

MODERNLEŞME OLGUSUNUN OSMANLI TOPLUM YAŞAMINA YANSIMALARI VE TA'ADDÜD-İ ZEVCAT (ÇOKEŞLİLİK) SORUNU

*Namık Sinan TURAN**

Osmanlı toplumunda aile kuruluşundan itibaren hukuk, gelenek ve bölgesel koşulların etkisinde şekillenmiştir. Ailenin sosyal yapı içindeki işlevi, sosyalleşmenin başladığı ilk kurum olması, vergiye muhatap ekonomik üniteyi oluşturması¹, toplumun sağlıklı yapılışında inkar edilemeyecek etkileri düşünüldüğünde bu durum geleneksel toplumlar için şaşırtıcı bir sonuç değildir. Osmanlı ailesinin hukuki çerçevesini İslam hukuku belirlediğinden ailenin karakteri ve niteliği bundan doğal olarak etkilenmiştir. Evliliğin biçimi aile yapısını belirlediği gibi eş sayısı da evlilik biçimi belirleyen ölçütlerden biridir. Aile kurumu her dönemde kamu otoritesinin denetiminde olduğundan çeşitli şekillerde sınırlandırmalara konu olmuştur. *Polijini* olarak tanımlanan bir erkeğin birden fazla kadınla evlenmesi toplumsal yapı ve bunu belirleyen mekanizmaların işleyişine bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Toplumun biyolojik olarak varlığını sürdürmesi, gerek savaşlarda gerekse ağır iş şartlarında kadınlara oranla erkeklerin ölüm oranlarının yüksek olması, tarım toplumlarında çocukların iş gücü sağlaması, sosyo-ekonomik statüsü yüksek kimselerin birden fazla evlenmesi polijini evliliğin en önemli nedenleri arasındadır.

Polijini yalnızca dini olmayıp, sosyo-ekonomik ve kültürel yapıyla da yakından ilgilidir. İslam öncesi Türkler arasında monogaminin yaygın olduğu bilinmekle birlikte ilk eşin rızası ve çocuğun olmaması halinde ikinci bir evliliğin gerçekleştirilebildiği anlaşılmaktadır.² Poligamiye toplumsal alana yansıyan oranları farklı biçimlerde bile olsa diğer toplumlar arasında da rastlanır. Örneğin İslam öncesi Araplar arasında çokeşliliğin yaygın olduğu

* Yrd. Doç. Dr. İ.Ü. İktisat Fakültesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

¹ Coşkun Çakır, "Osmanlı Ekonomisinde Bir Hesaplama Ünitesi/ Birimi Olarak Hane/Aile", **Ekonomik Hesaplamalarda Bir Birim Olarak Aile**, Ankara 1998, s.303-336.

² Hayri Erten, **Konya Şer'iyye Sicilleri Işığında Ailenin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapısı**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 55-56.

bilinir.³ Batılılarca çoğu kez poligamiye izin verdiği ileri sürülen İslam aile hukuku bu açıdan değerlendirilmeye muhtaçtır. *Kur'an*'da Nisa suresinin 3. ayetinde yer alan bir ifade, İslam'da çökeşliliğe açık kapı bırakıldığı şeklinde algılanmış ve bu yönde yorumlanmıştır: “*Şayet öksüz kızlar hakkında adaleti yerine getiremeyeceğinizden korkarsanız, size helal olan kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın. Onlar arasında da adalet yapamayacağınızdan korkarsanız bir tane alın; yahut ellerinizin altında bulunan cariyelerle yetinin. Cevr ve haksızlık etmemek için en uygun yol budur.*”⁴ Buradaki ifadelerden anlaşıldığı üzere bir yandan evlilik ve ailenin kuruluşuyla ilgili ilkeler tespit edilmeye çalışılırken, diğer yandan geçmişin uygulamaları bertaraf edilmektedir. Böylelikle İslam bilginleri ayette geçen ta'addüd-i zevcata dair ifadelerin zorunluluk değil, ancak gerekli koşulların oluşması halinde başvurulabilecek bir ruhsat olduğunu savunmuşlar ve bu iznin aslında kısıtlamaya işaret ettiğini ileri sürmüşlerdir.

Hukuka dair klasik ya da modern eserlerde ortak bir nokta olarak ifade edildiğine göre bu hükümler İslam öncesi Arap toplumunda görülen ve kimi zaman oldukça yüksek sayılara ulaşan çökeşlilik kısıtlanmakta ve bazı şartlara bağlanmaktadır.⁵ Bu şartların en önemlisi ‘adalet’in sağlanmasıdır. Bir koca eğer eşleri arasında adaleti ve bunun yanında her anlamda eşitliği temin edemeyecek durumdaysa bu ruhsattan men edilmiştir.⁶ Kimi yazarlara göre böylelikle tek eşlilik özendirilmiştir. Örneğin Ebül’ula Mardin “İslamiyet aslolarak ‘vahdeti zevce’ esasını kabul ediyordu. Fakat her kaide için de istisna kabul edilmişti: İskanda, infakta, libasta şevkate müsavat temin edilmek şartıyla ikiye, üçe ve nihayet dörde cevaz gösterilmişti. Demek bir kerre tek kadın esas...” demektedir.⁷ İslam’ın sözleşmeler içinde düzenlediği nikâh sırasında kadının kocasının tek kadınla evli kalacağını nikâh sözleşmesinin hukuki bir şartı olarak, diğer herhangi bir geçerli şart gibi talep etme hakkı

³ M. Şemseddin Günaltay, “İslam’dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu: Aile ve Türklü Nikah Çeşitleri”, *Bellekten*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1951, 15/ 60, s.691-707.

⁴ *Kur'an*, Nisa/ 3, Süleyman Ateş Meali.

⁵ Poligamiye yönelik getirilen şartlar hakkında bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, Akçağ Yayınları, Ankara ts., c.2, s.549-550 ayrıca agy., *Hukuki İslâmiye ve İslâhat-ı Fıkhiye Kamusu*, İÜHF. Yayınları, s.117.

⁶ Örneğin Muhammed Hamidullah ve Muhammed Esed gibi yazarlar bu yolla tek eşliliğin özendirildiğini ifade ederler. Esed'e göre belli şartlar halinde erkeğe tanınan hakla İslam evliliğin sadece sosyo-biyolojik işlevini korumayı amaçlar; oysa ölçülmez olan ve bu nedenle hukukun kapsamı dışında kalan evliliğin ruhsal yönü tarafların tercihine bırakılmıştır. *The Message of the Qur'an*, Dar al-Andalus, Gibraltar 1980.

⁷ Ebül’ula Mardin, *Medeni Hukuk Dersleri; Aile Hukuku*, İstanbul, c.2, s.67-68, ayrıca bkz. Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, *Çok Karılılık ve Örtünme (Ta'addüd-i zevcat ve Tesettür)*, Milli Tesanüt Birliği Yayınları, İstanbul 1954, s.8-9.

olduğu bilinmekle beraber⁸ konunun teolojik boyutuyla toplumsal boyutunun her zaman örtüşmediği görülmektedir. Teorinin açık bıraktığı noktadan yararlanan toplumsal bilinç yaşamın çeşitli evrelerinde olduğu gibi burada da alternatif yaklaşımlar geliştirmiştir. Gerek tarihsel süreçte gerekse bugün bazı İslam ülkelerinde çokeşliliğe rastlanıyor olması bunun sonucudur.

I. Klasik Dönem (14. ve 17. Yüzyıllar Arasında) Osmanlı Toplumunda Çokeşlilik

Osmanlılarda çokeşlilik toplumsal boyutu itibariyle fazlaca tartışılmış bir konu olmamakla beraber bunun toplumun büyük çoğunluğunu kapsayacak biçimde uygulama konusu olmadığı anlaşılmaktadır. Çokeşlilik her şeyden önce ekonomik ve çevresel bir takım koşullara bağlı olarak vuku bulan bir durumdur. Örneğin ataerkil aile yapısı içinde erkek çocuğa verilen öneme bağlı olarak ilk eşinden erkek çocuk sahibi olamayan bir erkek kimi zaman ikinci bir eşten bu beklentisini gerçekleştirme yoluna gidebilmektedir. Ancak bunun toplumun her kesiminden aynı şekilde destek bulacağını düşünmek mümkün değildir. Osmanlı ahlakçısı Kınalızâde Ali Efendi, tekeşliliği övüp, ikinci bir eş ya da cariye edinmeyi uygun görmemektedir.⁹ Kınalızâde Ali Efendi'ye göre İslam'ın dörde kadar izin vermesi istisnai bir durumdur. Kınalızâde'nin bu konuda Nasireddin Tusî'den etkilendiği anlaşılmaktadır. *Ahlâk-ı Nasrî*'de konuyla ilgili yer alan şu satırlar bu görüşü destekler niteliktedir: "*Erkek evde bedendeki kalbe benzer. Nasıl ki, iki bedene bir kalp hayat vermezse; iki evin düzenini de bir erkek sağlayamaz.*"¹⁰ Bu görüş sonraki dönemin ahlakçılarınca da paylaşılabilecektir. Aynı şekilde 18. yüzyıla gelindiğinde *Marifetname* yazarı İbrahim Hakkı Efendi tek eşliliği övmektedir.¹¹ Bununla birlikte yönetici sınıfa mensuplar arasında servete bağlı olarak çokeşliliğe rastlanılmaktadır. Yine bu

⁸ Aslında İslam ilk defa olarak tek Tanrılı dinler içinde evlenilecek kadınlar hakkında sınırlama yapan din olarak belirmektedir. Böyle bir sınırlama ne Eski Ahit'te ne de Yeni Ahit'te bulunmaktadır. Luther, Butzer, Melancton gibi Protestan bilginler Hıristiyanlıkta çok kadınla evlilik bulunduğu sonucunu Matta, XXV, 1-12'den çıkarmışlardır. Westermarch, Charlemagne zamanında Hıristiyan din adamlarının çok kadınla evliliği uyguladıklarını belirtmektedir. Aynı konuda Hinduizm ve Zerdüşler nezdinde de bir sınırlama görülmemektedir. Muhammed Hamidullah, *Aziz Kur'an*, Beyan Yayınları, İstanbul 2000, s.30-31 ayrıca bkz. s.225 dipnot 8, bunun yanısıra David&Vera Mace, *Marriage East and West*, Dolphin Books, New York 1960, s.216-217.

⁹ Kınalızade adaleti yerine getirememesi durumu belirlediğinde tek bir eş ile yetinmenin daha doğru olacağını ifade eden Ayete vurgu yaparak bu ihtimali hisseden kimsenin, nass-ı kerime uyararak bir kadınla yetinmesini vacip ve birden fazla olmasını ise haram sayar. Kınalızade Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, Tercüman Yayınları, ts.

¹⁰ Hüseyin Öztürk, *Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile*, BAAK. Yayınları, Ankara 1991, s.157-158.

¹¹ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetname*, Bedir Yayınları, İstanbul 1999, s.1106-1107.

grup arasında ümm-i velet denilen odalıklara ve bunlardan çocuk sahibi olanların bulunduğu bilinmektedir. Örneğin Köprülü Mehmet Paşa'nın dört hanımı olduğu görülmektedir. Şubat 1654'te yarı ailevi bir vakıf kurmuş olan Divan-ı Ali katibi Mahmud'un yedi adet ümm-i veledi vardır. Aynı şekilde Aralık 1617'de yarı ailevi bir vakıf kuran Ahmet Paşa'nın kaç nikâhlı hanımı olduğu bilinmemekle birlikte, dört adet ümm-i veledi vardır.¹²

Osmanlı şehir toplumunun yanısıra kırsal alanda çokeşliliğin yaygın olmadığı anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili yapılan demografik araştırmalar bu durumu ortaya koymaktadır. İhtimali sondaj yöntemiyle belirlenen ve Anadolu'nun çeşitli bölgelerine ait tereke defterleri kırsal alanda tekeşliliğin yaygın olduğuna işaret etmektedir. Çokeşlilik bazı araştırmalarda %10 olarak tespit edilirken, diğer bazı çalışmalarda %5 ila 7 arasında değişmektedir.¹³ Ancak kırsal bölgeler söz konusu olduğunda bu oran daha aşağıda bir rakama karşılık gelmektedir. Osmanlı toplumunda çokeşliliğin farklı toplumsal statülere göre değişik özellikler gösterdiği anlaşılmakla beraber bunu genelleştirmek mümkün gözükmemektedir.¹⁴ Kimi durumlarda gelir seviyesi oldukça düşük olan kimseler arasında da iki ya da daha fazla kadınla evli olanlar görülmektedir. Örneğin 1772 tarihinde Konya'da Halil Beşe b. Arab Osman Beşe'nin 99 guruş gibi düşük bir mal varlığına sahip olmasına rağmen aynı anda üç kadınla evli olduğu tespit edilmiştir. Yine 1789 tarihli Adana Şer'iyye sicillerinden çıkarılan tereke kaydında Şeyh-i Dürgerân es-Seyyid Osman b. Ali'nin terekesinde 213 guruşluk malvarlığı varken aynı anda üç kadınla evli olduğu kayıtlıdır. Daha dikkat çekici bir başka örnekte, 1712 ve 1721 tarihlerine ait Ankara Şer'iyye Sicillerinde rastlanılan iki kayıta ise aynı anda dörder kadınla evli olan Ayaşlı el-Hac Halil b. İbrahim ve El-Hac Enes Minnet b. Mustafa oğlu adlı şahısların mal varlıklarının birinde 131 guruş gibi oldukça düşük bir miktar, diğerinde ise 1279 guruş ile vasat miktarda olduğu

¹² Osmanlı toplumunda askeri sınıf arasında olduğu gibi yönetilen tabaka arasında da varlıklı insanların birden fazla kadınla evlendikleri görülmektedir. Örneğin 2 Ekim 1681 tarihinde ailevi bir vakıf kurmuş olan Bezzaz el-Hac Ahmet'in bir zevcesi, bir ümm-i veledi, bir azatlı cariyesi vardır. Bununla birlikte kırsal kesimde şehirli zenginlerin aksine çokeşliliğin yaygın olmadığı anlaşılmaktadır. Bu konuda ilginç örnekler için bkz. Hasan Yüksel, "Vakfiyelere Göre Osmanlı Toplumunda Aile", *Değişme Sürecinde Türk Ailesi (DSTA)*, Ankara 1992, s.489.

¹³ Ömer Lütfi Barkan, "Edirne Askeri Kassamına Ait Tereke Defterleri (1545-1659)", *Belgeler Türk Tarihi Belgeleri*, Türk Tarihi Kurumu Yayınları, Ankara 1968, c.5-6, s. 14 vd.

¹⁴ Örneğin Suraiya Faroqhi arşiv belgeleri üzerinde yaptığı araştırmaların sonuçlarına dayanarak Batı ve Orta Anadolu kentlerinde en azından 17. yüzyıldan itibaren, tekeşliliğin kural olarak çıktığını belirtmektedir. Yine burada ileri sürüldüğü üzere 18. yüzyılın başlarında birçok İstanbullu hanım kocalarını tekeşliliğe zorlamaktaydı. Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, I.B. Tauris, London 2000, s. 281-282.

anlaşılmaktadır.¹⁵ Bu durumda çokeşliliğin başlıca nedenlerini tespit ederken yalnızca hukukun sağladığı bir haktan yararlanma isteğindeki servet ve mevki sahibi bireylerin değil, farklı gerekçelerle böyle bir tercihte bulunan alt sınıflardaki davranış biçimini de incelemek gereklidir. Örneğin 18. yüzyıl Ankara'sında aile yapısı üzerine yapılan bir araştırmada bu yönde tespitlerde bulunulmuştur. Birden fazla evlilik yapanların kimlikleri incelendiğinde yarım fazlasının mesleki, dini, ilmi elkab ve unvanları olduğu görülmüştür. Bunlardan 20'si el-hac ve es-seyyid, 6'sı esnaf, 6'sı çelebi, 25'i ehl-i örf, 12'si ehl-i ilm ve 28'i her hangi bir unvanı olmayanlardır.¹⁶

Yapılan sosyolojik ve tarihi araştırmalar çokeşli ailelerin çoğunun bu tercihindeki başlıca sebebin öncelikle çocuk sahibi olma isteği olduğuna işaret etmektedir. Kız çocuğuna sahip olan ailelerde ise erkek çocuk sahibi olma isteği ikinci ya da üçüncü eşin alınışında belirleyici olmaktadır. Burada kişinin soyunu sürdürme isteği baskın biçimde kendisini göstermektedir.¹⁷ 1772-1810 tarihleri arasındaki dönemi kapsayan Tokat Şer'iyeye sicillerinde gözlemlendiği gibi ikinci eş daha çok çocuğu olmayanlar ya da erkek çocuk sahibi olmak isteyenler arasında yaygınlık kazanmış olup, tek evli olan erkeklerin oranı %84.26'dır.¹⁸

Tekeşlilerde olduğu gibi çokeşli ailelerde de hukuki çözüm gerektiren sorunlarla karşılaşıldığı anlaşılmaktadır. Şer'iyeye sicilleri ve fetva mecmuaları bunlarla ilgili renkli örnekler barındırmaktadır. Bu kaynaklardan başlıca sorunun eşler arasında adaleti sağlayabilme konusu olduğu anlaşılmaktadır. Eşler arasında geçimsizlik, evin harcırahı, evin hizmetlerinin görülmesi gibi konular rastlanılan diğer sorunlar arasındadır. Ebussuud Efendi, iki eşli birinin eşlerinin aynı evde oturmaktan imtina etmeleri durumunda erkeğin her birine avluları dahi ayrı olmak üzere müstakil ev açması gerektiğini bildiren bir fetva vermiştir. Aynı şekilde üç eşli bir kimsenin eşlerinden her birine eşit muamele etmesinin lazım olduğunu belirtmiştir.¹⁹

Türkler ve daha genelde Müslümanlar arasındaki çok kadınla evlilik geleneği Batıda en çok eleştirilen konular arasındadır. Siyasi içerikli metinlerden, seyahatnamelere ve en nihayet edebi eserlere kadar bunun izlerine rastlamak mümkündür. Hebbel, *Maria Magdalena* adlı tiyatro yapıtında Türkleri yargılamaksızın bu konudan söz eder. Eserin baş kahramanlarından

¹⁵ Ömer Demirel, "Osmanlılarda Ailenin Demografik Yapısı", DSTA., Ankara 1992, c.1, s.105.

¹⁶ Ömer Demirel, "1700-1730 Tarihlerinde Ankara'da Ailenin Niceliksel Yapısı", *Belleten*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1990, c. LIV, sa.60, s.951.

¹⁷ Demirel, *age.*, Ankara 1992, s.106.

¹⁸ Rifat Özdemir, "Tokat'ta Ailenin Sosyo-Ekonomik Yapısı", *Belleten*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1990, c. LIV, sa.65, s.1015-1016.

¹⁹ Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları: Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Enderun Yayınları, İstanbul 1983, s.57.

Meister Anton ile Leonhard arasında geçen konuşmada, en yoğun ve belirgin biçimde “*Türkler gibi on kadın almak*”tan söz edilir. Ricoldo de Monte Croce’nin 1300’lü yıllarda yayımlanan *Confutatio Alcorani* adlı yapıtında eleştiriler daha ağır ifadelerle dönüşerek çokeşlilik “*hayvani şehvet ve hayvani üreme aracı*” olarak değerlendirilir. Aynı eserin Martin Luther tarafından 1542’de Almanca’ya yapılan tercümesinde bizzat çevirmen tarafından “*Türkler gibi çok kadın almak*” eklemesi yapılarak, bu yargı bir anlamda Türklere uyarlanır. Luther’in çevirinin sonuna eklediği bölümde uyarılma şu şekilde somutlaşır: “*İslam’da evlilik kurumu yoktur. Onların yasalarına göre bir kadını alan, onu boşayabilir, tekrar onunla evlenebilir ya da onu satabilir. Böyle bir yaşama, ancak vahşi insanların özenmesine ve severek Türk olmalarına şaşmıyorum.*”²⁰

Bu türden önyargılara karşılık toplumsal yaşam içinde çokeşliliğin yaygın olmadığına, yalnızca ekonomik durumu iyi olan Türkler, yani büyük memurların, büyük tüccarların çokeşliliğe eğilim gösterdiğini kaydedenler de bulunmaktaydı. Jean Palerne’ye göre Türkler arasında “*zenginlerin dışında birden fazla karısı olan çok az adam*” bulunmaktaydı ve birkaç örf dışında Batılı mütevazı ailelerden hiç de farklı olmayan bir aile yaşamı sürmekteydiler.²¹ Alman Protestan Papazı Salomon Shcweigger’ın aktarımıyla “*Türkler ülkelere, karıları da onlara hükmeder. Türk kadını kadar gezeni ve eğleneni yoktur. Çokkarılılık yoktur. Herhalde bu işi denemiş, dert ve masrafa neden olduğunu anlayıp vazgeçmişlerdir.*”²² Shcweigger’ın yaklaşımının aksine çokeşliliğin yaygın olduğunu düşünenlerden birine, yaşamının 22 yılını Türkler arasında tutsak geçiren Macaristanlı Georg von Ungarn’a göre ise Türk erkekleri 12 kadınla evlenebilmektedir. *Türken Tractatus* adlı eserinde bir erkeğin 12 kadınla evlenme olanağına sahip oluşunun yaratıcının kadına ilişkin “*Erkeğin egemenliği altında olacaksınız!*” buyruğuna uygun olduğunu iddia eder.²³

Çokeşlilik yalnızca gezginlerin ve diplomatik görevle Doğuda bulunmuş elçilerin raporlarında değil, sanat eserlerinde de sıklıkla vurgu yapılan konular arasındadır. Özellikle bunun sembolize edilmiş biçimi olarak algılanan harem teması tiyatro yazarlarını ve müzisyenleri bir hayli etkilemiştir. Mozart *Zaide* ve *Die Entführung aus dem Serail* adlı operalarında Haremi bu yaklaşımla tasvir

²⁰ Onur Bilge Kula, *Alman Kültüründe Türk İmgesi*, Gündoğan Yayınları, Ankara 1997, c.3, s.355 vd.

²¹ Robert Mantran, *İstanbul’da Gündelik Yaşam*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Eren Yayınları, İstanbul 1991, s. 155.

²² Abdullah Saydam, *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, Derya Kitabevi, Trabzon 1999, s.253.

²³ Kula, *Alman Kültüründe Türk...*, Ankara 1992, c.1, s.120.

etmiştir. Benzer biçimde Miguel Cervantes'in İstanbul'da geçen güldürüsü *La Gran Sultana*, haremi yine oryantalist yaklaşımla sergileyen bir çalışmadır.²⁴

II. Modernleşme ve Çoğuşlilik

Modernleşme süreci otarşik yapıyı çözüp, sanayi toplumunu ve onun sınırlarını belirlediği yeni toplumsal yapıyı oluştururken en küçük sosyal birim olan aileyi de oluşturduğu yaşam koşullarına göre değıştirir, biçimlendirir. Söz konusu durum kaçınılmaz olarak gerçekleşir. Modernleşme sürecine bağılı olarak geleneksel toplumun özelliklerinden biri olan geniş aile yapısı çözümlenerek çekirdek aile anlayışı hakim bir unsur olarak belirir. Bu noktada ailenin iç yapısı kadar kuruluş süreci ve kanunlar dairesinde belirlenen hukuki meşruiyeti geleneksel yapının kalıplarından farklı şekillerde düzenlenmeye tabi olur. Osmanlı gibi geleneksel toplumlarda modernleşmenin aileye etkileri yalnızca ailenin sayısal yönüyle değıil, kadın erkek ilişkilerinin kazandığı yeni boyut açısından da ilgi çekici boyutlara ulaşır.

19. yüzyılda Osmanlı ailesi toplumsal değışim sürecinin tüm sancılarını yaşamaktaydı. Bir yandan Batılılaşma ve bu kültürel daireden adapte edilen yaşam kalıpları geleneksel olanın yerine ikame edilirken diğerk yandan alt sınıflar arasında gelenek, gündelik yaşam üzerindeki kuşatıcılığını sürdürüyordu. Modernleşme beraberinde standartlaşmayı ve dünyevileşmeyi getirirken dinsel referanslara dayalı hukuk belli noktalarda ağırlığını hissettiriyordu. Ticaret, Ceza ya da Toprak hukuku alanlarında Batıdan hukuk adaptasyonu ya da kodifikasyon süreci yaşanırken, aile hukuku gibi dinsel hukukun gölgesindeki alanlarda etkinliğı sınırlı kalıyordu. Bunun dikkat çekici örneklerine Osmanlı tebaasından olanların yabancılarla evliliklerinde rastlanmaktaydı. Osmanlı tebaasından kadın ya da erkeklerin yabancılarla nikâh akdi yapmaları devletin müdahalesiyle karşılaşıyordu.²⁵ Aynı şekilde kökü geçmişe dayalı bir uygulama olan İran uyruklularla evlilik yasaklanıyor²⁶, bu türden durumlarda doğan çocukların hukuki vaziyeti sorun olmayı sürdürüyordu.²⁷ Toplumsal ve ekonomik yapıyı düzenleyen kuralların büyük

²⁴ Bu konuda zengin örnekler için bkz. Metin And, **Tiyatro, Bale ve Opera Sahnelerinde Kanuni Sultan Süleyman İmgesi**, Dost Yayınları, Ankara 1999, s.44-53.

²⁵ BOA., YA. RES., 461/ 29.35/ 29.8.1302.

²⁶ Bu konuda bkz. "Teb'a-yı Devlet-i Aliye ile Teb'a-yı İraniyenin İzdivacı Haklarında Olan Memnûiyetin Muhafazasına Dair Nizamnamedir", (25 Şaban 1291) **Düstur** Cild-i Ruba, I. Tertip, Dersaadet, Matbaa-ı Amire 1295), s. 614.

²⁷ Hükümet çeşitli defalar İranlılarla evliliğı yasaklayan ve doğmuş olan erkek çocukların askerlik vazifesini ifaya mecburiyetine dair kararlar alıyor, bunun uygulamasını takip ediyordu. BOA., YA. RES., 461/ 37.8/ 13.6.1304.

bölümü Batı hukukunun normlarına göre yeniden düzenlenirken aile hukukunun klasik fıkıh hükümleri çerçevesinde kalmasına özen gösterilmişti. 1304 yılında İstanbul kadılığı riyaseti altında oluşturulan bir komisyonun hazırladığı raporda nikâh muamelatının Şer'i hukuka göre icrasına özel bir vurgu yapılması dikkat çekiyordu.²⁸

Tanzimat sonrası Osmanlı toplumunda aile ve kadın konusunda görülmeye başlanan değişimlerin niteliği incelendiğinde bunun yalnızca günlük yaşam ve tüketim kalıplarıyla sınırlı kalmadığı anlaşılmaktadır. Prof. İlber Ortaylı'nın belirttiği gibi 19. yüzyılda Osmanlı ülkelerinde tarımda, eğitimde görülen bazı yapısal değişimler ve tüm dünyada yaşanan haberleşme ve teknolojik devrimin toplumsal yapıya yansımaları klasik aile yapısını büyük şehirde olduğu kadar, kırsal alanda da tedrici bir değişime sürükleyecektir. Dönemin modernleşmeci ideolojileri kadının özgürleşmesi konusunu öncelikli meseleler arasında değerlendirecektir.

Osmanlı'nın Rumeli eyaletlerinde Batı Avrupa pazarını esas alan tarımsal üretim ve yarı mamul madde ihracına yönelik manifaktür gelişmekteydi. Şehirlerde görülen büyüme aile yapısında da modernleşmeyi zorunlu kıldı. Yüzyılın ortasında Ege bölgesi ve ardından Çukurova'da başlayan monokültürel tarımın yarattığı toprak işçiliği kırsal ailenin yapısını etkiledi.²⁹ Bu toplumsal gelişim sürecinin hukuk alanındaki ilk yansıması tarımda yeni gelişmelere göre beliren 1858 tarihli Arazi Kanunnamesiydi. Kararnamenin getirdiği toprakların tapulandırılması ve miras konusu olması büyük aile yapısının çözülmesi yolunda önemli bir adımdı. Ayrıca kız çocukların babanın mirasından pay alabilmelerinin gündeme gelmesi bireysel özgürlükler kadar, kadının hukuksal konumu açısından da önemli bir gelişmeydi.³⁰

Tanzimat'ın gerçekleştirmeye çalıştığı sosyo-kültürel değişim orta ve üst tabaka kadınının toplumsal yaşama girişini kolaylaştırmıştır. Modern İslamcı düşünürler çeşitliliğin kaldırılması ya da sınırlandırılması yolunda yorumlarda bulunurken, yalnızca Osmanlı ülkesinde değil, diğer Ortadoğu ülkelerinde ve bu arada Rusya periferisindeki düşünürler arasında da geleneksel evlenme biçimleri eleştirilmeye başlandı.³¹ Şinasi *Şair Evlenmesi* adlı eserinde eski

²⁸ BOA., YA. RES., 461/ 38.2/ 11.8.1304.

²⁹ İlber Ortaylı, "Osmanlı Toplumunda Aile", *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim*, Turhan Yayınları, Ankara 2004, s.64.

³⁰ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ömer Lütfi Barkan, "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1958) Tarihli Arazi Kanunnamesi", *Türkiye'de Toprak Meselesi*, Gözlem Yayınları, İstanbul 1980 s.352-357.

³¹ Örneğin Ağaoğlu Ahmed 1901'de Tiflis'te Rusça olarak basılan İslamiyette Kadın adlı çalışmasında kadın sorununun çözümlenmesini tarihsel ve toplumsal bağlamdan kopuk olarak "burjuva" bir sorunsal içinde ele almaktaydı. Çözümünü ise karizmatik bir özne sorununa

evlilik geleneklerini hicvederken, Azeri dramaturjisinin kurucusu Mirza Fethali Ahundov ve ardından gelen kuşak İslam kadınının kapalı yaşamını, kız çocuklarının eğitimde geri bırakılmışlıklarını, pederşahi aile yapısını eleştirmeye başlamışlardı. Bunun etkilerini Osmanlı uleması arasında da görmek mümkündü. Örneğin ilmiyenin en yüksek rütbesinden kazaskerlikten mülkiyeye geçmiş bulunan Ahmet Cevdet Paşa medreseliliğine rağmen tekeşliliği savunuyordu.³²

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'nin hazırlanmasında önemli katkıları bulunan Ahmet Cevdet Paşa'nın Bosna-Hersek teftişine gittiği dönemde eşyle arasındaki mektuplarda yaşanan diyaloglar ilginç biçimde buna işaret etmektedir. Birkaç aylık teftiş için gittiği görevde aylar süren ayrılığın ardından yapılan dedikodular ve ikinci bir eş aldığı şeklindeki söylentiler eşi Adviye Hanım'ı huzursuz etmiş, mektuplarında oldukça açık biçimde bu huzursuzluğu ortaya koymuştur. Cevdet Efendi yazdığı yanıtlarda bu söylentilerin asılsız olduğunu belirterek tek eşliliğe gönderme yapmıştır. Örneğin 9 Muharrem 1281 (14 Haziran 1864) tarihli mektubunda pek açık biçimde görüşlerini ortaya koymuştur: "*Yine evlenme lakırdıları yazmışsın, artık bu sözleri istemem; halkın ağzına niçün bakıyorsun? Ben, evlenecek olduğum vakit başımdan bir nikâh geçmek niyetiyle evlendim ve Allah'tan öyle istedim. Şimdiye kadar başka sûret hatırıma gelmedi ve Allah göstermesün.*"³³ Ancak Tanzimat ricali için Batılıların önyargısını yıkmak kolay bir iş değildi. Tanzimat projesinin mimarlarından olan Fuad Paşa diplomatik çevrelerden bir İngiliz kadının Müslüman bir erkek olarak kaç karısı olduğu şeklindeki can sıkıcı soruları karşısında mükemmel Fransızca'sının ve nüktedan kişiliğinin yardımıyla "*Kocanızın gibi iki tane, madam, yalnız o birini gizler, ben gizlemem*" şeklinde yanıt vermişti.³⁴

Toplum yeni bir döneme uyum sağlamaya çalışırken kadının hukuki statüsü ve evlilik konusu geleneksel değerlerin dışında dünyevi bir bakış açısıyla yeniden biçimleniyordu. Bu gelişim sürecinde devletin aileye yönelik müdahaleci tavrının etkisi büyüktü. Mehmet Ö. Alkan'a göre Tanzimat sonrasında devletin aileye ilişkin iki türlü müdahalesi görülmekteydi. Bir

indirgemekte ve idealize etmekteydi. Söz konusu çalışmada İslamiyette esas olanın tek eşlilik olduğunu savunuyordu. Ağaoglu Ahmet, *İslamiyette Kadın*, çev. Hasan Ali Ediz, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara 1985, s.31-32.

³² İlber Ortaylı, "Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu", *Türk Siyasal Hayatının Gelişimi*, ed. Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, Beta Yayınları, İstanbul 1986, s.79 ve 71.

³³ Mübahat S. Küttükoğlu, "Cevdet Paşa ve Aile İçi Münasebetleri", *Ahmet Cevdet Paşa Semineri*, İÜEF. Yayınları, İstanbul 1986, s.210.

³⁴ Roderic Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, Princeton University, New Jersey 1963, s.90.

yandan evlilik süreci dinsel-geleneksel bir anlayışın dışında dünyevi bir yaklaşımla yeniden düzenlenip, yerel yönetimler sürece dahil edilirken, diğer yandan geleneklerin güçleştirdiği evlilik olayının yarattığı toplumsal sorunların giderilmesi amacıyla, evliliklerin kolaylaştırılmasına ilişkin yasakçı düzenlemelere gidilmekteydi.³⁵ Evlilik dinsel bir işlem olmaktan çıkıp devletin müdahalesine açık dünyevi bir muamele haline dönüşürken belediyeler dinsel makamlardan alınan evlenme izinnamelerini onaylamakla yükümlü tutulmuşlardı. Evliliği kolaylaştırıcı önlemler dönemin genel yapısı içinde sıkça rastlanılan durumlar arasındaydı. Örneğin “*İzdivaç ve Tenaküh Maddesi Hakkında Tenbihata Havi*” ilânnâmede evlenmenin insanın yaratılışı ve doğası gereği olan hayırlı bir iş olduğu, İslamiyetin de evliliği kolaylaştırmış bir din olduğu vurgulanmaktaydı.³⁶ Böylelikle evlilik konusunu çıkmaza sokarak bunu toplumsal bir yara haline getiren gelenekler ağır şekilde eleştiriliyordu. Bununla birlikte çokeşlilik konusunda yeni bir yorum ya da devletin bu konuya yönelik girişimi görülüyordu. Toplumda sınırlı biçimde de olsa iki ya da daha fazla eşe sahip olanlara rastlanmaktaydı. Örneğin 1830 tarihli bir hüccetten anlaşıldığına göre, bu tarihte ölen Barut-zade Tatar Ramazan adlı bir kişi Amış Hatun, Ayşe ve Esmâ Hatun adlı üç kadınla evli olup, ölümü üzerine mirasçıları mahkemeye başvurarak, kocalarının mirasından fazla para alan Tatar Ramazan’ın kardeşi Hacı Mehmed Ağa’yı dava etmişlerdi. Diyarbakır’da gerçekleşen olaya benzer durumlara imparatorluğun diğer bölgelerinde de rastlanabilmekteydi.³⁷

Batıda Osmanlı imajının oluşumunda çokeşlilik ve harem temalarının belirleyiciliği 18 ve 19. yüzyıllarda varlığını sürdürmekteydi. Bunda yabancılar kadar Osmanlı kültürünü tanıyanların yazdıklarının da etkisi bulunmaktaydı. Örneğin D’Ohsson’a göre çokeşlilik Osmanlı toplumunda yaygın olmamakla beraber bunun nimetlerinden yararlanan erkeklere rastlanmaktaydı. D’Ohsson’ın ifadesiyle çokeşliliğin yaygın olmamasının nedeni; birden çok kadına bakma güçlüğü, ev huzurunu bozma endişesi, hepsini birbiriyle geçindirmenin zorluğu ve son olarak da ebeveynlerin evli erkeklere kız vermeme konusunda titiz davranmalarıdır. “Çok defa erkeklere, evlendikleri kadının üstüne kimseyi getirmeme şartıyla kız verilir. Yani, çokeşlilik caiz ama hayat şartları pek az kimse dışında bu uygulamaya izin vermez.” Benzer biçimde Olivier de çokeşliliğin sakıncalarına dikkat çekerek, en önemli sakınca

³⁵ Mehmet Ö. Alkan, “Tanzimat’tan Sonra ‘Kadın’ın Hukuksal Statüsü ve Devletin Evlilik Sürecine Müdahalesi Üzerine”, **Toplum ve Bilim**, Yaz 1990, sa.50, s.30.

³⁶ Alkan, *age.*, s.31.

³⁷ Diyarbakır Şer. Sic., nr.376’dan aktaran İbrahim Yılmazçelik, **19. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1995, s. 277.

olarak devletin nüfuzuna zarar vermesini ileri sürer.³⁸ Aslen Avusturya kökenli olup 1853’de Osmanlı Devletine iltica ederek çeşitli görevlerde Babîâlî’ye hizmet eden Franz von Werner ya da daha yaygın biçimde tanındığı ismiyle Murat Efendi ise 1877 basım tarihli *Türkische Skizzen* adlı gezi notlarında çokeşliliğin sanılanın aksine diğer Şark kavimleriyle kıyaslandığında Türkler arasında çok sınırlı olduğunu belirtir.³⁹

İtalyan seyyah Edmondo de Amicis ise konuya bir başka açıdan, medeniyet yaklaşımı olarak bakmaktadır. Ona göre özelde Türk, genelde Şark kadınının kurtuluşu ancak çokeşliliğin ortadan kalkmasıyla mümkün olabilirdi. Amicis çokeşliliğin kalkacağı konusunda umudu olan bir yazardır. “*Türk kadınının bahtına acıyanları teselli etmek için söylenebilecek bir şey var, ta’addüd-i zevcat günden güne azalıyor. Bu bizzat Türk erkekleri tarafından her zaman erkeğin tabii hakkı olmaktan çok, hoş görülebilir bir suistimal olarak telakki edilmiştir*” diyen yazara göre toplum kabuk değiştirirken eski feodal uygulamalardan sıyrılıyordu. Bu gelişmenin izlerini politik seçkinler arasında görmek mümkündü. Nezaretlerdeki yüksek memurlar, zabıtlar, kadılar, din adamları arasında dahi tekeşlilerin oranı hızla artmaktaydı. İstanbul’la ilgili izlenimlerini aktarırken halkın beşte dördünün tekeşli olduğunu ileri sürmesi dikkat çekmekteydi. Ona göre bunun nedeni Avrupalıları taklit isteği olup, değişme ihtiyacından kaynaklanmaktaydı.⁴⁰

Çokeşlilik 19. yüzyılda Müslüman aydınlar arasında tartışmaya açılmış bir konuydu. 1899 yılında Mısır’da şer’i mahkemelerin durumu ve iyileştirilmesi hakkında kendisinden görüş istenildiğinde Muhammed Abduh erkeklerin çokeşlilik hakkının sınırlanmasını da içeren bir dizi tekliflerde bulunmuştu. Abduh’a göre “Nisa suresi 3. ve 129. ayetlerdeki ifadelerle İslam’da çokeşlilik sınırı son derece daraltmış, onu sadece gerçekten ihtiyaç duyanlar için, adaletli davranma konusunda kendine güvenmek şartıyla zarureten mubah kılmıştır. İslam hukukunda zarar vermenin ve zarara zararlarla mukabele etmenin menedildiği, önceden zarara sebep olmayan bir uygulama sonradan buna sebebiyet veriyorsa bu uygulamayla ilgili hükmün değişmesinin gerektiği ve mefsedeti önlemenin maslahatı celbetmekten evla olduğu gibi hususlar göz önünde bulundurulduğu takdirde, adaletin gerçekleşmesinden endişe edilmesi durumunda çok evliliğin kesinlikle yasaklanmasının mümkün olduğu sonucuna varılabilir.” Görüşlerini hazırladığı raporla Mısır Adalet

³⁸ Bu konuda bkz. Burçak Evren-Dilek Girgin Can, *Yabancı Gezginler ve Osmanlı Kadını*, Milliyet Yayınları, İstanbul 1997, s.133-134.

³⁹ Mehmet Uysal, *Avusturyalı Murat Efendi: Biyografisi ve Türkiye Seyahatnamesi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2004, s.115-116.

⁴⁰ Edmondo De Amicis, *İstanbul*, çev. Beynün Akyavaş, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1986, s.244-250.

Bakanlığı'na sunan Abduh'un öğrencilerinden Reşit Rıza ise ileri sürülen görüşlerin böyle bir akdin batıl olduğu anlamına gelmediğini, burada menedilme keyfiyetinin geçici olduğunu ve akdin geçersizliğini gerçekleştirmediğini belirtir. Bununla birlikte Abduh'un görüşleri çağdaş İslamcı düşünürlerce eleştirilmiştir.⁴¹

III. Tartışmaların Odağında Bir Kurum Aile ve Çokeşlilik

19. yüzyılın modernleşme hareketi geleneksel kurumları tartışmaya açarken yalnızca politik alanla sınırlı kalmamıştı. Edebi eserlerden gündelik basına, toplumsal yapıya dair hazırlanan raporlara kadar bir çok yerde çokeşlilik konusunun eleştirisi ya da müdafaasına rastlamak son dönem Osmanlı insanı için şaşırtıcı değildi. 19. yüzyıl Türk edebiyatı tarafgir ya da eleştirel biçimde bu toplumsal yarayı işlemekten geri kalmaz. Ahmet Mithat, ilk romanlarından olan *Hasan Mellah*'ta, bir erkeğin birden fazla kadını sevebileceğini, bunu vaktiyle yazdığı bir tiyatrodan da konu edindiğini buna tabiat kanununa aykırıdır diye itirazlarda bulunulduğunu, halbuki tabiat kanununda ta'addüd-i zevcata ait bir çok örnek gösterilebileceğini anlatır. Aynı yıllarda yazdığı *Esaret*'te evli olan Zeynel Bey'in aklından cariyesini de nikâhlamak geçer. Ancak çokeşliliğin karşısında olduğundan düşüncesini değiştirir: "*Ta'addüd-i zevcat pek ziyade menfur ve merdudum olduğu cihetle der-akab tebdil-i fikrederek nefsimi ta'yib eylerdim.*" Zeynel Bey'in düşüncesiyle Hasan Mellah'ta ileri sürülen görüşlerin çeliştiği görülmektedir. Bununla birlikte Ahmet Mithat sonraki eserlerinde çokeşliliği, özellikle Batıdaki evlilik dışı ilişkilere karşı bir savunma aracı olarak görecektir.

1876'da yayımlanan *Paris'te Bir Türk* adlı romanının karakteri Nasuh'a çokeşliliğin bir zorunluluk değil, cevaz olduğunu söyletirken, Avrupa Âdâb-ı Muâşeretinde konuya daha esprili biçimde yaklaşmaktan kaçınmadığı görülür: "*Avrupa'lı ve bilhassa Paris kadınları bir yerde Şarklı ve Müslüman gördükleri zaman birinci derecede merak ettikleri şey Türk haremelerini sormaktır. Kadınların istitarına ve zevcatın tekessüratına dair yalan yanlış bir takım masal nevinden haberler almış oldukları cihetle bunlarla Şark erkeklerinin gadr-i itisaflarını dillerine dolamaktan pek ziyade mütelezviz olurlar. O kadar acib ve garib mütalaaat serdederler ki insanı ya gülmekten ya kızdırmaktan hali kalmazlar. Bunlara cevap vererek meram anlatmak imkanı tasavvura bile sığamaz. Zira o halde bahsi ciddiyata vardırmaq icab eder ki bunun yolsuz olduğunu evvel dahi haber vermiştik. İşin en kestirmesi "her kavmin bir adeti vardır madam. Her dinin bir hükmü olur. Bu adetler, bu*

⁴¹ Kevser Kamil Ali-Salim Öğüt, "Çok Evlilik", *md. DİA.*, c.8, İstanbul 1993, s.367.

*hükümler kendi erbabı nezdinde makbuldürler. Mesela Şarklılara sorarsanız onlar dahi Avrupalıların yalnız bir kadına iktifa etmelerine ve kadınları herkesin enzar-ı temaşasına arzutmelerine şaşarlar” diye işi latifeye hamlederek ciddiyata sardırmamalıdır.”*⁴² Ahmet Mithat Efendi’ye göre toplumsal yaşamda kadının tartışmasız bir yeri olmalıdır. Ancak kadının statüsü açısından sentezci ve düalist bir tavır içindedir. Kadını toplumdan dışlayan, kişiliğine değer vermeyen, eğitimi gereksiz gören anlayışa karşı durduğu gibi Batılıların kadın hakları ve kadın özgürlüğü adına savundukları değerleri de Osmanlı toplumu açısından yıkıcı olarak değerlendirir.⁴³

Çokeşlilik konusu yalnızca romanlarda değil, tiyatro eserlerinde de işlenen konular arasındadır. Ahmet Mithat *Eyvah* adlı oyununda, Ali Haydar *İkinci Ersas*’da çokeşliliği eleştirirler. II. Meşrutiyet dönemi oyunlarında ailenin oluşumu, karakteri ve çokeşlilik toplumsal bir yara olarak işlenir. Osman Şevki’nin *Ta’addüd-i zevcat* isimli oyununda zengin Cemil, arkadaşı diplomat Resmi Bey’in kızkardeşi Rakibe hanımı beğenir ve evlenmeyi düşünür. Rehide hanım eşini ikinci bir kadınla paylaşmaya karşıdır ama ısrarlara karşı fazla direnemez ve bu isteğe boyun eğer. Çokeşliliğin çarpıcı şekilde eleştirildiği bir diğer eser ise, Halide Edib’in konusunu bir peygamber kıssasından alan *Kenan Çobanları* isimli oyunudur. Yusuf kıssasından yola çıkan yazar, çokeşliliğin çocuk psikolojisi üzerindeki etkisini işler. Yakup peygamber, daha çok sevdiği karısının çocuğunu diğer çocuklarından ayırır, ona farklı şekilde davranır. Dini bir hikayeye aktüel açıdan yaklaşılacak oyunda bir peygamber bile çok kadınla evlilikte âdil davranmadığına göre bu doğru değildir, tezi anlatılır.⁴⁴

Şemseddin Sami Bey’in 1879 yılında yayımladığı *Kadınlar* başlıklı risalesinde konuyla ilgili ileri sürdüğü görüşler dikkat çekicidir. Yazar bu konuda kalem oynatmaya cesaret edişinin ardındaki sebebi kadınların durumunun düzeltilmesini öncelikli meseleler arasında görmesi olarak ifade eder. Bunun yanında böyle önemli bir konuda Türk dilinde kitap bulunmayışı da Şemseddin Sami’nin kadın konusuna eğilişinde etkili olur. Yazara göre çokeşlilik sorunu özellikle Batılılarca kasıtlı olarak çarpıtılmakta ve çoğunlukla tarihi verilere aykırı biçimde yorumlanmaktadır. Şemseddin Sami için evlilik yalnız doğal bir ihtiyaç ve insan neslinin sürekliliği sebebi üzerine kurulmayıp, başlıca iki kutsal esas üzerine kuruludur ki bunların biri aşk, diğeri ise aile oluşturmak arzusudur. İnsan her birini başka bir muhabbetle sevmek üzere,

⁴² Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1989, s.203-206.

⁴³ Melike Türkdöğün, “Ahmet Mithat Efendi’nin Bakış Açısıyla Modernleşme Sürecinde Osmanlı Toplumunda Kadın Meseleleri”, *Dergah*, Şubat 2002, s.21.

⁴⁴ Enver Töre, “Türk Ailesindeki Değişmenin Tiyatromuza Yansımaları”, *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, BAAK., Ankara 1992, c.2, s. 685 ve 696.

birkaç kişi sevebilir; lakin aşk denilen bir tür muhabbetle bir kişiden fazla sevemez. Aynı şekilde birden fazla kadın alan bir erkeğin aile denilebilecek bir aile oluşturması da mümkün değildir. Aileyi oluşturan, karı ve koca arasındaki sadakattir. Oysa çokeşlilik gibi bir tercih bu durumu sakatlayan bir uygulamadır.⁴⁵

Avrupalıların sürekli Doğunun geri kalmışlığının toplumsal görüntüsü olarak aksettirmeye çalıştığı çokeşliliğin İslam dini nazarındaki konumuna gelindiğinde yazar bunun İslam'ın bir emri olmadığını belirtmekle işe başlar.⁴⁶ Ona göre kutsal kitabın kanun tarafı çokeşliliğe müsaade ediyorsa da ahlak tarafı bunu taktir etmemektedir. Burada temel tezini güçlendirmek için yine *Kur'an*'da yer alan tekeşliliği teşvik edici ibareye gönderme yapmaktadır. Ancak çokeşliliğin İslam tarafından yasaklanmamış olması Şemseddin Sami'ye göre çok özel durumlarda karşılaşılabilecek mağduriyetleri önlemek amacıyla.⁴⁷ Bu nedenden ötürü her türlü olumsuzluğuna rağmen çokeşliliğin yasaklanmasını dinen uygun görmez. Tam tersine tıpkı Ahmet Mithat gibi büsbütün yasaklama olayının Hıristiyan milletlerde görülen bazı uygunsuzluklara yol açacağından endişelendiğini ifade eder.⁴⁸

Poligami konusunda dikkat çekici bir gelişme ise ulemadan Mahmud Esad Efendi ile devrin önde gelen kadın yazarlarından ve aynı zamanda Ahmet Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye Hanım arasında basın yoluyla yaşanan tartışmadır. Mahmud Esad Efendi çeşitli vesilelerle gazetelere yazdığı makalelerde çokeşlilik gibi bir konunun İslam'ın asli unsurları arasında yer almadığına; ancak Batılılar tarafından konunun İslam'ı tahrif amacıyla kullanıldığına değinir. Makaleler daha sonra bir kitap olarak yayımlanır.⁴⁹ Buradan hareketle Fatma Aliye Hanım aynı konunun müdafaasına girer. Yazarın ifadelerinde vurgu yapılan nokta Batılılarca iddia edildiği üzere konunun yalnızca bir erkek kadın meselesi olmadığı, tam tersine insan haklarıyla ilgili bir durum olduğudur. Mektup şeklinde kaleme alınan yazıda meselenin kendi kendimize anlatılmasında büyük problemlerle karşılaşılacağı belirtildikten sonra Avrupalı "Şık"ların sudan bilgilerle bu konuda yalan yanlış hükümler vermelerinden yakınılır. İslam'ın temel kaynağı

⁴⁵ Şemseddin Sami, **Kadınlar**, haz. İsmail Doğan, Gündoğan Yayınları, Ankara 1996, s.60-62

⁴⁶ Dönemin yazarlarında sıkça görülen bir savunma biçimidir. Sema Uğurcan, "Tanzimat Devrinde Kadının Statüsü", **150. Yılında Tanzimat**, ed. Hakkı Dursun Yıldız, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1992, s.504

⁴⁷ Bu konuda kadının çocuk sahibi olmayışı ve eşinin sırf bu yüzden boşaması halinde karşılaşacağı kötü durumu, yakalanabileceği herhangi bir hastalık sonrasında madur olabileceği ve benzeri bazı özel durumları örnek verir.

⁴⁸ Şemseddin Sami, **age.**, s.62 ve 67

⁴⁹ Mahmud Esad, **Ta'addüd-i zevcat**, Tahir Bey Matbaası, İstanbul 1316/ 1898, 60 s.

Kur'an'ın diğer kitapların aksine orijinalliğini koruduğunu belirten Fatma Aliye Hanımın başlıca amacı ta'addüd-i zevcat'ın realitesini, mantığa uygunluğunu Batılılara anlatabilmektir.⁵⁰

Fatma Aliye Hanım makaleyi kaleme alırken Mahmud Esad Efendi'nin ulemadan oluşunu göz ardı etmeyip savunmalarını soru şeklinde yönelterek polemige girmekten kaçınmaz. O, Mahmud Esad Efendi'nin makalesinde konuyla ilgili deliller ortaya koyarken İslamiyet'i medenileşmeğe engelmış gibi algılanabilecek sözleri eleştirir, Avrupalıların medeniyet adına Afrika'da yaptıkları sömürgeci zorbalığı sert bir dille kınar. Fatma Aliye Hanımın özellikle vurgu yaptığı nokta İslam'ın çokeşliliği emretmeyip, belli şartlar altından tavsiye etmiş olduğudur.⁵¹ Bu yaklaşımıyla geleneksel savunma biçimini sergilemiş olmaktan öteye gitmez. Batılılar açısından konunun ilginç yönü bu kez savunmanın erkeklerden değil, Müslüman bir kadından gelmiş olmasıdır.⁵²

1900'lü yıllarla birlikte kadınlar kendilerini konu edinen dergilerde taleplerini daha yüksek sesle ifade etmeye başlarlar. Aile ve kadın sorunu dönemin kadın dergilerinde yer alan başlıca temalar arasındadır.⁵³ Ta'addüd-i zevcat, aile yapısı, aile içi ilişkiler gibi sorunlar ve kadın bakışıyla biçimlenen çözüm yolları dönemin genel eğilimini ortaya koymaktadır.⁵⁴ Bu yazılar bazen "Bedbaht Kadınlar" başlığı altında olduğu gibi kocasının ikinci bir eş almasından duyduğu rahatsızlığı dile getiren bir kadının kaleminden çıkarken, kimi zaman daha şiddetli bir eleştiri malzemesi olarak biçimlenebiliyordu. Ancak tartışmanın öznesi temelinde İslami kuralların olduğu hassas bir konuydu. Bu yönüyle karşı çıkışlarda dönemin diğer sorunlarında olduğu gibi İslam bir referans olarak alınıyordu. Böylelikle İslam'ın yanlış yorumlandığı

⁵⁰ Fatma Aliye Hanım'ın mektubu daha sonra Mahmud Esad Efendi'nin çalışmasıyla bir arada yayımlanır. Fatma Aliye-Mahmud Esad, **Ta'addüd-i zevcat (ve) Zeyl**, Tahir Bey Matbaası, İstanbul 1318/ 1898, 84 s.

⁵¹ Uğurcan, **age.**, s.509.

⁵² Bu konuda bkz. Emel Aşa, "İlk Türk Kadın Romancısı Fatma Aliye Hanım'ın Romanlarında Aile ve Kadın", **Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi**, BAAK., Ankara 1992, c.2, s.658-659.

⁵³ Kimi zaman dış dünyadaki kadınlar hakkında da yorumlar bu dönemin basınında yer almaya başlayacaktır. İsmail Hakkı, "Fransa'da Talak Meselesi", **İkdâm**, nr.2384, 24 Şevval 1318/ 14 Şubat 1901, s.4, aynı gazetede bir başka haber için bkz. "Havâdis-i Medeniye: Fransa'da ve Memâlik-i Sâirede İzdivaç", **İkdâm**, nr. 3398, 15 Ramazan 1321/ 5 Kânunuevvel 1903, s.3, Necip Asım, "Almanya'da Kadınların Terakkiyatı", **İkdâm**, nr. 888, 1 Şaban 1314/ 5 Kanunusani 1897, s.3.

⁵⁴ Ebüzziya Tefik, "Kadın Okuyup Yazmalı Mıdır?", **İkdâm**, nr.1790, 22 Safer 1317/ 30 Haziran 1899, s.3-4, H. Remziye, "Nisvan-ı İslam", **İkdâm**, nr. 504, 1 Recep 1313, s.3, Safvet Nezihî, "Kadınlara Dair", **İkdâm**, nr. 2345, 15 Ramazan 1318/ 6 Kanunusani 1901, s.3-4.

söyleniyor ve getirilen adalet şartının çoğunlukla göz ardı edildiği ileri sürülüyordu.⁵⁵

Aslında konunun sosyolojik boyutu tarafların dikkatinden kaçmamaktaydı. Birçok kadına göre kadının ekonomik bağımsızlığı kazanması ve toplumsal hayat içinde birey olarak kabul görmesiyle sorun tamamen ortadan kalkacaktı. Mes'adet Bedirhan, *Kadınlar Dünyası*'nın Fransızca yayımlanan nüshasında konuya tümüyle bu açıdan yaklaşmaktaydı: "Gerektiğinde Kur'an poligamiye izin vermektedir. Ne var ki günümüzde ne Türk kadını böyle bir hayat koşulunu kabul edecek düzeydedir, ne günümüzün sosyolojik ve ekonomik koşulları buna izin verecektir. İslamiyet aslında poligamiyi Müslümanlığı geliştirmek için kabul ediyordu, fakat kadın ve erkek açısından öyle ciddi koşullara bağlıyordu ki, Müslümanların çoğunluğu hemen hemen hiçbir zaman poligami kurumundan yararlanmamayı tercih etti. Yirminci yüzyılda yapılan istatistikler kanıtlamaktadır ki, varolan poligami uygulaması da giderek daralmaktadır. Bugün için iki-üç kadınla evlenerek poligami uygulamasını sürdüren erkekler, ne Hz. Muhammed'in İslamiyet'in temel ilkeleri karşısında ne de çağımızın modern ilkeleri konusunda her hangi bir bilgiye sahip değildirlere. Poligami içinde yaşayan zavallı kadına gelince onların bu tür yaşama rıza göstermeleri, ekonomik bağımsızlıklarına sahip olmamalarından, kendi iş güçleriyle yaşamlarını sürdürme olanaklarına sahip olamamaktan kaynaklanmaktadır. Şuna çok eminim ki, Müslüman kadın erkeğin yardımına ihtiyacı olmadan yaşayacak vasıtalara sahip olduğu gün poligami de kendiliğinden ortadan kalkacaktır. İşte bunun içindir ki, biz Müslüman kadınlara gereken şey, üzerimize düşen kutsal görev, hiç durmadan kendi hayatımızı kendi çalışmamızla idare edecek imkanlara sahip olmamızdır."⁵⁶

Çokeşlilik konusuna hukuki ve dini boyutlarının dışında sosyolojik açıdan yaklaşan Salahaddin Asım Bey için ta'addü-i zevcat demek "sosyolojiye esas ve temel olan, toplumsal ve medeni bireyleri yetiştiren ailelerin işlevlerini yok eden ve tüm bunların üstünde toplumun bağımsız bireyleri olan çocukları bir şehvet pazarında, cinsellik follağında besleyip büyüten resmen ve dinen yalnız bir müşterili özel bir 'kârhane' açmak demektir." Böyle aileler, toplumsallığın aileleri değil, cinselliğin aileleridir. Toplumsallık ve medeniyette, istikrar ve gelişme olması için mutlaka bağımsız ve bireysel aileler olmak gereklidir. Bu nedenle birden fazla zevceli aileler

⁵⁵ "Ta'addü-i zevcat Meselesi", Genç Kadın, no. 8, 24 Nisan 1330, s.113-114'den aktaran Serpil Çakır, "Meşrutiyet Devri Kadınlarının Aile Arayışı", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, BAAK., Ankara 1992, c.1, s.244.

⁵⁶ Mes'adet Bedir-Khane, "La Polygamie et l'islam", 7/20 Decembre 1913, no.121, s.1-2'den aktaran Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yayınları, İstanbul 1994, s.206-207.

kesinlikle sosyolojik değildir. Salahaddin Asım Bey'in çokeşlilikle ilgili sözleri dönemin bir erkek yazarı için oldukça cüretkardır. O, ta'addüd-i zevcatı aileyi ve toplumu mahveden bir felaket, milleti ve vatani yozlaşmaya, çöküşe götüren bir hastalık olarak değerlendirmekte, Türkler ve Müslümanlar için "aşâğılık bir leke olarak" tanımlamaktadır.⁵⁷

Salahaddin Asım Bey'in yanısıra konuya daha serinkanlı yaklaşan yorumlar da bulunmaktaydı. Mısır İstînâf Mahkeme-i Ehliyyesi Müsteşâr-ı Sâbıkı Kâsım Emin, özgün adı *Tahrî-i Etrâh* olup, Türkçe'ye *Hürriyet-i Nisvan* başlığıyla çevrilen çalışmasında İslam'da kadının erkekle denk olduğunu ileri sürerken bu dengeyi bozan ve erkeği kadının fevkinde tutan bir uygulamanın ta'addüd-i zevcat olduğunu belirtmekteydi.⁵⁸ Ona göre dinin ahlak ve geleneğe büyük bir etkisi yoktu. Eğer öyle olsaydı, İslam kadınlarının buldukları noktadan daha ileri bir yerde olmaları gerekirdi. Kâsım Emin kadınların eğitimi, kılık kıyafeti ve toplumsal statüsü gibi konuların yanında evlilik konusuna da yer verir. Kâsım Emin'e göre fıkıh kitaplarında yer aldığı şekliyle evliliğin erkeğin kadının kadınlığından yararlanmak amacıyla gerçekleştirdiği bir akit olarak değerlendirmenin toplumsal sonuçları ağır olacaktır: "Ayan-ı nâstan biri bir kuzu ya da merkep satın alacağı zaman o kuzu veya merkebi görüp, ne olduğunu anlamadan böyle bir alışverişe razı gelmezken, akıl ve iz'anı salim bir erkek ile bir kadını birbirini tanımaksızın bir arada yaşamaya zorlamak mümkün değildir."⁵⁹ Bunun sonucu olarak son yıllarda boşanmalar artmaktadır. Yazarın belirttiğine göre 1898'de bütün Mısır'da gerçekleşen evliliklerin %27'si boşanmayla sonuçlanmış, bu oran yalnızca Kahire'de %78 oranına ulaşmıştır. Söz konusu istatistik aile kurumunun yeniden değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.⁶⁰

III. Siyasi Söylemin Aileye Yaklaşımı

II. Meşrutiyet ortamı toplumsal ve kültürel anlamda renkli bir tartışma platformu oluşturmuştur. Hangi ideolojik yaklaşımdan hareket ederse etsin Meşrutiyet aydını toplumsal sorunlara duyarlı ve kendince çözüm önerileri geliştirmeye açıktır. Batıcılar, Türkçüler ve İslamcı aydınlar arasında kadın ve

⁵⁷ Salahaddin Asım, *Türk Kadınlığının Tereddidi yahud Karışmak*, Türk Yurdu Matbaası, İstanbul, 280 s. Eserin günümüz yazı diline aktarılmış hali için bkz. *Osmanlıda Kadınlığın Durumu*, haz. Metin Martı, Arba Yayınları, İstanbul 1989, s.93-97.

⁵⁸ Kâsım Emin, *Hürriyet-i Nisvan*, çev. Zeki Magâmiz, Dersaadet Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı, 1329 (1913), s. 18-19, ayrıca eserin tanıtımı için bkz. Hüseyin Kılıç, "Kadınların Özgürlüğü", *Tarih ve Toplum*, V/28, Nisan 1986, s.61-63.

⁵⁹ Kâsım Emin, *age.*, s.172.

⁶⁰ Kâsım Emin, *age.*, s. 222 vd.

aile konusunun tartışmaya açılması geçmiş dönemin aksine hukuki çözüm önerilerinin geliştirilmesine yönelik beklentiler meşrutiyet iklimini renklendirmiştir.⁶¹ Modernleşme ve geleneksel yaşam arasında denge sağlama konusu bu dönemin başlıca arayışı olmuştur.

Modernleşme İslamcı düşünürler arasında tartışılmaya açılırken kadın sorunu da İslami bir boyut içinde ele alınır. İsmail Hakkı İzmirli İslam'ın insanlığın olgunluğa erişinde iki kanat hükmünde gördüğü düşünce ve irade özgürlüğünü erkek ve kadına eşit şekilde bahşettiğini belirtmekle birlikte bu durumun iki cinsin müteahkim olduğu anlamına gelmediğine işaret eder. Ona göre erkek kadından üstündür: "*İslam'da kadın rüşd ve kudretten mahrum bir iş makinesi değildir, erkeğin saadet ve zevki için bir alet değildir, erkeğin elinde bir şehvet ve hakaret oyuncağı da değildir. Belki tabii haklara sahip bir hayat ortağıdır.*" Bununla birlikte İsmail Hakkı'nın aile içinde kadına biçtiği rol geleneksel kalıplar çerçevesindedir. Çocuk terbiyesi ve ev idaresi kadının başlıca görevleridir.⁶² Benzer temalara Şeyhülislam Musa Kazım Efendi'nin görüşlerinde de rastlanmaktadır. Buna göre "kadınların yaradılışlarındaki hikmet, onların bir erkekle evlenerek dünyaya çocuk getirmek ve sonra o çocukları terbiye etmek ve ev işlerini düzene koymaktan ibarettir. Kadınların bu vazifeleri hakkıyla ifa edebilmeleri ise öyle senelerce yüksek mekteplere devam etmelerini gerektirmez. Çünkü bu vazifeleri öğrenmek için ilk, orta, lise mektepleri yeterlidir. Ondan sonra bir hanım kızın kendisine münasip bir erkekle evlenmesi ve beyhude yere zaman kaybetmemesi gerekir."⁶³

İslamcı yazarlar arasında özellikle meşrutiyet dönemine gelindiğinde bu konuda daha yoğun bir tartışma ortamı başlamış olması dikkat çekiciydi. Bunlar arasında Ahmed Hamdi Akseki'nin yorumları yaklaşım açısından önemliydi. *Sebülürreşâd* dergisinde yayınlanan bir dizi makalede konuyu ele alan yazar geleneksel İslam fıkhnının bakış açısından değerlendirmelerde bulunmakta ve poligaminin İslam uygulaması içindeki yerini tespit etmekteydi. Ahmed Hamdi konuyla ilgili yazı dizisinin ilk makalesinde meselenin İslam'ı lekelemek isteyen Frenkler ve onların taklitlerince saptırıldığını iddia ediyordu. Yazara göre ta'addüd-i zevcat İslam'ın rükünlerinden olmayıp, yalnızca zaruret halinde tanınmış bir ruhsattır. Ahmed Hamdi yazı dizisinde kadının toplum içindeki rolünü geleneksel yaklaşım içinde ve çoğunlukla yerli veya yabancı muhafazakar yazarların görüşlerinden beslenecek biçimde ele alırken 'kadının erkek karşısındaki zayıf' konumuna vurgu yapmıştır. Kadın ve erkeğin eşit

⁶¹ Selami Kılıç, "Osmanlı Aydınlarının Kalemile Türk Kadını ve Türkiye'de Kadın Haklarının Gelişmesi", *AÜİİTED.*, Erzurum 1991, sayı 5, s.83-101

⁶² İzmirli İsmail Hakkı, *el-Cevabu's-sedid fi beyanı dini't-tevhid*, İstanbul 1339/1341, s.130 vd.

⁶³ Musa Kazım, "Hürriyet-Müsavat", *Sırât-ı Müstakîm*, İstanbul 1326, sa.1-3.

haklara sahip olmasının mümkün olmadığını ileri süren yazar, evlilik hayatında aslolanın tekeşlilik usulü olduğunu teslim eder. Bununla birlikte çok özel durumlarda –bütün erkeklere şamil olmayan zaruri ihtiyaçlar karşısında- ta’addü-i zevcata cevaz verilebileceğini belirtir. Aksi durumlarda Batı toplumlarında görüldüğü gibi nikâhsız beraberliklerin meşru addedilmeye başlanacağını kaydeder. Bu açıdan Ahmet Hamdi Akseki, ta’addü-i zevcat uygulamasının kanunen yasak olduğu memleketlerde zinanın yaygınlık kazandığını ileri sürmekte ve kanun yoluyla bir kısıtlama ya da yasaklama yoluna gidilmesini uygun görmemektedir.⁶⁴

Ahmet Hamdi ısrarla ta’addü-i zevcatın İslamiyet’te emredilmiş (me’ûrun bih) değil, ruhsat olarak tanınmış (me’zûnun fih) bir konu olduğunu vurgulayarak gerekli olmadıkça tekeşliliğin tercih edilir bir durum olduğuna vurgu yapar. Ona göre adalet şartı getirilmesi ve ardından eşler arasında adaletle hükmetmenin zorluğundan bahsedilmesi buna işaret eden bir delildir. Bu konudaki görüşlerini destelemek için Mısır Müftüsü Şeyh Muhammed Abduh’un “*Ta’addü-i Zevcatta Şeriat’ın Hükmi*” başlıklı yazısından alıntılar yapar. Abduh bu yazısında çokeşli ailelerde görülen sorunlara değinir. Eşler arasındaki geçimsizlik, eşlerin çocukları arasında görülebilen farklı yeteneklerin yol açabileceği kıskançlık ve çekişmeler; erkeğin adaleti gözetmemesi durumunda daha vahim hal alan aile içi sorunlar değinilen başlıca konular arasındadır. Muhammed Abduh dince birçok kısıtlama ve şart ileri sürülmüşken insanların çokeşliliğe tevessül etmelerini ise “*ta’addü-i zevcattan kastedilmiş olan hakikatten gaflet ederek onu hayvani şehvetlerine sarf ve lezzet elde etmek için bir yol*” ittihaz etmelerine bağlar. Ancak her iki yazarda da dikkat çeken yön bunların ta’addü-i zevcatın gerekli durumlarda mubah olduğunu düşünmeleridir. Bununla birlikte Ahmed Hamdi Akseki konuya ayrı bir hassasiyetle yaklaşmakta ve yazısına şu ifadelerle son vermektedir: “*Zamanımızda birçok Müslümanlarda görülen ta’addü-i zevcat, -şartlarını taşımadıklarından- kat’iyyen Kur’an’a muhalif olduğu cihetle, onların hali ile Müslümanlığı mukayese etmek doğru değildir. Hatta bu gibi kimseleri birden ziyade kadın almaktan menetmek, salâhiyattâr olan makam üzerine vâcip, belki de farzdır.*”⁶⁵

⁶⁴ Yazı dizisi içi bkz. Ahmet Hamdi Akseki, “İslamiyet ve Ta’addü-i zevcat”, *Sebilürreşâd*, XI/275, 1329, s.226-228; XI/276, 1329, s.243-244, XI/277, 1329, s.258-260; XI/280, 1329, s.309-312; XI/284, 1329, s.379-281; XI/285, 1329, s.392-394.

⁶⁵ Ahmed Hamdi Akseki, “İslamiyet ve Ta’addü-i zevcat”, *Sebilürreşâd*, XI/280, 1329, s.309-312.

Aslında Ahmed Hamdi'nin görüşlerindeki temel vurgular dönemin İslamcı yazarlarının büyük bölümünce kabul gören bir tezin savunusudur. İslamcılara göre şer'an dörde kadar eş alabilmek, insanlığa ve medeniyete aykırı olmadığı gibi anayasaya da uygundur. "Zira nesli sürdürme (tenasül) ve iffeti koruma maksadına dayanan ta'addüd-i zevcat her ikisini de gerçekleştirir. Bundan başka nüfusun artmasını sağlar. Kocaların başka kadınlarla gayri meşru ilişkilerini önler. Nihayet insanlar çeşitliliği severler. Bu onların tabiatında vardır." Musa Kazım Efendi'nin bu konuda ilginç de bir hükmü vardır: "keşke çok kadını idare edecek kudrette erkekler olsa da müzari-i ensal (gelecek kuşakları yetiştiren) olan bir çok kadın, evlerde hareketsiz kalıp da kocamasalar."⁶⁶

İslamcı düşünürler arasında çokeşlilikle ilgili ortak bir tutumun olmadığı anlaşılmaktadır. Aksekili Ahmet Hamdi, Şeyhülislam Musa Kazım Efendi gibiler bunun nüfusu çoğaltmada, toplum ahlakını korumada kadının sahipsiz kalmasını önlemede yararlı olacağını düşünürken; Mansurizade Mehmet Said ve Mehmet Akif gibi isimler çokeşliliğe karşı çıkmışlardır.⁶⁷

Batıcılar arasında çokeşliliğe olan tepki ılımlı İslamcı gruba göre daha belirgindir. Özellikle Abdullah Cevdet Bey tarafından dile getirilen düşünceler poligamiye karşı Batıcılar arasından yükselen tepkiye örnektir.⁶⁸ Abdullah Cevdet'e göre Türk toplumuna yabancılardan geçmiş olan poligami kadınlar aleyhine büyük bir eşitsizlik ve haksızlık doğurduğu gibi, böyle ailelerden sağlıklı nesillerin yetişmesi de son derece zordur. Kendisiyle yapılmış bir röportajda konuyla ilgili görüşlerini açıkça ortaya koyar: "Dört zevcata aile taunu ism-i mekruhunu veririm. Aynı zamanda birden ziyade zevcesi bulunmuş bir aile reisi evlâdları ve zevceleri tarafından ekseriya kin alûd bir kayıdsızlıktan başka bir hisle ihâta olunamaz. Bir babadan ve başka ortak analardan doğma evlâdların hiçbir zaman hakiki ve samimi kardeşlik hiss-i mukabiliyle mütehassıs olmadıklarını görmek için hiç de keskin bir nazara

⁶⁶ Musa Kazım, Külliyyat, s.263'ten aktaran Tarık Zafer Tunaya, **İslamcılık Akımı**, Simavi Yayınları, İstanbul 1991, s.105.

⁶⁷ Selami Kılıç, **II. Meşrutiyetten Cumhuriyet Türkiye'sine Türk İnkılabının Fikir Temelleri**, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum 1998, s.198.

⁶⁸ Dönemin yaygın akımları arasında yer alan kadın hakları gibi konular Abdullah Cevdet Bey'in yazılarında yer bulmuştur. Bununla birlikte O, genelde Jön Türk gazetelerinde rastlanan türden kadın hakları savunuculuğu ya da Müslüman kadının bulunduğu statüden kurtarılması gibi tezlere karşılık sorunu Darwin'in kuramını irsiyet yoluyla dejenereliğin aktarılması konusundaki tezlere uygulayan Ribot'un düşüncelerinden hareketle yorumlamaktaydı. M. Şükrü Hanioğlu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1981, s.173.

ihtiyaç yoktur. Kral Lear'da Edmond ve Edgar'ın vicdanları mütalaa edilmelidir.”⁶⁹

İçtihatla yayınlanan “*Pek Uyanık Bir Uyku*” başlıklı yazısında tekeşliliği savunan ve Padişahların da bir tek hanımla yetinerek cariyeye usulünden vazgeçilmesini isteyen Abdullah Cevdet gibi Rıza Tevfik Bey de çokeşliliği eleştirerek, bunun dinden ziyade sosyal şartların zorlaması sonucu meydana gelmiş bir uygulama olduğunu ileri sürmüştür.⁷⁰ Kılıçzade Hakkı Bey, *‘İtikadât-ı Batulâya İlân-ı Harp’* adlı eserinde kadının bugün içinde bulunduğu tüm olumsuzluklardan softaları sorumlu tutarak kadınların tahsil, terbiyeleri ve iyi bir aile kurabilmeleri için özgürlük sahibi olmaları gereğine işaret etmiştir. Ona göre “görücülükle aile teşkil edilemez. İşte bundandır ki Müslümanlarda aile yoktur denebilir. Aile olmadığı için cemiyet ve cemiyet olmadığı için fazilet ve hasletimiz inkişaf etmemiştir. İzdivaç bir şirket-i mukaddesedir. Bunun şerikleri, diğer mesalih şeriklerden daha ziyade birbirini tanımaya mecburdurlar.”⁷¹

Celal Nuri ailenin sağlıklı bir toplumsal yaşamın koşulu olduğunu belirterek böyle bir aile yapısının ancak tekeşlilik yoluyla gelişebileceğini savunur. Celal Nuri'ye göre çokeşliliğin birçok zararı bulunmaktadır. Her şeyden önce bu tür ilişkinin hakim olduğu bir evde kadınların kişilikleri değersiz, çekişmeler sürekli. Çocuklar çok olacağından bakılamazlar. Eşler arasındaki kıskançlık huzursuz bir ortam yaratır. Yazara göre poligami dinsel bir konu değildir. İslam bunu kademeli biçimde kaldırmıştır. Ancak yanlış gelenekler ve uygulamalar sonucunda böyle bir kanı zihinlere yerleşmiştir. Bundan dolayı Celal Nuri çokeşliliği Müslümanlar arasında yasaklamakta kamu yararı görmektedir. “*Büyük halifemiz, gerek karı yenileme yolunu, gerek odalık kapatma yolunu yasaklayabilirler. Belki küçük bir geçiş dönemi için, zorunluluk olduğunda çokkarılığa izin verilebilir. Halife zaten din gereği bu gibi buyruklar ve yasaklar koymakla görevli olduğundan çokkarılığı yasaklama konusunda yetkilidir.*”⁷² Yalnızca Celal Nuri'nin değil, Batıcıların esin kaynağı olan “Garpcıların Programı”nda padişahın tek zevcesi olacağına ve cariyeye istifraş etme hakkı olmayacağına dair ifadeler yer verilmekteydi.⁷³

⁶⁹ Mustafa Gündüz, “II. Meşrutiyet Dönemi Batıcı Düşüncenin Önemli Bir Sözcüsü Olan İçtihad Mecmuasında Kadın ve Aile Üzerine Tartışmalar”, *Folklor ve Edebiyat*, Ankara 2005/1, c.11, sa.41, s.54.

⁷⁰ Kurnaz, *age.*, s.98-99.

⁷¹ Kılıç, *age.*, s. 176-178.

⁷² Celal Nuri, *Kadınlarımız*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1993, s.90-94

⁷³ Hanioglu, *age.*, s.377 vd.

Çokeşlilik konusunda dikkat çekici bir diğer yorum Menteşe Mebusu Mansurizadi Sait Bey'e aittir. Ona göre İslam dininde çokeşliliğe onay verildiği şeklindeki yaygın anlayış özellikle Batılı yazarlarca İslam aleyhine kullanılan argümanlardan biridir. İtirazcılar konuya kadının ikincil konumuna bir işaret olarak yaklaşırken, İslamcı düşünürler çokeşliliği aklın ve dinin bir gereği gibi sunmakta, böylelikle yanlış anlamalara kapı açmaktadırlar. Oysa Sait Bey'e göre yapılacak en doğru şey "İslam'da ta'addüd-i zevcat hakkında iltizam olunmuş bir hükmün olmadığını, bunun ulu'l emrin emir ve yasağına tabi olduğunun açıkça ifade edilmesidir". Böyle yapılmadığı takdirde doğrudan İslam'ın bir meselesi olmayan bu konu tartışılmaya devam edecektir. Sait Bey'in aynı noktada üzerinde durduğu bir başka konu ise ulu'l emre itaattir. Ona göre ayette belirtilen itaat konusu yöneticilerin hukuka uygun davranmaları ve hüküm vermeleri durumunda geçerlidir. Oysa şer'an vacip olan bir şeyin hilafını veya şer'an yasak bir fiilin emredilmesi durumunda itaat konusu ortadan kalkacaktır. Burada iletilmek istenen asıl mesaj hükümetin ta'addüd-i zevcat konusunda men' ya da bazı kısıtlamalar getirme konusunda tam yetkili olduğudur.

Sait Bey'in sonradan tartışmalara yol açacak yaklaşımına göre sorunun düğümlendiği nokta İslam'ın "ta'addüd-i zevcatın açık ayetlerle cevazını beyan ettiği için men'ine ya da bu yolda bir kanun hazırlanmasına uygun olmadığına varsayılmasıdır. Vehm olunan böyle bir engel karşısında çokeşliliği yasaklamak hükmünde bir kanun hazırlamak gerekir demek de faydalı sonuçlar doğurmayacaktır." Sait Bey burada fıkıhın temel kurallarından olan '*mani ile muktezi çatırsırsa, mani takdim olunur*' ilkesinden hareketle ilk önce İslam dininde bu yönde bir engelin olmadığını, endişelerin bir vehmden ibaret olduğunun izah edilmesini gerekli görür.⁷⁴

Çokeşliliğin İslam'ın esaslarından biri olmadığı şeklinde Sait Bey tarafından dile getirilen görüşe ilk tepki *Sebilürreşâd* yazarlarından Ahmet Naim Bey'den gelmiştir. Ahmet Naim Bey cevap nitelikli yazısında Sait Bey'in ileri sürdüğü tezi 'ham' olarak nitelendirerek, ta'addüd-i zevcat'ın İslam dininde tecviz olduğu için inkarın mümkün olmadığını savunmuştur. Sait Bey'in kullandığı içtihat yönetimini eksik olarak nitelendiren Ahmet Naim, muhatabını '*ana davayı unutmuş mübtedi bir dava vekili*' gibi hüküm vermekle itham eder. Ona göre Sait Bey'in yaptığı şey bu konudaki önyargılarıyla İslam'ı karalamaya çalışan Frenklere karşı kendimizi beğendirme gayretinden başka bir şey değildir. Buradan hareket eden yazar benzeri davranışlara heveslenmenin sonraki dönemde İslam'ın başka kurumlarını da inkar yolunu açabileceğini ileri

⁷⁴ Mansurizade M. Sait, "Ta'addüd-i zevcat İslamiyet'te Men' Olunabilir", *İslam Mecmuası*, 8 Mart 1330 (1914), sa.8, ss.233-238.

sürer. Yazarın dikkat çektiği bir başka nokta ise özellikle Sait Bey yoğun vurgu yaptığı ulu'l emre itaat konusudur. Burada hadislere başvurarak bunların hükümleri üzerinden tartışma yapmayı uygun görür.⁷⁵

Ahmet Naim Bey 29 Mayıs tarihli *Sebülürreşâd*'da bu kez milletin vekili olan bir zattan şer'i bir konuda daha duyarlı olmayı beklediğini ifade eden bir yazı kaleme alır. Özellikle Sait Bey'in ilk yazısında ta'addüd-i zevcattan "*Ortaçağ vahşeti*" olarak söz etmesini anlamsız bulduğunu kaydeder. Hükümetin nikâha müdahalesi konusunda mebus sıfatıyla yazılar kaleme alan muhatabını bilgisizlikle suçlar.⁷⁶ Mansurizade Sait Bey cevap yazısında Ahmet Naim'in makalesinde hatalı gördüğü noktaları belirterek ilk yazısındaki asıl amacını caiz olan şeyler hakkında menfaat ve maslahat-ı amme bulunduğu halde kanun koymanın şer'an ulu'l emrin yetkisi dahilinde olduğunu belirtmek biçiminde ifade eder.⁷⁷

Sait Bey bu konuda ısrarlı bir tavır sergilerken Ahmet Naim Bey yine cevap yazısında Sait Bey'i İslam'ın esaslarını çarpıtmakla itham eder. Ona göre ta'addüd-i zevcatın İslam'ın asli konularından olmadığını ileri sürmek mümkün değildir, zira nikâh sünnettir. Bununla birlikte birçok kimseler hakkında ve çoğu ahvalde sünnet bazen vacip olduğu gibi bazen de gayrı caiz derecesinde değerlendirilir. Ahmet Naim bu tip durumlara örnek olarak evlenmenin kendileri için tıbben 'muzır ve muhlik' olan kimseleri verir.⁷⁸ İslamcı basında ta'addüd-i zevcat hakkında telif yazıların yanısıra çevirilere de yer veriliyor olması dikkatlerden kaçmaz. Bunlardan birisi de Arthur Schopenhauer'e ait olan ve Mehmet Şerafeddin Bey tarafından tercüme edilen "*Kadınlar*" başlıklı yazıdır. 1911'de yayınlanan tercümede kadının yaradılış gerekçesinin ev işlerini düzenlemek, çocuklarını iyi eğitmek ve hayat arkadaşını mutlu kılmak olarak gösterildiği yazıda kadının zekasının dış duyularının etkisi altında olmayan şeyleri idrak için yetersiz olduğu ileri sürülür. Yaradılış bakımından zayıf olan kadınlara tabiatın verdiği savunma silahı ise Schopenhauer'e göre riyadır. Yazıda kadınların daima ikinci derecede olmaları gerektiği açıkça belirtilirken bunun medeni yöntemlerin en uygunu olduğu iddia edilir. Ta'addüd-i zevcat konusundaki görüşler ise bir o kadar iddialıdır: "*Çok kadınla evlenmeyi sosyal bir farıza olarak sayıp kabul etmeliyiz. Hayatın ana kurallarını göz önüne*

⁷⁵ Ahmet Naim, "Ta'addüd-i zevcat, İslamiyet'ten Men' Olunabilir Mi İmiş", *Sebülürreşâd*, 15 Mayıs 1329, c.12, sa. 298, s.216 vd.

⁷⁶ Ahmet Naim, "Cevaba Cevap", *Sebülürreşâd*, 29 Mayıs 1329, c.12, sa.300/1, s.248 vd.

⁷⁷ Mansurizade M. Sait, "Ta'addüd-i zevcat Münasebetiyle", *İslam Mecmuası*, 7 Temmuz 1330, c.1, sa.12, s.367 vd.

⁷⁸ Ahmet Naim, "İnsafın O Yerde Namı Yok Mu?", *Sebülürreşâd*, 10 Temmuz 1330, c.12, sa.306, s.351-355 ayrıca bkz. aynı mecmuanın 31 Temmuz 1330 tarihli ve 307 nolu sayısındaki "Yine Ta'addüd-i zevcata Dair" başlıklı yazı s.376-384.

alacak olursak birkaç evlenmeyi yasaklayacak hiçbir makul sebep göremeyiz. Özellikle kadın her hangi bir arızaya binaen üreme vazifesini yapmaya gücü yetmezse ne yapılmalıdır? İşte Murmonlar ta'addüd-i zevcatın olmamasına itiraz eden en bariz simalardır."⁷⁹

İslamcılarla Batıcılar arasındaki yaklaşım farkı monogami söz konusu olduğunda son derece açık biçimde görülmektedir. Ancak Batıcılar arasında da nüans farkları bulunmaktadır. Celal Nuri, Tahsin Nahid ve Halil Hamid gibi ılımlı isimler İslamiyet'in kadınlara geniş haklar verdiğini ancak yanlış uygulamaların kadını geri bıraktığını savunurken, Abdullah Cevdet ve Selahaddin Asım gibi daha radikal bir Batılılaşmadan yana olanlar kadının içinde bulunduğu durumdan dini baskıları sorumlu tutarlar. İlimli Batıcılar arasında anılan Tahsin Nahid'e göre İslam çok özel şartlarda poligamiye izin verir. Üstelik eşler arasında her anlamda adaletle davranmak şartını koşar. Bu ise insanların kolaylıkla başarabilecekleri bir şey değildir. O halde buna rağbet etmemek gerekir. Tahsin Nahid yalnızca poligamiye değil görücü usulüyle evliliğe de karşı çıkmaktadır. Görücü usulünü 'pırasa almak evlilikten önemli midir ki, pırasa alırken bakıyoruz da, evleneceğimiz kişiyi neden seçemiyoruz' diyerek eleştirir.⁸⁰

Batıcılar ve İslamcıların tezlerine karşılık Türkçü grup uzlaşmacı bir zemin aramış, cevaz müessesesinin genişletilmesi ve uygulanmasını bunun için uygun bir çözüm yolu olarak görmüşlerdir. Türkçülere göre devlet başkanı Şer'i bakımdan yapılması ve yapılmaması emredilmemiş, fakat caiz olan şeylerin hepsini düzenlemek, emretmek veya yasaklamak konusunda çok geniş yetkilere sahip olduğundan Şeriatın 'emr ü nehyetmediği' olaylardan olan çokeşliliği isterse muayyen şartlara bağlayabilir veya toptan kaldırabilirdi.⁸¹ Ancak Türkçüler arasında da ortak bir tutum yoktu. Örneğin *Yeni Felsefe Mecmuasına* göre kadının toplum içindeki düşük yerinin nedeni dini itikatlar ve cahil hocalardı. Laik bir ideolojiden yana olan dergide kadının konumu sıklıkla tartışılıyor, çekirdek-aile ve tekeşlilik konusunda görüşler dile getiriliyordu. Benzer şekilde "*İzdivacın Tekamülü*" başlıklı bir yazıda monogami medeniyetin ve kadının hakettiği yeri teslim eden bir evlilik türü olarak sunuluyordu.⁸² Bu yaklaşımın iktidarda oldukları dönemde Aile Hukuku Kararnamesinin hazırlanışında etkili olduğu anlaşılmaktadır.

⁷⁹ Arhur Schopenhauer, "Kadınlar", çev. M. Şerafeddin, *Sırât-ı Müstakîm*, Kanunı Evvel 1327 (1911), c.7, sa.173, s.263-267.

⁸⁰ Kılıç, *age.*, s.192-194.

⁸¹ Tunaya, *age.*, s.105 vd.

⁸² Mehmet Ö. Alkan, "Laik Bir İdeolojinin Doğuşu ya da II. Meşrutiyette Türkçülüğün Toplumsal İdeolojisi: Yeni Hayat ve Yeni Felsefe Mecmuası", *Tarık Zafer Tunaya'ya Armağan*, İstanbul Barosu Yayını, İstanbul 1992, s.392 ayrıca 403-404.

Türkçü düşünürler içinde kadın konusuna değinenler arasında Ziya Gökalp'in özel bir yeri bulunmaktaydı. Yalnızca gazete yazılarında değil, şiir ve konferanslarında da kadın erkek eşitsizliğine karşı çıkıyordu. Aile başlıklı bir şiirinde kadın erkek eşitliği konusunu şu şekilde dile getirmekteydi:

*Ailedir bu milletin, bu devletin esası,
Kadın tamam olmadıkça eksik kalır bu hayat...
Ailenin adle uymak için binası
Nikâh, talak, miras; bu üç işte gerek müsavat,
Bir kız irste yarım erkek, izdivaçta dördte bir
Bulundukça ne aile, ne memleket yükselir.⁸³*

Gökalp'e göre ailenin sağlam temellerde yükselebilmesi için nikahta, boşanmada ve mirasta eşitliğin sağlanması zorunludur. O kadının geri kalmışlığında dinin payı olduğunu düşünenlerden değildir. Geleneksel yaklaşımı izleyerek dinin yanlış yorumlanmasının bugünkü sonuca yol açtığını savunur.⁸⁴ Akçuraoğlu Yusuf, kadın sorununun din tartışmaları içinde en önemli bölümü oluşturduğunu düşünür. İsmail Gaspıralı, Kasım Emin Bey ve Fatih Kerimi de aynı görüşü paylaşmaktadır. Fatih Kerimi, Müslüman kadınların içinde bulunduğu konumdan dolayı İslam toplumlarını '*meclûf toplumlar*' olarak nitelendirir.

V. 1917 Kararnamesi ve Aile Hukukunda Yeni Düzenlemeler

Meşrutiyet Genç Türkler için yalnızca '*siyasi inkılabı*' ifade etmekle kalmaz '*içtimai inkılabı*'ın da habercisi olarak algılanır. '*İçtimai inkılabı*' her şeyden önce Gökalp'in gündeme getirdiği biçimde '*Yeni Hayat*' gerektirmektedir. Bu aynı zamanda meşrutiyetin izleyeceği toplumsal dönüşüm projesinin genel bir çerçevesidir. Yeni Hayatın en önemli boyutu kadın ve aileye ilişkindir. Kadının toplumsallaşması ve özgürleşmesi dönemin genel atmosferinde başlıca mücadele alanlarından biridir. Toplumsal yaşamın her alanında köklü değişimlerin yaşandığı bu süreçte 'yeni aile' ya da 'milli aile' sloganı İttihatçıların özlemini duydukları bir aile biçiminin ifadesi olup çekirdek

⁸³ Kâzım Nami Duru, *Ziya Gökalp'ten Seçme Yazılar*, Yeni Kültür Neşriyat, İstanbul 1940, s.32.

⁸⁴ Uriel Heyd, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, s. 91-92.

aileye tekabül etmektedir.⁸⁵ Toplumun temel dayanak noktalarından biri olarak kabul edilen aile ana, baba ve çocuklardan oluşur. Kadının yaşamında toplumsallaşma kadın erkek eşitliğinin ilk adımıdır. Bunda savaşın yarattığı olağanüstü koşullar kadar toplumsal yaşamdaki gelişmeler de etkili olmuştur. İstanbul, İzmir, Selanik ve Beyrut gibi şehirlerde kadın erkek ilişkilerinde geleneksel yapı çözülmeye başlar. O döneme değin 'özel' alan kapsamına giren aile 'kamusallaşır'.⁸⁶ Özellikle Büyük Savaşın buhranlı bir döneminde çıkarılan 1917 tarihli *Hukuk-u Aile Kararnamesi* bu sürecin hukuki boyutu olarak gelişir.

Birinci Dünya Savaşı toplumsal dengeleri sarsarken kadının toplu yaşam içindeki konumunda yeni açılımlar getirdi. İlk kez bir savaşta yalnızca cepheler değil, cephe gerisi ve lojistik hizmetler önem kazanmaya başladı.⁸⁷ Savaş cephe dışına çıkıp kitleselleşirken topyekün savaş kavramı gündeme geldi. Böylelikle yoğun bir erkek nüfuzun silah altına alınmasıyla kadınlara daha önce kapalı tutulan bazı alanlarda gerek üretim gerekse lojistik destek anlamında kadın emeğine ihtiyaç hissedildi. Kadın kamu etkinliklerinde yer almaya başladı.⁸⁸ Dönemin bir tanığına göre "Çanakkale ve başka yerlerde, Türk gençliğinin gözbebeğinin acı kaybı, kadınlar tarafından doldurulmak zorunda olduğu bir çok yeri boş bırakmıştı. Yavaş yavaş dairelerde, dükkanlarda ve diğer kamusal alanlarda yerlerde gözükmeye başladılar. Bu onlar için hayli heyecan verici bir deneyim idi. Sokak temizliği bile kadınlar tarafından yapılıyordu. Daha fakir sınıflardan gelen yüzleri açık bir şekilde çalışanları görmek hem acıklı, hem de ilginç bir manzaraydı...Medeni dünyanın tarihi gelişiminde dünya savaşı, kadınların özgürlüğünü her alanda hızlandırdı."⁸⁹

Savaşın neden olduğu toplumsal sarsıntıdan en az zararla çıkmak konusunda iyi niyetli bir arayış içinde olan dönemin kadın yazarlarının satırlarında beklentiler açıkça hissedilir. Ziyetullah Nişurevan'a göre 'harb-i umuminin' doğurduğu 'icab-ı ahval' ve 'iktisadi inkılab' dolayısıyla, toplumu kendi yoluna sürükleyecek ve kadın hürriyetini meydana getirecektir. Asırlardan beri toplanarak, genişleyerek, kuvvet kesbederek akıp gelen esbab ve havadis çağlayanını durdurabilecek bir içtimai kuvvet tasavvur olunamaz. Zulüm ve hakkın, ihtiras ve intikamın ezeli mübarezesi ile tutuşuveren bu can yakıcı harbi çikarmamak nasıl kabil olmadı ise, bunun temizleyici, tasfiyeci, değiştirici (...)

⁸⁵ Murat Koraltürk, "Milli Aileye İlişkin Bir Belge", *Toplumsal Tarih*, sa. 46, c.8, s.23-35.

⁸⁶ Zafer Toprak, "Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyeti Kadın Askerler ve Milli Aile", *Tarih ve Toplum*, İletişim Yayınları, Mart 1998, c.9, sa.51, s.34-38.

⁸⁷ "Kastamonu Osmanlı Hanımlar İş Yurdu", *Türk Yurdu*, 22 Kanunuevvel 1332, c.11/9, sa. 125, s.309.

⁸⁸ Burak Gülboy, *Birinci Dünya Savaşı Tarihi*, Altın Kitaplar, İstanbul 2004, s. 298-299.

⁸⁹ Marry Milles Patrick, *Bir Boğaziçi Macerası İstanbul Kız Koleji 1871-1924*, çev. Şeyma Akın, Tez Yayınları, İstanbul 2001, s.111-112.

duzahi ateşinin vereceği neticelerinden, yemişlerinden, yaralarından kurtulmanın da imkanı yoktur. Yazara göre savaşın doğurduğu ekonomik ticari, ailevi ve toplumsal durum her gün yenilikler meydana getirirken eski durumu içinden çıkılmaz biçimde karmaşık hale sokmaktadır. Bu durumda “milli hususiyetimizi birleştirebilmek için milli hususiyetin mahiyetini ve onu vücuda getiren âmilleri tetkik etmek gerekmektedir.”⁹⁰

Aynı dönemde görülen yayınlarda savaşın olumsuz etkilerinin yanında kadının toplumsal yaşam içindeki yerini görece artırması açısından belirleyici rolüne vurgu yapılması dikkat çekicidir. Örneğin Türk Ocağı'nın 1918 tarihli idare raporunda bir çok toplantının kadın ve erkeklerin bir arada yer almasıyla gerçekleştirildiğine işaret edilmektedir. Buna göre kadınlar erkeklerle bir arada yalnızca günün meselelerini tartışmakla kalmıyor, kalabalıklar erkeklerle aynı sahnede konserlere de katılıyorlardı. Raporda yer aldığı biçimiyle “*Bugün bir hakikattir Türk kadını büyük irfan müesseselerinde, cemiyetlerde, şirketlerde, hükümet dairelerinde, ticarethanelerde erkeğinin yanında memleket için zekasını ve kolunu işletiyor.*”⁹¹ Dönemin çeşitli dergilerinde kadın sorunu ve toplumsal yaşam konu edilirken yeni gelişmelere göre yapılması gereken düzenlemelere dikkat çekiliyordu.⁹² Kadın sorununda en acil çözüm olarak erkek ve kadın arasındaki suni başkalığa süratle son verilmesi, kadınla erkeğin daima karşı karşıya geldiği aile, müessesât-ı hayriye, memuriyet gibi zümreler içinde uyumlu bir işbirliği için zemin hazırlanması düşüncesi okumuş kesimlerde sıklıkla dile getirilmeye başlanmıştı.⁹³

Poligamiyi kısıtlama yönünde atılmış en önemli adım hiç şüphesiz 8 Ekim 1917’de çıkarılan Hukuk-ı Aile Kararnamesiydi. Hazırlanan kararnameyle Tanzimat’tan beri tartışılmakta olan aile hukukuna dair düzenlemeler için cesur bir adım atılmıştı.⁹⁴ Mecellenin hazırlanışı aşamasında yer verilmeyen aile hukuku böylelikle düzenlenmiş oldu. Medeni hukukun henüz bir kanun şeklinde tedvin kılınmamış olan *münâkehat*, *müfârekat* ve *nafakat* gibi aileye ait kısımların düzenlenmesi için 1332 yılının 9 Mayısında Adliye Nezareti’nde bir komisyon oluşturuldu. Mansurîzâde Said, Ali Baş Hamba, Evkâf-ı Hümâyûn

⁹⁰ Ziyetullah Nişurevan, “Türk Kadınlığı”, *Türk Yurdu*, 8 Teşrinisani 1333/ 8 Kasım 1917, c.13/6, sa. 147, s.262.

⁹¹ “Türk Ocağı İdare Raporu”, *Türk Yurdu*, 30 Haziran 1334/1918, c. XIV/9, sa.159, s.221.

⁹² M. Rahmi, “Cenevre’de Kadınlara Mahsus Ulûm-ı İçtimaiye Mektebi”, *Türk Yurdu*, 15 Haziran 1334, c. 14/8, sa.158, s.206.

⁹³ Şuun, “Dârülfünûn ve Kadın Meselesi”, *Türk Yurdu*, 16 Kanunısani 1334, c. 14/2, sa. 152, s.61-62.

⁹⁴ Mehmet Ünal, “Medeni Kanunun Kabulünden Önce Türk Aile Hukukuna İlişkin Düzenlemeler ve Özellikle 1917 Tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Ankara 1978, c.34/ 1-4, s.195-231.

Kadısi Mustafa, Fetvahaneye-i Âli mümeyyizlerinden Hâfız Şevket Bey'den oluşan komisyon Mahmud Esad Efendinin taht-ı riyasetinde çalışmalarına başlamıştı. Mahmut Esad Efendi şiddetle taraftar olduğu girişimin sonuca ulaştığını görememekle birlikte eser ikmal olunarak 1333 yılı 31 Teşrinievvel tarihinde "Ahkam-ı Aile Kararnamesi" namıyla yayımlanmıştı.⁹⁵ Yeni düzenlemenin Esbab-ı Mucibesi'nde şöyle denmekteydi: "Mecelle'nin hukuk-i aileye müteallik ahkâmı ihtiva etmemesi ciheti ile memleketimizde bu hususta anâsır-ı muhtelifeden her birinin müdevven olmayan kendi ahkâm-ı mezhebiyyelerinin tatbiki ve işbu ahkâm-ı mezhebiyyeye hükkâm-ı şer'in vukuf ve malûmatı olmadığından nikâh ve fesh-i nikâh ile anın müstebâtından olan nafaka-i zevcât mesâilinde gayr-ı müslimler rüesâ-i ruhiyyesine hakk-ı kazâ bahşolunmasını icap etmiştir."⁹⁶

Kararnamenin getirdiği düzen dikkat çekici nitelikteydi. Böylelikle ilk defa olarak Müslümanların, Hıristiyanların ve Musevilerin ayrı maddeler halinde, ancak bir hukuk sistemi içinde aile hukukları düzenlenmiş oldu. Kararnameyi önemli kılan yönü evlenme ve boşanmaların devletin denetimi altında tutulması, aynı şekilde farklı dinlere mensup kimselerin evlilik işlemlerinin de devletin kontrolüne tabi hukuki sözleşmelerle yapılmasını zorunlu kılmasıydı. Ayrıca mehr ve başlık gibi geleneksel kurumlar dönemin koşullarına göre yeniden düzenleniyordu.⁹⁷

1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi kadının izni şartıyla erkeğe ikinci bir eş alma hakkı tanımaktaydı. Kararname "vacibattan olmayub umûr-i câizeden olmasına" karşın; "şer'-i şerifin müsaadesi, fuşun men'i ve nüfus-i ahalinin tezyidi gibi nice esbâb ü mesâlihe müstenid olup kadınların erkeklerden ez'af-i muzaafe ziyade olduğu" gerekçeleriyle "hiç olmazsa ilk zevcenin rızasının şart kılınması lüzumuna vârid-i hâtır" bile etmeksizin çokeşliliği şarta bağlamıştı.⁹⁸ Uygulamada köklü bir çözüm getirmemişse de izin şartını düzenlemesi kadının yararına olmuştur. Kararnamenin 38. maddesinde "*üzerine evlenmemek ve evlendiği surette kendisi veya ikinci kadın boş olmak şartıyla bir kadını tezevvüc sahih ve şart muteberdir.*" denilmek yoluyla tekeşliliğin önu açılmıştır.⁹⁹ Bu maddenin görüşülmesi sırasında komisyon üyeleri arasında

⁹⁵ Ziyetullah Nişurevan, "Kadınlar Hukuku", **Türk Yurdu**, 6 Kânûmievvel 1333-6 Aralık 1917, XIII/8, sa.149, s.292.

⁹⁶ Sabri Şakir Ansay, **Eski Aile Hukukumuzda Bir Nazar**, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, sAnkara 1952, s.18 vd.

⁹⁷ Peter Benedict, "Hukuk Reformu Açısından Başlık Parası ve Mehr", **Türk Hukuku ve Toplumuna Üzerine İncelemeler**, Ed. Adnan Güriz-Peter Benedict, TKV. Yayınları, Ankara 1974, s.16-17.

⁹⁸ Hüseyin Kılıç, "Hukuk-ı Aile Kararnamesi", **Tarih ve Toplum**, Eylül 1989, sa.69, c.12, s.41

⁹⁹ **Nikâh-ı Medeni ve Talak Hakkında Hukuk-ı Aile Kararnamesi**; Münâkahât-Müfârakât, Esbâb-ı Mûcibe Lâiyhası, İstanbul 1336, s.13.

şiddetli tartışmalar yaşanmıştır. Tartışmaların yoğunlaştığı bir ortamda devrin önde gelen bilginlerinden Mansurizade Said Bey; “Şeriatın caiz saydığı bir konuda devletin yasak getiremeyeceğini söylemiş tek fâkih, İslam hukukçusu yoktur. Devlet bu ‘egemenlik’ ve ‘yasama’ yetkisiyle çökeşliliği yasaklayabilir” diyerek yeni düzenlemeye destek vermiştir. Kararnamede sınırlandırılan ve şarta bağlanan çökeşlilikle ilgili dayanak noktası “*caizde devlet tasarrufunun mümkün olabileceği*” düşüncesidir. Bu görüşü savunanlar, köleliğin de caiz olduğunu ama devletin yasakladığını örnek göstermekteydiler.¹⁰⁰ Aynı kararnamenin Hıristiyanlarla ilgili olan düzenlemelerinde ise ‘İseviler’ için, “bir kimse, tahtı nikâhında iki ya da daha ziyade kadın cem’ edemez” (madde 30) denilirken bir başka maddede “nikâh-ı mevcut üzerine akdedilen ikinci nikâh bâtıldır” şeklinde (madde 64) hüküm pekiştiriliyordu.¹⁰¹

Hukuk-ı Aile Kararnamesi’nin hazırlanışı aşamasında Batıcı ve Türkçü düşünürlerin önemli rol oynadığı görülmüşse de içeriği esas olarak İslamcılarının düşüncelerini yansıtmıştır. Bu nedenle komisyon içinde çökeşliliğin doğrudan doğruya yasaklanmasını talep eden ve bunun İslam açısından mümkün olduğunu savunan üyeler olmasına rağmen bu düşünce kabul görmemiştir. Ancak kararnameyi hazırlayanlar, nikâh akdi sırasında ileri sürülen şartlar konusunda köklü bir içtihat değişikliğini esas alarak İslam hukuku sınırları içinde çökeşliliği sınırlandırmaya çalışmışlardır. Bunun için Hanefi mezhebinde mevcut, evlenme akdine kocanın ikinci defa evlenemeyeceğine ilişkin bir şart konamayacağı görüşü terk edilerek söz konusu durumu mümkün kılan Hanbeli görüşü kabul edilmiştir. 38. maddeye göre ikinci bir eş almama taahhüdünü ihtiva eden, alındığı taktirde eşlerden birinin boşanmış sayılması şartını taşıyan evlilik akdi geçerli olup, bu tür bir şart bağlayıcıdır.¹⁰²

Kararnamenin hazırlanışı sırasında gelebilecek tepkilerden çekinmiş ve engellemelerle karşılaşılacağı düşünülerek Meclis-i Mebûsan’a sevk edilmemiştir. Tüm önlemlere rağmen 1876 tarihli *Kânûn-ı Esâsî*’nin 36. maddesine dayanılarak geçici kanun olarak çıkarılan kararnamede yer alan bu yenilik bazı çevrelerden eleştiriler almıştır.¹⁰³ Örneğin *Sebilürreşâd*’da yayınlanan bir makalede Kur’an’ın imkan tanıdığı “çökeşliliği” ilk eşin rızasına bağlamanın şeriata aykırı olduğunu belirtilmiştir. Bununla birlikte İslamcı yazarlar konuyla ilgili farklı tepkiler ortaya koymuşlardır. Musa Kazım gibi

¹⁰⁰ Saydam, *age.*, s.253.

¹⁰¹ Kılıç, *age.*, s.41.

¹⁰² Mehmet Akif Aydın, “Hukuk-ı Aile Kararnamesi”, *md. DİA*, c.18, İstanbul 1998, s. 316-317.

¹⁰³ Aksekili Ahmed Hamdi, “İslâmiyet ve Teadüd-i Zevcat”, *Sebilürreşâd*, XI, s. 226-228, 392-394, 18.12.1913, 26.2.1914; Ömer Nasuhi, “Müslümanlıkta İftirak-ı Zevcin”, XXIII, s. 100-104, 116-119, 14.12.-21.12.1923, “Ta’addüd-i zevcat Müessesesi-i İctimai”, XXIII, s. 274-275, 292-296, 28.2.-7.3.1924.

isimler bunun dinin bir emri olduğunu belirtirken Mehmet Akif gibi ılımlılar tek kadınla evliliği savunmuşlardır. Akif bu konudaki görüşlerini şu mısralarla ifade eder:

*“Müslümanlıkta şeriat bunu emretmiş imiş:
Hem alır, hem de boşarmış; ne kadar sade bir iş!
Karı tatlıki için bak ne diyor Peygamber:
“Bir talak oldu mu dünyada, semalar titrer!”
İki evlense ne varmış...Bu yenir herze midir?
Vakıa bazan olur, dörde kadar evlenilir...”¹⁰⁴*

Muhafazakar düşünürler arasında çokeşliliğin sınırlandırılması eleştiri konusu olurken aynı dönemde Osmanlı kadınları bunu kabul edilemez bir durum olarak ele alıyor; kadınların özgürlüklerini kazanmaları sonucunda tamamen ortadan kalkacağına inanıyorlardı. Kadınların konuyla ilgili talepleri 1917 Kararnamesi sonrasında da devam etmişti. N. Cemil 19 Şubat 1921 tarihli *Kadınlar Dünyası*'nda düşüncelerini şöyle dile getirmekteydi: *“Beş on senelik feminizm cereyanı sayesinde birçok hukuk istihsal edildiyse de, henüz gayeye vüsul mümkün olmadı. Henüz istirdad edilecek mühim hukuklar vardır. Hele nikâh hususunda kadın hukuku erkek hukukuna müsavi olmaktan çok uzaktır. Karısını istediği vakit kolayca boşayabilen ve karısının üstüne karı almakta hür ve serbest olan erkekle varacağı kocayı görmek ve tanımak hakkından bile mahrum edilen kadın nasıl müsavi olabiliyor. Siz bu bahsi kadın nokta-i nazarından düşünürseniz ne kadar fecii olduğunu bila-müşkülât anlarsınız. Neyse bu yarayı fazla deşmeksizin geçelim. Zira bin meşakkatle meydana getirilen ‘Hukuk-ı Aile Kararnamesi’ bile ilk fırsatta ilga ediliyorsa, bu babda yakın zamanda islahâ nail olabilmek ümidi mateessüf zayıftır.”¹⁰⁵*

Türk kadınının monogami konusundaki hassasiyeti cumhuriyetin ilanından sonra da çeşitli yayın organlarında dile getirilecektir. Bunlardan birinde, *Türk Kadın Yolu* dergisinde çıkan bir yazıda kadının geri kalmışlığına ilişkin yapılan tahliller bilhassa dikkat çekicidir. Kadının sürekli olarak erkeklerin tahakkümü altında ezildiğine değinilen makalede mevcut hukuk sisteminin bu durumu meşrulaştırıcı bir işlev edinmekten öteye gitmediği ileri sürülüyordu. Erkeğin istediği anda eşini terk edip gidebildiği, kadının mirasta erkekten daha az pay aldığı, tesettür aracılığıyla toplumsal yaşamdan dışlandıği bir ortamda

¹⁰⁴ Şefika Kurnaz, *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını 1839-1923*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1992, s.90 ve 95.

¹⁰⁵ Aynur Demirdirek, *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikayesi*, İmge Yayınları, Ankara 1993, s.123-124.

yetmezcesine erkeğin zevcesinin üzerine üç adet kadın daha ilave edebilmek hakkına sahip olması eşitsizliğin en acımasız yönü olarak sunuluyordu. Kadının erkekten zayıf ve aciz kalmasına neden olarak yaşam tarzı gösteriliyordu. Kadının daima dar bir saha içinde yaşamaya mahkum edildiği erkeğin ise daha özgürce yaşayabildiği bu farklı yaşamlar kadın için statik, erkek içinse dinamik bir çerçeve çiziyordu. Bu sorunun çözümünü erkeklerin vicdanına bırakmaktan öte bir takım 'kuvve-i müebbedelere' bağlamak ve kanunlar yapmak gereğine işaret ediliyordu. Kadının statik hayattan kurtarılıp, erkek gibi toplumsal ve siyasi haklara sahip olması aradaki eşitsizliği kaldıracağı gibi dünya milletlerinin toplumsal vicdanlarında hakim olan demokratik anlayışının gereğini yerine getirecektir.¹⁰⁶

Yeni Türkiye gazetesinin 1-6 ve 9 Temmuz 1923 tarihli nüshalarında Ziya Gökalp tarafından kaleme alınan bir yazı dizisinde de benzer duygular ifade ediliyordu. Gökalp'e göre kadınları toplum içinde erkeklerden gerek karışıp görüşme yönünden, gerek hukukça ve yetkice ayıran neden, organik ve ruhsal olmayıp tamamen toplumsaldır. Toplumsal nedenleri koyan toplum olduğu için, onları kaldırabilme gücü de o toplumda mevcuttur. Kadınlara erkek arasındaki eşitsizlikler toplumsal nedenlerden ileri geldiği için toplumsal devrimlerle değişebilir. Söz konusu ayrılıklar kökeninde organik nedenler yer alsaydı, toplum tarafından değiştirilmesine imkan olmayacaktı.¹⁰⁷ Ziya Gökalp kadın erkek eşitliğinin aileden başlamak üzere her alanda gerçekleşmesini arzu etmektedir. Türk kadınlarının, üniversite kapılarının kendilerine açıldığı ve buralarda Avrupa'da, Amerika'da ve Avustralya'nın birçok yerinde kadınların uygar ve siyasal haklar bakımından erkeklere eşit olduğunun öğretildiği bir dönemde siyasal haklardan bütünüyle yoksun ve yurttaşlık haklarının da erkeklerden çok aşağıda bırakılması ona göre mantıksız bir harekettir.¹⁰⁸

Buna karşılık muhafazakar çevrelerde aile hukukuna dair her türlü modernist girişim dinden uzaklaşma olarak değerlendiriliyor, tepki çekiyordu. Eşref Edip ve Sebülürreşâd ekibi bu çerçevede hareket etmekteydi.¹⁰⁹ Aile hukukunun yeniden düzenlenmesini şiddetle reddeden Eşref Edip eleştirilerini şu satırlarla kamuoyuna duyuruyordu: "Komisyon diyor ki: 'Biz ta'addüd-i

¹⁰⁶ Enver Bennis, "Adem-i Müsavat: Statik Hayat- Dinamik Hayat, **Türk Kadın Yolu**, 13 Ağustos 1341, sene 1, sayı 5, s.5-6

¹⁰⁷ Ziya Gökalp, **Yeni Türkiye'nin Hedefleri**, yay. haz. Cavit Orhan Tütengil, İstanbul Matbaası 1977, s.15

¹⁰⁸ Gökalp, *age.*, s.26

¹⁰⁹ "Hukuk-ı Aile Layihası. Şeriye Encümeni Mazbatası, hükümetin teklifi ve adliye ile mülga Şeriye Encümenleri'nin tadilatı", **Sebülürreşâd**, XXIII, s.273-285, 296-302, 327-330, 28.2.-7.3.1924. "Hukûk-ı Aile Hakkında Ahkâm-ı Şeriye Tebdil Olunabilir mi?", XXIV, s.273-277, 28.2.1924. "Yeni Hukûk-ı Aile Hakkında Mütalaa", XXV, s.39-41, 27.11.1924, 151-154, 15.1.1925.

zevcatı esas itibariyle men etmedik; fakat onu gayr-ı mümkün kılacak birtakım şurût ve kuyûda tâbi kıldık.' Ona da hakları yokdur. Çünkü o da men ve tehrimden başka bir şey değildir. Hukuk-ı Aile Komisyonu meşruiyet kapılarını kapayıp da halkı gayr-i meşru yollara müracaata muhtır bırakmak mı istiyor? Vakt ü hali yerinde bir adam ikinci bir kadınla evlenmeye kalkışırsa hakim bunu nasıl men edebilir? Şer'an men'e hakkı yok ya. Esasen mennin şer'an hükmü de yok fakat farz edelim, men etti bu adam da ikinci bir kadını nikah ile almakdan vaz geçdi. Böyle bir memâniat-ı kanûniye gören bu zat gayr-i meşru bir suretde, yani metresi olmak üzere bir kadınla münasebata başlayınca kanun bu adama karşı ne yapacak? Bunu da men edecek mi? Şeriat-ı İslamiye'ye göre bir Müslümanın her hangi bir kadınla münasebatda bulunmasına cevaz yokdur. Bugünkü kanunlara göre birden başka kadını ister meşrû sûretde taht-ı nikaha almak, ister gayr-i meşrû sûretde metres olarak kullanmak câizdir. Şimdi ise Hukûk-ı Aile Komisyonu ne yapıyor? Meşrû sûretde ikinci bir kadınla tevhülü gayr-i mümkün bir şekilde sokuyor. Fakat gayr-i meşrû bir şekil olan metres hayatını gayr-i mümkün bir şekilde koymak şöyle dursun, o hususda edna bir kayıd bile vaz etmiyor, demek ona müsâde ediyor, cevaz veriyor. Bu takdire göre bir adam istediği kadar kadınla *-isterse adedi yüzlere bâliğ olsun-* gayr-i meşrû münasebetde bulunabilecek; fakat ikinci kadınla meşrû nikahdan bahs edecek oldu mu bütün müşkilât ve mevâni-i kanûniye karşısına dikilecek."¹¹⁰

1925 yılı Şubatında Ankara'da Büyük Millet Meclisi'nde *Hukuk-u Aile Kararnamesi*'nin tartışıldığı bir ortamda Vakit gazetesinin çokeşliliğe ilişkin bir dizi soruyu okurlarına yöneltmesi ilginç sonuçlar doğurmuştu. Çokeşliliğin yasaklanıp yasaklanmaması, çocuğu olmayan erkeğe ikinci bir eş alma izni tanınması, çokeşliliğin nüfusun artmasında bir yol olup olmadığı, İstanbul ve taşranın çokeşlilik konusunda farklı hukuk sistemlerine tabi kılınıp kılınamayacağı şeklindeki sorular okurlar arasında ilgi uyandırmış, gazete her gün okurlardan gelen mektupları yanıtlamak zorunda kalmıştı. İlk soru söz konusu olduğunda gönderilen mektupların üçte ikisi açıkça çokeşliliğe karşıydı. Erkeklerden gelen mektuplar normal, sağlıklı bir aile yaşamı ve uygar bir toplum için tekeşliliğin gerekli olduğunu savunuyordu. İkinci soruya verilen cevapların üçte birinden daha az bir oran çokeşlilik için istisna kabul etmiyordu. Geri kalanlar ise kadının çocuğunun olmaması durumunun doktor raporuyla sabit olması halinde ikinci bir kadınla evliliği kabul ediyordu. Birinci eş tarafından buna muvafakat verilmesi gerekli görülüyordu. Aslında ilk iki soruya verilen yanıtlar 19. yüzyılın son çeyreği ve 20. yüzyılın başlarında İstanbul'da Osmanlı-Türk kamuoyunun çokeşlilik konusundaki tutumuyla uyum içindeydi.

¹¹⁰ Eşref Edip, "Hukuk-ı Aile Hakkındaki Ahkam-ı Şer'ie Tebdil Olunabilir mi?", *Sebülürreşâd*, 28.2.1924, XXIV, s.274.

1885 ve 1907 sayımlarına ilişkin kayıtların yüzde beşinden oluşturulan örneklemeyle dayalı bir araştırmanın sonuçlarına göre İstanbul'da evli erkeklerin %2.29'unun birden fazla eşi bulunmaktaydı. Söz konusu oran 1885 sayımında 2.51, 1907'de ise 2.16 idi.¹¹¹ Bu durum entelektüel tartışmalarla toplumsal yapının halihazırdaki durumu arasındaki etkileşimi ortaya koyması açısından dikkat çekiciydi. Kamuoyunun çokeşlilik konusundaki olumsuz tutumu Cumhuriyetin Medeni Kanunu'nun ilk taslaklarındaki radikal tavırda etkili olmuştu. 1924/25'te ilk çalışmalar sırasında çokeşlilik için hakimden özel bir izin alma şartı getiriliyor, aynı şekilde erkeğin ikinci bir eşe ihtiyacı olduğunu ve her iki eşine de adil davranacağını ispat etmesi isteniyordu. 1926'da kabul edilen son taslakta ise tüm tartışmalara son verecek şekilde çokeşlilik yasaklanıyor, 1930'larda ise kayıtlardan siliniyordu.¹¹²

Sonuç Yerine

Çokeşlilik konusu Osmanlı toplumunda aile yapısı göz önüne alındığında geniş bir uygulamaya sahne olmamıştı. Bunun toplumsal olduğu kadar ekonomik gerekçeleri de bulunmaktaydı. Ayrıca geleneklerin payı ve coğrafya çokeşliliğin yaygınlık derecesini etkileyen faktörler arasındaydı. Osmanlı kent kültürünü bütünüyle yansıtan büyük şehirlerin yanında taşrada kırsal alanda aile geleneklerin etkisiyle şekilleniyordu. İslam hukukunun belli şartlar dahilinde dörde kadar izin verdiği çokeşlilik klasik dönemde özellikle maddi koşulları yerinde olan seçkinler arasında rağbet görürken, halk arasında yaygınlık kazanmamıştı. Bununla birlikte Batının Şarkiyatçı geleneğinde, bundan etkilenecek biçimlenen sanat eserlerinde Doğulu harem ve çokeşlilik konusu geniş biçimde yer bulmuştu. 19. yüzyılın modernleşme hareketi geleneksel otarşik yapıyı çözerken toplumsal kurumlar üzerinde de uyarıcı sonuçlar doğurdu. Modernleşme ailenin statüsünü ve kadın sorununu aydınlar arasında tartışmaya açtı.

Bu dönemde kadın sorunu yeni toplum projesinin en önemli boyutu olarak algılanırken farklı ideolojik referanslardan hareket eden çevrelerde çözüm önerileri üretilmeye başlandı. Kadının geri kalmışlığı edebi eserlerde olduğu gibi toplumsal mesaj misyonunu üstlenen dergi ve gazetelerde de

¹¹¹ Alan Duben & Cem Behar, *İstanbul Haneleri; Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880-1940*, İletişim Yayınları, İstanbul 1996, s.161-164.

¹¹² Medeni Kanun aynı zamanda monist ve laik bir hukuk düzeninin habercisiydi. Daha önce Lozan Antlaşması'nda kendi hukuk sistemleriyle aile düzenleri belirlenen azınlıklar 1926 Medeni Kanunu sonrasında bu haklarından tek yanlı olarak feragat ederek yeni kanunun getirdiği düzene dahil olacaktı. Duben& Behar, *age.*, s.163, ayrıca bkz. Levent Ürer, *Azınlıklar ve Lozan Tartışmaları*, Derin Yayınları, İstanbul 2003, s.185-189.

eleştirildi. Batıcı, İslamcı ya da Türkçü çevrelerden yazarlar çokeşlilik konusunda görüşler ileri sürerken özellikle Batıcılar ve Türkçüler arasında buna karşı itirazlar yükseldi. II. Meşrutiyet'in kültürel ortamında 'yeni aile' ya da 'milli aile' sloganlarıyla ifade olunan çekirdek aile arayışları kadının toplum ve aile içindeki konumuna yönelik çözüm arayışlarını gündeme getirdi. I. Dünya Savaşı'nın ekonomik ve toplumsal alanda yol açtığı sarsıntı kadının gündelik yaşamın çeşitli sahalarında aktif biçimde yer almasını sağlarken kadına dair yasal düzenlemelere girildi. 1917 tarihli *Hukuk-ı Aile Kararnamesi* beklentileri tam anlamıyla gerçekleştirilmemekle birlikte çokeşliliğin kısıtlanması konusunda ilk adım oldu. Buna göre ikinci bir eş, ancak ilk eşin izni ve rızası şartına bağlı olarak alınabilecekti. Kararname monist hukuk düzeninin habercisi olması bakımından önem taşımaktaydı. Bu nedenden ötürü yalnızca muhafazakar yazarlardan değil, ayrıcalıklarını kaybettiklerini düşünen gayri Müslimler arasından da tepkiler yükseldi. Kararnamenin kısa bir süre sonra yürürlükten kaldırılması bile konu üzerindeki tartışmaların ve girişimlerin hızını kesmedi. Osmanlı modernleşmecilerince modernleşmenin toplumsal alandaki en önemli yansıması kadının sosyal yaşamdaki statüsünün yükseltilmesi olarak algılandığından kadın erkek eşitliği ve tekeşlilik konusu son dönem aydınların gündemini daima meşgul etti. Böyle bir kültürel atmosferin ardından gelen Cumhuriyetin ilk yıllarında da hızını kesmeyen tartışmalar medeni kanunun biçimlenmesinde etkili oldu. Medeni Kanun çağdaş ve pozitif hukuk ilkeleri ışığında bir toplum projesinin ürünü olarak belirirken poligamiyi yasakladı. 1926 Medeni Kanunu böylelikle Osmanlının son yüzyılında aile üzerine yapılan tartışmaların yeni dönemdeki yönelimlere bağlı olarak şekillenen hukuki bir belgesi oldu.

ÖZET

Poligami özellikle Ortadoğu-İslam toplumları açısından yaklaşıldığında ailenin başlıca özelliklerinden biri olarak algıлана gelmiştir. Osmanlı toplumunda aile üzerine çalışan oryantalist gelenek aynı genel kabulden yola çıkarak çok kadınlı evliliğin Osmanlı toplumunda da yaygın olduğu iddiasını gündeme taşımıştır. Oysa sosyal tarih araştırmalarının bugün vardığı nokta Osmanlı toplumunda çokeşliliğin görölmekle birlikte, yaygın bir evlilik türü olmadığını ortaya koymuştur. Çokeşli aile yapısı bölgeden bölgeye değişiklik gösterdiği gibi, toplumsal statü ve ekonomik gelişmişlik düzeyi de bu tür evliliklerde belirleyici etkenler olmuştur. Bununla birlikte modernleşme hareketi geleneksel tarımsal yapıyı çözüp yeni bir toplum modeli oluştururken, ailenin hukuki statüsü ve niteliği de tartışmaya açılmıştır. Modernleşme hareketi özellikle kadın sorunuyla birlikte aileyi değerlendirirken, farklı ideolojik düşüncelere mensup aydınlar arasında çokeşliliğin yeni döneme uygun olup olmadığını tartışılmaya başlanmıştır. Batıcılar, İslamcılar ve Türkçüler arasında farklı yaklaşımların ortaya konduğu bu tartışmaların sonucunda hazırlanan *Hukuk-u Aile Kararnamesi* okeşliliği yasaklamamakla birlikte kadının iznine bağlamış ve bir ilk olarak kadına boşanma hakkı tanımıştır. Bu modern toplum projesinin göstergelerinden biri olan 1926 Medeni Kanunu öncesinde önemli bir adım olmuştur. Bununla birlikte savaş döneminin özel koşulları içinde uzun ömürlü olamamıştır. Bu yazının amacı Osmanlı toplumunda modernleşmeyle birlikte başlayan aile tartışmaları içinde çokeşliliğe dair farklı yaklaşımları ve temel tezlerini ortaya koymaktır.

ABSTRACT

Reflections of the Modernisation Process upon the Ottoman Society and the Problem of Polygamy

From the Middle Eastern Islamic societies point of view, polygamy had always been seen as a primary characteristic of the family institution. Taking this thesis into account, the Orientalist tradition that studies the family institution in the Ottoman Empire, presented that polygamy was a common concept within the Ottoman society. However, contrary to this, the latest research revealed that even though polygamy was present in the Ottoman Empire, it was not the common style of marriage. Marriage with more than one female differed from district to district and also the economics status was also essential in such kind of marriage. The modernisation process, while reforming

the agricultural structure and causing a change in the structure of the society, also brought up the argument concerning the legal status and the composition of the marriage. As modernisation process referred to the status of women within the family, intellectuals of different ideologies begun to question the suitability of polygamy to the new social structure. Even though different views appeared, they all was presented in the *Hukuk-u Aile Kararnamesi* (Civil Code) approved in 1917, which did not abolished polygamy, but left it under the consent of the female; also for the first time this civil code gave the female the right to propose a divorce. However this code was a short lived experience during the extraordinary years of the First World War. Even though, this code appeared as a short lived experience, it was a primary step towards the modern Civil Code which was approved in 1926. This article discusses different approaches that concern polygamy and the family structure in the Ottoman society during the modernisation process.