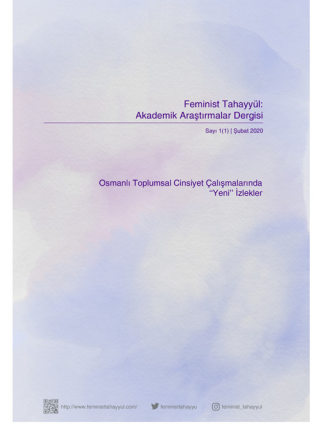


Feminizmin Lokalleşme Süreci: Osmanlı Kadın Hareketi
Örneği

Demet Aslı Çaltekin

Feminist Tahayyül, 1(1): 29-58.

(Özgün Makale)



© Bu eser ancak referans verilerek kullanılabilir ve izin
almaksızın çoğaltılamaz.



Feminizmin Lokalleşme Süreci: Osmanlı Kadın Hareketi Örneği

Demet Aslı Çaltekin¹

Özet

Feminizmi sadece Batı ile özdeşleştirmek ve feminizmin koruduğu değerlerin Batılı olmayan toplumlar ile bağdaşmadığını ileri sürmek, toplumsal cinsiyetin, dil, din, ırk gibi diğer sosyal faktörlerle olan etkileşimini göz önünde bulunduran feminist hareketin çabalarının göz ardı edilmesine neden olmaktadır. Feminizmin, farklı toplumlardaki kadınların deneyimlediği farklı baskı türleri ile mücadele edebilmek adına geçirdiği evreler göz önünde bulundurulduğunda, tek tip bir feminizmden bahsedilmesi mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla, bu makale, feminizmi, ulusaşırı bir kavram olarak ele almakta olup, kavramların ve ulusaşırı normların bir toplumdan diğer topluma aktarıldıkları süreçte etkileşim içerisinde oluşan toplumun gerçeklikler ile nasıl şekil değiştirdiğini incelemektedir. Makale, Fransa’da ortaya çıkan bir olgunun Osmanlı dönemindeki kadınları nasıl etkilediğine cevap ararken, feminist hareket ile ilgili Batı’daki gelişmelerden haberdar olan, aynı zamanda bu harekete eleştirel yaklaşan Osmanlı kadın hareketini incelemekte; feminizmin, Batı’dan sorgulanmadan alınmadığını ve Osmanlı kadın hareketinin, Batı’dan farklı oldukları hususlara eleştirel yaklaşarak feminizmi (yeniden) şekillendirdiğini kabul etmektedir. Son olarak, Batı’dan farklı oluşun vurgulanma amacının modernleşme sürecinde bir kaygıya dönüştüğünü ve bu kaygının yeni baskılama mekanizmaları ile sonuçlandığını ileri sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Feminizm, Osmanlı Kadın Hareketi, “Batı Feminizmi”, Toplumsal Cinsiyet, Kadın Tarihi.

¹ Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi. Elektronik posta adresi: dcaltekin@ybu.edu.tr

Orcid Numarası:0000-0002-7470-0056.

Makalenin Geliş Tarihi: 05/08/2019. Makalenin Kabul Tarihi: 16/12/2019



Abstract

To consider ‘feminism’ as a Western concept, thus inapplicable to the cultural values of non-Western societies, underestimates feminist movement’s efforts around the world, which takes into consideration the intersections of gender, religion, culture, ethnicity and so on. This article considers ‘feminism’ as a transnational rather than a Western concept. It examines how a phenomenon, which initially appeared in France, was localised in the Ottoman Empire, with a focus on how Ottoman women movement that followed the achievements of Western feminist movements remained sceptical of the cultural and social aspects of the movement. This article asserts that feminism in Turkey has its roots in the Ottoman era and was an object of scepticism when it was first adopted. Finally, the article concludes by arguing that the tendency of Ottoman women towards partial acceptance of the West has turned into anxiety, which operated as an instrument of control.

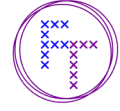
Keywords: Feminism, Ottoman Women’s Movement, “Western Feminizm”, Gender, Women’s History.



Giriş

Her yerde kadınların uyanıp, ilerlemeleri başka hareketler gibi yavaş ve müselsele [zincirleme] bir hareket olmuştur. Osmanlı kadınlarının terakki yolundaki meselelerinin henüz bir tarihçesinin olmaması onların da bir şey yapmamış olmalarını intaç etmez [...] Bugün bu saat ben size böyle hitap ederken, siz beni dinlerken şüphesiz biz de tarih yapıyoruz, demektir. Bu tarihçeyi torunlarımız bir konferans dolduracak kadar uzun ve iftiharla yaptıkları zaman bizim aciz fakat hüsn-i niyet ve samimiyetle dolu bin müşkülata elde edilen mücadelemizden de bahsedeceklerdir (akt. Çakır, 2013: 21).

Halide Edip Adıvar'ın 1913 yılında dile getirdiği tarih yazımında kadının rolünün unutulmaması gerektiği yönündeki çabası, günümüzde duyulmaya başlamıştır. Örneğin “Cumhuriyet öncesinde bir kadın hareketi yaşandı mı?” sorusunu temel alan doktora çalışmasında, Serpil Çakır, kendi deyimiyle, “üzeri örtülen kadın yaşantılarını açığa çıkarmayı” ve “kadın deneyimlerini görünür kılmayı” amaçlamaktadır (Çakır, 2013: 22–25). Fatmagül Berktaş'ın *Tarihin Cinsiyeti* (2012) adlı çalışması da eril tarih yazımının bir eleştirisi olup, Adıvar'ın “kadınların tarihini kurma” talebine bir destek niteliğindedir (2012: 34). Çakır (2011: 520), yine bir başka çalışmasında, modernleşme dönemindeki reformları ele alan çalışmaların, toplumsal cinsiyet rolleri ve modernleşme süreci arasındaki bağlantıyı ortaya çıkarmaları açısından değerli olduklarını, ancak Cumhuriyet dönemine odaklanmanın kadın hareketinin Osmanlı dönemine uzanan tarihinin göz ardı edilmesine neden olduğunu ileri sürmektedir. Osmanlı kadın hareketini ele alan bu çalışmalar, arşiv taraması yöntemi ile tarih yazımı sürecinde sessizleştirilen kadınların sesini duyurma amacı taşımaktadır. Bu çalışma ise, söz konusu ikincil kaynaklardan yararlanarak Osmanlı dönemindeki kadın hareketini, postkolonyal ve kesişimsellik teorileri bağlamında kavramsallaştırmayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, iki temel argüman ileri sürülmektedir: Makale, ilk olarak, Osmanlı kadın hareketi örneğini inceleyerek feminizmin Batı'ya özgü olmadığını, coğrafyadan coğrafyaya, hatta aynı coğrafya içinde dahi, değişiklik gösterdiğini, dolayısı ile sadece Batı ile özdeşleştirilebilecek tek tip bir feminizmden bahsedilemeyeceğini iddia etmektedir. İkinci olarak ise, bu makale, Osmanlı



kadın hareketinin, Batı'daki gelişmeleri döneme hâkim olan kültürel normlarla ölçüştüğü ölçüde benimsediğini, ancak, Batı'dan farklı olduğunun vurgulanma amacının, modernleşme sürecinde bir kaygıya dönüşerek bu kaygının yeni baskılama mekanizmaları ile sonuçlandığını ileri sürmektedir.

Feminizmin Lokalleşme Süreci

Makalenin bu kısmında feminizmi Batı ile sınırlamanın kadının insan haklarına olan etkisi incelenmekte; feminizmin Batı'dan sorgulanmaksızın benimsendiği argümanlarına karşı sav olarak ise, kültürün indirgeyici bir bakış açısıyla yorumlanmaması gerektiği savunulmaktadır. Bu sav, feminizmin, sadece “Batı kadınının meselesi” olmaktan çıkıp, din, dil, ırk, sosyoekonomik durum gibi sosyal bileşenlerin, kadınların deneyimlediği baskı ve ayrımcılığın şeklini değiştirdiğini kabul eden, çok katmanlı bir harekete dönüştüğü ileri sürülerek desteklenmektedir. Bu bağlamda, Batı'daki gelişmelerden haberdar olmakla birlikte bu harekete eleştirel bakan Osmanlı kadın hareketi üzerinden, feminizmin Batı'dan sorgulanmadan alınarak benimsenmediği ve Batı'ya özgülenmiş tek tip bir feminizmden bahsedilemeyeceği savunulmaktadır.

Feminizm ve Kadının İnsan Hakları

Feminizm Batı'ya özgü bir kavram olmayıp, kadınları baskılayan kültürel yapıları sorun-sallaştırarak, bu kültürel yapıların değişimini amaçlayan kültürlerarası bir çabanın önemli bir bileşenidir. Feminizm, kadınları kültürün pasif özneleri olma halinden çıkarıp, kültürel normların oluşumunda söz hakkı olan aktif katılımcılara dönüştürmeyi amaçlamaktadır (Kim, 1993: 49). Kadının konumuna, eşitlik ve temel haklara yönelik farklı bakış açıları ışığında şekillenmekte ve dolayısıyla tek tipleştirilen bir feminizmden bahsedilmesi imkânsız hale gelmektedir. Aynı şekilde, özellikle “Üçüncü Dünya” feministlerinin ısrarla altını çizdiği üzere, tektipleştirilmiş bir “kadın” tanımı ve deneyiminden bahsetmek de mümkün olmamaktadır.

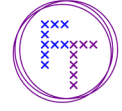


Ancak, her ne kadar tek bir feminizm tanımı yapılamasa da feminist teorilerin ortak noktası; kadınlara özgü sorunların çözümü ve kültürel normların üretimi süreçlerine kadın bakış açısının katılmasını, yani, kadınların deneyimlerinin hesaba katılmasını zorunlu kılmalarıdır (Kim, 1993:51). Dolayısıyla insan haklarının kadınların deneyimlerini de kapsayacak şekilde düzenlenmesine olan katkıların feminist hareketlerin ortak noktası olduğunu söylemek mümkündür. Feminizm, kadınların baskı ile olan çok katmanlı deneyimlerinin görünürlüğünü arttırmak için mücadele vererek, dolaylı veya doğrudan bir şekilde, insan haklarının da genişletilmesine ve kadınların deneyimlerini göz önünde bulunduran hukuki düzenlemelerin yapılmasına imkân tanımaktadır.² Bir diğer deyişle, insan hakları söylemine “kadınların insan hakları” söylemini eklemektedir.

İnsan hakları söylemine, kadınların insan haklarının eklenmesi, 1980 ve 1990’larda başlayan ve kadınların konumlarını düzeltmeye yönelik uluslararası çabaların bir sonucudur. Bunun pratik önemi ise, kadınların insan olmalarından kaynaklanan hakları olduğu yönündeki sadeleştirilmiş bir talebe açık bir şekilde karşı çıkmanın zor olmasıdır (Bunch ve Frost, 2000: 1). Kadınların insan hakları söylemi, aynı zamanda, insan haklarını toplumsal cinsiyet ışığında yeniden değerlendirme ve erkeklerin deneyimleri ile şekillenen bir hukuk sisteminin kadınları nasıl etkilediğini gösterme imkânı tanımaktadır. Bu yolla kadınlar gündelik hayatta karşılaştıkları ayrımcılık ve şiddet biçimlerini sorunsallaştırabilmektedir (*a.g.e.*: 3–4).

İnsan hakları söylemi, kadınların deneyimlerini ve aynı zamanda Batılı olmayan ülkelerin önceliklerini ve deneyimlerini göz ardı ettiği için eleştirilmektedir. İnsan hakları söyleminin tarihi incelendiğinde, bu söylemin odak noktasında Avrupa ve Amerika’nın İkinci Dünya Savaşı’nın telafisi güç sonuçlarını ortadan kaldırmaya yönelik almış oldukları önlemlerin ve uluslararası anlaşmaların olduğu görülmektedir. En temel uluslararası insan hakları ders kitaplarında dahi “Üçüncü Dünya” ülkeleri hakkında mevcut ya da tarihsel herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bu bağlamda, “Üçüncü Dünya” ülkelerinde gerçekleşen bireysel

²Feminizmin insan haklarının genişlemesi ve değişimine olan katkısı ve “kadınların insan hakları” için bkz. Binion (1995), Bunch ve Frost (2000), Engle (1992). Kadınların deneyimlerinin hukuki meselelerde göz önünde bulundurulması ile ilgili görüşler için bkz. Kim (1993).

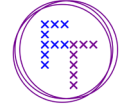


boyuttaki insan hakları hareketlerinin göz ardı edildiği sonucuna ulaşılmaktadır (Rajagopal, 2003: 187). Bu duruma bağlı olarak, “Üçüncü Dünya” ülkelerinin insan hakları kavramına katkıda bulunup bulunmadığının ya da bu kavramın sadece Batı’ya özgü olup olmadığını sorgulanması ihtiyacı doğmaktadır.

Batı’da ortaya çıkan insan hakları kavramının, “Üçüncü Dünya” ülkelerini konumlandırdığı noktayı sorguladığımızda, insan hakları kavramının Batı’ya özgü olduğu ve “Üçüncü Dünya” ülkelerinden buna yönelik hiçbir katkı sağlanmadığı yönündeki argümanların olduğu görülmektedir (Rajagopal, 2003: 174). Feminizmin Batı’ya özgü olduğu gerekçesi ile kadın hakları alanındaki gelişmelere karşı çıkılması da bu argümanları dolaylı olarak desteklemektedir. Oysaki postkolonyal feministlerin de dahil olduğu çeşitli gruplar, insan haklarının kapsamının genişletilmesi yönünde mücadeleler vermektedir. Dolayısıyla, feminizmi sadece Batı ile sınırlamak, Batı dışında ortaya çıkan feminist hareketlerin insan haklarının kapsamının genişlemesine olan katkısını da göz ardı etmek anlamına gelmektedir (Engle, 1992: 519). Ancak Sally Merry’nin (2006: 38-40) belirttiği üzere, kadın hakları alanındaki gelişmeler, kadınların lokal düzeydeki farkındalıklarını uluslararası alana taşıma çabalarının bir ürünüdür. Aynı şekilde, uluslararası insan hakları da lokal düzeye uyarlanarak farklı bağlamlarda yeni anlamlar kazanmaktadır. İnsan hakları, spesifik olmak gerekirse kadınların insan hakları, sadece belirli “bir grubun tekelinde” olmayıp, yeni kavramlar ve değerler ortaya çıktıkça, bu değerler etkileşimde oldukları toplumların kültürleri ile evrilip şekil değiştirdikçe, o anki şartlara ve ihtiyaçlara göre genişletilip daraltılmaktadır (Berkday, 2012: 46).

Kültürel Farklılıkların İndirgeyici Yorumlanması Sorunsalı

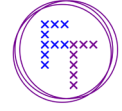
İnsan haklarının ve feminizmin, Batı’ya özgü kavramlar olduğunu ileri süren kültürel relativistler, feministlerin kadın haklarının tanınması ve korunması yönündeki mücadelelerini, Batı’nın hegemonik kültürel değerlerinin Batılı olmayan toplumlara empoze etmeleri olarak okumaktadırlar (Kim, 1993: 49). Bu argümanlar kültürü değişmez kabul etmekte ve kültürler



arasındaki etkileşimi göz ardı etmektedir. Oysaki kültür statik bir kavram olmayıp, zaman içinde ortaya çıkan veya değişim gösteren değerlerle etkileşim halindedir. Dolayısıyla kadınların kültürel normlar aracılığıyla denetlenmesi, toplumdaki sosyoekonomik (hatta politik) değişimlerin etkisinden bağımsız değildir (Kandiyoti, 1997: 73). Kültürü, zaman ve coğrafi konum gibi değişkenlerden bağımsız olarak algılamamız da mümkün değildir. Bu bağlamda, Nira Yuval-Davis (1997), kültürü homojen ve değişmez bir değer olarak addetmek yerine, farklı zenginliklerin kaynağı olarak algılamamız gerektiğini vurgulamaktadır.

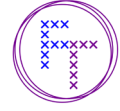
Batı'nın “yabancı” ve “emperyalist baskıcı” bir güç olarak ele alınıp, feminizmin de aynı doğrultuda Batı'ya özgü olduğu ileri sürüldüğünde, kadınların mevcut durumunu ele alan ve değişiklik öneren politikalar da tümenden reddedilir (Walby, 2009: 62). Bu durum lokal düzeyde, uluslararası kuruluşlarla dayanışma halinde olan sivil toplum kuruluşlarının “Batı emperyalizminin maşası” olarak sınıflandırılmasına da neden olmaktadır (Yuval-Davis, 2003: 221). Böylelikle, Batı ile ilişkilendirilen “negatif değerler” aracılığı ile kadınlar üzerinde kurulan tahakküm biçimlerinin meşrulaştırıldığı ve kolaylaştırıldığı söylenebilir (Kandiyoti, 1997: 177). Örneğin Laura Nader (1989: 324), farklı kültürlerdeki kadınların inşa ve görünümünün, başka bir kültürde nasıl o toplumun kadınlarını baskılama aracına dönüştüğünü sorgular. Nader'e göre (*a.g.e.*), Batı sahip olduğu teknolojik imkânları Batılı olmayan toplumları kontrol etmenin aracı olarak kullanırken, Doğu baskı mekanizması oluşturma yollarını daha çok filozofik ve dini temellere dayandırmaktadır. Her iki durumda da kadınların baskı altına alınması, “öteki” olarak sınıflandırdıkları toplumların kadınlarının konumunun “uygunsuz” kılınması ile mümkün olmaktadır (*a.g.e.*: 328).

Berktaş (2012: 59) “Kültür argümanı kimin işine yarıyor?” sorusunu sorarken, kadınlara yüklenen “kültür aktarıcıları” rolüne dikkat çekerek, kültürel normların –özellikle de toplumsal cinsiyet rollerinin– sorgulanmaksızın kabullenilmesinin insan hakları ihlallerine neden olduğunu ileri sürmektedir. Berktaş'ın bu tutumu, bazı Batılı feministlerin indirgeyici bir tutum sergileyerek kültürel normları tümenden kınayıp, Müslüman kadınları sadece ezilen, pasif ve kendi hayatları üzerinde hiçbir söz hakkı olmayan bir biçimde algılamalarına göz



yummak anlamına gelmemektedir. Örneğin Susan Okin, feministlerin kültüre dayalı taleplere, kuşku ile yaklaşımları gerektiğini savunmaktadır (Okin ve Cohen, 1999: 11). Aynı şekilde, Okin, kadın sünnetini, çok eşliliği ve çocuk evliliklerini örnek vererek kültürün kadınları baskı altına aldığını ileri sürmekte ve bu kültürlerin ortadan kaybolmasını “çözümün bir parçası” olarak görmektedir. Okin’e göre, bu sayede, bahse konu kültürün üyeleri daha az cinsiyetçi olan kültürün bir parçası olma olanağını elde edebilirler (*a.g.e.*: 22–23). Ancak bu görüş, kültürler arasında bir hiyerarşiye neden olup, Batı’nın değerlerinin daha doğru ve üstün olduğu algısına neden olmaktadır. Sadece risklere odaklanan Okin, bahsettiği kültürleri, derinlemesine bir inceleme yapmadan ve o kültürlerin içinde barındırdığı karşı koyma kültürü hakkında bir bilgi sahibi olmadan tümden reddetmektedir (Deckha, 2004: 21–22). Bu bağlamda, Berk-tay’ın (2012) kültürel gerekçeler ve insan hakları ihlalleri arasında kurduğu bağlantıyı kültürü kökten reddetmek olarak değil, ancak kültür farklılıklarının sorgulanmadan ele alınarak insan hakları ihlallerini normalleştirici bir etken haline dönüştürülmelerine neden olan bir eleştiri olarak okumak gerekmektedir.

Farklı kültürleri kökten reddeden Avrupa merkezci görüşler, Batı’nın benimsediği kültürün, “Üçüncü Dünya” olarak adlandırılan ülkelerin kültürlerinden daha üstün olduğu ve bu kültürlerin zararlı olduğu gibi algıların yerleşmesine neden olmaları sebebiyle literatürde eleştiri konusu olmaktadır. Avrupa merkezçiliğin eleştirisini yaparken, “Batı” ve “geri kalanlar” (West and the rest) şeklinde ikilikli bir bakış açısı benimsemek, kültürel farklılıkların insan haklarını normalleştirici bir temel haline getirilmesi riskini de beraberinde getirmektedir. Örneğin bu riskin ayırıcılığı olan Deniz Kandiyoti (1997: 71), literatürde Avrupa merkezçiliğin (Eurocentrism) eleştirisini yaparken, aradaki benzerlik ve farklılıkların sorgulanması noktasında Batı’da ortaya çıkan bir olgunun Batılı olmayan toplumlara uygulanabilirliği gibi eksiklikler olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle, postkolonyal feministler Avrupa merkezçiliğin eleştirisini yaparken, bir yandan kültür adına yapılan genellemeleri reddetmekte, diğer yandan da farklılıklardan beslenilmesi gerektiğini vurgulamaktadırlar. Ancak bu farklılıkların kabullenilmesinin, kültür adına yapılan her şeyin kabullenilmesi demek olmadığını da altını



çizmektedirler (Abu-Lughod, 2013: 6).

Batı'nın Müslüman kadınları algılama şeklini eleştiren Abu-Ludhod Lila, Avrupa merkeziliğin eleştirisini yaparken kutuplaşmaya neden olmamaya özen gösterip, feminizmin de Batı'ya özgü bir kavram olduğu gibi bir algıya kapılmamak gerektiğini ileri sürmektedir (2013: 44). Lila "Müslüman kadınların (Batı tarafından) kurtarılması gerekiyor mu?" sorusunu sorarken, Batı'nın Müslüman kadınların kendi kültürleri tarafından ezildikleri yönündeki söylemini sorgulamakta, dolayısıyla oluşturulan "Müslüman kadınların yardıma muhtaç oldukları" algısını kırmaya çalışmaktadır. Kumari Jayawardena (1986) "Üçüncü Dünya" ülkelerinin, geçmişte feminist bir harekete ev sahipliği yaptıklarını unuttuklarına ve benzer şekilde Batı'nın eğitim sisteminin kolonyal etkilerle şekillenmesi nedeniyle "Üçüncü Dünya" ülkelerinin tarihi hakkında yeterli düzeyde fikir sahibi olunmadığına dikkat çekmektedir. Bu algıyı kırmak amacıyla bazı "Üçüncü Dünya" ülkelerinin tarihsel analizini yapan Jayawardena (1986), feminizmin Batı tarafından empoze edilmediğini ve tarihsel gelişmelerin kadınları da etkileyen yeni ideoloji ve değerler ürettiğini savunmaktadır. Jayawardena, ele aldığı ülkelerin ortak paydalarının emperyalizme karşı mücadele etme amacı ile ulusal düzeyde reform gerçekleştirerek modernleşme sürecine girmeleri olduğunu ve bu süreçte "kadın sorununun" ulusal mücadelenin bir parçası haline dönüştüğünü ileri sürmektedir. Hatta, iddia edildiğinin aksine, feminizmin Batı'ya özgü olmadığına ve feminist hareketin Batılı olmayan ülkelerde de –Avrupa ile eşzamanlı olarak ya da daha öncesinde– var olduğuna işaret etmektedir (a.g.e.:1–8).

Sonuç olarak, feministlerin baskı ve şiddete karşı çıkmaları, Batı'nın değerlerini empoze etmeye çalıştıkları anlamına gelmemekte, aksine, farklı ülkelerdeki farklı kadınların deneyimlediği, çeşitli şekillere bürünen, bazen de sosyal normlarla normalleştirilip görünmez kılınan baskıyı ortaya çıkarmaktadır. Feministler bu baskı ile mücadele etmeye yönelik feminist teoriler üreterek, bu fikirlerin kabulü ya da reddini farklı kadınların inisiyatifine bırakmaktadırlar (Kim, 1993: 95). Benzer şekilde, feminizmin, kültürün kadınları kontrol etme ve baskılama aracına dönüşmesine yönelttiği eleştiriler, kültürün tümünden reddedildiği anlamına



gelmemektedir. Aksine, feminizm, kültürel farklılıkları ve değişen sosyal bileşenleri gözeterek, kesişen adaletsizlikleri sorunsallaştırmaya çalışan bir çabaya dönüşmüştür. Baskı araçlarının değişik kültürlerdeki farklı görünümünün sorgulanması yönündeki çabalar, farklı feminist teorilerin ve metodolojilerin oluşumuna sebebiyet vermiştir. Bu durum feminizmin sadece Batı’da doğup, Batı’daki değerlerle şekillenmediğinin açık bir göstergesidir.

Kesişen Adaletsizlikler

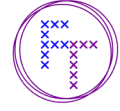
Feminizmi sadece Batı ile özdeşleştirmek, feminist hareketin, toplumsal cinsiyetin, din, dil, ırk gibi diğer sosyal faktörlerle olan etkileşimini dikkate alan çabalarını göz ardı etmemize neden olmaktadır. Cinsiyet eşitliği üzerine evrensel değerler üretmeye çalışan liberal feministler, coğrafi konum, ırk, dil, din gibi sosyal unsurların, kadınların ataerkillikle olan deneyimlerini şekillendirdiğini ileri süren feministler tarafından eleştirilmiştir. Kimberly Crenshaw (1991), kesişimsellik (*intersectionality*) teorisini ileri sürdüğünde, kadınlar hakkındaki mitlerin ve toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin normalleştirilmesi süreçlerinin, toplumsal gerçekliklerden bağımsız işlemediğinin, farklı kültürlerde bu normların farklı şekillerde normalleştirildiğinin altını çizmektedir (Crenshaw, 1991). Kesişimsellik teorisinin temelinde kadınlar arasındaki farklılıkların tanınması gerekliliği yatmaktadır. Bu durum, aynı zamanda iktidar ilişkilerinin kadınlar üzerinde kurduğu tahakküm biçimlerinin ve ataerkilliğin ırk ve sınıf ayrımı gibi farklı bileşenlerle kesiştiğinde geçirdiği değişimlerin farkında olmayı da gerektirmektedir (Cole, 2009: 566). bell hooks (1981), kız kardeşlik sloganını ve dolayısıyla, “Bütün kadınlar baskı görmektedir.” genellemesini eleştirirken, ırk, etnisite ve sınıf ayrımlarının toplumsal cinsiyet eşitsizliklerine olan etkisini vurgulamakta ve kadınların insan hakları ihlallerinin evrensel, sabitlenmiş ve durağan bir olgu olmadığını, dolayısıyla, tektipleştirilemeyecek bir çeşitlilik gösterdiğini ileri sürmektedir.

Ek olarak; ırk, din ve dil farklılıklarının toplumsal cinsiyet rollerine olan etkisinin ve kadınlar arasındaki farklılıkların ayırdına varmamız gerektiğini savunan postkolonyal feministler de sadece kolonyal dönemde kadının öznelliğini yok sayarak kurulan kadın kimliklerini



eleştirmekle kalmamakta, aynı zamanda Batı feminizminin “Üçüncü Dünya” kadınına yönelik paternalistik bakış açısını da sorunsallaştırmaktadır (Amy Piedalue ve Susmita Rishi, 2017: 550). Eleştirilerinin merkezine “Üçüncü Dünya” kadını adına konuşma tekeli elinde tutmanın ve ezberletilmiş bir eşitlik ve hak kavramı algısından yola çıkmanın reddini koyan postkolonyal feministler, ancak başka kültürlerdeki kadınlar ile birebir etkileşim halinde olarak politik düzeyde buluşulabileceğine inanmaktadırlar (Lewis ve Mills, 2003: 9). Örneğin çalışmalarında kadınlar arasındaki bu çeşitliliğin farkında olan Cynthia Enloe (2016), “Başka ülkelerdeki kadınların militarizm ve toplumsal cinsiyet rolleri tecrübelerinden beslenen; aynı olgu farklı kültürdeki kadınları nasıl etkiler?” sorusunu sürekli gündeminde tutarak çalışmalarına dinamik bir yapı kazandırır. Ona göre, evrensel bir tartışmanın parçası olmak, bir zorunluluk ve aynı zamanda bir görevdir. Enloe, bütün kadınların tecrübelerini tektipleştiren evrensel kız kardeşlik kavramından öte, dünyanın çeşitli yerlerindeki kadınların özgül tecrübelerini paylaşacağı ve bir araya gelip farkındalık yaratacakları ortak platformların gerekliliğini savunur (*a.g.e.*: x). Ancak bunu yaparken, feminist harekete dahil olanların üzerinde durması gereken noktalardan biri, “temsilci” sıfatı ile hareket etmekten sakınılması gerektiğidir, zira, kadınların özgül durumlarından kaynaklanan çok katmanlı ve birbirleriyle kesişen durumlar, belli bir grubun ana “temsilcisi” sıfatı ile hareket etmeyi imkânsız kılmaktadır (Yuval-Davis, 2003: 220).

Sonuç olarak, küreselleşme, kültürel etkileşimin ve kültürlerarası iş birliğinin hüküm sürdüğü yeni “yapısal melezleşme” dönemini beraberinde getirmektedir (Yuval-Davis, 1997). Bu durumda üzerinde durulması gereken önemli bir nokta, bu küreselleşmeye lokal düzeyde nasıl bir karşılık verildiği; ulusaşırı insan hakları normlarının, daha spesifik olmak gerekirse, kadın haklarının nasıl lokalleştiği ve lokalleşme sürecinde nasıl bir değişim geçirdiğidir. Bu husus Osmanlı kadın hareketi örneğine verilen referanslar ile incelenmekte, tek tip bir feminizm olmadığı ve toplumların Batı’da ortaya çıkan feminist harekete, içlerinde buldukları kültürel ve sosyal çerçevenin şekillendirdiği ölçüde dahil olduğu savunulmaktadır.



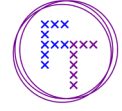
Osmanlı Kadın Hareketi Örneği

18. yüzyılın sonlarında başlayıp 19. yüzyılda devam eden Osmanlı kadın hareketini, “bir özgürlük ve eşitlik hareketi” olarak değerlendiren literatür, Müslüman ve Türk Osmanlı kadınlarının feminizmine odaklanmaktadır.³ Ermeni, Süryani, Çerkez vs. kadınların Osmanlı kadın hareketine nasıl katkı sağladığını araştıran çalışmaların azlığına dikkat çeken Lerna Ekmekçioğlu (2017: 328), literatürde “Osmanlı” ve “Türk kadınları” terimlerinin özdeş kullanımını eleştirmekte ve Osmanlı kadınlarının tek tip ve homojen olmadığını altını çizmektedir. Bu yüzden, bu bölümde Osmanlı kadın hareketinin sadece Müslüman ve Türk kadınlarının mücadelesi olmadığı, dolayısıyla döneme tek tip bir feminizmin hâkim olmadığı; farklı din ve ırka mensup olan kadınların çabalarının şekillendirdiği bir feminizmin var olduğu savunulmaktadır.

Osmanlı dönemindeki feminist kadınların “özgürlük ve eşitlik” arama çabaları ile şekillenen feminist mücadelenin, Batı’da ortaya çıkan feminizme benzeyen ve ondan ayrılan yönleri olduğunu yadsımak mümkün değildir. Bu nedenle, Türkiye’deki kadın hareketinin tarihini ve geleceğini değerlendirirken, sadece Batı feminist dalgalarına verilen referanslar – hareketi tümü ile anlayabilmemiz için– yeterli gelmemektedir (Günaydın, 2017: 34). Osmanlı kadın hareketinin özgül yanının, Sancar’ın (2012) sözcükleri ile, bu hareketin bize bıraktığı mirasın da göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Halide Edip Adıvar’ın İngiliz eğitimci Isabael Fry ile olan dayanışması, Türk Müslüman Osmanlı kadın hareketinin özgül yanını ve Batı feminizmine olan eleştirel tutumu ortaya koyan bir örnek teşkil etmektedir. Adıvar, Türk kadınlarının eğitim görmesi konusunda yardım istemek amacıyla Fry ile başladığı yazışmalarında, İngiliz kadınlarının eğitim alanındaki kazanımlarını örnek aldığını belirtirken, aynı zamanda tesettürün Müslüman kadınlar için önemini de vurgulayarak, örtünmenin eğitim hakkını kısıtlayan bir etmen olmadığını belirtmektedir⁴

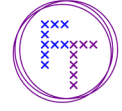
⁴Fry yazışmalar sonucu İstanbul’a gitmiş ve kız çocukları için de devlet okulları açılmasına yönelik bir rapor hazırlayıp Tanin gazetesinde yayınlamıştır bkz. Durakbaşı (2000).



(Durakbaşı, 2000: 192). Batı'dan farklı olunduğunun vurgulanması, Türk Müslüman Osmanlı kadınına özgü değildi. Örneğin Ermeni Osmanlı kadınlarını Avrupalı kadınlarla kıyaslayan dönemin aydınları, Ermeni Osmanlı kadınlarının “eşsiz bir ulusal kimliğe sahip olduklarını” ileri sürmekteydiler. Aktivist Zabel Asadur, şu cümleleri kurmuştur: “Ermeni kadını merhamete muhtaç değildir. O kendi ekmeğini kendi çabasıyla kazanacak. Amerikan, İngiliz, Fransız kadınları kadar akıllı ve çalışkan, onlardan daha alçakgönüllü, cesur, bilhassa da güçlüdür” (Rowe, 2017a: 49). Alçakgönüllülüğe yapılan vurgu, “Ermeni kadınlarını Batılı kadınlardan ayırmak [...] öte yandan da onların özel ve olumlu ulusal niteliklerini vurgulamak” amacı taşımaktadır (Rowe, 2017a: 50). Bu durum Osmanlı dönemindeki feminist hareketin –gerek Türk Müslüman Osmanlı gerekse Ermeni Osmanlı hareketin– Batı ile Osmanlı kadınları arasındaki farkı, her daim göz önünde bulundurduğunu göstermektedir.

Türk Müslüman Osmanlı kadınlarının, Batı'daki feminist harekete eleştirel yaklaşıtlarının bir diğer örneği de İngiltere'deki kadınların seçme ve seçilme hakkını savunan Süfrajeterin taktiklerini onaylamamaları ve bu tür eylemlerin Osmanlı kültürü ile bağdaşmadığını düşünmeleri idi (Durakbaşı, 2000: 197). Türk Müslüman Osmanlı kadınları, kendi durumlarının Batı'daki kadınların durumundan farklı olduğunu ve Batı'daki kadınların aksine, oy hakkının kazanımı üzerine yoğunlaşmak yerine kadınların ailedeki konumunun sorgulanmasının ve kadınların sosyal alandaki özgürlüklerine kavuşturulmasının daha acil olduğunu savunmaktaydılar. Bunun temel nedeni siyasal bir hakkın –oy hakkının– kazanılmasının, sosyal alandaki hakların ne derece tanındığı ile doğrudan ilişkili olduğunu düşünmeleridir. Bu açıdan Türk Müslüman Osmanlı kadınları, kadın haklarının iyileştirilmesinin, ancak sorunun en temelinde, kadının toplum içindeki konumuna ve aile içindeki eşitsizliklere inerek mümkün olduğunu savunmuşlardır (Tekeli, 2017: 295). Sancar'a (2012) göre ise, Türk Müslüman Osmanlı kadın hareketinin, oy hakkı yerine eğitim hakkına odaklanmasının bir nedeni de formel

⁵ Osmanlı kadınlarının Batı'daki gelişmelere eleştirel yaklaşıtlarının bir başka örneği de Fatma Aliye'nin *Nisvan-i İslam* (1892) adlı eseridir. Fatma Aliye kitabında Batılı seyyahların Doğu hakkındaki hikayelerinin bir sonucu olarak Batı'nın Müslüman kadınlara karşı önyargılı bir tutum sergilediğini vurgulamaktadır ve Batı tarafından onlara yüklenen sıfatlara karşı çıkmaktadır (Durakbaşı, 2000: 105).



eğitim almamış ve “geri kalmış” kadınların siyasi haklarını kullanabilmeleri için öncelikle eğitilerek toplumun yeniden inşasındaki rollerini daha iyi bir şekilde yerine getirecek duruma getirilmeleri gerektiğinin ve kadın sorununun “Süfrajeter gibi militanlaşarak” değil, sadece eğitilerek çözülebileceğinin düşünülmesiydi (Sancar, 2012: 187). Kısacası, Türk Müslüman Osmanlı kadınlarının diğer ölkelerdeki medeni haklar alanında meydana gelen gelişmeleri yakından takip edip, benzer ölçüde değişim ve gelişim için çabaladıkları halde, siyasi haklar bağlamında aynı çabayı göstermedikleri ve oy hakkını talep etmenin cüretkarlık sayıldığı görölmektedir (Sancar, 2012: 154). Batı’da Süfrajeter hareketin yoğunlukta olduğu dönemlerde, Batı feminizminin aksine oy hakkını talep etmenin radikal bir görünüm kazandığı Osmanlı kadın hareketi, tek tip bir feminizmden bahsedilemeyeceğinin ve feminizmin belli bir gruba özgülenemeyeceğinin açık bir göstergesidir.

Kadınların siyasi hak talebine öncelik vermek yerine eğitim hakkına odaklanmalarını ve bunu yaparken de taleplerini ataerkil yapıda kabul görecekt gerekçelerle desteklemelerini, Kandiyoti’nin deyiimiyle, “ataerkil pazarlık” (1988) olarak görmemiz mümkündür. Kandiyoti, kadınların ataerkil zihniyetin şekillendirdiği koşullar çerçevesinde bir hak arayışına girdiklerini ifade eder ve bu durumu ataerkil pazarlık olarak tanımlar. Irk, sınıf ve etnisite gibi sosyal değişkenlerin, bu pazarlığın biçimini ve baskıya karşı koyma kültürünü de şekillendirdiğini ifade eden Kandiyoti (1988: 275), mevcut toplumsal cinsiyet rollerini düzenleyen normların statik olmadığını ve pazarlık yolu ile yeniden şekillenebildiğini ileri sürmektedir (Kandiyoti, 1988: 286). Bu görüşe paralel olarak, Osmanlı kadınları, taleplerini dile getirirken, attıkları her adımda toplumsal cinsiyet rollerinin sınırlarının farkında olduklarını vurgulama ihtiyacı duymuşlardır. Bu vurgu, annelik rollerine ve kadınların toplumun yetiştiricileri (ulusu savunacak vatansaver oğul yetiştiricileri) olduklarına verilen referanslarla mümkün hale gelmiştir. Böylece, kadınlar, toplumsal cinsiyet rollerine “tehdit oluşturmayacak” bir noktadan hareket etme imkânı bulmuştur.

Bu duruma diğer bir örnek olarak ise, Ermeni Osmanlı kadınların, Anadolu’da yaşayan Ermeni kadınların eğitimini sağlayacak hayır kurumları kurma yoluyla kamusal alana dahil



olma çabalarını gösterebiliriz. Kadın öğretmen yetiştirmeyi ve taşradaki Ermeni kız çocukları için okullar açmayı amaçlayan hayır örgütleri aracılığı ile, deyim yerindeyse, “marjinal” bir tavır takınmadan ve toplumun kabul edebileceği bir noktadan hareket ederek kamusal alanda aktif rol oynayabilmekteydiler (Rowe, 2017b: 122). Bu durum ise, akıllara “Ataerkillikle pazarlık sürecinde kadınlar hangi yollara başvurdular?” ve “Erkek egemen bir toplumda seslerini hangi kanallar aracılığı ile duyurmaya çalıştılar?” sorularını getirmektedir.

Osmanlı’da kadınlar, kurdukları dernekler,⁶ yazdıkları romanlar, çıkardıkları dergi ve gazeteler aracılığıyla feminist hareketin bir parçası olmaya çalışmaktaydılar. Örneğin Cumhuriyet’ten önce 40’a yakın kadın dergisi yayınlanmıştı. Bu dergilerin basım tarihleri 1842 yılına dayanmaktadır. 1842 yılında *Kipseli* (Arı Kovanı) adlı kadın dergisi Rumca basılmakta (Ekmekçioglu, 2017: 329); 1868 yılında da Terakki gazetesine kimliklerini açıkça belirtmeksizin yazdıkları yazılarda kadınlar, vapurda onlara ayrılan yerlerin durumundan çok eşliliğe kadar birçok konuyu ele alarak, gündelik hayattaki eşitsizlikleri eleştiren yazılar yayınlamaktaydılar (Çakır, 2013: 60). Terakki gazetesi 1869 yılında, kadınlar için *Terakki-i Mukadderat* isiminde bir ek çıkarmaya başlamıştır. Bu dergide, kadınlar,

[N]e erkekler kadınlara hizmetkar, ne de kadınlar erkeklere cariye olmak için yaratılmıştır. Erkekler, hüner ve marifetleri ile hem kendilerini hem de hepimizi güçlendirebiliyorlar ve idare edebiliyorlar da, biz niçin bilgi ve hüner kazanmaya kudretli olamıyoruz? El ve ayak, göz, akıl gibi vasıtalarda bizim erkeklerden ne farkımız var? Biz de insan değil miyiz? Yalnız cinsimizin ayrı oluşu mu bu halde kalmamıza sebep olmuştur? (akt. Taşkiran, 1973: 31).

⁶ Serpil Çakır bu dernekleri şu şekilde sınıflandırmıştır: Yardım dernekleri, Kadınları eğiterek meslek kazandırmayı amaçlayan dernekler, Kültür amaçlı dernekler, Ülke sorunlarına çözüm bulmayı amaçlayan dernekler, Ülke savunmasına yönelik kadın dernekleri, Farklı etnik grupların kadın dernekleri, Siyasi partilerin kadın dernekleri, Feminist kadın dernekleri. Ayrıntılı bilgi için bkz. Çakır (2013).



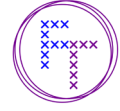
...şeklinde sorular sorarak, toplumsal cinsiyet rollerinin kendilerini konumlandığı noktayı eleştirmektedirler. Aynı şekilde, Türk Müslüman Osmanlı kadınları, 1886 yılında, Şükûfezar adlı dergiyi yayınlamaya başlamıştır. Dergiyi çıkarırken, Arife Hanım, ilk sayıda şunlardan bahsetmiştir:

Biz ki saçı uzun aklı kısa, diye erkeklerin hande-i istihzasına hedef olmuş bir taifeyiz. Bunun aksini ispat etmeye çalışacağız. Erkekliği kadınlığa, kadınlığı erkeklığe tercih etmeyerek, sah-rah-i sa'yu amelde (çalışmanın doğru yolunda) mümkün olduğu kadar payedaz-i sebat (ayak direten) olacağız (akt. Çakır, 2013: 65).

1895-1908 yıllarında 13 yıl boyunca çıkarılan Hanımlara Mahsus Gazete'nin ana gündeminde de benzer şekilde, kadın ve erkek arasındaki, eğitim hakkı bağlamında, eşitsizlikler yer almaktaydı (Taşkiran, 1973: 33). Bu dergideki yazılar, kadınlar için çıkarılan bir diğer dergi olan⁷ *Kadınlar Dünyası* (1913-1921) adlı dergideki yazılardan da farklılık göstermekteydi. *Hanımlara Mahsus Gazete*'deki yazılarda, din ile olan bağlantı koparılmadan kadın ve eğitim konularına odaklanılmaktayken,⁸ *Kadınlar Dünyası*'ndaki yazılarda ise daha çok iktidarın eril zihniyeti sorgulanarak kadın ve yurttaşlık konularına ağırlık verilmekteydi. Kadınlık Duygusu adlı gazetenin yazarı Sabiha Sertel, yine iktidarın eril zihniyetini sorgularken, kadın emeği ve sosyalizm konularını ele almaktaydı (Kovanlıkaya, 2018: 448).

⁷ 1905 yılında Dzağig dergisini kadın dergisine çeviren Hayganus Mark, "yalnız kadınlar için kadınlar tarafından" çıkarılan bir dergi olması yönünde çaba sarf etse de yeterli kadro olmamasından dolayı derginin yayınlanmasında erkek yazarlar da rol almıştır (Bilal vd., 2017: 245).

⁸ Örneğin Fatma Aliye bir yazısında, kadınların daha iyi bir eş olmak ve aile içindeki saygınlığını korumak adına eğitim almaları gerektiğini dine de referans vererek şu şekilde ifade etmiştir: "Cahil ve gafil bir zevce zevce tarafından daima aşağı bir mertebede görülerek nazar-ı itibara alınmaz! Cenabıhak bilenlerle bilmeyenlerin bir olamayacağını beyan buyurmuştur. Hanımlarımız ilim ve fünunlatezeyyün eylemelidir." (Taksim Atatürk Kitaplığı, Fatma Aliye Hanım Evrakı: 9/1 nolu belge; akt. Kovanlıkaya, 2018: 452).



Ermeni Osmanlı kadınları on dokuzuncu yüzyılda kaleme aldıkları romanlarında kadınlık hallerini eleştiri konusu yapmaktaydılar. Kadının cinselliğinin tabu olduğu bir ortamda, Ermeni kadınlar romanlarında “romantik aşk ve evlilik” gibi konulara odaklanmaktaydılar. Örneğin Sırpuhi Düsap, 1880 yılından itibaren yayınlamaya başladığı makalelerde ve kadınların eğitim ve çalışma hakkının önemini vurguladığı Mayda adlı romanında, kadınların ekonomik olarak erkeklere bağlı olmasının yarattığı psikolojik boyutu feminist bir bakış açısıyla ele almıştır. Ermeni kadınların kamusal alana dahil olma aracı olarak da gördükleri bu eserleri, Batı’yı kopya ettikleri yönünde eleştiriler almıştır. Bu eleştirilere yanıt olarak, Ermeni kadın yazarlar Avrupa’da yazılan eserleri kopya etmekten ziyade, bir “sentez” yaptıklarını ileri sürmüşlerdir (Rowe, 2017a: 38–42).

Görülüyor ki, Osmanlı dönemindeki kadınlar, kurdukları dernekler, çıkardıkları dergi, gazete ve yazdıkları romanlar aracılığıyla, kamusal alandaki görünürlüklerini arttırmayı ve kadın haklarının kazanımı yönündeki bireysel mücadelelerini kamusal alana taşımayı amaçlamaktaydılar. Bu araçlarla kadınlar, kadın ve aile konularına odaklanmakta ve bu bağlamda aile içindeki erkek eş lehine olan eşitliksiz düzenlemelerin değişmesi, çok eşliliğin ve erkek eşin tek taraflı boşanma hakkının kaldırılması yönündeki taleplerini dile getirmekteydiler (Tekeli, 2017: 295). Unutmamak gerekir ki, Osmanlı kadınları özellikle eğitim alanındaki hak mücadelelerini, daha iyi bir anne ve eş olma yönündeki taleplerine dayandırıyorlardı (Kovanlıkaya, 2018: 437). Zira, kadınların kültürün nesilden nesile aktarılması sürecinde konumlandırıldıkları nokta ve onlara yüklenen roller, “sadece biyolojik üretim süreci” ile sınırlı olmamakla birlikte, ailenin kuruluşu ve kurulan bu ailenin toplum ile özdeşleşmesini sağlama sürecini de kapsamaktadır (Yuval-Davis, 2003: 214).

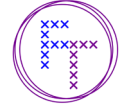
Buna paralel olarak, kadınların mevcut durumunda değişiklik ve düzenleme getirilmesini savunanların dayanak noktasını, temelde milliyetçi görüşlerin oluşturduğu söylenebilir. Kadınların modern ve aydın bireyler yetiştirmesi, ancak kendilerinin modernleşmesi ve bilinçlenmesi yolu ile mümkündür. Ailenin modernleşmesi, dolaylı olarak toplumun genelinin modernleşmesine ve “kurtarılmasına” yol açacaktır. Osmanlı aydınlarının, toplumun



kurtarılmasının kadının konumunun düzeltilmesiyle mümkün olduğunu ileri sürmeleri, bunun açık bir örneğini oluşturmaktadır. Bu durum, kadının eğitim kurumlarına (meslek okullarının açılması sureti ile) kabulüne de yol açmıştır (Çakır, 2013: 409–410; Tekeli, 2017: 292–293).

Osmanlı kadın hareketine hâkim olan görüş, kadının eğitilmesinin, toplumun muasır medeniyetlere ulaşmasının ve sağlıklı bireyler yetiştirilmesinin en önemli, belki de, ilk adımı olarak görülmesidir (Günaydın, 2017: 31). Ekmekçioğlu (2017), Ermeni kadınların kamusal alana “dahil edilmelerinin” kadınların özel alandaki konumunun güçlendirilmesi ile mümkün olduğunu kabul etmektedir. Bu bakış açısının, Ermeni kadınlarını, Ermeni kültürünün koruyucuları ve gelecek yeni modern kuşakların eğiticileri olarak konumlandığına altını çizmektedir (Rowe, 2017a: 47). Benzer şekilde, kadınları eğitmek ile “Türkleri yükseltmek” arasındaki “doğal” ilişki, şu sözler ile vurgulanmıştır: “Bir bina yapılacağı vakit çatıdan başlanmaz. Evvela temel kazılır. Kadın, insanlık binasının esas temelidir.” (akt. Göle, 2010: 61). Bu sözleri, kadınların toplumun inşası sürecindeki rollerinin, metaforlar ve mitler aracılığı ile şekillendirildiğinin; kadınların daha ileri bir medeniyetin inşasının dayanak noktası olarak konumlandırıldığına bir göstergesi olarak okumak mümkündür. Bu şekilde, Kandiyoti’nin belirttiği üzere, “Kadınların özgürleşmesi, ahlaki yenileme söylemiyle ifade edilebilen bir ulusal diriliş projesinin parçası ve bileşeni olarak sunulabiliyordu” (1997: 167).

Osmanlı kadın hareketini değerlendirirken üzerinde durulması gereken diğer bir nokta da; Osmanlı kadınlarının, Batı’dan ayrılan yönlerine vurgu yapmalarının kendilerini feminist olarak nitelendirmedikleri anlamına gelmediği, bu durumun, sadece tek bir tip feminizmin olmadığına vurgu yapmak istemelerinin bir sonucu olarak okunması gerektiğidir (Günaydın, 2017: 35). Osmanlı kadınlarının mevcut durumun derin köklerinin aniden değiştirilemeyeceğinin farkında olduklarına vurgu yapan Günaydın, kadınların o dönemin özgül koşullarının gerektirdiği ölçüde bir mücadele verdiklerinin vurgusunu yaparak, kadın hareketini, o döneme hâkim olan –kadının aile içindeki konumunu ön plana çıkaran ve kadını gelecek kuşakların eğiticileri olarak kabul eden– koşulları göz önünde bulundurarak değerlendirmemiz gerektiğini belirtmektedir (2017: 38). Zira, Osmanlı feminizmi bu koşullar çerçevesinde şekillenmiştir.



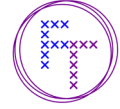
Özetle, Batı’da ortaya çıkan feminizmin ilk evrelerinde dahi tek tip bir feminizmden bahsedilemez, zira feminizm diğer kültürlerle aktarılma sürecinde çeşitli değişimler geçirmiştir. Osmanlı kadınlarının içinde buldukları kültürel ve sosyal bağlamların yarattığı özgül eşitsizlikler ve baskı ile mücadele etme biçimleri, bir taraftan Batı ile iletişim halinde olma, diğer taraftan da Osmanlı hareketinin özgül yanını koruma çabaları ile şekillenmiştir. Bu noktada incelenmesi gereken bir başka husus ise, Batı’dan farklı olduğunu vurgulama çabasının, Osmanlı kadınlarının konumunu Doğu-Batı ikiliğinin kıskacına alıp almadığıdır.

Modernleşme Sürecinde Kadınların Konumu

Makalenin bu bölümünde, Osmanlı kadınlarının Batı’yı kısmi kabulünün zamanla Batı’dan farklı olduğunu modernleşme adına atılan her adımda vurgulanması gerektiği kaygısına dönüştüğü; ayrıca bu kaygının yeni baskılama mekanizmaları ile sonuçlandığı ileri sürülmektedir. Makale, her ne kadar Ermeni ve Türk Müslüman Osmanlı kadınlarının Batı’dan farklı oldukları hususlara eleştirel yaklaşarak (yeniden) şekillendirdikleri feminizmi ele alsada Türklüğün ön plana çıkarıldığı ulus devlet inşası sürecinde Türk Müslüman kadınların Doğu-Batı ikiliğine verilen referanslarla nasıl (yeniden) şekillen(diril)diğine de odaklanmaktadır.

Doğu-Batı İkiliği: Baskının “Öteki” Üzerinden Meşrulaştırılması

Tanzimat döneminden itibaren modernleşme projesi çerçevesinde kadın meselesi tartışılmaya başlanmış ve bu amaçla yapılan reformlar Doğu-Batı ikiliğinin çerçevelediği bir alanla sınırlandırılmıştır. Bu döneme iki görüş hâkim olmuştur: Bir tarafta, Batı’yı bir bütün olarak ele alan ve kültürün gelişmediği yerde aslında maddi değerlerin, teknolojinin ve ilmin gelişemeyeceğini savunanlar yer alırken (Göle, 2010: 50–52), diğer tarafta da “sahici (otantik) bir İslami yaşam tarzı arayışını” başka bir ifadeyle, İslam’ın bozulmamış haline dönme



gerekliliğini hem geleneksel İslam hem de Batı modernliğine bir karşı duruş olarak kabul eden görüş yer almaktaydı (Göle, 2010: 54). İslam'ın “özüne” dönüş, modernleşme sürecinde kadının konumunda meydana gelecek değişiklikleri, meşru bir zemine taşımanın bir aracı olarak görülmektedir. Bu yolla, kadınlara tanınacak hakların, İslami değerler ile (İslam'ın bozulmamış, yozlaşmamış hali ile) çelişmediği savunulmaktadır (Göle, 2010: 54). Bu görüşü savunanlar, Batı'dan farklı olduğu vurgusuyla İslam kültürü ile özdeşleşen yerel ahlakın üstünlüğünü her fırsatta dile getirmiş; Batı'dan alınan teknoloji ve ilim, Batı'dan daha üstün olan İslam medeniyeti ile birleştirildiğinde Batı'dan daha üstün bir medeniyet kurulabileceğini ileri sürmüştür (Zihnioğlu, 2016: 47). Kısacası, Batı'nın kısmi kabulü yolu ile, Batı'nın maddi yanı (teknik gelişmeler) örnek alınıp, Doğu'nun manevi yanının her zaman korunabileceğine inanılmıştır.

Hiç kuşkusuz, bu manevi yanın muhafazası kadınların ahlak ve namuslarına verilen önem ve referanslar aracılığı ile mümkün kılınmıştır. Modernleşme süreci ile “muhafazakârlıktan uzaklaştıkça” kadınların “kötü yola düşmelerini” engelleyecek yollar üreterek, kadınlar üzerinde, çoğu zaman görünmez, baskı mekanizmaları kurulmuştur (Sancar, 2012: 146). Bu doğrultuda, kadınların cinselliğinin ve aile içindeki konumlarının eril değerlere ters düşmeyecek şekilde yeniden düzenlenmesi, muhafazakârlıktan uzaklaşmanın bir telafisi olarak kabul edilebilir.

Kendi konumunu “öteki” ile olan farklılıklar üzerinden kurma biçimleri, kadınların toplumdaki konumuna doğrudan etki etmektedir. Örneğin Batı, Doğu'dan farklı olma halini vurgulama yolu ile kendini var ederken, tersi de geçerlidir: Doğu ile aralarında, ortak noktalar olduğu, kadınların aslında her iki kültürde de ataerkil tahakküm biçimleri ile karşı karşıya kaldığı ve bu tahakküm biçimlerinin her iki kültürde de kurumsallaştığı kabul edilmemektedir. Batı, *farklılıklara* odaklanarak ve ötekine eleştirel yaklaşarak, kendi kültürel ya da teknik değerlerini idealize etmektedir (Nader, 1989: 335). Bu ikili düşünce biçiminde, Doğu ve Batı ayrımı, farklı cinsiyet rejimlerinin kurulması ile sonuçlanmaktadır. Batı'ya hâkim olan eril zihniyet, Doğu kadınlarını “barbar Doğu erkeğinin zulmünden kurtarılması gerekenler”



olarak kurarken, Doğu'ya hâkim olan eril zihniyet ise, Doğu kadınına “Batı'nın ahlaksızlığından korunması gerekenler” olarak kurmaktadır (Sancar, 2012: 49).

Görülüyor ki, *öteki* üzerinden yeni kimlik üretimi, ikili cinsiyet rejiminden bağımsız bir şekilde var olamamaktadır. Şöyle ki, oryantalist bakış açısının “ilkel” olarak nitelendirdiği Doğu'nun, kendisini, Batı'nın sahip olmadığı “namusun” temsilcileri olarak, yeniden kurmasına neden olmaktadır (Sancar, 2012: 52). Bu çerçevede söylenebilir ki, modernleşme süreçleri oryantalist bakış açısının peçeli ve gizemli kadın imgelerine, milliyetçi, açık ve modern kadın imgeleri ile karşı koymuşsa da, “Batı'da eksik olan namusun temsilcileri” olarak “modern ama namuslu” kadın imgeleri de yaratmayı unutmamıştır (Kandiyoti, 1997: 169). Bu durum, kadınların kamudaki görünürlüklerini arttırmayı ve onları kamusal yaşamın bir parçası haline getirmeyi de gerekli kılmıştır. Kamuda görünürlükleri artan kadınlara zamanla, Batılılaşma, laikleşme, muasır medeniyete ulaşma yönünde atılan adımları, kamuda görünür kılacak roller yüklenecektir (Göle, 2010: 30). Modernleşme süreci, modern bir toplum yaratma amacı ile kadınların taleplerini de ele alan ve kadınların özgürleşmesini içeren bir süreçten ziyade; kadınları rol model olacak kadar modern bireylere dönüştürecek olan belli kalıplarla (yeniden) kuran bir süreç olduğu yönünde eleştiriler almıştır. Bu noktada, Kandiyoti'nin deyişiyle, şu soruyu sormak mümkündür: Kadınlar “kurtarılmış ama özgürleşmiş mi?” (Altınay, 2009: 301; Kandiyoti, 1997: 71–91).

Unutmamak gerekir ki, kadınların kamusal yaşamın bir parçası haline gelmesi ve kamusal alanda görünür olması, yine, özel alandaki annelik rollerinin kamusal alanda hemşirelik veya öğretmenlik gibi rollere bürünmesi aracılığı ile mümkün olabilmıştır. Bu tür mesleklerde kadınlar, anneliğin onlara öğrettikleri ile toplumun eğiticisi ve geliştiricisi olarak topluma faydalı işler yapan bireyler haline dönüşeceklerdir (Göle, 2010: 97). Kadınların, ataerkillikle olan pazarlıkları bu aşamada da gözlemlenebilmektedir: Zaman zaman babalarının ve eşlerinin desteği ile kamusal alanda yer bulan kadınların “modern ama iffetli” bir çizgide yer almaları, bu kamusal alanda buldukları yeri muhafaza etmelerinin bir koşulu haline dönüşmüştür. Bu durum, aynı zamanda “cinsel kimlikten arınmayı” beraberinde getirmiştir. Kısacası, annelik rolleri ile kamusal görünüm kazanan kadınlar “modern ama eril” zihniyetin sınırları içine



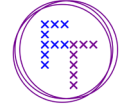
konumlandırılmış (*a.g.e.*: 109) ve ataerkiyle pazarlık kamusal alanda var olmanın bir parçası haline dönüşmüştür.

Batı'dan farklı olma ve kültürel özgünlüğü koruma amacı, modernleşme süreçlerinin “yerli” ve “vatanperver” öğeler içermesini de zorunlu kılmış ve modernleşme sürecine dahil edilenlerin rollerinin sınırlarını bu ölçüde şekillendirmiştir (Kandiyoti, 1997: 168). Bu durum, dolaylı olarak ya da doğrudan, kadınları, gelişme ve uluslaşma sürecinin odak noktası haline getirmiştir. Batı ile farklılıkların olduğunu gösterme süreci ve Batı'dan bağımsız bir şekilde var olma ihtiyacı, eril zihniyet ile şekillenmiş ve bu süreçte kadınlar “modern ama namuslu” ulus için vazgeçilmez addedilen özgün Türk ailesinin kurucuları ve kültürün temsilcileri, yani ulusun dayanak noktası olarak konumlandırılmıştır. Bu bağlamda, gerektiğinde vatani savunma ya da vatani savunacak oğullar yetiştirme görevini “gönüllü” olarak kabul eden kadınlar, aslında ulusun biyolojik üretiminin de bir parçasını oluşturmuşlardır (Sancar, 2004: 8–9).

Ulus-Devlet İnşasının Dayanak Noktası Kadınlar

Sancar, toplumların sömürgeleşme ile mücadele etme amacıyla ulus devlet kurma ve modernleşme süreçlerine girdiklerinin altını çizmekte ve toplumsal cinsiyetin bu süreçte etkili bir rol oynadığını ileri sürmektedir (2012: 26–27). Demokratikleşmenin bir parçası olarak görülen ulus devlet kurma sürecinde topluma hâkim olan milliyetçilik, bir yandan vatani koruyabilmek adına Batı'dan her türlü savunma tekniklerini, öte yandan da bireylere toplumu var eden temel yapı taşlarının muhafaza edilmesi gerektiğini öğretmeyi vurgulamıştır (*a.g.e.*: 47). Türk modernleşmesini, ulus-devlet kurma sürecinin bir parçası olarak okuduğumuzda, bu sürece hâkim olan milliyetçi söylemin, Batı'dan farklı olunduğunu gösterme çabası ile şekillendiğini görmemiz mümkündür. Batılılaşma süreci, Batı ile “kültürel” anlamda farklılıkların olduğunu ileri sürmeyi de içinde barındırmış; “milli kültürü” koruma gereksinimi ve ulusal değerleri zedelememe kaygısını ön plana çıkarmıştır (Sancar, 2004: 8–9).

Ulus devlet kurma sürecinin, geleneksel ataerki yapıları yıkacağı ve dolayısıyla bu sürecin demokratikleşme ve özgürleşme ile sonuçlanacağı varsayılırken, bu süreç kadınlara

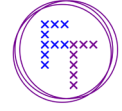


yüklenecek rolleri şekillendiren mekanizmaları değiştirmiştir. Artık kadınlar üzerindeki hâkimiyet, “din ya da gelenek” aracılığı ile değil, “ulus devlet” anlayışı ile şekillenecektir (Berktaş, 2012: 154). Görüldüğü üzere, ulus devlet inşası süreci kadınların özgürleşmesi ile değil kadınlara yüklenen kalıplaşmış rollerin şekil değiştirmesi ile tamamlanmıştır. Ulus devlet inşası suretiyle gerçekleşen modernleşme süreci, güçlü ama gücünün sınırlarını toplumsal cinsiyet rolleri ile çizen kadın figürlere ihtiyaç duymuştur. Sabiha Gökçen’in militarizm literatüründe sıkça konu edilen hikâyesi, bunun en güzel örneğini oluşturmaktadır. Dersim operasyonlarına katılmak isteyen Gökçen’in, erkek meslektaşlarının aksine, bu görevi yerine getirirken kadın olmasının yapacağı işin niteliğini etkilemeyeceği konusunda, Atatürk ve çalışma arkadaşlarını ikna etmesi gerekmektedir. Atatürk ile arasında geçen diyalogu Ayşegül Altınay (2004: 39) şu şekilde aktarmaktadır:

Atatürk: Madem ki bu kadar istiyorsun ben sana izin veriyorum... Ama Sayın Mareşal Çakmak’a da bir kere sormamız lazım... Yalnız şunu unutma, sen bir kızsın. Alacağın görev oldukça çetin. Aldatılmış bir eşkiya çetesiyle karşı karşıya kalacaksın. Onların da ellerinde birtakım silahlar var. Uçağın arıza yapacak olursa mecburi inişe geçecek ve sonunda onlara teslim olacaksın. Bunun ne demek olduğunu başına gelmedikçe bilemezsin...Bu takdirde ne yapacağını düşündün mü?

Sabiha Gökçen: Hakkınız var...Nihayet altımızdaki bir uçak. Her an arıza yapabilir. Düşebilir, çakılabilir...Şayet böyle bir şanssızlık olursa, hiç merak etmeyin, ben kendimi onlara canlı olarak teslim etmem.

Atatürk: Umarım kötü bir durumla karşılaşmazsın. Fakat herhangi bir zamanda senin şeref ve haysiyetine dokunacak bir olayla, bir durumla karşılaştığında hiç tereddüt etmeden bu silahı ya karşıdakine karşı ya da kendi beynine boşaltmaktan asla çekinme!

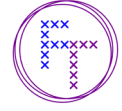


Yukarıdaki diyalogdan anlaşılacağı üzere, kadınlar vatanın sembolik taşıyıcıları olarak görülmekte ve bununla bağlantılı olarak kadının “namusu” vatanın “namusu” ile ilişkilendirilmektedir. Kadının, dolaylı olarak vatanın, “namusunu” korumak ise savaşmak için geçerli bir neden haline dönüşmektedir. Bu yüzden, Gökçen’in, “namusunu” etkileyecek herhangi bir tehlike ile karşı karşıya kalması durumunda, kendisini öldürme niyeti, savaş pilotu olarak görevlendirilmesinin ön koşulu olarak görülmektedir. Kısaca söylemek gerekirse, ulus devlet inşası sırasında kadınlar ve anneler, sembolik olarak, *anavatan* ile ilişkilendirilmekte ve bu da aslında kadının namusunun, dolaylı olarak vatanın namusu olduğu algısına neden olmaktadır (*a.g.e.*: 39).

Sonuç olarak, Doğu-Batı ikiliği, kadınların mevcut durumunu “iyileştirmeye” yönelik atılan adımların yönünü ve şeklini değiştirmektedir. Söz konusu ikilik kadınların modernleşme ve ulus devlet kurma süreçlerinde, “modern” ama “iffetli” olmalarını ve toplumun (vatanın) iyileşmesi için ailenin temel kurucuları rolünü üstlenmelerini gerekli kılmıştır. Bu durum dolaylı olarak, kadınların insan hakları ihlallerinin temelinde yatan, kadınların özel alana sınırlanması durumunu beraberinde getirmiştir.

Sonuç

Bu makale “Türkiye’deki kadın hakları alanındaki mücadele ne kadar eskiye dayanmaktadır?” sorusu üzerinde durarak ve Osmanlı dönemindeki –uzun bir zaman boyunca bahsi geçmeyen– kadın hareketine referans vererek, feminizmin, iddia edildiğinin aksine, Batı’ya özgü olmadığını, zamanla, kendi içinde dahi farklılıklardan beslenen bir olgu haline dönüştüğünü ve bütün kadınları aynı varsayan Batı feminizminin eleştirisinin yine feministlerin kendi içinden çıktığını savunmaktadır. Hem postkolonyal feminizm hem de kesişimsellik teorisinin temelinde, bir yandan genel geçer değerlerin sorgulanması, öte yandan da farklılık ve benzerliklerin tanınması gerekliliği yatmaktadır. Bu durumda feminizmin Batı’ya özgü olduğu algısı, feminizmin geçirdiği gelişim ve evreleri göz ardı etmekte ve insan hakları alanının da söylem



üretme yetkisinin, sadece Batı'ya özgü olduğu algısına neden olmaktadır.

Osmanlı kadınlarının kendi toplumsal koşullarının Batı'dan farklı olduğu hususunu göz önünde bulundurmalarının, feminizmi (yeniden) şekillendirmelerine fırsat verdiğinden söz edilebilse de Batı ile olan farkı ortaya koyma ihtiyacının kadınları modernleşme tartışmasının odak noktası haline getirdiği ve kadınları Batı ile olan farkı gözler önüne seren “simgeler” olarak kurduğu görülmektedir. Paralel bir şekilde, Batı da Doğu'ya karşı bakış açısını kadınların konumu üzerinden şekillendirmektedir. Bu süreçte kadınlar, sadece Batıcılar tarafından Batılılaşmanın kamudaki görünümleri olarak kurulmamakta, aynı zamanda Batılılaşmayı yozlaşma olarak görenler tarafından da Doğu ve Batı arasındaki çatışmanın hedefi haline de getirilmektedirler (Göle, 2010: 43–46).



KAYNAKÇA

Abu-Lughod, L. (2013) *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge: Harvard University Press.

Altınay, A. (2004) *The Myth of the Military-Nation: Militarism, Gender, and Education in Turkey*. Londra: Palgrave Macmillan.

Altınay, A. haz. (2009) *Vatan, Millet, Kadınlar*. İstanbul: İletişim.

Amy, P. ve Susmita R. (2017) Unsettling the South through Postcolonial Feminist Theory. *Feminist Studies*, 43: 548-70.

Berktaş, F. (2012) *Tarihin Cinsiyeti*. İstanbul: Metis.

Bilal, M., Ekmekçioğlu, L. ve Mumcu, B. (2017) Feminizm: Bir Adalet Feryadı. Bilal, M. ve Ekmekçioğlu, L. haz. *Bir Adalet Feryadı: Osmanlı'dan Türkiye'ye Beş Ermeni Yazar 1862-1933 içinde*. İstanbul: Aras: 242–325.

Binion, G. (1995) Human Rights: A Feminist Perspective. *Human Rights Quarterly*, 17: 509–26.

Bunch, C. ve Frost, S. (2000) *Women's Human Rights: An Introduction*. Londra: Routledge Int. Encycl. Women Glob. Womens' Issues Knowledge.

Çakır, S. (2013) *Osmanlı Kadın Hareketi*. İstanbul: Metis.



Çakır, S. (2011) Feminist Tarih Yazımı: Tarihin Kadınlar İçin, Kadınlar Tarafından Yeniden İnşası. Sancar, S. haz. *Birkaç Arpa Boyu...21. Yüzyıla Girerken Türkiye’de Feminist Çalışmalar* içinde. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları: 505–33.

Cole, B.A. (2009) Gender, Narratives and Intersectionality: Can Personal Experience Approaches to Research Contribute to “Undoing Gender”? *International Review Education*, 55: 561–78.

Crenshaw, K. (1991) Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43: 1241-99.

Deckha, M. (2004) Is Culture Taboo? Feminism, Intersectionality, and Culture Talk in Law. *Canadian Journal Women Law*, 16: 14–53.

Durakbaşa, A. (2000) *Halide Edib: Türk Modernleşmesi ve Feminizm*. İstanbul: İletişim.

Ekmekçioğlu, L. (2017) Bir Yokluğun Anatomisi. Bilal, M. ve Ekmekçioğlu, L. haz. *Bir Adalet Feryadı: Osmanlı’dan Türkiye’ye Beş Ermeni Yazar 1862-1933* içinde. İstanbul: Aras: 327–37.

Engle, K. (1992) International Human Rights and Feminism: When Discourses Meet. *Mich. J. Int. Law*, 13: 517-610.

Enloe, C. (2016) *Globalization and Militarism: Feminists Make the Link*. New York: Rowman ve Littlefield.

Göle, N. (2010) *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis.



Günaydın, A.U. (2017) *Kadınlık Daima bir Muamma: Osmanlı Kadın Yazarların Romanlarında Modernleşme*. İstanbul: Metis.

hooks, b. (1981) *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. New York: South End Press.

Jayawardena, K. (1986) *Feminism and Nationalism in the Third World*. Londra: Verso.

Kandiyoti, D. (1997) *Cariyeler Bacular Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. İstanbul: Metis.

__(1988) Bargaining with Patriarchy. *Gender and Society*, 2: 274–90.

Kim, N. (1993) Toward a Feminist Theory of Human Rights: Straddling the Fence between Western Imperialism and Uncritical Absolutism. *Columbia Human Rights Law Review*, 25: 49.

Kovanlıkaya, Ç. (2018) Osmanlı'nın Son Döneminden Günümüze Kadın Yurttaşın İnşasında Ataerkil Zihniyet Şiddeti. Çeğin, G. ve Şirin, İ. haz. *Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları*. İstanbul: İletişim.

Lewis, R. ve Mills, S. (2003) *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*. New York: Routledge.

Merry, S. E. (2006) Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle. *American Anthropology*, 108: 38–51.



Nader, L. (1989) Orientalism, Occidentalism and the Control of Women. *Cultural Dynamics*, 2(3): 323-55.

Okin, S.M. ve Cohen, J. (1999) *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton: Princeton University Press.

Rajagopal, B. (2003) *International Law from Below: Development, Social Movements and Third World Resistance*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rowe, V. (2017a) Öncü Anneler, “Gerçek Kız Kardeşler” ve Sirpuhi Düsap. Bilal, M. ve Ekmekçioglu, L. haz. *Bir Adalet Feryadı: Osmanlı'dan Türkiye'ye Beş Ermeni Yazar 1862-1933 içinde*. İstanbul: Aras Yayıncılık: 37–84.

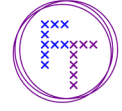
__ (2017b) Sorunun Temel Çözümü Eğitimdedir. Bilal, M. ve Ekmekçioglu, L. haz. *Bir Adalet Feryadı: Osmanlı'dan Türkiye'ye Beş Ermeni Yazar 1862-1933 içinde*. İstanbul: Aras Yayıncılık: 117–63.

Sancar, S. (2012) *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*. İstanbul: İletişim.

__ (2004) *Otoriter Türk Modernleşmesinin Cinsiyet Rejimi*. İstanbul: Doğu Batı.

Taşkıran, T. (1973) *Cumhuriyetin 50.yılında Türk Kadın Hakları*. Ankara: Başbakanlık Basımevi.

Tekeli, Ş. (2017) *Feminizmi Düşünmek*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.



Walby, S. (2009) Kadın ve Ulus. Altıntay A. haz. *Vatan, Millet, Kadınlar* içinde. İstanbul: İletişim.

Yuval-Davis, N. (2003) *Cinsiyet ve Millet*. İstanbul: İletişim.

__(1997) *Gender, Nation, Politics and Culture*. Londra: Sage Publications.

Zihnioğlu, Y. (2016) *Kadınsız İnkılap: Nezihe Muhiddin*. İstanbul: Metis.