

Osmanlı Kadınının Apolitikleştirilme Gerekçeleri

Şeyda Özçelik*

Bağımsız Araştırmacı

Öz

Geleneksel ataerkil toplumlarda siyasetin rotası çoğunlukla erkekler tarafından çizilmiştir. Beylikten devlete geçiş süreciyle birlikte Osmanlı Devleti'nde de siyaset yapma görevi erkeğe ait olmuştur. Osmanlı tarihine yönelik çözümler ve görüş bildirimlerinde kadın ve siyaset kavramları; harem, entrika, akıl ermeme, kötü gidişat gibi sözcüklerle özdeşleştirilerek, kadının apolitikleştirilmesi gerekçelendirilmiştir. Devletin klasik döneminde şer'î ve örfî kurallar ekseninde biçimlendirilmiş kadının siyasetle ilgilenme alanı siyasi evlilikler ve harem kanalıyla olmuştur. XIX. yüzyılda feminizm ile tanışan az sayıdaki Osmanlı kadını siyaseti zaman zaman toplumsal cinsiyet bağlamında sorgulayıp, katılımcı olmak istemiş zaman zaman da siyasetin kadına uygun olmayacağını belirterek arasına set çekmiştir. Bu noktada Osmanlı basınında dönem yazarları tarafından feminizm tartışmaları yaşanmış ve düşün dünyası tarafından 'İslam (Müslüman) Feminizmi' teorisi ortaya atılmıştır. Osmanlı kadını ve düşün dünyası dünyada ivme kazanan feminizmi bu pencereden tanımlamaya ve açıklamaya başlamıştır. Bu çalışmada feminist basamaklarla beraber dönem kadının siyasi dünyaya katılma/katılmama fikri değerlendirilmiş, biyolojik ya da fiziksel gerekçelerle yarımlaştırılan ve siyasi katılımından yoksun bırakılan Osmanlı kadınının feminizme bakışı irdelenmiştir. Ayrıca Osmanlı kadınının siyasi sahasını belirleyen ve sınırlayan etmenler (aile, din, millet ve modernite vb.) çerçevesinde dönem kadınının siyasileşememesinin ayrıntıları incelenerek, kadının siyasal yaşam limitleri belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, kadın, siyaset, apolitikleşme, feminizm.

* Dr. Şeyda Özçelik, Bağımsız Araştırmacı, Adana- Türkiye. E-posta: seydaozececik@hotmail.com.
ORCID ID: 0000-0001-9421-4568.

The Reasons of the Depolitization of Ottoman Women

Şeyda Özçelik

Independent Researcher

Abstract

In patriarchal societies, the course of politics mostly has been drawn by men. With the transition from the tribe to the state in the Ottoman Empire, the duty of making politics belonged to men. In the analysis and opinions on Ottoman history, the concepts of woman and politics have been identified with the words such as harem, intrigue, irrationality, bad goings, and this let the depolitization of woman. In the classical period of the empire, the political field of woman which was formed on the axis of traditional and conventional rules was shaped by political marriages and harem. A small number of Ottoman women, who met with feminism in the 19th century, interrogated politics in the context of gender equality and asked to be a participant. At this point, feminism debates were experienced by the writers of the period in the Ottoman press, and the theory of 'Islam (Muslim) Feminism' was introduced. The Ottoman elite began to define and explain feminism that gained momentum in the world, through this perspective. In this study, together with the feminist movement in Ottoman, the justifications of participating/not participating of women in the politics have been evaluated. In addition, by examining the details of depolitization of woman in the framework of factors (family, religion, nation and modernity, etc) that determine and limits the political participation of Ottoman women identifies the limitations on Ottoman women in the political life.

Keywords: Ottoman Empire, woman, politics, depolitization, feminism.

Giriş

Siyaset, toplumsal cinsiyetin tarihsel analiz için kullanılabileceği alanlardan sadece bir tanesidir. Toplumsal cinsiyet, siyaset teorisinde; monarşilerin saltanatını meşru kılmak ya da eleştirmek ve yöneten ile yönetilen arasındaki ilişkiyi ifade etmek için kullanılmaktadır (Scott, 2007: 46). Böylesi bir sistemde yöneten taraf çoğunlukla erkektir. Varsayılan gerçeklikte; dünya erkek egemenliği üzerine kurulmuştur ve bu egemenlik evrenseldir. Tanrı erkeği ve kadını yaratırken erkeğe yönetme, iş kurma, askeri sistemde var olma genini vermiştir. Bu sebeple, görünüşte eril tahakküm bir toplumsal habitus olarak anlaşılmalıdır (Sancar, 2009: 185, 189). Dolayısıyla siyasi iktidarı temize çıkarmak için bu referans güvenilir ve değişmez olmalı, doğal ya da ilahi düzenin bir parçası gibi algılanmalı ve insanlar tarafından inşa edilen bir şey gibi görünmemelidir. Bu fikri herhangi bir şekilde sorgulamak ya da değiştirmek bütün bir sistemi tehdit etmek anlamına gelmektedir (Scott, 53).

Toplumsal cinsiyetin, toplumsal örüntülerin her sahasına yayılmış olmasından olsa gerek erkek ve kadının yaşam alanları cinsiyetlere göre çizilmiştir. Türkiye’de de bu cinsiyetlendirilmiş ayrımı görmek mümkündür. Siyaset yapma, iktidar kurma ve kurgulama erkek işi olduğundan Türkiye tarihindeki kadınların siyasal alandaki politik aidiyetlerine bakıldığında; değişken, geçici ve duruma göre görecelidir. Kadının siyasal hayata katılımındaki bu tutarsız tanımlama alternatifsizlikten doğan bir kabullenmedir. Bu bağlamda siyasal ideolojilerin kadınların gündemine yerleşmesinde ortaya çıkan fark, kadının ikincilliğinden gelen bir yarı sahiplik, misafirlik, dışardanlık, tam ikna olmama, eleştirel yaklaşımıdır (Zihniöğlü, 2009: 805). Feminizmi özetleyen tek cümlelerin “kişisel olan politiktir” kabulü; erkek egemenliğinin toplumsal iktidar ilişkilerinin temel formu olduğunu doğrular niteliktedir. Bu sebeple feminizm; kadınlarla erkekler arasındaki ilişkileri düzenlemekle kalmaz, siyasal sistemlere biçim verir ve bunların yeniden üretiminde kritik bir rol oynar (Bora, 2009: 818).

Toplumdan topluma farklı dinamiklerle oluşturulmuş olan siyaset kulvarı; Osmanlı Devleti’nin klasik yapısında tanıdık gölgelerle biçimlendirilmiştir. Devletin yapılanmasında Orta Asya örf ve adetlerini, Bizans ve Roma esintilerini, İran izlerini ve İslamiyet uygulamalarını görmek mümkündür. Bu yapılanma zinciriyle temelini atılmış olan devlet, Türklük kimliğinin eklenmesiyle de Türk/ İslam devlet geleneğinin tamamlayıcı bir unsuru olmuştur. Millî (örfî gelenekler) ve dinî (şer’î kaideler) faktörleri bir araya getirip, pratiğe dökmek, reel uygulamalarda kimi zaman girift kimi zaman da müphem bir hava yaratmıştır. Bu muğlak yapı sadece uygulamalardaki inançsal ve etniksel ayrıntılarla değil aynı zamanda devletin geçirdiği klasik ve post-klasik (batılılaşma, meşrutiyet ve modernleşme) süreçlerde de kadın dünyasında ikircikli duruma sebep olabilmektedir. Devlet, İslam dininin Ortodoks ve heterodoks yapılarını nereye, nasıl oturtacağıyla bocalarken, bir taraftan da dinin siyasallaştırılması girdabına çekilmiştir. Öte yandan, Horasan’dan, Anadolu’dan biriktirip getirilen ananeleri de sürdürme ve hoş tutma çabasıyla, Müslüman/Türk janrı inşa etmek zorunda kalmıştır. Özellikle demografik yapının

yansıma oluşturan kadın hayatı bu modelden maddi ve manevi etkilenmiştir. Fatmagül Berktaş'ın "Osmanlı Devleti'nin şeriat ve aynı zamanda imparatorluk modeli milliyetçi yapısının birleştirilme kaygısıyla Müslüman/Türk kadın hayatının çetrefilleştiği" (Berktaş, 2009: 351) yönündeki tespiti, devletin dini ve örfi uygulamalarının siyasi, sosyal, hukuksal ve ekonomik düzenlemelerinin bilfiil kadınlık hayatına müdahalesinin destekleyicisi olmuştur. Osmanlı Devleti'nin Sünni İslam yapılanmasındaki erkek kültürünün ağırlığı, toplumsal ve siyasal yaşamda kadın ile erkeğin habitatını belirlemiştir. Ayşe Saraçgil söz konusu habitat belirleme işini şu satırlarla özetlemiştir;

(...)Müslüman cemaatin toplumsal cinsellik açısından en belirleyici özelliği de budur. Kadın ve erkek; yaşam mekânları, devingenlikleri ve üstlendikleri roller açısından birbirlerinden net bir biçimde ayrı tutulmaktadırlar. Askerî, dinî ve iktidar ilişkilerinin hâkim olduğu erkeklere ait "dış evren", aile, cinsellik ve ev içi yaşamı kapsayan "iç dünya" (Saraçgil, 2005: 36).

Toplumsal örgütlenme ve iktidar yönergesi içinde erkek ve ataerkil sistemin ağırlığı ve teolojik yaptırımların toplumun siyasileşme sürecine etkisiyle doğal, değiştirilemez ve eleştirilemez olan din (İslam) faktörüne ideolojik anlam yükleniş, Osmanlı kadınının dış mekânda kabul görmesini hayli zorlaştırmıştır. Deniz Kandiyoti bu durumu; "toplumsal cinsiyet çalışmalarında İslam, genellikle toplumsal gerçekliğin en azından üç farklı düzeyine gönderme yapılarak gündeme getirilmektedir. Bu gerçeklikten biri modern devlet aygıtlarında kadınların yasal ve vatandaşlık haklarını sınırlayan İslami hukuk kurallarının tanımlanmasıdır"¹ (Kandiyoti, 2003: 93,94) şeklinde özetlerken din faktörünün hegemonik etkisini kanıtlar niteliktedir. Dolayısıyla uzunca yaşam süresi olan Osmanlı Devleti'nde söz konusu iktidar ve padişahlık olunca doğrudan ortaya çıkan kavram eril olmuştur. Devletin otuz altı erkek padişahı ve bu erkekliğin arkasında mahremleştirilmiş kadınların varlığıyla ilgili epey şey yazılmıştır. Ne yazık ki Osmanlı Devleti'nin iktidar arenasında "siyaset ve kadın" nosyonları pozitif biçimde verilmemiştir. Bu iki kavramın bir arada kullanılması eril erkin saygısızlaştırılacağından mı yoksa kadının siyaset dışında bırakılması gerektiğinden midir bilinmez Osmanlı Tarihi boyunca kadın, siyasetin sadece seyircisi olabilmiştir. Orta Asya'dan efsaneleşerek gelen *Hatun devlet yönetiminde söz sahibidir* mottosu Osmanlı Devleti'nin klasik döneminde tamamen alaşağı edilmiştir. Devletin beylik zamanındaki kadın profilinin Fatih Sultan Mehmet döneminde evrimleştirilmesi hatta ehlileştirilmesi Osmanlı kentli kadınına iç mekân olarak nitelendirilen saray (harem), konak ve ev duvarlarına hapsedmiştir. İktidar ve kadın söylemlerinde akla gelen tek şey entrikacı, büyücü, ihtiraslı kadınlar ve onların şehzadeleri/padişahları efsunlayan hikâyeleri olmuştur. Kadının anne ve cariye (ya da haseki) karakterleriyle saray çıkmazında düğümlenmesi, toplumun ve siyasetinin kadın algısını tek tipleştirmiştir.

Osmanlı Devleti'nin klasik döneminde dini ve örfî kuralların gölgesinde şekillenen kadınlık hayatı, post klasik (modernleşme/batılılaşma) süreçte teolojik ve geleneksel duvarları aşarak, kadınlara eşit imkânlar yaratmaya yeltenmiştir. Fakat bu eşitliği sağlamak birden bire olamamıştır. Uzun süren

savaşlar, bürokratik aksaklıklar, ekonomik sakatlıklar ve devletin stabil imkanını kaybetmiş olması aniden yapılacak yeniliklere imkan vermemiştir. Ancak paradokstur ki statükonun kaybedilişi Osmanlı toplumuna bir yandan devingenlik kazandırmıştır. Özellikle Avrupa ile ilişkilerin padişah tahtından bürokrasi koltuğuna inmesi ve dolaylı olarak dönem aydınlarına dokunması yeni bir toplumsal model yaratmıştır. Bu model özellikle kadının ev dışına çıkması, sosyal ve siyasi hayata karışması, erkeklerle boy ölçüşecek konumda olduğunu kanıtlamasına öncülük etmiştir. Osmanlı kadını artık perde gerisinden fisıltı ya da korkuyla konuşma zorunluluğundan sıyrılmış, düşündükleriyle, talepleriyle ve eylemleriyle gür sesle konuşmaya başlamıştır.

Bu bağlamda bu çalışma; Osmanlı Devleti'nde XIX. yüzyılda kadın ve siyaset izlencesini ortaya koymaya çalışmıştır. Çalışmada; Osmanlı düşün dünyasında basın yoluyla tartışılan ve İslam ya da Müslüman Feminizmi diye adlandırılan Osmanlı Feminizminin Batı Feminizminden farklılıkları incelenmiştir. Ayrıca feminizmin siyaset ile bağlantısı kurulmuş, siyasetin sözde erkek işi olduğu söylemine yer verilerek Osmanlı kadınının hangi gerekçelerle siyaset dışı bırakıldığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Osmanlı Kadınının Politizasyonunu Sınırlayan Gerekçeler

XIX. yüzyılda Meşrutiyet'in de esnek koşullarıyla kadın konusu toplumun her kesimi tarafından sık sık gündeme gelmeye başlamıştır. Ayrıca basın hayatına giren kadın da kadınlığın sorunları, istekleri ve çözüm önerilerine kafa yormuştur. Gazete ve dergi çıkarmaya başlayan Osmanlı kadınları bu yayınların topluma ulaşmasıyla birlikte ilk kez siyasi hayata dâhil olmuşlardır². Ancak kadının politikayla ilgilenmeye başlaması Osmanlı bürokrasisinde, düşün dünyasında ve toplumsal arenada fikir ayrılıklarına sebep olmuş ve kadının siyasetle ilgilenme/ilgilenmeme gerekçeleri tartışılmaya başlanmıştır.

Osmanlı'da Feminizm Tartışmaları

Avrupa'da çıkan feminist hareket dünyaya yayılmaya başlamış ve XIX. yüzyılda Osmanlı basınında da tartışılan konulardan biri haline gelmiştir. En çok tartışılan yönü ise feminist hareketin uyarlanma biçimiyle ilgili olmuştur. Osmanlı kadını ve düşün dünyası feminizm kavramına ve feminist harekete ölçülü yaklaşmış ve feminizmin algılanma ve anlaşılma biçimiyle ilgili muğlak davranmışlardır. Ancak konu netleştiği zaman feminizmin kuramsal içeriği ve uygulama alanı da anlaşılacak olacaktı. Aksi durumda Osmanlı kadını ve düşün dünyası için feminist hareketin doğası algılanmadan süreci uygulamaya koymak hayli ütöpik kalacaktı. Bu sebeple ilk amaç; feminizmin kadına açtığı yolda kadının erişmek istediği vatandaşlık/yurttaşlık statüsünü veya siyasal alanda var olma gerekliliğini Osmanlı kadınının zihninde billurlaştırmak olmuştur. Ancak bu anlatımda oldukça önemli zorluklarla karşılaşmıştır. Bu farklılıktan kaynaklanmış olsa gerek dönem metinleri incelendiğinde *Avrupa Feminizmi* ile *Osmanlı'daki İslam Feminizmi*'nin farklılığına dikkat çekildiği görülmüştür.

Osmanlı aydınlarından Filibeli Ahmet Hilmi çıkardığı Hikmet dergisinde Avrupa'nın feminizm adı altında İslam dünyasına olan düşmanlığını dile getirdiğini ve bazı konularda (tesettür ve çok eşlilik) İslamiyet'i yermek için fırsat kolladığını söylemiştir. Ayrıca "Bir kadın için cidden "frenji" illet-i müdhişesine mübtela olmak ne ise ahlaken de "feminizm" illetine mübtelâsı odur. Yani feminizm kadınların manevi frengisidir" (Filibeli^a, 1326: 1- 3) ifadeleriyle feminizmi bir hastalık olarak tarif etmiştir. Filibeli, kadın erkek eşitliğine karşı olmadığını belirterek, bu eşitliğin gelişim evrelerinin kanunlara uygun olup olmadığını araştırmasından yana olmuştur. İslam dininin kadınlara sunduğu hukukun doğudaki Müslüman milletler arasında görülen muamelelerden farklı olduğunu ileri sürmüş (Filibeli^b, 1910: 4-5) ve Avrupa'daki kadın hareketinin Müslüman kadınları tarafından taklit edilmesinden korkulması gerektiğini dillendirmiştir (Filibeli^c, 1910: 5-6).

Dönem aydınlarından Baha Tevfik'in³ Fransız Odette Laguerre'ye ait olan Feminizm Âlem-i Nisvân isimli çeviri eserinde Besarya Efendi "Muhîr Hakkında" başlığı altında feminizmi irdelenmiştir. "Hiç olmazsa biz dahi Garb alemini mühim bir mikyâsda rahatsız ve bîzâr eden bu yeni tezâhür-i ictimaiyyeden kesb-i malûmât edeceğiz" (Laguerre, 1327: 3) diyen Besarya Efendi bu çeviri eserle Avrupa'yı rahatsız eden feminizm hakkında bilgi sahibi olmanın heyecanını yaşadığını söylemiştir. Besarya Efendi, feminizmin Osmanlı dünyası için anlamını "hiç kimsenin yaşamadığı bir çölde vaaz verenin ne kadar tesiri varsa, feminizm meselesinin bahsi de bizde aynı nispette tesire sahip olabilir. Kişi feminizmi kabul edebilir ya da feminizme karşı çıkabilir. Önemli olan meselenin ortaya çıktığı çevrenin her yönden gelişmiş bir çevre olması ve feminizmin bu çevrede Avrupa'da kabul edilen manasıyla anlaşılmasıdır" (Tevfik, 2015: 73- 78) şeklinde özetlemiştir. Besarya Efendi, Filibeli Ahmet Hilmi gibi feminizm hakkında en sağlıklı olan şeyin ortaya çıktığı ve geliştiği çevre olduğunu vurgulamıştır. Osmanlı kadın aydınlarından Sabiha Zekeriya da Osmanlı'da bilinçli bir feminist çevrenin olmadığından yakınmıştır.

Maatteessüf bizde kadınlığın hakkını, yeni hayattaki rolünü tetkik edecek, tetebbu edecek, memlekette kadınlık hayatıyla doğrudan doğruya alakadar olacak bir kadınlık sınıfı yok. Hatta kadınlık daha bir fikir etrafında, bir mefkûre etrafında toplanmadığından bizde şuurlu bir şekilde feminizm cereyanı bile var denilemez. Yalnız yükselmek isteyen dağınık bir kadınlık zümresi var, o kadar (Zekeriya-a, 1919: 63).

Osmanlı basınında hararetle tartışılmaya devam eden feminizm iki farklı çeşitle değerlendirilmiş ve biri diğere göre daha makul görülmüştür.

İki muhtelif feminizm vardır. "Dava" uğrunda bombalarla çalışan nim-mecnune-lerle, kemal-i sükûnetle saadet-i istikballerini ihzar eden nisvan-ı güzidenin her ikisi için de maa't-teessüf aynı tabir kullanılıyor: Feminizm! Hâlbuki bundan büyük kabahat olamaz. Bir kısmı serbesti namına yakıyor, yıkıyor, zehirliyor, yağma ediyor. Diğerleri ise gürültüsüzce sengîn yollardan çıkarak, köhne parmaklıkları tahrip ederek o guruh-u zahmet-didegâna, metrukelere, bîvayelere, dul, sakat, hasta kadınlara takibi kolay bir tarik-i nurânur çiziyor. İşte bunların her ikisine de "feministler" diyorlar (Sadri, 1329: 3-4).

Bu tanımda İngiliz süfrajetteklere topluma zarar verdikleri gerekçesiyle eleştirilmiş ve kadın haklarını savunan her hareketin feminizm olarak adlandırılmasının yanlış yaratacağına dikkat çekilmiştir. Süfrajetteklere fevri ve ateşli eylemleri o süreçte feminizmi yakıp, yıkmak algısıyla eşleştirmiştir. Bu yanlış algının tersine Fatma Bedîa feminizm kavramını kadınlığın ilerlemesi olarak kullanmıştır. Bedîa, Evimiz Barkımız isimli yazısında feminizmi; “Feminizm demek lâ-ale-t-ta’yîn iyi ve fenâ kadınlığı müdâfaa etmek değildir. Kadınlığı sevmek, kadınlığın hakkını tanıtmak, kadınlığı o hakka sâhip etmek için yükseltmek demektir. Kadınlığımızı intihâtdan, cehaletten, korkunç istikbâllerden kurtarmak için çalışanlar, yazı yazarlar hakikî “feminist”lerdir (Keşoğlu, 2010: 185-186) şeklinde tanımlamıştır. Dönem basınından müdürlüğünü Süleyman Tevfik’in üstlendiği Genç Kadın dergisi ise feminizmi Avrupa kökenli bir hareket olduğu gerekçesiyle reddetmiştir (Çakır, 2010: 81). “Bir İslam bilhâssa bir Türk kadını bir Fransız, bir İngiliz, bir Alman, hele hiç de bir Amerika kadını değildir. Çünkü her kavim ve milletin kendine mahsûs, ictimâî, dinî, siyasi, kanûnî, bir takım kuyûdu, ananâtı vardır ki bunların ihmal etmek pek büyük bir hatadır” (Müdüriyet, 1335: 3) ifadeleri Osmanlı Müslüman Türk kadınına batı kadınından ayırarak, her bir topluluğun kendine has değerlerinin olduğunun altını çizilmiş ve bu geleneksel değerlerin unutulması hata olarak görülmüştür. “Garbda namusun telakkisi başka, şarkda da büsbütün başkadır. Şark garbın füyûzat-ı terakkîsinden istifâde edebilir. Fakat dinine, ahlakına, inâyetine sâdik kalmak şartıyla” (Kadınlarda Gaye-i Hayat Ne Olmalıdır? 1335: 225- 226) ifadelerinden bazı kavram ve olguların doğu ve batı toplumlarında farklı anlamlar ifade ettiği vurgulanmıştır.

Dönemin başka bir feminizm tanımında; “Feminizm Avrupa’daki manasıyla, kadınların siyasi ve medeni hukukun hepsini hâiz olması demektir. Bu cereyân çikâli seneler oluyor; bugün Avrupa’da, Amerika’da me’ûr kadınlar olduğu gibi, kadınlardan, her ihtisâsda doktorlar, avukatlar, mühendisler, ticaretin her şubesine girmiş olanlar vardır” (Sadık, 1334: 2-4) ifadelerine rastlanmıştır. Başka bir isim Rauf Ahmet *Musahabe: Bizde Feminizm* (Ahmed, 1337: 2) isimli yazısında feminizmin batı devletleri tarafından anlaşılıp, ekonomik ve siyasi hayatta uyarlandığını, doğu dünyasında ise henüz bu kavramın anlaşılmadığını dile getirmiştir. Müfide Ferid Türk Kadını dergisindeki konferans notlarında feminizmi; “Feminizm nedir? Feminizm diye, kadınların medeni, ictimâî ve siyasi haklarda erkeklere müsâvî olmalarını istemek mesleğine derler” (Ferid-a, 1335: 305-308) şeklinde tanımlamıştır. Müfide Ferid, feminizmi tanımlarken gerçekleştirmek istediği amaçları üç sıra halinde sıralamıştır. Feminist argümana da kadınların ailevi ve sosyal haklarını kazandıktan sonra siyasi statüyü elde etme sıralaması hâkimdir.

Biz Osmanlı kadınları, tekâmül nazariyesini bildiğimiz için bu kadar ifrâta (aşırıya gitme) gitmiyoruz. Lâkin hukuk-ı insaniyemizi olsun istemeye hakkımız yok mudur? Niçin erkekler sokaklarda bizi taciz etsinler? Niçin bir kadın namusuyla yaşamak için çalışmaya bırakılmasın? İşte bizim istediğimiz hukuk-ı siyasiye değil, şimdilik bu gibi hukuk-i insaniyedir (Naciye, 1329: 3)

ve “Bizim de erkeklerin matbuatı su-l istimale uğratılmasaydı hükümet bu tariki ihtiyar edecekti. Fakat siyaset, ihtirasat bize pek muzur geldi. Bunları bize taalluk (ilgili, alakalı) etmez” (Ali^a, 1329: 1) söylemleri Osmanlı kadının sosyal hayatta erkeklerle eşit şartlara sahip olma arzularını ifade etmiştir. Ancak ilk şart medeni ve sosyal eşitliğinin sağlanması olmuştur. Siyasi hak edinimi feminist argümana paralel olarak son aşamayı oluşturmuştur. II. Meşrutiyet Dönemi’nde bağımsız bir kadın hareketinden söz edebilmişse de siyasal haklar konusu, kadın hareketinin öncelikli amaçları arasında yer almamıştır (Yüceer, 2008: 133). Müfide Ferid özellikle Anglosaksonları örnek göstererek, Osmanlı kadının arzusunun da direkt siyasete katılım hakkı değil ilk etapta kamusal alanda çalışma hakkı elde etmek olduğunu dillendirmiştir. Ferid’in bu açıklamasını kendi cinsini erkeklerle göre daha aşağı seviyede görmesinden ya da siyasetin kadın doğasına aykırı olmasından değil feminist kuramın siyasete dâhil olma evresinin henüz olgunlaşmamış olması şeklinde değerlendirmek yerinde olacaktır.

Esasen bu cem’iyetlerde, kadınlar için hakk-ı medeni ve ictimâî birçok cihetlerce mevcûddur... Böyle cem’iyetlerde kadınlar bi-t-tab’ son gayeyi, hakk-ı siyâsiye mâlikiyeti isteyeceklerdir”. Biz bugün Avrupa memleketleri gibi, “hakk-ı siyâsiye iştirâk”ı istemeyeceğiz. Erkeklerimiz bile bu husûsdaki iktidârları şübheli iken bir de kadınları bu mes’eleyle karıştırmak zamanı henüz gelmemiştir... Demek ki Türk feminizmi, şimdilik kendine gaye olarak, tabîi muvakkat (geçici) bir gaye olarak “hakk-ı mesâî”yi (çalışma hakkı) isteyecek. Bizim gayemiz, kadını “iyi bir anne ve tam mükemmel bir insân” yapmak olacaktır (Ferid-b, 1335: 323- 326).

Osmanlı kadınların siyasete dâhil olma istekleri döneminin karmaşasından mı yoksa şartların oluşmamasından mı bilinmez Avrupa’daki bazı devletlere göre geç olmuştur. Avrupa’daki kadın hareketinin yakından takip edilmesine rağmen Osmanlı toplumunun ve kadınların hazır olmayışı Osmanlı kadınının siyaset yapma isteğini ertelemiştir.

Bugün feminizm davası, kadınların siyasî mes’elelere iştirâklarından, bi-l-hâssa intihâb hakkını hâiz olmalarından ibârettir; bu hak da umûmî harbden beri Amerika’da, İskandinavya memleketlerinde tanınmıştır. Ben siyasi işlerde de kadınların erkeklerden aşağı kalacağını isbât için ileri sürülen nazariyelerde sağlam bir şey görmedim (Sadık, 2-4).

Kadın dergisinin Şuûn-ı Nisvân isimli yazısında Avrupa’da kadınların seçimlere katılma hakkı tartışılmıştır. Hatta bu tartışmalara erkekler de dâhil olmuştur. Oy kullanma hakkının kadınları da kapsaması İtalya ve İngiltere gibi devletlerde uzunca tartışılmaya başlanmıştır (Şuûn-ı Nisvân, 1324: 16). Dergi, dünya kadın siyasetini yakından takip etmiş ancak Osmanlı Türkiye’sinde kadınların siyasete atılımlarıyla ilgili herhangi bir öneri ya da öngörü geliştirmemiştir. Meliha Zekeriya, *Kadınlar Nasıl Çalışıyorlar?* başlıklı mektubunda; “Malûmdur ki Avrupa’da, İngiltere süfrajeterleri mebus intihâb etmek ve edilmek hakkını istihsale çalışıyorlar... Sokaklarda büyük mağazaların camekânlarını kırdılar. Duvarlarda büyük hurufla kadınlar hakk-ı rey yazılı ilanlar talik eylediler...” (Zekeriya, 1329: 3-4) bilgileriyle İngiltere’deki süfrajeterlerin temsil etme ve edilme yolundaki direnişlerini *Kadınlar Dünyası* dergisinde paylaşmıştır. Bu paylaşımından Osmanlı

Kadınlara kıssadan hisse sunmaması düşündürücüdür. Ancak tartışmaların ve gelişmelerin erkek ağırlıklı siyaset ekseninde Türkiye kadınına duyurulması Osmanlı feminist hareketi için önem arz etmiş, kadınları toplumsal örgütlerde aktif hale getirmiştir. Ayrıca kadınların derneklerde ve cemiyetlerde çalışmaya başlaması talep ettikleri haklar için ön hazırlık yapmalarına sebep olmuştur.

Osmanlı kadını dünyadaki kadın hareketinden haberdar oldukça sistemi sorgulamaya başlamış ancak bu sorgulamaya kimi zaman erkek egemenliğinin gölgesi düşmüştür. Örneğin Meşrutiyet Bayramı'nın beşinci yıl kutlamaları erkek ve kadın karmalığında gerçekleşmiş aynı zamanda da erkeğe tanınan siyasi esnekliğin kadına biçilmeyişinin sorgulandığı platform olmuştur. Fakat bu sorgulanış erkek lehinedir. Mehpare Osman *Erkeklerimiz Milli Bayramı* isimli makalesinde Osmanlı erkeklerine “Hürriyetinizin beşinci devre-i seneviyesinde siz gülüyorsunuz ve ebediyen gülünüz. Yalnız ve yalnız ...El'ân (şimdi) yaşamakta olduğumuz bu devr-i esaretten de bizi tahîis (kurtarmak) ediniz” (Osman, 1329: 1) serzeniş kadın özgürlüğünün erkek kanalıyla gerçekleşebileceği yanılığının üzücü bir kanıtı olmuştur. Ancak dönemin düşün dünyasına bakıldığında kimi zaman erkek aydınların feminizmi Osmanlı kadınından daha hararetli tartıştığı ve hatta sahip çıktığı da görülmüştür. Dönem siyasi atmosferinin kaotik ve muğlak olması ayrıca kadının konumunun bütün düşün dünyası tarafından belirlenmeye çalışılması, o yıllarda fikir belirtmede cinsiyet ayırımı yapmanın faydasız olacağını göstermiştir. Bu iyimser düşünüşün yanı sıra kurtancının erkek kabul edilmesi Osmanlı kadınının feminizmi yeterince içselleştirememiş olduğunu düşündürmektedir. Meşrutiyet yıllarının kimi kadınları kurtancıyı Osmanlı erkeği olarak görürken kimileri ise kurtuluşu kadının kendi örgütlenmesinde bulmuştur. Bu isimlerden en önemlisi şüphesiz Sabiha Zekeriya'dır. “Bizde kadınlıkta terakkiden bahsediyorsunuz. Dünya herkese hakkını verirken, bütün cihanda kadınlar intihâb etmek ve edilmek hakkını ihraz ederken, bizde ailede müsâvatı bile çok gören bir mahiyette terakki var denebilir mi?” görüşünün ardından Sabiha Sertel; “Her muhit kendi umumî terakkisiyle mütenasip bir surette kadına hak verir. Biz de memleketin umumî terakkisiyle ve bilhassa kadınlığın fikrî ve hissî terakkisiyle mütenasip bir surette hakkımızı isteyelim” (Zekeriya^b, 1919: 12) ifadeleriyle çözümü iktidar erkekte değil kadınların birlikteliğinde bulmuştur. Mütareke yıllarına kadar kadının siyasi pozisyonu tartışılmazken özellikle Cihan Harbi yıllarında kadının görünür olması, savaş yükünü omuzlaması Osmanlı'da kadın algısını değiştirmiştir. Bu değişim sürecini Sabiha Sertel;

Düne kadar Türk feminizmi ne olabilir? diye düşündüğüm zaman kadının intihâbâta iştirakini tasavvur bile etmiyordum. Henüz erkeklerimiz bile rûstlerini ispat edemedikleri bir meseleye Türk kadınına da karıştıрмаğa muvafık görmüyordum. Türk kadını, bu vatana erkekleri kadar, bilhassa bazı anâsırı kadar merbut değil midir? (Zekeriya^c, 1919, 218-219)

şeklinde ifade etmiştir. Sertel, savaş sürecinde kadınların en az erkekler kadar fedakârlık gösterdiğini ifade ederken makalenin devamında; Avrupa'da olduğu gibi Anadolu'da da kadınların savaş yıllarında (I.Dünya Savaşı) ticarethanelerde, fabrikalarda, dairelerde boş kalan yerleri kadınların doldurduğunu dolayısıyla Avrupa'daki gibi Anadolu kadınının da intihâbata dahil edilmesini arzu etmiştir.

Avrupa ne yaptıysa Türkiye'deki kadın da onu yaptı bu sebeple birine verilen hak diğerinden mahrum bırakılamaz (Zekeriya^c, 1919) demiştir. Savaş öncesi ve sonrası süregelen süreçte kadının siyasi hak talebi ciddi anlamda ilk kez Sabiha Sertel'in yazılarıyla gündeme gelmiştir. *Kadınlığın Hukuki Bahsi* (Zekeriya^d, 1919: 29) isimli makalesinde dünyadaki feminist hareketleri yakında takip ederek, Hollanda, Danimarka, Finlandiya, Amerika ve diğer on iki hükümette kadınların seçim hakkına eriştiklerini yazmaktadır. İngiltere'deki süfrajetler amaçlarına erişmişler, rey verdikleri gibi bir de milletvekili çıkarmışlardır. Sertel bir başka yazısına "Biz de bu vatanın evladı, bu memleketin hayatı, istiklali için en ağır fedakârlıklara katlanan, yavruların canından koparıp hudutlarda kurban veren analarız. Hiç olmazsa ölen çocuklarımızın namına bizim de söyleyecek sözlerimiz vardır" (Zekeriya^c, 1919: 218) diye giriş yaptıktan sonra kadınların seçim hayatına dâhil edilmemesini günah ve cinayet olarak addetmiştir. Sabiha Sertel'in kadınların siyasi hayata katılımıyla ilgili görüşleri incelendiğinde feminizmi ve aşamalarını yakından takip ettiğini ve ülkenin şartlarının olgunlaşmasıyla beraber kadının siyasi hayata katılımının gerçekleşmesi gerektiğini söylemek mümkündür.

İslam (Müslüman) Feminizmi

Osmanlı düşün dünyasının feminizm ile ilgili görüşleri incelendiğinde Avrupa (batı) feminizminden farklı bir argüman geliştirdikleri söylenebilir. Basın kanalıyla bildirilen görüşlerin çoğunda feminist hareketin içinde bulunulan toplumun sosyal, dini, siyasi ve kültürel yapısına uygun bir zeminde gelişmesi gerekliliğini vurgulanmıştır. Batı dünyasının feminizmi araç haline getirip, doğu dünyasına dikte ettirmeye çalıştığı ile ilgili fikirler dahi öne sürülmüştür. Batının bu mücadele sırasında Osmanlı kadınına yönelik dini ve örfi uygulamaları önemsizleştirmeye çalışması sebebiyle Osmanlı aydınları batı feminizmi karşısında geleneksel sisteme uygun yeni bir feminizm önerisi sunmuşlardır. Osmanlı erken dönem feminizmi, kadın ahlakı anlayışı, iffet ve namus kavramları ile bütünleşerek İslamiyet'te vücut bulmuştur (Zihniöğlü, 2013: 47). İslamiyet vurgusunun ön planda olduğu bu feminizmi dönem makalelerinde, risalelerinde ya da romanlarında görmek mümkündür. Örneğin Tanzimat Dönemi romanlarındaki kıssadan hisseler; Avrupa'nın bilimsel ve teknik gelişmelerinin takip edilip, Osmanlı Devleti'ne uyarlanmasıyla ilgili olmuştur. İlk dönem yazarları romanlarında Osmanlı kültürünün kapsamlı ve mutlak egemenliğinde birkaç Batıcı yeniliğin zahmetsizce sindirilebileceğini dile getirmişlerdir. Ancak imparatorluğun ahlak, İslam düşün ve hukuku alanındaki temellerinin pekiştirilmesini ve Batı'dan alınacak teknik gelişmelerin bu ana halkalara eklenmesini savunmuşlardır (Parla, 2014: 12- 13). Örneğin Ahmet Mithat Efendi Jön Türk romanında Ahdiye ve Ceylan isimlerinden hareketle iki kadın karakteri karşılaştırmış ve Ahdiye'yi Osmanlı toplumuna daha uygun bulmuştur. Yazar, Ceylan'ın Avrupa feminizmini yakından takip etmesine paralel olarak erkek karakter olan Nurullah'a evlenme teklif etmesini olağandışı değerlendirmiştir. Bunun üzerine Nurullah teklifi reddetmiştir. Nedeni Ceylan'ın

feminizmin en yüksek seviyesine sıçrayıvermiş olmasıdır. Bu sebeple Mithat Efendi'ye göre feminizm Avrupa'ya özgüdür ve Avrupalı kadınların şartlarını iyileştirmek için üretilmiştir. Bu durumda feminizm Osmanlı dünyasına uygun değildir. Osmanlı medeniyetinin esaslarına ve kadınlarının ihtiyaçlarına dayalı bir Müslüman Feminizmi ya da Osmanlı Feminizmi'ne ulaşılmak zorunludur (Argunşah, 2013: 8, 15).

Erken dönem feminizmi, Batı karşısında mesafeli durmuş, erken dönem feministleri de Osmanlı İmparatorluğu'nun ululuğunu, Batı karşısında Osmanlılığın gücünü, İslam kültürünün üstünlüğünü kanıtlama çabasında olmuşlardır (Zihnioğlu, 2013: 46-47). Devrin hâkim söylemine katılan öncü kadınlar İslam medeniyetinin Batı uygarlığından üstün nitelikler taşıdığı düşünülmüştür. Batının yalnızca bilim ve teknolojisinden yararlanılmasını, kültür ve sosyal reformlarda ise İslam medeniyetinin belirleyici olmasını savunmuşlardır. Bu bağlamda Fatma Aliye "İslam kadını" referans çevresini oluşturmuş ve bu sembolik tanımla Batılıların adet ve geleneklerine karşılık aydınlanmış İslami göreneği temsil eden bir kadın portföyü çizmiştir (Zihnioğlu, 2013: 47-48). Dönemin feminizmle ilgili ilk kitaplarından olan İslamiyet'te Feminizm yahut Alem-i Nisvanda Musavat-ı Tamme isimli eserinde Halil Hamit, dönem düşünürlerinden kendisine gelen cevap mektuplarına yer vermiştir. Emine Seniha, İslamiyet'te Feminizm isimli mektubunda; "Bize lazım olan, Hazreti Peygamberin gerçek şeriatının haber verdiği tertemiz bir hürriyettir. Yoksa medeniyetin pek ileri gitmesiyle bozulmuş olan duruma, batıdaki ahlakçılarda şimdi acı acı bakarak düşünüyorlar" (Hamit, 2001: 13) satırlarını yazmıştır. Dönem kalemlerinden Baha Tefik çeviri eserine eklediği İslamiyet ve Feminizm bölümünde "İslamiyet'in ayrıca bir feminizm ıslahatına asla ihtiyacı yoktur. İslamiyet feminizmdir" (Tefik, 2015: 7) sözleri feminist düşüncesinin İslam dininin özünde var olduğu anlamını taşımıştır. Tefik bu söylemiyle İslamiyet'in ortaya çıktığı zaman içinde barındırdığı feminist dile dikkat çekmiştir. Şemsettin Sami, Celal Nuri, Ahmet Cevat gibi Osmanlı reformcuları eserlerinde İslam'ın kadına verdiği haklara vurgu yapmışlar ve zamanla bunun nasıl gerilediğine dikkat çekmişlerdir (Şimşek, 2017: 348). Bu bağlamda "batılı feminist söylem geçmişi eleştirerek kendini inşa ederken İslamcı feminizm, geçmişi yeniden ele alıp ve İslam'ın ilk yıllarında kadınlar lehine başlatılmış olan uygulamaları mevcut güne taşımaya çalışmaktadır" (Güç, 2008: 667) söylemi dönem atmosferini açıklar niteliktedir. Osmanlı kadınları ve erkekleri, İslami ilkeleri kadın ve erkek doğası ile uyumlu toplumsal düzen ihtiyacına dayanan bir sosyolojik formu kullanarak rasyonel gösterip meşrulaştırmaya çalışmışlardır (Durakbaşı, 2012: 105). Osmanlı dünyasında İslamiyet ve feminist düşüncenin harmanlanmasıyla oluşturulan İslam ya da Müslüman Feminizmi, kavram kullanımındaki farklılığıyla Batı'daki feminist hareketten ayrı tutulmuştur. Örneğin Meşrutiyet dönemi dergilerinden olan *Kadın (Selanik)*, isminde Kadın kelimesini kullanarak ilk mesajı vermiştir. Fransa'da aynı tarihlerde yayınlanan *Femina* isimli derginin adlandırılmasından esinlenen Kadın dergisi tarihsel zaman içinde Arapça kökenli nisâ ve ünsâ ya da İslami gönderme yapan muhadderât kelimesini değil doğrudan Latince kökenli Kadın ismiyle çıkarılmıştır (Denman,

2010). Osmanlı Müslüman feministleri kadın sıfatını kullanmayı tercih etmişlerdir. Avrupa, Amerika ve diğer ülkelerdeki feminist hareketlerden haberdar olmalarına rağmen kendilerini feminist olarak tanımlamamışlardır. Bu durumun nedeni Osmanlı basınında feminist olarak tanımlanan kadınların bazı tutucu çevreler tarafından kötülenip eleştirilmiş olmalarıdır. Ayrıca Osmanlı Müslüman kadınları Batı'da feminizm olarak tanımlanan faaliyetlerin amaçlarını tam olarak benimsemeyip, yabancı bir hareket olarak da görmüş olabilirler. Bu çerçevede İngiliz süfretler tarafından yapılan eylemlerin Osmanlı Müslüman kadınları tarafından benimsenmemiş olması mümkündür. Osmanlı'da Müslüman feminist olarak nitelendirilebilen kişilerin çoğu orta ve üst sınıfa aitti. Osmanlı feministleri olarak nitelendirilen kadın ya da erkeklerin istekleri kadına cinsiyet düzeni tarafından biçilen rolün çerçevesinde değişiklikler yapmak doğrudurduydı. Başlıca konularından bir tanesi kadınlar için çok sınırlı hatta neredeyse hiç bulunmayan eğitim imkânlarının sağlanmasıydı (Os, 2009: 338-349). Hatta Osmanlı kadınları ve erkekleri kendi ülkelerinde süfretler gibi davranan kadınları eleştirmişlerdir. "Garpde feminizm cereyanı görülüyor. İntihâbât-ı siyâsiyeye iştirâ, milletvekillerini ta'yîn etmek ve Meclis-i Mebûsân'da onlarla beraber ahz-ı mevki' edebilmek için pek büyük himmet ve mesâ'i sarf ediyorlar. Bu husûsda İngiltere'de süfretlerin hemen her gün icrâ ettikleri patırdılı nümâyîşleri bilmeyen yoktur" (Osman, 1324: 3-6). Yine Nezîhe Rikkat;

Birçok refikalarımın ma'neviyetlerinde bu garib istihâleyi (başkalaşma) keşfediyor gibiyim. Ben kadınları hicâb ile me'lûf nârîn bir mahlûk addederdim. Şimdi gece yarısında tek başına yangın yerlerinden bî-pervâ geçen, polis ile kavga eden hanımlara tesâdüf ettikçe taaccüb (şaşakalma) ediyorum. Yolda yürürken koşarak tramvaya atlayanlara, sokakta miting yapıp dükkânları yağma edenlere hayretle bakıyorum..." (Rikkat, 1334: 194-195)

sözleriyle süfretlerin sert eylemleri karşısında şaşırıldığını dile getirmiştir.

'Siyaset Kadın Doğasına Aykırıdır' Söylemi

Kadının siyasete katılımıyla ilgili dillere pelesenk olan 'siyasetin erkek işi olduğu' söylemi evrenin doğal kurgusu olarak kabul edilmiş ve kadının siyasi hak elde etmesi Avrupa siyasi çevrelerinde farklı yorumlara sebep olmuştur. Muhafazakârlar, feminizmle birlikte kadının siyasete katılımını mümkün olduğunca ertelemek gerektiğini dillendirirken, demokrat ve ilericiler de kadının siyasete girmemesi için refah düzeyini ve kiliseyi neden olarak göstermişlerdir (Toprak, 2014: 153). Dünyanın idare ve iktidar haritasına bakıldığında en demokratik devinimlerde bile yönetimin erkekleştiğini görmek mümkündür. Yunan demokrasisinde de, Fransız İhtilali'nde de siyaset yapma işi hep erkeğe aittir (Philips, 1995).

Osmanlı Devleti'nde de kadın ve siyaset söylemi olumsuzlukla anılmış ve 'siyasetin kadın doğasına aykırılığı' düşüncesi Osmanlı kadınının apolitikleştirilme nedenlerinden birini oluşturmuştur. Söylem uzun süre Osmanlı düşünürleri arasında kabul görmüştür. Bu isimlerden Babanzade İsmail Hakkı, kadınlara siyasi hak tanınmasının aleyhinedir. Gereğesi; kadını fizyolojik olduğu kadar siyasi

yeteneğiyle de eksik görmesidir. Hakkı “Nimet, külfete göre olmalı” anlayışıyla askerlik hizmetinde gördüğü zahmet ve külfet nedeniyle erkeğin siyaset yapmada ayrıcalıklı konumda olduğunu düşünmüştür. O’na göre kadın vatan savunmasında erkekle aynı külfete katlanmamakta ve vergi verme hususunda erkeğin gerisinde kalmaktadır (Hakkı, 1329: 183-190)⁴. Babanzade İsmail Hakkı ile aynı görüşte buluşan hukukçu Celâleddin Arif Bey⁵ de tıpkı Babanzade gibi milli egemenliği “vazife-i intihâb”ı erkeğin hak ettiğini söylemiştir. İsmail Hakkı’ya göre; kadınların askerlik hizmeti görmeleri abes ise seçimlere katılmalarını beklemek de o denli anlamsızdır (Toprak, 2014: 168-169).

Babanzade İsmail Hakkı ve Celâleddin Arif Bey’in kadınların siyasete katılmalarıyla ilgili diğer bir ortak görüşü kadın ve erkeğin doğasının farklı oluşuyla ilgilidir. Babanzade’ye göre; iki cinsiyet arasında doğal bir iş bölümü vardır. Uygarlık da bu işbölümü üzerine kurulmuştur. Kadın “cins-i zayıf” olması sebebiyle ezilme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Çünkü kadın kadınlık hassesini kaybederse insanlık bundan zarar görür. O nedenle kadın evin ziyneti kalmalı, iyi bir eş, iyi bir anne, iyi bir mürebbiye, iyi bir “sahabetü’l-beyt” yani evin koruyucusu olmalıdır (Hakkı, 183-190). Celâleddin Arif Bey’e göre de iki cins arasında iş bölümü vardır, bu kanun insaniyet kadar değilse de uygarlık kadar eskidir ve bu durum doğa kanunu olarak algılanmalıdır. Çünkü kadın, kadınlık hassasını yitirince beşeriyet büyük bir felakete duçar olurdu. Şayet erkek tabiatlı zeki, akıllı, uyanık, anlayışlı, kavrayışlı, kimi zaman zorba tahakküm edebilen kadınları seçip erkeklerin yerine ikame edebilmek mümkün olsaydı, buna diyecek olmazdı. Arif’e göre de kadın iyi eş, iyi anne, iyi mürebbiye, evin mücevheri olmalıydı. Siyasete bulaşmamalıydı. Bu sayede beşeriyet mihverinde gereği gibi dönebilirdi (Toprak, 2014: 168-171).

Uygarlık tarihindeki iş bölümüne paralel olarak ‘kadın ve erkeğin doğal durumlarını değiştirmek imkânsızdır’ görüşü her iki düşün insanı tarafından vurgulanmıştır. Babanzade’ye göre kadın ve erkeği iki karşıt güç göstermektense, insani görevler açısından bir iş bölümü iddia etmek daha anlamlıdır. Ne erkeğin üstlendiği zahmetli işlerden şikâyet ederek “ben de kadın gibi istirahat etmek isterim” demeye, ne de kadının “ben de erkek gibi kılıç kuşanacağım ve erkek gibi siyasete ve hükümet işlerine karışacağım” (Hakkı, 183-190) hakkı vardır. Celâleddin Arif de Babanzade’nin fikirleriyle özdeş olarak; “Kadınlar terbiye edilebilir, yükseltilebilir fakat tabiat ve hilkatleri değişmez”. Yine Babanzade İsmail Hakkı ve Celâleddin Arif Bey; Bischoff’a atıfta bulunarak kadın ile erkek beyni arasında erkeklerin lehine ortalama yüzde on bir fark olduğunu iddia etmişlerdir. Kadının beyni erkeğe oranla daha hafiftir (Toprak, 2014: 169). Kadınlar cins-i zayıf olarak kabul edildiklerinden dolayı onlara siyasi hak tanımak, buluş çağına gelmemiş ve rüştünü ispat etmemiş çocuklara da emzikteki bebeklere de aynı hakkı tanımakla eşdeğer görülmüştür.

Osmanlı kadınının siyasetten uzak tutulma gerekçelerinden biri olan siyasetin erkek işi olması söylemi Muhammed Ferid Vecdi⁶ tarafından da kadınların zayıf yaratıldıkları iddiasıyla yinelenmiştir. Vecdi, Müslüman kadının siyasete girmesi ve özellikle parlamentoda bulunması ile kadınlık fizyolojisinin ve duygusal zaafınının duruma hâkim olabileceği endişesini dile getirmiştir;

Siyasi meselelerle meşgul olan bir kadın devr-i vihamda (hamile kadının aş yediği zaman) bulunur, parlamento azası da bahis mevzuu olan mesele hakkındaki münakaşaya ileri götürerek yumruk yumruğa gelirler, bağırıp çağırıp başarlarsa, o zavallının hâli ne olur? Yahut o kadın büyük bir maddesinin değiştirilmesi yahut bir kanunun feshi için genel hissiyatı heyecana ve hüküm sahiplerinin merhametini galeyâna getirmek ister (Vecdî, 2013: 98).

Osmanlı düşünürlerinden Babanzade İsmail Hakkı ve Celâleddin Arif Bey evrensel doğa yasaları gereği kadına siyasi hak tanımazken, onların bu fikirlere önce kaleme aldığı eserinde Odetta Laguerre (Baha Tevfik çeviri eserinde) kadın ve siyaset kavramını ayrıştıran arkaik argümanları yerinden ederek, çağdaş koşullarla yeniden formüle etmiştir. Fransız Laguerre, kadın hakları savunucularından Raoul de la Grasserie gibi düşünmüştür. “Bir devlet, bütün ahâlisini, hattâ en câhil ve budalalarını bile gerek salâhiyyet-i intihâbiyyeye mâlikiyet ve gerek şerâ’it-i intihâbiyyeyi hâ’iz olmaklık nokta-i nazarından emri hükûmete teşrîk ettiği halde kadınları bundan mahrûm etmesinde hiçbir sebebi ma’kûl görülemez” (Laguerre, 1327: 51)⁷. Laguerre, bir devletin bütün mensuplarına tanımak zorunda olduğu siyasi haklardan kadınların mahrum bırakılmasının hiçbir düşünce ya da inançla gerekçelendirilemeyeceği fikrini savunurken, erkeğe tanınan haklardan kadından esirgenmesini şiddetle eleştirmiştir. Ayrıca Raoul de la Grasserie’nin cahil ve sarhoş bir erkeğe tanınan hakın yüksek bir zekâyâ sahip kusursuz bir kadından esirgenmemesi gerektiğini (Toprak, 2014: 160) Odetta Laguerre yinelemiş ve;

Kadınlarda kuvve-i zekâ’iyye erkeklere nazaran daha za’if olsun. Kezâlik erkeklerde tesâdüf olunan binlerce budalaların hukûku tasdik olunmuyor mu? Bir intihâb varakasını doldurmak için dehâya mâlik olmak mı lâzımdır? Ve bunun kadında noksânîyyeti nasıl iddi’â olunabilir? Kadının fikretini isti’âl etmemek, politika ve hükûmet işlerine müdâhalesini men’ etmek, bunların kadına ait olmadığını iddi’â etmektir ki, inkâr etmek ve fenâ bir islâhâtdan, bir muhârebeden, bir hürriyetden kadının müte’essir olmadığını iddi’â etmek kadar ma’nâsız ve anûdâne olur (Laguerre, 54-55).

ifadelerini kullanmıştır. Fransız Laguerre kadınların siyasete katılımı konusunda böyle düşünürken, Osmanlı düşün arenasında Laguerre paralel görüşü savunan Sabiha Zekeriya⁸ “Kadınların siyasete karışamayacak kadar liyakatsiz olduğu tezi rüşdünü ispat edememiştir. Ki siyaset siyasi hukuk ve kullanımıyla öğrenilecek bir şeydir. Siyasete katılan erkeğin rüşdünü ispat ettiğine de şüphayle bakmak gerekir. Erkekler daima kanun yapan taraf olursa kadınlar üzerindeki tahakkümleri hiç bitmeyecektir” (Zekeriya^c, 218-219) satırlarıyla Türk kadınlarına siyaset yapma hakkının verilmesi gerektiğini dilendirmiştir.

Dünya genelinde kadını siyasetten koparan bir başka sebep; kadının medeni durumu, seçme/seçilme hakkı ve karma meclis yapılanmasıdır. Siyaset yapma hakkının önce evli olmayan kadınlara sonra evli olanlara verilme tartışmasına karşın Raoul de la Grasserie’nin cevabı; “Kadın kamu gücünü, kanun gücünü seçmen sıfatıyla bilfiil yaşamalıdır. Bu gibi siyasal haklardan yalnızca bekâr kadınların yararlanması, evli kadınları mağdur edecektir” (Toprak, 2014: 161) cevabı olmuştur. Buna ek olarak Raoul de la Grasserie, kadınların seçimlere

katılmaları haklı bir talep olarak görmüş ve kadınların seçimlere katılımının toplum için de yararlı olacağını savunmuştur. Kadınlar seçilince parlamentoya zarafet gelebilir ve erkeğin siyasal eğilimlerindeki çarpıklıkları düzeltilebilirdi. Kadınlara siyasal hakları tanınarak siyasette ahengin oluşumuna hizmet edilmiş olurdu (Toprak, 2014: 160). Kadının parlamentoda görünmeye başlaması beraberinde yeni bir tartışmayı getirmiştir. Bu tartışma, kadınların mebus olmaları durumunda mecliste cinsiyet bakımından heterojen bir oturma düzeninin hâkim olup olmayacağıyla ilgilidir. Raoul'a göre Millet Meclisi'nde erkek ve kadının birlikte oturması edebe aykırı görülebilirdi. Daha da önemlisi iki cins arasında duygusal bir ilişki olabilirdi. Karma meclislerde herkesin bireysel hassaları ve kimlikleri kaybolabilirdi. Bu nedenle kadınlar için ayrı bir meclis oluşturulabilir ve kadınlar meclis kararlarıyla erkeklerle örnek olabilirdi. Meclis-i Ayan'ın senatolarının yerini alacak kadın meclisi erkek meclisiyle birlikte "Büyük Bir Hükümet Meclisi" oluşmasını sağlayabilirdi (Toprak, 2014: 160-162). Bu karma meclis önerisinin aksine Osmanlı düşün dünyasında ise Babanzade İsmail Hakkı kadınlara seçme hakkı tanımının kaçınılmaz olarak mebusluğu getireceğini, kadın erkek karışık bir Mebusan Meclisi'nin tasavvur edilemeyeceğini söyleyerek, "Kadınları çirkinleştirmek isterseniz siyasyata atınız" görüşünü dillendirmiştir (Hakkı, 183-190). Babanzade'nin fikrinin tam aksini düşünen Halil Hamit ise "kadınlar devlet idaresinde ve parlamentoda erkekler gibi birer mevki işgal ettikleri zaman anlaşılmalıdır ki; insaniyet devri başlamıştır. İnsaniyet herkesin hukukunca eşit olması demek değil midir?" (Hamit, 2001: 68) satırlarıyla kadının siyasete katılımını gelişmişlik olarak görmüştür. Sabiha Zekeriya ise "Bugün yeni bir hayat şekli alıyor. Yeni toplanacak meclis, sosyal, ekonomik, ilmi, siyasi birçok ihtiyaca çözüm bulacaktır. Artık hürriyet bir zümreye ait değildir ve erkeklerden oluşan bir meclis memleketi temsil edemez. Kanun-i Esasi'nin bütün Osmanlılara verdiği hakkı kadınlardan esirgeyemezsiniz" (Zekeriya^c, 1919: 218-219) sözleriyle artık siyasi arenanın tek cinsiyet aidiyetinden çıktığını ve memleketin bütünlüğünü karma bir meclisin temsil etmesi gerektiğini ifade etmiştir.

Bütün bu tartışmalara rağmen "Politika erkek işidir anlayışının hâkimiyeti lider olmanın yiğit, sert, delikanlı, cesur, güçlü vb. gibi "erkeklik" durumlarına işaret etmesi, böyle olamayanın itibar görememesi vb. nedenlerle tüm politikacılar erkek olamamayı işaret eden özelliklerden kaçındıklarından" (Bora & Tol, 2009: 826) bu kertede siyaset arenasına erkek cinsiyeti hâkim olmuştur. Bu kabul görüşü Meşrutiyet yıllarında Osmanlı kadınının yüksek sesle kendini ifade edememesinden kaynaklanmış ve kadını apolitikleştiren sebeplerinden biri de kadının kendisi olmuştur.

Eğitim Eksikliği

Kadının siyasete dâhil edilmeme gerekçelerinden biri de eğitim meselesidir. Vecdî'nin Müslüman kadını ile Avrupa'daki Hristiyan kadınının siyaset yapma haklarına yönelik çözüm yolu ortak olmuştur. Muhammed Ferid Vecdî Doğu'daki felaketleri giderme yolunun terbiye ve eğitimden geçtiğini (Vecdî, 2013: 137-

156) dile getirirken Avrupa da kadının özgür olma yolunun eğitimle başladığını (Toprak, 2014: 161) kabul etmiştir. Doğu ve Batı dünyası arasındaki ortak görüşün en izlenebilir örneğini Mehmet Ata'nın⁹ Raoul de la Grasserie'nin Usul-i İntihâb kitabının çevirisinde görmek mümkündür. Mehmet Ata, Usul-i İntihâb kitabının sonuna şerh eklemiştir ve bu şerhte kadınların her türlü seçime katılmak için "ehliyet-i maneviye" yani bilgi şartı aranması gerektiğini dile getirmiştir. Ayrıca bu anlayışın erkekler için de geçerli olması gerektiğini vurgulamıştır. Osmanlı ülkesinde bu sorunun ciddiyetle ele alınabilmesi için her şeyden önce kadının "seviye-i irfan"ının bilgi düzeyinin yükseltilmesi gerekli (Toprak, 2014: 163) görülmüştür. Darülfünun hocalarından Muslihiddin Adil de o günlerde erkeklerin kadınlara oranla üstün olmalarını doğal nedenlere değil erkeklerin iyi eğitim almalarına bağlamıştır. Yükselmek, ilerlemek, saadete kavuşmak isteyen bir toplum, kadının eğitimine önem vermek zorundadır (Toprak, 2000: 14-17). Osmanlı kadınları da eğitimin erkeklere olduğu kadar kadınların da hakkı olduğunu sıkça dile getirmişlerdir. Avrupa ülkelerinde feminist hareketler oy hakkı mücadelesi üzerinde dururlarken bu dönemde Türk kadınları siyasi mücadeleden çok çalışma hayatına atılma, eşit eğitim, evlenme ve boşanma hukukundaki adaletsiz yapının düzeltilmesi için mücadele vermişlerdir (Özcan, 1999: 113). Kadınlar Dünyası dergisi kadın haklarını kadınların savunacağını dile getirmiş ve kadınlığın gelişmesi için bizzat kadınların görüş bildirmesini önermiştir. "Biz Osmanlı kadınları kendimize mahsus incelediğimiz, kendimize âdat ve âdabımız vardır. Onu erkek muharrirler bir kadının anlayabileceği ruhla anlayamazlar, lütfen bizi kendimize bırakınlar, hayallerine baziçe buyurmasınlar! Biz kadınlar hukukumuzu kendimiz bizzat kendi ictihatımızla müdafaa edebilir" (Hukuk-ı Nisvan, 1329: 1). Bu doğrultuda Emine Seher Ali; "Erkeklerimizi bir tarafa bırakalım, kendimiz terakki ve tealimize çalışalım. Çünkü onlar medeniyet namına politika ile meşguldürler! Maarimizin terakkisine hasr-ı vücut edelim. Her şeyi hükümetten beklemek, abesle iştigaldir. Görmüyormuyuz ki erkekler, siyaseti -bizim bilmekliğimize lüzum yoktur!- kadınların terakkisine tercih ediyorlar" (Ali^b, 1329: 1) kadınlığın ilerlemesinin kadının elinde olduğunu yinelemiştir. Belkıs Ferit "eğer Osmanlılık bu vatanı icra-yı hakimiyet etmek isterse kadınlığı yükseltmeli, hayat-ı mesaide kadınlar da bir mevki-i mahsus işgal etmelidir" (Ferit, 1329: 3) satırlarıyla kadınlığın ilerlemesini ancak devlet ve kadın ortaklığında ve bütün kadınlara sağlanan eğitim kanalıyla olabileceğini dile getirmiştir. Meliha Cenân da "nisvanı terakki etmemiş bir milletin cihan-ı terakki ve medeniyette kat'-ı merahil edemeyeceği" sözleriyle bir milletin gelişmişliğinin ancak kadınlığın yükselmesiyle olabileceğini ifade etmiştir. "Biz, hürriyet-i hakikiyemizi istihsal için mücadelât-ı hayatta bulmalıyız. Bizi hiçbir kuvvet menedememelidir. Biz süfrajeterler gibi şimdilik mebus olmak da istemiyoruz. Biz ancak şimdiye kadar takdir edilmeyen mevki-i bülen-i ictimamızın takdir edilmesini ve bir esir değil, bir insan, insane, doğurucu ve terbiye edici bir insan olduğumuzun anlaşılmasını isteriz" (Cenân, 1329: 3). Sabiha Muammer ise "siyasi, ictimai bütün felaketlerimizin şu bulunduğumuz hal-i esefnakin en büyük saiki nur-ı maariften behredar olmadığımızdır. Bunları yazmaktan maksadım muhterem hemşirelerimi

yalnız bir şeye davet etmek: Maarif” (Muammer, 1329: 3) diyerek Osmanlı kadınlarının eğitilmesi zorunluluğuna dikkat çekmiştir. Osmanlı’daki erken feminizmin esas olarak eğitilmiş kadınlara hitap ettiği (Berktaş, 2009: 355) göz önüne alındığında eğitim hakkı bütün Osmanlı kadınlarına sağlandığı takdirde, feminist hareket toplum açısından genelleştirilebilir.

Kadının Siyasileşmemesindeki Diğer Faktörler

Feminizmin kadınları siyasete dâhil etme söylemi her toplumun özellikle muhafazakâr kesimlerinde eleştiriye sebep olmuştur. Kadınların siyasete katılımı, Avrupa siyasî çevrelerinde din eksentli farklı yorumlara neden olmuştur. Muhafazakârlara göre feminizmin galebesi kıyametin habercisi olacaktır. Kıyamet gününü mümkün olduğu kadar ertelemek için kadını ‘tezyinat’la, süsle/modayla oyalamak gerekmektedir. Zamanla muhafazakârların bir kısmı kamusal alanın bazı kesimlerinde kadınların katılımını kabullenmişlerdir. Kilise meclislerinde, hayır kurumlarında, belediye meclislerinde kadın bulunabilecektir. Ancak siyasetin tepe noktasında onları görmek düşünlmemelidir. En ileri düşüncede olan kesim ise evdeki yükümlülüklerini aksatmamak ve bilfiil aday olup seçilmemek koşuluyla kadına sınırlı seçme hakkı verilmesinden yanadır. Ancak bu durumda bile kadının öncelikle siyasî terbiye görmesi gerekmektedir (Toprak, 2014: 153). Muhafazakârlara göre kadınlara siyasi haklar parça parça verilmelidir. İlerici kanatta olan siyasi örgütler ise kadınlara siyasi hakların tanınması için maddi ve düşünsel nedenleri ortaya koymaktadırlar. Maddi neden işçiler arasında yaygın olan kadınların çalışma ücretlerinin erkeklerden düşük olmasıdır. Kadın çalışırsa kocasının karşısında el pençe divan durmayacaktır. Düşünsel neden ise demokrat çevrede yaygın olan kadınların müteedeyin olması ve onlara verilen siyasal hakların siyasî ortamı muhafazakârlar lehine bozmasıdır. Kadına verilen siyasi hak “Dinsizliğe doğru” gidiş yolu olabilirdi. Kadınlar sebatsızdı, kararsızdı. Kimi kadın hakkı savunucuları ise kadınların küçük yaştaki çocuklar gibi seçimlere sokulmamasını anlamsız buluyorlardı (Toprak, 2014: 158-160). Avrupa’daki dini söylemlerin kadınların aleyhindeki bu denli katılığı, Osmanlı’daki erk kültürü ile harmonileşen İslamiyet ile benzer özellik göstermiştir. Ancak batı dünyasının feminist reaksiyonunun beslendiği damarla İslam feminist hareketinin basınç noktası farklı olsa da Osmanlı Devleti’nin her alanına sirayet etmiş olan İslam faktörü kaçınılmaz olarak düşün dünyasını da etkilemiş ve feminizm ile din aynı kaba konmuştur. İslam feminizminin kökenini oluşturan İslami feminizm, feminist hareketi Batı kökenli olması sebebiyle tam anlamıyla kucaklamamış, “kadın erkek yok, Rabbine kul olan Müslüman var” (Zihniöğlü, 2009: 812) şiarını benimsemiştir.

Müslüman kadının siyasete dâhil olup/olmamasıyla ilgili görüş belirten Muhammed Ferid Vecdî, dinin ve Allahın her yarattığına lazım olan uzuvları ve kabiliyetleri verdiğini, yaratılanın kendisine tahsis edilenin dışına çıktığında bu durumun bir süre güzel görünebileceğini iddia etmiştir. Bu iddiada kadının siyasete katılımıyla ilgili şu ifadelerle yer vermiştir:

İçimizde siyasetçi bir kadın çıktığını işitsek, derhal kendimizde bir sevinç ve gurur duyarak o yeni yetme siyasetçi kadını alkışlamaya, kadınlar âlemi için

bir kemal numunesi olarak kabul etmeye kalkışınız. Gazetelerde makalelerini, nutuklarını gördüğümüz zaman koltuklarımız kabarıp. Lakin bu siyasetçi kadının arkasından birçok siyasetçi hanımlar, birçok kadın mühendisler peydâ olur, tabiat da bu yeni bid'atlerden dolayı başımıza büyük bir iş açacağına hadiselerin diliyle bize bildirir ise, o vakit derhal fikrimizi değiştiririz; bu erkekleşmiş kadınlara düşman kesiliriz; onlardan hiçbir sûretle hoşnut olamayız. Fakat böyle bir zamanda edeceğimiz teessüfün, göstereceğimiz düşmanlığın ne faydası olabilir? Elbette hiç (Vecdî, 2013: 158-159).

Muhammed Ferid Vecdî'ye göre; kadınlar buldukları durumdan engellenmeye kalkırsa mevcut duruma kötülük edilmiş olunacağı, engellenmeye kalkılmadığında ise bu yaranın hastalık haline gelebileceğini ve tedavisini imkânsızlaşacağı belirterek, kadının hem İslam dininin yaratılış idealine göre korunmasını hem de Batı taklitçiliğinin zamanında önüne geçilmesini dile getirmiştir. Ayrıca Avrupa'daki kadınların durumlarının sefalet derecesinde olduğunu örneklendirmiştir (Vecdî, 2013: 137-156). Vecdî'nin Avrupa'daki kadınların sefaleti derken ki kastı Osmanlı'daki endişe ile hemen hemen aynıdır. Avrupa'da kimi çevreler, kadınların siyasal özgürlüklerini elde ettikten sonra kadınlıktan doğan doğal hassalarını kaybetmelerinden korkmuşlardır (Toprak, 2014: 161). Bu nedenle Osmanlı Devleti'nin batıyı model almaya çalıştığı yıllarda İslamiyet her alanda Batı'nın değerlerine üstün görülmüştür. Müslüman kadının statüsünün çağdaş Batılı değer yargılarına göre belirlenmesi gerektiğini ileri sürenlere karşı Kuran'ın üstünlüğünü ve İslam'ın kadına bakışını savunan Muhammed Ferid Vecdî, İslam dininin evrenselliği, İslam medeniyetinin Batı medeniyetinden üstün oluşu ve her alanda İslamiyet'in akıl ilkelerine göre anlaşılmasını ifade etmiş ve kadın meselesindeki tartışmalarda da İslam dininin referans alınmasında ısrarcı olmuştur. Meşrutiyet yıllarında *Müslüman Kadını* isimli yazıları dönemin Sebül'r-Reşad dergisinde dizi olarak yayımlanmış¹⁰ ve aynı fikirdeki Osmanlı aydınları arasında saygı görmüştür. Muhammed Ferid Vecdî, kadınlar konusunda Batı devletlerini taklit etmenin yanlışlığını dile getirmiştir.

Artık bizim için ümit kapıları büsbütün kapandı mı ki, kalkmış da helâk edici hastalıkların bile kabul sûretiyle Batı'yı taklid ediyoruz? Kuvvetli milletler tarafından zayıf milletlere sihirden daha şiddetli bir şekilde tesirde bulunur. İşte bunun içindir ki Şarklılar birçok halleri taklitten ibarettir (Vecdî, 2013: 99, 160).

Osmanlı kadınının siyasi statüsüzlüğüne eleştirmeye ve tartışmaya kapatan olgulardan bir diğeri aile kurumudur. Aile kurumunun kadın/erkek dengesine göre uyarlanması siyaset arenasına giden yolda kadının önce aile içinde birey olarak kabul görmesiyle gerçekleşebilirdi. Feminist aşamanın ilk ayağı da zaten böyledi. Ancak evrensel sistemde dahi sıkı sıkıya korunan aile kurumundaki ani rol eşitlemesi çağdaş Avrupa'da bile ikircikliğe sebep olmuştur. Raoul de la Grasserie'a¹¹ göre; Avrupa'daki muhafazakârlar kadınların siyasi hayata girmesine ilişkin "Uyuyan kediyi uyandırmamalı" söylemini geliştirmişlerdir. Aksi halde aile kurumunun çökeceğini iddia etmişlerdir. En ileri düşüncede olanlar ise; evdeki yükümlülüklerini aksatmamak koşuluyla kadına sınırlı seçme hakkı verilmesinden yana olmuşlardır (Toprak, 2014: 158). O yıllarda en demokratik

ülke Fransa’da dahi kadınların siyasi hayata girmesi cemiyetin ve ailenin kalıcılığı için doğru bulunmamıştır. Fransız tarihçi ve sosyolog Barthelemy, aile içinde düalizme neden olması gerekçesiyle kadına siyasi rol yüklemenin tehlikesini dile getirmiştir (Zekeriya-d, 29). Avrupa’da hal böyleyken aile döngüsüne mıhlanmış Osmanlı kadını mahremiyet dünyasından çıkarıp, toplumsal arenaya sürmek ve hatta aileyi bir toplum örgütlenmesine benzeterek, Osmanlı kadınına bu örgütlenmede rol biçmek, kadını şevklendirebilir ve politik alanda güçlü kılabilirdi. Bu süreç aynı zamanda Osmanlı kadınına radikal feminist kuramın eleştirdiği ataerkil yapılanmayı sorgulama, eleştirme ve çözüm üretme yoluna götürebilirdi. Bu sebeple kadının siyasi varlığı ilk etapta aile içinde kabul edilip kanıksanmalıydı. Şemsettin Sami sahipliğinde çıkarılan Aile Mecmuası’nda;¹² “Aile bir küçük devlet, bir küçük ümettir. Ailenin de idare olunacak birçok şubeleri vardır devletin olduğu gibi umur-ı dâhiliyesi, umur-ı hariciyesi, maliyesi, maarifi, nafiası, ticaret ve sanayi, ziraaati, adliyesi, zaptiyesi vardır” (Kadının Vezâifi, 1297: 19) derken kadına küçük bir topluluğu idare etme yolu açılmıştır. Aynı yazıda “Kadın biraz tarih biraz coğrafya, biraz edebiyat, biraz siyaset, biraz târih-i tabîi bilmezse âlemde bî-haber kalıp, ne bir mecliste söz söylemeye, ne kocasıyla oturup konuşmaya, ne küçük çocuklarına -mektebe gitmezden evvel, validelerinden öğrenmeleri lazım gelen- dersleri vermeye muktedir olabilir” ifadeleri pozitif bilimlerle donatılmış bir kadın portföyü arzulanırken, bu kadının etki alanı aile duvarları ile sınırlandırılmıştır. Bir kadının siyaseti anne olması sebebiyle bilmek zorunda olması, salt yetiştireceği çocuğun kültürlenmesiyle ilişkilendirilmiştir. Kadının birey olarak kabul edilirliliğinden çok aile kurumunun korunaklı halde kalması fikrini Aile dergisinde ve dönemin diğer yayınlarında görmek mümkündür. Konunun paradoksal yanı feminizm yorumu yapılırken “Hakikî feminizm hiçbir zaman kadınlığın şu iki hakikî ve mukaddes gayesini unutmamıştır: Aile ve ahlâk” (Sadık, 1334: 2-4) söylemi dikkate alınmamıştır. Feminizm önyargılı, eksik ve sübjektif algılandığından aile duvarlarını aşındıracağı korkusuyla aile kurumu olduğundan daha fazla mahremiyetleştirilmiştir. Ayrıca Osmanlı’daki Müslüman kadınının hak ve hukuk meselesi tartışılırken bireysel haklarından çok toplumsal çıkara önem verilmiş (Berktaş, 2009: 352) ve böylece Osmanlı Devleti’nin son yüzyılında gelişen Müslüman kadın hareketi bireyselliğini yitirerek, toplumsal vazifeye dönüşmüştür. Dahası Osmanlı Müslüman feministlerinin çoğunluğu da kadının yerinin cinsiyet düzenine göre öncelikle aile içinde olduğunu tartışmamış, kadının ailedeki yerinden doğan rol/görevlerinin vatan, millet hatta ırk için ne kadar önemli olduğunu vurgulamışlardır (Os, 2009: 336).

Sonuç

XIX. yüzyılda kuramsallaşmaya başlayan feminist hareketin Osmanlı Devleti’nde algılanış biçimi Avrupa’dan farklı olmuştur. Özellikle İngiltere’deki süfrajyet hareketi Osmanlı’nın hem erkek hem de kadın dünyasında sahip çıkılmayan, kucaklanmayan ve sisteme uygun görülmeyen bir hareket olarak görülmüştür. Osmanlı düşün dünyası ve eli kalem tutan Osmanlı kadınları, süfrajyetleri

tehlikeli, ateşli ve onaylanmayan grup olarak addetmiş ve İslam/Müslüman Feminizm modelini ortaya koymuşlardır. Dönem dergileri ve gazeteleri hararetle feminizmin tanımını ortaya koymaya çalışırken, sosyal ve kültürel dinamikleri yaralamaktan kaçınmış ve feminizmi çoğunlukla İslam normlarıyla yorumlamışlardır. Osmanlı İslam feminizmini Avrupa merkezli feminizmden ayrı tutarak anlamaya ve anlatmaya gayret göstermiştir. Süfretlerin talep ettikleri oy hakkı uzun süre Osmanlı düşün dünyası tarafından toplumsal çözülme unsuru görül müştür. Osmanlı kadınlarına seçme/seçilme hakkının birden verilmesinin toplumda “fecaat” yaratabileceği söylenmiştir. Osmanlı kadınları ise ilk etapta eğitim ve çalışma hakkını vurgulamış, ayrıca evlenme ve boşanmalarda erkekler ile aynı hakka sahip olmak istemişlerdir. Osmanlı kadını elbet siyaset yapma hakkına sahip olacaktır ancak bu hak feminizmin son ayağı olarak değerlendirilmiş, “medeni ve sosyal hakka eriştikten sonra siyasi hak mücadelesi başlamalıdır” tezi dönemin kadın dergilerinde sık sık makale haline gelmiştir. Dönem hukukçularından Babanzade İsmail Hakkı ve Celaleddin Arif Bey, kadının doğası gereği uysal olduğunu, evren döngüsünün kadın ve erkek iş bölümünün belirlenmesiyle devam ettiğini bu sebeple kadının siyasi işlerde dışarıda tutulmasını savunmuşlardır. Ayrıca kadının ülke savunmasında aktif olmadığı, askerlik yapmadığı ve vergi vermediği gerekçesiyle siyasi hayata katılmayı hak etmediğine yönelik görüşler de azımsanmayacak kadardı. Öte yandan kadına verilen siyasi hak dünyanın felaketi olarak değerlendirilmiş, kadın; “evin mücevheri, ziyneti” olarak kalmaz ise ailenin dağılacığı endişesi dönem yazarlarının dillerine pelesenk olmuştur.

Osmanlı düşün dünyasının ve kadınının feminizm kavramını anlama ve algılama biçimi ve İslam kökenli olmayan Batı Feminizmi’nin İslam kültüründe yetişmiş düşün dünyası tarafından reddi henüz başlangıç aşamasında olan feminist düşünceye farklı bir boyut kazandırmıştır. Ayrıca feminizmin kadın lehine sırasıyla gerçekleştirmek istediği medeni, içtimai ve siyasi hakları içeren argümanı, Osmanlı dünyasında endişe yaratmış ve kadının ilk iki basamağı gerçekleştirmeden direkt siyasete dâhil olmak isteyeceği telaşını doğurmuştur. Bu gerekçelerle birlikte aile kurumunda kadın erkek rol eşitlenmesinden doğacak düalizm endişesi, siyasetin erkek işi olduğu ön kabulü, kadının fizyolojik ve duygusal zayıflığından ötürü siyaseti kaldıramayacağı, O’nun yalnızca iyi anne, iyi eş, evin ziyneti pozisyonunda kalması gerekliliği Osmanlı kadınının apolitikleştirilmesine gerekçe gösterilmiştir. Ayrıca kadınının erkek kadar eğitilmiş olmaması, erkek gibi askerlik yapıp kan diyeti ve vergi ödememesi siyaset yapmayı hak etmediği görüşüne sebep olmuştur. Bütün bu gerekçelerin yanına Osmanlı kadınının o yıllarda kendini siyaset yapmaya hazır hissetmeyişi de eklenebilir. Bu hazır hissetmeyişe; Osmanlı kadınının yeterli eğitim ve bilim birikimine ulaşamamış olması, feminizmi içselleştirememesi, patriarkal aile ve devlet geleneğine aykırı davranmayı göze alamaması da gerekçe olarak eklenebilir.

Notlar

- ¹ Üç gerçeklikten diğeri; aile ve toplumdaki ataerkil ilişkilerin betimlenmesidir. Bir diğerk gerçeklik ise; İslami bir üslupta dile getirilen kültürel özaraşılarla ilgili çağdaş söylemler ve modern İslami politik hareketlerin bildirilerinde karşılaşılan kadının durumuna dair daha yaygın ideolojilerin ifade edilmesidir.
- ² Kadın dünyasını ilgilendiren dergi ve gazetelerin peyda olmasına rağmen, bu yayınların çıkarılışı ve işlerlik süreci kontrollü bir şekilde yürütülmüştür. Süreç, devlet/hükümet veya siyasi erkin izniyle gerçekleştirilebilmiştir. Meşrutiyet yıllarında özel olarak kadınlar için yayın yapan dergi ve gazetenin birtakım şartları sağladığı takdirde, devlet izniyle yayın hayatına başladığı görülmüştür. Bu şartları; devletin resmi kadın söylemine uygun düşmek, siyasi ideolojilerle bağlantılı herhangi bir siyasi amaçta ve istekte bulunmamak, güçlü ataerkil yapıyı muhafaza ederek aile yapısını korumak, İslam dininin kaidelerine riayet ile örfi geleneklerin gerçekliğiyle eşleşmek şeklinde sıralamak mümkündür. Çıkarılan dergi ve gazetelerin devletin menfaatlerine hizmet etmesinin yanında, yayınlarında siyasi propaganda, politik eleştiri veya taraflı malzeme bulundurmamaları da beklenen şeydi. Kadının siyasi hayatta yer alması ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz; Şeyda Özçelik, Kadın Tarihi Açısından Statünün Değişen Görünümleri (1876- 1935), Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Mersin, 2017.
- ³ Baha Tevfik (1881- 1914) 1908'den başlayarak yayınladığı dergi, gazete ve kitaplarla az zamanda yeni bir fikir çığırını açmıştır. Tevfik, Türk düşünürleri arasında ilk defa tek cepheli bilgisiyyle bütün dikkatleri Batı'ya çevirmiştir. Ayrıca ilk defa tamamen fikri bir hiciv yapmış ve daha da ötesinde felsefi faaliyet göstermiştir. Hilmi Ziya Ülken (2015). Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: 330-350. 1910 yılında Sosyalist Fırka'nın kurucuları arasında yer alan Baha Tevfik, biyolojik ve evrimci materyalizmi felsefi ataymacı derece savunmuştur. 1910 yılında doğrudan felsefi eserler yayınlayan ilk ayınevi Teceddüd-i İlmî ve Felsefi Kütüphanesi'ni kurmuştur. İştirâk, Karagöz, Eşref, Şehbâl, Tenkîd, Serbest gibi gazete ve dergilerinde yazılar yazmıştır. Baha Tevfik (2015). *Feminizm Âlem-i Nisvân* (Çev. Kemal Bakır, Ali Utku). Konya: Çizgi Kitabevi.
- ⁴ Babanzade İsmail Hakkı'nın kadının askertik hizmetine katılmadığı yönündeki genel görüşü ileri tarihlerde tamamen değişecektir. Çünkü ilk etapta kadının cephede görünürlüğü maneviyatıyla olmuştur. "Harp cephelerinde vatanî vazifelerini ifadan mahrum olan Hilâl-i Ahmer'in muhterem hanımları da borçlarını vücutlarıyla, mallarıyla, şefkatleriyle ödemişler, vatan hayat ve memnatinı lakayd, hissiz bir kadınlık kitlelesi değil, vatanın bağrından koparıp topraklara, denizlere, göklere kurban verdiği ferdlerin anası, kardeşi, şefkatli kızları olduklarını ispat etmişlerdir." Sabiha Zekeriya^e (1919). Kadınlığa Dair: Hilâl-i Ahmer Cemiyeti. *Büyük Mecmuası*, 3: 41-42. Kadının cephede silahlı milis olarak yer alması Kurtuluş Savaşı yıllarında olmuştur.
- ⁵ Celâleddin Arif Bey, (ö. 1875-1930) Türk siyaset adamı ve hukukçu. İttihat ve Terakki Partisi'ne karşı 13 Eylül 1908 kurulan ilk muhalefet partisi Ahrar Fırkası'nın kurucularındandır. Hukuk Mektebi ile Mülkiye Mektebi'nin Hukuk-i Esasiye öğretmenliğinin görevinde bulunmuştur. Burada verdiği dersleri Hukuk-i Esâsiyye (I,II,III) adıyla (İstanbul, 1325) yayımlamıştır. Mustafa Kemal ile görüş ayrılığı içinde olmasına rağmen Millî Mücadele'yi desteklemiştir. 23 Nisan 1920'e açılan TBMM'nde Erzurum milletvekilliği yapmıştır. Ufuk Gülsoy (1993). Celâleddin Ârif maddesi, *DİA*, c7: 246-247.
- ⁶ Muhammed Ferid ile ilgili geniş bilgi için bkz; Yusuf Şevki Yavuz (1995). Ferîd Vecdî. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (DİA), 12: 393-395.
- ⁷ Baha Tevfik'in Fransız yazar Madam Odetto Laguerre'nin *Feminizm: Kadınlar Alemi* isimli yapıtının çevirisi Kadın dergisinde aynen verilmiştir. Bkz; Baha Tevfik, "Fransa'da Kadının Hukuk-i Siyasiyesi", Kadın/Selanik, Numara 14, 12 Kânun-ı Sâni 1324/25 Ocak 1909, ss. 6-8.
- ⁸ Sabiha Sertel'in Kadın Hakları ile ilgili söylemi için ayrıca bkz; Toprak, 2014: 175- 204.
- ⁹ Mehmet Ata, 1856- 1919 yılları arasında yaşamış Osmanlı maliyeci, gazeteci ve tarihçisidir. Resmi hayatı boyunca çeşitli nişan ve rütbelerle taltif edilen Ata Bey, daha çok ilmi ve fikri çalışmalarıyla tanınmaktadır. Usul-i İntihâb (İstanbul, 1329) isimli eseri Raoul de la Grosserie'den yapılmış idari ve içtimai konulu bir tercümedir. Abdülkadir Özcan (1991) Âta Bey, Mehmed, *DİA*, 4: 34.
- ¹⁰ Muhammed Ferid Vecdî'nin "Müslüman Kadını" başlıklı yazı dizisi Mehmet Akif Ersoy aktarımıyla Sırat-ı Müstakim (Sebilü'r- Reşad) dergisinde 17 adet makale şeklinde yayınlanmıştır. Sırat-ı Müstakim (Sebilü'r- Reşad), 1324, 1(3): 42-45, 1(4): 57-60, 1(5): 76-79, 1(6): 90-93, 1(7): 103-107,

1(8): 122-127, 1(9): 139-142, 1(10): 156-159, 1(11): 173-176, 1(12): 186-188, 1(13): 203-205, 1(14): 218-220, 1(15): 234-236, 1(16): 252-255, 1(17): 269-270, 1(18): 285-286, 1(19): 303-304.

¹¹ Raoul de la Grasserie (1839-1914) On dokuzuncü yüzyıl kadın hakları savunucularındandır. Usul-i İntihâb (Mîl-i muhtelifede cari olan intihâb usulünün mukayesesiyle tedkikat-ı ilmiye ve siyasiyyeyi havidir. Memâlik-i Osmaniyye'deki usul-i intihâb dahi gösterilmiştir) isimli eseri Mehmed Ata tarafından 1329'da tercüme edilmiştir.

¹² Aile mecmuası Şemsettin Sami tarafından 1879-1880 yılları arasında çıkarılmıştır. Derginin yazılarının tamamının Şemseddin Sami tarafından yazıldığı tahmin edilmektedir. Bkz; A.Öğuz İcimsoy, Aile (1880) ve Hanım (1921), Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı, İstanbul, 2011. Osmanlı Devleti'nin değişim ve dönüşüm yıllarına denk düşen periyotta, Şemsettin Sami'nin 1879 yılında kaleme aldığı Kadınlar Risalesi, Tanzimat döneminde kadın meselesinde izlenmesi gereken yöntemi belirlemiştir. Sami'ye göre kadın, iyi eğitim almalı ki iyi bir eş ve iyi bir anne olabilsin. İyi eğitilmiş anne ailenin konumunu yükseltir, ailenin konumu yükseldikçe toplumun ilerlemesi sağlanmış olur. Bkz; Şahika Karaca (2010). Şemsettin Sami ve Kadınlar. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3(13): 136- 146.

Kaynakça

Ahmed R. (1337/1921). Musahabe: Bizde Feminizm. *Hanım*, 1:2.

Ali^a E.S. (1329/1913). Anasır-ı Osmaniye. *Kadınlar Dünyası*, 10:1-2.

Ali^b E.S. (1329/ 1913). Kadınlıkta Seviye-i İrfan. *Kadınlar Dünyası*, 1: 1-2.

Argunşah H. (2013). Ahdiye ile Ceylan Arasında Bir Jön Türk: Ahmet Mithat Efendi'nin Feminizmi, *Turkish Studies*, 8(9): 1-16.

Berktaş F. (2009). Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Feminizm. Bora T. & Gültekingil M. (Eds.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* (Cilt I). İstanbul: İletişim Yayınları: 348- 361.

Bora A. (2009). “Kadın Sorunu” mu, Erkek Egemenliği mi? İçinde, Bora T. & Gültekingil M. (Eds.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler* (Cilt 9). İstanbul: İletişim Yayınları: 818-836.

Bora T. & Tol U. (2009). Siyasal Düşünce ve Erkek Dili. İçinde, Bora T. & Gültekingil M. (Eds.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler* (Cilt 9). İstanbul: İletişim Yayınları: 825-836.

Cenan, M. (1329/1913). Düşündüklerimden. *Kadınlar Dünyası*, Numara: 27: 3.

Çakır S. (2010). *Osmanlı Kadın Hareketi*. İstanbul: Metis Yayınları.

Denman F.K. (2009). *İkinci Meşrutiyet Döneminde Bir Jön Türk Dergisi: Kadın*. İstanbul: Libra Yayınları.

Durakbaşı A. (2012). *Halide Edip Türk Modernleşmesi ve Feminizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Ferid^a M. (1335/1919). Konferans: Feminizm. *Türk Kadını*, 20: 305- 308.

Ferid^b M. (1335/1919). Konferans: Feminizm. *Türk Kadını*, 21: 323- 326.

- Güç A. (2008). İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları. *UÜ İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 17: 696- 673.
- Gülsoy U. (1993). Celâleddin Ârif. İçinde, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Cilt 7). Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları: 246-247.
- Hakkı İ.B. (1329/1913). Hukuk- Esasiye. İçinde, *Müşterek'ül-menfa'a Osmanlı Matbaası, Konstantiniyye*. 43.Bölüm "İntihâb vazife olduğuna göre netâici: Kadınlar ve İntihâbât:183- 190.
- Hamit H. (2001). *İslam'da Feminizm*. İstanbul: Okumuş Adam Yayıncılık.
- Hukuk-ı Nisvan (1329/1913). *Kadınlar Dünyası*, Numara: 1: 1.
- Ferit B. (1339/1913). Mevki-i İctimaimiz. *Kadınlar Dünyası*, 48: 3.
- Filibeli^a A.H. (1326/1910). Din, Hikmet ve Fen Karşısında "Feminizm" Yani Kadınların Bais-i Felaketi Olan Nisâiyyun Mesleği. *Hikmet*, 1(6): 1-3.
- Filibeli^b A.H. (1910). İslam ve Kadınlar -Mazi, Hal ve İstikbal. *Hikmet*, 1(13): 4-5.
- Filibeli^c A.H. (1910). İslam ve Kadınlar -Mazi, Hal ve İstikbal. *Hikmet*, 1(14): 5- 6.
- Kadınlarda Gaye-i Hayat Ne Olmalıdır? (1335/1919). *Sebilü'r-Reşad (Sırat-ı Müstakim)*, XVI (414-415): 225-226.
- Kadının Vezâifi (1297/1880)*. *Aile*, 2, 19- 21.
- Kandiyoti, D. (2003). *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*. (Çev. Bora A., Sayılan F., Tekeli Ş., Tapınc H., Özbay F.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Karaca Ş. (2010). Şemsettin Sami ve Kadınlar. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3(13): 136- 146.
- Laguerre O. (1327/1911). Feminizm/Âlem-i Nisvân. Baha Tevfik (Çev.). İstanbul: *Müşterekü'l-Menfa'a Osmanlı Şirketi Matba'ası*.
- Muammer S. (1329/1913). Kadınlarda Terakki. *Kadınlar Dünyası*, 47: 3.
- Müdüriyet (1335/1919). Mesleğimiz, Genç Kadın, 1: 3.
- Naciye Y. (1329/1913). Erkekler Hakikaten Hürriyetperver Midirler? Kadınlar Ne İstiyor? *Kadınlar Dünyası*, 7: 3.
- Os N.V. (2009). Osmanlı Müslümanlarında Feminizm. İçinde, Bora T. & Gültekingil M. (Eds.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* (Cilt I). İstanbul: İletişim Yayınları: 335-347.
- Osman M. (1329/1913). Erkeklerimizin Milli Bayramı, Kadınlar Dünyası, 98: 1.
- Osman Y. (1324/ 1908). Kadınlar Hakkında. *Kadın*, 27: 3-6.

- Özcan A. (1991). Âta Bey Mehmed. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Cilt 4). Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları: 34.
- Özcan D.N. (1999). II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Feminizmi. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 16(21): 107- 115.
- Özçelik Ş. (2017). Kadın Tarihi Açısından Statünün Değişen Görünümleri (1876-1935). Yayımlanmamış Doktora Tezi) Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Mersin.
- Parla J. (2014). *Babalar ve Oğullar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Phillips A. (1995). *Demokrasinin Cinsiyeti* (Çev. Türker A.). İstanbul: Metis Yay.
- Rikkat N. (1334/1918). Musâhabe: Erkekleşme. *Türk Kadını*, 13: 194- 195.
- Sadık N. (1334/1918). *İctimaiyat: Bizde Feminizm*. *Türk Kadını*, 1: 2-4.
- Sadri P. (1329/ 1913). *İki Feminizm*. *Kadınlar Dünyası*, 71: 3- 4.
- Sancar S. (2009). *Erkeklik: İmkânsız İktidar*. İstanbul: Metis Yay.
- Saraçgil A. (2005). *Bukalemun Erkek*. İstanbul: İletişim Yay.
- Scott J.W. (2007). *Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi* (Çev. Aykut Tunç Kılıç). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Şimşek A. (2017). II. Meşrutiyet Döneminde Batılılaşma Etkisinde Yapılan Feminizm Tartışmaları. *AÜ Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, 61: 341-364.
- Şuûn-ı Nisvân (1324/1908). *Kadın*, 8: 16.
- Tevfik B. (2015). *Feminizm Âlem-i Nisvân* (Çev. Bakır K. & Utku A.). Konya: Çizgi Kitabevi.
- Tevfik B. (1324/1909). Fransa'da Kadının Hukuk-i Siyasisesi. *Kadın/Selanik*, 14: 6-8.
- Toprak Z. (2000). Muslihiddin Âdil'in Görüşleri Kadın ve Hukuk-ı Nisvan. *Toplumsal Tarih*, 75: 14- 17.
- Toprak Z. (2014). *Türkiye'de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm*. İstanbul: TVY.
- Keşoğlu T. B. & Keşoğlu M. (2010). *Türk Kadını*. İstanbul: Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı.
- Ülken H.Z. (2015). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.
- Vecdî M.F. (2013). *Müslüman Kadını* (Çev. Ersoy M.A.; Haz. Yetim M.). İstanbul: Erkam Yayınları.

- Yavuz M.Ş. (1995). Ferîd Vecdî. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Cilt 12). Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları: 393-395.
- Yüceer S. (2008). Demokrasi Yolunda Önemli Bir Aşama: Türk Kadınına Siyasal Haklarının Tanınması. *UÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(14): 131-151.
- Zekeriya M. (1329/1913). Evrak-ı Vâride: Kadınlar Nasıl Çalışıyor? *Kadınlar Dünyası*, 6: 3-4.
- Zekeriya^a S. (1919). Türk Feminizmi. *Büyük Mecmua*, 4: 63.
- Zekeriya^b S. (1919). Kadınlığa Dair: Türk Kadınlığının Terakkisi. *Büyük Mecmua*, 1: 12.
- Zekeriya^c S. (1919). Kadınlık Sahifesi: Kadınlar ve İntihâb. *Büyük Mecmua*. 14: 218- 219.
- Zekeriya^d S. (1919). Kadınlığa Dair: Kadınlığın Hukuki Bahsi. *Büyük Mecmua*, 2: 29.
- Zekeriya^e S. (1919). Kadınlığa Dair: Hilâl-i Ahmer Cemiyeti. *Büyük Mecmua*, 3:41-42.
- Zihnioğlu Y. (2009). Kadın Kurtuluşu Hareketlerinin Siyasal İdeolojiler Boyunca Seyri (1908- 2008). İçinde, Bora T. & Gültekingil M. (Eds.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler*. İstanbul: İletişim Yay: 805-817.
- Zihnioğlu Y. (2013). *Kadınsız İnkılap*. İstanbul: Metis Yayınları.