

günah işlemiş annem bana gebe kalır-ken" denilmesi bu anlayışın ürünüdür. Cinsî ilişkinin günah sayılması evlilikten uzaklaşılmasına sebep olmuş, II. yüzyıldan itibaren kutsal bâkireler kurumu ortaya çıkmış, bunlar kendilerini bâkire olarak yaşamaya ve kiliseye hizmete adanmışlardır. Kutsal bâkireleri kadın münzeviler izlemiş ve böylece kadın manastırları oluşmuştur. Manastıra kapanan rahibeler temizlik sembolü olan Hz. İsa'nın eşleri olacaklardır. Hz. İsa temizlik sembolüdür, çünkü Hz. Meryem onu cinsî ilişkiye girmeden doğurmuştur. Şu halde yapılacak tek şey Meryem gibi temiz ve iffetli kalmaktır.

Ortaçağ hristiyan dünyasında kadın ve evlilik öylesine kötülenmiştir ki Macôn Konsili'nde (585) kadının ruhunun olup olmadığı tartışılmıştır. Buna bağlı olarak o dönemde kadının sosyal hayattaki durumu daha da kötüleşmiş, XII. asırdan itibaren Batı'da büyücü ve cadı avı başlamış, pek çok kadın cinlerle ilişkisi olduğu iddiasıyla yakılmış veya suda boğulmuştur. Ortaçağ boyunca hristiyan dünyada, özellikle de kilise muhitinde yaratılış hikâyesinin temel alınarak bütün kadınların insanoğlunun düşüşüne sebebiyet verdiği kabul edilen Havvâ ile özdeşleştirilmesi ve ikinci derecede varlıklar olarak görülmesi, diğer taraftan Havvâ'nın antitezi olarak bir başka kadının, Meryem ananın öne çıkarılıp onun tanrı annesi olarak takdim edilmesi, yeni dönemde ise bu aşırılıklara tepki olarak feminizm ve kadın hakları tezinin ön plana çıkması, Hristiyanlığın kadın konusundaki tarihî tecrübesinin bir özeti mahiyetindedir.

BİBLİYOGRAFYA :

H. Lesetre, "Mariage", *DB*, IV/1, s. 758-773; J. Plessis, "Babylone et la Bible", *DBS*, I, 800-815; Ch. F. Jean, "Hammurapi", *a.e.*, III, 1379-1408; R. Paribeni, *Roma Ailesi* (trc. Şemseddin Talib), İstanbul 1935, tür.yer.; Sadri Maksudi Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk*, İstanbul 1947, s. 338; A. Muhibbe Darga, *Eski Anadolu'da Kadın*, İstanbul 1976, s. 5-16; 99-104; a.mlf., "Anadolu Tarihi Çağlarında Kadın", *Çağlarboyu Anadolu'da Kadın*, İstanbul 1993, s. 26-35; a.mlf., "Roma Uygarlığında Kadının Yeri", *a.e.*, s. 121-124; a.mlf., "Yunan / Helen Uygarlığında Kadın", *a.e.*, s. 118-120; Edibe Uzunoglu, "Tarih Öncesi'den Demir Çağa Anadolu'da Kadın", *a.e.*, s. 16-24; N. Neciboğlu, "Bizans'ta Kadınlar", *a.e.*, s. 125-131; A. Sharma, *Women in World Religions*, New York 1987; S. H. Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi* (trc. Alaeddin Şenel), Ankara 1993, s. 46-47; Z. Ediz, *Kadınların Tarihi-ne Giriş*, İstanbul 1995, s. 15-21; S. N. Kramer, *Sümer Mitolojisi* (trc. Hamide Koyukan), İstan-

bul 1999, s. 131-141; F. Grendon, "Feminism", *EAm.*, XI, 107-112; Afet İnan, "Kadın Hakları", *TA*, XXI, 91-92; H. H. Cohn, "Witness", *EJd.*, XVI, 586; L. Jacobs, "Women", *a.e.*, XVI, 623-628; *Dictionnaire encyclopedique du Judaïsme*, Paris 1993, s. 283-284, 321, 403-405.



ÖMER FARUK HARMAN

İslâm'da Kadın. İslâm toplumlarında kadının gerek aile hayatında gerekse siyasi, hukukî, sosyal ve ekonomik alanlardaki konumunu bir taraftan dinî kurallar, diğer taraftan sosyal ve siyasi çevre, etnik yapı ve İslâm öncesinden gelen kültür mirası belirlemiştir. Bu sebeple İslâm dünyasında kadının her yerde ve her dönemde aynı konumda olduğunu söylemek mümkün değildir. Hatta aynı bölgede ve aynı zaman dilimi içinde yaşayan kadınlar arasında bile şehirde veya kırsal kesimde bulunmalarına göre farklılıklar olmuştur. Ancak bu, İslâm toplumlarındaki kadınların bütünüyle farklı kimlikleri temsil ettiği anlamına da gelmez; onlar sosyal, hukukî ve ekonomik konum bakımından her dönemde belirli ortak çizgilere sahip olmuşlardır.

İslâm dini ve kültürünün kadının ferdi ve içtimai hayatında yaptığı değişiklikleri sağlıklı olarak değerlendirebilmek için İslâm öncesi Arap toplumuna bakmak gerekir. Arap toplumu, hem İslâm'ın içinde doğup yayıldığı çevre olması hem de kadının konusundaki ilk İslâmî yorum ve uygulamaları etkilemesi açısından önemlidir. Kadınların erkek merkezli Câhiliye toplumu içinde ikinci derecede bir yere sahip olduklarını söylemek yanlış olmaz. Bunda büyük çoğunluğu itibarıyla göçebe bir hayat sürmenin de rolü vardır. Çöl şartları içinde sık sık yer değiştirmek zorunda kalan, zaman zaman diğer kabilelere baskın yapma ve ganimet elde etme mecburiyetinde bulunan göçebe kabilelerin yaşantısında muharip sınıftan olmayan ve daha ziyade tüketici olarak görülen kadının ikinci derecede bir role sahip olması şaşırtıcı değildir. Bu konum bazan kadınların hayatını bile önemsiz hale getirmiştir. Kız çocuklarının ailenin ve kabilenin imkânlarını tüketmesinin önüne geçmek ya da kabileler arasındaki baskınlarda yabancıların eline geçmesinin vereceği utançtan kurtulmak için nâdiren de olsa kendi ailesi tarafından öldürülmesi de bunun bir kanıtını teşkil eder.

İslâm'dan önce bazı kabilelerin bir dönem anaerkil bir aile yapısına sahip olduk-

larını gösteren ipuçları varsa da Arap toplumunda genel hatları bakımından oldukça katı bir pederşahiliğin mevcudiyeti görülmektedir. Bunun sonucu olarak kadınların aile içindeki konumları büyük ölçüde aile reisi olan erkeğe bağlıdır. Evlenme çağına gelen kızlar, dul kadınlar kendi başlarına evlenemez, müstakbel eşini çok defa kendisi seçemez; bu yetki velinin elinde bulunur. Ayrıca veli evlilik karşılığında müstakbel kocadan para veya mal (mehir) alır. Kadının kocasının ölümü halinde üvey evlâdına veya kayınbiraderine miras konusu bir mal olarak intikal etmesi de bu konumunun bir sonucudur. Kadınların evlenme ehliyetini sadece ataerkil aile yapısı değil kabile içi evlenme geleneği de (endogami) sınırlamaktadır. Ancak bu dönemde şehirli kadının sosyal ve ekonomik durumu göçebe kabilelerinkine nisbetle farklıdır. Şehirli kadın toplum içinde etkin bir yere sahiptir, mallarını bizzat yahut bir ortak vasıtasıyla işletebilir. Ebû Süfyan'ın eşi Hind'in Mekke'de saygın ve özellikle müslümanlarla mücadelede etkin konumu, Hz. Peygamber'in ilk eşi Hatice'nin Mekke aristokrasisinin varlıklı bir üyesi olarak temayüz etmesi ve ekonomik aktivitesini sürdürmesi bunun örneklerini teşkil eder.

Câhiliye devrinde kadın-erkek ilişkilerinin biçimini de toplumun göçebe veya yerleşik olması belirlemektedir. Göçebe topluluklarda daha serbest bir görüşme ortamının mevcut olduğu söylenebilir. Bu dönemde kadınlar iffetli bir aile hayatına sahipse de farklı erkeklerle ilişkilerini sürdürenlerin varlığı da bilinmektedir. Özellikle kölelerin ve âzatlıların böyle bir yaşayışı benimsediği söylenebilir. Resûl-i Ekrem, müslüman kadınlardan çeşitli konular yanında zina etmemek üzere de biat alırken bir kadının, "Hür kadın hiç zina eder mi?" diye hayretini ifade etmesi o dönemde yerleşik anlayış ve uygulamayı göstermesi bakımından dikkat çekicidir (Taberî, XXVIII, 51). Yine Arap toplumunda boşanmanın yaygın şekilde uygulandığı ve sayı sınırlaması olmayan bir poligaminin mevcut olduğu bilinmektedir.

Klasik İslâmî Dönem. Genel Anlayış. İslâm dini, gerek İslâm öncesi Arap toplumundaki dinî anlayış gerekse yerleşik örf ve âdetlere nisbetle kadının sosyal, ekonomik ve hukukî konumunda önemli değişiklikler yapmıştır. Kur'an, insan olması bakımından kadını erkekle eşit bir varlık olarak kabul eder. Allah insanları

daha huzurlu ve mutlu bir hayat sürmeleri için çift yaratmıştır (en-Nisâ 4/1; er-Rûm 30/21). İslâm'da ilk kadın tarafından işlenen ve erkeğin de işlemesine sebep olunan aslı günah anlayışı yoktur. Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Âdem'le Havvâ'nın şeytan tarafından müsthereken kandırıldığından bahseder (el-Bakara 2/34-36; krş. Tâhâ 20/121). İslâm'da Hristiyanlık'ta olduğu gibi ilk günah anlayışına dayanan kadın karşıtı bir söylem yoktur. Erkek olsun kadın olsun her doğan kişi günahsız doğar, sonradan işlediği fiiller sebebiyle sorumlu olur.

Kur'ân-ı Kerîm'de gerek yaratılış gerekse hak ve sorumluluklar yönünden erkeklerle eşit konumda olan bir kadın portresi çizilmektedir. Kadın Allah'ın kulu olması bakımından erkekle eşit seviyededir; dinî hak ve sorumlulukları da aynı düzeydedir (Âl-i İmrân 3/195; et-Tevbe 9/71). Hz. Peygamber'in kadınlara yönelik sözleri ve uygulamaları Kur'an'ın çizdiği bu çerçeveye uygundur. Onun şahsında kadınlar her zaman meseleleriyle ilgilenen, eşleriyle olan anlaşmazlıklarında ara buluculuk yapan, haklarını koruyan, erkeklere eşlerine iyi davranmalarını öğütleyen ve kendi yaşayışıyla da buna örnek olan bir dost ve hâmi bulmuşlardır.

İslâm toplumlarındaki uygulamaların her zaman yukarıda belirtilen esaslara uygun olarak şekillendiğini söylemek mümkün değildir. Bazan kökleşmiş ataerkil aile anlayışı ve bu anlayış çerçevesinde kadın haklarını kısıtlayan telakkî, âyet ve hadislerin yorumlanmasına dayandırılmak istenmiş, bazan da sıhhati şüpheli hadislerle yaygınlık kazandırılarak bu yorumlara uygun bir zemin hazırlanmıştır. İnsana uğursuzluk getiren varlıklar arasında kadının da sayıldığı, "Üç şey uğursuzluk getirir: Ev, kadın ve at" hadisi (Buhârî, "Cihâd", 47; Müslim, "Selâm", 115-120; Ebû Dâvûd, "Tib", 24) bunun örneklerinden birini teşkil eder. Bu hadis, her şeyden önce Hz. Peygamber'in İslâm'da uğursuzluğun olmadığını belirten beyanıyla çelişmektedir (Buhârî, "Tib", 43; Müslim, "Selâm", 110-114). Ayrıca Ebû Hüreyre'nin böyle bir hadisi naklettiğini duyan Hz. Âişe'nin itirazı da dikkat çekicidir. Âişe: "Ebû Hüreyre hadisi tam olarak zaptedememiş, çünkü o Resûlullah şöyle derken içeri girmiştir: 'Allah yahudilerin canını alsın! Onlar uğursuzluğun evde, kadında ve attâ olduğunu söylerler'. Ebû

Hüreyre sözün sonunu duymuş, fakat başını duymamıştır" (Tayâlisî, III, 124). Öte yandan hadisin bir yanlış anlamadan kaynaklanmış olması da mümkündür. Hz. Peygamber ev, at ve kadını uğursuz varlıklar olarak değil insanoğlunun saadatinin veya bedbahtlığının sebebi olarak göstermiştir (Müsned, I, 168). Ancak kadını uğursuz sayan anlayış, İslâm tarihinde zaman zaman bazı toplumsal felâketlerin sorumluluğunun kadına yüklenmesine ve ona yönelik baskıcı bir tavır takınılmasına yol açmıştır. Nitekim Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh 391 (1001) yılındaki kuraklık ve salgın hastalıkları kadınların serbestçe evlerinden dışarı çıkmalarına bağlamış ve bunu yasaklamıştır. Benzer bir yasak, yine kıtlık ve salgın hastalıklar yüzünden Memlûk Sultanı Barsbay tarafından da uygulanmıştır (Huda Lutfi, s. 101). Bir başka örnek namaz kılanın önünden merkep, kara köpek ve kadının geçmesi durumunda namazın bozulacağını ifade eden hadistir (Müslim, "Şalât", 50; Ebû Dâvûd, "Şalât", 109; Tirmizî, "Şalât", 136; Nesâî, "Kible", 7). Hz. Âişe bu hadise şiddetle itiraz etmiş ve, "Bazan Resûlullah namaz kılariken ben onunla kiblesi arasında yatmış olurdum, secde etmek istediğinde ayaklarıma dokunurdu, ben de onları çekerdim" demiştir (Buhârî, "Şalât", 108; Müslim, "Şalât", 51; Ebû Dâvûd, "Şalât", 111; Nesâî, "Kible", 10). Ancak bu anlayışın her dönemde İslâm toplumlarına hâkim olmuş değildir. Meselâ kadınlar hristiyan dünyasında olduğu gibi hiçbir zaman toplumsal bir nefretin odak noktasına yerleştirilmemiştir. Bununla birlikte Resûl-i Ekrem'den sonra ataerkilliğin ve yerleşmiş anlayışların tesiriyle kadınların konumunda gerilemenin olduğu da bir vâkıdır. İslâm âlimleri yaptıkları yorumlarda içinde yaşadıkları sosyal, kültürel çevreden ve siyasî şartlardan etkilenmişlerdir.

Sözü edilen geri gidişin bazı örneklerine dinî ve içtimâî alanlarda rastlamak mümkündür. Hz. Peygamber döneminde kadınların Mescid-i Nebevî'de aktif bir dinî hayatından bahsedilebilir. Sahâbî kadınların gerek günlük namazlara gerekse cuma ve bayram namazlarına katıldıkları bilinmektedir. Resûl-i Ekrem'in bu iştiraki teşvik ettiği, hatta mazeretleri sebebiyle namaz kılamayacak durumda olanların bile bayram namazlarında cemaatin gerisinde durup tekbirlere katılmalarını istediği kaydedilmektedir (Buhârî, "İdeyn",

15; Müslim, "Şalâtü'l-İdeyn", 1). Resûlullah'ın zaman zaman erkekler bölümünü geçip kadınların yanına gittiği ve onlara ayrıca dinî bilgiler verdiği de olmuştur. Bu ise kadınların cemaate iştirakinin az sayıda olmadığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra kadınların namazlarını camide kılma uygulamasından rahatsızlık duyulmaya başlandığı anlaşılmaktadır. Bunda, bazı kadınların dikkat çekecek şekilde süslenerek mescide devam etmelerinin rolü olmalıdır. Zira Hz. Âişe'den gelen bir rivayet bunu düşündürmektedir: "Eğer Peygamber kadınların kendisinden sonra neler yaptığını görmüş olsaydı Benî İsrâîl kadınlarında olduğu gibi onları mescide gelmekten menederdi" (Ebû Dâvûd, "Şalât", 53). Burada Âişe'nin dikkat çekmek istediği husus, kadınların cemaate katılmaları değil camiye süs ve ziynetlerini gösterme yeri olarak kullanmalarındır. Yine Hz. Âişe'nin rivayet ettiği bir hadiste Resûl-i Ekrem, "Ey insanlar! Kadınlarınızı ziynetlerini takarak mescide gösteriş yapmaktan menedin" demiştir (İbn Mâce, "Fiten", 19). Hz. Ömer'in, hilâfeti döneminde ramazan aylarında mescidde kadınlar için bir yer ayırması ve Süleyman b. Ebû Hasme'yi sadece kadınlara namaz kıldırmak için görevlendirmesi (İbn Sa'd, V, 16; Abbott, s. 114), böyle bir sosyal değişim karşısında Mescid-i Nebevî'yi ibadet mahalli olarak muhafaza etme hedefine yönelik olmalıdır. Ancak bu uygulama Hz. Osman zamanında kaldırılmış, kadınlar önceden olduğu gibi tek imamın arkasında erkeklerle birlikte namaz kılmaya devam etmiştir (İbn Sa'd, V, 17; Abbott, s. 115). Kadınların camilerden uzak tutulmak istenmesi zamanla etkisini göstermiş, onların evdeki ibadetlerinin camidekinden daha faziletli olduğu, camiye gitmelerinin fitneye sebep olacağı inancı yerleşmeye başlamıştır. Kadınlar bunun yerine sonraki dönemlerde türbe, tekke ve zâviyeleri ziyarete yönelmişlerdir. Bu ise dinin teorik ve amelî yönünü değil şekli yönünü ön plana çıkarmıştır. Bu gelişme, din dışı bazı uygulamaların zamanla dindenmiş gibi gösterilmesinde etkili olmuştur.

Hukukî Statüsü. Kadının İslâm tarihi içindeki konumunun belirlenmesinde hukukî hükümlerin önemli bir payının olduğu şüphesizdir. Konuyla ilgili çağdaş araştırmalarda da bu hükümler geniş bir şekil-

de incelenmiştir. Dolayısıyla burada, fıkıh kitaplarının ve uygulamanın ışığında özellikle tartışılan ve kadının konumunu belirlemede esas olan hak (vücûb) ve fiil (edâ) ehliyeti, bu çerçevede evlenme özgürlüğü, boşanma imkânı, aile reisliği, miras paylaşımı, yargılama hukukundaki durumu, şahitliği, kamu alanındaki yeri ve devlet başkanlığı konularındaki hukukî hükümler ele alınmıştır. Uygulamaya yönelik incelemelerin önemli bir problemi bu alanda en zengin bilgi kaynağını Osmanlı mahkeme kayıtlarının teşkil etmesidir. Önceki dönemlere ve diğer ülkelere ait kayıtların çok nâdir oluşu, Osmanlı uygulamasının geliştirilmesi sakıncasını beraberinde getirmekteyse de bu kayıtların çok geniş bir coğrafyaya yayılmış olması (meselâ İstanbul, Bursa, Karaman, Kayseri, Sivas, Trabzon), benzer sosyal ve kültürel yapıya sahip şehirlerin yanı sıra Halep, Şam, Kudüs, Nablus, Kahire gibi farklı yapılarıdaki şehirlere ait kayıtların da elde bulunuşu geliştirilmenin sakıncalarını asgariye indirmektedir.

Kadın İslâm hukukunda bir hak süjesi değil hakkın tarafıdır. "Erkeklerin de kazandıklarından nasipleri, kadınların da kazandıklarından nasipleri var" meâlindeki âyet (en-Nisâ 4/32), her iki cinsin sadece mânevî kazanımlarını değil maddî kazanımlarını da vurgulamaktadır. Hukukî işlemleri yapma hususunda kadın esas itibarıyla erkeklerle aynı konumdadır; erkekler bir hukukî işlemi hangi şartlarla yapabiliyorsa kadınlar da o şartlarda yapabilirler. Her ne kadar İmam Mâlik, evli kadınların kocalarından izinsiz olarak ancak mallarının üçte biri oranında başkaları lehine karşılıksız kazandırıcı işlemleri yapabileceği görüşündeyse de bu görüş azınlıkta kalmıştır. Hukukçuların büyük çoğunluğuna göre tam ehliyetli (âkil - bâliğ- reşîd) olmak şartıyla kadınlar kendi aleyhlerine olan bağış ve vakıf gibi işlemleri de serbestçe yapabilirler. Nitekim Hz. Peygamber döneminden itibaren sadaka tarzındaki dinî bağışlarda kadınların özel bir yeri olmuştur. Ebû Saîd el-Hudrî, Resûl-i Ekrem'in insanları sadaka vermeye teşvik eden hadisini rivayet ettikten sonra, "En çok sadaka verenler kadınlar oldu" demektedir (Müslim, "Şalâtü'l-İdeyn", 9).

Her türlü hukukî işlemi yapma ehliyeti bakımından kadınların sahip olduğu teorik imkânın uygulamaya yansımadağı kendilerine ait mallar üzerindeki tasarruf hak

ve yetkisinin çok defa onların rızaları söz konusu olmaksızın babaları veya kocaları tarafından kullanıldığı kanaati yaygınlık kazanmışsa da bu doğru değildir. Kadınların ekonomik ve ticarî alanda erkekler kadar aktif olmaları, sahip oldukları mallarla ilgili tasarruf yetkisinden mahrum oldukları veya bunu babalarına ya da hut kocalarına kaptırdıkları anlamına gelmez. Şer'îye sicilleri üzerinde yapılan araştırmalar, kadınların kendi mallarına bizzat tasarruf ettiklerini göstermektedir. XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde Kayseri'de mahkemeye kaydı yapılan mal ve emlâk satışlarının % 40'ının taraflarından en az biri kadındır. İşlemlerin üçte ikisinde kadınlar satıcı, üçte birinde alıcı durumundadır. Bu oran aynı dönemde Amasya bölgesinde daha yüksek, Trabzon ve Karaman'da biraz daha düşüktür (Jennings, XVIII/1 [1975], s. 99-100). Kadınların, kendi malları üzerinde rızaları alınmadan yapılan hukukî işlemleri iptal etme hakkına sahip oldukları ve gerektiğinde bu hakkı kullanmaktan geri durmadıkları da yine bu kayıtlardan anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 63-67). Kadının evli veya bekâr, mallarına tasarruf edenin de babası veya kocası olması sonucu etkilemez. İslâm hukukunda mevcut mal ayrılığı ilkesi kocayı karısının malları üzerinde yetkisiz kılmaktadır. Bu durum uygulamaya önemli ölçüde yansımış ve Batı hukukunda evli kadınların kendi malları üzerinde tasarruf ehliyetine sahip bulunmaması gibi bir durum müslüman kadınlar için söz konusu olmamıştır (a.g.e., s. 101-102).

Kadınların hukukî ehliyet ve malî imkânlarını hayata ne ölçüde geçirebildiklerini göstermesi bakımından mal varlıklarında eksilmeye yol açan ve bu sebeple işlem sahibinin tam ehliyetli olmasını gerektiren vakıflar özel bir yere sahiptir. İslâm tarihinin muhtelif dönemlerinde ve İslâm coğrafyasının çeşitli yerlerinde kadınlar tarafından kurulan vakıflar her zaman belli bir oranın üzerinde olmuştur. 953 (1546) tarihli *İstanbul Vakıfları Tahîr Defteri*'nde kayıtlı (s. V) 2517 vakıftan 913'ü (% 36) kadınlar tarafından kurulmuştur. XVIII. yüzyılda Mısır'da kurulmuş olan, vakfiyeleri Mısır Evkaf Bakanlığı'nda muhafaza edilen 496 vakıftan 126'sını (% 25) kadınlar tesis etmiştir (Fay, s. 35). Halep'te kadınların kurduğu vakıflar XVI. yüzyıldan itibaren gittikçe yükselen bir seyir takip eder. Halep şer'îye sicillerine kaydedilen vakfiyeler için

de kadınlar tarafından tesis edilenler XVI. yüzyılda % 6,5, XVII. yüzyılda % 26, XVIII. yüzyılda % 37, XIX. yüzyılın ilk yarısında % 44'lük bir orana sahiptir (Meriwether, s. 132). Bu oranların kadınların ticarî hayatındaki sınırlı etkinlikleri dikkate alındığında hayli yüksek olduğu görülür ve kadınların sahip oldukları hak ve imkânları rahat bir şekilde kullanabildiklerini gösterir.

Kadınların kurduğu vakıflar içinde hayrî vakıfların yanında zürrî (aile) vakıflar da vardır. Dikkat çeken bir nokta, bu vakıflara tahsis edilen imkânlarla yapılan meskenler arasında dul kalmış, boşanmış kadınların barınabilmesi için ayrılmış olanların da bulunmasıdır. Makrîzî, Kahire'de Karâfetülkebîre'de Hz. Peygamber'in eşlerinin mescide bitişik odaları şeklinde inşa edilmiş, ihtiyar dul kadınlara ait bir vakıftan (ribât) bahsetmektedir (*el-Hıta*, II, 454). Sehâvî de yine Kahire'de Hâretü Abdülbâsî'ta bu maksatla inşa edilmiş ribâtların varlığını bildirir (Leila Ahmed, s. 110). Kadınlar kurdukları vakıfları çok defa kendileri yönetmişlerdir.

Her türlü hukukî işlemi yapabilme ehliyeti bakımından erkeklerle aynı konumda olan kadının Hanefî ve Ca'ferîler'in dışındaki mezheplerce evlenme ehliyetine getirilen sınırlama (ancak velisinin rızası ile evlenebilmesi), bir yandan Arap toplumundaki ataerkil geleneğin fıkıh yorumlarına yansımalarının, öte yandan dönemin şartları içinde kadınları koruma arzusunun doğurduğu bir sonuç olarak değerlendirilmelidir. Hanefîler, Hz. Peygamber'in ergen kızların velileri tarafından evlenmeye zorlanamayacağını ifade eden sözleri ve uygulamalarını, diğer mezhepler ise velinin önemini vurgulayan hadisleri esas almışlardır (bu delillerin geniş bir değerlendirmesi için bk. Abdülkerîm Zeydân, VI, 430-463). Hanefîler'in yaygın olduğu bölgelerde kadına evlenme ehliyeti tanıyan görüş, diğer mezheplerin yaygın bulunduğu ve daha çok Araplar'ın meskûn olduğu bölgelerde ise ikinci görüş hâkim olmuştur. Ancak Osmanlılar'da XVI. yüzyıldan itibaren, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye ait olan, kadınların velileriyle müştereken evlenme ehliyetine sahip oldukları yani ikisinin de rızasının gerekli olduğu yolundaki görüş uygulamaya konulmuş, 1917 Osmanlı Hukuk-ı Âile Kararnâmesi'nde tekrar âkil bâliğ kadına evlenme ehliyeti tanıyan görüşe dönülmüştür. XX. yüzyılda birçok Arap

ülkesindeki aile kanunlarında da Hanefîler'deki hâkim görüşü esas alan bir düzenlemeye gidilmiştir.

İslâm hukukunda aile reisliği denebilecek "kavvâm olma" yetki ve sorumluluğu kocaya verilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de, "Allah'ın insanların bazılarını diğerlerine nisbetle farklı yeteneklere sahip olarak yaratması ve ailenin geçimi için çalışıp harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınlar üzerinde kavvâmdır" denilmektedir (en-Nisâ 4/34). Burada "kavvâm" kelimesi koruma ve yönetme hak ve yetkilerine müştereken sahip olmayı ifade etmektedir. Aile reisliğinin kocaya verilmesi, toplumun bu en küçük biriminde ortaya çıkacak karmaşayı önleme ve huzuru sağlama hedefine yöneliktir. Dolayısıyla burada ontolojik bir üstünlükten ziyade fonksiyonel bir yetki farklılığının söz konusu olduğunu söylemek gerekir (Fazlurrahman, s. 93). Bu genel kural, yetenek ve harcama yükümlülüğünün yer değiştirdiği münferit örneklerde farklı bir durumun ortaya çıkmasına engel teşkil etmez. Nitekim bazı çağdaş İslâm âlimleri, harcama yükümlülüğünün yer değiştirebildiği zamanımızda bu kuralın değişmez olmadığı hususu üzerinde durmaktadır (Amina Wadud Muhsin, s. 71 vd.; Fazlurrahman, s. 93-94).

İslâmiyet esas itibarıyla tek evliliği önermiş, ancak gerektiğinde adaletli davranmak şartıyla çok evliliğe de izin vermiştir (en-Nisâ 4/3). Fazlurrahman, adaletli davranma şartının klasik hukukçular tarafından sadece ahlâkî borç olarak anlaşıp hukukî müeyyideye bağlanmamasını eleştirmektedir (*Ana Konularıyla Kur'an*, s. 91). Bu teorik imkânı rağmen İslâm toplumlarında çok evliliğin yaygın olduğunu söylemek gerekir. Osmanlı tereke defterleri üzerinde yapılan araştırmalar, şehir veya kırsal kesimde yaşama durumuna bağlı olarak çok evlilik oranının % 5-9 civarında olduğunu ortaya koymaktadır. Edirne askerî kassamına ait tereke defterlerine göre 1545-1659 yılları arasında ikinci evlilik oranı % 7,18'dir (Barkan, III/5-6 [1968], s. 14). Bursa'da bu oran çok daha düşüktür (% 3,48; Özdeğer, s. 50). Bazı araştırmalar, Osmanlı şehirlerinde birden fazla eşle evlilik oranının % 9,27, köylerde ise % 3 olduğunu göstermektedir (Demirel v.dğr., I, 102-103). Çok evlilik oranı son döneme ait nüfus kayıtlarından daha açık bir şekilde tesbit edile-

bilmektedir. İstanbul'da 1885 yılında çok evlilik oranı % 2,52, 1907'de % 2,16'dır (Duben-Behar, s. 161-162). Eşlerinin kendileri üzerine evlenmesini istemeyen kadınlar Hanbelî mezhebine göre bunu nikâh esnasında şart olarak ileri sürebilmekte ve bu şart bağlayıcı olmaktadır. Uygulamada bunun azımsanmayacak örneklerine rastlamak mümkündür (Abdalrahîm, s. 98, 107). Hukûk-ı Âile Kararnâmesi de bu şartın geçerli ve bağlayıcı olduğunu kabul etmiştir (md. 38).

Hanefîler evlenme ehliyeti konusunda genişletici bir yorumu benimserken boşanma ehliyeti hususunda tam aksi bir yol izlemişlerdir. Koca bu mezhepte tek taraflı irade beyanıyla (talâk) veya eşiyle anlaşarak (muhâlea) boşanma imkânına sahipken kadın sadece kocanın iktidarsız olması durumunda hâkim kararıyla boşanabilmektedir. Diğer mezheplerce kabul edilen, kocanın eşini nafakasız terketmesi, gaip olması, eşine kötü muamelede bulunması gibi hususlar Hanefîler'ce boşanma sebebi olarak kabul edilmemiştir (bk. TALÂK). Hanefîler'in bu daraltıcı yorumu, mezhebin yaygın olduğu bölgelerde zaman zaman ciddi problemlere sebep olmuştur. Osmanlı Devleti'nde kocasından boşanmak isteyen ve bunu başka bir yolla sağlayamayan kadınlar, Dîvân-ı Hümâyûn'a başvurup resmî baskı ile kocalarının kendilerini boşamalarını sağlamaya çalışmış ve bunda belirli ölçüde başarılı olmuşlardır. Bu problem, Osmanlı Devleti'nde ancak Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin diğer mezheplerden yararlanarak boşanma sebeplerini genişletmesiyle çözülmüştür. Öte yandan kocanın sahip olduğu kolay boşama imkânı aynı ölçüde uygulamaya yansımamıştır. Özellikle Türkler'in meskûn olduğu bölgelerde boşama oranı tarih boyunca hep düşük kalmıştır. Arap toplumlarında ise bu oran biraz daha yüksektir. Bazı bölgelerde keyfî boşamaları önlemek için mehr-i müeccel miktarı hayli yüksek tutulmuştur.

Aile birliği devam ederken karı kocanın çocuklarıyla müştereken ilgilendikleri, bakım, terbiye ve gözetim yükümlülüğünü beraberce üstlendikleri görülmektedir. Bu birliğin bozulduğu veya ölümle sona erdiği durumlarda ise Batı hukukunda "velâyet" adı altında tek bir kurum olarak şekillenen çocukların şahıs ve mal varlıklarıyla ilgilenme hak ve yetkisi İslâm hukukunda iki kuruma bölünmüştür. Çocu-

ğun belli bir yaşa kadar bakımı demek olan "hidâne"de yetki anneye ve onun bulunmadığı durumlarda kendi cinsinden akrabalarına (teyze), belli bir yaştan sonra şahıs ve mal varlıklarıyla ilgili olanlar velâyet adıyla babaya ve onun erkek akrabalarına (amca) verilmiştir. Bu ayırım çocuğun pedagojik ve psikolojik ihtiyaçları göz önüne alınarak yapılmıştır. Ancak kural bu olmakla beraber özellikle babanın olmadığı hallerde mahkemenin anneyi diğer akrabalara tercih ederek vâsi tayin ettiği görülmektedir.

Ailede karı koca arasında bir anlaşmazlık çıkması durumunda bunun nasıl halledileceği meselesi önemli bir problem teşkil etmektedir. Burada kadının aile içindeki konumunu yakından ilgilendiren nokta, böyle durumlarda kocanın karısı üzerinde ne gibi bir yetkisinin bulunduğu hususudur. Koca aile reisi olduğuna göre bu yetkinin aşırı kullanımının bir taraftan aile birliğini, diğer taraftan kadının kişiliğini etkileyeceği açıktır. Kur'ân-ı Kerîm'de, kocasına karşı itaatsiz (nâsize) duruma düşen kadının önce nasihatle yola getirileceği, ardından yatakların ayrılacağı, bunun da etkili olmaması halinde dövülebileceğinin (darb) belirtilmesi (en-Nisâ 4/34), üzerinde en fazla tartışılan konuların başında gelmektedir. Âyetle geçen "darb" kelimesinin yaygın anlamı olan "dövme"den başka bir anlam taşıyıp taşımadığı günümüzde çok tartışılmaktadır. Burada, ilâhî mesaja doğru mâna verilmesi açısından âyetle sadece darb kelimesinin değil "nâsize"nin de ne anlamda ve hangi kapsamda kullanıldığının belirlenmesi gerekmektedir.

Genel olarak "itaatsizlik" mânasına gelen "nüşûz" kelimesi, ailenin huzurunu bozan basit bir davranıştan iffetsiz yaşamaya kadar geniş bir alanı içine almaktadır. Huzuru bozan her davranışın ağırlığına denk bir müeyyideyle karşılanması, hem ailenin birliğini koruma noktasından hem de fiil ve müeyyide arasında gözetilmesi gereken denge açısından önemlidir. Kur'an'ı yorumlamada birinci kaynak olan Hz. Peygamber'in uygulamaları bu konuya da ışık tutacak niteliktedir. Hadis kitapları ve Resûl-i Ekrem'in hayatından bahseden eserler onun eşlerini dövdüğüne dair herhangi bir olaydan söz etmemektedir. Hz. Âişe, Resûlullah'ın eşlerini ve hizmetçilerini asla dövmediğini söylemektedir (İbn Mâce, "Nikâh", 51). Ayrıca Hz. Peygamber, kendisine karşı

olumsuz davranışından ötürü Âişe'nin babası tarafından cezalandırılmasına da rıza göstermemiştir. Şu halde basit uyuşmazlık durumunda şiddete başvurulması önerilen bir yöntem değildir. Resûl-i Ekrem Vedâ hutbesinde kadınlara iyi davranılmasını öğütlemekte, bunun yanında "yataklarını herhangi bir kimseye çiğnetmemelerini"nin (zina etmemelerinin) kocalarının eşleri üzerindeki hakkı olduğunu söylemekte, aksi takdirde hafifçe dövülebileceklerinden bahsetmektedir (Müslim, "Hac", 47; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 56; Tirmizî, "Tefsîr", 9). Âyetle geçen "nü-şûz"un hangi davranışları içermesi halinde dövme cezasının uygulanabileceğini göstermesi bakımından Vedâ hutbesindeki bu ifade dikkat çekicidir. Aslında klasik dönemin bazı âlimleri de dövme yetkisine çok ihtiyatla yaklaşmışlardır. Hz. Peygamber'in, müslümanların en hayırlılarının eşlerine en iyi davrananlar olduğunu ve kendisinin bu konuda örnek teşkil ettiğini söylemesini, eşlerini ancak kötü kimselerin döveceğini ifade ederek onlara böyle davranılmamasını emretmesini (Müttakî el-Hindî, XVI, 371, 374, 376-377) göz önüne alan bu âlimler kadının dövülemeyeceğini veya faziletli davranışın onlara böyle bir cezayı uygulamamak olduğunu belirtmişlerdir (Abdülkerîm Zeydân, VII, 316-317). Fakat tatbikatta her zaman Resûlullah'ın bildirdiği ve esaslara göre davranıldığını söylemek mümkün değildir. Nitekim kocalarından kötü muamele gören ve dövülen kadınların mahkemeye intikal etmiş bir hayli şikâyetleri söz konusudur (Aydın, *Osm.Ar.*, V [1986], s. 8-9; Jennings, XVIII/1 [1975], s. 92).

İslâm'da kadına miras hakkı tanınmış ve anne, nine, eş, kız çocuğu, kız kardeş olma durumuna göre alacakları pay ayrı ayrı belirlenmiştir (en-Nisâ 4/11-12). Bu hak İslâm öncesi dönemdeki uygulamaya nisbetle önemli bir yeniliktir. Çünkü bu devirde en azından bazı bölge ve kabilelerde kadınların herhangi bir miras hakkından bahsedilemez. Yerleşmiş geleneklerin birden bire değiştiğini de söylemek mümkün değildir. Özellikle kırsal kesimlerde veya İslâm öncesi uygulamanın temül olarak devam ettiği yörelerde, belli bir çeyiz alarak baba evinden ayrılan kızların daha sonra mirastan fiilen mahrum kaldıkları görülmektedir (Levy, s. 146). Ancak kızların buna razı olmadıkları durumlarda mahkemeye başvurma hakları daima mevcut olmuştur. Kadınların aç-

tıkları davaların önemli bir kısmının miras ihtilâflarına dair olması bu imkânın kullanıldığını göstermektedir. 1086'da (1675) şikâyet defterlerine geçen ve İstanbul'da kadınlar tarafından açılan altmış iki davadan yirmi dördü (% 39) miras ihtilâflarına dairdir (Fariba Zerinebaf-Shahr, s. 88).

İstisnaları olmakla birlikte kadının miras payı aynı konumdaki erkeğin hissesinin yarısı kadardır. İlk bakışta kadının aleyhine olan bir hüküm gibi görünen bu düzenleme, İslâm hukukunun erkeğe yüklediği malî yükümlülük ve kocanın aile içindeki sorumluluğuyla birlikte değerlendirildiğinde daha farklı bir sonuca varılmaktadır. Ailenin geçim yükümlülüğünün tamamıyla kocaya ait olduğu, evlenme sırasında kocanın mehir adıyla kadına bir ödemede bulunduğu, ceza hukukunda ortaya çıkan "âkile" gibi sosyal yardımlaşma uygulamalarına sadece erkeklerin katıldığı göz önüne alındığında iki cinse düşen net payın bir anlamda eşitlendiği görülür.

Kadınların İslâm tarihi boyunca dönemin diğer toplumlarında olduğu gibi genel olarak kamu görevinden uzak tutulduğu bilinmektedir. Gerçi İslâm hukukçuları, kadının devlet başkanlığı ve hâkimlik dışında kamu görevi yapmasına umumiyetle karşı çıkmamışlardır. Hz. Ömer'in kadınların devam ettiği Medine pazarına Şifâ bint Abdullah'ı denetim görevlisi olarak tayin ettiği kaydedilmektedir. Hâkimlik konusunda ise farklı görüşler ileri sürülmüştür. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî fakihleri arasında ağırlık kazanan görüşe göre kadınlar hâkimlik yapamaz. Bu fikri savunan hukukçular, devlet başkanlığına hangi gerekçelerle karşı çıkmışlarsa ona benzettikleri hâkimliğe de aynı şekilde karşı çıkmışlardır. Hâkimliği şahitlik gibi kabul eden Hanefîler ise had ve kısası gerektiren suçlar dışındaki davalarda kadının şahitlik gibi hâkimlik de yapabileceğini söylemektedir. İbn Cerîr et-Taberî ve Hasan-ı Basrî gibi âlimlerle Zâhirî fakihleri hüküm vermeyi fetva vermeye benzeterek kadınların her türlü davada hâkimlik yapabileceğini belirtirler. Aslında bu tartışmalar büyük ölçüde teoriktir ve uygulamada kadınların hâkimlik yapmasının örnekleri çok azdır. Kadınların hâkimlik yapmaması ve diğer kamu alanlarında rol almamasında yerleşmiş telakkilerin, kadının aile içindeki görevlerini aksatacağı endişesinin ve kamuda iş imkânının sınırlı bulun-

masının da rolü olmuştur. Nitekim zamanla bu sınırlı görevler erkeklerin de ihtiyacına yetmediğinden bazı devletlerde kamu görevleri sürekli olmaktan çıkarılmış, süreli hale getirilmiştir.

Günümüzde tartışılan bir konu da kadınların devlet başkanlığı meselesidir. İslâm tarihinin ilk dönemlerinde kadınlar siyaset alanından bütünüyle uzak değildiler. Hz. Peygamber'in zaman zaman sahâbilerden dinî-siyasî taahhüt mahiyetinde aldığı biatlara kadınlar da iştirak etmiştir. İkinci Akabe Biatı'na ve Bey'atür-ırdân'a kadınların da katıldığı bilinmektedir. Ancak bu uygulama Resûl-i Ekrem'in dönemiyle sınırlı kalmıştır ve sonraki devirlerde İslâm toplumundan alınan biatlara kadınların katıldığına dair bilgi yoktur. Gerçi Hz. Ömer'in vefatı üzerine kimin halife olacağı konusunda Medine'nin ileri gelenleriyle görüşen ve bu görüşmeler ışığında Hz. Osman'ı halife olarak belirleyen Abdurrahman b. Avf erkeklerin yanı sıra kadınların da fikrini almıştır (İbn Kesîr, VII, 146; Abdülkerîm Zeydân, IV, 319). Hz. Osman'ın yaptığı tayinler sebebiyle eleştirilmesi üzerine bundan böyle sahâbenin ileri gelenlerinin ve bu arada Hz. Peygamber'in hanımlarının görüşünü almadan tayin yapmayacağını söylemesi, en azından peygamber hanımlarının Medine siyasî yapısındaki etkin rolünü göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Yine Hz. Ali'nin hilâfetine ilk yıllarında Cemal Vak'ası ile sonuçlanan olaylarda Hz. Âişe'nin siyasî rolü çok belirgindir ve hiç kimse ona kadın olması sebebiyle itiraz etmemiştir. Ancak yine de bu alan sonraki dönemlerde kadınlara kapalı kalmıştır.

Klasik kaynaklarda devlet başkanında aranan nitelikler sayılırken erkek olması da genelde zikredilir. Buna delil olarak da Hz. Peygamber'in, "Yönetimlerini kadına teslim eden bir toplum iflâh olmaz" hadisi gösterilir (Buhârî, "Meğâzî", 82, "Fiten", 18; Tirmizî, "Fiten", 75; *Müsned*, V, 50, 51). Devlet başkanının özellikle İslâm hukukunun teşekkül dönemlerinde ordunun başında sefere çıkması, dinî görevleri arasında cuma hutbesini okuması ve namazı kıldırması, bunlardan bilhassa ikincisi için onun erkek olmanın gerekliliğini kuvvetlendirici delil olarak sayılmaktadır. Ancak özellikle çağdaş araştırmacıların dikkat çektiği konu, bu hususta Kur'an-ı Kerim'de yasaklayıcı bir hükmün

yer almaması ve Sabâ Melikesi Belkıs'tan bahsedilirken (en-Neml 27/23-44) hiçbir olumsuz ifadenin zikredilmemiş olmasıdır.

Her kamu görevi gibi devlet başkanlığı için de en önemli şartın liyakat olduğunu göz önünde bulunduran çağdaş araştırmacılar kadınların devlet başkanlığı dahil her türlü görevi üstlenebileceklerini, imamlığın veya ordu kumandanlığının bizzat devlet başkanı tarafından yapılmasının gerekmediğini ileri sürerler. Bunlara göre Hz. Peygamber'in kadının devlet başkanı olamayacağı yolundaki sözleri, bütün asırları bağlayıcı bir hüküm olmaktan ziyade kendi dönemiyle ilgili bir tespittir. Resûl-i Ekrem bu sözleriyle, o dönemde bir kadının yönetiminde bulunan Sâsânî Devleti'nin uzun süreli olmayacağını haber vermektedir, nitekim de öyle olmuştur. Esasen İslâm tarihinde kadınların devlet başkanlığı yaptığı bilinmektedir. Yemen'de hüküm süren Süleyhîler'de Hürre es-Sulehyiyye önce kocasının sağlığında Yemen'i idare etmiş, onun ölümü üzerine de tek başına hükümlan olmuştur. Delhi'de Sultan Şemseddin İltutmuş'un 1236'da ölümünden sonra devleti dört yıl kızı Raziyye Begüm yönetmiştir. Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb Haçlılar'la savaşırken vefat edince savaşın sonuna kadar ölümü gizli tutulmuş ve ardından yerine Turan Şah geçmiştir. Fakat kumandanların Turan Şah'ı kabul etmemesi üzerine Necmeddin Eyyûb'un eşi Şecerüddür hükümdar olmuş; adına hutbe okunmuş ve sikke bastırılmıştır. Ayrıca İran'da hüküm süren Türk Atabeyi Boz-aba'nın eşi Zâhide Hatun ve Salgurlular'ın son hükümdarı Âbiş Hatun da örnek olarak zikredilebilir.

Kadınların şahıslarını ve mal varlıklarını ilgilendiren konularda bizzat veya bir vekil vasıtasıyla mahkemeye başvurdıkları görülmektedir. Kadınlar için bazan mahkemelerde özel bir gün ayrılmışsa da (Jennings, s. 58) genelde ihtiyaç duyduklarında başvurmaları usulü uygulanmıştır. 1680-1706 yılları arasında şikâyet defterlerine geçen ve İstanbul'dan yapılan başvuruların % 8,24'ü kadınlara aittir. 1675'te Bursa'daki şikâyetler de aynı oranlardadır (% 8,5). Bu oran Kayseri ve Ankara'da daha yüksektir (Fariba Zerinebaf-Shahr, s. 86). XVI. yüzyılda Kayseri'de mahkemeye intikal eden davaların %17'sinde taraflardan biri kadındır. Bu baş-

vuruların üçte ikisini kadınlar bizzat yapmışlardır. Kadınların taraf olduğu davaların genel davalar içindeki oranı Amasya'da % 24, Karaman'da % 37, Trabzon'da % 42'dir (Jennings, s. 59). Rakamların farklı olması, diğer şartlar yanında başvuru mahkemesinin mahallî veya üst mahkeme olmasıyla da ilgilidir ve kadınların mahallî mahkemelere daha sık başvurdukları anlaşılmaktadır. Haim Gerber, kadınların erkeklere karşı açtıkları davaların çoğunda haklı çıktıklarını söylemektedir (*State Society and Law in Islam*, s. 56).

Yargılama hukukunda bugün en fazla tartışılan konu kadının şahitliğidir. Kur'an-ı Kerim, bir borçlanma söz konusu olduğunda bunun iki erkekle veya bir erkek iki kadının şahitliğiyle tesbitini istemektedir (el-Bakara 2/282). Hukukçuların bir kısmı âyetin hükmünü genel düzenleme olarak kabul etmekte ve her türlü ihtilâfta iki kadının bir erkek şahit yerine geçmesi gerektiğini söylemektedir. Çoğunluk ise kâzif suçuyla ilgili âyetteki (en-Nûr 24/4) şahit kelimesinin müzekker kullanımı dikkate alarak had ve kısas suçlarında sadece erkeklerin tanıklık yapabileceğini, kadınların tanıklığının geçerli olmadığını ileri sürmektedir. Ancak Arapça'da erkek ve kadınlar birlikte söz konusu olduğunda müzekker kelimenin kullanıldığı bilinmektedir. Bu sebeple kâzif âyetindeki ifade, kadın-erkek ayırımı yapılmaksızın dört şahidin arandığı şeklinde de yorumlanabilir. Kur'an-ı Kerim'de şahitlikle ilgili iki âyet daha vardır. Ölüm yaklaştığında iki şahit huzurunda vasiyette bulunulmasını tavsiye eden âyetle (el-Mâide 5/106) evliliğin sona erdiğinin şahitlerle belirlenmesini öğütleyen âyetle (et-Talâk 65/2) erkek-kadın ayırımı yapılmaksızın mutlak anlamda şahitlerin bulunması istenmiştir. Bu âyetlerde de müzekker kelimenin kullanılması sadece erkek şahitlerin kastedildiğini göstermek için yeterli değildir. Nitekim bu kanaati paylaşan çağdaş yazarlar, görüşlerini teyit etmek için zina isnadına mâruz kalan kimsenin yeminle kendini temize çıkarması işlemini göstermekte ve burada erkeğin de kadının da dört şahit yerine geçmek üzere dörder defa yemin ettiğini (en-Nûr 24/6-9), dolayısıyla aralarında fark gözetilmediğini söylemektedir (Akdemir, X [1997], s. 255). Klasik hukukçular, bir erkek yerine iki kadın şahit aranmasını genelde kadınların unutkanlık gibi var sayı-

lan zaafılarıyla açıklarken çağdaş araştırmacılar, kadınların o dönemde ticarî işlemlere erkekler kadar vâkıf olmamalarıyla izah ederler (Fazlurrahman, s. 92; Akdemir, X [1997], s. 254). Bunu teyit eden bir başka örnek, Hz. Peygamber'in bedevinin şehirliye şahitliğinin geçerli olmadığını belirten hadisidir (Ebû Dâvûd, "Akzîye", 17; İbn Mâce, "Aşkâm", 30). Burada bedevinin şahitliğinin geçerli sayılmaması şehir hayatına yabancı olması ve hadiseleri yanlış algılaması ihtimaliyle ilgilidir. Kadınların doğrudan bilgi sahibi olduğu doğum vb. durumlarda sadece iki kadının, hatta zaruret halinde bir kadının şahitliğinin yeterli görülmesi, bir erkek yerine iki kadının şahitliğini istemenin ticarî tecrübe azlığından kaynaklandığını doğrular niteliktedir.

Sosyal Konumu. Kadının sosyal konumu, İslâm tarihi ve coğrafyası içinde hukukî konumundan daha büyük bir çeşitlilik arzeder. Bunda toplumların İslâm öncesinden getirdikleri örf ve âdetlerin, dinî alışkanlıkların, etnik ve kültürel farklılıkların önemli rolü vardır. Burada belirtmeye çalışılan sosyal konumun özellikle incelenen bölge ve dönemlere ait bir tablo ortaya koyduğu unutulmamalıdır.

İslâmiyet'in Arap kadınının sosyal statüsünde köklü değişiklikler meydana getirdiği şüphesizdir. Hz. Ömer'in, "Doğrusu biz Câhiliye devrinde kadınlara önem vermezdik, nihayet Allah İslâm'ın gelişiyile kadınlar hakkında âyetler indirmiş ve birçok hak tanımıştır" sözü, İslâm öncesi dönemin genel kadın anlayışını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. İslâm'dan sonraki dönemde kadın-erkek ilişkilerine, kadınların kıyafetine yönelik birtakım sınırlamalar getirilmiştir. Ancak bunlar aile birliğini ve değerlerini koruma hedefine yöneliktir. Zira İslâm hem ailenin hem aileyi ve toplumu ayakta tutan değerlerin korunmasına büyük önem vermiştir. Medine döneminde inen âyetler (en-Nûr 24/31, 60; el-Ahzâb 33/ 59) kadınlara örtünme mecburiyeti getirmişse de (bk. TESETTÜR) bu mecburiyet kadının sosyal etkinliğini kısıtlama amacı taşımamaktadır. Nitekim Asr-ı saâdet'te kadınlar sonraki devirlerde rastlanmayacak şekilde sosyal hayata iştirak etmişlerdir. Mes-cid-i Nebevî'deki ibadet hayatına katılmaları, bayram, düğün vb. eğlencelere iştirakleri bunun göstergesidir. Hz. Âişe, Medine'de bir bayram günü Sudanlılar tara-

findan yapılan gösteriyi Resûl-i Ekrem'in yanında izlediğini nakletmektedir. Bu dönemde kadınlar İslâmiyet'i öğrenme hususunda da istekli görünmektedir. Hz. Peygamber'in kadınların sorularına cevap vermek ve onlara dini öğretmek için özel bir gün ayırdığı bilinmektedir. Bu sayede sahâbiler arasında dini iyi bilen kadınlar yetişmiştir (Hamîdullah, II, 836). Hz. Âişe bunların en önde gelenlerindendir ve birçok dinî hükmün sonraki nesillere intikâlinde önemli hizmetler ifa etmiştir.

Kadınların savaşlarda da aktif rol üstlendikleri, yaralıların tedavisi, su ve yiyecek verilmesi gibi hizmetlerde bulundukları görülmektedir. Uhud ve Huneyn savaşlarına katılan Ümmü Süleym ve Ümmü Harâm, Uhud'a katılan Ümmü Salîf, Hayber Gazvesi'ne iştirak eden Ümmü Sînân el-Eslemiyye ve birçok gazveye katılan Rubeyyi' bint Muavviz bunlardandır. Bu dönemde kadınlar gerektiğinde haklarını aramaktan da geri durmamışlardır. Hz. Peygamber'in hanımı Ümmü Seleme'nin Kur'an âyetlerinde sadece erkeklerle hitap ediliyormuş gibi bir izlenim elde edilmesinin sebebini sorması ve bundan dolayı müslüman erkeklerin ve kadınların sorumluluklarına ayrı ayrı işaret eden Ahzâb sûresinin 35. âyetinin nâzil

olması, kocası tarafından evlilik ilişkisine fiilen son verilen Havle bint Sa'lebe'nin, durumu Resûl-i Ekrem'e kadar götürüp düzeltilmesi konusunda ısrar etmesi ve bunun üzerine, "Allah kocası hususunda seninle tartışan ve halinden Allah'a şikâyet eden kadının sözünü işitti" sözleriyle başlayan âyetlerin inmesi (el-Mücâdile 58/1-4), Hz. Ömer'in kadınlara ödenen mehre bir üst sınır getirme teşebbüsünden bir kadının, "Allah kadınlara verilen mehirin yüklerle olsa bile geri alınmayacağını beyan ederken (en-Nisâ 4/20) siz nasıl buna sınır getirirsiniz" diye itiraz etmesi üzerine vazgeçmesi sadece birkaç örnektir.

Emevîler'den itibaren şehirleşme oranı arttıkça kadınların ve özellikle üst tabakada yer alan hanımların kendilerine has bir sosyal hayat tarzı kurdukları ve erkek ağırlıklı sosyal yapıdan çekildikleri görülmektedir. Esasen bir kabile içinde ve küçük yerleşim birimlerinde sürdürülen birbirini tanımaya dayalı sosyal ilişkilerin şehirleşme ile birlikte aynı şekilde devam etmesi mümkün olmamıştır. Bu değişimde ataerkil aile anlayışının da etkili olduğu muhakkaktır. Kadınların camilerden uzaklaşmaya başlaması bu dönemde daha belirgin hale gelmiştir. Ancak onların bütünüyle kendi içlerine kapandıklarını söylemek de mümkün değildir. Nitekim kadınlar da ilim ve kültür hayatında oldukça önemli bir yer işgal etmişlerdir. İslâm dünyasında eğitimin gayri resmî bir yapı içinde sürdürülmesi ve okula değil hocaya bağlanmanın esas olması, kadınların yakın çevrelerindeki ilim adamlarından eğitim almalarını kolaylaştırmıştır. İlim sahibi kadınların önemli bir kısmının ulemâ aileleri içinde yetişmesi bunun göstergesidir. Bu arada kadınların özellikle hadis ilmine yöneldiği görülmektedir. Tâceddin es-Sübkî'nin hadis dinleyip öğrendiği üstatlar arasında on dokuz kadının adı geçmektedir. Süyûtî otuz üç, İbn Hacer el-Askalânî elli üç, İbn Asâkir seksen kadından hadis öğrenmiştir.

İslâm dünyasında çok erken dönemlerden itibaren şair, mutasavvıf ve âlim kadınların yetiştiği bilinmektedir. İbn Sa'd'ın sahâbenin hayatına dair *et-Tabakâtü'l-kübrâ*'sı ile İbn Hacer el-Askalânî'nin aynı mahiyetteki *el-İşâbe*'sinin son cildi, İbn Abdülber en-Nemerî'nin *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb* adlı dört bölümden ibaret eserinin son iki bölümü kadın sa-

hâbilere ayrılmıştır. İbn Sa'd'ın biyografisini verdiği hanım sayısı 700'ün, İbn Hacer'in ise 1500'ün üstündedir. İbnü'l-Esir'in *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*'si aynı şekilde kadın sahâbileri de içerir. Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ*' adlı eserinde kadın mutasavvıflara da yer verilir. Zehebi'nin *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*' isimli biyografik eseri ileri gelen kadın şahsiyetlerden de bahseder. Abdülkâdir el-Kureşî'nin Haneffî hukukçularına dair *el-Cevâhirü'l-muğıyye*'sinde kadın fakihlere de bir bölüm ayrılmıştır. İbn Hacer el-Askalânî'nin *Tehzîbü't-Tehzib* ve *ed-Dürerü'l-kâmine* adlı eserlerinde hadis râvisi ve ilim adamları arasında kadınlar da incelenir. Sehâvî'nin IX. (XV.) yüzyıl ulemâsına dair *ed-Đav'ü'l-lâmi*'nin son cildi bu asırdaki ileri gelen kadınları ihtiva eder. İbnü'l-İmâd olaylara, ilim ve devlet adamlarının biyografilerine yer verdiği *Şezerâtü'z-zeheb*'ine kadın âlimleri de almıştır. Bu eserler, kadınların İslâm kültür tarihinde küçümsenmeyecek bir yere sahip olduklarını göstermektedir.

II. (VIII.) yüzyıldan itibaren kadınların kendi aralarında yürüttükleri sosyal etkinliklerin başında düğün, doğum, sünnet, ölüm münasebetiyle yapılan törenler, mezarlıkların, türbe ve yatırların ziyareti ve dinî ihtifaller gelir. Hz. Peygamber'in doğum günü münasebetiyle yapılan mevlid kutlamaları sonraki asırlarda özel bir önem kazanmıştır. Şii muhitlerde Kerbelâ Vak'ası'nın ve âşûrâ gününün özel anma şekilleri vardır. Hidrellez kutlamaları, Türk ve Fars muhitlerinde daha çok kadın ve çocukların katıldığı bir sosyal etkinliktir. Yine özellikle Türk kültür muhitlerinde kadınların gruplar halinde hamama gitmeleri temizlenme amacının yanı sıra eğlenme amacının da gözetildiği önemli bir sosyal etkinliktir. İstanbul'da Lâle Devri'nden itibaren Kâğıthane, Boğaziçi, Çamlıca ve Kahire'de Nil kıyıları kadınların iltifat ettiği eğlence merkezleridir. Ancak zaman zaman buralardaki eğlenceler bir sınırlamaya tâbi tutulmuştur. Kadınların kendileriyle ilgili alışverişleri bizzat yaptıkları, bunun için özel pazarların ve günlerin tahsis edildiği görülmektedir. Kadın seyyar satıcıların mahaleler arasında dolaşarak evlere girip mallarını bizzat kadın müşterilerin ayağına götürmesi oldukça yaygın bir usuldür. Osmanlı saray hanımlarının alışverişlerine aracılık eden "kira kadınları" dikkate değer bir örnektir.

Sultan III. Ahmed dönemine ait Levnî imzalı bir kadın tasviri (TSMK, Hazine, nr. 2164, vr. 15*)





Bir Selçuklu prensesini nedimeleriyle birlikte tasvir eden XII. yüzyıla ait seramik çanak (New York Metropolitan Museum)

Öte yandan İslâm tarihinin hemen her döneminde kadınların siyasî hayatta etkin rol aldıklarının örnekleri de vardır. Bilhassa Türk hânedanları arasında hükümdar eşlerinin veya annelerinin etkin biçimde devlet işlerine karıştığı bilinmektedir. Tuğrul Bey önemli işlerini hanımı Altun Can'a danışır. Melikşah'ın iki eşi Terken Hatun ve Zübeyde Hatun'un hakan üzerinde önemli etkileri vardı. Abbâsîler'de Halife Mehdî-Billâh'ın hanımı ve Mûsâ el-Hâdî ile Hârûnürreşîd'in annesi Hayzûrân, Osmanlı Devleti'nde Kösem Vâlide Sultan, Hârizmşahlar'da Alâeddin Tekiş Han'ın eşi Terken Hatun, Karahıtay hânedanına mensup Kutluğhanlılar'da Kirman hâkimi Kutbüddin Muhammed Han'ın eşi Kutluğ Terken Hatun, Safevîler'de Şah Tahmasb'ın kızı Zeyneb Begüm ve Perihan Hanım ayrıca örnek gösterilebilir.

Modernleşme Dönemi. Kadının klasik dönemdeki sosyal, ekonomik ve hukukî konumu XIX. yüzyıla gelinceye kadar köklü değişikliklere uğramamıştır. Bu hususta ilk değişme modernleşme sürecinde ortaya çıkmıştır. Bu dönemde Batı'da kadının sosyal ve hukukî konumundaki gelişmeler önemli ölçüde İslâm dünyasına tesir etmiştir. 1850'li yıllardan itibaren gerek Osmanlı Devleti'nde ve ona bağlı bir eyalet statüsündeki Mısır'da gerekse İran'da bir taraftan kız liseleriyle öğretmen okullarının açılması, kızların üniversiteye kabul edilmesi, diğer taraftan basında kadın hakları konusundaki yazıla-

rın gittikçe artan bir oranda yer alması, kadınlara yönelik gazete ve dergilerin yayımlanması kadın hareketine yeni bir ivme kazandırmıştır. Bunun sonucunda İslâm hukukunda ve müslüman toplumların kültüründe yer alan kadın anlayışına yönelik ciddi eleştiriler görülmeye başlanmıştır.

Osmanlı Devleti'nde kadınların eğitimi alanında ilk gelişmeler 1858'de kız rüşdiyelerinin açılmasıyla ortaya çıkar. Bunu 1870'te açılan kız öğretmen okulları takip eder. II. Meşrutiyet döneminde üniversitede kızlar için ayrı bir bölüm açılmıştır. Eğitim öğretimin kadınlar üzerinde yaptığı etkilerin yanı sıra XIX. yüzyılın sonlarında Osmanlı Devleti'nin Rusya ve ardından Yunanistan'la, XX. yüzyılın başlarında Balkan devletleri ve İtilâf devletleriyle peş peşe savaşlara girmesi kadının sosyal ve ekonomik hayatındaki gelişmeleri hızlandırmış, bunu da hukukî hayattaki değişimler izlemiştir. Sözü edilen savaşlar kadınların sosyal etkinliklerin içine önceki dönemlerde hiç rastlanmayan biçimde girmesini sağlamış; bu arada Mâlûl ve Hasta Askerlere Yardım Cem'iyet-i Osmaniyyesi, Cem'iyet-i İmdâdiyye, Hilâliahmer Kadınlar Cemiyeti, Donanma Cemiyeti Hanımlar Şubesi, Osmanlı Müdâfaa-i Hukûk-i Nisvân Cemiyeti gibi cemiyetler kadınlar tarafından kurulmuş veya desteklenmiştir. Öte yandan savaşa giden erkeklerin fabrika ve imalâthanelerde boş bıraktığı yerler kadınlar tarafından doldurulmuştur. Bütün bunlar kadınların sosyal ve ekonomik hayata etkin biçimde katılmaları sonucunu doğurmuştur.

Bu gelişmelere paralel olarak kadının sosyal, ekonomik ve hukukî hayattaki konumu Osmanlı aydınları arasında yoğun şekilde tartışılmaya başlanmıştır. Bu dönemde kendilerine has bakışları ve çözüm önerileri bulunan Batıcılar, İslâmcılar ve Türkçüler'in kadının evlenme ve boşanma ehliyeti, çok evlilik, örtünme, sosyal hayattaki rolü, çalışan kadının problemleri gibi hususlar üzerinde durdukları görülmektedir. Tartışmalar, bir taraftan Osmanlı Aile Kanunu'nun muhtevasına tesir ederken diğer taraftan Cumhuriyet sonrası Türk kadınının alacağı sosyal ve hukukî konumu etkilemiştir.

Mısır'da kadınların eğitimi yolundaki ilk adım 1837'de kurulan kız ilkokulu ile başlamış, bu alanda ilk ciddi teşebbüsler Hidiv İsmâil Paşa zamanında gerçekleş-

miştir. Mısır'da 1874'te bir kız ortaokulu açılmış, 1875'te ortaokula giden 5362 öğrenciden 890'ını kız öğrenciler teşkil etmiştir. Mısır'da kızların eğitiminde özel kurumların da önemli rolü olmuş, başta Muhammed Abduh olmak üzere şahısların öncülüğündeki kurumlar eğitime devletten daha fazla katkıda bulunmuştur. 1897'de devlet okullarında 863 kız öğrenci okurken bu kurumların açtığı mekteplere 1164 öğrenci devam etmekteydi. Bu arada yabancılara ait okullarda da çok sayıda kız öğrenci mevcuttu. XX. yüzyılda Mısır'daki gelişmeler hızlanarak devam etmiş, 1920'de ilk defa üniversiteye kız öğrenci kabul edilmiştir.

Bu gelişmelerin yanı sıra Osmanlı Devleti'nde olduğu gibi Mısır'da da aydınlar arasında kadın meselesi tartışılmaya başlandı. Bir taraftan Cemâleddîn-i Efgânî, Muhammed Abduh ve M. Reşîd Rızâ gibi modernist İslâmcılar kadının konumunu İslâm hukuku ve kültürü içinde iyileştirme amacıyla köklü reformlar teklif ederken diğer taraftan Batı'ya daha çok bağlı olan Kâsım Emîn gibi reformistler kadının hukukî ve sosyal konumunda reform yapılmasını istemişlerdir. Kâsım Emîn'in *Tahrîrü'l-mer'e* adlı kitabı bu alanda önemli bir eser olup etkileri Mısır'ın dışına taşmıştır. Bu kitabında zaman zaman İslâm'a göndermeler yapan Kâsım Emîn, daha sonra kaleme aldığı *el-Mer'etü'l-cedide*'de bütünüyle Batı düşüncesi ve uygulamasını esas almıştır.

İran'da da kadın hareketinin ortaya çıkışı XIX. yüzyılda başlar. Bu dönemde bazı İranlı kadınların yabancı okullarda eğitim aldıkları görülmektedir. 1838'de kızlar için Presbiteryen misyonerler tarafından bir ilkokul açılmıştır. Bunu 1865'te İsfahan ve Tebriz'de, 1875'te Tahran'da açılan okullarla Ermeni ve yahudi azınlıkların muhtelif şehirlerde açtıkları mektepler takip eder. Müslüman kızlar için ilk okulu 1903'te Mirza Hasan Rüşdiyye açmış, bunların sayıları kısa zamanda artmıştır. 1911'de sadece Tahran'da kızlar için kırk yedi okul bulunmakta ve bu okullarda 2187 öğrenci okumaktaydı. 1910'da bir kadın tarafından ilk defa *Dâniş* adıyla bir dergi yayımlanır. Bunu 1913'te Meryem Ümmid Müzeyyen'in çıkardığı *Şükûfe*, 1919'da Sıddıka Devletâbâdî'nin yayımladığı *Zebân-ı Zenân* ve diğerleri takip eder. XIX. yüzyılın sonlarında kadın hareketi ilk defa siyasî alanda görünmeye başlar. 1891'deki bütün

boykotunda kadınlar aktif rol oynarlar. 1906 anayasasının kabulüyle sonuçlanan ayaklanmada da bu rolünün kökleştiği görülür. Bunu takip eden otuz yıl boyunca kadın hareketi İran'da önemli bir yer işgal etmiştir. Encümen-i Âzâdî-i Zenân gibi derneklerin kurulması bu döneme rastlar.

Bu gelişmeler, İslâm dünyasında iki ayrı istikamette bir kadın hareketinin başlaması sonucunu doğurmuştur. Bunlardan biri, İslâm kültürüne bağlılık endişesi taşımaksızın kadının ferdi ve sosyal konumunu değiştirmeyi hedefleyen hareket olup hukuk alanında da köklü değişiklikler getirmiştir. Buna Türkiye, Tunus ve devrim öncesi İran örnek olarak gösterilebilir. Söz konusu ülkelerde bir taraftan kadının Batı tipi bir modernleşme sürecinin gereklerine uyması teşvik edilir ve bazan zorunlu kılınırken diğer taraftan bunu destekleyen hukukî düzenlemeler yapılmıştır. İkincisi, İslâm kültürüne bağlılık ilkesini korumakla birlikte gelenek ve kültürel etkilerle dinleştirilen bazı uygulama ve anlayışların terkedilmesi gerektiğini savunan, kadının sosyal ve hukukî konumunda yeni anlayış ve ihtiyaçlar ışığında değişiklikler yapma gereğini duyan harekettir. Bu hareket XX. yüzyıl itibarıyla Osmanlı Devleti'nde, Mısır, Ürdün, Pakistan, Irak, Suriye, Malezya gibi ülkelerde etkili olmuştur. İkinci grup ülkelerde XX. yüzyıldan itibaren başlayan kanunlaştırma hareketlerinde tek bir mezhebe bağlı kalma uygulaması terkedilmiş, günümüzde yaygın olan bütün İslâmî mezheplerin yorumlarından yararlanılmıştır. Bu eklektik anlayış özellikle evlenme ehliyeti için belli bir yaş sınırının aranması, temyiz gücü olmayanların evlenmesine getirilen sınırlama, ikinci evliliğin birinci eşin veya mahkemenin iznine bağlanması, boşanma ehliyetine getirilen kısıtlama, kadınların mahkeme kararıyla boşanma imkânlarının genişletilmesi konularında kendini göstermektedir. Her iki görüş de halen birçok İslâm ülkesinde ciddi bir taraftar kitlesine sahip bulunmakta ve kadınları ilgilendiren gelişmeleri kendi düşünceleri istikametinde etkilemeyi sürdürmektedir. Afganistan, Suudi Arabistan ve kısmen devrim sonrasında İran gibi ülkelerde kadının hukukî ve sosyal statüsü konusunda klasik yorumlara bağlı kalma ve bunu zorunlu olarak uygulama anlayışı sürdürülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Tayâlisî, *Müsned* (nşr. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cize 1420/1999, III, 124; *Müsned*, I, 168; II, 126; V, 50, 51; VI, 84; Dârimî, "Şalât", 223; Buhârî, "Şalât", 108, "İdeyn", 15, "Megâzî", 82, "Fiten", 18, "Cihâd", 47, "Tıb", 43; Müslim, "Şalât", 47, 50, 51, "Şalâtü'l-İdeyn", 1, 3, 4, 9, "Selâm", 110-120, "Hac", 47; Ebû Dâvûd, "Şalât", 53, 101, 109, 111, 240, "Akzıye", 17, "Menâsik", 56, "Tıb", 24; İbn Mâce, "Ahkâm", 30, "İkâme", 36, 165, "Nikâh", 51, "Fiten", 19; Tirmizî, "Şalât", 109, 136, "Fiten", 75, "Cum'a", 32, "Tefsîr", 9; Nesâî, "Kıble", 7, 10, "Şalâtü'l-İdeyn", 3, 4; İbn Sa'd, *et-Taba-kât*, Leiden 1322, V, 16-17; Taberî, *Câmî'u'l-beyân* (Bulak), XXVIII, 51; İbn Kesir, *el-Bidâye*, Beyrut 1400, VII, 146; Makrîzî, *el-Hıttat*, II, 454; *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri 953* (1546), s. V; Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, XVI, 371, 374, 376-377; Kâsım Emîn, *Hürriyet-i Nisvân* (trc. Zeki Mügâziz), İstanbul 1329; R. Levy, *The Social Structure of Islam*, Cambridge 1962, s. 144-146; Ömer Lütfi Barkan, "Edirne Askeri Kassamına Ait Tereke Defterleri (1545-1659)", *BTTD*, III/5-6 (1968), s. 1-479; Mustafa es-Sibâî, *el-Mer'e beyne'l-fıkh ve'l-kânûn*, Beyrut 1975; C. Waddy, *Women in Muslim History*, Longman-London 1980; Bosworth, *İslâm Devletleri Tarihi*, tür.yer.; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, II, 715-746, 836, 1108-1160; M. Âkif Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul 1981, tür.yer.; a.mlf., "Osmanlı Hukukunda Kazai Boşanma, Tefrik", *Osm.Ar.*, V (1986), s. 1-12; a.mlf., "Osmanlı Toplumunda Kadın ve Tanzimat Sonrası Gelişmeler", *Sosyal Hayatta Kadın* (haz. İsmail Kurt-Seyid Ali Tüz), İstanbul 1996, s. 143-156; Ali Bardakçoğlu, "Cahiliye Döneminde Kadın", a.e., s. 9-16; Bernard Caporal, *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını*, Ankara 1982; Abdülhâfîm M. Ebû Şakka, *Tahrîrü'l-mer'e fi'l-aşri'l-Fâtımî*, Kahire 1985, s. 115-120; F. Davis, *The Ottoman Lady*, Westport 1986; Hüseyin Özdeğer, *1463-1640 Yılları Arasında Bursa Şehri Tereke Defterleri*, İstanbul 1988, s. 50; Abdülhâfîm M. Ebû Şakka, *Tahrîrü'l-mer'e fi'l-aşri'l-risâle*, Küveyt 1990, I-IV, tür.yer.; Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (trc. Mary Jo Lake-land), Addison 1991, tür.yer.; Huda Lutfi, "Manners and Customs of Fourteenth Century Cairene Women", *Women in Middle Eastern History, Shifting Boundaries in Sex and Gender* (ed. N. R. Keddie - B. Baron), New Haven 1991, s. 99-121; Nermin Abadan Unat, "The Impact of Legal and Educational Reforms on Turkish Women", a.e., s. 177-194; J. E. Tucker, "Ties That Bound: Women and Family in Eighteenth and Nineteenth Century Nablus", a.e., s. 236-253; Ömer Demirel v.dğr., "Osmanlılarda Ailenin Demografik Yapısı", *Sosyo-Kültürel Değişim Sürecinde Türk Ailesi*, Ankara 1992 I, 97-161; Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam, Roots of a Modern Debate*, New Haven 1992; Haji Faisal Bin Haji Othman, *Woman, Islam and Nation Building*, Kuala Lumpur 1993; Abdülkerim Zeydân, *el-Mufaşşal fi ahkâmî'l-mer'e ve'l-beytî'l-müslim*, Beyrut 1993, I-XI, tür.yer.; H. Gerber, *State Society and Law in Islam, Ottoman Law in Com-*

parative Perspective, New York 1994, s. 44, 55-57; Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Woman*, Kuala Lumpur 1994, s. 71 vd.; Hüseyin Hatemi, *İlâhî Hikmette Kadın*, İstanbul 1995; Alan Duben - Cem Behar, *İstanbul Haneleri, Evlilik Aile ve Doğurganlık 1880-1940*, İstanbul 1996, s. 161-162; Muhammed Biltâcî, *Mekânetü'l-mer'e fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve's-Sünneti's-şâhiha*, Kahire 1996; B. Shaaban, "The Muted Voices of Women Interpreters", *Faith and Freedom, Women's Human Rights in the Muslim World* (ed. Mahnaz Afkhami), London 1996, s. 61-77; Fariba Zerinebaf-Shahr, "Women, Law and Imperial Justice in Ottoman Istanbul in the Late Seventeenth Century", *Women the Family and Divorce Laws in Islamic History* (ed. Amira El-Azhary Sonbol), Syracuse 1996, s. 81-95; Abdal-Rehim Abdal-Rahman Abdal-Rehim, "The Family and Gender in Egypt During the Ottoman Period", a.e., s. 96-111; M. A. Fay, "Women and Waqf: Power and the Domain of Gender in Eighteenth Century Egypt", *Women in the Ottoman Empire* (ed. M. C. Zilfi), Leiden 1997, s. 28-47; M. L. Meriwether, "Women and Waqf Revisited: The Case of Aleppo, 1770-1840", a.e., s. 128-152; Fazlurrahman, *Ana Kolanıyâla Kur'an* (trc. Alparslan Açıkgenç), Ankara 1999, s. 90-94; Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Gelenekindeki İzdüşümleri*, Ankara 2000; N. Abbott, "Women and the State in Early Islam", *JNES*, I (1942), s. 106-126, 341-368; R. C. Jennings, "Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records-The Sharia Court of Anatolian Kayseri", *JESHO*, XVIII/1 (1975), s. 53-114; Nejlâ Akkaya, "İslâm Hukukunda Kadının Siyasî Hakları", *İslâmî Araştırmalar*, X, Ankara 1997, s. 228-240; Süleyman Akdemir, "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın", a.e., X (1997), s. 249-258; İlhamî Güler, "Kuran'da Kadın Erkek Eşitsizliğinin Temelleri", a.e., X (1997), s. 296-303; Yaşar Yiğit, "İslam Ceza Hukukunda Kadınların Şahitliği", *Marifet*, sy. 1, Konya 2001, s. 77-94; A. K. S. Lambton, "al-Mar'a", *EP* (İng.), VI, 472-485; Haleh Afshar, "al-Mar'a", a.e., VI, 485-488; Ghaus Ansari, "al-Mar'a", a.e., VI, 488-490; Afsaneh Najmabadi, "Education", *Elr*, VIII, 233-234; J. Afary, "Feminist Movement", a.e., X, 489-491.



M. AKİF AYDIN

KADİNEFENDİ

XVIII. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı padişah hanımlarına verilen unvan.

İlk devirlerde Osmanlı padişah hanımları için kadın kelimesinin Arapçalaşmış şekli olan *hâturn* unvanı kullanılırdı. Osman Bey'in hanımı Mal Hatun, Yıldırım Bayezid'in hanımı Devlet Hatun, Fâtih Sultan Mehmed'in hanımı Sitti Mükrime Hatun bu hususta örnek olarak zikredilebilir. Padişahlar Fâtih dönemine kadar Bizans imparatorları, Anadolu beyleriyle Sırp ve Bulgar krallarının kızlarıyla evlen-