsal sorumlulukları erkeklerle eşit derecede üstlenmesiyle meşru ve kalıcı olabilir: “Feminizm” kadının erkeğin bile hukukta tesâvisine meyyal ve matuftur. Hukukta müsâvat ancak vezâifde müsâvât bulunduğu vakit meşru ve payidar olabilir. “Feminizm” bir terakki-i maddi-i müfritin veled-i gayrimeşruıyyedir...Kadının vezâifi erkeğin vezâifinden

¹⁴⁰³ Şemseddin Sâmî 1296:55

¹⁴⁰⁴ Şemseddin Sâmî (1317), *Kâmus-ı Türkî*, “Avrat maddesi”, İstanbul:İkdam Matbaası: 955-956

¹⁴⁰⁵ Abdullah Cevdet'dan aktaran Hanoğlu, Şükrü (t.y.) *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 309

ehemmiyetçe hiç dūn değildir...”¹⁴⁰⁶ Bu vazife Abdullah Cevdet için daha çok kadının anne olarak gelecek nesillere yetiştirmesinde belirginleşir. “Kadınlar ne riyâziyâtı-ı aliyye, ne de teleskoplar ihyâ ve ihtira‘ etmemişlerdir. Fakat kadınlar bunların cümlesinden daha büyük, daha bülend bir eser ibdâ‘ ediyorlar: Cihanda en âli, en muazzam olan bir eser onların dizleri üzerinde vücudpezîr oluyor... Bu halde kadın için gâye-i hayat, tuhm-i âmâl, tabiat tarafından kendisine tahsis olunan maksada yetişmek olacak, o maksad o mevzuu...hayatmend, insaniyetperver erkeklerin kadınların vâlidesi, âferinindesi (yaratıcısı) olmaktır. “¹⁴⁰⁷

Diğer bir Garpcı isim *İctihad* dergisinde de yazıları çıkan Celal Nuri’dir. Ona göre medeniyet yolunda ilerlemek için kadınların da ilerlemesi gereklidir: "Erkeklerimiz ne kadar tekâmül ederlerse etsinler kadınlarımız da onlarla mütevâziyen ilerlemezlerse iş yarıda kalır, tamamen temeddün edemez. Dünyada erkeklerin terakki edip de kadınların hali tedennide kaldığı bir millet yoktur. Kadın başka, erkek başka bir millet olamaz.”¹⁴⁰⁸

İttihat ve Terakki’nin kurucularından ve II.Meşrutiyet sonrası Meclis-i Mebusan başkanlığı da yapan ve çeşitli yazılarında kadınların erkeklerle eşit hakları olduğunu savunan Ahmed Rıza Bey de kadınların hak arayışında kendi görüşünü şu şekilde ortaya koyarak harekete verdiği desteği gösterir: “Ben kadınların erkekler gibi tahsil görmelerini ve bir çok umurda erkekler kadar hür olmalarını arzu edenlerdenim. Bu müsâvatı vatanımın temeddün ve terakkisi mahza tahsil-i ilme ve hürriyete menûl olduğunu kaviyyen bildiğim için istiyorum.”¹⁴⁰⁹

1908’lerde yazı hayatına atılıp ilkin *Sırat-ı Müstâkim* gibi İslamcı yayınlarda İslamiyet’i toplumsal yönüyle inceleyen ve bu anlamda din sosyolojisi alanına giren yazılar yazan ancak sonraları kadınların toplumsal hayatta öne çıkarılmasını destekleyerek *İctihad* dergisindeki yazılarıyla Osmanlı kadın hareketi içindeki öncü erkekler arasında yerini isimlerden biri de Selahaddin Asım’dır.¹⁴¹⁰ “*Türk Kadınlığının Tereddidi Yahut Karışmak*” isimli yayın tarihini tespit edemediğimiz eserinde Asım, kadınların toplumsal hayatın dışında tutularak salt cinselliğe indirgenişini “*karışmak*” şeklinde kavramlaştırmış ve eleştirmiştir.¹⁴¹¹

¹⁴⁰⁶ Abdullah Cevdet, (1908, Mart) İcmal-i Mukadderât-ı Nisâ – Selânikte Münteşir (Kadın) Mecmuasına, *İctihad*, 9: 329

¹⁴⁰⁷ Abdullah Cevdet ([1]327, 1 Ağustos) Kadınlarda Gâye-i Hayat, *İctihad*: 28:798-799 Daha sadeleştirilmiş ifadesiyle “Kadınlar ne yüksek matematik bilgileri, ne de teleskoplar ihyâ ve icat etmişlerdir. Fakat kadınlar bunların cümlesinden daha büyük, daha yüce bir eser meydana getiriyorlar. Cihanda en âli, en muazzam olan bir eser onların dizleri üzerinde vücuda geliyor...Genç kız bir çiçektir. Genç kadın bir meyvedir. Eğer meyve fenâ ise çiçekten ne hatıra kalır!...Bu halde kadın için hayatın temel amacı, işlerinin gayesi, tabiat tarafından kendisine tahsis olunan maksada yetişmek olacak, o maksat ve mevzuaya hamiyet eden, insaniyetperver erkeklerin, kadınların validesi ve yetiştiricisi, terbiye edicisi olmaktır.”

¹⁴⁰⁸ Celal Nuri, (1331b) *Tarih-i Tedenniyât-ı Osmanîyye ve Mukadderât-ı Tarihiye*, İstanbul:Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi: 253

¹⁴⁰⁹ Ahmed Rıza (1324), *Vezâif ve Mesuliyet*, Paris: 37

¹⁴¹⁰ Kenevir, Fatma (2019), “Salahaddin Asım’ın Penceresinden Kadın, Din ve Toplum”, *düşbed: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*: 22:308-310

¹⁴¹¹ Selahaddin Asım (t.y.) *Türk Kadınlığının Tereddidi Yahut Karışmak*, İstanbul: Resimli Kütüphane Matbaası:10

Ama kadınların haklarını savunmakla birlikte feminizmi doğrudan Batı dünyasının toplumsal yapısı ve kadınlara ilişkin hukuki kayıtlarıyla ilişkilendirip reddeden isimler de vardır. Şinasi ve Namık Kemal ile *Tasvir-i Efkar*'da yazıları çıkan Ebuzziya Tevfik bu isimlerden birisidir. İlk kadın dergilerinden *Terakki-i Muhadderât*'ın yazı işleri sorumluluğunu yapmış olan Ebuzziya Tevfik aynı zamanda ilk kadınlar almanağı olan *Takvim-i Nisâ*'yı hazırlayan kişidir.¹⁴¹² Ona göre kadınlara dönük hüküm verenler kadar feminizmi Osmanlı topraklarında tutundurmaya çalışanlar da hatalıdır çünkü feminizmin doğduğu Batı'da sosyal ve hukuki yapı kadınların haklarını korumadığı ve fakat İslam toplumlarında bu haklar korunduğu için feminizm o ülkelerdeki siyasi amaçları yerine Osmanlı'da daha çok kültürel bazı tavırlar şeklinde yanlış anlaşılmıştır:

“Bizde bir hal vardır ki akvâm-ı mütemeddeninin hiçbirinde o derecesi meşhûd değildir. O hal ise modaya ittibadaki ifratımızdır. On beş yirmi sene vardır ki Amerika'dan başlayarak Avrupa'da hususen Fransa'da nisvânın hukûk-i ictimâiye ve siyâsiyece erkeklerle müsâvi tutulması dâiyesini esas-ı meslek edinmiş bir fırka zuhur etmiştir. Bu fırkanın mervîç oldukları mes'ele hukukiye-i nisvâniyeye feminizm ve kendilerine feminist nâmı verilmektedir. İşte bu mesele meydana çıkıp da moda şeklini alalı bizde de gûyâ Müslüman nisvânının hukuk-u ictimâiye ve medeniyeden hissedâr olmalarına taraftar görününür bir fırka vücuda gelmiştir. Halbuki Avrupa ve Fransa'da bu dâiyenin illet-i usuliyesi nedir; neden hâdis olmuştur. Ve taraftarlarının takib ve terviçlerine sebep nedir? Zannetmeyiz ki ne buraları mütalaa ve tetkik edilmiş bulunsun. Kâfidir ki envâ-ı matbuattan bir iki gazete ile birkaç risâle-i mevkutede mevzu'-u bahs olmuş olsun! Onlardan iktisâb ve intihâlde ne mahzur mutasavverdir!”¹⁴¹³

Ebuzziya Tevfik feminizmin Osmanlı'da örflerle ve kıyafet meselesi üzerinde bir tartışma şeklinde devam ettiğini ancak meselesinin aslının bu olmadığına dikkati çeker: “Fakat garâbet buradaki feministlerle zât-ı mesele arasındaki mübâyenettir. Bizdeki nisvâniyyunu (feminizm) hukûk-u esâsiye-i ictimâiye ve siyâsiyeden tecrid ile âdâb ve ahlaka müteallikattan olan örf ve âdete intikâl ettirmektedirler. Bir kadının peçesi ince ve çarşafı kısa olmasına taarruz veya onları tasvip ve tahsin maddelerinin feminizme kat'en taalluku olamamak lazım gelir.”¹⁴¹⁴

Kadın meselesine ilişkin yazan ve kadınların medeni, sosyal ve ekonomik alanda erkeklerle eşit haklara sahip olmaları gerektiğini savunan ve sadece savunmakla kalmayıp kadın dergilerinin kurucu ve yöneticileri arasında erkeklerin de bulunması sebebiyle Osmanlı kadın hareketini sadece kadınların değil aynı zamanda erkeklerin de yer aldığı bir hareket olarak tanımlamak mümkündür. Kadınlar adına kadınlara yönelik yazan erkeklerin varlığı kimi zaman kadınların haklarına dair erkeklerin daha fazla yazı yazdığı gibi bir imaja yol açmıştır. Konuyu ironik dille

¹⁴¹² Yavuz, Nuri- Kara, Abdullah (2019), Bir Fikir ve Siyaset Adamı Olarak Ebuzziya Mehmed Tevfik Hayatı ve Eserleri Üzerine Bir Çalışma, *Bellek/Journal of Hatay Mustafa Kemal University Department of History*, 1/45

¹⁴¹³ Ebuzziya Tevfik, (1330, 13 Cemaziyulâher). Nisâiyyûn. *Mecmua-i Ebuzziya*, 148:226

¹⁴¹⁴ Ebuzziya Tevfik, (1330, 13 Cemaziyulâher). Nisâiyyûn. *Mecmua-i Ebuzziya*, 148:226

ifaden yazılardan birini *Kadınlar Dünyası* dergisinden Ulviye Mevlan kaleme almıştır: “Feminizm mes’elesini memleketimizde ortaya çıkaranlar hemşirelerinin hukuku namına bunca seneden beri okkalarla kağıt ve mürekkep sarf eden erkeklerdir” demek kadar erkekleri düşürecek söz olur mu? Galiba hemşirelerin! hukuku namına okkalarla kağıt ve mürekkep sarf edenlerden biri de malum muhterem Hüseyin Ragıp bey olsa gerektir. Teşekkür ederiz ki “feminizm” namına muhterem Fatma Aliyye ve Halide Edip hanımefendi hemşirelerimizin kıymetli yazılarını olsun erkeklere mâl edinmemişlerdir.”¹⁴¹⁵ Son ifadeden bazı dergilerde kadın hakları adına yazılan yazılarda kullanılan mahlas isimlerin erkek oluşuna bir gönderme yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu takma isimlere bakarak kadın haklarıyla ilgili daha fazla erkeklerin yazı yazdığı düşüncesini Ulviye hanım ince bir göndermeyle eleştirmektedir.

Bazen kadın dergilerinin yöneticilerinde bile dergilerine gönderilen yazıların sahiplerinin erkek olduğuna dair şüpheyi daha ileri düzeye götürüp iddia boyutuna taşıyanlar da vardır. Manastırlı Mehmed Emin 1909 yılında “Maskeli Erkekler” başlıklı yazısında kadın imzasıyla yazan erkeklerden isimlerden biridir: “ ‘Maskeli Erkekler’ ... ‘Kadın Erkekler’ feminizm ile iştilal eden sâir muharrirler gibi asıl imzalarıyla yazsalar ne güzel olurdu ve biz de işte o vakit kadınlığın itilâsına say eden muharrirlerimizi görmekle iftihar ederdik.”¹⁴¹⁶

Kadın imzasıyla yazı yazan erkeklerin varlığını yıllar sonra dahi korumuş olduğunu yaklaşık on yıl sonra yani 1918 yılına ait *Türk Kadını* dergisinin okuyucularına yaptığı bir duyurudan öğrenmekteyiz:

“Türk Kadını’na derç edilmek üzere, kadın, erkek, veyahut kadın imzasına bürünmüş erkek imzalarıyla birtakım yazılar alıyoruz. Bunların bir kısmı mesleğimiz haricinde, bir kısmı da pek uzun olduğundan derç edilemiyor. Biz evvela şunu rica ederiz. Yazı yazanlar hüviyyetlerini tasrih etsinler. Bir erkek daima erkektir; kadın imzası atmakla sanki ne olacak? Bir gazete, yalnız kadın imzasını muhtevi zevâtın yazılarını derç ediyor. Hiç erkek imzası yok. Biz böyle düşünmüyoruz. Binaenaleyh lütfen bu cihetin nazar-ı dikkate alınmasını rica ederiz.”¹⁴¹⁷

Kadınlar Dünyası dergisinin başyazılarının da bir erkek tarafından yazıldığı noktasında Nezihe Muhiddin’in iddiaları ve derginin zannedildiği gibi Ulviye Mevlan değil eşi Mevlânzâde Rif’at tarafından yönetildiği iddiası da Osmanlı kadın hareketinde açık isimle yazmayan veya kadın ismiyle yazarak kadın hareketini savunan erkeklerin varlığını gösteren örneklerden biridir.¹⁴¹⁸ Gerçi Mevlânzâde Rif’at’ın aynı zamanda kadın haklarını savunan *Erkekler Dünyası* tarafından çıkarıldığı¹⁴¹⁹ düşünüldüğünde bu iddianın çok da abartılı bir tarafı olmayabilir ve yine aynı dergide Nimet Cemil’in eşi Cemil Said Bey’in kadın ismiyle feminizm düşüncesini müdafaa

¹⁴¹⁵ Ulviye Mevlan, (1918, 13 Nisan), Düşünüyorum, *Kadınlar Dünyası*, 169:2

¹⁴¹⁶ Mehmed Emin (1325, 18 Mayıs) Maskeli Erkekler: Câvide Peyker Hanımefendiye, *Kadın* (Selanik) 29:10

¹⁴¹⁷ *Türk Kadını*, (1334, 29 Ağustos) “Muazzez Karielerimizin Yazıları”, 8: 127

¹⁴¹⁸ Zihnioğlu 2016: 96

¹⁴¹⁹ Kutlar, Mithat (2010), Osmanlı Kadın Dergileri ve Erkekler Dünyası Dergisi, *Fe Dergi*, 2:7 (1-15)

etmek adına yazılar kaleme aldığını ve dolayısıyla da Osmanlı’da feminist harekete öncülük yaptığını belirten satırları içeren ve Hakkı Tarık Us’a gönderdiği hayat hikayesi söylentilerin tümüyle gerçek dışı olmadığını delillerinden biridir.¹⁴²⁰

Kadın haklarına ilişkin yazan erkekler olsa da bazı erkeklerin bu konulardaki samimiyetinden şüphe duyulabilmiştir. *Kadınlar Dünyası*’ndan Naciye hanım hürriyetperver görünen erkeklerin bile kendi “hukuk-i insaniyye”lerini isteyen kadınlara karşı tahkir edilmesinden şikayet eder ve hukuk isteyen kadınlar için o günlerde de kullanılmaya başlanan feminist kelimesiyle tahkir edildiklerini yazar: “Erkekler zahiren bu kadar hürriyetperver göründükleri halde hakikatte birer küçük müstebitten başka bir şey değillerdir. Hürriyet, hürriyet sadâlarıyla koca kıtaları kanlara boğdukları esnâda bile kendilerinden daha büyük, daha mühim olan âlem-i nisvânı gözleri görmedi. Onlara hukuk-i siyasiyye değil, hukuk-i insaniyye bile bahş etmekten çekindiler. İçlerinde hukukumuzu müdafaa etmek arzu edenleri bile “feminist” diye tahkir ve tezyif etmeye başladılar.”¹⁴²¹

Ahmet Cevdet Paşa’nın eserleriyle Ahmed Midhat Efendi gibi yazarların övgüsüne mazhar olan kızı Fatma Aliye hanım bile kendisini baskı altında hissetmektedir, hatta bu baskılar o boyutta olmalıdır ki *Ünlü İslam Kadınları* adlı kitabına dair röportaj yaptığı Fatih Kerimi’ye bu noktada şunları söyler:

“Türkçe basılırsa ehliyetli ehliyetsiz herkesin eline düşer, başıma kıyametler koparılır. Kadın ve aile mes’elesinde bizim erkeklerimizin fikri seviyeleri maatteessüf çok düşüktür. Bana hücum etmeye başlarlar. Bundan önce de bazı makalelerim için ne kadar tehditler, imzasız mektuplar aldım, hakaretler işittim. Bizim erkeklerimiz Avrupa Dârülfünunlarında okuyorlar, profesörlük dereceleri alıyorlar, Kant ve Auguste Comte’lardan daha ileri filozof oluyorlar yalnız sadece iki konuda fikirleri değişmiyor. O da tesettür ve taaddüt-i zevcat mes’eleleridir. Bunlar ne kadar temeddün kazanırlarsa kazansınlar Müslüman kadınlarına hukuk ve hürriyet vermeye yanaşmıyorlar.”¹⁴²²

Müslüman kadınlarına hukuk ve hürriyet vermekten yana olan erkekler olabilse de kadın hakları konusunda öncü rolü üstlenmek isteyen erkeklerle karşı kadınların tepkisi gecikmez. *Kadınlar Dünyası* dergisi kadın haklarına destek veren erkeklerin varlığını kabullense de erkeklerin bu alanda tam bir temsiliyet hakları olmadığını ve kendilerini yine kendilerinin müdafaa edebileceklerini Abdullah Cevdet beyin *ictihad* dergisine de gönderme yaparak ortaya koyar. Bunda Abdullah Cevdet’in dergisinde telefon şirketine kabul edilmeyen Müslüman kadınlara dair ufak bir haberin bile verilmeyişine duyulan kızgınlık da etkili olmuştur: “Osmanlı

¹⁴²⁰ Karacan, Osman (2019), Kadınlar Dünyası Yazarlarından Nimet Cemil’in Kadına Bakışı, *Birey ve Toplum*, 9/17:19

¹⁴²¹ Naciye, (1329, 10 Nisan), “Erkekler Hakikaten Hürriyetperver midirler? Kadınlar Ne İstiyor?”, *Kadınlar Dünyası*, 7:3

¹⁴²² Timuroğlu, Senem (2020), *Kanatlanmış Kadınlar: Osmanlı ve Avrupalı Kadın Yazarların Dostluğu*, İstanbul: İletişim Yayınları: 65-66

erkeklerimizden bazıları bizi, biz kadınları müdafaa ediyorlar; görüyoruz, teşekkür ediyoruz!....Hatta Doktor Abdullah Cevdet bey gibi kendisini sınıfımızın bir vekil-i müdâfii faz edenlere dahi tesadüf eyliyoruz. İfrat ve zahmetine acıyoruz. Biz Osmanlı kadınları, kendimize mahsus inceliğimiz, kendimize mahsus âdât ve âdâbımız vardır; bunu erkek muharrirler bir kadının anlayacağı ruhla anlayamazlar. Lütfen bizi kendimize bıraksınlar, hayallerine bâziçe buyurmasınlar!...Biz kadınlar, hukukumuzu kendimiz bizzat kendi içtihadımızla müdafaa edebiliriz.”¹⁴²³

Kadınların haklarını gerçekte kendilerinin savunabilmesi gerektiğini yazan erkek yazarlar da olmuştur. İctihad yazarlarından Mustafa Asım “Şimdiden efkâr-ı münevvere sahibi hanımlarımız bilmelidirler ki erkeklerin bütün arzuları nazariyât vadisinden, söz sarfından ileriye gidemiyor. Bunun için gerek kendilerinin ve gerek bizlerin arzu ettiğimiz hukuklarını te’min kaziyesi yine kendi himmetleriyle kâbil-i husûl olacaktır. Binaenaleyh durmayarak çalışsınlar, merci-i lâzimine müracaat etsinler, kavlen ve kalemen bağırsınlar ve yazsınlar...Bu tarzda atacakları ilk hatve-i muvaffakiyet emin olsunlar ki hem âtilerini hem de memleketi kurtarmış olacaktır.”¹⁴²⁴

Kadınların haklarını elde etmekte köy, kasaba ve şehir ayırımının önemi üzerinde durulmuştur. Köy ve kasabalardaki yaşam tarzı kadını, ekonomik katma değere olan katkısı sebebiyle şehire kıyasla onu erkeklerle daha eşit bir statüye taşımaktadır ve Osmanlı kadınları bunu da gözlemleriyle farketmişlerdir: “...köylerde kadınların kıymet-i iktisâdiyeleri haylice büyük olmakla beraber maalesef kıymet-i maneviyeye ve itibâriyyelerine mefkûddur, yine biçâreler birer metâ-i zî-hayât hâlinde kurtulmamış bulunurlar. Bu tarz hayata tabiat âleminden bir az daha yükselerek kasaba hayatına mazhar olan kadınların, artık kıymet-i nisâiyeleri tezâhür etmeye başlar, orada erkekler, nisvânın vezâif-i maneviyyesi, az çok hukuk-ı nisâiyyesini tasdiğe yanaşır. Daha yükseği olan şehir hayatı hakkında söz söylemeye lüzum görmem. Zirâ kariât-ı muhtereme bunu pek güzel bilirler; hem bizzat kendi halleridir...”¹⁴²⁵

II.Meşrutiyet’e kadar hatta sonrasında da süren bir eğilimle kadın hareketini savunanların İslamiyeti dışlamayan bir dil kullanmaya özen gösterdiklerini metinlerden bilmekteyiz, yine aynı kadınların millilik ve kültür vurguları da bulunması sebebiyle milliyetçi, reformist erkeklerin bir tür piyonu gibi görülmesi gerektiğine yönelik yaklaşımların da dönemin kadınlar üzerindeki baskıcı koşullarını ve kadın yazarların metinlerini yeterince gözönüne almadan yapılan hızlı bir değerlendirme olduğunu düşünmekteyiz.¹⁴²⁶ Ayrıca Batı’daki kadın hareketlerinde de milliyetçi bir söylemin günün koşulları içinde kamusal alana nüfuz edebilmek ve toplumsal yarar üzerinden bir tür meşruiyeti sağlamak adına kullanışlı bir söylem dili olarak kullanılmış olduğunu

¹⁴²³ Kadınlar Dünyası (1329, 6 Mayıs), “İctihad” Kâfi Değil, İzâhât İster, Tarziye Bekleriz, *Kadınlar Dünyası*, 33:1

¹⁴²⁴ Mustafa Asım (1329, 1 Ağustos), Memleketin Halâsı Neye Mütevâkkıftır, *İctihad*, 74:1642

¹⁴²⁵ A.Seni, (324, 12 Kânûnnisâni), Kadınların Melekât-ı Rûhiyesi 2: Suver-i Netâyic-i Mesâî, *Kadın* (Selanik), 14:4

¹⁴²⁶ Timuroğlu 2020:70

hatırlayarak dönemin siyasi atmosferinde bu dilin kullanılmasının kadınlar açısından zorunluluğunu kabul etmek gerekir.

Kadın hareketinin ilk dönemde olmasa da zamanla Batı’da olduğu kadar kadar geniş bir çalışan orta sınıf kadın kitlesine dayanmamış olduğu ayrı bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır. Batı’da kadın hareketinin endüstriyelleşme ile oluşan yeni orta sınıf çalışan kadınlarla ilişkisi düşünüldüğünde Osmanlı’da kadın hareketinin hiç de daha az etkili olmayan reform yanlısı aydın bürokratlar, yazarlar, orta sınıf kentli erkeklerin de desteğinde yine üst sınıfa mensup erkeklerin eşleri ve kızlarının önderliğinde sürdürülmesi Osmanlı kadın hareketini toplumsal güçten kısmen de olsa mahrum kalmasına yol açmıştır denebilir ancak zamanla daha alt sınıftan kadınlar arasında da gittikçe kendisine revaç bulmasının haricinde kadınların kendi haklarını savunan erkeklerin vasiliğini kabul etmedikleri, yer yer onları da eleştirebildikleri de bir gerçektir. Kadınlar Dünyası dergisinin 33.sayısındaki isimsiz baş yazıda bunun bir örneği verilmektedir: “Biz gazetemizin birinci numarasında demiş idik ki: “Osmanlı erkeklerimizden bazıları bizi, biz kadınları müdafaa ediyorlar, görüyoruz, teşekkürler ediyoruz!...Hatta Doktor Abdullah Cevdet Bey gibi kendisini sınıfımızın bir vekil-i müdafii farz edenlere dahi tesadüf ediyoruz. İfrat ve zahmetine acıyoruz. Biz Osmanlı kadınları kendimize mahsus inceliğimiz, kendimize mahsus âdat ve âdabımız vardır. Bunu erkek muharrirler, bir kadının anlayacağı ruhla anlayamazlar. Lütfen bizi kendimize bıraksınlar, hayallerine bazıce buyurmasınlar!... Biz kadınlar, hukukumuzu kendimiz, bizzat kendi içtihadımızla müdafaa edebiliriz....Bakınız, muhterem sınıfımızın vekil-i müdafii gibi görünen Doktor Abdullah Cevdet Beyefendi’nin *İctihat*’ı kapağındaki nasayihe!... Doktor Bey buyururlar ki:

“Hanımlarımızdan bazıları Telefon Kumpanyası’na müracaat etmiş, hizmet istemişler, tebciye lâayık bir teşebbüs ve eser-i hayattır.”

“Evet, muhterem doktor! Takdir-i âlileri gibi kadınlığımızın bu ilk teşebbüsü “tebciye” lâayık bir teşebbüs idi. Fakat bu ilk teşebbüste, bu ilk eser-i hayatta hakaret gören kadınlığı erkeklerimiz, hatta sizin, muhterem doktorumuzun *İctihat*’ı dahi iki kelimecik ile olsun müdafaa buyurmadılar. Osmanlı kadınlığında gösterilmek istenilen eser-i hayat ve mesai erkeklerimiz matbuatının sükût-ı meyyitaneleriyle öldürölmek istenildi. Hatta *İctihat*’ın kapağı “Hürriyet-i mesai dahi her hürriyet gibi verilmez, alınır” diyor, bizi daha terbiye-i lâzımeı görmeden nâbemevsim bir kıyama tahrik ediyor.”¹⁴²⁷

Erkeklerin lütfuyla edinilecek haklara ise eksik gözüyle bakılmaktadır: “...şurasını da katiyen hatıradan çıkarmamak lâzım gelir ki bazı munsıf ve hakikat-bîn erkekler ne kadar bizim lehimide yazarlarsa yazsınlar, esbab-ı terakki ve tealimizi ihzar için, bizim evc-i medeniyette mühim bir mevki bulmaklığımız için ne kadar uğraşırlarsa uğraşınsınlar bizim de bu bapta onlara

¹⁴²⁷ *Kadınlar Dünyası* (1329, 6 Mayıs), “İctihat” Kâfi Değil, İzahat İster, Tarziye Bekleriz, 33: 1

tefevvuk edecek surette ictihadat ve mesaimiz vuku bulmadıkça temin-i maksad müteassir ve belki gayr-ı mümkün olur....Bizim bazı muktedir ve hak-şinas erkeklerin lütfuyla ihkak edilecek olan bir hakkımız tamam değildir, eksiktir. Biz, hürriyet-i hakikiyemizi istihsal için mücadelât-ı hayatta bulunmalıyız. Bizi hiçbir kuvvet menedememelidir.”¹⁴²⁸

Kasım Emin’in kadın hürriyetine dair eseri *İctihad* dergisinde Türkçe’ye 1908’de yapılan ilk çevirisini müjdeyle duyurulmuş, tanıtımını yapılmış ve kitabın satın alınması teşvik edilmiştir: “Mısır ezkiyâ-ı merhumesinden Kasım Emin bey Tahrir’ul Mer’e yani “Kadını Hür Kılmak” ünvanıyla gayet mühim bir eser kaleme almıştı. O Arapça yazmıştı Yusuf Sâmih Asmaî bey muhibbimiz bu kitabı Türkçe’ye nakl etti, süratle tab’ olunmaktadır....Zükûr (erkekler) ve inâs (kadınlar) bu kitabı hırz-i cân (canı gibi saklama) etmelidir.”¹⁴²⁹

“Eğere biz Müslümanlar nisvânımıza evvela esaslı bir terbiye-i ilmiye ve ahlakiye ve sonra da hürriyet vermezsek ehl-i İslam câhil, terbiyesiz, hayvan validelerden tevellüd edecek ve biz Müslümanlar hayvanoğlu hayvan olmakta devam edeceğiz.”¹⁴³⁰

Kadınlarla her alanda erkekle eşit hakların verilmesine dönük taleplerin varlığı ile Osmanlı imparatorluğu’nun Batıyla olan ilişkisindeki gerilimler ve kadın hareketine muhalif kesimlerin kadın hareketine destek veren kesimleri Batılıları taklit etmekle ithamları Osmanlı kadın hareketini hem bu ithamlardan temizlenmeye hem de yerel kaynaklar keşfetmeye ve eğer bu mümkün değilse bu kaynakları yeniden icat etmeye sevketti. Milli hakimiyet fikrinin gittikçe güç kazanmasıyla birlikte Batılıları taklit etmeden kadın haklarını savunmak için yerel bir feminizm var edilmeye çalışılmış ve kadın hareketlerini destelemiş olsa da bazı yayınlar Batı taklitçiliğine karşı eleştirilere dahil olmuştur. Batı “taklitçiliği”nin yerine bir kısım yazarlar İslamiyet’in ilk dönemine ve oradaki isimlere referans verirken ve hatta doğrudan İslamiyet’in feminist bir din olduğunu söyleyecek kadar ileri gider diğer bir kısım yazarlar ise İslamiyet öncesindeki Türklere ve adetlerine kadar geri gider hatta bunun için yeni bir geçmiş fikri inşa eder.

Feminizmi kadınların erkeklerle eşit haklara kavuşmasına yönelik bir çaba görerek öven yazılar olduğu gibi doğrudan bu ismi üstlenmekte tereddüt sergileyen veya Feminizmi bir tür Batılı adetlerle özdeşleştiren yazarlar da bulunmaktadır. Emine Seher Ali, Feminizm ile Fransız adetlerinin Türk kadınlarına aktarıldığını düşünür ve bunun hata olduğunu yazar: “*İslamiyette Feminizm*’le *Hanım Kitabı* erkeklerin yazmış olduğu iki eser olmakla beraber, kendilerinde garp kokusu var! Tercüme tarikiyle yazılan şeylerin, dört elle sarılmak istediğimiz milleti zehirleyeceği bî-iştibahtır. Yaşasın kadınlar demekten ne çıkar; Fransız âdatını Türk kadınlarına öğretmekten ne fayda hasıl olur? O hayat-ı mükellefi bizde uyandırmak muhaldir! Biz henüz bir çocuk nasıl bakılır, bunu bilmez iken sofrada nasıl oturulur, nasıl yemek yenir öğrenmeye kalkarsak aç

¹⁴²⁸ Meliha Cenân, (1329, 30 Nisan), Düşündüklerimden, *Kadınlar Dünyası*, 27: 3

¹⁴²⁹ İctihad (1908, Haziran), *Âzâdi-i Nisvân*, 8:314-315

¹⁴³⁰ İctihad (1908, Haziran), *Âzâdi-i Nisvân*, 8:315

kalırız! Herhalde bunlara biraz vakıfız. Evvelâ vezaif-i nisviyet nedir bunu bilelim.”¹⁴³¹ Emine Semiye hanım da Meşrutiyet döneminde, Osmanlı kadın hareketinin Batı’daki feminizmden farklı olduğunu ve kadın haklarının aslında İslamiyet’te mevcut olduğunu düşünür ve muhataplarını ayet, hadis ve İslam tarihinden örneklerle bu görüşünü delillendirmeye çalışır.¹⁴³²

İslamiyetin feminizmi içerdiğini söyleyen başkaları da olmuştur. Osmanlı’da Batıcı görüşün ana yayın organı olan İctihad dergisinde ise 1911 yılında feminizme dair Türkçe’ye çevrilen bir kitapla ilgili bir ilan çıkar. İlanda Baha Tevfik bey tarafından çevrilen Odette Laguerre’in kitabıyla ilgili olarak şunlar yazılıdır: “Hukuk-ı Nisvânı müdafaa ediyor ve İslamiyet’in “feminist” yani hürriyet ve hukuk-ı nisvân taraftarı olduğunu vesâik-i diniye ile ispata sa’y ediyor.”¹⁴³³ Baha Tevfik, eserin çevirisine eklediği uzun “Lahika” bölümünde İslamiyet ile feminizm arasındaki ilişkiyi şu şekilde tanımlar: “İslamiyet beşeriyetin kurûn-u ûlâdan sonra ondan daha mükemmeline, ondan da ekmeline terakki edeceğini hesap ederek terk ve istitfirâtı câiz olmayan nukât-ı mutedile ve efkâr-ı itidâliyyeyi takip eylemiş ve bu sebeple yukarıda da söylediğimiz gibi feminizm en rakik menşei ve en makul istihalelerle şeri’at-ı İslamimiye’de hakikaten tekâmül etmiştir.”¹⁴³⁴

Sabiha Zekeriya’nın 1919’da haftalık dergilerden Büyük Mecmua’da demokrasi, sosyalizm, feminizm ve İslamiyet ilişkisine dair söyledikleri tüm bu akımları bir biçimde ilişkilendirerek özgürlüklere kapı aralama arzusu kadar dönemin kültürel atmosferinin kullanmayı gerektirdiği dil ve anlatımın bir yansımasıdır. Bu satırlarda da Hz.Muhammed, feminizmin ilk piri olarak anılır.

“Demokrasi nasıl herkese hakk-ı intihab veriyor ise, Sosyalizm nasıl ameleyi yükseltmeğe çalışıyorsa, Feminizm de kadınların i’lâsını (yükselmesi) gaye ittihaz etmiştir. Acaba (Feminizm) fena bir hareket midir? İslamiyetin suret-i zuhurunu tetkik etmiş olanlar pekâlâ bilirler ki İslamiyet, karışık aristokratik hükûmet yerine Demokratik bir hükûmet ikâme etti. Fukara ve esir sınıfları himaye ederek bir nev’i Sosyalizm te’sisine çalıştı. Aynı zamanda, Arabistan’ın o devredeki vaziyetine göre imkanın en müsaid olduğu derecede bir hakiki Feminizm mesleği tatbik etti. İslamiyeti ilk kabul edenler, Hazreti Peygamber’in yârân-ı kadimi ve akraba-ı karîbesi müstesna olmak üzere, umumiyetle kadınlar, fakirler ve esirler idi....Kureyş son dakikaya kadar İslamiyet’e muâırız oldular. Çünkü İslamiyet, medeniyet-i cahiliyenin kadınlara ve zayıflara karşı

¹⁴³¹ Emine Seher Ali, (1329, 30 Nisan), *Vezaif-i Nisvan, Kadınlar Dünyası*, 27: 1

¹⁴³² Kurnaz, Şefika (2008), *Osmanlı Kadın Hareketinde Bir Öncü: Emine Semiye: Hayatı, Eserleri, Fikirleri*, İstanbul: Timaş Yayınları: 201

¹⁴³³ *İctihad*, (1911, 1 Temmuz), *Feminizm*, 26: 775

¹⁴³⁴ Baha Tevfik, *İslamiyet ve Feminizm (lahika)*, Laguerre, Odette (t.y.) *Feminizm, Âlem-i Nisvân*, İstanbul: Dersaadet Kütüphanesi: 70 eserin latin harfleriyle basılmış nüshasında bu satırların sadeleştirilmiş biçimi şu şekildedir: “İslamiyet insanlığın ilkağdan sonra, ondan daha mükemmeline, ondan da mükemmeline ilerleyeceğini hesap ederek, terk edilmesi ve garipsenmesi caiz olmayan mutedil noktaları ve itidalli fikirleri takip eylemiş ve bu sebeple yukarıda da söylediğimiz gibi feminizm, en hassas köken ve en makul dönüşümlerle İslam şeriatinde hakikaten tekâmül etmiştir.” Bknz. Baha Tevfik (2015), *İslamiyet ve Feminizm* (ek), Laguerre, Odette, *Feminizm Âlem-i Nisvân*, çev. Baha Tevfik, Konya: Çizgi Kitabevi: 106

revâ gördüğü zulümleri kendinden izâleye çalışıyordu. Bu ise, tabii, mazlumlar için bir müjde-i necât, zalimler için bir haber-i matem hükmünde idi. Binaenaleyh bir çok Avrupalı alimler Hazret-i Muhammed’i Demokrasinin, Sosyalizmin ve Feminizmin ilk müessisi ve piri olarak tanımaktadır. Hal böyle iken, bilhassa din namına kadınları birçok hakaretlere maruz olmalarına müsa’ göstermek nasıl muvafık görülebilir? İslamiyette kadın, muhterem ve mukaddestir. Ona polis yahud kanun neferi el uzanamaz ve uzatmamalıdır.”¹⁴³⁵Sabiha Sertel, yazısını tesettüre belirli sınıfların fikirlerinin telkini değil temayüller çerçevesine bakılmasını gerektiğini hatırlatarak: “Tesettür mes’elesi, bugün bütün sınıf-ı münevverin kadınları muhterem ve mukaddes tanıdığı bir devirde, efkâr-ı avamın ilkâatına (telkinlerine) göre değil, ancak efkâr-ı ammenin temayülatına göre bir şekil alabilir. Mebdeinde feminist olan İslamiyet’i bugün antifeminist haline sokmak muvafık değildir.”¹⁴³⁶

Fatma Aliye Hanım için kadınların haklarını edinmesi olgusu yeni bir durum değil aslında tarihte kazanılmış ve fakat unutulmuş hakların yeniden kazanılmasından başka bir şey değildir. “İslam kadınlarının dahi ulum ve fünundan hisseyab olmaları bir tahaddüs değil, bir teceddüttür. Bu cihetle tarihimize vakıf olanlar kadınlarımızın yeni bir yola sâlik olmaya değil belki kaybeyledikleri bir şeyi kazanmakta, düşmüş oldukları bir varta-i cehaletten yine eski mertebeye rifate teali eylemekte olduklarını bilirler. Dikkat buyuruluyor ya! Eylemekte diyorum. Eylemişler demiyorum. Zira eski hallerini bulmak için daha çok, çok hatveler lazımdır. Sonraki hal-i cehalete düşmelerine İslamiyet’i ve Türklüğü sebep bulmak pek haksız ve na-reva bir sözdür. İşte tarih meydanda!”¹⁴³⁷

Feminizmi her alanda olmaktan ziyade özellikle hukuk alanında eşitlikle ilişkilendiren yazarlar da bulunur ve onlara göre kadın ile erkeğin mutlak eşitliği iddiası bir “müfrit feminizm” biçimidir.¹⁴³⁸

Feminizme karşı ihtiyatlı duruş sergileyen ve feminizmin tek bir biçimi olmayıp çeşitli formları olduğunun farkında olan Osmanlı kadınları da vardı. İlgili sayfalarda da göreceğimiz gibi kadınla erkeklerin yaratılıştan başlamak üzere her alanda eşitliğini savunan ve yine her alanda erkeklerle eşit haklara sahip olduğunu vurgulayan ancak hiçbir yerde kendisi için feminist ünvanını kullanmayan Ahmed Cevdet Paşa’nın kızı Fatma Aliye hanım 1909 yılında yazdığı *İlim ve Cehl* adlı makalesinde feminizmin farklı kısımlara ayrıldığını söyler ve her ne kadar haklar elde etmiş olsalar da “ıfratperveran” yani radikal olarak gördüğü feministlerin faaliyetlerinin kadına zarar vereceğini düşünür: “Malumdur ki milel-i mütemeddine ve mütarakkide ‘feminizmi’

¹⁴³⁵ Sabiha Zekeriya (8 Mayıs 1335), Tesettür Meselesi, *Büyük Mecmua*, 7: 99

¹⁴³⁶ Sabiha Zekeriya (1335, 8 Mayıs), Tesettür Meselesi, *Büyük Mecmua*, 7: 100

¹⁴³⁷ Fatma Aliye (2021), Namdaran-ı Zenan-ı İslamiyan, akt. Meral Nayman Demir, Esra Nur Akbulak (Ed.) *Öncü Müslüman Kadınlar: Osmanlı Kadın Yazarları Nasıl Bir Müslüman Kadın Geleneği Hayal Ettiler?*, Turkuvaaz Haberleşme ve Yayıncılık:29

¹⁴³⁸ Lâli, (1327, 1 Kanunuevvel), Kadın, *İctihad*, 36: 921-922 ayrıca incelememizin “Biyolojiden Kültüre: Kadın Doğası” başlıklı bölümü.

iddia ve efkârca farklı kısımları muhtevîdir. Lakin tarik-i mesaide el ele vermiş olan bu milyonlarca gayretverler yekvücut gibidirler. Bunların ifratperveran kısmının metalib ve arzuları kadını mesut edeceği fikrinde değiliz! Feministler kazanmakta oldukları hukuka topla, tüfenkle nail olmadılar. Bu vecihle kadınlar kılıçla, mermi ile yaralanmadılar. Kendilerinin nısf-ı diğerleri olan erkeklerden muhalefette bulunanların irad eyledikleri i'tirâzât ile kalplerinde manevi yaralar açıldı. Artık tehhüle râğbet etmeyen nisvan çoğalmaya başladı.”¹⁴³⁹

Müfrit feminizm tabirini kullanan bir başka isim Halide Edib Adıvardır. Mor Salkımlı Ev romanında Halide Edib Osmanlı'da bir Amerikan kolejinin konferans salonunda kadınlara verilen konferanslarda “müfrit” bir feminizmin varlığından söz eder: “Gedikpaşa Amerikan Mektebi'nde Mrs. Marden ve Mrs. Bowen, İngilizce derslerini deruhte ettikleri gibi, mektebin salonunu da kadınlara umumî konferanslar verilmek için açmışlardı. Burada müfrit feminizme açan bir temayül olmakla beraber, gürültüden, şöhet avcılığından çekiniliyor, ölçülü bir orta yol tutturuluyordu.”¹⁴⁴⁰

Savaş yıllarına doğru Türkçülük fikrinin yükselişiyle Halide Edib, Türk feminizmi tabirini ilk kullananların başında gelir. 1913'de Tanin Matbaası'nda basılan ütöpik eseri Yeni Turan'da kullanılan bu ifade basit bir kelime seçimi değil yazarın Osmanlıcılık ile Türkçülüğün farkını ortaya koymak isteşinin bir sonucudur ve daha önce Ahmed Midhat'ın 1910'da Jön Türk romanında kullandığı Müslümanca feminizm kavramı hatırlandığında aradan geçen üç senede değışmeye başlayan eğilimlerin ilk nüvelerini yansıtmaktadır. Bununla birlikte Batı feminizminden ayrı bir feminizm yorumu yapılma ihtiyacının ardında Batılı ülkelerle yaşanan sorunlar ve milli kimliği geliştirme ihtiyacının varlığı da duyulmaktadır:

“Türklüğü tetkik eden, Türklüğü her noktadan uyandırıp Türklüğü her noktada en büyük maksat edinen bugünkü müessesenin perakende ve birbirine mensup görünmeyen başlangıçlarını, İttihat ve Terakki'nin uyandırdığı temayülât ve cereyanın netayici diye telakki etmek pek tabiiydi. O günün Yeni Lisan cereyanı, İttihat ve Terakki mekteplerinin milliyetperver tedrisatı, Türk ırkı azalıyor ihtarının feci avazıyla her şeyi işitip gören isimsiz bir kısım kalil, hatta Türk kadını uyanıyor, uyanсын, uyanmasın diye haykıran, şanlı Avrupa'dakinden başka olan Türk feminizmi bile İttihat ve Terakki'nin geniş ve gayr-i muayyen muhitinde yaşayıp kaynıyordu yahut öyle görünüyordu.”¹⁴⁴¹

Halide Edip'in gelecekte tahayyül ettiği milliyetçi anlayışın merkezinde olduğu ütöpik Yeni Turan toplumda kadın hakları ile dinin ilişkisine dair yazdıkları Batı medeniyetinin pek çok unsurunu benimseyen Yeni Osmanlılar'a göre Türkçü çizginin daha ileri bir adımını temsil ettiğini göstermekteydi ve Halide Edip, romanındaki muhafazakar bir karakterin ağzından Türkçü

¹⁴³⁹ Fatma Aliye (1327, 18 Şaban / 1325, 22 Ağustos), İlim ile Cehl, *İnkılab*, 7:98

¹⁴⁴⁰ Adıvar, Halide Edib (2000), *Mor Salkımlı Ev*, İstanbul: Özgür Yayınları:188

¹⁴⁴¹ Adıvar, Halide Edib (2017), *Yeni Turan*, İstanbul: Can Sanat Yayınları: 14

politikalar yürüten muhayyel partiye ilişkin değerlendirmelerde dönemin bir tür milliyetçi yaklaşımıyla kadın, din ve politika ilişkisine dair arzu ettiği gelecek toplumunu tanımlıyordu. Buradaki asıl nokta Halide Edib'e göre medeniyeti daha fazla kabullenmekle İslamiyet ile irtibatın kopmasının gerekmeiyşiydi hatta tersine daha medeni olmak daha bilgili bir Müslüman olmak demekti: "İşte hep halkın maddi manevi ruhuna girmeye başlayan Yeni Turan'ı gözden düşürmek için kadınları aleyhine yaptığımız propaganda bu sebeplerle bir tesir icra etmedi. Sonra başka ve fena bir yol tutturduk. Zaten bizim politikamızda bu ebedi bir vasıta değil mi! Kadınların bu terakkisi, kadınların her işe girmesi ve buna mümasil birtakım ahvalin İslamiyet'e dokunduğunu dilimize doladık. Zannedirim bunda daha ziyade muvaffak olmaya başlamıştık. Fakat işin acayibi, biz güya dinin müdafii olduğumuz halde onlar bizden ziyade dindardı. Yeni Turan mektepleri ilk şedit mutaassıp şeklini atmış olmakla beraber, resmi mekteplerin yetiştirdiği dinsiz gençlere mukabil, tamamen medeni olmayı İslamiyet'e mugayir görmeyen, bütün vezaif-i hayatiyeleri ve medeni eğlenceleri arasında bile ibadete yer bulan hakiki dindar bir alay Yeni Turan genci vardı. Halbuki mektepleri resmi mektepler kadar da ulum-i diniye okutmadığı halde oralardan yetişen bütün dine lakayt gençleri Yeni Turan mektepleri yetiştirmiyordu. Fakat avam ve cahil halk zahirperesttir. Dini, komşusunun her hareketine müdahale, sırf her medeni şeye karşı bir duvar bilen cahil takıma bu yeni yetişen gençleri dinsiz göstermek kabildi. Onun için muvaffak olmayı ümit ediyorduk....Yeni Turan kadınlarının bazıları eski Arap Müslüman kadınları gibi icazet alıp camide ders vermek istiyorlarmış, veriyorlarmış, mış, mış...Bin sene evvel, peygamber vaktine daha yakın bir zamanda kadınların yaptığı bir şeyi bin sene sonra dine mugayir diye gösterebilecek hali bulmak şayan-ı iftihar olmamakla beraber yine bundan da istifadeye kalkıştık."¹⁴⁴²

Feminizmin farklı türleri olduğu görüşüyle birlikte bir Türk feminizmi kavramından söz eden bir başka isim Celal Nuri'nin *Âti* gazetesinde 1918 yılında yazan Afife Fikret olmuştur. Fikret ilkin farklı feminizm türlerinin varlığından söz eder ve feminizmin tam bir tarifinin olmadığı tespitinde bulunur: "Seksen türlü Feminizm var, Sosyalizm gibi. Bu kelimeyi henüz bir tarif eden çıkmadı ki...Yazık, bazımız cehalet sâikasıyla bir iffet buhranı içinde kaldı. Yanlış fikirler ne kadar aile ocaklarını söndürdü!....İki cami arasında bînamaz kaldık."¹⁴⁴³ Emine Seher Ali ve Genç Kadın dergisindeki imzasız yazının sahibinde olduğu gibi milli duyarlılığı gözetir ve bir *Türk Feminizmi*'nden söz eder: "Asıl yeni ihtiyaca muvafık Türk Feminizmi şu olacaktır: Biz milletimizi dahilen yükselteceğiz, aileyi daha re'sin esaslara bağlayacağız, daha akıllı ve kuvvetli istikbalde milletimizi kurtaracak çocuklar yetiştireceğiz. Bizim askerliğimiz de budur. Bununla

¹⁴⁴² Adıvar 2017:20-21

¹⁴⁴³ Afife Fikret, (1334, 2 Kanunisânî/1918), Hanımefendinin Musahabesi, *Âti*: 1

beraber en gür sesimizle bağırıyoruz. Biz kadınlarımızın hususiyetimizden, aile içindeki hukukumuzdan, tevfikimizden bir habbesinin bile ziyasına râzı değiliz. Bu olamaz.”¹⁴⁴⁴

Türk Feminizmi tabiri daha sonra Ziya Gökalp tarafından da kullanılacaktır. Ancak feminizm savunan bir yazar olma noktasına bir çırpıda gelmeyen Gökalp, 1911’lerde feminizme muhalefetini Meşrutiyet sonrası dergilerinde takma isimle kaleme aldığı makalelerde göstermiştir. Genç Kalemler dergisinde Demirtaş takma ismiyle yazdığı bir yazıda Gökalp, sosyalizm ile feminizmi inşa ettikleri hayali cennetlere yürümeye çalışan ancak buna ulaşamayan ve neticeleri de belirsiz olan ütopyalar olarak kabul etmiştir.¹⁴⁴⁵ Yine aynı dergide Celal Sâkıp imzasıyla yazdığı bir başka yazıda ise yazar feminizmi, ateizm, immoralizm, irtica gibi kavram ve akımlarla birarada anmış ve tümünü de iptidai (original), memsuh (paradoksal), şeytanî (diabolique) gibi ifadelerle nitelendirmiştir.¹⁴⁴⁶ 1916/17’de ise Ziya Gökalp kadını erkeğe tâbi bir varlık olarak gören algıyı İslamcı kesimin yaptığı gibi kadın biyolojisiyle ilişkilendirerek bilimselleştirmeyi eleştirir ve bu algıyı tamamen toplumsal tasavvura bağlar: “Bazı müellifler Hayatıyat ilmine istinaden, kadının uzviyetçe erkekten dün olduğunu ve bundan dolayı hiçbir vakit ictimai kabiliyetlerce erkeğe müsavi olamayacağını iddia ettiler. Bunlara göre kadın boyca erkekten dah akışa, vezince daha hafif, kandaki kırmızı küreyvelerçe daha fakirdir. Bundan başka kadının âdet görme, gebelik, lohusalık, emzirme devirleri olduğu için erkekten daha ziyade uzvî üf’ulelere merbuttur. Filhakika bu ifadeler vâkıa mutabıktır. Fakat, bu gibi uzvî hâletlerin ictimai kabiliyetlerle ne münasebeti var? Erkekler arasında da kısa boylular yok mudur? Kısa boylu erkekler arasında uzun boylulardan daha ziyade ictimai kabiliyetler gösterenlerin mevcut olduğunu görmüyor muyuz? Erkekler arasında da vezince hafif yahut kırmızı küreyvelerçe fakir olanlar var....O halde, erkekle kadını cemiyet hayatında birbirinden ayıran ve kadını hukukça dün bir mevkiye düşüren sebep nedir? Bu sebep sırf ictimai: iptidai cemiyetlerde bazı şeyler “kutlu” yani mukaddestir. Mukaddes olan bir şey tekin değildir, kendisine yaklaşanları çarpar. Bu gibi tekin olmayan ve çarpan şeylere iptidai cemiyetler, “tabu” derler. Eski Araplar tabuya “haram” derlerdi....İptidai cemiyetlerde görülen muhtelif “tesettür ve ihticâb” şekilleri “harem, mahremlik ve namahremlik” kaideleri hep, bu “tabu” itikadının neticeleri olduğu gibi, kadının hukukça ve selâhiyetçe erkekten dün bir mevkiye düşmesi de erkeklere ait vazifelerin kadınlar için “haram” sayılmasından ileri gelmişti.”¹⁴⁴⁷

1920’lerde ise bu kez Ziya Gökalp, İran ve Yunan medeniyetlerinin etkisiyle eski Türklerde kadınların sahip olduğu hakları kaybettiğini bu sebeple Türkçülük cereyanının doğuşuyla feminizm fikrinin de doğduğunu ileri sürer ve İslam öncesi Türklerin kültürünü diriltmeyi teklif

¹⁴⁴⁴ Afife Fikret, (1334, 2 Kanunisânî/1918), Hanımefendinin Musahabesi, *Âti*:1

¹⁴⁴⁵ Demirtaş (Ziya Gökalp), (1327, Ağustos), Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler, *Genç Kalemler*, 8: 139

¹⁴⁴⁶ Celâl Sâkıp (Ziya Gökalp), (1327, 1 Şubat), Rıza Tevfik’in Felsefesi, *Genç Kalemler*, 15:65

¹⁴⁴⁷ Ziya Gökalp’in 3 Temmuz 1339 tarihli Yeni Türkiye Gazetesindeki “Kadınla Erkeğin Müsaviliği” başlıklı yazısından aktaran Şevket Beysanoğlu (Haz.) (1980), *Ziya Gökalp: Makaleler IX*, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları: 63-65

eder, ancak Türk kültürü olarak tasavvur ettiği eşitlik fikrini Batı medeniyetinden kavramlarla ifade ederken bir taraftan da yeni bir mazi üretir:

“Dünyanın en demokrat kavmi eski Türkler olduğu gibi, en feminist nesli de yine eski Türklerdir. Zaten feminizm, demokrasinin, yani müsavatın kadınlara ait bir tecellisinden ibarettir....Eski Türkler hem demokrat hem de feminist idiler. Zaten demokrat olan cemiyetler umumiyetle feminist olurlar....Türklerin, gerek aile ahlakında ve gerek rehtî ahlakta ne kadar yüksek olduklarını yukarıdaki fasıllarda gördük. Halihazırda Türkler, tamamıyla bu eski ahlaki kaybetmişlerdir. İran ve Yunan medeniyetlerinin tesiriyle, kadınlar, esarete düşmüşler, hukukça dūn ve derekeye inmişlerdir. Türklerde milli hars mefkûresi dounca, eski törelerin bu güzel kaidelerini hatırlamak ve diriltmek lazım gelmez miydi? İşte bu sebeptendir ki, memleketimizdeki Türkçülük cereyanı doğar doğmaz, feminizm mefkûresi de beraber doğdu. Türkçülerin hem halkçı, hem de kadıncı olmaları, yalnız bu asrın bu iki mefkûreye kıymet vermesinden dolayı değildir; eski Türk hayatında demokrasi ve feminizmin iki başlıca esas olması da dbu hususlarda büyük bir âmildir. Başka milletler asrî medeniyete girmek için mazilerinden uzaklaşmaya mecburdurlar. Halbuki Türklerin asrî medeniyete girmeleri için yalnız eski mazilerine dönüp bakmaları kâfidir.... İstikbalde bîtaraf bir tarih, demokrasi ile feminizmin Türklerden doğduğunu itirafa mecbur olacaktır. O halde istikbaldeki Türk ahlakının esasları da millet, vatan, meslek ve aile mefkûreleriyle beraber demokrasi ve feminizm olmalıdır.”¹⁴⁴⁸ Ziya Gökalp, dönemin bazı kadın dergilerinde bile aktif katılmaları yönündeki üstü örtülü veya koşullar sebebiyle ancak gelecekte dillendirilebilmesi mümkün görülen kadının siyaset alanına girmesi hususunda da oldukça net bir şekilde kadınlara siyasal hakların verilmesini savunanların başında gelmiştir.¹⁴⁴⁹

Ancak Türkçü eğilimi olan kadın dergilerinden *Genç Kadın* dergisi Osmanlı topraklarında kadınların ihmali ve kadının toplumsal yükselişine engel olduğunu düşüncesinde kadın hakları mücadelesi veren kesimlerde yaygın anlayışı kabullense de Feminizm’i Ziya Gökalp’in aksine Türklükle özdeşleştirmeyi aksine feminizmi benimsemeyi Batı’yı taklit etmekle bir görür ve bunun sebebi olarak da ülkelerin kültürel farkını gösterir. Bu fark yüzünden aynı hareketin farklı coğrafyalarda aynı biçimlerde tutunmasının mümkün değildir: “Maateessüf bizde kadınlık ekseriye ihmal edilmiştir. Kadınlık bir süs, bir ziynet gibi telakki edilerek onun fikren, hissen tenevvürü, yükselmesi lüzumsuz addedilmiş, bu suretle ictimai, ahlaki terakkimize bir set çekilmiştir. Gerçi birkaç seneden beri kadınlarımızın tenevvürü, tahsili, hukuki nazar-ı dikkate alınmaya başlamış ve bir kadınlık mes’elesi çıkarılmış ise de şimdiye kadar bu mes’eleyi mevzu-u bahs edenler Avrupa’daki Feminizm cereyanını taklide kalkışmışlar ve şüphesiz yanlış yola gitmişlerdir. Bunun için de bir semere hasıl edemedikten başka eski hayrâtı da tahribe

¹⁴⁴⁸ Ziya Gökalp, (1339), *Türkçülüğün Esasları*, Ankara: Matbaat ve İstihbarat Matbaası: 140, 149-156

¹⁴⁴⁹ Kurnaz, Şefika (1995), II.Meşrutiyet Döneminde Türk Kadını, Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü: 83

başlamışlardır. Bir İslam ve bilhassa bir Türk kadını bir Fransız, bir İngiliz, bir Alman, hele hiç de bir Amerika kadını değildir. Çünkü her kavim ve milletin kendine mahsus harsı, içtimai, dini, siyasi, kanuni birtakım kuyûdu, anânâtı vardır ki bunları ihmal etmek pek büyük bir hatadır. İşte bu cihâti nazar-ı dikkate almayarak sırf taklit ile iş görmeye çalışmak, bahusus kadınlık mesâisinde terakki değil tedenniye bâdi olur.”¹⁴⁵⁰

Elbette Osmanlı kadın hareketi içinde Genç Kadın dergisinin isimsiz yazarının düşüncesinin aksine Avrupalı kadınların mücadelelerini öne çıkarıp onların örnekliğini takip etmek gerektiğini düşünen kadınlar da vardır ve bunu da konferanslarda dillendirirler. Ünlü Beyaz Konferanslar serisinde konuşan Fatma Nesime hanım bu yaklaşımı benimseyenlerden birisidir: “Avrupa’daki hemşirelerimiz, tabii bizden müterakkidirler. Fakat bizi onların peyrevi olmaktan hiçbir vakit men edemez.”¹⁴⁵¹

Emine Semiye hanım ise kız kardeşi Fatma Aliye hanıma yazdığı 1908 tarihli bir mektupta feminizm ifadesini kadın haklarına ilişkin ortak bir mücadelenin adı olarak kullanır: “Şimdi Jöntürklerden yüz yirmi kişilik yirmi gönüllü polis müfrezeleri yapılmış. İnşallah bundan sonra fenalıkların önü alınır da, bizler de feminizm üzerinde akd-i ittifak ederek cemiyet-i nisvanyemize hizmet ve muaveneti icalimize öğretmeye muvaffak oluruz.”¹⁴⁵²

Mükerrem Belkıs hanım ise bazılarının feminizmin aileyi yıkan bir hareket olduğu şeklindeki görüşlerini eleştirir ve tam tersine feminizmin eşitsizliği yok ederek ahlak ve vicdan muhakemesini sağlayacağı düşüncesiyle aile saadetine hizmet edeceğini öne sürer: “Feminizm, ahlakı yıkan, aileyi yıkan bir cereyan değildir. Saadeti mahveden bir cereyan değildir. Bilakis feminizm ahlak esaslarına ibtina ederek daha iyi bir saadetin idrakını temin eden bir yoldur: Feminizm haksızlığı, biçareliği ve müsavatsızlığı kaldırarak yerine ahlakın, vicdanın muhakemesiyle vücuda getirilecek yeni ve insani bir teşkilat kurmak ve hey’et-i ictimaiyelerde, ailelerde samimi bir muvazenet tesis etmek emelindedir....Feminizm cereyanı sizin zannettiğiniz gibi birkaç kişinin tahayyülünden ibaret değildir. Asla hayır. O esaslı ve metin bir cereyandır; bu milletin hakiki münevverleri bu cereyana taraftardır.”¹⁴⁵³

Feminizm kelimesinin Türkçe’de karşılığının olmadığı gerekçesiyle Osmanlı toplumunda olmadığını iddia eden Yakup Kadri’ye karşı Nimet Cemil’in ifadeleri kelimenin de kimi Osmanlı kadınları tarafından kullanılmasının tercih edildiğini göstermektedir: “Yakup Kadri Bey

¹⁴⁵⁰ *Genç Kadın*, (1335, 4 Kanunusânî), Mesleğimiz, 1:1

¹⁴⁵¹ P.B. (1327, 7 Kanunusânî), Beyaz Konferans, *Kadın* (İstanbul), 14:18-19

¹⁴⁵² Emine Semiye, 16 Teşrinievvel 1324 (29 Ekim 1908) tarihli mektup. İstanbul Atatürk Kitaplığı FA-000016-004, s.5,

Kurnaz, Şefika (2007), Emine Semiye’nin Ablası Fatma Aliye’ye Mektupları, *Türkbilgi*, 14:140,. Ayrıca mektuba dair kısa bilgi için bk. Fatma Aliye Hanım Evrakı Kataloğu – I, (1993), Haz.Mübeccel Kızıltan ve Tülay Gençtürk, Atatürk Kitaplığı, İstanbul, 46, 16/4 nolu kayıt.

¹⁴⁵³ Mükerrem Belkıs (1330, 10 Kanunusani), “İnsaniyetin İki Kanadı: Feminizm ve sosyalizm”, *Kadınlar Dünyası*, 169: 3-4’dan akt. Çakır 2021: 206

feminizm kelimesinin mukabili bile lisanımızda bulunmamasını feminizmin adem-i mevcudiyetine bir delil addediyor. Bu sözü kabul etmezsek mazur görsünler. Çünkü birçok mühim şeyler vardır ki her millette mevcut olduğu halde birçok milletlerde ismi hatta tercümesi bile yoktur. (Telgraf, otomobil, vapur...) Binaenaleyh nisâilik, nisâiyyun tabirlerine hiçbir ihtiyaç hissetmiyoruz. Feminizm kelimesini aynen kullanmayı tercih ederiz, varsın lisanımıza bir ecnebi kelime daha girmiş olsun ne zararı var. Yalnız feminizmin vücudu kâbil-i inkar değildir.”¹⁴⁵⁴

Osmanlının özgürlükçü kadınlarının tümünün ayırimsız aynı bakışa sahip oldukları söylenemez. Kimi zaman aynı dergide birbirinden farklı görüşleri savunup fikri tartışma yaptıkları da görülmektedir. Bunlardan biri bazı tartışmaların zamanlaması üzerine yapılmıştır. Kimi kadınlar koşulları daha fazla gözeterek bazı tartışmaları kamuoyu önünde yapmayı kadın hareketinin geleceği açısından yararlı görmez iken kimileri ise aksine bu tartışmaları yaparak daha erken bilinç uyandırılabilceğine inanır. Fatma Zerrin’in *Kadınlar Dünyası*’nda Meliha Cenân’a yazdığı şu satırlar da bunun bir örneğini vermektedir:

“İki muharrir tarafından sütun-ı matbuatta bir mes’ele-i ilmiye ve ictimaiye münakaşa olunurken hod-be-hod muharrirlerden birine hitap ederek münakaşanın tatili talep olunmaz! Bir mecliste bile af istenilmeyince söze karışılmaz! Müterakki ve medeni memleketimizde bütün mesail-i ilmiye ve ictimaiye sütun-ı matbuatta hollolunur. İki fikir müsademe eder, neticede meydana bir hakikat çıkar. Matbuat karilerinin vazifesi münakaşayı dikkatle neticeye kadar takip ederek çıkacak ilmi veya ictimai hakikatten istifade etmesini bilmektir. Terakkiyat-ı medeniye diye feryadımızdan durulmuyor. Lâkin terakkiyat-ı medeniyenin bir de âdap ve erkânı vardır. Evvela bunları öğrenip sonra gazete sütunlarında görünmek lazımdır. Böyle şeylere zaman müsait değilmiş, ne hata! Neden müsait olmasın? Mesail-i ictimaiyenin böylesi şöylesi olmaz. Zaman şehrah-ı terakkiyi âsude fakat metin bir azim ile takip etmek için her zaman müsaittir. Hem bizim bir dakika bile tevakkufa tahammülümüz yoktur. Âlem bize gülüyormuş, ne hata! Neden gülsün? Her müsademe-i efkârın neticesinde mutlaka bir hakikat çıkacaktır. Asıl eskisi gibi uyursak âlem bize güler.”¹⁴⁵⁵ Fatma Zerrin hanım farklı fikirlerin diyalogundan hakikate ulaşılabilceği kanaatinde ancak böylesi tartışmaların okuyucular tarafından pek iyi görülmediğini hatta böylesi tartışmalara son verilmesini dahi isteyebildiklerini aktarmaktadır: “Muarız-ı muhteremim Mükerrerem Belkıs Hanımefendi ile ben anladık ki efkâr-ı umumiye hitap suretiyle makale yazarak bir iş görülmeyecek. Kadınlık mesail-i ictimaiyesini birbirimizle münakaşa suretiyle halledersek gaye-i emele daha faydalı ve daha çabuk vasil olacağız. Bunun için, muarız-ı muhteremimle aramızda sevk-i tabii ile hasıl olan itilâf-ı efkâr üzerine, kadınlığın mesail-i ilmiye ve ictimaiyesini münakaşa ederek müfit neticeler çıkarmaya çalışıyoruz. Bunun tatilini talep

¹⁴⁵⁴ Nimet Cemil (1921, 19 Şubat), “Yine Feminizm, daima Feminizm”, *Kadınlar Dünyası*, 194/8: 2’den aktaran Demirdirek, 1993:90

¹⁴⁵⁵ Fatma Zerrin (1329, 8 Temmuz / 1331, 17 Şaban), Lütfe Vazife – Meliha Cenân Hanımefendi’ye, *Kadınlar Dünyası*, 96:4

etmek hem fazla bir cüret, hem de vazifesizliktir. Ancak **Dünyamızın** muhterem karielerinin vazifesi bu münakaşatı takip ederek istifade etmektir. Bir münakaşa-i ictimaiyenin en birinci şartı olan nezahet-i beyanı da hissediyorsanız makalâtımızda bulursunuz!...¹⁴⁵⁶

Osmanlı kadınlarının tümünün de benzer özgürlükçü düşüncelere sahip olduğu elbette söylenemez ve kadınlar da bunun farkındadırlar hatta meşrutiyetin genç kadınlarının, önlerine çıkan eski kuşaktan muhafazakar eğilimli kadınlara yönelik de ciddi eleştirileri vardır. Onlara karşı kullanılan dil, kadın hareketine karşı çıkan muhafazakar, İslamcı yazarlara karşı kullanılan dile fazlasıyla benzerlik gösterir: “Cehlin, taassubun kurbanı, fikirsizliğin, hissizliğin burhanı olan ihtiyar kadınlar muhterem gazetemizi istihzaya aldıktan maada genç Meşrutiyet kızlarının da hazm-ı hayatı kesiliyorlar, âdeta onları sırf biraz ahrar-perest gördüklerinden birtakım dedikodulara meydan açıyorlar. Acaba bu neden?...Evvela şunu söyleyeyim ki bugün bizim bütün fenalıklarımıza sebebiyet veren, bizi uçuruma sürüklemeye sebep-i yegâne hep mutaassıba, cahile kadınlardır. Bu sözüm dikkat edilsin, bütün ihtiyar kadınları kastetmiyorum. Bir kayıt ilâve ediyorum. Çünkü ben bugün birçok ihtiyare bilirim ki genç kızları hür, şuh gördüklerinden ziyadesiyle mahzuz olurlar. Bu, gençliğin hakkıdır, hakk-ı sarihidir derler.”¹⁴⁵⁷

Yine de mesele salt bir kuşak çatışmasından daha fazlasıdır. Müslüman kadınların özgürlük davasının lideri olan Ahmet Cevdet Paşa’nın kızı ve Sultan Abdülhamit’in yaverlerinden olan Faik Paşa’nın eşi Fatma Aliye (1862-1924) ilk Osmanlı kadın yazarlarından biriydi. *Muhadarat* (1892), *Nisvan-i Islam* (1892), *Refet* (1898), *Taaddud-u Zevcat* (1899), gibi romanların yanı sıra Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı adlı eserinde modern nesnel tarihçiliği savunmuş ve babaların suçlarından dolayı evlatların suçlanmasını zımnen eleştirmiştir.¹⁴⁵⁸

Kadınların hürriyet konusunda tüm çalışmaları hem hükümeti yeni yasalar yapmaya ikna etmek hem de kamuoyunu ve kadınları kendi durumları hakkında bilgilendirmek ve bilinçlendirmek amacına yönelikti. Bazı yazarlar erkeklere insaf çağrısı yaparken¹⁴⁵⁹ bazıları mevcut durumun erkeklerin tahakküm arzularından kaynaklandığını ve bunun da önüne doğrudan mücadele ile geçilebileceği ve çalışma hakkını elde edip erkeklere bağımlılıktan kurtularak bu mücadelenin sürdürülebileceğini düşünmektedirler: “Kadınlar, kadınlar!...Hürriyeti erkeklerimize vermediler, onlar cebren aldılar. Hak verilmez alınır, diyorlar. Biz kadınlar da hukuk-ı tabiiye ve medeniyemizi isteyelim, vermezlerse biz de cebren alalım!...”¹⁴⁶⁰

¹⁴⁵⁶ Fatma Zerrin, (1329, 8 Temmuz / 1331, 17 Şaban), Lütfen Vazife – Meliha Cenân Hanımefendi’ye, *Kadınlar Dünyası*, 96: 4

¹⁴⁵⁷ Aliye Cevad (1329, 24 Haziran / 1331, 3 Şaban), Kızlar Hürdür ve Serbesttir, *Kadınlar Dünyası*, 82:2

¹⁴⁵⁸ Karpas, Kemal (2001), *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford University Press: 358

¹⁴⁵⁹ Şair Nigar hanım şöyle yazar: “Ey ricâl-i munsıf! Sizden bize ibraz olunacak adalet ve müsavattır.” Nigar bint-i Osman, (1324, 10 Teşrinisani), Kadın’a Dair, *Kadın* (Selanik), 5:7

¹⁴⁶⁰ *Kadınlar Dünyası*, (1329, 10 Temmuz / 1331, 19 Şaban), İyd-ı Ekber Hürriyettir, 98: 1

Aynı derginin yazarlarından Muhlise Fuat “Merhamet İstememeliyiz” başlıklı yazısında önce kadınların erkekler karşısındaki kendisine görünen tablosunu çizer sonra mücadenin güçlüklerinin yanısıra kadınların mücadele edebilecek güce sahip olduğuna değinerek çağrıda bulunur: “Bizim hakkımız gasp edilmiş. Her yerde, her şeyde makhuruz. Dünyada hayvanlar kadar mevkiimiz yok. Hatta bütün felaketlerin müsebbibi olarak telakki ediliyoruz. İnsanlık saadetinden hiç nasibimiz yok. İnsanlara bahşedilen bütün taammütlerden mahrumuz....İşte bizim bir çok bedbahtlığımız...Hepsini yazsak ciltler dolar. Kahr ve işkence altında inliyoruz. Bizim halimiz bir fakirin hayatından daha müthüştür. Çünkü o hiç olmazsa esir, bâziçe değildir. Biz zavallı biz, biz biçareyiz. Ağlıyoruz. İnliyoruz. Bu halimizle erkeklerden merhamet mi bekleyelim? Onlara “Aman artık bizim çektiğimiz sefalet, kahr yetişir...Siz de insanlığın en büyük hassası olan merhamet yok mu? Halimize bir parça acıyınız. Ve bizi bu halden, ızdıraplı hayattan kurtarır mısınız?” diyelim. Saadetimizi onlardan mı bekleyelim? Ah...Hayır. Hayır...Katiyyen onlardan merhamet beklememeliyiz.. Çünkü mesud olmamız için her vasıtaya malikiz. Ammi değiliz. Kolumuz, ayağımız var.”¹⁴⁶¹

Feminizm de toplumsal gelişmenin devamı olarak demokrasi ile ilişkilendiren yazarlar da bulunur: “Bugünkü “feminizm” de, demokrasi mefkûresinin cem’iyet kadar eski kadın mes’elesine verdiği son şekildir. Bir şeyi anlamak, bilmek, onun tarihini bilmekle tamamlanır. Kadın mes’elesi de bütün ictimai hadiseler gibi tarihin bir neticesidir ve unsurları muhtelif devirlerde teşekkül etmiştir.”¹⁴⁶²

Osmanlı kadın hareketi yukarıdaki satırlarda görüldüğü gibi dönemin Osmanlıcı, Türkçü ve Batıcı fikir akımlarıyla yer yer yanyana yürüyen ama merkezinde kadınların erkeklerle eşit hak ve özgürlüklere sahip olması için siyasi, hukuki, iktisadi ve toplumsal değişimi hedefleyen ağırlıklı olarak kültürcü bir hareket olmuştur. Bu hareket içinde yer alan yazarların siyasal erki ve onu da etkileyen toplumsal güçleri, algıları dönüştürmek için mevcut yapının kültürel temellerini oluşturan geleneksel ulemânın sözcüsü olduğu dinsel bakış ve toplumda uygulanagelen örf ve adetleri, kadınların hak mücadelesinde destekleyici veya köstek oluşuna göre değerlendirip destekleyici öğeleri geliştirmek ve engelleyen öğeleri dinsel dilin merkezinden uzaklaştırmak ve bunun için de yeni açıklama ve okuma biçimlerini kullandıklarını görürüz. Kültürel ve hukuki dönüşümün kabullenilebilmesi bazı yazarlarda mevcut geleneğe karşı farklı ve aslında tarihi gerçeklerden çok muhayyel denebilecek geleneklerin inşa edilmesine yol açabilmiştir.¹⁴⁶³

Osmanlı Kadın hareketinde din ve geleneğe dönük bu okuma biçimlerini kadının doğası ve kabiliyetleri, ev içi alanda kadın-erkek ilişkileri ve aile, eğitim ve çalışma yaşamı, toplumsal

¹⁴⁶¹ Muhlise Fuat, (1329, 9 Teşrinisani / 1331, 22 Zilhicce), Merhamet İstememeliyiz, *Kadınlar Dünyası*, 117:4

¹⁴⁶² Sadreddin Edhem, (1335, 27 Şubat), Bizde Feminizm, *Genç Kadın*, 5:71

¹⁴⁶³ Halide Edip (1930), *Turkey Faces West: A Turkish View of Recent Changes and Their Origin*, New Haven: Yale University Press:1

alandaki görünürlükleri ve hukukta ve özellikle de medeni hukuktaki hak talepleri üzerinden inceleyeceğiz.

4.2. Biyolojiden Kültüre: Kadın Doğası

Osmanlı seçkinleri arasında kadınlara dair yaygın görüş, kadınların akıl yürütme konusunda eksik ve iç güdülerine yenik düşen varlık olduğu yönündeydi. Osmanlı'nın klasik dönem yazar ve tarihçilerinden Gelibolulu Mustafa Âli (1541-1600) *Kava'idü'l-Mecalis* adlı eserinde kadın doğası hakkında görüşlerini ortaya koyarken bu doğanın bir neticesi olarak da erkekle ilişkisinin olması gereken biçimine değinir:

“Erkeklerin kadınları korumayı ihmal etmeleri her birinin [kadının] hayvani tabiatına yenik düşüp kendi gönlünde yatan arzuların peşine takılmasına, yabancılarla temas edip iffet perdesini yırtmasına ve namus duvağını edepsizce lime lime etmesine yol açar. Bu durum onları ayağının dibinde zapteden hayvani şehvet canavarının serbest kalmasını ve [kadınların] doğru ile yanlış ayırt etmeyi beceremeyip çiftleşme arzusuyla kendilerini alçaltmalarına neden olur.”¹⁴⁶⁴

Osmanlı'nın önemli düşünürlerinden Kınalızâde Ali Efendi'ye (1510-1572) göre ise “İlahi hikmet ve felsefe'nin bir gereği olarak kadın, yaratılış itibariyle zayıf ve kuvvetsizdir. Bazı işleri meydana getirmek ve yapmak için hareket etmekten acizdir. Evinde oturup, eşine vekil olarak ev eşyasını, mühim yiyecekleri koruma ve ev için gerekli diğer şeyler onun uhdesindedir.”¹⁴⁶⁵ Kınalızâde Ali Efendi bazı filozofların görüşleri olarak aktardığı ve çok muhtemelen de kendisinin de katıldığı şu ifadeleri aktarır. Buna göre kadınlar, akıl zafiyetleri olduğundan dolayı iffetlerini korumakta güçlük çekmekte ve daha da ötesi erkeklerin hileleri ve dünyevi aldanışlarla kolayca yoldan çıkabilmektedirler: “Bir kadını istemeye sebep, onu sırf yüz ve şekil güzelliği olmamalıdır. Zira güzellik ile iffetin bir arada bulunmaları çok azdır. Güzel kadına, ahlaksız kimselerden istek ve alaka çok olur. Kadınlar da aklı zayıf olduklarından, muhtemeldir ki, alaka duyan bozguncuları, çeşitli hilelerle isteyip, birçok dünya aldatışları ile arzu edince, doğru yoldan çıkarak arzularına uyarlar.”¹⁴⁶⁶

Kınalızâde olgunluk ve faziletin de erkeğe ait olduğunu düşünür ve bu görüşünü kadının bedeniyle, erkeğin de karakter gelişimiyle ilgilenmesi gerektiği tavsiyesiyle eğitim anlayışına da taşır: “Çocuğu süsleyip çok değerli elbiseler giydirmemelidir. İhtiyaç olmayınca yüzük takılmamalı. Dâima yanında iyi ve güzel yiyeceklerle, süslü elbiseleri küçümsemek lâzımdır.

¹⁴⁶⁴ Andrews, Walter G., Kalpaklı, Mehmet (2018), *Sevgililer Çağı: Erken Modern Osmanlı-Avrupa Kültürü ve Toplumunda Aşk ve Sevgili*, çev. N. Zeynep Yelçe, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları: 193

Alıntının Osmanlı Türkçesindeki ifadesi şu şekildedir: “Avretlerün hıfzına erleri mukayyed olmamak muktezâ-yı nefsâniyeleri üzre her biri gönlü murâdını bulmak perde’-i ismeti çâk ve nikâb-ı iffet-i himmetün bi-pâk nâ-mahremlere baş koşmasını mücibdir. Ve zîr-i pâyında mağlûb olan dîv-i nefsi elden çıkup nîk ü bedi teşhis etmeyûp istihâ-yı nîk ile mertebeden düşmesini müstevcibdir.” Andrews ve Kalpaklı 2018: 194

¹⁴⁶⁵ Kınalızâde Ali Efendi (t.y.) *Devlet ve Aile Ahlakı*, Tercüman 1001 Eser Serisi: 14

¹⁴⁶⁶ Kınalızâde (t.y.) : 43-44

Zihnine şunu yerleştirmelidir: Süslü püslü giyinmek kadınlara münasıptır. Erkeklerin süsü, güzel ve süslü elbiselerle değil, olgunluk ve faziletledir Süslü elbiselerin kadınlara mahsus olduğu zihinlerinde yer etmelidir.”¹⁴⁶⁷ Olgunluk ve faziletin erkeğe mahsus kılınması sonraları Osmanlı kadın yazarlarınca reddedilecek ve kadınların da ahlaki fazilete erişebileceği iddia edilecekti.

Osmanlı düşünürlerinden Taşköprülüzâde (ö.1561) ise *Ahlâk-ı Adıyye* adlı ahlak eserine yazdığı şerhte şunları yazar: “Kadınlarda akıl, iffet ve hayâ mutlaka olmalıdır. Akıl asılların aslıdır. Nitekim Hz. Peygamber (a.s.) şöyle buyurur: “Nutfeleriniz için araştırıp seçin. Çünkü damar çok çekicidir (kanın etkisi vardır)” Yine Hz. Peygamber (a.s.) şöyle buyurur: “Evlenen, ekim yapar, kişi nereye ektiğine baksın.” İffet soyun korunması, namusun korunması ve ele karşı emin olmak için zorunludur. Haya da herkes için, fakat özellikle kadın için zorunludur. Eğer kadınlarda bunlardan biri eksik olursa evliliğin amacı olan evin düzeni bozulmaya uğrar....İsteyeni çok olduğu ve güzellerin akılları zayıf olduğu için aşırı güzellikten kaçınmalıdır, sırf servete de bakmamalıdır. Nitekim Hz. Peygamber (a.s.) “Kadınlar aklen ve dinen eksiktir” buyurmuştur. Dolayısıyla akıl zayıflığı, onların akıllarının çabuk çelinmesi nedeniyle evliliğin bozulması ve edepsizliğe götürür. Sadece malı için talip olmak da böyledir ve ondan kaçınmalıdır, çünkü mal, kadının erkek üzerinde üstünlük kurmasını ve malını erkeğe kullanmasını gerektirir, bu da [kadın erkek arasındaki hiyerarşinin] tersyüz olmasına ve kıyasa aykırı davranmaya yol açar ve nihayetinde evdeki düzenin bozulmasıyla son bulur.”¹⁴⁶⁸

Mustafa Âli ve Kınalızâde’nin onaltıncı yüzyıldaki bu görüşleri onsekizinci yüzyılın meşhur din bilgini Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın Marifetnâme adlı meşhur eserinde benzer şekilde devam etmekteydi: “Hanımını hiç dövmemeli ve dünya işlerine ait kusurlarından ötürü ona kötü söz söylememelidir. Hanımın din işlerine ait olan kusurlarından ötürü kendisine bir günden fazla küsmemelidir. Hanımına yumuşaklıkla davranıp güler yüzle idare etmelidir. Çünkü o eğri kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Duygusal yönü baskın olup, ileri görüş ve firsat bakımından akıllı ve ziynete olan meyli sebebiyle dini hassasiyeti noksandır.”¹⁴⁶⁹ İbrahim Hakkı aynı zamanda kadını akıl yerine hile ile ilişkilendirmektedir: “Akıl muttaki zeki âlim kişilerle sohbet et. Yaratan’a isyan olan yerde halka itaat etmek doğru olmaz. Kadınlarla fazla birlikte olunca gönülde sevgileri kalmaz. Kadın yılan gibidir fakat sokması zarar vermez. Gerçi kadın milleti şerlidir fakat bundan da kötüsü bizim onlara muhtaç olmamızdır. Kadın hile yapmaya yatkındır. O hâlde ondan çekinmek lazımdır.”¹⁴⁷⁰

Ondokuzuncu yüzyıla gelindiğinde ise artık İmparatorlukla birlikte kadınların da erkeklerden neden geri kaldığı sorulmaya başlandı ve bunun halk arasındaki yanlış itikatlardan

¹⁴⁶⁷ Kınalızâde Ali Efendi (t.y.): 64

¹⁴⁶⁸ Taşköprüzâde Ahmed Efendi, (2014), *Şerhu'l Ahlâki'l Adıyye – Ahlâk-ı Adıyye Şerhi*, çev. Mustakim Arıcı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı: 184

¹⁴⁶⁹ Marifetname’den aktaran Albayrak ve Serin 2015: 25

¹⁴⁷⁰ Marifetname’den aktaran Albayrak ve Serin 2015: 33

kaynaklandığı yanıtı verilmeye ve kadınların akıllarının kısalığına ilişkin halk arasındaki söz ve deyişler reddedilmeye başlandı. Namık Kemal’in idaresi altında çıkan *İbret* gazetesinde Nuri imzasıyla çıkan ve çok muhtemelen Namık Kemal’e ait olan yazıda halk arasında kızlara dair bazı anlayışlara yer verilir, buna göre onlara, çocuk doğurmak, ev işi yapmaktan ibaret bir görev tanımı yapılır ve noksan-ı hilkat yani yaratılışça eksik olarak görüldüğünden alabilecekleri eğitimi kötüye kullanabileceklerine yönelik bir inanç olduğu belirtilir:

“Bir vakitten beri kız çocuklarının terbiyeleri emrinde halkta yanlış birtakım itikatlar hâsıl olmuştur. Mesela bazıları, ‘kızların vazifeleri ancak evlerinin dâhilî işleriyle meşgul olmak yani fakir ise sade mutfakta çalışmak, tahta silmek, dikiş falan gibi şeylerle uğraşmak; zengin ise bu işleri görececek halayıklara emr ü nezâret etmekten ibaret olduğundan onların yazıp okumalarına lüzum yoktur’ diyorlar. Bazıları dahi ‘kadınlar mücerred def’-i zarûret ve husûl-i zürriyet-i âtidirler, onların tahsil-i marifet etmeleri lüzumsuz olduktan başka bir dereceye kadar muzırdır. Çünkü noksan-ı hilkatleri iktizasınca öğrendikleri şeyleri ekseri su-i istimal etmeleri melhûzdur’ zehâbında bulunuyorlar.”¹⁴⁷¹

Kadınlara mahsus ilk yayın olan *Terakki-i Muhadderât*’da erkeklerle kadınların akıllarındaki farka dair bir yazıda akıl, doğal ve deneysel akıl olarak ikiye ayrılmış, doğal akılda erkek ve kadın herkesin eşit olduğu ancak deneyime dayalı akılda erkeklerin kadınlara daha fazla deneyim sahibi olmalarından ötürü üstün olabildikleri söylenir ve genel olarak cinsiyet üzerinden akla ilişkin bir değerlendirme yapılmaz:

“Kadınlara “saçı uzun aklı kısa” denilmesi tâife-i ricâlden her kim olursa olsun bir erkek tâife-i nisâdan herhangi kadına nisbet olunursa elbette akıllıdır demek değildir. Belki umumî üzerine erkek cinsi kadın cinsine nisbet olunca daha akıllıdır demektir bazıları demiştir ki akıl iki kısımdır. Evvelki kısmı ziyâde ve noksânı kabul etmez bu kısma akl-ı tabii ve akl-ı azizi derler ve bu kısım cem-i ashâb-i ukûl beyninde müşterektir. İkinci kısma akl-ı tecrübî derler bu kısım ziyâde ve noksânı kâbildir ve ziyâdeliği kesb ileddir ki vekâî’ ve hevâdisi göre göre ve tecrübe ede ede akla kesret ve fehime ve ferasê hâsıl olur. Öyleyse erkeklerin kadınlara nisbetle daha akıllı olması umûr-u mazumede istihdâm olundukları cihetle tecrübelerinin kesretinden ve kadınların akılcı erkeklerden aşağı kalması vücudlarına elvermediği cihetle her işe giremeyerek tecrübelerinin killetinden neş’et eylemiştir.”¹⁴⁷²

Terakki-i Muhadderât’ta Rabia imzalı bir kadın mektubunda ise yukarıdaki yazıdan farklı olarak erkek ile kadın arasındaki farklar tamamen yok sayılmış ve kadınlara çalışma alanlarında herhangi bir sınırlandırma yapılması reddedilir:

¹⁴⁷¹ Nuri, (1289, 28 Rebiülahir), “Kızlar”, *İbret*, 16: 2

¹⁴⁷² *Terakki-i Muhadderât* (1285, 7 Eylül), Erkekler Kadınlar, 13:1

“Şurası iyi bilinmek lazım gelir ki, ne erkekler kadınlara hizmetkâr ve ne de kadınlar erkeklere cariye olmak için yaratılmıştır. Erkekler mahsul-i dest-mâye hünleriyle hem kendilerini ve hem de benî nev'imizi (hemcinsimizi) iâne ve idare ediyorlar da biz niçin iktisâb-ı feyz ve hünere kâdir olamıyoruz. Ve hiç olmazsa hazırca kazanılmış olan ahvalin olsun hüsn-ü idaresine i'tinâ edeceğimiz yerde bilakis itlaf ve ızzar ediyoruz. El ve ayak ve göz ve akıl gibi vesâitte bizim erkeklerden ne farkımız vardır. Biz de insan değil miyiz? Yalnız cinsimizce olan mübâyetimiz mi bu halde kalmaklığımızı intac eylemiştir. Bunu hiçbir akl-ı selim kabul etmez. Eğer bu böyle olmak lâzım gelse idi Avrupa tâife-i nisvanı dahi bizim halimize benzerdi. Noksan-ı ma'rifetimizi intac eden hal mesturiyet-i meşruamızdır denilmek isteniliyorsa ona da taşralarda bulunan hemcinslerimizi irae etmekle iktifa ederim. Zira bunlar erkeklerine ziraat ve felâhat ve vesâir her nev'i hizmetlerde muâvenette kusur etmeyip meşâkk-ı sây ve ikdamda erleriyle müşterektir.”¹⁴⁷³

Kadınların geriliğinde bedensel zayıflığın öne sürülmesi, geleneksel kabulün gittikçe yükselen Batı'daki biyoloji biliminin itibarının kullanılması çabasıyla kaynaklanmaktaydı. Bu zayıflığı kabul edenler ile tümüyle reddeden kadın yazarlar mevcut olmuştu, ancak zayıflık artık ilahi bir hikmetle değil tümüyle kadının yaşam koşulları ile ilişkilendiriliyor ve aşılabileceği vurgulanıyordu. Örneğin Ahmed Cevdet Paşa'nın oğlu Ali Sedâd Bey'in kızı Zeynep Sünbül hanım 1895 yılında yayımlanan Hanımlara Mahsus Gazete'deki yazısında kadınların zayıflıklarını kabul eden şu sözleri sarfetmekteydi:

“Kadınlar erkeklere nispetle zayıf bulunduklarından daima erkeklerden geri kaldıkları da inkar olunamaz, ama kadınların zaafî teşekkülât-ı bedeniyelerinin nezaketinden ileri gelmekle sa'y ve sebatta ricâle yetişemez iseler de hissiyatlarında rikkat bulunduğundan bu vadiye ricâle tefevvük ederler. Bu az bir meziyet midir? Bununla hissiyata mebni olan ulûmun tahsilinde kadınların istidadı zâhir olur.”¹⁴⁷⁴ Ancak Zeynep hanımın yazısında kadınla erkek arasında önemli farklardan biri olarak ortaya koyduğu akli melekeler arasındaki farkı Batılı bilim adamlarına atıfla beyin büyüklüğü ile ilişkilendirmektedir. Buna göre beyin büyüklüğü ve kıvrımlarının genişliği akli melekelerin genişliğini gösterdiği gibi beyindeki bu gelişme de insanın yaşam şekliyle ve “terakkisiyle” yakından ilişkiliydi:

“Müteceddidin hukemâ (son dönem bilginleri) ve ehl-i fûnûn indinde insanın kuvve-i akliyesi, dimağı yani beyni ile mütenasiptir. Dimağın hacim ve şeklinin ve cevherinin melekât-ı akliyyeye dahil ve tesiri vardır. Dimağın cevheri ve kıvrımının kıvrımları ziyade olarak sathı vâsî' oldukça şuur dahi ol kadar ziyade olur, diyorlar. Yine tabiiyyûnun cümle-i tahkîkâtından olduğu

¹⁴⁷³ Rabia, (13 Temmuz 1285 – 15 rebîülâhîr 1286) “Birinci Mesele: Terbiyet-i Hazıramızın Vucub-ı Islahı”, *Terakki-i Muhadderât*, 5:2

¹⁴⁷⁴ Zeynep Sünbül binti Sedad bin Ahmed Cevdet Paşa, (1311, 11 Eylül / 1313, 4 Rebîülâhîr) Fâzıl-ı Meşhûr Merhum Ahmed Cevdet Paşazâde Saadetli Sedad Beyefendi Hazretlerinin Kerîme-i İffet-Vesîmeleri İsmetli Zeynep Hanımefendi Hazretlerinin Makâle-i Aliyyeleridir, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 7:2

üzere milel-i mütemeddinede kıhfin derece-i istîâbı akvâm-ı vahşîyyeye nispetle ziyadedir ve tarik-ı medeniyette terakki olundukça dimağ mükemmel oluyor.”¹⁴⁷⁵

Yaratılış temelinde kadınla erkek arasında bir farklılığın bulunduğu ve bu farkın kadınlar hesabına bir eksiklik (nâkıs) ile tanımlanışı kadınlarca artık kabul görmemeye başlanmıştı. 1895 yılında yayınlanan *Hanımlara Mahsus Gazete*’de “Bir İslâm Kadınındaki Zekâ Yahut Bir Muhteria!” başlıklı imzasız yazıda bu çok net şekilde dile getirilmişti:

“İnsanlar mâye-i hilkatçe müsavidirler, yani onlar, teşekkülât-ı tabîyyeleri nokta-i nazarından farksız bulunurlar. Bazı zannîyyâta göre kadınların şiddet-i tab’ ile me’lûf bulundukları ve bu sebepten dolayı da nâkıs oldukları der-meyân edilir. Bu tasavvur eski kitaplarda olduğu gibi, el-ân da - ender olarak - mevcuttur, fakat şâyân-ı i’timâd görülemez, çünkü bugün nisvanın mahsûlât-ı fikriyyeleri o kadar parlamıştır ki, buna bir söz bile söylenemez. Ama bu hâlin umumileşmesi matlup ise, elbet o da bir gün olacaktır. Bunu ispat için biz kendimizi ortaya koruz. Bundan beş on sene evvel okumak, yazmak kadınlarca büyük bir meziyetten ma’dud iken şimdi bu hâl ne kadar itidal peyda etti. Okuyup yazmak, sadece okuduğunu anlamak değil, yazdığını da herkese -fakat bir şîve-i mahsus ile- anlatmaktır. Binlerce şükür!...Bu saatte nisvanımız meyanında o derece mükemmelleri bulunuyor ki bunu görüp de müteşekkir kalmamak kâbil olamıyor. İşte gözümüzün önünde binlerce misâl-i mücessemi mevcut. Biz nasıl deriz ki: Kadınlarda mazeret-i fitriye vardır!...Vâkıa erkeklerde görülen sebat ve devam onlarda yoktur. Yani umumiyet veya ekseriyetle mevcut değildir. Fakat bu pek sade ve tabîi görülmelidir. Çünkü onların meşgaleleri yalnız sanayi ve marife münhasır bulunmaz. Onlar da bir vazife var ki maddi olarak neticelenmesi şart...Yani meydana çıkacak...”¹⁴⁷⁶

Hanımlara Mahsus Gazete’nin 156.sayısında “Kadın Erkeğe Faik Midir?” başlıklı yazısında İbrahim Hikmet, Amerika ve Avrupa’da kadının erkeğe üstün bir varlık olduğu iddiasından söz eder ve bir Amerikalı kadın yazara atıfla kadının erkeğe üstün olduğu iddiasını bazı delillerle aktarıp okuyucusuna bu delillerden beğenecekleri neticeyi çıkarmasını ümit eder ancak anlatıma bakılırsa Amerikalı kadın yazarın dolaylı bir kaynak olabileceği veya belki İbrahim Hikmet’in kendi kanaatini Amerikalı kadın yazar üzerinden ifade etmiş olabileceği de düşünülebilir:

“Havva lisân-ı Osmaniyyede hayat demektir. Adem ise arz manasınadır. Hayatın arza teveffuku sâbit olunca kadının dahi erkeğe rûchânını teslim etmelidir. Hazreti Âdem bilimum hayvanat gibi topraktan yani bîruh bir maddeden halk olunmuştur. Hazreti Havva ise teşekkül etmiş, hayat bulmuş bir cisimden vücuda gelmiştir. Hazreti Havva cennetten tard olunduktan sonra Aden’e sükut etmiştir ki burası hâlâ letâfet-i tabîiyesiyle tebci olunur. Kadınların daima

¹⁴⁷⁵ Zeynep Sünbül binti Sedat (1311, 11 Eylül / 1313, 4 Rebûlâhîr) 7: 3

¹⁴⁷⁶ *Hanımlara Mahsus Gazete*, (14 Eylül 1311 / 7 Rebûlâhîr 1313), “Bir İslâm Kadınındaki Zekâ Yahut Bir Muhteria!”, 8:5

teâliye meyyal bulunmaları bundan ileri geliyor. Halbuki Hazreti Âdem'in sükût ettiği Serendip arazisi letâfet-i tabiiyyeden mahrum âdi bir kayalıktan ibarettir.”¹⁴⁷⁷

1911’de İstanbul’da üç yüz kadının P.B.’nin konağında Fatma Nesibe Hanım’ın konuşmasını dinlemek için dokuz kez biraraya geldiği ve konferans salonun beyaz döşendiği için “Beyaz Konferans” denilen konferansta konuşan Fatma Nesibe hanıma göre toplumsal tahayyül ve siyasal alanda kadınlar ikincilleştirmiş ve bu aynı zamanda kültürel etiketlerle de desteklenmiştir. Fatma Nesime hanımın dikkati çektiği bir diğer husus ise dönemindeki kadın haklarına yönelik taleplere muhalefet eden kesimlerin kadınların erkeklerden aşağı bir düzeyde oluşunu onların yaratılışlarına bağlayışdır. Maddi farkı kas gücüyle ilişkilendiren Nesibe hanım için kadınıla erkek arasında “manevi” bir fark bulunmamaktadır: “Sonra nemiz var? Kanun, âdet, zevk, sefahat, mal, kuvvet, azimet, takdir, tahakküm...Hep onların lehine! Biz, siyah bir gölge, bir leke halindeyiz. Altıncı bir parmak gibi mevkimiz olsa da çirkiniz, saçımız uzun, aklımız kısa...Velveleci, şımarık, faziletsiz...Şimdiki esaretimizin, şu muzlim, kanlı esaretin tahammüllerini o elde, o meş‘um, eski zamanlarda aramalıdır. Ah, evet diyorlar, diyorlar ki: ‘Kadınlar, hangi haktan bahsediyorsunuz? Hakları varsa hilkatten istesinler! Ondan şikayet etsinler!... Onları ma‘nen, maddeten zayıf va kabiliyetsiz yaratan biz değiliz!...Kuvvetin zayıfa galebesi! Ve muvâzene-i kâinatın en büyük kanunudur.’ Fakat, aldaniyorlar! Sizi te‘min ederim ki aldaniyorlar. Hanımlar! “maddeten”...kaydına itiraf edelim, imanmaya mecburuz. Bu, böyle! Ah, şu zayıf kollarımda kuvvet olsaydı, hilkat bana da bir demir pençe, sert bir kalp verseydi, yapacağım ilk iş bir çok erkeğin kafasını paralamak olacaktı!...Fakat “ma‘nen?...” bunu kabul edemeyiz.”¹⁴⁷⁸ Konuşma metninin tamamında anlaşılacağı gibi Fatma Nesime hanım konferansta kullandığı maneviyat ifadesiyle günümüzde anlaşıldığı şekliyle doğrudan din ve inanç değil kadının muhakeme, sağduyu, irade gibi akli ve hissi melekeler ve duyarlılıklarını sözkonusu etmektedir.

Gelenekçi çevrelerin kadını toplumsal ve iktisadi alandaki görünürülüklerini sınırlandırma gereğinden söz ederken çoğunlukla kullandığı argümanlardan biri olan kadının hissi varlık olduğuna ilişkin vurgularına Baha Tevfik şu şekilde yanıt verir:

“Kadının asabi ve tebâi‘-i garibe sahibi olduğunu zıkr ile onun ekser ef‘alinde muhakemesine değil belki hissine tâbi‘ olacağını söylüyorlar. Halbuki kadınlar arasında bu gibi hâlet ile muttasıf olanlar erkeklerin bu gibilerinden pek de fazla değildir. Bununla beraber kadının asabı üzerindeki hüküm ve tesiri anlaşılmış olsaydı ona terbiye-i etfâl gibi en güç en ziyâde sabır ve tahammüle muhtaç bir vazife tevdi‘ olunur muydu?”¹⁴⁷⁹

¹⁴⁷⁷ İbrahim Hikmet (26 Mart 1314 / 16 Zilkade 1315), “Kadın Erkeğe Faik Midir?” *Hanımlara Mahsus Gazete*, 156: 3

¹⁴⁷⁸ P.B. (1327, 7 Kanunisânî), Beyaz Konferans, *Kadın* (İstanbul), 14:17, 14-15

¹⁴⁷⁹ Baha Tevfik, (324, 12 Kanunisânî), Fransa’da Kadının Hukuk-i Siyasiyesi, *Kadın* (Selanik), 14:7

Osmanlı'da kadınların erkeklerle eşit haklara erişmesini talep eden yazarlar için kadınlara ilişkin toplumsal kabuller, kadınları erkekten daha aşağı ve erkeğe tâbi bir konumda gören kültürel algılarla mücadele etme zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Bu algılar tarihte olduğu gibi bazı dönem yazarları için de kadının biyolojisinden, bedeninden başlayarak meşrulaştırılmaya çalışıldığından kadın haklarının “hürriyetperver” savunucuları da yine kadının biyolojisinden başlayarak karşı yanıtlar geliştirmeye çalışmışlardır.

Kadınlar Dünyası dergisinde yazan A.M. “fizyolojik” farksızlığı vurgular ama hemen ardından konuyu kadın bedeninin doğurganlığı sebebiyle erkek bedeninden daha işlevsel olduğuna getirir: “Yaradılışımıza nazaran gerek eşkal-i hariciyye ve gerek dahiliyyemizde erkeklerden ne farkımız var? Bu cihet teşrihiyyesi ef’âl-i fisyolojiyye nokta-i nazarından erkeklerden aşağı olmadığımız gibi belki vazîfe-i fisyolojiyyede onlardan daha büyük rol oynuyoruz.”¹⁴⁸⁰

Osmanlı kadın hareketinin ilk ve en önemli simalarından, Ahmed Cevdet Paşa’nın kızı Fatma Aliye Hanım bir konuşmasında hem genel olarak insan hem de kadın cinsine dair şunları ifade eder: “Cins-i hayvanın eşrefi olan nev-i beşerin erkeği nasıl bir boğa, bir horoz değilse kadın da sağmal bir inek, bir kuluçka tavuk değildir. Kadın pembe hülyalarından mai rüyalardan sıyrılıp âlem-i İslamiyet ve insaniyetteki mevkiine yükselmelidir.”¹⁴⁸¹

Fatma Aliye Hanım “*Kadın Nedir?*” başlıklı yazısı biyolojik farklılık üzerinden kadınların ikincilliğini iddia eden yaklaşımlara karşı çağının antropolojik verileri hatta daha da ötesi görüşleriyle ondokuzuncu yüzyılın Avrupa ve Amerikasında fikirleriyle tanınan hatta tartışmalara da konu olan Darwin’in ve Lamarck’ın evrimci bakışını kullanarak kadın doğasına ilişkin görüşlerini sıralar ve fizyolojik açıdan kadınla erkeği tam olarak eşit kabul eder:

“...Evvelce kadınların kafataslarının erkeğinkinden daha küçük olması ve beyninin daha az mikdarda bulunması, kadın aklının erkekten daha az olmasına delil gösterilmek istenilmiş idi. Lakin sonra, teşrih, beyni pek çok olanlardan ahmaklar bulunduğu gibi beyni çok olmayanlardan pek zeki ve akıllar bulunduğunu meydana koymakla, o nazariyenin modası geçti. Şimdi, erkeğin hacminden küçük olan kadının hacmine göre beyin mütênâsib olduğu tasdik olunduğu gibi, artık aklın kuvvetini takdir için yalnız dimağın hacmine ve toptan alınmış cesametine müracaat kifayet etmeyeceğini ilm ve fen i’lân eyledi. Akli melekelerin seviyesini ta’yin eden şey, yalnız nesc-i asabiyyenin kemmiyeti olmayıp keyfiyeti ve her uzvun kuvveti ve müşterek faaliyetin mütênazır olan şiddeti de bu seviyenin ta’yinine yarayan vasıta olduğu anlaşıldı. Bir dimağın akli kuvvetini takdir için, yalnız dimağın hacmi ve telaffifinin çokluğu üzerine istinad olunamayacağı bildirildi. Kadınları erkekleri ile aynı maişette bulunan yerlerde kadınlar vücudca ve kuvvetçe erkekler ile

¹⁴⁸⁰ A.M. . (1330, 22 Mart), “Kadınlar Dünyası Gazete-i Mu‘teberesine”, *Kadınlar Dünyası*, 136:8

¹⁴⁸¹ Fatma Aliye Hanım, FA_Evr_000009-003 nuramalı belge, s.4-5

müsâvi bulunduğundan, bunda suret-i maişetin te'siri anlaşıldı. Tettebbuât-ı ilmiye gösteriyor ki mebâdide insanlar ağaç kovukları ve mağara oyukları içinde yaşadıkları, yabani meyveler, ekle sâlih otlar ile ta'yiş eyledikleri zamanda, kadının da erkeğin de muini, hâmisî, kendi mesaî ve kuvve-i bazusu oluyor. Her ikisi de yiyeceğini kendi tedârik ediyor, ihtiyacâtını kendi tesviye ediyor. Maişet aynı olunca, kuvvet ve bedence dahi yekdiğerine müsâvi bulunuyor. İnsanların ilk zamanlardaki halini anlamak için, bugün hâlâ mevcut olan vahşilerden vahşetin en geri derecelerinden bulunanlarının ahvâlini tahkik ediyorlar ki, bunlar da kadın ve erkeğin vücutca ve kuvvetce aynı derecede bulunuyor. Aleksandr Esker'in gidip gördüğü Tazmanyah vahşilerinde dahi böyledir.”¹⁴⁸²

Fatma Aliyye Hanım aynı yazısında kadın bedeninin genellikle kabul edildiği şekliyle hem farklı hem de daha zayıf olarak kabul edilmesinin biyolojiden çok kültürel temellere dayandığını öne sürer ve farklı kültürlerden örneklerle iddiasını savunur ve en sonunda da peygambere atıfta bulunur:

“Evvelce Türklerde kadın, erkek gibi cendilik (askerlik), cengaverlik tâlimleriyle yetiştirildiğinden erkekle kadının suret-i maişetlerinde fark bulunmadığı müddetçe, hacim ve kuvvetçe farksız idi. Bu mes'ele için neşr olunan âsâr-ı ilmiye ve fenniyyede, hâlâ bugün dünyanın bazı taraflarında tarz-ı maişetleri aynı olan memleketlerde kadınla erkeğin cism ve kuvvet cihetinden farkı olmadığı, o memleket halkının isimleri tâdâd olunarak yazılmıştır. Daha bir şey var ki, erkek suret-i maişetini el-ân bazı taraf kadınlarının neşv-ü nemalarında fark görülmeye ve tedricen erkekler cesametine gelmeye başladığı şimdi görünüyor. Mantıkça kadın, cins-i hayvanın bir nev-ini teşkil eden nev-i beşerin bir sınıfıdır. Sınıf-ı nisâyâ sınıf-ı cemîl demek mantığa sığan bir tabir değildir. Zira, sınıf-ı zekûr gibi bu sınıfın güzeli de vardır, çirkini de! Cenab-ı Peygamber'in kadın erkeğin nisf-i diğeri olduğunu beyan buyurmaları en sarîh hakikattir.”¹⁴⁸³

İmparatorlukta kadınlaraya yönelik 1916 yılında açılan ilk özel dersane olan *Bilgi Yurdu Dershanesi*'nin dergisi *Bilgi Yurdu Mecmuası*'nda Terbiye-i Bedeniyye Dersleri başlığı altındaki ders tanıtımındaki satırlar kadınların erkeklerle mücadelede bedensel güçlerini de geliştirmeleri gerektiğini duyurmakta ve kadının beden en zayıflığını bu mücadele aşılması gereken bir eksiklik olarak benimsetmektedir:

“Bu dersin ehemmiyetini takdir için karielerimizi “Bilgi Yurdu Mecmûası”nın onbirinci sayısındaki Musâhabe-i Fenniye'yi mütalaaya sevkederiz: Orada dersin ehemmiyetini tamamıyla anlayacaklardır ancak burada bir miktar bahsetmiş olmak için o makalenin bazı fıkralarını yine âtîde zikrediyoruz: Sâha-i medeniyetin faaliyetine yeni yeni atılan hanımlarımızın bugün en büyük ve en mühim düşünceleri sıhhatlerini muhafaza etmek ve kendilerini mücâdele-i hayâtın

¹⁴⁸² Fatma Aliyye (1917, 29 Teşrinisani), Kadın Nedir? *Yeni Mecmua*, 21:415

¹⁴⁸³ Fatma Aliyye (1917, 29 Teşrinisani) Kadın Nedir? *Yeni Mecmua*, 21: 417

her kısmında mukâvemetli bulundurmaktır. Kadın ve erkekten bahsedenlerin kâffesi erkeğin tefevvukunu iddiada ilk evvel vücûdların kuvvet ve mukavemetindeki farkı öne sürüyorlar ve kadın zayıftır, âcizdir, erkek gibi çalışamaz, zahmetlere mukâvemet edemez diyorlar. Bunun için kadının meydân-ı mücâdelede erkek gibi kuvvetli bulunması ne ile mümkün ise onu da te'mîn etmek ve fikren hazırlamak ile beraber beden de sağlam ve mukâvim olmaya çalışmak icâb ediyor. Yoksa kadınlar bugünkü gibi cılız, sinirli, korkak, meraklı, vehham kaldıkça mücâdele-i hayatta erkeğe galebe hiçbir vakit mümkün olamaz.”¹⁴⁸⁴

Tıpkı beden çalışması nasıl kadının bedensel olarak erkeğe yakın bir noktaya getireceği düşünülüyorsa aynı durumun kadının aklı için de geçerli olduğu kabul edilir. Fatma Mükerrerem’e göre kadının aklının gelişimi için eğitim gerekir. Kadın ile erkek arasındaki fark kadının daha az eğitim görmesidir ve alınacak eğitimle kadınların da akıl kudreti erkeklerle aynı düzeye kavuşacaktır:

“Genç kızların talim ve terbiyeleri için tesis olunan liselerin tekmili ve bazı mekâtib-i aliyyenin küşâd edilmesi onların dimağlarını erkeklerinki kadar mazhar-ı neşv-ü nümâ edecektir. Şu halde müsâhât-ı kafiye, bir ırkın sefalet-i maneviyesinin, gördüğü ızdırabât ve muamele-i muhkirânenin derecesiyle olduğundan kadınlar ile erkekler hakkında bir fikir verebiliriz. “Kadınlarımız” kitabından: “Madde ve Kuvvet” müellifi doktor (Ludvig Böhner)¹⁴⁸⁵ diyor ki: “Aristoteles kavlince kadın, esnâ-yı tekevvünde yarı kalmış bir erkektir. Bu meğer bazı müteahhirin tarafından da ele alınmış kadın rüşeym halinde iken müşkilât itibariyle nâkıs kalmış bir mahluk zan olunmuştur. Halbuki kavânin-i tabiiyyeyi fûnûn-u cedideyi daha yakından tetkik edersek iyice anlarız ki iki cins beyinde yüksek veya alçaklığa delalet edecek teşrihe, fizyolojiye, mebhûs-u cenine aid hiçbir beliyeye yoktur. Eski felsefe, erkeği unsur-u müsbet ve kadını unsur-u menfi telakki ederdi. Bu nazariye fizyolojiye istinad edemez. Beynelcinseyn hiçbir fark-ı esasi yoktur.” Dimağın tekâmülâtı ve fizyoloji itibariyle erkekten zayıf olması hukukunu gayb ettirmek için bir sebep teşkil etmez. Onlar idman ile terbiye ve tenmiye edilirse fizyoloji itibariyle erkekle müsâvi ve dimağ itibariyle erkeğe fâik olacağını bedihiyattandır. Dimağ hakkında (Ludvig Böhner) diyor ki: “Bu dimağın küçüklüğünden bahs olunuyor. Teşekkül ve insâc itibariyle kadın ve erkeğin dimağı arasında hiçbir fark-ı esasi yoktur.”¹⁴⁸⁶

Muhlise Fuat da Batılı bir filozof olan Descartes’in sözüne ve içinde bulunan zaman dilimindeki kadınların başarılarına atıfla kadının maddeten yani beden ama özellikle aklen erkek eşit özelliklerle donanmış olduğunu ifade eder. “Çünkü mesut olmamız için her vasıtaya

¹⁴⁸⁴ Bilgi Yurdu Mecmûası, (1334, Temmuz), Terbiye-i Bedeniyye Dersleri, 15: 237

¹⁴⁸⁵ Ludwig Büchner (1824-1899). Evrene ilişkin açıklamayı madde ve güç üzerinden yapan maddeci Alman düşünür ve yazarı. Büchner’in kitabı *Madde ve Kuvvet*, Baha Tevfik (1884-1914) ve Ahmet Nebil (?-1945) tarafından Türkçe’ye aktarılmıştır.

¹⁴⁸⁶ Fatma Mükerrerem, (1329, 9 Teşrinisani /1331, 22 Zilhicce) Kadının Hakkı Müsavat-ı Tammedir, *Kadınlar Dünyası*, 117: 3

malikiz. Âmâ değiliz, kolumuz, ayağımız var. Maddeten her suretle mükemmeliz. Dimağımız, aklımız hepsi tamam. Burada Dekart'ın bir sözünü zikr edeceğim. O alim: bütün insanlarda akıl birdir. Hiç kimsede ne eksik ve ne fazladır, diyor. Burada acaba biz hariç miyiz? Bittabi değiliz. Çünkü biz de insanız. Bu söz bir fikir olabiliyor. İhtimal ki bir hakikat değildir. Yani kadınlarda bu eksiktir. Fakat şu asrın tecelliyatı bunun aksini göstermemiştir. Yani kadınlarda da akıl vardır. Ve bütün insanlar gibidir. Şu halde bunda katiyyen şüphe etmemeliyiz. Bizim de aklımız vardır.”¹⁴⁸⁷

Asrın hem bilgisine hem de mevcut olguya atıfla erkek ile kadın düşünce gücü arasında bir farkın olmadığını yazanlardan biri de Emine Semiye hanımdır: “Evet efendim, tıbben kadında erkek dimağı arasında hiçbir fark yoktur. Erkek ve kız çocukların karışık olarak tahsil ettikleri Amerika'daki darü't-tedrislerde, daima istidat ve zekalarıyla temeyyüz eden ve aliyyü'l-âlâ derecesini kazanan talebâtın talebe âdâdına müsavi gelmekte olduğuna dikkat eden esâtize-e kirâm ricâl ile nisvân beyninde fark bulunmadığına hüküm vermişlerdir.”¹⁴⁸⁸

Kadınların düşünce güçlerinde mevcut zafiyet ise yazarlara göre bizatihi kadının doğasından değil erkek egemen kültürün baskısından kaynaklanmaktadır çünkü onlara göre kendi haline bırakılmış olsa kadınlar zihnen de gelişmeye devam edeceklerdir:

“Hasılı asırlarca sıkılan, küçülen, tekâmülât-ı zihniyesi şekl-i tabiiyesini almaya bırakılmayan kadın dimağları büyüyor, tevsî' ediyor, biraz daha, mesela yarım asır sonra kadınlar erkeklere: “Gelin ölçek bakalım zihninizde sizinle ne fark kaldı?” diyecekler.”¹⁴⁸⁹

Ne kadar gariptir ki Batılı düşüncenin Osmanlı'daki temsilcisi olan ve esasen kadınların sosyal hayatta daha fazla yer almasının savunulduğu bir dergi olan İctihad'da Fatma Aliye'nin yukarıda ortaya koyduğuna benzer görüşler “müfrit feminizm” olarak nitelenmekte ve kadınların bedence ve dimağca erkekten geri bir düzeyde bulunduğu uzun uzadıya izah edilmektedir:

“‘Müfrit feministler’ diyorlar ki: Cemiyet-i beşeriyye bir vücud, bu vücudun nısfı kadındır. Vücud-u beşeriyetin nısf-ı diğeri olan erkek ne ise, kadın da odur. Binaenaleyh akıl ve zekaca, kabiliyetçe erkeklerle müsâvi ve belki bazı ahvallerde onlara fâik olan kadınlar, tamamıyla erkeklerin hukuk-ı kanuniye ve ictimaiyelerine malik; izdivaçta, verasette mesleklerde, memuriyetlerde, müntehab ve müntehib olmakda, hasılı bilcümle ahvalde erkek ile hem-hukuk olmalıdır. Bu iddiada bulunanlar kadının teşekkülât-ı teşrihiye ve fizyolociyasındaki bazı ahvâl-i hususiyeyi unuttukları için düşâr-ı hata oluyor. Evvela kadın bünyece nazik, kuvvetçe zayıf olduğundan askerlik gemicilik gibi bazı hizmetlere, mesleklere mütehammil değildir. Saniyen cümle-i asabiyeleri fevkalâde hassas olduğundan uzun ve sürekli iştigâlât-ı dimâiyyeye

¹⁴⁸⁷ Muhlise Fuat, (1329, 9 Teşrinisani /1331, 22 Zilhicce), Merhamet İstememeliyiz, *Kadınlar Dünyası*, 117: 4

¹⁴⁸⁸ Emine Semiye, (1910) “İslamiyet'te Feminizm”, Halil Hamid (Ed.) *İslamiyet'te Feminizm Yahud Alem-i Nisvan'da Müsâvât-ı Tamme*, Kiteum Matbaası: 5

¹⁴⁸⁹ Halide Salih, (1324, 31 Teşrinievvel / 1326, 19 Şevval), *Kadınlar İçin, Tanin*, 103:2

tahammülleri yoktur. Binaenaleyh sürekli, yorucu meşguliyet-i dimâiyyeyi icâb ettiren meslek, sanat ve hizmetleri hakkiyle ifâ edemezler. Filhakika tarihte bir çok riyaî, hikmetşinâs kadınlar görülmüştür. Fakat bunlar müstesna oldukları gibi hiçbir vakit hem-asırları olan erkek meslektaşları seviyesine irtifa edememişlerdir. Bu kabilden olarak tebâbete sülûk etmiş bir çok kadınlar mevcut ise de bunlar da hiçbir vakit erkekler derecesinde tekâmül edememişler bâhusus operatörlük gibi fen ve sanatı birleştiren şubelerde muvaffak olamamışlardır.”¹⁴⁹⁰ Lâlî, rumuzuyla yazan İctihad yazarının kadını erkekten farklı ve zayıf kılan özellikler arasında saydığı bir üçüncüsü kadının doğrudan bedenine ilişkindir ve kadın hareketine karşı olan İslamcı yazarların da yine aynı gerekçeyle kadını toplumdaki bazı yüksek mevkilere gelmekten alıkoymak için kullandığı argümanlardan birisi olduğu için de dikkat çekicidir: “Sâlisen âzâyı tenasüliyesindeki teşkilât-ı mahsusasına her ay ma’ruz bulunduğu buhran-ı fizyolojiyayı, kadını her ay birkaç günler hastalığa yakın bir halde bulundurmakta ve hele dimağı yorgun olanlarda bu buhran pek şiddetli olmaktadır.”¹⁴⁹¹

Ancak her erkek içtihad dergisinin yukarıdaki yazarıyla aynı görüşte değildir. Fatma Aliye’nin kadının doğasına ilişkin tespit ve iddialarının yayınlandığı *Yeni Mecmua*’da Türk Ocakları Genel Sekreterliği’nde bulunmuş ve eğitim çalışmalarıyla tanınan Hüseyin Ragıp (Baydur) beyin Talim ve Terbiye Cemiyeti’nde verdiği konferanstan kadın konusundaki görüşleri Kazım Şinasi’nin kaleminden aktarılmaktadır. Hüseyin Ragıp beyin de kadın doğasına dair Fatma Aliye hanımla aynı görüşleri paylaştığı görülmektedir:

“Hüseyin Ragıp bey kadınların erkeklerin hakimiyeti ve tabiyeti altında yaşaması lazım geleceğine dair son zamanlarda serdedilen mütalaaların konferansına zemin teşkil ettiğini beyan ettikten sonra kadına atfedilen noksanları tasnif etmiştir. Bu tasnife göre kadının noksanı hakkında serd olunan iddiaların birincisi kadının bedenlen erkekten zayıf olduğudur. Hüseyin Ragıp bey bu iddianın doğru olmadığını ve kadının yapılışı itibariyle kuvvetsizliğinin esası ve halkı değil, arızı olduğunu söylemiş ve nim-medeni ve gayri medeni akvamda kadınların gördükleri ağır işleri, seyyahların ifadelerine atfen izah etmiştir...Hüseyin Ragıp bey kadının kabiliyet-i aklıye itibariyle erkeğin dînunda olduğu hakkındaki iddiayı zikr ile kadın hafızasının erkek hafızasından kuvvetli olduğu hakkında birçok psikologların tecrübelerini zikretmiştir. Hüseyin Ragıp Bey bu vadide daha bir hayli izahatta bulunarak kadının hilkaten ve birtakım evsâf nokta-i nazarından erkekten dîn olmadığını ve binaenaleyh aile teşkilinin erkeğin âmiriyet ve hakimiyeti ve kadının mahkumiyeti suretinde değil, iki ruhun müsâvi hürmet ve hürriyet şartları dairesinde ittihadı demek olduğunu istintâc eylemiştir.”¹⁴⁹²

¹⁴⁹⁰ Lâlî, (1327, 1 Kanunuevvel), Kadın, *İctihad*, 36: 921-922

¹⁴⁹¹ Lâlî, (1327, 1 Kanunuevvel), Kadın, *İctihad*, 36: 922

¹⁴⁹² Kazım Şinasi, (1918, 14 Şubat), Ailede Kadının Hukukuna Dair, *Yeni Mecmua*, 2/32: 117

Toplumsal koşullara rağmen kadın, fitrat itibarıyla erkekle eşdeğerdir: “El-hâsıl bu mebsûtâtımla şu noktayı tenvir etmek istedim ki; kadınlar *fitraten* hiçbir suretle, hiçbir hasîse-i beşerîyyetten mahrum yaratılmış değillerdir; her nev’i tarz-ı hayâta, her türlü vezâif-i hayâtîyyeye müsta’id, aynıyle erkekler gibi...”¹⁴⁹³

Batı’da kadınların eksikliğine işaretlerle kullanılan geleneksel dini dilin içinden kadının arzu ettiği statüye destek için yol bulunuşu Osmanlı kadınlarına da ulaşmıştır. Müfide Ferid bunu aktararak kadının nakıs, eksik değil aksine erkekten daha mükemmel bir varlık addedebileceğini vurgular: “Mesela kadın nâkıs bir erkektir, diyorlar, Zaten kadın hazreti Âdem’in kemiğinden halk olunmamış mıdır? Onun ne ehemmiyeti olur? Ama, buna da cevap verenler var, onlar da mukabeleten: “Şüphesiz diyorlar, Âdem topraktan, Havva kemikten yani mükemmel ve canlı bir maddeden halk olunmuştur. Hem de nasıl bir kemikten, kalbin tam üstündeki kemikten hal olunmuştur. Elbette Havva Âdemden daha mükemmeldir!”. Zaten diyorlar, Allah bütün hayvanatı yarattıktan sonra ahsen-i mahlukat olmak üzere Âdem’i yarattı, daha sonra da Havva’yı yarattığına bakılırsa onun daha mükemmel olması pek tabîidir.”¹⁴⁹⁴

Beyaz Konferans dizisindeki konuşmalarından birinde Fatma Nesibe Hanım Adem ile Havva kıssasına ilişkin yaptığı okuma oldukça ilginç denilebilecek türdendir ve kıssa Fatma Nesibe Hanımın dilinde oldukça başka bir biçime bürünmektedir. Adem ile Havva kıssası, Fatma Nesibe’nin hermenötiğiyle bir anda yaratılışın gayesini bilen zeki Havva ile bu gayeden habersiz, gafil ve salt kas ve tahakküm gücüyle ayakta kalmaya çalışan ama kadın karşısında duygusal olarak da zayıf ve zelil olan Adem arasındaki bir kıssaya ama gerçekte sürekli tekrarlanagelen bir arketipsel erkek ve kadının örneklerine dönmektedir. Üstelik hikayenin bu yeni okuma biçimi kadına zekaca erkekten üstün ve hikayenin ana kahramanı haline dönüştürmekle gelenekteki erkeğin üstünlüğünün işaretini taşıyan anlatı, zekice denilebilecek bir yorumla kadının erkeğe üstünlüğünü gösteren bir anlatıya dönüştürülmüştür. Diğer bir husus geleneksel anlatıda Havva’nın cennetten çıkarılmaya yol açan yanlışından ötürü tüm kadınların adet sancısı gördüğü şeklindeki devamlılık ilişkisi bu kez Adem ile ilişkili bir hatanın devamı olarak erkeklerin üstlendiği “zillet” olarak aktarılmaktadır:

“Hanımlar! Bugün bir yalan denilen ne kadar hakâyık vardır ki kusurları bu telakkîden ibarettir. Bir masal!... Fakat neme lazım; öyle bir masal ki en derin mütefekkirleri, en mütefekkir sosyologları hayrette bırakıyor... Yarın demiştim. Hakikatler öyle çiçeklerdir ki hep yarınlarda açılır. Bu da bunun gibi....Tıbkı, evvel zaman içinde, kanbur zaman içinde diye başlanır...Evet, işte o kanbur, o evvel zaman içinde bir Adem’le bir Havva varmış...Havva, nasıl olsa kadın ve zekî olduğu için, maksad-ı hilkatlerini refîki Adem’den daha çabuk anlayarak, şeytanın yardımıyla, ona biraz daha canlı, heyecanlı bir hayat vermek istemiş; onu teşvik etmiş. Kaba

¹⁴⁹³ A.Seni, (1324, 12 Kânûnnisânî), Kadınların Melekât-ı Rûhiyesi 2: Suver-i Netâyic-i Mesâî, *Kadın* (Selanik), 14: 4

¹⁴⁹⁴ Müfide Ferit, (1335, 17 Nisan), Feminizm, *Türk Kadını*, 20: 306

ellerinden tutarak, orada, cennetin ziyâ ve zulmet doğan bir köşesinde yükselen, kendilerine ezeliyetin men' ettiği ağacın yanına kadar götürmüş ve onun ölüm çekirdekli meyve-i hayatından yemişler...Tabii bu, her memnu şeyi yapanları cezalandıran kanunlar gibi hükm-ü tardı icâb etmiş...zannedirdim. Bir sabah, daha sis ve karanlık eteklerini toplarken iki garip kuş gibi vatanlarından uçurulmuşlar...Biri Medine civarına diğeri Seylan adasına nakl olunmuşlar. Zamanlar geçmiş... Akşamların elemi onların gözlerinden, sabahların şetâreti onların ümidinden sirâyet etmiş...Fakat bu firkate en ziyade dayanamayan Adem olmuş...Ve cenâb-ı Hakka o kadar yalvarmış ki bunun zilleti erkeklere miras kalmış...”¹⁴⁹⁵

Fatma Nesibe Hanım ilgili konuşmada erkeklerin Adem'le başlayarak kas güçlerini suiistimalle yetinmeyip hukuk ve mantığı yani aklı da kendi yararlarına yönelik kullanmalarına karşı kadınların daha zekice yollara başvurmak zorunda bırakıldıklarını ifade eder. Kadınlara kurtuluş için tek çare olarak hilenin bırakılması da yine erkeğin adaleti tanımayışı ve kadına yönelik zulmünün sonucudur: “Şimdikilerde nasıl erkekler, kolları, hayattaki mevkileri kuvvetiyle; kadınlar da fırsatların, kendilerine lüzûmun, dürbinliğin, bilhassa zekâlarının kuvvetiyle temin-i muvazenete çalışıyorlarsa, öyle.... Adem adalesini suiistimal etmeseydi, Havva hiç şimdikiler gibi olmayacaktı. Bilakis Adem hakkı çiğnedi; sinirlerinin salâbetiyle mağrur, bütün hukuku, bütün mantığı kendi lehine tevil etti. Taktığı gözlük kan renginde, gördüğü menâzır kandan ibâretti. Ve Havva, ne yapsın, bu kırmızı tehâcûmler önünde cebri, sırf tedâfûi bir takayyüdle siyah ağlarına girmeğe mecbur oldu. İşte bunun içindir ki hanımlar, şimdi bize hilekâr diyorlar.”¹⁴⁹⁶

Servet-i Fünun dönemi yazarlarından ve bürokrat Safvet-i Ziya'nın kız kardeşi gazeteci, çevirmen, Behice Ziya Kollar'ın 1895 yılında Maarif dergisinde tefrika edilen romanı Pakize'de romanın kadın kahramanı Pakize, geleneksel Osmanlı toplumunda ve de hukukunda evlilik yaşında bir yetişkin olarak görülen onbeş yaşındaki bir kızla ilgili o günün üst sınıflarından bir entelektüel Osmanlı kadınının bakışı yansıtılmaktadır. Bu bakış evlilik yaşına dair toplumun genel kanaatinden nasıl da uzaklaşıldığının da apaçık bir kanıtı niteliğindedir. Büluğ çağı veya yetişkinlik İslam ve Osmanlı hukuk geleneğindeki var olan fizik bedendeki işaretlerle değil akıl ve iradenin olgunlukla tarif edilmeye başlanmaktadır:

“Bazı kimseler on beş yaşında yaşındaki bir kızı ömrünün nevbaharında bir kadın addederlerse de bence o yaştaki kızlar henüz çocuk olduğu ve hiçbir ahval ve harekâtlarında ciddiyet olmadığı için romanda o yaştaki bir çocuktan bahsetmek doğru olamaz. Zira onlar bugün beyaz gördükleri bir şeyi yarın siyah, kapkara görürler; kendilerini bir gece sabahlara kadar düşündüren bir vakıa yahut bir şahıs ertesi sahife-i hatırlarından tamamıyla silinip mahvolur. Bir şeyi hemen severler, hatta delicesine âşık olurlar, bir hafta sonra o muhabbetlerinden kahrkahrarla

¹⁴⁹⁵ P.B. (1327, 2 Şubat), Beyaz Konferans, *Kadın* (İstanbul), 15: 3-4

¹⁴⁹⁶ P.B. (1327, 2 Şubat), Beyaz Konferans, *Kadın* (İstanbul), 15: 3-4

gölerek bahsederler! Velhasıl on beş yaşındaki bir kızın hiçbir haline itimat olunamaz. Hatta biraz da taassup ederek derim ki “On beş yaşındaki çocuk kendine refik-i hayat düşünecek kadar cin fikirli olmamalıdır ki ileride kocaman bir şeytan olmasın!”¹⁴⁹⁷

4.3. Özel Alan ve Aile İçi İlişkiler

Osmanlı toplumsal yapısında özel alanın en önemli belirleyicilerinden biri ev idi. Evin mahremiyeti bozabilecek etkilerden korunabilmesi için bahçe duvarı veya pencere kafesleri ile kapalı bir mekan oluşu özellikle kadının gündelik hayatını aile ile sınırlandırması amacına yönelikti.¹⁴⁹⁸ Osmanlı konut yapısında her dini grubun mahallesi ayrı olduğu gibi herkesin evinin de komşusunun mahremine görmeyecek şekilde inşa edilmesine önem verilirdi. Daha sonraları ortaya çıkan kafesli-şahnişinli evler padişahın alayla geçmesi gerektiğinde çıkmaları istimlak bedelleri ödenip yıktırılırdı. 1568’de Mimar Sinan’a yola açılan şehnişin ve çardakların def ve ref edilmesi için padişah fermanı verilmişti.¹⁴⁹⁹ Evlerde kadın ve çocukların ikamet ettiği alanın “haremlık” erkeklerin ev dışından erkekleri ağırladıkları alının ise “selamlık” adıyla anılıyor olması kadınların kendilerine dinen görüşmesi yasak olan karşı cinsle doğrudan ilişki kurmasının önüne geçilmesinden kaynaklanmaktaydı. Bu durumda selamlık kamusal, haremlık ise özel alan olarak en baştan belirlenmekteydi.

Dış dünyaya ancak belirli kural ve kaideler ölçüsünde açık olabilen Osmanlı evinde kadın ile erkek arasında mutlak bir hiyerarşi bulunmaktaydı. Bu hiyerarşi hem kadının ev içindeki durumunu hem de erkeğin kadın ile ilişkisinin ayrıntılarını belirleyen bir bakış açıydı. Ev içinde babanın iktidarı sadece Osmanlı toplumuna özgü değildi Batı’da da ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar erkek, ev içi alanda mutlak otorite sahibiydi ve bu durumun gerekçelerinden biri de ev ile üretim alanı arasında bir ayrışmanın olmamasıydı.¹⁵⁰⁰

Klasik dönem Osmanlı düşünürlerinden Taşköprülüzâde’nin kadın-erkek ilişkisine dair söyledikleri kadının ev işlerindeki yeriyle ilgili klasik Osmanlı toplumunun algı ve yaklaşımını değerlendirmek açısından oldukça aydınlatıcıdır:

“Erkek şu üç şeyden de kaçınmalıdır. İlki, hanımına aşırı sevgi beslemekten kaçınmalı, aksi takdirde sevgisi onu sarar ve sözü edilen üç ilke kaybolur gider. Hz. Peygamber (a.s.) şöyle buyurur: “Bir şeyi sevmen seni kör ve sağır eder.” Eğer onun, yani sevgisinin mübtelası olmuşsa gücü yettiğinde bunu gizlemelidir, eğer bunu gizleyemiyorsa aşka dair sözü edilen ilaçlarla tedavi olmalıdır. İkincisi, hanımına sırlarına muttali olma imkanı vermemelidir, çünkü sır saklamada

¹⁴⁹⁷ Behice Ziya Kollar, (2019), *Pakize*, İstanbul: Küy Yayınları: 78-79

¹⁴⁹⁸ Işın, Ekrem (1985), 19.yy’da Modernleşme ve Gündelik Hayat, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2:548

¹⁴⁹⁹ Emiroğlu, Kudret (2013), *Gündelik Hayatımızın Tarihi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları 135-136

¹⁵⁰⁰ Giddens, (2010): 44

kadınlara güvenilmez ve kadınların sırları bilmesi onları kocalarına karşı baskın kılar. Ve yukarıda geçtiği gibi kıt akılları sebebiyle büyük işlerde hanımıyla istişare etmemelidir. Hz. Peygamber (a.s.) şöyle buyurur: “Kadınlarla istişare edin fakat onlara muhalefet edin.” Bu büyük işlerde böyledir, basit işlerde ise danışılmalıdır ki bu kadarla kalpleri yumuşatılsın. Bununla birlikte bu küçük işlerde danışılmamasında da tam bir zarar yoktur. Erkek malının miktarını ondan, yani eşinden gizlemelidir. Çünkü eğer malı azsa, bu kadının kocasından yüz çevirmesine sebep olabilir.”¹⁵⁰¹

Taşköprülüzâde’nin yukarıdaki satırlarında çizdiği kadın ile erkek arası ilişki genel bir şablon olarak devlette korunmaktaydı. Onsekizinci yüzyılda bile bu düzen değişmeden gelebilmişti. Ev içi hiyerarşinin önemli göstergelerinden biri olan yemek düzenine gelince erkeklerle, kadın ve çocukların biraraya gelmesi sözkonusu değildi ve öncelikle erkekler yemeklerini yer kalanları evin kadınları ve çocukları yerd. Daha zengin ailelerde haremlik ve selamlık ayrı ayrı bulunduğundan selamlıkta evinde efendi, beyleri ile hizmetçileri, haremde ise kadınlar, çocuklar ve halayıklar yemek yerd ve aile birliğini simgeleyecek şekilde tüm aile fertlerinin birarada yemek yemesi geleneği oldukça yakın tarihlerde ortaya çıkmıştı.¹⁵⁰²

Osmanlı yemek düzeniyle ilgili yabancı seyyahların da gözlemleri vardır. Bunlardan d’Ohsson onsekizinci yüzyıl Osmanlı hayatındaki yemek düzeni için şu satırları yazmıştı:

“Toplu olarak yemek yemeyi bilmezler. Hemen hemen her evde ve bilhassa seçkin kimselerin evlerinde, erkekler, karılarından ayrı olarak yemek yer. Günde iki öğün yemekleri vardır. Sabahleyin saat onla onbir arasında öğle yemeği, akşamleyin, güneşin batmasından yarım saat önce de akşam yemeğini yerler, Ailenin babası hemen hemen daima yalnız başına yer. Yaşları ve durumları ne olursa olsun, çocukları nâdiren onunla birlikte sofraya oturur. Bu doğrudan doğruya babaya karşı duyulan hürmetin bir nişânesidir. Hattâ birçok evlerde sofrada, dede, baba ve amcaya onlar hizmet eder. En sık raslanan misafirler, ebeveyn, pek yakın dostlar ve fazlaca iş yapılan müşterilerdir.”¹⁵⁰³

Yine aynı yüzyılda Osmanlı düşünürü ve din adamı Erzurumlu İbrahim Hakkı, eseri Marifetname’de kadının kocasına karşı ev içi görevlerini ayrıntılarıyla sıralamıştır: “Ey aziz! Bilinmelidir ki edep ehli şöyle demişlerdir: Kadının kocasıyla sohbetinin adap ve erkânı yirmidir: Kocasını içeri girdiğinde onun için ayağa kalkmak. Kocasını güler yüzle karşılamak. Onu “merhaba efendim” diyerek karşılamak. Kocasının paltosunu almak. Emrettiği her işte kocasına itaat edip boyun eğmek. Kocasının yatağından kaçmamak. Kocasından izinsiz evinden bir yere gitmemek. Kocasını ondan buse almak istediğinde nefsinin ona teslim edip isteğini geciktirmemek. Kocasının

¹⁵⁰¹ Taşköprizâde Ahmed Efendi 2014: 188

¹⁵⁰² Emiroğlu 2013:94-95

¹⁵⁰³ M.de M. d’Ohsson,(t.y.), *18.Yüzyıl Türkiyesinde Örf ve Adetler*, çev. Zehran Yüksel, Tercüman 1001 Temel Eser: 29

elbisesini temizleyip kıyafetini düzgünce hazırlamak. Kocasının yemeğini ekmeğini pişirmek. Eşinin lambasını/sobasını yakıp döşeğini hazır etmek. Gusül ve abdest için kocasına su hazırlamak. Kocası arzu ederse gusül ve abdest almasına yardımcı olarak hizmetini görmek. Kocasından izinsiz (nafile) oruç tutmamak. Mal ve güzelliğini kocasının başına kakmamak. Giyim ve yeme içme temini konusunda kocasına zorluk çıkarmamak (gücü nispetinde alıp getirdiğine razı olmak.) Sesini kocasının sesinden fazla yükseltmemek. Kocasına eziyet edip canından bezdirmemek. Yanında ve gıyabında kocasına hayır dualar edip onu övmek. Kocası için süslenip gözlerine sürme çekmek, ellerine kına yakmak ve dinen mubah olan diğer şeylerle süslenmek. Kocasının ırzını ve malını gece gündüz korumak. Kendisi namahreme görünmemek ve ondan izinsiz malını hiç kimseye vermemek.”¹⁵⁰⁴

İbrahim Hakkı, evliliğin gerekçelerini de erkeğin cinsel tatmini ve ev içi hizmet ile ilgili meşguliyetlerin yükünden kurtulmak olarak ifade eder:”...evlenen kişi çekip çevirmekten kalben kurtularak rahat bulur. Çünkü gece gündüz ev işleri(nin bütün ayrıntısı) ile uğraşan kişi ömrün kıymetli vakitlerini bu uğurda zayi ederek ilim tahsilinden ve amelden mahrum kalır. Onun için salih bir hanıma sahip olmak alçak dünya nimetlerinden sayılmayıp ahiret sermayesinden kabul edilir. Çünkü kadın kişinin ev hizmetlerini görüp şehvetini helal yoldan tatmin ettiği için ahiret amellerinde ona yardımcı olmuş olur.”¹⁵⁰⁵

Yukarıdaki satırlarda da görüldüğü gibi kadın, erkeğin merkezinde olduğu aile hayatında onun bedensel ve kişisel yaşamındaki ev içi hizmetlerini görmekle bir “nimet” özelliği kazanmaktadır. Burada erkeğin özne olarak varlığı ile kadının ancak ona tâbiyeti üzerinden tanımlanan kimliği öne çıkmaktadır. Erkeğine itaati İslam öncesi Türklerde olduğu gibi İslamiyet sonrası ve Osmanlı dönemi toplum yapısında kadının toplumsal tahayyüldeki değerini belirleyen temel unsurdur.

1880’de Mecmua-yı Ebuzziya’da çıkan isimsiz bir yazıda kadının ev içi hayatında kendisinden beklenen rol ve işlevler sayılıp bunlardan şikayet edilmektedir. Yazar kadından yemek, çamaşır, temizlik gibi işlerin tümünü eksiksik bir şekilde yapılmasının beklendiğini buna karşılık yapılanların erkekler tarafından küçük, değersiz görülüp beğenilmediğini, kadınların süslenmesi konusunda dahi erkeklerin daha fazla bilgi sahibi oldukları iddiasında bulunduklarını, kadınların bilgisi ve hoşlanıp hoşlanmadıkları sorulmaksızın eve misafir davet edilebildiği, kadınların evlerinde kadın misafir ağırlamakta güçlük çektikleri, ev işlerindeki en ufak bir hatalarına karşı azarlandıklarını yazmakta ve kadınların sadece ev içi hayatla sınırlandırılmasını eleştirmektedir: “Kadının hiçbir vakit hiçbir eğlenceye, bir teferrüce muhtaç bulunduğunu teslim

¹⁵⁰⁴ Marifetname’den aktaran Albayrak ve Serin 2015: 25

¹⁵⁰⁵ Albayrak ve Serin 2015: 34

etmemek, daima evde kapanıp kalmasını talep etmek velev ne kadar nâciz olursa olsun kadının talep ve arzu eylediği bir şeyi ilân-ı harbe bir vesile-i muhıkka addetmek...”¹⁵⁰⁶

İnci dergisinde de “eski Türk” hayatında kadın-erkek ilişkileri şu şekilde resmedilmekteydi: “Eski Türk hayatında erkek, kadından daha ziyade rahattı, hayatın bütün tarafları onlar için yapılmıştı, onların rahatlığı onların zevki için uydurulup biçilmişti. Kadının mevkii erkek zevk ve intihabında daha doğrusu onun emrinde bulunuyordu. Evvela kadını beğenen erkek olurdu. Kız gözleri bağlı bir halde kendisini istediği adama vermeye mecburdu. Müşterek hayata girdikten sonra adam kadın ta ölünceye kadar kocasının hükmü altında kalırdı. Bunu yapamayan erkekler için “sakalı karısının eline verdi” diye tâyib ederek ve böyle kadınları da methetmek “erkek gibi bir kadın” sözüyle olurdu. Kadının sokağa çıkmasına, gezmesine, yürümesine, her şeyine, bütün bir hürriyetine karışan erkektir.”¹⁵⁰⁷

Kadınlar Dünyası’ndan Mükerrrem Belkıs kadınlara aile içinde kendilerini ifade imkanı verilmediğini yazar ve bunun sebebi kadınların düşünemediklerine dair toplumsal algıdır: “...kadın dilsizdir. Erkeğin zulümlerine, gayr-i mantıki hareketlerine...ilâ âhirihi, karşı hiçbir şey söylemeye hakkı yoktur. Çünkü onun saçığı uzun, aklı kısadır. Erkek düşünebilir, kadın düşünemez. Düşünemediği için düşünebilene karşı müddeiyata hakkı olamaz!!! İşte bütün aileler bu sakim kaideler üzerine kurulmuştur. Bî-çare kadınlar, onların inledikleri bile kabahattir. Evet hisleri bile istenmez. Bir taş gibi hissiz olmaları istenir.”¹⁵⁰⁸

Ancak kadınların suskunluğu giderek onlar için rahatsız edici bir noktaya gelmiştir. Geleneksel bir kabul olarak büyüklerin yanında suskun kalış da anlamını yitirmeye başlamıştır. Hatta bunun “talimli maymunluk” gibi küçültücü ifadeyle aşağılandığı bile olabilmektedir: “Çocuk yine söze karışacak olursa, “A.!...Ayıp değil mi? Büyüklerin yanında söz söylemek ayıp değil mi? Biz eskiden analarımızın yanında talimli maymun gibi dururduk. Zamane...” Fakat şimdi hiç nazar-ı tettebbua alınmıyor ki ayıp ayıp diye ayıp diye her bir şey ayıplıktan çıktı. Nitekim tabayi-i beşere pek muvafık olan ve istirahat-ı beşeriyeyi tamamıyla temin eden din-i İslam hakkında da birtakım cahilâne taassuplar tevali etti. Herkes dini bir nazar-ı istihfaf ile görmeye başladı ve bu suretle dinsizlik taammüm etmeye başladı. Böylelikle âlem-i şebabette bir cereyan-ı makûs yol almaya başladı. Fakat bu gayet tabii ve zaruri idi.”¹⁵⁰⁹

İlk kadın yayını olan *Terakki-i Muhadderât*’ta henüz erkek ile kadın arasındaki rollerde keskin ayrımları korumakta ve erkekleri harici ve büyük işlere uygun görürken kadınları ev içi alandaki rolleriyle tanımlamakta ve bu işlerle kadınların bununla gurur duyması gerektiği düşünülmektedir: “Erkek kısmı daima kendisinin kadınlardan ziyade olan kuvvet ve kudreti

¹⁵⁰⁶ *Mecmua-yı Ebuzziya*, (1298, 15 Muharrem), Bir Kadının Erkekler Hakkındaki Mütalâatı, 9:288

¹⁵⁰⁷ Hüseyin Avni, (1339, Şubat) Kadınlığa Dair, *İnci*, 7:13

¹⁵⁰⁸ Mükerrrem Belkıs, (1329, 8 Temmuz / 1331, 17 Şaban), İctimai: Kadınlıkta Esaretin Müvellidi, *Kadınlar Dünyası*, 96: 1

¹⁵⁰⁹ Aliye Cevad, (1329, 9 Temmuz / 1331, 18 Şaban), Tereddidiyat-ı Bedeniye, *Kadınlar Dünyası*, 97:4

cihettiyle çift sürmek ve maden kazmak ve makine yapmak ve bağlar açmak ve karada deryada meyiller ve mesafeler kat' ederek ticâret eylemek ve millet işlerini görmek için meclislerde rey vermek ve kalemlerde yazı yazmak ve askerlik etmek ve milleti uğruna canını fedâ eylemek gibi büyük büyük işler görürler. Kadın kısmı ise kendi cüsseleri icabından olarak ev işlerine bakmak ve çocuk terbiye etmek ve kocalarının istirahatını istilzam edecek işleri görüvermek gibi daima küçük ve kolay işlere bakarlar. Ev kadını olmakla iftihar ederler.”¹⁵¹⁰

Ondokuzuncu yüzyılın sonunda ev içi düzenle birlikte kadın erkek ilişkisi de değişmeye başlamıştı. Alafranga denilen Batı tipi konut tipleri de Pera'dan başlayarak görünmeye başlamış, ev içi eşya düzeninde de değişimler ortaya çıkmış, haremlik-selamlık uygulaması da yavaş yavaş terkedilmeye başlanmıştı. Ev içi mobilya, ısıtma sistemleri, perde, halı gibi tekstil ürünleri mekan tasarımını etkilemekteydi.¹⁵¹¹ Yirminci yüzyılın başlarında Osmanlı İstanbul'unda tüm ailelerin yüzde 40'ı çekirdek aile, yüzde 60'ı geniş aile yapısındaydı.¹⁵¹²

Çekirdek ailelerde kadınların aile denildiğinde ilk gözönünde tutacakları muhatap, eşleri ve onlarla olan ilişki biçimleri olduğundan yine aynı yüzyılın ikinci yarısında bu ilişkinin geleneksel kalıpları sorgulanmaya başlanmıştır. Evin reisinin erkek olduğu daha sonra evin annesi ve çocukların geldiği bu hiyerarşide kız çocuklarının cinsiyetlerinden dolayı erkek kardeşleri ile aralarında fark gözetilmesi geleneksel toplumsal aile modelinde kanıksanmaktayken artık bu hiyerarşi makul ve hakça görünmemeye başlamıştı. Fatma Fahrünnisa hanımın romanı Dilharab'ın bir sahnesinde ev içi hiyerarşiyi tasvir etmektedir: ismi dahi erkeklerden gördüğü çileyi işaret eden Mazlume babasının kendisine yönelik sevgisine rağmen kültürün doğal bir uzantısı haline gelen cinsiyet farkından doğan hiyerarşinin hissettirilmesine yönelik küçük yaşına karşı pasif bir protesto sergiler:

“Zaten, Mazlume ne bulursa kanaat etmeyi daha pek küçük yaşında pederinin bir muamelesi hakimanesi sebebiyle itiyat etmişti. Şöyle ki: Mazlume, yedi sekiz yaşında bir çocuk iken, bir gün valideyn ve biraderânı müçtemian oturmakta, kendisi de pederinin dizlerini ovma ile meşgul bulunmakta idi. O esnada hemşiresi Nebile şerbet getirerek herkese birer kadeh takdim ettiği gibi ona da yarım kadeh şerbet vermiş idi. Mazlume, peder-i muhtereminin hizmetinde bulunduğu öyle bir mevki-i mümtazda olduğu halde kendisine böyle herkesten az şerbet verilmesini küçücük aklınca hakaret addederek, hasbelsabavet münfail olup şerbeti reddeylemişti.”¹⁵¹³ Mazlume'ye yönelik küçüken yapılan bu ayırımın bir benzeri evlendiğinde de devam eder ve yine benzeri şekilde sofradaki tavırlar üzerinden bu ayırım hissettirilir:

¹⁵¹⁰ *Terakki-i Muhadderât* (1285, 31 Ağustos), İdare, 12:1

¹⁵¹¹ Demirarslan, Deniz 2006:59

¹⁵¹² Duben ve Behar 2014: 65, 70

¹⁵¹³ Fatma Fahrünnisa, (1312, 23 Kanunusâni/ 1314, 2 Ramazan), Dilharab, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 98: 4

“...netice-i tetkikâtında bu ailenin nefislerine asla ehemmiyet vermediklerini, dünyada onlarca şayan-ı hürmet ve hizmet, şayeste-i tekrim ve riayet bir kimse varsa o da Râzî’den ibaret olduğunu, onun her sözü –velev pek acı olsun- ayn-ı isabet, her hareketi –ne kadar münasebetsiz olursa olsun- mahz-ı hikmet telakki olunduğunu anlamakta tehir etmedi. Zaten bunu anlamak için uzun uzadıya tetkikâta da lüzum yoktu. Ekl ve şürb gibi havâyic-i zaruriyede bile Râzî’nin, ailesi indinde ne derece haiz-i itibar ve ehemmiyet olduğunun delaili görülüp duruyordu. Mesela sabahleyin Râzî’ye mahsus olmak üzere yalnız bir fincan sütlü kahve geliyor, sofrada yalnız Râzî’nin önünde birkaç parça pîrzola bulunuyordu. Râzî de bunun böyle olması pek tabiiymiş yahut yanında hiç kimse yokmuş gibi tatlı tatlı onları tenavül ediyor da valideynine olsun bir nim teklifte bulunmayı hatırına bile getirmiyordu.”¹⁵¹⁴

Kadınların çocukluk çağında karşı karşıya kaldığı ayrımcılık evlilik noktasına gelince de ortaya çıkabilmekteydi. Osmanlı elit ve/veya entelektüel kadınlara göre evlilik, eş seçiminde erkeğin malı mülkü ve ailenin görüşüne evlenecek kadının düşüncesi ve seçiminden daha fazla önem veriliyor olunmasıyla evlilik öncesinden başlayan ve evlilik içinde de kadınların fikirlerinin, görüşlerinin yeterince önemsenmeyişi ve ev içi diğer sorunlara kadar uzanan uzun bir sorunlar listesini içermekteydi. Pakize adlı romanında Behice Ziya, kadın kahramına evlilikle ilgili günümüzde oldukça alışılmış olmakla birlikte o günün toplumunda oldukça ayıksı olarak görülebilecek şu sözleri söyler:

“Pakize bahtıyarlığı izdivaçta arayan birtakım sadedillerden değildi. Arzusuna muvafık bir refik bulmadığı halde mücerret yanmayıp hiç olmazsa efkârının tamamıyla aksi bir fikir sahibinin taht-ı hükmünde bulunmamayı mesudiyetten addederdi. Hatta refikleriyle bu hususa dair bahse girdiği zaman yalnız sırmalı entari giyip elmaslar takmak sevinciyle her türlü adama razı olan hanımlar derlerdi ki “Sen lüzumundan ziyade mutaazzım ve müşkül pesentsin! Senin arzu ettiğin gibi bir zevc bizim memlekette bulunmaz. Vah zavallı sana acıyoruz, ömrün berhava olacak!” Bu sözler Pakize için cevap verilmeyecek kadar adi olduğundan manidar bir tebessümle mukabele eder, bahsi hemen başka tarafa çevirirdi.”¹⁵¹⁵

Osmanlı’da kadın ile erkek arasındaki ilişkinin evlilik hayatı ile sınırlandırıldığını bilmekteyiz. Evlilik ilişkisinin gerçekleşme şeklinde de Osmanlı’da gelenekler tarafından sıkı bir düzenle belirlenmekteydi: “Gelenek, adetler ve eğitim,kadını ta küçük yaştan bu hayata hazırlar. Üç-dört yaşında nişanlanır, oniki-onüçünde evlenir, anasının hareminden, kocasının kine geçer; alışkanlığın kolaylaştırdığı bu yaşantıya peşinen boyun eğmiştir. Evlilik gençlerin haberi bile olmadan ailelerce görüşüp karara bağlanır. Onlar merasimde hazır bulunmazlar bile. Evlenme aktini tarafların babaları veya vasileri imanın huzurunda imzalarlar. Nikahta dini takdis karakteri yoktur, imamın oradaki rolü papazınkine benzemez; o, aynen sivil memur gibidir.

¹⁵¹⁴ Fatma Fahrünnisa, (1312, 7 Kanunusâni/ 1314, 16 Şaban), Dilharab, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 96: 2-3

¹⁵¹⁵ Behice Ziya Kollar, (2019), *Pakize*, İstanbul: Küy Yayınları: 81

Tarafların anlaşma şartlarıyla birlikte evliliği kütüğe kaydeder; şahitler mühürlerini basarlar. hepsi o kadar.”¹⁵¹⁶

Geleneksel evlilik sürecindeki tüm aşamalar Osmanlı kadınları tarafından ondokuzuncu yüzyılda kabul edilir olmaktan çıkmaya başlamıştı. Eş seçimlerinde ailelerinin karar almaları kız çocuklarına cariyeye muamelesi yapmakla eşdeğer görülmeye Tanzimatla birlikte başladı. Aile adlı makalesinde Namık Kemal, klasik Osmanlı ebeveyn modeliyle birlikte kızlarını onların istedikleri değil kendi istedikleri ile evlendirmek isteyen anneleri eleştirir ve bu durumu köleliğin hukuken yasaklanmaya çalışıldığı bir dönemde cariyeye muamelesi yapmakla özdeşleştirir: “Ne zamana kadar pederler oğlunun mutlaka kendi olmasını veyahut mesela kendi mahalle imamı iken oğlu tabip olmak isterse ayıbını kara toprak örtmesini temenni edecek? Ne zamana kadar valideler kızlarını satılık matah gibi senelerce her gün bir esirci bakışlı görücünün nazar-ı muayyep-cünayesine arz ettikten sonra hediyelik cariyeye gibi bir kerecik rızasını sormaya bile tenezzül etmeksizin kendi beğendiği bir adamın eline teslim edecek?”¹⁵¹⁷

Evlilikte eş seçiminde kadına söz hakkı tanınmayışı veya kararın büyük ölçüde ailedeki yaşça büyük erkeklere bırakılması açıkça eleştirilmeye ve bu konuda erkeklere tanınan hakkın kadınlara tanınmadığı ifade edilmeye başlanmıştır:

“Kendileri evlenecekleri zaman dilber, nazik, hüsnâ...hülâsa: bütün manasıyla bir şiir meziyetinde refakatlerine eş ararlar da biz biçarelere gelince –ah ne acı- yine kendi istedikleri bir erkeğe, bazen de bir erkek iskeletine veriyorlar. ‘Saçları uzun akılları kısa’ diye her halimizi tenkit edenlerin işte gûyâ lâyuhti, sanki pürüzsüz, kusursuz düşünceleri!...”¹⁵¹⁸

En yaygın tanışma şekli olan geleneksel görücülük de bu sebeple sorun olarak görülmektedir çünkü görücülerin sorguladıkları şeyler kişilerin mizaçları değil okul durumu, meslek, gelir türünden şeylerdir ve bunların ötesinde kişilerin birbirlerinin mizaçlarını bilmeleri görücülükle mümkün değildir:

“Bir genç kızın vakti geldi mi bir görücü gelir. Kız da bir dükkandaki mal gibi görücü hanımın önüne konur. Hanımefendi evirir, çevirir..Ya beğenir, ya beğenmez...Böyle bir defa, iki defa görmekle kızın veya erkeğin ruhuna, hissine, mizacına ait nasıl bir fikr-i kati peyda edilebilir? Bundan başka görücü hanım sanki kendisiyle yaşayacakmış gibi kendi hüsn-ü (!) intihabına göre hükm verir. Halbuki herkesin hüsn-ü intihabı başka başkadır. Sonra kız ve erkek komşularından sorulur. Rica ederim böyle sormakla o iki şahsın dırıltısız bir hayat yaşamaları için lazım olacak evsâf veya tevhidi kabil olabilecek emziceler nasıl anlaşılabilir. Yalnız kız için

¹⁵¹⁶ Ubucini 1977: 99

¹⁵¹⁷ Namık Kemal (1288, 7 Teşrinisâni), Aile, *İbret*, 56:2 Kızların kendi istedikleri değil de ailelerinin istedikleri kişilerle evlendirilmesine yönelik eleştiri ve cariyeye benzetmesi Osmanlı kadınlarının evlilikle ilişkili eleştirilerinde benzer şekilde tekrarlanacaktır.

¹⁵¹⁸ Muhterem Fahri, (1329, 13 Nisan), El Aman!...Ailesine muhabbeti olanlara ithaf, *Kadınlar Dünyası*, 10:3

okumuş, yazmış, çalışması ilh.malumatı olup olmadığı ve erkeğin maaşı, mevkii, ve bazen aşireti falan anlaşılır. Fakat para herşeyi çok defa kapatır. Nihayet bir nikah...Ve bir düğün...Olur biter...Ah zavallı genç kızlar...”¹⁵¹⁹

Bilindiği gibi evliliğin görücüler tarafından başlatılan bir sürecin sonunda gerçekleşmesi veya gerçekleşmeyişi Osmanlı toplumunun gündelik kültürel rutinlerden biriydi ancak kadının kişi olarak kendi evliliğiyle ilgili tek ve nihai karar mercii olmayışı kadının kişisel özerkliğini sarsan bir durum olarak görülmeye başlanarak eleştirilmekteydi. Görücülükle ilgili olumsuz yaklaşım sahiplerinden biri olan Aliye Cevad, görücülüğü İslamiyetle değil adetlerle doğrudan ilişkilendirmekte ve evlilik öncesi karşılıklı aşk yaşamayı aklın bir gereği olarak görmekte ve ayrıca da bu sebeple bile onu İslamiyet’in bir gereği olarak sunmaktaydı:

“Mutaassıplar, mutaassıbalara ne derlerse desinler hal-i hazırdaki görücülük ahvalinden şiddetle aleyhinde bulunanlardan biri de benim. Bu husus diyanet-i İslâmiye ile kabil-i tev’em değildir. Bir teamüldür, bir âdettir. Fakat keraheti, sakameti henüz anlaşıldı. Bugün mutlaka kable’l-izdivaç bir erkeğe bir kız görünüp yekdiğerinin halet-i ruhiyelerini tetkik etmelidirler. Bu nokta biraz izaha muhtaçtır. Bazıları şehvet-i insaniyenin ihraz-ı galebe etmesini ileriye sürerek kable’l-izdivaç görüşüp konuşmayı muzır görüyorlar. Halbuki bu katiyen böyle değildir. Sabr-ı insani buna mütehammildir. Bu, tecrübe ile müsbet bir keyfiyettir. Hem eskiden İslamlarda böyle görücü usulü yoktu. Erkek ve kadın birbiriyle görüşüp konuştuğundan sonra izdivaç ederlerdi. Daha doğrusu muaşaka-i sariha üstüne tezevvüç istinat ederdi. Zaten zevciyet muaşaka üzerine müstenittir. Muaşaka olmasa erkekle kadın bir araya gelemez. Fakat bizim cahiller, mutaassıplarımız burayı derk ve teyakkuz buyurmuyorlar....Daha ileriye giderek diyebilirim ki beşeriyet muâşaka-ı esas üzerine istinad etmiştir. Muaşaka olmazsa beşeriyet payidar olamaz. O beşeriyette refagattan eser görülemez. Evet İslamiyet bunu istilzam ediyordu.”¹⁵²⁰

Serbest Aşk başlıklı imzasız bir başka yazıda da Aliye Cevad gibi karşılıklı aşka önem verilir. Yazıda ilkin Batı’da kullanılan “serbest aşk” kavramının Batı’da olduğundan farklı bir tanım verilir ve onu Batı’da olduğu gibi topluma muhalif bir tavrın sembolü ve cinsel özgürlük olarak değil hissi, romantik yönüyle kopmaz bir aşk bağı olarak yorumlanır: “Serbest aşk demek serbestî aşk demek değildir. Fesâd-ı ahlak onun programında yer bulamaz. Ve serbest aşkın hükümfermâ olduğu mahalde ahlak bozukluğu ferceyâb duhul olamaz....Serbest aşk, hiçbir mecburiyet-i kanuniye tahtında olmayarak iki ruhun, iki cismin ölünceye kadar birleşmesidir. Onları mādâme’l-hayât yekdiğere rabt eden zincir, izdivaç zincirinden çok katlıdır. Çünkü onlar için talâk meçhuldür, mevzû-i bahs olamaz. İftirâk, serbest aşkla birleşenler için hıyânet, küfrân-ı nimet teşkil eder.”¹⁵²¹

¹⁵¹⁹ M. Belkıs, (1329, 31 Mayıs), Görücülük, *Kadınlar Dünyası*, 58: 3

¹⁵²⁰ Aliye Cevad, (1329, 30 Haziran / 1331, 9 Şaban), Görücülük, *Kadınlar Dünyası*, 88: 3

¹⁵²¹ *Kadınlar Dünyası*, (1330, 9 Mayıs/ 1331, 27 Cemaziyülahir), Serbest Aşk, 142:5

Kadınlar Dünyası'nın bir başka yazarı Ayşe Sıdika hanım Aliye Cevad Hanım'a başlıklı yazısında kendisini tenkit etmekte ve evlilik öncesi aşk yaşamının (muaşaka) Avrupalılarda dahi iyi bir evlilik şartı olarak görülmediğini yazar. Ayşe Sıdika hanımın evlilik için aşkın Batı'da da geleneksel bir kabul olmadığına ilişkin ifadesi tarihi ve kültürel bir gerçeği ortaya koymaktadır.¹⁵²² Üstelik toplumsal alışkanlıklar evlilik öncesi bu tür ilişkiler kurmaya uygun olmadığından da güçlükleri veya belirsizlikleri de beraberinde getirecektir Ayşe Sıdika hanıma göre:

“Bu kadar amik tedkikatınız neticesinde izdivacın mutlak muaşaka ile olmasını kabul ettiğiniz halde mantıki addettiğiniz bu gidişleri talim ve herkesin bu yollardan yürümesini temin için acaba ne gibi tedbirler hazırladınız? Evet çünkü millet-i İslâmiye bu yolların acemisidir. Fikren size iştirak edenler bile muaşakayı nerelerde ve ne suretle yapabileceklerini sizden sorup öğrenmeye mecburdurlar. Bu bahiste Avrupa örf ve âdatını numune ittihaz edemez. Zira oralarda da kızı mutlak sevdiğine verivermek âdatı cari değildir....Biz ise tedabir-i ihtiyatiyeyi abes gören gözlerimiz, bizi nereye götürdüğünü bilmeyerek gayet lâkaydi ile evlatlarımız hakkında takayyüdatı nasıl ifa edebiliriz?”¹⁵²³

Eş seçiminde özgürlük talebi bulunmaktaydı çünkü geleneksel Osmanlı toplumunda kızlarının evleneceği erkeğin kim olacağı konusunda ailelerin ağırlıklı etkisi Meşrutiyet döneminin Osmanlı kadınlarının özgürlükçü kesimi için kabul edilebilir değildi: “Kendileri evlenecekleri zaman dilber, nazik, hasnâ...hulâsa bütün manasıyla bir şiir meziyetinde refakatlerine eş ararlar da biz bîçarelere gelince –ah ne acı- yine kendi istedikleri bir erkeğe, bazen de bir erkek iskeletine veriverirler.”¹⁵²⁴

Görücülük kurumu kadını bir bakılıp satın alınan bir eşyaya düzeyine indirgemektedir gelişen yeni bakış açısına göre: “Biz kızlarımızı keyfemâyeşâ kalkıp görücü namı altında gelmiş birtakım hanımların karşısına çıkarıp satılık eşya seyrettirir gibi göstermeyip doğrudan doğruya damat olacak zâtâ gösterecek ve bu suretle gerek kızlarımızın ve gerek oğullarımızın re'yini alarak izdivaçlarına karar vereceğiz öyle mi?...Hakikaten böyle bilmeden tanımadan yekdiğeriyle birleşen gençlere ekseriya pek yazık oluyor ve bazen de pek facia neticeler veriyor.”¹⁵²⁵

Evlilik öncesi aşkı doğal ve evliliğe bir hazırlık olarak görmekle birlikte mevcut toplumsal durum gereği yine de ihtiyatlı hareket etmenin kadınların lehine olacağını düşünen ve konuya toplumsal gerçekler ışığında bakan yazılar da mevcuttur:

¹⁵²² Giddens, Anthony (2010), *Mahremiyetin Dönüşümü*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları: 41-42 Giddens romantik aşk yaklaşımının 18.yüzyıldan itibaren burjuva kesiminden topluma doğru yaygınlaştığını ifade eder.

¹⁵²³ Ayşe Sıdika, (1329, 10 Temmuz / 1331, 19 Şaban), Aliye Cevad Hanım'a, *Kadınlar Dünyası*, 98: 4

¹⁵²⁴ Muhterem Fahri, (1329, 13 Nisan) El Aman!...Ailesine muhabbeti olanlara ithaf, *Kadınlar Dünyası*, 10:3

¹⁵²⁵ *Kadınlar Dünyası*, (1329, 29 Haziran/1331, 8 Şaban), Görücülük, 87:1

“...Görücülüğün ilgasında biz de sizinle beraberiz. Bundan birkaç hafta evvel fikr-i âcizanemi arız ve amik yazmış ve lâzım geldiği kadar aleyhtarlık etmişim...Siz muaşakayı meşru olarak gösteriyorsunuz. Filvaki aşk kanun-ı tabiat muktezasıdır. Vazife-i tenasüle tabiatça sebep kılınmıştır. Lâkin bu böyledir diye saha-i itikadımızı genişletirsek mes’ele çatallaşır. Biz görücülük kalksın dedik. Namzetler görüşünler, tanışsınlar dedik. Lâkin şunu da ilave ettik ki gençlere metin bir terbiye-i ahlakiye vermelidir. Onları bu işin meşruiyetine alıştırmalıdır. Bugün muaşaka meşrudur düsturunu tatbika kalkışırsak biz kadınlar pek ziyanlı çıkarız! Malûm a! Halkımız arasında siyah bir darb-ı mesel vardır. “Erkeğin el kiridir!” dedik. Her kız muaşaka ettiği erkekle izdivaç edebilir mi zannediyorsunuz? Heyhat! Cereyan eden vukuatı iyice gözönüne getiriniz. Bunları kısa kesiyorum. Muaşakaların safahatına bigâne olmasanız gerektir. İyi düşünelim. Bir nazariye ile iş bitmez. Onun ameliyesinde doğacak acılıklar ile nice başlar nara yanar.”¹⁵²⁶

Ancak bazı Osmanlı kadınlarına göre *görücülük* sadece yanlış bir seçim yapma riskini barındırmıyor ayrıca gerçek bir aile hayatı kurmaya da en büyük engel olarak görülmeye başlanıyordu. Görücülüğün şeriatın mı yoksa örf ve adetlerin mi gereği olduğu sorgulanmakta ve artık açıkça “çirkin” sıfatıyla tanımlanan bir şey olarak görülmeye başlanmaktadır. “Evet, bugün bizde hakiki bir aile hayatı imrar etmeye mâni olan şey görücülüktür. Bu suretle vukua gelen izdivaçlarda beklenen refah ve saadet daima ekalliyette kalır. İşte bu, usul-i izdivac hakkındaki hulâsa-i fikrimdir. O halde buna karşı ne yapılmalıdır? Sual-i tabii dermiyan edilecek bilâ-ihityar:

“Müstakbelde aile hayatını teşkil edecek zevc ve zevce yekdiğerini görmelidir, öyle almalıdır. Cevabı verilince belki dünkü makalemde uzun uzadıya anlattığım bizde mevcut cehl ve taassup damarları uyanır. Fakat görücülük bizde bir emr-i şer’i ile mi, yoksa bir âdet-i kadime olduğu için mi icra ediliyor, işte burası düşünölmüyor veyahut düşünmek istenilmiyor. Herhalde bu bapta bir emr-i şer’inin adem-i mevcudiyetidir ki bilhassa Arabistan’da, Anadolu’da hatta uzaklara gitmeye lüzum yok, Bandırma ve Adapazarı’nın köylerinde dahi bu görücülük âdet-i sakimesi bulunmuyor. Böyle olduğu halde bir teamüldür diyerek niçin bu çirkin âdeti henüz icra ediyoruz? Artık bizlerde hakiki inkılâp fikirlerinin uyandığına kail bulunduğum için yavaş yavaş nevakısını ikmal ve bu gibi çirkin âdetlerin tevakki edilmesini tavsiyeden çekinmeyeceğim.”¹⁵²⁷

Kızların aileleri tarafından evlendirilmesi âdetinin evliliklerde kadının aleyhine durumlara yol açabileceği hatta onu bir “kurban” durumuna düşürdüğü düşünölmeye başlanır. Kadının evliliğinde söz hakkının olmayışı henüz esirliğin resmen kalkmış olsa de fiilen ve tamamen kalkmadığı bir toplumda kadına yapılan bir esir muamelesi gibi addedilir: “Kızlarımızın tehhülû hususunda pek çok hatalarımız olduğu inkar edilemez. Bu yüzden niceleri kurban olup gidiyorlar.

¹⁵²⁶ Safiye Büran, (1329, 3 Temmuz / 331, 12 Şaban), Yook..., *Kadınlar Dünyası*, 91: 4

¹⁵²⁷ Mehpare Osman, (1329, 23 Haziran / 1331, 2 Şaban), Bizde Usul-i İzdivac, *Kadınlar Dünyası*, 81: 2

Çünkü kızlarımızı bir esir farz ederek, mevcudiyetlerini saymayarak istediğimiz erkeklere veriyoruz. Veriyoruz ama, akıbet-i emrin ne olacağını düşünmüyoruz. Kızımızı dâr'ül ademe kendi elimizle gönderiyoruz. İşte bu âdet-ı kadime-i gayri meşruğanın şimdiye kadar icra ettiği tahribatı derpîş ederek ıslah etmeliyiz.”¹⁵²⁸

Evliliklerde artık kadın ile erkek arasında tarihte üzerinde durulmayan türde bir denkliğin mutlu bir evlilik için gerekli olduğu düşünülmeye başlanmıştır. Bu yaklaşımın yeniliği kabul edilmekle birlikte şeriatın böyle bir hükmün çıkarılması gerektiği iddia edilir: “Fıkr-i kâsirânemce mesud bir aile teşkil edebilmek için şeriatın ahkam-ı aliyesinden ve fakat mevzu-u asliyesi muhafaza edilmek şartıyla istinbat-ı ahkam etmek lazımdır. İlmen, fazlen, edeben, sinnen velhasıl hususât-ı sairece yekdiğeriyle hemayar olan iki ruhun teşkil edeceği âşiyâne daima mesud, daima şen ve şâtır olur. Bu aile arasında hüsn-i vifâk ve imtizâc hâsıl olur. Aksi halde dûzahî bir hayat başlar.”¹⁵²⁹

Kadınların evlilikte rızalarının alınması gerekliliği İslamiyetin, şeriatın ona verdiği bir hak olarak yazarlarca belirtilse de Osmanlı toplumunda aksi yöndeki uygulamaların varlığından doğan sorunu teori ve tatbikat zıtlığı şeklinde izah edilir:

“Dinimizde kadın kendi nefsine tasarrufa muktedirdir; izdivaç için ancak kendi rızası muteber olmak lazım gelir; hatta bu maksatla kendini erkeğe arz ve takdime bile mezundur; bu hak İslamiyet’te, şeriatıta mevcuttur. Fakat tatbikata gelince bizde izdivaç nasıl cereyan ediyor? En hürriyetperveranesi, bir fotograyayı veya ondan başka bir şey olmayarak sokaktan geçen bir hayali göstermekle! Buna meşru bir rıza tahsili denilebilir mi?”¹⁵³⁰

Erkeklerle kadınların görüşmesine İslamiyet’in cevaz verip vermediği tartışılmaya başlanmıştır. Evlilik öncesi tarafların birbirlerini tanıması ve buna göre karar verebilmesi gerektiği düşüncesi ister istemez kadınlarla erkeklerin biraraya gelip görüşmesini gerektiriyordu. Corci Zeydan’ın “*Medeniyet-i İslamiyye Tarihi*” adıyla Osmanlı Türkçesine çevrilen eserinde İslamiyet öncesi ve İslamiyet’in doğuş zamanlarında kadınlarla erkeklerin rahatlıkla görüşebildiklerini yazmaktaydı: “Araplar kadınları Emeviler zamanından itibaren ahlaklarını değiştirmeye başlamışlardı. Çünkü burada cariye ve gulamların tekessürü ile bazı hulefânın zevk ve safâya inhimakları, çalgı, şarkı ve içkinin intişârı iffet ve kıskançlığa bir darbe indirmişti....Fesad-ı ahlak halk arasında yavaş yavaş çoğalmaya kadınlarda ve erkeklerde iffet, ırz gayreti ise bilakis azalmaya başlamıştı. Daha evvel verdiğimiz malumattan anlaşıldığı üzere devr-i cahiyet ile

¹⁵²⁸ S.L. (1329, 20 Nisan), Teceddüt Devri Ne Zaman Hulûl Edecek? *Kadınlar Dünyası*, 17: 3

¹⁵²⁹ *Kadınlar Dünyası*, (1329, 29 Haziran/1331, 8 Şaban), Haydarpaşa’dan: Rasiha, , İctimai Dertlerimizden Mesele-i İzdivaç, 87:2

¹⁵³⁰ Ahmed Cevad, (1328), *Bizde Kadın*, İstanbul: Kader Matbaası: 51

İslâmiyet'in ibtidalarında arap kadınları erkekler ile birarada oturup görüşürlerdi. Araplar bu halde bir çirkinlik görmezlerdi.”¹⁵³¹

Fatma Aliye hanım önce *Tercüman-ı Hakikat* gazetesinde yayınlanmış daha sonra Nisvân-ı İslam adıyla ayrıca basılmış olan eserinde her ne kadar kadının saçını kapatılması gereken ziynet yeri ve bedenini biçimini belli etmeyecek şekilde örtmenin dinin bir gereği olduğunu kabul etse de yüzün örtülmesinden yana olmadığını yazar. Ona göre dinin gerektiği şekilde örtülü olmak şartıyla erkek ile kadının görüştürülmesine ilişkin dini bir yasak bulunmamaktadır ve bu, İslamiyet ile doğrudan ilişkili olmayan geleneklerden biridir: “İslam kadınlarının saçları örtülü olunca yüz şer’an namahrem değildir. Elbiseleri kapalı ve başörtüsüyle de saçları örtülü olduktan sonra kadınların erkekler ile görüşmeleri şer’an memnu değildir.

“Öyleyse niçin görüşmüyorlar?”

“Her millette muhaddes nice örf ve adetler vardır. Bu da bizde âdet ve teamül olmuştur.”

“Demek ki zaruriyat-ı diniyenizden değildir?”

“Evet, Peygamberimizin vakt-i saadetinde kadınlar yalnız bir başörtüsüyle tesettür eylerler ve saçları örtülü olduğu halde erkekler ile konuşurlardı.”¹⁵³² Fatma Aliye’ye göre kadınlarla erkekler arasındaki rahat iletişim peygamber döneminden sonra bozulmaya başlamış bu iletişim adetlerle yasaklanmıştır: “Kaide-i tesettür hayli vakit bu hâl üzere devam etti. Mizac-ı zaman fasit olmakla bunu başka suretlere ifrağ etmişler ve kadınlar ile erkeklerin ülfet ve musahabetlerini de âdet menetmiştir.”¹⁵³³ Ancak eserde erkeklerle kadınların görüşmeden evlendirilmelerine yönelik eleştirel bakmamıştır, hatta erkek ve kadınların birbirlerini görmeden evlenmelerinin müşkül bir mesele olduğunu söyleyen muhatabına şunları söyler: “Bizce o kadar müşkülattan madut değildir. Öyle olsa terk olunurdu. Lakin dinimiz mesag gösterdiği cihetle eğer kızın ve erkeğin familyası muvafakat ederse izdivaçlarından evvel birbirlerine göstermek mümkündür.”¹⁵³⁴

Ancak Fatma Aliye romanlarında erkekler ile kadınları evlilikleri öncesinde görüştürür ve eşlerin birbirlerini tanıyarak evlenmelerinden yana olduğunu romanlarındaki kahramanların hayatlarında tanıdıklarıyla evlenmelerini sağlamakla gösterir. *Muhadarat*’ta Fazıla ile Mukaddem çocukluklarından beri birbirlerini tanırlar. sonrasında ise Fazıla’nın cariye olarak bulunduğu Muhterem Bey’in konağında Şebip’le birbirlerini yakından tanıma olanağı elde ederler. Fazıla’nın arkadaşı Fevkiye ise yalnızca dış güzelliğini beğenerek evlendiği Nabi’nin evlendikten sonra karşılaştığı kötü huyları yüzünden ondan ayrılır. Enin’de Sabahat çocukluğunu birlikte

¹⁵³¹ Corci Zeydan (1330), *Medeniyet-i İslamiyye Tarihi*, çev. Zeki Magamiz, İstanbul: Kanaat Matbaası, 5:100

¹⁵³² Fatma Aliye (1309), *Nisvân-ı İslam*, İstanbul: 116-117, Fatma Aliye (2012a), *Nisvan-ı İslam*, haz. Hülya Argunşah, İstanbul: Kesit Yayınları: 82

¹⁵³³ Fatma Aliye, 1309:120-121, Fatma Aliye (2012a) : 84

¹⁵³⁴ Fatma Aliye, 1309: 122, Fatma Aliye (2012a) : 84

geçirdiği Suat’la nişanlanır. Hayal ve Hakikat’te ise Vedat ile Vefa nişanlanmadan on yıl önce birbirlerini tanımaya başlarlar.¹⁵³⁵ Fatma Aliye romanlarında Osmanlı toplumundaki mevcut evlilik şekillerine doğrudan karşıt bir söylem geliştirmemiş, ancak metinlerinde kadın kahramanlara kendi seçimlerini yaptırtmıştır.¹⁵³⁶

Kadınlarla erkeklerin evlilik öncesindeki görüşmelerinin İslamiyet ile ilişkisi iki tarafın görüşmelerinde ahlaka aykırı suiistimalde bulunup bulunmayacağına göre de değerlendirilir. Konuyu İslamiyet’in genel kuralları değil görgü kuralları çerçevesinde işleyen yazarlar da vardır. Kadınlık dergisindeki Vedide imzalı yazının konuyu ele alış biçimi de bu şekildedir: “Muktezâ-yı şeriat-ı İslamiyet’de zekûr ve inâsın yekdiğerine mahrem bulunmaları hasebiyle Türk aleminde terbiye-i ictimâiyye pek dûn mertebededir. O derece dündür ki vücuduyla ademi arasında bir fark görülemez. Çünkü öteden beri alem-i matbuatta iyice kıl u kâl ve münakaşayı mûcib olan hukuk-u nisvan mes’elesinde pek ayân surette intizârımıza çarpan bir nokta varsa o da hiç şüphesiz biz Türklerde kadın ve kadınlığın bir mevkii tayin etmemesi ve erkeklerce dahi kadınlar şimdiye kadar yalnız münâsebât-ı zevciyede bulunmaktan başka bir sıfatla tanınmamaları keyfiyetidir ki işte bu terbiye-i ictimaiyyenin bir noksanlığından ileri gelir. Bu noksaniyetle vuku bulacak temasın tevliid edeceği mazarrat ve suistimalât pek aşikardır. Tecârib-i adide ve meşhudât-ı ruzmerremizle sabit olduğuna nazaran kadın ve erkeğin birbirleriyle temasda bulunmaları tabiri maruz görülürse ateşle barutun yekdiğerine takbiri kadar mühliktir.”¹⁵³⁷

Görüldüğü gibi geleneksel toplumlarda ailelerin, akrabaların, tanıdıkların vasıtasıyla ve vesilesiyle biraraya getirilip tanıştırma usûlü artık küçümsenmekte, medeniyete aykırı kabul edilmektedir. Bunun yerine kişilerin doğrudan görüşmesi hatta aile ve çevre yerine bir kurum aracılığı ve “ilanla” yeni eşle tanışma almaya başlamaktadır. 1918 tarihli *Yeni Mecmu* dergisinde “İzdivaç İlanları” başlığı ile verilen haberde bu yeni yöntem hakkında bilgi verilirken bir yandan da başarısı yani yararı da tasdik ediliyor: “Kadınları Çalıştırma Cemiyeti” birkaç hafta evvel izdivaca tâlip erkeklerle kadınları birbirine tanıtmak ve memleketimizde yeni yeni aileler teşkiline çalışmak gibi hayırlı bir işe başlamış ve ilk ilanlarını gazetelere göndermişti. Geçen gün bu ilanın ikincisini de okuduk. Adeta “görücü” vasifesini gören cemiyet haber aldığımıza göre ilk tecrübelerde muvaffakiyet te’min eylemiştir: izdivaca talib olduğunu ilan ettiren bir hanım için dört tâlip zuhur etmiş. Cemiyetin bu işle iştigal eden memuru hanımı ve ilk talibi çağırtmış ve her birine diğerrinin hâiz olduğu evsâf ve şerâit hakkında icâb eden malumatı verdikten sonra, ikinci talibi celbe hâcet kalmadan, nikah akdine muvaffak olmuş. İşittiğime nazaran bu gibi müracaatlar gittikçe çoğalmakta.”¹⁵³⁸ Aynı yazının devamında Fransa’da da evlilik ilanlarının verildiği ancak

¹⁵³⁵ Karaca, Şahika (2011), Fatma Aliye Hanım’ın Türk Kadın Haklarının Düşünsel Temellerine Katkıları, *Karadeniz Araştırmaları*: 31: 101

¹⁵³⁶ Karaca 2011: 102

¹⁵³⁷ Vedide (1330, 3 Nisan / 1331, 21 Cemaziyelevvel) “İslamiyette Erkek ve Kız İzdivaçtan Akdem Temasta Bulunmalı mı Bulunmamalı mıdır?” *Kadınlık*, 5:5

¹⁵³⁸ Kazım Şinasi, (1918, 4 Nisan), İzdivaç İlanları, *Yeni Mecmua*, 2/38: 237-238

Kadınlar Cemiyeti gibi bir kurum vasıtasıyla yapılacak görüşmelerin suiistimallerin önüne geçeceğinden daha tercih edilesi olduğu da yazılıyor. Yazıda bir başka önemli görülebilecek nokta, cemiyetin verdiği ilanlarda kadınların yaşı ve ev işlerine yatkınlığı haricinde “hayat-ı içtimaiyyeye de münasebettardır...” şeklinde bir ibarenin eklenmiş olduğunun hatırlatılması ve bunun sebebinin ne olduğunun sorulması.¹⁵³⁹

Kadınların kendi bireyselliklerinin farkına varışları ve evlilik kararını artık kendi akıl ve beğenileriyle almaya başlamalarıyla birlikte erkek tarafına yönelik beğeni veya reddiyeleri de açık şekilde ifade edilmeye başlanmıştır. Geleneksel olarak aile büyüklerinin kararları çoğunlukla sessizce kabul edilirken veya kadının sessizliği kabul manasında alınırken bu durum değişmeye ve evlendikten sonra bile kadınlar yaşadıkları mutsuzluğu daha açık şekilde ifade eder olmaya başlamışlardır. Refik Halid’in o günlere dair gözlemi sinemadan esinlenen kadınların ve erkeklerin birbirlerinde aradığı özellikleri ve birbirlerine karşı şikayetlerini nasıl biçimlendirdiğini bizlere canlı bir aktarımla sunmaktadır:

“Artık ufacık evinin manzarası, sakın kocasının heyecansız sevgisi, hayatının asudeliği onu doyurmuyor. Bu hadiseden bir “ruhumu doldurmuyor!” şikayeti çıkıyor ki, yapılan her münasebetsizliğe, işlenen her günaha bir mazeret makamında tekrar edilip gidiyor. Sinema müşterileri hayatın alâyişsiz, vakasız süzülüp gitmesini beğenmiyorlar; macera merakı kalplerini kemiriyor; perdedeki hikayelere benzemeyen hakiki hayatın sade güzelliği onlara az geliyor, tat vermiyor. Zevce de şeytânî bir cazibe, hafif meşrebâne bir edâ olmazsa; kadın kıvrıla kıvrıla gezinmeyi, süzüle süzüle konuşmayı, bayıla bayıla sarılmayı beceremiyorsa erkek memnun olamıyor, karısında “sinemankilik” bulunmazsa oyuna ısınamıyor. Yana yakıla eriyip gidecek ateşli bir kalp, kadının en ufak arzusunu yerine getirmek için ölüme kadar varan taşgın bir fedakarlık zevcede yoksa zevce me’yus oluyor; istiyor ki kocası yalnız onun sevgisiyle uğraşsın, ömrünü dizlerinin yanında geçirsin, şahane bahçelerde kol kola gezintiler, otomobillerde yan yana seyranlar, havuz, göl kenarlarında baş başa muâşakalar yapa yapa hayatı zevk, keyif, refah içinde uzayıp gitsin...tabii hakikat daima bu hayalâtın tamamen zıddı olduğundan artık bizim, bütün insanların yaşayışı onlara hoş görünmüyor. Bunu iftiraklar, talaklar, firarlar, feci hadiseler takip ediyor.”¹⁵⁴⁰

Evliliklerde seçimle birlikte tarafların yaş farkı bir diğer sorun olarak görülmeye başlanır: “Bizde izdivaç nasıl olur. Netice itibarıyla nasıl vahim rikkatâver halât vücuda getiriyor... Bazen para derdiyle yirmi yaşındaki bir kız altmış yaşındaki bir erkekle âdi alım satım muamelesi gibi izdivaçlara mecbur ediliyor.”¹⁵⁴¹

¹⁵³⁹ Kazım Şinasi, (1918, 4 Nisan), İzdivaç İlanları, *Yeni Mecmua*, 2/38: 238

¹⁵⁴⁰ Refik Halid, (1918, 9 Mayıs), Sinema Derdi, *Yeni Mecmua*, 43: 322

¹⁵⁴¹ *Kadınlar Dünyası*, (1330, 8 Mart), “Bizde ve Avrupa’da Mana-yı İzdivac”, 134:9

Teaddüd-i Zevcat yani çok eşlilik konusu da Osmanlı kadın hareketi için eleştirilen hususlardan birisidir. Osmanlı'da Batıcılar ile Türkçülerin aile hukuku alanında yapmak istedikleri değişiklikler arasında en fazla üzerinde tartışmaların yapıldığı nokta çok eşlilik olmuştur. Her iki grubun ısrarlı talebi tek eşli evliliği hukukla temin etmektir. İslamcılar ise çok eşliliğin yasaklanmasını hükm-i ilâhiyi men etmek olarak görüp muhalefet etmişlerdir.¹⁵⁴²

Çokeşliliği deneyimleyen kadınların ve çocukların duygularının neler olduğu klasik dönem eserlerinde pek fazla dillendirilmemiş olsa da bu durumun kadınlar için ızdırap veren bir şey olabildiği ondokuzuncu yüzyılın edebi ve biyografik eserlerinde yazılmaya başlanmıştır. Osmanlı kadın hareketinin önemli figürlerinden biri olan Halide Edip (Adıvar), çok eşli bir ailede büyümenin aile içinde ürettiği düşmanca hislere, kıskançlığa ve gerilime İngilizce kaleme aldığı biyografisinde değinmiş ve Batı'da da çokeşliliğin erkeklerin doğasında olduğu ve kanunlarla da izin verilmesi gerektiğine inanan kişilere rağmen kadın ve çocuklarda çokeşliliğin hiç de olumlu izlenimlere yol açmadığını hatırlatma ihtiyacı duymuştur.¹⁵⁴³

Çokeşliliğin çok büyük zaruretler haricinde yapılmaması gerektiğini ifade edenler olduğu gibi bir bütün olarak bırakılması gerektiğini düşünenler de olmuştur. Avrupalılarla İslamiyet üzerine tartışmalar yapan Fatma Aliye Hanım Kur'an'da birden fazla kadınla evlenmenin bir Tanrı emri olarak geçmediği tezini savunmuştur ki muhaliflerin tabiriyle "Nisaiyyun" denilen Osmanlı feministleri veya Osmanlı kadın hakları savunucularının çok eşliliğe veya taaddüd-ü zevcâta karşı çıkışında öne sürdüğü argümanların en önemlilerinden biri de bu olmuştur.¹⁵⁴⁴

Fatma Aliye Hanım Peygamberin çok evliliğini o günkü Arap toplumunda erkek ile kadınların küfüv denilen denkliği meselesi ile açıklamaya çalışır. Toplumun yüksek statüdeki kadınlarının bazılarının evlenecek kimse bulamayışı sebebiyle Hz.Muhammed'in onlarla evlendiğini yazan Fatma Aliye'ye göre Hz.Aişe bu gerekçeyi çok iyi bildiği için eşinin çok kadınla evliliğine karşı çıkmamıştır: "Kadınlar bittabi kendilerine ortak istemezler. Lakin zevcat-ı mutahharat alelhusus Hazret-i Peygamber'in sevgili zevcesi bulunan ve ilm ü fazl ile piraste olan Hazret-i Âişe, taaddüt-i zevcat-i peygamberi için bir şey demezlerdi. Zira bu türlü mesailin ehemmiyetini takdir ederlerdi."¹⁵⁴⁵

Fatma Aliye Hanım taaddüd-i zevcat yani çok eşlilik meselesinde çok eşliliği belirli şartlara, koşullara bağlayarak, ancak bu koşullar içinde makul görülebileceğini ve bunların Batılılara aktarılıp onların da ikna edilebileceklerini düşünür ve çok eşliliği insanlığın belirli gelişme dönemlerine denk düşecek bir zorunluluk olarak açıklar: "İslamiyet'te taaddüd-i zevcât emir olmayıp mesa' gösterildiği cihetle bu müsaadenin ne gibi mecburiyetlerde işe yaradığı ibraz

¹⁵⁴² Aydın, 2018: 172-174

¹⁵⁴³ Halide Edip (1923), *Memoirs of Halide Edib*, London: John Murray, Albemarle Street:144-145

¹⁵⁴⁴ Berkes 2012: 374

¹⁵⁴⁵ Fatma Aliye 2012a: 78

olunmalı. Buna âlem-i medeniyette dahi ne suretlerde lüzum bulunduğu isbât olunmalı. Şeriat-ı Muhammediyye'nin bunu ne için tamamıyla men etmediğini söylemelerine karşı taaddüt-i zevcâtın ifrata vardığı bir zamanda bu gibi bir şeyin icrası şimdi Hristiyanlığın Afrika'da olan hüküm ve nüfuzu derecesinde bir te'sir gösterebileceğini ihtar ile ahkâmı ilanihaye payidar olacak bir dinde taaddüt-i zevcât gibi hîn-i hacette lüzum görülebilecek şeylere mesa' bulunması lüzûmiyeti anlatılmalı ve insanların gittikçe temeddün eymeleri vahşetten sonra bedeviyet ondan sonra medeniyet, tufûliyyet, şebâbet, kühûlet gibi bir ömr-i mecburi ve gayri-ihhtiyâri olduğu cihetle medeniyetin tabiatıyla suver-i diğere getireceği mevâd İslamiyet'de evvelce düşünülmüş bilinmiş olmasını göstermez mi?"¹⁵⁴⁶

Fatma Aliye Hanım aynı zamanda çok eşliliğin doğrudan cinsellikle veya erkeğin cinsel ihtiyacıyla ilişkili birşey olmadığını göstermeye çalışır ve bunun için de bu durumu peygamber ve bazı sahabelere mahsus bir hak olarak görür. Konuyla ilgili İslamcı isimlerden Mahmud Esad ile girdiği polemiklerden birisinde geçen satırlar Fatma Aliye'nin çok eşliliği geleneksel İslami çevrelerin bakış açısının aksine cinsel bir gerekçe dışına çıkararak tarihle, koşullarla hatta bizzat tarihi figürlerle sınırlandırdığını göstermektedir:

"Hazret-i Resûl, gençliğini bir zevce ile imrar eyleyip sonra dokuz haremi bulunması ezvac-ı mutahharanın o şerefe nail edilmeleri için değil midir? Şayan-ı mükafat olan o muhadderat-ı İslam'ı nail-i mükafat için olduğunda elbet şüphe yoktur. Hazret-i Fatıma'nın üzerine Hazret-i Ali'ye kız vermeye kalkıştıklarında cenab-ı resulün "Fatıma benden bir lâhm-ı paredir onu gücendiren beni gücendirir" diye buyurması ve Hazret-i Ali'nin Hazret-i Fatıma hayatta iken hiçbir kadın almayıp onun vefatından sonra birkaç harem alması da Hazret-i Fatıma'nın peygamber kızı bulunduğu, vesair kadınlara kıyas olunamayacağı için değil midir? Hazret-i Ömer'in, o kadar haremi varken pek küçük sinde bulunan Hazret-i Fatıma'nın kerimesi Hazret-i Zeynep'i, Hazret-i Ali'den istediğinde "Pek küçüktür ya Ömer" cevabına karşı "Maksadım beyt-i Resule karışmaktır yâ Ali" diyerek Hazret-i Zeynep'i tezevvüc eylemesi gibi şeyler hep o türlü büyüklere mahsus olan şeylerdendir ki herkes bunlarla bir olamaz. Bunlarda taaddüd-i zevcattan maksat başkadır. İşte bir âlî ile âdînin bir olamayacağı (Her şeyde şevâzz bulunmak kaidesi gibi) bu mesailde makbul olabilir. Yoksa zat-ı âlîlerinin âlîyi zükûr, âdîyi inas itibarıyla kıyasları nazar-ı munsifanelerinde dahi acaba merdud olmaz mı? Âli, âdî kadında da vardır, erkekte de."¹⁵⁴⁷

Osmanlı aile hayatında erkeğin karısının iffetini muhafaza etmek adına eşini daha fazla ev içi alanda tutmaya gayret etmesinin sebeplerinden biri yabancı seyyahların gözlemlerine yansıyan Osmanlı ailesinde erkeğin yoğun kıskançlığıdır. Buradaki asıl mesele "namusa leke"

¹⁵⁴⁶ Fatma Aliye – Mahmud Esad (1316), *Taaddüt-i Zevcât Zeyl*, İstanbul: Malumat Kütüphanesi: 10-11

¹⁵⁴⁷ Fatma Aliye, (2007), *Çok Eşlilik – Taaddüt-i Zevcat*, haz. Firdevs Canbaz, İstanbul: Hece Yayınları: 69-70

sürülmemesidir.¹⁵⁴⁸ İslam öncesi Türklerde de önem verilen iffet Osmanlı toplumunda da önemini korumaya devam etmiştir, ancak eski Türklerde de olan iffet, kadını ev sınırları içinde tutularak çözüme kavuşturulmaya çalışılmazken Osmanlı’da ev içi alanla kadını sınırlandırmak iffeti muhafazanın gerekli bir parçasına dönüşmüştür. Hürriyetperver Osmanlı kadını için ise kadını evde tutarak iffeti koruma çabası artık ne makul ne de kadın hakları açısından meşru bir durum olarak görülebilir birşeydir.

Jenkins’in 1911 yılındaki gözlemleri Türk kadının ev içindeki işlevinin geleneksel kültürel kalıplardan çok fazla uzaklaşmadığını göstermektedir. Kadının eşine çekici görünmek ve ona çocuk doğurmak gibi iki temel alan dışında bir görevi olmadığını söyleyen Jenkins, ekler: “Ondan, ev işi yapması beklenmez. Nadiren ev işleri ile uğraşır. Hiçbir zaman eşyaları düzeltmez ya da tamir etmez. Tabii ki burada zengin kadınlardan bahsediyorum. Bütün ev işlerini kendilerini yapan ve çok çalışkan fakir kadınlar da vardır. Fakat orta sınıf Türk kadınları çalışmazlar. Onların birçok uşağı vardır. Bu uşaklar, sadece yemek yapıp, bulaşık yıkayıp, temizlik yapmazlar, aynı zamanda pazardan alışveriş yapar, hizmetçi gibi davranır, küçük kızlara eşlik eder, çocuklara da bakarlar. Bunlar genelde kölelerdir.”¹⁵⁴⁹

Ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Osmanlı ailesini gözlemleme fırsatı bulan Ubucini kadın ile erkek arasındaki ilişkiye dair oldukça nesnel gözlemlerde bulunmuştur. O şöyle yazar: “Kadın kocasına karşı itaat ve saygı göstermeye mecburdur. Huzurunda ayakta durmalı, sofrada hizmet etmeli, ağa, efendi, çelebi gibi ünvanlar vererek hitap etmelidir. Buna karşılık haremde hakimi mutlaklıdır. O emreder, evin idaresi onun elindedir; çocuklarını bizzat yetiştirir. Hizmetkar ve köleleri idare eder.”¹⁵⁵⁰ Ancak yine aynı yüzyılda kadının erkeğe hizmeti özellikle eğitim görmüş kadının iç dünyasında sıkıntı doğuracak bir şey olarak tarif edilmeye başlanır. Kaldı ki her alanda erkeklerle eşitlik talebinde bulunan Osmanlı kadınlarının aile içinde de eşlerine hizmet etmeleri gerektiği görüşünün şüphe ile karşılamaması mümkün değildi ve ilk Osmanlı kadın gazetelerinden olan *Hanımlara Mahsus Gazete*’deki şu satırlar da bu şüpheyi gün yüzüne çıkarmaktadır:

“...tahsil ve terbiyesi pek mükemmel bir kadın da avâma mensup ve marifet ve terbiyesi bir dereceye kadar mefkûd bir zevcin dâhil-i dâire-i zevciyeti olursa, fikrini istirahat ettirmek ve saâdet-i muhayyilesini bulmak mümkün değildir. Mesela bir zevc potinini çıkartmak için bir kadına ayağını uzatsa, kadın olur ki zevcine hoş görünmek ve her hizmetini canla başla îfâ etmek için koşar, bu hizmeti de râhat-i kalb ve hiss-i saâdetle îfâ eder. Kadın olur ki fevkalâde tahsil ve terbiye görmüş ve fikri açılmış ve muhâkemât-ı ahvâl-i beşeriyye ile ülfet etmiş olur da zevcinin

¹⁵⁴⁸ Pardoe, Julia (2017), *Sultanlar Şehri* İstanbul, çev. M.Banu Büyükkal, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 468

¹⁵⁴⁹ Jenkins, Hester Donaldson (2014), *Kafesin Ardındaki Türk Kadını: Türk Kadınının Hayat Hikayesi*, çev. Ercan Kaçmaz, İstanbul: Dergah Yayınları: 78

¹⁵⁵⁰ Ubucini 1977: 98

böyle bir muamelesi yüreğinde cerîha açar ve rahat ve saâdet-i zevciyyeyi ve aileyi kaybeder. Misalimiz kabadır. İş tahsilde değil îzâh-ı fikirdedir.”¹⁵⁵¹

Erkeğin merkezde olduğu ve dini gelenekte ve örfte itaat kelimesinde ifadesini bulan kadın-erkek ilişkileri yüzyılın sonuna doğru Osmanlı kadınların yazılarında artık karşımıza çıkmamakta ve tersine ailede kadın gittikçe daha asıl kabul edilmeye başlamaktadır. Çok muhtemelen Matmazel Eliz takma adıyla yazan yazar bu konuyla ilgili görüşünü şöyle ifade eder: “Hakikaten; bir heyet-i ictimaiyenin esası, aile teşkilatıdır...Aile teşkilatının esası da kadındır. Kadın nazar-ı itibara alınmalı, kadının bir mevkiî olmalı, hulâsa kadın sahib-i irfan olmalı ki aile teşkilâtında ve binaenaleyh heyet-i ictimaiyye teşkilatında intizam vücut bulabilsin. Esassız bina her vakit yıkılmaya mahkumdur.”¹⁵⁵²

İtaatin ve erkekle kadın arasındaki hiyerarşinin bir parçası olan dayak da sorgulanmaya hatta ciddi olarak eleştirilmeye başlanmıştır. Bu, artık kadın için bir kahr ve zillettir, zira kadın, artık dayak ile kişiliğinin ezildiğini hissetmekte ve geçmişte bir terbiye aracı olarak görülen dayak Osmanlı’daki hürriyetperver kadınlar için toplumsal ve dini adaba aykırı ve ahlak dışı bir şey olarak yorumlanmaya başlamaktadır: “Hanesinde gayet ufacık bir kabahatinden dolayı hain bir erkeğin pençe-i kahr ve darbında mahv-u tebah olmak, kadın için zillet değil midir? Emin olunuz ki bu merhametsiz erkeklerin daha birçok ef’âl ve harekâtı vardır. Fakat bunları teşrih etmek, ahlak ve âdâb-ı ictimâiye ve şer’iyyemize gayr-ı muvafıktır.”¹⁵⁵³

Ondokuzuncu yüzyılın sonuna doğru erkek kadın arasındaki ilişkiye dair algılarda bazı değişimler kimi erkek yazarların eserlerine dahi yansımaya başlamıştı. Örneğin Mehmet Faik evlilik hayatında kadınla erkek arasındaki geleneksel hiyerarşiden büsbütün uzaklaşmadan gittikçe daha karşılıklı, tamamlayıcı bir ilişkiyi savunur. Faik bu ilişkide erkeğe reis, kadına ise müdire statüsünü verir: “Bir hanede reis mevkiinde olan zevce müdire hükmünde bulunan zevce olanca emellerini, mesâilerini yekdiğerinin ve aileleri efradının husul-u hoşnudu ve istirahatları noktasına atfetmelidirler....Bir taraf hadid ise diğer taraf elbette halim ve mülâyim olmalı; bir taraf acul ise öbür taraf mütehammil ve sabûr olmalıdır. Yoksa her iki taraf hadit ve şiddette ölçüşmeye kalkışacak olur ise iş tatsızlıkla, bozgunlukla belki vahim ve dehşetli bir muamele ile neticeleneceği derkârdır.”¹⁵⁵⁴ Mehmet Faik aile içinde kadınların, aile içinde erkeklere mutlak itaati çağrıştıran “cariyelik” kavramını erkeğin de kadına köleliğiyle dengelemeye çalışır, kadın erkeğine cariyeye olacak ise erkek de kadınına köle olmalıdır: “Kadın erkeğine cariyeye olmalıdır ki o da ona kul köle olsun elhâsıl hizmet, riayet ve bunların icâb-ı tabiiyesi olan tarafların hoşnudu ve memnuniyeti iki başlı olacak bir şeydir.”¹⁵⁵⁵

¹⁵⁵¹ *Hanımlara Mahsus Gazete*, (1311, 6 Teşrinisani), Kızların Tahsili Hakkında Bir Mütalâa -4-, 23: 2

¹⁵⁵² Matmazel Eliz, (16 Nisan 1329), Kadınlık Âleminde İhtiyac-ı Inkılâb -1- *Kadınlar Dünyası*, 13: 1-2

¹⁵⁵³ Fahrünnisa, (15 Nisan 1329), Evrak-ı Varide: Cevabım, *Kadınlar Dünyası*, 12:2

¹⁵⁵⁴ Mehmet Faik (1316/1899), *Saadet-i Aile*, İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası: 17-18

¹⁵⁵⁵ Mehmet Faik, (1316/1899), *Saadet-i Aile*, İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası:52

Erkeğin geleneksel aile yapısındaki mutlak hakim konumu dönemin özgürlükçü entelektüel yazarlarınca siyasetteki mutlakiyetçiliğe benzetilerek reddedilir. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kurucularından Ahmed Rıza Bey 1906 yılında Paris'de basılan "*Vezâif ve Mesuliyet*" adlı eserinde İslamiyet'in bazı meselelerde erkeğe verdiği üstünlüğünü kabul eder ama bunun aile içinde erkeğin mutlak üstünlüğü anlamında yorumlamaz, üstelik bu yaklaşımın erkeği de erdemler bakımından küçülttüğünü vurgular: "Ricâlin verâset ve şehâdet gibi nisvâna rüchâniyetini gösteren gayet makul birkaç ahkâm-ı şeriyye haricinde tevfik ve tahakküm iddiasında bulunarak aile içinde bir hükümet-i cebriye ve keyfiye teşkil etmesi nisvânın haysiyet ve nüfuzunu bir kat daha alçalttı. Kırdı. Kadının hakimiyet-i maneviyesi zevâl bulunca erkeğin fezâili eksildi. Zevce ve zevce arasındaki muvazenenin bozulmasıyla cemiyetin de ahenk ve intizamı bozuldu, mütegayyir oldu."¹⁵⁵⁶ A.Comte ile yakın dostluğu bulunan Pierre Laffitte'yi tanıyıp dostluk kurmuş ve pozitivist fikirlerden etkilenmiş ve dinsizlikle bile suçlanmış olsa da Ahmet Rıza Bey İslam inancını benimsemiş ve din aleyhtarlığı yapmamıştır.¹⁵⁵⁷ Bununla birlikte Ahmet Rıza bey aynı zamanda kadın hakları savunucusu diğer yazarlar gibi kadın erkek ilişkisindeki dini bazı adetlerin İslamiyet'e sonradan dahil olduğunu yazmıştır: "Şeriatın hukuk ve muamele kısımları ve cemiyete müteallik evâmiri bir tarafa bırakılarak Yahudilerden, Rumlardan intikal ve zeman ve mekana göre tahavvül eden âdât ve hurâfâta muktezâ-ı diyânet nazarıyla bakıldı. Aile münasebetini tanzimde kavi bir itikada sağlam bir kaide-i ictimaiyyeye ittiba ve istinâd edilmez oldu. İzdivaca tâlip kızla erkek mülâkât ve musâhebe şeriat müsâde ettiği halde mezun olmamaları, birbirini görmeden, beğenmeden ve sevmeden evlenmeleri cinsin zayıflamasına, talâkın ve aile arasında nizâ ve şikâkın çoğalmasına sebebiyet verdi. İntizâm-ı hayata bu suretle de sekte geldi. Herkes vazifesini şaşırdı. İşler karıştı, terakki devri durdu."¹⁵⁵⁸

Ahmed Rıza Bey'e göre kadını evlere kapatan ve onları ilim tahsili ve medeni hukuklarından mahrum edenler de erkeklerdir ve bunu yapmakla hem dine hem medeniyete aykırı davranmaktadırlar. Ancak bu satırlarında Ahmed Rıza Bey'in aynı zamanda kadının evlere kapatılmasıyla tesettür arasında bir ilinti kurduğu görülmektedir. "Kadınların başını örten, gözlerini kapayan, dünyanın en nazik çiçeğinden daha zûm ve rakik olan bedenleri havasız, ziyâsız yerlerde muattal tutarak verem eden onlardır. Kadınları bir esâret ve itaat-i zelilânede bulundurmak, hayvan gibi kullanabilmek için tahsil-i ilimden, hukuk-u medineyeden mahrum kılan yine erkeklerdir."¹⁵⁵⁹

Gelenekler ve âdetler erkeklerin kadınlara tahakkümüne fırsat vermektedir: "İtiraf edelim ki bugün kadın hakk-ı hayata ve hürriyete mâlik değildir. Çünkü o hiçbir vakit bunu tanzim ve idâme için mefkûresini, irâde-i cüziyyesini, meyl ü arzusunu istimâl edemiyor; onun hayatına

¹⁵⁵⁶ Ahmed Rıza (1324), *Vezâif ve Mesuliyet*, Paris: 4-5

¹⁵⁵⁷ Akgün 1999:489

¹⁵⁵⁸ Ahmed Rıza 1324:5

¹⁵⁵⁹ Ahmed Rıza 1324:12-13

âdet, görenek emsâl ve akran ve ilâh [ilâ-âhirihi] vesilelerinden istifâde ile ya bir peder, amca, dayı ya bir zevc veya bir birader tahakküm ediyor.”¹⁵⁶⁰

Kadının bir şekilde aile içindeki erkeklerin tahakkümü altında olduğu şeklinde bir toplumsal gerçekle yüzleşmek zorundadır Osmanlı kadını: “Bizde kadın hürriyet-i şahsiyesine dahi mâlik değildir çünkü hakk-ı hayatı, hakk-ı teneffüsü yoktur. Çünkü cemiyetten kovulmuştur. Çünkü şahsına sahip olmak hakkına mâlik değildir. Çünkü o babasının, amcasının, dayısının, kardeşinin, ya zevcinin veya oğlunun tahakkümü, sevk-i idaresi altında yaşamaya mahkumdur.”¹⁵⁶¹

Kadının karşısındaki erkeğe tahakküm hissini veren şey “*taassup*” yani hurafelerdir ve hurafelerin sebebi de halkın cehaleti ve din bilginlerinin kendi menfaatleri ve tahakkümleri adına gerçekleştirdikleri ictihatlardır: “Erkeklerle tahakküm hislerini veren kuvvet taassuptur. Taassuptan maksadımız gayrimeşru bir taassup yani hurafedir. Din-i İslamiyet gibi ulvî bir dini âlet-i efkâr eden bir takım fasikanın gittikleri yoldan artık geri dönmek ve geri döndükçe İslâmiyete takarrüb edeceğimize iman etmek icab eder. İslamların bugünkü halleri bilhassa cahil kısmının itikâdâtı ekseriyetle hurâfe olduğu gibi ahlak-i İslâmiye’nin tamamıyla bozulması da cahil ulemânın tahakküm ve menfaat-i hususiyeleri için ictihâdâtıdır!”¹⁵⁶²

Osmanlı kadınının toplumsal hayattan uzaklaştırılıp sadece neslin devamıyla ilişkilendirilmesini “karışmak” tabiriyle ifade eden Salahaddin Asım’a göre kadının bu duruma düşmesinin sebeplerinin başında dinin kadın-erkek ilişkisine dair getirdiği hukuki düzenlemelerdir: “Türk kadınlığının karışmasında iki nev’i âmil vardır: Birisi, din, tesâlûb gibi doğrudan doğruya ve esâsi âmiller, diğeri de tesettür, nikah, talâk, verâset, evlâdın yalnız babaya aidiyeti, kadın muaşeret usul ve âdetleri ilâh [ilâ-âhir]...”¹⁵⁶³ Eserinin başında İslam dinine olan saygısını ifade etmekle birlikte geleneksel din anlayışını Arap kültür ve örfüyle ilişkilendiren Asım’a göre Türklerin kadınlara ilişkin düzenlemelerde bu örf ve kültürü esas almasının neticesi kadınların toplumsal hayattan koparılması olmuştur.¹⁵⁶⁴

Bazı Osmanlı kadın yazarlarına göre İslam şeriatı her ne kadar kadınları tesettüre mecbur etmiş ve onların iffetini korumak yönünde emirler öne sürmüş olsa da kadınları erkeklerin “esiri”, “oyuncağı” (baziçe)¹⁵⁶⁵ kılmamıştır: “Bugün şeriat-ı garra-yı Ahmediye, kadınları tesettüre mecbur edecek ve muhafaza-i iffet yolunda bu mecburiyeti temin, tevsik eyleyecek pek çok evamir ve hakayıkı muhtevi olmakla beraber onları erkek eğlencesi, erkek esiri ve nihayet herkesin baziçesi olacak bir dereke-i süfliyete indirmemiştir. Cemiyet-i beşeriye içinde kadınların

¹⁵⁶⁰ *Kadınlar Dünyası*, (1330, 15 Mart), Kadın ve Hürriyet-i Şahsiye, 135:2

¹⁵⁶¹ *Kadınlar Dünyası*, (15 Mart 1330), Kadın ve Hürriyet-i Şahsiye, 135:2

¹⁵⁶² Nilüfer Mazlum, (1329, 5 Teşrinievvel) Yine Düşünebildiğim, *Kadınlar Dünyası*, 112:6-7

¹⁵⁶³ Salahaddin Asım (t.y.) Türk Kadınlığının Tereddidi Yahud Karışmak, İstanbul: Resimli Kitap Matbaası:17

¹⁵⁶⁴ Kenevir 2019:311

¹⁵⁶⁵ Oyuncak ifadesinin Divan-ı Lügati’t-Türk’de geçtiğini çalışmamızın ikinci bölümünde işaret etmiştik.

dahi bir mevkii, bir hukuku ve ale'l-husus valide olmak sıfatıyla erkeklerden mümtaz ve müstesna bir hukuk ve mevkileri vardır.”¹⁵⁶⁶

Kadının erkeğin şehvetini tatmin edeceği bir oyuncak olarak görülmektedir Fahrünnisa hanıma göre, hatta kadın kelimesinin toplum genelindeki anlayışı da kadınların arzu ettiğinden uzaktır: “ ‘Kadın’ kelimesinin mana-ı umumiyesi itibariyle kadınlığı kendilerine bir esir, bir “oyuncak” addederek meyve-i lezzet bilerek, tatmin-i behimiyetten sonra ıtlak etmek –bizim muhitimizde kesretle vukua gelmektedir- kadınlık için bir şeyn bir zûl değil midir?!”¹⁵⁶⁷

Bazı erkek yazarlar da kadının erkek tarafından “oyuncak” ilan edildiğini yazıp eleştirmişlerdi. Bunlardan birisi olan Mehmet Faik’in konuyla ilgili satırları kadın yazarların kaleme aldıklarıyla benzerlikler gösterir: “Kadınları, mahza gönül eğlendirmek için bir bâziçe-i heves kabilinden addeden ve onlara başka bir hakiki cihet nazarından kıymet takdiri edemeyen erkeklerin insan sırasında pek aşağı, pek bayağı bir derece işgal ettiklerine hiç şüphe yoktur.”¹⁵⁶⁸

Celal Nuri’ye göre kadının erkeğe cinsel hizmet veren bir kişi olma işlevinin verilmiş olması kadının toplumsal alanda da statüsünü düşürmüş, kişiliğini, özsaygısını etkilemiştir: “Bizde kadın zevcinin tevhin-i ihtiyâcât-ı cinsiyesine me’murdur, ondan başka bir şey değildir. Bu vazife-i münhasıra kadını derecât-ı ictimâiyenin esfeline indirir. Şahsını, zâtiyeti, izzet-i neffi, hubb-u nefsi yok eder. Bizde kadının mevkii hatırnâkır. Buna da sebep esâsiye-i İslâmiyeden tebâüddür.”¹⁵⁶⁹

Kadınlara yönelik erkeklerin bakışı her iki yönden de eleştirilmiştir. Kadın ne bir hizmetçi, ne bir eşya ne de bir çiçektir: “Zevc zevceyi ne çocuğa irzâ ve ne de hizmet gördürmek için şer’an cebredemeyeceği halde yemeğini pişiren, çamaşırını yıkayan, hizmetçiliğini eden kadının hizmetine kusurlar bularak tatlik edenler olduğu gibi şer’an haram olan şeyi içirerek zevcelerini sarhoş yumrukları ve tekmeleri altında ezmekten çekinmeyenler de bulundu...Halkımızın birtakımı indinde kadın hane eşyası mesabesinde bulunduğu halde kadına biraz daha rağbet vermek isteyenler de onları bir çiçek, bir cici bebek makamında görüyorlar! Kadın ne çiçektir, ne de cici bebektir. Mantık kadını cins-i hayvanın bir nevi olan insanın nısfı olarak tarif eylemiştir.”¹⁵⁷⁰

Kadınlar eşleriyle ev içi ilişkilerinde eşit şartlarda muamele görmek isteyişlerini kocaya yönelik hitap ifadelerine yönelik eleştirilerinde de belirtmektedirler. Geleneksel Osmanlı toplumunda evin reisi erkeğin bey ve efendi gibi hitaplarla anılıyor olması hiyerarşiyi, erkeğin kadından üstünlüğünü hatırlattığı için kullanımları artık rahatlıkla kabul edilmemektedir:

¹⁵⁶⁶ Azize, (1329, 10 Nisan), Müstakbel Valideler: Muhtac-ı İrşad ve Terakkidir, *Kadınlar Dünyası*, 7: 3

¹⁵⁶⁷ Fahrünnisa, (15 Nisan 1329), Evrak-ı Varide: Cevabım, *Kadınlar Dünyası*, 12:2

¹⁵⁶⁸ Mehmet Faik, (1316/1899), *Saadet-i Aile*, İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası: 14

¹⁵⁶⁹ Celal Nuri (1331a), *Kadınlarımız*, İstanbul: Matbaa-yı İctihad: 166-167

¹⁵⁷⁰ Fatma Aliye, Fatma Aliye Hanım Evrakı FA_Evr_000009-001 demirbaş nolu belge, Taksim Atatürk Kitaplığı/İstanbul, s.2.

“Bir kere bizde her kadının zevcine hitabı “Efendi”dir. Halbuki bu kelime bir esirin mafevkine, kendi âmirine kullandığı hitaptır. Demek ki biz birer esiriz ki bizden hiçbir farkları olmamaları lazım gelen zevcelerimize “Efendi” kelimesini isti‘mal ediyoruz. Bu kelime bir hürmet ve samimiyet olmadığına kaniyim. Bir nezaket, fazilet, bir tevâzu da yok..Böyle olduğu halde her türlü samimiyetten, nezaket ve hürmetten âri, bârid bir kelimeyi istimalden bilmem ki ne lezzet hissediyoruz. Bence bu bir lezzet hissetmekten mütevevellid değil, belki senelerin yavaş yavaş bizden gasbettiği hürriyetimize mukâbil en âtil ve bayağı bir i‘tiyadla sükût etmekliğimizin tabii bir neticesi...”¹⁵⁷¹

Ondokuzuncu yüzyılın son yarısından itibaren kadınların ev içi rollerinde geleneksel kabullerden farklı olarak yönetici bir pozisyona geçirildiği görülmüştür. Kamusal hayata henüz yeterince katılamayan kadınlar için ev içi hayatın içinde daha önemli bir pozisyona taşınmaya çalışılmıştır. Bir evin idaresini devlet idaresine benzeten Şemseddin Sâmî “*Kadının Vezâifi*” başlıklı yazısında kadının ev içindeki konumuna dair şunları yazmaktadır: “Kadın ailenin müdürü, sahibi, velisi, muhafızı, amiridir; aile kadının elindedir. Binaenaleyh, kadının vezâifi âileyi idare etmek ve kullanmaktır. Bu pek mahdud ve âdi bir vazife gibi görünüyor. Evet, o dediğimiz şeyi insanların beslenip yatmasına mahsus bir yer addedenler için, kadının vazifeleri yemek pişirmek, yatağı yapmak, süpürmek, yıkamak, ve küçük çocuğu olursa süt verip, beşiğe yatırmaktan ibarettir. Biraz vakti boş olup da, bir aşçı, bir hizmetçi, bir sütanne tutabilen kadınlar, bu hizmetleri de kendileri görmeyeceklerinden, onların hiçbir vazifeleri yoktur, zan olunur. Heyhât! Kadının vazifelerini bu kadar az, bu kadar âdi, bu kadar sâde addeden erkekler bulunduğu gibi, kendi vazifelerini bundan ibaret addeden, ve hatta bunları da hakkıyla ifâ edemeyen veya hiç etmeyen kadınlar da vardır.”¹⁵⁷²

Her ne kadar kadının erkeğin altında onun hizmetini gören bir varlık olmadığı yönündeki bakış değişse bile ev içinde kadına geleneksel toplumsal tahayyüldeki olandan bile büyük bir sorumluluk verilmeye başlanmıştır. Kadın artık evin bir “reisesi” olarak ev içi huzur ve düzenin ana sorumlusudur. Bu noktada kadının zafiyeti eleştirilir hatta Batı’daki ev ekonomisi adı altındaki derslerde kadının bu sorumluluğu nasıl yerine getireceğinin gösterildiğinin altı çizilir: “Ev idaresi deyip de geçmeyelim; bu da ayrıca bir fenadır. Avrupalılar buna müteallik malumatı biraraya toplayarak “ekonomi domestik” namıyla mekteplerinde pek çok zamanlardan beri kızlarına okutuyorlar, öğretiyorlar. Bizde de bu fen, kız mektepleri programlarına idhal edilmiş ise de teessüf olunur ki okutanlar da bu fenni telkin edecek ruh ve can yok. Ne ise biz sadede gelemiz: Kezalik bazı evlerimizde kadınlarımız öyle fena hayat geçirirler ki maazateala cehim azabı, böyle bir evde dirlik düzen, tat ve tuz bulunmaz. Efrat-ı aile beyninde bir geçimsizlik çıkar. Ev ki valide, kaimvalide, görümce gürültüleri, kıskançlık beliyyesi, şu lazım bu lazım kavgaları,

¹⁵⁷¹ Nesrin Salih, (1329, 20 Mayıs), Türk Kızları, *Kadınlar Dünyası*, 47: 3

¹⁵⁷² Şemseddin Sâmî, (1297, 24 Cemaziyelahir) “Kadının Vezâifi”, *Aile*, 2: 19

sinir hastalıkları ilh.gibi dertler evin içersini kasıp kavurur. Herkesin yüzünde bir küskünlük, bir neşesizlik nümayan olur. Kerkes bir köşede somurtup oturur. Yenilen, içilen zehir olur.”¹⁵⁷³

Kadın ile erkek arasındaki ilişkinin erkeğin hizmeti ve çocukların bakımından ötede eşitler arasındaki fikir alışverişini de içerdği ve evlilikteki mutluluk için bilinç düzeyinde bir iletişimin kurulmasının gerekliliği kabul edilmeye başlanmıştır: “Farz edelim ki bir kadın tahsil ve terbiyeden nasıpdâr olmasın. Böyle tahsil ve terbiyeden mahrumiyetle beraber ev işleriyle tecrüben ve validesinin delaletiyle iştigal etmeyip bir meleke kesp etmemiş bulunsun eğer tahsil ve terbiye görmemiş ve oldukça ulûm ve fûnûn-u hazıra ile tevgil eylemiş bir erkeğe böyle bir kadın düşerse bir refik-i hayat olmak meziyetinden katiyyen mahrum bulunur. Zevcinin efkârını anlamaya muktedir olamayacağı gibi onun kadr-ü manevisini de takdirden aciz bulunur. O zevk ile zevce arasında birbirinin fikir ve mütalaasını anlayacak bir isticata ve bir terbiyede bulunmadıkları cihetle hüsn-ü imtizaç ve muhabbet-i ciddiye ve daima bunların arasında payidar olamaz. Bundan başka cahil kadın hevaperestliğe meyyal olabilir.”¹⁵⁷⁴

Fatma Aliye de evlilik çatısı altındaki kadının cehaletinin onu erkek karşısında aşağı bir konumda tutacağını belirtir ve bizatihi eğitimsizliğin dine aykırılığının altını çizer: “Cahil ve gâfil bir zevce zevc tarafından daima aşağı bir mertebede görülerek nazar-ı itibara alınmaz! Cenâb-ı Hak bilenlerle bilmeyenlerin bir olamayacağını beyan buyurmuştur. Hanımlarımız ulûm ve fûnûn ile tezyin eylemelidir.”¹⁵⁷⁵

Karı ile koca arasında farkı korumaya yönelik adetler özellikle yirminci yüzyıl başındaki hürriyetperver Osmanlı kadını tarafından “muzır” addedilip yıkılması gereken bir kültürel öge olarak tanımlanmaya başlamıştır. Evlilik içindeki kadın ile erkeğin eşitsizliği aileyi güçsüz kılacak ve aile toplumun temeli olduğundan toplum da güçsüzleşecektir bu anlayışa göre: “Milletimiz kavi olmuyor. Çünkü ailelerimiz kavi değil. Evet zevc ile zevcenin hisleri, fikirleri, emelleri, seviye-i irfanları arasında bir rabıta, bir münasebet olmazsa o aile nasıl hastalığa mahkum olmaz, nasıl kokmaz, nasıl ölmez? O halde ölümlerden teşkil olunan millet diri olur mu?...Bunlar kavi aileler teşkiline vabestedir. Aileleri nasıl mesud ve kavi olarak teşkil edebiliriz? Bunun tekrar tekrar düşünelim. Bunun için zevc ile zevcenin aynı histe, aynı emelde, hülasa aynı ruhta bulunmaları şart lazımdır.”¹⁵⁷⁶

Bilgi Yurdu Işığ dergisinde “Ailede Kadının Mevkii” başlıklı yazıda kadın da erkek gibi evin reisi olarak tarif edilir: “Kadın bir ailenin hem ziyneti ve hem de o aile ocağının ruhu ve hayatıdır. Kadınsız kalan bir aile söner oradaki çoluk çocuk sefâlet içinde kalır. İşte bir kadın bu

¹⁵⁷³ Mehmed Arif, (1919, 1 Eylül), Kadınlık Aleminde: Fena Adetlerimizden, *İnci*, 8: 16

¹⁵⁷⁴ *Hanımlara Mahsus Gazete*, (1311, 2 Teşrin-i Sani / 1313, 22 Cemayizelevvel), “Kızların Tahsili Hakkında Bir Mütalaa 3”, 22: 1

¹⁵⁷⁵ Fatma Aliye, Fatma Aliye Hanım Evrakı FA_Evr_000009-001 demirbaş nolu belge, İstanbul: Taksim Atatürk Kitaplığı: 3

¹⁵⁷⁶ Mükerrer Belkis, (1329, 25 Haziran / 1331, 4 Şaban), Muzır Adetleri Yıkma Farzıdır, *Kadınlar Dünyası*, 83: 2

suretle aile reisesi ve aile müdiresi olmak ve bütün orada bulunanların sıhhatini, hayatını refah ve saadetini te'min eylemek vazifesiyle mükellef olduğundan dolayı bihakkın iftihar etmelidir.”¹⁵⁷⁷ Hür Kadın rumuzlu yazar erkeği dışarıda çalışıp para getiren kadını da o parayı evin ihtiyaçlarını giderecek şekilde kullanarak ailenin ihtiyaçlarını karşılayan bir işbölümü paylaştırır: “Erkek yani aile babası yalnız meşâgil-i hariciye ile iştigal ederek ailenin te'min-i maişeti için lazım gelecek parayı kazanacağı gibi asıl bu parayı hüsn-ü idare ederek hem halihazırda güzel yaşamlarını hem de istikbalde hayatlarının refahını te'min eyleyecek kadındır. İşte kadının aile arasındaki vazifesi mühim olduğu gibi idare-i beytiyedeki mevki de fevkalâde mühimdir.”¹⁵⁷⁸ Kadını ev içi alanla tanımlayan yazarın buradan yola çıkarak kadın ile erkek arasında bir hiyerarşi kurmadığı hatta tersine erkek ile kadının benzer eğitim ve kabiliyetlerle donatılması gerektiğini düşünür: “Bir kadın evvel emirde beşeriyette civarında yaşayanların arkadaşı bulunduğu için kendisi de onlarla beraber herşeye vâkıf olabilecek, iyi düşünecek kabil-i hitap olacak, muamekât-ı fikriyede bulunacak ulum ve fûn-ü mevcudadan az çok haberdâr olacak bir surette tahsil etmeli ve terbiye görmelidir.”¹⁵⁷⁹

Erkek ile kadının evlilik dairesi içindeki ilişkilerinde artık karşılıklılık önemli addedilmeye başlanmıştır. Bu noktada kadının fikir sahibi olmasının aile hayatında eşi ile ilişkide öne çıkmaya başladığı görülür. Atıfet Celal'ın “Terbiye-i Nisvaniye” yazısında bu “müştereklik” vurgulanır: “Erkekler okusun, erkekler öğrensin, erkekler anlasın, düşünsün, i'mâl-i fikr edebilsin! Kadınlar cahil, akılsız, muhakemesiz kalsın! Bu halde ne erkek ne kadın yekdiğerini anlayabilir, ikisi arasında müşâreket-i efkar ve hissiyât mümkün olamaz. Birinin makul gördüğünü diğeri hezeyan addeder. İnsan olunsun! Birarada yaşamaya fitraten mecbur ve mahkum olan şu iki cins mahluk arasında bu derece tefâvüte nasıl razı olunur?...”¹⁵⁸⁰

Atıfet Celal'ın evlilik ilişkisindeki “müştereklik” vurgusu evliliği bir şirket olarak tarif eden Mebusan Meclisi Reisi Ahmed Rıza Bey'in evliliğe bakışına da yansır: “Aile demek bir şirket-i hayatiye demektir. Kadın erkeğin hayatına tamamıyla iştirak etmeli, yarı şefiki, şerik-i mesâisi olmalıdır.”¹⁵⁸¹

Erkek ve kadının şirketteki ortaklığı akıl ve mantık gereği savunulur birşeydir ama aynı zamanda kadınla erkeğin birlikteliğindeki mutluluk için de gereklidir: “Ne erkek hakimdir, ne de kadın mahkumdur. Erkek, kadın şeriktir, refik-i hayattır. Bu şirket taban akd edilmiş olduğu gibi hukukan, medeniyeten dahi akd olunmalıdır. Erkeklerin hukuku derecesinde kadınların dahi

¹⁵⁷⁷ Hür Kadın, (1333, 15 Kânun-i Evvel) “Ailede Kadının Mevkii”, *Bilgi Yurdu Işığı*, 9: 138

¹⁵⁷⁸ Hür Kadın, (1333, 15 Kânun-i Evvel) :139

¹⁵⁷⁹ Hür Kadın, (1333, 15 Kânun-i Evvel) : 139

¹⁵⁸⁰ Atıfet Celal, (1324, 24 Eylül) “Terbiye-i Nisvaniye”, *Demet*, 2:27

¹⁵⁸¹ Ahmed Rıza (Mebusan Reisi), (16 Kanunuevvel 1324), Kadın, *Bağçe*, 22: 13

hukuk sahibi olduklarını bu hukukun dahi hukuk-u umumiye arasında kabul edilmiş bulunduğunu görürsek o dakikadan itibaren beşeriyetin mesud olacağına inanabiliriz.”¹⁵⁸²

Kadının evlilik içindeki kendini kocasının ve çocuklarının hizmetine adanarak kendi kabiliyetlerini sonlandıracak türde bir fedakarlıkta bulunması övülecek bir tavır olmaktan çıkmış, bu tip bir tavrın kocaya kadına yönelik işkence ve zulmünü arttırmasına yol açacak ve kadın ve erkeği mutsuz edecek bir şey olarak görülür hale gelmiştir. Kadın dergisinde Jules Beauvois’dan “Yeni Kadın” başlığıyla çevrilen bir tefrika eserde kadının bu tarz fedakarlığı hakkında şu ifadeler geçer: “Ya fedakarlığa ne diyeceksiniz? Sefaletlerini biliyorum. Mazinin kadını az fedakarlık etmedi. Bunu inkar etmiyorum. Ne kadar sâkit zevceler zekalarının ve güzelliklerinin dununda bulunan meşguliyetlerle uğraştılar! Ne kadar anneler gölgede ulvi ve aziz kaldılar! Zamanlarının arasından kurban edilmiş kadınların ilahisini dinliyorum.....Ben bunu biliyorum ve takdir ediyorum. Hatta takdiminden titriyorum. Yaşlar gözlerime pek çok çabuk iniyorlar ve ben bir kadından daha çok müteessir olarak erkeklerden bir çoğundan yüksek olan bu kadınların talihlerine ağlayacağım. Fakat, eğer bu elim veren kurbanlardan şuur heyecan duyuyor, kalp titriyorsa adalet hiddetleniyor, ve hukukunu isteyen insaniyet bu mahvedilmiş kuvvetlerin, kabiliyetlerin karşısında nefret hissediyor. Ve erkeğin bütün bunlarda bir şey kazanmadığına inanınız. Erkek kadının mağlubiyetinden hiçbir vakit kazanmayacak. Kadının zekasını, hürriyetini kurban etmekle ne daha kuvvetli, ne daha büyük, ne de daha bahtiyar oldu. Bu faidesiz ve faidesiz oldukları için tehlikeli olan feda edilmekler sebebiyle kendilerini kabul eden erkekleri alçaltan ne kadar kadınlar tanıdım. Kadının hukukundan vazgeçmesi, erkeği zulme kadar ilerleyemediyse, tahakküme, tenbelliğe, gurura sevketti. İlm-i cemiyet alemlerinin bir nazariyeleri vardır: Zalimlerdeki mütehevvir cinnet, halkın hizmetkârlığından, zilletinden mesut olur ve tezâüd eder. Herşeye kadir ve sahip olan erkek secde etmiş esirlerin karşısında asırlardan beri devam eden zaferlerini tanıdı....Hangimiz yüksek fedakarlıklar yanında körükörüne vasıtaçılıklar bir surette yapıldığı için müdebdet ve muhteşem işkencelere benzeyen sadakatları hatırlamaz? Kadın eski fedakarlığı korkmuş ve iyi görülmemiş bir fedakarlık olduğu için çifti alçaltıyordu. Halbuki bugün, yeni bir hayat bulmaya başlayan kadının, ulvi fedâkarlığı bütün beşeriyeti vicdanlı, ve serbest olarak yetiştirecektir.”¹⁵⁸³

Bir diğer konu da evliliğin sona erdirilmesidir. Evliliğin kendisinin geleneksel toplumdaki “mukaddes”liği sorgulandığından özellikle büyük kentlerde boşanma da daha fazla görülmeye başlanmıştır: “...karı koca arasındaki ruh tesatları, mutlaka talak vukuuna müncer olmak lazım gelmez. O halde, zevce ile zevce arasındaki bazı imtizaçsızlıklara rağmen, izdivacın daima temin eden kuvvetli bir sebebi var demektir. İşte, bu sebep nikahın mukaddes tanınması itikadıdır. Anadolu’nun ekser şehirlerinde bu itikad kuvvetli olduğu için, talak hadiseleri gayet nadirdir.

¹⁵⁸² *Kadınlar Dünyası*, (1329, 3 Mayıs), İctimai: Mûsâvât-ı Hukuk, 30:1

¹⁵⁸³ Beauvois, Jules (1328, 24 Mayıs), Yeni Kadın, [Tefrika eser] *Kadın* (İstanbul), 8: 16

İstanbul’da ise talakın gittikçe çoğaldığını görüyoruz. Bu hal gösteriyor ki İstanbul’da nikahın mukaddesliğine artık eskisi kadar inanılmıyor.”¹⁵⁸⁴ Ancak bu mukaddesliğin dinden daha ziyade örfi bir durum olduğu İnci dergisinin isimsiz yazarı Avrupa ile Osmanlı’daki nikaha bakışı karşılaştırdığı şu satırlarda da ima edilmiş oluyor: “Avrupa hukuku izdivacı bizdekinden büsbütün başka bir gözle görüyor. Bizim hukukumuzda teehhül alım satım muamelesi kabilinden hususi bir maveleden fıkhi tabiriyle bir akitten ibaretken, Avrupa’da izdivaç umumi bir müessese (institution publique) mahiyetindedir.”¹⁵⁸⁵ Yazının sonuna doğru yazarın evliliklerin sürdürülebilirliğini korumak için ona Avrupa’daki gibi toplumsal bir müessese olarak bakılması teklifini getirir.¹⁵⁸⁶

Boşanmanın Hristiyanlık’ta olduğu yasak olmayışı yine de Osmanlı’da örfle yakından ilişkili biçiminin eleştirilmemesini gerektirmemiştir, bunun sebebi boşanmanın ağırlıklı olarak erkeklerin evliliği sonlandırma arzusuyla ilişkilendirilmesine yönelik muhalefettir. Mahkemelerin huzurunda ve ancak makul gerekçelere dayandırılması gerektiğini düşündüğü boşanmaya ilişkin gözlem ve düşüncelerini serdeden Nimet Cemil yeni kanunlar ihdasına dair çabaların az sayıda kadın hakları savunucusu tarafından yürütüldüğü de vurgular: “Cümlece malumdur ki ictimai dertlerimizin en büyüklerinden biri hatta en büyüğü talâkın kesreti ve bir sûret-i meşrua ve kanuniyede cereyan etmemesidir...Bizde adedi pek kalîl olan ciddi feministlerden birkaçı talâkın ancak mahkeme-i şer’iyye huzurunda ve isbât-ı ma’kûle ve makbule serdiyle icrâ edilebilmesi hakkında bir kanun talep ettiler. Tatlik edilen, sokaklara atılan kadın ve çocukların hukukunu muhafaza için müessir tedâbir istediler.”¹⁵⁸⁷

Boşanmanın serbest ve keyfiyete bırakılmış olduğunu Celal Nuri de yazmıştır. İslamiyet ve Batı’da ortaya çıkan insan haklarının müsterekliğini ifade ettiği yazısında Celal Nuri de İslamiyeti ve ayrıca Ehl-i Sünneti “hürriyetçi” sıfatıyla överken İslam hukukunun mevcut durumunu keyfilik ve hevaya dayalı “mantık dışılık”, “örfi” gelenekler ve düzenlemelere ve içtihatlarla bağlar:

“Bizde yanlış, gayr-i şer’i, gayr-i mantiki bir ictihad neticesi olarak talak serbest ve keyfi bırakılmış. “Kadınlarımız” ünvanlı eserimde bunun İslamiyet’e ve hukuk-i hazıra-i insaniyete ne kadar münâfi olduğunu şerh etmiştim. Diyanet-i Ahmedîyye kadın hususunda şerâi-i mütenevviyanın en makulü, en ahrârânesi (hürriyetçi) olduğu halde biz, birkaç asırdan beri istibdad ve keyf-i heva nokta-ı nazarından, her manasıyla “örfi” bir mecmua-ı âdât ve nizâmât edinmişiz. İşin “teknik” cihetini evvelce ve başka yerde mevzu-u makale ettiğimden burada mutalaat-ı hukukiyeye girişemeyeceğim. Fakat şurasını söyleyeyim ki mezheb-i Ehl-i Sünnet pek

¹⁵⁸⁴ İnci (1919, 1 Şubat), İctimai Musahebe: İzdivaç ve Talak, 1:3

¹⁵⁸⁵ İnci (1919, 1 Şubat), 1:3

¹⁵⁸⁶ İnci (1919, 1 Şubat), 1:3

¹⁵⁸⁷ Nimet Cemil, (1330, 9 Mayıs / 1331, 27 Cemaziyülahir), Talâk, *Kadınlar Dünyası*, 142:4-5

ahrârânedir. Binaenaleyh kadın hususunda müstacilen bir sayesit ittihaz edinmemiz ve ona göre müdevvenât-ı hukukiyemizi tadil etmekteğimiz bir vazifedir.”¹⁵⁸⁸

Kadınların kimliklerinin kurucu öğelerinden biri olarak aile içinde anne kimliği Batı’da olduğu gibi Osmanlı’da da ondokuzuncu öne çıkmaya başlamıştır ancak geleneksel kültürde kadınların çocuklarının özellikle erkek çocuklarının terbiyesindeki yeri annenin duygusallık babanın ise akli temsil etmesi sebebiyle oldukça kısıtlıdır.¹⁵⁸⁹ Osmanlı’da çocuğun bakım ve terbiyesi için gerek yaş (hidâne yaşı) kız çocuk için nihai sınır olarak 9-11, erkek çocuk için ise 7-9 idi. Bu yaşlara kadar anne veya hâdinesinin (çocuğa bakan herhangi bir kadın) yanında kalır bu yaşlardan sonra ise çocuk normal olarak babasının terbiyesi altına girer.¹⁵⁹⁰

Seniha Nezahat geleneksel Osmanlı ailesinde annenin çocuk eğitiminde oldukça zayıf bir yeri olduğunu şu satırlarla yazar: “Bizde çocukların ilk sinnin-i hayatlarında aldıkları terbiyeyi düşünmeye başladım. Bazı müstesnalar hâriç tutulursa bizde umumiyetle valideler, bilhassa tahsil görmemiş olanlar yavrularını en aşağı dört beş yaşına kadar hiçbir kayd-ı terbiye ile bağlamak istemezler. Eğer çocuk validenin ilk evladı ise bakılıp büyütülmesi ya büyük hanımın tecrübedîde ellerine bırakılır yahut –eğer varsa- ihtiyar bir Çerkes veya zenci bacının hiçbir esas ve mantika mutâbık olmayan görgüsüne tevdi edilir. Alelhusus biraz yüksekçe tabakât-ı ictimâiyeye mensup valideler çocuklarıyla uğraşmayı çekilmez bir yük, tahammülfersâ bir azap gibi telakki etmekten hiç de ictinâb etmezler.”¹⁵⁹¹

Tanzimat döneminde Batı’nın da etkisiyle toplumda çocuğa devletin güvencesi olarak bakılmaya başlanmış ve çocuğun yetiştirme ve eğitime devletin ilgisi artmıştır. Devletin nüfus politikası sebebiyle çocukların daha anne karnından başlayarak yaşamının güvence altına alınmasının ilk adımı II.Mahmud tarafından 8-18 Kasım 1838 tarihleri tarihleri arasında ıskât-ı cenin denilen kürtaja karşı yayınladığı ayrıntılı fermanla başlamış, 9 Ağustos 1858 tarihli Ceza Kanannamesinin 192.maddesiyle çocuk düşürülmesine sebep olan kişinin diyet ödemesi, kasıtlı olması durumunda da kürek cezası hükme bağlanmış, 193.maddesinde ise hamile bir kadının çocuğunun düşmesine sebep olan kişilerin 6 aydan 2 seneye kadar cezaya çarptırılacağı, bu kişiler eğer hekim, cerrah veya eczacı ise kürek cezası alacaklarına dair hükümler yer almıştır.¹⁵⁹² II. Abdülhamid döneminde ise ıskât-ı cenin ile mücadele devam etmiş, nüfusun savaşlarla, salgın hastalıklarla hızla azalması ve çocuk ölüm oranlarının yüksekliğine karşı tedbir alınmaya çalışılmış, Kur’ân’dan ayetler içeren risaleler hazırlanıp halka dağıtılmıştır.¹⁵⁹³

¹⁵⁸⁸ Celal Nuri, (1330, 20 Mart), Kadın Siyasetimiz, *Hürriyet-i Fikriye*, 7:11

¹⁵⁸⁹ Gil’adi, Avner, (1992), *Children of Islam: Concepts of Childhood in Medieval Muslim Society*, Oxford: Macmillan: 139

¹⁵⁹⁰ Aydın, M. Âkif (1985), *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları:55

¹⁵⁹¹ Seniha Nezahat, (1324, 9 Teşrinievvel), Kızlarımızın Ahlak ve Terbiyesi, *Millet*, 79:1

¹⁵⁹² Cengiz, Gül Hanım (2019), II.Abdülhamid Dönemi Osmanlı Sosyal Politikalarında Çocuk, Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü:33

¹⁵⁹³ Cengiz 2019:40-42

Batı'da aileler küçüldükçe ve çocuklar duygusal olarak incinebilir varlıklar olarak görülmeye başlandıkça evde çocuklar üzerinde merkezi otorite babadan annenin sevgi ve ilgisine doğru kaymaya başlamıştır.¹⁵⁹⁴ Osmanlı toplum yapısında ise annenin evde çocukları üzerinde daha fazla terbiye edici yönüyle öne çıkarılması kültürel dinamiklerin değişmeye başladığı ondokuzuncu yüzyılda Yeni Osmanlılar ile birlikte başlamış ve Osmanlı kadın hareketinde de bu bakış sürdürülmüştür. Namık Kemal, yayınladığı makalelerde eski aile düzeninde ebeveyn ve çocuk ilişkisini, çocuk yetiştirme tarzıyla ilgili tespitlerde bulunmuş ve eleştiriler yapmıştı ve modern batı ailesinin çocuk yetiştirme ve aile mutluluğu noktasında üstünlüğü üzerinde durmuştu.¹⁵⁹⁵ Çocuk terbiyesinin ayrı bir alan olduğunun anlaşılmaya başlandığı Tanzimat sonrası dönemde devlette çeşitli görevler almış olan Münif Paşa, *Mecmua-i Fünun* dergisindeki “Ehemmiyet-i Terbiye-i Sıbyan” başlıklı makalesinde babalara, çocuklarının kendilerinden farklı bir zamanda yaşayacaklarından ötürü kendi gördükleri terbiyeden daha farklı terbiye vermeleri gerektiğini yazar ve dayaa da temas eder ve geleneksel çocuk terbiyesindeki önemli yeri olan dayaa'nın cezalandırmada yanlış bir yol olduğunu, bunun yerine çocuğu ikaz etmek, okulda oturduğu yeri değiştirmek gibi şekillerde çocuğu terbiye etmek gerektiğini yazarak çocuk terbiyesinde yeni bir bakış açısı ortaya koyar.¹⁵⁹⁶

Çocuğa ve onunla sağlığı, eğitimi ve terbiyesine yönelik bu ilginin sonucu olarak yüzyılın ikinci yarısından itibaren çocukla ilgili süreli yayınlar görünmeye başlamıştır. Bilinen ilk çocuk dergisi 1869'da yayımlanan *Mümeyyiz* olmuş daha sonra *Sadakat* (1875), *Etfal* (1875), *Arkadaş* (1876-77) gibi dergiler yayın hayatına katılmıştır.¹⁵⁹⁷

Sözkonusu yayınlarda hem anne hem de erkek çocukların kadın akrabalarının çocuk terbiyesindeki yerine dikkat çekilmeye başlanır. Bu vurgu sadece kadın yazarlarda değil kadının aile içindeki geleneksel rollerinin yetersizliğini düşünen erkek yazarlar tarafından da dile getirilmiştir. Örneğin Şemseddin Sâmî kadınlara yönelik çıkardığı ve yazılarını kendisinin kaleme aldığı “Aile” adlı dergide kadının aile içindeki konumundaki değişime yönelik işaretler bulunmaktadır. Örneğin Şemseddin Sâmî, erkek çocuklarının annelerinden beş-altı yaşlarında ayrılmasını yönelik aile içi teamülleri de eleştirmiş ve erkek çocukları annelerinden ayıran geleneksel yaklaşımı eleştirmiştir:

“Bizde umumî bir fikir bulunur, ki çocukların kadınların yanında kalmasını terbiyelerine muzır addederek, üç dört yaşlarını tecâvüz eden erkek çocukların erkeklerin yanında, ve haremelerin dışarısında vakit geçirmelerini iltizam eder. Bu pek yanlış bir fikirdir; çünkü tabiat çocukları terbiye etmek hassasını kadınlara vermiştir. Çocuğun taze ve nazik tabiatı hiçbir vakit erkeğin sert vücud-ı tabiatıyla imtizaç edemez; kadının yumuşak ve mülâyim tabiatı kendi

¹⁵⁹⁴ Giddens, (2010): 44-45

¹⁵⁹⁵ Ülken 1966: 38-39

¹⁵⁹⁶ Okay, Cüneyd (1998), *Osmanlı Çocuk Hayatında Yenileşmeler 1850-1900*, İstanbul:Kırkambar Yayınları:46-47

¹⁵⁹⁷ Cengiz 2019:36

tabiatına daha muvafık gelir.”¹⁵⁹⁸ Sâmi’ye göre anne çocuğuna bakmaktan hiçbir zaman çekinmemelidir. Yine ona göre evde anne, büyükanne, hala, teyze, büyük kız kardeş gibi kadınlar da evdeki çocuklarla ilgilenen için bir öğretmen durumundadır ve çocukların sayıca çok olması durumunda terbiyeyi yine çocuğa büyükanne, hala, teyze, büyük kız kardeş vermeli ve eğer onlar da yoksa dadı veya lalanın eline teslim edilmelidir.¹⁵⁹⁹

Emine Semiye’ye göre ise toplumda anne sıfatını kazanan kadınların birçoğu çocuk eğitiminden habersizdir, bilenler ise aile büyüklerinden çekindikleri için çocuklarıyla gerektiği gibi ilgilenememektedirler.¹⁶⁰⁰

Çocuk eğitimi ve terbiyesindeki Batı’da gelişen “pedagoji” bilgisinin önemsenmesi yine ondokuzuncu yüzyılda ortaya çıkmaya başlamıştır. Yazarlar pedagoji kelimesiyle birlikte aynı anlama gelecek şekilde terbiye-i etfal tamlamasını da kullanmışlardır. Osmanlı’ya ilk Batılı düşünceleri taşıyan Ahmed Midhat Efendi bu alanda da Osmanlı’da iki yaşından dört beş yaşına kadar çocukların hüviyetine kıymet verilmediğini oysa Batılı bilim adamlarının bu eksikliği farkederek çocuk terbiyesini beşikten başlattıklarını yazar ve Avrupa’daki çocuklar ile Osmanlı toplumundaki çocukları kıyaslar: “Avrupa pedagojisine ve bizim geleneğimize göre yetişen çocukları mukayese edelim. Avrupalı çocuk adam, Türkiye’li çocuk çocuktur.”¹⁶⁰¹

Çocuk eğitim ve terbiyesinde kültür ve gelenek yerine dönemin bilimsel bilgisinden yararlanma çabası için öncelikle bu bilginin yararları gösterilmelidir:

“Dünyada kimse Frenkler çocuklarını fena büyütürler diye iddia edemez. Onlar terbiye-i etfâlde pek çok ileriye gitmiş ve bize de güzel, muvafık-ı hal bir şey var ise onu kabul ederek fûnûn-u cedideden addedilmeye şayan olan pedegojiyi vücuda getirmişlerdir ki fenn-i mezkur ehemmiyet-i hazırasına binaen bugün en büyük zevâtın nazar-ı tetkikinde bulunmaktadır. Pedegoji yani fenn-i terbiyet-i etfâle muhtevi olduğu kavâid-i selimiye ve nazariyât-ı makbule ile her yerde kabil-i tatbik bir fendir. Bunun Frengistan’a nisbeti daha ziyadedir. Onlar orada tatbik edebilirler, biz edemeyiz demek hatadır. Hazza bizde de pedagoji fennine intisabı arzu edip de tekemmül edenler bulunmuş olsa ihtimal ki bu yoldaki müellifâtımız ziyadeleşirdi.”¹⁶⁰²

Yazısında farklı Batılı ülkelerin terbiyesinde farklılıkların olabileceğine dikkati çeken *Hanımlara Mahsus Malumât*’ın isimsiz yazarı, çocuk terbiyesini bir bilgi meselesi olarak ortaya koyduktan sonra doğal olarak annelerin çocuklarının terbiyesi için eğitilmesi gerektiğini ifade edecek ve alafranga ile alaturka terbiye farklarına ilişkin okurları arasında bir yazı yarışması ilan edecektir:

¹⁵⁹⁸ Şemseddin Sâmi, (1297, 2 Recep) “Çocukları Kadınlardan Ayırmak”, *Aile*, 3:34-35

¹⁵⁹⁹ Şemseddin Sâmi, (1297, 2 Recep) “Çocukları Kadınlardan Ayırmak”, *Aile*, 3:36

¹⁶⁰⁰ Kaymaz 2009:69

¹⁶⁰¹ Okay 1998:50-51

¹⁶⁰² *Hanımlara Mahsus Malumât*, (30 Rebiülevvel 1313), *Alafranga Terbiye*, 13: 25

“Dünyanın her tarafında anne çocuğun ilk hocası olmak üzere telakki edilmiştir. Eğer biz çocuklarımızı hüsn-ü terbiyeye muktedir kızlar yetiştirecek olursak su-i ahlaktan asla korkmayız. Bu mes’elede erkeklerden ziyade kadınlar mütehassis olabilirler. Onun için bu mes’elenin verdiği münasebetten bilistifade kadınlarımız hakkında bir (müsabaka) küşâd ediyoruz. Bize alafranga terbiye ile alaturka terbiye beynindeki farkı bittahrir beş yaşına kadar bir çocuk hakkında icrası matlup olan süver-i terbiyeyi mevzihan hangi hanımefendi yazıp gönderek olursa gazetemezin iki senelik abonesini kendilerine takdim ile arz-ı mübâhât eyleceğiz.”¹⁶⁰³

Kadın, Ahmed Rıza Bey tarafından da anneliğiyle çocuğuna ilk irfan dersini veren bir öğretmen kabul edilir “İnsan bu dehre alim ve fâzıl olarak gelmez. Çocuğa ilk ders-i irfanı, ilk itikadı veren, ilk telaffuz ettiği lisan “mâderzâd”ı öğreten validedir. Valide kucağı insaniyet ocağıdır. Ruhun gıdası orada pişer, hazırlanır; sönmüş soğumuz kalpler orada alevlenir, hayat bulur, vicdan, hâyâ orada doğar...”¹⁶⁰⁴ Anneler ilim ve marifette ileri düzeyde olmaz ise çocuklar da olgunlaşamaz Ahmed Rıza’ya göre: “Ulûm ve marifette bîbehre, terbiye-i maneviyede bînasip kalan annenin ağıuşu ne kadar şefik ve mukaddes olsa çocuğun fikrine, vicdanına telkin-i kemâlât edemez. Vukufsuz malumatsız bir kadın evinin müdiresi, cemiyetin hâkim-i manevisi olamaz.”¹⁶⁰⁵ Mustafa Asım’a göre çocuğun anne kucağında gördüğü terbiye yetişkinliğinde devlet yönetimiyle ilişkili meselelere bakışını bile belirleyecek güçtedir: “Çocuklar henüz vâlîde kucağında iken ne görürlerse, zihinlerine o husus iyice nakş edilir ve o nokta bazen muâmelât-ı hükûmete kadar te’sirini icrâ eder.”¹⁶⁰⁶

Batı’daki şehirli üst sınıflar arasında yirminci yüzyıl başına kadar uygulanagelen sütanne uygulaması geleneksel Osmanlı toplumunda da varlıklı ailelerde yaygın şekilde tercih edilebilen bir uygulamaydı ve ondokuzuncu yüzyılda sütü bol cariye kadınlar gazete ilanıyla dahi alınıp satılmaktaydı. Bazı kadınlar için sütannelik geçimlerini sağlama yoluydu.¹⁶⁰⁷ Sütannelik uygulanmasında önemli noktalardan biri diğer üç mezhepten farklı olarak Hanefî İslam hukukçularına göre annenin çocuğunu hukuken emzirmekle yükümlü görmemesi ve bu mükellefiyetin anneye değil babaya ait olmasıydı. Bunun istisnalarından biri babanın süt anne tutacak mali gücü bulunmamasıydı ve bu durumda Hanefilere göre anne, hukuken de çocuğunu emzirmeye mecburdu. Evlilik sırasında veya boşanma sonrasındaki İslam hukukunca beklenen sürede (talak iddeti) annenin emzirmesi durumunda bir ücret talep edemese bile evlilik bitmiş ise anne çocuğunu emzirmek için eski eşinden ücret isteme hakkına sahipti.¹⁶⁰⁸

¹⁶⁰³ *Hanımlara Mahsus Malumât*, (30 Rebiülevvel 1313), Alafranga Terbiye, 13: 26

¹⁶⁰⁴ Ahmed Rıza (1324), *Vezâif ve Mesuliyet*, Paris:8

¹⁶⁰⁵ Ahmed Rıza 1324:8

¹⁶⁰⁶ Mustafa Asım (1329, 1 Ağustos), Memleketin Halâsı Neye Mütevâkkıftır, *İctihad*, 74:1642

¹⁶⁰⁷ Araz, Yahya, (2017), *16.Yüzyıldan 19.Yüzyıl Başlarına Osmanlı Toplumunda Çocuk Olmak*, İstanbul: Kitap Yayınevi: 41-43

¹⁶⁰⁸ Aydın, M. Âkif (1985), *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları:53-54

Hamîyet Zehra ise Osmanlı'da dinen herhangi bir sakınca görülmeýen sütanne uygulamasını dine atıfla eleştirmekte ve çocukların terbiyesini ailede annenin yerine bir başka kadına mesela stannelerine verilmesine karşı çıkmaktaydı. Din ve İşlamiyet ve Valideler başlıklı yazısında Zehra, önce İşlamiyet'in yüceliği ve kişilere kazandırdığı bazı meziyetlerden söz eder, sonra icraatın ters yönde olduğuna dikkati çekerek şunları yazar: "Dinimizin bu kadar mukaddes ve âli olduğunu biliyoruz ama ne çare icraatta o kadar kayıtsız bulunuyoruz ki tarife sığmaz...Mesela bizde, sahib-i kuvvet ve tahammül olan valideler evladının terbiyesi hususunu başkasına havale ediyorlar...Stannelerine besletiyorlar. Bir valide ki vcutça mtehammildir...Semere-i hayatını niçin başkasının ağuşuna atmalıdır! Ne ise bu husus çocuğın hayatına, ahlakına ikinci derecede tesir ediyor..."¹⁶⁰⁹ Stanne uygulamasını eleştirebilmek için doğrudan dini bir gerekçe olmadığından Hamîyet Zehra konuyu birden yabancı mrebbiyelere getirir ve ve çocuklarını onlara teslim eden annelerin çocuklarının dil ve inanç noktasında yeterli terbiye alamayacaklarını ne sürer. Zehra'nın, konuyu ele alışında dini ve milli değerlerdeki oluşabilecek zafiyeti ne çıkarması çocukları annelerinin terbiyesi altında yetiştirmenin gereğine yönelik iddiasını kuvvetlendirecek bir argüman niteliği kazandırmaktadır.¹⁶¹⁰

Annenin terbiyesinin önemi kadının eğitim almasının gerekliliğini ispatlamakta sıkça kullanılmış olsa da orta-üst sınıf ailelerde ev işlerini yürütmekle meşguliyetleri annelerin çocuklarının terbiyesine ayırabilecekleri zamanı engellemekteydi. Batılı değerlerin daha fazla nüfuz edebildiği bu tip ailelerde çocukların eğitiminde de değişimlerin olmaktaydı. Namık Kemal'in oğlu Ali Ekrem'in 1902 doğumlu kızı Selma Ekrem'in üst sınıfa mensup ailesi de dönemdeki ebeveyn-ocuk ilişkisindeki değişimi yansıtan ailelerden biriydi.¹⁶¹¹

Bir kız çocuğu olsa da ev dışı alandan farklı olarak ev ii alanda erkeklerle eşit ve zgr bir çevrede büyümüş olan Selma Ekrem'in Doğu ve Batılı orta sınıf aile değerlerinin bir sentezi olan aile ortamında baba ailedeki hiyerarşının tepesinde kadın da ev ii alanda tartışmasız bir otorite olup hizmetçilerin çalıştığı evde işleri yumuşak bir disiplinle yürütmektedir ancak çoğunlukla meşgul olduğundan bir ocuk olarak daha fazla şefkat ve ilgi daha çok evdeki mrebbiyelerinden görmektedir.¹⁶¹²

Çocuğa yönelik ilgi, şefkat ve eğitiminde annenin önemi artmış ancak çocuğın yetişkinden farklı düzeyde duygusal bir varlığa sahip olduğu ve ona özgü bir eğitim tarzının bilimsel yöntemlere uygun olarak verilmesi gerektiği kabul edilmeye başlandığı için annelerin de ocuk

¹⁶⁰⁹ Hamîyet Zehra, (1311, 25 Eylül / 1313, 18 Rebiyülahir), "Din ve İşlamiyet ve Valideler!" *Hanımlara Mahsus Gazete*, 11: 4

¹⁶¹⁰ Hamîyet Zehra, (1311, 25 Eylül / 1313, 18 Rebiyülahir), "Din ve İşlamiyet ve Valideler!" *Hanımlara Mahsus Gazete*, 11: 4

¹⁶¹¹ Köksal, Duygu (2016), *Escaping to Girlhood in Late Ottoman Istanbul: Demetra Vaka's and Selma Ekrem's Childhood Memories*, Benjamin C. Fortna (Ed.) *Childhood in the Late Ottoman Empire and After*, Leiden, Boston: Brill: 261

¹⁶¹² Köksal: 262-263

eğitimi alması gerektiği savunulmuştur. Bunun yanısıra devlet de ilk olarak 15 Mart 1915 (2 Mart 1331) tarihli bir Ana Mektepleri Nizamnamesi ile ana okulları kurmuştur. 1916'da İstanbul'da resmi anakollarının sayısı 30'a ulaşmıştır. Bunların bazıları: Beşiktaş İttihat ve Terakki Mektebi Anaokulu, Kadıköy Osmanlı İttihat Mektebi, Erenköy Valide Mektebi, Beyazıt'ta Osmanlı Ana Mektebi. Osmanlı Ana Mektebi'nin kuruluş amacı ise İstanbul kadınlarının annelik ve ev hanımlığı görevlerini en iyi biçimde yerine getirebilmeleri için onlara bilgi teminiydi.¹⁶¹³

4.4. Eğitim ve Çalışma Yaşamı

Kadınların Osmanlı'daki eğitim ile ilişkisi Osmanlı'daki ilk kadın dergisi *Terakki-i Muhadderât*'ta hem yazarlar hem de okur mektuplarıyla üzerinde durulan konulardan birisi olmuştur. *Terakki-i Muhadderât*'da Cenab hanımın mektubu Osmanlı'da kadınların eğitim durumlarına ilişkin bir gözlemi aktarır. Cenab hanım önce erkeklerin beş-altı yaşında mahalle mektebine gönderildiklerini ve orayı bitirdikten sonra rüştiyeye oradan da harbiye mektebine veya Kalemîye'ye verilebildiklerini yazar daha sonra konuyu kız çocuklarının eğitimine getirir: “Gelelim kızlara onlar da mektebe giderler ve üç beş senede birkaç hatim indirirlerdi. Ancak kızlara mahsus rüşdiye ve sanayi mektepleri olmadığından okuduğu yeter biraz da kesb-i hüner eylesin diyerek dikiş ve nakış emsâli şeyler öğretilmek üzere mektepten alındığından çok zahmetle öğrenilen az ilim dahi bu vecihle mahvolur giderdi. Dikiş ile nakıştan hâsıl olan fâideler ise hemen yok denilecek bir dereceye gelmiştir.”¹⁶¹⁴

Okurlardan Faika Hanım dergideki yazılarda kullanılan dilin anlaşılmasında güçlük çekildiğini ifade ederek Osmanlı kadınlarının okur yazarlık seviyesine dair gözlemlerini aktarır ve dergiye daha önce yazıp Osmanlı kadınlarının okur oranını yüksek olduğunu ifade eden İstanbul'dan Belkıs hanıma yanıt verir : “Bizim için çıkardığınız gazeteyi her defa okurum doğrusu şuna her kadın teşekkür etmelidir. Fakat şu kullandığımız lisânı çok lügat ezberlemiş kadınlar anlayabilirler o da nadirdir. Herkes Belkıs hanım gibi değilâ o hanım garb lügatının birçoğunu biliyor onun gibi İstanbul'da beş on kadın bulunur bulunmaz doğruyu söylemeli hakkı inkar etmemelidir. Kadınlarda yüzde ellisi okur yazar diye yazmış ise de o kadar yoktur zannederim. Olsa olsa yüzde on bulunabilir. Hem de kadınların böylelikle okuyup yazmaları neye yarıyor fâideli kitap okumaya vakit ister hoca ister bu hassa böyle kalırsa ilerisi yoktur.”¹⁶¹⁵

Eğitimlerini sürdürme imkanı olan kadınlar Osmanlı toplumunda azınlık denilebilecek düzeydedir ve bunlar da eğitim ve gelir düzeyi yüksek tabakadan olan ailelerin kızlarıdır. Maddi durumu iyi olan ticaret erbabı, ilmiye mensupları ve bürokratların çocuklarının özel eğitim alma

¹⁶¹³ Güdek, Meral (2012), Modernleşme Döneminde Osmanlı'da çocuk Eğitimi ve Literatürü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü:52

¹⁶¹⁴ Cenâb (1285, 22 Şubat), Mektup, *Terakki-i Muhadderât*, 29: 2

¹⁶¹⁵ Fâika Hanım, (1285, 13 Temmuz), Varaka, *Terakki-i Muhadderât*, 5:5

şansları bulunurken kırsal kesimde ve şehirlerdeki geniş halk tabakalarının çocukları bu şanstın mahrum bulunmaktaydı. Yüksek tabakaya mensup kadınların da terekelerindeki kitaplara bakıldığında Muhammediye, Envarü'l-Aşkın, Mevlid ve Birgili Risalesi gibi kitaplar ve çeşitli duaların derlendiği ve Kur'an surelerinden oluşan Enam ve Evrad kitapları yer aldığı görülmektedir.¹⁶¹⁶ Terakki-i Muhadderât'tan Belkıs hanım bu durumu şu şekilde ifade etmekteydi:

“...bizim ekserimizi hâl-i sebavette iken valide ve pederlerimiz elifba ve kelâm-ı kadîm ve ahlak risalesi okutmuşlardır ve bazımızın büyüdükten sonra dahi okutmasından sarf-ı nazar etmeyip mahsusen hoca kadınlar marifetiyle Muhammediye gibi ve daha sâir ona benzer harekeli kitaplar okutmaya devam ediyorlar hatta içimizden bir fırka dahi vardır ki pederleri marifetiyle tarih ve edebiyat kitapları mütalaa etmekte ve Farisi ve Arabi lügatler dahi ezberlemektedirler, halbuki böyle iken niçin bizim umumumuzun tâlim-i cehalet içinde yaşadığımız herkesin efkârında yerleşiyor buna insaf kâil olur mu?”¹⁶¹⁷

Toplumda eğitime nasıl bakıldığı konusunda istatistikler dışında kadın dergilerindeki bazı yazılar da ipuçları vermektedir ki yine *Terakki-i Muhadderât*'ta Sofya'dan Leyla hanım adıyla dergiye gönderilen bir mektupta kadınların tamamının okuma yazma eğitimi almamış olduğu ve toplumun da kadının okumasına pek de iyi gözle bakmadığı aktarılmaktadır:

“Kendim eski zaman kadınlarından olduğum cihetle okumak bilmediğimden ve kerimelerimi bu asrın müsaadesi üzere okuyup yazdırmakta olduğumdan işte muhadderât namında yeni çıkmış gazetenin ilk nüshasıdır diye kızım bana bir kağıt getirdi ve okuyayım dedi...Rabbim sizin gibi marifetli efendileri eksik etmesin bunun içinde çok nasihatlar var güzel ancak vaktiyle kadınlara okuyup yazmak âdetâ ayıp gibi olup heveskâr olanlara büyücü olacaksınız derlerdi. Gurbette olan hısımlar ve akrabamızdan bir kağıt gelse ister istemez mahalle imamına ve mektep hocasına gider ve hoca efendiyi orada bulamaz isek gelene kadar bekleyip ve gönlünü edinceye kadar yalvarıp okuturduk. Gurbette yazılı hikayeyle mutâbık olduğundan mektubun kimi yerini çıkaramaz ve bazısını da Arapçadır anlayamadım deyip okuyamaz ne hal ise mektupta ne yazılmıştır tamamıyla öğrenemeyip me'yus avdet eder ve manâsını anlayamadığımızdan mektup geldiğine sevinelim mi kahrılanalım mı bilemezdik.”¹⁶¹⁸

Ahmet Rasim de “İstibdâd-ı Edebî”de Kadınlar” adlı yazısında okuyan kadınlara, toplumun şüpheli bakılışını şu satırlarıyla yansıtmıştır:

“Maarif fikrinin kadınlar arasında gelişmesi halen şüpheli hallerden sayılırdı. O zamanlarda idi ki! Okuması, yazması mı var?...Yavrum ben oğluma böyle kadın alamam. Denileceğini

¹⁶¹⁶ Erünsal 2019:73-76

¹⁶¹⁷ Belkıs, (1285, 6 Temmuz/ 1286, 8 Rebiülâhır), *Terakki-i Muhadderât*, 4:3

¹⁶¹⁸ *Terakki-i Muhadderât*, (1285, 30 Temmuz), Sofya'da Sakin İstâneli Leyla Hanım İmzasıyla Gelen Varakadır, 6:3-4

defalarca işitmişimdir!... Keza rüşdiye mezunu, evkaf, defter-i hâkânî, mâliye, gümrük vesâir dâirelerin müdâvimleri gençler arasında bile: -Benim anam da okuma yazma bilmez ama ev kadınıdır. Biz okuduk, yazdık da ne oldu?...Kadına okumak yazmak ne demek?...Evet...dostuna mektup yazmasın mı ya!...gibi yanlış mülâhazalar döner dolaşırdı.”¹⁶¹⁹

Peyam-ı Sabah ve *Alemdar* Gazetelerinde 1922’de tefrika edilen yazılarında eski İstanbul’u anlatan Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey’in ifadeleri sadece kadınların değil erkeklerin de tamamının okuma yazma bilmediğini göstermektedir. Bazı mahalle kahvelerinde kitap okunduğunu ve kahveci tarafından salıflardan kiralanan Kan Kalesi, Hamzaname, Battal Gazi gibi kitapları bir müşteriye okutur ondan da kahve parası alınmaz.¹⁶²⁰

Kadınlar Dünyası dergisinde Sacide imzalı makalede yazılanlar halkın genelinin eğitime bakışındaki yansıtan bazı gözlemlere yer verilmekteydi. Bu algıda ilim denilince anlaşılan şeyin daha çok din ilimleri olduğu, din dışı ilimlerin faydasızlığına yönelik bakış açısı da yansımaktaydı:

“Bizim kadar bu asırda tahsil-i ilm ve irfanın aleyhtarı bir millet yoktur. Hatta ‘Okumak, yazmak, kabirde, âhirette sorulmayacak. Fazla okuyanlar kadın ise fahişe, erkek ise amelsiz oluyor!’ derler ve zavallı darü’l-muallimat ve inas idadisi talibatı hakkında her türlü isnadattan çekinmezler. Halbuki bu muarızînin fikren düştükleri çukurları insan her gün görüp işittikçe ürküyor.”¹⁶²¹ Kadınların okumasına karşı çıkan hemcinslerinden bir başka şikayeti yine Kadınlar Dünyası’ndaki başka bir yazıdan öğrenmekteyiz. Kadının sadece ev işleri öğrenmesi gerektiği iddiasına yazar şiddetle karşı çıkar: “Taassub-u cahilâne diyorum. Evet, bazı cahil kadınlarımızın hezeyan kabilinden sözlerini nakl edersem bu tabirin ne kadar muhik olduğu tezahür eder. Mesela bazıları diyorlar ki: “Kızlarımızın talimine hacet yok, onlar ne sarayda kâtip ne de memur olacak, bunların talimleri fazladır. Mektebe gönderileceği yere umûr-u beytiyenin idaresini öğretmeli.” Acaba mekteplerde istedikleri umûr-u beytiyeyi talim etmiyorlar mı? Bilmiyorlar ki, kızların talimleri sayesinde ileride yetişecek çocukları vatanlarına bihakkın hizmet edecektir.”¹⁶²²

Kadınların okutulmasına neredeyse günah gözüyle bakan bir kitlenin varlığına işaret edilse de aksi görüşler de gittikçe artmaya başlamıştır ve kadın dergileri de zaten eğitimin gereksiz olduğunu düşünen halk kitlelerinde eğitime yönelik bir talep üretmeyi amaçlamış olduklarından ve dönemin yöneticileri de açtıkları okullarla halkı bu yönde teşvik etmeye çalıştıklarından eğitim talebi de gittikçe yükselmektedir: “Bizde de kız çocuklarını okutmak günah diyen o büyük

¹⁶¹⁹ Ahmet Rasim’in *İstibdâd-ı Edebî*’de Kadınlar adlı yazısından aktaran Yeşilyurt, Türkan (2013), *Toplumun Kadın Şaire Bakışı, folklor/edebiyat*, Kıbrıs: Cyprus International University 19/73:178

¹⁶²⁰ Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey (t.y.) *Bir Zamanlar İstanbul*, Tercüman 1001 Temel Eser Serisi: 166

¹⁶²¹ Sacide, (1329, 9 Temmuz / 331, 18 Şaban), Kızlarımızın Çeyizi Ne Olmalıdır? – Yine Terbiye-i Fikriye, *Kadınlar Dünyası*, 97: 3

¹⁶²² S.L. (1329, 20 Nisan), Teceddüt Devri Ne Zaman Hulûl Edecek? *Kadınlar Dünyası*, 17:3

kitlenin içinde kadınların terakkisini düşünen ve bunu bir ihtiyaç addedenler tedrici bir surette çoğalmaya başladı.”¹⁶²³

Kadınların eğitimden istifade etmesinde dönemin İslamcıları ve Batıcı yazarları hemfikir olsalar da eğitimin hangi düzeye kadar verilmesi gerektiği ve amacı konusunda bazı anlaşmazlıklar söz konusudur. Örneğin Batıcı yazarlar arasında olan Celal Nuri, kadınların yüksek eğitim aldıktan sonra değiştiklerini yazar ki bu değişim sorunlara yol açar ona göre: “Acaba fazla malumat kadının seciyesini tahvile sebep olmaz mı? Biraz âli malumat kadını mütekebbir, müteazzım, nevpirân ve hatta cahil etmez mi? Avrupa’da bile biraz ilim ve marifet ile televvün etmiş kadınlarda işlerine muzır olacak mertebede fazla kibir ve nahvet görürüz. Buna “pedantizm” derler ki makbul bir haslet-i ictimaiyye olmaktan uzaktır. Maateessüf kadınlar –hele bizde- buna pek kabiliyetlidir.”¹⁶²⁴ “Kadın, her eline geçeni okuyor. Fakat herşeyi hazmedemiyor. Bu kabil nisvânımız Frenkleşemiyor; Türklüklerini muhafaza edemiyor; bu gibiler bilâ-inkıtâ sayıklıyorlar ve fûrucu bulur bulmaz rezalete başlıyor. Fransız edebiyatı mülkümüzü berbat ediyor. Aileleri yakıp kavuruyor.”¹⁶²⁵

Kadın hareketi içinde mütalaa edilen yazarların ise önemli bir kısmı kadınların eğitiminin herhangi bir seviye ile sınırlandırılmasını kabul etmezler. Kadınların her alanda erkeklerle müsavi (eşit) olduğu düşüncesi eğitim alanında da erkeklerle eşit şekilde eğitim hakkının savunulmasını gerektirdiğinden geçmişteki erkeklere hocalık edecek derecede ilimde ileri seviyeye gelmiş kadınlar örnek verilerek bu hak savunulur. Örneğin Fatma Aliye hanım *Hanımlara Mahsus Gazete*’de “Meşahîr-i Nisvan-ı İslamiye’den Biri – Fatma Binti Abbas” başlıklı makalesinde İmam Suyuti’nin kendisinden ders aldığı yüze yakın şeyheden yani kadın müderris yani ders veren hocadan söz ettiğini zikreder ve o devirdeki hocaların Avrupalılar tarafından okullarda ders veren profesörlere benzer olduğunu vurgular: “İslamiyet mani-i maarif ve terakkidir ve mucib-i esaret-i nisvandır diyen Avrupa’da henüz bu türlü kadınlar gelmemişlerdir. Bundan sonra gelirse bilemem! Şimdi bu sözümüz ihtimal ki tarihi tamamıyla kesb-i vukuf edemeyenlerce mucib-i taaccüb olur. “Nasıl olur ki terakkiyât-ı nisvanı şaşaa-ı endâz-ı cihan olan Avrupa’da İslam’da gelen meşâhir-i nisvân gibi kadınlar gelmemiş olsun” diyenler de belki bulunur. Fakat ben böyle taaccüb edenleri ta’yîb etmem. Zira evvelce tarih-i İbn-i Hallikan’da sahib-i tarihin “Zeyneb”den icâzet almış olduğunu görünce ben de taaccüb eylemiş idim. Ve İbn-i Hallikan gibi bir zâtın muallimesi olan bir kadının nasıl bir ilm-u fazla sahib olması lazım geldiğini düşünüp de nisvân-ı İslamdan bu derece de kadınlar gelmiş mi diye şaşmış idim.”¹⁶²⁶

¹⁶²³ *Kadınlar Dünyası*, (1330, 25 Nisan), Bizde Hareket-i Nisvân, 140:1

¹⁶²⁴ Celal Nuri (1331a), *Kadınlarımız*, İstanbul: Matbaa-ı İctihad: 121-122

¹⁶²⁵ Celal Nuri (1331a), *Kadınlarımız*, İstanbul: Matbaa-ı İctihad: 124

¹⁶²⁶ Fatma Aliye, (1313, 7 Rebiülahir / 1311,14 Eylül), *Meşahîr-i Nisvan-ı İslamiyeden Biri – Fatma bint-i Abbas, Hanımlara Mahsus Gazete*, 8: 3

Fatma Aliyye hanım da kadınların ilimle meşgul olmasına karşı olan bir kitlenin varlığına şahitlik eden isimlerden birisidir. Bu itirazı dine dayanarak yapan çevrelere karşı Fatma Aliye hanım kendisinin dindarlığı ve İslamiyeti savunmasının önüne kimsenin geçemeyeceğini ifade eder ve ilgili çevrelere Hz.Muhammed'den örnekler verir:

“Hazret-i Resûlün “İlmi Humeyrâ'dan ahz ediniz” demesi, pek çok ashâb-ı kiramın ve zevât-ı mu'teberânın Cenâb-ı Resûl'den sonra sünnet-i seniyyenin birçoklarını öğrenmek için Hazret-i Â'îşe'ye mürâca'atları ve Peygamberimizin tahsil-i ilmin kadın ve erkek aynı derecede farz olduğunu beyân buyurması ma'lûm iken o yoldaki ehâdis-i nebeviyyeyi düşünmeyecek kadar şaşırmış olan me'terizlerin sözüne uymayıp Peygamberimizin gösterdiği yola gitmekliği İslâmiyyetim îcâb eyler!”¹⁶²⁷

Kadınlara eğitimin verilmesi gerektiği düşüncesi sözkonusu dönemde meşruiyetini kadının bu terbiye ile çocuklarına daha iyi ebeveyn olması ve onların ileride topluma daha yüksek katkıda bulunmasına dayandırmaktaydı. Halk her ne kadar eğitime gereksiz bir şey gibi bakıyor olsalar da yöneticiler toplumun “terakkisi” için halkın eğitim görmesinden yana idiler ve II.Abdülhamid zamanında devlet desteğiyle yayınlanan *Hanımlara Mahsus Gazete*'nin ilk sayısında kadınların eğitimine dair ifadeler eğitime bakışta dayandırılan gerekçeyi net bir dille ortaya koymaktaydı:

“...Bir kavim ailelerin birleşmesiyle hâsıdır. Aile de bir cüz'ü yani erkek müktesebât-ı ilmiye ile tezeyyün edip kadın mahrum kalırsa o aile ve bunların terkib ettiği heyet-i ictimaiyye de pek ileri gitmez. Tekmil eczânın bir arada terakkisi lazımdır. Fikirli ve muktedir zâtlar bir kavmin terakkisini ölçüp biçmek için kadınlarının derece-i müktesebât ve malumâtını mukayese tutuyorlar. Yanlış yapmış olmuyorlar. Kadın ne derece malumatlı olursa onun ağış-u terbiyetinde büyüyecek çocuk o kadar âli terbiye görür. İleride mensubu olduğu kavmin terakkisine saadetine çalışacak bu çocuktur. Bir kavimde kadınların terbiyesi, fazileti, hüsn-ü ahlakı, malumatı ne kadar güzel ve metin olursa umumen efradı o derece güzel ve sağlam bir terbiye ve ilm esası üzerine büyümüş olur.”¹⁶²⁸

Eğitim Osmanlı kadını için o derece önemli bir yere sahipti ki dönemin şaire kadınları II.Abdülhamid'in eğitimle ilgili yaptığı reformlar ve açtığı okullar sebebiyle onun minnettarlıklarını cülûsiyyelerle ifade etmiştir. Bu cülûsiyelerde padişahın adaleti, merhameti, ilme ve irfana verdiği değerler vurgulanma ve kendisine hayır dualar, hasımlarına da beddualar etmektedirler.¹⁶²⁹ *Hanımlara Mahsus Gazete* gibi II.Abdülhamid'in maddi yardımında bulunduğu bir gazetede cülûsiyye yazılması pek şaşırtıcı olmasa da bunda onun kız mektepleri açmasının da

¹⁶²⁷ Fatma Aliye Hanım (2016), *Tezâhür-i Hakikat*, Utku, Ali; Erkan, Mukadder (Haz.), Konya: Çizgi Kitabevi: 142

¹⁶²⁸ *Hanımlara Mahsus Gazete*, (1311, 19 Ağustos), Tahdis-i Nimet, Tayin-i Meslek, 1: 2

¹⁶²⁹ Çakır, Mustafa Sefa (2019), Dönemin Kadın Şairlerinden Sultan İkinci Abdülhamid'e Cülûsiyyeler, *SUTAD*, 46: 92

etkisi olduğu muhakkaktır. Ancak aynı gazetede şiirleri çıkan on iki şair kadından en tanınmış Şair Nigar hanımdır ve diğer isimler derginin en çok makale alan kalemleri arasında görülmez.

Osmanlı’da kadınların haklarıyla doğrudan ilgilenen üst düzey bürokratların ailelerindeki kadınlar, işlerinde yaşadıkları toplumun hakim geleneksel algı ve eğilimlerinin dışına çıkarak eğitimi ve bilgiyi geleneklerin sürdürülmesi, mevcut bilgi, anlayış, görgü kalıplarının devamı için değil kendileri ve başkalarını dünyevi mutluluğa eriştirecek becerileri kazanmanın amacı olarak görmeye başlamışlardı.

Osmanlı devlet adamı, diplomat, çevirmen ve oyun yazarı olan Ahmet Vekif Paşa’nın torunu Fatma Fahrünnisa’nın 26 Kasım 1896 ile 3 Haziran 1897 tarihleri arasında *Hanımlara Mahsus Gazete*’de tefrika edilen *Dilharap* adlı romanında kadın kahramanına söyledikleri o tarihte Osmanlı elit, entelektüel kadınlarının dünya algılarının artık kelimenin mevcut olduğu tüm anlamlarıyla “iman” ile değil “fikir” ile belirlemeye başladıklarını, birşeyi kabul edebilmek için muhataplarının kendilerini “fikren” ikna edebilmelerini beklediklerini ve ilim edinmekten gayelerinin Tanrı’nın büyüklüğü ve kudreti hakkında bilgi edinip ilahi emirleri öğrenmek yasaklarından kaçmak değil kendisi ve hemcinslerinin faydalandırmak ve bir hüner sahibi olmak olduğu şu ifadelerle söyler:

“Zu’munun butlanı bir suret-i makule-i kanaat-bahşada ispat olunduğu halde yine onda musır bulunmak eser-i inat ve temerrüttür, bendeniz gibi vukuf ve tecrübe-i cüz’iye erbanının fikirleri hiçbir şeyde kati addolunamaz. İddiamın butlanını bir suret-i mukniânede ispat eddiğiniz halde derhal size tebaiyet ile tashih-i fikir eyleyeceğim der-kârdır. Nitekim, birkaç sene mukaddem - kadınlar maddeten mestur oldukları gibi manen dahi mahfi olmalıdırlar, kadınlar ancak Cenab-ı Hâlik-i Celîlü’ş-şânımızın azamet ve kudreti hakkında bir fikr-i kavi hasıl eyleyerek evamir-i ilahiyelerini bilip kemâyelik iktifa eylemek, nevahi-i rububiyelerini öğrenip kemâ-yenbağı içtinab etmek üzere tahsil-i kemalât-ı ilmiye etmelidirler, nev-i nisa ancak nefislerine, hanelerine taallukât vesaireye karşı uhdelerine terettüp eden vazifeleri hüsn-i ifa edebilmek yani dünyevi, uhrevi hem kendisi nail hem de diğerlerince bâis-i saadet-i uzma olmak için iktisab-ı ilm ve marifet eylemelidir, yoksa mahsul-i tettebbuunu meydan-ı aleniyete vaz ile malumatfuruşlukta mana ne? Tevsi-i malumat-ı umumiye için mahurrerât-ı rical kâfi değil mi? Fikrine zâhibdim; sizler bu zu’mun butlanını bana ispat ettiniz; bildiğini saklamamak hususundaki emr-i aliye nev-i nisvanın da dâhil olduğunu ileriye sürerek bildiğini ketm edip ondan ben-i nevinin istifadesini meneden kimsenin, malik olduğu mal ü menali mâ-vaz lehine istimalden istinkâf eden bir bahilden daha makduh olduğunu beyan ederek bihakkın beni ikna eylediniz, işte eski fikrimi bizzat ve bilfiil cerh ediyorum...”¹⁶³⁰

¹⁶³⁰ Fatma Fahrünnisa, (1312, 14 Teşrinisani/1314, 20 Cemaziyülahir), *Dilharab*, Hanımlara Mahsus Gazete, 88: 6 Tefrikanın yeni yazıyla basılmış şekli için bkn. Fatma Fahrünnisa, (2017) *Dilharap*, İstanbul: Küy Yayınları.

Eğitim sadece topluma yarar sağlayacak bir şey değildi aynı zamanda Osmanlı kadınının bulunduğu konumdan daha yukarıya çıkmasını sağlayacak bir araç idi. Osmanlı’da kadınların “esaret”lerinden söz eden Mükerrerrem Belkıs, kadınların bu duruma düşmelerini iki sebebe dayandırır, ilki onların haklarıyla ilgili cehaleti ikincisi ise kendi gelirlerine sahip olmayıp eşlerine bu manada muhtaç olmaları: “Hemşirelerim, kadınların bu esaretine, bu zulüm görmesine sebep nedir? Hiç şübhe yoktur ki haklarını bilmemeleri, cahil olmalarıdır. Birinci sebep bu. İkinci sebep ise yalnız başına kendi hayatlarını idame edebilecek bir iktidarı, bir malûmatı haiz olmamalarıdır. İşte bu iki sebep aile hayatındaki muvazeneyi bozar, zulmü, mantıksızlığı celbeder. Doğru söyleyelim, evet kadının cahil olması, hakkını bilmemesi, erkeğin zulmünü ve esareti celbediyor. Zavallı kadın cahildir, hakkını bilmez. Erkek kadının bu cehaletinden istifade eder, bütün hakkını gasbeder, onu zulümle yaşatır. Burada yalnız erkeği kabahatli çıkarmak doğru bir şey olamaz. Kabahat bizde... Mademki insanlarda tahakküm hissi var ve bu tabiidir, zail olmaz. O halde erkek, karşısında tahakküme menedecek kuvvet bulamazsa o tahakkümü icra eder. Bittabi bu tahakküm her şeyi yaptırır. Çünkü bu mevkide hak, kuvvettir. Saniyen kadının zulüm görmesine, esaretine, kendisini yalnız olarak yaşatabilecek bir iktidarı olamaması sebep oluyor. Yani kadının hariçte maişetini temin edebilecek bir halde bulunamamasıdır.”¹⁶³¹

Kadın eğitimi ile ilgili sorunların başında gelen unsurlardan biri olarak iki şey sıkça tekrarlanmaktadır; kadınların kısa bir dini eğitim ötesinde bir eğitim görmelerine engel olmak ve eğitimin içeriği ve sınırlarıdır. Kızlar arasında eğitimin yaygınlaşmayışının sebeplerinden biri geleneksel toplumun bir parçası olan annelerdir, yeni nesil Osmanlı kadınlarının gözünde. Buna gerekçe olan sebepler de şu şekilde sıralanır: “Validelerimiz kızlarını mektebe göndermiyorlar ve bu kabahatlerini bir takım bîsûd mazeretlerle setr etmek ve muhik göstermek istiyorlar: “Bir tek kızım var mektep nesine lazım! Mektebe göndereyim de baştan, gözden mi çıksın?! Sanki okuyup da kâtip mi olacak! Hem mektepte mushaf okumaktan ziyade oyun oynatıyorlar!...Şarkı öğretiyorlar. Mahallemizdeki Ayşe hocaya ne olmuş! Ondan namaz surelerini öğrensın kâfi!...” diyerek biçare masumları da kendilerine halef etmek istiyorlar.”¹⁶³²

Metinde sadeleştirilmiş bir Türkçe ile şöyle denilmektedir. “Zannımın batıllığı makul bir surette kanaat oluşturacak şekilde ispatlandığında onda ısrar etmek inat ve çekişmede ısrar etmektir, bendeniz gibi anlayışı ve cüz’i tecrübesi olanların fikirleri hiçbir şeyde kesin sayılamaz. İddiamın batıllığını ikna edici tarzda ispat ettiğinizde derhal size uyup fikrimi düzeltereğim aşikardır. Nitekim birkaç sene önce kadınların maddi örtülülüğü gibi manevi olarak da gizlenmiş olması gerekir, kadınlar ancak Cenab-ı Hakk’ın büyüklük ve kudreti hakkında güçlü bir fikir edinerek ilahi emirleri bilip bunlarla iktifa etmek ve rabbani yasakları öğrenip gereği gibi sakınmak için ilmi olgunlukları tahsil etmelidirler; kadın cinsi ancak nefislerine, evlerine ilişkin şeylere karşı sorumlulukları olan görevleri güzelce yerine getirmek yani dünyevi, uhrevi hem kendisi hem de başkalarının büyük mutluluk kaynağı olması için ilim ve marifet edinmelidir yoksa araştırma sonuçlarını açık bir şekilde ifade ederek malumat satmakta ne mana var? Genel malumatı arttırmak için erkeklerin yazdıkları yeterli değil mi, fikrine sahip idim; sizler bu zannımın batıllığını bana ispat ettiniz; bildiğini saklamamak hususundaki yüce emre kadın cinsinin de dâhil olduğunu ileriye sürerek bildiğini kendinde tutmak ondan hemcinsinin istifadesini men eden kimsenin, sahip olduğu mal ve mülkü gerektiği halde kullanmaktan kendini çeken bir cahilden daha ayıplı olduğunu beyan ederek gerçekten beni ikna ettiniz, işte eski fikrimi bizzat ve bilfiil terk ediyorum” (Osmanlı Türkçesinden latin harflerine aktarım ve metnin sadeleştirilmesi tarafımıza aittir. Ş.B.)

¹⁶³¹ Mükerrerrem Belkıs, (1329, 8 Temmuz / 331, 17 Şaban), İctimai: Kadınlıkta Esaretin Müvellidi, *Kadınlar Dünyası*, 96:1

¹⁶³² Afife (Cihan), (Okur mektubu) (1329, 7 Mayıs), *Kadınlar Dünyası*, 34: 4

Kadınların okumasına engel olan sadece anneler değildir elbette bazı erkeklerin de benzer düşüncede olduklarını yazar Ahmed Rıza Bey. Oysa Ahmed Rıza beye göre eğitim hakkı dini emirleri edadan bile önemlidir ve bu durumda kadınların erkeklerine başkaldırması gerekir. Ahmed Rıza Bey sözüne önce çok bilinen ve sürekli atfı yapılan peygamberin bir sözüyle başlar:

“İslamiyette tahsil-i ilm kadına ve erkeğe bir nisbette farzdır.¹⁶³³ İlim tahsili için icap ederse Çin’e kadar gitmek her ikisine vaciptir. Bu iki emire hanımlar ne için icâbet etmiyorlar? Şeriat ferâiz-i İslâmiyeyi eda etmek isteyen bir kadını erkeğinden izin almak külfetinden vâreste kılmıştır. Hacca gitmek için bu mesâi-yi şer’iyyeyi –bazı defa kâffe-i teferruatıyla- İstimâlden çekinmeyen kadınlar İslama hacdan, gâzâdan ve her nev’i ibadetten ziyâde lazım olan tahsil-i ilme gelince ne için yerlerinden kımıldamıyorlar? Ne için hodperest bir herifin keyfine tâbi oluyorlar?”¹⁶³⁴

Ahmed Rıza Bey yine aynı eserinde kadınları ilimden alıkoyan erkekleri hem dini hem milli değerlere atıfla çok sert bir dille eleştirir:

“İlmi kadına lüzumsuz gören, kadını tahsilden alıkoyan haindir, millete düşmandır, kadını cahil bırakan erkek İslam’ın o emrine karşı durmuş, vatanın selâmetini kendi zevk ve rahat-ı hayvâniyesine feda etmiş olur. Kadın okur yazarsa baştan çıkarmış! Okuyup yazan kızlarda baştan çıkanlar varsa buna sebep okuyup yazma değil tahsilin noksanı, terbiyenin esasen fıkâdandır. Ahlakı bozuk frenklerle ihtilâl ve Frenk âdetlerini bilâtefekür taklit etmenin neticesidir.”¹⁶³⁵

İlk zamanlar eğitimin kadınların ev içi hizmetlerden alıkoyabileceği düşüncesi ortaya atılmaktaydı ama zamanla bu görüş kadınlar arasında yerini gittikçe daha fazla eğitim almaya hatta ailenin selameti için ve iyi annelik için eğitim almanın gerekli olduğu görüşüne bırakacaktı:

“...Avrupa ve Amerika’da kadınların bu derece tahsil-i ilm ve marifet etmesi ve erkeklere mahsus görülen mesâlike sülûk eylemesi, saâdet-i hâl-i âile nokta-i nazarında iyi midir, değil midir? Asıl mes’ele buradadır. İlim ve marifet aleyhinde hiç bulunan olmadığı hâlde bugün kadınların bu yolda tahsili aleyhinde bulunanlar pek çoktur. Nisvânın tahsili bir emr-i mühim görülüyorsa da fakat bu tahsil onların vezâif-i asliyye-i nisvâniyyesiyle mütenasip bulunması da lâbûd görülüyor. Tahsîl-i ilm ve ma’rifet her ne kadar küşâyış-i fikri ve tekemmül-i dimağı bâdî olursa da kadınlarda bulunmak elzem olan hiss-i şefkat ve muhabbet-i mâderâne ve râbîta-i âile gibi ihtisâsât-ı rakîkaya zarar vermeyecek surette bir tahsil olmalı ki ailelerin saadeti mahvolmasın...”¹⁶³⁶

¹⁶³³ Ahmed Rıza (1324), *Vezâif ve Mesuliyet*, Paris:28. Ahmed Rıza bey eserinin dipnotunda bu hadis-i şerifin Arapça ibaresini verir.

¹⁶³⁴ Ahmed Rıza (1324), *Vezâif ve Mesuliyet*, Paris:28-29

¹⁶³⁵ Ahmed Rıza (1324), *Vezâif ve Mesuliyet*, Paris:30

¹⁶³⁶ *Hanımlara Mahsus Gazete*, (1311, 26 Teşrinievvel / 1313, 19 Cemâziyelevvel), Kadınların Tahsili Hakkında Bir Mütâlâa –(1)- 20: 2

İstanbul kadınları arasında mütefekkir zümrenin azlığının yanısıra bu zümrenin genellikle özel öğretmenler eliyle eğitim görmüş olması ve eğitimin mevcut durumu şikayet konusu olmuştur: “İstanbul âlem-i nisvanında zümre-i mütefekkirin-i hakika bir kısım-ı cüzîyeti teşkil etmektedir. Bu kısım ise talim ve terbiyeyi pederleri veyahut velileri tarafından tedarik edilmiş olan hususi muallim ve muallimeler himmetiyle iktisap etmiş olmalarına nazaran, maarifin hal-i hazır teşkilâtı ile ahlâkımızın da matlup derecede haiz-i evsaf olmaları temenni-i muhal kabilindendir.”¹⁶³⁷ Yöneticileri erkekler olan bazı Kadın dergilerinde kadınların yayınlara beklenen ilgiyi göstermeyişlerinden şikayet edildiğinde ise bu durum da erkeklerin kadınlara yeterli eğitim verilmeyişine bağlanılır: “Nisvân-ı Osmaniye’nin milel-i sâire nisvânı gibi matbuatın vasıta-ı terakki ve teâlî olduğunu idrak edemeyişleri yine erkkekler yüzündendir. Biz, ne yapalım, her tedennimizin altında bir erkeğin parmağı çıkıyor. Kadınlara şimdiye kadar ehemmiyet verilip seviye-i fikriyeleri yükseltilmeye çalışıldı, onlara mükemmel mektepler, müesseseler açıldı, tahsil ve terbiyelerine itina edildi, edebiyatla iştigal ettirildi de onlar istemediler, öğrenmediler mi?”¹⁶³⁸

Halk arasında öteden beri cinci hoca lakabıyla tanınan şifacı hocaların birtakım dualar ve tılsımlarla halkın sağlık, iyi talih ve evlilik gibi meselelerinde onlara yardımcı olmaya çalıştığı bilinmektedir. Ondokuzuncu yüzyılda işte bu örf, adet ve dinin etkilerini biraraya getiren iş kolu da şüphe ile karşılanmaya başlanmış ve kadınların onlara başvurması da eğitim eksikliği ve cehalete bağlanmıştır. *Terakki-i Muhadderât*’da yayınlanan bir okuyucu mektubunda, Üsküdar ilçesinde kapıya kadar gelen ve evin hasta hanımını okumak için para alan bir cinci hocanın pazarlık yapıp peşin ücretle yaptığı uygulamanın garipliği ifade edilerek sonucunda bu duruma izin veren kadınların cehaleti vurgulanır:

“İşte bu kadınların içinde tâife-i cinnin ne olduğunu ve bunların insan ile lakırdı etmesi ve davet edilebilmesi muhal bulunduğunu bilir bir kadın olaydı şu herifin şeytanlığına kapılır ve hayallerine aldanır mı idi. Lakin öyle değil kör nefsin besleyecek kadar bir san’at öğrenip de helalinden kendini idare etmeye kudreti olmayan birtakım aciz cühelâyı kadınlar fevkalâde bir kuvvete maliktir zannediyorlar ve doğruyu söyleyenlerin sözlerine inanmayıp da o hilekâr dolandırıcılara aldanıyorlar. Yazık yazık bu husus Avrupalıların yanında bizim câhil olduğumuzu meydana koyan delâilin bir neticesidir.”¹⁶³⁹

Ondokuzuncu yüzyıl sonlarına doğru halkın dünya tasavvurunu besleyen Mızraklı İlmihal, Envârü’l Âşikin, Muhammediye, Kerem ile Aslı, Battalnâme gibi eserler münevver kesimin itibar etmediği eserlere dönüşmüştü.¹⁶⁴⁰ Osmanlı münevver kadınları da halk eğitiminin evlerde klasik

¹⁶³⁷ Naime Mükerrrem, (1329, 18 Nisan), Muhterem Hemşireler, *Kadınlar Dünyası*, 15:2

¹⁶³⁸ Naciye, (1325, Ağustos), “İtiraf-ı Elim”e Cevâb-ı Elim, *Mahâsin*: 9:659

¹⁶³⁹ *Terakki-i Muhadderât*, (1286, 31 Mayıs) Buna Dair Matbaamıza Gönderilen Mektup: 2

¹⁶⁴⁰ Kara, İsmail (2014), *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, İstanbul: Dergah Yayınları:75

Osmanlı dini metinlerden ibaret oluşunu eleştirmiştir: “Müdire hanım...”Kadınlarımıza okutulacak ne gibi kitaplarımız var? Bizim validelerimiz vakit geçirmek için Mızraklı İlmihal, Seyyid Battal Gazi, İbn-i Sina gibi kitapları okurlardı. Şimdiki kızlarımız acaba bunları okumakla iktifa edebilir ve okurlar mı?” diyor. ...Maahaza hemen çok evlerde, çok ellerde vardır. Müdire hanımın *Mızraklı İlmihal* dediği kitap dinidir. *Seyyid Battal Gazi*, *İbn-i Sina* gibi yazılar ise birçok sene evvel yazılmış ve o zamanki insanların mizacına, ahlakına göre uydurulmuştur.”¹⁶⁴¹

Terakki-i Muhadderât’da ismi anılan kitaplar Osmanlı’nın ünlü kadın yazarlarının da ilk okuduğu eserler arasında yer alıyordu. Fatma Aliye’nin de küçük yaşta ilk okuduğu kitaplar Mızraklı İlmihal, Mevlid, Battal Gazi, Kankardeşi gibi kitaplardı. Halide Edip de hatıralarında ilk okuduğu kitaplar arasında Battal Gazi’yi saymaktaydı.¹⁶⁴²

Benzer şekilde Emine Seher Ali de geleneksel halk kültüründe önemli yeri olan kitaplarla artık yetinilemeyeceğini ifade eder: “Kadınlara, kızlara okutulacak kitaplar lazımdır ki bu ahlak bozucu dedikodulara nihayet verilebilsin. Burada mühim bir sual: Kadınlarımıza okutulacak ne gibi kitaplarımız var? Bizim validelerimiz vakit geçirmek için Mızraklı İlm-i Hal, Seyyid Battal Gazi, İbn-i Sina gibi kitapları mı okurlardı! Şimdiki kızlarımız acaba bunları okumakla iktifa edebilir ve okurlar mı? Hayır, değil mi?”¹⁶⁴³

Eğitimde dini bilgilerin yer alması gerektiği reddedilmese de halkın münevver Osmanlı kadınlarının talep ettiği değişime karşı durmasına sebebiyet verecek bir “taassuba” sevkmesi muhtemel bir din eğitimi de sorun teşkil edebilecektir. Sorun hem eğitimde kullanılan kitaplarda hem de bizzat öğretmenlerde görülürken dinsel bilginin olabildiğince rasyonelleştirilmesi gerektiği düşünülür:

“Mekteplerimizde ulûm-u diniye tedrisâtı lazımdır. Talebeye küçük yaştan itibaren hayat-ı diniye telkin edilmelidir. Çünkü bu memleket dinsiz yaşayamaz. Fakat hâl-i hazır din tedrisâtını görüyor ve işitiyorum da hemen ulûm-u diniye dersini mekteplerimizden kaldırmalıdır deniyor. Ulûm-u diniye dersleri talebeyi ya dinsiz, derse karşı müstehzi, lâkayd yapıyor, yahud körükörüne koyu, muzır mutaassıp yetiştiriyor. Memleketimizi bu unsurlar ilerletemez, belki izmihlâlâline sebep olurlar. Niçin ulûm-u diniye dersleri bu kadar muzır oluyor? Sebeplerini arayalım, ben buna iki sebep buluyorum: Biri kitaplar, diğeri muallimin...Başka yerlerde tedrisât seviye-i irfan ve idraka, sinne göre tertip edilmiştir. Bizde mateessüf böyle değil. Hepimiz küçük yaştan beri ulûm-u diniye dersi okuduk –bu hatta her derse şâmil olmakla beraber biz burada ulûm-u diniyeyi tetkik edeceğiz- İbtidâî, rüşdi, hatta tâli talebesine yazılan kitaplar anlaşılır şey midir? İşte bunun içindir ki zavallı mekteplerimiz bu anlayamadıkları bir yığın tabir ve fikirleri aynen ezberler ve hiçbir

¹⁶⁴¹ Atiye Şükran, (1329, 17 Nisan), Ben de İştirak Ederim, *Kadınlar Dünyası*, 14: 3

¹⁶⁴² Strauss, Johann (2009), Osmanlı İmparatorluğu’nda Kimler, Neleri Okurdu (19.20.Yüzyıllar), çev. Günil Ayaydın Cebe, *Kritik Edebiyat Eleştiri Dergisi*, 2/3:226

¹⁶⁴³ Emine Seher Ali, (1329, 14 Nisan), Teavün, *Kadınlar Dünyası*, 11:1

kâidesi olmuyor, zihninde boş sandık gibi fazla bir yer işgal ediyor. Çocukların anlamış gibi okumalarına inanmayınız, biraz yoklayışın göreceksiniz ki yanlış bir fikir almıştır. Hele o (kaçan harf-i med) diye başlayan tecvid kitaplarının ne lüzumu var? Kuran-ı Kerim’i usûl üzere okumak matlup ise bu şifahen talim edilebilir. Bu kitaplarla çocuklarımızın hafızalarını suiistimal ediyoruz. Bunlara sarf edeceğimiz emeği nafi şeylere saf edelim....Cuma ve bayram namazlarından, zekat, hac, cihattan bahs olunuyor da hiç bunların fevâidi zikrolunmuyor. Cuma namazı şöyle kılınır falan gibi mesâile hasr ediyorlar. Talebe bir şey sorsa “sus, kâfir oldun” diyorlar. Evde şüphelerini hâl edemiyor. Bir Müslüman, kolay kolay kâfir olmaz, şüphesini ulûm-u diniye muallimine sormazsa başka kime soracak, bu suretle dine karşı lâkaydi, istihfaf başlıyor. Eski kitapların tarifini değiştirmek günah değildir. Eski din kitabı müellifleri Yunan felsefe ve kitaplarını tercüme ve tetebbu etmişler. Felsefe-i İslamiye’yi vücuda getirmişler, ahlâf onların kitabını nakl ve tercüme ile iktifa ediyor. Bu hususta hiç olmazsa Hristiyan papazlarından ibret almalıyız. Hepsı alimdir.”¹⁶⁴⁴

Toplumsal durumun “ıslah” edilmesinin en hızlı yolu eğitimidir ve bununla aynı zamanda bu aynı zamanda Osmanlı’nın siyasi varlığının devamlılığı sağlanacaktır: “...millet-i Osmaniyyenin ahval-i ictimaiyyesini ıslaha cidden ve acilen azm ve teşebbüs edilmezse mevcudiyet-i siyasiyemizin Asya’da dahi idamesi mümkün olmayacaktır. Malumdur ki bir milletin ahval-i ictimaiyyesini ıslah için en kestirme yol, en müessir çare valide namzetleri bulunan kızlarımızı hüsn-i talim ve terbiye etmektir...”¹⁶⁴⁵

Türkiye’de İstanbul’da 1900-1909 yılları arasında Amerikan Kız Kolejinde öğretmenlik yapan Amerikalı kadın yazar Hester Donaldson Jenkins Türk kadınına ilişkin gözlemlerini içeren ve 1911’de basılan kitabında İstanbul’un üst düzey ailelerinin kızlarının eğitimiyle ilgili bazı bilgiler vermiştir. Söz konusu kadınların mürebbiyeler eliyle veya yabancı okullarda Batı dillerini öğrenmiş olduğunu ve II.Meşrutiyet sonrasında hükümetin bu konudaki çabası aktarılır:

“Mahalle mektebini bitiren İstanbul kızlarının büyük kısmı okulu bırakır. Daha sonra, zengin ve istekli iseler eve Fransız, İngiliz veya Alman bir mürebbiye alırlar. Eğer isteksiz veya fakirseler daha ileri bir eğitim almazlar. Bazen mürebbiye yardımı ile genç kadınlar oldukça başarılı olur. Ben, oldukça iyi İngilizce bilen ve sürekli o dilde okuma yapan bir kadın tanıyorum ayrıca resim yapar, Fransızca ve Yunanca bilir ve güzel piyano çalar. Onun en yakın arkadaşının bir mürebbiyesi olmadı, ama arkadaşı da eskiden piyano dersleri aldığı için iyi piyano çalıyordu ve şair bir aileden geldiğinden, kendi edebiyatını derinlemesine ve anlayarak okumuş, edebiyat, müzik ve doğaya karşı müthiş bir aşk beslemişti. İyi eğitilmiş Türk kadınları tabii ki yabancı okullarda eğitim görmüş olanlardır, bunlar Fransız Rahibeler Okulu, İngiliz Lisesi veya hepsinden daha iyi olan İstanbul’daki Amerikan Kız koleji mezunlarıdır...İhtilalden sonra hükümete karşı

¹⁶⁴⁴ Sacide, (1329, 5 Teşrinievvel / 1331, 17 Zilkade), Dini Musahabeler, *Kadınlar Dünyası*, 112: 12-13

¹⁶⁴⁵ Sıdika Ali Rıza, (1329, 20 Nisan), Mekteplerimiz, *Kadınlar Dünyası*, 17:4

yapılan muhalefet durdu ve bugüne kadar kendilerine verilmeyen eğitim için istekli olan Türk kızları yabancı okullara akın etmeye başladılar. Hatta yeni hükümet, kendi kızları için daha iyi okullara ihtiyaç duyulduğunun farkına varmış ve İstanbul’da eğitimin sistemli ve iyi olması için planlar yapmıştır.”¹⁶⁴⁶

Anadolu’daki kadınlar ise İstanbul’un üst ve orta sınıfına mensup kadınları kadar şanslı değillerdir. Geleneksel eğitimin Anadolu’da aynı dönemde mevcudiyeti münevver Osmanlı kadınlarının “yüreklerini” sızlatmaktadır zira Anadolu kadınının aklına eğitim denince namaz surelerinden başka bir şey gelmemektedir ve kentli, münevver Osmanlı kadını bunun artık yeterli olamayacağı düşüncesindedir:

“Zavallı Köyceğiz hâlâ gözümün önünde tecessüm ediyor. Acaba imdadına yetiştirler mi?...Tahsilden, nezafetten, taharetten mahrum olan zavallı köylü kardeşlerime ben buğday ekmeğini gösterdim ve buna teşekkürle yanıma geldiler, hallerine baktım, ağladım! O biçare köylülerin feryatlarını dinledim, teessüf ettim. “Evlatlarımız hasta olur, bir ilaç bilmeyiz. Mektebimiz yok. Sizler herşeyi biliyorsunuz. Namazda okunacak sureleri öğretir misiniz?” dediler, yüreğim sızladı...İki gece kaldığım müddette yalnız Ettehiyyatü’yü ezberletebildim...”¹⁶⁴⁷

Geleneksel olarak kabul gören çocuk eğitiminde Kuran eğitiminin yeterli görünmesi ve eğitimin o noktada sonlandırılması da bir sorundur: “Bizde yanlış bir fikir vardır ki o da kız çocuklarımızı vakitsiz mektepten almaktır. Zavallı çocuk tam okuyacağı zaman mektepten çekip alınıyor. O zamana kadar esasen pek az bir şey öğrenmiş bulunur ki birkaç sene sonra hepsini unutarak hiç okumamışa döner. Birtakımı yalnız Kuran’ı söksün der, bir kısmı da ibtidai şehadetnamesi alıncaya kadar sabreder. Ondan sonra güya her şeyi öğrenmiş gibi mektepten çekip alır. Halbuki kız çocuklar on bir, on iki yaşından sonra mühim dersler görmeye başlar. Mesela dikiş, biçkiyi o zaman görür, idare-i beytiyye, hıfzıssahat vesaire gibi dersleri o zaman okur, ince nakışlara o zamandan itibaren başlar...”¹⁶⁴⁸

Kız çocuklarının mektebe gönderilmeyip “namaz sureleri” öğrenmesiyle yetinen “mutaassıp” kişiler onlardaki akıl ve irfan seviyesini aşağılara çekmektedirler: “Hatta bazı mutaassıbın kız çocuklarının mektebe gitmelerini bile istemezler. “Namaz suresini okusun da artık yetişir” diye münevver fikirli zeki bir kızın o parlak dimağını mevt-engiz evlerin muzlim duvarları arasında birtakım mahalle kadınlarının dedikodularıyla söndürürler. Yazık, sad-hezar

¹⁶⁴⁶ Jenkins, Hester Donaldson (2014), *Kafesin Ardındaki Türk Kadını: Türk Kadınının Hayat Hikayesi*, çev. Ercan Kaçmaz, İstanbul: Dergah Yayınları: 21-22

¹⁶⁴⁷ Bergüzar, (1329, 20 Nisan), Türklüğün Yükselmesi Anadolu’nun Terakkisine Vabestedir, *Kadınlar Dünyası*, 17:3

¹⁶⁴⁸ Aziz Haydar, (1329, 16 Nisan), Bizde Kız Evlatların Tahsili, *Kadınlar Dünyası*, 13: 3

yazık ki o masum kızcağızın seviye-i akl u irfanı mektep sıralarında her gün bir kat daha ıtıla edecek, reha bulacakken günden güne söner, bir idare lambazı kadar ziya veremez.”¹⁶⁴⁹

Kadınları layık olduğu mevkiye çıkarmak istemeyen “*mutaassıp dimağlı*” erkekler kadının yeni nesillere ilk terbiye veren kişiler olduğunu da unutmaktadırlar. “Kadınlığı layık olduğu mevkie çıkarmaktan tehaşi eden mutaassıp dimağlar, vatani muhafaza ve müdafaa edecek gençlere ilk terbiyeyi verecek vasıtanın kadın olduğunu nuttukça ve bir kadın da evladına vereceği terbiyeyi tayin ve tatbik edemeyecek derecede cahil bulundukça, işte biz –maa’t-teessüf- böyle felaketten felakete düşeceğiz.”¹⁶⁵⁰ Oysa kadınların eğitimi ve bilgi düzeyinin erkekler kadar hatta onlardan bile gerekirse daha önemli olduğunu düşünenler de vardır çünkü çocukların toplum katında önem kazanmasına veya kadının anne olarak rolünün artışı ile terbiyenin eğitimle doğrudan ilintili görülmeye başlanmıştır: “Benim nazarımda kız mektebi erkek mektebinden yüzde seksen nisbetinde ve hatta yüzde yüz nisbetinde fazla elzemdir. Bir milleti ihya edecek ve güzel evlat yetiştirecek, onlara lüzumu olan şeyleri kucağında öğretecek anadır.”¹⁶⁵¹ Kadınların eğitilmesi bir taraftan çocuklarına vatan sevgisi ve ilerleme (terakki) hissini aşılması için de gerekli görülür: “Bir kere düşünelim: Kadınlar okuyup yazmak bilmezlerse nasıl terbiye-i etfale muvaffak olur, evlâdına hubb-ı vatani, hiss-i terakkiyi nasıl telkin ve tefhim eder, bunu isbata hacet yoktur zannederim. İsbatı bizler.”¹⁶⁵²

Kızlar 7 Şubat 1914 yılında Dârülfünunda Cumartesi, Pazartesi, Çarşamba ve Perşembe günleri olmak üzere haftada dört gün derslere katılma hakkı almışlardır. Öğretim süresi üç yıl olan İnas Dârülfünunu’na Dârülmualimat ve idadi mezunları ile dışarıdan denklik sınavını verenler kabul edilmiş, ilk mezunlarını 1917 yılında tabiiyat şubesinden vermiş ve 1918-1919 öğretim döneminde karma eğitime geçilmiştir.¹⁶⁵³ Ticaret-i Mekteb-i Âli bünyesinde Ameli İnas Ticaret Şubesi ise 1917 yılında açılmış, burada kadınlara daktilografi, defter tutma, Türkçe rakamlar, anlayacak kadar Fransızca ve hesap gibi dersler programa konulmuş ve öğretim süresi bir yıl olmuştur.¹⁶⁵⁴ İnas Sanayi-i Nefise Merketib 14 Kasım 1914’de açılmıştır. Kadınların tıp eğitimi almaları ise Dr.Besim Ömer Paşa’nın girişimleriyle 1922 yılında Haydarpaşa tıp Fakültesi’nde giren yedi kız öğrenci 1927’de fakülteyi bitirerek doktor olmuşlardır.¹⁶⁵⁵

Dârülfünun’da erkeklerle kadınların birlikte ders takibi yapıp yapamayacakları kamuoyunda tartışılmaya başlanması eğitimde modernleşme tartışmalarının bir parçasıdır.

¹⁶⁴⁹ Pakize Nihat, (1329, 29 Nisan), Hukukumuz, *Kadınlar Dünyası*, 26: 3

¹⁶⁵⁰ Azize, (1329, 10 Nisan) Müstakbel Valideler. Muhtac-ı İrşad ve Terakkidir, *Kadınlar Dünyası*, 7:3

¹⁶⁵¹ Zehra Hacı, (1329, 19 Nisan), Sevgili Hamiyet-perver Hemşirelerim, *Kadınlar Dünyası*, 16: 4

¹⁶⁵² Aliye Cevad, (1329, 1 Mayıs), Hayat-ı Umumi-i Beşer Kadınların Elindedir – Sıdika Ali Rıza Hanımefendi’ye, *Kadınlar Dünyası*, 28: 3

¹⁶⁵³ Oktar 1998: 44-46

¹⁶⁵⁴ Oktar 1998: 49

¹⁶⁵⁵ Oktar 1998: 47-48

Sabiha Zekeriya, ulemânın medrese usulünün geride bırakılmasını isterken eğitim üzerindeki din bilginleri sınıfının etkisinden rahatsızlığını belli etmektedir.:

“Haftanın son ve mühim hadisesi Dârülfünun’da kadınlarla erkeklerin müşterek ders takibi mes’elesidir. Asrileşmeyi yegâne halâs çaresi tanıyan bir millet için, bunun ortak münakaşaya bile değer kıymeti yok. Dârülfünun asrileşmek ve harsen yükselmek için lazım olan vasıtaların en mühimi ve belki de birincisidir. Fakat bugün onu eski medrese şekline sokmak, iskolastik telakkileriyle yeni hayat yolunda yaşatmak imkansızlığı gözler önünde bariz bir hakikat keşlinde dururken yine bu bâtil ve çürümüş zihniyetlerle onu idare etmek isteyen eller olduğunu görüyoruz. Klerikalizmin can çektiği bir asırda, biz en mühim bir müessesemizi bu zihniyetle idare ediyor, hayatın zaruri icablarına ve cereyanlarına göz yumup, kurun-u vustai bir düşünce ve taassubla bu mefkure ve hars ocağına haremi sokmak istiyoruz.”¹⁶⁵⁶

Eğitim, çalışma yaşamından ayrı düşünülemez ve düşünülmemiştir de. Kadınların eğitilmesine yönelik talebin onların çalışma yaşamına katılma talebini de beraberinde getireceği düşünülebilir. Her ne kadar kadının ailedeki işlevi ve anne olarak çocuklarına terbiye verebilmesi için eğitimin gerektiği sıkça vurgulanmış olsa da bir noktadan sonra eğitim ile çalışma yaşamı arasında ilinti kurulması kaçınılmaz bir şeydi ve kadınların kocalarına karşı ev içi alanda daha eşit bir pozisyon almalarını kolaylaştıracak hususlardan birinin kadınların çalışma hayatına katılması düşüncesi bu süreçte kendiliğinden doğmuştu.

Müfide Ferit, eğitimle sanayi arasında bu ilişkiyi kurmuş ve kadınların kocalarına ekonomik anlamda ihtiyaç duymasının iş hayatına katılmasıyla mümkün olacağını düşünür: “Bizde tahsil-i nisvana o kadar ehemmiyet verilmez; biraz okudu, yazdı mı, artık bir kadın için bu kadarı kâfi addolunarak, sanayiden hiçbiri öğretilmez. Bir kadın geçinmek için daima bir erkeğin eline bakar bir halde kalır, erkekle teşrik-i mesai edemez. Bugün Avrupa’nın bu kadar terakki etmesine sebep: kadın, erkek mütemadi çalışmaları değil midir?”¹⁶⁵⁷ Müfide Ferit de kadının çalışmasını hem iktisadi gerekçelere hem de kadınların erkekleri bağımlı olmayı artık istemeyişleri sebebiyle gerekli görür hatta feminizmi de erkekten kurtulma arzusuna bağlar: “...iktisadi bir mecburiyet ile sa’y sahasına girmek devri geldi. Bu mecburiyeti hissetmeyenler de erkeğe medyun olmayı artık ağır görmeye başladılar, artık ihtiyaç ve haklarını, vazife ve mes’uliyetlerini hissetmişlerdi ve feminizm doğdu.”¹⁶⁵⁸

Ondokuzuncu yüzyıl başındaki Osmanlı’daki kadının iş hayatıyla ilgili durumunu Ubicini şöyle yazmıştı: “Kadından ev işlerinden başka bir görev bekleyemez. Bir iş veya meslek İcra etmesi söz konusu değildir; bizde kadınlara münhasır meslekleri Türkiye’de erkekler icra eder. Çamaşır ve nakış satıcıları erkeklerdir; entari ve feraceleri dikenler erkeklerdir. Terzilik ve

¹⁶⁵⁶ Sabiha Zekeriya, (1919, 10 Nisan), Kız Dârülfünunu Meselesi, *Büyük Mecmua*, 5: 67

¹⁶⁵⁷ Seniha Fuat, (1329, 1 Mayıs), Maarif, *Kadınlar Dünyası*, 28: 4

¹⁶⁵⁸ Müfide Ferit, (1335, 8 Mayıs), Feminizm, *Türk Kadını*, 21: 325

nakışçılık gibi meslekleri icra eden kadınlar Yahudi veya Ermenilerdir; bitti mi haremlerdeki köleler gidip malları bu atölyelerden teslim alırlar. Kısacası Türkiye'de kadının hayatı ev içinde ve ev işleriyle geçer. Evdeki rolü büyük, dışardaki ise sıfırdır.”¹⁶⁵⁹

Osmanlı'da her ne kadar vakıf sahibi olacak derecede saraylı veya üst sınıftan kadınlar olsa da genellikle kırsal kesimde tarım alanında çalışan veya şehirlerde gündelikçi, terzi, çamaşırcı türevi küçük hizmet sektörü dışında kadınlar iş yaşamında çok fazla görülmemekteydi. Osmanlı Devleti'nde kızlara meslek edindirme yolunda ilk adımlar da yine Tanzimat'la atılmış ve bu amaçla ebelik ve öğretmenliğe hazırlayıcı eğitim kurumları açılmıştı. İki yıllık eğitim sonrası 1845'de toplam 36 kadın ebelik diploması almıştır, ancak diploma alan kadınların sadece on tanesi Müslüman kadınlarıdır. Özellikle Meşrutiyetten sonra da ebelik rağbet gören bir meslek haline gelmiştir.¹⁶⁶⁰

Selanik Mekteb-i Hukuk müdürü ve İlm-i İktisat ve Hukuk-ı İdare muallimi Muslihiddin Adil, 1912 yılında yayımlanan İktisad dersleri kitabında kadınların ev içi erkeklerin ev dışı alanda çalışmaları şeklindeki bir işbölümünün kuramsal açıdan doğru gibi görünse de çağın gerekleriyle bağdaşmadığını ve medeni dünyada maişet derdi sebebiyle kadın da çalışma hayatına erkek gibi iştirak etmek zorunda olduğunu yazmıştır.¹⁶⁶¹ “Nazariyât itibariyle hayatta erkek ve kadına tahmil olunan vezâif başka başka olmak lüzumdur. Erkek hâricte çalışır, kazanır ve âilenin maişetini te'min eder. Kadın hayat-ı beytiyeyi idâre eder. Ve şu mütekâbil vezâifin imtizâcî âile teşkilinden müntazır olan saadeti te'min ve tatmin eyler. Fakat nazâriyat itibariyle pek câzip görünen bu taksim tabii vezâif, ahvâl-i hayâtiye-i medeniyeye tamamen kâbil-i tatbik değildir. İbtidâi bir maişette yaşayan akvâmın bile kadınlarına hâne haricinde bir çok işler taalluk eder. Âlem-i medeniyette ise ilcâ-i zaruret ve maişetle nisvân, mesâi-i umumiyyeye aynı erkekler gibi iştirak etmek mecburiyetinde bulunuyor.”¹⁶⁶²

Kadınların ev dışı alanda da çalışmaları gerektiğini düşünen Muslihiddin Âdil hem şeriat hükümlerinin kadının tasarruf hakkını kabul ettiğini ve Osmanlı kadınının hukukunun Avrupa kadınının hukukuna oranda daha ileri düzeyde olduğunu düşünür. Ancak bu haklar içinde kadınların eğitim haklarına Osmanlı toplumunda yeterince önem verilmemiştir. Kadınların eğitim düzeyi yükseldikçe becerileri de gelişecek ve meşru maişet yollarına dahil olmakla kendi yaşam koşullarının iyileşmesini sağlayabilecektir.¹⁶⁶³

Ancak dönemin İslamcı yazarlarına benzer şekilde bazı Garpcı (Baticı) yazarları da kadını iş hayatından daha çok ev içi hayatta ve annelik ve çocuk yetiştirme rollerinde görmeyi istemişlerdir: Celal Nuri, *Kadınlarımız* başlıklı eserinde konuyu şu şekilde ele alır: “Bize şimdilik,

¹⁶⁵⁹ Ubcini 1977: 99

¹⁶⁶⁰ Oktar 1998: 33-36

¹⁶⁶¹ Toprak, Zafer (2000), Muslihiddin Âdil'in Görüşleri: Kadın ve “Hukuk-ı Nisvan”, *Toplumsal Tarih*, 13/75: 15-16

¹⁶⁶² Muslihiddin Âdil (1328) *İktisad Dersleri*, Birinci Kitap, Selanik: Zaman Matbaası: 203-204

¹⁶⁶³ Toprak 2000:17, Muslihiddin Âdil 1328:210-212

siyasi kadınlar, teknisyen kadınlar pek o kadar lazım değildir. Herşeyden evvel valideye, zevceye, mürebbiyeye, insâl-i âtiyeyi yetiştirecek kadınlara muhtacız. İşte mesele bundan ibarettir. Kadın, bu nokta-i nazara göre evvel bâvel bir mürebbiye, bir pedagoğtur. Onun için ekseriyet-i nisvânımız spektreskob-u fenden, fırkaların teşekkülâtından, deretnot inşası için lazım olan malumattan ziyâde vatana şiddetle lazım olan çocuklar nasıl yetiştirilmeli; iyi bir nesil nasıl “fabrika” edilir; zürriyeti tubben, hıfzıssıhha itibariyle, psikoloji, pedegoji nokta-ı nazarından nasıl yetiştirilir, gibi mevâdı bilmelidir.”¹⁶⁶⁴

Kadın hakları konusunda daha ılımlı ve senkretik bir tutuma sahip olan Ahmed Midhat Efendi kadınların Batı’da belirli mesleki alanlarda istihdam edildiklerini aktarır ve bu durumun herhangi bir sıkıntı üretmeyeceğini vurgular: “Şu son zamanlarda ise kadınlar tababet ve avukatlık sınıflarına dahi dahil olarak isbât-ı ehliyet etmeye başladılar. İşte bu mesâilin kâffesi mes’ele-i esâsiye-i istinsaya müteferri şeylerdir. Bilaitiraz müsellemdir ki bunların kâffesi de âlâ ve nâfi şeylerdir. Zira müstensilerin dedikleri gibi bunlar kadınları bir lokma nan için erkeğin imtinanından kurtaracak esbabdandır.”¹⁶⁶⁵ Ahmed Midhat’a göre İslamiyet ve örtünmek kadının çalışmasına engel değildir: “Kadınların şu saydığımız meşâgil ile iştigallerine İslamiyet asla mani değildir. Buna mesturiyet-i nisvâniye mes’elesi de mani değildir. Zira “mesturiyet” demek bazı akvâm-ı şarkiyenin yaptıkları gibi kadını çuvala sokmak değildir. Bir Müslüman kadını meşâgil mezkûrenin kâffesiyle iştigal edebilir. Hatta bu hususta dahi Avrupa nisvânıyla şu farkları vardır ki: Avrupa nisvânının kazandıkları paralar kocaları ellerinden alabildiği ve kadının kocaya bu itisaptan men’e hiç hakkı olmadığı va hatta böyle umûr-u ticariye ve ameliyede kadının kendi namına bir mukavele akdine bile salahiyeti olmayıp ona kocası imza koymak lazım geldiği halde bizde kocalar bu misillü hususattan zevcelerine asla musallat olamazlar.”¹⁶⁶⁶

Kadın yazarlar kadınların istihdamda bulunmalarını hem ekonomik özgürlüklerini sağlamak hem de iktisadi hayata yani topluma katkılarının daha fazla görülür hale gelebilmesi yani aynı zamanda toplumsal kabul noktasında gerekli olduğunu bilmekteydiler. Çalışmak Türk kadını için erkeğine muhtaç konumdan kurtularak özgürlüğüne kavuşmasının bir yoludur. Müfide Ferid, bir konferansta şunları söyler:

“Bizim cemiyetimizin iktisadi vaziyeti, herkesin çalışmasını, kendini beslemesini icab ettiriyor. Ahlaken de kadın artık erkeğe tabi olmak, erkekten ekmeğini beklemek zilletinden kurtulmalıdır. Demek ki Türk feminizmi, şimdilik gaye olarak, tabii muvakkat bir gaye olarak “hakk-ı mesai”yi isteyecek. Kadınların çalışmak tabiatlarına, iktidarlarına göre her bir mesleğe girmek hakkını talep edecektir. Bu cihetten erkeklere tamamiyle müsavi bir hak isteriz....Biz,

¹⁶⁶⁴ Celal Nuri (1331a), *Kadınlarımız*, İstanbul: Matbaa-ı İctihad: 119-120

¹⁶⁶⁵ Ahmed Midhat, (1315, 8 Ağustos) Bend-i Mahsus: Feminizm, *Tercümân-ı Hakikat*:8 (<http://openaccess.marmara.edu.tr/handle/11424/134313>)

¹⁶⁶⁶ Ahmed Midhat, (1315, 8 Ağustos) Bend-i Mahsus: Feminizm, *Tercümân-ı Hakikat*:8

daima birisine dayanarak yaşayabilen kadınları artık istemiyoruz. Bir kadın, her bir hareketinin, kararının iradesini kendinde bulmalıdır.”¹⁶⁶⁷

Mükerrem Belkis kadının erkekten “zulüm görmemesi” veya “esaret” hayatı yaşamaması için çözümü eğitim ve kadının çalışma hayatına katılmasında görür. Geçimini sağlayan kadın, kocasının her hareketine boyun eğmeyecek ve yalnız yaşamaktan korkusu olmayacağı için de gerekirse boşanabilecektir. Mükerrem Belkis bu sebeple kadınların gidebileceği mekteplerle iş yerlerini bu sebeple birarada anar.

“Kadının zulüm görmesine, esaretine, kendisini yalnız olarak yaşatabilecek bir iktidarı olamaması sebep oluyor. Yani kadının haricinde maişetini temin edebilecek bir halde bulunamamasıdır. Bakınız hemşirelerim, aile hayatında muvazene nasıl bozuluyor? Kadın karnını doyurmak, yaşamak için erkeğe ihtiyacı vardır. Yalnız başına kendisini yaşatamaz. Hal-i hazırda böyle. İşte bunun için korkar. Ayrılırsam ölürüm, der. Yaşamak için çar-nâ-çar erkeğin her bir hareketine boyun eğmek lâzım olduğuna hüküm verir. Dikkat ediniz! İki şahıstan birisi son derece korkak olursa diğeri ona tagallüp, tahakküm etmez mi? İşte bu da tabiidir. Görüyor musunuz ne kadar acı... Hulâsa kadınlıkta esaretin müvellidi cehalet ve kadının kendi maişetini temin edebilecek bir iktidarı bulunamamasıdır. Esareti kaldırmak için sebebini kaldırmak lâzımdır. Bunun için maarife son derece ihtimam edelim. Hatta bütün mesaimizi maarifin intişarına sarf edelim. Buna da evvelki makalemde yazdığım veçhile kız darüşşafakaları açmakla veyahut başka şekilde mektepler ve iş evleri açmakla muvaffak olabilir ve zulümden, esarettten kurtuluruz.”¹⁶⁶⁸

Fatma Aliye için çalışmak ailenin geçimine kadının destek olması ve aynı zamanda ülkenin toplam servetine katkıda bulunması demektir. Fatma Aliye bu noktada da Osmanlı kadınlarına İslamiyetin ilk devrindeki kadınları örnek gösterir ve onları çalışmaya davet eder: “Evvelki İslam kadınları gibi vatanın nafi bir hadimi milletin bir ferdi olarak tarik-i mesâide ailesinin umûr-u iaşesine muaveneti milletin iktisab-ı servet ve saadetine faidesi olur.”¹⁶⁶⁹ Kadınların çalışması aynı zamanda Batı medeniyetiyle mücadele için gereklidir: “Hanımefendiler! Kadınlık alemimiz pek mühim bir devrede bulunuyor. Bir yandan terakkیات-ı medeniye setleri, maniaları aşır dalgalarının köpüklerini göstererek geliyor. Bir taraftan da sefalet korkunç bir canavar gibi müthiş tırnaklarını, keskin dişlerini ibraz ile cehre-i menhusunu gösteriyor. Gerek bu medeniyet fırtınasının tarhiyatından, gerek sefaletin neticesinden kurtulmak için evvelki İslam kadınları gibi çalışmak lazım geliyor. Lakin onlar gibi çalışmak istemeyenlerin evvelki İslam kadınlarının ahval ve harekâtı üzere gidip onlara benzemeleri de lazımdır. Tarik-i mesaiyeye geçmek ve o yolda

¹⁶⁶⁷ Müfide Ferid, (1335, 8 Mayıs), Feminizm, *Türk Kadını*, 21: 325

¹⁶⁶⁸ Mükerrem Belkis, (1329, 8 Temmuz / 331, 17 Şaban) İctimai: Kadınlıkta Esaretin Müvellidi, *Kadınlar Dünyası*, 96: 1

¹⁶⁶⁹ Fatma Aliye, Fatma Aliye Hanım Evrakı FA_Evr_000009-003 demirbaş nolu belge, İstanbul: Taksim Atatürk Kitaplığı: 5

ilerlemek ancak onlar gibi kemâl-i ciddiyet üzere bulunmakla olabilir.”¹⁶⁷⁰ Üstelik kadınların örtülü olması veya tesettürleri de bazı kişilerce bakıldığı gibi kadınların toplumsal hayata katılmasına bir engel değildir Fatma Aliye hanım için:

“Tesettür hakkında iki âyet-i kerîme vardır ki, evvelkisi kadınların ziynetini örtmesi hakkında olduğundan kadınlar o zaman saçlarının üzerine bir örtü koymuşlardır. Bu mes’eleye dâir ikinci olarak nâzil olan âyet-i kerimede kadınların örtülerini yanlarına doğru indirmeleri emir buyurulduğundan gerdân ciheti de örtülmüş. Bu suretle tesettür ise İslâm kadınlarının çalışmalarına ve terakkiyyâtlarına aslâ mâni olmadığı, onların bulunmuş oldukları mevkileri ve kesb eyledikleri merâtibi târihin yazmasıyla sabittir.”¹⁶⁷¹

Fatma Aliye kadınların Osmanlı ilmiye sınıfının ve dolayısıyla da üst düzey bürokrasinin parçası mesleklerden biri olan kadılık (hâkim) mesleğini de ifâ edebileceklerini düşünür. *Tezâhür-i Hakikat* adlı eserinde peygamberden aktarılan kadınlara işlerinin başına koyan iş göremez, şeklindeki rivayeti hem peygamberden rivayet edilen “Dini Hümeýra’dan öğreniniz” hadisine ve peygamberin yaşadığı dönemde kadınların pek çok işin başında olduğu şeklindeki tarihe atıfla reddeder. Ayrıca İmam Azam’ın “kadınların kadılık memuriyetini ifâ eylemesi şer’an memnu değildir ve şehâdetleri de makbuldür...” şeklindeki rivayeti aktaran Batılı bir isme İmam Azam ile peygamberin hükmünün çelişemeyeceğini söyleyerek kadınların yönetici yapılmamasına dair hadis olarak ifade edilen rivayetin uydurma olduğunu ima eder.¹⁶⁷²

Kadınların Batı ülkelerinden farklı olarak İslamiyet’te hakim olabilme hakkına zaten sahip olduklarını söyleyen bir başka isim de Yeni Osmanlılar’dan Ebuzziya Tevfik’tir. “Halbuki bir müslaman kadın tedris-i ulûm -u âliyyeye isbât-ı iktidar eylese de müderris-i âliyyeden birinde bir muallimelik talep eylese ona şeriat-ı İslamiye müsâid olur. Nitekim 14 asırdan beri memalik-i İslamiyenin pek çoğundan hadis ve fıkha ve usûl-i hadis, usûl-i fıkıh tedris etmiş nisvân ve bunların rahle-i tedrisinden icâzet almış ve sonra fazl ve kemâl ile iştiâr eylemiş ricâl-i be-nâm görülmüştür. Ne hâcet, fakihliğin mertebe-i kemâl demek olan müftülüğü bile ihrâz ederek sorulan mes’eleye fetva vermiş müslimeler gelmiştir ki onlardan biri de Fâtımatü’l-fakihedir. Şirâtı (Mizan) ismindeki te’lifininin kâdılık faslında der ki: “İmamımız Numan Bin Sâbit hudud ve cerahdan başka mesâlihde kadınların cevâz-ı kazâsına kâil olmuştur.” Muhammed Bin Cerîr gibi bazı eimme ise hiçbir istisna kabul etmeksizin her mes’eledede nisvâna hakk-ı kaza i’tâ eylemiştir. Zira İslam’da fasl-ı daâvi (emr-i bilmâruf nehyi anil münker) yapana mülhik olarak marufi emr ve münkeri nehy etmekte zükûr ve inâs müsâvidir. Çünkü nazar-ı şeriatte şâyân-i itibar olan cihet hükümdür. Hakim değildir. Binaenaleyh kadın olan hâkimin hükmünü hakka

¹⁶⁷⁰ Fatma Aliye, Fatma Aliye Hanım Evrakı FA_Evr_000009-003 demirbaş nolu belge, İstanbul: Taksim Atatürk Kitaplığı: 6

¹⁶⁷¹ Fatma Aliye, 2016:125

¹⁶⁷² Fatma Aliye, 2016:72-73

tevâfuk ettikten sonra hâkimin kadın olması hükmü ibdâl etmez. Butlânı zâhir olan bir hüküm hâkimin erkek olması ile hakk-ı bâtıl olamayacağı gibi.”¹⁶⁷³

Kadınların evin haricinde bir işte çalışmasını eleştiren erkeklere Fatma Aliye Hanımın itirazı vardır. Fatma Aliye bu fikirde olanları hayalcilikle itham eder ve aynı kişilerin kadınların gerçek sorunlarına kayıtsızlıklarını ima eder: “Bizde devr-i inhitatımızdan beri tanınmış olan hayalât-ı şairanenin tesiratından henüz kurtulamayanlardan kadınların çalışmalarını çirkin görerek erkek çalışıp kadını geçindirmesi fikrinde sabit olanlar var! Bunu elbette kadınlar da ister ve birkaç asırdan beri alıştıkları bu halin devamını arzu eylerler. Lakin arzu ile iş bitmez! O fikirde olanlara: Siz evvela izdivaç için kadınların düçar olduğu müşkilatı ref edebilir misiniz?”¹⁶⁷⁴ Aynı konuşmasında Fatma Aliye hanım kadının çalışmasının evlilik hayatına engel olacağı fikrine de itiraz eder ve bunu da yine geleneğe atıfla ifade eder: “Kadının çalışması izdivaca mani olmayıp umûr-u maişette zevcine yardım edebilir ki Hazreti Ömer o türlü zevceleri zevcelerin iyisi olmak üzere takdir buyurmuştur.”¹⁶⁷⁵

İsmet Hakkı ise yazısında kadınlara salt kol ve beden gücüyle iş gördürülmek istenmesinden oldukça şikayetçidir, kadınların aynı dönemde dikişçilik, çamaşırcılık, mağaza tezgahtarlığı ve kasiyerliği ve kısmen de fabrikada çalışıyor olmaları ve beyaz yakalı diyebileceğimiz işlerde erkek nüfusun ağırlıklı olarak yer alıyor olması İsmet Hakkı için önemli bir sorundur. Bu durumu yazar, ilgili yazısının diğer bölümlerinde de görülebileceği gibi kadınlara yönelik olan ve kendisinin “antifeminizm” olarak tanımladığı fikirlerde yani kadına yönelik erkeklerin önyargı ve tutumlarına bağlar.

“Artık ameli işlerden usandık. Bir pârece zihinlerimizi işletelim. İğne ipliğimizle beraber biraz fikirlerimiz, kalplerimiz de yorulsun. Fikr-i âcizânemce bir kız her fennin, her ilmin kavâidi esasiyesini okumalı, öğrenmelidir. Bir kimyâger olmayacaksa bile fenn-i kimyanın hiç değilse kısm-ı ibtidaiyyesini öğrenmeli, bir kadının mühendis olmasını tasvib etmezsek bile hendeseye azıcık vâkıf olmalı, hülâsa doktor, avukat olmadığı halde de ilm-i hukuktan, kavâid-i hıfzıssıhhadan büsbütün bihaber olmamalıdır. Demek istiyorum ki tahsil-i umumiyesi erkekler kadar kuvvetli itinâlı olmalı, kadınların ihtiyacât-ı zaruriyelerinden olan el işleriyle beraber fen derslerine de çalışmalı, arz üzerinde cereyan-ı vakâinin kaffesi hakkında bir fikr edinmelidir.”¹⁶⁷⁶

Emine Semiye Hanım kadınların ticarete atılabileceğini düşünür hatta bunu teşvik etmek ister: “Kadınlardan niçin ufak tacireler, vaizeler olmamış?! Nisvânımız, çarşılarda erkeklerle çene çalarak günaha gireceklerine tacirelerle alışveriş ederlerse daha iyi olmaz mı? Haticetü'l Kübra

¹⁶⁷³ Ebuzziya Tevfik, (1330, 13 Cemaziyulâher). Nisâiyyûn. *Mecmua-i Ebuzziya*, 148:231-232

¹⁶⁷⁴ Fatma Aliye, Fatma Aliye Hanım Evrakı FA_Evr_000009-003 demirbaş nolu belge, Taksim Atatürk Kitaplığı/İstanbul, s.3

¹⁶⁷⁵ Fatma Aliye, Fatma Aliye Hanım Evrakı FA_Evr_000009-003 demirbaş nolu belge, Taksim Atatürk Kitaplığı/İstanbul, s.3

¹⁶⁷⁶ İsmet Hakkı, (1324, 24 Eylül)“Kadınlarımız ve Maarif”, *Demet*, 2:25

validemiz bir tacire değil miydi?”¹⁶⁷⁷ “Ey nisvan-ı İslam.. Ey muhterem hemşirelerim! Çünkü kadınlar erkeklerden keskin olan zekâları sayesinde iyi okurlarsa çok öğrenecekler. Rabbimiz Teala’nın verdiği ve peygamberimiz efendimiz hazretlerinin tebliğ buyurduğu imtiyazlara akılları da erecek..Ticarete, sanata süluk ederek nafakalarını kazanacaklar. Sonra erkeklerin başlarına indirmek istedikleri maddi ve manevi darbelere artık boyun eğmeyecekler”¹⁶⁷⁸

Baha Tevfik’e göre döneminde köylerdeki kadınlar çiftliklerde çalışmakta ve yeterliliklerini ispatlamaktadırlar: “Çiftlikte çalışan kavî ve cesur bir köylü kadın gerek gücü ve kuvveti ve gerekse şiddet-i zekâsı ve cerbeze-i lisaniyesi sayesinde ailesinin riyasetini deruhte eder. Ve zevcinin gaybubetiyle bir buhran-ı maişete dūçâr olan efrâd-ı âileyi o kurtarır.”¹⁶⁷⁹

İslamcıların kadınların histeriye kapılarak çalıştıkları işlerde başarısız olacağına dair kanaatleri Osmanlı hürriyetperver yazarlarına göre doğru değildir. ¹⁶⁸⁰ Osmanlı kadınlarının çalışmaları gerektiğini düşünen yazarlar için bu iddia anlamsızdır, çünkü onlara göre çalışan değil çalışmayıp evde oturan kadının histeriye yakalanması ihtimali daha fazladır. Örneğin Hüseyin Ragıp Bey, “Bundan sonra birçok istatikler zikr ederek umumiyetle kadın vefiyatlarının, muhtelif senedeki insanlar arasında erkek vefiyatından az olduğunu beyan etmiş ve buradan mesâ-i umumiyeye, ictimâî fiiliyata karışması lüzumunu ileri sürerek, en mühim kadın hastalıklarından biri olan (isteri)nin meslek sahibi olan kadınlardan ziyade evlerinde kapanıp kalan kadınlarda bulunduğunu, delâili iradile zikretmiştir.¹⁶⁸¹ Üstelik Hüseyin Ragıp Bey’e göre çalışmak hatta erkeklerle beraber çalışmak aile içindeki erkeğin kadına hürmeti kazanmasına da yol açacaktır: “Biz erkeklerimizle beraber âdab-ı milliyemiz dairesinde teşrik-i mesai edebilmiş, onların kazandıkları gibi biz de ticaret edebilmiş olsa idik, velhasıl birbirimize bâr olamayacak surette çalışmak bilip de öylece teşrik-i hayat edebilmiş olsa idik tabiidir ki müteakıl bir hürmet devam ederdi, evlerimizde bir intizam görülürdü. Evlatlarımız güzel terbiye edilir, ataletten doğan dedikodulara dahi meydan bulunmaz, hele lüzumsuz kavgalara, imtizaçsızlığa hiç de mahal kalmazdı. Teşkil-i aileden beklenen saadet tecelli eder, görünür idi. Bugün muhitimiz kadınlığı rahat istiyor ise, hane, aile saadeti arıyor ise her şeyden evvel kadınlıkta kavi bir ittihat teşkil etmeli ve bütün mevcudiyetleriyle maarif ile hayat-ı mesaiye sarılmalıdırlar.”¹⁶⁸²

Bazı İslamcı yazarların yetersiz ekonomik koşullarda erkeklere dahi iş bulunamazken kadınların çalışmasına yönelik taleplerini hayalci bulan yaklaşımları da eleştirilmiştir. İctihad’dan Mahmud Sadık, medeni olmanın gereği olarak gördüğü kadınların iş hayatına katılmasını savunur

¹⁶⁷⁷ Emine Semiye, (1324, 30 Kanunuevvel), Bir Hediye-i Fikriyye, *Bağçe*, 24: 12

¹⁶⁷⁸ Emine Semiye (1909, 9 Teşrinievvel/ 1325, 26 Eylül / 1327, 24 Ramazan), Yeni Nizam Darbeleri, *Yeni Gazete*, 404:2

¹⁶⁷⁹ Baha Tevfik, (324, 12 Kanunisânî), Fransa’da Kadının Hukuk-i Siyasiyesi, *Kadın* (Selanik), 14:7

¹⁶⁸⁰ Bu konuda Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi’nin görüşü için bkz. Mustafa Sabri, ([1]325, 16 Mart / [1]327, 7 Rebiülevvel), *Din-i İslam’da Hedef-i Münakaşadan Olan Mesâilden Talak* (1), *Beyan-u’l Hak*, 26: 597, Mustafa Sabri Efendi’nin görüşlerini tezminin İslamcılara dair olan üçüncü bölümünde aktardık.

¹⁶⁸¹ Kazım Şinasi, (1918, 14 Şubat), Ailede Kadının Hukukuna Dair, *Yeni Mecmua*, 2/32: 117

¹⁶⁸² *Kadınlar Dünyası*, (1329, 2 Mayıs), İctimai: Lüzum-ı İttihat Teşrik-i Mesai, 29: 1

ve erkeklerin öne sürülerek kadınlara iş hayatını kapatmayı eleştirir: “Kadınların şu esâretinde, umûr-u ictimâiye ve iktisâdiyeye iştirakten meninin devamında, ziraat, sanat, ticaretteki muvakkat veya devamlı mu’tatilerinin hâsıl edeceği zaruretlere, rekabette muvaffakiyetsizlikler, günden güne sefaleti arttırmayacak mı? Medeni âlemin ahvâl-i umumiye-i ictimâiye ve iktisâdiyesini esbâb-ı muvaffakiyet ve terakkiyâtını ihâta edemedi, ananâttan kurtulamadan, kadınları evlerde haps etmek hiss-i istibdâdıyla “hele erkeklere iş bulunsun da kadınlara sıra gelsin...” gibi sözler söyleyenler bu safahât karşısında ister istemez boyun eğmeye mecbur olmayacaklar mı?”¹⁶⁸³

Kadının çalışması artık bir referans olarak önemsenen bir kategori olarak “zaman”a uygundur hem de kadının refah seviyesini attırarak onun maneviyatını etkilemektedir Fatma Mükerrerem’e göre: “Velhasıl muhite tahakküm eden yegane kural “zaman”dır ve zaman bize tecdit lazım olduğunu gösteriyor; çünkü kadının mesaiden uzaklaşmasıyla refâhiyet de para da uzaklaşıyor ve bu ise maneviyatı bozuyor.”¹⁶⁸⁴

Kadınlar Osmanlı’daki ekonomik zaafiyetin sonuçlarını da eleştirmekten geri kalmamışlardır. Dönemin bugün de ismi dünya çapında bilinen Avrupa şirketlerinin Osmanlı topraklarındaki faaliyetleri kadın yazarların gözünden kaçmamış ve Osmanlı parasının bu şirketler eliyle yurtdışına çıkışını eleştirmişlerdir:

“Dedik ya, bizde ne kan var, ne can, ne de faaliyet! Çocuklarımızın yiyeceğini bile Avrupa gönderiyor. Çocuklarımızın gürbüz olmasını bile Avrupa düşünüyor. İleride bunlar da iyi yük taşınsın, iyi hamallık yapsın demek istiyor. İşte size Avrupa’nın bir ilanı daha: “Nestle’nin Sütü Unu” Büyük yazı ile reklam yapmasını sevmediğim için söylemeyeceğim – bilmem nerede Nestle Şirketi- büyük yazı ile “Halis İsviçre sütüdür. Çocuklara mahsus en a’lâ gıdadır.” Küçük yazı ile “İlk hediyesi meccanendir. Bütün cihanda etıbbâ-yı hazıka ve çocuk doktorları bilirler...” Diyor....Dedim ya, ne âtıl bir milletiz. Cebimizdeki paralarımızı, hem de yığın yığın paralarımızı bize katiyen münasebeti olmayan yabancı bir şirkete veriyoruz. Bizim hiç doktorumuz, bizim vatanını, vatan çocuklarını seven hiçbir insanımız yok mudur ki Nestle gibi olmazsa bile –tabii birdenbire olamaz- ufacık bir şirket yapsın. Yapsın ki biz onlardan alalım.”¹⁶⁸⁵

Yine de kadınlar için bu ve benzeri hususlara karşın özellikle Birinci Dünya Savaşı’nda eşlerini kaybeden kadınların kendileri ve çocuklarını geçindirebilmesi bir sorun arzetmekteydi. Osmanlı bürokrasisi “Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslâmiyesi” gibi devlet eliyle kurulmuş cemiyetler vasıtasıyla bu kadınları iş hayatına dahil edilmeye çalışmıştır. Sözü geçen cemiyet Başkumandan Vekili ve Harbiye Nazırı Enver Paşa’nın karısı Naciye Sultan’ın himayesi altında

¹⁶⁸³ Mahmud Sadık (1329, 26 Kanununevvel), Hizmet-i Askeriye, Hayat-ı Aile, *İctihad*, 86:1898

¹⁶⁸⁴ Fatma Mükerrerem, (1329, 9 Teşrinisani / 1331, 22 Zilhicce) Kadının Hakkı Müsavat-ı Tammedir, *Kadınlar Dünyası*, 117: 3

¹⁶⁸⁵ Atiye Şükran (1329, 29 Nisan), İşimiz Hep Buna Benzer, *Kadınlar Dünyası*, 26: 2

9 Haziran 1916 günü kuruldu. Cemiyetin kuruluş nizamnamesindeki amacı, “kadınların iş bulup kendilerini namuskârâne te’mîn-i mâişete alışdırarak himaye etmek” olarak geçmekteydi.¹⁶⁸⁶ Cemiyet faaliyetlerini aktif olarak 1920 yılı sonuna kadar sürdürmüş ancak kesin olarak 1923 yılında cemiyetin tüm faaliyetleri sona ermiştir.

Grace Ellison, bir kısmı savaşta erkeklerini kaybetmiş, bir kısmı da eşi işsiz olan kadınlarla ilgili acı verici gözlemlerde bulunur: “Kocaları iş bulmaya çalışırken kendileri gemilerde ya da camilerin önünde oturup bekleyen bu kadınlarla buluşmak için Kızılay Derneği’nde çalışan kadınlara katıldım. Halıların ve kuş kafeslerindeki kedilerin arasında oturup bekleyen bu zavallı kadınlar kaderlerine boyun eğmiş halde. Kimileri kucaklarında bebekleriyle, kimileri de dirseklerini dizlerine dayamış, başları ellerinin arasında öylece oturuyorlar. Yapabildikleri tek şey yazgılarını beklemek. Ama Kızılay kadınları yanlarında olduğuna göre açlıktan ölmeyecekler.”¹⁶⁸⁷ Ellison bu gözlemlerine özellikle dul kalan kadınların mutlak surette çalışması gerektiği hükmünü ekler ve çok iyi el işçiliklerine rağmen becerilerine ticarete, paraya dönüştüremediklerini söyler.¹⁶⁸⁸

Sabiha Sertel de benzer şekilde kadınların çalışma hayatına atılmalarını eski ataerkil toplumdaki kadını himaye eden sistemin zayıflaması ve bunun neticesinde kadınların yaşamlarını sürdürebilmek için ahlak dışı yollara başvurmak zorunda bırakılmalarıyla izah eder:

“...bugün kadınlar eskisi gibi aile muhitinde bir emniyetli melce bulamamaktadırlar. Bir çok erkekler bekar yaşamayı huzur-u şahsiyeleri için daha muvafık gördükleri gibi teehhül edenler dahi yalnız kendi zevcelerinin ve çocuklarının iâşesi mes’uliyetini deruhte edebiliyorlar. Babası yahud zevci bulunmayan kızlar ve kadınlar aynı zamanda hâmisiz ve melce’siz kalıyorlar. Halbuki eski zamanlarda bu gibi kadınlar akrabalarının hanesinde ve hatta akrabası olmayanlar komşu aileler derununda kendileri için muhterem ve müreffeh bir mevki bulabiliyorlardı. Bugün ise taksim-i i’malin husule getirdiği şerâit-i iktisâdiye buna imkan bırakmıyor. O halde, eskiden ma’îşetini nasıl tedarik edeceğini düşünmekle mükellef olmayan İslam kadını bugün bir parça kuru ekmeği kazanmak için bizzat çalışmak mecburiyetindedir. Kadını sükût-u ahlaktan kurtarmak için evvela ona namuskârâne yaşamak imkanını te’mîn etmek lazımdır. Acaba bu işi düşünmek vazifesiyle mükellef olan hükûmet bu hususta ne yapmaya muvaffak olabilmiştir. İcrâ-ı fuhş eden kadınlar efkâr-ı ammenin takbih ve tahkirine maruzdurlar.”¹⁶⁸⁹

Sertel, Kadınları Çalıştırma Cemiyeti, Müdafa-i Milliye ve başka müesseselerde çalışan kadınların harbin sona ermesiyle sokağa atıldığını yazar ancak meseleye kadın karşıtı bir hareket

¹⁶⁸⁶ Yavuz Selim Karakışla (2015), *Osmanlı İmparatorluğu’nda Savaş Yılları ve Çalışan Kadınlar: Kadınları Çalıştırma Cemiyeti (1916-1923)*, İstanbul: İletişim Yayınları: 75

¹⁶⁸⁷ Ellison 2009: 73

¹⁶⁸⁸ Ellison 2009: 72-73

¹⁶⁸⁹ Sabiha Zekeriya, (1335, 8 Mayıs), Tesettür Meselesi, *Büyük Mecmua*, 7:99

olarak değil iktisadi bir mesele olarak bakar ve kadının çalışmasına yönelik muhalefeti sebebiyle din adamlarını eleştirir:

“Harb esnasında levâzımda, harbiyede, Kadınları Çalıştırma Cemiyeti’nde, Müdafaa-ı Milliye’de, sair bir çok müesseselerde çalışan kadınlar da harbin hitamıyla beraber sokaklara atıldı. Bu antifeminist (antifeministe) bir hareket olarak telakki edilemez...Bu, daha ziyade mevcud-u anasırdan istifade edip münâbi’ istihsâliyei çoğalmasını bilememekten ileri gelen bir harekettir. Tehlikeli olan muhalefet yalnız klerikal kuvvetin muhalefetidir yoksa Türk cemiyeti, Müslüman dini, kadınların hürriyet ve hakkını sair memleketlerden evvel ve ziyade kabul etmiş bir cemiyet ve dindir. Klerikallerin ilmi hiçbir mahiyeti hâiz olmayan muhalefetleri, zamanın ve hayatın icablarının yanında kırılmaya mecburdur. Bugün kadını düştüğü sefâlet ve mezelletten kurtarmak isteyenler varsa lütfen ona istisadi ve ictimai hayatın kapılarını açsınlar, midelerini ve dimağlarını doyursunlar, işte o vakit Türk kadınının fazilet ve ulviyete perestîş eden o yüksek vakârını, hiçbir şeye değişmedikleri izzet-i nefislerini tanıyacaklardır.”¹⁶⁹⁰

4.5. Toplum, Hukuk ve Siyasete Bakış

Osmanlı, hukuk ve siyaset anlayışıyla birlikte geleneksel bir toplum kimliği göstermekteydi. Sadece yazılı yasalar değil aynı zamanda toplumda geçerli olan herkesin üzerinde sözbirliği etmişçesine uymakla kendisini yükümlü gördüğü veya en azından alenen çiğnemeye cüret edemediği toplumsal konsensüsler bulunurdu ve bunların bazıları hukukta ve siyasette de yasa statüsüne yükseltilmişti. Kompartımanlara ayrılan toplumsal yapıda eşitlik değil farklılık daha fazla gözönüne alınmaktaydı hatta halk dahi kendi arasında mensubiyetleriyle farklılaşmaktaydı. Toplum örf ve adetlerini aile içindeki yaşamdan olduğu kadar çocukluktan başlayarak yetişkinliğe kadar süregelen anlatılar ve halk inanışları aracılığıyla öğrenmekte ve hatırlamaktaydı. Kâtip Çelebi’ye göre bir tabiat-ı sâniye yani ikinci bir doğa olan adetler ve yerleşmiş bidatlerin mümkün olduğu kadar bir gerekçe bularak iyiliğe yorulması yeğlenmeliydi. Okuma yazması pek fazla olmayan ve şifahi kültürle mevcudiyetini koruyan bir halk için efsaneler, gelenekler, örf ve adetleri kültürel aktarım önemli vasıtalarıdır. Gündelik yaşam kadar dini tahayyül de yine bu sözlü kültürün ürünleri ile belirlenmiştir.¹⁶⁹¹

Ancak ondokuzuncu yüzyıla gelindiğinde gelenekler Osmanlı münevver kesiminin daha fazla sorgulamaya başladığı ve bununla da yetinmeyip Batı karşısında Osmanlı’yı acze düşüren, onu Batı ile rekabet gücünden alıkoyan halk ürünleri olarak da gerçeklikle ilişkisi bütün bütüne kopuk muhayyile ürünleri olarak görmeye başlamıştır. Kimi Osmanlı kadınları da kendileriyle ilgili toplumda farkına varmaya başladıkları eşitsiz durumun kültürel ve hukuki köklerini dini algı

¹⁶⁹⁰ Sabiha Zekeriya, (1919, 18 Eylül), Kadınlara Çalışma Hakkı, *Büyük Mecmua*, 11: 170

¹⁶⁹¹ Şeker, Fatih M. (2013), *Osmanlı İslam Tasavvuru*, İstanbul: Dergah Yayınları: 182-184

ve geleneklerdeki kadına ve doğasına yönelik bazı algı ve genellemelerde bulmuş ve Batı'lı bilimlerin insanın doğuşu ve kültürün gelişmesi safhalarını kadın ile erkek arası hiyerarşilerin sebeplerinin analizinde kullanmışlardır. Hakim dini algı ve geleneğin asli öğelerini unsurlarına ayırıştırarak ve gelenek içindeki kendi hürriyet arzularına uygun olan öğeleri keşfederek ve öne sürerek ve bu yönüyle geleneği yeniden ve akla ve içinde bulunulan kültürel referanslara dayalı olarak okuyarak kadının asli hüviyeti gibi görülen ikincilliğinin, erkeğe tabiiyetinin ve kendilerinin deyişiyle bir tür “mal” ve “eşya” olarak görülmesinin önüne geçilebileceğini tasavvur etmekteydiler. Geleneği okuma biçimiyle modernist, kullandıkları yöntemle rasyonalist eğilimler sergileyen ve yazardan yazara değişen oranda İslamiyet ile Batı medeniyeti arasında bir tür senkretik, eklektik uzlaşılardan arayan Osmanlı kadın hareketi, modern çağa uygun ve kadınların hak hareketine engel oluşturmayacak bir dinsel dil geliştirmeye çalışmışlar ve din ve geleneği ya bu dile uyuşturmaya çalışmış veya bir tür o günlerin ortamında tarihselci ve bağlamcı okuma yapmaya gayret sarfetmişlerdir. Esasen İslam toplumlarında ve de Osmanlı'da ıslahat (modernleşme) hareketleri dinle devlet-siyaset arasında ciddi mesafe koyarak veya kültürel olarak ayırarak değil geleneği yeniden keşfederek devleti ve dini kuvvetlendirmek ve buradan da kendi meşruiyetlerini devşirmek istemişlerdir.¹⁶⁹² Osmanlı'daki kadın hareketi de benzer ıslahat yaklaşımını kadınların eşit hak ve hukuk taleplerini onaylayacak bir düzlemde geleneği okumak ve bazen bu taleple uyumsuz olan geleneği gözden düşürmek için yine geleneksel söylem ve kavramları kullanmak ve çok daha sahih bir geleneğe vurgu yapmak şeklinde ortaya koymuşlardır.

İlk kadın dergilerinden olan *Terakki-i Muhadderât*'da din ile ilgili müstakil bir başlık görülmemekte, dini tavrın okuyucuya ilmiyal bilgileri şeklinde dolaysız değil dinin ahlaki ve sosyal yönüne vurguyla yansıtılmaktadır. Din artık kadınlar için yasaklar değil izinler manzumesi olmalıdır ve kadınların toplumsal hayattaki yerlerinin belirlenmesinde bir “referans noktası” olarak sunulacaktır.¹⁶⁹³

Fatma Aliyye hanım kadınların “mal” ve “meta” olarak görülmesini gelenek hatta İslamiyetin dışına çıkarıp İslam öncesi Araplara nisbet etmekle bir yandan da döneminin bazı Osmanlı erkeklerinin bakışının cahiliyenin bir uzantısı olduğuna zımnen işaret etmiş olmaktadır: “İslamiyetin zuhurundan evvel Arap payenlerinde yani müşriklerinde kadın bir mal ve meta derekesinde idi! Bir erkek istediği kadar kadın tezevvüç edebilirdi. Kadın ebeveyninin mirasına dahil olmak değil, bazı mahallerde kendisi zevcinin veresesine miras kalır bir halde idi!”¹⁶⁹⁴

¹⁶⁹² Kara, İsmail (2019), *İslamcılarının Siyasi Görüşleri -2: Hürriyet Musavat Uhuvvet*, İstanbul: Dergah Yayınları:139 ve Aktay, Yasin (2006), *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı: İslam Protestanlığı ve Alevilik*, İstanbul: İletişim Yayınları: 165

¹⁶⁹³ Kurtoğlu, Ayşenur (2000), “Tanzimat Dönemi İlk Kadın Yayınında Dinin Yer Alış Biçimleri”, Ramazanoğlu, Yıldız (Ed.) *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadının Tarihi Dönüşümü*, İstanbul: Pınar Yayınları: 26-27

¹⁶⁹⁴ Fatma Aliyye, (1917, 29 Teşrinisani), *Kadın Nedir?*, *Yeni Mecmua*, 21: 417

Farklı toplumlara ilişkin merak Osmanlı kadınlarının kendi kimlik arayışlarının da bir neticesiydi. Üst sınıfa mensup kadınlar en az eşleri kadar Osmanlı dışındaki dünyaya merak etmekte, yabancı mürebbiye elinde büyüyüp yabancı kaynaklara ulaşanlar o ülkelerdeki yaşamı öğrenme arzusu duymaktaydılar. Toplumsal konulara yönelik bu merak aynı zamanda bu kadınların kendi haklarına ilişkin sorgularının bir uzantısıydı.

Dönem gazetelerinde ve kadınlara yönelik dergilerde Avrupa’da kadınların haklarına yönelik kazanımları, siyaset, eğitim ve iktisadi hayata katılım yönündeki mücadeleleri aktarılmış ve Osmanlı toprağındaki kadınların onların mücadelelerini örnek alması istenmiştir. Örneğin kadınlara yönelik ilk yayınlarından olan *Terakki-i Muhadderât*’da farklı milletlerden kısa haberler aktarılmış ve bir haberin altına da not düşülmüştür: “Avrupa kadınlarının tahsil-i ulum ve maarif yolunda günden güne ilerlemekte olan gayret ve ikdamlarından vakit ve hal iktizasınca ibret almaklıgımız lazım gelir.”¹⁶⁹⁵

Söz konusu merakın varlığı kadınlara mahsus ilk yayınlardan olan *Hanımlara Mahsus Gazete*’nin ilk sayısında gazetenin varlık gerekçelerine dair sıralanan ifadelerde de hissedilmektedir: “...Ahvâl-ı âleme, vukuât-ı zamana dair hanımlarımızın hoşuna gidecek bir tarzda malumat vereceğimiz gibi gerek memâlik-i şahanede ve gerek memalik-i ecnebiyede kadınlara ait şâyân-ı dikkat göreceğimiz vukuâtı da kaydedeceğiz.”¹⁶⁹⁶

Osmanlı kadın yazarlar toplumların ilerlemesinde ve yine onların kullandığı tabirle temeddün etmesinde veya medenileşmesinde dinin önemli bir yeri olduğuna inanmaktadırlar. Fatma Aliye Hanım *İstila-yı İslam* adlı eserinin girişinde şunları yazar:

“Akvam-ı mütemeddine ve müterakiye bir yandan vahşileri temeddün ettirmeye ve putperest, ateşperest misillülerini edyan-ı semaviyeye ithale çalışmakta bu suretle daire-i medeniyete sokmaya uğraşmaktadırlar. Zira kabil-i inkâr değildir ki insanlara, beşer denilen bu mahluka, bir din lazımdır. Şu küre-i arz üzerindeki mevcudattan koca sefineler bir kaptanla birçok vagonları sürükleyen lokomotifler bir makinistle, beygirler kırbaçla, hayvanat-ı vahşiye sopalarla idare olunduğu halde, bunlar yani insanlar dinden başka bir şey ile idare olunmadığını başka türlü zapt edilemediğini biliyorlar. Tevrat’ın, İncil’in, Kur’an-ı Kerim’in bu kütüb-i semaviyenin muti ve münkat eylediği halkı yalnız kanunların, orduların idare edemeyeceğini anlıyorlar. Bir Hazret-i Musa’nın, bir Hazret-i İsa’nın, bir Hazret-i Muhammed’in yaptığı şeyleri onların August Komteleri, bu hünerleri binlerce olsa yapamadığını derk ediyorlar. Bunların tarafdarını dahi bir enin ile nalan! “Bize din lazımdır. Rahat yaşamak, müsterihane ölmek için bize bir din lazımdır,” diye feryat ediyorlar.”¹⁶⁹⁷ İlim ve vicdanın tek başına insan mutluluğu için yeterli olamadığını ve sadece dinin karşılayabileceği ebedi mutluluk arzusunun insanın doğasında olduğunu düşünen

¹⁶⁹⁵ *Terakki-i Muhadderât*, (1285, 3 Teşrinisani), Havadis, 21: 3

¹⁶⁹⁶ *Hanımlara Mahsus Gazete*, (19 Ağustos 1311), Tahdis-i Nimet, Tayin-i Meslek, 1: 3

¹⁶⁹⁷ Fatma Aliye Hanım, (2012b), *İstila-yı İslam*, Haz. Yunus Emre Uçan, İstanbul: Kesit Yayınları: 19

Fatma Aliye hanım yaratıcının varlığı için bir başkasının talimine bile gerek olmadığını insan aklının yaratıcısını bulacağını ifade eder:

“İnsan akıbet-i hâlini düşünmek ve mesudiyet-i ebediyeye nail olmayı arzu eylemek cibilliyeti ile mütehalliktir. Hâlik’ının varlığını kendi tanır, hüküm eyler. Onu talime dahi hacet yoktur. Her nereye bakılsa âsar-ı kudret ve azamet-i ilahiye Hâlik’ını tanıtır. İlmin insanlar için mukadder olan derecesine varıldıktan sonra orada acz-i beşeriye tanıyıp vahdaniyet ve azamet-i Rabbaniye’yi tasdik ile rütbe-i saadet ve bahtiyariye nail olmak işte beşer için münteha-yı fazl ve kemal olur. Fakat o noktada acz-i beşeri teslim etmeyip de ilmin insanlara mukadder olan derecesi ile kanaat edilmezse kendiliklerinden tasvir ve tasavvur eyledikleri şeylerle tarik-i dalalet düşerler. Akıbet ve ahiretlerini harap eylediklerine göre müddet-i hayatlarında dahi işte bahtiyar olamıyorlar. “Hiçbir şey yok” diyorlar. Bu olamıyor. “İlim ile vicdan var,” diyorlar. Kâfi görülemiyor....Yalnız bir “Rezon” veyahut ilim ile vicdan bu dünyadaki insanları idare edemeyeceğini âlem-i medeniyet ve terakkiyat denilen âlemin böylelikle âlem-i vahşetten beter bir şey olacağını dünyada rahat yaşamak için ve ölümlük müsterihane can vermek için, bir âlem-i diğerden emin olmak için dinin lazım olduğunu itiraf ediyorlar.”¹⁶⁹⁸

Osmanlı’nın özgürlükçü kadınları için genel olarak dünya tarihi kadınların erkeklerce ezildiklerinin ispatlamaktadır. Bu noktada kadın meselesi bu kadınlar için kadın hareketine muhalif kesimler tarafından iddia edildiği gibi yeni değil tarih boyu varolmuş bir sorundur: “Düşünüyorum ki kadınlar asırlarca ezilmiş bir unsurdur. Bunların isyanı ve erkeklerin yanında kendilerine bir mevki vermeye çalışmaları bugünkü mes’ele değildir. Bu kadın mes’elesinin daima mevcut olduğunu isbat eden vesâiki tarihte, edebiyatta, hayat-ı ictimaiyede kolaylıkla bulabilirsiniz. Kadınların hayat-ı ictimaiye ve fikriyede tuttıkları mevki yüksele yüksele bugün kendi daire-i faaliyetlerinden taşarak siyasiyata bile döndükleri görülüyor.”¹⁶⁹⁹

Farklı toplumlara dair bilgiye sahip olan Osmanlı kadınları bu toplumlarla kendilerininkini kıyaslamakta ve bazı sonuçlara varabilmektedir. Bu toplumlara bakışta öncelikli olarak öne çıkarılan kriter medeni ve medeni olmayan (gayri medeni) şeklindedir. Avrupa ve Amerika, ilgili kadın yazarlarca kadınlara pek az hak tanıyan Hristiyan geçmişlerine rağmen adetlerini geride bırakarak ilim ve fen alanındaki gelişmeler ve eğitime verdikleri önemle medeniyet alanında oldukça ileri düzeylere varmış ve Osmanlı toplumunu geride bırakmışlardır:

“Kadınlar hukukları mahfuz, salahiyetleri vâsi olan İngiltere, İskoçya, İsveç ve Norveç gibi memleketler ahalisi seri hatvelerle aksâ-yı kemalâta doğru terakki etmekte olup burada yetişen aileler gayet terbiyeli, afif, erkekleri ise bunların terbiyekerdesidir. Hangi millette kadınlar teâli etmişlerse, milletlerinin ve memleketlerinin bâdi-i felâh ve saadeti olmuş, büyük atamlar

¹⁶⁹⁸ Fatma Aliye Hanım 2012b: 26-27

¹⁶⁹⁹ Halide Salih, (1324, 31 Teşrinievvel / 1326, 19 Şevval), Kadınlar İçin, *Tanin* : 2

yetiştirmişlerdir. Tarih, kadınların ziya-yı irfanının sönmesini, milletlerin izmihlâline mukaddime farz ediyor!”¹⁷⁰⁰

Batılı toplumların genelde ahlakdışı olduklarına dair İslamcı çevrelerde yaygın olan algıyı her Osmanlı kadını da paylaşmamakta hatta Avrupalıların kadınlarının ahlak ve eğitim seviyesini yükseltmeye çalıştıklarını ifade ederek örnek gösterilmektedir¹⁷⁰¹:

“Malum olduğu üzere mamuriyet ve saâdet arzusunda bulunan Avrupalılar nisvânın tehzibü’l-ahlak ve tahsil-i maârif ve adab eylemelerinin kendilerince mucib-i refah ve saadet-i hal olacağını ve onların cehalet yani daima erkeklerin umur-u mesaisiyle ta’ayyüş ve tezeyyün ederek adalet-i mahza halinde bulunmalarının teâvün’ü umumi kavaid-i esasiyesine ne derecelerde halel îrâs ve servet-i milli bir iffet ve belâdan ziyade ızrâr ve imha edebileceğini teyakkun ederek iktisab-ı marifet eylemeleri hususuna fevkalhad bezl-i ikdam ve cehd eylemişlerdir.”¹⁷⁰²

Emine Semiye Hanım toplumsal alanda ahlakilik meselesinde Fransa ile İngiltere arasındaki bazı farklara değindiğı bir yazısında Fransa’da umumi ahlak açısından başlarda görülen “serbestî” bir tavrın kanun yoluyla kontrol altına alındığını İngiltere’de ise bunun aksine kamusal alanda daha yüksek bir kontrol mekanizmasının olduğunu yazar: “Avrupa’nın âdâb-ı umumiyyede müsamaha olunmayan yerlerinde öyle mecmu’lar vardır ve öyle tiyatrolar bulunur ki buralara kızların ve çocukların getirilmesine katiyyen cevâz verilmez bundan başka aileler arasında okunup okutturulacak kitaplarda mahduddur.”¹⁷⁰³

“Avrupa’da tahsil etmek kolay değildir. Lâkin onun müşkülâtını iktiham için icap eden fedâkarlığı birkaç kişiden olsun talebe hakkımız vardır. Beyaz gidip siyah gelmek mes’elesine gelince, hemşireceğim, bu vadide pek ürkek davranıyorsunuz. Emin olunuz sizi haklı da bulurum. Lâkin bende bir itikat var. Bugün mahall-i azimet olmak üzere intihap ettiğimiz İsviçre’yi ahlâk nokta-i nazarından İstanbul’dan asla aşağıda göremiyorum. Burada gerek kadın gerek erkek mekteplerimizde hayat-ı tahsil ve ahlâkiyat nasıl güzere eder vakıfsınız sanırım. Ben gazetemize bunları yazmaktan iba ederim. Eğer ulviyet-i fikriyenizden istifademe müsaade buyursanız adresinizi lütfedersiniz. İstanbul’da kadınlığın, o pek harareti safahat-ı ictimaiyesini mevki-i mübaheseye koyarız.”¹⁷⁰⁴

Bununla birlikte Osmanlı kadınları Batılı seyyahların kendilerine dair yazılarına şüphe ile bakmanın ötesinde eleştiri de yöneltmekten geri kalmamış hatta *Hanımlara Mahsus Gazete*’ye İstanbul’da açacağı muayenehaneye Türk kadınlarını davet eden muhtemelen Avusturyalı bir diş hekimi kadının tercüme yazısında bile Osmanlı kadınlarının bu tutumu yansıtmıştır:

¹⁷⁰⁰ N.F. (1329, 11 Nisan), Vezaifimiz, *Kadınlar Dünyası*, 8: 3

¹⁷⁰¹ Kurtoğlu 2000: 30

¹⁷⁰² Rabia, (1285, 13 Temmuz –1286, 15 rebiülâhir), “Birinci Mesele: Terbiyet-i Hazıramızın Vucub-ı Islahı”, *Terakki-i Muhadderât*, 5:1

¹⁷⁰³ Emine Semiye (1313, 3 Temmuz), Âdâb-ı Umumiyye, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 119:1-2

¹⁷⁰⁴ Safiye Büran, (1329, 7 Temmuz / 331, 16 Şaban), Fatma Zerrin Hanımefendi’ye, *Kadınlar Dünyası*, 95: 2

“Gazeteniz her ne kadar Müslüman Hanımefendilerin behre-i edebiyeye ve ilmiyyelerini göstererek ve neşr ve ilan ederek bir takım cahil rehberlerin telkînâtından başka kulaklarına bir şey girmemiş ve hakâyık ve dekâyık-ı ahvâl-i memleket için doğru olarak bir küçük fikir bile hâsıl edemeyerek memleketlerine avdetle yokluk ve yanlışlık üzerine ibtinâen Türkiye hakkında seyahatnameler yazmış olan bazı Garp seyyahlarının eserlerindeki münasebetsiz ve hilâf-ı hakikat mesrûdâtın bütânını ve bilâkis Türklerin ve Türk hanımlarının pek mütemeddin ve mütefennin ve fezail-i ahlâkiyye ile muttasıfe olduklarını eserleriyle ispat etmek ve tanıtmak vezâif-i esâsiyyesiyle mükellef ise de...”¹⁷⁰⁵

Kadınlar Dünyası dergisinin muhtelif sayılarında farklı geçmiş toplumların hukuk tarihlerine ve toplumsal geleneklerine dair bazıları büsbütün hatalı bazıları eksik hatta çarpıtılmış tasvirler mevcut Osmanlı toplumunun adetlerine zımni bir eleştirinin imasını taşıyor görünmektedirler. Derginin başyazı dizisi içinde yer alan bu bir tür “inceleme” yazıları, yazarların Osmanlı toplumunu bu tür geri kadim uygarlıklarının adet ve kanunlarına benzer kanunlardan kurtarma arzusunu da yansıtmaktadır. Kimi zaman da ilkel kabilelerde kadının erkekle daha eşit bir konumda bulunduğu da ifade edilmekte hatta doğrudan isim zikrederek bu örnekler sunulmaktadır:

“Ahkâm-ı tabi’iyyeyi takliden yaşayan ve lisân-ı medeniyetin kendisine vahşi namını verdiği akvâmda kadın bazen pek mümtâz bir mevki elde edebilmiştir. Kadına böyle bir mümtâz mevki veren Amerika’da yaşayan Burujlardır. Burada izdivaca tâlib olan kadındır, Burujların âdâtı hakkında tedkikât icrâ eden Murga’nın ifadesine nazaran kadın bir zevce gibi mukavele-i ictimâiyyeyi bozabilmek selâhiyetini hâizdir. Tâlak-ı rızâ-yı tarafeyn ile yâhûd tarafeynden herhangi birisi tarafından olursa olsun izhâr edilebilecek bir arzu ile husûlpezîr olur. Maamâfih mütelevvin’ü-ahlâk bir zevce bilâ-sebeb zevcesini tatlık edebilir. İttihâd ve izdivâcın devâmı müddetince kadın âile arasında zevci ile müsâvî bir hukuka mâlikdir. Zevce bir ikinci zevce alabilmek salâhiyetinden nasıl mahrum ise zevce dahi bir izdivâc-ı sâni akd edemez. Çocukların idaresi, terbiyesi tamamen valideye âiddir. Çocukların emr-i izdivâc dahi valideye mevdû’ olup peder bu hususta validenin bulduğunu, beğenmeye lüzumlu gördüğü şerâiti kabule mecburdur. Emvâl ve emlâke gelince zevce ile zevce her neye mâlik ise idâresi yine kendilerine âid olup izdivâc emvâl ve emlâkin birleşmesine yardım eder bir akid gibi telâkki edilmez.”¹⁷⁰⁶ Yazar her kabilede kadın erkek eşitliği olmadığı gibi tam tersine kadınların mal gibi görüldüğü medeni olmayan kavimlerin de çok olduğunu vurgular: “Akvâm-ı gayri mütemeddinenin hemen kâffesinde kadın âdetâ bir mal gibi telakki ediliyor. Mesela bir Avustralyalı, kadına miras ile

¹⁷⁰⁵ Diş Tabibesi Henriette Hevernîk, (1313, 26 Şaban / 1311, 29 Kanunusânî), Mektup, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 47:4

¹⁷⁰⁶ *Kadın* (Selanik) (324, 10 teşrinisani), Aile ve Kadın 1, 5: 12

mübâdele ile sahip olur. Kadına dilediğini yapmaya arzu ve hevesine tab'an onu hânesinden tarda muktedirdir.”¹⁷⁰⁷

Çin, Mısır, Hindistan, Antik Yunan ve Roma gibi kadim uygarlıklar da incelenen eski uygarlıklar arasında en başta gelenlerdir. Örneğin Çin dünyasında kadınların itaati onların evlilik şartları arasında yer almaktaydı, hatta koca eşine dayak atabilmektedir.

“Kadının kocaya esirane itaati şerait-i izdivacdan idi. Edna mertebe kocasının canını sıkır ise yüz değnek vurulması kanunda musarrah idi. Hatta koca, karısını öldürünceye kadar dövse mesul olmazdı.”¹⁷⁰⁸ Kadınlara aynı zamanda o dönemde Osmanlı toplumunda da görülen şekilde ilkin erkek tarafının görücüleri tarafından görülmesi gerekirdi.

Kadim Mısır'daki evlilik kanunları insanın dışisine “karı” erkeğine “koca” dedirtmiş ve başlarda görülen eşitlik zamanla kadınlar aleyhine bozulmuş ve birden çok evlilik ile kadınların evlere esir edildikleri bir dönem geçirmiştir:

“Mısır'ı en evvel tanzimat altına almış olan feraineden “Menel” insanlığı hayvaniyetten i'lâ ve temyiz edebilecek kanunlar vaz' ettiği sırada bir de “kanun-ı izdivaç” koymuştu. İnsanın dışisine “karı”, erkeğin “koca” dedirtmişti....Kambis'ten sonra gelen hükümdarlar da ona ittiba ettiler, kadınları erkeklere adeta bir meyve farz ettiler. Taaddüt-i zevcat dahi mücaz oldu. Harekât-ı nisa da kasredilerek saraylarda adeta mahbus hayatı yaşatıldı. Hadım ağaları icat edilip – erkeklere karşı olan bu ameliye-i vahşiyane ile- kadınların zabtına bakıldı....Şimdi insaf edelim. Mısır-ı kadimin bu hayat—nisvanı ile kadınlar erkeklere enis-i can, refik-i ömr, şerik-i hayat olabilmişler midir?”¹⁷⁰⁹

Benzer şekilde Hint toplumunda da çok evliliğe izin verildiği hatta kocası ölen kadının vefasını göstermesi için onunla birlikte yakılmasına yönelik tavsiyesi verildiği yazılır ve eğer adalet gözetilecekse benzeri bir şeyin erkek için de geçerli olmasının gerektiği hatırlatılmaktadır:

“Manu kitabı diyor ki: ‘Bir kadın kocasına hayatta mematta refakat etmelidir.’ İşte bu düstur hükmüne binaendir ki Hint kadınlarından bazıları vefat eden zevclerine refakat ederlerdi. Yani diri diri kendilerini ateşte yaktırırlardı...Evet, Manu bu suretle kadınlara vefa tavsiye etmiş oluyor. Fakat bu tavsiye yalnız kadınlara olmamalı idi. Erkekler de zevceleri vefat edecek olursa aynı hali ihtiyar etmeli idi ki hak olabilsin. Halbuki Hint erkekleri zevcelerinin vefatı günü odalıklarından birini hanımlık makamına ikame ederlerdi.”¹⁷¹⁰

Eski Yunan ve hatta kanunlarıyla meşhur olan Romalılar da kadınlar konusunda eleştiriden pay almışlardır. Ahmed Cevdet Paşa'nın kızı Zeyneb hanıma göre: “Bazı akvâm-ı kadime ise

¹⁷⁰⁷ *Kadın* (Selanik) (324, 10 teşrinisani), Aile ve Kadın 1, 5: 12-13

¹⁷⁰⁸ *Kadınlar Dünyası* (1329, 14 Nisan), Başyazı, İctimai. Hukuk-ı Nisvan -11- Çin Kadınları, 11: 1

¹⁷⁰⁹ *Kadınlar Dünyası* (1329, 7 Nisan), İctimai: Hukuk-ı Nisvan -4- Mısır-ı Kadim Erkekleri Nazarında Kadınlar, 4: 1

¹⁷¹⁰ *Kadınlar Dünyası* (1329, 6 Nisan), İctimai: Hukuk-ı Nisvan -3- Hind-i Kadim Nisvanı, 3:1

kadınları her türlü hukuktan mahrum eylediklerinden, o sıralarda kadınlar kesb-i kemâl edememişlerdir. Ezcümle kudemâ-yı Yunan, kadınları her türlü hukuktan mahrum eylemişlerdir....Kanunlarıyla meşhur olan Romalılara gelince; kadınları hakk-ı hayata olsun mâlik edemediler, zira Roma kadınlarının hayat ve mematları sahiplerinin eline verilmişti..”¹⁷¹¹

Dergilerdeki farklı toplumlardaki kadınların durumuna ilişkin tarihi hatta kısmen antropolojik denilebilecek türden analiz yazılarında kalem sahiplerinin aynı zamanda içinde yaşadıkları toplumda kadın haklarına yönelik ihlallere benzer misaller getirmeleri kadına yönelik ikincilleştirici ve erkekleri kadının yöneticisi ilan eden tavrın dinin veya doğrudan ilahi iradenin değil kültürün hatta farklı coğrafyalardaki benzer uygulamalar sebebiyle de erkeklerin kadını ikincilleştirme arzularının bir tezahürü olduğunu göstermek istedikleri anlaşılmaktadır.

Fatma Aliyye hanım kadın ile fenalık arasında ilişkiyi pagan dinlere dayandırması ise putperestliğe yönelik toplumsal tepkiden yararlanarak kadınların ikincilleştiren geleneklerin gayri-meşru bir dinsel bilinçten türediğini göstermektir: “Payenlik yani müşriklik zamanları bir kısım payenlerin yani putperestlerin efsanelerinden olan “Jüpiter”in hep fenalıkları hâvi bir kutu hediye edip arza gönderdiği “Pandora” namındaki ilk kadını ilk erkek dedikleri “Epimete” tezevvüç ederek gafletle kutuyu açmasıyla bütün fenalıklar dünyaya yayılıp içinde yalnız ümit kalması sözleri dünyaya fenalıklar getiren bir kadın olması fikrini zihinlere serpmiş!”¹⁷¹²

Ancak konu Hristiyan ve Musevi toplumundaki kadınlara yönelik ikincilleştirme ve hak ihlalleri geldiğinde Fatma Aliyye hanım doğal olarak bunu dinlerin kurucularıyla değil o dinlere mensup erkeklerin sonradan dinlere dahil ettiği çarpıtmalar olarak yorumlar:

“Hazreti Musa geldiğinde kadın cemiyet-i beşeriyyedeki hukukunun kaffesini sahip bulunmuyordu. Suret-i maşiyetleri icabı teşekkülât-ı bedeniye ve kuvvetleri tedricen tedenni ederek hacim ve kuvvetçe erkeklerden farklı bir hale gelmiş, iâşe ve himayeleri erkeklere kalmış olan kadınlar erkeklerin taht-ı hükmünde bulunuyorlardı. Hazreti Musa’nın vefatından çok sonra bazı kimseler Hazreti Adem ile Hazreti Havva’nın cennetten çıkarılmaları hakkındaki fıkrayı söyleyerek erkekler tarafından kadınlara karşı bir kin ve garaz uyandırmaya çalışıyordu. Hazreti Musa ve Hazreti İsa kadına zulmü emretmedikleri halde, Hristiyanlardan birtakımları, Hazreti İsa’nın nev-i beşerin günahları uğruna fedasına bir kadının kabahati sebep olduğu itikadıyla kadınları tahkirde pek ileriye vardılar.”¹⁷¹³

Kadını kullanılacak bir metaya dönüştürdüğü ve “cariyelik” kurumunu koruduğu için Yahudi toplumsal gelenekleri eleştirilir: “Herşeyi erkek kazandığı gibi kadını dahi erkek kazanırmış, kadın her halde erkek malı, metai, kesbi imiş!...İstediği gibi tasarruf etmek hakkı

¹⁷¹¹ Zeyneb Sünbül binti Sedad bin Ahmed Cevdet Paşa (11 Eylül 1311/4 Rebîülâhîr 1313), Fâzıl-ı Meşhûr Merhum Ahmed Cevdet Paşazâde Saadetli Sedad Beyefendi Hazretlerinin Kerîme-i İffet-Vesîmeleri İsmetli Zeyneb Hanımefendi Hazretlerinin Makâle-i Aliyyeleridir, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 7:2

¹⁷¹² Fatma Aliyye (1917, 29 Teşrinisani), Kadın Nedir?, *Yeni Mecmua*, 21: 416.

¹⁷¹³ Fatma Aliyye (1917, 29 Teşrinisani), Kadın Nedir?, *Yeni Mecmua*, 21: 416-417.

imiş!...Hatta erkek kesesine güvenirse istediği kadar cariye alıp istifraş edebilirdi... İşte bu mantık ve hakka “!” binâen der ki ben-i İsrail erkekleri; biraz bayatlayınca kadınları tecdîd ederler, zevk-i tenevvü nisâda bulurlardı.”¹⁷¹⁴ Yazar, İsrailoğullarındaki kadınların durumunu yazdıktan sonra halihazırda kadınların aile içinde erkekler karşısındaki konumlarında talep ettikleri statüye ilişkin dönemin hürriyetperver kadınlarının sıraladıkları bazı sıfatlardan tarihteki geleneksel Yahudi toplumunun mahrumiyetini vurgular ve bu arada kadınlar için asıl arzu edilen konumu da ifade eder: “İşte ben-i İsrâil kadınları bu “hukuk” ve “hayat” dairesinde yaşamakta idiler. Bunlara enîs-i cân, refik-i ömr, aklın, izânın mütemmimi, yuvanın nâzımı, idârenin nâzırı, hayatın şeriki –insan edelim- denilebilir mi?...Bu halde yaşatılmakta olan bir millet nisvânına âdetâ erkeklerin telezzüzü için şirin bir meyve nazarıyla bakılmak iktizâ eder. Bu hayat ile insana, insanlığa yaklaştırılmış olamaz!...”¹⁷¹⁵

Batı Ortaçağına bu eleştirilerde yer verilir. Müfide Ferid, kadınların Batı toplumundaki durumlarını ele aldığı yazısında Ortaçağ’da Batı’da kadının hukuki haklardan yoksunluğunu uzun uzadıya anlatır ve Rönesans’ın kadınlar lehine bir gelişme olduğunu yazar: “Rönesans bütün milletlere, bütün sınıflara olduğu gibi kadınlara hem bütün sınıf kadınlara da büyük bir inkişâf devri olmuştur. Kadınlar tahsil etmeye başladılar. Dârülfünûn sınıflarında kızlar göründü, esnaf cemiyetlerinde kadınlar a’zâ edilir, kadından alim, mütefennin, şâir, san’atkar, diplomat oldular icrâ-yı hükümet edenler gözüktü, tabibler yetişti. Latince, Rumca öğrendiler, erkekten ziyâde kızların tahsiline itina ettiler. İnkişâf devri geçince kadının mevkii de küçüldü, yine birer süs, birer heves, zevk arkadaşı oldular. Fransa saraylarında olduğu gibi en çok hürmet eyledikleri zamanlarda bile onların mevkiileri hayatları mesela Roma kadınlarının şerâit-i hayatiyelerinden pek farklı değildi. Aynı suretle medeni hukuktan mahrum oldular. Ve onlara gösterilen o kâzib teveccühler hukuk-u arkadaşlık hürmetinden pek çok uzaktı....Fransa ihtilalinde ilk defa kadınlarla erkeklerin müsâvâtı ilan edildi. Bilhassa kadınların bir fıkı-i siyasi uğrunda kahramanca ölmeleri, ölecek kadar fikirlerinde ısrar ve sebât etmeleri kadının seviyesini pek çok yükseltti. Onlarda artık şahsiyet sahibi insan olduklarını isbat ettiler.”¹⁷¹⁶

Batılı erkekler kilise ve monarşik yönetimlerle mücadele ederek haklarını alırken kadınlar benzer haklarını kazanamamıştır: “Erkekler on beşinci asrı müteâkıb hürriyetlerini gasp eden müessesâtâ karşı isyana başladılar. İbtidâ papazlardan hürriyetlerini almak için asırlarca uğraşılar. Mezep muharebeleri engizisyon mahkemeleri fayda vermedi. Volter’in meydana koyduğu hakayıkı tatbik için hepsini göğüs gerdiler. Nihayet hürriyet-i mezhebiyyeleri temin edildi. Sıra hükümdar ve krallara geldi. Onlara daha ziyade şiddetli davrandılar. Azim inkılâplarla

¹⁷¹⁴ *Kadınlar Dünyası* (1329, 5 Nisan), İctimai: Hukuk—Nisvan -2- Beni İsrail Nazarında Kadınlar!... 2:1.

¹⁷¹⁵ *Kadınlar Dünyası* (1329, 5 Nisan), İctimai: Hukuk—Nisvan -2- Beni İsrail Nazarında Kadınlar!... 2:2

¹⁷¹⁶ Müfide Ferit (1335, 8 Mayıs), Feminizm, *Türk Kadını*, 21:325

hürriyetlerini ilan ettiler. Yalnız bu esnada hürriyetleri temin edilmemiş bir kitle, bir kitle-i mu'azzebe kaldı. O da biz zavallı kadınlar.”¹⁷¹⁷

Kadınların toplumda erkeklerle eşit hak ve özgürlüklere sahip olması gerektiğini düşünen yazarların geçmiş toplumların kadınlara yönelik eşitlik dışı hukuk ve işleyişine yönelik yazıları bir yandan da çağın geldiği noktanın farkını vurgulamak için de kullanılmaktadır. Artık geçmiş yanlışlarıyla gelecek de kadınlara yönelik vaad ediciliği ile öne çıkarılmaktadır: “Büyük şair: ‘Şimdi ruh-u insani sinn-i rüşdüdedir.’ diyor. Hakikaten her yerde istikbalin daha iyi olacağına dair alametler gözüküyor....Allah versin de bizim temenniyatımız, temenniyat-ı hâlisânemiz biran evvel husûl bulsun! Bizim mûrâne gayretlerimiz akim kalmayarak biraz da müsmir olsun! Böyle olursa ihtimal ki yeni asrın tulû-i fecrinde şark ile garbın hemâhenk-i vifâk olduğunu görürüz!...”¹⁷¹⁸

Emine Semiye Batı toplumlarında bile kadınların eşit haklara tam olarak kavuşamayışlarının sebebini doğadaki güç ilişkisi üzerinden izah eder. Daha güçlü olanın zayıfı ezmesinin bir doğa kanunu olduğunu ifade eder ve kadınların erkeklerle eşitsizliğini insan toplumuna getirerek kadınların erkek karşısındaki güçsüzlüğü ile ilişkilendirir:

“Milel-i mütemeddine nezdinde hukuk-u ictimâiyye-i beşeriyede hâlâ kadınlar müsâvât-ı muhikkeye nâil olmuyorlar...Onların erkekleri ki, herşeyi akıl ve hikmet nokta-ı nazarından mukâyese etmektedirler; öyle ise niçin bu gadrden vazgeçmiyorlar? Çünkü zîruh arasında hayat başladığından beri maddeden kuvvetli olanların kuvvetsizleri ezerek müteneffî olmaları kanun-u hilkat icâbâtından bulunduğu bürhan-ı kat’i ile anlaşılıyor!.. Büyük balıkların küçükleri yutarak, canlıların mâdunundakileri parçalayarak, yırtıcı kuşların munislerini pençesine geçirerek gıdalandıklarını nazar-ı tetkike alırsak; derin düşünmeye hâcet kalmaksızın yabanlıkları zamanında insanların da böylece rızıklandıkları malum olur.”¹⁷¹⁹

Mevcut toplumsal algılar kadar İslam hukukunu da dönemin Osmanlı münevver kadın ve erkeklerinin hak ve özgürlükleri merkeze alan okuyuşu ve yorumlayışı mevcut yapı ile münevverlerin tasavvurlarında var olan arasındaki tezatları ortadan kaldırmaya dönük izahlar geliştirmeye veya mevcut izahları yeniden ifade etmeye yöneltti. Bu izahların önemli bir kısmının ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Mısır, Afganistan ve Hint Müslümanlarından bazı yazarlar tarafından dile getirilmişti. Osmanlı ve genel olarak İslam dünyasının geri kalışının sebeplerine dair izahlarda benzerleri görüldüğü gibi Müslümanların asıl, hakiki İslamiyet’ten uzaklaştıkları ve Batı dünyasındaki terakkinin unsurlarının zaten İslamiyet’te de bulunduğu ve fakat bunların cehalet veya yönetici/ulemâ kesimlerinin sınıfsal menfaatlerini korumak için yok sayıldığı gibi

¹⁷¹⁷ Naciye, (1329, 10 Nisan), “Erkekler Hakikaten Hürriyetperver midirler? Kadınlar Ne İstiyor?”, *Kadınlar Dünyası*, 7:3

¹⁷¹⁸ A.Ulvi (1324, 19 Kanunusâni), İslam Kadınlarında Hürriyet [2], *Kadın* (Selanik), 15:6

¹⁷¹⁹ Emine Semiye (1325, 12 Eylül/1327, 10 Ramazan), “Kadın Mecesesi”, *İnkılâb*, 10:147

izahlarla mevcut yapının gözden düşürülmesi ve tasfiyesi ve böylece zamanla münevverlerin tasavvurlarındaki dünyanın fiilen varlık sahnesine çıkarılması amaçlanmıştı. Bu tip izahlar Osmanlı’da kadın haklarına ilişkin yürütülen tartışmalarda sıkça kullanılmıştır.

İslamiyet’te kadının haklarına ilişkin gelenekçi çevrelerce yapılan polemiklerde “hürriyetperver” Osmanlı kadın ve erkek münevverleri İslamiyet’in mevcut medeniyette kadına tanınan hakları tümüyle verdiği bir önkabul olarak benimsemiştir: “Din-i mübîn-i İslâm zuhur edip de âlemi müstağrak-ı envâr-ı hakâyik ettiği ve âimme-i nâsı şeref-i füyûzât-ı Rahmâniyyeden müstefit eylediği gibi erkekler ile kadınların arasındaki münasebet ve irtibatı dahi hadd-i lâyıkında tesis eyledi. Binaenaleyh âlem-i İslamiyette kadınlar için tarik-ı terakki açıldı ve alelhusus vezâif-i diniyyenin ifası zımında okuyup yazmak, öğrenmeye bezl-i vücûd ve gayret eylemek lâzım geldi...”¹⁷²⁰

Terakkinin yolunu açan İslam toplumlarının Batı toplumları karşısında teknik ve medeniyette geri kalmasının sebebi bir din olarak İslamiyet değil bizzat Müslümanların kendileriydi. Fatma Aliye Hanım bu geri kalmışlığı son üçyüz sene öncesinden başlatır sonrasında ise İslam dünyası gerileme dönemine girmiştir:

“İslam maarif ve sanayi cihetinden mertebe-i kemalini bundan üç asır kadar mukaddem bulmuş idi. Ondan sonra bir vukuf ve hatta inhitat devrine girmiş idi. Ondan sonra bir vukuf ve hatta inhitat devrine girmiş idi. İslam’ın şu terakkiyatına ve müsteşrikin sayesinde Avrupa gereği gibi vâkıf olmaya başlamış ve ikmal-i vukuf edeceği dahi derkâr bulunmuştur. Üç asırdan beri vukuunu haber verdiğimiz vukuf ve inhitat ise İslam’a değil Müslümanlara mütealliktir. Zira terakkiyat-ı İslamiye’nin mahfazası demek olan kitaplar hâlâ mevcuttur. Ama o müddet zarfında Müslümanlar bir takım siyasiyat ve muharebat-ı muharribeye hasr-ı evkat ederek maarif ve sanayi ile iştigalden kalmışlar da bilahire iştigal edebilmek iktidariyetini de kaybeylemişlerdi.”¹⁷²¹

Kadınları hukuken kısıtlayan dini geleneklerin İslamiyet’in kendisiyle ilişkisiz olduğu ve bu hükümlerin sonraları farklı medeniyetler ve yönetimlerin müdahalesiyle oluştuğu söylemi ondokuzuncu yüzyıl sonundaki yazarların çoğu tarafından dillendirilmiştir. Bu yazarlardan biri olan Corci Zeydan’ın 1902-1906 tarihleri arasında yayınlanan “*Târihu’t-temeddünni’l-İslâmî*” adlı beş ciltlik eseri ilkin *İkdam* gazetesinde tefrika edilmiş daha sonra “*Medeniyet-i İslamiyye Tarihi*” adıyla ilk iki cildi 1909-10’da Ahmet Cevdet ve Zeki Megâmiz tarafından *İkdam* matbaasından, üçüncü cildi yine aynı yıl aynı matbaadan ve dördüncü ve beşinci ciltleri 1910-11 yıllarında Kanaat batmasında Osmanlıca’ya çevrilerek basılmış ve dönemin Osmanlı aydınlarını

¹⁷²⁰ Zeyneb Sünbül binti Sedad bin Ahmed Cevdet Paşa, (11 Eylül 1311/4 Rebûlâhîr 1313), Fâzıl-ı Meşhûr Merhum Ahmed Cevdet Paşazâde Saadetli Sedad Beyefendi Hazretlerinin Kerîme-i İffet-Vesîmeleri İsmetli Zeyneb Hanımefendi Hazretlerinin Makâle-i Aliyyeleridir, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 7: 3

¹⁷²¹ Fatma Aliye Hanım 2012b: 34

etkilemiştir.¹⁷²² Corci Zeydan'ın kadınları ev içi alanla sınırlandıran dini geleneklerin Abbasi ve İran etkisiyle oluştuğuna yönelik iddiası Osmanlı'da kadın haklarını savunan yazarların benzer bir argümanı kullanmalarında etkilemiş olabilir. Benzer bir tarihsel eleştiri yirminci yüzyılın sonunda başka kadın yazarlarca da yapılmış ve metinlerin aynı dönemde taraflı yorumlarıyla erkeğin kadınlar üzerinde mutlak hakimiyetinin meşrulaştırıldığı yazılmıştır.¹⁷²³

İslam toplumlarında kadınların geri kalışının sebebi olarak Emine Semiye hanım da tıpkı Zeydan gibi İslamiyet veya ilk dönem Müslümanları değil sonraki dönemlerin gelişmeleriyle ilişkilendirir. Emine Semiye hanım mevcut Batı medeniyetinin de ahlak alanında yaşadığı bazı zafiyetleri olduğunu belirtirken bir yandan da Batı'da kadınlara verilen hakların Abbasiler devrindeki gerileme öncesinde zaten İslam tarafından verildiğini vurgular. Bu durumda kadına İslamiyet tarafından verilen ancak asırlarca engellenen bu hakların yeniden ilk dönemde olduğu gibi kadınlara verilmesi sözkonusudur: “İslamiyet - kadını ticaretten, ziraatten asâkir-i terqip, teşci ve mecruhini tedavi için harbe gitmekten menetmemiştir. Bunlar hakkında misal iradi, büyük bir tarih kitabı yazmaya vabestedir. Demek istiyoruz ki vakt-i hazret-i nebevide (ve sonraları) kadınlar muhterem ve hareket-ı namuskârelerinde tamamiyle hür idiler. Abbasiler'in sebep-i inkırazı olan devre-i sefahat başlayınca (kadınlık) da müzeyyen, müzehhep esaret örtüsüne bürünmeye başladı! Şimdiki halimizin dinî değil, arzî olduğu malum bir keyfiyettir. Bize lazım olan şeriat-ı garra-ı Muhammediyenin mesağ verdiği hürriyet-i mutahharadır. Yoksa medeniyetin pek ileri gitmesiyle tefessüh etmiş nokta-i sefahatine garptaki ahlakıyyun da şimdi acı acı bakarak düşünüyorlar!!”¹⁷²⁴

Emine Semiye tarihte bazı istisnai örneklerin olduğunu da kabul eder ve hem Abbasi hem de Osmanlı toplumunda nüfuz sahibi veya toplumda söz sahibi olan bazı kadınların bulunduğunu da belirtir ve onları her ne kadar kendileri “farkında” olmasa da “feminist” olarak nitelendirir. Burada kullanılan ibare ile erkeklerle kadınların tam eşitliğinin kastedildiği açıktır:

“Kavm-i Arap- nev-i beşerin en mühim kısmı kadın olduğunu takdir ettiği zamanlar şan ve şöhritle parlamışlardı! Misal olarak âtideki esâmiyi sayabiliriz: Ecnâdın vakasında çadırın direğiyle muhaciminden yedisini öldüren Ümm-i Hakîm Mahzumiyye gibi kahramanlar - telamizesinden ekâbir-i ulemâ içinde mütehayyir İbn-i Asâkir ve İbn-i Şahne'ler yetiştiren Ümmü'l-Hayr gibi allameler – Sıffin vakasında Hazret-i Ali'nin tarafını iltizam ve müessir nutuklarıyla askeri tahris ve terqip eden Kûfeli Ümmü'l-Hayr Bint-i El-haris- ve Hazret-i Osman'ın hilafetinde zuhur eden vukuat sırasında müşarünileyhe nasihatiyle be-nam-ı zevecât-ı

¹⁷²² Zeydan, Corci (2012), *İslam Uygarlıkları Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınları, çevirmen Nejdî Gök'ün önsözü, 1:24

¹⁷²³ Ahmed, Leila (1992), *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven: Yale University Press: 67

¹⁷²⁴ 5 Mayıs 1326 tarihli Emine Semiye'nin “İslamiyet'te Feminizm” başlıklı mektubu. Halil Hamid (Der.) (1910), *İslamiyet'te Feminizm Yahud Alem-i Nisvan'da Müsâvât-ı Tamme*, İstanbul: Kiteum Matbaası: 6-7

mutahharattan Ümmü Seleme Hazretleri gibi nutuklar hulefa-yı Abbasiye'den Muktedir Billah'ın Ümmü'l Veled cariyesi olup umur-ı hükümette büyük bir hüküm ve nüfuz kazanmış olan Kahramane gibi siyasiye karışanlar da zuhur etmiştir. Mülûk-ı Guriyye'nin on birincisi olan Raziye Sultan'ı ve Sultan Ahmet Han-ı Evvel'in kadınlarından Kösem Valide'yi de zikredersek, ümem-i saire-i İslamiye içinde dahi şairelerden, alimelerden başka siyasiyyundan pek çoklarının mevcudiyetini anlatmış oluruz. İşte o kadınlar ki erkeklere tevaffuklarıyla feministliklerini (kendileri farkına varmaksızın...) ispat etmişlerdir.”¹⁷²⁵ Emine Semiye hanım 1911 yılında kaleme aldığı ondördüncü yüzyılda İlhanlılar devletinde yaşamış Dilşad Sultan hakkındaki anlatısında da feminizmi Batı'dan çok önce Türk tarihinde bazı kadın kahramanlarla başlatır: “Fakat o tarihte bile zeki (ve zamanına göre münevverü'l-efkâr olan) bir hayli Bağdatlılar, Dilşadlar zuhur ederek hasenatları ve azimkâr efalleriyle erkekleri geçip büyüklüklerini ve kadınların derece-i kabiliyetlerini ispat etmişlerdir. Onların (farkına varmadan) gösterdikleri bu “feministlik”, bir kıskançlık yahut gözden düşmek gibi ahvalde erkeklerin gözlerini açınca mahmur nigâhlarına şikâr oldukları kadını öldürmeye kadar varıp onlardaki “hürriyet-i şahsiye”yi mahvederek tabiatın, bahusus “şeriat-ı mutahhara-i İslamiye”nin kadınıyla erkek arasında gözetdiği “hakk-ı müsavat” düsturundan bir yaprak daha yırtmaya çalışıyorlar -kendi fikirlerince- güya cemiyet-i beşeriye bir ahlak dersi vermiş olmakla iftihar ediyorlardı.”¹⁷²⁶

Fatma Aliye Hanım da kardeşi Emine Semiye gibi eski Türklerde kadın ile erkek arasında eşitlik olduğunu yazar. Fatma Aliya Hanım Araplar İslamiyet'e girerken kadın ile erkeğin eşit olmadığını henüz İslamiyet'e girmemiş olan Türklerde ise tam tersine kadınla erkeğin eşit olduğunu İbn Batuta'nın seyahatnamesine atıfla 1901 yılında *Malûmat* gazetesinde tefrika halinde yayınladığı *Namdararı Zenan-ı İslamiyan* başlıklı ünlü Müslüman kadınlara dair yazılarında öne sürer: “Araplar İslamiyet'e girdikleri zaman işte kadının mevkii bâlâda zikreylediğimiz gibi olduğu halde Türkler İslamiyet'e girdiğinde kadının mevkii bütün bütün başka ve onun aksi bir haldeydi. Türklerde müşareket ve müsavat vardı. Kadınlar da erkekler gibi cündî, cesur, müsella, muharip, memur, hadimdi. Zevc ile zevcede refakat hüküm sürerdi.”¹⁷²⁷

Yazılarında Türkçe takma adıyla Madam Gülnar adını kullanan Rus dilbilimci, oryantalist ve St.Petesburg Şarkiyat Cemiyeti'nin kurucusu Olga de Lebedeff veya Olga Lebedeva da *Kadın* dergisinde çevrilen bir yazısında diğer Emine Semiye hanım gibi kadın haklarıyla ilgili sorunun Abbasiler döneminde başladığını öne sürer: “Birçok cahil ve mutaassıp şarklılar kadının hayat-ı ictimâiyeye karışmasına ve nasibe-i marifette erkekle küfûv olmasına İslamiyet'in mâni olduğunu

¹⁷²⁵ Emine Semiye 1910: 3-4

¹⁷²⁶ Emine Semiye (2021), *Dilşad Sultan*, Demir, Meral Nayman; Akbulak, Esra Nur (Ed.) *Öncü Müslüman Kadınlar:Osmanlı Kadın Yazarları Nasıl Bir Müslüman Kadın Geleneği Hayal Ettiler?*, Turkuvaz Haberleşme ve Yayıncılık:310

¹⁷²⁷ Fatma Aliye (2021), *Namdararı Zenan-ı İslamiyan*, Demir, Meral Nayman; Akbulak, Esra Nur (Ed.) (Ed.) *Öncü Müslüman Kadınlar:Osmanlı Kadın Yazarları Nasıl Bir Müslüman Kadın Geleneği Hayal Ettiler?*, Turkuvaz Haberleşme ve Yayıncılık:97

iddia eder ve hatta bunlara bakarak birçok Avrupalılar da işin hakikat olduğunu zannederler, halbuki bu öyle bir fikr-i bâtıldır ki âdetâ kökünden yıkılmalı...Şöyle bir kere gözümüzü Arap medeniyetinin evc-i bâlâya vardığı zamanlarda Arap kadınlarının işgâl etmekte oldukları mevki-i ictimâîye irca‘ edersek görürüz ki İslamiyet, hiçbir zaman ve katiyyen kadının bir erkek kadar sâhib-i irfân olmasına, erkekle hem-hukuk bulunmasına hâil olmamıştır. Ve bunun en büyük bürhânı ise Bağdat’ta Emevi ve ilk Abbasi halifelerinin zaman-ı hilafetleridir. Bunlardan sonra yalnız Kadiribillah âlem-i İslamiyet’te birinci def’a olmak üzere terakkiyata mani olmuştur.”¹⁷²⁸

Mevcut durumda Osmanlı kadınlarının toplumsal konumlarının diğer toplumlarla doğrudan kıyaslanıp kadınlarımızın durumunun hiç de istenilir bir seviyede olmadığına altı çizilir. Selahaddin Asım bu noktada toplumları sıralar: “Kadınları, ictimâî vazifiyetinden en az mahrum olan milletler İskandinavlılar ve Anglo-Saksonlardır. Bundan sonra Almanlar, Fransız ve İtalyanlar yani Latinler, Slavlar ve en sonra da Türkler vesâir İslamlar gelir. Kadın, terbiye ve idare, vazife ve fiiliyat noktasından cemiyetten hâriç kaldıkça ister ictimâen ve dimâen olsun, ister iktisaden ve serveten, zevcelik ve analık, ictimai ve medeni fertlikten evvel, karılık ve dişilik, daha doğrusu bunların mahsulesi olarak karşılaşmak mahiyetini hâiz bulunur...Bu sosyolojide bir hakikattir.”¹⁷²⁹

Kıyas sadece “temeddün” etmiş ülkelerle, milletlerle sınırlı değildir aynı zamanda bir önceki nesille de kendisini kıyaslar Osmanlı münevver kadınları ve kendilerini anneleriyle kıyas kabul etmez derecede ileri seviyede bulurlar, çünkü artık geçmiş devir olduğu gibi o devrin insanların fikir ve adetleri de “köhne” ve yararsız görülmektedir. Zamanın değişmesinin ihtiyaçları değiştirdiği görülemediği gibi adetlerin, alışkanlıklar sebebiyle bırakılamayışı da Osmanlı’daki yaşlı annelerin eğitilmiş genç kızları tarafından idrak seviyesinde düşük bir derecede görülmesine yol açmıştır:

“Çünkü öyle bir devredeyiz ki, ekseri kızlarımız valideleriyle nisbet kabul etmez bir seviye-i idraktadırlar. Bu gibi biçareler validelerinin anıf, sakım, köhne fikir ve âdetlerine tâbiyyete mecbur edilirler. O gibi anneler kendi zamanlarında gördükleri bir şeyi, kendi gençliklerinde yapmadıkları bir hareketi, bir teşebbüs-i zatiyi kızları için de ma’yûb addederler. Zamanı, ihtiyacâtı nazar-ı ehemmiyete almadan, zavallıları kendi zararlarına olarak muhtaç oldukları cihaz-ı maneviden mahrum ederler. Bu, bir itiyattır. Bu sahîf âdet defin-i butlân olmalıdır. “Bizim zamanımızda böyle şeyler yoktu...Pekala yaşadık, bir kızın erkek gibi okuyup, âlim olması neye yarar?” “A, hiç kadın gazetesi olur muymuş!”, “Biz ne karışıyoruz bu gibi şeylere... Bunlar da yeni çıktı” diyen validelerimiz çok olduğu gibi bu terbiye ile melûf annelerin de bütün zamanın inceliklerini, medeniyetin kavaid-i lâzimesini, bir kadının mevki-i ictimaisini,

¹⁷²⁸ Madam Gülnar (Olga de Lebedof), (1324, 29 Kanunievvel), İslam Kadınlarında Hürriyet, çev. A.Ulvi, *Kadın* (Selanik), 12:2

¹⁷²⁹ Selahaddin Asım (t.y.) *Türk Kadınlığının Tereddidi Yahut Karışmak*, İstanbul: Resimli Kütüphane Matbaası:11

ihtiyacâtını idrak ve takdir edebilecek bir seviyede bulunan ve bu istidadı gösteren kızları az değildir...”¹⁷³⁰

Değişim az veya çok doğrudan veya dolaylı olarak toplumun teamülleri, gelenek ve örfleriyle de karşı karşıya gelmek demektir ve Osmanlı tarihinde bu durum aynı zamanda yeni bir din yorumunu geliştirmeyi gerektirmekteydi ı zira İslam toplumlarında siyasi protesto kendisini eş zamanlı olarak dini eğilimler veya seçimlerdeki farklılıklarda göstermektedir. Seçkin grupların sivil toplumla ittifak arayışları hem ticari ortaklıkla hem de dinsel ideolojide kendi işaretlerini geliştirmeleri, hakim sınıfla aralarındaki rekabetin de bir göstergesiydi.¹⁷³¹

Mazinin toplumsal algı ve tahayyüllerindeki kadın imgesinin eleştirisi aynı zamanda bu toplumsal algıyla eşgüdümlü olan hukukun eleştirisini de gerektirmiş ve Osmanlı’daki kadınlara dair hukuki yapı da eleştirilmiştir. Özellikle II.Meşrutiyet’ten sonra Osmanlı münevver kadın ve erkekleri medeni hukuktaki kadının yerini daha açık bir şekilde eleştirecek cesareti kendilerinde bulabilmişlerdir. Macide Memduh, “Kadın” İçin başlıklı yazısının girişinde şunları yazar: “Bizim, kadınların adeta hukuk-u beşeriyeden mahrum edilmiş bir cumhur olduğumuza ekseriyet-i ârâ ile kâil olan İstanbul’da, İstanbulumuz halkı meyanında bize karşı bazı hâlât-ı nâlayıkanın zuhurunu gazetelerimizde okuyarak hezâr-ı esfle âvâze-i şikayetini merhameten buralara kadar îsâle çalışan “kadın”a teşekkürât-ı samimânemizi ne suretle takdim edeceğimizden cidden aciz bulunuyoruz.”¹⁷³²

Osmanlı toplumunda kadınların eşit hukuktan yararlanamadıklarını yazan *Kadınlar Dünyası* dergisinin imzasız yazarı ilkin toplumsal yapı hakkında bazı eleştirilerde bulunur ve sonra kadının Osmanlı toplumundaki hukuki durumuna değinir: “Hepimiz bir zulüm ve esaret, bir istibdat ve mahrumiyet altında çırpınmaktayız. Ne hayatın tecelliyatından müstefit, ne envâr-ı maariften müstenir, ne de füyûzât-ı medeniyeden müstefiz oluyoruz! Bu yaşamak mı? Bu hayat mı? Bu saadet mi?...Zavallı biz kadınlar, daha bu menhus hâl-i ictimaimiz, bizi ne vakte kadar kemirmekte devam edecektir. Tatmin-i huzûzât için bize en âli evsâfı layık gören erkeklerimiz niçin hukuk-u umumiymizi bize layık görmüyorlar?”¹⁷³³

Fatma Aliye Hanım, Abbasileri kadın haklarında gerilemenin sebebi olarak görür ancak o bu değişimi İran adetleriyle ilişkilendirir ve İslam öncesi Türk geleneğinde ise kadın ile erkek arasında bir eşitliğin olduğu idda eder:

“Emevilerin zamanında kadınlar mevki-i itibarda idi. Abbasilerin sonlarına doğru İran örf ve âdâtı, debdebe ve safahatle beraber Irak’a girmeye başlayıp kadınların hukukları da ziyana

¹⁷³⁰ Fatma Galip, (1329, 3 Mayıs), Dertlerimiz Hakkında -2-, *Kadınlar Dünyası*, 30: 4

¹⁷³¹ Karpat, Kemal (2019), *Osmanlı Devleti’nin Kısa Sosyal Tarihi-Âyanlar Bürokrasi Demografi ve Modernleşme*, İstanbul: Timaş Yayınları: 220

¹⁷³² Macide Memduh, (1324, 10 Teşrinisani) “Kadın” İçin, *Kadın* (Selanik), 5: 8.

¹⁷³³ *Kadınlar Dünyası*, (1329, 2 Temmuz/1331, 11 Şaban), Bedia-ı İstikbal, 90:1

uğrattılmaya başladı. Devlet-i Abbasiye inkirâza doğru yuvarlanırken zuhur eden hükûmât-ı etrâk-ı İslamiye’de, kadın mevki-i ihtiramda idi. İslâmiyeti kabul eden Türkler, Abbasilerin sonlarında İran’dan geçmiş bir takım âdâta rağbet etmediler. Türklerden de pek büyük müşâhir-i nisvân geldi.”¹⁷³⁴

Osmanlı’daki kadınların peçe ve çarşaf adetine ilişkin Fatma Aliye hanımın ilginç tarihi ve kültürel analizinde Emevi, Abbasi ve İran etkisinin söz edildiğini görülür. Peçe’nin ilkin Emeviler devrinde güzel yüzlü erkeklerce örtüldüğünü söyleyen Fatma Aliye peçeyi böylelikle aynı zamanda peçeyi erkeklerin şehvetini tahrik eden kadın cinsiyetinden soyutlayarak bir tersine çevirmeyle erkeklerin de şehvet üretebilecek varlıklar olduğunu ima eder ve bununla kadının yüzünün fitne olduğu şeklindeki gelenekçi kesimin söylemine karşı koyar: “Kadınların kalbine fitne irâs eylememek için pek güzel olan kimseler kadınların bulunacağı mecâlis-i ilm ü edebe yüzlerinde peçe olarak gelirlerdi ki, hüsn-i cemâl ile meşhur olan Vedâhu’l-Yemen ile Mukni’ul-Kindî nâm meşhûr şâirler peçe ile o türlü mecâlise dâhil olanlardandır. Hâlâ erkeklerin yüzü peçeli ve kadınların yüzü açık olarak gezen kabâil-i İslâmiyye vardır.”¹⁷³⁵

“Abbasiler zamânı üç yüz yirmi târihinde peçenin kadınların yüzünde görülmesine bir manâ-yı siyâsi verildi....O zamân kadınlarında peçe âdet olmadığı cihetle o peçililer sû’-i zann altında kalır idi. Onların yüzlerini örtmeleri örtmelerine muhalefet olunarak umerâ tarafından peçeleri açtırılır idi. İşte peçe İslâm kadınlarının yüzünde ilk görüldüğü zamânlar erkekler tarafından mûmâna’ata uğramış ve kadınların yüzlerini kapayıp hüviyyetlerini gizlemeleri hoş görülmemiş olduğu halde İrânî kadınları takliden bazı kadınlar tarafından alınan çarşaf ve peçe sonra erkeklerin o kadar mazhar-ı tasvîb ve takdiri olmuş ki, kadın onu istemese de tebdîline muktedir olamayacak hâle gelmiş ve bütün Arabistân’ın şehri kadınları esbâb-ı tesettürü bulunmuştur. Arabân ve aşâyirdeki kadınlar ise evvelki suret-i tesettürü muhâfaza eylediklerinden hâlâ çarşaf ve peçe onlarda taammün eylememiştir. Kimisi keffiyeye ve kimisi o makâmda istimâl olunan bir başörtülük bez ile saçlarını ve gerdânlarını setr eylerler. Onlarda kadın yine cem’iyyettedir.”¹⁷³⁶

Fatma Aliye Hanım tarihi tespit edilemeyen bir konuşma metninde İslamiyetin ilk devirlerinde kadınlara “bahşedilen” hukukun sonraları unutturulduğunu belirtir ve kadın sorununu Müslümanların mazisinden koparak cahilleşmesiyle ilişkilendirir: “Çok asırlar İslam kadınları İslamiyet’in kendilerine bahşeylemiş olduğu hukuka sahip bulundular. Sonraları halk cehle düşeli kadınlara hukukları unutturulduğu gibi erkeklerde de bir çoğu İslamiyette kadının mevkii hakkında cahil ve gâfil oldular. Gerçi vesayet ve malına tasarruf gibi hususatta ahkâm-ı şeriyenin hükmü icra olunmakta ise de Cenâb-ı Resul tahsil-i ilmin kadına ve erkeğe aynı surette

¹⁷³⁴ Fatma Aliyye, (29 Teşrinisani 1917), Kadın Nedir? *Yeni Mecmua*, 21: 417

¹⁷³⁵ Fatma Aliye Hanım 2016:127. Fatma Aliye Hanım’ın sözünü ettiği topluluğun Tuaregler olması mümkündür, çünkü Tuareglerde erkekler de peçe takmaktadır. Bknz. Wiesner-Hanks 2020:164

¹⁷³⁶ Fatma Aliye Hanım 2016:128

farz olduğunu beyan buyurmuş olduğu halde kadına ziyade tahsilin lüzumu olmadığı sözünü ağzına almakta çekinmediler.”¹⁷³⁷

Fatma Aliye İslamiyetin ilk devirlerindeki kadınların durumunun çağın Amerikalı ve Avrupalı kadınlarının durumuna kıyasla çok daha iyi olduğunu ileri sürer ama bunun için dinleyicilerini birkaç asırdan daha önceki bir geçmişe bakmaya davet eder: “Hanımefendiler İslam kadınlarının mazarine irca-ı nazar ediniz. İki, üç asır evvelkine değil! Daha! Daha!...ilerisine bakınız, göreceksiniz ki Avrupa ve Amerika nisvânı daha o meratibe varamadılar. Evvelce ne eyledikse yine öyle olmak selamet ve necattır. İslamiyet bizi ne eylemiş ise yine öyle olmaya hakkımız vardır. İslamiyetin kadınlara bahş eylediği şeyi onlardan sakınmaya kimsenin hakkı olamaz.”¹⁷³⁸ Aynı konuşmasının sonunda ise Fatma Aliye Hanım kadınların İslam içinde kalarak ilerlemeye davet eder: “Nasıl ki evvelce de İslam kadınlarının terakkilerine mani olmadı. Dinimizi milletimizi muhafaza ederek terakki edelim. Müterakki olalım. Lakin yine İslam ve Türk kalalım.”¹⁷³⁹

Başka bir konuşmasında Fatma Aliye İslamiyetin kadınlara tanıdığı hakların kadınlar ve erkeklerce bilinmesi gerektiğini ifade eder. Ancak bu şekliyle kadın meselesi ona göre son bulacaktır: “İslamiyetin kadınlara bahş eylediği hukuk için erkeklerin o husustaki ahkâm-ı İslamiyeye itaatları kifayet eder. Her Müslümanın ahkâm-ı İslamiyeye itaat eyleyeceğinde şüphe edilemez. Kadınların cümlesi İslamiyetin kendilerine bahş eylediği hukuku anladığı ve hep erkeklerimiz de o husustaki ahkâm-ı İslamiyeyi öğrendiği gün bu mes’ele hal olunmuş olur.”¹⁷⁴⁰

Fatma Aliye İslam dünyasına Batı ile savaşı ve İslamiyet hakkında ithamlarının Müslümanlar için ne ölçüde olumsuz ve rencide edici olduğunu bilmekte ve bunu da ifade etmektedir ama yine ona göre Batılılar arasında İslamiyet’e karşı daha nötr bir araştırma içine giden Batılılar vardır. “Ehl-i Sâlib muhârebâtında İslamlara karşı nâ-hakk yere muhâcemât ve mezâlimin medeniyetin şu derece-i kemâlâtında bulunanlarca tasvîb olunamaması cihetiyledir ki, muahharan yazılmış olan ecnebi târihleri ol bâbda birçok hakâyık meydana koymaktadırlar...İslamlar hakkında iftiralar, isnâdlar o zamandan başlayıp hâlâ bazı adem-i vukûfiyyetle söz söyleyenler meyânında modası geçmeyen bir şeydir. ...Şimdi birçok ulemâ-yı ecânib ehl-i salîb tarafından İslamlar hakkında revâ görülen mezâlimi ta’yîb ediyorlar.”¹⁷⁴¹

¹⁷³⁷ Fatma Aliye, Fatma Aliye Hanım Evrakı FA_Evr_000009-001 demirbaş nolu belge, İstanbul: Taksim Atatürk Kitaplığı: 1

¹⁷³⁸ Fatma Aliye, Fatma Aliye Hanım Evrakı FA_Evr_000009-001 demirbaş nolu belge, İstanbul: Taksim Atatürk Kitaplığı: 4

¹⁷³⁹ Fatma Aliye, Fatma Aliye Hanım Evrakı FA_Evr_000009-001 demirbaş nolu belge, İstanbul: Taksim Atatürk Kitaplığı: 4

¹⁷⁴⁰ Fatma Aliye, Fatma Aliye Hanım Evrakı FA_Evr_000009-003 demirbaş nolu belge, İstanbul: Taksim Atatürk Kitaplığı: 6

¹⁷⁴¹ Fatma Aliye Hanım 2016:101-102

Batının bilimsel ve maddi alandaki ilerlemesine karşın manevi alanda boşluk hissini gidermeye ve bunun için de bir din arayışında olduğunu düşünen Fatma Aliye Avrupalıların bu sebeple dinlere dair araştırma yaptığına samimiyetle inanır: “İşte Avrupalıların ulûm ve fûnûn-ı cedîdeye mutâbık gelecek bir din aramak hususunda ne kadar çalıştığını ve onu bulmaya ne kadar arzûkeş olduğu anlaşıyor.”¹⁷⁴² Bu amaçla çalışan oryantalistler Fatma Aliye’ye göre hakiki dini hurafeler ve bidatlerden ayırarak medeni ve ileri toplum için ikna olabilecekleri dinlerin hakikatini açığa çıkarmaya çalışmaktadırlar: “Kur’ân-ı Kerîm’in lisân-ı ecnebiyyeye tercümesi, âsâr-ı İslâmiyye’nin nakli ve müsteşriklerin sa’y u gayretleri ile ulemâ-yı ecânib İslam hakkında kesb-i vukuf eylemektedirler. Birtakım hurâfâtı ve sonradan ilâve olunan bidatleri tefrik ederek mütemeddin ve müterakkî kimselerin kâni olacakları surette hakâyık-ı edyânı izhâr için uğraşıyorlar.”¹⁷⁴³ Bu durumda Müslümanların yapması gereken şey İslamiyet’in medeniyete ve terakkiye engel bir din olmadığını Batılılara göstermektir: “İslâmiyetin mâni’-i temeddün ve terakki olmadığını, İslamların irsî olan kâbiliyyet ve isti’dâd-ı temeddünlerini gösterelim! Birtakım muârizinin İslâmiyyet ile medeniyet arasında bir uçurum olmak üzere göstermek istedikleri mesâilin hakikatini onlara ibrâz edelim! İslâmiyyetin adâleti emr eylediğini, tebâa-i gayr-i müslimeye zulüm ve hakâreti men eylediğini, kadına birçok hukuk bahş eylediğini, tesettür-i şer’inin mâni-i terakkî olmadığını, esâretin ilgâsını men etmediğini, taaddüd-i zevcâtın bir emir olmayıp hîn-i hâcette mesâğ olduğunu anlatalım”¹⁷⁴⁴

İslam toplumlarındaki kadınların toplumsal statüleri ile medeniyet arasındaki uçurumun İslamiyet ile medeniyet arasında bir uçurumun mevcut olduğu algısını yaratmaktadır Fatma Aliye’ye göre, ama bu uçurumun kaynağı İslamiyet değil dine ilişkin cehalet ve baskıcı siyasi yapıdır. Fatma Aliye bir devrin din bilginleri veya ulemâsını bu yapıdan sorumlu görür. İslam ulemâsının Batı’da olduğu gibi *clergé* olmadığını yani İslamiyet’in bir ruhban sınıfına sahip olmadığını yazmış olsa da Fatma Aliye Hanım Müslüman toplumlara temeddün ve terakki yolunda engel olan bazı unsurların dinin aslından olmadığını ulemânın ilan etmesi gerektiğini düşünür: “Gerçi İslamiyette *clergé* yani ruhbanıyyet olmadığı ma’lûmdur. Ama muhâlif-i şer’-i şerîf ahvâl vukû’unda vâkıf-ı hakikat olan ulemâ-yı İslâmiyye bildiklerini söylemeyip sükûtla geçitirirlerse min indallah mes’ûl olacaklarını düşünmeli değil mi?.....Selâmet ve necâtımız ta’lîm ve tefennün ve temeddün ve terakkide olduğu cihetle hariçten gelmiş olan birtakım örf ve âdât ve i’tikâdât-ı bâtıladan ve kadîm mitoloji hikayelerinden ümmet-i İslâmiyyenin tahlisle zulmet-i cehl ile kararmış olan kalplerini tenvir için izhâr-ı hakikati vatan onlardan istiyor! Cenâb-ı Resûl ilimden sû’âl edene karşı ketimde bulunan ağzına yevm-i kıyâmette ateşten gem vurulacağını beyan buyurdu.”¹⁷⁴⁵

¹⁷⁴² Fatma Aliye Hanım 2016: 91

¹⁷⁴³ Fatma Aliye Hanım 2016:101

¹⁷⁴⁴ Fatma Aliye Hanım 2016:116

¹⁷⁴⁵ Fatma Aliye Hanım 2016:121

Ulemânın hakikati bilmekle birlikte bunu halktan sakınması sebebiyle din adına birtakım masallar halk arasında yayılmıştır ve bunlar İslamiyet'in aslı zannedildiğinden İslam toplumları din adına medenileşmeye karşı çıkmaktadırlar. Oysa zamanın gereği olarak medenileşme ve terakkiden başka bir çıkış yolu yoktur, bu durumda ulemâ ya halkın Müslüman kalarak medenileşmesine destek olurlarsa hayırla anılacaklar ya da bu desteği vermeyecekler ama halk ilerlemeye devam edecektir:

“İslamiyyetin teşebbüsât ve makâsıd-ı terakkiyi kıran, parçalayan bir mâni'a olduğunu söyleyenlere târih-i İslâm-ı ibrâz eylemek, İslâm kadınlarının mevkiini İslâmiyyet ile medeniyet arasında bir uçurum olmak üzere gösterenlere, “Hayır! Böyle bir uçurum yok idi! Tarihte İslâm kadınlarının aldığı mevki en mütemeddin milel-i sâire kadınları alamadı! Bu uçurumu sonradan istibdâd ve cehl kazdı!...” diyerek izhâr-ı hakikat bize vazife değil midir?...Temeddün ve terakkiye geçmek mecburi ve mukadder!...İcâbât-ı zamân ve hâl ve mekân bizi ileri doğru itiyor!..Muntazam bir köprü atılmazsa belki sapır sapır o uçuruma dökülürüz....Evvelce İslâmların tarik-i temeddün ve ulûm [ve] maârifdeki terakkîlerinde ulemâ-yı İslâmiyyenin pek çok hizmet ve muâvenetleri görüldü. Devr-i inhitât ve istibdâdımızda gelen ulemânın sükûtu, ketm-i hakikatı ise birçok masâlların revacına, halkın zulmet-i cehâlete düşmesine yardımcı oldu. Lâkin hakikat ne zaman olsa tezâhür eyleyeceğinden bu devr-i intibâh ve teyakkuz meydâna geldi. İslamlar ta'lîm, tefennün, temeddün, terakkî etmekle İslâmiyyetten çıkmayıp bilakis peygamberlerinin evâmirine tebe'iyet etmiş olacaklarını anladılar. Halkımızın cehl-i nâdânî içinde kalan bir kısmına hâkâyık-ı İslâmiyyenin tefhimi ile terakkiyatımızın tesrî'ine hizmet edecek mesâilde ulemâ-yı İslâmiyye himmet ve gayret gösterirlerse İslâmların tarik-i ulûm ve terakkîlerine olacak muâvenetleriyle yâd olunurlar. Ketm-i hakikat ve sükûtta bulunacak olurlarsa cühelânın tenvir-i efkârı teehhür etse de men olunamaz. Er veyâ geç onlar da bir gün vâkıf-ı hakikat olurlar.”¹⁷⁴⁶

İslamiyet'in kadınlara verdiği haklara dikkat çeken isimlerden biri Ebuzziya Tevfik'tir. Avrupa kadınlarının evlilik sonrası kendi kazandığı veya miras yoluyla edindi mülkü ve parasını idare hakkınının olmadığını ve bunların idaresinin hukuken de eşlerine verildiğini yazan Ebuzziya Tevfik İslam hukukunda kadının kendi nakdi ve taşınmaz varlıklarını idare hakkının olduğunu hatırlatır: “İşte şariat-ı İslamiye her şahıs gibi nisvânın dahi bu gibi hukukunu muhafaza etmiş olduğu halde Avrupa kanunları nisvândan bu hakkı deriğ' etmiştir. Hal böyle iken Avrupalılar bizdeki nisvânın âdetâ esir gibi her türlü hukuktan mahrum olduklarına kâildir.”¹⁷⁴⁷

Emine Semiye Osmanlı toplumunda kadınları tahakküm altına almak için bazı erkeklerin yaklaşımlarına dini, vahyi bir hava verdiklerini düşünür ve kadınların buna cehaletleri sebebiyle kandıklarını ifade eder: “Eski zamanlarda desisekâr müstebitler menfaatleri nokta-i nazarından

¹⁷⁴⁶ Fatma Aliye Hanım 2016:122-123

¹⁷⁴⁷ Ebuzziya Tevfik, (1330, 13 Cemaziyulahir). Nisâiyyûn. *Mecmua-i Ebuzziya*, 148:227-228

olarak madunlarındaki safdilleri zir-u pâý tahakkümlerinde ezmek istedikleri için taassubu silah makamında kullana kullana ona bir şekl-i dini vermeye muvaffak olduklarından, insanların bir kısm-ı i'zâmı hele bizler...Zavallı Türkler onların emr-i müstekrehlerine münkâd ve âlet olmaya o kadar alışmışız ki cidden alim bir zât karşımıza çekip de Cenâb-ı Hak kullarına; kendilerini hüsn-i irade ederek i'mâlinde mes'ul olmak için idâre-i cüziyyeyi ihsan buyurmuştur diyecek olsa: Bu adam, bizi tevekkül ve itaatten tecrîd ediyor, dinsizdir! Cevab-ı reddi verilirdi. Bir cahil vaizin: kadınlar; oruçlarınızın makbul olmasını isterseniz iftardan sonra kocalarınızla konuşmayınız ha!.. yolundaki gülünç tenbihâtı, hâşâ vahiy makamında telakki olunur!.. İşte bunlar hep taassubun âsâr-ı muhrîbe-i insaniyetidir. Halbuki taassup cehaleti icap ettirdiğinizden şer'an makbul olamaz. Cehalet ise ind-i peygamberde gayet mezmum olmakla imtina (Arapça ibare¹⁷⁴⁸) buyurmuşlardır ki, bu emr-i peygamberi nisvâna da aid olduğu (Arapça ibare¹⁷⁴⁹) kaydıyla müsellemdir.”¹⁷⁵⁰

İstenilen “mutlak hürriyet”e İslamiyet engel değildir kadınlara göre. İslamiyet’in de onayladığı kadınların hürriyetinin bulunmayışının sebebi erkeklerdir ve onlar da kadınlara sınırlı bir hürriyeti uygun görmektedir: “İstediğimiz “hürriyet” ise “hürriyet-i mutlaka” –yoktur- değil, belki ahkâm-i münife-i şer'iyyemizin daire-i kudretinde mahfuz bulunan ve erkekler tarafından suistimal edilerek muattal kalan “hürriyet-i mukayyet”dir. İşte bu hürriyet İslam hanımlarını tarik-i tekamüle, şehrah-ı melâmete i'sâl ederek feyzyâb eyler...”¹⁷⁵¹

Şeriatın ahkam kısmıyla kadınlara her türlü hukuku verdiğini yazan *Kadın* dergisi yazarı uygulamaya bu durumun yansımalarının gerekçesini şeriat hükümlerinin uygulanmasındaki güçlükte değil erkeklerin menfaatleri aleyhine gördüğü bu hükümleri uygulamak istemeyişlerinde görür ve buna bir de toplumsal eğilimleri ekler: “Ahkâm-ı Şer'iyyemiz bir kadını her türlü hukukuna mâlik tanımıştır....Ancak tatbikatta biz bu imtiyâzâtın cihet-i ameliyesini göremiyoruz; bu neden? Hükm-ü şer'i ile suret-i tatbiki arasındaki bu tezat nedir? Acaba bu ahkâm kâbil-i icrâ değil de onun için mi mühmel bırakıldı; yoksa bu haller erkeklerin menâfiine tevâfuk etmediğinden onlar tarafından mı nazar-ı itibara alınmıyor? Burada taaccübe mahal göremem; araya bir de kânun-u ahlâki ve ictimâinin karışmasıyla bu tağyirâtın sernümâ olduğunu, tabiatıyla tevzi' ettiğini söylersem hata etmemiş olacağımı zanedebilirim.”¹⁷⁵²

Erkekler kadınlara İslamiyet'in verdiği hakları kısıtlamak ve bu şekilde kadınlara baskın gelmeye çalışmaktadırlar ve kadınlar da acziyet ve cehaletleri sebebiyle bu gerçeği görerek erkeklere dur diyememektedirler Aziz Haydar'a göre: “Bugün kadınların aczinden istifade eden

¹⁷⁴⁸ “İlim talebi her Müslüman erkek ve kadına farzdır.” مطلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة metinde hadisin Arapça ibaresi geçmektedir.

¹⁷⁴⁹ Müslüman kadın مسلمة

¹⁷⁵⁰ Emine Semiye, (1324, 30 Kanunuevvel), Bir Hediye-i Fikriyye, *Bağçe*, 24:11

¹⁷⁵¹ Fahrünnisa, (15 Nisan 1329), Evrak-ı Varide: Cevabım, *Kadınlar Dünyası*, 12:2

¹⁷⁵² A.Seni (324, 20 Teşrinievvel), Kadınlarımızın Mevki-i Medenisi, *Kadın* (Selanik), 2:15

erkeklerimiz ekseriyeti teşkil ediyor. Şer'-i Mübin-i Ahmediye'nin kadınla erkeğe bahşettiği mütekâbil hukukun kadına ait kısmını ketmde kendince büyük bir menfaat bulan bir kısım erkeklerimiz bu galebelerini kaybetmek isterler mi?...İsteyebilirler mi?...Bu fırsatı elinden kaçırabilirler mi? Kaçırmaya râzı olabilirler mi?...İşte tetkik olunacak cihet! Nasıl râzı olur?...Nasıl ister!...Hiç insan lâyûs'el iken mes'ul olmak arzu eder mi?...Eğer kadınlar bugün bulunduğumuz sersemlikten bir silkinir gözümüzü açarsak, erkeklerin elinden çektiklerimizi pek iyi anlayabileceğiz ve tesadüf edeceğimiz ilk haksızlığa karşı kemâl-i metânetle yürüyerek orada dur!...diyeceğiz.”¹⁷⁵³

Görücülükle ilgili yazısında Aliye Cevad, İslamiyet'in medeniyete diğer dinlerden daha müsait bir din olduğu vurgular ve dindarlık da iyi bir şey olarak tanımlar fakat ona göre dinle ilişkisiz bazı adetlerin savunulması cahilliktir ve taassup sahip olmaktır ve bu da ahlak dışıdır. Aliye Cevad daha da ileri giderek Avrupa'da ortaya çıkan hükümlerin tamamının İslamiyet'e dair kitaplardan çıkarıldığını iddia eder. “Zaten evvel ve ahir söylediğim ve cümle din-i İslam en mantiki ve en ziyade medeniyete müsait bir dindir. Dünyada emsali yoktur. İçinde hiç taassub-ı cahilane yoktur. Fakat muahharen saika-i cehaletle o dinin arasına taassub-ı cahilane karışmış, hem memleketimizde dine olan rağbet azalmış ve hem de Avrupalıları kendimize güldürmüştük. Evet, mutaassıplık pek fenadır. Bu, bir galat-ı ahlakidir. Mütedeyyin olmak iyidir. Çünkü dinsiz bir adam hiçbir zaman müsterih olamaz. Bugün Avrupa'nın çıkardığı bütün ictihadat hep kütüb-i İslâmiyeden ahz ve istinbat olunmuştur. Hep bir zamanlar hayat-ı umumiye-i beşeriyede mühim roller oynamış olan, Arapların mahsul-i zekâlarıdır. Buna katiyen emin ve mutmain olalım. Bunda zerre kadar şüpheye mahal yoktur. İşte buraları malûm olduktan sonra böyle bir teamül-i sakimi diyanet-i İslâmiyenin muktezasıdır demek hatadır. Çünkü böyle bir görücülük usulünde mantık yoktur. Akl-ı selim bunu kabulden imtina eder. Halbuki böyle mantıksız şey de din-i İslâmın ahkâmında mevcut değildir.”¹⁷⁵⁴

Ahmed Rıza Bey de kadına şeriatın tanıdığı hakların verilmediğini yazar: “Ricâl daima nisânın zaafından, cehlinden istifâde ediyor; hakkını yiyor; şeriatın büyük emirlerini dinlemiyor.”¹⁷⁵⁵

Halide Edip de (Halide Salih) de Osmanlı'da kadınların asırlarca ezilmiş, küçük görülmüş olduğunu söyleyerek bu durumu İran adetleriyle ilişkilendirirken bir taraftan da son dönemdeki Fransız etkisini eleştirir:

“Kadınlar asırlardan beri bizde ezilmiş, istihfaf edilmiş bir unsurdur. Bugün üstlerindeki tazyiki kaldırılmak, onlara bir mevki-i muhsus verilmek isteniliyor. Fakat bu mevkiyi tayininden müceddidler mütehayyir! Hayat-ı milliyemize, terbiye-i istimaiyemize nasıl bir mevki

¹⁷⁵³ Aziz Haydar (1329, 11 Kanunusâni) Kadınlık Ne İstiyor?, *Kadınlar Dünyası*, 126:3

¹⁷⁵⁴ Aliye Cevad, (1329, 30 Haziran / 1331, 9 Şaban), Görücülük, *Kadınlar Dünyası*, 88: 3-4

¹⁷⁵⁵ Ahmed Rıza (1324), *Vezâif ve Mesuliyet*, Paris:13

münasiptir? Bunda ta'yin, birçok tecaribe ve pek derin mütalaât-ı felsefiyeye tabidir. O halde ne yapmalı? Evvelce edebiyat vasıtasıyla ahlakımıza, cem'iyyetimize, -fitratımıza muhalif olmakla beraber- nasıl Acem fikirleri, Acem nokta-i nazarları, Acem felsefesi sokarak onların ahlak, âdâtına asırlarca esir kaldıksa şimdi de Fransızlara geçerek onların düşüncelerine nokta-i nazarlarına esir kalmaya mütemâyil görünüyoruz.”¹⁷⁵⁶

Tahsin Nahid de Kadınlarımız adlı makalesinde İslamiyet'in Hristiyanlıkla kıyaslandığında kadınlara daha fazla hak verdiğini yazar ancak fiili durumunda Batı'da kadınların hakları genişletilirken Osmanlı toplumunda bunun olmayışını dine değil dindarlara bağlar: “Hristiyanlığa gelince: o İslamiyet'in hilâfına olarak kadını pek fena görür; nev-i beşerin felaketine sebep olan bir kadındır (Havva) asıl akide-i nasrâniye mucibince nikâh bir kabahattir, kadın, mehcurdur. Hele Fransız hukuku nazarında kadın olanmadan evvel pederinin, olunduktan sonra zevcinin âdetâ esiridir. Hristiyanlık kadın için bu kadar gayr-i müsâid olduğu halde onlar seviye-i nisvânı yükselterek her sene biraz daha kuyûd ve kavânini genişletiyorlar. Bizde ise din-i mübîne mugâyir olarak onları gittikçe daha ziyâde feda-ı cehâlet ve cühelâ ediyoruz. Muhterem edibimiz Hamdullah Suphi beyin dediği gibi : “Biz hükümetin en yüksek tabakasından, halkın en pest sınıflarına kadar, memleketimizde İslam kadını aleyhine gayet sâdık bir ittifak-ı akd etmişiz.”¹⁷⁵⁷

Rıza Tevfik de kadınların Osmanlı toplumundaki mahrumiyetinin kaynağının dini değil toplumsal bir mesele olduğunu düşünür: “Alelumum Osmanlı memleketlerinde Müslüman kadınlarının hayatı, bir medeni adamı me'yûs ve bir hamiyetli ve akıllı Müslümanı dilhûn edecek derecede fenadır, sefildir. Fakat kabahat terbiyesizliktedir ve sefâlet-i iktisâdiyededir, malumatsız, terbiyesiz, sermâyesiz, himâyesiz, kimsesiz, emniyetsiz, haksız, ümitsiz bir kadın ile yine onun gibi bir erkek tezevvüç edip bir aile vücuda getirsel, kadın hakkını bilmez ki istesin!...Bir de bilmiş farz edelim!..Kimden istesin?... İstese ne alabilir? Dinin kendisine tayin ve te'min ettiği hukuku, nasıl o sefil adamdan isteyebilir ki ancak bir lokma ekmek ve bir hâmi bulabilmek için o fakir vahşi ile izdivâca mecbur olmuştur....Mesele iktisâdi-ictimâî bir şeydir; gerçi zahirde ahlak ve aile meselesi gibi görünüyorsa da!...Çünkü din böyle bir şeyi emretmiyor, bilakis bu gibi haksızlıkların hepsini şiddetle men ediyor. Ondan sonra, men etmese bile meselenin din ile doğrudan doğruya alâkası yok! O büsbütün ictimâî bir hâdisedir.”¹⁷⁵⁸

Gelenekleri rahatlıkla eleştirebilmek milliliğin öne çıkarıldığı zaman diliminde Osmanlı kadınları için etkili söylemlerden biri olan İran etkisini ortadan kaldırabilmek için şiirde ve dilde Arapça ve Farsça etkileri ortadan kaldırmayı teklif eden kadınlar da vardır ve *Genç Kadın* dergisine yazan Refika Zâtî de bunlardan biridir: “Biz aruzla uğraştıkça şiirimiz Acem

¹⁷⁵⁶ Halide Salih (1324, Şubat), Mahâsini Okuyan Kardeşlerime, *Mahâsin*, 6: 419

¹⁷⁵⁷ Tahsin Nahid (1329, 4 Temmuz), Kadınlarımız, *İctihad*, 70:1535

¹⁷⁵⁸ Rıza Tevfik (1329, 20 Şubat), Musâhabe-i İctihad:Kadın Meselesi Etrafında, *İctihad*, 94:2100

mahbublarından kurtulamaz. Mesela Sevgili Marmara, Adalar Denizi gibi kelimeler aruza gelmiyor. Esasen Arapça'yı, Farsî'yi lisanımızdan mümkün mertebe kaldıralım. Şu suretle Acem mahbupları ortadan kalkar.”¹⁷⁵⁹

Ahmed Cevad İslamiyetin keskin bir ataerkil kültürde doğduğunu fakat kadınların toplum hayatında seviyesini yükselttiğini ancak kısa süre sonra eski toplumsal ataerkil adetlerin kaybolmak yerine tekrar ortaya çıktığını yazar:

“Fahr-i kainat haşin bir übüvviyetin teessüs etmiş bulunduğu bir safha-ı ictimaiyede doğmuştur: Şimali Arabistan Hicaz'la Necd iki asırdan beri cenuptan hicret eden kabail-i Kahtaniyenin taht-ı istilasında kendini mütafaa ile uğraşıyordu. Kabileler arasında daima mücadeleler, mukateleler, kan davaları hüküm sürüyordu. Bu halin kadın için neticeleri pek meşum idi....Fahr-i kainat umum Arabistan dahilinde kan ve kabile rabitalarını ehemmiyetten kâmilten ıskat ederek umum kabaili İslam gayesi altında cem'e muvaffak olduğu gibi muharebat ve mukatelat-ı dahiliye hitam bulmuştur. Bu icazkar inkılap bütün icabat-ı mantikiyesiyle kaffe-i muamelata teşmil edildiğinden esaret-i sefile içerisinde yaşamakta olan kadınların mevki-i ictimaiyesi, ayetler ve hadislerle ilâ edilmiştir.”¹⁷⁶⁰

Kadınların erkeğe tâbi oluşu ve ikincilliğinin İslam dışı toplumların etkisiyle İslamiyet'e nüfuz eden ve zamanla onunla özdeşleşip dini hissiyatla korunan bir unsur olduğu Fatma Aliye, Emine Semiyye ve Halide Edip gibi Ahmed Cevad tarafından da çok net bir şekilde vurgulanır ve itiyad-ı mahalliye tesiri ifadesiyle konuya giriş yaparak şunları ekler: “İslamiyet süratle bir asır zarfında Çin'den İspanya'ya, Aden'den Anadolu ve Bahr-ı Hazer'e kadar yayıldı. Burada ikamet eden akvam tehalükle İslamiyete giriyor ve bilâitiraz kadının hukukunu tanıyordu. Fakat itiyadat hemen tebeüddül edemezdi. Bunun için kadın bütün akvam-ı İslamiye'de hukuk-ı irsiyeye, mihr-i sadaka nail olmakla beraber erkeğe tebaiyetten, erkeğin vesayetinde kalmaktan pek az kurtuldu. Kadın ilim ile –tıpkı erkekler gibi- memur olduğundan, çok defalar aile muhitlerinin müsaadesiyle tahsil-i ulûm etti. Yine aile ve kavim muhitlerinin tesiriyle çok mahalde ticaretle iştigal edebildi. Fakat hiçbir zaman İslamiyet'in tesiriyle itiyadat-ı mahalliye kâmilten zail olmadı. Bilakis İran ve Bizans itiyadatı buralarda hüküm süren haremgahtar ve tarz-ı tesettürler İslamiyet'e geçebildi. Ve mürur-ı zamanla o derece kuvvet kesbetti ki kavaid-i esasiye-i İslamiye'den oldukları zehabı hasıl oldu. Bunun yegane sebebi, İslamiyet'in gayet seri olarak bu patriyarkal itiyadatı haiz akvama intikal eylemesi ve bu akvamın gayet uzun bir devre-i tarihiye zarfında İslamiyetle müterafik olarak bu itiyadatı muhafaza etmeleri ve etmekte berdevam olmalarıdır.”¹⁷⁶¹

Toplumsal adet ve kabullerin hukuka olan etkisi sebebiyle İslam hukukunun tatbikatında da farklı toplumların özellikle de İran'ın etkisiyle oluşan kurumların etkisini görür Ahmed Cevad

¹⁷⁵⁹ Refika Zâti, (1335, 13 Şubat), Tettebbu ve Tenkid – Bir Şebane, *Genç Kadın*, 4:58

¹⁷⁶⁰ Ahmed Cevad (1328), *Bizde Kadın*, İstanbul: Kader Matbaası: 36-38

¹⁷⁶¹ Ahmed Cevad 1328: 40-41

bey ve konuyu genel olarak İslam hukuku ile tatbikatı arasında gerçekte mevcudiyeti çok şüpheli bir ayırım yapar: “Evet, İslamiyet kadına hukuk-ı âliye bahşetmiştir. Fakat biz o hukuku kadının eline veriyor muyuz? Kadın hisseyi mirasa maliktir, nemanın idaresi de rüşt ve bulugdan sonra tamamıyla kendisine aittir. Halbuki vaziyet-i hazıra-i ictimaiyesiyle kadın, malını idareye, nukudunu nemalandırmaya, icra-ı ticarete muktedir oluyor mu? O halde kadın emvalinin idaresi ne suretle cereyan ediyor? Erkekler vasıtasıyla, erkeklerin vesayeti altında! Demek ki şeriat kadını reşit ve balıĝ addediyor ama, bizim Bizans’tan, İran’dan aldığımız musirrane muhafaza ettiğimiz, kudsiyetini iddiaya kadar vardığımız müessesat-ı ictimaiye, onu vesayete mahkum bulunduruyor.”¹⁷⁶²

Geleneksel fıkhıta yer alan bazı hükümler sebebiyle kadınların bazı haklarla ilgili sıkıntılar yaşadığını düşünen Celal Nuri için yapılması gereken şey yeni içtihatlarda bulunmaktır ve yeni içtihatlarda bulunmak fıkhnın işleyişine de uygundur: “İnkılâbât-ı cedide bizi metn-i tenzilden yeni ahkâm istinbatına davet etmektedir. Bizler ise gafıl gafıl, âtıl âtıl İslamiyet’i değil bundan bilmem kaç asır evvel gelen bir takım ulemânın ictihâdâtını müdafaa ediyoruz. Bu ulemânın hatıralarını tebci ve kendilerini rahmetle yad ederim. Bunlar ahkâmın tebdili ve nüsûsa yeni meânî verilmesi lüzümünü herkesten iyi derk etmişler. Bizler ise ictihâdın bu (mekanizm)ini anlayamamışız. İmam Âzam asrında her ne yapmış ise biz de onu zamanımızda yapalım.”¹⁷⁶³

Beşir Fuat kadınların aklen zayıf oldukları iddiasıyla hukuklarının farklı olması gerektiğini iddia edenlere karşı erkeklerden örnekler getirir: “Farz edelim ki kadınlarda kuvve-i zekâiye erkeklere nazaran daha zayıf olsun; fakat bu onun hukukunu gaspetmek için bir sebep teşkil eder mi? Kezâlik erkeklerde tesadüf olunan binlerce budelânın hukuku taduk olunmuyor mu? Bir intihap varakasını doldurmak için dehaya malik olmak mı lazımdır?...Ve bunun kadınlarda noksanı nasıl izâfe olunabilir?”¹⁷⁶⁴

Geçtiğimiz yüzyılın başında dergilerdeki yazılarda kadınların bazı inanışlarının “bâtıl” olduğu vurgulanmaya başlanmış ve bu itikatların toplumdaki eskiliklerine dikkat çekilip özellikle eski kuşak insanların bazı tavırları da bu “itikatlar”la izah edilmeye başlanmıştır: “Kadınlarmızın itikadât-ı bâtilaları hakkında yazı yazmak doğrusu hatırımdan bile geçmemiştir. Çünkü bizde bu hal, o kadar eskimiş o kadar kökleşmiş umumi taht-ı hükmüne almıştır âdetâ bunu da yiyip içmek kabilinden bir emr-i tabii gibi telakki etmeye alışmışızdır. Behice hanımın yüzüğü sirkat olunur; Şerife hanım para kesesini çarşıda düşürür; Ulviye hanımın çocuğu sarılık olur; bunların üçünün de ilk önce müracaat edecekleri Hacıbabanın nefesi ise ikinci vasıta yine bir başka Hacıbabanın üfürük çanağıdır. Üçüncü istimdad baklacı kadının yıllanmış baklaları ise dördüncü gidecekleri yer falcının kapısıdır. Bizde bu bir emr-i tabii.....İçlerinden bir tanesi çıkmaz ki “Hanım, çocuğun

¹⁷⁶² Ahmed Cevad 1328: 51

¹⁷⁶³ Celal Nuri (1329a, 10 Şubat) Muarızlara Cevabım, *Hürriyet-i Fikriye*, 2:4

¹⁷⁶⁴ Baha Tevfik, (324, 12 Kanunisânî), Kadının Hukuk-i Siyasiyesi, *Kadın* (Selanik), 14:7

sarılığını falan doktora gösteriniz, Yüzüğünüzün çalındığını polise haber veriniz” desin. Bundan daha garibi, mesela o hanım gençtir, tecrübesizdir. Henüz böyle bâtil şeylere itikat etmekde mağzurdur; halbuki hanımın evdeki annesi de hanım ninesi de bu akıldadır sanki bunların hepsi de hacıbabaların kârına ortakdır! Halbuki hanımninenin saçlarını değirmende ağırtmadığı da muhakkak. Müddet-i ömründe birçok tecrübeler görmüştür. Kokmuş nefisleriyle üfürüklerine müracaat ettiği hacıbabalardan, kirli baklalarına sığındığı falcılardan, mülevves çanaklarından imdad umduğu hiçbir defa faide görmediğini biraz sıkıştırılsa kendisi de itiraf eder; eder de yine gelin hanımı önüne düşürüp Nuriosmaniye kapısına götürür. Bunların türlü dolandırıcılıklarını işitip gördüğü halde falcıya kaptırılacak parayı mealmemnuniye verir.”¹⁷⁶⁵

“Batıl” itikadın atalete, cehalete, okur-yazar olmamaya, taassuba sebebiyet vererek toplumun medeniyetin sunduğu nimetlerden uzak kalmasına yol açtığını düşünülür; bu durumda yapılacak şey bâtil itikadlarla birlikte cehaleti ortadan kaldırmaktır:

“Gayemiz, nokta-i âmalimiz bütün akvama tefevvuk olmasa bile onlara müsavi bir dereceyi bulmak esası üzerine ibtina edilmeli. Atacağımız hatveyi bu zemin üstünde yürüterek teyakkuz ve intibahımızı temin ve takip etmek, bunu yalnız bu muhite münhasır kılmayıp bütün Anadolu’ya ve memalik-i Osmaniyyeye teşmil eylemek, yetiyecek nesl-i âtinin dimağını itikadat-ı batıla ile imlâdan bu vesile ile de ataletten kurtarmak, cemiyet-i beşeriyye arasındaki hukuk ve şerefimizi muhafaza etmek lazım gelir. Irkımızın refte refte sukutunun önü alınmalı. Çünkü bugünkü felaketi, bu müellim dakikaları, ecdadımızın ümmi, mutaassıp kafalarının mevcudu ihzar etti.”¹⁷⁶⁶

İçinde bulunulan zamanın bilgi ve gerekleri artık gözardı edilemeyecek bir değer olarak görülür. Emine Semiye Hanım zamanın Hz.Ali’nin bir sözüne atıfla zamanın çoğunlukla dini literatürde kullanılan “feyz” tabirini de kullanarak aydınlatıcılığından söz eder: “Âdâb-ı zaman ise bir ateş-i seyyal olup şem’a-i ilmin nur-i füyûzâtını etrafa neşr ettirir. Hazret-i İmam Ali keremahu veche efendimiz (Arapça ibare¹⁷⁶⁷) buyurmuştur.”¹⁷⁶⁸

Zamanın değişikliği hukukun da değişmesini gerektiren bir şey olarak kabul edilir. Bu değişim aynı zamanda toplumun terakkisi veya ilerlemesinin önkoşullarından biridir: “Osmanlıların terakkileri için artık bir devr-i tecdit lazımdır. Eski kanunlarımız değişmeli bu asırlara mütenasip kanunlar tertip etmeli. Kendimizi ıslah etmeliyiz. Bu dimağlarımızdaki câhilâne taassubun terakkimize mani olduğunu idrak etmek zamanı çoktan hulûl etti.”¹⁷⁶⁹ Zamanın değişimi ihtiyaçları farklılaştırır ve bu da “terakkiyat” a insanları mecbur eden bir unsurdur: “...bundan elli veya yüz sene evvelisi ile bugünün ihtiyâcâtı bir tutulamaz. Bugünün

¹⁷⁶⁵ Mustafa Asım, (1317, 30 Ağustos / 1319, 28 Cemaziyevvel), Kadınlarımızda İtikâdât-ı Bâtıla: Hacıbabalar ve Üfürükçüler, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 328:1

¹⁷⁶⁶ N.F. (11 Nisan 1329), Vezafimiz, *Kadınlar Dünyası*, 8:3

¹⁷⁶⁷ "Çocuklarınızı kendi zamanlarının görgü kurallarına göre yetiştirin" ادبوا اولادکم باداب زمانکم

¹⁷⁶⁸ Emine Semiye (1324, 30 Kanunuevvel), Bir Hediye-i Fikriyye, *Bağçe*, 24: 11

¹⁷⁶⁹ S.L. (1329, 20 Nisan), Teceddüt Devri Ne Zaman Hulûl Edecek? *Kadınlar Dünyası*, 17: 3

veya bu asrın terakkiyât-ı fikriye ve ilmiyesine kendimizi kaptırmak veya kapılmak mecburiyeti bütün şiddetiyle tezâhür etmektedir. Mademki zaman bizde de o terakkiyât-ı fikriye ve ilmiyeye dâhil etmek mecburiyetini ihsas ediyor, şu halde bizim çalışarak öteden beri sönmüş, paslanmış, ihtiyarlamış beyinlerimizi alevlendirmek, cilalamak gençleştirmek icâb eder.”¹⁷⁷⁰

Genç, eğitilmiş Osmanlı kadınların büyüklerinin sözüne karşı gösterecekleri hürmet kadınların özgürlük mücadelesi için zayıflatıcı bir engel olarak görülmeye başlanmıştır. Geçmişin içinde bulunulan an’dan çok daha geri olduğu ve geleceğin yenilikleri ve gelişmeleri vaat ettiği düşünüldüğünde bunun kuşaklararası ilişki eskiler-yeniler ve yaşlılar ile gençler arasındaki geleneksel saygı ve kabul anlayışını yıpratması kaçınılmazdır. “Büyük Sözü” başlıklı kısa yazıda gelenekteki kuşaklar arasındaki saygının bir ifadesi olan büyük sözüne verilen kıymet eleştirilirken kadınların beden dili kullanımlarında da bir önceki nesil ile arasında doğan bazı farklar oldukça net denebilecek bazı örneklerle aktarılacak, kuşaklar arasındaki farkın altı çizilmektedir:

“Bizim aile hayatında adettir; içimizde en büyüğümüz en akıllımızdır, bu hakikate tevâfuk etmese bile öyledir. Çünkü mürüvvet ecdaddır, eskiden kalmaz, binaenaleyh terk edilemez. Terk ve ihmali büyüğe hürmetsizlik, ananeye hürmetsizlik nihayet eskilere karşı mübalatsızlıktır... Bir defa beynelaile büyük sözü tutmaz! İsminiz çıktı mı artık diğerleri mebzul bir cereyanla akar: Açık, serbest, itaatsiz, görgülü, zuhuri... İlh. Arsız bir menbaadan çıkan eskiliğin bu iftira yağmuru kesilmeksizin devam eder, ya siz onlardan uzaklaşmaya mecbur olursunuz, ya onlar sizden.. Başka çare yok. “¹⁷⁷¹ Yazar bu durumun da sadece bize özgü olduğunu iddia eder: “Evet sırf Müslüman ailelerine mahsus bizden başka hiçbir yerde görülmez, fena, sakim bir itiyadın iğrenç bir yadigârı olan ve o aile hayatında muravvakat-ı tesadüf edilen asırlık ve küflü laflarıdır. Dalgınlıkla parmaklarınızı birbirine çatmışsınız... elinize bir sille iner. Bakarsınız, hanım nine, başörtüsünü düzelterek söylenir: kızım bir daha öyle yapma iyi değildir.” Geleneğin mutlak hakimiyeti artık kalmamıştır o yüzden artık büyüklerin tavırları sorgulanacaktır her ne kadar büyükler bu sorguyu kabul etmeseler veya tavırlarını yine gelenekle meşrulaştırmaya çalışsalar da: “Sebebini soramazsınız, iyi değildir, dedi mi kabul etmeli, ilerisini araştırmayınız. Sonra, size bu huyu için anasından yediği maşaların adedinden tutar da ta büyükannesinin, annesine, ondan yediği sopaların adedine kadar uzun bir hikaye bir masal gibi anlatmaya başlar.. Vakıa insan, bâhusus biz valide ve ninelerimize ihtirama borçluyuz. Ve bunu seve seve yaparız. Biz onlardan çok şey öğrenmeye muhtacız. Saçlarımızı düzelden elleri iğnelemek, göz yaşlarımızı silen dest-i şefkati ısırmak müthiş bir nankörlük olur; lakin bu hürmet, bu sevgi, bize onların her dediğini kabul etmek için bir müessir, bir sâik olmamalı, ve ebeveynimiz, bize verecekleri terbiyeyi böyle de vermemelidir. Çocuğa ana ve babanın ve bilhassa büyüklerin fikirlerini körü körüne kabul

¹⁷⁷⁰ Mediha Hasip, (1329, 5 Teşrinievvel), Kadınlıkta İnkılâb Fikri, *Kadınlar Dünyası*, 112:7

¹⁷⁷¹ Âliye, (1329,9 Teşrinisani /1331, 22 Zilhicce), Büyük Sözü, *Kadınlar Dünyası*, 117:5

etmek tarzında verdikleri terbiyenin ne yaman bir istibdad-ı fikriye olduğu meydandadır. Çocuk her şeyi aile kucağında öğrenir: fikr-i tenkit, fikr-i tahlil, fikr-i muhakeme, kabiliyet-i tefekkür ilh. Bunlar hep aile içinde öğrenilecek şeylerdir. Söz büyük bir kafadan çıkmakla mutlaka büyük olmaz..Ne kadar küçük kafalar vardır ki büyük ve kabiliyetli mahsuller verir. Yine ne kadar büyük kafalar vardır ki taş gibi ruhsuz, çöl gibi mahsulsüzdür. Artık şurasını bilmeli ki, büyükler, kendi adetlerini, ne huylarını, kendi bilgilerini bize aşılamaz, bize bulaştırmak için boşuna uğraşıp durmamalı. Bu hedefsiz bir mesâi, hem bir mesai-i felakettir. Eğer onların bugünkü evsâf-ı malumeleri, terbiyeleri, huyları, adetleri bulundukları asrın icâbâtına muvafık olsaydı bu felaketlere düşerler miydi? Bugünün felaketini mutlaka evvelki günün mahsule-i efâli hazırlar. Eğer dün iyi olsaydı, bugün fena ve karanlık olmayacaktı. Biz artık dünün kötü ve pis huylarını, terbiyelerini istemiyoruz. Çünkü biz yarının insanları, valideleriyiz. Bize yarının terbiyesi lazım. Hazreti Ali'nin şu büyük sözü her zaman için ve her memlekette muazzam bir kitab-ı hikmettir.¹⁷⁷² “Evladının terbiyesini kendi edebine kasr etme, çünkü o senin zamanından başka bir zaman için yaratılmıştır.”¹⁷⁷³

Geçmiş ile yaşanan çağın arasındaki farklar geçmişteki siyasi kararların, fermanların günün ihtiyaçlarını karşılamakta yetersiz kalışına yol açmaktadır ama Nezihe Muhlis hanımın bir konferansta konuyu daha ileriye taşır ve geçmiş fermanlardaki hükümleri benimsemeye devam etmenin milli felaketler doğurduğu belirtir:

“İşte bizler, gerek hayat-ı iktisadiyede, gerekse hayat-ı siyasiyede Avrupalıların, hatta Amerikalıların baziçe-i ihtirasatı olmuş, onların ribka-i istibdatı altında inlemekte bulunmuş bir milletiz. Bir millet birtakım illetlerin zincir-i esaret ve ihtirası altında yaşadıkça o millet her zaman hakmu-ı zeval ve fenadır. Hakk-ı hayat, hakk-ı istikbal, hakk-ı kudret onun için yoktur....Avrupalılar vaktiyle düşünmeden, anlamadan hareket etmeyi itiyat edinen padişahlarımızın, vükelâmızın, ricalimizin uhud-ı atika namıyla kendilerine verdikleri katl fermanlarıyla idamımıza hükmediyorlar. Bugün çekmekte olduğumuz iktisadi felaketlerin bar-ı giran-ı ızdırabı altında inlemekliğimize sebep olan hep bunlardır, bu fermanlardır. Açık bir tabir ile babalarımızın günahlarının azabını biz zavallılar çekiyoruz...Uhud-ı atika bizim katl fermanlarımızdır. Onlar ahkamlarını muhafaza ettikçe, onların mazmunu yurdumuzda tatbik olundukça Müslümanların, Osmanlıların hayat bulması kabil değildir.”¹⁷⁷⁴

Osmanlı imparatorluğunun özellikle ondokuzuncu yüzyıldan başlayarak içine girdiği siyasi çalkantıların yol açtığı değişim rüzgarı siyasi iradenin mutlak doğasının sorgulanmasına yol açmıştı. Bu dönemde kadınların da siyasete dahil olmak istemeleri kaçınılmaz bir sonuç idi ve bu açıkça dile getirilmekteydi. Kaldı ki eğitim ve iktisadi hayatta erkeklerle mutlak eşitlik iddiasında

¹⁷⁷² Sözün Arapça ifadesi metinde veriliyor.

¹⁷⁷³ Âliye, (1329,9 Teşrinisani /1331, 22 Zilhicce), Büyük Sözü, *Kadınlar Dünyası*, 117:5

¹⁷⁷⁴ Nezihe Muhlis, 6 Nisan 1329, Konferans, *Kadınlar Dünyası*, 3:3

bulunan Osmanlı aydın kadınlarının siyasal alanda da kadınların bulunmasını arzulamaması mümkün olamazdı. Bu arzu daha ilk kadın yayınları arasında olan *Terakki-i Muhadderât*'da bile görülmektedir. 1869 yılı *Terakki-i Muhadderât*'dan yapılan aşağıdaki alıntıda Türklerin İslam öncesi durumuna alıntıda kadınların siyasi alanda eşit söz hakkı olduğuna dikkat çekilmekteydi.

“Kable'l İslam hanımların hukuk-u milliyede erkeklere müşârekeleri olup hatta bir kavm umur-u mühimmelerini müzâkere etmek üzere akd eyledikleri meclislerde hâzır bulunan hatunların re'y ve mütalaarı karîn-i savâb olduğu surette kabul olunur ve muharebelerde bulunmaktan ve umur-u mühimmeye müdahale ve müşâreketten men olunmazlar idi...”¹⁷⁷⁵

Kimi yazarlar Osmanlı kadınlarının siyasete ilgisinin Balkan harbiyle başladığını öne sürmüşlerdir.¹⁷⁷⁶ Ancak Balkan harbinden önce de kadınlar siyasetle ilgilenmeye başlamışlardı çünkü kendilerine sağlanacak hukuki hakların siyasal bir zeminde gelişeceğini bilmekteydiler. Örneğin dönemin politik hareketlerine ilk katılan Emine Semiye Hanım'ın cemiyet hareketlerine katılmadan önce Madam Veran'ın verdiği yasak kitap ve dergilerden yurt dışındaki Jön Türklerin faaliyetlerinden haberdar olması ve fikren yakınlığını “ihtilalci” olduğunu belirttiği yazıları Osmanlı kadınlarının siyasete ilgisinin ondokuzuncu yüzyıl sonunda başlamış olduğunu göstermektedir.¹⁷⁷⁷

Ancak özellikle II.Meşrutiyet sonrasında siyasi haklardan daha fazla söz edilmeye başlanmıştır.¹⁷⁷⁸ Bu dönemde İttihad ve Terakki yönetiminin kadınların toplumsal hayata dahil edilmesi yolundaki girişimleriyle birlikte yine bu dönem kadınlar daha mücadeleci, eğitilmiş ve dışa dönük niteliklerin ortaya çıkmaktaydı ve kadın yazıları da bu durumu yansıtıyordu.¹⁷⁷⁹ Bu dönemde Osmanlı kadınlarının hürriyet vaatlerine dayanarak kendilerine yönelik hakları gündeme daha sık taşımış olmalarının sebebi de buydu. Emine Semiye Hanım Osmanlı Demokrat Fırkası ve İttihat ve Terakki Cemiyet'inde, Şerif Paşa'nın eşi Emine Hanım da Islahat-ı Esasiye-i Osmaniye Fırkasında faaliyet göstermesi de bu ilginin kanıtlarıydı.¹⁷⁸⁰ Emine Semiye Hanım'ı yazmaya teşvik eden ve onun çeşitli saldırılara karşı koruyan isimlerden birinin İttihat ve Terakki'nin kurucularından ve Meşrutiyet sonrası İstanbul mebusu seçilen ve birkaç ay gibi kısa sürelerle Adliye Nazırlığı görevinde de bulunmuş Manyasizâde Refik Bey oluşu da ayrıca kadın yazarlar ile dönemin politik figürleri arasındaki yakınlığın bir başka örneğidir.

¹⁷⁷⁵ *Terakki-i Muhadderât* (1285, 28 Haziran), “Mebde’-i İslam’da Nisâ’nın Ahvâl-i Umûmiyesi, 3:4

¹⁷⁷⁶ Toprak, Zafer (1994), Türkiye’de Siyaset ve Kadın: Kadınlar Halk Fırkası’ndan Arslulusal Kadınlar Birliği Kongresine (1923-1935), *İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi*, 2: 5

¹⁷⁷⁷ Kurnaz, 2008:130,148

¹⁷⁷⁸ Kaymaz 2009:69

¹⁷⁷⁹ Doğan, Cem (2019), Osmanlı’da Cinselliğin Saklı Kıyısı: II. Abdülhamid Dönemi ve Sonrası İstanbul’da Fuhuş, Frengi ve İktidar (1878-1922), İstanbul:Tarih Vakfı Yurt Yayınları:115

¹⁷⁸⁰ Güzel, Şehmus (1985), “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Toplumsal Değişim ve Kadın”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi, İstanbul: İleştirim Yayınları*, 3: 861, Kurnaz, Şefika (2008), *Osmanlı Kadın Hareketinde Bir Öncü Emine Semiye*, İstanbul: Timaş Yayınları: 130

Emine Semiye hanım kadınların talep ettiği ve İslamiyet'in de kadınlara sunduğu hürriyetin İttihat ve Terakki Cemiyeti ile kazanılacağını düşünmüştür: "Hürriyet kelimesindeki saadetleri takdire başlamış olanlarımız Osmanlı İttihat ve Terakki kadın şubesinin niyet-i hâlisânesine peyrev bulunduklarından gayrimüslim vatandaş hanımların pek çokdan nâil oldukları hürriyeti meşru bir surette kazanarak küre-i arz üstündeki mevcudiyetimizi hayat-ı beşeriyedeki hakk-ı iştirakimizi tanıttırmak istiyoruz. Zira İslamiyet'in bize emrettiği tesettür bugünkü münasebetsiz kıyafetlerimiz değildir."¹⁷⁸¹ Ancak bir süre sonra Emine Semiye Hanım'ın İttihat ve Terakki ile arasında arası açılmış ve Osmanlı Demokrat Fırka'sında faaliyet göstermeye başlamıştır ki Osmanlı Demokrat Fırka'sı da esasen yine İttihat ve Terakki'nin kurucularından İbrahim Temo ve Dr.Abdullah Cevdet tarafından kurulan bir fırka olarak siyasi hayatına atılmıştır.¹⁷⁸²

II.Meşrutiyet döneminde kadınlar da vatandaşlık hukuku üzerinden eşit hukuk taleplerini dillendirmişlerdir. Kadınların hak mücadelesinde vatandaşlık duyarlılıklarının kaybolmadığını ya da kaybolmaması gerektiğine yönelik ifadeler Osmanlı'nın zor günler geçirdiği bu dönemde hak mücadelesinin ülkede bir zafiyet üretebileceği endişesini yok etme çabasını da göstermektedir: "Kardeşlerime en son söylemek istediğim şey de şudur: Bir kadın evvelâ Osmanlı bir vatanperveridir. Vatan kalbinin en güzide, en derin nokta-i ibadetidir. Vatanın hukuku kadınlık hukukundan bin kat mühim ve muhteremdir, onun için kadınlar bugün (hukukumuz) diye haykırırken bunu kendileri için değil vatana yetiştirecekleri evlada lazım olan terbiyeyi verebilmek için olduğunu derhâtır etmelidir."¹⁷⁸³

Meşrutiyetin hürriyet vaatleri kimi kadın yazarlarını daha fazla mücadele için teşvik edici olmuştur. İngiltere, Amerika ve Fransa gibi Batılı ülkelerdeki kadınlardan daha aşağı derecede bulunduklarını ifade eden Mediha Hesna da bu yazarlardan biridir: "Şüphesiz bugün biz pek geniş ve vâsi bir ufk-ı terakkide puyan olan İngiltere, Amerika, Fransa gibi garp komşularımızın kadınlarından pek dîn bir derece-i maneviye ve maddiyede bulunuyoruz. Evet, şimdiye kadar bu şekl-i içtimaiyemizi mecburi bir icâb-ı hal ve mevki addediyor, iştikalarımızı mütereddit cümleler arasında kendi kendimize dinletmeye bile ancak pek taşkın zamanlarımızda muvafakat edebiliyorduk. Çünkü erkeklerimizin de o devre-i zulm ve istibdatta bizden daha mesut olmadıklarını, bizden daha müstesna, daha gıptaâver bir mevki işgal edemediklerini görüyorduk. Fakat bugün, evet, bugün ilan-ı müsavaat ve hürriyet bunların hepsini, bütün o mahrumiyetleri, o hicranları hep birden hedm etmiş, bizi parlak, saf bir saha-i mücella içine fırlatmıştır. Bundan bizim de erkeklerimiz gibi müstefit olmamız hiç itiraz kabul etmez bir bedahet değil mi?....Evet, parlak bir yarını bin türlü ümitlerle mali bir istikbal bizi bekliyor; gecikmeyelim hemşirelerim! El birliğiyle çalışalım, gayret edelim; matbuatımızın bize karşı gösterdiği "sempatiden", verdiği

¹⁷⁸¹ Emine Semiye, Hürriyet Kokuları: 17

¹⁷⁸² Kaymaz 2009:55

¹⁷⁸³ Halide Salih (Adivar), (1324, Şubat), Mahâsin Okuyan Kardeşlerime, *Mahâsin*, 6: 421

büyük büyük vaatlerden cesaretleterek ileri, daima ileri doğru hatveendâz olmak için müttehidane çabalayalım.”¹⁷⁸⁴

Ancak Meşrutiyet dönemi de kısa bir zaman içinde kadınlar için hayalkırıklığı yaratmıştır. Emine Semiye bunu Şükûfe Nihal’in bir makalesi çerçevesinde yazdığı yazıda net şekilde ilan etmiştir: “Evet hanım kızım, devr-i istibdatda olduğu gibi ilan-ı hürriyetten sonra da ricalimiz bizi hiç düşünmedi! (Kadın) tezyinât-ı beytiyelerini ikmâl eden süslü bir kukla olmak itibariyle müstakbel zevce veyahut vâlîde olan benât-ı İslamiye’nin saz öğrenmesi, resim yapması kuklalıklarının yaldızlayacağından ebeveyn bunda biraz himmet gösteriyorlar ve insanlara hakiki meziyetbahş eden ulûm-u cedide talimine (kız oldukları için!) lüzum görmüyorlardı...En mütemeddin sanılan âile kerimelerine dikkat edilsin.”¹⁷⁸⁵ Emine Semiye dönemin devlet yetkililerinden biri ile yaptığı görüşmede kadın haklarına ilişkin taleplerini söylediğinde kendisine ismini vermediği o yetkiliden şu sözlerin edildiğini aktarır: “Biz hürriyeti kurtardık, fakat kal’a-ı taassubun henüz bir taşını kaldırılabildik! Bekleyiniz, terakkiyât-ı nisvâniyenin zamanı da gelecektir. Sizin gibi erbâb-ı hamiyet me’yus olmaz ve fütur getirmeyerek çalışır. Bu cümleden de anlıyorsunuz ya!...Bizim terakkimiz yine bizim himmetimize bırakılıyor!”¹⁷⁸⁶

Emine Semiye Hanım otokratik rejimlerin dine aykırı olduğunu ilan eder ve İttihat ve Terakki derneğinin öncülü İttihad-ı Osmânî Cemiyeti’nin kurucularından İbrahim Temo beyin kurduğu Fırka-i İbâd cemiyetini ve demokrasiyi destekler: “Peygamberimiz (sav) efendimiz hazretleri ‘İstibdat Hakk’a zulümdür. Onu yıkıp mahvediniz.’ buyurmuştur. İstibdadı yıkarak hürriyeti kazanmak için yalnız bir çare vardır ki, o da İstibdadın acısını kalbinde tutarak fenalığını bilmektir. Bunu siz köylü kardeşlerime öğreterek çektiğiniz eziyetlerin neden ileri geldiğini hissettirirsek artık sadâ-yı Hak ibadullahın boğazında takılıp kalmaz! Zaten milletin hakkını gözetip kayırmak için Fırka-i İbâd yani kulların takımı ismiyle bir cemiyet teşkil olunmuş buna da eski İttihat ve Terakki cemiyeti müessislerinden hamiyetli fedakâr İbrahim Temo beyefendi gibi bir zât-ı ma’âli-sıfatı reis yapmışlar, bundan sonra artık siz köylü kardeşlerimin hacetini reva bulacak ve bunun fukara-i millete musallat olan insafsızların ayağı altında ezilecektir. Dua edelim ki demokrasi yani Fırkâ-i İbâd adil, mutedil icraatıyla Osmanlı milletin ittihat ve bekâsına yarayacak güzel hizmetler etmeye muvaffak olsun.”¹⁷⁸⁷

Dönemin şartlarının kadınların bu alanda istedikleri neticeye kısa vadede ulaşmakta güçlük çekebileceklerini gösterdiği için yazarlar, diğer alanların aksine bu alanda daha temkinli adımlar atmaya karar vermişlerdi. Müfide Ferid, kadınların siyasi hakkına dair görüşü şu meyardadır:

¹⁷⁸⁴ Mediha Hesna (1324, Teşrinisani), Vakti Değil mi?, *Mahâsin*, 3:129

¹⁷⁸⁵ Emine Semiye (1325, 5 Eylül/1327, 3 Ramazan 1327), Terakkiyat-ı Nisvâniyeyi Kimden Bekleyelim?, *İnkılâb*, 3 Ramazan 1327, 9:130

¹⁷⁸⁶ Emine Semiye (Eylül 1325/1327, 3 Ramazan), Terakkiyat-ı Nisvâniyeyi Kimden Bekleyelim?, *İnkılâb*, 9:131

¹⁷⁸⁷ Emine Semiye, (325, 31 Teşrinievvel/1327, 29 Şevval), Anadolu Kız Kardeşlerime: İbâdullah Hakkı, *İnkılâb*, 17:259

“Siyasi hak iddiasına gelince, mademki cemiyetin ıslâhı siyâsî kanûnlarla icrâ edilmektedir ve mademki cemiyette kadınlar da erkekler gibi o kanûnlara itâat mecburiyetindedirler, neden kendilerine taalluk eden bir mes’elede hakk-ı kelâmları olmasın?...Esasen bu hakkı isteyecek seviyeye gelmiş bir kadına: sen orada artık dur, daha ilerisine gidemezsin demek nasıl kabil olunur?”¹⁷⁸⁸ Siyasi hakkı kadınlar için gerekli gören Müfide Ferid, ülkenin koşullarının bu hakları edinmeyi kolaylaştırmadığını bildiğinden siyasi hak talebini ertelemeğin doğru olduğunu düşünür: “Feminizm bugün her cemiyetin halle mecbur olduğu bir mes’eledir. Bizde de bunu düşünmeliyiz. Kadının hayatı ne olacak? Biz bugün Avrupa memleketleri gibi “hakk-ı siyasiye iştirâk”ı istemeyeceğiz. Erkeklerimizin bile bu hususdaki iktidarlara şübheli iken bir de kadınları bu mes’eleye karıştırmak zamanı henüz gelmemiştir. Diğer cihetten, zamanın tahavvülü, itiyâdâtın tebeddülü, kadını eski vaziyetinden çıkarmıştır. Türk kadını artık esir değildir...”¹⁷⁸⁹

Hürriyet mücadelesine rağmen Osmanlı kadını henüz Süfretler gibi milletvekili seçilme hakkına ilişkin bir talepte bulunmanın zamanı olmadığını düşünebilmektedir: “Biz süfretler gibi şimdilik mebus olmak da istemiyoruz. Biz ancak şimdiye kadar takdir edilemeyen mevki-i bülend-i içtimamızın takdir edilmesini ve bir esir değil, bir insan, insane, doğurucu ve terbiye edici bir insan olduğumuzun anlaşılmasını isteriz.”¹⁷⁹⁰

Kadın hakları için mücadele veren muhaliflerince “nisaiyyun” adıyla anılan kadın ve erkeklerin temel önceliği cinsiyetler arasında eşitliği sağlamak ve din veya gelenek adına savunulan eşitsizliklere karşı kültürel ve ekonomik özgürlükleri kazanacak hukuki haklara kavuşmakla birlikte fikren de mücadele vermektir.

Sacide hanım kadınların genelde cehaletinden şikayet eder ve sadece dini eğitimle veya halk hikaye ve efsaneleri ile yetinen kişileri de bu sınıftan çok uzak görmez. Toplumsal, felsefi ve eğitimle ilişkili eserleri anlayarak okuyanlar ise tam bir azınlık durumundadır, ancak Sacide hanım genel manada toplumda okuma oranının düşük olduğunu da vurgular:

“Anadolu kadınları da dahil olmak üzere bütün kadınlarımızın umumiyetle seviye-i fikriyeleri pek dündür. Bu hüküm altından sıyrılabilenler ekalliyet teşkil ederler. Bir kısım kadınlarımız tahsili ancak namaz surelerini, ilm-i hali okuyabilecek bir derecede makbul addederler, fazlasını lüzumsuz görürler. Bazıları bunu daha ileri götürerek gazete okur, lâkin anlamaz. Bir kısmı da okur, okuduğunu mâl etmez, çünkü aldığı terbiye müsait değildir. Okuduğundan istifade etmez. Ekseriya okunulan kitaplar, *Tandır-nâme*, *Billûr Köşk*, *Yedi Âlimler*, *Kerem*, *Âşık Garip*, *Âşık Ömer* hikaye ve efsaneleri ile romanlardır. Tarihi, milli romanlardan da hoşlanmaz, âşıkane, açık olanlarını intihap ederler. Ekalliyet ciddi, ictimai, terbiyevi, felsefi eserler okuyarak tehzib-i efkâra ve ahlâklarına, kendi kendilerine hizmet ederler.

¹⁷⁸⁸ Müfide Ferid, (1335, 17 Nisan), *Feminizm, Türk Kadını*, 20: 305

¹⁷⁸⁹ Müfide Ferid (1335, 8 Mayıs), *Feminizm, Türk Kadını*, 21: 325

¹⁷⁹⁰ Meliha Cenân, (1329, 30 Nisan), *Düşündüklerimden, Kadınlar Dünyası*, 27: 3

Memleketimizde erkek, kadın okumak aleyhtardır. Erkekler tahsili “Çok okuyanlar, daha doğrusu ilm-i hali tecavüz edenler dinsiz oluyorlar!” itikadıyla istemezler ve onun içindir ki mekteplilere dinsiz derler. Kadınlar, “Kızlarımız okuyup da Babîâlî’ye sadrazam mı olacaklar!” itikadını beslerler...Okumak insanı dinsiz yapmaz. Çünkü okumadığı halde dinsiz olanlar da var. Talebe ve talibatı dinsiz yapan, mekteplerimizdeki ulûm-i diniye dersleridir ki bunun hakkında ayrı bir makale yazmak isterim. Eğer tahsil-i ulûm ve fûnun dinsizliği intaç etseydi dinimizin ulûm ve fûnun aleyhinde bulunması lâzım gelirdi. Halbuki doğdukları gibi ölenler nazar-ı İlâhî’de hayvan addolunuyorlar. İlimden maksat da yalnız dinî değildir. İlim yalnız ilm-i hal kitapları, tecvitler, nasara yensurular değildir.”¹⁷⁹¹ Sacide hanım tahsil konusunda İslam tarihine atıfta bulunarak şunları söyler: “İslamiyetin şaşalı zamanlarında, kadınların binlerce erkeğe fıkıh, tarih, yazı dersleri verdiklerinden, hakimlik, tabiplik ettiklerinden gafildirler. İşte hep bunlar bize anlatıyor ki biz esasat-ı ictimaiye-i diniyemizi terk ederek cehalet, atalet, an’anat, görenek esiri olmuşuz, daima sathi şeylerle uğraşırız. Teceddüt aleyhine söylenen sözler hepsi birer sabun köpüğü gibidir. Üfürünce bir şey kalmaz. Ufak bir mantığın karşısında ser-fûru ederler.”¹⁷⁹²

Osmanlı kadınları yaşadıkları ve gözlemledikleri koşulların kadınlara yönelik ayırımcı, baskıcı, yönlendirici, kısıtlayıcı yönlerini görüp bunun erkeklerce İslamiyet ile ilişkilendirmesine karşı eleştirel tutum takınarak dini, erkeklerden farklı bir gözle yeniden okumaya çalışmakta, diğer yandan dinin sadece ritüeller ve tesettürden ibaret olmadığını dikkati çekerek mevcut din eğitimi biçimini eleştirmektedirler. Perihan Saîde, şöyle demektedir:

“Hülâsa edeyim; genç kızlarımız neye inanacaklarını, ne suretle tahrik-i hayat edeceklerini bilemiyorlar. Kendilerine öğreten de yok. Eski tarzda tedris edilen din onları cezbedemiyor. Dini okutanlar bile dinle fennin en bariz nukat-ı ihtilafını bizzat halletmediklerinden talebeyi adeta ürkütüyorlar. Dinimiz, ameli, mantıki bir surette tedris edilmeli. Genç kızlar arasında teşkil yapılarak, “din” numunelerle gösterilmelidir. Muallimler, mürşidlerimiz ilimleriyle âmil olmazlarsa tedrisin faidesi yok demektir. Araplara karşı ibrâz-ı sühûletle tesis-i din eden “nebi-i muhterem”in sünnetlerini unutmuyarak gençlere dinin kolay cihetleri ilk önce gösterilmeli ve öğretilmeli; dinin yalnız, namaz, oruç ve tesettürden ibaret olmadığını, fazilet, ahlak ve namusun da bunda esas teşkil ettiğini, insanın maddi ve manevi saadeti ancak bu hasâisi ile temin edilebileceği anlatılmalıdır.”¹⁷⁹³

Dini ulemânın kendisine da artık güvenilir kabul edilemediği gibi onların belirlediği sınırlar dahilinde yaşamaya zorlanmayı Batı’daki “Klerikalizm”¹⁷⁹⁴ denilen ruhbancılık ile eş anlamlı

¹⁷⁹¹ Sacide (1329, 4 Temmuz /331, 13 Şaban), Kızlarımızın Çeyizi Ne Olmalıdır? -2- Terbiye-i Fikriye, *Kadınlar Dünyası*, 92: 2

¹⁷⁹² Sacide (1329, 4 Temmuz / 331, 13 Şaban), Kızlarımızın Çeyizi Ne Olmalıdır? -2- Terbiye-i Fikriye, *Kadınlar Dünyası*, 92: 2

¹⁷⁹³ Perihân Saîde, (1334, 26 Eylül), İctimâiyât: Genç Kızlarımızın Dertleri -1- *Türk Kadını*, 10:148

¹⁷⁹⁴ Bknz. Bu incelememizde birinci bölümündeki “Kadın Hareketleri ve Din” alt başlığı ve özellikle Fransız kadın hareketinde antiklerikal yaklaşım.

görmeye başlayan bir Osmanlı kadını zümresi de bulunmaktadır. Bu satırlarda daha önce ele aldığımız Sırat-ı Müstakim ve diğer İslamcı dergilerde yazan isimlerin bakış açılarına karşı açık muhalefet ve itiraz görülebilmektedir:

“Kadınlar için artık kat kat kutular içinde saklanan, büyük ve canlı mücevherlerin kıymetini, hayat ilk darbeye yıktı. Ve kadın için son hükmünü verdi: Onu bir süs değil; uzuv olarak sinesine çekiyor. Fakat yalnız maddi sahada değil, ictimâî sahalarda da galat-ı rüyet vardır. Kadınlık hayatının çizdiği son hattı göremeyen veyâhûd onu ters görenler; ferdi mantıklarla kadın mes’elesini, bir macun gibi istedikleri şekil ve kıyafete sokabileceklerini zannediyorlar. Mesela maziye levsıyla, bütün karanlıklarıyla yaşatmak isteyen müfrit muhafazakarlar ve kadın kıyafetini polis kuvvetiyle tanzim etmek arzusuyla yanan bir softa zihniyeti var. Eğer isterseniz bu ictimâî sitayişlere “klerikal” zihniyetler diyelim.”¹⁷⁹⁵

Kılıçzâde Hakkı için kadınlığın terakkisine düşmanlık“softa”lıktır ve terakkiye bakışı *haram* ve *bidat* olarak görülür: “Softalık kadınlığın terakkisine düşmandır. Kadınlar okuyup yazamaz, kadınlar serbest olamaz, kadınların namaz için lazım gelen sureleri bilmesi kâfidir....Cemiyet-i beşeriyenin en mühim uzvu bina-ı milletin temel taşı insanlığın mürebbi-i evveli kadın olduğunu softa asla düşünemez. Binaenaleyh kadınlar için terakki denilen şey onun nazarında bidattır, haramdır!”¹⁷⁹⁶

Emine Semiye hanım da doğrudan klerikalizm sıfatını kullanmadan kadınların haklarından mahrumiyetinde din bilginlerinin rolü olduğunu düşünür ve bilginlerin şeriatın koruyucusu olması gerekirken kadın haklarını engellediklerini belirtir ve kadın haklarını dini gerekçelerle engelleyen aynı çevreler için “irticaiyyun” ifadesini kullanarak sorar: “Hür olmak saadetine lâıyk olmayan o irticaiyuna iktiza ederse cebren anlatmalıdır ki biz de bundan böyle dücâr-ı gadr olmaktan kurtulalım.! Bizi kahır içinde yaşatmak isteyen irticâiyyun hangi salahiyetle Cenab-ı Hakkın bahşettiği Peygamberimizin buyurduğu hukuk-i nisvanı yani hayat-ı beşeriyedeki hakk-ı iştirakimizi inkar etmek istiyorlar? Cemiyetler teşkiliyle, yaşamak mecburiyetinde olan nev-i beşerin kısm-ı azamı da kadından mürekkeptir. Bâhusus Hak Teala Hazretleri kadınlarınızı hayat-ı içtimaiyedeki hukuklarından tecrit ederek onları kapayınız.. yolunda bir emir vermemiştir. Biz insan değil miyiz?!...Nasıl oluyor da bu hayat-ı miskinaneye mütevekkil görünüyoruz! İşte bu tevekkülümüz değil midir ki bizi hukuk-ı tabiiyye ve meşruamızdan mahrum bulunduruyor!.. Hadim-i şerif olması gereken ulemâ-yı kiramımız hukuk-ı nisvanı niçin ketm ediyorlar? Günah değil mi?!”¹⁷⁹⁷

Ahmed Cevad ise din adına kadınların hukukta eşitliklerine muhalefet eden muhafazakar kesimin dilinin ikiyüzlü bir dil olduğunu öne sürer. Ona göre ikiyüzlülüğün sebebi dinde kadına

¹⁷⁹⁵ Sadreddin Edhem (1335, 13 Mart), Hayata Göre Kadın, *Genç Kadın*, 6: 86

¹⁷⁹⁶ Kılıçzâde Hakkı (1332), *İtikâdât-ı Bâtılâya İlan-ı Harp*, İstanbul: Matbaa-ı Şems:8-9

¹⁷⁹⁷ Emine Semiye, Hürriyet Kokuları:24 (Milli Kütüphane A.Yz.4664)

verilen hakları din bilginlerinin bilmeleri fakat reddetmelerinden kaynaklanmaktadır. İslamiyetin ve İslam hukukunun kadına yüksek haklar verdiğini yazdığı Bizde Kadın adlı eserinin bitiminde netice diyerek şu satırları kaleme almıştır: “Biz artık lisan-ı riayî keserek ortaya dini mani göstermemeliyiz; biz artık kadına hukuk-ı kâmilelerini itaya ve kendisini o hukuktan bilfiil istifade edebilecek bir duruma getirmeye gayret etmeliyiz. İşte o zaman o hür kadınlarla, o muktedir ve zihayat refikalarla teşkil edeceğimiz heyet-i ictimaiye, kuva-yı zindeganiye malik bir heyet-i ictimaiye olur. Yoksa mevt-i ictimaimiz, inkıraz-ı millimiz, zeval-i istiklal ve hürriyetimiz pek gecikemez.”¹⁷⁹⁸

Kadın hakları üzerine yazan kadın yazarlara göre erkekler kadar hemcinsleri de eleştirilmelidir ve kendi haklarına karşı çıkan erkekleri tanımlamakta kullanan “mutaassıb” sıfatını Osmanlı hürriyetperver yazarları aynı zamanda bu hakları kendilerine ve bir bütün olarak tüm kadınlara lâıyk görmeyen, erkeklerle birlikte itiraz seslerini yükselten hemcinsleri için de kullanabilmektedirler: “Kadınlarımızın kısm-ı a’zamı hurafata boğulmuş mutaassıbalardır. Bir kısım ekalliyet de fazla serbesttir. Her iki kısım da bu memleket için muzurdur.”¹⁷⁹⁹

İslam dini ve mezheplerinin erkekler gözündeki algısı Osmanlı kadın yazarlarına göre hatalıdır, çünkü bu algı beraberinde kadınlara “zulmü” ve “baskı”yı beraberinde getirmektedir: “Bir kere bakın, din ve mezâhib ne diyor, siz bir kere tettebbu ediniz, sahib-kıran, zulmeyleyiniz, kahrediniz, hiç şefkatsiz hays eyleyerek, cevrediniz...Zar u perişan olsun mu diyor pençeniz altında kadınlar?...Yoksa bize bir hakk-ı tesavî veriyor mu? Yoksa bize emrettiğini hep size inzâr, emretmeyerek, terk-i adalet ediyor mu? Hayır bu, adaletle müsavata mugayir bir fiili ne dinim, ne kitabım bize yapmaz, hayır ebediyen...bize zulmetmeyecektir, dinim ebediyen bu karanlık yola sapmaz. Haksızlık edip siz bize gadr etmeyiniz. Hak elbette eder hakkımızı kendisi ihkak.”¹⁸⁰⁰

Kadınlara terakkisine karşı muhalefet, yazarlarca *taassup* ve *softa* gibi kelimelerle tarif edilir: “Biz Osmanlı kadınlarının mevki-i ictimailerini yoktur, inkişaf edememiştir. Âdat-ı belde, teamül, din kisvesine sarılarak cahilâne bir taassupla karşımıza çıkmıştır, pek müstebit, pek cabbar olarak görünmüştür.”¹⁸⁰¹

Geleneğin içinde kadınlara yönelik sınırlandırıcı eğilimlerin bir dünya görüşü olarak “*hurafe*” yani uydurma masallar ve “*müfessih*” veya yozlaşmış şeklinde nitelendirilen adetler olması sebebiyle refaha kavuşulması için terki zaruridir:

“Yirminci asr-ı medeniyette bulunduğumuz halde biz yine o eski hurafat kabilinden âdâta bütün mevcudiyetimizle kapılmışız. İşte bu hal terakkimize, refah-ı halimize yegane maniadır.

¹⁷⁹⁸ Ahmed Cevad (1328), *Bizde Kadın*, İstanbul: Kader Matbaası: 52

¹⁷⁹⁹ Sacide, (1329, 4 Temmuz / 331, 13 Şaban), Kızlarımız Çeyizi Ne Olmalıdır? -2- Terbiye-i Fikriye, *Kadınlar Dünyası*, 92:2

¹⁸⁰⁰ Melike Sabih (1329, 8 Nisan), İman Böyledir, -Zavallı Erkekler-, *Kadınlar Dünyası*, 5:2

¹⁸⁰¹ *Kadınlar Dünyası* (1329, 17 Nisan), Avrupa Matbuatı Münasebetiyle, 14: 1

Biz bu gibi eski ve mütefessih âdâtı muhakeme etmeden ale'l-amyâ tatbik edip gidiyoruz. Şayet bu hale devam edersek, bu asırda yaşamak, hakk-ı hayata malik olmak bizim için abestir. Osmanlıların terakkileri için artık bir devr-ı teceddüt lazımdır. Eski kanunlarımız değişmeli, bu asırla mütenasip kanunlar tertip etmeli, kendimizi ıslah etmeliyiz. Bu dimağlarımızdaki cahilane taassubun terakkimize mani olduğunu idrak etmek zamanı çoktan hulul etti....”¹⁸⁰²

Medeniyete kavuşmak farklı milletlerin tarihlerinden getirdikleri ve taparcasına hürmet gösterdikleri hurafelerle karışık örf ve adetlerin medeniyetle uyumlu olmayan kısımlarının bırakılması ve yeni medeniyetle uyumlu olanlarının korunması gerekmektedir:

“Milel-i muhtelifenin minelkadim perestîş edercesine hürmet ettikleri ve medeniyet-i hazıra ile gayrı kabil-i tevfiğ olan birtakım hurafat-âlud âdat-ı kadimenin tedrici bir surette birçok mevani ve müşkülâta rağmen kaldırılarak medeniyet-i cedide ile mütenasip âdetlerin vücut bulduğu ve bu suretle mahkûm-ı inkıraz ve zeval olan milletlerin beka bulmuş oldukları sahaif-i tarihiye bize pek bariz bir surette gösteriyor. Âlem-i İslam’da biz Müslüman kadınlarının dahi eskiden beri bu gibi âdat-ı sakime ve taassub-ı cahilâne neticesi olarak bu dereke-i pestîye hübut etmiş ve binnetice müstaid-i teali ve irfan olan milletimizin bu raddeye gelmesine dahl-i azimimiz bulunduğu inkâr kabul etmeyecek bir hakikattir.”¹⁸⁰³

Ancak toplumdaki “*muhafazakarlık*” ve geçmiş büyüklerin görüşlerine tutunmak manasında kullanılan bir kelime olarak “*atavizm*” Osmanlı kadınlarının önündeki engellerden biridir:

“Başımıza gelen masaip ve belâyanın hep muhafazakârlıktan, hal-i hazırda dört el ile sarılmaklığımızdan “*atavizm*”e şiddetle merbutiyetimizden ileri geldiği muhtac-ı izah değildir zannedirim. İşte serbesti-i hareketimize şiddetle mâni olan bu ananevi zincirleri kırarak serbest ufuklarda koşmak, icabat-ı asriyeye tevfiğ-i hareket etmek için bidayet-i Meşrutiyet’ten, ale’l-husus Balkan harbinin verdiği intibahtan beri bir teceddüt, bir yenileşmek lüzumuna kail olduk...Hanım hemşirelerim, emin olunuz ki Türkiyemiz henüz itikadat-ı batıla devr-i menfurundan çıkmamış ve kurtulamamıştır. Her hayırlı işe bir kulp takmak, her teceddüde mâni olmak, buna iktidarı olmadığı takdirde zehir ve irin kusmak bu cahil muhitin, bu kadınsız memleketin an’anat-ı kadimesindendir. Siz o muvakkat intibahlara aldanmayın! Onlar ateş-i taassubun üzerine yığılan remad-ı nisyandır ki azıcık tahrik etseniz yine aleyhinize şiddetle şuleriz olacağına şübhe etmeyiniz.”¹⁸⁰⁴

Gelenek ve teamüllerin kadınların haklarını edinmelerinde çıkardığı engellerin üstesinden tedricen gelinebileceği düşüncesiyle kendilerinin durumlarının zamanla değişebileceğini ümit

¹⁸⁰² S.L. (1329, 20 Nisan), Teceddüt Devri Ne Zaman Hulûl Edecek? *Kadınlar Dünyası*, 17:3

¹⁸⁰³ Meliha Cenân (30 Nisan 1329), Düşündüklerimden, *Kadınlar Dünyası*, 27:3

¹⁸⁰⁴ P.S[at]. (1329, 8 Temmuz –331, 17 Şubat), Gidemeyiz..., *Kadınlar Dünyası*, 96:2

eden Kadınlar Dünyası yazarı herhalükarda eşit bir hukuka kavuşulacağı inancını korur: “Kadınlık mezmun bir devr-i esareti, bir devr-i hürriyet ve insaniyete kalbe çalışıyor. Tebrik edilmelidir, teşvik olunmalıdır. Medeniyet, ademiyet bunu böyle emreder. Evet, kadınlik takip etmekte olduğu bu mesud yolda âdât ve teamül gibi avâriz ve müessirât-ı tabiiye tesadüften hâli kalmayacaktır. Bunları intihaba mecbur olacaktır. Kadınlik bunu pekâlâ biliyor, görüyor. İşte memleketimiz kadınlığı bu avâriz ve müessirâta karşı birdenbire hücum etmiyor, taşkınlık göstermiyor. Teenniyle, tedrici bir tekâmül ile yol almış gidiyor. Kökleşmiş kuyûd-u esareti, muzır âdetleri kırıp parçalayarak beşeriyetin mesudiyet ve bahtıyarısını temine gayret ediyor.”¹⁸⁰⁵

Fatma Galip’e göre toplumun gelenekleri elenip, zamanın gerekleriyle ve gelişimle ilgisiz olanları ayıklanmalı, terk edilmeli, değiştirilmeli, yenilenmeli, yerine yenileri konulmalıdır. Ona göre Osmanlı kadını geçmişin taassubundan böylesi bir inkılâp ile silkinmelidir.

“Bir kavim miras-ı mazisi olan itiyâdât ve an’anâtı usul-i temeddün mucibince lüzumu olduğu takdirde eleyip içinde tefessüh etmiş veya dûcâr-ı sefahât olmuş olanlarını, o devirdeki ihtiyacâtına ve milel-i sâirenin terakkiyatına göre terk ve tebdîl ve ikmal ve tecdîd suretiyle ıslah etmek mecburiyeti altındadır. Zaten bu mübrem lüzum ve ihtiyaç, hayat-ı milelde kendisini pek kanlı ve canlı safhalarla göstermiş, an’aneperestlik, teceddüd-girizliğin terakki, haraset-i mülk ve beka-yı şevket-i milliye için ne elim bir hail olduğunu isbat eylemiştir. İdari, ictimai ilâ âhirihi inkılâplar bir milletin ibre-i itilâ ve tekâmülüdür. Tarih bize doğruca gösteriyor ki bir millet hakiki inkılâplarıyla, minhac-ı temeddünde ilerleyip gaye-i insaniyete vusul için önüne çıkan mevani-i mutesifei yıkıp ezmekle, gayesi iyi olan her şeyde terakki ve teceddüdü kabul etmekle yükselmiş, temin-i payidari edebilmiştir. İnkılâp da harp gibi iki suretle olur: kanlı ve kansız. Bunların metanet-i teessüsü, istidad-ı tezellülleri ise suret-i tanzimi ve şiddet-i vücub ve iltizamı ile mütenasiptir. İnkılâbı yapan sanata ekseriyetle bidayet-i icraatında zarar yüz göstermiştir. Fakat azimperver olanlar bir işte neticenin muhakkak daimi ve mütevali bir kârı için, başlangıcın muvakkat bir ziyanını göze aldırانlardır. Bu kadarcık bir mukaddime bastıyla bed’-i makal edişimden maksat, bir kavmin hayatında inkılâpların ne icazkâr ve halâs-bahş bir âmil olduğunu ve devamlı bir inkılâp yapabilen bir unsurun mutlaka yaşayıp izhar-ı mevcudiyet edeceğini göstermektir....Evet Osmanlılık âleminde kadınlar da taassub-ı mazinin üzerlerine yığdıkları gubar-ı atalet ve meskeneti silkerek veleh-feza bir kudretle doğruluyorlar.”¹⁸⁰⁶

Kadınların mevkiini düşük tutan toplumsal hayatın kaidelerinde değişimlerin olması ve toplumsal hayatın akla ve bilime uygun şekilde düzenlenmesi gerektiği kabul edilir: “Binaenaleyh hayat-ı ictimaiyemizin tebdili lazımgelip ve heyet-i ictimâiyemizdeki mevkiimiz bize bütün manasıyla nâkâfi gelip meşru, makul, mantıkı, fenni bir düstûr-u ictimâi arıyoruz. Ve bizde de

¹⁸⁰⁵ Kadınlar Dünyası (1329, 3 Mayıs), İctimai: Müsâvât-ı Hukuk, 30:1

¹⁸⁰⁶ Fatma Galip (1329, 2 Mayıs), Dertlerimiz Hakkında -1-, Kadınlar Dünyası, 29: 3

mezâyika baş göstermeye başlayınca feminizmin meydana çıkmasını erkeklerimiz pek tabii görmelidirler.”¹⁸⁰⁷

Bazı toplumsal alışkanlıklar, adetler hem kadınlar hem de genel olarak toplum için “muzır” kabul edilir. Kadınlar Dünyası’nda “Muzır Adetleri Yıkma Farzı” başlıklı yazısında Mükerrrem Belkıs’ın eski adetler hakkındaki görüşü oldukça nettir: “Eski adet bütün mevcudiyetimizi kemiriyor. Bir gün bizi mahv edecek. Biz onu mahv edelim de ölümden kurtulalım.”¹⁸⁰⁸

İslam toplumları hatta bizatihi Osmanlı toplumuna ilişkin eleştiriler yapmakla birlikte bazı kadın yazarlar kendilerinin dini inançlarına yönelik en ufak bir küçümsemeyi de şiddetle geri çevirmişlerdir. Pakize Sadri, peçenin kendisi için paçavradan başka bir şey olmadığını ifade ettiği yazısında gelebilecek eleştirileri şu şekilde savuşturur:

“Fakat şurasını da ihtarı münasip görürüm ki ben peçeye lüzum yoktur demekle hiç kimsenin bana dinsiz demeye hakkı yoktur, dince, hiss-i diyanetime ebeveynimin bile temas etmesine razı değilim. Yalnız herkesin bir hakkı, bir salâhiyeti varsa o da fikrimin yanlış olduğuna âcizelerini ikna etmektir. Kendi nazariyelerini isbat için başkalarının mukaddesatına tariz etmek nahoş tesirler yapar.”¹⁸⁰⁹

Amerika’daki genç kadınlar arasında yaygınlaşmaya başlayan şüpheciliği (*agnostisizm*) ve Türkiye’de de benzer eğilimlerin genç kadınlar arasında yaygınlaştığı gözleminde bulunan yazar Perihan Sâide, dinin ahlak için olduğunu söylerken bir yandan da ahlak mevcut ise herhangi bir din veya dinsizliğin de seçilebilir bir şey olduğunu ima eden şu satırları yazmaktadır.

“Bir genç kız, İslam, Hristiyan, Musevi, Budî...ve-l hâsıl herhangi bir dinden olabilir. Yâhûd ba’de-t tedkik hiçbir dini kabul edemez de, kendine göre bî-araf ve ahlâkî bir dîn yâhûd akaîd kabul edebilir. Lâkin hiçbir zaman dine karşı lâkayd kalmaz. Mâdemki dini, bir takım akaidin hey’et-i mecmuası olarak kabul ediyoruz; mademki bu akaidin esâsı her dinde birdir ve bu esâsât asr-ı hâzırın en medenî kavimleri tarafından mazhar-ı tebcil ve tevkir olmuştur; o hâlde akvâm-ı medeniyye arasında ihrâz—ı makam etmek isteyen her millet gençlerini bu esâsâta riâyetkâr yetiştirmeye çalışmalıdır. Ondokuzuncu asrın son senelerinde devrin felâsife-i meşhûresini okuyan Amerika gençliği bir dereceye kadar “Agnostic reybi” olmuştur. Talebe Defteri’ndeki küçük bir makalede mevzu-ı bahs ettiğim Genç Hristiyanlar ve Genç Hristiyan Kadınlar Cem’iyeti ve bu gibi cem’iyât ve müessesâtın gayret ve faâliyeti ile son zamanlarda bilhassa on seneden beri din lehinde mühim bir cereyân-ı fikrî hükm-ferma olmaya başladı. Çünkü genç zihinleri tırmalayan —ilim ve din- mübâhasâtı tamamıyla terk olunarak, ahlâkî gâyeler

¹⁸⁰⁷ Fatma Mükerrrem, (1329, 9 Teşrinisani / 1331, 22 Zilhicce) Kadının Hakkı Müsavat-ı Tammedir, *Kadınlar Dünyası*, 117: 3

¹⁸⁰⁸ Mükerrrem Belkıs, (1329, 25 Haziran / 1331, 4 Şaban), Muzır Adetleri Yıkma Farzı, *Kadınlar Dünyası*, 83: 2

¹⁸⁰⁹ P[akize] S.[adri], (1329, 21 Haziran), Tesettür-i Nisvan, *Kadınlar Dünyası*, 79:3

nazar-ı dikkate alınmak şartıyla bir dîn telakki olundu. Orada gençleri dindar bir Hristiyan değil, düşünebilen ve ahlâklî ve tam bir insan yapmaya çalışıyorlar. Bütün fazâil-i ahlakiyede dinin esas teşkil ettiği bir bedâhet hükmündedir. Acaba bunca hazâin-i medeniyye ve yüz milyon nüfusuyla Amerika, ahlaklı insanlar yetiştirmek için dinden istiâne ederse, biz bu kudsî kuvvetin muavenetinden müstagnî kalabilir miyiz?”¹⁸¹⁰

Kadınların hak ve hürriyetine karşı olan dini yasalar artık nass’larla ilişkisi veya rivayetlerin doğruluk kriterleri üzerinden değerlendirilmek yerine doğrudan “bidat” olmakla eleştirilmeye başlanmış ve bu bidat da ya kültürel algılara veya yanlış tefsirlere başlanmıştır. Osmanlı entelektüel kadınlarına göre “**bidat**”tır: “Velhasıl şer’i-şerif-i Ahmedî dairesinde – **bidatlardan** sarf-ı nazar edilince- kadınlar cidden kocalarının enis-i canı, şerik-i hayatı, hanelerinin nazırı, idarelerinin müdürü olduklarında tereddüt yoktur.”¹⁸¹¹

Osmanlı toplumunun geri kalmasındaki başlıca sebebi cehalete bağlayan Şakire Mahinur bu cehaletin kaynağını da İslamiyetin yanlış tefsir edilmesine bağlar: “Erkân-ı İslamiyetin, kavâid-i diniyenin yanlış bir tefsire uğratılması ve sonra ta’mini, nisvânımızın ve dolayısıyla bizim bu dereke-i cehle sükût etmemizi intâc eylemiştir. Yoksa nisvân-ı İslamiye, ezmine-i kadimede şubât-ı ulûmun hepsini tahsil ediyorlardı.”¹⁸¹² Yazar, Reşid ve Memun döneminde kadınların erkek din bilginleri ile tartışmalar yaptıklarını, şiir müsabakalarına katıldıklarına dikkati çekerek aynı dönemde kadınların zekalarıyla Müslümanların ileri düzeye gelmelerine katkıda bulunduklarına dikkati çekmektedir.¹⁸¹³

Beyaz Konferans serisinde konuşmacı olan Fatma Nesibe hanım da dinin erkekler tarafından yanlış tefsir edildiğini ilan eder: “Açıkça söylemekten teeddüb ederim, erkekler ahlaksızlıklarını o kadar ileri götürmüşlerdir ki...Müthiş bir tefsire uğratılan zavallı şeriat onlara yardım eder, hayvan alır gibi tedarik ettiklerini âdetâ bir para damızlığı haline getirirler, sefâlethâneleri bir namus mezbahasıdır.”¹⁸¹⁴

Celal Nuri ise İslamiyet’in kadınların geri bırakılmasına yol açacak bir şeye sahip olmadığını yazar: “Kadınları talimden, taallümden, mesâi-yi muhtelifiye iştirakten, terakkiyât ve tekâmülâta karışmaktan men edecek ne naklî, ne aklî bir delilimiz yoktur. Yavaş yavaş bu örfî kurûn-u vustailikten çıkmak, gürültüsüz, patırtısız, rezaletsiz çıkmak çarelerini düşünmez ve bulmaz isek biz Türkler ve Müslümanlar cemiyetçe muzmahil oluruz.”¹⁸¹⁵ Celal Nuri sadece kadınların eğitim ve iş hayatına dahil olmasına İslamiyet’te herhangi bir engel görmemekle kalmaz İslamiyet’i doğrudan feminizm ile özdeşleştirir ve “kuvvetli Müslüman” olmanın bir

¹⁸¹⁰ Perihân Saide, (1334, 26 Eylül), İctimâiyât: Genç Kızlarımızın Dertleri, *Türk Kadını*, 10:147

¹⁸¹¹ *Kadınlar Dünyası* (1329, 15 Nisan), Hukuk-ı Nisvan -12- Araplar İndinde Hayat ve Hukuk-ı Nisvan, 12: 1

¹⁸¹² Şakire Mahinur (1329, 24 Ağustos / 1331, 4 Şevval), Din ve Müslüman Kadınları, *Kadınlar Dünyası*, 106:2

¹⁸¹³ Şakire Mahinur, (1329, 24 Ağustos / 1331, 4 Şevval), Din ve Müslüman Kadınları, *Kadınlar Dünyası*, 106:3

¹⁸¹⁴ Fatma Nesibe Hanım, (1327, 7 Kanunusânî), Beyaz Konferans 1, *Kadın* (İstanbul), 14:16

¹⁸¹⁵ Celal Nuri, (1331b) *Tarih-i Tedenniyât-ı Osmaniyye ve Mukadderât-ı Tarihiye*, İstanbul:Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi:251

gereğinin kadını erkekle toplumsal ve iktisâdi alanda eşit saymayı gerektirdiğini vurgular: “İslamiyet feministtir. Buna şüphe edilmemelidir. Kadının umûr-u muamelâtını kasr etmek, erkeğe bir rütbe-i tefevvuk vermek şeriat-ı Ahmedîyyenin aklına gelmemiş şeylerdendir. Mateessüf kadınların ahvâlini tezebzûbe uğratan İslamiyet değil itiyâdâtıdır. Bu itiyâdâta ancak salâh-ı İslamiyetle mukabele edebiliriz. Tevâli eden âsâr-ı istibdâd, ulemânın müstebit ve zâlim hükümdarlara mutâvatı, içtihat kapılarının kilitlenmesi, şer‘i esâsât kapısından hergün bir hatve tebâüt, hulasâ İslamiyet’in mühmel bırakılması bizde kadınları bu esef iştimâl-i mevkie getirmiştir. Kadın mes‘elesini mevzu-u bahs olduğu vakit kuvvetli Müslüman olalım. İslamiyet kadını gerek ictimaiyât ve gerek iktisâdiyât nokta-ı nazarından erkek ile müsâvi görmüştür.”¹⁸¹⁶ Avrupalı tarihçilerin Müslüman kadınların toplumsal durumuna dair bakışında asıl sebebin İslamiyet değil âdetler olduğunu görememekle eleştirir: “Burada Avrupa müverrihlerine biraz hitap edeceğim: Garp’da âmme-i meverrihin İslamiyet’in kadını pek pest bir derekeye indirdiği hakkında pek zibandırlar. Halbuki bu erbâb-ı kalem mütevven-i İslamiyeyi karıştırmamışlardır. Kadını indiren İslamiyet değil, İslamların istibdâd ve cehâlet üzerine ve İslamiyet’e mugâyir olan âdâtıdır.”¹⁸¹⁷

Kadınlar Dünyası dergisinin Fransızca bir bölümde Kur’ân’daki bazı hükümlerin zaman üstü ve evrensel, bazılarının ise tarihi koşullarla bağlantılı olarak değişken olabileceği yorumu yapılarak tarihselci bir perspektif ortaya konulur. Dikkati çeken diğer bir husus medeniyet ile uzlaşan bir Kur’ân tefsirinin bizzat halife tarafından onaylanarak ülke genelinde resmiyet kazandırılmasının istenmesidir:

“Kur’ân, Müslümanların kutsal kitabı olarak iki bölümde mütâlâa edilebilir. Birincisi, daha çok ibadeti içeren hükümlerdir. İkincisi ise, muamelâtı içeren hükümlerdir...Kur’ân bize bildirmektedir ki, ibadete ilişkin hükümler yaradılışın sonuna dek devam edecektir. Bunlar değiştirilemez hükümlerdir. Ne var ki muamelâta ilişkin hükümler, zamanın değişmesiyle tefsirleri, uygulamaları değişecek olan hükümlerdir. Bunun için de halifenin bu değişmeyi onaylaması, tasdik etmesi gerekmektedir. Bunun için de halife ulemâyı toplayıp değişmesini, değişime ihtiyacı ortaya çıkmış olan ayetler hakkında yeni tefsirlerin resmen oluşmasını sağlamalıdır. Değişiklikler sağlandıktan sonra halife yeni yorumları resmen yayınlamalı, bundan sonra Müslümanlar bu yeni tefsire göre hareket etmek zorunda olmalıdırlar. Bir örnek vermek gerekirse, 1899 tarihine kadar faiz almak-vermek günah olarak görülüyordu. Fakat çağımızın ekonomik gerekleri Müslümanları bankalarla ilişki kurmaya itiyor, faiz almasalar bile faiz ödüyorlardı. Bunun üzerine sözünü ettiğimiz türden bir heyet toplanarak Müslümanların faiz

¹⁸¹⁶ Celal Nuri, (1331a), *Kadınlarımız*, İstanbul: Matbaa-yı İctihad: 162-163

¹⁸¹⁷ Celal Nuri, 1331a:163

ödeyebileceklerini, faiz kazanabileceklerini ilan ettiler....Hatta faiz haddi yüzde 9 olarak tespit edildi. Şeyhülislamlık Dairesi bile sözü ettiğimiz faiz oranlarıyla borç para aldı.”¹⁸¹⁸

Kutsal kitapların, belirli devrin ihtiyaçlarına göre şekillenmiş olduğunu açıkça söyleyen yazarlar da bulunmaktadır. Bunlardan biri de Türkçü eğilimli *Genç Kadın* dergisinde yazan Sadreddin Edhem’dir:“İslamiyet kadınlara bir hak bahşetmiş ve yalnız hürreleri mukaddes addetmişse de; muhtelif zamanlarda bu kudsiyetin bütün kadınlara teşmili yine kadınlara taksim-i amelden cinsi bir hisse ayırmakla kaldı. İctimai bütün teşkilattaki tarihi hitaba kadınlık mes’elesi de yabancı kalmadı. Kitaplar da muayyen bir devrin ihtiyaçlarını tevhit ettiren kaidelerdir. Bizde bütün hayatımızda olduğu gibi, kitabı hayattan değil, hayatı kitaptan çıkarmak istedik...”¹⁸¹⁹

İslamiyetin aslında ancak devrine göre kadına ileri haklar verdiğini kabul edenler de vardır. Bunlardan biri olan Müfide Ferit geçmişteki farklı toplumlardaki kadının durumunu ele aldığı yazısında İslamiyetin verdiği hakları diğer toplumlara kıyasla fazla bulsa yine de bu hakların kadını erkeğin seviyesine taşımadığını ve zamanla kadınların durumunun gittikçe daha kötü bir duruma ulaştığını belirtir: “İslamiyet kadını şüphesiz bir çok himaye etti. Eski Araplarda kadının medeni hukuku pek nâkıstı, hemen hemen hiç yoktu. Bir erkek istediği kadar kadın almakta serbestti. Bir baba kız çocuklarını diri diri gömmeye me’zun idi. İslamiyet bu vahşetlerin önünü bir dereceye kadar aldı, diri gömmeyi men etti. Kadın almayı dörde indirdi, ve bu suretle kadına hiç olmazsa erkeğin dörtte bir hakkını vermiş oldu. Miras mes’elesinde, şehâdetle biraz daha munsıfdâver idi. Kadını yarım insan saydı....İnkışâf devri geçince kadının mevkii de küçüldü, yine birer süs, birer heves ve zevk arkadaşı oldular. Fransa saraylarında olduğu gibi en çok hürmet eyledikleri zamanlarda bile onların mevkiileri, hayatları mesela Roma kadınlarının şerâit-i hayatiyelerinden pek farklı değildi. Aynı suretle medeni hukuktan mahrum edildiler. Ve onlara gösterilen o kâzip teveccühler hakiki arkadaşlık hürmetinden pek çok uzaktır.”¹⁸²⁰

Medeniyet Osmanlı entelektüelleri için artık vazgeçilmez bir kriter durumundadır. Temeddün yani medenileşmek, asrın yani çağın getirdiği zaruretleri görmezden gelmemek toplumun “terakki”si ve kadınların haklarına kavuşması için mutlak surette bir gerekliliktir artık. Osmanlı kadını İslamiyetin artık bu manada terakkiye ve medeniyete muhalif bir din olmadığını ispatlamakla kendisini yükümlü saymaktadır. Ayrıca medeni olmak artık bir seçim değil bir hayat memmat meselesi olarak görülmektedir. Fatma Aliye hanımın Mahmud Esad beye karşı kaleme aldığı ve çok eşlilik konusu etrafında dönen polemiginde de bu algı ve kavrayış bariz şekilde gözler önüne serilmektedir: “...biz dinimizin, İslamiyet’in terakkiyat-ı medeniyeye mugayereti bulunmadığını ibraz ve ispat edeceğiz mi bu mütemeddinler, müterakkiler, bu âlimler, mütefenninler nazarında hak kazanalım! Hamd olsun ki biz de mütemeddiniz, İslamiyet’in esası

¹⁸¹⁸ *Kadınlar Dünyası*, (1329, 21 Kanunuevvel), “L’abolition du voile n’est qu’une question de temps” (1913, 21 Decembre/1914, 3 Janvier), 123:1’den çevirerek aktaran Çakır, 2016:256-257

¹⁸¹⁹ Sadreddin Edhem, (1335, 27 Şubat), Bizde Feminizm, *Genç Kadın*, 5: 82

¹⁸²⁰ Müfide Ferit, (1335, 8 Mayıs), Feminizm, *Türk Kadını*, 21:325

medeniyeti mani değil camidir. İnsanlar, müctemian yaşamak cihetiyle mütehalliktir. Perakende yaşayan insanlar, medeniler ne yapıyor görmüyor muyuz? Bir müctemi ve mütemeddin halk ne kadar vahşileri, bedevileri mahvediyor işitmiyor muyuz? Medenilerin, temeddün edemeyenlere dünya yüzünde yer vermek istemediklerini bilmiyor muyuz?”¹⁸²¹

Kadınlar Dünyası dergisi 121.sayısında Fransızca ve Kadınlar Dünyası imzasıyla yayınlanan yazıda çok eşliliğin artık zamanın koşullarına uymadığı ifade edilir: “Gerektiğinde Kur’ân, poligamiye izin vermektedir. Ne var ki günümüzde ne Türk kadını böyle bir hayat koşulunu kabul edecek düzeydedir; ne günümüzün sosyolojik ve ekonomik koşulları buna izin verecektir. İslamiyet aslında poligamiyi Müslümanlığı geliştirmek için kabul ediyordu; fakat kadın ve erkek açısından öyle ciddi koşullara bağlıyordu ki, Müslümanların çoğunluğu hemen hemen hiçbir zaman poligami kurumundan yararlanmayı tercih etti. Yirminci yüzyılda yapılan istatistikler kanıtlamaktadır ki, var olan poligami uygulaması da giderek daralmaktadır. Bugün için iki-üç kadınla evlenerek poligami uygulamasını sürdüren erkekler, ne Hz.Muhammed’in İslamiyetin temel ilkeleri karşısında, ne de çağımızın modern ilkeleri konusunda herhangi bir bilgiye sahip değildirler.”¹⁸²²

Fatma Aliye hanım da çok eşliliğin (taaddüd-i zevcât) ilk zamanlarda Arap adetleri sebebiyle birden kaldırılmasının güç olduğunu düşünür ve medeniyetin ilerlemesi ile en azından nadir bir duruma geleceğini öngörür: “İslamiyet kadına cemiyet içinde bir mevki vermiş, onların beşeriyet ve insaniyete iştirakini göstermiştir. Vakıa İslamiyet gibi büyük bir dinin taaddüd-i zevcât meselesini bütün bütün kaldırması lazımdı diyenler bulunduğunu biliriz lakin o zaman Arapların o hali düşünülünce kırk elli zevce almaya alışkın bir halkı dörde indirmek de büyük bir muvaffakiyet olup birdenbire kaldırılacak olsa kabul ettirilmesi müşkül olacağı anlaşılır. İlerde terakkiyat-ı medeniye icabı bunun nedret kesb eylemesi ihtimalini İslamiyet men eylememiştir.”¹⁸²³

Ahmed Muhiddin Kur’ân’da müsaade edilen çok eşliliği o dönem Araplarının arasındaki münasebetlere verilen bir ödün olarak görülmesi gerektiğini düşünür. Yine Kur’an’daki eşler arasındaki adaletin emredilmesi ve tek eşliliğin tavsiye edilişi ona göre evlilikle ilişkili gelişimin alacağı istikameti göstermektedir.¹⁸²⁴

Kılıçzade Hakkı ise doğrudan çok evliliğin yasaklanması gerektiğini düşünenler arasındaydı ve konunun ulemâya danışarak değil doğrudan kişilerin kendi akıl ve vicdanlarında alması gereken bir karar olduğunu savunuyor ve çok eşliliği toplumsal felaketlerin sebebi

¹⁸²¹ Fatma Aliye 2007: 68

¹⁸²² Mesaadet Bedir-Khane, (1329, 7 Kanunuevvel) “La Polygamie et l’Islam” (Poligami ve İslamiyet), *Kadınlar Dünyası*, 7/20 Decembre 1913, 121:1 çevirerek aktaran Çakır, 2016:284

¹⁸²³ Fatma Aliye (2021), Namdaran-ı Zenan-ı İslamiyan, akt. Meral Nayman Demir, Esra Nur Akbulak (Ed.) *Öncü Müslüman Kadınlar:Osmanlı Kadın Yazarları Nasıl Bir Müslüman Kadın Geleneği Hayal Ettiler?*, Turkuvaiz Haberleşme ve Yayıncılık:97

¹⁸²⁴ Ahmed Muhiddin 2004:82

sayıyordu ki İslamcıların bu konuda çok eşliliği toplumsal bazı felaketlerin çözüm yolu olarak kabul edişleri hatırlanınca oldukça aykırı bir bakış gibi durmaktaydı:

“Memlekette teaddüd-ü zevcâtı men edecek bir kanun mevcut olmadıkça; ve zayıf erkekler, fâsîd-ül ahlak intikamcı acuze nineler, cahil ihtiyar pederler, kalmış kızlar, fakir aileler mevcut oldukça teaddüd-ü zevcâta bir nihayet verilmiş olamayacaktır. Fatma Said hanımın dediği gibi filhakika bunu en kestirme olarak kadınlar hal edebilecek ise de erkeklerimiz gibi kadınlarımız da pek zayıftır. Fatma hanımın yukarıdan beri iştirak eylediğimiz mütalaalardan bir noktada bizzarure ayrılacağız: Kur’an teaddüt-ü zevcâtı emr etmiyor, müsaade ediyor; ve mübah kılıyor. Bittabi emirle müsaade arasında çok fark vardır. Bu gibi mesâili hocalara sormak boştur. Bunları insan kendi kafasıyla en doğru olarak hal eder. Peygamberimiz Hazreti Muhammed (s.l.a.m) kablunnübüve kendisinden takriben bir misli yaşlı olan Hazreti Hatice ile iktifa etmişken peygamber olduktan sonra müteaddid kadınları birarada toplaması siyasi bir maksattan başka değildir. Diğer yolda vâki olacak müddeiyâne kulak asmamak evladır. Bahse hitâm vermek için son bir söz söyleyelim: Tesettürün ref’i, kadınların ıtlâkı bütün bu ictimai fenalıkları bertaraf eder!”¹⁸²⁵

Genç kadın dergisi de Kılıçzâde Hakkı gibi çok evliliğin yasaklanmasından yanadır: “Zaman değıştikçe ve a’sâr-ı te’akub eyledikçe şerâit-i hayâtîyede tahavvül ve tebeddül etmekte olduğundan taaddüd-i zevcât mes’elesi cemiyet-i beşerîyyeye birçok mazarratı mûcib olmaya başlamıştır. Bu mazarratlardan en büyüğü ahlaka olan sû-i tesiridir....Taaddüd-i zevcât meselesi bugün men edilebilir; çünkü bunu müstelzim esbab-ı adide mevcûddur....Mademki zamanın tebeddülü ile ahkâmın tebeddülü kavaid-i fıkhiyyedendir. Mademki erbab-ı hal ve akd-i millete eslah olan ciheti kabul ihtiyara memurdur. Bugün taaddüd-i zevcât husûsunu bir hükümet bir fetva-yı şerife ile menedebilir. Ve hatta etmelidir.”¹⁸²⁶

Zamanın yeniliklerine karşı tereddüt göstermenin yanlış olduğunu düşünen ulemâ kesiminden gelen Mansurizâde Said’e göre şer’î ahkam değışen şartlara uyum sağlama kabiliyetine sahiptir ve İslâm’ın bu dinamizmini kullanmamak ona göre şer’î hükümleri uygulanılmaz hale getirmek demektir ve her yeniliğe tereddütle veya yasak gözüyle bakmak Müslümanların terakki yolundaki hızını kesmektir.¹⁸²⁷

Mansurizâde Said, çok evliliğin İslamiyet’te emir veya nehy türünden bir zorunluluk dairesi içinde olmadığından ulu’l-emrin yani hükümetin onu yasaklama veya sınırlandırılmasında hak sahibi olduğunu savunur:¹⁸²⁸

¹⁸²⁵ Kılıçzâde Hakkı, (1330, 3 Nisan), Teaddüt-i Nikah, Teaddüt-i Zevcat; *Hürriyet-i Fikriye*, 9: 15-16

¹⁸²⁶ *Genç Kadın*, (24 Nisan [1]335), Taaddüt-i Zevcât Meselesi, 9: 129-130

¹⁸²⁷ Yılmaz, Ayşegül (2018), Fer’î Meseleler Çerçevesinde Mansûrizâde Saîd Bey’in Fıkıh Anlayışı, *deriabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, 6/12:502

¹⁸²⁸ Ahmed Muhiddin 2004:85

“Binaenaleh ulu’l emr yani hükümet bilküllüye taaddüd-ü zevcâtı men etmeye veyahut bazı kuyûd ve şürûd ile takyid etmeye salâhiyet-i tâmmesi vardır şeriat-ı İslamiye’de arz ettiğim vecihle bu hususta hiçbir mâni’ yoktur çünkü alelumûm câiz olan şeylerde emir ve nehye ve kavânîn-i vaz’ına ulu’l emrin nazar-ı şeriatte salâhiyet-i vâsiası variddir. Eğer bu yolda bir kânun vaz’ edilecek olursa emr ulu’l-emr’den ibâret olduğu için şeriat-ı İslamiye reddetmekten başka daha te’yid ve te’kid eder taaddüd-ü zevcât hakkındaki ahkâm-ı şeriat kânun mevzuûn ahkâm-ı menderecesinden ibaret olur.”¹⁸²⁹

Batı’daki kadın hareketlerinde olduğu gibi Osmanlı kadınları için de kölelik/cariyelik de önemli bir meseledir. Cariyeliğin gelenekte her ne kadar özgür insanların haklarından mahrum esir bir kadın olarak görülmesine karşın Batı’da da olduğu gibi kadının erkeğe hizmeti ve ikincilliğinin cismani bir sureti gibi görülmesinde bir sorun olduğu düşünölmeye başlanır. Bu durumla kadın “hayvan” yerine konulmaktadır ve terkedilmesi zorunludur. Fatih’den Meliha Cenana adlı yazar bu konuda şunları yazmaktadır:

“Emraz-ı müzmine-i ictimaiyemizin tedavisi lâzım ve kabil olanlardan birisi de cariyeme’s’esidir. Akvam-ı İslâmiyenin kâffesinde hâlâ baki olduğunu nazar-ı teessüf ve hayretle görmekte olduğumuz cariyeme alıp vermek mes’alesi de medeniyet-i hakikiye ile asla kabil-i Tefvik değildir. Cariyeme mes’alesi kadını büsbütün dereke-i pestî ve hiçîye indirmiş ve kadını âdeta –âdeta değil doğru- bir esir ve bir hayvan yerine koymuştur. Müterakki ve medeniyet-perver Avrupa ve bâhusus evc-i itilâ-yı medeniyete vâsıl olan Amerika’da bu âdetin ne derece nefret ve lânet ile telâkki edildiği ve hatta bunun mürevviçleri Amerika’da kanunen duçar-ı ceza olduğu herkesçe malumdur. Filhakika munsifane ve mantiken biraz düşünecek olursak bunun ne derece mugayir-i medeniyet ve insaniyet olduğu ve kadının mevki-i bülend-i ictimaisinin ne dereke-i süfliyete indirildiği tabiatıyla tebeyyün eder.....Cariyeme mes’alesi kadının mevki-i ictimaisini tenzil eder, hiç menzilesine indirir, dedik. Evet, bu o kadar bariz, güneş gibi nümayan bir hakikat-i müthişedir ki bizi bihakkın düşündürmeye sezarır. Evvel emirde cariyeme niçin alınır ve alınmakta ne gibi semerat-ı maddiye ve maneviye iktitaf edilir, ben bu hususta çok düşündüm ve mantiki bir sebep, maddi ve manevi bir fayda görmedim. Terakki ve tealiye perestîş ve iman eden bütün insanlar bunda bir fayda görmezler. Çünkü yoktur...”¹⁸³⁰

Her ne kadar 1854-1867’de Osmanlı hükümeti tarafından kölelik resmen yasaklanmış olsa da hem başkentte hem de Arap yarımadasında kölelik sürmekteydi. Bununla birlikte Amerikan ve Fransız Devrimlerinden alınma her insanın özgür ve eşit doğduğu şeklindeki fikirler Osmanlı entelektüellerini etkilemiş hatta temsilcileri ilk ulusal edebiyat akımı olan Edebiyat-ı Cedide’nin ürünlerinde Türk etnik-ulusal etosunun yanısıra Türk modernliğinin nüveleri de bu fikirlerden

¹⁸²⁹ Mansurizâde Sa’id (1914), İslam Kadını: Taaddüd-ü zevcât İslâmiyet’te men’ olunabilir, *İslam Mecmuası*, 8: 237 (233-238)

¹⁸³⁰ Meliha Cenana, (1329, 5 Mayıs), Cariyeme Meselesi, *Kadınlar Dünyası*, 32: 2

etkilenmekteydi. Ev içi kölelik sistemini eleştirisi kadınların bireysel haklarının bir savunusu idi. Cariyeliği ve onları hazlarına yönelik nesneler gibi kullanan erkeklerin eleştirildiği pek çok roman kaleme alınmıştı. Ahmed Midhat'ın Hasan Mellak ve Hüseyin Fellah, Letafet-i Rivayet dizisi ve uzun hikayesi Esaret (1870), köleliği eleştirmektedir. Abdulhak Hamit, annesinin kölelik dönemi anısına Validem adlı şiiri yazmış, Recaizade Mahmud Ekrem Vuslat (1874) oyununda bir careyinin kaçışını anlatmıştı ve bu ilk dönem yazarların Tom Amca'nın Klubesini (Uncle Tom's Cabin) de iyi bilmekteydi. Ancak kölelik karşıtı fikirler ve erkeklere izin verilen sınırsız cinsel özgürlük Müslüman aile değerlerinin ihlali, zengin ve kudretli kişilerin fakirleri sömürüsü gibi noktalardan eleştirilmekteydi bunun bir sebebi de popülist yazarlar orta ve alt sınıftan gelmekte oluşlarıydı.¹⁸³¹

Kadınlar bu derece geç bir tarihte yasaklanan bir kurumu kendi durumlarını ifadeye muhataplarının akıllarına kendi durumlarını hatırlatmakta kullanmışlardır. Esir, köle, vs. olmadıklarını her fırsatta dile getirmişler ve böylelikle toplumsal muhayyilede hâlâ güçlü hatırası olan bir kurum üzerinden kendi durumlarını tanımlamaktaydılar. Onlara göre hakkın ele geçirilmesi için önce hangi haklara sahip olunduğunun bilinmesi gereklidir bu da ancak eğitimle olacaktır:

“Memleketimizde kadınlığın var olabilmesi, mevcudiyet-i medeniye ve ictimaiyesini gösterebilmesi, hukuk-ı tabiiyesini hukuk-ı umumiye arasında temin edilebilmesi pek kolay değildir. İlim ile büyük ve ciddi müzaheretlere, mücadelelere muhtaçtır. Kadınlığımızı yok eden âdat ve teamüle, taassup ve cehle ilân olunacak muharebe oldukça mühimdir. Evet, ilim cehle, hak haksızlığa galebe eder. Doğrudur. Fakat kadınlığın cehl ve taassuba, âdat ve teamüle karşı durabilecek efkâr orduları ihzar olunabilmiş midir? Bu ordunun erkân-ı harbiyesi lâzım olan teçhizatını ikmal edebilmiş midir? Şüphesiz ki hayır...O halde kadınlığımızın izhar-ı mevcudiyet edebilmesi birçok yokların var edilmesine mütevakkıftır. Bu da muayyen olan bir gayeye, azimkâr hatvelerle koşmak ihtiyacına iman etmekle, maddi fedakârlık etmekle olur. Şüphesiz ki muhitimiz kadınlığı erkeklerimiz gibi büyük bir inkılâp devresi geçirmektedir. Senelerden beri kökleşmiş olan âdat ve an'anatın hal ve ref'i bir “haydi” demekle mümkün olamayacaktır. “Haydi” diyebilmek için lâzım olan istidatı hem kadınlığa hem de erkekliğe verebilecek dimağların inkişafı lazımdır.”¹⁸³²

İslam hukuku ya da fıkıh alanında yasalarla düzenlenen düzenlenen tarihi/geleneksel bir kurum olmakla birlikte artık “makul” addedilmeyen esirliğin amacı sorgulanmaktadır. Cariyelik Müslüman olmayan esir kadının geleneksel fıkıhta olan statüsü dışında genel olarak kadın cinsinin erkek tarafından kullanılmasının bir biçimi olarak yorumlanmakta ve reddedilmektedir.

¹⁸³¹ Karpat 2001: 363-364

¹⁸³² *Kadınlar Dünyası*, (1329, 26 Haziran / 1331, 5 Şaban), İctimai: Avamil-i İnkılâb, 84:1

“Erkek kadınları cariye, doğrusu hayvan gibi kullanırsa kadının insaniyet nokta-i nazarından ne ehemmiyeti kalır! Bu o kadar ayan ve bedihi bir hakikat ki bunu ancak gözleri kör olanlar yahut perde-i taassub ve cehalet ile kapanmış bulunanlar göremez yahut menfaati için görmek istemez....Lâkin, heyhat, zavallı kadın, erkek nezdinde bir baziçedir (oyuncak ş.b.). İnsan, doğurucu ve terbiye edici bir insan olduğu takdir edilemiyor. Cehl ve taassup, tahakküm, cebr ve istibdat erkeklerin sahife-i fitratından silinmedikçe kadının dahi mevki-i ictimaisi takdir edilemeyecektir....Cariye almaktaki meşruiyeti akl-ı selim kabul etmemekte ve vicdan-ı mukaddes-i beşer buna muhtemil olmamaktadır....bizde cariye almak mes’elesi teskin-i ihtirasat ve istihsal-i huzuzat içindir. Bunu mantık başka türlü anlayamaz. Vakıa Kanun-i Esasi bu mes’eleyi ta kökünden koparmış ise de maa’t-teessüf bu âdet-i sakimenin mürevviçleri bulunduğunu gördüğümüzden bu bahsi açtık. Maksat bir intibahtır. Kadın cariye değildir, olamaz.”¹⁸³³

Cariyelik/kölelik kurumunun İslamiyetin ilk dönemde varlığını korumasının sebebi coğrafya ve dönemin koşullarıdır ve bu koşulların ortadan kalkması sebebiyle de kurum varlık sebebini yitirmiştir. Bu durumda yapılan açıklamalar kimi dini hükümlerin tarihsel olarak mütalaa edildiğini ortaya koymaktadır:

“O vakitlerde İslamiyet, Arabistan vahalarında pek küçük cemaatler temsil ettiğinden, bu cariyet-i İslamların tekessür ve tevessü-ü hikmetine mebni yalnız o sıcak akalime mahsus olarak kabul edilmişti. Eğer peygamberimiz efendimiz, İslamiyet’in bütün Asya kıtasını istila edeceğini ve soğuk iklimlerin pek çoğunda İslamların bulunacağını bilmiş olsa idi, mutlaka bu cariyeti vaz’ etmez ve hayat-ı İslamiye’de bunun tatbikini –belki- istemezdi.”¹⁸³⁴

Geleneksel Osmanlı toplumsal hayatında kadınlara yönelik hakları yetersiz ve/veya eksik gören Osmanlı kadınlarının özgürleşmesi gerektiğine kâni olan kadınlar için mazi zulm ve yozlaşma içindedir: “Mazinin muzlim ve mütefessih boşluklarını görerek istikbalimizi tenvir ve mevkiimizi i’lâ ve tahkim edelim muazzez hemşirelerim.”¹⁸³⁵

İslamiyet marifette kadının toplumsal hayata karışmasına ve bilgi edinme hakkına mani olmamakla birlikte “cahil” ve “mutaassıp” Doğulularca kadının toplumsal hayata katılmasına engel olunması sebebiyle Avrupalılar da İslamiyeti bu yasak çerçevesinde görmektedirler:

“Birçok cahil ve mutaassıp Şarklılar, kadının hayat-ı ictimaiyyeye karışmamasına ve nâsibe-i marifetde erkekle küfüv olmasına İslamiyet’in mâni olduğunu iddia eder ve hatta bunlara bakarak birçok Avrupalılar da işin hakikat olduğunu zann ederler, halbuki bu öyle bir fikr-i bâtıldır ki âdetâ kökünden yıkılmalı. Şöyle bir kere gözümüzü Arab Medeniyeti’nin evc-i bâlâya

¹⁸³³ Meliha Cenan (1329, 5 Mayıs), Cariye Meselesi, *Kadınlar Dünyası*, 32: 2-3

¹⁸³⁴ Uşakî H.Hüsameddin (1335, 27 Şubat), Taaddüd-i Zevcât, *Genç Kadın*, 5:68

¹⁸³⁵ Fatma Bedîa Âdil, (1329, 15 Nisan), Mevkimiz, *Kadınlar Dünyası*, 12:3

vardığı zamanlarda, Arab kadınlarının işgal etmekde oldukları mevki-i ictimâîye ircâ edersek görürüz ki İslamiyet, hiçbir zaman ve katiyyen kadının bir erkek kadar sâhib-i irfan olmasına, erkekle hemhukuk bulunmasına hâil olmamıştır....”¹⁸³⁶

İslam toplumlarının geri kalışı İslamiyetten uzaklaşmak sebebiyledir bu yüzden İslam toplumları “inhitatta”dır ve bunun başlıca görünümünden biri kadın meselesidir:

“Ve madem ki İslâm inhitattadır, demek oluyor ki ehl-i İslâm kavaid ve esâsât-ı İslâmiye’den uzaklaşmıştır. Kaziye bedîhîdir ve gayet sadedir. Bu esbâb-ı indirâsı diğer ciltlerimizde ve hususiyle “İttihad-ı İslâm”da hayli aradık. Bir bir mütâlaa ettik. Fakat bizce bunların en mühimlerinden biri, şüphesiz kadın mes’elesidir. Kadınları mütekâmil olmayan millet mütekâmil bir millet olmaz. Kadın esir değildir. Nâbâliğ-i daimî değildir. Mal-i mütekavvim değildir. Kuvve-i fâtıra onu erkeğin nazîr ve şeriki, şefik ve refiki olmak üzere vücuda getirmiştir. İslâmiyet’de onu bittabi öylece telakki etmiştir. Zaten akıl ve mantık, ilim ve irfan, teali ve tekâmül üzerine müstenid bir din kadın maddesini başka türlü anlayamazdı.”¹⁸³⁷

Kadına yönelik Kur’ân ve Peygamberin yaklaşımının Müslüman toplumlarda kadına gösterilen davranışlarla pek az uyuştuğunu düşünen Osmanlı münevver kesimi için bu durum tarihi İslam’ın gerçek İslamla çelişkisinin bir neticesidir ve İslam’ın gerçek anlamını kavramak ya da ona yeni bir anlam vermek ilgili dönemde mümkün olabilmıştır.¹⁸³⁸

Avrupa kadınları ile Osmanlı kadınlarının sahip oldukları hakları karşılaştıran ve büyük ihtimalle mahlas isimle yazılmış bir yazıda Avrupalı ve bilhassa Fransız kadınları ile Osmanlı kadınlarının sahip oldukları haklar arasında hemen hiç fark olmadığı söylenece de yazının bir yerinde iki kadının şahitliğinin bir erkeğe denk gelişi ve çok sayıda kadının varlığı da olsa bir erkek şahit olmaksızın iki kadının şahadetinin kabul edilmediği söylenerek bu noktada Osmanlı kadınlarının Avrupalı kadınlardan haklar noktasında eksik kaldığı bir biçimde itiraf ediliyor ancak şahadetteki yarımılık durumunun sadece metalarla ilişkili her meselede geçerli olmadığı vurgulanıyor:

“Bâlâdaki tarifatda (bazı ahvâl müstesnâ olduğu halde) denmiştir. Bundan maksadımız Osmanlı kadınlarının bazı hukukça erkeğe müşâbih olmamasıdır. Meselâ: bir davânın isbâtı için iki erkek şahid kâfi iken yalnız kadının şahadetiyle –şâhidler kesîr olsa bile- dava isbât olunamaz. Ve ancak bir erkek şahid bulunursa nisâb-ı şehâdetin husûlü için hadd-i esgâr olmak üzere matlûb olan ikinci bir erkek şahid makamına iki kadın şahadetinin kabulü istihsânen tecviz edilmiştir. Demek oluyor ki kadın şahadetçe erkeğin nısfı kıymetinde madûd olduğu gibi her hâlde şahadetlerinin makbûliyeti için lâ-akl bir erkek şahidin tavassutuna ihtiyâc-ı şer’î mess ediyor.

¹⁸³⁶ A.Ulvi, (324, 29 Kânûniyyevvel), İslam Kadınlarında Hürriyet [1], *Kadın* (Selanik), 12: 2

¹⁸³⁷ Celal Nuri (1329b, 25 Nisan), Kadınlarımız, *İttihad*, 63:1360

¹⁸³⁸ Ahmed Muhiddin 2004:82

Ancak bu münâsebetle şurasını da ilâve edelim ki mevzû'-ı bahs olan şehâdet, mal gibi hukuk-ı ibâddaki şehadettir. Halbuki şer' en ukûbatda kadının şehâdeti asla tecviz olunamaz. Maamâfih erkeklerin ıtlâ'ı mümkün olmayan husûsatda yalnız kadınların şehâdeti makbul olması tecviz edilmiştir. Avrupa kavânîinde, kadınların şehâdet husûsundaki hakkı, her hâl ü kârda erkekten farkı yoktur. Binaenaleyh, bu nokta-i nazardan Avrupa kadınlarının Osmanlı kadınları üzerine tefevvuku vardır.”¹⁸³⁹

Aynı yazar miras meselesinde de Avrupalı kadınların mirastan erkeklerle eşit olarak yararlanırken Osmanlı kanunlarında kadının yarı nisbette mirastan yararlanmasını da Avrupalı kadınlarının “kadınlarımızdan ziyâde mazhar-ı hukuk oldukları tezahür eder” demektedir. Boşanmada ise “beyne'l-Müslimîn, hakk-ı talak ale'l-ekser erkeğe âid bulunduğu halde Musevî kadınları talak nokta-i nazarından kendi erkekleriyle müsâvîdir” diyen yazar Avrupalılarda ise özellikle Katolik Hristiyanları örnek göstererek, kendilerinde dini gerekçeyle iki tarafın da boşanma hakkı olmadığını söyler. Bilinçli bir tercih gibi görünen şekilde Protestanlara değinmeyen yazar, bu noktada “nisvân-ı İslamiyye'den mâ'ada talak nokta-i nazarından Avrupa kadınlarının Osmanlı kadınları üzerine bir tevaffuku yoktur” diyerek, boşanma konusunu bağlar. Yazarın Osmanlı kadınlarını hukuken Avrupa'dan üstün olduğu bir alan olarak evlilik sonrası mallarını kendisinin tasarruf yetkisine sahip olmasını örnek verir. Fransa'da ise evlilik sonrası erkek eşinin mallarını dilediği gibi tasarruf edebilmektedir yazara göre ve bu durumun her ne kadar kanunlarda yapılan bazı düzenlemelerle önü alınmaya çalışılsa bile ciddi suiistimallerin önüne geçilememektedir.”¹⁸⁴⁰

Osmanlı kadın yazarları her ne kadar kadınların iktisadi yaşamda olmalarının önemine de değinmiş olsalar da önceliği fikre yani düşünceye vermektedirler.

“Şüphe ve tereddüde mahal yok: maarif tenvir-i fikr demektir. Efkârın uyandırılması için de muhtelif vasıtalar vardır. Mektepler, gazeteler, ictimaat bu vesaitin başlıcalarıdır. Fikir uyanmadıkça, cehalet payidâr kaldıkça terakki ve teali ümitleri perverde edilemez, nevmidi ise mesaiyi kesr eder. Milletlerin terakkisi fikir ordusunun ziyadeliğine, derece-i tenevvürüne vabestedir. Her sözümüzde, her yazımızda aleyhine yürüdüğümüz Avrupa'yı bize takaddüm ettiren, hakim kılan fikirlerdir, fikir bombaları, fikir silahlarıdır...Çarpışan esliha değil, efkar olmalı...”¹⁸⁴¹

Mevcut toplumsal koşulları “esaret” olarak gören Osmanlı entelektüel kadınlarının bu esarettten kurtulmak arzusundadır, ancak ondan sonra diğerlerini de kurtaracaktır:

¹⁸³⁹ Moiz Levi (324, 5 Kanunisanî), Mukayese-i Hukuk-ı Nisvân, *Kadın* (Selanik), 13:8-9

¹⁸⁴⁰ Moiz Levi, (324, 5 Kanunisanî), Mukayese-i Hukuk-ı Nisvân, *Kadın* (Selanik), 13:8 vd.

¹⁸⁴¹ Emine Seher Ali (1329, 7 Nisan) İktisat, *Kadınlar Dünyası*, 4:1

“ Kadınlik izhar-ı mevcudiyet ettikten, kendisini kurtardıktan sonra bir vazife karşısında bulunuyor: Kurtarmak...Evet biz evvela şimdiye kadar bizi bağlayan kuyud-ı esaretten tamamen kurtulalım ve sonra bu biçare milleti, nesl-i âtiye, çocuklarımıza telifh edeceğimiz hayatı, cevher-i faaliyetle kurtaralım. Gerçek bu muhal görünür. Fakat mümkündür...”¹⁸⁴²

Osmanlı kadını artık hukukta tam bir eşitlik istemektedir. Erkeklerle beraber bir hayat yaşanamamak ise aynı zamanda hukuk da eşit olmalıdır ve Osmanlı kadını bu eşitliği artık akıl ve mantık çerçevesinde bir gereklilik olarak görmektedir:

“Erkeğin, kadından ayrı hukuk ve imtiyaz muhafaza etmesi ne aklidir, ne de mantıkidir. Erkek, kadın mesaide birbirlerinin zahiri, yardımcıısı ise hukukta dahi müsâvâtı kabul etmeleri lazım gelmez mi?.. Mesudiyet-i umumiye-i beşeriye hukuk-ı umumiye de görülecek müsavat sayesinde tecelli eder. Hukukta olsun, mesaide olsun müsavat-ı umumiye kabul edilmez ise insaniyet kemalini, âdemiyet mevkiini bulmamış olur. Ne erkek hakimdir, ne de kadın mahkumdur. Erkek, kadın şeriktir, refik-i hayattır. Bu şirket tab‘en akd edilmiş olduğu gibi hukuken, medeniyen dahi akd olunmalıdır.”¹⁸⁴³

Geleneksel İslam hukuku ve örf ve adetlerin kendilerine verdiği, tanıdığı hakları yeterli görmeyen Osmanlı kadınları ve onların bu konuda destekçisi olan erkekler, siyasete kişisel hak ve özgürlükler çerçevesinde bakmakta ve ıslahat hareketlerini desteklemekteydiler. Önceki bölümlerde de ele aldığımız üzere Tanzimat’tan itibaren bürokrat, memur çevresinde kişisel hakların önemi ve idarecilerin yetkilerinin sınırlandırılmasına yönelik talep ve istekler hatta bu yönde siyasi ve toplumsal faaliyetler bütün hızıyla yürütülmekteydi. Fatma Aliye hanımın babası Ahmed Cevdet Paşa’ya dair eserinde Tanzimat fermanının önemli ismi Mustafa Reşid Paşa’ya dair gözlem ve düşünceleri ıslahatların kadın cephesinden ne kadar önemli görüldüğünün örneklerinden biridir:

“İşte o vakit Devlet-i Aliyye’nin ufk-ı siyâsetinde bir yıldız parlamakta idi ki bu Devlet-i Aliyye’de diplomasi usulünü vaz ü tesis eden büyük Reşid Paşa idi....Efkâr-ı atîka ashâbından olan vükelâ, Reşid Paşa’nın meydana koymak istediği Tanzîmât-ı Hayriyye’yi istemedikleri halde Mısır işi bittikten sonra onun tesis edeceği Tanzîmât’ın temellerini yıkmak fikriyle mücerred Mısır maslahatının husûle gelmesi için muvâfakat etmişlerdi.”¹⁸⁴⁴

Siyasetin kendi haklarını kazanmak yönünde ne derece önem arzettiğini bilen isimler şeriatın kendilerine verdiği “mukayyet” hürriyeti bile önemsemekte ancak bunun bile yine erkekler tarafından âtıl bırakıldığını düşünmektedirler: “İstediğimiz hürriyet ise hürriyet-i mutlaka yoktur değil. Belki ahkâm-ı münife-i şer’iyyemizin daire-i kudretinde mahfuz bulunan

¹⁸⁴² Fatma Galip, (1329, 3 Mayıs), Dertlerimiz Hakkında -2-, *Kadınlar Dünyası*, 30:4

¹⁸⁴³ *Kadınlar Dünyası*, (1329, 3 Mayıs), Müsavat-ı Hukuk, 30:1

¹⁸⁴⁴ Fatma Aliye, (1995/1332) *Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı*, İstanbul: Bedir yayınları: 44

ve erkekler tarafından su-i istimal edilerek muattal kalan hürriyet-i mukayyededir. İşte bu hürriyet İslâm hanımlarını tarik-i tekâmül, şehrah-ı melâmete îsâl ederek feyz-yâb eyler. Anifü'l-beyan mesrudât-ı carianem dairesindeki ahvâl-i müessifeden, daha doğrusu gadr ve zulmetten kadınlık tahlis-i giriban ederse bedbaht muhit-i ictimâimiz teâlî eder, yükselir, güler değil mi efendim?...”¹⁸⁴⁵

İlk dönemde kadın haklarına ilişkin yazılar kaleme alan Ahmed Mithat efendi Abdülhamit’in İslamcı politikasına inanmış idi ve Ahmed Midhat efendi ile ilişkili olan veya doğrudan saray bürokrasiyle irtibatı olan kadınlar da bu politikayı reddediyor değillerdi ve Ahmed Midhat efendi aynı zamanda halk eğitimi, aydınlanma, ilerleme ve kadın haklarını savunan yeni Müslüman orta sınıfa mensup bir reformcu idi. Ahmed Midhat Efendi, eğitimin Osmanlı devletinin kurtuluş ve yenilenmesinin anahtarı olduğuna inanmakla ve Batı bilimi ve edebiyatını Osmanlı toprağında popülerleştirmekle birlikte aynı zamanda genel olarak dinin özelde de İslamiyetin erdemlerini desteklemekteydi.¹⁸⁴⁶ Örneğin kölelik, kadınlığın toplumdaki aşağı durumu gibi sorunlar ele aldığı zaman, geleneksel inançlar da sorguya çekmiş oluyordu. Çünkü geleneksel düşüncede kölenin, evlenilen ya da fuhuşa sürüklenen kadının sefaleti tabiatlarında öyle yaratılmış olmalarıyla yorumlanırdı. Ahmed Midhat bunun toplumsal çevre ve koşulların sonucu olduğunu gösteriyordu. Kadınlığın özgürleşmesi sorununa daha önce de değinenler olmuştu; fakat Ahmed Midhat sorunu soyut bir sorun olarak ele almamakla, bir toplum yaşayışının somut koşulları içinde onu belirtmekle daha geniş ve sürekli etkiler yapabilmiştir.¹⁸⁴⁷ Ahmed Mithat’ın padişahla yakın ilişkisi Fatma Aliye’yi Jön Türklerin gözünde iktidar yanlısı yapmışsa da kardeşi Emine Semiye Jön Türk hareketinde aktif rol almaktadır.¹⁸⁴⁸

Osmanlı kadınları için mesele hürriyetlerine kavuşma meselesiydi ve bunu temin edecek siyasi ortamın varlığını hayal etmekteydiler. Fransa Devrimiyle ortaya çıkan herkesin hür ve eşitliği fikri kadınların benimsediği ilkeler olmuştu:

“Fransızların hukuk-ı beşer beyannamesinde “insanlar hür olarak doğarlar”... denildiği ve kanun-ı esasimiz de buradan muktebes olduğundan bu esas kabul edildiği cihetle bütün Osmanlıların hür olarak doğduğu ve saha-i hayatta da bu hürriyetten istifade edeceği taht-ı vücubdedir. O halde niçin bizi hür yaşatmıyorlar? Kanun ile temin edilen hukukumuz neden gasb ve diriğ olunuyor? Yoksa insanlar kelimesinin mana-i meşmulünden kadınlar hariç midir? Yok, yok...bu açıktan açığa zulüm, tecavüz, gasb,...dır. Artık bu halimiz tahammülfersa bir dereceye vâsıl olmuştur. Zebunu olduğumuz bu hal-i içtimaiyyeden turtulmak cemiyetin selameti namına elzemdir. Suret-i katiyede her mekanda, her zamanda tahakkuk etmiştir ki efrad-ı cemiyet

¹⁸⁴⁵ Fahrünnisa (1329, 15 Nisan), Evrak-ı Varide: Cevabım, *Kadınlar Dünyası*, 12:2

¹⁸⁴⁶ Karpat, Kemal (2001), *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford University Press: 198

¹⁸⁴⁷ Berkes 2012: 373

¹⁸⁴⁸ Timuroğlu 2020: 35-36

arasında bilaistisna müsâvât te'min edilmez, herkesin hakkı iade olunmaz, esaret ve zulme nihayet verilmezse o cemiyet payidâr olamaz, sükût eder, düçâr-ı inhitât olur; çünkü sâir-i bilcümle millet ve hükümetlerde kadınlarda da hukuk-i umumiye verildiğinden aza-ı fiile imtisadiyeleri tezâüd etmiştir.”¹⁸⁴⁹

Fatma Aliye Hanım kadınların erkeklerle müsavâtını yani eşitliğini engelleyen hususlardan biri olarak siyasi istibdadı görmektedir. Ona göre ulemâ baskıcı yönetimlere destek vererek kişiler arasındaki İslamiyetin temel toplumsal umdelerinden olan adalet ve eşitliğin sarsılmasına yol açmışlardır:

“İslâmiyyet adâlet ve müsâvatı emr eyledi, vâzı’-ı şerî’atimizin “Cenâb-ı Hakk ol ümmeti nasıl takdis ve tathîr eder ki, müzevir ve sahtekâr olmayan za’if kavisinden hakkını alamaya” buyurdukları halde, yüzlerce senelerden beri istibdâdın takviyesine ve mütegalibinin kesb-i nüfuzuna ulemânın ketm ve sükûtunun dahl-i küllîsi olmuştur.”¹⁸⁵⁰

Ancak II.Abdülhamit döneminin sansür ortamına yönelik genel eleştirel hava daha sonraki kadın dergilerine de yansımıştır. İttihat ve Terakki döneminde sansür azalmış da olsa kadınlara yönelik bazı yasakların devam ediyor olması ve bazı adli vakalar kadınlar için sorun oluşturmaya devam etmektedir: “Kadınlarımız dün istibdâtdan korkarken bugün adem-i intizamdan mı korkacaklar? Artık buna sükût etmeyecekler, onlar da kalemleriyle, fikirleriyle müdâfaa-i nefis edecekler.”¹⁸⁵¹

Fatma Aliye Hanım İslam toplumlarının geriliklerinden ilk uyanışın ise önce İstanbul’da başladığı ve daha sonra dalga dalga diğer Müslüman toplumlara yayıldığı gözleminde bulunur ve Hindistan, Mısır, Suriye, Kırım, Kazan, Tataristan gibi ülkelerdeki Müslüman uyanışından söz eder:

“Müslümanlar taraf taraf akıllarını başlarına aldılar. İlk eser-i teyakkuz İstanbul’da görülüp ikincisi Hindistan’da zuhura geldi. Mısır ve Suriye bunların ikisine birden pey-rev olup ahiren envar-ı terakkinin Kırım ve Kazan ve Tataristan cihetlerine doğru da lem’a nisar olmaya başladığı görüldü. Tunus, Cezayir, Fas taraflarıyla İran cihetleri henüz hâl-i vukufta iseler de bu sabah-ı teceddüdün lemeat-ı mukizesi onları da kariben ikaz edeceği şüphesizdir.”¹⁸⁵²

Fatma Aliye, II.Meşrutiyet’in getirdiği hürriyetin ve istibdat yönetiminden kurtulmanın kadınları da kapsayacak şekilde kazanımlara yol açması gerektiğini düşünür: “Adalet ve hukuka riayetiyle tevârihinde şanlı namlar bırakmış olan İslamlar birtakım mütegalibe-i müstebidenin meydana getirdikleri bina-ı istibdâdı yere sererek te’sis-i meşrutiyet eyledikleri, ilan-ı hürriyet, müsâvât ettikleri şu zamanda kendi kadınlarının hukuk-u mağsubesini (gasbedilmiş hak) ketm ve

¹⁸⁴⁹ *Kadınlar Dünyası*, (1329, 5 Temmuz) “Hikmet-i İctimaiyye ve Nisvan”, 93:1

¹⁸⁵⁰ Fatma Aliye Hanım (2016), *Tezâhür-i Hakikat*, Ali Utku- Mukadder Erkan (Haz.), Konya: Çizgi Kitabevi: 121

¹⁸⁵¹ *Demet*, (1324, 8 Teşrinievvel), Zâbita ve Kadınlarımızın Muhâfaza-i Hukûku, 4:62

¹⁸⁵² Fatma Aliye Hanım 2012b: 34

ihfaya tenezzül etmeyecekleri, Resulullah'ın haram kıldığı şeyi irtikâb eylemeyecekleri bedihidir.”¹⁸⁵³

Kadın'ın (Selanik) bir başka sayısında Fransız devriminin getirdiği ve Osmanlı kadınların da sıklıkla tekrarladığı hürriyet, eşitlik ve adalet gibi kavramlara rağmen İslam şeriatının getirdiği hürriyet, eşitlik ve insanlığa yetişilemediği de ifade edilebilmektedir: “İnkılâb-ı kebirden itibaren ezhânı tenvir eden fikr-i hürriyet, fikr-i müsâvât ve adâlet, kadınları da bundan nasiblerine nâil etti. Etti ama yine şeriat-ı garra-yı İslâmiyyenin daha bidayetinden evet, bin üç yüz sene kadar sene evvel bahş etmiş olduğu hukuk-ı hürriyet, müsâvat ve insâniyeti hakkiyle temin edemedi.”¹⁸⁵⁴

Kadın dergilerinde sadece kadınların sorunları ve haklarına değil aynı zamanda ülke meselelerine dair yazılar da kaleme alınmıştır. Özellikle toplumsal uyum ve refah konusunda, iktisadi alandaki ülkenin içine düştüğü sıkıntılara değinilmiş. Beylerbeyi'nden Destegül Emel adlı bir okur yazısında ırktan söz eder ancak buradaki ırk günümüzde kullanıldığı anlamda bir etnisiteyi değil halkı temsil eden bir kelimedir.

“Benim gördüğüm en büyük tehlike-i ictimaiyye “ırk” mes'elesi, yani mes'ele-i hayatiyedir. Bu memlekete hizmet etmek isteyen her kadın bu hususu nazar-ı itibara almak mecburiyetindedir....Milletimiz mahvolduğu, harap olmuş ırkımızın enkazını, menabi-i hayatiyesi olan başka milletler, başka ırklar istilâ ettiği zaman mı gözümüzü açacağız?...”¹⁸⁵⁵

Kadınlar Dünyası'ndaki ırk ifadesinin etnik ırk anlamına gelmediği aynı dergide yazan Emine Seher Ali'nin toplumun farklı unsurlarının birliğinden söz eden yazısından da anlaşılmaktadır: “Birinci Sultan Mehmed'in esâs-ı hükümeti bizim bugünkü hükümetin temelidir. Çünkü o zaman muhtelif unsurlardan terkip etmiştik. Bugün de bu esâs üzerinde yürümeliyiz. Açık bir tabir ile biz taş, tuğla, harç, çimento ve tahtadan imâl edilmiş bir binayız! Unsurlar birbirinden ayrılınca yıkılırız. Bugün ittihad-ı anasıra gayret edelim. Dâima tamiât...”¹⁸⁵⁶

Kadınlara özgürlüklerini sağlamak adına doğrudan aktif siyasete atılan Osmanlı kadınları da olmuştur. İçlerinde öncü olan isim Emine Semiye hanımdır. Emine Semiye hanım siyasi faaliyetlere dahil olmuş Mayıs 1908'de İttihat ve Terakki'nin kadınlar kolunun kurucuları arasında yer almış hatta cemiyetin Selanik'teki Kadınlar Devrim Komitesi'nin başkan yardımcısı olmuştur. 30 Mayıs 1908'deki yapılan ilk toplantıda konuşan Emine Semiye cemiyetin amacını şu cümlelerle ortaya koyar: “zavallı İslam kadınlarının yüzlerindeki kalın ve siyah peçeler gibi, mânen de büründükleri cehalet örtüsünü delip geçerek hissiyatlarını uyandırmak, ilim ve tahsilin

¹⁸⁵³ Fatma Aliye, (1327, 18 Şaban/ 1325, 22 Ağustos), İlim ile Cehl, *İnkılab*, 7:98

¹⁸⁵⁴ A.Seni, (325, 25 Mayıs), Kadınların Melekât-ı Ruhiyesi: 3 Safahât-ı hayâtiyye-i tarihiyye, *Kadın* (Selanik), 30: 5

¹⁸⁵⁵ Destegül Emel, (22 Haziran 1329 – 1 Şaban 1331), Mühim Bir Mesele-i Hayatiye -1-, *Kadınlar Dünyası*, 80: 2-3

¹⁸⁵⁶ Emine Seher Ali (1329, 6 Mayıs), Tarih, *Kadınlar Dünyası*, 33:2

kadrini onlara anlatmak”.¹⁸⁵⁷ İttihat ve Terakki Cemiyeti çatısı kadınların toplumsal hayata katılımı ve erkeklerle benzer sorumlulukları üstlenerek benzer hakları edinmenin bir vasıtasıdır: “Yaşasın Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti. İnşallah bundan sonra biz Osmanlı kadınları da el ele vererek mekteplerimizin tanzimi, vatan ve milletimizin terakkiyle istihsal-i saadetimize çalışarak cemiyet-i beşeriyede bize âit olan vezâif-i nisvanîyemizi hakkıyla ifâya muvaffak oluruz.”¹⁸⁵⁸

Ahmed Rıza Bey de “Kadın” başlıklı yazısında kadınları mücadelelerinde hakları için pasif bir beklenti yerine aktif tavır almaya çağırmıştır: “Kadınlar hukuk-u milliyeyi pâimâl eden ve devletin inkırazına bais olan hainlere dua etmekle, yalvarmakla hukuk-u meşruâlarını istirdada muvafık olamaz. Maliyeden para almak için duanın tesiri olmadığı, bağırarak çağırmak lazım geldiğini gördüler, maaşlarını istemek için Yıldız Sarayı’na kadar gittiler, bu usulü ne için başka işlerde de kullanmaya cesaret etmiyorlar? Ağlamayan çocuğa meme verilmediğini bilmiyorlar mı? Vükelânın ve alelumum ricalin lütf ve inayetine illa bağlı intizar etmekten şimdiye kadar ne faide hasıl oldu? Mürüvvet dilenciliği analık sıfat-ı mübecceline, analık hakk-ı mukaddesine bir nâkısâ değil midir?”¹⁸⁵⁹

Ahmed Rıza Bey bir eserinde kadınların doğrudan siyasi hakları olduğunu daha açık bir dille yazmıştır. Ona göre İslamiyette emr-i bilmaruf ilkesi ile kadından da beyât alınması kadının erkekle eşit siyasi hakka sahip olduğunu göstermektedir. Ahmed Rıza Bey bununla da yetinmeyip kadınların siyasi haklar konusunda çekingen davranışlarını eleştiriyor ve haklarının almak yerine sadece talep etmelerini doğru bulmuyor: “Müslümanlık umumun menâfiine müteallik umurda kadının erkeğin vezâifini bir tutar: ikisini de “Emr-i bilma’ruf nehyi anilmünker” ile amel etmeye mecbur kılıyor. Kanun-i Esâsinin dokuzuncu ve onuncu maddeleri: “Osmanlılar hürriyet-i şahsiyelerine mâlik ve âhirin hukuk ve hürriyetine tecâvüz etmemekle mükelleftirler. Hürriyet-i şahsiye her türlü taarruzdan masundur” sözüyle benât-ı Osmaniye’nin hukuk ve hürriyetini de her türlü tecavüzden masun tanıyor. Şeriat daha ileriye gidiyor: ilm ve iktidarı olan bir kadın kadılık edebilir diyor; kadının beyat etmesini mâsib görüyor; bu beyatle kadına bir hakk-ı siyasi veriyor. Kadınlar bu hukuku, şer ve nizamın kendilerine vermiş olduğu daha bir çok mesâidâtı ne için talep etmiyorlar? Hukuk ve muamelât-ı zevciyede erkekleri ne için şeriata tevfi-k-i hareket etmek mecburiyetinde bulundurmuyorlar. Vâkıa bu mesâidâtı, Müslümanlığın bu gibi ahkâmını bilen kadınlar azdır. İnsan bilmediği şeyi temin edemez, mazurdur. Kadınların aklı ermiyorsa başlıca kabahat kadınların aklını endâze-i gurur ve enaniyetle ölçüp de kısa bulan ve tenvir ve imara râzı olmayan erkeklerdedir.”¹⁸⁶⁰

¹⁸⁵⁷ Kurnaz, Şefika (2007), Siyasal Tarihimizin İsimsiz Kahramanlarından: İttihatçı Seniye Hanım, *Turkish Studies*, 2/4: 626

¹⁸⁵⁸ Emine Semiye, Hürriyet Kokuları:20 (Milli Kütüphane A.Yz.4664)

¹⁸⁵⁹ Ahmed Rıza (Mebusan Reisi), (1324, 16 Kanunuevvel), Kadın, *Bağçe*, 22:11

¹⁸⁶⁰ Ahmed Rıza (1324), *Vezâif ve Mesuliyet*, Paris: 11-12

Celal Nuri de kadınların siyasi haklar noktasında erkeklerle eşit hakları olduğunu ve bunun bazı yorumlar ekseninden bakıldığında dince de meşru bir hak olduğunu savunur ve kadının cinsiyetin onu böylesi bir görevden almayı gerektirmediğini yazar: “Şer-i Ahmedi pek âlidir. Kadının imam yani hükümdâr olması bile bazı ictihâdâtâ göre câizdir. Hele bir suretle imâmeti ihrâz eden bir kadın hul’ olunamaz. Kendisinin cins-i nisâyâ merbutiyeti bir vesile-i azl değildir.”¹⁸⁶¹

Osmanlı kadınları için baskı ahlak alanında dahi olsa artık kabullenilemeyecek birşeydir. Geleneksel toplum hayatında ev içinde annenin kızının ahlaki terbiyesine yönelik baskısı doğal hatta gerekli görülürken yirminci yüzyıl başında kadın yazarlar bu baskıyı dahi siyasi alanda sıkça kullanılan “istibdat” ifadesiyle reddetmekteydiler: “Terbiye-i ahlâkiyyede gayet mutaassıb olmakla beraber hareket-i müstebidâne hiç muvafık değildir. Çünkü cebren men edilmek fâideyi değil mazarratı tevli’ eder. İnsan taban men olunduğu şeye haristir.”¹⁸⁶² Baskı bir eğitim metodu olarak görülüyor aksine isyanı teşvik edici olduğu gerekçesiyle terbiyeye aykırı addediliyordu.

Bazı Osmanlı kadınları siyasi hak talebini kendileri için henüz erken görmektedirler. Ancak bu bir zamanlama meselesidir, yoksa bu haktan ebediyyen vazgeçiş söz konusu değildir: “Kadının hayatı ne olacak? Biz Avrupa memleketleri gibi, “hakk-ı siyasiye iştirak”ı istemeyeceğiz. Erkeklerimizin bile bu husustaki iktidarları şüpheli iken bir de kadınları bu mes’eleye karıştırmak zamanı henüz gelmemiştir. Diğer cihetten zamanın tahavvülü, itiyâdâtın tebdili kadını eski vaziyetinden çıkarmıştır. Türk kadını artık esir değildir. İtiraf edelim ki esir kalacağım dese bile erkeklerde ve cemiyette onu esir tutacak kudret-i mâliye kalmamıştır.”¹⁸⁶³

Siyasi hayatta etkili grupları kadın haklarını savunanlar (feminist) ve muhalifler (antifeminist) olarak sınıflandıran yazarlar da vardır. İsmet Hakkı, Mahâsin’de her iki grubun varlığını siyasal hayat için gerekli görmektedir: “Hayat-ı siyâsiyemizde şimdiden muhtelif fırkalar bulunduğu gibi hayat-ı ictimâiyemizde de “feminist”ler, “antifeminist”ler bulunması dahi pek tabii ve hatta lüzumludur. Efkâr-ı millet hep aynı fikri güderse bu mübârezesiz hayatta ilelebet terakkiden mahrum kalır.”¹⁸⁶⁴

Sabiha Zekeriya kadının siyasi seçimlere katılması hakkında çok daha net ve ısrarlıdır: “Düne kadar (Türk Feminizmi) ne olabilir? Diye düşündüğüm zaman kadınıımızın intihâbata iştirakini tasavvur bile etmiyordum. Henüz erkeklerimizin bile rüşdlerini isbat edemedikleri bir mes’eleye Türk kadınına da karıştırmayı muvafık görmüyordum. Türk Feminizmi, Türk kadınına bütün haklarını istirdâda layık bir mevkiye çıkarmaktan ibaret olmalıdır diyordum. Fakat bugün memleketimin mukadderâtını mevzu olduğu şu surette, kadının niçin bu haktan mahrum

¹⁸⁶¹ Celal Nuri (1331a), *Kadınlarımız*, İstanbul: Matbaa-yı İctihad:169

¹⁸⁶² Aksarayî Fatma Fuad, (1335, 13 Şubat), Kadın ve Kadınlık 4, *Genç Kadın*, 4: 51-52

¹⁸⁶³ Müfide Ferit (1335, 8 Mayıs), Feminizm, *Türk Kadını*, 21: 325

¹⁸⁶⁴ İsmet Hakkı (1324, Kanunuevvel), Çarpışmak İhtiyacı, *Mahâsin*, 4:256

edildiğini düşündüğüm zaman, mantıki bir mazeret bulamıyorum, Türk kadını, bu vatana erkekleri kadar, bilhassa bazı anâsırı kadar merbut değil midir? Erkeğe bu hakkı veren sebepleri araştırırken onları kadının fevkine çıkararak bir sebep bulamıyorum...”¹⁸⁶⁵ Sabiha Zekeriya bu sebepleri kadınların hayata dahil olmayışları, ve liyakatsizlikleri gibi sebepler altında inceler. Sabiha Zekeriya’ya göre kadınların savaş sırasındaki hizmetleri, ticarethanelerde, fabrikalarda, dairelerde bulunmaları yani savaşın doğurduğu sıkıntıları göğüslemeleri sebebiyle bu iddiayı reddeder. Liyakatsizlik mes’elesinde ise Sabiha Zekeriya, Meşrutiyet’in ilanından itibaren erkeklerin bile siyasi rüştlarına tam sahip olamayışlarını hatırlatır ve ülkede siyasi hakkını idrak eden ve üretim için mücadele eden aydın (münevver) bir kadın sınıfı olduğunu öne sürer ve “Kanun-i Esasi’nin bütün Osmanlılara verdiği hakkı bizlerden kimse esirgeyemez. Ümid ederim ki yeni meclisin yeni mebusları bu noktayı yakından görür ve bu sesi yakından işitirler.”¹⁸⁶⁶

Erkeklerin kazanacağı “hürriyet-i milliye” ile genel hukukun dahilinde kendi haklarının da alınacağını ümit eden yazılara da rastlanılmaktadır. *Kadınlar Dünyası*’nın isimsiz başyazısında *İctihad* dergisinin sahibi Dr.Abdullah Cevdet beye hitaben şunlar denilmektedir: “Evet doktor beyefendi! Biz Osmanlı kadınları dahi pek ranâ biliriz ki her nev’ hürriyet gibi hürriyet-i mesai dahi eyadi-i cebbardan cebren alınmak, kal’ edilmek lâzımdır. Fakat biz Osmanlı kadınları erkeklerimizin “aldıkları” hürriyet-i hakimiyenin ne yolda idare edilmekte olduğuna dikkat ediyoruz da tekâmülümüzü “temenni” kelimesiyle şimdilik bekliyoruz. Erkeklerimizin aldıkları hürriyet, hakiki “bir hürriyet-i milliye” ise bizler de hür olacağımıza, hürriyet-i mesaimize sahip olarak bir mevki-i ictimaiye malik bulunacağımıza şüphemiz olmaz. O zaman hukukumuzun hukuk-ı umumiye arasında bulunacağı tabiidir.” Aynı yazıda *İctihad* dergisinde kadınlara yapılan grev teklifi de reddedilir: “bir de bize “grev” silahi tarif olunuyor. Tekrar âdab-ı milliyemiz, terbiye-i ictimaiyemiz düşünülmeden ifrat yolu gösteriliyor...Fakat iltizam ettiğimiz nezaketle beraber hakkımızdan dahi feragat etmeyeceğiz. Hak haktır, verilmeyince alınır.”¹⁸⁶⁷

Her ne kadar önceki dönemlerle kıyaslandığında kadınlara ilişkin önemli gelişmelerin başlatıcısı olsa da II.Meşrutiyet sonrası gelişmelere kadınların beklediği hukuki haklarına tam kavuşamadıklarını görmüşler, beklentileri, ümitleri tümüyle sönmemiş olsa da kadınlar arasında kimi zaman mevcut kazanımları kaybetme endişesine kapılanlar olmuştur:

“Beş on senelik feminizm cereyanı sayesinde birçok hukuk istihsal edildi ise de henüz gayeye vusûl mümkün olmadı. Henüz istirdad edilecek mühim hukuklar vardır. Hele nikah hususunda kadın hukuku erkek hukukuna müsavi olmaktan çok uzaktır. Karısını istediği vakit kolaylıkla boşayabilen ve karısının üstüne karı almakta hür ve serbest olan erkek ile, varacağı kocayı görmek ve tanımak hakkından bile mahrum edilen kadın nasıl müsavi olabilir? Siz bu

¹⁸⁶⁵ Sabiha Zekeriya, (1919, 30 Teşrinievvel), Kadınlar ve İntihâbât, *Büyük Mecmua*, 14: 218

¹⁸⁶⁶ Sabiha Zekeriya, (1919, 30 Teşrinievvel), Kadınlar ve İntihâbât, *Büyük Mecmua*, 14: 218-219

¹⁸⁶⁷ *Kadınlar Dünyası*, (1329, 6 Mayıs) “İctihad” Kâfi Değil, İzahat İster, Tarziye Bekleriz, 33: 1

bahsi kadın nokta-i nazarından düşünür iseniz ne kadar feci olduğunu bilamüşkülât anlarsınız. Ne ise bu yarayı fazla deşmeksizin geçelim. Zira bin müşkilatla meydana getirilen Hukuk-ı Aile Kararnamesi yine ilk fırsatta ilga edilirse bu bâbda yakın zamanda ıslahata nail olabilmek ümidi maatteessüf zayıftır.”¹⁸⁶⁸

Hanım dergisinde, bir yazısında Rauf Ahmed Osmanlı-Türk kadınlarının haklarına erişmesinde, ülkedeki “feminizm” davasında en büyük engellerin dini ve hissi düzeyde olduğunu belirtir ki bu, bazı yazarlarca İslamiyetin veya en azından İslamiyete yönelik algının kadın hakları önünde çıkardığı “engel”in aşılmasının oldukça zor olduğunun kabul edildiğini göstermektedir. 1921 yılında çıkan dergideki yazıda bir yandan kadınların iktisadi ve politik alandaki konumlarının geliştirilmesi gerektiği vurgulanırken bir yandan da mevcut koşullardaki faaliyetlerin henüz çok yetersiz durumda olduğu da ifade edilir:

“Kadınların hukuk-ı siyasiye veya şerâit-i iktisadiyelerinden bahsedildiği vakit, ekseriya, İslam kadınlarına mahsus olan “ihticab” mes’elesi de karıştırılıyor. Pek çok noktaları makul ve meşru olan kadınlık davası daha ilk merhalesinde dini ve hissi bir maniaya dayanıp kalıyor, bir türlü içinde yaşadığımız asrın son derecede şiddetle istilzam ettiği sür’at ve vüs’atle ilerleyemiyor. Bana kalırsa bizde “feminizm”in bu hususi safhası ikide birde karıştırılmamalı, hissi inkılapların muhtaç oldukları uzun devreler ve derin sebepler nazar-ı dikkatten kaçırılmayarak İslam ve Türk kadınlığının siyasi ve iktisadi terakkiyatına beyhude engeller ihdas edilmemelidir. Aksay-ı garbin büyük mütefekkirlerinden birinin dediği gibi “zaman yardımına iftikâr edilmeksizin yapılan şeyleri affetmez” behemehal yıkar, hatta ekseriya hiç yaptırmaz. Halbuki Türk feminizminin daima şiddetli bir aksülamel uyandıran bu safhasına dokunulmayıp da sırf iktisadi ve siyasi sahalarda çalışırlarsa nispeten pek az zamanda büyük bir inkılap vücuda getirmek mümkündür kanaatindeyim.”¹⁸⁶⁹

4.6. Sosyal Hayat ve Toplumsal Görünürlülük

Osmanlı’yı ziyaret eden bazı Avrupalı seyyahlara göre Osmanlı toplumsal hayatında kadın ile erkek arasında dini ve geleneksel ayırımlar kadınlarının erkeklerden çekinmesini gerektiriyordu. Osmanlı toplumunda ev içi alanda bile yabancı erkek misafirlerle yüzyüze gelme riski mümkün olduğunca ortadan kaldırıldığı haremlik uygulaması hakim idi ve ancak evlenemeyecek kadar yakın olan mahrem erkekler kadının yüzünü görebiliyordu.¹⁸⁷⁰

Ancak bu durumun istisnaları da olabiliyordu. Ramazan geceleri veya Ramazan veya Kurban Bayramların geceleri yapılan şenliklerinde kadınlar şenliklere katılır, dostları ve

¹⁸⁶⁸ Nimet Cemil (19 Şubat 1921), “Yine Feminizm, daima Feminizm”, *Kadınlar Dünyası*, 194/8: 2

¹⁸⁶⁹ Rauf Ahmed, (1 Eylül 1337), Bizde “Feminizm”, *Hanım*, 1:3

¹⁸⁷⁰ Pardoe 2017: 569, Davis 2009:276

akrabalarını ziyarete, piknik ve gezilere gidebilir, alışverişe çıkabilirlerdi fakat kimi dönemlerde padişahların buyrukları veya şeyhülislam fetvalarıyla kamusal hayattaki durumları belirli sınırlar içine alınabilmekteydi. Şeyhülislam Ebussuud Efendi tarafından çıkarılan bir fetvada kadınların vakur ve iffetli davranmaları ve yanlarında bir hizmetkâr bulunması şartıyla kamuya açık alanlara çıkmalarının caiz olduğu ifade ediliyordu.¹⁸⁷¹

Onsekizinci yüzyılın önemli Osmanlı düşünürü ve din bilgini Erzurum İbrahim Hakkı da meşhur Marifetnâme adlı eserinde kadının toplumla ilişkisine dair ifadeleri, kadının her an dış dünyaya eğilim duyarak aile hayatını bozabileceği düşüncesiyle onun bakışına dahi sınır getirerek kontrol altına almayı tavsiye eder: “Ehlini kalabalık insanların bulunduğu yerlerde oturtmamalıdır. Böylece nâmahrem görüp, onlara meyl etmez. Ehline yazı yazma [okuma değil] öğretmemelidir. Zira onda fitne vardır....Ehline çok süslü ve değerli elbise giydirmemelidir, tâ ki böylece süslerini göstermek için dışarı çıkıp, caka satmasın ve evinin hanımı olsun.”¹⁸⁷²

D’Ohsson onsekizinci yüzyıl Osmanlı toplumunda kadının sosyal hayata katılım durumuyla ilgili şunları yazmıştı: “Türkler, kendilerine mahsus âdetlere sahiptir. Bu yüzden kadınlar nâdiren evden çıkar. Ama dışarı çıktıkları zaman «ferâce» dedikleri uzun bir maşlah giyerler.”¹⁸⁷³

İlk moda yasağı sayılabilecek 1725 tarihli fermanla kadınların uzun ve büyük yakalı parlak feraceler giymeleri yasaklanmıştır. Fermanın içeriği bir yandan Osmanlı toplumsal yapısının farklı tabakalardan müteşekkil yapısını gösterirken bir yandan da İstanbul kadınlarının kıyafetlerindeki değişimi devlet otoritesinin kendi varlığını nasıl da tehdit edebilecek bir tavır gibi algıladığını göstermektedir:

“Allah her türlü bela ve afetten korusun, İstanbul Osmanlı ülkesinin yüz suyudur; Ulemâ, suleha, udeba beldesidir, ahalisinin tabaka tabaka tesbit edilmiş kıyafetleri vardır. Hal böyle iken bazı yaramaz avretleri, halkı baştan çıkarmak kastıyla sokaklarda süslü püslü gzmeye, libaslarında türlü türlü bid’atler göstermeye, kefare avretlerini taklit ederek serpuşlarında acayip şekiller yapmaya başlamışlar, ismet adabını tamamen kaldıracak mertebede kıyafet uydurmaları evvelce men edilmiş iken namus perdesini tekrar kaldırmaktan korkmamaları, türlü türlü kötü kıyafetlerle dolaşmaları, birbirini görerek ismet ehli hatunları da baştan çıkartmak mertebelerine varmıştır....Kadınlar, sokaklarda veya mesirelerde yeni çıkma büyük yakalı feracelerle görülürse,

¹⁸⁷¹ Boyar, Ebru ve Fleet, Kate (2017), *Osmanlı İstanbul’unun Toplumsal Tarihi*, çev. Serpil Çağlayan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: 227-229

¹⁸⁷² Erzurumlu İbrahim Hakkı (1999), *Mârifetnâme*, M.Faruk Meyan (Haz.), Bedir Yayınevi: 1108

¹⁸⁷³ M.de M. d’Ohsson (t.y.), *18.Yüzyıl Türkiyesinde Örf ve Adetler*, çev. Zehran Yüksel, Tercüman 1001 Temel Eser: 90

feracelerinin yakaları o anda alenen kesilecektir, uslanmayıp ısrar edenler olursa ikinci ve üçüncü seferde yakalanıp İstanbul'dan taşraya sürgün edileceklerdir.”¹⁸⁷⁴

Kadının konumu ev içi yaşamla sınırlayan padişah fermanları Tanzimat Döneminde de bulunmaktaydı. Toplum içinde kamuya açık yerlerde erkek-kadın birlikteliğine izin verilmemekte, gece vakti sokakta dolaşmaları yasalar çerçevesinde men edilmekteydi.¹⁸⁷⁵

Ondokuzuncu yüzyılda üst tabakaya mensup aileler geleneksel yaşantı pratiklerinden uzaklaşarak Batı'da olduğu gibi sivil konutlarda aile içi toplantılar düzenlemeye, elçilik kokteyllerinde görünmeye başlamışlardır.¹⁸⁷⁶ Üst düzey ailelerin köşklerde kadınlı erkekli eğlenceleri Servet-i Fünûn romancılarının eserlerinde de yer almaktadır. Mehmed Rauf'un *Karanfil ve Yasemin*, *Böğürtlen*, *Son Yıldız* ve *Halâs* romanlarında alafranga hayatın göstergelerinden biri dans ve balolara yer verilir.¹⁸⁷⁷

Bu yüzyılda Osmanlı'da üst sınıfların hane düzeninde alafranga mobilya kullanımı ve ev içi dekorasyonu geleneksel haremlik selamlık uygulaması yavaş yavaş değişmeye başlamış ve aileler yakın dostlarını evlerinin selamlık bölümünde ziyaret etmeye başlamıştır. Kamusal alandaki uzaklık ev içi alandaki ortak paylaşım ile aşılmaya başlanmıştır.¹⁸⁷⁸

Üst sınıflar arasındaki bu gelişmelere karşın halk kesimlerinde kadının kamusal hayatta görünmesi ciddi tepkiler doğurabilmekteydi. Osmanlı toprağına gelen yabancı bir gözlemcinin kalemine bile bu tepki yansımaktaydı: “Karagöz sadece meydanlarda ve kahvehanelerde görülmez, zenginlerin konaklarına hatta sultanın sarayına bile girer. Buralarda kadınlar temsili kafes arkasından seyrederek; öteki seyirciler ise evin efendisi, çocuklar, akrabalar ve misafirlerdir. Türkler Karagöz temsillerinde açıkca göze batan ve kulağı tırmalayan kabalıkları hoş görürler de, buna karşılık sahnelerimizde kadının erkeklerle birarada bulunmasını rezalet diye nitelerler. Biri bana şöyle demişti. "Nasıl oluyor da bunca biçimsizliğe tahammül ediyor ve üstelik kadınlannızı ve kızlarınızı elalemin gözleri önüne seriyorsunuz?”

-Peki ama bunda, insanı irkitici ne buluyorsunuz, anlamıyorum, diye karşılık verdim. Asıl rezilane olanlar Karagöz'ün gözler önüne serdiği şeylerdir. Orada bulunanlardan biri

-Ne? diye atıldı; sizde 'bu rezillikleri yapanlar insanların kendileri mi?

-Elbet, diye cevap verdim; kadınlar da sahneye çıkar.

¹⁸⁷⁴ Barbarosoğlu, Fatma Karabıyık (1995), *Modernleşme Sürecinde Moda ve Zihniyet*, İstanbul: İz Yayıncılık: 129-130

¹⁸⁷⁵ Çakır, Serpil (2016), *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul:Metis Yayınları: 202-204

¹⁸⁷⁶ Işın, Ekrem (1985), “19.yy'da Modernleşme ve Gündelik Hayat”, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim Yayınları: 2:554

¹⁸⁷⁷ Kavcar 1985:225

¹⁸⁷⁸ Yaşar, Fatma Tunç (2016), *Alafranga Halleri: Geç Osmanlı'da Âdâb-ı Muâşeret*, İstanbul: Küre Yayınları: 137; Quataert, Donald (2005), *The Ottoman Empire 1700-1922*, Cambridge University Press: 152

-Kadınlar mı? Ne utanmazlık!”¹⁸⁷⁹

1810’da İstanbul’un Üsküdar semtinde sokağa çıkıp gezen ve alışveriş yapan, camiye giden kadınlar idarenin dikkatini fazlasıyla çekmiş ve kadınların sokağa çıkmalarına yasak getirilmiştir:

“Üsküdar’da, gecelerde birkaç nisvân, bir yere gelûp komşuya eğlenmeye gider iken, câmi’e gitmeğe başlayûp, giderek çarşuları sâ’at dörde kadar gezûp, temâşâyâ mübaşeretleriyle, zâbitân ve hâkim tarafından mahalle bekçilerine tenbîh ve, “mahallerde her kim olur ise olsun, ahşamdan sonra hâtûnlar sokağa çıkmamağa yasaktır. Sonra cevaba kâdir olamazsınız” deyû, nidâ olunmuştur; fî 15 N. Sene 1225)”¹⁸⁸⁰

Her halükarda kadınların toplumsal hayata katılmak adına birtakım girişimlerde bulunduğu 1843’de Ceride-i Havadis’de yayınlanan bir irade-i seniyyeden de anlaşılmaktadır. Belge, hem kadın kıyafeti ve çarşı, pazarlardaki yani sosyal hayat içindeki tutumuna dair devletin yaptırımını hem de kadınların tutumlarından doğrudan eşlerinin sorumlu tutulduğu göstermektedir:

“...ekser seyr mahallerinde ve sair esvak ve pazarda nisvan taifesinden bazılarının gayet ince ve açık yaşmak kullanmak ve ayaklarına dahi çedek giymeyip yalnız ince pamuk çorap ile gezmek misullu etvar-ı nâ-sezâyâ ictisar eyledikleri görülmekte bulunmuş ve bu makule taife-i nisvanın bir mahalle azimetlerinde kendilerini namahremden muhafaza zımnında kıyafetlerinin mestur ve mahfuz olmasına dikkat ve ihtimam etmeleri ve öyle mekşuf hey’et ve uygunsuz kıyafet ile sokağa çıkmaları bil vücuh şer’i şerifin hilaf ve rızay-ı meyamin iktizay-ı hazret-i cihandariye mugayir ve münafi olarak tenbihat-ı sabıkanın te’kidi lazım gelmiş olmaktan naşi bundan böyle o misullu seyr yerlerinde ve esvak ve pazarda ve sair mahallerde taife-i merkumeden biri öyle ince yaşmak kullandığı ve ayaklarına çedek giymeyip de yalnız ince çorap ile gezmek gibi mugayir-i tavr-ı edep uygunsuz kıyafette bulunduğu halde kendisi zabitan tarafından çevrilip tekdir olunarak bu husus zevci bulunan kimesneye dahi raci’ bir keyfiyyet olduğundan kim olduğu bittahkik onun hakkında dahi muamele-i tedibiyyenin icrasında tecviz-i müsamaha olunmayacağına ve müteallik buyurulan irade-i seniyye-i şahane mucibince bu hususa bilcümle zabitan taraflarından kemaliyle ihtimam ve dikkat olanması ba buyruldu...”¹⁸⁸¹

Kadınların görünürlülüğünün İslam kadınının onurunu zedeleyebileceği düşünüldüğünden kadın resimlerinin bulunduğu objelerin üretilmesinin Dahiliye Nezareti’nce yasaklanmış, kaplıcalardaki Müslüman kadınların resimlerinin risalelerde kullanılması engellenmiş hatta kibrit kutuları üzerinde de kadın resimlerinin kullanılması, Anadolu’daki kadınların giydikleri

¹⁸⁷⁹ Ubucini 1977: 72

¹⁸⁸⁰ Câbi Ömer Efendi (2003), *Câbi Târihi*, Mehmet Ali Beyhan (Haz.) Ankara: Türk Tarih Kurumu, Cilt 1: 690

¹⁸⁸¹ Ceride-i Havadis (1258, 12 Şin) 104:1

kıyafetler model alınarak imal edilen oyuncak bebeklerin yabancı ülkelere gönderilmesinden rahatsızlık duyulmuştu.¹⁸⁸²

Tanzimat sonrası kadınların toplumsal alandaki görünürlüklerinde bazı değişimlerin gerçekleşmeye başladığı bir dönem olmuştur. Bu dönemde kadın evin içinden dışarı doğru açılmasında moda etkili olmuştur. İstanbul hanımlarından daha açık, serbest ve alafranga tarzında davranan Mısırlı Hidiv ailesinin İstanbul'daki öncelikle saray hanımları sonra vükelâ hanımlarınca taklit edilmeye başlanır. Mehtaplı gecelerdeki musiki âlemlerine kadınlar da katılır. Kış aylarında Şehzadebaşı, Kalpakçılarbaşı ve Aksaray gibi semtlere rağbet eden kadınlar ve mesire yerlerinde erkeklerle biraraya gelişleri kamuoyunu rahatsız eder.¹⁸⁸³

II. Mahmud devrinde hanedan halkına mensup kadınlar, elbette haremağalarının eşliğinde sultandan gezmek ve eğlenmek için izin alabilmiş ve feraceleri, çarşafı ile yüzlerindeki yaşmaklarla İstanbul'un çeşitli semtlerindeki dükkanlara gidip alışveriş yapabilmekte ve Küçüksu'da dolaşabilmeye başlamışlardı. Belki halktan kişilerin de sarayı taklit ederek hareket etmeleri kısa bir süre sonra bazı tepkileri beraberinde getirmiş olacak ki Tanzimat döneminde çıkarılan bir yasa ile kadınların alışveriş için dükkanlara girmeleri, erkeklere mahsus yerlere gitmeleri, geceleri sokakta dolaşmaları yasaklanmıştı.¹⁸⁸⁴

İslamcıların kadınların kamusal alanda daha fazla görünmesinin erkeklerin tasallutuna yol açacak dolayısıyla da toplumsal hayatta sıkıntılar doğuracak hatta tehdit edecek bir mesele görmesine karşın Yeni Osmanlılar kadının sokağa çıkması değil erkeklerin kendilerini zaptetmeyişi sorunun kaynağı olarak görmeye başlamışlardı. Kadınlara yönelik toplumsal yasakların, engellemelerin hafifletilmesi, bazılarının kaldırılmasını savunan Namık Kemal, oluşan değişim sürecinde toplumdaki "ahlaki" çözümlüğe karşı tedirginliğini ifade ederek uyarılarda bulunur, hatta hükümeti de göreve çağırır:

"Seyir yerleri yalnız gençlerin değil bütün milletin ahlâkını bozuyor. Bayağı yâr u ağyâr nazarında umumun namusuna dokunacak mesâil çıkarıyor. Avrupa'nın en ziyade ahlâk bozulmuş, en ziyâde mübâlât-ı edebden tecerrüd eylemiş yerlerini gördük. Hiçbirinde herkes sokaklarda rast geldiği kadına 'alâ-melei'n-nâs tasallut edemez. Hiçbirinde eyyâm-ı mübarekede mabed pîs-gâhlarının mev'id-i sefâhet olduğu yoktur. Bizce bu hallere alışıldığı için belki hükümsüz görünür. Fakat ahlâk bozukluğu musallat olduğu cemiyetin dâima en ziyâde istinâd ettiği esaslara hâlel veregelmiştir. Ahlâkı ise her seyden önce bu rezâil-i aleniyye bozar.

¹⁸⁸² Çerçinli, Meliha Nur (2021), "Gelenekselden Moderne Kontrolden Kabule Geçiş Sürecinde Erkeğin Gözünden Kadının Dönüşüm Süreci", Ayşen Müderrisoğlu (Ed.) *Kadının Değişen Dünyası: Osmanlı Sosyal ve Kültürel Yaşamından İzler (1908-1918)*, İstanbul: Kronik Kitap:65

¹⁸⁸³ Uğurcan, Sema (1992), *Tanzimat Devrinde Kadının Statüsü*, Yıldız, Hakkı Dursun (Haz.) *150.Yılında Tanzimat*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları: 498-499

¹⁸⁸⁴ 23 Muharrem 1278 tarihli yasa. Bknz. Kurnaz, Şefika (1995), *II.Meşrutiyet Döneminde Türk Kadını*, Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü:142

Binaenaleyh bu fenalığın velev ne kadar şiddetli tedâbir ile olur ise olsun önünü almak hükümet-i seniyyenin mahsûsasına şâyândır.”¹⁸⁸⁵

Yine de kadınların yasakları aşmak için ne ölçüde gayret edebildikleri Türkiye’de Amerikan kız kolejinde hocalık da yapan Amerikalı kadın yazarlardan Florence Fensham’ın 1902 tarihinde Amerika’da Türk kadınlarına ilişkin sunduğu raporuna yansımış gibidir. Fensham, Türkiye’deki kadınların sanılanın aksine büyük bir güce sahip oldukları, yurtdışında sanılanın aksine kafes arkasında yaşamadıkları, tam tersine Avrupada’daki kadınlara kıyasla büyük bir hareket özgürlüklerinin olduğu ve peçeli dahi olsalar İstanbul’un daracık sokaklarında bile kendilerinin görülebildiğini, ticaret hayatında da Hristiyan kadına göre çok daha fazla aktif olduklarını, yurtdışına çıkabildiklerini ve genellikle de Mısır’a seyahat ettiklerini, çok eşliliğin değil tek eşliliğin yaygın olduğunu ve aslında Batılı kadınların henüz elde edemedikleri hakları Müslüman kadınların eriştiğini tek eksikliklerinin ise eğitim alabilme imkanlarının yetersiz olduğunu yazmıştır.¹⁸⁸⁶

Daha aktif olan üst sınıf kadınların yanısıra orta sınıftan kadınlar da sosyal hayata katılmaya çalışmış ve kıyafetlerinde Batının etkisini çarşaf ve feracenin altında Batı modasıyla dikilmiş elbiseler giyerek göstermeye başlamışlardı. Edmondo de Amicis’in 1880’de yaptığı gözlemde aktardığı gibi, surdışı Müslüman semtlerinde ve levanten mahallelerindeki sokaklarda gezinen Türk kadınları İstanbul’un bir ucundaki arkadaşlarını ziyaret etmeye gidiyor, gününün önemli bir kısmını hamamlarda geçiriyor, tekne gezintilerine çıkıyor, Adalar, Tarabya, Büyükdere’de dostları ve köleleriyle piknikler yapıyor, tekkeleri ve türbeleri ziyarete gidiyorlardı.¹⁸⁸⁷

Avrupalı gözlemciler imparatorluğun “medenileştiğini” kanaatine varırken daha gelenekçi kesim adetlerdeki bu değişimi tehlikeli bulmaya başlamıştı ama gerçekte ne değişim o derece kolaydı ne de değişim için henüz çok zaman vardı, ancak yine de bu dönemde çeşitli toplumsal kesimler arasında algı ve kavrayışların farklılaşmaya başlamıştı. Osmanlı toplumunda ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından başlayarak 1930’yu yılların İstanbul toplumuna kadar geçen sürede gündelik yaşamdaki kılık-kıyafet, davranış biçimleri, kullanılan dil ve toplumsal cinsiyet (*gender*) rollerindeki değişim ‘Avrupalılaşma/Avrupaileşme’ olarak adlandırılmaktaydı ve özellikle aile hayatındaki değişimler daha büyük toplumsal değişimin küçük ölçekte bir karşılığını oluşturmaktaydı.¹⁸⁸⁸

¹⁸⁸⁵ Namık Kemal (27 Muharrem 1290/14 Mart 1289) “Bizde Ahlakın Hali” *İbret*, 124: 1-2’den aktaran Turgut, Canan Öktemgil (2011), *Türk Romanında İslami Ögeler (1872-1896)*, Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: 238

¹⁸⁸⁶ Davaz, Aslı (2014), *Eşitsiz Kız Kardeşlik: Uluslararası ve Ortadoğu Kadın Hareketleri, 1935 Kongresi ve Türk Kadın Birliği*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları: 53-54

¹⁸⁸⁷ Solnon 2013: 444

¹⁸⁸⁸ Duben ve Behar 2014: 22

Ama harem kavramı etkisi yine de sürdürmekteydi. Ondokuzuncu yüzyıl sonunda İstanbul'a gelen Francis Marion-Crawford ise anılarında hem Türklerdeki harem kavramını ev içi alandan kamusal alana kadar uzanan geniş bir tanımını vermiş hem de aynı dönemde kadınların kamusal hayatta ne kadar nadir bir görünürlülüğü olduğunu dair gözlemlerini paylaşmıştır:

“ ‘Harem’ kelimesinin çağdaş anlamı, “özel daire”dir ve sadece erkeklerin yaşadığı bekar evlerinde bile aynı isimle anılır. Ancak genelde, kadınlar için tasarlanmış bütün mekanlar için kullanılır. Türk tren vagonlarının perdeyle ayrılmış ucu haremdir, aynı şekilde gemilerdeki hanımlar kamarası ve camilerdeki kafesli galeriler de. Evlerde eşler, çocuklar ve ailenin diğer kadınlarının bulunduğu yer haremdir....Türk erkeğinin gündüz evinin dışındaki hayatı tamamıyla erkekler arasında geçer ve ailesindeki kadınlardan herhangi biriyle görünmekten hoşlanmaz. Asya yakasında birkaç kez arabasında peçeli bir hanım olan Türk görmüştüm ama İstanbul yakasında asla.”¹⁸⁸⁹

Kadınların görünürlüklerine ilişkin doğrudan gözleme dayanan farklı anlatımların gerçek dışı olduğundan şüphelenmek için bir sebep bulunmamaktadır. Bu farklılığın sebebi olarak farklı zaman dilimlerinde kadınların merkezi yönetimle gelgitli bir şekilde bazen merkezi otoritenin ihtarları, yasakları ile evlerine daha fazla çekildikleri bazen de uygun koşullar oluştuğunu düşündükleri zamanlarda da sokaklara daha fazla çıkmaya çalıştıkları ve bunun için de çeşitli gerekçeler üretebildiklerini düşünebiliriz. Elbette kadını sokakta fazla görmeye alışkın olmayan veya bunun sorun çıkaracağını düşünen kesimlerden tepkiler gelmesi gecikmemiştir.

II.Meşrutiyet'in getirdiği hürriyet ortamında kadınlar daha rahat davranışlar sergilemeye başlayınca toplumdan tepkiler görmeye başlamışlar bunun üzerine belediye reisi kadının kocasıyla birlikte sokağa çıkabileceğini, tiyatroya gidebileceğini belirtirken bir yandan da 1909 yılında sokaklarda açık saçık dolaşanların Dahiliye Nezâreti tarafından takibata alıncakları haberleri basında yer almaya başladı. 1911 yılında Şeyhülislam Müslüman kadınların Avrupalı kadınlar gibi giyinmemeleri konusunda bir ihtar yayınladı. Park, tiyatro, tramvay gibi yerlerde kadınlara ayrı yer ayrılmıştı ve İzmir'de verilen bir temsile yüzü açık katılmak isteyen bir grup kadına halkın gösterdiği tepki henüz kadınların sosyal hayata katılmasına toplumun hazır olmadığını göstermiş ve ayrıca basında tartışma konusu olmuştu.¹⁸⁹⁰

Kadınların toplumsal hayatta “hürriyet” düzeyinin yıllara göre değişkenliği ve de nisbiliği Ahmed Mithat Efendi'nin *Jöntürkler* romanında Zeynep hanım adındaki karaktere söylediği şu ifade de görülmektedir: “Hürriyet-i nisvanmış, alafrangaymış, bunlar bizim Türk ve Müslüman haysalalarına henüz sığar şeyler değildir. Biz gençliğimizde Ceylân'daki serbestinin onbinde birini gösterecek olsak bizden eskiler nazarında bir rezalet diye telakki olunurdu. Şimdi bizde bu

¹⁸⁸⁹ Crawford 2019:46-48

¹⁸⁹⁰ Kurnaz, Şefika (1995), II.Meşrutiyet Döneminde Türk Kadını, Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü:142-143

telâkki Ceylân gibi turfandalar hakkında da vakidir. İhtimal bir zaman gelir ki serbestliğin bu derecesi de ahval-i adiye-i umumiyyeden addolunur.”¹⁸⁹¹

Osmanlı’da kadınların katılabileceği nadir kamusal mekanlarından biri aynı zamanda eğlence mekanı olarak işlev gösteren mesirelerdi. Günümüzde piknik alanları olarak ifade edilebilecek geniş çayırılık alanlarını mesire yerleri olarak halkın kullanımına tahsis edilmişti. İstanbul’un ve diğer büyük şehirlerde güzel manzaralı yeşil alanlar bahar ve yaz aylarında hem halk hem de saray mensupları tarafından yoğun bir şekilde ziyaret edilirdi. Beykoz, Kağıthane, Çamlıca, Kavacık, Fenerbahçe gibi mesire yerleri dönemin ileri gelen devlet erkanı tarafından tercihi halkın ilgili yerlere daha fazla yönelmesine yol açardı. Mesire yerlerinde insanlar, zamanlarına ve gelir durumlarına göre dinlenir, eğlenirler ve çeşitli etkinliklere dâhil olurlardı. Bu etkinlikler insanların ayırabildikleri zamana ve malî duruma göre çeşitlenirdi.¹⁸⁹²

Ubucini, İstanbul’da bindiği kayıkta kadın ve erkekler arası mekânsal farkı ve kadınların davranışını da resmetmiştir. Bu resim ondokuzuncu yüzyılın başlarında kadın ile erkeğin kamusal mekan paylaşımındaki farklarını da ortaya koymaktadır: “Bir de pazar kayığı var; bunlar adi kayıklardan olup, otobüs gibi veya kira arabası gibi yolcuları belli iskelelerden alıp Boğaz’ın veya Haliç’in mulitelif iskelelerine taşırlar. Bunlara cinsiyet, yaş ve din farkları gözetilmeksizin herkes binebilir. “Müslüman, Rum, Ermeni, Yahudi veya Frenk olsun, hepsi hoş geldi. Kadınlar yaşınaklarına sarınıp çocukları kucaklarında veya yanlarında olarak kıçta otururlar; erkekler ortada. Şamata yok, kahkaha duyulmaz. Alçak sesle konuşulur ve çoğu zaman yol boyunca ses seda çıkmaz.”¹⁸⁹³ Kadınlar düğünlerde bile erkeklerden ayrı mekanlarda bulunmak zorundadırlar: “Düğün pazartesi sabahından perşembe gecesine kadar olmak üzere dört gün sürer. Düğün her iki ailede ayrı ayrı yapılır; kadınlar ve erkekler ayrı yerlerde toplanırlar.”¹⁸⁹⁴

1848 tarihli resmi bir genelgede kadınların kadınların çarşı, pazarlarda dükkan içlerine girmelerinin yasak oluşu ile o günlerde mesire yerlerinde kadın ve erkeklerin aynı mekanı paylaşmalarının engellenmesi için farklı günlerde bulunmalarının sağlandığı ve bu yerlerde kadınların muhtemelen erkeklerle olan temas kurma çabaları “uygunsuz hareket” ve “tavırlar” olarak görülerek engellenmeye çalışılmıştır:

“Çarşı içinde ve gerek sair mahallerde taife-i nisa bir şey almak için tuhfeci ve sair dükkan ve mağazaların içine girmeleri memnu olduğundan kadınlar alışveriş edecekleri dükkanların dışarısında durup alacağı şeyi alarak bunun hilafına hareket görülür ise hem kadınlar hem de dükkancılar tedib olunur. Bir de Boğaziçi ve İstanbul ve Üsküdar seyr yerlerinde kadın erkek karmakarışık oturup hilaf-ı edeb şeyler vukuu istihbar olduğundan bu uygunsuzluğun men’i

¹⁸⁹¹ Ahmed Midhad (1995), *Jöntürk*, İstanbul: Oğlak Yayıncılık: 204

¹⁸⁹² Uçar, Zofie (2013), XIX.Yüzyıldaki Avrupalı Seyyahların Gözüyle Osmanlı’daki Mesir Kültürü, *Gazi Türkiyat – Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, Ankara: Gazi Üniversitesi, 13: 76-77

¹⁸⁹³ Ubucini 1977: 83

¹⁸⁹⁴ Ubucini 1977: 101

için her cinse mahsus seyr günleri tayin ve tahsis olunmuştur. Şöyle ki Boğaziçi'nde kadınlar Cuma günlerinde yalnız Küçüksu ve Göksu'ya gidip başka hiçbir seyr yerlerine gitmeleri memnudur ve Cuma günüyle Pazar günlerinden maada kadınların sair Boğaziçi seyr yerlerine gitmeleri caiz olup fakat erkek bulunduğu halde gayet edibane ve erkekler dahi yoluyla hareket edeler ve Cuma günü dahi erkeklerin zikrolunan Göksu ve Küçüksu'ya gitmeleri yasak olup sair seyr yerlerine gidebilirler ve Üsküdar taraflarının seyirleri pazartesi ve perşembe günlerinde yalnız taife-i nisaya mahsus olup erkek gitmesi memnudur. Ve bu iki günden başka dahi kadınların bu Üsküdar seyirlerine gitmeleri caiz değildir. İstanbul tarafında dahi Cuma günlerinde Kağıthane kadınlara ve Çerpci ve Veliefendi çayırıları erkeklere mahsus olup bir takımının gününde öbürünün gitmesi memnudur ve umumen Pazar günlerinde kadınların seyr yerlerine gitmeleri men olunmuştur.”¹⁸⁹⁵

Mükerrem Belkis da Osmanlı kadınlarının hakim toplumsal tahayyüldeki yeri ve işlevine dair şu satırları yazmıştır: “Memleketimizde bütün aileler tedkik edilse hepsinde kadınların inledikleri görülür. Müstesnalar pek azdır. Evvela kadın dünyayı göremez. Çünkü o, dört duvar içinde oturmak, yemek pişirmek, evi silmek, erkeklik huzuzatını temin etmek için yaratılmıştır. Harice çıkmak onun için haramdır!”¹⁸⁹⁶

Ahmed Rasim akraba bir kadından ağzından geçmişte kadınların sokak yaşantısıyla ilişkisine dair bazı aktardığı ifadeler sokak ile Osmanlı kadını arasındaki mesafeyi ortaya koymaktadır:

“...ev dahilinde süslenmemize kimse ses çıkarmazdı. Hatta pederim bile aldırılmazdı. Yalnız sokağa süslü çıkmaya itiraz ederdi. Yaşmakları kendisi alırdı. Sokağa çıkmak için giyindiğimize dikkat eylerdi. Fakat bizden şüphelendiği için değil birtakım eclâf ve esâmilin taan ve teşniğinden hazer ettiğini mükerreren söyler, bahusus kahvehâne önlerinden geçmemekliğimizi şiddetle tenbih ederek arka sokaklardan gidin, derdi. O zamanlarda araba nerede? Kupeler¹⁸⁹⁷, hemen hemen saraya mahsus idi. Gidişlerde o zamanın en makbul ıtrıyâtından olan löbon, tefarik sürdürmezdi. O da ister isek bunlarla yıkan ağzını açmazdı. Kocalarımız da aynı kıratada adamlardı.”¹⁸⁹⁸

1907'de İstanbul ile ilgili gözlemleri olan bir kadın seyyahın da ifadeleriyle sosyal hayat bu yüzyılda oldukça kısıtlıydı ve geleneksel Osmanlı toplumsal yapısını muhafaza düşüncesinde olan kesimlerin itirazlarına rağmen Osmanlı kadınları bu yüzyılda kamusal hayatla temas etmeyi arzulamaya başlamışlardı.¹⁸⁹⁹ Kamu içinde erkeklerle aynı mekanı paylaşmak olmasa da sokağa

¹⁸⁹⁵ Takvim-i Vekayi (1263), 347: 2

¹⁸⁹⁶ Mükerrem Belkis, (1329, 8 Temmuz / 1331, 17 Şaban), İctimai: Kadınlıkta Esaretin Müvellidi, *Kadınlar Dünyası*, 96: 1

¹⁸⁹⁷ “Coupe”, kapalı ve yalnız arkadan oturulacak yeri olan arabalara verilen isim. (Kamus-i Türki)

¹⁸⁹⁸ Ahmed Rasim, (1336, 8 Nisan/1920) İstanbul'un Eski Kadınlığı-3, *Yeni Gün*, 376:2

¹⁸⁹⁹ Mars, Evgenia (2019), *Abdülhamid İstanbul'unda Bir Kadın Seyyah*, çev. Hüseyin Mevsim, İstanbul: Kitap Yayınevi: 53

çıkma noktasındaki yasaklar aynı yüzyılda az da olsa aşınmaya başlamıştı. Ondokuzuncu yüzyılda ise üst sınıftan kadınlar gün batımından sonra şehirde arabayla gezintiye çıkabiliyorlardı.¹⁹⁰⁰ Yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan yayınlarda kadınların henüz çalışma hayatına tam manasıyla giremeyişleri ve bu hak üzerindeki taleplerin çok yoğunlaşmadığı için kocaların “*sebeb-i hayat*” ve “*hâdim-i maişet*” gibi sıfatlarla anıldığını okumaktayız. Gezmeye, yürümeye düşkünlük kadınlık vazifesinin ihlali gibi görülebilmekte ancak yine aynı yüzyılın sonlarında kadın artık hâne içinde geleneksel hayatını “*hapsolmak*” olarak tarip etmekte ve mahkum olarak görmeyi istememek ancak bu hapisten nasıl kurtuluş sağlanabileceğine dair de bazı Osmanlı kadınların kafasında net bir fikir oluşmadığı veya mevcut ise bile bunu açıkça dillendirmekten çekinebildikleri anlaşılmaktadır:

“Dünyada bir kadın için en büyük ziynet, ni’met-i melâhat hüsn-i ahlakdır. Nâmuskârâne yaşamaktan ve müddet-i ömrü beyt-i aile içinde geçirmekten kadınlara bir fenalık gelmez. Gezmeye, yürümeye meftûniyyet, vezâif-i nisvâniyyeyi ihlâl eder. Bihakkın asil olan kadınlar, eyyâm-ı mahsûsada umumun tecemmu’gâhı olan bir takım seyir mahallerinde âheng-i sefâlete dalmayı nefislerince zül addederler. Böyle fikirde kadınlar –elhamdülillah- mülkümüzde haylice vardır. Bizler bunları taklid ve böyle bir âlem-i sâkinâne içinde ömür geçirmeyi itiyad etmeliyiz...Kadın bir hane içinde hapsolmaya mahkûm değildir, fakat bu gibi âmâl-i nisvâniyyesini icraya serbest de olamaz. Onlar için meşru eğlenceler, nâmuskârâne zevkler pek çoktur....”¹⁹⁰¹ Yazıda da görüldüğü gibi bir yandan geleneksel kadın algısı hâlâ korunurken bir yandan da kadının geleneksel olarak merkezi yaşam alanı olarak tanımlanan hane sınırları yetersiz gelmeye başlamaktadır.

Uzak mesire yerlerine daha çok zengin kesim arabalarla giderdi ve kadınlar bazen arabadan indirilmeden mesire yerlerinde dolaştırılırdı. Mesire yerlerinin yakınına kayıkla da gidilirdi ve kadınlarla erkeklerin ayrımı sadece kayıklarda değil, mesire yerlerinin genelinde etkili olurdu. Mesire yerlerinde ise erkekler genellikle kadın gruplarından uzak, mesire alanının kenarlarında toplanırlardı.¹⁹⁰² 1913 yılında yayınlanan ‘Bizde Kadın’ adlı eserinde Ahmed Cevad de mesire yerlerinde bir ailenin bile erkekli kadınlı olarak bir masa etrafında oturmasının zabıtaca yasak olduğunu yazmıştır.¹⁹⁰³

Kadınların hak ve hürriyetlerine yönelik bazı taleplerini kabullenen ve aile içinde kadın ile erkeğin ilişkisini hiyerarşiden ziyade işlevsel bir tamamlayıcılığa bağlamaya çalışan Mehmet Faik bile kadının ev dışı alanlara çıkmasına çok sıcak bakmaz: “Kadın erkeğinden izinsiz sokağa çıkmamalı; çıktığı halde de şân-ı iffet ve İslamiyetin icâb eylediği emr-i tesettüre bihakkın riayet

¹⁹⁰⁰ Davis 2009: 270

¹⁹⁰¹ Muallime Nazmiye (1314, 19 Safer / 1312, 18 Temmuz), İcmâl-i Ahvâl-i Nisvân, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 72: 2

¹⁹⁰² Uçar 2013: 78-79

¹⁹⁰³ Ahmed Cevad 1328: 25

etmeli; câlib-i nazar-ı dikkat süslü, nadide ve nevezmin heyet ile değil sâde ve kâmilâne bir kıyafet ile gezmeli ve mümkün oldukça çarşı Pazar ve seyr mahalleri gibi inzâr-ı halkın çokça cevalân eylediği yerlerden geçmemelidir.”¹⁹⁰⁴

Zamanla hürriyetperver kadın ve erkek yazarlar kadınların daha fazla kamusal hayata katılmaları gerektiğini dillendirdiler. Kaldı ki dönem kadınları da her türlü fırsatı ev dışı alana daha fazla katılabilmek için değerlendirmek isterken kamusal alanın kadınların birbirleriyle ilişkisi ve dayanışması için önemli olduğunu farketmeye başladılar. Üst düzey Osmanlı kadınları için toplumsal hayata katılımı kolaylaştıran ve aynı zamanda meşrulaştıran vasıtalarından biri olan dernek ve klüp faaliyetleri kadınların toplumsal taleplerini dillendirmeleri ve daha fazla görünür olabilmelerine hizmet etmekteydi. Kadınların örgütlenip kitleselleşmesi ve İttihat ve Terakki politikalarının yaygınlaştırılması gibi amaçları da içeren bu dernek ve klüplerde yönetici elitlerin desteğiyle muhtaçlara yardım etmek, eğitimi desteklemek, kadınlara iş bulunması ve kültürel alanlarda eğitsel pratiklere yer verilmiştir. Bu yapıların şefkat, merhamet gibi “kadınlığa has” duyguları öne çıkarması aynı zamanda faaliyetlerin meşrulaştırılmasını da sağlamaktaydı.¹⁹⁰⁵ Bu tarz derneklerin öncülerinden biri olan *Şefkât-ı Nisvan Cemiyeti* 1898’de Emine Semiye hanım tarafından Selanik’de kurulmuş ve İstanbul, Edirne, Konya, Samsun’da şubeler açıp kadınların eğitimine, iş yeri açarak üretime katılmasına destek olmuştur.¹⁹⁰⁶ Yine Selanik’te yayınlanan *Kadın* dergisinin yazı heyetinin çoğu da bu derneğin mensubu olduğunu Emine Semiye hanımın dergideki bir yazısından öğrenmekteyiz: “Bâhusus bu heyet-i tahrîriyenin Şefkat Cemiyet-i Hayriyyesi erkânından bulunmasını büyük bir eser-i insaniyet olmak üzere telakki ettiğimden tebrikâtımı taz’if ile Edirne’imizin müstaid-i terakki, hayırhâh hanımlarından tesisine muvaffak olduğum Hıdmet-i Nisvan Cemiyeti’ni de Selanik’teki mürüvvetkâr hemşirelerime takdim eylerim.”¹⁹⁰⁷

Sürekli ev içi alanla sınırlı bir yaşamın kadınların hayatını sıkıcı hale getireceği düşünülmeye başlanmıştır. Kadının gezinmesinin (tenezzühü) giderilmesi gereken bir ihtiyaç olması hem yaşam sevinci veren hem de sağlıklı bir eylem olarak kabul edilir:

“Bir hayat-ı sükûta mütemayil bir hale koymak günah değil mi? Cinayet değil mi?...Bu ataleti, bu meskeneti artık bırakalım. Ne olur bir Cuma günü boğaçiçinde bentlere gidiniz. Bakınız ne kadar istifade edeceksiniz...Saniyen ruhunuz inkışâf edecek. O meclis-i tabiatı görerek hayatı seveceksiniz. Hayatından bıkanlar pek çoktur. Hep bunun sebebi dört duvar içinde âtilâne bir surette imrâr-ı hayat etmektir. Böyle olanlara bütün mevcudiyetimle bentler gibi (daha pek çok) yerleri tavsiye ederim, gitsinler. Emin olsunlar hayatlarını sevecekler; bundan dolayı da mesut yaşamak için çarelere tevessül edeceklerdir....Refikalarım la bentlerde bir tenezzüh icra etmiştik.

¹⁹⁰⁴ Mehmet Faik (1316/1899), *Saadet-i Aile*, İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası: 63-64

¹⁹⁰⁵ Denman, 2018:132-133

¹⁹⁰⁶ Çakır, 2016: 87-89

¹⁹⁰⁷ Emine Semiye, (324, 8 Kanunuevvel), Kadın Mecmuâ-ı Muhteremesine, *Kadın* (Selanik), 9:2

Ruhum ne kadar istifade etti...Ne yapsanız şehrin dahilinde saf, temiz hava bulamayacaksınız. Binaenaleyh saf hava almak ve bu suretle vücudumuzu tene'um için yine o şahane mesireler tavsiye olunur.”¹⁹⁰⁸

Halktan kadınların kamusal alanda hemcinsleriyle biraraya gelebilme en fazla görebilecekleri alanlardan biri toplu taşıma araçlarıdır ve en ufak bir soruyla bile sohbet edebilmekte, birbirlerine dertlerini anlatabilmektedir. Yolculuk süresiyle kısıtlı olan bu görüşmeler daha sonra kurulacak daha yakın bir diyalogun bir ön hazırlığı gibi işlev görebilmektedirler. 1901 yılında bir tramvay yolculuğunda iki kadının konuşmalarına şahit olan Mustafa Asım her ne kadar bu durumdan şikayetçi de olsa o günlerden bir gözlemini aktarmakla o tarihlerde kadınlararası ilişki biçimlerinden biri hakkında bize bilgi vermiş olmaktadır:

“Geçenlerde tramvayda kulak misafiri olduğum bir mükâlemeyi nakledecektim. Kadınlarımızda bir tabiat vardır. Vapur ve tramvay gibi umuma mahsus vesâit-i nakliyeden biriyle bir yere giderken yanbaşılarına tesadüf eden hiç tanımadıkları yabancı kadınlarla derhal senli benli olurlar. Bunları birbirinin kırk yıllık dostu zannettirmek için pek ufak bir sebep en ehemmiyetsiz bir vesile kâfidir. Ekseriya hiçbir sebep ve vesileye de hacet kalmaz. “Hanım siz nereye?” sualiyle açılan bab-ı mükâleme o kadar uzun yollara çıkar ki râkib oldukları travmay yahud vapur mahal-i maksuda vardıği halde bile tükenmek bilmez de lakırdının mabadını konuşabilmek için birbirlerine adreslerini vererek “inşallah buyurun efendim, siz de bize efendim. İnşallah bekleriz, inşallah geliriz” gibi sözlerle adeta istemeyerek ayrılırlar.”¹⁹⁰⁹

İstanbul’un kimi semtlerinde kadın ile erkeklerin evli bile olsalar yanyana yürüyememesinin varlık sebebi soruşturulmaya başlanır. Bu uygulamanın bazı tehlikeleri savuşturmak yerine tersine onları daha fazla doğurabilme ihtimali olduğu düşünülerek eleştirilir:

“Kadınları, Şehzadebaşı gibi aydınlık ve inzibat memurlarının taht-ı nezaretinde bulunan bir caddeden geçmekten men ederek, arka ve karanlık sokaklardan tiyatrolara gitmekte mecbur etmek; tasavvur edilen tehlikeleri def değil, teshil etmekte olduğu kanaatindeyiz. Bu memnuiyet olmasa, kadınlar zevcleriyle, biraderleriyle veya birer kurbu ile gezseler acaba daha iyi olmaz mı? Esasen kadınları ve erkekleri iki sürüye ayırıp تنها sokaklarda birbirinin peşine saldırmak, zan ederiz ki edebi değil, aksini tevlid eder.”¹⁹¹⁰

Osmanlı kadınlarının hürriyetine yönelik yazan kadın ve erkek yazarlar kadınların mevcudiyetlerini salt ev içi alanla tanımlamamış aynı zamanda onu toplumsalın alanında da görmeyi arzu etmişlerdir: “Kadının vazife-i tabiiye-i ibtidaiyesi Fransızların (menejer) tabir

¹⁹⁰⁸ Mükerrerrem Belkis, (1329, 3 Temmuz), Tenezzüh İhtiyacı, *Kadınlar Dünyası*, 91:3

¹⁹⁰⁹ Mustafa Asım (1317, 30 Ağustos / 1319, 28 Cemaziyelevvel), Kadınlarımızda İtikadat-ı Bâtıla: Hacıbabalar ve Üfürükçüler, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 328:1-2

¹⁹¹⁰ Ulviye Mevlan, (1921, 21 Mayıs), “Pek Gülünç Oluyoruz?”, *Kadınlar Dünyası*, 194/15:2’den aktaran Çakır 2016:241-242

ettikleri evde kadınlığı ve mevki-i tabiyeleri de hanedir. İyi bir ev kadını evvela hanesi halkını, saniyen bu halkın mensup olduğu cemiyeti ve salisen de heyet-i ictimaiye-i insaniyeyi fazl ve ulviyetle bahtiyar ederek bahtiyar olur.”¹⁹¹¹

Yazarların kadını toplumsal hayatta görmek isteyişi geleneksel Osmanlı toplumsal hayatıyla çelişkiler oluşturmakta ve Osmanlı sosyal hayatının her alanında değişim talebini gerektirmekteydi ama bu değişimin önünde onlara göre hurafelerle karışık dini algılar ve örflerin *tekamüle, teceddüde, inkılaba* ihtiyacı bulunmaktadır. Matmazel Eliz bunu şu şekilde ifade etmektedir:

“Üç dört senelik hayat-ı Meşrutiyetimiz, memleketimizde birçok ihtiyacatın mevcut olduğunu gösterdi. Senelerce tekemmüle, tekâmüle lâkayt kalan hayat-ı Osmaniyeimizin her safhasında bir teceddüdün, hakiki bir inkılâbın lâ-büdd olduğunu bize anlattı. Beş altı yüz sene evvel bizi idare eden kavaninin, âdatın, hissiyatın bugün bizi idare edemeyeceğini artık hepimiz anladık.”¹⁹¹²

Ancak önceki yüzyıllarda erkeklerle biraraya gelmeye yönelik bu yasaklara yavaş yavaş karşı çıkmaya başlayan Osmanlı hürriyetperver kadınları ve onlara destek olan erkekler dini kadının toplumsallaşmasına yardımcı olacak bir unsur görmeyi istemişler ve toplumsal alandaki yasaklar yerine dini tam tersine kendileri için toplumsallaşma aracı olarak yorumlamaya başlamışlardı. Burada dinin toplumsallık için gerekli birtakım nitelikleri kadına kazandırdığı söylenmeye başlamıştır: “.....tahsilden ziyade nazar-ı itibara alınması lazım gelen şey; kadının ictimaileşebilmesidir. Sevk-i tabii ve ictimâî hayat birbirine zıt iki kutuptur. İctimaileşmek için sevk-i tabiiye tahakküm lazımdır. Bunu temin edecek kadınların dâima din, ahlak ve bediiyyat muhitleriyle sıkı bir sûrette temasta bulundurulmasıdır.”¹⁹¹³

Ahmed Cevad’da *Bizde Kadın* isimli eserinde kadınları erkeklerden izole tutmak anlamında haremın İslam ile doğmuş bir şey olmadığını tersine İslam öncesinden itibaren pek çok toplumda benzer bir toplumsal uygulamanın bulunduğunu belirtir ve doğrudan feminist literatürdeki partiarka ve matriyarka kavramlarını kullanarak konuya sosyolojik izahla din dışı alan içinde mütalaa eder:

“Kadını kapamak “harem” müessese-i ictimaiyesi ne Osmanlıların ne de umumiyetle Müslümanların icadıdır. Bu bir safha-i ictimaiyye ictabatından beri ruy-ı arzda ehl-i İslamdan başka hiçbir kavim ve millette bu itiyat kalmamış bulunduğu için “harem”in bir İslam müessesesi olduğu fikri yanlış olarak tahassül ediyor. Übüvviyet-ümmühiyet safha-i ictimaiyeleri Kadını kapamak patriyarka- “übüvviyet” denilen safha-ı ictimaiyenin tezahüratındandır. Patriyarka

¹⁹¹¹ Mesadet Bedirhan, (1329, 10 Ağustos / 1331, 20 Ramazan), Evde ve Cemiyette Kadın, *Kadınlar Dünyası*, 104: 4

¹⁹¹² Matmazel Eliz, (1329, 16 Nisan), Kadınlık Âleminde İhtiyac-ı İnkılâb -1- *Kadınlar Dünyası*, 13:1

¹⁹¹³ Sadreddin Edhem, (1335, 13 Mart) Hayata Göre Kadın, *Genç Kadın*, 6:86

safha-ı ictimaiyesi erkeğin heyet-i ictimaiye dahilinde tamamıyla tagallüb ve tahakküm ettiği devredir.”¹⁹¹⁴

Kısmi değişimler de yok değildi ve mesela 1850’lerde İstanbul’da deniz hamamları görülmeye başlanmıştı. Geleneksel dönemde erkeklerin bile açıktan denize girmediği sahillerde denize girmek yaygınlaşmış ve normalleşmeye başlamıştı. Daha önce sahillerde evleri olan kadınlar, geceleri denize girerken ve olabildiğince az ses çıkararak yüzmeye çalışırken önce dört tarafı kapalı şekilde yapılan deniz hamamlarında daha sonra tentesi kalkarak kadınlı erkekli gruplar halinde kıyalarda yüzmeye başlamışlardır.¹⁹¹⁵

Artık zaman değişmiş ahlaki ölçülerde de değişme olmaya başlamıştır. Önceki çağlarda önce çıkarılan, övülen bir tavır olan uysallık, artık kadınlar için de övülen değil yerilen bir tavır olmaya başlamıştır: “Fikrimce ahlaksızlık, yalnız bizim anladığımız gibi hoppalık ve emsali laubaliyane etvar-ı harekât değildir. Fevkalade utangaçlık, serbest söz söylemekten tevakki ve ictinab, cesaretsizlik, akran ve emsali arasında “kuzu gibi” tabirine ma-sadak olmak da ahlakça büyük bir noksan addedilmelidir. Çünkü zamanımızda ahval-i âlem bundan asırlarca evvelki ahvalin aynı olmadığı cihetle ciddi ve cesur olmayan kadınlar daima kendini esir add ve telakki etmeye, o yolda hareket eylemeye mecbur kalırlar.”¹⁹¹⁶

Din denince daha çok toplumsal alandaki tavır ve ahlaki duruş öne çıkarılmaktadır Osmanlı aydın kadınlarınca. dinin ahlak ile daha doğrudan kurulan ilişkisi kafalarda dinin, dinsel yasa ile olan ilişkisini tamamen yok edemese bile oldukça gevşetmeye yönelik olduğunu göstermektedir. Geleneksel dini anlayışın kadını toplumsal hayattaki konumuyla ve meşru toplumsal ritüelleri belirleyen yönüyle değil doğrudan ahlaki yönü öne çıkarılmaya başlanmıştır: “Dinsizlik buhranı mühimdir. Bunun ve avâmil-i sâirenin tesiriyle meydana çıkan sâir dertlerden sırasıyla bahsedeceğim. Bütün noksanlarımızın esası metin bir terbiye-i diniyenin mefkudiyetinde olduğu görülecektir. İstikbal ahlak ve faziletindir. Bunlar ise metin bir terbiye ile temin edilir.”¹⁹¹⁷

Osmanlı’da entelektüel kadınları toplumsal hayattaki hürriyet isteklerinin geleneksel toplumsal tahayyülde farklı anlamlara çekilerek kendileri yönelik öfke hatta taciz boyutuna varan bir takım şiddet eylemlerine döndüğünü de bizzat yaşayarak öğrenmek zorunda kalmışlardı. Toplumsal hayatta görünürlülük sözkonusu tahayyülde kadının iffetiyle ilişkilendirilmekte ve tepki verilmekteydi. Bu tepkinin dramatik bir olayla açığa çıktığı vakalardan biri Balkan bunalımının yaşandığı II.Meşrutiyet’in ilk yılında patlak vermişti. Kör Ali lakaplı bir Hoca Ali Efendi kalabalık bir grubun başında saraya yürümüş ve Abdülhamid pencerede görüldüğünde Meşrutiyet’in kaldırılması, fotoğraf çekiminin yasaklanması ve Müslüman kadınlarının

¹⁹¹⁴ Ahmed Cevad 1328: 29

¹⁹¹⁵ Meriç, Nevin (2007), Âdâb-ı Muâşeret: Osmanlı’da Gündelik Hayatın Değişimi (1894-1927), İstanbul: Kapı Yayınları: 158

¹⁹¹⁶ Aksarayî Fatma Fuad, (1335, 13 Şubat), Kadın ve Kadınlık 4, *Genç Kadın*, 4:52

¹⁹¹⁷ Perihân Saide (1334, 26 Eylül), İctimâiyât: Genç Kızlarımızın Dertleri -1, *Türk Kadını*, 10: 148

sokaklarda dolaşmasına son verilmesi gibi isteklerde bulunmuşlardı. Grup şehrin başka kesimlerinden gelenlerle büyümüş, Ayasofya Meydanı'na pankartlarla gösteriler yapmış ve örtünmedikleri bahanesiyle sokaklardaki Müslüman kadınlara saldırmışlardı.¹⁹¹⁸

Sözkonusu olaya tepki gecikmemiştir ve kadınların toplumsal hayattaki varlıklarına dönük reaksiyoner bir hareket olarak nitelendirildi. Emine Semiye Hanım'ın olayın üzerinden birkaç ay sonra yayınlanan *Bağçe* dergisine yazdığı bir yazıda verdiği tepki aynı zamanda din ve geleneği ilgili tacizkâr kesimin anladığından ne ölçüde farklı anlayıp yorumladığını da göstermektedir. Emine Semiye Hanım için Hz.Muhammed'in ve İslamiyetin kadınlara verdiği toplumsal hayata katılım "hak" ve "hürriyetini" kısıtlayan kesim "irticaıyyun"dur:

"Halbuki safvet ve ulüvv-i cenâbı maruf-ı âlem bulunan Türkler arasında bu yılanlara tesadüf edilmeli mi idi. Öyle yılanlar ki ilk hamle-i tehevürlerine, biçare nisvân-ı İslamı hedef ettiler! Vasıta-i tesettür olan çarşaf lar yırtılmak, paralanmak, peçeler altındaki afif çehreler tırmalanmak, masum çocuklar didiklenmek gibi vahşiyane vukuat bizde görülmeli mi idi?.. Hayfâ ki İstanbul'en en memerr-i nâs olan mahallerinde bile bunlar görülmeye başladı!.. En ziyade şayan-ı teessüf olan ciheti ise bazen beş yüz kişinin hücumuna birden maruz kalmış olan iki üç hanımın ahvâl-ı faciası karşısında oradaki memurin zabitanın seyirci olması ve hür kardaşlarımızın çare-i selâmetine pek geç tevessül olunması değil mi?...Acaba (hürriyet) demek aceze-i nisvânı ezmek midir?! Mamafih bunu böyle tefsir eden irticaıyyuna hadlerini bildirmek için Kasımpaşa'nın sopalı kadınları bile kâfi iken dirayetli, hamiyetli vatandaşlarımızca en sonra düşünülecek şeyin, nisvân-ı İslama ait mesail olduğunu nazar-ı teessüf ve telehhüfle görmekten kendimizi alamıyoruz. Acaba umum efrâd-ı milletin nısfı ve ihtimal ki daha ziyadesi kadın değil midir? Bâhusus ki şeriat-ı mutahhar-i İslamiyye bize de müsaid-i imtiyazat vermemiş mi? Nimet-i hürriyetten tene'üm için bizim fazla metâlîbe ihtiyacımız yoktur. Ulemâ-ı kirâmımız, bizde hukuk-ı nisvânın ne dereceye kadar vardığını hür olmak saadetine lâayık olmayan o irticaıyyuna iktiza ederse cebren anlatmalıdır ki biz de bundan böyle duçar-ı gadr olmaktan kurtulalım! Bizi kahr içinde yaşatmak isteyen irticaıyyun, hangi selâhiyetle cenâb-ı hakkın bahş ettiği, peygamberimizin buyurduğu hukuk-ı nisvânı, yani hayat-ı beşeriyedeki hakk-ı iştirakimizi inkâr etmek istiyorlar?! Cemiyetler teşkiliyle, yaşamak mecburiyetinde olan nev-i beşerin kısm-ı azamı da kadınlardan mürekkebdır."¹⁹¹⁹

Emine Semiye *Hürriyet Kokuları* adlı eserinde kadınların hâmisî olarak nitelediği, İttihat ve Terakki Cemiyeti ile birleşen Osmanlı Hürriyet Cemiyeti üyesi, Meclis-i Mebusan'da Selanik ve Çanakkale mebusu olarak görev alan, Maliye Nazırlığı da yapmış Cavit Bey'e kadınlarla ilgili ve devrin şartlarını da gözeterek bazı taleplerde bulunmuştu. Bu taleplerin arasında kadınların

¹⁹¹⁸ Ahmad, Feroz (1999), *İttihat ve Terakki – 1908-1914*, çev.Nuran Yavuz, İstanbul: Kaynak Yayınları:43-44

¹⁹¹⁹ Emine Semiye (1324, 9 Kânûn-ı evvel), "Bir Hediye-i Fikriyye – Selanikli Hürriyetperver Vatandaşlarıma", *Bağçe*, 21: 12

toplumsal görünlülüklerine yönelik olanlar kadınların örtülü olsalar dört duvar arasına kapatılmaması, vapurlarda kadınların günah olduğu gerekçesiyle havasız mevkilere hapsetmek yerine onlar için aydınlık yerlerin yapılması, millet bahçelerinde kadınlar için yerinler ayrılması, erkeklerin Müslüman hanımlara saygı göstererek toplum içinde yaşamalarına izin vermeleri gibi taleplerdi.¹⁹²⁰ Ancak Emine Semiye bile toplumsal hayata dahil olmayı ve medeniyeti yanlış yorumladığını düşündüğü hemcinslerine çatmaktan geri durmamıştı: “Kadınlarımızın hele koyu cahil bir gürûhu vardır ki temeddünü dinsizlik, terakkiyi açıklık tabirleriyle ezhân-u umumiyei tağlit ederek saçtıkları zehr-i izlâl...”¹⁹²¹

Kadınları dini bazı gerekçelerle toplumsal hayattan uzak tutmaya çalışan İslamcı kesimden yazarların eleştirilerine dinden deliller getirerek karşı eleştiriler yapılmıştır. Bu eleştirilerden birini yapan ünlü filozof Rıza Tevfik, doğrudan haremlik/selamlık uygulamasına dini delillerle muhalefet eder:

“Kur’an-ı Kerim’de adâba dâir bir çok tenbihât-ı nezihe var ki kadınlarla erkeklerin ayrı yaşamasını emretmek değil, beraber yaşadıkları halde terbiyeli ve insanca görüşebilmeleri için icab eden kavâid-i mahsusayı tayin eder. Mesela [Hücre-i peygamberiye girmek istediğiniz zaman, kapıyı vurmak, müsaade alın, ondan sonra girin; ve zevcât-ı tâhirât ile görüşdüğünüz zaman terbiyeli görüşün, adabıyla oturun!...Peygamber bunu sizin yüzünüze karşı söylemekden belki çekinir. Lakin Allah hakikati söylemekten haya etmez!] mealinde bir ayet-i celile var ki mühimdir. Hem söylediklerimi isbat eder; hem de Hazret-i Peygamberin odasına girip kendisi ve haremi ile beraber oturup konuşmak o zamanlar bir âdât-ı cariye idiğini isbat eder. Yalnız terbiyeli ve adab dairesinde hareket etmek üzere tenbiye ve emir var. Bir de, Hazreti Peygamberin gıyabında, zevcât-ı tahirattan birisi ile görüşmek isteyen bir Müslümanın, perde arkasından görüşmesi ve (terk-i edeb edip hayvan gibi) sellemehüsselam (damdan düşer gibi) içeri dalması tenbih olunmuştur. Yoksa kadınlar, büsbütün ayrı, erkekler büsbütün ayrı yaşayacaklardır, diye bir emir yoktur. Hatta kitabullahın hiçbir yerinde bir işaret, bir imâ görmedim. Böyle olduğunu isbat eder, bir çok rivayet de vardır.”¹⁹²²

Rıza Tevfik İslamiyetin ilk doğuşunda da kaç-göç tabir edilen kadın ile erkek arasında kompartımanlar oluşturulmadığına dikkati çeker ve kadının bu manada evlerde tutulmasının ne İslamiyet ne de iman ile bir alaka kurulmaması gerektiğini ifade eder:

“Fakat şu keyfiyet-i mühimmeden eminiz ki (adâb-ı muaşeret) kaidelerine riayet için o emir ve tenbihât akide vârid olmuş ve mamafih yine herkes kadın erkek, konuşurlar, görüşürlermiş. Bugünkü manasıyla bugünkü tarzda (kaç göç) yokmuş. Ondan sonra tesettür ve ona dâir tayin

¹⁹²⁰ Kurnaz, Şefika (2008), *Osmanlı Kadın Hareketinde Bir Öncü: Emine Semiye – Hayatı, Eserleri, Fikirleri*, İstanbul: Timaş Yayınları: 178

¹⁹²¹ Emine Semiye (1325, 5 Eylül/1327, 3 Ramazan), *Terakkiyat-ı Nisvaniye Kimden Bekleyelim?*, *İnkılâb*, 3 Ramazan 1327, 9:131

¹⁹²² Rıza Tevfik (1330, 6 Mart), *Musahabemizde Sui-Tefehhume Meydan Vermeyelim*, *İctihad*, 96: 2146

olunan şart, ne İslamın şurut-u muayyenesindendir; ne de imanın şartlarında dahildir. Olsaydı dahil olurdu ve o şartlara riayet etmeyenler kâfir olurdu. Halbuki bugün kime sorsanız iman ve İslamın şatları arasında tesettürü zikretmez. Binaenaleyh nice (Convenience sociale adâb-ı ictimaiye)ye aid olan bu mes'eleyi erkan-ı din ve akâid-i imandan addetmek doğru değildir. Benim kitaplardan anladığım budur. Lakin böyle anladığım için ehemmiyetsiz bir mes'ele gibi telakki ediyorum demek değildir. Bilakis, nazarımda pek büyük bir ehemmiyeti hâizdir. Evvela el'ân âdât-ı muhkemenin taht-ı nüfuzunda bulunan bir şart-ı maişettir. Bir anda tebdili mümkün değildir. Azim münasebetsizliklere sebep-i mahz olabilir.”¹⁹²³

Kasım Emin, Rıza Tevfik, Ahmed Cevad gibi Fatma Aliye hanım da haremlik/selamlık uygulamasının dinin esasları arasında görmez hatta bu geleneği İslamiyet'in ilk devrinden sonra farklı toplumsal ve kültürel etkilerle ortaya çıktığını düşünür ve İran etkisiyle yaygınlaşan hatta bazı Arap kavimlerine kadar yayılan çarşaf ve peçeyi kullanmayan aşiretler ve Arap kavimlerinde kadınlarla erkeklerin birarada bulunduğunu ve bu toplumlarda iffetin korunduğu ve fuhşun bulunmadığını yazar. Benzer bir durumun İbn Batuta dönemin Türklerinde de bulunduğunun vurgularken bir taraftan da sosyal hayatta erkeklerle kadınların birarada olduğu eski bir ideal geçmiş milli gelenek ve toplum resmini gözler önüne getirir:

“Arabân ve aşâyirdeki kadınlar ise evvelki suret-i tesettürü muhâfaza eylediklerinden hâlâ çarşaf ve peçe onlarda ta'ammün eylememiştir...Onlarda kadın yine cemiyettedir. Kadınlar, erkekler berâber çalıştıkları gibi misâfir izâz ve ikrâmında dahî erkekleriyle berâber bulunanlar çoktur. Bazı aşâyirde misafirlere ikrâm olduğu zaman erkek, kadın birlikte milli oyunlar bile olmuştur. Fakat bu aşâyir ve Arabân arasında iffet, fazîlet, edeb, istikâmet o kadar büyük hüküm sürer ki, fuhşun cezâsı ölüm olduğu halde öyle bir vak'a görülmediği için bu yüzden ölüm de olmaz!...Abbasîlerin evâhir-i eyyamındaki istibdâdın neticesi halkı nasıl zulmet-i cehl içine düşürerek Arab kadınların hukukunu gasb ettirmiş ise, Türklerde de aynı öyle olmuştur. Türk kadınlarının hukukunun gasbı da istibdâdın halkı cehâlete düşürmesi ve adâlet ve hürriyet ve müsâvatı ortadan kaldırması târihindendir. Meşhur İbn Battûta o zaman Türklerin hükûmet eyledikleri İrân cihetlerinden Tebrîz taraflarında İrânî kadınlar çarşaf ve peçe ile bulundukları halde Türk kadınlarının yüzlerinin açık olmasıyla ayrı bulunup Türk kadınlarının misâfir i'zâz ve ikrâm eylediklerini meşhûr seyâhatnâmesinde yazmıştır. İbn Battûta mülûk ve umerâ-yı Etrâk zevcelerinin huzurlarına çıkmış, sâir Türk kadınlarıyla görüşmüş. Türk kadınlarının yüzü peçeli olmayıp açık bulunduğunu seyâhatnâmesinin birçok mahallerinde mükerreren beyân eyler. İbn Battûta o zaman pek mühim ve müstahkem olan İznik'e vardığında oranın kumândanı bulunan Sultân Orhan'ın zevcesi Bîlûn Hâtûn ile de görüşmüş. İbn Battûta hânesine misâfir olduğu fakih İmâm Alaaddin es-Sultâniyyûn'u alıp Bîlûn Hâtûn'un huzuruna götürmüş, dikkat buyuruluyor

¹⁹²³ Rıza Tevfik (1330, 6 Mart), Musahabemizde Sui-Tefehhume Meydan Vermeyelim, *İctihad*, 96:2147

ya! Bir âlim fakih seyyâhı kadın olan kumandanla mülâkâta götürüyor! Bîlûn Hâtûn İbn Battûta'ya iltifât eylemiş. Yemek çıkartmış ve ihsân vermiş....İbn Battûta Türklerin kadınlarına pek ziyâde râğbet ve hürmet ettiklerini ve kadının mevki'i pek âlî olup erkeklerden üstün tutulduğunu anlatıyor. O Türk kadınları ekseriya zevceleriyle berâber sokağa çıktıklarını ve görenler o zevceler zevcelerinin uşağı, hizmetkârı zann edecek bir surette bulunduklarını yazıyor.”¹⁹²⁴

Fatma Aliye Hanım *Muhadarat* ve *Enin* gibi romanlarında da haremlilik-selamlık uygulamasına atıflar yapar ancak bazı kadın kahramanları bu uygulamayı ihlal edecek davranışlar gösterir. *Muhadarât*'da Calibe, *Enin* romanında Fehame evlerin selamlık tarafına çeşitli gerekçeler üreterek giren iki kadın karakterdir.¹⁹²⁵

Kadının toplumsal hayatta görünürlüğü Osmanlı kadınları için kendi hak mücadeleleri ve gerçekleştirilmesi umulan “inkılâp” için son derece elzemdir ve bu konuda geri adım atmamak gerektiğini kavramak Osmanlı kadını için “uyanış” anlamına gelmektedir.¹⁹²⁶ Kadınların giyim biçimleri onun karakteri ve ahlakına yönelik ithamları hak ettirmemekte veya haklarını ellerinden alınmasını meşrulaştıracak bir haklılık taşımamaktadır: “Bulunduğu ailenin haysiyet ve ehemmiyetiyle mütenasip bir surette telebbüs eden kadının ahlaksız olduğuna hemen hükmetmek, hiçbir delile, hiçbir hakikate müstenit olmaksızın yalnız bir zan ile siham-ı hakaret fırlatmak kadar münasebetsizlik tasavvur olunamaz. Artık öyle bir hale geldik ki sokağa çıkmaktan çekiniyoruz.”¹⁹²⁷

Tesettürü doğrudan kamusal hayata katılım yönünde bir engel gibi görmese bile kadının toplumsal hayatın dışında kalması gerektiğine ilişkin algı ve kabuller taassup olarak görülmeye başlanmıştı. Kadınların eşitlik, dayanışma ve hürriyet haklarına karşı muhalefet etmek ve kadınlara bu “doğal” haklarını vermekle İslamiyet'in temel ilkelerinin çiğneneceği zannı Osmanlı entelektüel kadınlarınca “taassup” ile nitelendirilmektedir. Hakkı Paşa'nın kızı Fehîme Nüzhet Hanım bir konuşmasında şunları dile getirmeye mecbur hisseder kendisini:

“....Osmanlı kadınlarının, daha doğrusu İslâm hanımlarının dört kısmından üç kısmı münevver, hürriyetin medeniyetin meziyyâtını müdrik ve bunun ulviyyetini hakkıyla takdir edenlerden olduklarını tasdik eder isem de dört kısımdan bir kısmının da kuvve-i taassuba zebûn olduklarını itiraf ederim. Halbuki taassub ne makbul-i Hudâ ne de sürûr-ı enbiyâ'dır. Ve iyi bilinmelidir ki taassub dini tenvir etmez, bilakis bâdî-i nifâk ve tenfir olur. Cihanda en mukaddes olan dini bile tenvir eden envâr-ı hürriyetten mütehassıl şems-i adâletdir. Feyz-i müsâvât ve

¹⁹²⁴ Fatma Aliye Hanım 2016: 128-130

¹⁹²⁵ Özdemir, Mehmet-Alevli, Ozan (2016), *Fatma Aliye Hanım'ın Romanlarında Din Algısı*, Turkish Studies, 11/2:1024

¹⁹²⁶ *Kadınlar Dünyası*, (1329, 3 Mayıs), İctimai: Müsâvât-ı Hukuk, 30:1 “Kadınlığın uyanması, görünmesi hayat-ı ictimai inkılâbını vücûda getiriyor, en mühim bir âmil ve müessir oluyor....Kadınlığın uyanması, görünmesi içtimaiyatı hatta siyasiyatı başka bir renk-i medeniyete tahvil edecektir.”

¹⁹²⁷ Azize, (1329, 10 Nisan), Müstakbel Valideler: Muhtac-ı İrşad ve Terakkidir, *Kadınlar Dünyası*, 7:3

meşveret lem'a-i uhuvettir. Bunları tahkim edecek ise ittihâd ve ittifâkdir. Teessüf olunur ki o mutaassıba hanımlarımız bir zaman vatan evlâtlarının muzlim zindânlarda, menfâ köşelerinde sürünerek hâin pençeler altında birçoklarının da kurbân-ı istibdâd olduğunu pek tîz unutarak zevcelerine, evlâtlarına, birâderlerine her akşam eve geldikçe ağlaya ağlaya, “hürriyet yüzünden mestûriyyet kalkacakmış gibi,” sözler söyleyerek teşviş etmekle kadınları, belki kendilerini de bunca hakârete ducâr ettiler. Halbuki mestûriyyet bizim en büyük zînet-i fahîremizdir. Sâhibe-i vicdân bir İslam kadını yoktur ki mestûriyyetin ref'ini arzu etsin, en terakkîperver bir hanım da bilir ki bizim râh-ı terakkiye atacağımız hatvelere başımızdaki çarşaf mâni olamaz, o bize bir ağırlık değildir lâkin bilmelidir ki bir kavmin terakkisine taassub bir dehşetli darbe, bir büyük mânidir. Biz de daima ittihâd, ittifâk ile taassubu terk ederek, Rum Ermeni Musevî kardaşlarımızla beraber millet-i mu'azzamamızın te'âlisine hürriyetimizin ebediyetine çalışalım.”¹⁹²⁸

İran'da 1906 yılındaki Meşrutiyet ilanı sonrası gelişmeleri Selanik'de çıkan *Kadın* dergisine aktaran Kâzım Nâmî, İran'daki hareket sonrası tesettüre dair yaklaşımı aktarırken hem orada hem de Osmanlı'daki tesettüre dair gelişmekte olan bir tutuma da atıfta bulunur, buna göre İranlı kadınlar da Türk kadınları kadar tesettürü esaret sembolü görmekte birlikte zerafetleri ve uzak görüşlülükleri (durendiş) sebebiyle İslam dünyasının bu “alışkanlığına” karşı doğrudan cephe almamaktadırlar.¹⁹²⁹

“Kadınların istikbâl için hiçbir emelde bulunmadıklarını temin etmek fazlaca gitmektir. Asırlardan beri alıştıkları örtü, bizim nazarımızda olduğu gibi onlarca bir timsâl-i esâret telakki olunmuyor; mamafih onlara da ağır gelmeye başlıyor, lâkin alem-i İslâmiyet'in hareket gösterdiği bu itiyâda karşı def'aten ilân-ı harb etmeyecek kadar zarif ve dür-endişdirler.”¹⁹³⁰

Zaman zaman aynı kadın dergilerinde çarşafın şeriatın gerektirdiği bir emir olarak önemine dikkat çeken kadın okurların yazılarına da yer verildiği olmaktadır. Örneğin Eskişehir'den Memnune bint-i Hasan imzalı bir okur şunlar yazar *Kadınlar Dünyası* dergisine:

“23 Nisan 329 tarihli ve 20 numaralı Kadınlar Dünyası'nda “Kıyafetimiz” serlevhali makale-i muhikkalarını okudum. Fikir ve tavsiyeniz şayan-ı tebcildir. Zira muhadderat-ı İslâmiye için tesettür şart ve ahkâm-ı diniyedendir. Esasen terakki ve teali ahkâm-ı şer'iyeyi icra ve âdat-ı milliyeye riayet edilmekle olur. Makalenizin biraz aşağısında “Şimdi benim fikrime itiraz edecek bazı hemşirelerimiz bulunur.” Buyuruluyor. Filvaki bazı moda-perestan ihtimal itiraz

¹⁹²⁸ Fehime Nüzhet Hanım, (324, 2 Şubat), Ortaköy ve Kadıköyü Tiyatrolarında Merhûm Hakkı Paşa Kerimesi Fehime Nüzhet Hanım Tarafından Mevcûd Hanımlara Karşı İrâd Olunan Nutkun Sûretidir, *Kadın* (Selanik), 17: 11

¹⁹²⁹ Kâzım Nâmî yazının yayınlandığı 1908/1909 yıllarında İranlı kadınların daha mutedil bir tavır içine girmiş olduğunu gösteriyor olabilir zira 1906'daki İran'daki anayasal gelişmeler sırasında kadınların örtüye dair yaptığı bazı protestolarda bulundukları ve eleştirel yazılar yazdığı ve bunun sonucunda cezalandırıldıklarını biliyoruz. Bununla ilgili olarak tezimizin Kadın Hareketleri ve Din bölümüne bakılabilir.

¹⁹³⁰ Kâzım Nâmî (mültekîti/aktaran) (8 Kanunievvel 324), Acem Kadını ve İhtilâli: Hareket-i Ahrârâne / 5, *Kadın* (Selanik), 9: 12-13

edeceklerdir. Fakat ben de o muteriz hanımefendilere İstanbul'un bir mahallesi sayılacak derecede yakın olan Eskişehir hanımlarını irae eylerim. Vakıa burada moda-perest yok değil, var fakat içeride dışarıdaki çarşafı sade ve âdat-ı milliyeye muvafık şekildedir. Bugün emin olsunlar İstanbul hanımları Eskişehir, Kütahya, Bilecik, Karahisar'daki Hristiyan familyaları kadar tesettüre riayet etmiyorlar. Ben İstanbul'a ilk geldiğim zaman haftalarca sokaklarda tesadüf ettiğim kadınların İslam veya Hristiyan olduklarını tefrikte güçlük çekiyordum. Çünkü taşralı olduğum cihetle bu muhtelif şekil ve kıyafetlerde kadınlar gördüğümünden bazıları müstesna olmak üzere diğerlerini Hristiyan madamları zannediyordum. Bilâhare böyle şekil ve kıyafetlerin moda olduklarını öğrendim ve şaşırdım. Bunun için tavsiye buyurduğumuz üzere İstanbullu hanımefendi hemşirelerimiz ahkâm-ı şeriaten bulunan tesettüre riayet buyursalar hem muhadderat-ı İslâmiyenin şeref ve haysiyetini muhafaza etmiş hem de vukubulan istihzaldan kurtulmuş olurlar zannındayım.”¹⁹³¹ Yazıda aynı zamanda büyükşehirlerde Müslüman Osmanlı kadınlarının tesettür noktasında eski duyarlılıklarını terketmeye başladıklarının belirtilerini bir taşralı kadının gözlemiyle görebilmekteyiz. Ancak bu yazıdan kadınların tesettürü hepten terketmiş oldukları değil çok muhtemelen onda birtakım değişiklikler yaparak yeniden yorumladıkları sonucunu çıkarmak gerekmektedir. Bu durum daha geleneksel bir kavrayışa sahip taşralı (belki) bir kadının gözüne tesettüre uyulmuyor gibi görünmüş olmalıdır.

Ayasofya'dan Safiye Büran adlı yazarın *Kadınlar Dünyası* dergisindeki yazısı ise geçmiş adetlerin ve yazıdaki ifadesiyle çarşafın kullanım biçimi ve İslamcıların ve muhafazakar Müslümanların ondan amaçladığı işlevin Osmanlı'nın bilhassa büyükşehirlerde yaşayan bazı kadınlarca bir biçimde formel olarak aşılmasa bile bir tür işlevini anlamsızlaştıracak, gereksizleştirecek bir süse, takıya nasıl dönüştürüldüğünün olası en açık şekilde ifadesi olarak okunabilir:

“Ahlâken, mantıken icap ettiği gibi örtünelim. Şu halimiz ne rezalettir? Bizde birkaç türlü tesettür var. Bakkal, kasap, çöpçü, uşak ilâ âhirihi nâ-mahrem! Neden? Çünkü onlarla ihtiyaç-ı münasebet var. Peki sade böyle mi? Bir erkek çocuk bir aile ile münasebette bulunuyor. Henüz ufak ve kaçılmayacak bir yaşta. Sonra sonra büyüyor. Ziyaretlerin, görüşmelerin ardı arkası kesilmediği için onun kaçmak zamanı tayin edilemiyor. Mesela dün görüşülmüş, bugün nasıl kaçılır? Bir “elimizde büyüdü” gidiyor. Böyle münasebat-ı kadimenin vücudu halinde kaç göçün kalktığı çok vakidir. Sonra diğer taraftan amcazadeler, halazadeler arasında kaç göç olur. Çünkü bilfarz evvelce sık görüşülmezmiş. İşin garibi bazen böyle halazadesinden kaçan bir kızın, bir kadının kendisine hiç alâka-i sıhriyesi olmayan bir erkekle teklifsiz olabilesidir. Bunlar vaki şeyler. En mutaassıp, en cahil aileler arasında bile oluyor. Demek hiss-i tesettür bizde bir saik-i şer'inin tesiriyle hâdis değildir. Hikmet-i âdatını asla nüfuz etmemişiz. Beyoğlu Caddesi'ni açık

¹⁹³¹ Memnune bint-i Hasan, (1329, 29 Nisan), Fazıla, Nebile Kâmuran Hanımefendi Hemşiremize, *Kadınlar Dünyası*, 26: 3

peçesiyle adımlayan bir hanım, başka bir yerde kapanmayı iltizam ediyor. Mağazalarda müstahdemin ile saatlerce mübaheseden mülâhazaya kadar işi hoş gören bir hanım tramvayda bileteçiye yüzünü örtüyor. Mesela kayıktaki açılıp saçıldığı halde arabacıya peçe kapayanlar eksik değil. Bunlar hangi prensibin, hangi şeriatın muktezasındandır? Kadıköyü'nde tenezzüh yerlerinde dantelli, nazar-firip, muhteşem yeldirmeler, maşlahlar giyen, şeffaf ve süslü başörtüler altında buklelerini saydırarak hanımlarımızın yüzleri görünmüyor mu? Yoksa nazar-ı şeriatte bir şehrin muhtelif yerlerinde muhtelif kıyafetler iktisa edileceğini dair kayıtlar var mıdır? Yine söylüyorum. Bunlar hiçbir saik-i dinin ilcaatı ile yapılan işler değildir. Hep anane! Çarşaflarımız, rica ederim şeriatin emri mucebince ve mâni-i ihtiras olmak kaydı ile giydiğimiz şu çarşafklar kadar muhrik-i iştiha bir libasî var mıdır? Âlemde gizli şeylere karşı ne kadar merak olduğu malûm. Endamı mütenasip bir kadın görülür. Çarşafını vücuduna göre giymiş, belini sıkı, büstünü yoluna koymuş. Gayet zarif bir baş, peçenin, çarşafın aralıklarından görünen saç telleri güya lâkayt bir elin (!) ihtimamıyla meydana çıkarılmış. Ne bu? Tesettür! O bir karış kadar üryan görülen sinedeki iğneler nedir! Ziyet. İşte sevk-i tabii ile anane mücadele ediyor. Bunların mübarezesi de bizi gülünç gülünç şekillere sokuyor. Tecrübesi meydanda. Böyle şık tabir ettiğimiz hanımların geçtiği, bulunduğu yerlere dikkat ediniz. Yüzlerce madam, matmazel bir tek nazarı bile sürüklemeyen bir İslâm hanımı ne müştakane takiplere duçar oluyor. Hep bir merak! Acaba şu setrenin altında nasıl bir hazine-i letafet vardır? Söylenecek mühim bir şey daha var. Bizdeki tesettür, asla namusun icabatından değildir. Hem namus tesettürle tev'em olamaz, öyle olsaydı bütün İslamların namuslu, bütün gayr-ı Müslimlerin namussuz bulunması gerekti. Namus gayet metin bir terbiye, gayet amik bir saffet-i milli ile kaimdir. Bizde bunların ikisi de mefkut. Muhtelif avamil altında bozulan ahlakımızın revî-i elimine çarşafklarla ille mâni olmak istiyorsak vay, vay, vay! Hayf, sad hayf ve dirig! Bu adeta zeytinyağı lekesini sigara kağıdı ile örtmeye benzer. O kadar da gülünçtür. Hakikat-i maksadımız, gayemiz ahlaken hizmet etmek ise ırkımıza, milletimize metin ve raşin bir terbiye-i ahlakiye ve ictimaiye verelim. İctimai terbiye ailede başlar. O halde onu tekemmüle sevk etmek lâzım. Ailenin esası zevc ve zevce değil midir? Onların da körü körüne birleşmesiyle iş bitmez. Amerika'da bir kız, o kıta-i cesimenin şimalinden cenubuna kadar tek başına seyahat edebilir. Hem de bilâ-arıza hiç kimsenin kendisine yan bakmaya bile cesareti yoktur. Bu emniyet o kavmin mekân-i ahlâkiyesine değil de neye delâlet eder? Bir de kendi kızlarımızın halini görelim. Eyvah eyvah!"¹⁹³²

Tesettüre verilen biçimin örtmekten ziyade göstermeye dönüşmüş olması sadece Kadınlar Dünyası'nın bazı yazarlarınca yapılan gözlemlerden biri de değildir. İslamcı dergilerden *Beyân'ül Hak*'da yazan Mustafa Safvet de tesettürün benzeri bir kullanışla anlamından saptırıldığını yazmıştır:

¹⁹³² Safiye Büran, (1329, 23 Haziran / 1331, 2 Şaban), Acaip An'anat, *Kadınlar Dünyası*, 81:1-2

“Tesettür bir kadının namahrem addolunan mahalleriyle müzeyyinâtını setr etmek demektir. Yoksa İstanbul kadınlarından bir kısmının tesettür diye en parlak, en kıymettâr, en nazar-ı ribâ, ipek kumaşların içine vücudunun şekil ve resmini gösterirce sarınmak bununla da iktifâ etmeyerek saçlarının bir kısmını, kulaklarını, gerdanını, kollarını halkın, erkeklerin inzâr-ı müştehiyânesine vaz‘ ettirmek değildir. Hatta bu suretle tesettür hem daha ziyâde mûcib-i fesâd câlib-i şehvet oluyor hem de birçok külfeti mûcib oluyor ki bu çarşaf mes‘elesi İstanbul’da pek çok kimselerin belini bükmektedir.”¹⁹³³

O günlerin kadın kıyafetinde ayrıca peçenin de kullanıldığını hatırlamak gerekir ve peçenin de İslamiyet ile ilişkisi hem sorgulanmakta hem de kullanım tarzı eleştirilmektedir. Fatma Aliye peçenin Hz.Muhammed döneminde mevcudiyetini doğrudan peygambere atfedilen bir rivayete referansla reddeder:

“Eğer kadının yüzü nâ-mahrem olsa idi, Hazret-i Peygamber cennetle tebşir buyurulmuş olan Ümmü Rummân Hazretleri için “Cennet Hûrîsi görmek isteyen varsa Ümmü Rûmân’ın yüzüne baksın!” diye buyurur mu idi? Cennetle tebşir olunan mübâret ve mukaddes kadınların yüzlerinde peçe olmadığı malûm iken şimdi yüzleri açık olan kadınlara olan itirâzın o nisvân-ı mübâreke kadar gitmesinden korkmalı değil midir? Hatta bazı umurda şeriat yüzü kapalı kadını kabul etmez. Ta’yîn-i hüviyyet mes‘elesinde şâhidlerin huzurunda kadının yüzü kapalı ise hâkim açtırmaya mecburdur. Akd-i nikahta şâhidler tarafından kadının yüzü görülmesi de mecbur değil midir?”¹⁹³⁴

Üstelik peçeden beklenen geleneksel işlev de kullanım biçimine bakıldığında gözardı edilen bir şey olmuş ve bir örtüden ziyade bir süs aracına dönüşmüştür, bu durumun ürettiği tutarsızlıkları aşmak için yeni bir tür kıyafetin geliştirilmesi gerekmektedir:

“Ben ne diyorum, yüzümüzü örtmekle tesettür etmiş mi oluyoruz...Şer-i şerif yüzümüzü açmaya müsaade ediyor. Lâkin saçımızı, boynumuzu, göğsümüzü velhasıl-ı kelâm tenimizi ve ziynetli elbiselerimizin gösterilmemesini emrettiği halde kadınlarımız şer-i şeriften ziyade âdât ve an‘anata riayet ediyorlar. Azizem, peçenin neden dolayı ve ne vakit kadınlar yüzlerine vaz’ ile setre mecbur oldukları dikkat ve tetkike şayandır. Bu mes‘ele şimdilik bahsin haricindedir. İstanbul’da âdet yüze peçe koymak ve çarşafı gezmek. Boğaziçi, Kadıköy, Adalar’da yüzler açık olduğu halde yeldirme giyip başörtüsü koymak âdet olmuş. Azize hemşirem, Boğaziçi’nden, Kadıköy ve Adalar’dan İstanbul’a gelmiş ve bazı İstanbullu hanımların yüzlerine koydukları peçe ile çarşafı şer-i şerife muvafık mı görüyorsunuz? İşbu yüze vaz’ olunan peçe setr etmek için midir, yoksa tezyin etmek için midir? Buralarını tafsil etmek arzu etmem. Acaba bu halin daha ziyade ta‘mimi mi arzu olunuyor? Ben tesettür aleyhinde değilim, peçe aleyhindeyim,

¹⁹³³ Mustafa Safvet (1328, 23 Temmuz/1330, 21 Şa’ban), Bizde Yenilikler-2, *Beyân’ül Hak*, 170:6996

¹⁹³⁴ Fatma Aliye Hanım 2016:125

bühtan etmeyiniz. Ben tenkitten, tarizden hiç memnun olmam ve hiç kimseyi dahi tenkit etmek arzu etmem, herkes fikrinde serbesttir...Peçe hakkında şunu dahi arz edeyim ki caddelerde ve ikinci caddelerde ve sokak içerilerinde yalnız ihtiyare hanımlar değil, orta yaşlı hanımlarımız bile ekseriyetle peçelerini baş üzerine alarak veyahut peçesiz olarak gezdikleri dahi görülüyor. Acaba bu cadde ve sokaklarda erkekler bulunmuyor mu?...İşte bu hal dahi tamim edip âdet olmuş. Artık fikrimi tekrar açık yazayım. Şer-i şerife muvafık ve âdat-ı an'anatımızı tadil ve tahfif ile hal-i hazırda âdab-ı milliyemize münasip bir kıyafet-i hariciye yapmaktığımızı tasvip ederim.”¹⁹³⁵

Pakize Sadri ise aynı konuda *Kadınlar Dünyası*'nın yine aynı sayısında peçe hakkında halk arasında onun şeriatın içinde mütalaa edilip edilmeyeceği hakkında bir kafa karışıklığının olduğunu vurgular ve yine o da Belkıs Şevket gibi gereksizliği kanaatine varır:

“Şimdi bunlardan en ziyade mevzu-ı bahs olan, kadınları pek çok düşündüren ve bu hususta makaleler yazdıran peçedir. Peçe için kimisi şer'idir, kimisi de gayr-ı şer'idir dedi. Bazıları elzemiyetinden, bazıları da adem-i ehemmiyetinden bahsetti. Ben ise bilâ-perva diyeceğim ki, peçe riyakâr bir perde, ebkem bir vasıtaadır. Âdeta yeri yurdu olmayan bir göçebedir, bazen alınır, bazen atılır bir eğlenceyle, kâh açılır, kâh kapanır bir penceredir. Bence peçe bî-lüzumdur, bahse bile şayan olmayan bir paçavradır.”¹⁹³⁶

Peçe meselesini şeriattan çok milli geleneklere bağlayarak değerlendiren Belkıs Şevket ise şunları yazar: “Bu hususta yalnız İstanbul'u görmeyelim: Buhara'dan İran, Afganistan, Hindistan, Irak, Mısır, Yemen, Anadolu vesaire ehl-i İslâmın bulunduğu mahallerde şer-i şerife riayetden ziyade anânat-ı milliyeye riyaet olunur.”¹⁹³⁷ Şevket, kadınların peçeyi esnaf dükkanlarında açtıkları, dışarıda tekrar taktıklarını, gayrimüslim kadınların peçesiz olduğu halde erkeklerin dikkatini peçeli Müslüman kadınların daha fazla çektiğini, yüzleri peçeyle örtmekle birlikte modayı takip etmek için beden uzuvlarını belli edecek şekilde dar ve kısa çarşaf ve yeldirmeler giyildiğini, Boğaziçinde çarşafsız ve peçesiz dolaşanların İstanbulda peçesiz gezemediklerini yazarak çelişkili tutumu eleştirir.¹⁹³⁸

Ancak Belkıs Şevket'in bu yazısı Mehpâre Osman tarafından kadınların tesettürüne yönelik örtülü bir eleştiri olarak okunur ve *Kadınlar Dünyası* dergisinde “Bizde Tesettür-i Nisvan” başlığıyla yayınlanan yazısında eleştirilir:

“Dünkü makalenin her bir kelimesi epeyce tedkik edilecek olursa muharriresinin herhalde tesettür-i nisvan aleyhinde olduğu, yalnız cesaret-yab olamayarak makalenin başlangıcında şer-i şerife riayetden ziyade ananat-ı milliyenin nazar-ı dikkate alındığı mahalleri tadattan men-i nefis edemediği anlaşılmaktadır.” Mehpâre Osman yazısının devamında Şevket'in sırf erkeklerin

¹⁹³⁵ Belkıs Şevket (1329, 21 Haziran), Tesettür ve Peçe Son Söz, *Kadınlar Dünyası*, 79:4

¹⁹³⁶ P[akize] S.[adri], (1329, 21 Haziran), Tesettür-i Nisvan, *Kadınlar Dünyası*, 79:3

¹⁹³⁷ Belkıs Şevket, (1329, 14 Haziran), Tesettür ve Peçe, *Kadınlar Dünyası*, 72:4

¹⁹³⁸ Belkıs Şevket, (1329, 14 Haziran), Tesettür ve Peçe, *Kadınlar Dünyası*, 72: 4

taarruzuna maruz kalmamak için peçenin çıkarılmasının doğru olmadığını ve dinin bu tarz örtünmeyi emrettiğini yazar. Ancak yazısının son kısımlarına kadınların örtünmesine ilişkin kanaatine rağmen bu konuda baskıcı bir tutumu olmadığını da eklemek zorunda hisseder: “Dinimiz bu suretle emrediyor. Binaenaleyh tesettüre riayet edilmelidir. Din, şer başka suretle çıkmaya cevaz vermemektedir, diyerek bir kelâm-ı müstebidane ile tesettür-i nisvan lehinde bulunacak değilim.”¹⁹³⁹

Mehpare Osman hanımın Belkıs Şevket hanıma yönelik bu eleştirisi derginin 76.sayısında Semiha Peyami hanım tarafından biraz da sert bir dille eleştirilir ve kendisinin Şevket hanıma iftira ettiği imasında bulunur, hatta son ifadesinde buna açıkça işaret eder. Semiha Peyami hanımın peçe ile ilgili görüşleri Şevket hanımla benzerlik gösterir:

“Aman rica ederim hemşire hanım, öyle ortaya belli başlı bir sebep vaz etmeden böyledir deyip çıkmayınız. Bir kere o makale tamamıyla peçe hakkındadır. Peçe ile tesettürün hiç münasebeti olmadığı hatırlınıza gelmedi mi? Şer-i şerif yüzünüzü örtünüz diyor mu? “Tesettür” bahsinde yüzün örtülmesi için bir madde var mı? Yüz nâ-mahrem değildir. Nâ-mahrem olsaydı çarşafsız kimseye çıkmadığımız gibi yüzümüz açık olarak dükkancılara da çıkmazdık. Pekala, mademki yüzün örtülmesinin lüzumu yoktur, o halde peçe denilen şeye lüzum kalmamış demektir. Allah, Belkıs Hanım gibi tarik-i hakikatte yol almak isteyen hemşirelerimizi iftiradan esirgesin!”¹⁹⁴⁰

Server Safa, konuyla ilgili daha önce yazı kaleme alan Safiye büran hanıma karşı yazdıkları kadınların artık peçenin gittikçe mutlak bir zorunluluk olarak algılanmaktan çıkmaya başladığını ve yer yer takılan yer yer çıkarılan giysinin bir parçası olarak anlam kaybına uğradığını göstermektedir ve bu durumun ürettiği çelişkiler de artık göze batmaktadır:

“Ne kadar doğru söylediniz hemşirem. Şu anane dediğiniz beliyyelerin demirden hissiz pençesi altında çok zamanlar daha inleyecek miyiz? Bir iştir yapıyoruz, bir âdettir bizi esir ediyor...Ne işler, ne âdetler! Bütün başımızdan boynumuza kadar bizi örten acip bir perde var. Yüzümüze gerer, sokağa çıkarız. Onu kapanmak için örtüyoruz değil mi? Evet lâkin ne garip! Şeriatı, şeriat namına baltalamak buna derler. İslamiyette böyle müteharrik setrelerin vücuduna dair nass-ı mevrud var mıdır? Peçeyi indir, bir yerden öyle geç, sonra ref et, bir başka tarafta öyle yürü. Ahmed’in yanında kapa, Mehmet’in yanında aç. Şehzadebaşı’nda başka, Fatih’te başka, Beyoğlu’nda başka, Moda’da bütün bütün başka. Şeriat böyle sekiz cihetli olmaz. İslam kadını için tepeden tırnağa kapanmak haramsa haramdır. Başka türlü söz götürmez. Bir kısım aleyhte, bir kısım lehte, intizamsız, mantıksız bir kıyafet içinde sürükleniyoruz. Şu örtülerimizin şeklini acip bir kılığa istihale etmeden akıl dairesinde bir kıyafet bulup rahat edelim. Böyle günden güne

¹⁹³⁹ Mehpare Osman, (1329, 16 Haziran), Bizde Tesettür-i Nisvan, *Kadınlar Dünyası*, 74:4

¹⁹⁴⁰ Semiha Peyami (1329, 18 Haziran) Mehpare Osman Hanım’a, *Kadınlar Dünyası*, 76:4

garabet kesbeden setrelerimizin makulât haricinde istihalesine bir had çekelim. Nasıl olacaksa öyle olsun. Lakin herhalde böyle dümensiz gemi gibi muhtelif dalgaların, muhtelif içtihatların bâziçe-i temeshuru olmayalım.”¹⁹⁴¹

Peçenin asırlarca süren bir alışkanlık sebebiyle bazı kadınlarca itikat olarak algılanıp korunduğunu yazan Ahmed Cevad bey ise peçeyi kadının erkek tarafından cariye veya esire gibi hapsedilmesinin kıyafet düzeyindeki bir göstergesi olarak okur ve erkek ile kadının tam bir eş olma durumunda peçeye ihtiyacın kalmayacağına inanır:

“Bizde mes’ele-i nisaiye, peçe mes’elesi değildir. Peçenin istimali erkeklerden ziyade, kadınların asırlanmış bir itiyadın itikâda benzer bir hissin verdiği ihtiraz-ı mütereddidaneleri kuvvetiyle hâlâ muhafaza edilmektedir. Yeldirme ve başörtüyle sokağa çıkan bir kadın, İstanbul’da heman akbul-i ammeyle çarşafı, peçeli, yaşmaklı bir kadın kadar mesture addolunmaktadır. Yaşmak, ferace nasıl kadınlar tarafından çarşaf ve peçeye tebdil edilmiş ise çarşaf, peçe de her türlü itirazata rağmen başörtü ve yeldirmeye tahavvül etmektedir. Ve kadın bu mücadelelerinde çoktan erkeklerin mukavemetini yenmiş bulunuyorlar....fakat erkek kadının hakiki refakatını kabul ettiği anda, onu bir cariye veya esire gibi hapsedmek bais-i âr ve hicab bir şey gibi saklamak tedbiri kendiliğinden ehemmiyetten sâkıt olur. Erkek bizzat karısının, hemşiresinin, refikasının, nighbânı olduktan sonra peçeye ne lüzum kalır!”¹⁹⁴²

Peçenin şeriatın dışında olduğunu söyleyecek kadar konuyu ileriye taşıyan isimler de olmuştur. Aziz Haydar bu yazarlardan biridir ve dini yasada veya fıkıhta olmadığını ilan ettiği peçenin aynı zamanda ahlaki de olmadığını da vurgular: “Şeriat-ı Muhammediye’de peçe yoktur. Vardır diyenler isbat etsin. Eğer şeriatla peçe olsa hîn-i şehâdetde hâkim yüzünüzü açın teklifinde bulunmazlardı. Demek bir mes’ele hakkında bir kadın şehâdet edecek olursa yüzünü açık bulundurmak mecburiyetindedir....Peçe ahlaki de değildir, çünkü kalın bir peçenin bol bir çarşafın içinde ne muzhikeler döner. Bir kere peçe örtüldü mü ister babanın yanından geç, ister kocanın, şeytan bile tanıyamaz.”¹⁹⁴³ Aziz Haydar yine geleneksel Osmanlı kadın kıyafeti arasında yer alan feraceleri de İslamiyet’e yakıştırmaz: “Feraceler büsbütün İslama yakışmayan bir kisve idi. Gerdanı ve omuzları ve göğsü tek pelür yaşmakla örtüp nim-giryân denecek bir halde umumun karşısına çıkmak ahkâm-ı şeriyenin hangi kısmında yazar? O zaman bunu hoş gören halkımız bugün niye peçenin bu derecelerde müdââfî oluyorlar? İşte ben bunu anlayamam.”¹⁹⁴⁴

Osmanlı kadınlarının toplumsal alanda bazı kısıtlamaları aşmaya yönelik çabalarının sonuç verdiği yabancı seyyahların gözünden de kaçmamıştır. 1915 yılında İstanbul’a gelen İngiliz kadın gazeteci, yazar Grace Ellison, bu tarihten beş yıl önce akşam belirli bir saatten sonra bir kadının

¹⁹⁴¹ Server Safa, (4 Temmuz 1329-13 Şaban 331), Peçe, *Kadınlar Dünyası*, 92:4

¹⁹⁴² Ahmed Cevad 1328: 46-47

¹⁹⁴³ Aziz Haydar, (1329, 25 Kanunîsânî), Biraz Dedikodu, *Kadınlar Dünyası*, 128:3

¹⁹⁴⁴ Aziz Haydar, (1329, 25 Kanunîsânî), Biraz Dedikodu, *Kadınlar Dünyası*, 128:4

kocasıyla dahi olsa dışarıya çıkması mümkün değilken o tarihte bu durumun değiştiği gözleminde bulunmuştur. Ellison, “oysa şimdi çarşıda aylak aylak gezinmekle kalmayıp Pera’daki büyük terzi dükkanlarına bile gidebiliyoruz. Sadece çarşıda değil, erkeklerle kadınların aynı zamanda gezmesine izin verilen o yeni parkta da dolaşıyoruz. Erkeklerin bu yeni ve aykırı gidişata henüz pek alışamadıklarını söylemeden edemeyeceğim.”¹⁹⁴⁵

Tesettürün temel gerekçesinin ahlak olduğu düşüncesiyle namus ve vakarın korunmasıyla tesettürün yerine geldiğini düşünenler de bulunur. Ahlak artık elbiseyle ele geçirilip zaptedilir bir şey olarak görülmemektedir ama 1919 yılında bile bu düşüncenin tesettürün tümüyle aleyhinde olmak olarak anlaşılmışından çekince duyulur:

“Biz kadınlarımızın metanet-i ahlâkiyeye ilk mücehhez olmaları şartıyla, tam manasıyla hürriyet-i beşeriyyeye malik olmalarında hiçbir be’s görmeyiz. Hatta kadınlık mesâilinde dâima ileri sürülen tesettürün dahi, ahlâk-ı metin olduğu halde, kaldırılmasına itiraz etmeyiz. Bu sözümüzden bizim terk-i tesettür fikrinde olduğumuz zannedilmesin. Bunu metanet-i ahlakiyenin yüzüne ince bir peçe ve arkasına bir “pelerin” koymaktan ziyade; muhâfaza-ı namus ve vakar eder kuvvetli bir tesettür olduğuna kani bulunduğumuzu anlatmak istiyoruz.”¹⁹⁴⁶ ve Fatma Fuad annelerin çocuklarına ahlak terbiyesi vermekle birlikte bunda zor kullanılmasını hiç doğru görmez çünkü “...cebren men edilmek faideyi değil mazarratı tevliid eder. İnsan, tab’an men bulunduğu şeye haristir. Binaenaleyh vâlide her zaman kerimesine karşı müşfik ve rakik olmalı ve unf ve şiddeti son derece mecburiyet hâsıl olmadıkça isti’mâl etmemeli...”¹⁹⁴⁷

Tesettürü tümüyle reddetmeyen hürriyetçi kesim için elbisede moda, geleneksel olandan kısmen sıyrılıp bir akımın içinde dahi olsa bireysel karar verebilmenin önünü açmakta ve giyimde kısmi değişiklikler yapılmak istenmekteydi. Batı dünyasında artık etkisini iyice hissettiren kılık-kıyafette değişim cereyanlarına işaret eden *moda* tabiri de ondokuzuncu yüzyıl sonundaki Osmanlı’nın orta ve üst tabaka kadınlarının gündemine girmeye başlamıştır ama Osmanlı toplumunda yayınlanmış ilk kadın dergisi olan *Hanımlara Mahsus Gazete*’nin ilk sayısında *moda* ile ilgili olarak yazılanlar tam bir takip yerine seçici bir tavrı öne çıkarmaktadır: “Avrupa modasını takip etmek istemeyiz. Fakat bunlar içinde sâde ve muvafık gördüğümüz örnekleri arasına nakletmeyi ve hele el işlerine dâir tarif-i örnekleri vermeyi kesim ve biçim hakkında usûl göstermeyi münâsib addettik. Bunlar ayrıca gazetemize ilave olarak takdim edilecektir.”¹⁹⁴⁸

Aynı gazetenin dördüncü sayısında ise modaya dair bu kez daha geniş açıkla yapma ihtiyacı hissedilmiş gibidir ancak modaya karşı muğlak tavır da oldukça açıktır, ayrıca gazetenin ilgili sayısındaki ilavede Batılı kadın giyim örnekleri de sunulmaktadır: “Süsün kadınların tab’an hakkı

¹⁹⁴⁵ Ellison: 2009: 34

¹⁹⁴⁶ Aksarayî Fatma Fuad (1335, 13 Şubat), Kadın ve Kadınlık 4, *Genç Kadın*, 4:51

¹⁹⁴⁷ Aksarayî Fatma Fuad (1335, 13 Şubat), Kadın ve Kadınlık 4, *Genç Kadın*, 4:52

¹⁹⁴⁸ *Hanımlara Mahsus Gazete*, (1311, 19 Ağustos), Tahdis-i Nimet, Tayin-i Meslek, 1:3

olduğunu kimse inkar etmiyor, fakat bu süs nasıl olmalı? Bu bir mes'eledir. En vahşi akvâmın kadınları yarı çıplak gezseler bile vücutlarına resimler yaparak süslenirler. Akvâm-ı medeniyyede bu süs ve ziynet, libasların şeklinde ve biçiminde ve rengindedir. Bunlar da lâ-yenkâtı' tebeddül ve teceddüt etmek üzere olup bu tehavvüle "moda" derler. Modayı kim değiştiriyor? Kim çıkarıyor? Bu öyle bir mes'eledir ki şimdiye kadar kestirme bir halli bulunamamıştır. Modanın ardı sıra koşmak insanı pek ziyade yorar, lakin buna hiç merak etmemek de Avrupa nisvanın elinde değildir. Süste, ziynette, modada birinci şart, akıl ve hikmete muvafık olmaktır, yani süslenme hoş görünmek olduğuna göre, hüsn-i tabiate mugayir olan biçimleri reddetmeli, velev ki son moda diye ileri sürülsün. Bizde Avrupa'nın modalarından hüsn-i tabiate muvafık addettiklerimizden kârielerimizin bunları görmek arzu ettiklerini anladığımız için birkaç örnek beğendik ve naklettik ve bu nüshamızla şu ilaveyi takdim eyledik. Bu mevsimin modasında kollar yine boldur. Bolluğa dirsekten aşağı bir sarkıklık verilmeye başlanmıştır....Etekler için biraz kısaltılacak deniliyor. Yazın açık mavi ve pembe renkler moda idi. Bu kışın solgun renklerin moda olacağı söyleniyor..."¹⁹⁴⁹

Kadınların süslerinde aşırıya gitmeleri yine kadın dergilerinde eleştirilen hususlardan biri olmuştur: "Yalnız ey muhterem hemşireler, genç kadınlar, hele münevver kadınlar size hitab ediyorum, Süs sizden uzaklaşıyor. İfrat yapıyorsunuz, adeta kabalığa düşüyorsunuz! Evet, bu muhakkaktır. Biraz arzi, yalancı kayıtlardan, kürklerden, moda mecburiyet-i garbiyesinden tecerrüt ediniz, O sade sizin olan zevkinizle yalnız kalınız. Son derecede dar etekler, kolları, göğüsleri saklayamayan pelerinlerle hele iğrenç, kaba, renklerle boyanmış çehrelerle birer panayır kuklasına benzeyen, mahrum-u ciddiyet, mahrum-u letafet, mahrum-u zerafet, biçare, bedbaht kadınlara; bilhassa bu biçimsizlik, münasebetsizlik içinde fazilet ve ulviyeti kaybeden kadınlığa benim gibi acımakta muhtar kalırsınız."¹⁹⁵⁰

Avrupa modasının yakından takip edilmesiyle birlikte bazı yazarlar Türklere özgü bir milli modanın üretilmesi üzerinde durulmuştu ve o yılların milliyetçi dili sebebiye moda konusunda bir ikircikliliğin yaşandığını gösteriyordu. Genel olarak moda kavramına sıcak bakılmaya başlanmış olsa da Batı'dan gelen her türlü modaya uymak gibi toptan bir yaklaşımın üreteceği ithamlara maruz kalma ihtimali ortadan kaldırılmak istenmekteydi:

"Bence yerli kumaş iksa etmek kâfi değildir, kıyafetimizi de millileştirmeliyiz. Bugün her Türk hanımının kalbi Türklük mefkûresi ile sızlıyor. Senelerden beri milliyetine pek yabancı ve âdeta duygusuz yaşayan Türk kadınlığı bugün artık aslına takarrüp eylemek istiyor. Kalbi, hissi, fikri Türk olan bir zümrenin kıyafet-i hariciyesinin frenk olmasına bir türlü tahammül edemiyorum. Neden biz bir milli kıyafet sahibi olamıyoruz? Bizim milli kıyafetlerimiz hep ademe mi gitti? Onlardan hiçbir eser yok mu, kalmadı mı? Tarih, Türk kadınlarının milli kıyafetleri

¹⁹⁴⁹ *Hanımlara Mahsus Gazete*, (1311, 31 Ağustos), Moda Hakkında Bir İki Söz, Sayı:4, , ilave kısmı s.3

¹⁹⁵⁰ Suzen, (1327, 7 Kanunisani), Kadın ve Süs, *Kadın* (İstanbul), 14:26

hakkında hiçbir şey söylemiyor mu?...Milli kıyafetimizin takdiri için bir moda cemiyeti teşkil eylemelidir. Bu cemiyetin azası milli kıyafetimizi takdir edebilir...Yalnız çarşaf hakkında söz söylemekle zannederim milli moda ikmal edilmiş olmaz. Çarşaf dediğimiz harici kıyafetlerimizi de bir şeye benzetmek lâzımdır. Fakat dahili elbiselerimizi, ayakkabılarımızı ve başlarımızı hiç unutmamak icap eder.”¹⁹⁵¹

Fatma Aliye Hanım Avrupa kumaşlarına gösterilen ilgiyi özellikle milli kumaş sanayiinin gelişimine sekte vuracağı noktasından eleştirir Nisvan-ı İslam adlı eserinde ve bu satırlar aynı zamanda ekonomik anlamda dışa bağımlı hale gelmeye başlayan gününün Osmanlı ekonomisinin durumunu da yansıtan satırlardır:

“İnsaf! Avrupa kumaşlarına gösterdiğimiz rağbetin yarısını olsun kendi metaimize gösterdik de onlar da daha ziyade terakki etmediler mi? Çıkan meta satılmalı ki başka örneği çıkarılsın. Avrupa’ya kadar mal ısmarlamaya üşenmiyoruz. Memleketimizden birine istediğimiz örnekte bir şey ısmarladık mı ki onlar yapmadılar diyelim? Hem şimdiki halde dahi Memalik-i Şahane’de bizi idareye kâfi surette canfesler ve kumaşlar, atlaslar dokunuyor. Bâhusus bunları Avrupalılar beğeniyorlar da biz neden beğenmiyoruz?”¹⁹⁵²

Kadınların sırf gösteriş amacıyla Avrupa tekstil ürünlerine yönelmesini eleştiren Fatma Aliye Hanım giyimde alaturka ve alafranga şeklindeki keskin ayrımları ve tarafgirliğe de sıcak bakmamaktadır. Aynı eserinde iki tarafın keskinliğine eleştirel bir bakış atmakta ve salt “alaturka” tarafgirliği ile alafrangalığın faydalarını inkarı “taassup” olarak görmektedir:

“S.Hanım’ın gönlü alafranga diktirmek istiyor, öyle diktirir. Siz de alaturkadan hoşlanıyorsunuz alaturka diktirirsiniz. Ben iki tarafı da çirkin görmediğim için canım isteği vakit alaturka ve canım istediği vakit de alafranga diktiririm. Demin söyledim ya hiçbirimiz âdetimizin haricine çıkmış olmayacağımız için istihzaya uğramayız. Şu kadar var ki alafranga giyindiğimiz zaman son moda olarak giyinmeliyiz ki alafranga olanları kendimize güldürmeyelim. Bizim telebbüs hususundaki bu derece muhtariyetimiz âdeti bir nimettir. Gücenmeyiniz hemşirelerim. Ne senin kadar alafrangalığa bağlanıp bu moda illetiyle mustarip olurum ve ne de bu hanım kadar taassup edip alafrangalığın bazı fevaidi mucib olan ahvalini reddederim. Düzgün sürmeyi men eden modanın faydası inkâr olunur mu?”¹⁹⁵³

Kadınların Avrupa modasına yönelik takibi özellikle 1908, devriminden artış göstermişti. Bu dönemde İstanbul, Selanik, İzmir gibi şehirler dışında kadınlar çarşaf ve peçe altındayken bazı kadınlar İslam, Avrupa ve Rus kadın kıyafetlerinin karışımı bir sokak kıyafeti geliştirmiş, peçe ise bulunmakla birlikte, yüzü saklamaktan çok bir süs niteliğinde kullanılır hale gelmiştir. Avrupa

¹⁹⁵¹ C.H. (1329, 29 Nisan), Milli Moda, *Kadınlar Dünyası*, 26:4

¹⁹⁵² Fatma Aliye Hanım 2012a: 111

¹⁹⁵³ Fatma Aliye Hanım 2012a: 113

kadın kıyafetlerinde gorulen yandan düğmeli botlar, çoraplar, eldivenler gibi unsurları üzerlerinde taşıyan kadınlara da bu dönemde rastlanılır olmuştur.¹⁹⁵⁴ Romancı Nahid Sırrı Örik, *Eski Zaman Kadınları Arasında* adlı romanında sözü geçen dönemde bazı kadınları arasında modanın ve bedene yönelik ilginin hangi boyutlara vardığını şu satırlarıyla tasvir eder:

“Büyükannem sade İzmir madam ve matmazellerinin değil, Müslüman hanımlarının da süse ve modaya pek düşkün olduklarını, bütün ziynet ve giyim eşyasının İstanbul’dan değil, doğrudan doğruya Avrupa’dan geldiğini söylerdi. Kendisi kıyafetinde sadeliği iltizamda devam etmişmiş ama, kaynanasının o tarihte elliye mutlaka yakın olması gereken ortağı Naime Hanım’daki süs, tuvalet iptilası İzmir’de artık müthiş hadlere erişmişmiş. Naime Hanım bir korse edinmekle kalmamış, geceleri de bu korse ile yatar olmuş. Hele misafirlğe gidilirken korsesini öylesine sıkarmış ki, bu sırada gözlerinden yaş geldiği çok olurmuş.”¹⁹⁵⁵

Ondokuzuncu yüzyıldan itibaren başlayan moda tartışmaları da geleneksel toplumdan uzaklaşmanın göstergelerinden biridir. 18.yüzyılda d’Ohsson’in şu satırları bir yüzyıl önceki halkın giyimdeki sadelik ile dini tevazu arasında kurduğu ilişkiyi yansıtmaktadır:

“Diğer taraftan süslenme Müslümanlarla yasak edilmiş değildir; ancak tevazuu elden bırakmamak şartıyla.....Ancak süslenmeyi de cumaları, bayram ve cemiyet günlerinde yapmak lâzımdır. Hz. Peygamber’in en zengin elbisesi bile fazla pahalıya çıkmazdı. Onu da ancak bayram günlerinde giyerdi. Müminler hiçbir zaman takma saç kullanmamalıdır, ki bu kadınlar arasında çok yaygındır; takma saç normal saçı daha fazla güzelleştirmek için kullanılır; halbuki gösteriş ve övünme gayesi ve vesilesiyle kullanılan her türlü süs eşyası dinen hoş karşılanmaz.”¹⁹⁵⁶

Ondokuzuncu yüzyıl sonlarına dek Avrupalı kadının modasıyla ilgilenmeyen Osmanlı kadınları omuzdan yere kadar inen uzun ve bol bir tür manto olan, kolları uzun ve yakası geniş ferace giymekteydiler. Yaka genişliği ve süsleme miktarı kanunlarla düzenlenmekteydi. Zamanla yerini çarşafa bırakmıştı. Çarşaf ise kadının baştan aşağı örtünmesini sağlayan ve iki parçadan oluşan bir sokak giysisiydi ve İstanbul’a Tanzimat döneminde Suriye’den gelmişti. Önceleri resmi çevrelerce hoş karşılanmasa da zamanla kadınların sokak giysisi haline gelmişti.¹⁹⁵⁷ Bir de yaşmak denilen biri boynu ve yüzün alt kısmını burna kadar örten diğeri kaşlar dahil alını ve yukarı başı, sadece gözü açıkta bırakacak şekilde kaplayan iki parçadan oluşan beyaz ve şeffaf müslinden yapılan örtü kullanılmaktaydı.¹⁹⁵⁸

Yüzyılın sonuna doğru çarşafın Batı modasıyla olan çelişkisi da göze çarpar hale gelmiş, hem yine bu dönemde İstanbul’da kurulan profesyonel terzi atölyelerinde Paris modasını taklit

¹⁹⁵⁴ Berkes, 2012: 445

¹⁹⁵⁵ Örik, Nahid Sırrı (1995), *Eski Zaman Kadınları Arasında*, İstanbul: Oğlak Yayınları: 62-63

¹⁹⁵⁶ d’Ohsson (t.y.): 65

¹⁹⁵⁷ Davis 2009: 207-208

¹⁹⁵⁸ Davis 2009: 209, Ubucini 1977 (2): 107

ediyor, saray kadınları model seçmesi için yanlarında resim götürüyor ve provalar yapılıyor, bazı kadınlar giysileri doğrudan Paris'ten getirtiyorlardı, peçe de zamanla incelmış açık renkli olmuş ve diğerek yaşmağa benzemişti.¹⁹⁵⁹

Bu durumda çarşafın İslamiyetin sembolü bir giysi olmaktan çıkarılması gerekmektedir ve *İctihad* dergisi yazarı da İslamiyetin ilk asırlarında mevcut olmayan bir giysi olduğu iddiasıyla kullanılmasına karşı çıkmıştı: “Çarşafı saf Müslümanlıkla telif etmek oldukça zordur. Çünkü tarihin şahitliği ile sabittir ki Hz. Peygamberimizin zamanında böyle çarşaf lar yoktu ve kadınlar serbest bir hayat yaşıyorlardı. İşte o devrin feyziyledir ki kadınlardan birçok meşhur yetişmiştir. O halde niçin bu tesettür? Kadınlar evlerinde güneş göremez, dört duvar arasında mezarda gibi yaşarlarken bari sokağa çıkınca biraz hayat görseler ne olur? Acaba hayatın lezzetleri yalnızca erkeklere mi? Tabiat, bütün evladına tebessüm ederken niçin kadınlarımızı hayattan, güneşten mahrum bir hayata mahkûm etmekle ona karşı asi oluyoruz bu neden?”¹⁹⁶⁰

Milli moda başlığı altında *İnci* dergisinde bir yazı kaleme alan Zehra Hakkı, geleneksel kadın kıyafetleri olan peçe, yaşmak ve çarşafın farklı milletlerin geleneklerinden etkileşimle Osmanlı toplumuna geçtiği yazarken asıl milli kıyafete yakın olarak Türkmen kadınlarının kıyafetlerinden ilham alınması gerektiğini öne sürer: “İran ve Bizans medeniyetlerinden bize geçen tesettür, önceleri sarayda, ayân ve paşa konaklarında yaşmak ve ferâce, şehirli halk tabakasında da çarşaf şeklinde görüyoruz. Halbuki adetleri henüz öz menbağlarındaki saffete pek yakın duran Türk göçebelerinde, Türkmenlerde ne feraceye, ne de çarşafa tesadûf ediliyor. Tanzimat ve daha sonra Meşrutiyet, demokratik esaslar vaz ettikten sonra ferâce ve yaşmak çekilip gitti, halka ait çarşaf her tarafta kabul olundu. Yalnız sayfiyeler, büyük şehir kıyıları, belki teneffüs ettikleri serbest havadan mülhem olarak belki Altaylardan getirdiğimiz adetlerin temadisine daha çok müsaitkârlık göstererek, tesettürü başörtmekten ileri götürmüyor, hele çarşafa hiç rağbet etmiyor.....çarşaf ne Türk kadınının asrileşen hayatına, ne tasavvur ettiğim milli modaya, ne tesettüre, hiçbir şeye, hiçbir tarafa yarar şey değildir.”¹⁹⁶¹

Zehra Hakkı, çarşafın mevsim değişkenlerine karşı kadını korumadığını, toplumsal hayatta kadına sıkıntı verebildiğini belirtirken bizatihi tesettürü de sağlamakta güçlük çıkardığını yazar: “Bu ipek çuval yazın başlarımıza güneşin alevlerini yağdırırken kışın bütün vücudumuzu mevsimin şiddetlerine açık bırakır. Bir rüzgar darbesi, pelerini arkadan alarak başa, enseye yığmak için kafidir. Ne önümüzü vuzuhla görmek, ne arkadaş gelen araba, tramvay...ilh. gürültülerini iyice duymak, ne rahat teneffüs almak, ne de çevik yürüyebilmek elimizden gelir. Eğer bütün bu cezalar yalnız tesettürün hatırı içinse hesapta yanlış var; çünkü çarşaf bizi örtmüyor, bilakis açıyor. Bir dakika için alışkanlığı bırakarak etrafına dikkat eden herkes bunu

¹⁹⁵⁹ Davis 2009: 211, 222

¹⁹⁶⁰ A. L., (1329, 21 Mart / 1913, 3 Nisan), “İzdivaç Meselesi”, *İctihad*, 4/59: 1295

¹⁹⁶¹ Zehra Hakkı, (1919, 1 Şubat), Milli Moda, *İnci*, 1:4

görebilir. Diğer taraftan çarşaf sıhhi de değildir. Mesela karları, tipileri, yağmurları, fırtınalarıyla kışı bir düşününüz. Çarşaf iyice kalın bir palto, yahut hırka giymeye müsaade etmez, Çarşafı kalın bir kumaşdan yapsanız pelerin gülle gibi başınıza, omuzlarınıza çöker; sonra kolunuzu kanadınızı kırar. Bir bela ki onu taşımak bahtsızlığımı dünyada yalnız biz İslam kadınları biliriz. Baş güzelce örtmek için bir başörtüsü, sonra bir palto, rob manto nevinden bir boy urubası! Zannediyorum ki en eski biçimde bir çarşaf bile bunun kadar tesettürü temin edemez.”¹⁹⁶²

Tesettürün kadının toplumsal hayatın dışında tutan bir şey olduğu kanaatinde olanlar da olmuştur. Tesettürün, İslamcı yazarların savunduğu şekliyle kadının iffetli ve ismetli oluşunun bir gereği veya vesilesi olmadığı gibi modern hayat için gerekli olan erkek ve kadının birlikte iş hayatına atılabilmesinin önüne engeller çıkardığını iddia edenler de bulunmaktadır:

“ ‘Kadın’ı hayat-ı hazırda vazifedâr etmeyen çürük düşünceleri doğuran kara damlı medreselerin sakinleri şimdi nur, ziya, marifet, fen, san’at bağırان asrın ihtiyacına zaten kulaklarını tamamıyla tıkamış nüfus-u meyyitedir...Bekleyelim bu emvattan hayat çıksın! “Adem-i tesettür”den bahs etmek sanırım yirminci asır için af olunamaz bir ayıptır. Ahlafımız, her halde bizden daha imandâr müslim olarak dünyayı şenlendirdikleri zaman bugün “kadın”ın tesettür ve hicâbını, sermâye-i iffet ve hayatı addederek bağırانlarımızın zavallılığına o kadar acıyacaklardır ki “babalarımız içinde ne tuhaf adamlar var imiş” derken, ticarethânesinde, sandıkkâr olan bir Müslüman kıızıyla beraber bu sefil akideye bir türlü akıl erdiremeyeceklerdir ve aynı zamanda müşterilerin hesabını latif ve rûh-nevâz (ruh okşayan) bir dikkat-i tesviye ile tevsiye eden sandıkkâr hanım kafesler arkasında, kalın peçeler, geniş çarşaf altında tuttuğumuz bu günkü “kadın”dan her halde daha hafif, daha ismetperver ve daha kuvvetli olacaktır. ”¹⁹⁶³

Kadın kıyafetindeki değişimi toplumsal değişim ve kadının toplumsal hayata karışmasının doğal bir uzantısı olarak açıklayan yazarlar da vardır. Buna göre Avrupa’dan alınan çeşitli kurumlar ile birlikte kadınların kamusal hayata dahil oluşu değişimi zorunlu kılmıştır ve bu alandaki değişim de kaçınılmazdır: “Kıyafetimiz hayatımızı değiştiren aynı kuvvetlerin elinde eski şekillerinden uzaklaşıyor. Tanzimat’tan beri yaşayan tarzımızda sarsıntılı inkılaplar vukua geliyor, garpten çalışma usulleri, idari, adli, askeri, ilmi ilh.müesseseler alıyoruz bu sene vüsat taksimatına kadar uzanıyor. Asrileşiyoruz. Son zamanlarda kadın kıyafetini şitteli buhranlara tutulmuş görüyorsak bu zamanın ve bilhassa harbin beraber getirdiği yeni şerâite bizzarure uyarak umumi hayata karışan Türk kadınının yeni muhitine tatbik etmeye çabalamasından ileri geliyor. Ve madem ki kadınlara umumi hayatında erkeklerin yanında mevkii almaya cebr edilmişlerdir, o halde bunlar gibi onlar da fikren olduğu gibi kıyafet cihetiyle de asrileşmeye mecbur bulunuyorlar demektir. Binaenaleyh kadınlara “eski kıyafetinizi muhafazaa

¹⁹⁶² Zehra Hakkı, (1919, 1 Şubat), Milli Moda, *İnci*, 1:5

¹⁹⁶³ Mehmet Şeref, (1330, 20 Mart), Türk ve Kadın, *Hürriyet-i Fikriye*, 7:6

edeceksiniz!...” denemez. Nasıl ki erkeklerimize pantolondan şalvara dönmek ellerinde değildir. Çünkü kanunları hayat ve ahlak yapar, hayat ve ahlakı kanunlar değil!”¹⁹⁶⁴

Mehmet Şeref, iffet ve ismeti sağlayacak şeyin örtü veya çarşaf olmadığına delil olarak da İstanbul polisinde tutulan kayıtları gösterir: “ İşte netice-i kelim ve meram bu değil mi? Zannederim ve çok zannederim ki buna en belîğ cevap İstanbul’un polis dâirelerindeki kuyûd-u resmîyedir. Eğer kalın peçe, sık kafes, yüksek duvar, mühürlü uçkur hâfıza-ı ismet ise dünyada “iffetin bir fazilet olduğunu” takdir etmek ihtimali kalmadığına inanmak zaruretindeyiz! Ve her halde bu manialar iffeti muhafaza etmiş olsaydı hükümet İstanbul haricine latif bir sürüyü çıkarmak mecburiyet-i elimesinde kalmaması lazım gelirdi. Halimize artık şeytanlar gülecek bir raddeye geldik sanırım.”¹⁹⁶⁵

Selâhaddin Asım daha ileri giderek tesettürün kadınları hem toplumsal hem de iktisadi faaliyetlerden hem de tiyatrolar gibi görsel sanatları yönelik izleyici olmaktan alıkoyduğunu ileri sürer: “Kadınları cemiyetten hâriç tutan, umumi, milli ve vatani hizmetlerden, iktisadî ve medeni faaliyetlerden, müşterek yaşayıştan, âli ve müşterek tahsilden, Darülfununlardan ötedenberi lisanımızda “Dârüledeb” diye söylenen “edebi ve milli tiyatro”ların “yani temaşai müessese”lerin binasından ve en nihayet milli ve müşterek muaşeretten men eden en büyük âmil tesettür değil midir?”¹⁹⁶⁶

Haşım Nahid ise tesettürün hükümetçe belirlenen bir biçimiyle kadınların sosyal hayata katılmasının sağlanabileceğinden yanadır. Ona göre kadınlar bu kıyafetlerle sokak yaşamına katılabilmeli, tiyatro ve sinemalara gidebilmelidirler. Erkeklerin kadınlara yönelik taciz edici hareketleri ise hükümet kanunlarla engelleme yoluna gitmelidir: “Hükümet evvela kadının harici kisvesine zerâfetiyle beraber şehvaniyeti tahrik edici tenasüpleri, açıklıkları göstermeyecek bir şekl-i resmi ve dini versin, ister çarşaf ve peçe yerine şeriatın tavsiyesi veçhiyle kalın bir baş örtüsüyle yeldirmeyi kabul etsin, sonra kadınların da teneffüs etmek, zevk hayatı duymak haktır, mesela hususi lokantalarda yemek yemek, gezmek, hava almak, ibret verici vakıaları temsil eden tiyatroları, sinematografları seyr etmek hakkı olsun, lakin bu haktan istifade için herşeyden evvel erkeklerin mutad olan tecavüzünü bir kanun ile men etmelidir.”¹⁹⁶⁷

Tesettürün olup olmaması veya ne şekilde olacağı veya milli bir kıyafetin tanzimi gibi konuya hep bir düzenleme cephesinden bakan yazarlara karşı tam tersine böylesi bir tek biçimlilik arzusunun bireysel özgürlüklere aykırı olduğunu söyleyen seslere de rastlanabilmektedir. *Kadınlar Dünyası* dergisinde Şişli’den İsmet Refi imzasıyla konuya değinen bu okur mektubunda kıyafet tartışmalarının biçimselliğine karşı konuya doğrudan kadınların diledikleri kıyafetleri

¹⁹⁶⁴ Zehra Hakkı, (1919, 1 Şubat), Milli Moda, *İnci*, 1:5

¹⁹⁶⁵ Mehmet Şeref (1330, 20 Mart), Türk ve Kadın, *Hürriyet-i Fikriye*, 7:6

¹⁹⁶⁶ Selâhaddin Asım (1330, 3 Nisan), Tesettür ve Mahiyeti, *İctihad*, 100: 2256

¹⁹⁶⁷ Haşım Nahid (1331/1915-16) *Türkiye İçin Necat ve İtilâ Yolları*, İstanbul: İkbâl Kütübhanesi Sahibi: 277-278

seçebilme özgürlüklüğünü vurgulayarak eleştirir. İsmet Refi kıyafet konusunda millilik söylemiyle ortaya konulan muhafaza eğiliminin erkek kıyafetinde de tekbiçimliliğe yol açtığını ancak medeni ülkelerde bunun sözkonusu olmadığını hatırlatır:

“Peçe ve tesettür hakkındaki makalenizi bidayetden beri dikkatle okudum. Darılmayınız ama bunları edibane olmakla beraber bî-faide buldum. Muharrire hemşirelerimizden ekserisi kadınların hal-i hazırdaki kıyafetlerini tadil ve tebdil ile yeknesak bir hale ırcı terviç ediyorlardı. Fakat hiç düşünmüyorlar ki bütün İslam kadınlarını hastane hizmetçileri gibi aynı surette telebbüse mecbur etmek mevcut istibdatı daha etraflıca tatbik eylemekten başka bir şey değildir. Bugün her sahib-i akl-ı selim ve iz'an itiraf ediyor ki İslam kadınlarının kıyafet-i hazıraları gayr-ı tabiidir. Fakat bu gayr-ı tabiilik acaba nerede? Tabib-i hazık emr-i tedaviye ibtidar için evvelâ teşhis-i maraza gayret eder. Biz de böyle yapmalıyız. Bu gayr-ı tabiilik acaba sırf çarşıta, yeldirmede veya feracede mi? Yoksa bu üç kisveden gayrı bir kıyafetle sokağa çıkan kadının âdeta hayatına kasdedecek derecede erkeklerimizi, kadınlarımızı kasıp kavuran hal-i taassubda mı?.....Biz İslâm kadınlarının bugün şikayete mecbur bulunduğumuz hal, yeknesak bir kıyafete adem-i malikiyetimiz olamaz. Niçin dersiniz bunun cevabı pek kolay...Şimdi yazdır. Herhanginiz arzu ederseniz beyaz ketenden bir eteklik ve bir de yine aynı kumaştan ayrıca bir bluz, beyaz bir kemer koyup da hatta başınıza bir de başörtüsü almak şartıyla sokağa çıkınız. Emin olunuz ki her rast geleceğiniz erkek ve kadın size yiyecek gibi bakacak, hatta o erkek ve kadınlar arasında sizi dövmeye, küfür ile itham etmeye kalkanlar bulunacak ve en nihayet her mütemeddin memlekette himaye ve sahabetine müracaat edilen polis dahi sizi tutacak, büyük bir kabahat işlemiş bir canı gibi sizi sürükleye sürükleye götürecektir. Bunlara sebep? Cevap veriniz. Adem-i mecudiyeti iddia-yı garibiyle bazı muharrire hemşirelerimizin çırpındıkları yeknesak kıyafete riayetsizlik yani çarşafsız veya yeldirme veya feracesiz sokağa çıkmış olmak değil mi? Hayır, hayır muazzez hemşirelerim! Bize lazım olan yeknesak bir kıyafet icat etmek değil, belki de kendimizi yeknesak bir surette giyinmek mecburiyetinden tahlis ve hürriyet-i telebbüse mazhar eylemektir. Bir de milli kıyafet, milli kıyafet diye herkesin tekrar eylediği ve fakat hiç kimsenin anlayamadığı bir lâkırdı var. Milli kıyafet namına erkeklerimizin ne gülünç bir mevkide bulundukları, her taraflarını değiştirdikleri halde mahdudiyet-i tefekkür neticesi olarak milli kıyafet namına başlarına geçirdikleri o Yunani'l-asl feslerle sokaklarımıza âdeta gelincik tarlası halini verdiklerini, Allah'ın bu sıcağında buram buram terledikleri halde kalemde, sokakta ve hatta ale'l-eksek evde o ağır yün fesi çıkaracak veyahut onun yerine ketenden, hasırdan veyahut Allah'ın yarattığı sair herhangi muvafık bir madde, bir şeyi giyebilecek kadar serbesti-i fikr göstermediklerini düşünelim de bari onları taklit ederek ve daha doğrusu onların nüfuzuna kapılarak aynı yanlış yola gitmeyelim. Hem size sorarım: Dünyanın hangi bir yerinde, hangi mütemeddin bir beldeinde, milli kıyafeti muhafaza daiye-i vâhiyesiyle herkese asker gibi mecburi ve lâyetegayyer bir kıyafet kabul ettirmişlerdir? İşte Yunaniler, işte Bulgarlar, işte

Romanyalılar, işte İngilizler, işte Almanlar, işte Japonyalılar ve hatta Çinliler, işte işte işte...Daha sayayım mı? İşte bütün bu akvamın kıyafetleri vardır. Hem bizim kıyafetlerimizden çok milli...Fakat söyleyiniz, bu milletlerden hangisi efradını o atik kıyafeti behemehal muhafazaya icbar etmiştir?! Muhterem hemşirelerim! Bugün akvam için, ilerlemek isteyen, yaşamak isteyen akvam için kıyafet-i medeniye-i hazırda dairesinde serbesti-i telebbüsten başka bir yol yoktur. Kıyafet-i medeniye-i hazırada maksat bugün âlem-i garbın kullandığı kıyafettir. Bütün temeddüne yüz tutmuş memleketlerde “kıyafet-i medeniye-i hazırda”yı kabul edenlere, tıbbı fark-ı siyasiyede olduğu gibi terakki-perver, eski kıyafeti muhafaza edenlere ise muhafazakâr derler. Fakat hiçbir yerde ne muhafazakarlar terakki-perverlere ne de bunlar onlara taarruz edemezler. Bu iki kısım halk yekdiğerini bol bol tenkit hakkına malik oldukları halde hem terakki-perverlerin ve hem de muhafazakârların muhafaza-i serbesti, namus ve hayatıyla mükellef olan hükûmet onları daima sıyanet eder. Bizde de böyle olmalı. Hükûmet bî-taraf bulunmalı. İsteyen kıyafet-i atikayı muhafaza etmeli, isteyen de edep ve terbiye dairesinde ne isterse giymeli vessalam.”¹⁹⁶⁸

Tüm bu tartışmalara karşın modanın İstanbul’da mütareke yıllarında tam bir tutkuya dönüşmeye başlamasının yönetimde de çelişkili durumlara yol açtığı bazı vakalarla da belirlenmektedir:

“Son aylarda başkent sokaklarında utanç verici modalar görülmektedir. Tüm Müslüman kadınları eteklerini uzatmaya, korse giymekten sakınmaya ve halk çarşaf giymeye çağrılmaktadır. Bu emirnamenin buyruklarına uymaları için onlara iki gün süre tanınmıştır.” Fakat bu bildiriden hemen sonra yayınlanan bildiride yeni modalara uymaktan kadınların men edilemeyeceği duyurulur: “Genel müdürlük, yaşlı geri kafalı kadınların bir alt görevliyi kandırarak Müslüman kadınların eski modaya geri dönmelerini emreden bir duyuru yayınlamış olmasından müteessirdir. Bundan önceki emirnamenin geçersiz olduğu duyurulur.”¹⁹⁶⁹

Modanın bir parçası olan kadınların süslenmesi, makyaj yaparak kendini erkeğe beğendirmeye çalışmasını eleştirip bununla bedenine öne çıkarılmasının kadının benliğinin ihmal edileceğini iddia eden ve bu durumdan rahatsızlık duyan kadınlar da vardır:

“Şu halde erkeklere kendimizi beğendirmeye, vücudumuzu inzâr-ı iştihâlarına arz etmeye ne ihtiyacımız var? Tabiatı terk ederek yüzümüzü, gözümüzü boyamak, mütenâsib endâmımızı göstermek için mugayyir-i hıfz-ı sıhha olan dar korseler içine girmek, câlib-i nazar olmak için refâtârımıza bir başkalık vermek yaradılışımızla tev’em midir? Hilkatimizde erkekle beynimizde hiçbir fark olmadığı, ef’âl-i fisiyolojiyede bizim onlara muhtaç olduğumuz kadar onların da bize ihtiyaçları oldukları halde kendimizi onlara hoş göstermeye neden mecbur olalım? Rica ederim bu insanlık mıdır? Sonra şu halde hangi hukukumuzdan bahs ediyoruz. İşte ben Dünyamızdan

¹⁹⁶⁸ İsmet Refi, (1329, 3 Temmuz / 331, 12 Şaban), Memleketimizde Kadınlığın Yegâne Penah ve İlticagâhı Olan Muhterem Kadınlar Dünyası İdarehanesine, *Kadınlar Dünyası*, 91: 2-3

¹⁹⁶⁹ Barbarosoğlu, Fatma Karabıyık (1995), *Modernleşme Sürecinde Moda ve Zihniyet*, İstanbul: İz Yayıncılık: 137-138

rica ediyorum ki kadınların da erkekler gibi bir gurur-ı insaniyyesi bir benliği olduğunu, erkeklerin nazar-ı iştihâlarına ma'rûz bir metâ' olmadıklarını bildirsin, güzel güzel makaleleriyle gurur-ı nisviyyeti tahrik eylesin.”¹⁹⁷⁰

Şükûfe Nihal hemcinslerindeki özellikle okula giden genç kadınlardaki aşırı makyaja erkeklerde basit kadın imajını oluşturacağı gerekçesiyle karşı çıkmaktadır: “Mektebe giden bir genç hanımın yüzündeki pudralar, dudağındaki boyalar, gözlerindeki sürmeler; kendisini ciddi bir gaye takip eden bir hanıma benzemekten katiyyen uzaklaştırdığı gibi –hakikatte doğru olmasa bile- kendisinden beklenen bütün ümitleri ihlal eder. Çünkü fazla süs, fazla tuvalet iptilas her halde biraz eser-i cehâlet ve noksan-ı zekadır. Mütefekkir, ciddi bir genç kız bunlardan büyük bir zevk alamaz.”¹⁹⁷¹ Şükûfe Nihal, yazısının devamında bir okulda çarşafı ama “dekolte” bulduğu kıyafetli bir genç kadının varlığına şaşırdığını ve yanındakilere "baloda mıyız?" sorusunu yönelttiğini de söyler.¹⁹⁷² Yazıdan anlaşıldığına göre Nihal, bizatihi makyaja karşı çıkmaktan daha çok kıyafet ve süsün bulunulan ortama göre ayarlanması gerektiği kanaatiyle eleştiride bulunmaktadır.

Yine devrin modasının bir parçası olan olan yüksek topuklu ayakkabılar da hem verdikleri rahatsızlık hem de ayak sağlığını bozduğu gerekçesiyle eleştirilir: “Ayakları küçük göstermek için bilhassa intihap edilen fotinlerden, iskarpinlerden tutunuz da yüzlerce çeşit ayakkabılar yüzünden türlü türlü zahmetler, sıkıntılar çekenlere ne kadar teessüf edilse yeri vardır. Hele sıkı ayakkabı sebebiyle husule gelen nasırlardan mütevellid rahatsızlıkların, ızdırapların derecesini çekenlere sormalı... Esasen ayağa tamamıyla mutâbık olmayan va ayağı sıkı veyahut bilakis pek bol olan ayakkabılar ayağın şekl-i asliyesini bozacağı gibi fena bir biçim almasına da sebebiyet verir.”¹⁹⁷³ Yüksek topuklu ayakkabıların moda olarak benimsendiği gözleminde bulunan yazar herşeye rağmen bu tip ayakkabıların sağlığa verdiği zararın gözönünde tutulması çağrısını yapar: “Uzun ökçeli ayakkabıların arasına istimali –nitekim son zamanlarda İstanbul’da olduğu gibi- moda oluyor. Halbuki bu gibi uzun ökçeli ayakkabıları istimal edenler vücudları için, sıhhatleri için, ne kadar büyük hatalar irtikap etmekte bulunduklarını maatteessüf bilmiyorlar, ne kadar anlatılsa da anlamak istemiyorlar. Bu kadar modaperestliğe bilmem ki ne mana verelim?”¹⁹⁷⁴

1919’a gelince tesettürün ilerlemeye engel olduğunu düşünenlerden daha açıkça söz edilmeye başlanmıştır: “Bugün, kemâl-i teessüfle itirafa mecburuz ki, memleketimizde her halde pek kalîl olmayan bir zümre, tesettürün aleyhindedir, ve bu zümre, umumiyet itibariyle

¹⁹⁷⁰ A.M. (1330, 22 Mart) “Kadınlar Dünyası Gazete-i Mu’teberesine”, *Kadınlar Dünyası*, 136:8

¹⁹⁷¹ Şükûfe Nihal (1334, 15 Ağustos), İctimaiyat: Mekteplerde Kıyafet, *Türk Kadını*, 7: 99

¹⁹⁷² Şükûfe Nihal (1334, 15 Ağustos), İctimaiyat: Mekteplerde Kıyafet, *Türk Kadını*, 7: 99

¹⁹⁷³ Mehmed Arif (1334, 18 Temmuz), Tuvalet yahut Muhafaza-i Sıhhat ü Melahat: Kızların Ayakkabıları, *Türk Kadını*, 5: 79

¹⁹⁷⁴ Mehmed Arif (1334, 18 Temmuz): 79

gençlerden müteşekkildir. Hepsi de tesettürün “mani-i terakki” olduğundan bahisle örtüleri atmak istiyorlar...”¹⁹⁷⁵

Her ne kadar süreç içinde değişecek olan bir algı da olsa sözünü ettiğimiz şekilde kadının toplum hayatında görünürlülüğüne karşı eleştirel tutum ondokuzuncu yüzyıl sonunda yayınlanmaya başlayan *Hanımlara Mahsus Gazete*’nin satırları arasında bir Osmanlı kadın yazarının kalemine dahi yansımıştır. Ama bir farkla ki o da tiyatrolar ve romanların yazarca bazı zararları sayılarak kullanılmalarının önüne geçilmek istenmiştir. Evkâf-ı Hümâyûn Vâridât-ı Umûmiyye yani Padişaha ait vakıfların gelirler müdürü merhum İsmail Hakkı Bey’in kızı olan Fatma Fahrünnisâ hanıma göre tiyatro ve romanlar zararlıdır çünkü:

“...Velhasıl tiyatrolar ve romanlar, öyle zannolunduğu gibi tehzîb-i ahlâk ve fikir maksadıyla tesis ve telif olunmuş, menâfi âmmeye müsellemler şeyler olmayıp ıslâh-ı ahvâl-ı beşer gibi menfaat-i umumiyeye hizmet-i emniyyesi tahtında menfaat-i zâtiye gözetilmiş ve Avrupa kibâr-ı halkının pek çok olan hâlî vakitlerini hoşça geçirtmek için tertip ve tahrir olunmuş, nev’-i beşerin hakikaten ziyade hayale, meşâğil-i ciddiyeden ziyade eğlenceye meyl ve inhimâkı sebebiyle râğbet-i âmmeye mazhar oldukça terakkî ve tekessür ede ede şimdiki mertebesine vâsıl olmuş, mazarratı nef’ine galip mâlâyânî şeylerdir ki onlarla iştigal ederek beyhude izâ’a-i vakt etmek bizim gibi (Hüsni İslâmî’l-mer’i terkühû mâlâyânî) hitâb-ı bâ-savâbına muhatap olan ümmet ve millete lâayık ve câiz değildir...”

Evkât-ı hayâtımız, vezâif-i diniyye ve dünyeviyemizin temâmi-i ifâsına kifayet edemeyecek derecede kalîl iken, bir kısmını mâlâyânî şeyler yolunda telef ve seref etmek yazık değil midir?

Hükemânın vakit nakittir kelâmı asıl bize lâzîmü’t-tatbîktir. Âkil olan nail olduğu fırsattan istifadeye çalışmalı da onu beyhude ve nâ-be-mahal sarf etmemelidir. Alelhusus henüz tahsil devrinde olan gençler ve çocuklar o kıymetdar zamanlarını roman mütalâasıyla imrâr etmemeli, hele tiyatrolara tekarrüb bile eylememelidir, zira roman ve tiyatroların onlarca ehven ve ehaff zararı, safvet-i zihinlerini imha etmesi ve mâni’-i tahsil olmasıdır. Binâen-alâ-zâlik onların mazarrât-ı vahime ve vefiresini gençlerin fikir ve nazarlarında delâil-i mukni’âne ile cidden ispat ederek onları tiyatro ve romanlardan tenfir ve tebrîd etmek velilerin uhdesinde müterettib bir vazifedir ki bu bâbda ihmal ve tekâsül etmek asla câiz olamaz.”¹⁹⁷⁶

Üst düzey bir bürokratin kızı olan Fatma Fahrünnisâ hanımın 1895 yılına ait olan yazısının diğer bölümlerinde tiyatrolarda sahnelenen oyunların adab-ı İslamiyete aykırılığına dikkat çekmiş ve tiyatrolara gitmenin zararlarından söz etmiş olsa da İslam hukuku yerine artık daha rasyonel

¹⁹⁷⁵ Halide Nusret ([1335, 10 Nisan), Tesettür Meselesi, *Genç Kadın*, 8: 117

¹⁹⁷⁶ Fatma Fahrünnisâ, (1311, 12 Teşrinievvel / 1313, 5 Cemâziyelevvel), Romanlar ve Tiyatrolar, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 16:3

bir referans çerçevesine ihtiyaç hissedilmeye başlanıldığını anlamaktayız. Bu o derece barizdir ki şöyle demektedir: "...Halbuki bunların (yani tiyatro ve romanların Ş.B.) efkâr-ı umûmiyye ve tabâyi'-i beşeriycede aks-i tesir ikâ' ettikleri, tiyatro ve romanların en müterakki ve en mebzul bulundukları memalik-i garbiye hükemâsı nezdinde bile tasdik ve itiraf edilmiş bir kazıyye olup, Avrupa'nın eâzım ve meşâhîr hükemasından Jean-Jacquees Rousseau ve emsali, tiyatro ve romanlar aleyhinde hâme-rân-ı makâl olmuşlar ve delâil-i lâzime sert ve ityân ederek ciltler dolusu muharrerât ile onların mazarrât-ı adidesini şerh ve izah etmişlerdir."¹⁹⁷⁷

Ayrıca ilgili yazıda bir başka önemli husus toplumsal bazı kanaatlerin özgürlükçü Osmanlı kadınlarınca sadece bir cinsiyet üzerinden değerlendirilmemeye çalışıldığıdır zira yazıda tiyatro ve romanların genel manada gençlerin eğitim hayatına olumsuz etkisinin bulunabileceği ve doğrudan fikri bir katkı sağlamayan boş iş (malayani) olarak sunulmaktadır.¹⁹⁷⁸

Yirminci yüzyılın başlarında tiyatroya karşı eğilimler yumuşamış olsa da toplum genelinde hâlâ kadınların bulunmasına uygun görülmeyen bir kamusal alan olarak görülmeye devam edilir, ancak bu kez kadınların tiyatrolardan faydalanma hakları daha yüksek sesle dillendirilmeye başlanır, öyle ki İzmir'de 30 Mart 325 tarihli Kadın (Selanik) dergisinde bu konuya değinen Ayşe İsmet hanım İzmir'de tiyatroya giden bir grup kadına yönelik erkeklerin müdahalesine şiddetle karşı çıkar ve güvenlik güçlerinin bu tacizi yapan kişileri hemen gözaltına alması çağrısında bulunur:

"...Hayât-ı ictimâiyyemizin ıslâhı, terakkiyât-ı maneviyyemizin temini gece gündüz çalışdığımız halde İzmir'de vuku'a getirilen vak'a-i dilsûze maruz mu kalmalı idik diye sert ettiğim efkâre bir kâşâne-i hayâlatı ilâve ettiniz....Tiyatroları rezâlethâne suretinde tasvir ederek müdâvimlerini rezile sıfatıyla telkîb doğru olamaz. Filhakika bizde şâyân-ı tavsiye ve tamâmiyle tehzîb-i ahlâka hâdim tiyatrolar yoktur. Fakat sırf bir eser-i hayra sarf edilmez üzere gerek İttihâd ve Terakkî Cemiyet-i mübeccilesi ve gerek Mekteb-i Hukuk vesâir müessesât-ı ilmiye ve menfaatine verilen piyeslerden hanımlarımıza da bir hisse-i istifâde tefrik edildi, kapı kapı dolaşarak muhadderât-ı İslâmiyyeye tevzi edilen biletler rezâlethâne için değil, menâfi-i umumiyyeye hizmet maksadıyla küşâd edilen mebânî-yi fazîlet için idi...."¹⁹⁷⁹

Tiyatro meselesi önemliydi çünkü modern tiyatro konsepti Osmanlı'da başlamadan önce Karagöz, kukla oyunları ve Ortaoyunu denilen sokak performanslarında meddahların hikayeleri ile eğlenen halk ondokuzuncu yüzyılda ilkin Avrupalıların açtıkları tiyatrolar ile karşılaşmıştı. İstanbul'da Giustiniani adındaki bir İtalyan ilk oyun evini İstanbul'da 1820'lerin sonunda bir başka İtalyan Bosco, 500 kişilik bir tiyatroyu 1839'da açmıştı. Osmanlı tebasından bir gayrimüslim

¹⁹⁷⁷ Fatma Fahrünnisâ, (1311, 12 Teşrinievvel / 1313, 5 Cemâziyelevvel), Romanlar ve Tiyatrolar, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 16:3

¹⁹⁷⁸ Fatma Fahrünnisâ, (1311, 12 Teşrinievvel / 1313, 5 Cemâziyelevvel), Romanlar ve Tiyatrolar, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 16:3

¹⁹⁷⁹ Ayşe İsmet (325, 30 Mart), Müteveffa Hacı Mustafa Bey Halilesi Habibe Hanım'a, *Kadın* (Selanik), 25:7

Michel Naum, Bosco'nun tiyatrosunu almış ve 1846'da tiyatro binası bir yangınla yok olana kadar işletmişti. Naum, iki yıl sonra devletin yardımıyla kendi tiyatrosunu inşa etmiş hatta aynı tiyatrodaki Verdi'nin Macbeth operasının izleyicileri arasında Sultan Abdülmecid de bulunmuştu. Naum'un devletle ilişkisi ona İstanbul'da tiyatro işletme iznini almasını sağlamıştı.¹⁹⁸⁰

İlk Osmanlı tiyatrosunu bir Osmanlı Ermenisi olup sonradan Müslüman olan Güllü Agop kurmuştu. Onun çabalarıyla tiyatro Beyoğlu'nun modern çevresinin dışına genişlemişti. Agop, devletten tiyatro için izinler alabilmiş hatta Yıldız sarayındaki tiyatroyu da yönetmeye başlamıştı.

Ondokuzuncu yüzyılda Batı tarzı tiyatro oyunları çevrilip sahneye adapte edilmeye başlanmış, Şemsettin Sami, Recaizade Ekrem, Ebuzziyat Tevfik, Muallim Naci, Ahmed Midhat gibi isimler oyunlar kaleme almıştı. Oyunların çoğu halkın eğitilmesi gayesine yönelikti ve ilerici fikirleri ve mevcut toplumsal ve politik kurumların ve dini fanatizmin, aşırı muhafazakarlığın eleştirisini içermekteydi ve II.Abdülhamid döneminde sansüre maruz kaldılar. 1908 devrimi sonrası sansür hafiflemiş ve toplumda bir tiyatro salgını başlamıştı. Oyunlarda kaderciliğin, doğaüstü güçlere inancın eleştirisi ve daha rasyonel düşüncelerin teşvik edildiği görülmekteydi. Bu yönüyle tiyatro, özellikle bu dönemde kamuoyunun görüşlerini biçimlendirmekte değil aynı zamanda kamusal alanın genişletilmesine hizmet etmiştir.¹⁹⁸¹

Kadınlar, kadın erkek karışık tiyatrolara gidemeseler bile sadece kendilerine mahsus tiyatrolar açılmıştır. Hester Donaldson Jenkins, 1911'de sadece kadınların için açık olan tiyatrolar kadar kadınlar ile erkekleri ortadan perdeyle ayıran birkaç tiyatronun da olduğunu yazmıştır. Vatanperverlik temasının işlendiği oyunları icra edenler ise Türk erkekleri ile Ermeni kadınlarıdır.¹⁹⁸²

1914 yılına gelindiğinde tiyatronun kadınlar için de bir ihtiyaç olduğu düşünölmeye başlanmıştı. Osmanlı'da ilk Türk tiyatrosu okulu kurulmaya kalkışıldığında oyuncu Müslüman Türk kızları bulmakta çekilen güçlük kadınlar açısından da bir başka "mahrumiyet" konusu olmuştur. Hürriyet-i Fikriye'de isimsiz bir yazıda İstanbul Şehremini Cemil (Topuzlu) Paşa'nın tiyatro kurulmasına dair verdiği mülakattaki şu sözlerini aktarır: "Bizde hakiki manasıyla tiyatro yoktur; bazı amatörler burada aktörlük ve aktrislik ediyorlarsa da Avrupadakilerine nisbeten pek ibtidâi bir haldedir. Bunlar sanata karşı küfran teşkil ederler. Bu sebeple tiyatro mektebi namıyla bir mektep tesisine karar verdik ve cemiyet-i umumiye-i belediyede bunun için bu sene 3000 lira tahsisat verdi. Bunun için Avrupa'dan bir mütehasşis müdür getireceğim."¹⁹⁸³ Yazar bu sözlerden sonra konuyu Müslüman kızlarının tiyatrodan uzaklığına getirir: "Fakat bizim teessürümüzü

¹⁹⁸⁰ Turna, Nalan (2014), "The Ottoman Stage: Politicization and Commercialization of Theatres, 1876-1922", Faroqi, Suraiya, Öztürkmen, Arzu (Ed.) *Celebration, Entertainment and Theatre in the Ottoman World*, London: Seagull Books: 319-321

¹⁹⁸¹ Turna 2014: 322-325

¹⁹⁸² Jenkins, Hester Donaldson (2014), *Kafesin Ardındaki Türk Kadını: Türk Kadınının Hayat Hikayesi*, İstanbul: Dergah Yayınları: 83

¹⁹⁸³ *Hürriyet-i Fikriye*, (1330, 24 Nisan), "Tiyatrodaki Müslüman Kızları", 12:10

mucib olan bir nokta vardır ki onu meskût geçemeyeceğiz: Aktrislik için Halep ve Edirne civarından Hristiyan kızlar celb olunacak imiş. Bunlar ağıleb ihtimale göre Ermeni cemaatinden olacaklardır. Bunun için bir şey demeyiz –Eğer demek caizse- Memleketimizde tiyatroyu düne kadar temsil eden Ermenilerdir. Fakat bu memleketin Müslüman kızları herşeyden mahrum edildikleri gibi bu sanattan da mı mahrum edileceklerdir? Madem ki tiyatronun mektebini vücuda getirecek kadar lüzum ve faidesine kâil olduk. Onu bütün teferruatıyla kabul etmeliyiz. Yoksa tiyatroculuk eden kadın ve erkeğin günahları ! arasında fark mı vardır?”¹⁹⁸⁴

Osmanlı kadını artık iyiden iyiye gücünü ve etkisini gösteren tiyatrolardan uzak tutulmanın sıkıntısını yaşıyor görünmektedir, çünkü günün bazı gazete haberlerinden kadınların bir şekilde tiyatroya girmeye çaba gösterdikleri, bazı tiyatrocuların gizliden gizliye kadın seyirci aldıkları ve bu durum ortaya çıktığında da konunun adli mercilere yansıdığını okuyabilmekteyiz. Örneğin “Tiyatroda Müslüman Kadınları” başlıklı *Tasvir-i Efkar* gazetesi haberin metninde şunlar yazılıdır: “Nizamnâmeye muhalif olarak tiyatrosuna müslüman kadınlarını kabul eden ve mezkur kadınları tiyatrodan çıkarmak üzere gelen polis me’murlarını tahkir eyleyen Galata’da tiyatrocusu İsmail Efendi ile refikâsı hakkında müdde-i umumilik tarafından tâkibât icrasına başlanmıştır. Zabıta ve müdde-i umumilik irâz eylediği vazifeperverlik şâyan-ı takdirdir.”¹⁹⁸⁵

Birinci Dünya Savaşından kısa bir süre ince Darülbeydi müdürlüğüne getirilen Fransız M. Antoine, Türk kızlarının tiyatro sahnesine çıkması noktasındaki yasak ile ilgili görüşünü soran gazetecilere verdiği cevap şu olmuştu: “Evet, bu sorun en güç olan sorundur, ilk unsurları Musevi hanım kızlardan yetiştireceğiz. Halep’ten ve Suriye’den getirticeğiz. Bunlara dans, müzik ve diksiyon dersleri verilecektir.” Kuruluşun tiyatro okuluna ilk Türk kadın öğrencilerin alınması 1919’da başlamıştır.¹⁹⁸⁶

Tiyatroda Müslüman kadınların oyuncu/aktris olarak görev almaları 1913 yılında Batıcı *İctihad* dergisi ile İslamcı *Sebilürreşad* arasında bir tartışmaya yol açacaktı.¹⁹⁸⁷ Abdullah Cevdet’in *İctihad* dergisinde Server Bedi takma ismiyle yazan Peyami Safa Müslüman Tatarlarda kadınların tiyatrodaki aktris olabildiklerini ancak Osmanlı’da bu durumun bazı kesimlerce reddedildiğini yazmıştır: “Tiyatro. Bizde kadr-ü kıymeti bilinmeyen, tasavvur olunamayan bir san’at-ı nefis daha. Hemen hemen tiyatrosuz, sahnesiz bir memleket kalmadı. Kısa bir mazide bizim kafalarımıza muadil kafalar taşıyan Tatarlar bile şimdi az çok bir sahneye, bir temâşa âlemine maliktir. Tatarlar tiyatroyu seviyor. İçlerinden tiyatro müellifleri, dram yazarlar, komedi yazarlar, aktörler, hatta aktrisler yetişiyor. Hayret ettiniz mi? Müslüman aktris...Bu biraz bizim kulaklarımızda nahoş bir te’sir bırakacak...Tatarlar yavaş, yavaş alışıyorlar. Vâkıa onların

¹⁹⁸⁴ *Hürriyet-i Fikriye*, (1330, 24 Nisan), “Tiyatroda Müslüman Kızları”, 12:10-11

¹⁹⁸⁵ *Tasvir-i Efkar*, (1335, 21 Haziran / 1919, 21 Haziran), “Tiyatroda Müslüman Kadınları”, 2762: 2

¹⁹⁸⁶ Berkes 2012:470, 26.dipnot

¹⁹⁸⁷ Üçüncü bölümde *Sebilürreşad*’daki bu yazıya karşı yazılanları aktardır. Yazının aslı için bknz. F. Latife (1329, 16 Kânunisânî), *İctihâd*’daki Hezeyânlar: Muhadderât-ı Azizelerimin Enzâr-ı Dikkatine, *Sebilürreşad*, 11/281:330

arasında da aramızda olduğu gibi tiyatroya bir mahal-i rezâlet nazarıyla bakan, sathi nazarlar, sathi beyinliler yok değil...Fakat yine onlar, öyle hocalar yetiştiriyorlar ki o hocalar, sahnenin lüzum ve fevâidi hakkında dini bir emirden bahseder gibi kemâl-i şiddet ve harâretle halka vaaz ve nasihat ediyor.”¹⁹⁸⁸ Server Bedi, Tatarların tiyatro için dini kesimlerden de cevaz aldıklarını yazmaktadır: “Mesela bir imam efendi Tatar gazetesi olan “Yıldız”da uzun bir makale yazıyor diyor ki: “Artık tiyatro hakkında beyan-ı fikr etmek zamanı geldi. Biz Müslümanlar her meseleye evvela şeriat nokta-ı nazarından bakarız. Fakat şimdiki zamanda dünyada pek çok şeyler, eskiden mevcut olmayan pek çok işler mevcuttur. Bunlar için kütüb-i şer’ide bahisler mevcut değildir. Meseleyi pek çok yollara ayırıp şeriatten sormalıdır. Mesela tiyatronun birçok teferruatı vardır; piyes yazmak, erkeklerin sahneye çıkması, kadınların sahneye çıkması, tiyatroya erkeklerin gitmesi, kadınların gitmesi, sahneye tarihi oyunlar, hilâf-ı edeb oyunlar vaz etmek, âşikardır ki bunların cümlesi şeriat için ne helaldir, ne haramdır. Birinin haram olmasından diğerrinin de haram olması lazım gelmez. Hatta hepsinin haram olduğunu farz etsek her haramdan bizi men etmeye kimin hakkı vardır. Dünyada haramlar ne kadar çoktur ve bu haramlar bütün ehl-i İslam tarafından ne kadar büyük bir tehellükle işlenir.”¹⁹⁸⁹

Kadınların dergilerde yazılarıyla veya konferanslarda biraraya gelişinin dışında biraraya gelebilmelerinin başka bir yolu ev davetleriydi. Fransızca’dan alınma bir tabir olan ve akşamları verilen çay davetlerine “suare” denmekteydi ve yirminci yüzyılın başında toplumun pek alışık olmadığı böylesi davetler Osmanlı toplumunda ilkin sefirler tarafından vermeye başlanmıştı.¹⁹⁹⁰ Hariciye Nezareti genel sekreteri Nuri Bey’in kızı olan Zeynep Hanım, 1907 yılında zor koşullar altında kendi kadın dostlarıyla birlikte suareler tertip ettiğini yazmaktadır anılarında:

“...biz Türk kadınları yaşamımızın yeni bir dönemine geldik. Bu dönemde, büyükannelerimizin nakış akşamlarıyla mutlu olacak bir zihniyetin özlemine çekmenin hiçbir yararı yoktu. Zaten bu toplantılar da giderek seyrekleşti, çünkü kaç yaşında olurlarsa olsunlar, kadınların karanlık bastıktan sonra dışarı çıkmalarına izin yoktu. Ama işte tam bu sıralarda ben, yasak olmasına karşın genç kızlar için “beyaz akşam yemekleri”ni başlattım. Bu, tüm kentte, bir skandala neden oldu. Annelerimiz ve babalarımız bundan hiç hoşlanmadılar ama biz direndik ve çabalarımızın başarısından mutlu olduk. Daha sonra, evlendiğimiz zaman da bu akşam yemeklerini cesaret edebildiğimiz kadar sürdürdük ve işte o sıralarda kadınların geleceği için ne yapabileceğimizi konuşmaya başladık. Birlikte ne hoş akşamlar geçirdik! Bu suareler olduğumuz gibi olabildiğimiz, birbirimize yüreklerimizi açabildiğimiz ve yaşamlarımızı biraz aydınlatmaya çalıştığımız anlardı. Türkiye’de en çok sevdiğim on dört arkadaşımın hepsi bu “beyaz akşam

¹⁹⁸⁸ Server Bedi (1329, 26 Kanunuevvel), Haftanâme, *İctihad*, 86:1914

¹⁹⁸⁹ Server Bedi (1329, 26 Kanunuevvel), Haftanâme, *İctihad*, 86:1914-1915

¹⁹⁹⁰ Meriç, Nevin (2007), *Âdâb-ı Muâşeret: Osmanlı’da Gündelik Hayatın Değişimi (1894-1927)*, İstanbul: Kapı Yayınları: 442-443

yemekleri” grubundandı ve o on dört kızın hepsinin, hayatta özel bir rolü oldu.”¹⁹⁹¹ Aslında suareler de Osmanlı kültüründe geleneksel ev ziyaretlerinin biraz değişik bir biçiminden farklı değildi çünkü kafe ve restoran kültürünün olmadığı bir kültürde kişiler dışarıda yemek yediklerinde genellikle bunun dostlarıyla birlikte yapmayı tercih ediyorlardı. Bu yemekler hem sosyalleşme, hem boş zaman geçirme faaliyeti olarak çeşitli günlük yaşam ritüellerini içermektedir. Kahveler ise sadece erkeklere yönelik kamusal mekanlardı.¹⁹⁹²

Sokakta gezinmek kimi bölgelerde görece rahat olabilse de Osmanlı kadını için bazen riski göze almayı gerektirmektedir. İlgili bölümlerde ele aldığımız üzere Osmanlı sosyal hayatında kadının görünürlüğüne karşı bazı hukuki ve polisiye tedbirler alınmış ve sokakta sık ve geç vakitlerde görülen kadınların iffetli, asil kadınlar olarak görülmeşi Osmanlı hukuk metinlerine dahi yansımıştır. Kadınların sokaklarda bulunmasına yönelik kimi çevrelerin ciddi karşı yayınlarının halkta bir karşılığının olduğu birtakım adli vakalarla da belli olmaktadır ve dergilerde kadın yazarlar bile bu vakaları yazılarına yansıtmakta tereddüt etmediler. Bu olaylardan bir Demet dergisinde 1908 yılında yayınlanan isimsiz bir yazıya aktarılmıştır:

“Beş on gün evvel birkaç hanım Şehzâde Cami’inde bazı kimselerin ellerinde çakı bulunduğu halde kadınların çarşaflarını parçaladığını görmüşler! Üç dört gün evvel Beyazıt’da, bir kadın dîcâr-ı hakâret olmuş! Bu nasıl olur? Şurada burada, kadınlara hergün tecâvüzât-ı lisâniyyede bulunuluyor. Zabtiyye Nezâret-i Âliyyesinin gûş-i dikkati acaba bunları iştmiyor mu?...Birtakım kalpsizlerin bu gibi harekât-ı tecâvüz-kârâneleri zavallı hanımlarımıza ne kadar te’sir ediyor. Senelerce mahzun, evlerin köşelerinde kapalı kalan mevcûdiyyetleri hâlâ mahbus mu kalacak? Müslüman kadınlarını sokağa çıkmaktan men eden şer’î ve nizâmî hiçbir mecbûriyyet yokken dinin siper-i ulviyyeti arkasına gizlenerek örfî hükümlerle herkesin ortasında iffet-i nisviyyeyi tahkir edenler cezasız mı kalacaklar?”¹⁹⁹³

Kıyafet meselesi ve kamusal mekanlara (sokak, tiyatro, sinema vb.) katılım talebi ve tartışmaları Osmanlı kadınının bedenine daha fazla önemsemesine yol açmış ve beden, salt estetik değil aynı zamanda sıhhi bir meselenin konusu olmaya başlamıştır. Modernleşmeyle zihin ve beden arasındaki ilişkiye yapılan vurguya bedenin ruhsal/manevi gelişme için de bir tür vasıta sayılması eşlik etmiştir. Aşağıdaki metinde bu yaklaşımla birlikte dini birtakım tabirlere yüklenen kaderci anlamın reddedildiği ve gelişmenin doğrudan insani çaba ve iradeye ve bunun

“Terakkiyat-ı ilmiye ve fenniyeden ne derece mahrum ise belki o nisbette de terakkiyat-ı maddiye ve bedeniyeden mahrumuz. Zaten beden, maddeten terakki ve teali etmezsek ruhi,

¹⁹⁹¹ Zeynep Hanım (2016), *Bir Türk Kadınının Avrupa İzlenimleri*, çev. Nuray Fincancıoğlu, İstanbul: Everest Yayınları: 98

¹⁹⁹² Mikhail, Alan (2007), “The Heart’s Desire: Gender, Urban Space and the Ottoman Coffee House”, Sajdi, Dana (Ed.) *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*, London, New York: Tauris Academic Studies: 140, 161, Donald Quataert (2005), *The Ottoman Empire, 1700-1922*, Cambridge: Cambridge University Press: 160

¹⁹⁹³ Demet, (1324, 8 Teşrinievvel), Zâbita ve Kadınlarımızın Muhâfaza-i Hukûku, 4:62

manevi terakkiyi nerede bulacağız? Rüyada mı göreceğiz? Yoksa yine inşallah, maşallah ile itiyad-ı kadimemize mi hasr-ı fiil edeceğiz? Fakat bugün maa't-teessüf görüldü ki inşallah ile maşallah ile hiçbir iş görülemiyor. Herşey sebata, azme, metanete vabestedir....terbiye-i bedeniye kulüpleri açıldı. Acaba hangi valide çocuğunu top oynatmaya, jimnastik yaptırmaya yolladı?"¹⁹⁹⁴

Hester Donaldson Jenkins dönemin Türk kadınının eğlence ve bedeninin toplumsal alandaki görünürlük biçimine dair sözlerinde Batı etnosantrizmi bariz de olsa yine de bir fikir verebilir: "Türk kadınının fikrimizce oldukça az eğlencesi vardır. Genellikle eğitimsiz olduğu için, onun eğlencesi de eğitimle alakalı değildir. Türk kadını, konferanslara, kulübe, konsere gitmez; eski rejimde, kendisine açık olmayan fikri toplantılara da katılmaz. Gençliğinde bile atletik değildir. Yani, ne tenis ne golf oynar. Gençliğinde bile atletik değildir. Yani, ne tenis ne golf oynar. Hiç yürüyüş yapmadığı gibi bisiklete falan da binmez. Zaten bu tür aktiviteler mütevazı bir Müslüman için uygun değildir. Bir kadının, peçeyle tenis oynadığını ya da çarşafıla bisiklet sürdüğünü düşünün. Türk erkeğinin şans oyunlarına ilgisi olabilir. Fakat bir kadın briç, iskambil veya domino gibi oyunlar oynamaz. Ağır bir işte de yer almaz. Elleri bunu yapacak vaziyette değildir. O zaman bu kadın eğlenmek için ne yapar?"¹⁹⁹⁵

Ondokuzuncu yüzyılın son yıllarında eski İstanbul çarşısıyla yetinmeyen Osmanlı kadını Galata ve Pera'daki dükkanları keşfetmeye çalışmaktaydı ama bu duruma pek de iyi gözle bakıldığı söylenemezdi.¹⁹⁹⁶ Jenkins, bu gezilerin yirminci yüzyıl başında da devam ettiğini yazar. Türk kadınları da diğer kadınlar gibi alışverişe gitmekten, pazarlarda gezmekten ve hamama gitmekten zevk almaktadır ve eğlencesinin büyük ölçüde bunlardan ibarettir.¹⁹⁹⁷ Oysa bir yüzyıl öncesinde d'Ohsson'ın, Osmanlı kadınının dükkan ve çarşılarında görülmediğini, gayrimüslim kadınların kapı kapı dolaşarak mallar sattığını yazmış olduğu hatırlanınca değişim daha bariz hale gelmektedir.¹⁹⁹⁸

Cami de kadınlar için ondokuzuncu yüzyıla kadar kadınlarca rahat erişilebilir bir kamusal alan olamamıştır. Hatta 1830'lu yıllarda camiye girebilmek için bazı kadınların erkek kılığına bile girmesi gerekmiştir. Elbette yüzyılın sonuna doğru bu değişmeye başlamış ve artık kadınlar önceki yüzyıllara kıyasla daha rahat camilere gelebilir olmuşlardır.¹⁹⁹⁹

Kadınların eğitim hakkını savunan bazı kadın yazarların bazı hemcinslerinin toplumsal hayata dair taleplerine katılmayabildiği de görülmektedir. Bu yazarlar için kadının ile erkeğin arasında korunması gerekli olan farklardan biri de kadının kamusal hayata erkek kadar yoğun şekilde katılmaması gereğidir.

¹⁹⁹⁴ Aliye Cevad, (1329, 9 Temmuz / 331, 18 Şaban), Tereddijat-ı Bedeniye, *Kadınlar Dünyası*, 97: 3-4

¹⁹⁹⁵ Jenkins 2014:81

¹⁹⁹⁶ Davis 2009:164

¹⁹⁹⁷ Jenkins 2014: 86-88

¹⁹⁹⁸ Davis 2009:164

¹⁹⁹⁹ Davis 2009:168

Kadınların hak ve hukuklarına ve özgürlük taleplerine ilişkin yazılar ve konferanslarla birlikte toplu protesto eylemleri görülmemiş olsa da bireysel düzeyde günümüzde protesto denilebilecek bazı eylemlere imza atan kadınlar olduğu gündelik gazete haberlerinden öğrenilebilmektedir. Kadın öğretmen okullarının açılmasını talep eden Atıfet Celal kadınların toplumsal görünürlüğüne dair yazar: “Kadınlar memur olsun, meb’us olsun, hakim olsun, balolara gitsin, Tepebaşı, Taksim bağçelerinde otursun demiyorum. Böyle diyenlere de acırım. Ancak kadınlar da okusun, öğrensün, imâl-i fikre, mütalaa ve muhakemeye kadir olsun, evinin idaresine bakabilsin diyorum.”²⁰⁰⁰

Örneğin tiyatro yasaklarının devam ettiği uzun yıllar boyunca kadınların bu yasağı hiç de iyi karşılamadığını 1919 yılında *Tasvir-i Efkâr*’da çıkan bir haberde görebilmekteyiz çünkü haber metnine göre bazı kadınlar nizamnamelere rağmen yani kanunları çiğneme pahasına da olsa tiyatrolara girmenin yolunu aramaya çalışmışlar gibi görünmektedir:

“Nizamnâmeye muhalif olarak tiyatrosuna müslüman kadınlarını kabul eden ve mezkur kadınları tiyatrodan çıkarmak üzere gelen polis me’murlarını tahkir eyleyen Galata’da tiyatrocu İsmail Efendi ile refikâsı hakkında müdde-i umumilik tarafından tâkibât icrasına başlanmıştır. Zabıta ve müdde-i umumilik irâz eylediği vazifeperverlik şâyan-ı takdirdir.”²⁰⁰¹ Benzer şekilde kılık kıyafete ilişkin yasakları çiğnemek isteyen kadınlar da olmuştur. Yine 1919 yılına dair çıkan “Şapkalı Hanımlar” başlıklı bir haber hem kadınların bu yasağı delmeye yönelik birden fazla sayıda eyleme imza attığı hem de yönetimin konuya sert müdahalede bulunabildiği anlaşılmaktadır:

“Dünkü nüshamızda, polis müdür-ü umumiyesi Halil beyin beyanına atfen yazmış olduğumuz bir fıkrada, açık gezdiğinden dolayı zabıtaca Kumkapı şimendifer istasyonunda tevkif edilen Nuriye isimindeki kadın hakkında tahkikatta bulunduğunu yazmış idik. Dün dahi polis müdüriyeti zabıta-ı ahlakiye şubesi me’murini tarafından Kadıköy vapur iskelesinde açık bir genç kadın daha tevkif edilmiş ve Saime isminde olan mezbure aleyhinde divan-ı harbce takikat-ı kanuniyede bulunması zımnında icra-ı muamele edilmekte bulunulmuştur. Polis müdüriyetince bu gibiler hakkında şiddetle takibatta bulunması tekrar eylemiş ve bir kumpanya halinde icra-ı rezâlet eden bazı kadınların daha derdesti için tedâbir lazıme-i ittihaz edilmiştir.”²⁰⁰² Haber metninin devamında yirmibeş yaşında olduğu bildirilen Nuriye’nin Müslüman bir kadın olduğu ve yapılan tahkikatta herhangi bir ahlak dışı durumunun olmadığı ve sadece akrabasına şapkalı şekilde gitmek istediğinin anlaşıldığı da ekleniyor. Buna rağmen Nuriye haberde çektiğine göre divan-ı harbe sevkedilmekten kurtulamamış.

²⁰⁰⁰ Atıfet Celal (1324, 24 Eylül), “Terbiye-i Nisvaniye”, *Demet*, 2:27

²⁰⁰¹ *Tasvir-i Efkâr* (1335, 21 Haziran) Tiyatroda Müslüman Kadınlar, 2762:3

²⁰⁰² *Tasvir-i Efkâr* (1335, 7 Mayıs), Şapkalı Hanımlar, 2718:1

Kadınların kıyafetlerinin kimi zaman davranış biçimiyle zıtlıklar gösterebilmesi “hürriyetperver” Osmanlı kadın ve erkeklerinin ahlakın kıyafetle doğrudan irtibatlı olmadığına yönelik yaklaşımını destekleyen bazı vakalarla desteklenmiştir. Bu adli vakalarda rekreasyon alanlarından biri olarak kamuya hizmet veren parklar da dahil olmuş ve bir takım fahiş işler için kullanılabildiği şüphesi ile tüm kadınların mekanlardan yararlanabilmesinin önünü kesebilmiştir. Yine 1919 yılına ait bir haberde parkların kadınlara kısa bir süreliğine dahi olsun kapatıldığı ifade edilmekte ama sonra bu karardan vazgeçildiği belirtilmektedir:

“Bir hafta kadar evvel, Gülhâne parkı Türk hanımlarına yasak edilmişti. Memnuniyetle haber alıyoruz ki, oradaki müessif vakaya sebep olanların parka girmeleri men edildiğinden, hanımlarımızın gidip gezmelerine müsaade edilmiştir. Mantık da bunu icab ederdi. Hanımları parktan men etmeye sebep neydi? O sebep, her akşam Salkımsöğüt’ten Eminönü’ne kadar münesebetsiz vaziyetlerde dolaşan çarşafli kadınlar için daha ziyadesiyle mevcut değil midir? Kendilerini çarşaf altında gizleyen bu kadınlar, ne cins kirli kadınlardır ki kıyafetleri dolayısıyla yaptıkları çirkinlikler, mühterem kadınlığımıza bir leke getiriyor. Zabıta-ı ahlakiyenin vazifesi, örfe, adaba mugayir olarak aleni rezaletlere meydan verecek hal ve kıyafette gezenleri men’e müsaidir. Kanun, örfe tevâfuk etmelidir. Her halde bu çirkin, bu son derece ayıp hallere bir nihayet verilmesi bir hükümetin vazifesidir.”²⁰⁰³ Bir başka haber de gayrimüslim bazı kadınların çarşaf giydikleri için tutuklandıkları haberidir. Haber toplumsal görünümünün geleneksel dinipolitik önemini gösteren örneklerden biridir: “Dün sabah Beşiktaş’da iki rum kadını çarşaf giydiği için zabıta-ı ahlakiye me’murları tarafından derdest edilmişlerdir.”²⁰⁰⁴ Çarşafın veya bu biçimiyle belirginleşen örtünün geleneksel İslami tahayyülde Müslüman kadını diğer dinlere mensup kadınlardan ayırt edilebilmesi için gerekli bir toplumsal damga olarak görülmesi sebebiyle Müslüman kadınlardan örtünmesi sıkı sıkıya istenirken gayrimüslim kadının örtünmesi yasaya, şeriata karşı gelmek olarak algılanır idi.

Artık geleneksel toplumsal hayat geçmişe de atıfla övülen, takdir edilen, uzaklaşıldığı için hayıflanılan bir hayat değil atalet, cehalet ve taassup kavramları ekseninde görülür: “Memleketimizde muaşeret-i ictimaiyemize göz gezdirirsek onların âdat-ı umumiyelerini pek basit ve büyük noksanlarla mâli görürüz. Bu noksanların en büyüğü ve en ehemmiyetlisi de atalet, cehalet ve taassubumuzdur. Bu üç hasm-ı medeniyet medeni memleketlerden tard ve teb’id eyledikleri vakit bizde mazhar-ı kabul oldular. Öyle bir surette yerleştiler ki defetmek için pek çok çalışmak lazım.”²⁰⁰⁵

Salt toplumsal hayatta hazır olmak da yeterli değildir aynı zamanda toplumsal hayatta davranış biçimi anlamında nasıl bir duruş sergileneceği konusu da ilk zamanlarda bilinmezlik

²⁰⁰³ *Türk Dünyası*, (1919, 17 Eylül), Türk Kadınları - Park 22: 3

²⁰⁰⁴ *İkdam Gazetesi*, (1919, 21 Temmuz), Çarşaf Giymişler: 2

²⁰⁰⁵ Belkis Ferit, (1329, 12 Nisan) Tahsilimiz, *Kadınlar Dünyası*, 9:3

halesiyle çevrilidir. Bu sıkıntının farkında olan bazı yazarlar her ne kadar okurlarının tepkisinden çekinseler de bu konuda Batı'nın görgü kurallarını almakta bir sakınca görmediklerini yazabilmişlerdir:

“Bizde adâb-ı muaşeret ve cemiyet ve usûl-i idare-i beytiye hakkında maatteessüf şimdiye kadar o kadar az şey yazılmıştır ki hemen hiç bir şey yazılmamıştır desek mübâlağa etmiş olmayız. Bu babdaki tetkikatımı âsâr-ı garbiyede icra ile bunlardan muhit itiyâdât-ı ihtiyacâtımıza tekâbül ve tevâfuk edenleri kabil-i teklif edeceğim. İçinde bulunduğumuz asr-ı tekâmül ve terakkide cemiyetten infirâd ederek beşyüz sene evvelki hayatı yaşamak mümkün olmayıp asrımızın seviyesine yükselemediğimiz takdirde ezilmek muhakkak ve cemiyete kabul olunmak için de onun âdâb ve kavaidine vukuf ve tebaüd elzem olduğundan muhterem kârielerimden yazılarını okurken tevahhuş etmemelerini rica ederim.”²⁰⁰⁶

Kadının görünürlülüğü konusunda ilgi çekici tartışmalardan biri İslamcı dergilerden Sebilürreşad ile kadın dergisi *Siyânet* arasında geçer. *Siyânet*, bir kürt kadınının kıyafetli resmini gazeteye basınca *Sebilürreşad* dergisi konuyu, “İslâm'ın Mukaddesâtı Aleyhinde Neşriyât” başlığıyla eleştirir “*Siyânet Risâlesi* “Türk kadınına hicâb zincirini” kırdırıyor ve milletin tâ harîm-i ismetine kadar sokularak müslüman kadınlarının açık saçık kıyafetlerini yabancılara teşhîr ediyor.” şeklinde sayfalarına yansır.²⁰⁰⁷

Siyânet dergisinin 4 Haziran 1914 tarihli sayısında *Sebilürreşad*'daki bu yazıya cevabi bir karşı yazı yazılır. Yazıda hem bir savunma vardır hem de bir eleştiri: “Bir kere biz İslâm'ın mukaddesâtı aleyhinde neşriyatta bulunduğumuzu bilmiyoruz. Mukaddesatın nelerden ibaret olduğunu Sebilürreşad'dan öğrenecek kadar da cahil değiliz. Hususiyle iz'ânımız, terbiyemiz vardır. Hiçbir zaman hiçbir hareketimizle Türk kadınına hicap zincirlerini kırdırmadığımız gibi Müslüman kadınına da inzâr-ı ağıya açık, saçık vaz-u teşhir etmedik. Evet gazetemize resim derç ediyoruz. Fakat bu resimleri filan hanımın, falan kadının resmi diye değil. İnzar-ı ammeye vaz-u teşhir eylediğimiz, hatta menfaatten bile hâli görmediğimiz bir şey varsa o da kıyafet-i Osmaniye koleksiyonudur. Dikkat ediliyor mu? Kıyafet diyoruz. Maskadımız kadın resmi derc etmek değil, kıyafetleri göstermektir. Sebilürreşad muahezede kendini haklı gösterebilmek için mes'eleyi muğalataya, safsataya, boğuyor. O boğuntunun arasında hakikati de boğuyor. İnzar-ı ammeden setr ediyor. Açık saçık Müslüman kadınlarını yabancılara teşhir ediyorlar diye fazla bir taassub eseri gösteriyor. Zaten bir insan şaşırınca hakikati göremez. Lakin Sebilürreşad'a sorarız ki kıyafet denilen şey de aynıyle kadın mıdır? Yani bir Müslüman kadınının elbisesi bir Hristiyan'a, bir Musevi'ye giydirilerek Müslümanların hane dahilindeki kıyafetleri şudur denilmek mukaddesâta ta'riz ile ve mukaddesât aleyhinde neşriyat ile tefsir olunabilir mi?”²⁰⁰⁸ *Siyânet*

²⁰⁰⁶ Mesadet Bedirhan, (1329, 20 Temmuz / 1331, 29 Şaban), Evde ve Cemiyette Kadın, *Kadınlar Dünyası*, 101: 8

²⁰⁰⁷ *Sebilürreşad*, (1914, 28 Mayıs) “İslâm'ın Mukaddesâtı Aleyhinde Neşriyât”, 12/ 298: 227-228

²⁰⁰⁸ Halil Edhem (1914, 4 Haziran), Sebilürreşad'a Cevap, *Siyânet*, 11:3

yazarı *Sebîlürreşâd*'daki ilgili yazı sahibini resim altındaki ibareyi okumamakla suçlar: “Doğrusunu söyleyelim mi, biz artık riyanın bu derecesini çekemeyiz. Hakkımızda reva görülen şu haksız ta’rız eğer yerinde olsaydı ne alâ. Fakat öyle mi ya? Neden bu resimleri derce başladığımız nüshadaki makale nazar-ı mütalaadan geçirilmek külfetinden azâde kalsın da bize İslam’ın mukaddesâtı aleyhinde neşriyatta bulunmak gibi çirkin bir cürm isnâd olunsun. Biz o zaman aynen şu satırları yazmış idik. “...işte o zaman bu komisyon Müslüman kadınlarının hane dahilinde telebbüs ettikleri elbiselerle, onların kıyafetlerini mu’sır resimleri cem edebilmek için bir çare düşünmüş, yani Müslüman kadınlarının resimlerini almak mümkün olamayınca onlardan elbise tedarik olunarak Hristiyan kadınlarına giydirilmiş ve koleksiyonun en büyük bir noksanı da bu suretle ikmal edilmiştir.” *Sebîlürreşâd*’ın muharrir-i müteariz ve mütecâvizi şu satırları dikkat ile, em’an ile okumuş olsaydı gazetemize derc olunan resimler için “milletin ta harem-i ismetine kadar sokularak Müslüman kadınlarının açık saçık kıyafetlerini yabancılara teşhir ediyor” demez ve büyük haksızlığı irtikâb eylemez, bu zalimâne hükmü vermezdi.”²⁰⁰⁹

Kadının toplumsal alandaki görünürlüğü tıp alanına giren konulardaki tartışmalarda da kendisini gösterir. Avrupalı bir diş hekimi kadınının *Hanımlara Mahsus Gazete*’ye Türkçe’ye tercüme ettirerek gönderdiği iş ilanı kadın ile erkek arasındaki mesafeleri ve örtülülükleri vurgulanarak bu durumun kadınları bazı hizmetlerden yararlanmaktan mahrumiyeti ifade edilir: “Acizeniz diş tabibesiyim, Viyana Tıp Dârülfünûnunda ikmâl-ı tahsil ve istihsal-i diploma eyledim. İstanbul’da diş hekimi intihabı hususunda ekseriya dücâr-ı müşkilât olunduğunu ve hele Türk hanımlarının mestûriyyet cihetiyle erkek diş hekimlerine kerhen ve mecburen dişlerini tedavi ettirdiklerini ve eğer hemcinslerinden bir kadın veya kız dişçi olursa böyle bir diş tabîbesinin bilhassa Müslüman hanımefendilerin mazhar-ı sahâbet ve himâyeti olacağını Dersaadet’i iyi tanıyan bazı ahabplarımdan haber alarak Dersaadet’te temekkün ve icrâ-yı san’ata karar verdim üç aydır burada isem de memleketi ve kimseyi tanımadığımdan, kendimi Türk hanımefendilere takdim için bir vesile ve vasıta arıyordum ki burada hanımlara mahsus bir gazete neşrolunduğunu haber aldım...Her ne kadar Almancadan başka Fransızca ve İngilizce ve İtalyanca biliyor isem de Türkçeyi bilmediğimden dolayı pek müteessifim lakin temin ederim ki eğer Müslüman hanımefendilerin teveccüh ve himâyet-i mahsûsalarını kazanır isem, her ne fedakarlık yapmak lazım gelir ise yapıp Türkçeyi pek az bir müddet içinde öğreneceğim mamafih şimdiden söylediğim lisanları bilmeyen hanımefendilere arz-ı meram için münasip bir tercüman bulmuşumdur...”²⁰¹⁰

Kadınların erkek doktorlara muayene olup olamayacağı da ayrıca tartışılmış, dini gerekçelerle kadınların erkeklere muayene olmalarını reddetmelerini “taassup” kelimesiyle ifade eden yazara göre buna dinden dayanak bulunamaz: “Vakıa hanımların tababet mesleğine kabul

²⁰⁰⁹ Halil Edhem (1914, 4 Haziran), *Sebîlürreşâd*’â Cevap, *Sıyânet*, 3-4

²⁰¹⁰ Diş Tabibesi (1313, 26 Şaban / 1311, 29 Kanunusânî), Henriette Hevernîk, Mektup, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 47:5

edilmesine çalışan zevattan bazıları, Müslüman kadınlarının erkek tabiblere muayene edilmekten çekindiklerinden dolayı bilhassa, tehhülden evvel tabib raporu istihsalini emreden, izdivaç kanununun tatbiki için kadın tabiblere şiddetle ihtiyaç olduğunu söylüyorlar. Şu halde, şimdi tıp tahsiline girecek hanımlar ikmâl-i tahsil edince, kendilerine koşacak hastaları hazır bulunuyor demek olur. Fakat bunu hiç zannetmiyorum. Kadınların erkek tabiblere muayeneden çekinmeleri için dinde, bir istinatgâh bulamayacakları gibi, taassubun da bu dereceye varabileceğini tasavvur edemiyorum.”²⁰¹¹

Beden, sadece moda anlamında daha fazla görünürülük kazanmamış aynı zamanda sağlık da daha fazla vurgulanmaya başlamıştır. Kadın bedeninin geleneksel toplumsal tahayyülde daha çok ev içi alanla tanımlanması bedeni hareket ve ışık ihtiyacından mahrum bıraktığı şeklinde rasyonel bir argümanla eleştirilirken aslında kadın için tanımlanan geleneksel rollerin eleştirisi yapılmaktadır. Cihangir’den yazan Sacide hanımın hem geleneksel kadın bedeni algısı hem de Osmanlı toplumsal yapısındaki farklı statülere sahip kadınların ev dışı ile ilişkisini ortaya koyarken aynı zamanda geleneksel toplumdaki kadınlar arasındaki sosyal tabakalaşmaya da değinmektedir:

“Kadınlarımıza umumi bir nazar atfettiğimizde vücudlarının terbiyesine hemen hiç ihtimam olunmadığını görürüz. Tamamıyla hastalıktan âri bir kadın bulmak güçtür. Hepsisi ya cılız, ya hastalıklı, sinirli, yahud fazla şişmandır. Bunların tarz-ı hayatlarını tetkik edersek biraz hakikate doğru yürümüş oluruz: Kadınlarımızın bir kısmı müteaffin, ziyadan, havadan mahrum evlerde mütemadiyen oturur, ya vakitli vakitsiz minder üzerlerine uzanarak uyurlar, yahut kafer arkasından komşulara giren çıkanları, sokaktan geçenleri seyreredler...Halbuki hayat, hareketle kâimdir. Hareket etmeyen bir vücut atıldır, hastadır, uyuşuktur...Fakir olan zavallılar içinde yemek pişirilen, çamaşır yıkanılan, yatılan bir odanın içinde tefessüh etmiş, zehirli havası içinde otururlar. Buraları birer aile ocağı değil, cinayet yuvasıdır, oralarda hayat zehirlenir. Bu ilk kısım kadınlarımız mafevk tanınanları izin olmadan sokağa çıkamazlar, âmirleri de onlara ayda, mayısta bir kere ya izin verir, ya vermez tahakkümü altında ezer, mahv eder...İkinci bir kısım kadınlarımız da mafevk tanınanlardan lazım gelen müsaadeyi almış olduklarından dışarıya çıkmakta serbesttir. Bazısı çocuklarını evde bırakır ve mesela “kızım sen bulaşıkları yıka, ben falan hanıma gidiyorum” der. Bazıları da beraber götürür. Evde iken kime gideceğini düşünür. Nihayet bisinie karar verir, beslemeyi çekip ayağını eşikten dışarıya attı mı ancak akşama gelebilir. Gittiği yerde kimseyi bulamazsa başkasına, o da yoksa diğerine, kapı kapı, serseriyâne bir surette, haberli habersiz, uzak yakın dolaşırlar. Akşam kuru bir yorgunlukla baygın, cansız bir halde eve düşer. Tabii evinin tertip ve intizamına bakmaya vakit bulamaz...”²⁰¹² Yazar alt

²⁰¹¹ Galib Ata (2 Teşrinievvel 1919), Hanımların Tıp Tahsili, *Büyük Mecmua*, 12:189

²⁰¹² Sacide, (1329, 2 Temmuz/1331, 11 Şaban), Kızlarımızın Çeyizi Ne Olmalıdır? 1-Terbiye-i bedeniye, *Kadınlar Dünyası*, 90:2-3

kesimden kadınların genç ve belirli bir yaşa erişmiş olanların sokak ile ilişkisini bu şekilde tasvir ettikten sonra gelir durumu daha yüksek olanların ev dışı hayatla ilişkisini resmeder: “Bir kısım hanımlarımız da arabalarla gezerler, vücutları muattal kalır...Umumiyetle nazarımızda vücut şâyân-ı hürmet bir şey değildir. Vücudumuza karşı hepimiz mütehakkimiz, müstebidiz, onun gıdasını vermeyiz.”²⁰¹³ Türk kadınlarının geleneksel olarak kamusal alanlarından biri olan hamam adetleri de Sacide hanımın eleştirileri arasında yer alır: “Kadınlarımızın hamama gitmeleri büyük bir mes’eledir: Birkaç gün evvel poğçalar, takımlar, yiyecek hazırlanır, hamama gideriz, saatlerce vakit geçirerek, çıkarız, hamamın içinde karnımızı doyururuz, limonatalar içeriz, bayılır, ayılırız, bir hafta evde hamam yorgunluğumuz temâdi eder, erkekleri de rahatsız ederiz. Halbuki bunların sıhhate ne kadar mugayir olduğunu insan bir tabipten pekala öğrenebilir. Hele o yolda yürüyüşlerimiz...Zinde canlı yürüyenler son zamanlarda biraz atmaya başladı ise de ekseriyetle kadınlarımız öküz arabası kadar iç sıkıcı bir surette yürürler. Biraz yol yürüse, yahut yokuş çıksak, en gençlerimiz bile tıkanır kalırız, yol üstlerinde oturacak yerler ararız, aman bayıldım diye şikayetlere başlarız, yokuş diye yapanlara kızarız...”²⁰¹⁴

Peçeye karşı eleştiriler arasına onun beden sağlığına etkisi de eklenmiştir. “Bugün ister dindar olanlara sorun, ister alim olanlara, ister zevk-i selim ashabına sorun, ister hıfzıssıhha mütehasıslarına. Bakalım bizim İslam hanımlarının bugünkü kıyafet-i hariciyelerini beniyorlar mı? Emin olun hepsi birden hayır cevabını verecekler, çünkü bizim bugünkü garip kıyafetimiz ne dinidir, ne sıhhidir, ne ahlakidir.”²⁰¹⁵

Kadınla erkeklerin kamusal hayatta ortak mekanları paylaşımlarının bazı İslamcı yazarların fitne ifadesiyle sunduğu gibi toplumsal huzursuzluklara yol açtığı iddiasının aslında tam tersinin doğru olduğu öne sürülür ve bu, aynı zamanda asayişî sağlayacak bir önlem gibi de görülür:

“Kadın, erkek birbirinden ayrı hayat yaşayamazlar, yaşamamalıdırlar. Bekâ-yı beşer üzerine tab‘an akd olunan bir şirkete kuyûd ve avâriz idhaliyle idhal ve izlal etmemelidir. Beraber yaşamaya beraber çalışmaya taban mecbur olanlar arasında birbirlerini ayıracak, ruhen olsun, mesai cihetiyle maddeten olsun tefrik edilecek kuyûd kabul edilemez. Mesaiyi, asayişî ihlal ve idlal eyler.”²⁰¹⁶

Kadınların toplumsal görünürlülükleri sadece kamusal mekandaki mevcudiyetleri ve giysileri üzerinden ele alınmamış aynı zamanda gündelik hayattaki algı ve tavırlarına yönelik de yeni yaklaşımlar geliştirilmiştir. Özellikle kadınların hak ve hürriyet taleplerini ahlaki zemine

²⁰¹³ Sacide, (1329, 2 Temmuz/1331, 11 Şaban), Kızlarımızın Çeyizi Ne Olmalıdır? 1-Terbiye-i bedeniye, *Kadınlar Dünyası*, 90:3

²⁰¹⁴ Sacide, (1329, 2 Temmuz/1331, 11 Şaban), Kızlarımızın Çeyizi Ne Olmalıdır? 1-Terbiye-i bedeniye, *Kadınlar Dünyası*, 90:3

²⁰¹⁵ Aziz Haydar, (1329, 25 Kanunîsânî), Biraz Dedikodu, *Kadınlar Dünyası*, 128:3

²⁰¹⁶ *Kadınlar Dünyası* (1329, 3 Mayıs), İctimai: Müsâvât-ı Hukuk, 30:1

çekerek tartışan muhafazakar kesime karşı yazarlar kadınların daha fazla ciddiyet göstermeye davet edilirler. Örneğin şair Nigar hanım *Kadın*'da bu anlamda ciddiyeti öne çıkarır: “Kalbimin kadına yakıştırdığı evsâfın en birincisi ciddiyettir. En zarif, rakik, müstesna bir kadın bütün bu mahâsini ciddiyetle tezyin etmezse indimde kıymet-i nisvaniyesinin bir kısm-ı mühimmini kaybetmiş olur.”²⁰¹⁷

Kadınlar Dünyası dergisinde kadınların toplumsal görünürsüzlüğü önünde görülen engellerden biri olarak medeni cesaret eksikliğine dikkat çeken isimsiz başyazıda kadınların hürriyetine engel olan adet ve kanunlarla mücadele etmek için onları daha cesur olmaya davet edilir: “Biz genç fikirli hemşirelerimizin her birisini birer mucid olmak üzere görmek istiyoruz. Bunun için de en büyük meziyeti iktisab etmek lazımdır. O da hak için, doğru bir hareket için korkmamaktır, cesur olmaktır. Mesela ilk teyyareye binen bir İslam kadını bir cesaret-i medeniye irâz etmiş olacaktır. Bu cesaret ise hem o kadını hem de Osmanlı kadınlığını şerefliendirecektir. Bu hareket için ise hiçbir mania yoktur. Eğer korkarsak bizi tahrip eden âdât ve kavânini nasıl kaldıracabileceğiz? Ve nasıl yaşayacağız? Nasıl insanca yaşayacağız? İnsanca yaşamak için korkmak değil, ceraset lazımdır. Daima cesaret lazımdır.”²⁰¹⁸

Toplumsal alanda sözkonusu “cesaret” örneklerinden biri 1919 yılında Ramazan gecesi teravih sonrası İkbâl Kıraathane'sinde bir Müslüman kadının şarkı söylemesidir. Konu 1918 yılında V.Mehmet Reşat ve Şeyhülislâm Musa Kâzım zamanında imparatorluk ve İslam aleminde ortaya çıkan meselelerin İslam ahkamına göre cevaplandırılması için kurulan ve *Meclis-i Mebusan* ve *Meclis-i A'yan*'a görüş ve tavsiye bildiren bir heyet olan Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiye toplantısında bu durum ele alınır ve durum “çirkin” bir manzara olarak tasvir edilir:

“Nuruosmaniye Camii yakınında bulunan İkbâl Kıraathanesinde Ramazan geceleri teravih'ten sonra ince saz ile icra-i ahenk edildiği ve İslâm kadınlarından biri tarafından da tegannî olduğu görülmüş olmasına mebnî yâr u ağyara karşı pek çirkin bir manzara teşkil eden su-i hâl'in devam etmesinin men'i zımında Dahiliye Nezaretine tezkere-i Meşihâtpenahî tastiri karargir oldu.”²⁰¹⁹ Aynı yıl benzeri ikinci bir olayı da *Darü'l-Hikmeti'l-İslâmiye* toplantısında değerlendirmeye alır. Beyazıt'ta açılan Musika-i Osmanî Hanımlar Dershanesi yararına Türk Ocağı Konferans salonundaki müzikal icraada hem sazende hem hanendeler arasında kadınların da olmasıdır. *Darü'l-Hikmeti'l-İslâmiye*'nin bir toplantısında konu ele alınır ve bu sebeple icracıların cezalandırılması ilgili bakanlar kurulundan talep edilir: “Ser-sazende meşhur İsmail Hakkı Bey'in Beyazıtta küşad eylediği “Musika-i Osmanî Hanımlar Dershanesi” menfaatine tahsis edilmek üzere kemanî Kevser, hânende Zehrâ, tanburî Müşerref, Udî İrfan Hanımlardan ve diğer musiki erkeklerden mürekkebe bir heyet 12 Kânunuevvel 1335 Cum'a günü Türk Ocağı

²⁰¹⁷ Nigar bint-i Osman (1324, 10 Teşrinisani), *Kadın'a Dair*, *Kadın* (Selanik), 5:7.

²⁰¹⁸ *Kadınlar Dünyası*, (1329, 9 Teşrinisani / 1331, 22 Zilhicce), *Cesaret-i Medeniye*, 117:2

²⁰¹⁹ Albayrak, Sadık (2014), *Son Devrin İslâm Akademisi: Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiye*, İstanbul: Dergah Yayınları: 113

Konferans Salonunda kadın ve erkek yüzlerce dinleyici karşısında icra-i ahenk edildiği “İfham” gazetesinde nazar-ı teessüfle görüldüğünden bunun men’i ve müsebbiblerinin şiddetle tecziyesi zımında Makam-ı Âlî’ye müzekkere takdimi karargâr olmuştur.”²⁰²⁰

Kadınlar Dünyası’nın kadın okurlarından beklediği “cesaret” sokakta da görülmeye, medeni cesaret veya girişkenliğin toplumsal hayatta eksikliğinden muzdarip Osmanlı kadını 1920’lerde artık toplum içindeki girişkenliğinin arttığının nadir de olsa ilk örneklerini vermeye başlamıştı. Sokak hayatından canlı sahneleri kaleme almış bir edebiyatçımız olan Ahmet Rasim’den zihniyet alanındaki değişimin dönem kadınının özgüvenini biraz abartılı bile olsa da ne kadar arttırabildiğini okumak mümkün olabilmektedir. Ahmet Rasim’in Vakit gazetesinde çıkan *Yeni Kadın* başlıklı yazısı aynı zamanda dönem erkeklerinin değişen kadın imgesine karşı şaşkınlığı ve tepkisini de yansıtmaktadır:

“Şehrimizin her anasına mensup kadınlığında on, onbeş sene evvelkine nisbetle mütebâriz bir cüretmeşi görünüyor. O cebîn, o yaklaşmaz, yolda konuşmaz, bir şey yemez, içmez kadınlık son senelerde mütelâşi, cerî, yerine göre muhâcim, simit, poğça, pisküvi, kebab, kestane elde, dükkan önlerinde gazoz, limonata, su içer görüldükçe bhusus bizim İslam kadınlarında, kızlarında dekoltesine, kısa, baldırküşâ kıyafetlere tesadüf edildikçe biz muhafazakarlar, biz eski kafalılar alışmaya meyl ettiğimiz halde bile bu hevâ-ı inkişâfın nerede estiğine hayret etmekten kendimizi alamıyoruz....Ben ferâce, yaşmak zamanına da yetiştim. Onun da dekolte modası var idi. Ense, göğüs açıklıklarını ince bir muslin gûyâ kapardı. Fakat bu açıklık arabalarda ekseriyet teşkil ederdi. Muhallebi boğacabîn hanımefendiler de vardı, bunlar arabalarını dükkanın biraz ötesinde durdururlar, ya uşak veyahut çırak getirir, arabanın perdelerini indirirler, yerlerdi. Meahâza o zamanlarda bu keyfiyet bile ma’yub addedilir, hatta ta’yibde biraz ileri gidenler de bulunurdu...”

Taşradaki gündelik hayatta kadınların erkekler karşısındaki çekingen tavrını tasvir eden Ahmet Rasim, şehirdeki kadınların davranışlarında ise tam aksi bir tavır geliştiğini gözlemler: “şehrimizde de bir erkek gibi gezmek, hatta giyinmek fakat bu emel ile beraber yine kadınlığı göstermek modası başladığı zamandan bu zamana kadar hâsıl olan açık saçıklık, hüsn-i idare edilemeye edilemeye bu derekeye inmiştir. Dikkat ediniz İslam, Hıristiyan, Musevi kadınlardan gittikçe adedi artan bir kısım, yolda mania kabul etmiyor. Yürüyor, konuşa konuşa ilerliyor, çarpısa da çarpımasa da aldırıyor.”²⁰²¹

²⁰²⁰ Albayrak 2014:115

²⁰²¹ Ahmet Rasim, (1336, 20 Teşrinisânî/1920), *Yeni Kadın*, *Vakit*, 1060:2

SONUÇ

Bir imparatorluk olarak oldukça uzun ve etkili bir geçmişi olan Osmanlı'nın ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından başlayan ve Cumhuriyetin ilanına kadar geçen sürede Osmanlı'daki kadın hareketinin mevcut siyasi, hukuki, iktisadi ve sosyo-kültürel konjonktür içindeki doğuşu ve gelişimi ve muhalif kesimlerin itiraz ve reddiyeleri ile birlikte hareketin din ve geleneğe bakışını tezimizde inceledik. Osmanlı kadınlarının taleplerinin içeriği ve dilini daha yakından kavrayabilmek için birkaç husus özellikle önemliydi, bunlar; Osmanlı hukuku ve toplumundaki kadın algısı, Batı'da ortaya çıkan kadın hareketlerinin etkileri, Osmanlı'da Tanzimat ve II.Meşrutiyet dönemi düşünce akımları çerçevesinde kadına yönelik değişen geleneksel algı ve son olarak da değişime reddiye ile tereddüt arasında değişen tepkiler gösteren muhafazakar cepheyi temsil eden İslamcılık akımı. Bu alanlara göz atmadan Osmanlı kadın hareketindeki din ve gelenek algısını yeterince açığa çıkarmak mümkün olamayacaktı zira hareketin içindeki eğilimleri de bir şekilde belirleyen yine bu alanlarla kurulan ilişkilerdi, dolayısıyla biz de bu alanları müstakil bölümler halinde inceledik.

İlk bölümde toplumun kutsala dair zihniyet haritalarının kültürel dinamiklerini ve dinsel bilincin bir dünya görüşü olmakla birlikte aynı zamanda kişilerin içinde yaşadığı sosyo-kültürel koşullarca belirlenen yorumlama faaliyetiyle derinden ilişkili, hem yorumun kendisi hem de bizatihi kendisi de yorumlanan algılar, kabuller ve semboller ve temsiller alanı olarak niteliklerini ortaya koymaya çalıştık. Yine aynı bölümde dini geleneklerde klasik, statükocu ve modern ve değişime açık/yorumsayıcı perspektiflerden kadına ilişkin dini kabul ve okumalar ile Batı'daki kadın hareketlerindeki ağırlıklı olarak dini söylemin içinde veya ona refakat eder şekilde kadın hakları ve özgürlükleri söyleminin nasıl yer aldığını ve bu yönüyle de kadın hareketlerinin tümünün zannedildiği veya sunulduğu gibi mutlaka din karşıtı/muhalifi seküler bir felsefi/politik arka plandan kaynaklanmadığı Batılı kadın hareketlerinin önemli isimlerinin görüşlerini ve İslam dünyasında da ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hindistan ve Mısır'daki bazı Müslüman düşünürlerin sözcülüğünde gelişen, modern dünya ile daha uyumlu veya daha az çatışmacı yeni okuma/yorumlama biçimlerini ve kadına yönelik geleneksel dini yaklaşımdan farklılaşan bakış açılarını ortaya koyduk.

Osmanlı'da kadının durumunu incelediğimiz ikinci bölümde önce Osmanlı öncesindeki Türklerde kadının yerine kısaca göz attıktan sonra Osmanlı toplumsal hayatı ve hukuk sisteminde kadının yerini, hak ve sorumluluklarını inceledik, Osmanlı'daki Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde oluşan değişimlerin kadına yönelik hangi tür düzenlemelere imkan verdiğini, ne gibi kazanımlara ulaşıldığını, Tanzimatla başlayan süreçte nüfuz ve etkilerini sürekli arttıran ve devletin geri kalmışlığını ulûm (bilimler), fûnûn (fen/teknikler) yoluyla temeddün (medenileşme) ve tekâmülle aşmaya çalışan Osmanlı elit-bürokratları ve memurlarının birey ve toplum tasavvurları paralelinde inceledik. Bu dönemde Osmanlı yüksek bürokratları daha sonra Yeni

Osmanlılar, Jön Türklerin siyasi ve sosyal reform çabaları çerçevesinde kadının ulusallaşma çabalarına destek olan ve işlevi gittikçe artan bir figür olmaya doğru giden süreci göstermeye çalıştık. Yine bu dönemde İslamcı siyaset ile Batılılaşmacı yaklaşımlar iç içe girebilmiş ama zamanla bu iki siyasi çizgi birbirinden ayrılmaya başlamış ve fakat temeddün (medenileşme/çağdaşlaşma), terakki (ilerleme), münevver (aydın), taassub (bağnazlık), cehalet, tedenni (geri kalmışlık) kudemaperest (geçmişe yönelik aşırı bağlılık), vb. gibi kavramlar farklı siyasi grupların lügatına iyice girmiş ve genel manada medenileşmenin gerekliliği kabul edilir hale gelmiş, farklılık ve tartışmalar bunun ne şekilde olacağı ve taşıdığı riskler üzerinden oluşmaya başlamıştır. İlgili dönemde medenileşmek ile ulusal kimliği ve toplumsal ahlak ölçülerini korumak arasındaki gerilimli ilişki bazen aynı grup içinde bile farklı eğilim sahiplerinin biraraya gelebilmesine yol açmıştır. Kadınlara sağlanan eğitim imkanları ve hukuk alanında özellikle de medeni hukuktaki bir takım iyileştirmeler, meşrutiyet ile birlikte kadın hareketine daha fazla görünürlülük kazandırmıştır.

Üçüncü bölümde Osmanlı kadın hareketine yönelik en şiddetli muhalefeti sergileyen İslamcı kesimin konuya bakışını kadının biyolojik yapısı ve toplumsal kimliği, medeni hukuktaki hakları, sosyal hayattaki görünüşleri altında inceledik ve Osmanlı kadın hareketine yönelik eleştirilerini, bu eleştirilerin dayandığı fikri, dini ve ideolojik zemini ortaya koymaya çalıştık. II.Abdülhamid ile başlayıp Pan-İslamist veya İttihad-ı İslam politikaları olarak tezahür eden daha sonra Yeni Osmanlılar, Jön Türk ve Türkçü hareketlerde Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi yazarlardan da etkilenecek gelişen İslamcı hareket, kadın hareketini dini hayatı olduğu kadar toplumsal birliği/ittihadı sarsacak Batı'dan mülhem hatta doğrudan Batı'nın sevgiyle oluşan, ifsad edici, kökü dışarıda, dindışı gizli niyetlere sahip bir heveskârlık ve teşebbüs olarak nitelendirmişlerdir. İslam şeriatının kadına gereken her türlü hakkı zaten verdiğini düşüncesiyle kadınların ayrıca bireysel hak taleplerinde bulunmaya ihtiyaç duymamaları gerektiğini düşünen İslamcı yazarlar, kadınlara yönelik hak ve özgürlük taleplerini din ve diyanete yönelik bir ihanet hareketinin parçası addetmişlerdir. Bu yaklaşımlarının uzantısı olarak İslamcılar kadınları bir fail olarak muhatap kabul etmeyerek muhalifleri olarak yine kadınların haklarını savunan erkek yazarlara karşı fikri mücadele vermişlerdir. İslam şeriatının vermediği hakların talebi İslamcı yazarlara göre toplumun ifsadına yani bozulmasına, fitneye yani kargaşaya ve nihayetinde toplumsal çözülmeye yol açacak felaketlerin önünü açmak demek olduğundan dergilerde muhaliflerine, muarızlarına yönelik kimi zaman oldukça sert, hakaretâmiz ifadeler kullanabilmişler hatta aslında mesele olarak mütalaa etmedikleri kadın “meselesine” çözüm yolu olarak çoğunlukla siyasi iradeyi cebri yöntemler kullanmaya davet etmişlerdir.

Tezimizin dördüncü ve son bölümde Osmanlı kadın hareketinin kuruluşunu, ifade kaynaklarını, bir hareket olarak iddialarını, eleştirilerini vererek Osmanlı hürriyetperver, münevver kadınları ve kısmen de onlara destek veren erkek yazarların kadın doğası, eğitimi,

çalışma hayatına katılması ve toplumsal hayattaki yerine dair bakışlarını, din ve geleneğe yönelik okumalarını/yeniden okuma veya yorumlama biçimlerini, geleneksel kesimlere ve İslamcılara yönelik bakış açılarını ve eleştirilerini gazete ve dergilerdeki makaleler, konferanslar bildirileri, romanlar, anılar ve özel yazışmalar üzerinden tespit ederek hareketin din ve geleneğe bakış açısını olabildiğince geniş bir kaynak taramasıyla belirginleştirmeye ve Osmanlı kadın hareketinin içinde farklı vurguların olduğunu göstermeye çalıştık. Her ne kadar kadınların geleneksel hukuk ve toplumsal kültürde kendilerine verilen hak ve hürriyetlerin alanını genişletmeye yönelik istek ve talepleri üzerinde yükselen bir hareket dahi olsa bu taleplerin genişliği ve sınırları olduğu kadar talepleri ifade etme biçiminde de kadın yazarlar arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bir kısım kadın yazar erkeklere yönelik insaf çağrısı yaparken İttihat ve Terakki'nin 1908 devrimi sonrası taleplerinin karşılanmamasından duyulan hayalkırıklıklarıyla “hak verilmez alınır” türevi daha keskin ifade biçimlerine yönelebildikleri ve kadın ile erkeğin her alanda mutlak eşitlik vurgusunun yapıldığı, kadının toplumun bilinçlenmesi ve yeni nesillerin eğitilmesinde katkısı ortaya konulsa da kadının salt ev içi alanla ve kocasına karşı hizmetiyle tanımlanmasına karşı çıkılmaya başlandığı hatta kadının doğa itibarıyla da erkekle tam eşit olduğu ve fakat “mutaassıp”, “zalim” ve “cahil” bazı erkeklerin ürettiği koşullar sebebiyle kimi yeteneklerinin âtıl kalıp gelişemediği ifade edilmiştir. Görüleceği üzere bu yaklaşımlar Batı'daki süfrajest feministlerin de sıkça ifade ettikleri bakış açısıyla örtüşmektedir. Osmanlı'da kadınların hak ve hukuklarıyla ilgili “hürriyetçi” yaklaşımla hareket eden yazarlarının kadın ile erkeğin mutlak eşitliğine yönelik İslamcı cenahtan gelen karşı iddiaları savuşturmak için rasyonel bazı argümanlar geliştirmiş ve o günün biyoloji ve antropoloji biliminden aldıkları destekle tarihi ilerlemeci bir çizgide okuyarak değişimi reddeden muarızlarını terakkiye, asrın ulûm ve fûnûn'una karşı taassup göstermekle suçlamışlardır. İslam hukukunda kadınlara ilişkin meselelerde kadınlar din adamlarının bilerek kadınların İslam tarafından kendilerine tanınan hakları dizginlediklerini düşünürken erkek yazarlar bu alandaki kısıtlamaların yeni içtihatlarla aşılabileceğini düşünmüşler, hatta kimi naslarla sabit görünen hususların dahi medeni dünyanın geldiği noktayı bir tür örf olarak tanımlayarak nassı bu “örfler” çerçevesinde ve sosyolojinin de yardımıyla yeniden yorumlamayarak kadınların erkeklerle eşit olduğu bir toplum inşa edilebileceğini ve aynı zamanda dini duyarlılığın korunabileceğini düşünmüşlerdir.

Osmanlı kadın hareketinin tıpkı Osmanlı'daki siyasi ve hukuki değişim ve reformlarda olduğu gibi Batı'da ortaya çıkan kadın hareketlerinden doğrudan haberdar olan ve ayrıca sadece ilham almakla kalmayıp birtakım iddialarının ardındaki argümanları inşa ederken de beslendiği bir kaynak olduğundan Batı'daki kadın hareketlerinde gelişen hak ve hürriyet söylemi ile din ve geleneğe bakışı irdeledik ve üç büyük dini gelenekteki kadına ilişkin yaklaşımları, hükümleri, farklı eğilimleri ve değişimleri ortaya koymaya çalıştık. Batı'daki kadın hareketinde bir ucu dinin tümüyle reddi diğer ucu ise dinin liberal yorumuyla ve/veya dini söylemin yeniden inşası

(reconstruction) arasında değişen biçimlerde ilişki kurulmuş, dini kaynaklar özgürlüklere ve haklarına engel olmayacak şekilde ve erkeklerle hukuki, sosyal ve siyasal alanlarda eşit hak ve özgürlüklerden yararlanmaya engel olmayacak bir şekilde yorumlanmış ve hiyerarşi yerine heterarşik, kurumsal dinsel ve yasa merkezlik yerine bireysel tercih/yorum ve vicdani benimseyişle uyumlu kılınmıştır. Batı'da kadın hareketlerinden Osmanlı kadın hareketinin farkı imparatorluk sınırları içinde eşit siyasal haklar veya oy hakkı üzerinden siyasi hak talepleri yani süfajet bir hareket biçimine bürünmemiş ancak siyasal hak talepleri gelecekte gerçekleşmesi ümit edilen bir şey olarak Osmanlı kadın hareketi içinde mütalaa edilebilecek yazarların hayallerinde yaşamaya devam etmiştir.

Tezimizde siyasi, ekonomik ve sosyo-kültürel değişim döneminin çalkantıları içinde Osmanlı kadınının hak ve hukuk mücadelesinde kullanılan dilin zemininde Batı'daki Aydınlanmacı geleneğin ve feminist hareketlerin olduğu kadar Hint ve Mısır'daki İslami modernizmin söylem ve argümantasyon biçiminin izlerini görmek mümkündür. Osmanlı kadınlarının tıpkı Batı'daki hukuk mücadelesi veren pekçok hemcinsi gibi dini reddetmeyip aksine dini sınırlar dahilinde kalarak ve gerekirse din ve geleneğe ilişkin yeni yorumlarda bulunduklarını ve din ve geleneği din bilginlerinin yorumlarından kurtarma ve bireysel özgürlükler lehine anlama ve anlamlandırmaya çalıştıklarını söyleyebiliriz. Bu anlama ve anlamlandırma çabası yer yer pozitivist ve tarihselci bir tona bürünebilmekte ve çoğunlukla dini, otoriter, buyurgan ve erkeklerin sözcülüğünü yaptığı hiyerarşik, ataerkil ve kurumsal yapı içinden bakarak anlamlandırmak yerine bireysel etik alana taşıyarak ve ulemânın hükümleri ve halk arasında yaygın örf ve adetlerin temellerini kurduğu dünya görüşünün dışında yorumlamaya çalıştıklarını söylemek mümkündür. Bu yönüyle kadın hareketi taraftarı özgürlükçü Osmanlı kadın ve erkek aydınları kendi İslam algılarını geleneksel ulemâ ve onların içtihadı etrafında şekillenen İslam fıkına atıfla belirlemek yerine bireysel muhakemelerine ve dini kaynakların hürriyetçi ve eşitlikçi bir hermenötikle yeniden okunmasına/yorumlanmasına dayanarak inşa etmişlerdir.

Osmanlı kadın hareketi, kadının bireysel özerkliği, kabiliyet ve seçimlerine yönelik dikkat çekici vurgusu ve geleneksel bakıştaki kadın algısına yönelik eleştirileri ve rasyonel argümantasyonuna rağmen ülke koşulları hareketin geniş bir toplumsal taban kazanmasını önüne geçmiştir. Osmanlı entelektüel kadınlarının zaman içinde yayınlar yoluyla toplumun farklı kesimlerinden kadınlara kendi görüşlerini aktarabilmelerine ve hürriyet mücadelesini sürdürmekte kararlılıklarına rağmen mevcut iktisadi, siyasi ve toplumsal koşullara yönelik farkındalıkları, taleplerinin daha çok gelecekte karşılanacağına yönelik ümit beslemelerine yol açmış ve muhaliflerini daha çok kültürel düzeyde etkileyerek kadına yönelik algı ve anlayışlarını değiştirme yönünde çaba sarfetmelerini sağlamıştır.

Osmanlı kadın hareketinin her ne kadar tüm istekleri karşılanmamış olsa da yönetim kademesinde belirli iyileştirmelere gidilmesini sağladığı ve muhaliflerini de olabildiğince daha nesnel ve rasyonel bir dili kullanmak zorunda bıraktığını düşünmek mümkündür. Bu hareketin yaygınlaştırmaya çalıştığı bireysel özgürlüklere dair bilinç bazı hukuki reformların içeriğini ve gelecekte alacağı yönü belirlemiştir. Bu açılardan bakıldığında Osmanlı kadın hareketinin kadın ile din ve gelenek arasındaki ilişkiye dair daha sonra sürdürülen bazı söylemlerin öncüllerini de kendisinde barındırdığı söylenebilir. Bu söylemler aradan geçen bir asır sonra bile dildeki ifadeleri değişse de geliştirilerek hem bireysel, özel alan hem de kamusal alana dair bugün hemen hepimizin kanıksamış olduğu bakış açılarını oluşturmuştur. Osmanlı kadınları, hak savunularının meşruiyetini ortaya koymak adına kimi zaman kadim zamanların Türklerine kimi zaman doğrudan Hz.Muhammed'e ve dört halifeye referansla mevcut gelenekteki kadını sınırlandıran yaklaşım ve pratikleri gözden düşürmek amacıyla ya İran gibi farklı toplumlarla olan etkileşime ve/veya Hz.Muhammed ve Raşid Halifeler sonrası dönemde etkili eril siyasi erki ve ulemâyı sorumlu tuttıkları "sapma" ve "tahriflere" yani din dilinde "bidat" denilen kavramsallaştırmaya ve dönemin İslamcılarınca da kullanılan ifadesiyle *hurafe* kavramına başvurmuşlardır. Kadın hareketi taraftarı özgürlükçü yazarların genel olarak kullandıkları dil ve söylemin merkezinde, kadınların haklarının korunduğu bir tür kültürel habitus olarak kullanılan medeniyet (çağdaşlık) ve hürriyet (özgürlük) ve müsâvat (eşitlik) kavramlarını yerleştirirlerken dini ve geleneksel olan tüm pratikler sözkonusu medeniyet tasavvuruyla uzlaştırılarak yorumlanmaya çalışmıştır. Osmanlı'nın entelektüel özgürlükçü kadınları gelenekçi çevrelerin kendilerini en fazla suçladıkları ahlak dışılık ithamını savuşturmak ve kurumsal ve biçimsel dayatmalara karşı ahlaka özellikle vurgu yapmayı ihmal etmemekte fakat ahlakı aynı zamanda rasyonel zemine taşımakta ve sosyal alanda geleneksel formları aşacak şekilde yeniden tanımlamaktadırlar. Bu noktada ahlak, bireyin harici bir otorite korkusu veya kaygısı olmadan doğrudan kendi itibarını koruması için üstleneceği bir sorumluluğa dönüştürülerek benimsenmektedir. İslamcı yazarların ahlaki geleneksel toplumsal hatta bedensel disiplin içinde korunulması mümkün olan bir şey görerek kadınların eğitim, çalışma ve kamu alanlarında yer almasına yönelik engelleyici söylemleri Osmanlı kadınlarının ise bizatihi bu engelleyici söylem ve pratiklerin kendisini gayri ahlaki hatta gayridini kabul edişi aynı söylemin farklı cinsiyet pratiklerini desteklemekte kullanılışına son derece ilginç örnekler oluşturmaktadır. Osmanlı kadınları, İslamcı yazarların kadının bedensel, duygusal ve akli yönden erkekten zayıf ve dolayısıyla ona tâbi bir ikincil düzeyde varlık olarak görülmeyi reddetmiş, fakat muhaliflerine karşı kullandıkları dil ve üslûp açısından bazı farklılıklar göstermişlerdir; buna göre kimi yazarlar, daha uzlaşımçı ve erkeklerin insafına, sağduyusuna, merhametine seslenen bir dili tercih ederken kimileri daha mücadeleci, haklarını istemekte rasyonel argümanları daha fazla öne süren ve kadın haklarını yok sayan muhaliflerini taassupla, cehaletle, medeniyetten yoksun ve hatta ona karşı olmakla suçlayan bir dil kullanmışlardır. Eşitlik veya müsâvat konusunda ise genel olarak medeni hukuktan, iktisadi hatta

siyasi alana kadar hemen her alanda eşitlik talebinde bulunanların sayısı daha fazla olsa da tam eşitliğe karşı çıkan kadın yazarlar da olmuştur ancak onların da kadınların hukuki ve toplumsal alanda kendilerini sınırlandıran yasalar ve kültürel algılara, geleneklere karşı tam özgürlüğü savunan hemcinsleriyle benzer bir dili kullandığını söyleyebiliriz. Bu bölümde yine Osmanlı kadınlarının yazıları üzerinden bakıldığında şunu söyleyebiliriz ki, Osmanlı kadın hareketi, Batı'daki kadın hareketleriyle oldukça benzer şekilde hak ve hukuk talebinde olan ve yine çok benzer söylemleri olabildiğince İslami ve milliyetçi bir dil içinde kurmaya çalışan ancak temelinde kültürel olarak modernleştirmeci ve eklektik, ve ılımlıdan radikale doğru değişen ifade biçimleriyle dönem koşulları sebebiyle aktivist yönü sınırlı olmaya mecbur edilmiş bir kültürel/politik harekettir.

Toplumsal çoğunlukla üst-orta sınıf kadınlarının çabalarıyla oluşup sürdürülmüş ve dönemin kendine özgün koşulları sebebiyle Osmanlı toplum hayatındaki tüm kadınlara kadar yaygınlaşmamış, belirli camialar ile sınırlı kalmış olan Osmanlı Kadın Hareketi içindeki faaliyetlerinin daha çok Selanik ve İstanbul kökenli yayınlarda ve yine İstanbul merkezli dernek faaliyetleri ile yürütülüyor olması ve dergilerde sürekliliği olan yazar kadrosunun tanınmış üst düzey ailelerin eğitim görmüş eşleri ve kızları olmasının sebebi kadın hareketinin Osmanlı toplumunda doğduğu kesimin ülkede geniş tabanlı bir işçi ve orta sınıfı bulunmadığından Batı'da olduğu gibi işçi ve orta sınıf değil üst düzey elit ve bürokrat kesim olmasından kaynaklanmaktadır. Osmanlı toplumunda genel olarak okuma yazma oranının düşüklüğünün yanısıra özellikle kadınlar arasında bu oranın erkeklere kıyasla daha da düşüklüğü ve doğrudan yazarların gözlemleriyle de teyit edildiği gibi aynı dönemde Osmanlı kadınlarının genelinde bu harekete yönelik herhangi bir bilgi veya ilginin mevcut olmayışı Osmanlı kadın hareketinin toplumun sınırlı kesimleriyle ilişkilendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Bunun yanısıra özellikle İslamcı yayınlardaki bazı yazılardan Osmanlı kadın hareketinden haberdar olmakla birlikte bu harekete karşı muhalif Osmanlı kadınlarının var olabileceğini varsaymak da mümkündür.

Siyasal ve sosyo-kültürel değişim dönemecinde ortaya çıkan bir hareketi analiz etmek halihazırda mevcut ve birbirleriyle çatışan birtakım toplumsal söylemleri daha iyi anlamamızı ve toplumsal ve tarihsel bağlamlarına oturtmamızı kolaylaştırabilmektedir. Bu şekilde çalışmamızın tarihi sürecin birbirinden kopukluk kesitler olarak algılanmasının önüne geçerek sosyal bilimlerin alanına bile dahil olabilen ideolojik bazı önyargıları ortadan kaldırmaya dönük mütevazı bir katkı olmasını ümit ediyoruz. Tezimizdeki tartışma alanlarının çoğunun aradan geçen bir asırdan daha uzun süre boyunca çözümlenmeden kaldığını hatta gerek hürriyetçi kadın hareketi yazarları gerekse de İslamcı kesimlerin kimi argümanları ve hatta bunların dil ve biçiminin değişmeden günümüze geldiğini görmenin ufuk açıcı olduğu kadar güncel tartışmaların arka planlarını

anlamakta ilham verici olabileceği kanaatindeyiz. Osmanlı kadın hareketinin sadece bir bölümüne değindiğimiz çalışmamızın benzer başka çalışmalar için de teşvik edici olmasını diliyoruz.



KAYNAKLAR

Kitaplar

Abdülaziz Bey (1995), *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri: Toplum Hayatı*, Haz. Kâzım Arısan-Duygu Arısan Günay, İstanbul:Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Abdülhamid, Muhsin (2017), *Cemaleddin Afgani: Hayatı ve Etrafındaki Şüpheler*, çev. İbrahim Sarmış, İstanbul: Ekin Yayınları.

Abu-Lughod, Lila (2006), *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Oakland: University of California Press.

Abu'l Hasan Ali İbnu Muhammed İbni Halef al-Ma'ruf al-Kâbisî al-Fakih al-Kayrawani (1966), *İslâmda Öğretmen ve Öğrenci Meselelerine Dair Geniş Risale*, çev. Süleyman Ateş, Hıfzırrahman R. Öymen, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Abrahamian, Ervand (2017), *Modern İran Tarihi*, çev. Dilek Şendil, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Adivar, Halide Edib, (2000) *Mor Salkımlı Ev*, İstanbul: Özgür Yayınları

Adivar, Halide Edip (2017), *Yeni Turan*, İstanbul: Can Sanat Yayınları.

Agacanov, Sergey Grigoreviç, (2002), *Oğuzlar*, çev. Ekber N.Necf-Ahmet Annaberdiyev, İstanbul: Selenge Yayınları.

Ahmad, Aziz (1967), *Islamic Modernism in India and Pakistan: 1857-1964*, London, Bombay, Karachi: Oxford University Press.

Ahmad, Aziz (1969), *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford: Oxford University Press.

Ahmad, Feroz (2003), *Turkey: The Quest for Identity*, Oneworld Publications.

Ahmad, Feroz (1999), *İttihat ve Terakki – 1908-1914*, çev.Nuran Yavuz, İstanbul: Kaynak Yayınları.

Ahmed, Leila (1992), *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven: Yale University Press.

Ahmed Muhiddin (2004), *Modern Türklükte Kültür Hareketi*, çev. Suat Mertoğlu, İstanbul: Küre Yayınları

Ahmed Rasim (2016), *Matbuât Hatıralarından: Muharrir, Şâir, Edib*, (Haz.) Ali İhsan Kolcu, Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi.

Aktay, Yasin (2006) *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı: İslam Protestanlığı ve Alevilik*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Aktaş, Cihan (1989), *Tanzimattan Günümüze Kılık Kıyafet ve İktidar*, İstanbul: Nehir Yayınları.

Akyavaş, Beynun (Haz.) (1993), *Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin Fransa Sefâretnâmesi*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.

Albayrak, Sadık (2014), *Son Devrin İslâm Akademisi: Dâru'l-Hikmet'l-İslâmiye*, İstanbul: Dergah Yayınları.

Albayrak, H.Şule (Ed.) (2019), *Kadın Olmak: İslâm, Gelenek, Modernlik ve Ötesi*, İstanbul: İz Yayıncılık.

Allen, Ann Taylor (1991), *Feminism and Motherhood in Germany, 1800-1914*, New Brunswick: Rutgers University Press.

Amanat, Abbas (2017), *Iran: A Modern History*, New Haven, London: Yale University Press

Amin, Qasim (2004), *The Liberation of Women and The New Woman: Two Documents in the History of Egyptian Feminism*, trans.Samiha Sidhom Peterson, Cairo: The American University in Cairo Press.

Andrews, Walter G. ve Mehmet Kalpaklı (2018), *Sevgililer Çağı: Erken Modern Osmanlı-Avrupa Kültürü ve Toplumunda Aşk ve Sevgili*, çev. N. Zeynep Yelçe, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Araz, Yahya (2017), *16.Yüzyıldan 19.Yüzyıl Başlarına Osmanlı Toplumunda Çocuk Olmak*, İstanbul: Kitap Yayınevi.

Arpaguş, Hatice Kelpetin (2001), *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları*, İstanbul: Çamlıca Yayınları.

Ahmetbeyoğlu, Ali (2001), *Avrupa Hun İmparatorluğu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Ateş, Ali Osman (2015), *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, İstanbul: Beyan Yayınları.

Atkinson, Clarissa W. (1991), *The Oldest Vocation – The Christian Motherhood in the Middle Ages*, London: Cornell University Press.

Attar, Feridüddin (2007), *Evliya Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Augustinus (2010), *İtirafılar*, çev. Çiğdem Düşürken, İstanbul: Kabalcı Yayınevi

Aydın, M. Âkif (1985), *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Aydın, Mehmet Akif (2011), *Kadı Sicillerinde İstanbul*, İstanbul: İSAM yayınları.

Aydın, Mehmet Âkif (2018), *Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul: Klasik Yayınları.

Baader, Benjamin Maria (2006), *Gender, Judaism, and Bourgeois Culture in Germany, 1800-1870*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

Badran, Margot (1995), *Feminists, Islam, and Nation: Gender and The Making of Modern Egypt*, Princeton: Princeton University Press.

Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey (t.y.) *Bir Zamanlar İstanbul*, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser Serisi.

Baljon, J.M.S. (1968), *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*, Leiden: E.J.Brill.

Barbarosoğlu, Fatma Karabıyık (1995), *Modernleşme Sürecinde Moda ve Zihniyet*, İstanbul: İz Yayıncılık.

Barnett, S.J. (2003), *The Enlightenment and Religion: The Myths of Modernity*, Manchester & New York: Manchester University Press.

Baron, Beth (1991), *The Women's Awakening in Egypt: Culture, Society, and the Press*, New Haven: Yale University Press.

Başar, Serpil (2011), *Kur'an'ın İlk Kadın Yorumcuları*, İstanbul: İz Yayıncılık.

Bein, Amit (2011) *Ottoman Ulema, Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition*, Stanford, California: Stanford University Press

Bensadon, Ney (1994), *Başlangıcından Günümüze Kadın Hakları*, çev. Şirin Tekeli, İstanbul: İletişim Yayınları.

Berger Peter L. ve Thomas Luckmann, (2008), *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, çev. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Berger Peter L. (2011), *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, çev. Ali Coşkun, İstanbul: Rağbet Yayınları.

Berktaş, Fatmagül (2010), *Tarihin Cinsiyeti*, İstanbul: Metis Yayıncılık

Berkes, Niyazi (1959), *Turkish Nationalism and Western Civilization*, New York: California University Press.

Berkes, Niyazi (1964), *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal: McGill University Press.

Berkes, Niyazi (2012), *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, İstanbul: YKY Yayınları.

Berkes, Niyazi (2016), *Türk Düşününde Batı Sorunu*, İstanbul: YKY Yayınları.

Bessi res, Yves ve Patricia Niedzwiecki (1991), *Women in the French Revolution (1789) - Bibliography*, The Institut pour le D veloppement de l’Espace Culturel Europ en (Institute for the Development of the European Cultural Area).

Bey n , Ş r n (2015), *Moğol Dönemi İran’ında Kadın*,  ev. Mustafa Uyar, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Beysanoğlu, Şevket (Haz.) (1980), *Ziya Gökalp: Makaleler IX*, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Biale, Rachel (1995), *Women and Jewish Law: The Essential Texts, Their History, and Their Relevance for Today*, New York: Schocken Books Inc.

Bilgin, Vejdi (2003), *Fakih ve Toplum: Osmanlı’da Sosyal Yapı ve Fıkıh*, İstanbul:  z Yayıncılık.

Bilmen, Ömer Nasuhi, (t.y.) *Hukûk-ı  sl miyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul: Bilmen Yayınevi.

Blunt, Lady Fanny (1878), *The People of Turkey: Twenty Years Residence Among Bulgarians, Greeks, Albanians, Turks, and Armenians*, Stanley Lane Poole (Ed.), London.

Boyar, E., Fleet, K. (2017), *Osmanlı İstanbul’unun Toplumsal Tarihi*,  ev. Serpil  ağlayan, İstanbul: Türkiye  ş Bankası Kültür Yayınları.

Braude, Ann (2001), *Radical Spirits: Spiritualism and Women’s Rights in Nineteenth-century America*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Brown, Callum G. (2009) *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation 1800-2000*, Routledge.

Bruce, Steve (2000), *Fundamentalism*, Polity.

Bryson, Valeria (2019), *Feminist Politika Teorisi*,  ev. Aylin Gülaşık, Ankara: Phoenix Yayınevi.

Burke, Peter (1978), *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York, Hagerstown, San Francisco, London: Harper Torchbooks.

Burke, Peter (2001), *Bilginin Toplumsal Tarihi*,  ev. Mete Tunçay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Burke, Peter (2016), *Sohbet Sanatı*, çev. Umut Yener Kara – Turgay Sivrikaya, İstanbul: Isık Yayınları.

Câbî Ömer Efendi (2003), *Câbî Târîhi*, Mehmet Ali Beyhan (Haz.) Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Cahen, Claude (2000), *Osmanlılardan Önce Anadolu*, çev. Erol Üyepazarcı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Canan, İbrahim (1995), *Kütüb-i Sitte Muhtasarı ve Şerhi*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Carullah, Musa (2017), *İslam Şeriatının Esasları: Sabiteler ve Değişkenler*, Ankara: Otto Yayınları.

Carullah, Musa (2018), *Kur'an-ı Kerim Ayet-i Kerimelerinin Nurları Huzurunda Hatun*, Ankara: Otto Yayınları.

Charlton, Kenneth, (1999), *Women, Religion and Education in Early Modern England*, London: Routledge.

Chevalier, Jean (1993), *Sûfilik*, çev. Ahmet Kotil, İstanbul: İletişim Yayınları.

Crawford, Francis Marion (2019), *1890'larda İstanbul*, çev. Şeniz Türkömer, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Crone, Patricia, (2003), *Pre-Industrial Societies: Anatomy of the Pre-Modern World*, Oxford: Oneworld Publication.

Coşkun, Ali (Der.) (2005), *Din, Toplum ve Kültür: Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş*, İstanbul: İz Yayıncılık.

Coşkun, Ali (2011), *Sosyal Değişme, Kadın ve Din*, İstanbul: Rağbet Yayınları.

Cuffel, Alexandra ve Brian Britt (2007), *Religion, Gender and Culture in the Pre-Modern World*, N.Y.Palgrave MacMillan.

Çakır, Serpil (2016), *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yayınları, İstanbul.

Çolak, Güldane ve Lâle Uçan (2018), *II.Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Basında Kadın Öncüler*, İstanbul: Heyamola Yayınları.

D'Ohsson, M.de M. (t.y.) *18.Yüzyıl Türkiye'sinde Örf ve Adetler*, çev. Zehran Yüksel, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.

Davaz, Aslı (2014), *Eşitsiz Kız Kardeşlik: Uluslararası ve Ortadoğu Kadın Hareketleri, 1935 Kongresi ve Türk Kadın Birliği*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Davis, Fanny (2009), *Osmanlı Hanımı*, çev. Bahar Tırnakcı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Denman, Fatma Kılıç, (2018), *İkinci Meşrutiyet Döneminde Bir Jön Türk Dergisi: Kadın*, İstanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık.

Demir, Remzi (2014), *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı*, Ankara: Epos Yayınları.

Demirdirek, Aynur (1993), *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikayesi*, İstanbul: İmge Kitabevi.

Debus, Esther (2012), *Sebilürreşad*, çev. Atilla Dirim, İstanbul: Libra Kitap.

Duben, Alan- Behar, Cem (2014), *İstanbul Haneleri: Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880-1940*, çev. Nuray Mert, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

Doğan, Atila (2021), *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, İstanbul: Küre Yayınları.

Doğan, Cem (2019), *Osmanlı'da Cinselliğin Saklı Kıyısı: II. Abdülhamid Dönemi ve Sonrası İstanbul'da Fuhuş, Frengi ve İktidar (1878-1922)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları

Doğan, İsmail (2001), *Osmanlı Ailesi: Sosyolojik Bir Yaklaşım*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları

Donovan, Josephine (2000), *Feminist Theory: The Intellectual Traditions*, New York, London: Continuum.

Duby, Georges (1991), *Erkek Ortaçağ: Aşka Dair ve Diğer Denemeler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Durakbaşı, Ayşe (2014), *Halide Edip: Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Düzgün, Şaban Ali (1997), *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Ebu Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî (2004), *İbn Battûta Seyahatnamesi I*, çev. A. Sait Aykut, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Ellison, Grace, (2009), *İstanbul'da Bir Konak ve Yeni Kadınlar: İngiliz Kadın Gazetecinin Gözüyle Türk Evi ve Gündelik Hayat*, çev. Neşe Akın, İstanbul: Dergah Yayınları.

El Saadawi, Nawal (2007), *The Hidden Face of Eve: The Women in the Arab World*, tras. Sherif Hetata, London: Zed Books.

Emiroğlu, Kudret (2013), *Gündelik Hayatımızın Tarihi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Erdoğan, Aynur (2016), *Osmanlı'da Yurt Dışı Eğitim ve Modernleşme*, İstanbul: Büyüyenay Yayınları.

Ergin, Osman (1977), *Türkiye Maarif Tarihi*, İstanbul: Eser Matbaası.

Eryılmaz, Bilal (1992), *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*, İstanbul: İşaret yayınları.

Erzurumlu İbrahim Hakkı (1999), *Mârifetnâme*, M.Faruk Meyan (Haz.), Bedir Yayınevi

Esin, Emel (1978), *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslama Giriş*, İstanbul Edebiyat Fakültesi.

Esin, Emel (1997), *Türk Kültür Tarihi: İç Asya'daki Erken Safhalar*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

Faroghi, Suraiya (2005), *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam: Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Elif Kılıç, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

Fatma Aliye (1995), *Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı*, İstanbul: Bedir yayınları.

Fatma Aliye (2007), *Çok Eşlilik – Taaddüt-i Zevcat*, haz. Firdevs Canbaz, İstanbul: Hece Yayınları.

Fatma Aliye Hanım (2012a), *Nisvan-ı İslam*, Haz.Hülya Argunşah, İstanbul: Kesit Yayınları.

Fatma Aliye Hanım (2012b), *İstila-yı İslam*, Haz. Yunus Emre Uçan, İstanbul: Kesit Yayınları.

Fatma Aliye Hanım (2016), *Tezâhür-i Hakikat*, Haz: Ali Utku-Mukadder Erkan, Konya: Çizgi Kitabevi.

Fatma Fahrünnisa (2017), *Dilharap*, Haz. Fatih Altuğ- Kevser Bayraktar, İstanbul: Küy Yayınları.

Filmer, Robert (1685), *Patriarcha or the Natural Power of Kings*, London: Richard Chiswell.

Findley, Carter V. (2008), *Dünya Tarihinde Türkler*, çev. Ayşen Anadol, İstanbul: Kitap Yayınevi.

Fortna, Benjamin C. (2005), *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*, Oxford, New York: Oxford University Press.

Foucault, Michel (1992), *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: İmge Yayınları.

Fuller, Margaret (1845), *Woman in the Nineteenth Century*, New York: Greeley&McElrath.

Gardet, Louis ve Georges Anawati (2015), *İslam Teolojisine Giriş*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Geertz, Clifford (2010), *Kültürlerin Yorumlanması*, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi.

Gil'adi, Avner (1992), *Children of Islam: Concepts of Childhood in Medieval Muslim Society*, Oxford: Macmillan.

Gömeç, Saadettin Yağmur (2014), *Türk Tarihinden İzler II*, Ankara: Berikan Yayınevi.

Göçek, Fatma Müge (1996), *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire-Ottoman Westernization and Social Change*, N.Y. Oxford University Press.

Genç, Reşat (1997), *Kaşgarlı Mahmud'a Göre XI.Yüzyılda Türk Dünyası*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.

Giddens, Anthony (2010), *Mahremiyetin Dönüşümü*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Goody, Jack (2004), *Avrupa'da Aile*, çev. Serpil Arısoy, İstanbul: Literatür Yayınları.

Gökalp, Ziya (1968), *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul: Varlık Yayınevi.

Görgülü, Ülfet (2014), *Kadın ve Siyaset – İslam Toplumunda Kadının Siyasal Hakları Üzerine Fıkhi Bir İnceleme*, İstanbul: İz Yayıncılık.

Grogan, Susan K. (1992), *French Socialism and Sexual Difference: Women and the New Society, 1803-44*, Basingstoke: Palgrave Macmillan UK.

Grimké, Sarah Moore (1838), *Letters on the Equality of the Sexes and The Condition of Woman*, Boston: Publishen by Isaac Knapp.

Guido, Diane J. (2010), *The German League for the Prevention of Women's Emancipation: Antifeminism in Germany 1912-1920*, New York: Peter Lang.

Güloğlu, Nazife Vildan (2011), *Tasavvuf'ta Kadın*, İstanbul: Nun Yayıncılık.

Gündüz, Mustafa (2007), *II.Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları: İçtihad, Sebilü'r-Reşad ve Türk Yurdu'nda Toplumsal Tezler*, Ankara: Lotus Yayınevi.

Güran, Tevfik (2017), *Resmî İstatistiklere Göre Osmanlı Toplum ve Ekonomisi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Gürkan, Salime Leyla (2008), *Yahudilik*, İstanbul: İsam Yayınları.

Hablemitoğlu, Şengül-Hablemitoğlu, Necip (2004), *Şefika Gaspıralı ve Rusya'da Türk Kadın Hareketi (1893-1920)*, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

Hagedorn, Ann (2002), *Beyond The River: The Untold Story of the Heroes of the Underground Railroad*. Simon & Schuster.

Haj, Samira (2009), *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality, and Modernity*, Standford: Standford University Press.

Hales, Shelley (2009), *The Roman House and Social Identity*, New York. Cambridge University Press

Hallaq, Wael B. (2009), *Introduction to Islami Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009,

Hallaq, Wael B. (2018), *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Necmettin Kızılkaya, İstanbul: Pınar Yayınları.

Halide Edip (Adıvar), (1923), *Memoirs of Halide Edib*, London: John Murray, Albemarle Streetç

Halide Edip (1930), *Turkey Faces West: A Turkish View of Recent Changes and Their Origin*, New Haven: Yale University Press.

Hanioğlu, M.Şükrü (2008), *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton University Press.

Hanioğlu, M.Şükrü (1995), *The Young Turks in Opposition*, New York: Oxford University Press.

Hanioğlu, M. Şükrü (1985), *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)* İstanbul: İletişim Yayınları.

Hanioğlu, Şükrü (t.y.) *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul: Üçdal Neşriyat.

Hashemi, Ahmad (2019), *Rival Conceptions of Freedom in Modern Iran: An Intellectual History of the Constitutional Revolution*, New York: Routledge.

Hayta, Necdet ve Uğur Ünal (2020), *Osmanlı Devleti'nde Yenileşme Hareketleri*, Ankara: Gazi Kitabevi.

Hyman, Paula E. (1997), *Gender and Assimilation in Modern Jewish History: The Roles and Representation of Women*, Seattle, London: University of Washington Press.

Heyd, Uriel (1973), *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Londra: Oxford University Press.

Hyman, Paula E. (1997), *Gender and Assimilation in Modern Jewish History: The Roles and Representation of Women*, Seattle, London: University of Washington Press.

İbn Haldun (2007), *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları

İhsanoğlu, Ekmeleddin (2021), *Fenler Evi Dârülfünûn: Müslüman Dünyasının İlk Modern Üniversitesi*, çev. Fatma M. Şen, İstanbul: Doğan Kitap.

İkbal, Muhammed (2017), *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev. Rahim Acar, İstanbul: Timaş Yayınları.

İmâm Gazâli (2002), *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi.

İmâm Gazâli (t.y.) *Kimyâ-i Saâdet*, çev. A.Faruk Meyan, İstanbul: Bedir Yayınevi.

İmam Mâlik (1994), *Muvatta*, çev. Ahmet M. Büyükçınar, Vecdi Akyüz (vd.), İstanbul: Beyan Yayınları

İnan, Abdülkadir (1976), *Eski Türk Dini Tarihi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

İnalcık, Halil (2015), *Tarihe Düşülen Notlar, Cilt I-Konuşmalar 1947-2014*, İstanbul: Timaş Yayınları.

İnalcık, Halil (2016), *Akademik Ders Notları – Timur, İnkılap Tarihi, Osmanlı Tarihi*, İstanbul: Timaş Yayınları.

İnalcık, Halil (2019), *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, Türkiye İş Bankası.

İnalcık, Halil (2021), *Osmanlı ve Avrupa: Osmanlı Devleti'nin Avrupa Tarihindeki Yeri*, İstanbul: Kronik Kitap.

İşçan, Mehmet Zeki (1998), *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, İstanbul: Dergah Yayınları.

Ingersoll, Julie (2003), *Evangelical Christian Women: War Stories in the Gender Battles*, New York: University Press.

İpşirli, Mehmet (2021), *Osmanlı İlmiyesi*, İstanbul: Kronik Kitap

Jenkins, Hester Donaldson (2014), *Kafesin Ardındaki Türk Kadını: Türk Kadınının Hayat Hikayesi*, Çev. Ercan Kaçmaz, İstanbul: Dergah Yayınları.

Kanlıdere, Ahmet (2021), *İdil-Ural ve Türkistan'da Fikir Hareketleri: Dinî İslahçılık ve Ceditçilik*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Kara, İsmail (2014), *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi -I: Metinler Kişiler*, İstanbul: Dergah Yayınları.

Kara, İsmail (2018), *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak: Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet*, İstanbul: Dergah Yayınları

Kara, İsmail (2019a), *İslâmcıların Siyasî Görüşleri -2: Hürriyet Müsavat Uhuvvet*, İstanbul: Dergah Yayınları.

Kara, İsmail-Birinci, Ali (2019b), *Bir Eğitim Tasavvuru Olarak Mahalle/Sıbyan Mektepleri: Hatıralar Yorumlar Tetkikler*, İstanbul: Dergah Yayınları.

Kara, İsmail (2020), *İslamcılarının Siyasî Görüşleri -1: Hilafet ve Meşrutiyet*, İstanbul: Dergah Yayınları.

Karadeniz, Yılmaz (2012), *İran Tarihi (1700-1925)*, İstanbul: Selenge Yayınları.

Karal, Enver Ziya, (1995), *Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı 1831*, Ankara: Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü Matbaası

Karakışla, Yavuz Selim (2015), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Savaş Yılları ve Çalışan Kadınlar: Kadınları Çalıştırma Cemiyeti (1916-1923)*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Karpat, Kemal (2017), *Osmanlı'dan Günümüze Edebiyat ve Toplum*, çev. Onur Güneş Ayas, İstanbul: Timaş Yayınları.

Karpat, Kemal (2019a), *Osmanlı Devleti'nin Kısa Sosyal Tarihi-Âyanlar Bürokrasi Demografi ve Modernleşme*, Timaş Yayınları, İstanbul.

Karpat, Kemal (2019b), *Osmanlı Modernleşmesi: Toplum, Kurumsal Değişim ve Nüfus*, çev. Ceren Elitez, İstanbul: Timaş Yayınları.

Karpat, Kemal (2001), *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford University Press.

Kaşgarlı Mahmud (1985), *Divanü Lügati't-Türk*, çev. Besim Atalay, Türk Dil Kurumu Yayınları.

Kaymaz, Kadriye (2009), *Gölgedeki Kalem Emine Semiye: Bir Osmanlı kadın yazarının düşünce dünyası*, İstanbul: Küre Yayınları.

Keddie, Nikki R. (1968), *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

Keddi, Nikki R. (1972), *Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani"*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Kırca, Ersin ve Kevser Şeker (Haz.) (2015), *Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı'da Kadın*, İstanbul: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü.

- Kınalızâde Ali Efendi (t.y.). *Devlet ve Aile Ahlakı*, İstanbul: Tercüman 1001 Eser Serisi.
- Kızıltan, Mübeccel ve Tülay Gençtürk (1993), *Atatürk Kitaplığı Fatma Aliye Hanım Evrakı Katalogu I*, İstanbul.
- Klyashtorny, S.G.-Sultanov, T.İ. (2003), Kazakistan: Türkün Üç Bin Yılı, çev.D.Ahsen Batur, İstanbul: Selenge Yayınları.
- Kollar, Behice Ziya (2019), *Pakize*, İstanbul: Küy Yayınları.
- Kollontai, Aleksandra (2000), *Toplumsal Gelişmede Kadının Konumu*, çev. M.Ali İnci, İstanbul: İnter Yayınları.
- Korlaelçi, Murteza (2021), *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, Ankara: Kadim Yayınları
- Köktaş, Yavuz (2019), *Kadınla İlgili Hadisler*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Köymen, Mehmet Altay (2001), *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi: Alp Arslan ve Zamanı*, Cilt 3, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Kumar, Krishan (1999), *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, Ankara: Dost Kitabevi.
- Kurnaz, Şefika (2008), *Osmanlı Kadın Hareketinde Bir Öncü: Emine Semiye - Hayatı, Eserleri, Fikirleri*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kurnaz, Şefika (2013), *Osmanlı Kadınının Yükselişi (1908-1918)*, İstanbul:Ötüken Yayınları.
- Kurtubi, Ebu (2003), *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, çev. M. Beşir Eryarsoy, 4.Cilt, İstanbul: Buruc Yayınları.
- Kurzman, Charles (2002), *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook*, Oxford University Press
- Lapidus, Ira M. (2010), *İslam Toplamları Tarihi*, Cilt 2, çev. Yasin Aktay – Mevlûde Ayyıldızoğlu-Aktay, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Laqueur, Thomas (1992), *Making Sex: Body and Gender From the Greeks to Freud*, Cambridge: Harvard University Press.
- Le Goff, Jacques (2015), *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, çev. Hanife Güven, Uğur Güven, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Legouvé, Ernest Wilfrid (1860), *The Moral History of Women*, trans. J.W.Palmer, New York: Rudd and Carleton, 130 Grand Street.
- Lewellen, Ted (2003), C. *Political Anthropology: An Introduction*, London: Praeger.

Lewis, Reine (2004), *Rethinking Orientalism: Women, Travel and The Ottoman Harem*, New York: I.B.Tauris.

Locke, John (2003), *Two Treatises of Government*, (Ed.), Peter Laslett Cambridge University Press.

Luckman, Thomas (2016) *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Problemi*, çev. Ali Coşkun, Fuat Aydın, Osman Coşkun, İstanbul: Rağbet Yayınları

Mardin, Şerif (1990), *Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Makaleler I*, Der. Mümtaz’er Türköne, Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (2008), *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (2017a), *Türk Modernleşmesi*, İstanbul:İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (2017b), *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz’er Türköne-Fahri Unan-İrfan Erdoğan, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mars, Evgenia (2019), *Abdülhamid İstanbul’unda Bir Kadın Seyyah*, çev. Hüseyin Mevsim, İstanbul: Kitap Yayınevi.

Mannheim, Karl (2017), *Kültür Sosyolojisi*, çev. Mustafa Yalçınkaya, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Mazón, Patricia M. (2003), *Gender and the Modern Research University: The Admission of Women to German Higher Education, 1865-1914*, Standford: Stanford University Press.

Meisami, Julie Scott- Starkey, Paul (1998), *Encyclopedia of Arabic Literature*, Vol.2, London, New York: Routledge.

Meriç, Nevin (2007), *Âdâb-ı Muâşeret: Osmanlı’da Gündelik Hayatın Değişimi (1894-1927)*, İstanbul: Kapı Yayınları.

Merçil, Erdoğan (2013), *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Mernissi, Fatima (1985), *Beyond The Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society*, Al London: Saqi Books.

Mernissi, Fatima (1991), *Women and Islam: A Historical and Theological Enquiry*, trans. Mary Jo Lakeland, Oxford: Basil Blackwell.

Mez, Adam (2014), *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm’ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban, İstanbul: İnsan Yayınları.

Mill, John Stuart (1995), *On Liberty – with The Subjection of Women and Chapters on Socialism*, Stefan Collini (Ed.), Cambridge University Press.

Mitchell, Juliet ve Ann Oakley (1984), *Kadın ve Eşitlik*, çev. Fatmagül Berktaş, İstanbul: Kaynak Yayınları

Molla Hüsrev (1979), *Kaynaklarıyla Büyük İslam Fıkhi*, çev. Arif Erkan, Eser Neşriyat.

Moses, Claire Goldberg (1984), *French Feminism in the Nineteenth Century*, State University of New York Press.

Mountjoy, Shane (2008), *Women's Rights Movement: Movement Toward Equality*, New York:Chelsea House.

Murata, Sachiko (1992), *The Tao of Islam: A Sourcebook On Gender Relationships in Islamic Thought*, New York: State University of New York Press.

Musahipzade Celal (1946), *Eski İstanbul Yaşayışı*, Türkiye Yayınevi.

Mustafa Sabri Efendi (2005), *Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'nin Mısır Ulemâsıyla İlmî Münâkaşaları*, çev. İbrahim Sabri, İstanbul: Gül Neşriyat.

Mustafa Sabri Efendi (2018), *İslamda Tartışılan Meseleler*, İstanbul: Küresel Yayıncılık.

Mustafa Sabri Efendi (2019), *Kadın Meselesine Bakışım*, çev. Mahmud Petek, İstanbul: İslami Medrese.

Nizamülmülk (2014), *Siyasetnâme*, çev. Nizamettin Bayburtlugil, İstanbul: Dergah Yayınları.

Okay, Cüneyd (1998), *Osmanlı Çocuk Hayatında Yenileşmeler 1850-1900*, İstanbul:Kırkambar Yayınları.

Oktar, Tiğınçe (1998), *Osmanlı Toplumunda Kadının Çalışma Yaşamı: Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslâmiyesi*, Eskişehir: Bilim Teknik Yayınevi.

Ortaylı, İlber (1983), *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul: Hil Yayın.

Ortaylı, İlber (2018), *Osmanlı Toplumunda Aile*, İstanbul: Kronik Kitap

Osterhammel, Jürgen (2014), *The Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century*, trans. Patrick Camiller, Princeton University Press.

Owen, Alex (2004), *The Darkened Room: Women, Power, and Spiritualism in Late Victorian England*, Chicago: The University of Chicago Press.

Ögel, Bahaeddin (2010), *Türk Mitolojisi*, Cilt 1, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Öztürk, Mustafa (2014), *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Öztürk, Mustafa (2015), *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Öztürk, Mustafa (2017), *Kur'an'ı Kendi Tarihinden Okumak – Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları*, Ankara:Ankara Okulu Yayınları.

Pardoe, Julia (1837), *The City of the Sultan; and Domestic Manners of the Turk, in 1836*, London: Henry Colburn Publisher.

Pardoe, Julia (2017), *Sultanlar Şehri İstanbul*, çev. M.Banu Büyükkal, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Pelizzon, Sheila, Margaret (2009), *Kadının Konumu Nasıl Değişti? – Feodalizmden Kapitalizme*, çev. İhsan Ercan Sadi, Cem Somel, İstanbul: İmge Kitabevi.

Pierce, Leslie P. (1993), *The Imperial Harem – Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford University Press.

Quataert, Donald (2005), *The Ottoman Empire 1700-1922*, Cambridge: Cambridge University Press.

Radloff, Wilhelm (2008), *Türklük ve Şamanlık*, çev. A. Temir, T. Andaç, N. Uğurlu, İstanbul: Örgün Yayınevi.

Rasonyi, Laszlo (1993), *Tarihte Türklük*, çev. Hamit Zübeyir Koşay, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.

Reagin, Nancy Ruth (1995), *A German Women's Movement: Class and Gender in Hanover, 1880-1933*, University of North Carolina Press.

Rendall, Jane (1994), *The Origins of Modern Feminism: Women in Britain, France and the United States, 1780-1860*, Macmillan Press.

Richards, Robert J. (1987), *Darwin and The Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*, Chicago and London: The University of Chicago Press.

Rocheft, Florence (2020), *Feminizmler Tarihi*, çev. Özlem Altun, İstanbul: Sel Yayıncılık.

Rose, Sonya O. (2018), *Toplumsal Cinsiyet Tarihçiliği Nedir?*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Can Sanat Yayınları.

Rousseau, Jean Jacques (2009), *Emile: Bir Çocuk Büyüyor*, (Haz.) Ülkü Akagündüz, İstanbul: Selis Kitaplar.

Saadawi, Nawal el, (2015), *The Hidden Face of Eve*, trans.Sherif Hetata, London: Zed Books.

Salama Musa (1961) *The Education of Salama Musa*, çev. L.O.Schumon, Leiden: Brill

Sancar, Serpil (2017), *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Satter, Beryl (2001), *Each Mind a Kingdom: American Women, Sexual Purity, and the New Thought, 1875-1920*, Berkeley: University of California Press.

Savaş, Rıza (2019), *İslâm'ın İlk Asrında Kadın*, İstanbul: Siyer Yayınları

Scheinberg, Cynthia (2002), *Women's Poetry and Religion in Victorian England – Jewish Identity and Christian Culture*, Cambridge University Press.

Schwartz, Laura (2013), *Infidel Feminism: Secularism, Religion and Women's Emancipation, England 1830-1914*, Manchester and New York: Manchester University Press.

Serahsi (2008), *Mebsut*, Mustafa Cevat Akşit (ed..) İstanbul:Gümüşev Yayınları.

Sevim, Ali ve Ertuğrul Merçil (1995), *Selçuklu Devletleri Tarihi: Siyaset, Teşkilat ve Kültür*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Sevinç, Necdet (1987), *Eski Türkler'de Kadın ve Aile*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

Sıddıkî, Mazharuddin (1990), *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat-Göksel Korkmaz, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Singer, Amy (2012), *İyilik Yap Denize At: Müslüman Toplumlarda Hayırseverlik*, İstanbul: Kitap Yayınevi.

Sklar, Kathryn Kish (2000), *Women's Rights Emerges within the Antislavery Movement, 1830-1870: A Brief History with Documents*, Boston: Palgrave Macmillan.

Solnon, Jean-François (2013), *Sarık ve İstanbulun – Osmanlı İmparatorluğu ile Avrupa: XIV.-XX.yüzyıllarda çatışma ve karşılıklı hayranlık*, çev. Ali Berktaş, İstanbul: Doğan Kitap.

Somel, Selçuk Akşin (2015), *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908)*, çev.Osman Yener, İstanbul: İletişim Yayınları.

Stanton, Elizabeth Cady (1898), *The Woman's Bible*, New York: European Publishing Company.

Stanton, Elizabeth Cady (1898), *Eighty years and more (1815-1897): Reminiscences of Elizabeth Cady Stanton*. New York: European Publishing Company.

Stewart, Maria (1896), *Meditations from the Pen of Mrs. Maria W. Stewart*, Washington: Interprise Publishing Company.

Sultanova, Razia (2011), *From Shamanism to Sufism: Women, Islam and Culture in Central Asia*, New York:I.B.Tauris

Syed Ameer Ali (1988), *The Spirit of Islam or The Life and Teachings of Mohammed*, London: Darf Publishers Limited.

Syed Ameer Ali, (1912), *The Legal Position of Women in Islam*, University of London Press, Hodder&Stoughton, Warwick Square.

Şeker, Fatih M. (2013), *Osmanlı İslam Tasavvuru*, İstanbul: Dergah Yayınları

Şeyhulislam Mustafa Sabri Efendi (2018), *İslamda Tartışılan Meseleler*, İstanbul: Küresel Yayıncılık.

Şişman, Nazife (2005), *Küreselleşmenin Pençesi İslam'ın Peçesi*, İstanbul: Küre Yayınları.

Taberi, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir (1996), *Taberi Tefsiri*, çev. Kerim Aytekin ve Hasan Karakaya, Cilt:2, İstanbul: Hisar Yayınevi.

Tanör, Bülent (2006), *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, İstanbul: YKY Yayınları.

Tanpınar, Ahmed Hamdi (1988), *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Çağlayan Kitabevi.

Taşköprizâde Ahmed Efendi (2014), *Şerhu'l Ahlâki'l Adudiyye – Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*, çev. Mustakim Arıcı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

Taylan, Nermin (2014), *Osmanlı'da Yasaklar*, İstanbul: Ekim Yayınları.

Thévenot, Jean (2014), *Thévenot Seyahatnamesi*, çev. Ali Berktaş, İstanbul: Kitap Yayınevi.

Timur, Taner (2001), *Türk Devrimi ve Sonrası*, Ankara: İmge Kitabevi.

Timuroğlu, Senem (2020), *Kanatlanmış Kadınlar: Osmanlı ve Avrupalı Kadın Yazarların Dostluğu*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Tirmizi (2004), *Sünen-i Tirmizi Tercemesi*, Haz. Abdullah Parlıyan, Konya: Konya Kitapçılık.

Toprak, Zafer (2017), *Türkiye'de Yeni Hayat – İnkılap ve Travma 1908-1928*, İstanbul: Doğan Kitap.

Tucker, Judith E. (2008), *Women, Family, and Gender in Islamic Law*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Tunaya, Tarık Zafer (2007), *İslamcılık Akımı*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Tunaya, Tarık Zafer (1960), *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul: Yedigün Matbaası.

Turan, Osman (1958), *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Turner, Bryan S. (2011), *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State*, New York: Cambridge University Press.

Türköne, Mümtaz'er (1991), *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuş*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Türköne, Mualla (1995), *Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü*, Ankara: Ark Yayınları.

Ubucini, F.H.A. (1977), *1855 'de Türkiye*, Cilt II, çev. Ayda Düz, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser Serisi.

Uludağ, Süleyman (2003), *Suî Gözüyle Kadın*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Uyar, Gülgün (2008), *Ehl-i Bey: İslam Tarihinde Ali-Fatıma Evladı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları

Ülken, Hilmi Ziya (1992), *Türkiye 'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları.

Walters, Margaret (2005), *Feminism: A Very Short Introduction*, Oxford, New York: Oxford University Press.

Walther, Wiebke (1993), *Women in Islam*, Princeton and New York: Markus Wiener Publishing.

Weismann, Itzhak (2015), *Abd al-Rahman al-Kawakibi: Islamic Reform and Arab Revival*, London:Oneworld

Westerkamp, Marilyn J. (1999) *Women and Religion in Early America, 1600–1850 The Puritan and Evangelical Traditions*, London: Routledge.

Wiesner-Hanks, Merry E. (2000), *Women and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.

Wiesner-Hanks, Marry E. (2020), *Tarihte Toplumsal Cinsiyet*, çev.Meral Çıyan Şenerdi, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

Wollstonecraft, Mary (2014), *A Vindication of the Rights of Woman*, Eileen Hunt Botting (Ed.), New Haven& London: Yale University Press, 2014.

Yalçın, Hüseyin Cahit (1975), *Edebiyat Anıları*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Yaşar, Fatma Tunç (2016), *Alafranga Halleri: Geç Osmanlı 'da Âdâb-ı Muâşeret*, İstanbul: Küre Yayınları.

Yalom, Marilyn (2001), *A History of the Wife*, New York: Harper Collins Publishers.

Yalom, Marilyn (2004), *Kan Kardeşler: Kadınların Belleğinde Fransız Devrimi*, çev. Neşenur Domaniç, İstanbul: Çitlenbik Yayınları.

Ze'evi, Dror (2006), *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900*, Berkeley, Los Angeles, California: University of California Press.

Zeynep Hanım (2016), *Bir Türk Kadınının Avrupa İzlenimleri*, çev. Nuray Fincancıoğlu, İstanbul: Everest Yayınları.

Zeydan, Corci (2015), *İslam Uygarlıkları Tarihi*, çev. Nejdett Gök, İstanbul: İletişim Yayınları.

Zihnioğlu, Yaprak (2016), *Kadınsız İnkılap: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği*, İstanbul: Metis Yayınları.

Zophy, Jonathan W. (2019), *Ateş ve Su Üzerinde Dans: Rönesans ve Reform Avrupası'nın Kısa Tarihi*, çev. Bengisu Karakurt, İstanbul: Dergah Yayınları.

Makaleler

Abbott, Nabia (1942), "Women and the State in Early Islam", *Journal of Near Eastern Studies*, 1/1: 106-126 doi.org/10.1086/370632

Abrams, Lynn (2015) "Finding the Female Self: Women's Autonomy, Marriage and Social Change in Nineteenth-Century Germany", Jan Rüger ve Nikolaus Wachsmann (Ed.) *Rewriting German History: New Perspectives on Modern Germany*, New York: Palgrave Macmillan: 142-157 doi.org/10.1057/9781137347794_8

Abdollahifard, Pounesh (2020), İran'da Feminizmin Gelişimi, *İran Çalışmaları Dergisi*, 4/2: 351-384

Afsaruddin, Asma (2010), "Early Women Exemplars and The Construction of Gendered Space: (Re-)Defining Feminine Moral Excellence", Marilyn Booth (Ed.) *Envisioning Places and Living Spaces*, Durham, London: Duke University Press:23-48

Ahmed, Leila (2004) "Arap Kültürü ve Kadınların Bedenlerinin Yazılışı", Pınar İlkaracan (Ed.) *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik* çev. Ebru Salman, İstanbul: İletişim Yayınları: 55-74

Ahmed, Nasreen (2007), "Sir Syed Ahmad Khan and Muslim Female Education: A Study in Contradictions", *Proceedings of the Indian History Congress*, 68 (1): 1104-1111

Alexandre, Monique (2005), “İlk Hristiyan Kadınlar”, Georges Duby, Michelle Pantel (Ed.) *Kadınların Tarihi – Ana Tanrıçalardan Hristiyan Azizelere*, İstanbul: Türkiye İş Bankası, Cilt 1: 407-440

Akalın, Ş. (2011). Mehmed Namık Paşa, *Tarih Dergisi* , 4 (7), 127-146

Akgün, Mehmet (1999), “1839-1920 Yılları Arasında Türkiye’de Aydınlanmanın Uzantısı Olarak Temsil Edilen Felsefi Akımlar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* , 40 (1) , 475-497 . DOI: 10.1501/Ilhfak_00000000419

Akşin, Sina (1994) “Fransız İhtilalinin II. Meşrutiyet Öncesi Osmanlı Devleti Üzerindeki Etkileri Üzerine Bazı Görüşler”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 49/3:23-29 doi.org/10.1501/SBFder_0000001720

Akşit, Elif (2016), “Being a Girl in Ottoman Novels”, Benjamin C. Fortna (Ed.) *Childhood in the Late Ottoman Empire and After*, Leiden, Boston: Brill:93-114

Aktaş, Cihan (1991), *Kadının Toplumsallaşması ve Fitne*, İslâmî Araştırmalar, 5/4:251-259

Akyüz, Yahya (2004) “Osmanlı’da “Kadın Öğretmenli Ev Sıbyan Mektepleri”, *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi – OTAM*, Sayı:15, Ankara Üniversitesi: 1-12 doi.org/10.1501/OTAM_00000000506

Albayrak, Ali (2017), “Ziya Gökalp’te Kadın ve Aile”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 6/4:244-252

Albayrak, Fatma; Serin, Nilüfer (2015) “Kutadgu Bilig ve Mârifetnâme’de Kadın Algısı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi-The Journal of International Social Research*, 8/37: 16-37 doi.org/10.17719/jisr.20153710581

Albayrak, H. Şule (2019) “İslam’da Kadın Tartışmalarında Geleneğe Özcü Yaklaşımın Eleştirisi ve Alternatif Bir Gelenek Okuması”, H.Şule Albayrak (Ed.) *Kadın Olmak: İslam, Gelenek Modernlik ve Ötesi*, İstanbul: İz Yayıncılık: 397-422

Amir, A.N.-Shuriye, A.O.-Ismail, A.F., (2013), Muhammed Abduh’un Moderniteye Katkısı, çev. Osman Şahin, *Birey ve Toplum*, 3/6:223-241

Anameriç, Hakan (2006), “Osmanlılarda Kütüphane Kültürü ve Bilimsel Yaşama Etkisi”, *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 19: 53-78

Anderson, Olive (1969), “Women Preachers in Mid-Victorian Britain: Some Reflexions on Feminism, Popular Religion and Social Change”, *The Historical Journal*, 12/3:467-484

Ansari, Sarah (2005) “Batı Egemenliği Çağında İslam Dünyası: 1800’den Günümüze” Francis Robinson (Ed.) *Cambridge Resimli İslam Ülkeleri Tarihi*, İstanbul: Kitap Yayınevi: 138-174

Araz, Yahya (2000), “17.18.Yüzyılda İstanbul ve Anadolu’da Çocuk Evlilikleri ve Erişkinlik Olgusu Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kadın/Woman*, 13/2: 98-121

Argunşah, Hülya (2013), “Ahdiye ile Ceylan Arasında Bir Jön Türk: Ahmed Midhat Efendi’nin Feminizmi”, *Turkish Studies: International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8/9:1-16

Arseven, Tülin (2018), “Zafer Hanım ve Aşk-ı Vatan’ın Türk Edebiyatındaki Yeri”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 7 (2): 902-910

Arslan, Ahmet (1992). “Aydınlanma”, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* , 1/2 : 23-32

Aslan, Bedri (2018) “Meşhur Fakih Kadınlar (Hicri İlk Üç Asır)”, *Turkish Studies: Comparative Religious Studies*, 13/25: 41-54 doi.org/10.7827/TurkishStudies.14156

Aulls, Katharina (1997) “Matriarchy” Friederike Eigler ve Susanne Kord (Ed.), *The Feminist Encyclopedia of German Literature*, London: Greenwood Press: 311-313

Avcı, Yasemin (2007), “Osmanlı Devleti’nde Tanzimat Döneminde “Otoriter Modernleşme” ve Kadının Özgürleşmesi Meselesi”, *OTAM - Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, Sayı:21:1-18 doi.org/10.1501/OTAM_0000000293

Ayan, Ergin (2016), “Harzemşâhlar Hânedânının Evlilikleri”, *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, 32:13-36 <https://doi.org/10.17498/kdeniz.279633>

Aydın, Mehmet Akif (1982), “Osmanlı Hukukunda Nikah Akitleri”, *Journal of Ottoman Studies-III (Osmanlı Araştırmaları III)* İstanbul: 1-12

Aydın, Bedirhan (2013), “Bir Biyografi Denemesi: Hekim İsmail Paşa”, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Buca Eğitim Fakültesi. https://www.academia.edu/6936480/Hekim_Ismail_Pasa_Biyografisi

Aydın, Mehmet S. (1990), Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi, *İslamî Araştırmalar*, 4/4:273-284

Badran, Margot (1988), “The Feminist Vision in the Writings of Three Turn-of-the Century Egyptian Women”, *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)*, 15/1-2:11-20

Baha Tevfik (2015), “İslamiyet ve Feminizm (ek)”, Odette Laguerre, *Feminizm Âlem-i Nisvân*, çev. Baha Tevfik, Konya: Çizgi Kitabevi: 102-115

Bakırcı, Mustafa (2004). “II. Meşrutiyet Dönemi Din Sosyolojisinin Önemli Bir Kaynağı: İslâm Mecmuası (1914-1918)”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* , 17:177-210

Baskin, Judith R. (2004), “Women in Contemporary Judaism”, Jacob Neusner ve Alan J. Avery-Peck (Ed.), *The Blackwell Companion to Judaism*, Oxford: Blackwell: 393-414

Baykara, Tuncer (1990), “Medeniyet Kavramı ve Türk Toplumuna Giriş”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 5:1-14

Bein Amit, A. (2007) " “Young Turk" Islamic Intellectual: Filibeli Ahmed Hilmi and the Diverse Intellectual Legacies of the Late Ottoman Empire”, *International Journal of Middle East Studies*, 39/4: 607-625 doi.org/10.1017/S0020743807071437

Berger, Peter L. (2002), “Secularization and de-secularization”, Linda Woodhead, Paul Fletcher, Hiroko Kawanami, David Smith (Ed.) *Religions in the Modern World: Traditions and transformations*, London and New York: Routledge: 336-344

Boxer, Marilyn J. (1982) ““First Wave’ Feminism in Nineteenth-Century France: Class, Family and Religion”, *Women’s Studies Int.Forum*, 5/6: 551-559 doi.org/10.1016/0277-5395(82)90096-6

Braude, Ann (2007) “Faith, Feminism, and History”, Catherine A.Brekus (Ed.), *The Religious History of American Women – Reimagining the Past*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press: 232-252 doi.org/10.5149/9780807867990_brekus.12

Budak, Ali (2012) “Fransız Devrimi’nin Osmanlı’ya Armağanı: Gazete – Türk Basınının Doğuşu” *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7/3: 663-681

Burke, Peter (2008), “Religion and Secularisation” Peter Burke (ed.), *The New Cambridge Modern History*, XIII.Volume, Cambridge: Cambridge University Press: 293-317

Butler, Deidre (2012), “Modern Jewish Thought and Jewish Feminist Thought: An Uncommon Conversation”, *Religion Compass*, 6/1: 51-72

Büyükbaş, Nazım (2020), “Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi’nin İctihad Anlayışı”, Güneş, Merdan-Başoğlu, Tuncay (Haz.) *Şeyhülislâm’ın Kelâmı: Mustafa Sabri Efendi’nin İslam Düşüncesine ve Yeni Kelâm Çalışmalarına Katkısı*, İstanbul: Ketebe Yayınları: 173-198

Casagrande, Carla (2005) “Korunan Kadın”, Duby, Georges; Perrot, Michelle (Ed.), *Kadınların Tarihi – Ortaçağ’ın Sessizliği*, Cilt II, İstanbul:Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: 75-105

Cemaloğlu, Necati (2005), “Osmanlı Devleti’nde Yapılan Tanzimat Reformlarının Eğitim Sistemine Etkileri, Uygulamaları ve Sonuçları (1839-1876)”, *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7:153-165

Chodkiewicz, Michel (2006), “İslâm’da Kadın Velâyeti”, çev. Seda Yeşildal, Keşkül: *Keşkül:Sûfi Gelenek ve Hayat*, 8: 14-22

Clark, Elaine (2004), “Catholics and the Campaign for Women’s Suffrage in England”, *Church History*, 73/3: 635-665

Coşkun, Ali (2005), “Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu”, Ali Coşkun (Ed.) *Din, Toplum ve Kültür: Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş*, İstanbul: İz Yayıncılık:7-21

Curtis, Sarah A. (2002), “Charitable Ladies: Gender, Class and Religion in Mid Nineteenth-Century Paris” *Past and Present*, Oxford: The Past and Present Society, 177: 121-156. doi.org/10.1093/past/177.1.121

Çakır, Mustafa Sefa (2019) “Dönemin Kadın Şairlerinden Sultan İkinci Abdülhamid’e Cülûsiyyeler”, *SUTAD*, (46): 75-93 doi.org/10.21563/sutad.636648

Çakır, Serpil (2007), “Feminism and Feminist History-Writing in Turkey: The Discovery of Ottoman Feminism”, *Aspasia*, Vol.1: 61-83 doi.org/10.3167/asp.2007.010104

Çakır, Serpil (2021) “Var’lık: Hak Mücadelesi”, Ayla Duru Karadağ, Barış Cezar (Ed.) *Osmanlı İstanbul’unda Kadın*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi: 165-213

Çakmak, Diren (2007) “Fransız Devrimi’nde Kadın: Eksik Yurttaş”, *Ege Akademik Bakış*, 7(2): 727-745

Çerçinli, Meliha Nur (2021), “Gelenekselden Moderne Kontrolden Kabule Geçiş Sürecinde Erkeğin Gözünden Kadının Dönüşüm Süreci”, Ayşen Müderrisoğlu (Ed.) *Kadının Değişen Dünyası: Osmanlı Sosyal ve Kültürel Yaşamından İzler (1908-1918)*, İstanbul: Kronik Kitap:62-83

Çomoğlu, Ahmet Yasin, “Giriş” (yazısı), Tâhirü’l-Mevlevî (2021), *Buhara’da İlim ve Ulema*, Çomoğlu, Ahmet Yasin (Haz.) İstanbul: Büyüyenay Yayınları:7-16

Çubukçu, Hatice (2020), “Sûfi Hikayelerinde (Menkıbelerinde) Kadın Tasavvuru”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 12/2:193-208

D’Angelo, Mary Rose (2001) “Veils, Virgins, and the Tongues of Men and Angels: Women's Heads in Early Christianity” Elizabeth A. Castelli (Ed.) *Women, Gender, Religion: A Reader*, New York: Palgrave: 389-419 doi.org/10.1007/978-1-137-04830-1_21

Darrow, Margaret H., (1979) “French Noblewomen and the New Domesticity, 1750-1850”, *Feminist Studies*, 5/1: 41-65 doi.org/10.2307/3177550

Değirmenci, Tülün (2011), Bir Kitabı Kaç Kişi Okur? Osmanlı’da Okurlar ve Okuma Biçimleri Üzerine Bazı Gözlemler, İstanbul: *Tarih ve Toplum*, 13 (253): 7-43

DeVries, Jacqueline (2010), “More than paradoxes to offer – Feminism, history and religious cultures”, Sue Morgan ve Jacqueline deVries (Ed.) *Women, Gender and Religious Cultures in Britain, 1800-1940*, London & New York: Routledge: 187-210

Demir, Kenan (2016), “Osmanlı’da Dergiciliğin Doğuşu ve Gelişimi (1849-1923)”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9:71-112

Demir, Nilüfer Özcan (1999), “II.Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Feminizmi”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2:107-115

Demirel, Ömer (1991), “1700-1730 Tarihlerinde Ankara’da Ailenin Niceliksel Yapısı”, *Belleten*, LIV/211, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları: 945-961

Demirarslan, Deniz (2006), “Osmanlı’da Modernleşme/Batılılaşma Sürecinin İç Mekân Donanımına Etkileri”, *Erdem*, Sayı:45-45-47:35-66

Dengler, Ian C. (1982) “Turkish Women in the Ottoman Empire: The Classical Age”, Lois Beck ve Nikki Keddie (Ed.) *Women in the Muslim World*, Cambridge: Harvard University Press: 229-244.

Detzler, Wayne, (1972), “Protest and Schism in Nineteenth-Century German Catholicism: The Ronge-Czerski Movement, 1844-5”, *Studies in Church History*, 9, 341-349 doi:10.1017/S0424208400005945

Dickinson, Edward Ross (2001), “Reflections on Feminism and Monism in the Kaiserreich, 1900-1913”, *Central European History*, 34/2:191-230

Donuk, Abdülkadir (1991), “Çeşitli Topluluklarda ve Eski Türklerde Aile”, Beylü Dikeçligil-Ahmet Çiğdem (Der.) *Aile Yazıları*, Ankara: T.C.Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1:147-168

Duben, Alan, (1993), “Geçmişte Türk Ailesi: Mitos ve ‘Gerçekler’”, *İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi*, 1: 35-42

Duran, Recep (1986), “Mehmet Tâhir Münif Paşa, Hayatı, Felsefesi”, *Erdem*, 2/6:801-850

Düzgün, Şaban Ali (2016), “Seyyid Ahmet Han’da Entelektüalite ve Siyasa”, *Muhafazakar düşünce*, 12/47: 43-56

El-Hakîm, Sûad (2006), “Kadının İbn Arabî’deki İkili Tasavvuru”, *Keşkül: Sûfî Gelenek ve Hayat*, 8: 30-35

El-Hılo, Müştak (2020), “İran Eşitlikçi Kadın Hareketleri Perspektifinden ‘Kadın Meselesi’nin Açıklanması’”, *İran Çalışmaları Dergisi*, 4/1:149-180 DOI:10.33201/iranian.647365

Emine Semiye (2021), “Dilşad Sultan”, Demir, Meral Nayman; Akbulak, Esra Nur (Ed.) *Öncü Müslüman Kadınlar: Osmanlı Kadın Yazarları Nasıl Bir Müslüman Kadın Geleneği Hayal Ettiler?*, Turkuvaz Haberleşme ve Yayıncılık: 263-313

Erdem, Talha (2018), “Klasik İslam Modernizminin Karakter Yapısı”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13:233-251

Ergenç, Özer (1984), “Osmanlı Şehrinde Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine”, İstanbul: *Osmanlı Araştırmaları IV / The Journal of Ottoman Studies IV*: 69-78

Erünsal, İsmail E. (2019), “Osmanlılarda Kadınlar Ne Okuyordu (XVI-XVII. Asırlar)”, Erünsal, İsmail E. *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri: Şahıslardan Eserlere, Kurumlardan Kimliklere*, İstanbul: Timaş Yayınları:69-94

Esposito, John L. (2001), “Introduction: Women, Religion, and Empowerment”, Haddad, Yvonne Yazbeck; Esposito, John L. (Ed.), *Daughters of Abraham: Feminist Thought in Judaism, Christianity, and Islam*, Gainesville, Tallahassee: University Press of Florida: 1-11

Faroghi, Suraiya (2000), “18.Yüzyıl Anadolu Kırsalında Suç, Kadınlar ve Servet” Madeline C.Zılfi (Ed.), *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, çev.Necmiye Alpay Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul: 7-26

Fatemi, Sayyed Mohsen (2016), “Women in the Holy Quran”, Michele A. Paludi, J.Harold Ellens (Ed.) *Feminism and Religion: How Faiths View Women and Their Rights*, California: Praeger: 95-101

Fatma Aliye (2021), “Namdaran-ı Zenan-ı İslamiyan”, Demir, Meral Nayman; Akbulak, Esra Nur (Ed.) *Öncü Müslüman Kadınlar: Osmanlı Kadın Yazarları Nasıl Bir Müslüman Kadın Geleneği Hayal Ettiler?*, Turkuvaz Haberleşme ve Yayıncılık: 25-175

Fay, Mary Ann, (2000) “Kadınlar ve Vakıflar: 18.Yüzyıl Mısır’ında Mülkiyet, İktidar ve Toplumsal Cinsiyetin Nüfuz Alanı”, Madeline C.Zılfi (Ed.), *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 27-46

Ferree, Myra Marx., Mueller, Carol McClurg (2004), “Feminism and the Women’s Movement: A Global Perspective”, David A. Snow, Sarah A. Soule, and Hanspeter Kriesi (Ed.) *The Blackwell Companion to Social Movements*, Oxford: Blackwell: 576-607 doi.org/10.1002/9780470999103.ch25

Frierson, Elizabeth B. (1995), “Unimagined Communities: Woman and Education in the Late-Ottoman Empire, 1876-1909”, *Critical Matrix*, 9/2: 55-90

Gen, Kasuya (2006) “The Influence of Al-Manâr on Islamism in Turkey: The Case of Mehmed Âkif”, Dudoignon, Stéphane A.; Hisao, Komatsu; Yasushi, Kosugi (Ed.), *Intellectuals*

in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication, London, New York: Routledge:74-84

Gerber, Haim (1980), “Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa, 1600-1700”, *International Journal of Middle East Studies*, 12/3: 231-244

Gerber, Haim (2018), “Hukuk Sisteminde Fetva”, çev. Ali Erken, Süleyman Kaya-Yunus Uğur-Mustafa Demiray (Ed.) *Osmanlı Hukukunda Fetva*, İstanbul: Klasik Yayınları:243-280

Georgoudi, Stella (2005), “Bir Anaerkillik Miti Yaratmak”, Geroges Duby, Michelle Perrot (Ed.), *Kadınların Tarihi*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: 445-457

Gittens, Rhana A. (2018), “What If I Am a Woman?”: Black Feminist Rhetorical Strategies of Intersectional Identification and Resistance in Maria Stewart’s Texts, *Southern Communication Journal*, 83/5:310-321

Göçek, Fatma Müge (2000) “18.Yüzyıl Galata Kadı Sicillerinde Osmanlı Kadınlarının Toplumsal Sınırları”, Madeline C.Zilfi (Ed.) *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, çev.Necmiye Alpay, İstanbul:Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul: 47-62

Gömeç, Saadettin Yağmur (2018), “Türklerde Aile”, *Düşünce ve Tarih*, 49:4-15

Görmez, Mehmet (1992), “Mûsa Cârullah Bigiyef ve “Kur’ân-ı Kerim Ayet-i Kerimleri’nin Nurları Huzûrunda Hâtun” Kitabı, *İslami Araştırmalar*, 6/4: 293-298

Graetz, Naomi, (2013) “Jewish Law: The Case of Wifebeating”, Failing, Marie A.; Schiltz, Elizabeth R.; Stabile, Susan J. (Ed.) *Feminism, Law and Religion*, Ashgate: 307-326

Greisman, Harvey (1981) “Matriarchate as Utopia, Myth, and Social Theory”, *Sociology*, 15/3: 321-336 doi.org/10.1177/003803858101500301

Gümüşsoy, Emine (2007), “Tanzimattan Sonra Halk Eğitimi İçin Kurulan İki Cemiyet: Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye ve Cemiyet-i Tedrisiye-i İslamiye”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8/2:173-192

Gürkan, Hasan (2018), “Osmanlı Devleti’nde Tarih Yazımı ve Tarih Öğretiminde Modernleşme Çabaları”, *Uluslararası Eğitim ve Dil Dergisi*, 1/1:28-45

Gürler, Kadir (2006), “Kadınların Okuyup Yazması Meselesi: “Lâ Tuallimû’n-Nisâe Hattan” Hadisinin Râvîsine Cevap”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/10:165-172

Gürsoy, Belkıs Altuniş (2006), “Türk Modernleşmesinde Sefir ve Sefaretnamelerin Rolü”, *Bilgi*, 36:139-165

Güven, İsmail (2001), “Tanzimattan Cumhuriyete Kadın Eğitimi Düşüncesinin Gelişimi”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 34/1: 61-70

Güzel, Mehmet Şehmus, (1984) “1908 Kadınları”, *Tarih ve Toplum*, 7: 6-12

Güzel, Şehmus (1985) “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Toplumsal Değişim ve Kadın”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 3: 858-864

Hatem, Mervat F., (2000) “19.Yüzyıl Mısır’ında Sağlık Mesleği ve Kadın Bedeninin Denetlenmesi”, Madeline C.Zilfi (Ed.) *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 63-76

Hammond, Andrew (2021), “The Imam of modern Egypt was a sceptic”: Mustafa Sabri’s Radical Critique of Muhammad ‘Abduh and Modernist Theology, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 2 (1-23) doi:10.1017/S1356186321000663

Herzog, Dagmar, (2003) “Religious dissent and the roots of German feminism”, Abrams, Lynn; Harvey, Elizabeth (Ed.) *Gender Relations in German History*, London: Routledge: 81-99

Heyd, Uriel (1993), “The Ottoman Ulemâ and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II”, Hourani, Albert; Khoury, Philip S.; Wilson, Mary C. (Ed.) *The Modern Middle East: A Reader*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press: 29-59

Hobsbawm, Eric (2005), “Gelenekleri İcat Etmek”, Ranger, Terence (Ed.) (2005), *Geleneğin İcadı*, çev. Mehmet Murat Şahin, İstanbul: Agora Kitaplığı: 1-18

Hogan, Lisa Shawn (2008), “A Time for Silence: William Lloyd Garrison and the “Woman Question” at the 1840 World Anti-Slavery Convention”, *Gend.Issues* 25:63-79

Hutton, Sarah (2021) “Radicalism, religion and Mary Wollstonecraft”, *Intellectual History Review*, 31:1, 181-198, DOI: 10.1080/17496977.2020.1857323

Imber, Colin, (2000) “Kadınlar, Evlilik ve Mülkiyet: Yenişehirli Abdullah’ın Behcetü’l-Fetâvâ’sında Mehr”, Madeline C.Zilfi (Ed.) *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları* çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 77-100

Imber, Colin (2017) “Osmanlı Hukukunda Zina”, çev. Muharrem Midilli, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 29: 505-538

Işın, Ekrem, (1985) “19.yy’da Modernleşme ve Gündelik Hayat”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, 2, İstanbul: İletişim Yayınları: 538-563

İhsanoğlu, Ekmeleddin (1990), “Dârülfünûn Tarihçesine Giriş”, *Belleten*, 54/210: 699-738

İhsanoğlu, Ekmeleddin (1992), “Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı”, Yıldız, Hakkı Dursun (Ed.) *150.Yılında Tanzimat*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi:335-395

İhsanoğlu, Ekmeleddin (1998), “Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri”, Ekmeleddin İhsanoğlu (Haz.) *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi-II*, İstanbul:IRCICA:223-361

İhsanoğlu, Ekmeleddin (1999), “Osmanlı Bilimine Toplu Bakış”, *Osmanlı Ansiklopedisi, Bilim*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları:8:17-24

İhsanoğlu, Ekmeleddin., Aynur, Hatice (2003), “Yazmadan Basmaya Geçiş: Osmanlı Basma Kitap Geleneğinin Doğuşu (1729-1848)”, İstanbul: *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, 22:219-255

İnayet, Alimcan (2012), “Doğu Türkistan’da Ceditçilik Hareketi ve Bu Hareketin Önemli Temsilcileri”, *Türkiz*, 17:199-214

İnalcık, Halil (1998), “Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet”, *İslâmiyat*, 4:135-142

İnalcık, Halil (1958), “Osmanlı Hukukuna Giriş:Örfi-Sultani Hukuk ve Fatih' in Kanunları”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi*,13/02:102-126 DOI: 10.1501/SBFder_00000000371

Jeanniere, Abel, (1993) “Modernite Nedir?”, çev. Nilgün Tatal Küçük, Mehmet Küçük (Der.) *Modernite Versus Postmodernite*, Ankara: Vadi Yayınları: ss.15-25

Kalaycı, Mehmet (2009), “*Jamâl al-Dîn al-Qâsimî and Syrian Reformism*”, *Journal of Islamic Research*, 2/2: 89-100

Kamacı, Fatımatüz Zehra, (2019) “Hz.Peygamber Döneminde Kadın Olmak”, Albayrak, H.Şule (Ed.) *Kadın Olmak: İslam, Gelenek Modernlik ve Ötesi*, İstanbul: İz Yayıncılık: 175-206

Kanlıdere, Ahmet (2005), “Dini Ceditçilikten Seküler Reformculuğa: Islahçı ve Ceditçilerin Zihni Serüvenleri”, *XIV.Türk Tarih Kongresi Ankara: 9-13 Eylül 2000: Kongreye Sunulan Bildiriler*, II.Cilt, II.Kısım, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları: (1339-1344)

Kane, Paula M. (1991), ‘The Willing Captive of Home?': The English Catholic Women’s League, 1906-1920, *Church History*, 60/3:331-355

Kanter, Beyhan (2012), “Meşrutiyet Döneminde Kadın Hakları Savunuculuğunda Gelenekçi Bir Yazar: Avanzade Mehmet Süleyman”, *Erdem*, 63:127-151

Kaplan, Dana Evan, (2004), “Reform Judaism”, Neusner, Jacob; Peck, Alan J. Avery; (Ed.) *The Blackwell Companion to Judaism*, Blackwell: 291-310

Kaplan, Marion A. (1999), “Tradition and Transition: Jewish Women in Imperial Germany”, Baskin, Judith R. (Ed.) *Jewish Women in Historical Perspective*, Detroit: Wayne State University Press:227-247

Kara, İsmail (2005), “Turban and fez: Ulemâ as opposition”, Elisabeth Özdalga (Ed.) *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*, London, New York: RoutledgeCurzon: 163-202

Kara, İsmail, (2013) “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, Kara, İsmail; Öz, Asım (Ed.) *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi – Sempozyum Tebliği*, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi: 15-43

Kara, İsmail (2009), “İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi: Hem Batılılaşım Hem de Müslüman Kalalım”, Bora, Tanıl; Gültekin, Murat (Ed.) *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce I: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, İstanbul: İletişim Yayınları:234-264

Karaçavuş, Ahmet (2015), “Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı’nın İnsan Toplum ve Devlet Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme”, *OTAM*, 37:87-189

Karaca, Şahika, (2011) “Fatma Aliye Hanım’ın Türk Kadın Haklarının Düşünsel Temellerine Katkıları”, *Karadeniz Araştırmaları*, 31: 93-110

Karaca, Şahika, (2012) “Öncü Bir Kadın Yazar Emine Semiye’nin Kaleminden ‘İslamiyet’te Feminizm”, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21/2 2012: 269-280

Karacan, Osman (2019), “Kadınlar Dünyası Yazarlarından Nimet Cemil’in Kadına Bakışı”, *Birey ve Toplum*, 9/17:17-41

Karadeniz, Feriha (2000), “Women in Different Classes of Ottoman Society in the 16th. And 17th Centuries”, Çiçek, K; Kuran, E; Göyünç, N; Ortaylı, İ; Eren, G; (Ed.) *The Great Ottoman-Turkish Civilisation*, Ankara: Yeni Türkiye, 2:702-706

Kenevir, Fatma (2019), “Salahaddin Asım’ın Penceresinden Kadın, Din ve Toplum”, *düşbed: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*: 22:306-314

Keskioğlu, Osman (1966), “Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895) Hayatı ve Eserleri”, *A.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14:221-234 DOI: 10.1501/Ilhfak_00000000460

Kırtıl, Ogün (2003), “Fatma Âliye ve Muhâdar Ât’ı, İstanbul Üniversitesi, Kadın Sorunları Uygulama ve Araştırma Merkezi”, *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 8: 101-126

Kirkley, Evelyn A. (1990), “This Work is God’s Cause”: Religion in the Southern Woman Suffrage Movement, 1880-1920, *Church History*, 59: 507-522

Kohlstedt, Sally Gregory ve Mark R.Jorgensen, (2001), “The irrepressible woman question”: women's responses to evolutionary ideology”, Ronald L. Numbers ve John Stenhouse

(Ed.) *Disseminating Darwinism: The Role of Place, Race, Religion, and Gender*, New York: Cambridge University Press: 267-293

Korlaelçi, Murtaza (2009), “Pozitivist Düşüncenin İthali”, Bora, Tanıl; Gültekingil, Murat (Ed.) *Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi – 1*, İstanbul: İletişim Yayınları: 214-222

Köksal, Duygu (2016), “Escaping to Girlhood in Late Ottoman İstanbul: Demetra Vaka’s and Selma Ekrem’s Childhood Memories”, Fortna, Benjamin C. (Ed.) *Childhood in the Late Ottoman Empire and After*, Leiden, Boston: Brill: 250-273

Kuran, Ercüment, (1998), “Osmanlı Devleti’nin Son Yüzyılında Şeriat”, *İslâmiyât Dergisi*, 1/4: 143-146

Kurnaz, Şefika, (2007) “Emine Semiye’nin Ablası Fatma Aliye’ye Mektupları”, *Türkbilig*, 14:131-142

Kurnaz, Şefika, (2007), “Siyasal Tarihimizin İsimsiz Kahramanlarından: İttihatçı Seniye Hanım”, *Turkish Studies*, Vol.2/4, Fall 2007, ss.624-630

Kurt, Ali Osman (2010), “Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala”, *Milel ve Nihal*, 7/1:33-59

Kurt, Songül Keçeci, (2015) “II.Meşrutiyet Dönemi Kadın Dergilerinde Aile ve Evlilik” *Belleten*, Ankara, 79/286: 1073-1097 doi.org/10.37879/belleten.2015.1073

Kurtoğlu, Ayşenur, (2000) “Tanzimat Dönemi İlk Kadın Yayınında Dinin Yer Alış Biçimleri”, Ramazanoğlu, Yıldız (Ed.) *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Kadının Tarihi Dönüşümü*, İstanbul: Pınar Yayınları: 21-52

Kurt, Gülfem, (2017), “Mısır Feminizmi: Kasım Emin’in Tahrîru’l Mer’e ve El-Mer’etu’l Cedîde Eserlerine Karşılaştırmalı Bir Bakış”, *International Journal of Language Academy*, 5/6: 319-330 doi.org/10.18033/ijla.376

Kutlar, Mithat (2010), “Osmanlı Kadın Dergileri ve Erkekler Dünyası Dergisi”, *Fe Dergi*, 2:1-15

Küçük, Hülya (2007) “Mevlevî Hanım Halîfe ve Şeyhler”, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 20:69-78

Lacoue-Labarthe, Isabelle (2016), “The Emergence of a Jewish “feminist consciousness”: Europe, the United States and Palestine (1880-1939)”, *Clio, Woman, Gender, History*, 44/2: 94-122

Laqueur, Thomas (1987), “Orgasm, Generation, and the Politics of Reproductive Biology”, Gallagher, Catherine; Lanqueur, Thomas Walter (Ed.), *The Making of the Modern Body*:

Sexuality and Society in the Nineteenth Century, Berkeley, California: University of California Press: 1-41 doi.org/10.2307/2928434

Leduc, Claudine (2005), “Antik Yunanistan’da Evlilik”, Duby, Georges; Perrot, Michelle (Ed.) *Kadınların Tarihi 1-Ana Tanrıçalardan Hristiyan Azizelere*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları:247-300

Lee, Mireille M. (2009), “Body-Modification in Classical Greece”, Fögen, Thorsten-Lee, Mireille M. (Ed.), *Bodies and Boundaries in Graeco-Roman Antiquity*, Berlin, New York: Walter de Gruyter: 155-180

Mahdavi, Shireen (2002), “Women, Shi’ism and Cuisine in Iran”, Ansari, Sarah; Martin, Vanessa (Ed.) *Women, Religion and Culture in Iran*, London, New York:Routledge:10-26

McElroy, Wendy (2005), “Religion and American Feminism”, *Society*, 42: 28-31 doi.org/10.1007/BF02802983

MacCormack, Carol P. (1980), “Nature, culture and gender: a critique”, MacCormack, Carol P.; Strathern, Marilyn (Ed.) *Nature, culture and gender*, London: Cambridge University Press: 1-24

Mahmutoğlu, Yakup (2008), “Namazlarda Kadının İmametİ”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 11: 283-302

Malik, Hafeez, (1966), “Sir Sayyid Ahmad Khan’s Role in the Development of Muslim Nationalism in the Indo-Pakistan Subcontinent”, *Islamic Studies*, 5/4: 385-410

Mandaloğlu, Mehmet (2013), “İslamiyetten Önce Türklerde Aile Hukuku”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 33:133-159

Maraş, İbrahim (2007), “İdil Ural Bölgesi Müslümanları ve Ceditçilik Düşüncesi”, *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*, S.D.Ü.İlahiyat Fakültesi: 569-580

Mardin, Şerif (1971), “Ideology and Religion in the Turkish Revolution, *International Journal of Middle East Studies*, 11/2:197-211

Mardin, Şerif (2009), “Yeni Osmanlı Düşüncesi”, Bora, Tanıl; Gültekinil, Murat (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce-1:Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*: 42-53

Mardin, Şerif (2012), “Fransız Devrimi’nin Osmanlı İmparatorluğu’na Etkisi”, çev. Emre Saral, *Türkiye Günlüğü*, 112:161-174

Mathers, Helen (2002), “Evangelicalism and Feminism. Josephine Butler, 1828-1906”, Morgan, Sue (Ed.) *Women, Religion and Feminism in Britain, 1750-1900*, New York: Palgrave Macmillan: 123-137

Maydaer, Saadet (2006), “Osmanlı Klâsik Döneminde Kadınların Servet Edinme Yolları (Bursa Örneği)”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2: 30-46

Mert, Hamdi (1999), “Musa Carullah Bigiyef: Hayatı, Mücadelesi, Fikirleri”, *Bilig*, 8:125-141

Meyer, Michael A. (2019), “The Changing Role of Religious Custom in Reform Judaism”, Liftshitz, Joseph Isaac, (Ed.vd.) *Mingahim: Custom and Practice in Jewish Life*, Berlin: de Gruyter: 227-233

Meyer, Michael A. (2011) “Women in the Thought and Practice of the European Jewish Reform Movement”, Kaplan, Marion A.-Moore, Deborah Dash (Ed.) *Gender and Jewish History*, Bloomington: Indiana University Press:139-157

Midgley, Clare, (2010) “Women, religion and reform”, Morgan, Sue; de Vries Jacqueline (Ed.) *Women, Gender and Religious Cultures in Britain, 1800-1940*, London&New York: Routledge: 138-158

Mikhail, Alan, (2007), “The Heart’s Desire: Gender, Urban Space and the Ottoman Coffee House”, Sajdi, Dana (Ed.) *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*, London, New York: Tauris Academic Studies: 133-170 doi.org/10.5040/9780755608393.ch-006

Minault, Gail (1990), “Sayyid Mumtaz Ali and ‘Huquq un-Niswan’: An Advocate of Women’s Rights in Islam in the Late Nineteenth Century”, *Modern Asian Studies*, 24/1:147-172

Moaddel, Mansoor (1998), “Religion and Women: Islamic Modernism versus Fundamentalism”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37/1: 108-130

Mohanty, Chandra Talpade, (1984) “Under Western eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”, *Boundry 2*, 12/3, 12/3: 333-358 doi.org/10.2307/302821

Moore, Laurence S. (2000), “Sanayi Yaşamının Bazı Yönleri”, Johnson, Clarence Richard M.A (Ed.) *İstanbul 1920*, çev. Sönmez Taner, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 147-174

Morgan, Janett (2007), “Women, Religion, and the Home”, Ogden, Daniel (Ed.), *A Companion to Greek Religion*, Blackwell Publishing Ltd: 297-310 doi.org/10.1002/9780470996911.ch20

Morgan, Janett E. (2011), “Families and Religion in Classical Greece”, Rawson, Beryl (Ed.) *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*: Blackwell Publishing Ltd: 447-464

Nardin, Jane (2001), “Hannah More and the Rhetoric of Educational Reform”, *Women’s History Review*, 10/2: 211/228

Neitz, Mary Jo, (2014), “Konumundan Olma/Konuşlanma: Feminist Araştırmayı Din Sosyolojisiyle İlişkilendirmek”, Dillon, Michele (Ed.) *Din Sosyolojisi El Kitabı*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık: 401-426

Offen, Karen (1986), “Ernest Legouvé and “Equality in Difference” for Women: A Case Study of Male Feminism in Nineteenth-Century French Thought”, *The Journal of Modern History*, 58/2: 452-484 doi.org/10.1086/243015

Offen, Karen, (1988), “On the French origin of the words feminism and feminist”, *Feminist Issues* 8: 45-51 doi.org/10.1007/BF02685596

Okay, M.Orhan (2003) “Modernleşme ve Türk Modernleşmesinin İlk Döneminde İnanç Krizlerinin Edebiyata Yansıması”, *Doğu Batı*, 22:53-64

Oktay, Ay  şe Sıdık   (2015), “Kınalızâde Ali Efendi’nin Ahlak İlmi ve Ahlâk Terbiyesi Hakkındaki Görüşleri”, *Son Dönem Osmanlı Ahlâk Terbiyecileri ve Ahlâk Terbiyesi*, İstanbul: Ensar Neşriyat: 43-112

Ortaylı, İlber (2009), “Osmanlı’da 18.Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar”, Bora, Tanıl; Gültekin, Murat (Ed.) *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, 1: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*: 37-41

  zdemir, Mehmet-Alevli, Ozan (2016), “Fatma Aliye Hanım’ın Romanlarında Din Algısı”, *Turkish Studies*, 11/2:1013-1028

Özdil, Muhammed (2017), “İsmail Gaspıralı Perspektifinde Din”, *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9:65-84

  z  elik, Sadettin, (2015) “Dede Korkut Destanlarında Oğuzların Teşkilatlanması Hakkında Bazı Kültürel Unsurlar”, Gündüz, Tufan; Cengiz, Mikail (Ed.) *Oğuzlar: Dilleri, Tarihleri ve Kültürleri*, 5.Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri, Ankara: Hacettepe   niversitesi: 523-532 doi.org/10.24155/tdk.2020.125

  zkan, Zeynep Şeyma, (2019) “Sitti Acem ve Meşâhidü’l-Esrar Şerhi   zerine Tespitler”, *Kocaeli İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2: 79-106

Pierce, Leisl  e P., (2000) “Ekberiyet, Cinsellik ve Toplum Düzeni: Toplumsal Cinsiyetle İlgili Osmanlı Söz Dağarcığı”,   ev. Necmiye Alpay, Madeline C.Zilfi (Ed.) *Modernleşmenin Eş  ğinde Osmanlı Kadınları* (ed.) İstanbul:Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 161-187

Peker, Raziye (2017), “Türk Devlet Geleneğinde Kadının Konumu”, *Bilge Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1(2): 157-164

Ramdani, Nabila (2013), “Women in the 1919 Egyptian Revolution: From Feminist Awakening to Nationalist Political Activism” *Journal of International Women’s Studies*, 14/2: 39-52

Robins, Kevin (1996) “Interrupting Identities: Turkey/Europe”, Stuart Hall ve Paul Du Gay (Ed.), *Questions of Cultural Identity*, London: Sage Publications: 61-86

Roded, Ruth M. (2000) “Gendering Ottoman History.” Çiçek, K; Kuran, E; Göyünç, N; Ortaylı, İ; Eren, G; (Ed.) *The Great Ottoman-Turkish Civilization*, vol. 2, Ankara: Yeni Türkiye: 677-85.

Rodrigues, Silvia Geruza Fernandez (2016), “The Church, Woman, Leadership, and the Body”, Paludi, Michele A.; Ellens, J. Harold (Ed.) *Feminism and Religion: How Faiths View Women and Their Rights*, Santa Barbara, California: Praeger: 59-73

Roux, Jean-Paul, (1989), “Ortaçağ Türk Kadını I. “Oymayazı” Metinlerine Göre Kadın”, çev. Gönül Yılmaz, *Erdem*, 13:199-226

Roux, Jean-Paul, (1990), “Ortaçağ Türk Kadını II. Türk Kadını Hakkında Ortaçağ Bilgileri”, çev. Gönül Yılmaz, *Erdem*, 6/18: 693-724

Şahin, G.Selcan Sağlık (2014), “İsmail Gaspiralı, Türk Kadını ve Âlem-i Nisvan Dergisi”, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 11/4: 210-223 DOI: 10.1501/MTAD.11.2014.4.51

Sakaoğlu, Necdet, (1985), “Eğitim Tartışmaları”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2:478-484

Saller, Richard (2011), “The Roman Family as Productive Unit”, Rawson, Beryl (Ed.) *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Blackwell Publishing Ltd.:116-128

Sander, Sabine (2020), “Jewish emancipation, religious individualisation, and metropolitan integration: a case study on Moses Mendelssohn and Moritz Lazarus”, Fuchs, Martin; Linkenbach, Antje vd. (Ed.), *Religious Individualisation: Historical Dimensions and Comparative Perspectives*, De Gruyter: 939-961 doi.org/10.1515/9783110580853-046

Sarıçoban, Gülay (2018), “Bir Osmanlı Aydını: Ahmed Vefik Paşa”, *Selçuk Üniversitesi Sos.Bil.Ens.Ter.* 40:279-289

Sarıtaş, Eyüp (2010), “Çin Kaynaklarına Göre Hunlarda Evlilik İle İlgili Gelenekler”, *Doğu Araştırmaları*:5:33-42

Sayers, Janet (1987), “Feminism and Science – Reason and Passion”, *Women’s Studies Int. Forum*, 10/2: 171-179 doi.org/10.1016/0277-5395(87)90026-4

Scott, Joan Wallach, (1988), “Women in The Making of the English Working Class”, Scott, Joan Wallach (Ed.), *Gender and the Politics of History*, New York: Columbia University Press: 68-90 doi.org/10.7312/scot91266-006

Scott, Joan Wallach, (1988) “Gender: A Useful Category of Historical Analysis”, Scott, Joan Wallach (Ed.), *Gender and the Politics of History*, New York, Columbia University Press: 28-50 doi.org/10.7312/scot91266-004

Schimmel, Annemarie (1982), “Women in Mystical Islam”, *Women’s Studies Int. Forum*, 5/ 2: 145-151

Shahidi, Hossein (2002), “Women and Journalism in Iran”, Ansari, Sarah; Martin, Vanessa (Ed.) *Women, Religion and Culture in Iran*, New York: Routledge:70-87

Shaikh, Sa’diyya (2013), “In Search of al-Insan: Sufism, Islamic Law, and Gender”, Aslan, Ednan; Harmensan, Marcia; Medeni, Elif (Ed.), *Muslima Theology: The Voices of Muslim Women Theologians*, Frankfurt, Bern, New York, Oxford: Peter Lang:267-308

Sinkaya, Pınar Arıkan (2010), “İran İslam Cumhuriyeti’nde Kadın Meselesi ve İslamî Feminist Hareket”, *Akademik Ortadoğu*, 5/1:43-65

Soage, Ana Belén (2008), “Rashid Rida’s Legacy”, *The Muslim World*, 98:1-23

Sonnet, Martine (2005), “Bir Kızı Eğitmek”, Georges Duby, Michelle Perrot (Ed.) *Kadınların Tarihi – Rönesans ve Aydınlanma Çağı Paradoksları*, Cilt III, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları: 101-127

Starkey, Pat (2006) “Women Religious and Religious Women – Faith and Practise in women’s lives”, Deborah Simonton (Ed.) *The Routledge History of Women in Europe Since 1700*, New York: Routledge: 177-215

Strauss, Johann (2009), “Osmanlı İmparatorluğu’nda Kimler, Neleri Okurdu (19.20.Yüzyıllar)”, çev. Günil Ayaydın Cebe, *Kritik Edebiyat Eleştiri Dergisi*, 2/3:205-265

Suzuki, Tadashi (2013), “Osmanlı Paşalarının Mahiyetindeki Değişim: Mukayeseli Tarih Bakımından Bir Değerlendirme”, *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, 41: 219-230

Sümer, Faruk (1962), “Türkiye Kültür Tarihine Umumi Bir Bakış”, Ankara: *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 20/3-4:213-244

Şentürk, Recep (2000) “Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 4:133-171

Şermet, Sevim Karabela (2019), “Tanzimat Döneminde Feminizmin Masculin Anlatısı Ahmed Midhat Efendi ve “Bend-i Mahsus Feminizm”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*, 23/1: 45-63

Taş, Kemaleddin (2005), “Osmanlı Yönetim Sisteminde Şeyhülislamlık Kurumu - Sosyolojik Bir Çözümleme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/1:81-101

Taylor, Barbara (2002), “The religious foundations of Mary Wollstonecraft’s feminism”, Johnson, Claudia L. (Ed.) *The Cambridge Companion to Mary Wollstonecraft*, Cambridge, New York: Cambridge University Press:99-118

Tekin, Mustafa (2011), “Dönemin İslâmcılarının II. Abdülhamid’e Bakışı”, *Birey ve Toplum*, 1/1: 41-60

Thomasset, Claude (2005), “Kadının Doğası” Duby, Georges; Perrot, Michelle (Ed.) *Kadınların Tarihi – Ortaçağ’ın Sessizliği*, İstanbul:Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2: 51-74

Toprak, Zafer, (1994), “Türkiye’de Siyaset ve Kadın: Kadınlar Halk Fırkası’ndan Arslulusal Kadınlar Birliği Kongresine (1923-1935)”, *İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi*, 2:5-12

Toprak, Zafer (2000), “Muslihiddin Âdil’in Görüşleri: Kadın ve “Hukuk-ı Nisvan”, *Toplumsal Tarih*, 13/75: 14-17

Toprak, Zafer (2013), “Psikoloji’den Sosyoloji’ye Türkiye’de Durkheim Sosyolojisinin Doğuşu”, *Toplumsal Tarih* 238: 22-32

Troll, Christian W., (1995), “Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ve İlm-i Kelâm’ın Ondokuzuncu Yüzyılda Yeniden Teşekkülü”, çev. Şaban Ali Düzgün, *İslami Araştırmalar*, 8/1: 35-64

Tucker, Judith E., (2000), “Eksiksiz Sevgi: Osmanlı Suriye’si ve Filistin’inde İslam Hukukuna Göre Annelik”, çev. Necmiye Alpay, (Ed.) Zilfi, Madeline C. *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 222-240

Turner, Bryan S., (2014), “Religion and contemporary sociological theories”, *Current Sociology Review*: 1-18 doi.org/10.1177/0011392114533214

Tuksal, Hidayet Şefkatli (2013), “Misogynistic Reports in the Hadith Literature”, Aslan, Ednan; Harmensan, Marcia; Medeni, Elif (Ed.), *Muslima Theology: The Voices of Muslim Women Theologians*, Frankfurt, Bern, New York, Oxford. Peter Lang:133-154

Tunaya, Tarık Zafer (1948) “Amme Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyetin Siyasi Tefekküründe ‘Garpçılık’ Cereyanı”, *İÜHF Mecmûası*, 16:585-630

Turna, Nalan (2014), “The Ottoman Stage: Politicization and Commercialization of Theatres, 1876-1922” Faroqhi, Suraiya; Öztürkmen, Arzu (Ed.) *Celebration, Entertainment and Theatre in the Ottoman World*, London: Seagull Books: 319-342

Uçar, Zofie (2013), “XIX.Yüzyıldaki Avrupalı Seyyahların Gözüyle Osmanlı’daki Mesir Kültürü”, *Gazi Türkiyat – Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, Gazi Üniversitesi, 13: 75-89

Uğurcan, Sema (1992), “Tanzimat Devrinde Kadının Statüsü”, Yıldız, Hakkı Dursun (Haz.) *150.Yılında Tanzimat*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları: 497-510

Useev, Nurdin, (2012), “Köktürk Harfli Yenisey Yazıtlarındaki Kadını Bildiren Kelimelerin Anlamına Göre Eski Türklerde Kadın İmajı”, *Dil Araştırmaları* 11: 57-66

Useev, Nurdin (2009), “Yenisey Yazıtlarına Göre Eski Türklerde Aile ve Kadın-Erkek”, İlhan Şahin, Fahri Solak vd. (Ed.) *Altay Toplulukları: Aile ve Aile Değerleri*, İstanbul: Türk Dünyası Belediyeler Birliği: 229-248

Ülken, Hilmi Ziya (1998), “Türkiye’nin Modernleşmesi ve Bu Hareketin Öncüleri Olan Türk Düşünürleri”, *Felsefe Dünyası*, 28:27-30

Ünüvar, Kerem (2009), “Abdullah Cevdet”, Bora, Tanıl; Gültekingil, Murat (Ed.) *Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi – 1*, İstanbul: İletişim Yayınları: 98-116

Van Os, Nicole A.N.M. (2001), “Osmanlı Müslümanlarında Feminizm”, Bora, Tanıl; Gültekingil, Murat (Ed.) *Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, İstanbul: İletişim Yayınları: 335-347

Versnel, H. S. (1992), “The Festival for Bona Dei and the Thesmophoria”, *Greece and Rome*, 39/1: 31-55 doi.org/10.1017/S0017383500023974

Watts, Ruth, (2002), “Rational Religion and Feminism: the Challenge of Unitarianism in the Nineteenth Century”, Morgan, Sue (Ed.) *Women, Religion and Feminism in Britain, 1750-1900*, New York: Palgrave Macmillan: 39-52

Werner, Yvonne Maria (2018), “Concepts, Ideas, and Practices of Masculinity in Catholicism and Protestantism around 1900. Some Reflections on Recent Research”, Gerster, Daniel; Krüggeler, Michael (Ed.) *God’s Own Gender?*, Baden Baden: Ergon Verlag: 39-63 doi.org/10.5771/9783956504549-37

Werner, Yvonne Maria (2009), “Religious Feminisation, Confessionalism and Re-Masculinisation in Western European Society 1800-1960” Sjørup, Lene; Christensen, Hilda Romer (Ed.) *Pieties and Gender*, Leiden-Boston: Brill Academic Publishers: 143-166

Wood, Gordon S. (1997), “Religion and the American Revolution”, Stout, Harry S.; Hart, D.G. (Ed.) *New Directions in American Religious History*, New York & Oxford: Oxford University Press: 173-205

Williams, Sarah C. (2010), “Is there a Bible in the house? Gender, religion and family culture” Morgan, Sue; de Vries, Jacqueline (Ed.) *Women, Gender and Religious Cultures in Britain, 1800-1940*, London: Routledge: 11-31

Woodhead, Linda (2002), “Women and Religion”, Woodhead, Linda; Fletcher, Paul; Kawanami, Hiroko, Smith, David (Ed.) *Religions in the Modern World: Traditions and transformations*, London and New York: Routledge: 384-411

Thomas, Yan (2005), “Roma Hukukunda Cinsiyet Ayrımı”, Duby, Georges; Perrot, Michelle (Ed.), *Kadınların Tarihi*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1/ 99-150

Yakut, Esra (1996), “Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi’nin “Fetavâ-yi Ali Efendi” Adlı Fetvâ Mecmuasına Göre Osmanlı Toplumunda Aile Kurumunun Oluşması ve Dağılması”, *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 7/7:287-318 https://doi.org/10.1501/OTAM_0000000171

Yakut, Esra (2008), “XIX.Yüzyılda Orta Anadolu Bölgesi’nde Evliliğin Ortaya Çıkışı, Sona Ermesi ve Sonuçları”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 12/1-2: 237-265

Yavuz, Nuri- Kara, Abdullah (2019), “Bir Fikir ve Siyaset Adamı Olarak Ebüzziya Mehmed Tevfik Hayatı ve Eserleri Üzerine Bir Çalışma”, *Bellek/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Dergisi Uluslararası Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi*,1:45-52

Yazıcı, Nesimi (1999), “Osmanlı Sosyal Hayatından Bir Kesit: Tanzimat Döneminde Mesire”, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 12/3-4:253-258

Yeşilyurt, Türkan (2013), “Toplumun Kadın Şaire Bakışı”, *folklor/edebiyat*, Kıbrıs: Cyprus International University 19/73:177-184

Yılmaz, Ayşegül (2018), “Fer’î Meseleler Çerçevesinde Mansûrîzâde Saîd Bey’in Fıkıh Anlayışı”, *deriabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, 6/12:498-521

Yıldız, Hülya (2018), “Rethinking the political: Ottoman women as feminist subjects”, *Journal of Gender Studies*, 27/2:177-191

Yılmaz, Rahile Kızılkaya (2019), “*Sahih, Mevzû ve Bağlamından Koparılan Hadislerdeki Kadın Algısının Analizi*”, Albayrak, H.Şule (Ed.), *Kadın Olmak: İslam, Gelenek Modernlik ve Ötesi*, İstanbul: İz Yayıncılık, ss.207-239

Zencir, Kübra (2019), “Kazan Aydınlarından Âlimcan Barudî (1857-1921): Hayatı ve Fikirleri, Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi”, 4/2: 204-225

Zilfi, Madeline C., (2000), “Geçinemiyoruz”: 18.Yüzyılda Kadınlar ve Hul”, çev. Necmiye Alpay, (Ed.) Zilfi, Madeline C. *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 251-283

Zwissler, Laurel (2012), “Feminism and Religion: Intersections between Western Activism, Theology and Theory”, *Religion Compass*, 6/7: 354-368 doi.org/10.1111/j.1749-8171.2012.00363.x

Eski Harfli Kitaplar

Ahmed Cevad (1328), *Bizde Kadın*, İstanbul: Kader Matbaası.

Ahmed Rıza (1324), *Vezâif ve Mesuliyet*, Paris.

Celal Nuri (1331a), *Kadınlarımız*, İstanbul: Matbaa-ı İctihad.

Celal Nuri, (1331b) *Tarih-i Tedenniyât-ı Osmaniyye ve Mukadderât-ı Tarihiye*, İstanbul:Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi

Corci Zeydan (1330), *Medeniyet-i İslamiyye Tarihi*, çev. Zeki Magamiz, İstanbul: Kanaat Matbaası.

Emrullah (1330), *İzahnâme: Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin bin üçyüz yirmi yedi senesi dördüncü kongresinde tanzim olunan siyasi programa dair*, İstanbul: Matbaa-ı Hayriye ve Şürekâsı.

Fatma Aliye (1309), *Nisvân-ı İslam*, İstanbul.

Fatma Aliye – Mahmud Esad (1316), *Taaddüt-i Zevcât Zeyl*, İstanbul: Malumat Kütüphanesi.

Halil Hamid (Ed.) (1910), *İslamiyet'te Feminizm Yahud Alem-i Nisvan'da Müsâvât-ı Tamme*, İstanbul: Kiteum Matbaası.

Haşim Nahid (1331/1915-16) *Türkiye İçin Necat ve İtilâ Yolları*, İstanbul: İkbâl Kütübhânesi Sahibi.

Kasım Emin (1329) *Hürriyet-i Nisvân*, çev. Zeki Meğamiz, Dersaadet : Matbaa-i Hayriye.

Kılıçzâde Hakkı (1332), *İtikâdât-ı Bâtlaya İlan-ı Harp*, İstanbul: Matbaa-ı Şems.

Madam Odet Lacker (Odette Lacquerre) (t.y.), *Feminizm: Âlem-i Nisvân*, çev. Baha Tevfik, İstanbul: Dersâadet Kütüphanesi.

Mehmet Faik (1316), *Saadet-i Aile*, İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası.

Mehmed Sa'id (1294), *Vezâifü'l-İnas*, İstanbul.

Muslihiddin Âdil (1328) *İktisad Dersleri*, Birinci Kitap, Selanik: Zaman Matbaası.

Muhammed Ferid Vecdi (1325), *Müslüman Kadını*, çev. Mehmed Âkif, İstanbul: Ahmed Sâki Bey Matbaası.

Said Halim Paşa (1337-1335), *Buhranlarımız*, İstanbul: Şems Matbaası.

Salahaddin Asım (t.y.) *Türk Kadınlığının Tereddidi Yahud Karışmak*, İstanbul: Resimli Kitap Matbaası

Şemseddin Sâmî (1296), *Kadınlar*, İstanbul: Cep Kütüphanesi

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (1332), *Üss-i İslâm*, İstanbul: Dâr'ül Hilâfe

Yusuf Akçura, (1327) *Üç Tarz-ı Siyâset*, İstanbul: Matbaa-i Kader.

Ziya Gökalp (1339), *Türkçülüğün Esasları*, Ankara: Matbaat ve İstihbarat Matbaası.

Eski Harfli Makaleler

A.L., (1329, 21 Mart / 1913, 3 Nisan), İzdivaç Meselesi, *İctihad*, 4/59:1295

A.M. (1330, 22 Mart) Kadınlar Dünyası Gazete-i Mu'teberesine, *Kadınlar Dünyası*, 136:5-

8

A.Seni (324, 20 Teşrinievvel), Kadınlarımızın Mevki-i Medenisi, Kadın (Selanik), 2:14-16

A.Ulvi, (1324, 29 Kânûnievvel), İslam Kadınlarında Hürriyet [1], *Kadın* (Selanik), 12:2-3

A.Ulvi (1324, 19 Kanunusânî), İslam Kadınlarında Hürriyet [2], Kadın (Selanik), 15:6

A.Y.(327, 16 Haziran/1329, 3 Recebülferd), Kız Sultânî Mektebi, *Sırat-ı Müstakim*, 6/147:267-268

Abdullah Cevdet, (Mart 1908) İcmal-i Mukadderât-ı Nisâ – Selânikte Münteşir (Kadın) Mecmuasına, *İctihad*, 7: 329-330

Abdullah Cevdet ([1]327, 1 Ağustos) Kadınlarda Gâye-i Hayat, *İctihad*: 28:798-800

Abdullah Cevdet (1327, 1 Temmuz), Cihân-ı İslâm'a Dâir, *İctihâd*, 26:761-767

- Abdullah Cevdet (1329, 16 Kânunusânî) Şime-i Muhabbet, *İctihâd*: 89:1979-1984
- Abdullah Cevdet (1329, 28 Teşrinisânî) Dilimle İkrâr, Kalbimle Tasdik Ederim, *İctihad*, 82: 1809-1810
- Abdullah Cevdet (1329, 14 Mart), Kastamonu'da Kurûn-u Vustâ, *İctihad*, 58: 1271-1274
- Abdurraûf Abdurrahimoğlu, Buhara'da İlim ve Ulemâ, (1335, 30 Teşrinievvel/ 1338, 4 Safer), çev. Tahirü'l Mevlevî, *İ'tisâm*: 552-554
- Abdürreşid İbrahim, (1329, 2 Kânûnisânî/ 1332, 18 Safer), Kânûn-ı Tabiat Tebdil Olunamaz, *Sebîlürreşâd*, 11/279: 290-291
- Afife Fikret, (1334, 2 Kanunisânî/1918), Hanımefendinin Musahabesi, *Âti*, 1
- Ahmed Şuayb (1324, 15 Kanunusânî), Hürriyet-i Mezhebiye: İslâmiyet ve Katolik Kilisesi, *Ulûm-i İktisâdiye ve İctimâiye Mecmuası*, 1/2: 145-162
- Ahmed Mithat, (1315, 8 Ağustos) Bend-i Mahsus: Feminizm, Tercümân-ı Hakikat, s.8 (<http://openaccess.marmara.edu.tr/handle/11424/134313>) 11.08.2021
- Ahmed Mithat, (1313, 29 Zilhicce /1312, 30 Mayıs), Yine Büyük Bir İftihar, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 65:1
- Ahmed Naim, (1337, 12 Cemâziyelevvel/ 1335, 13 Şubat), Tesettür İşine Zâbıt Karışması mı?, *Sebilürreşad*, 391:13-14
- Ahmed Naim, (1337, 27 Cemâziyelevvel/ 1335, 27 Şubat), Yine Tesettür Meselesi – Ahmed Cevad Beyefendi'ye- *Sebilürreşad*, 393:37-39
- Ahmed Rasim, (1336, 20 Teşrinisânî/1920), Yeni Kadın, *Vakit*, 1060:2
- Ahmed Rasim, (1336, 8 Nisan/1920) İstanbul'un Eski Kadınlığı-3, *Yeni Gün*, 376:2
- Ahmed Şükrü, (1328, 20 Ağustos/1330, 20 Ramazan), Dertlerimiz, *Beyân'ül Hak*, 174:3008-3009
- Ahmed Rıza (Mebusan Reisi), (1324, 16 Kanunuevvel), Kadın, *Bağçe*, 22:11-14
- Âliye, (1329, 9 Teşrinisani / 1331, 22 Zilhicce), Büyük Sözü, *Kadınlar Dünyası*, 117:5
- Arife, (1301) Mukaddime, *Şükûfezâr*, 1:1-9
- A.Seni, (324, 12 Kânûnnisânî), Kadınların Melekât-ı Rûhiyesi 2: Suver-i Netâyic-i Mesâî, *Kadın* (Selanik), 14:2-5
- A.Seni, ([1]325, 25 Mayıs), Kadınların Melekât-ı Ruhiyesi: 3 Safahât-ı hayâtiyye-i tarihiyye, *Kadın* (Selanik), 30:1-5

Aişe Meliha, (1914, 5 Şubat), Müslüman Kadını Hürdür ve Mes'ûddur, *Sebilürreşâd*, 11/282: 345-346

Aksarayî Fatma Fuad (1335, 13 Şubat), Kadın ve Kadınlık 4, *Genç Kadın*, 4:51-52

Aliye Cevad, (1329, 1 Mayıs), Hayat-ı Umumi-i Beşer Kadınların Elindedir – Sıdika Ali Rıza Hanımefendi'ye, *Kadınlar Dünyası*, 28: 3

Aliye Cevad, (1329, 30 Haziran / 1331, 9 Şaban), Görücülük, *Kadınlar Dünyası*, 88: 3-4

Aliye Cevad, (1329, 24 Haziran/ 1331, 3 Şaban), Kızlar Hürdür ve Serbesttir, *Kadınlar Dünyası*, 82:2-3

Aliye Cevad, (1329, 9 Temmuz/ 331, 18 Şaban), Tereddîyat-ı Bedeniye, *Kadınlar Dünyası*, 97:3-4

Ankaravî Rıfat, (1335, 27 Şubat), “Esbab-ı İnkirâz ve İnhizâm”, *Habl-i Metin*, 6:43-44

Asaf Nef'i (1325, 1 Ağustos), Mücâdele-i Hayatiye ve Tekemmül-ü Cemiyât, *Ulûm-i İktisâdiye ve İctimâiye Mecmuası*, 2/8: 455-480

Atıf Celal (1324, 24 Eylül), “Terbiye-i Nisvaniye”, *Demet*, 2:27-28

Ayşe İsmet (325, 2 Mart), Hayât-ı İctimâ'iyeden Bir Yaprak-2, *Kadın* (Selanik), 21:6-7

Ayşe İsmet (325, 30 Mart), Müteveffa Hacı Mustafa Bey Halîlesi Habîbe Hanım'a, *Kadın* (Selanik), 25:6-7

Ayşe Sıdika (1329, 10 Temmuz/331, 19 Şaban), Aliye Cevad Hanım'a, *Kadınlar Dünyası*, 98:3-4

Atiye Şükran (1329, 17 Nisan), Ben de İştirak Ederim, *Kadınlar Dünyası*, 14:3

Atiye Şükran (1329, 8 Temmuz / 331, 17 Şaban), Bir Elin Sadası Çıkmaz, *Kadınlar Dünyası*, 96:1-2

Atiye Şükran (1329, 29 Nisan), İşimiz Hep Buna Benzer, *Kadınlar Dünyası*, 26:2

Avanzade Mehmet Süleyman, (1313, 20 Mart/1314, 27 Şevval) Kadın, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 105:1-2

Azize (1329, 10 Nisan), Müstakbel Valideler: Muhtac-ı İrşad ve Terakkidir, *Kadınlar Dünyası*, 7:3

Aziz Haydar, (1329, 16 Nisan), Bizde Kız Evlâtların Tahsili, *Kadınlar Dünyası*, 13:2-3

Aziz Haydar (1329, 11 Kanunusânî) Kadınlık Ne İstiyor?, *Kadınlar Dünyası*, 126:3-4

Babanzâde Ahmed Naim (1329, 6 Şubat), İslamiyet'in Esasları, Mazisi ve Hali, *Sebilürreşâd*, 11/284:369-376

Baha Tevfik, (324, 12 Kanunisânî), Fransa'da Kadının Hukuk-i Siyasiyesi, *Kadın* (Selanik), 14: 6-8

Baha Tevfik, İslamiyet ve Feminizm (lahika), Laguerre, Odette (t.y.) *Feminizm, Âlem-i Nisvân*, İstanbul: Dersaadet Kütüphanesi:61-85

Bergüzar, (1329, 20 Nisan), Türklüğün Yükselmesi Anadolu'nun Terakkisine Vabestedir, *Kadınlar Dünyası*, 17:3

Beauvois, Jules (1328, 24 Mayıs), Yeni Kadın, [Tefrika eser] *Kadın* (İstanbul), Sayı: 8, , s.16

Belkıs Ferit, (1329, 12 Nisan), Tahsilimiz, *Kadınlar Dünyası*, 9:3-4

Belkıs Şevket, (1329, 21 Haziran), Tesettür ve Peçe Son Söz, *Kadınlar Dünyası*, 79:3-4

Bilgi Yurdu Mecmûası, (1334, Temmuz), Terbiye-i Bedeniyye Dersleri, 15: 237-238

Buhara'da İlim ve Ulemâ, (1335, 30 Teşrinievvel/ 1338, 4 Safer), çev. Tahirü'l Mevlevî, İ'tisâm: 552-554

Celal Nuri (1329a, 10 Şubat) Muarızlara Cevabım, *Hürriyet-i Fikriye*, 2:2-5

Celal Nuri, (1329b, 25 Nisan), Kadınlarımız, *İctihad*, 63:1359-1362

Celal Nuri (1330, 20 Mart) Kadın Siyasetimiz, *Hürriyet-i Fikriye*, 7:10-12

Celal Nuri, (1329, 9 Kânunusânî) Şime-i Husûmet, *İctihad*, 88:1949-1951

Cenâb (1285, 22 Şubat), Mektup, *Terakki-i Muhadderât*, 29: 2

C.H. (1329, 29 Nisan), Milli Moda, *Kadınlar Dünyası*, 26:4

Demet, (1324, 8 Teşrinievvel), Zâbıta ve Kadınlarımızın Muhâfaza-i Hukûku, 4:62-63

Demirtaş (Ziya Gökalp), (1327, Ağustos),Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler, *Genç Kalemler*, 8: 138-141

Celâl Sâkıp (Ziya Gökalp), (1327, 1 Şubat), Rıza Tevfik'in Felsefesi, *Genç Kalemler*, 15:60-71

Destegül Emel, (1329, 22 Haziran/ 1331, 1 Şaban), Mühim Bir Mesele-i Hayatiye -1- *Kadınlar Dünyası*, 80:2-3

Diş Tabibesi, (1313, 26 Şaban / 1311, 29 Kanunusânî), Henriette Hevernîk, Mektup, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 47:4-5

Ebuzziya Tevfik, (1330, 13 Cemaziyulâher). Nisâiyyûn. *Mecmua-i Ebuzziya*, 148:225-236

E.M., (1335, 4 Eylül/ 1337, 8 Zilhicce) Avrupa Medeniyetinin Câhil Mukallidleri, *Sebilürreşâd*, 17/440:190-192

Emine Seher Ali (1329, 14 Nisan), Teavün, *Kadınlar Dünyası*, 11:1

Emine Seher Ali (1329, 7 Nisan), İktisat, *Kadınlar Dünyası*, 4:1-2

Emine Seher Ali (1329, 30 Nisan), Vezaif-i Nisvan, *Kadınlar Dünyası*, 27: 1-2

Emine Seher Ali (1329, 6 Mayıs), Tarih, *Kadınlar Dünyası*, 33:2

Emine Semiye (1313, 3 Temmuz), Âdâb-ı Umumiyye, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 119:1-

3

Emine Semiye (1324, 30 Kanunuevvel), “Bir Hediye-i Fikriyye – Selanikli Hürriyetperver Vatandaşlarıma”, *Bağçe*, 21: 11-12 ve (1324, 9 Kânûn-ı evvel), 24:11-13.

Emine Semiye (1325, 5 Eylül/1327, 3 Ramazan 1327), Terakkiyat-ı Nisvaniyyeyi Kimden Bekleyelim?, *İnkılâb*, 9:130-131

Emine Semiye, (1325, 31 Teşrinievvel /1327, 29 Şevval), Anadolulu Kız Kardeşlerime: İbâdullah Hakkı, *İnkılâb*, 17:259

Emine Semiye (1325, 12 Eylül/1327, 10 Ramazan), “Kadın Meselesi”, *İnkılâb*, 10:147-148

Emine Semiye (1909, 9 Teşrinievvel/ 1325, 26 Eylül/1327, 24 Ramazan), Yeni Nizam Darbeleri, *Yeni Gazete*, 404:2

Emine Semiye (1910), “İslamiyet’te Feminizm” Halil Hamid (Ed.) *İslamiyet’te Feminizm Yahud Alem-i Nisvan’da Müsâvât-ı Tamme*, İstanbul: Kiteum Matbaası: 3-8

F.Latife (1329, 16 Kânunisânî), İctihâd’daki Hezeyânlar: Muhadderât-ı azîzelerimin enzâr-ı dikkatine, *Sebilürreşâd*, 11/281:329-330

Fahrünnisa, (1329, 15 Nisan), Evrak-ı Varide: Cevabım, *Kadınlar Dünyası*, 12:2

Fahriye Nahit, (1335, 16 Kânun-i Sani), “Kadınlık Haklarından: Biz Ne İstiyoruz? Onlar Neyi Esirgiliyorlar?”, *Genç Kadın*, 2:23-24

Fâika Hanım, (1285, 13 Temmuz), Varaka, *Terakki-i Muhadderât*, 5:5

Fatma Aliye (1917, 29 Teşrinisani), Kadın Nedir? Yeni Mecmua, 21:415-417

Fatma Aliye (1313, 7 Rebiülahir / 1311, 14 Eylül), Meşahîr-i Nisvan-ı İslamiyeden Biri – Fatma bint-i Abbas, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 8:3-4

Fatma Aliye (1327,18 Şaban/ 1325, 22 Ağustos), İlim ile Cehl, *İnkılâb*, 7:97-98

Fatma Aliye, Fatma Aliye Hanım Evrakı FA_Evr_000009-001 demirbaş nolu belge. Taksim Atatürk Kitaplığı/İstanbul.

Fatma Aliye, Fatma Aliye Hanım Evrakı FA_Evr_000009-003 demirbaş nolu belge, Taksim Atatürk Kitaplığı/İstanbul.

Fatma Fahrünnisa, (1312, 14 Teşrinisani / 1314, 20 Cemaziyülahir), Dilharab, *Hanımlara Mahsus Gazete*, Sayı: 88: 5-7, (1312, 7 Kanunusâni/1314, 16 Şaban), 96: 2-3, (1312, 23 Kanunusâni/ 1314, 2 Ramazan), 98: 4-5.

Fatma Bedia Âdil, (1329, 15 Nisan), Mevkimiz, *Kadınlar Dünyası*, 12:2-3

Fatma Galip (1329, 2 Mayıs), Dertlerimiz Hakkında -1-, *Kadınlar Dünyası*, 29:3

Fatma Galip (1329, 3 Mayıs), Dertlerimiz Hakkında -2-, *Kadınlar Dünyası*, 30: 3-4

Fatma Mükerrerem (1329, 9 Teşrinisani / 1331, 22 Zilhicce), Kadının Hakkı Müsavat-ı Tammedir, *Kadınlar Dünyası*, 117:2-3

Fatma Nesibe Hanım, (1327, 7 Kanunusâni), Beyaz Konferans 1, *Kadın* (İstanbul), 14:13-19

Fatma Zehra (1329, 26 Kânûnievvel), Muhterem Sebilürreşad Ceride-i İslamiyesi Hey'et-i Tahririyesi Erkan-ı Kirâmına, *Sebilürreşad*, 11/278: 277-278

Fatma Zerrin (1329, 8 Temmuz / 331, 17 Şaban), Lütfen Vazife - Meliha Cenân Hanımefendi'ye, *Kadınlar Dünyası*, 96:4

Fehime Nüzhet Hanım (324, 2 Şubat), Ortaköy ve Kadıköyü Tiyatrolarında Merhûm Hakkı Paşa Kerîmesi Fehime Nüzhen Hanım Tarafından Mevcûd Hanımlara Karşı İrâd Olunan Nutkun Sûretidir, *Kadın* (Selanik), 17:10-11

Fatma Fahrünnisâ, (1311, 12 Teşrinievvel /1313, 5 Cemâziyelevvel), Romanlar ve Tiyatrolar, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 16:2-3

Ferid Vecdi, (1324, 15 Kânûnisânî), Din Nedir?, çev. Sa'dî (Mehmet Âkif), *Sırat-ı Müstakim*, 23: 361-363

Filibeli Ahmed Hilmi (1326, 13 Mayıs/1325, 17 Cemaziyellevvel), İctimâiyât: Din, Hikmet ve Fen Karşısında “Feminizm” Yani Kadınlık Bâis-i Felâketi Olan Nisâiyyun Mesleği, *Hikmet*, 6:1-3

Filibeli Ahmed Hilmi (1326, 20 Mayıs/1328, 24 Cemaziyelula), İctimâiyât: Din, Hikmet ve Fen Karşısında “Feminizm” Yani Kadınlık Bâis-i Felâketi Olan Nisâiyyun Mesleği, *Hikmet*, 7:2-3

Filibeli Ahmed Hilmi (1326, 1 Temmuz), İslam ve Kadınlar: Mâzi, Hal ve İstikbâl, *Hikmet*, 13:4-5

Galib Ata (1919, 2 Teşrinievvel), Hanımların Tıp Tahsili, *Büyük Mecmua*, 12: 188-190

- Genç Kadın* ([1]335, 24 Nisan), Taaddüt-i Zevcât Meselesi, 9:129-130
- Genç Kadın*, (1335, 4 Kanunusânî), Mesleğimiz, 1:1
- H. Mahmut (Dârülfunundan), (1330, 27 Şubat), Asırlarca Evvel Tamamen Halledilmiş Bir Mesele-Mabadı, *Hayrî 'l-keîâm*, 17:140-142
- Halide Nusret ([1]335, 10 Nisan), Tesettür Meselesi, *Genç Kadın*, 8:117-118
- Halil Edhem (1914, 4 Haziran), Sebîlürreşad'â Cevap, *Sıyânet*, 11:3-4
- Halide Salih (Halide Edip Adıvar) (1324 Şubat), Mahâsini Okuyan Kardeşlerime, *Mahâsin*, 6:418-421
- Halide Salih (Halide Edip Adıvar) (1324, 31 Teşrinievvel / 1326, 19 Şevval), Kadınlar İçin, *Tanin*, 103:2
- Hâlîde Edip (1333, 15 Eylül), Büyük Kadınlar, *Bilgi Yurdu Mecmûası*, 6: 81-83
- Hamiyet Zehra (1311, 25 Eylül / 1313, 18 Rebiyülahir), “Din ve İslamiyet ve Valideler!” *Hanımlara Mahsus Gazete*, 11:3-4
- Hanımlara Mahsus Gazete* (1311, 31 Ağustos), Moda Hakkında Bir İki Söz, 4:3 (İlave kısmı)
- Hanımlara Mahsus Gazete* (1311, 19 Ağustos), Tahdis-i Nimet, Tayin-i Meslek, 1:2-3
- Hanımlara Mahsus Gazete* (1311, 14 Eylül /1313, 7 Rebîülâhir), Bir İslam Kadınındaki Zekâ Yahut Bir Muhterî!, 8:5-6
- Hanımlara Mahsus Gazete*, (1311, 26 Teşrinievvel / 1313, 19 Cemâziyelevvel) Kadınların Tahsili Hakkında Bir Mütalâa -1- 20:1-2
- Hanımlara Mahsus Gazete* (1311, 2 Teşrin-i Sani /1313, 22 Cemâziyelevvel), Kızların Tahsili Hakkında Bir Mütalâa -3-, 22:1-2
- Hanımlara Mahsus Gazete* (1311, 6 Teşrinîsani /1313, 1 Cemâziyelahir), Kızların Tahsili Hakkında Bir Mütalâa -4-, 23:1-2
- Hanımlara Mahsus Malumât*, (1313, 30 Rebiülevvel), *Alafranga Terbiye*, 13:25-26
- Hâşim Nâhid (1330, 3 Nisan), Feminizm, *Hanımlar Alemi*, 2:2-3
- Hür Kadın, (1333, 15 Kânun-i Evvel), “Ailede Kadının Mevkii”, *Bilgi Yurdu Işığ*, 9:137-140
- Hürriyet-i Fikriye* (1330, 24 Nisan) Tiyatroda Müslüman Kızları, 12:10-11
- Hüseyin Avni (339 Şubat), Kadınlığa Dair, *İnci*, 7:13

İbrahim Hikmet, (1314, 26 Mart / 1315, 16 Zilkade) “Kadın Erkeğe Faik Midir?”
Hanımlara Mahsus Gazete, 156:3

İctihad (1911, 1 Temmuz), Feminizm, 26:775

İkdam (1919, 21 Temmuz), Çarşaf Giymişler:2

İnci (1919, 1 Şubat), İctimai Musahebe: İzdivaç ve Talak, 1:3

İskilipli Mehmet Âtîf (1328, 16 Temmuz/1330, 14 Şa’ban), Medeniyet-i Şer’iyye, Terakkîyât-ı Diniye, *Beyân’ül Hak*, 169:2971-2977, İskilipli Mehmed Âtîf Efendi, (1328, 23 Temmuz/1330, 21 Şa’ban), Medeniyet-i Şer’iyye, Terakkîyât-ı Diniye: Huruc alessultan, *Beyân’ül Hak*, 170:2986-2989, İskilipli Mehmed Âtîf Efendi, (1328, 10 Eylül /1330, 11 Şevval), Medeniyet-i Şer’iyye, Terakkîyât-ı Diniye, *Beyân’ül Hak*, 176:3084-3085

İsmail Safâi (1329), Kızlarımıza Ne Okutalım?, *İslam Dünyası*, 1/24:387-389

İsmet Refî (1329, 3 Temmuz /331, 12 Şaban), Memleketimizde Kadınlığın Yegâne Penah ve İlticagâhı Olan Muhterem Kadınlar Dünyası İdarehanesine, *Kadınlar Dünyası*, 91:2-3

İsmet Hakkı (1324, 24 Eylül), “Kadınlarımız ve Maarif”, *Demet*, 2:24-27

İsmet Hakkı (1324, Kanunuevvel), Çarpışmak İhtiyâcı, *Mahâsin*, 4:253-257

İzmirli İsmail Hakkı, (1332, 3 Receb / 1330, 15 Mayıs), İctimâ’î Usul-i Fıkha İhtiyaç Var Mı?, *Sebîlürreşâd*, 12/298: 211-216

Kadın (Selanik) (324, 10 teşrinisani), Aile ve Kadın 1, 5:11-13

Kadınlar Dünyası, (1329, 2 Temmuz/1331, 11 Şaban), Bedia-ı İstikbal, 90:1

Kadınlar Dünyası (1329, 15 Nisan), Hukuk-ı Nisvan -12- Araplar İndinde Hayat ve Hukuk-ı Nisvan,12:1

Kadınlar Dünyası (1329, 6 Nisan), İctimai: Hukuk-ı Nisvan -3- Hind-i Kadim Nisvanı, 3:1

Kadınlar Dünyası (1329, 5 Nisan), İctimai: Hukuk—Nisvan -2- Beni İsrail Nazarında Kadınlar!... 2:1-2

Kadınlar Dünyası (1329, 7 Nisan), İctimai: Hukuk-ı Nisvan -4- Mısır-ı Kadim Erkekleri Nazarında Kadınlar, 4:1

Kadınlar Dünyası (1329, 14 Nisan), İctimai. Hukuk-ı Nisvan -11- Çin Kadınları, 11:1

Kadınlar Dünyası (1329, 6 Mayıs), “İctihat” Kâfi Değil, İzahat İster, Tarziye Bekleriz, 33:1

Kadınlar Dünyası (1329, 3 Mayıs), İctimai: Müsâvât-ı Hukuk, 30:1

Kadınlar Dünyası (1329, 2 Mayıs), İctimai: Lüzum-ı İttihad Teşrik-i Mesai, 29:1

- Kadınlar Dünyası* (1329, 10 Temmuz / 331, 19 Şaban), İyd-ı Ekber-i Hürriyettir, 98:1
- Kadınlar Dünyası* (1329, 26 Haziran /1331, 5 Şaban), *İctimai: Avamil-i İnkılâb*, 84:1
- Kadınlar Dünyası* (1329, 24 Haziran/ 1331, 3 Şaban), *İctimai: Tenevvür Edelim*, 82: 1
- Kadınlar Dünyası* (1329, 17 Nisan), Avrupa Matbuatı Münasebetiyle, 14:1
- Kadınlar Dünyası* (1329, 9 Teşrinisani /22 Zilhicce 1331), Cesaret-i Medeniye, 117:2
- Kadınlar Dünyası* (1329, 5 Temmuz), “Hikmet-i İctimaiyye ve Nisvan”, 93:1
- Kadınlar Dünyası* (1329, 7 Mayıs) (Okur mektubu) yazan: Afife (Cihan), 34:4
- Kadınlar Dünyası* (1329, 16 Nisan) “Vesâit-i Tenevvür” 13:1
- Kadınlar Dünyası*, (1329, 29 Haziran/1331, 8 Şaban), Görücülük, 87:1
- Kadınlar Dünyası*, (1330, 15 Mart), Kadın ve Hürriyet-i Şahsiye, 135:2
- Kadınlar Dünyası*, (1330, 25 Nisan), Bizde Hareket-i Nisvân, 140:4-7
- Kadınlar Dünyası*, (1330, 9 Mayıs/ 1331, 27 Cemaziyülahir), Serbest Aşk, 142:5-6
- Kadınlar Dünyası*, (1330, 8 Mart), “Bizde ve Avrupa’da Mana-yı İzdivac”, 134:9-10
- Kadın* (Selanik) (325, 30 Mart), İngiliz Kadınları, 25:12-13
- Kâzım Nâmî (324, 8 Kanunievvel), Acem Kadını ve İhtilâli: Hareket-i Ahrârâne - 5, *Kadın* (Selanik), 9:12-13
- Kazım Şinasi (1918, 21-28 Şubat), Feminizm Aleminde, *Yeni Mecmua*, 33:138
- Kazım Şinasi (1918, 4 Nisan), İzdivaç İlanları, *Yeni Mecmua*, 2/38: 237-238.
- Kazım Şinasi (1918, 14 Şubat), Ailede Kadının Hukukuna Dair, *Yeni Mecmua*, 2/32: 117
- Keçecizâde İkbâl, (1908, 1 Eylül), Biz de Adam Olacağız, İkdâm, 5126:1
- Kılıçzade Hakkı (1330, 3 Nisan), Teaddüt-i nikah, teaddüt-i zevcat; *Hürriyet-i Fikriye*, 9:14-16
- Lâlî (1327, 1 Kanunuevvel), Kadın, *İctihad*, 36: 920-923
- M.Ferit Vecdi, (1324, 11 Eylül/1326, 28 Şa’bân) Müslüman Kadını: Kadın Bedenen ve Rûhen Erkeklerle Bir Olabilir mi? Çev. Mehmet Akif, *Sırât-ı Müstakim*, 5:76-79, M.Ferit Vecdi, (1324, 18 Eylül/ 1326, 5 Ramazan) Müslüman Kadını, çev. Mehmet Akif, *Sırât-ı Müstakim*, 6:90-93
- Macide Memduh (1324, 10 Teşrinisani), “Kadın” İçin, *Kadın* (Selanik), 5:8-9

Madam Gülnar (Olga de Lebedof), (1324, 29 Kanunievvel), İslam Kadınlarında Hürriyet, çev. A.Ulvi, *Kadın* (Selanik), 12:2-3

Mahmud Esad (1329, 2 Kânûnisânî), Tesettür-i Nisvân Mes'elesi Hakkında Son Söz: Ali Re'fet imzalı mektup sâhibine, *Sebilürreşad*, 279:289-290

Mahmud Sadık (1329, 26 Kanununevvel), Hizmet-i Askeriye, Hayat-ı Aile, *İctihad*, 86:1895-1898

Mansurizâde Sa'id (1914), İslam Kadını: Taaddüd-ü zevcât İslâmiyet'te men' olunabilir, *İslam Mecmuası*, 8: 233-238

Matmazel Eliz (1329,16 Nisan), Kadınlık Âleminde İhtiyac-ı İnkılâb -1- *Kadınlar Dünyası*, 13:1-2

Mecmua-yı Ebuzziya, (1298, 15 Muharrem), Bir Kadının Erkekler Hakkındaki Mütalâatı, 9:288

Mediha Hesna (1324, Teşrinisani), Vakti Değil Mi?, *Mahâsin*, 3:129

Mediha Hasip, (1329, 5 Teşrinievvel), Kadınlıkta İnkılâb Fikri, *Kadınlar Dünyası*, 112:7

Mehmed Arif (1334, 18 Temmuz), Tuvalet yahut Muhafaza-i Sıhhat ü Melahat: Kızların Ayakkabıları, *Türk Kadını*, 5:79-80

Mehmed Arif (1919, 1 Eylül), Kadınlık Aleminde: Fena Adetlerimizden, *İnci*, 8:16

Mehmed Emin (1325, 18 Mayıs) Maskeli Erkekler: Câvide Peyker Hanımefendiye, *Kadın* (Selanik) 29:10

Mehmed Fahreddin (1330, 13 Cemâziyelâhîr/1328, 17 Mayıs), İctimâiyât: Feminizm Meselesi -1- / Bizde Nisâiyyûn Nasıl Türedi?, *Sebilürreşâd*, 195:235-236

Mehmed Fahreddin (1330, 20 Cemâziyelâhîr/1328, 24 Mayıs), İctimâiyât: Feminizm Meselesi -2- / Bizde Nisâiyyûn Nasıl Türedi?, *Sebilürreşâd*, 196:260-262

Mehmed Fahreddin (1330, 27 Cemâziyelâhîr / 1328, 31 Mayıs), Feminizm Meselesi -3- / Kadınlık, Vücûd-ı Beşerîyyetin Kısım-ı Mestûrudur, *Sebilürreşâd*, 197:278-280

Mehmed Fahreddin (1330, 12 Receb/1328, 14 Haziran), İctimâiyât: Feministlerin Nazargâh-ı İnsâfına -4-, *Sebilürreşâd*, 199:316-318

Mehmed Fahreddin, (1328, 21 Haziran/ 1330, 19 Receb), İctimâiyât: Feminizm Mes'elesi Münâsebetiyle -5- Ahlâk ve Âdâb-ı Milliyye Yok İmiş?, *Sebilürreşâd*, 200:337-339

Mehmed Fahreddin (1329, 27 Rebûlâhîr/1327, 14 Nisan) “İkinci Hata”, *Sırât-ı Müstakim*, 138:118-121

Mehmed Fahreddin (1329, 8 Zilhicce/1327, 17 Teşrînîsânî), “Mürtet Parmaklar! Mel’un Kalem”, *Sırât-ı Müstakîm*, 169:198-201

Mehmed Şemseddin (1331, 12 Rebûlâhîr/1329, 07 Mart), Tanzimatçılık İflas Etti mi? – Yunus Nadi Bey’e, *Sebilürreşâd*, 236:21-23

Mehmed Şemseddin (Günaltay), (1331, 16 Temmuz), İslam’da İnhitât ve intibâh, *İslam Mecmuası*, 32:708-714.

Mehmed Şemseddin (Günaltay), (1330, 27 Mart/ 1332, 13 Cemaziyevvel), İslam’da Kadının Mevki-i İctimaiyesi -1, *İslam Mecmuası*, 5:142-145, M.Şemseddin (Günaltay) (1330, 10 Nisan/ 1332, Cemaziyelula), İslam’da Kadının Mevki-i İctimaisi – 2, *İslam Mecmuası*, 6:170-173

Mehmed Şeref (1330, 20 Mart) Türk ve Kadın, *Hürriyet-i Fikriye*, 7: 4-7

Mehmed Ubeydullah (1328, 4 Teşrinievvel), İslam Kadınları, *Türk Yurdu*, 24:761-766

Mehpare Osman (1329, 23 Haziran/ 1331, 2 Şaban), Bizde Usul-i İzdivac, *Kadınlar Dünyası*, 81:2

Mehpare Osman (1329, 16 Haziran), Bizde Tesettür-i Nisvan, *Kadınlar Dünyası*, 74:4

Melike Sabih (1329, 8 Nisan), İman Böyledir, -Zavallı Erkeklerle-, *Kadınlar Dünyası*, 5:2

Meliha Zekeriya (1329, 9 Nisan), Evrak-ı Varide: Kadınlar Nasıl Çalışıyorlar?, *Kadınlar Dünyası*, 6:2-3

Meliha Cenân (1329, 5 Mayıs), Cariye Meselesi, *Kadınlar Dünyası*, 32:2-3

Meliha Cenân (1329, 30 Nisan), Düşündüklerimden, *Kadınlar Dünyası*, 27:3

Memnune bint-i Hasan (1329, 29 Nisan), Fazıla, Nebile Kâmuran Hanımefendi Hemşiremize, *Kadınlar Dünyası*, 26:3

Mesadet Bedirhan (1329, 10 Ağustos / 1331, 20 Ramazan), Evde ve Cemiyette Kadın, *Kadınlar Dünyası*, 104:4-5

Milâslı İsmail Hakkı, (1337, 16 Receb/ 1335, 17 Nisan), Din ve Asrılık, *Sebilürreşad*, 408-9: 168-171

Moiz Levi, (324, 5 Kanunisani), Mukayese-i Hukuk-ı Nisvân, Kadın (Selanik), 13:7-11

Muallime Nazmiye (19 Safer 1314 / 18 Temmuz 1312), İcmâl-i Ahvâl-i Nisvân, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 72:1-2.

Muhlise Fuat, (1329, 9 Teşrinisani / 1331, 22 Zilhicce), Merhamet İstememeliyiz, *Kadınlar Dünyası*, 117:4-5

Muhterem Fahri, (1329,13 Nisan),El Aman!...Ailesine muhabbeti olanlara ithaf, *Kadınlar Dünyası*, 10:2-3

Musa Kazım (1324, 21 Ağustos/1326, 7 Şa'bân), Hürriyet-Müsavât, *Sırât-ı Müstakim*, 2:20-22

Musa Kazım, (1324, 28 Ağustos/1326 14 Şaban), Hürriyet-Müsavât, *Sırât-ı Müstakim*: 3:36-37

Musa Kasım (1326, 21 Şa'bân/4 Eylül 1324), Hürriyet – Müsâvât, *Sırât-ı Müstakim*, 4: 52-54

Musa Kazım (1326, 5 Ramazan /1324, 18 Eylül), Hürriyet-müsâvât, *Sırâtı müstakim*, 6:93-94

Mustafa Asım, (1317, 30 Ağustos / 1319, 28 Cemaziyelevvel), Kadınlarımızda İtikâdât-ı Bâtıla: Hacıbabalar ve Üfürükçüler, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 328: 1-2

Mustafa Asım (1329, 1 Ağustos), Memleketin Halâsı Neye Mütevâkkıftır, *İctihad*, 74:1641-1642

Mustafa Sabri (1335, 24 Temmuz), Terakkî Edelim, Fakat Müslüman Kalmak Şartıyla, *Sebilürreşad*, 17/431-432:113-115

Mustafa Sabri, (324, 6 Teşrinievvel/326, 23 Ramazan), Din-i İslam'da Hedef-i Münâkaşa Olan Mesâil-Mukaddime, *Beyân'ül Hak*, 3:8-11, Mustafa Sabri ([1]325, 16 Mart/ [1]327, 7 Rebiülevvel), Din-i İslam'da Hedef-i Münakaşadan Olan Mesâilden Talak (1), *Beyanu'l Hak*, 26: 595-598, Mustafa Sabri, (326, 20 Zilkaide/ 324, 1 Kanunuevvel), Din-i İslam'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâilden: Taaddüd-i Zevcât, *Beyânü'l-Hak*, 11: 226-231, Mustafa Sabri (325, 23 Mart / 327, 14 Rebiülevvel), Din-i İslam'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâilden Talak, *Beyanü'l Hak*, 27: 628-631.

Mustafa Sabri, (1337, 30 Receb / 1335, 1 Mayıs), Dini Müceddidler Yahud Türkiye İçin Necât ve İ'tılâ Yolları'nda Bir Rehber, *Sebilürreşad*, 410-11: 178-183

Mustafa Safvet (1328, 23 Temmuz/1330, 21 Şa'ban), Bizde Yenilikler-2, *Beyân'ül Hak*, 170:6995-6997

Müfide Ferit, (1335, 17 Nisan), Feminizm, *Türk Kadını*, 20: 305-308

Müfide Ferid (1335, 8 Mayıs), Feminizm, *Türk Kadını*, 21:323-326

Mükerrem Belkıs (1329, 8 Temmuz / 331, 17 Şaban), İctimai: Kadınlıkta Esaretin Müvellidi, *Kadınlar Dünyası*, 96:1

Mükerrem Belkıs (1329, 25 Haziran / 1331, 4 Şaban), Muzır Adetleri Yıkmak Farzdır, *Kadınlar Dünyası*, 83:2

Münif Paşa (1279), Mukâyese-i İlm ve Cehl, *Mecmua-i Fünûn*, 1:21-35

Naciye, (1329, 10 Nisan), “Erkekler Hakikaten Hürriyetperver midirler? Kadınlar Ne İstiyor?”, *Kadınlar Dünyası*, 7:3

Naciye, (1325, Ağustos), “İtiraf-ı Elim”e Cevâb-ı Elim, *Mahâsin*: 9:659-661

Naime Mükerrem (1329, 18 Nisan), Muhterem Hemşireler, *Kadınlar Dünyası*, 15:2

Namık Kemal (1283, 29 Kanun-i Sâni), Terbiye-i Nisvan Hakkında Bir Lâyihadır, *Tasvir-i Efkâr*, 457: 1-2

Namık Kemal (1289, 14 Mart), Bizde Ahlakın Hâli, *İbret*, 124:1-2

Namık Kemal (1288, 7 Teşrinisâni), Aile, *İbret*, 56:1-2

Namık Kemal, (1868, 24 Ağustos), *Hürriyet*: 9:3

Namık Kemal (1868, 7 Eylül) *Hürriyet*, 11:8

N.F. (1329, 11 Nisan), Vezaifimiz, *Kadınlar Dünyası*, 8:3

Nigar bint-i Osman (1324, 10 Teşrinisani), Kadın’a Dair, *Kadın* (Selanik), 5:7

Nigar binti Osman (1330, 27 Mart), Hanımlar Alemi Gazetesine (mektup), *Hanımlar Alemi*, 1:2

Nilüfer Mazlum, (1329, 5 Teşrinievvel) Yine Düşünebildiğim, *Kadınlar Dünyası*, 112:6-7

Nimet Cemil (19 Şubat 1921), “Yine Feminizm, daima Feminizm”, *Kadınlar Dünyası*, 194/8: 2

Nimet Cemil, (1330, 9 Mayıs/ 1331, 27 Cemaziyülahir), Talâk, *Kadınlar Dünyası*, 142:4-5

Nuri (1289, 28 Rebiülahir), “Kızlar”, *İbret*, 16: 2

Nusret Cezmi (1339, 9 Haziran), Kadın- Bir Valide Olmaya Gayret Etmelidir, *Sebilürreşad*, Cilt: 21/ 534-535:110-111

Odette Feldman (1329, 21 Kanunuevvel), Feministten Feministe Fark Var, *Kadınlar Dünyası*, 123:3

Ömer Rıza (1337, 30 Receb/ 1335, 1 Mayıs), Klerikalizm, *Sebilürreşad*, 410-411:185-188

- P.B. (1327, 7 Kanunisâni), Beyaz Konferans, *Kadın* (İstanbul), 14:13-19
- P.B. (1327, 2 Şubat) Beyaz Konferans, *Kadın* (İstanbul), 15:2-7
- Pakize Nihat (1329, 29 Nisan), Hukukumuz, *Kadınlar Dünyası*, 26:3
- Perihân Saîde (1334, 26 Eylül), İctimâiyât: Genç Kızlarımızın Dertleri -1-, *Türk Kadını*, 10:146-148
- P.S[at]. (1329, 8 Temmuz/ 331, 17 Şubat), Gidemeyiz..., *Kadınlar Dünyası*, 96:2-3
- P[akize] S.[adri], (1329, 21 Haziran), Tesettür-i Nisvan, *Kadınlar Dünyası*, 79:3
- P[akize] S.[adri], (1329, 13 Haziran), Feminizm, *Kadınlar Dünyası*, 71:3-4
- Rabia (1285, 13 Temmuz/ 1286, 15 Rebiülâhîr), Birinci Mesele: Terbiyet-i Hazırâmızın Vucub-ı Islahı, *Terakki-i Muhadderât*, 5:1-3
- Rauf Ahmed (1337, 1 Eylül), Bizde “Feminizm”, *Hanım*, 1:3
- Refik Halid (1918, 9 Mayıs), Sinema Derdi, *Yeni Mecmua*, 43:321-322
- Refika Zâti (1335, 13 Şubat), Tetebbu ve Tenkid – Bir Şebane, *Genç Kadın*, 4:57-58
- Rıza Tevfik (1329, 20 Şubat), Musâhabe-i İctihad:Kadın Meselesi Etrafında, *İctihad*, 94:2097-2101
- Rıza Tevfik (1330, 6 Mart), Musahabemizde Sui-Tefehhume Meydan Vermeyelim, *İctihad*, 96:2145-2149
- Rudâye Hâlise (324, 22 Kânûnievvel), Hanımlarımızda bir Âdet-i Mekrûhe, *Kadın* (Selanik), 11:5-7
- S.Yegane (1314, 31 Kanun-i Evvel / 1316, 29 Şaban), Kadınlar, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 195:1-2
- Sabiha Zekeriya (1335, 8 Mayıs), Tesettür Meselesi, *Büyük Mecmua*, 7:98-100
- Sabiha Zekeriya (1919, 18 Eylül), Kadınlara Çalışma Hakkı, *Büyük Mecmua*, 11:170
- Sabiha Zekeriya (1919, 30 Teşrinievvel), Kadınlar ve İntihâbât, *Büyük Mecmua*, 14:218-219
- Sabiha Zekeriya (1919, 10 Nisan), Kız Dârülfünunu Meselesi, *Büyük Mecmua*, 5: 67
- Sacide, (1329, 2 Temmuz/1331, 11 Şaban), Kızlarımızın Çeyizi Ne Olmalıdır? 1-Terbiye-i bedeniye, *Kadınlar Dünyası*, 90:2-3
- Sacide (1329, 9 Temmuz / 331, 18 Şaban), Kızlarımızın Çeyişi Ne Olmalıdır? – Yine Terbiye-i Fikriye, *Kadınlar Dünyası*, 97:3

Sacide, (1329, 4 Temmuz / 331, 13 Şaban), Kızlarımızın Çeyizi Ne Olmalıdır? -2- Terbiye-i Fikriye, *Kadınlar Dünyası*, 92:2

Sacide, (1329, 5 Teşrinievvel / 1331, 17 Zilkade), Dini Musahabeler, *Kadınlar Dünyası*, 112:12-14

Sadık Hulusi, (1328, 27 Ağustos/1330, 27 Ramazan), İslamiyet Medeniyettir Ve Necât Ümid-i İslamiyette, *Beyân'ül Hak*, 175:3071-3072

Sadreddin (1337, 15 Rebülevvel / 1334, 19 Kânûnievvel), Hukûk-ı Âile ve Usûl-ı Muhâkemât-ı Şer'iyye Kararnâmeleri Hakkında -1-, *Sebilürreşad*, 383:337-339

Sadreddin Edhem (1335, 13 Mart), Hayata Göre Kadın, *Genç Kadın*, 6:86-87

Sadreddin Edhem (1335, 27 Şubat), Bizde Feminizm, *Genç Kadın*, 5:81-83

Safiye Büran (1329,7 Temmuz / 331, 16 Şaban), Fatma Zerrin Hanımefendi'ye, *Kadınlar Dünyası*, 95:2

Safiye Büran (1329,3 Temmuz/ 331, 12 Şaban), Yook..., *Kadınlar Dünyası*, 91:4

Safiye Büran (1329, 23 Haziran/ 1331, 2 Şaban), Acaip An'anat, *Kadınlar Dünyası*, 81:1-2

Sebilürreşad (1337, 12 Cemâziyelevvel/ 1335, 13 Şubat), Memleketimizde Ahlâk Mes'elesi {Hükûmetin Müdâfaası Lüzûmu, Din ile Ahlâk Ayrılır mı? Tesettür Mes'elesine Zâbita Karışmasın mı?}(Tasvîr-i Efkâr), 391:7-8

Sebilürreşad (1337, 9 Receb / 1335, 10 Nisan), Tramvaylarda Hanımların Yeri, 404-405:142

Sebilürreşad (1337, 16 Receb / 1335, 17 Nisan), Türkler ve İslamiyet, 408-409:166-168

Sebilürreşad, (1337, 12 Cemâziyelevvel/1335, 13 Şubat), Memleketimizde Ahlâk Mes'elesi {Hükûmetin Müdâfaası Lüzûmu, Din ile Ahlâk Ayrılır mı? Tesettür Mes'elesine Zâbita Karışmasın mı?}, 391: 7-8

Sebilürreşad (1337, 14 Rebüülâhir / 1335, 16 Kânûnisânî), Memleketimizde Ahlak Meselesi, 387:404-406

Sebilürreşad, (1337, 27 Rebüülâhir / 1335, 30 Kânûnisânî), Hanımların Kıyafeti Meselesi, 389:436-438

Sebilürreşad (1914, 28 Mayıs), "İslâm'ın Mukaddesâtı Aleyhinde Neşriyât", 12/ 298:227-228

Sebilürreşad, (1332, 3 Recep / 1330, 15 Mayıs) İslam ve Sosyalizm - İslâm Tabî'i ve Fitrî bir Dindir, 12/298:226-227

- Selahaddin Asım (1330, 3 Nisan), Tesettür ve Mahiyeti, *İctihad*, 100:2255-2258
- Server Safa (1329, 4 Temmuz / 13 Şaban 331), Peçe, *Kadınlar Dünyası*, 92:4
- Seniha Fuat (1329, 1 Mayıs), Maarif, *Kadınlar Dünyası*, 28:4
- Semiha Peyami (1329, 18 Haziran), Mehpare Osman Hanım'a, *Kadınlar Dünyası*, 76:4
- Server Bedi (1329, 26 Kanunuevvel), Haftanâme, *İctihad*, 86:1913-1915
- Sıdika Ali Rıza (1329, 20 Nisan), Mekteplerimiz, *Kadınlar Dünyası*, 17:4
- S.L. (1329, 20 Nisan), Teceddüt Devri Ne Zaman Hulûl Edecek?, *Kadınlar Dünyası*, 17:3
- Suzen, (1327, 7 Kanunisani), Kadın ve Süs, *Kadın* (İstanbul), 14:24-26
- Şakire Mahinur (1329, 24 Ağustos / 1331, 4 Şevval), Din ve Müslüman Kadınları, *Kadınlar Dünyası*, 106:2-3
- Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, (1326, 25 Teşrisinisâni/328, 5 Zilhicce), Fenâlık nerede?, *Hikmet*, 34:1-3
- Şemseddin Sâmî (1297, 24 Cemaziyelahir), Kadının Vezâifi, *Aile*, 2:19-21
- Şemseddin Sâmî (1297, 2 Recep), Çocukları Kadınlardan Ayırmak, *Aile*, 3:34-36
- Şükûfe Nihal (1334, 15 Ağustos), İctimaiyat: Mekteplerde Kıyafet, *Türk Kadını*, 7:98-99
- Şükûfe Nihâl, (1334, 7 Teşrîn-i Sâni) İctimaiyat: Mahallelere Doğru!, *Türk Kadını*, 12:178-180
- Uşakî H.Hüsameddin (1335, 27 Şubat), Taaddüd-i Zevcât, *Genç Kadın*, 5:67-69
- Tahsin Nahid (1329, 4 Temmuz), Kadınlarımız, *İctihad*, 70:1534-1538
- Tasvir-i Efkar (1335, 21 Haziran), Tiyatroda Müslüman Kadınları, 2762: 2
- Terakki-i Muhadderât (1285, 30 Temmuz), Sofya'da Sakin İstâneli Leyla Hanım İmzasıyla Gelen Varakadır, 6:3-4
- Terakki-i Muhadderât, (1285, 28 Haziran) "Mebde'-i İslam'da Nisâ'nın Ahvâl-i Umûmiyesi, 3:4-5
- Terakki-i Muhadderât (1285, 31 Ağustos), İdare, 12:1-2
- Terakki-i Muhadderât, (1285, 3 Teşrinisani), Havadis, 21: 3-4
- Terakki-i Muhadderât (1286, 31 Mayıs), Buna Dair Matbaamıza Gönderilen Mektup, 41:2
- Terakki-i Muhadderât (1285, 7 Eylül), Erkekler Kadınlar, 13:1
- Türk Dünyası* (1919, 17 Eylül), Türk Kadınları - Park, 22:3

Türk Yurdu, (1330, 17 Nisan), “1329 Senesinde Türk Dünyası” : 2136 (2135-2141)

Ulviye Mevlan (1918, 13 Nisan) Düşünüyorum, *Kadınlar Dünyası*, 169:2

Vedide (1330, 3 Nisan / 1331, 21 Cemaziyelevvel), İslamiyette Erkek ve Kız İzdivaçtan Akdem Temasta Bulunmalı mı Bulunmamalı mıdır?, *Kadınlık*, 5: 5-6

Z.N. (Ziynetullah Nuşirevan), (1333, 6 Kanunuevvel), Kadınlar Hukuku, *Türk Yurdu*, 13/8: 3604-3606

Zehra Hacı (1329, 19 Nisan), Sevgili Hamiyet-perver Hemşirelerim, *Kadınlar Dünyası*, 16:3-4

Zehra Hakkı (1919, 1 Şubat), Milli Moda, *İnci*, 1:4-5

Zekiye (1325 Ağustos) İtirâf-ı Hakikat, *Mahâsin*, 9:670-671

Zeyneb Sümbül binti Sedad bin Ahmed Cevdet Paşa, (1311,11 Eylül / 1313, 4 Rebîülâhîr), Fâzıl-ı Meşhûr Merhum Ahmed Cevdet Paşazâde Saadetli Sedad Beyefendi Hazretlerinin Kerîme-i İffet-Vesîmeleri İsmetli Zeyneb Hanımefendi Hazretlerinin Makâle-i Aliyyeleridir, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 7:2-4

Ziya Gökalp, (1329, 13 Şubat), Fıkıh ve İctimaiyat, *İslam Mecmuası*, 2:40-44

Tezler

Altuntaş, Zeynep (2013), Sultan Abdülmecid Dönemi Osmanlı Ulemâsı, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Budak, Ali (2002), Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü Bir Osmanlı Aydını: Münif Paşa, Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Cebe, Günil Özlem Ayaydın (2009), 19.Yüzyılda Osmanlı Toplumı ve Basılı Türkçe Edebiyat: Etkileşimler, Değişimler, Çeşitlilik, Doktora Tezi, Ankara: Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Bölümü.

Cengiz, Gül Hanım (2019), II.Abdülhamid Dönemi Osmanlı Sosyal Politikalarında Çocuk, Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Choi, Eun Soon, (1996), The Religious Dimension of The Women's Suffrage Movement: The Role of the Scottish Presbyterian Churches, 1867-1918., Doktora Tezi, The Faculty of Divinity, University of Glasgow.

Cihan, Ahmet (1994), Modernleşme Döneminde Osmanlı Ulemâsı (1770-1876), Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Cheadle, Tanya, (2014), Realizing a 'more than earthly paradise of love': Scotland's sexual progressives, 1880-1914, Doktora Tezi, University of Glasgow.

Cross, Maire Fedelma, (1988), The Relationship Between Feminism and Socialism in the Life and Work of Flora Tristan (1803-1844), Doktora Tezi, Newcastle University.

Çelik, Hüseyin (1991), Ali Suavî: Hayatı ve Eserleri, Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Düzenli, Pehlul (2007), Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislam Ebussûd Efendi ve Fetvâları, Doktora Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

El-gousi, Hiam Salah El-din Ali (2010), Women's Rights in Islam and Contemporary Ulama: Limitations and Constraints (Egypt as Case Study), Doktora Tezi, The University of Leeds.

Güdek, Meral (2012), Modernleşme Döneminde Osmanlı'da çocuk Eğitimi ve Literatürü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Gültekin, Deniz (2019), Modernleşme Döneminde Osmanlı Düşünce Dünyasında Evrim Teorisi Tartışmaları, Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Gürer, Ahmet Şamil (1996), Osmanlı Ulemâsının III.Selim ve II.Mahmud Reformları Karşısındaki Tavrı,Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Hassaan, Rahmani Begum Mohammad Ruknuddin (1959), The Educational Movement of Sir Syed Ahmed Khan: 1858-1989, Doktora Tezi, School of Oriental and African Studies, University of London.

Inkpin, Jonathan David Francis (1996), Combatting the 'Sin of Self-Sacrifice?: Christiyan Feminism in the Women's Suffrage Struggle, : (1903-18), Doktora Tezi, University of Durham, Department of Theology.

İpek, Muammer (2002), Bir Eğitim Bakanı Olarak Emrullah Efendi'nin Eğitim Felsefesi, Politikaları ve Uygulamaları 1908-1914, Doktora Tezi, Ankara:Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Karaca, Fatma (2010), Emeviler Dönemi Kadının Durumuna Genel Bir Bakış – Sükeyne Bint Hüseyin Örneği, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kidwai, M.Shafey, (2005), Sir Sayyid's Contribution to Journalism with Special Reference to the Aligarh Institute Gazette and the Tahzibul Akhlaq, Doktora Tezi, Department of Journalism and Mass Communication, Hindistan: Aligarh Muslim University.

Köse, Halil İbrahim (2015) Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Materyalizm Tartışmaları Bağlamında Din Bilim İlişkisi, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kurnaz, Şefika, (1995) II.Meşrutiyet Döneminde Türk Kadını, Doktora Tezi, Ankara:Hacettepe üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü.

Lekesiz, M. Hulusi (1997), XIV.Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri, Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Lekesiz, M. Hulusi (1989), Osmanlı İlmi Zihniyetinde Değişme (Teşekkül-Gelişme-Çözülme XV-XVII.Yüzyıllar) Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Mermutlu, Bedri (1996) Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi, Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Mokalled, Sandra N., (2016), Faces of Feminism in Early Twentieth Century Egypt, Yüksek Lisans Tezi, Clemson University.

Rogers, Helen (1994), Poetesses and Politicians: Gender, Knowledge and Power in Radical Culture, 1830-1870, Doktora Tezi, History Department and Centre for Women's Studies, University of York.

Sarıdaş, Gülsüm (2000), İslam Hukukunda Kadının Resmi ve Kurumsal Alanlarda Sosyal Aktivitesi, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Turgut, Canan Öktemgil, (2011), Türk Romanında İslami Ögeler (1872-1896), Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı.

Ülgür, Zehra (2010), Kadınların Eğitim-Öğretimi Açısından Hz.Peygamber'in Hanımlara Özel Ders Vermesi İle İlgili Rivayetin Tahrir ve Tahlili, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Wahidur-Rahman, A.N.M. (1982), The Religious Thought of Moulvi Chiragh Ali, Yüksek Lisans tezi, Institute of Islamic Studies, McGill University.