



Pamukkale Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi

Özel Sayı
**Gelenek
&
Aile**

12/3

Güz 2025

Pamukkale University
Journal of Divinity Faculty



e-ISSN: 2148-4899

**PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (PAÜİFD)
12 (3), 2025 Güz (ÖZEL SAYI)**

PAÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi

Prof. Dr. Osman Mutluel
PAÜ İlahiyat Fakültesi Dekanı

Dergi Editörü

Dr. Arş. Gör. Nazım TAŞAN

Editör Yardımcısı

Dr. Arş. Gör. Halil İbrahim KARAÖZ

Teknik Editör

Zeynep Nur BALKİ

Yazım Editörü

Mehmet KAZAK

Son Okuma

Melis Sultan KAPTI

Dr. Arş. Gör. Emine ÖZBEK SERT

Dr. Arş. Gör. Esra İRK

Arş. Gör. Muhammed Musab GÖKSÜN

Arş. Gör. Huzeyfe KILIÇ

Arş. Gör. Hüdanur DEMİR KÖMERİK

Dil Editörleri

Doç. Dr. Recep KIRCI (Arapça)

Dr. Çağla TAŞÇI (İngilizce)

Alan Editörleri

(Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü)

Dr. Arş. Gör. Esra İRK

Dr. Arş. Gör. Nursema KOCAKAPLAN

Arş. Gör. Huzeyfe KILIÇ

Arş. Gör. Hüdanur DEMİR KÖMERİK

Arş. Gör. Hacer TOPRAK

(Temel İslam Bilimleri)

Dr. Arş. Gör. Halil İbrahim KARAÖZ

Dr. Arş. Gör. Emine ÖZBEK SERT

Dr. Öğr. Gör. Ayşenur KOÇAK

Arş. Gör. Muhammed Musab GÖKSÜN

(İslam Tarihi ve Sanatları)

Dr. Arş. Gör. Samet SAZAK

Arş. Gör. Ayşenur Tuba ULUDOĞAN

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Osman MUTLUEL
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Prof. Dr. Mithat ESER
Selçuk Üniversitesi Konya / Türkiye
Doç. Dr. Mustafa TÜRKAN
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Doç. Dr. Fatih TOPALOĞLU
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Dr. Flamur KASAMI
The University of Prishtine / Kosova
Dr. Öğr. Üyesi Hikmet ŞAVLUK
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Çanakkale / Türkiye
Dr. Arş. Gör. Halil İbrahim DOĞRAMACI
Ondokuz Mayıs Üniversitesi Samsun / Türkiye

Danışma Kurulu / Board of Advisory

Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Adem YERİNDE, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan KOŞUM, Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. A. Bülent ÜNAL, Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Bünyamin ERUL, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN, Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Cemal TOSUN, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Fuat AYDIN, Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK, Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan KESKİN, Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ, Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet BAKTIR, Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN, Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Seyit BAĞÇIVAN, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Talip TÜRCHAN, Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Yılmaz CAN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN, Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Yaşar TÜRK BEN, Bozok Üniversitesi
Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ, Ankara HBV Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet ÜMİT, Marmara Üniversitesi

Derginin Tarandığı İndeksler



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yaz/Haziran ve Güz/Aralık aylarında yılda iki kez yayımlanan uluslararası, hakemli, akademik, süreli ve elektronik bilimsel bir dergidir. Bu sayıda olduğu gibi bazen dergi bünyesinde özel sayılar da hazırlanmaktadır.

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayınlanan makalelerin intihal, başka eserlere karşı oluşabilecek telif hakkı ve kanunlar önünde suç teşkil edebilecek tüm hukuki sorumluluk makalenin yazarına aittir.

Hakem Kurulu

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemini kullanmaktadır. Bu sayıdan itibaren hakem isimleri gizli tutulacak ve yayımlanmayacaktır.

İletişim

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kınıklı Yerleşkesi

Pamukkale/DENİZLİ

Tel: 0 258 296 44 42 Faks: 0 258 296 23 22

<http://dergipark.org.tr/pauifd>

KAPAK
JENERİK
İÇİNDEKİLER
EDİTÖRDEN

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

- 1. Mehmet ÇINAR**
DİNDARLIK, KADER ALGILARI VE AİLE PLANLAMASI
ARASINDAKİ İLİŞKİLERİN İNCELENMESİ
Investigating the Interrelations Among Religiosity, Fatalism, and Family Planning **1-18**
- 2. Feyzullah DÜNDAR**
TÜRK-İSLÂM KÜLTÜRÜNDE AİLE: TARİHSEL VE SOSYOLOJİK BİR İNCELEME
The Family in Turkish-Islamic Culture: A Historical and Sociological Analysis **19-45**
- 3. Hacer Arslan & Mehmet Sıddık ÖZALP**
AİLE BAĞLAMINDA KADININ TOPLUMSAL İNŞADAKİ ROLÜ: MA'RUF ER-RUSÂFÎ'NİN
"ET-TERBİYE VE'L-UMMUHÂT" KASİDESİ ÜZERİNE BİR İNCELEME
*The Role of Women in Social Construction within the Context of the Family:
An Analysis of Ma'rûf al-Rusâfî's Ode "al-Tarbiyya wa'lUmmuhât"* **46-81**
- 4. Ramazan KAZAN**
ANNELİĞİN FEDAKÂRLIK VE MERHAMETE DÖNÜŞTÜĞÜ MUSTAFA AKKAD'IN
"ANNEMİN SEKİZ YALANI" ADLI ÖYKÜSÜ
*Mustafa Akkad's Story of "My Mother's Eight Lies" in the Context of
Mother's Sacrifice and Compassion* **82-101**
- 5. Faruk GÜN & İsmet EŞMELİ**
THE FIGURE OF THE FATHER IN THE QURAN AND THE SILENT FAREWELL TO
THE FATHER IN MODERN SOCIETY (THE CASE OF HEKATON'S LAST TANGO)
*Kur'an'da Baba Figürü ve Modern Toplumda Babaya Sessiz Veda
(Hekaton'la Son Tango Örneği)* **102-121**
- 6. Sefa ATİK**
ONTOLOJİSİ, EPİSTEMOLOJİSİ VE HUKUKUYLA EVİN HALLERİ
The Ontological, Epistemological, and Legal Aspects of the Household **122-137**
- 7. Emrullah TANIR**
YUVADAN DOĞAYA: LÂMİYYETÜ'L-‘ARAB'DA SU'LÛK FİGÜRÜ BAĞLAMINDA
AİLE İMGESİ *From Home to Nature: The Image of the Family in the Context of
the Su'lûk Figure in Lâmiyyat al-‘Arab* **138-156**

- 8. Handan YALVAÇ ARICI**
 DİJİTALLEŞME ve DEĞER ALGISI: DİJİTAL UYGULAMALARIN OLUMSUZ
 ETKİLERİNE KARŞI ÇOCUK ve GENÇLER İÇİN ALTERNATİF DİJİTAL YAKLAŞIMLAR
*Digitalization and Perception of Value: Alternative Digital Approaches for Children
 and Youth Against The Negative Effects of Digital Applications* **157 – 182**
- 9. Muhammed Zakir BAKHTARİ**
 19. YÜZYILDAN GÜNÜMÜZE AFGANİSTAN AİLE HUKUKUNA İLİŞKİN DÜZENLEMELER
From The 19th Century To The Present Day Afghanistan Family Law Regulations **183-217**
- 10. Hasan Can ATEŞ**
 MUHAMMED TAKÎ OSMÂNÎ’NİN ÖRTÜNME ÂYETLERİNE BAKIŞI
Muhammad Taqî Usmânî's Perspective on the Verses on Veiling **218- 234**
- 11. Sezaver ÇAPCI SİPAHİ**
 ÇOCUKLUĞUNA YAS TUTAN BİR ŞAİR: CAHİT ZARİFOĞLU’NUN ŞİİRLERİNDE
 ANNE İMGESİ *The Image of The Mother In The Poems of Cahit Zarifoglu* **235-259**
- 12. Fatımanur GÜÇLÜER & Ruhattin YAZOĞLU**
 TRANSHÜMANİZM BAĞLAMINDA BİYOTEKNOLOJİK GELİŞMELERİN AİLE
 KAVRAMI VE AHLÂKÎ DEĞERLER ÜZERİNDEKİ DÖNÜŞTÜRÜCÜ ETKİSİ
*The Transformative Effect Of Biotechnological Developments On The Concept Of
 Family And Moral Values In The Context Of Transhumanism* **260-275**
- 13. Hasan KAFALI**
 AİLENİN GELECEĞİNİ GELENEK ÜZERİNDEN OKUMAK: TOPLUMSAL
 MODELLERİN REHBERLİĞİ VE AİLE KIRVELİĞİ ÖNERİSİ
*Reading The Future of The Family Through Tradition: The Guidance of Social Models
 And The Proposal For Family Sponsorship* **276-300**
- 14. Yasin BOSTAN**
 KLASİK İSLAM AHLAK FELSEFESİNDE AİLE ONTOLOJİSİ VE MODERN AİLE KRİZLERİNE
 ETİK YAKLAŞIMLAR (İbn Miskeveyh, Gazâlî ve Nasirüddîn Tûsî Üzerine Bir İnceleme)
*Family Ontology In Classical Islamic Ethical Philosophy And Ethical Approaches to
 Modern Family Crises (A Study of Ibn Miskawayh, Al-Ghazālî and Naşîr al-Dîn Tûsî)* **301-321**
- 15. İdris ERTÜRK**
 AİLE EĞİTİM PROGRAMLARININ ÖNEMİ VE AİLEYE KATKILARI
The Importance Of Family Education Programs And Their Contributions To The Family **322- 351**

EDİTÖRDEN

2025, Cumhurbaşkanımız Sayın Recep Tayip Erdoğan tarafından “Aile Yılı” ilan edilmiştir. Bu anlamlı vurguya destek olmak adına PAUİFD olarak biz de bir özel sayı yayınlama kararı aldık. “Gelenek ve Aile” başlığını belirlediğimiz dosya konusunun ana başlıkları şu şekilde sıralanabilir: Din ve Aile, İslami Gelenekte Aile, İslam Bilginlerinin Aile Hakkındaki Görüşleri, Bireysel Ahlak ve Aile İlişkisi, Aile Hukuku ve Toplumsal Düzenlemeler, Psikoloji ve Sosyoloji Bağlamında Aile. Araştırmacılar duyurumuza ilgi gösterdi ve dergide yayınlanması için kıymetli çalışmalarını gönderdiler. Bunlar arasından editörlerin ve hakemlerin uygun gördüğü on beş makaleyi sizlerle buluşturuyoruz. Önemli veriler ve dikkat çekici yaklaşımların yer aldığı çalışmalarını bize gönderen değerli akademisyenlere teşekkür ederiz.

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 12 (3), Güz 2025 sayısı hem özel sayı olması bakımından hem de yeni bir kadro ile hazırlanması itibarıyla önem arz etmektedir. 2022 yılından bu yana derginin editörlüğü yürüten Doç. Dr. Ali ÖNCÜ ve Doç. Dr. Mehmet ÇINAR hocalarımıza verdikleri katkılardan dolayı çok teşekkür ederiz. Onların özverileri sayesinde dergimiz bugün muteber bir konuma yükselmiş ve köklü bir kurumsal hafıza kazanmıştır.

Bu sayıdan itibaren dergi editörlüğüne Dr. Arş. Gör. Nazım TAŞAN atanmıştır. Editör yardımcılığı görevini Dr. Arş. Gör. Halil İbrahim KARAÖZ üstlenmiştir. Jenerik sayfasında yeni yayın kurulu ve alan editörlerinin isimleri zikredilmiştir. Hepsine verdikleri gönüllü destek nedeniyle teşekkür ederiz. Ayrıca dergimizde görev alan lisans, yüksek lisans ve doktora öğrencilerimizi de burada anmak isteriz. Dergiye gelen makalelerin ilk kontrollerini yapan Mehmet Kazak’a, yayına kabul edilen makalelerin imla kontrollerini yapan Melis Sultan KAPTI’ya ve derginin mizanpaj görevini üstlenen Zeynep Nur BALKİ’ye teşekkür ederiz. Son olarak derginin her aşamasında ekibe destek veren ve kendisi de bir dönem editörlüğümüzü yapmış olan sayın dekanımız Prof. Dr. Osman MUTLUEL’e şükranlarımızı sunuyoruz.

Yayınlanan makalelerin ilim dünyasına katkı sunmasını umuyoruz.

Yeni sayılarda görüşmek dileğiyle.

Dr. Arş. Gör. Nazım TAŞAN

Editör



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2025, 12 (3), 1-18

DİNDARLIK, KADER ALGILARI VE AİLE PLANLAMASI ARASINDAKİ İLİŞKİLERİN
İNCELENMESİ

Investigating the Interrelations Among Religiosity, Fatalism, and Family Planning

Mehmet ÇINAR

Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı,
mehmetcinar@akdeniz.edu.tr , ORCID: 0000-0002-4177-688X.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	16.07.2025
Kabul Tarihi / Accepted:	30.10.2025
Yayın Tarihi / Published:	03.12.2025
Cilt / Volume:	12
Sayı / Issue:	3
Sayfa/ Pages:	1-18

Atıf / Cite as: Çınar, Mehmet. "Dindarlık, Kader Algıları ve Aile Planlaması Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi" (Investigating the Interrelations Among Religiosity, Fatalism, and Family Planning). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/3 (2025), 1-18. Doi: 10.17859/pauifd.1743940.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD) 12 (3) 2025: 1-18

DİNDARLIK, KADER ALGILARI VE AİLE PLANLAMASI ARASINDAKİ İLİŞKİLERİN İNCELENMESİ*

Mehmet ÇINAR**

Öz

Bu araştırmanın temel amacı dindarlık, kader algıları ve aile planlaması arasındaki ilişkilerin incelenmesidir. Bu araştırmanın modeli, nicel araştırma yönteminden ilişkisel (korelasyonel) araştırmadır. Örneklem 171'i (%56,4) kadın, 132'si (%43,6) erkektir. Örneklem grubu 28 ile 63 yaş aralığında değişmekte olup, örneklem aritmetik ortalaması $\bar{X}=37,11$ olarak hesaplanmıştır. Araştırmada veri toplama aracı olarak ise "Demografik Bilgi Formu", "Müslüman Dindarlık Ölçeği", "Kader Algıları Ölçeği" ve "Aile Planlaması Tutum Ölçeği" kullanılmıştır. Araştırmada elde edilen veriler SPSS 23.00 programı aracılığıyla analiz edilmiştir. Dindarlık, kader algıları ve aile planlaması arasındaki ilişkileri belirleyebilmek için pearson korelasyon analizi yapılmıştır. Elde edilen bulgular dindarlık, kader algıları ve aile planlaması arasında negatif yönlü istatistiksel olarak anlamlı korelasyonların olduğunu ortaya koymuştur. Cebriye kader algısı ile çocuk sayısı arasında negatif yönlü, korunma yöntemleri arasında negatif yönlü ve gebeliğe ilişkin tutum arasında negatif yönlü arasında istatistiksel olarak anlamlı korelasyonlar görülmektedir. Yine ehl-i sünnet kader algısı ile çocuk sayısı arasında negatif yönlü ve korunma yöntemleri arasında negatif yönlü arasında istatistiksel olarak anlamlı korelasyonlar görülmektedir. Ancak cebriye kader algısı ile erkek çocuk, mutezile kader algısı ile çocuk sayısı, erkek çocuk, korunma yöntemleri, gebeliğe ilişkin tutum, ehl-i sünnet kader algısı ile erkek çocuk ve gebeliğe ilişkin tutum arasında istatistiksel olarak anlamlı bir korelasyon gözlenmemiştir. Benzer bir şekilde dindarlık ile çocuk sayısı, erkek çocuk, korunma yöntemleri ve gebeliğe ilişkin tutum arasında istatistiksel olarak anlamlı korelasyonlar gözlenmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Dindarlık, Kader Algıları, Aile Planlaması.

Investigating the Interrelations Among Religiosity, Fatalism, and Family Planning

Abstract

The aim of this study is to examine the relationships between religiosity, perceptions of fate, and attitudes toward family planning. The research design is a correlational model within the quantitative research methodology. Of the participants, 171 (56.4%) were women and

* Bu araştırma için T.C. Pamukkale Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'nun 11.01.2023 tarihli toplantısında 68282350/2023/01 sayılı kararı ile etik kurul izni alınmıştır.

** Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, mehmetcinar@akdeniz.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4177-688X.

132 (43.6%) were men. The age of the sample ranged between 28 and 63 years, with a mean age of $M = 37.11$. Data were collected using the "Demographic Information Form," the "Muslim Religiosity Scale," the "Perceptions of Fate Scale," and the "Family Planning Attitude Scale." The data were analyzed using SPSS 23.00 software. To examine the relationships among religiosity, perceptions of fate, and family planning, Pearson correlation analysis was employed. The findings revealed statistically significant negative correlations between religiosity, perceptions of fate, and family planning variables. Specifically, the Cebriyye perception of fate showed significant negative correlations with number of children, use of contraceptive methods, and attitudes toward pregnancy. Likewise, the Ahl al-Sunnah perception of fate was negatively correlated with number of children and contraceptive methods. However, no statistically significant correlations were found between the Cebriyye perception of fate and having male children; or between the Mu'tazila perception of fate and number of children, male children, contraceptive methods, and attitudes toward pregnancy. Similarly, the Ahl al-Sunnah perception of fate was not significantly correlated with number of male children or attitudes toward pregnancy. Furthermore, no statistically significant relationships were found between overall religiosity and number of children, male children, contraceptive methods, or attitudes toward pregnancy.

Keywords: Psychology of Religion, Religiosity, Fatalistic Beliefs, Family Planning.

Structured Abstract

The aim of this study is to examine the relationships between religiosity, perceptions of fate, and attitudes toward family planning. In addition to this primary aim, the study also investigates whether family planning attitudes differ based on gender. The research is based on a quantitative approach, specifically employing a correlational research design. The sample consisted of 171 women (56.4%) and 132 men (43.6%), aged between 28 and 63 years, with a mean age of $M = 37.11$. Data were collected using the "Demographic Information Form," the "Muslim Religiosity Scale," the "Perceptions of Fate Scale," and the "Family Planning Attitude Scale." The data were analyzed using SPSS version 23.00. First, the normal distribution of the data was examined. Skewness and kurtosis coefficients were analyzed to assess normality, and it was observed that all coefficients ranged between -1 and $+1$, indicating that the data met the assumption of normality. Subsequently, missing values, the minimum and maximum scores obtained from the scales, arithmetic means, Cronbach's alpha coefficients, and frequency distributions were examined. For two-group comparisons, independent samples t-tests were conducted. To explore the relationships among religiosity, perceptions of fate, and family planning attitudes, Pearson correlation analysis was used. The findings revealed statistically significant negative correlations between religiosity, perceptions of fate, and family planning. In particular, the cebriyye perception of fate was negatively correlated with number of children, use of contraceptive methods, and attitudes toward pregnancy. Likewise, the ahl al-sunnah perception of fate was negatively correlated with number of children and contraceptive use. On the other hand, no statistically significant correlations were observed between the cebriyye perception of fate and the number of male children; the mu'tazila perception and number of children, number of male children, contraceptive methods, or pregnancy-related attitudes; nor between the Ahl al-Sunnah perception and number of male children or pregnancy-related attitudes. Similarly, religiosity was not found to be significantly correlated with number of children, number of male children, contraceptive use, or attitudes toward pregnancy. In conclusion, the findings suggest that individuals' perceptions of fate are significantly related to their attitudes toward family planning. The statistically significant negative correlations observed among individuals with cebriyye and

ahl al-sunnah perceptions-particularly regarding number of children, use of contraceptives, and attitudes toward pregnancy-indicate that fatalistic beliefs may influence reproductive decisions. In contrast, the absence of significant correlations in the group with Mu'tazila beliefs suggests that an emphasis on free will may allow for greater autonomy in reproductive behavior. Furthermore, the lack of a statistically significant correlation between religiosity and family planning implies that religiosity alone may not be a sufficient predictor; rather, one's interpretation of religion and perceptions of fate appear to play a more decisive role.

GİRİŞ

Aile planlaması, çiftlerin bilinçli ve gönüllü olarak çocuk sahibi olma zamanına, aralığına ve sayısına karar vermelerini sağlayan geleneksel ya da modern bir yöntemdir.¹ Ayrıca aile planlaması, istenmeyen gebelikleri ve aşırı doğurganlığı önleyerek anne ve çocuk sağlığına olumlu katkıda bulunan, dolayısıyla toplumun sağlık düzeyinin yükselmesinde önemli bir rol oynayan sağlık hizmeti olarak da görülmektedir.² Bu uygulama, özellikle geçtiğimiz yüzyılın ikinci yarısından itibaren küresel ölçekte yaygınlaşmış ve pek çok açıdan olumlu etkileri olmuştur. Ancak, uygulama şekli sosyokültürel bağlam ve devlet politikalarının içeriği vb. gibi unsurlara bağlı olarak çeşitli etik ve demografik tartışmaları da birlikte getirmiştir.

Aile planlamasının katkılarından bir tanesi kadın sağlığı üzerindeki etkileridir. Özellikle istenmeyen hamileliklerin ve doğumlar arası sürenin uzatılması hem anne hem de çocuk sağlığını koruma açısından son derece önemlidir.³ Ayrıca, aile planlaması kadınlara doğurganlıkları üzerinde söz hakkı tanıyarak toplumsal cinsiyet eşitliğinin güçlenmesine katkı sağlamaktadır. Kadınların eğitim ve iş olanaklarına erişimi genellikle doğurganlığın planlanabilirliğiyle yakından bağlantılıdır.⁴

Aile planlamasının önemli bir başka boyutu, sosyoekonomik düzeye olan katkısıdır. Bongaarts ve Sinding, doğurganlık düzeyinin planlanabilir olmasının, özellikle düşük ve orta gelirli ülkelerde yoksulluk döngüsünü kırmada etkili olduğunu belirtmektedir.⁵ Ailelerin sahip oldukları çocuk sayısının azalması kişi başına düşen kaynakların artmasına olanak sağlamaktadır. Bu durum özellikle çocukların eğitim ve sağlık

¹ Mehmet Salih Yıldırım vd. "Family Planning Attitudes, Religious Orientation and Fatalistic Tendency Levels: A Descriptive-Correlational Study in Turkey". *Journal of Religion and Health* 60/6 (Aralık 2021), 4115-4131. <https://doi.org/10.1007/s10943-021-01271-0>

² Serap Ejder Apay vd. "Kadınların Aile Planlamasına İlişkin Tutumlarının Belirlenmesi". *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi* 13/3 (04 Ocak 2011), 1-7.

³ John Cleland vd., "Family Planning: The Unfinished Agenda", *The Lancet* 368/9549 (2006): 1810-1827, [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(06\)69480-4](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(06)69480-4).

⁴ UNFPA (United Nations Population Fund), *State of World Population 2023: 8 Billion Lives, Infinite Possibilities* (New York: UNFPA, 2023), <https://www.unfpa.org>.

⁵ John Bongaarts ve Steven Sinding, "Population Policy in Transition in the Developing World", *Science* 333/6042 (2011): 574-576, <https://doi.org/10.1126/science.1207558>.

düzeylerini yükseltici bir etki oluşturabilir. Ayrıca, hızlı nüfus artışının neden olduğu çevresel ve altyapısal sorunlar da aile planlaması sayesinde azaltılabilir. Bu yönüyle aile planlaması sürdürülebilir kalkınma hedeflerinin gerçekleştirilmesinde stratejik bir araç olarak değerlendirilmektedir.

Her ne kadar aile planlaması temel olarak gönüllülük esasına dayansa da tarihsel süreçte bazı devlet politikaları bu esasın dışına çıkmıştır. Çin’de uzun yıllar yürürlükte kalan tek çocuk politikası ailelerin seçim haklarını sınırlandırmış ve zorlayıcı uygulamalara zemin oluşturmuştur. Bu durum, literatürde sıkça eleştirilen örneklerden biridir.⁶ Benzer şekilde bazı ülkelerde kadınların onayı alınmadan doğum kontrol yöntemlerinin uygulanması bireysel haklar açısından ciddi sorunlar doğurmuştur. Bu bağlamda aile planlaması uygulamalarının etik sınırlar çerçevesinde ve insan haklarına saygılı biçimde yürütülmesi önem taşımaktadır.

Aile planlaması uygulamalarının bazı toplumlarda dini ve kültürel normlarla çatıştığı da bilinmektedir. Özellikle geleneksel aile yapısının güçlü olduğu toplumlarda doğurganlık, aile bütünlüğü ve dini inançlarla yakından ilişkili olarak görülmekte ve aile planlaması uygulamaları ahlaki açıdan sorgulanabilmektedir. Bu nedenle aile planlaması politikalarının yerel ve kültürel bağlamı göz ardı etmeden duyarlı ve katılımcı bir yaklaşımla geliştirilmesi önem taşımaktadır.

Gelişmiş ülkelerde düşük doğurganlık düzeylerinin uzun vadede nüfusun yaşlanmasına, işgücü eksikliklerine ve sosyal güvenlik sistemleri üzerinde baskıya neden olduğu bilinmektedir.⁷ Bu kapsamda aile planlamasının sadece kısa vadeli faydaları değil, uzun vadeli demografik etkileri de dikkate alınmalıdır. Türkiye gibi doğurganlık hızının 2,10 yenilenme seviyesinin altına düştüğü ülkelerde bu konu giderek daha fazla önem kazanmaktadır. Doğurganlık hızı, bir kadının doğurgan olduğu dönem olan 15-49 yaş grubunda doğurabileceği ortalama çocuk sayısını ifade etmektedir. Türkiye’de doğurganlık hızı, 2001 yılında 2,38 iken, 2014 yılından itibaren aralıksız düşüş eğilimine girerek 2024 yılında 1,48 çocuk olarak gerçekleşmiştir. Türkiye’de doğurganlık hızı son sekiz yıldır nüfusun yenilenme seviyesi olan 2,10’un altında kalmaya devam etmiştir.⁸

Türkiye’de doğurganlık hızının en yüksek olduğu il 2024 yılında 3,28 ortalama ile Şanlıurfa olmuştur. Bu ili 2,62 ile Şırnak, 2,32 ile Mardin izlemiştir. Doğurganlık hızının

⁶ Susan Greenhalgh, “Planned Births, Unplanned Persons: Population in the Making of Chinese Modernity”, *American Ethnologist* 30/2 (2003): 196-215, <https://doi.org/10.1525/ae.2003.30.2.196>.

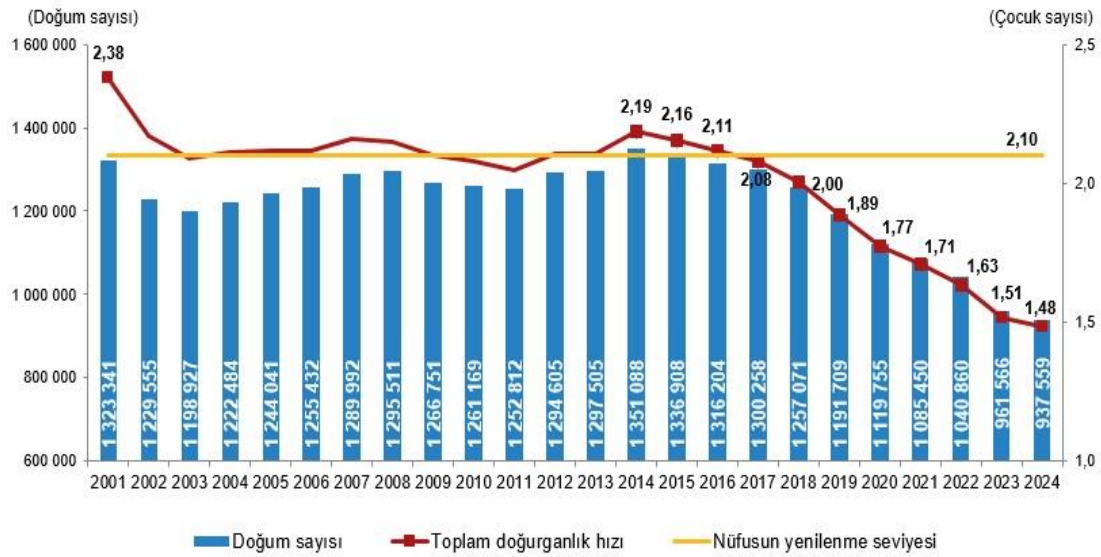
⁷ Peter McDonald, “Low Fertility and the State: The Efficacy of Policy”, *Population and Development Review* 32/3 (2006): 485-510, <https://doi.org/10.1111/j.1728-4457.2006.00134.x>.

⁸ “Doğum İstatistikleri, 2024”, TÜİK Kurumsal, TÜİK Kurumsal, <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Dogum-Istatistikleri-2024-54196> Erişim tarihi 11 Temmuz 2025.

en düşük olduğu iller ise 1,12 çocuk ile Bartın ve Eskişehir olmuştur. Bu illeri 1,15 çocuk ile Zonguldak ve Ankara, 1,17 çocuk ile İzmir izlemiştir.⁹

Doğurganlık hızının nüfusun yenilenme seviyesinin altına düştüğü 2017 yılında 57 ilin toplam doğurganlık hızı 2,10'un altında iken, 2024 yılında 71 ilin toplam doğurganlık hızı bu seviyenin altında kalmıştır. Doğurganlık hızının 1,50'nin altında kaldığı il sayısı 2017 yılında 4 iken, 2024 yılında 55 olmuştur. Doğurganlık hızının 3 çocuk ve üzerinde olduğu il sayısı 2017 yılında 10 iken, 2024 yılında sadece Şanlıurfa ili olmuştur.¹⁰

Şekil 1: Doğum Sayısı ve Toplam Doğurganlık Hızı 2001-2024



Kaynak: “Doğum İstatistikleri, 2024’, TÜİK Kurumsal”, Erişim tarihi 11 Temmuz 2025.

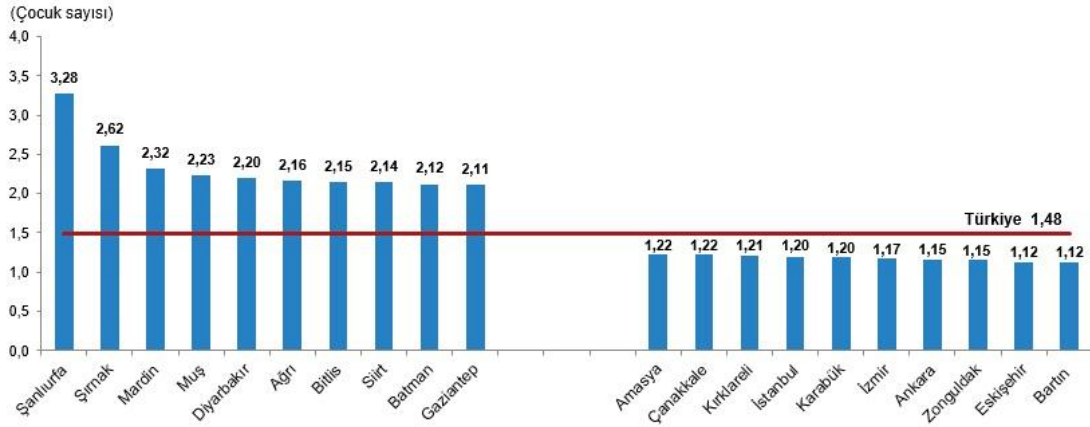
Türkiye’de canlı doğan bebek sayısı 2024 yılında 937.559’dur. Canlı doğan bebeklerin cinsiyetine bakıldığında; %51,4’ü erkek, %48,6’sı kızdır.¹¹

Şekil 2: Doğurganlık Ortalamasının En Yüksek ve En Düşük Olduğu İller

⁹ “Doğum İstatistikleri, 2024’, TÜİK Kurumsal”, Erişim tarihi 11 Temmuz 2025.

¹⁰ “Doğum İstatistikleri, 2024’, TÜİK Kurumsal”, Erişim tarihi 11 Temmuz 2025.

¹¹ “Doğum İstatistikleri, 2024’, TÜİK Kurumsal”, Erişim tarihi 11 Temmuz 2025.



Kaynak: “Doğum İstatistikleri, 2024’, TÜİK Kurumsal”, Erişim tarihi 11 Temmuz 2025.

Aile planlaması, doğru ilkeler ve yöntemlerle uygulandığında bireylerin yaşam kalitesini yükselten, toplumsal kalkınmayı destekleyen ve kadın haklarını güçlendiren önemli bir araçtır. Ancak bu uygulamaların etik ilkelere uygun, gönüllülük esaslı ve kültürel bağlamlara duyarlı olması gerekir. Ayrıca, demografik sürdürülebilirlik açısından, aşırı düşük doğurganlık oranlarının yaratabileceği uzun vadeli sorunlar da dikkate alınmalı; aile planlaması politikaları, yalnızca nüfus kontrolü değil, bütüncül bir kalkınma ve refah perspektifiyle ele alınmalıdır.

Din, Kader ve Aile Planlaması

Literatürde dini inancın aile planlaması yöntemi kullanımına yönelik yapılan çalışmalar farklı sonuçlar ortaya koymuştur. Bazı araştırmalarda dini inancın aile planlaması yöntemi kullanımını etkilemediği gözlemlenirken¹², bazı araştırmalarda ise aile planlaması yöntemi kullanımını olumsuz etkilediği gözlemlenmiştir.¹³ Bu durum dindarların kader algıları ile ilişkili olabilir. Zira dinlerin aile planlaması noktasında kesin bir olumsuz tutumlarının bulunmadığı bilinmektedir. İslam dininin de eşlerin tıbbi, sosyal ve/veya ekonomik nedenlerle aile planlamasına veya hamileliği engelleyebileceklerine karşı olmadığını bilinmektedir.¹⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu’nun 12.07.2017 tarihli fetvasında bu durum “Sağlığa zararlı olmamak şartıyla deri altına hormon düzenleyici yerleştirmek (implant), kondom kullanmak, azil (geri çekilmek) gibi yöntemlerle hamileliğin önlenmesinde dinen bir

¹² Suzan Karaoğlu- Mehmet Zeki Duman. “Dini İnanç ve Tutumların Doğurganlık Üzerindeki Etkileri (Van İli Örneği)”. *Journal of International Social Research* 10/50 (Haziran 2017), 391-404. <https://doi.org/10.17719/jisr.2017.1672>

¹³ Adebawale, Stephen A. vd. “Contraceptive Use among Nigerian Women with No Fertility Intention: Interaction amid Potential Causative Factors”. *African Population Studies* 27/2 (04 Kasım 2013), 127-139. <https://doi.org/10.11564/27-2-435>.

¹⁴ Abdülcelil, Salim- Köseoğlu, Bayram. “İslamî Açıdan Aile Planlaması”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (01 Aralık 2013), 273-293.

sakınca yoktur” şeklinde açıkça belirtilmiştir.¹⁵ Günümüzde aile planlaması yöntemlerinin modern ve geleneksel yöntemler olarak sınıflandırıldığı düşünüldüğünde¹⁶ dinlerde geleneksel yöntemlerin ağır bastığı ifade edilebilir. İslam dininin aile planlamasına karşı çıkmaması müntesiplerinin aile planlamasına olumlu baktığı anlamına gelmemelidir. İslam dini açısından baktığımızda aile planlamasına karşı çıkmak ya da uygulamak kader anlayışı ile yakından ilgilidir. Müslümanlar arasında dini açıdan temelde üç kader anlayışı olduğu bilinmektedir. Bunlar; mutezile, ehli sünnet ve cebriyyedir. Mutezile görüşü hiçbir şeyin önceden tayin edilmediği görüşünü temsil etmektedir. Cebriyye her şeyin önceden tayin edildiği görüşünü temsil etmektedir. Ehli sünnet ise insana yaptığı işlerden sorumlu olması için irade-i cüziyye verildiği görüşünü benimsemektedir.¹⁷

Mutezile kader algısına sahip bireylerin çocuk sahibi olma ya da olmama kararlarını bilinçli, planlı ve gerekçelendirilmiş bir biçimde alma eğiliminde oldukları ifade edilebilir. Modern aile planlaması yöntemlerinin kullanımı rasyonel, tıbbi ya da ekonomik gerekçelerle tercih edilebilir. Kaderin, bireyin eylemleriyle şekilleneceğine olan inanç, doğurganlık üzerinde kontrol uygulamayı dini açıdan sorunlu bir alan olarak değil, bireysel sorumluluğun doğal bir parçası olarak değerlendirebilir. Cebriyye kader algısına sahip bireylerin kader anlayışı genellikle doğurganlık sürecine müdahale etmeyi uygun görmeyebilir. Zira çocuk sahibi olmak ya da olmamak gibi hususlar, Allah’ın takdiri olarak kabul edilir ve bu sürece insan müdahalesi "kaderi değiştirme" girişimi olarak yorumlanabilir. Dolayısıyla bu görüşü benimseyen bireylerin aile planlaması yöntemlerine mesafeli yaklaşımları muhtemeldir. Ehli sünnet kader algısına sahip bireylerde ise bu anlayış daha dengeli bir yaklaşımı temsil etmektedir. Birey hem kader inancını muhafaza eder hem de ailesel, sosyal veya ekonomik koşulları dikkate alarak bilinçli tercihlerde bulunabilir. Aile planlaması yöntemlerinin kullanımı meşru görülebilir. Ancak bu yöntemlerin dini kurallarla çelişmemesine özen gösterilir. Örneğin, doğum kontrolüne izin verilebilirken, kürtaj vb. gibi bazı yöntemlere karşı da etik ya da dini gerekçelerle mesafeli durulabilir. Bu bağlamda kader algılarının farklılaşması aile planlamasına yönelik tutumları etkilemesinin oldukça muhtemel olduğu görülmektedir. Bu araştırma da bu varsayımdan hareketle dindarlık, kader algıları ve aile planlaması arasındaki ilişkilerin incelenmesini amaçlamaktadır. Bu temel amacın yanısıra aile planlamasının cinsiyet açısından da göre farklılaşıp farklılaşmadığı incelenecektir.

¹⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı Yüksek Din İşleri Kurulu, Doğum Kontrolü ve Kürtaj. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/997/dogum-kontrolunun-dini-hukmu-nedir> Erişim Tarihi: 15.07.2025.

¹⁶ Akın, Levent vd. "Factors influencing the family planning method usage among married males in Turkey", *Gulhane Med J.* 48 (01 Ocak 2006), 63-69.

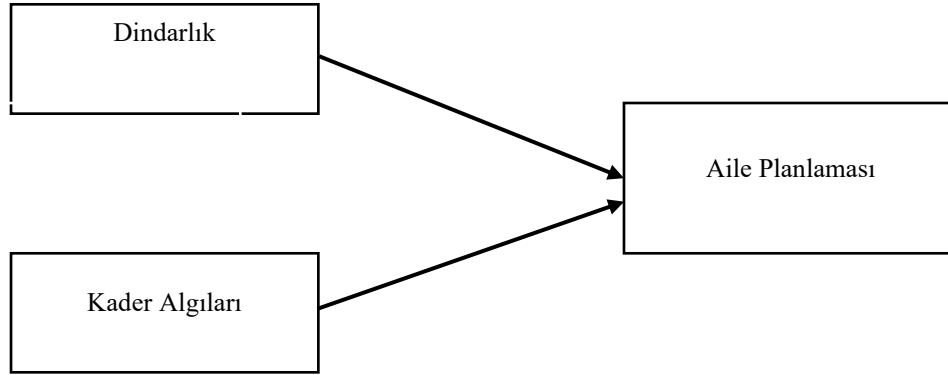
¹⁷ Faruk Karaca vd. "Kader Algıları Ölçeği". ed. S Salman- Z Gölen. 57-80. Gece Kitaplığı, 2018.

1. Yöntem

1.1. Model

Bu araştırmanın modeli nicel araştırma yönteminden ilişkisel araştırmadır. Araştırmada test edilmek üzere hipotetik bir model oluşturulmuştur. Bu model, dindarlık, kader algıları ve aile planlaması değişkenlerini içermektedir. Model, literatürdeki kuramsal ve amprik verilerden hareketle oluşturulmuştur.

Şekil 1: Test Edilecek Model



Yukarıdaki modelde bağımsız değişken dindarlık ve kader algıları ile bağımlı değişken aile planlaması arasındaki ilişkinin kuramsal etkisi gösterilmektedir. Modele ait hipotezler aşağıda belirtilen gibidir.

- H₁: Dindarlık ile aile planlaması arasında istatistiksel olarak anlamlı bir korelasyon vardır.
- H₂: Kader algıları (mutezile, cebriyye ve ehl-i sünnet) ile aile planlaması arasında anlamlı bir korelasyon vardır. Buna göre;
 - H₂₁: Mutezile kader algısı ile aile planlaması arasında pozitif yönlü anlamlı bir korelasyon vardır.
 - H₂₂: Cebriyye kader algısı ile aile planlaması arasında negatif yönlü anlamlı bir korelasyon vardır.
 - H₂₃: Ehl-i sünnet kader algısı ile aile planlaması arasında anlamsız (nötr) bir korelasyon vardır.

1.2. Örneklem

Tablo 1: Örneklemen Sayı ve Yüzdeleri

Cinsiyet	N		%
Kadın	171		56,4
Erkek	132		43,6
Yaş	$\bar{X} \pm SD$	Minimum	Maximum

	37,11 ± 6,62	28	63
Toplam	303		100

Tablo 1 incelendiğinde örneklemin 171'inin (%56,4) kadın, 132'sinin (%43,6) erkek olduğu görülmektedir. Örneklem grubu 28 ile 63 yaş aralığında değişmekte olup, örneklemin aritmetik ortalaması $\bar{X}=37,11$ olarak hesaplanmıştır. Evli bireylerin örnekleme dahil edilmesi yaş aralığı ve ortalamasının yukarıya çekmiştir.

1.3. Veri Toplama Araçları

1.3.1. Demografik Bilgi Formu

Araştırmanın demografik bilgi formu kısmında cinsiyet, yaş, medeni durum, eğitim durumu ve sosyoekonomik durumlarına ilişkin sorular bulunmaktadır.

1.3.2. Aile Planlaması Tutum Ölçeği

Aile Planlaması Tutum Ölçeği, Örsal ve Kubilay (2014) tarafından geliştirilmiştir. Ölçek toplamda 34 madde ve 3 alt boyuttan oluşmaktadır. Toplumun aile planlamasına ilişkin tutumları boyutu 15 madde, yöntemlere ilişkin tutum boyutu 11 madde ve gebeliğe ilişkin tutumlar 8 maddedir. Ölçeğin Cronbach's Alpha katsayısı ,90 olarak elde edilmiştir. Ölçek 5'li likert formatında "tamamen katılıyorum", "katılıyorum", "kararsızım", "katılmıyorum", "kesinlikle katılmıyorum" şeklinde derecelendirilmiştir.¹⁸

1.3.3. Kader Algıları Ölçeği

Kader Algıları Ölçeği, Karaca, Kilit ve Çınar tarafından geliştirilmiştir. Ölçek, üç faktör yapısından meydana gelmektedir. Bunlar; Mutezile, Cebriye ve Ehl-i Sünnet olarak adlandırılmıştır. Bu bağlamda Mutezile boyutu 6 madde, cebriyeci boyutu 5 madde ve ehli sünnet boyutu ise 4 maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin toplam madde sayısı ise 15'tir. Kader Algıları Ölçeği'nin Cronbach's Alpha katsayısı ,60 olarak hesaplanmıştır. Ölçeğin birinci boyutunu oluşturan "Mutezili kader algısı" boyutunun Cronbach's Alpha katsayısı, 83, ikinci boyutunu oluşturan "Cebriyeci kader algısı" boyutunun Cronbach's Alpha katsayısı, 74'tür. Ölçeğin üçüncü boyutunu oluşturan "Ehl-i Sünnet kader algısı" boyutunun Cronbach's Alpha katsayısı ise, 69'dur. Ölçek 5'li likert formatında "tamamen katılıyorum", "katılıyorum", "kararsızım", "katılmıyorum", "kesinlikle katılmıyorum" şeklinde derecelendirilmiştir.¹⁹

1.3.4. Müslüman Dindarlık Ölçeği

Müslüman Dindarlık Ölçeği, Harlak ve Eskin tarafından geliştirilmiştir. Ölçek, tek boyutlu olup, ölçekte toplam 9 madde bulunmaktadır. Ölçeğin Cronbach's Alpha katsayısı, 90 olarak hesaplanmıştır. 5'li likert olarak hazırlanan ölçek "hiç katılmıyorum", "katılmıyorum", "kararsızım", "katılıyorum" ve "tamamen katılıyorum" seçeneklerinden

¹⁸ Özlem Örsal – Kubilay Gülümser. "Aile Planlaması Tutum Ölçeğinin Geliştirilmesi". *Florence Nightingale Journal of Nursing* 15/60 (18 Eylül 2014), 155-164.

¹⁹ Karaca vd. "Kader Algıları Ölçeği". 20.

biri işaretlenerek yanıtlanmaktadır. Ölçekten alınabilecek en düşük puan 9, en yüksek puan ise 45'tir.²⁰

1.4. Verilerin Toplanması

Bu araştırma için T.C. Pamukkale Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'nun 11.01.2023 tarihli toplantısında 68282350/2023/01 sayılı kararı ile etik kurul izni alınmıştır. Etik kurul izni sonrasında verilerin toplanması aşamasına geçilmiştir. Araştırmada veri toplama araçları dijital ortama aktarılarak veriler çevrimiçi platformlar aracılığıyla elde edilmiştir. Verilerin toplanmasına 01.02.2023 tarihinde başlanmış olup, 30.03.2023 tarihinde bitirilmiştir.

1.5. Verilerin Analizi

Araştırmada elde edilen veriler SPSS 23.00 programı aracılığıyla analiz edilmiştir. İlk olarak verilerin normal dağılımı incelenmiştir. Verilerin normal dağılıma uygunluğunu tespit edebilmek için çarpıklık ve basıklık katsayıları incelenmiş ve değerlerinin -1 ve +1 arasında değişmekte olduğu gözlenmiştir. Çarpıklık ve basıklık değerlerinin -1 ve +1 arasında yer alması verilerin normallik dağılımına uygun olduğunu göstermektedir.²¹ Daha sonra kayıp değerlere, ölçeklerden alınan en küçük ve en büyük değerlere, aritmetik ortalamalara, cronbach alpha katsayısına, sayı ve frekans dağılımları incelenmiştir. İki gruplu değişkenler için parametrik testlerden t testi yapılmıştır. Dindarlık, kader algıları ve aile planlaması arasındaki ilişkileri belirleyebilmek için pearson korelasyon analizi yapılmıştır.

2. Bulgular

Müslüman Dindarlık Ölçeği puanları 11,00 ile 45,00 arasında değişmekte olup, aritmetik ortalama puan 35,59 olarak bulunmuştur. Ölçeğin çarpıklık (-,607) ve basıklık (-,102) değerleri kabul edilebilir sınırlar içerisindedir. Kader Algıları Ölçeği Mutezile puanları 6 ile 30,00 arasında değişmiş; aritmetik ortalama 15,10 olarak saptanmıştır. Çarpıklık (,211) ve basıklık (-,315) değerleri dağılımın normal olduğunu göstermektedir. Cebriyye puanları 5 ile 25 arasında değişmiş, aritmetik ortalama puan 10,42 olarak bulunmuştur. Ölçeğin çarpıklık (,782) ve basıklık (,796) değerleri normal dağılım sınırları içindedir. Ehl-i sünnet puanları ise 8 ile 20 arasında değişmekte olup, aritmetik ortalama 17,08 olarak tespit edilmiştir. Ölçeğin çarpıklık (-1,006) ve basıklık (,991) değerleri de kabul edilebilir düzeydedir. Aile Planlaması Ölçeği Çocuk Sayısı puanları 25 ile 55 arasında değişmiş; aritmetik ortalama 42,80 olarak saptanmıştır.

²⁰ Hacer Harlak- Mehmet Eskin. "Dini Yönelim ve Dindarlık Ölçeklerinin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özelliklerinin İncelenmesi". *Yeni Symposium* 56/2 (2018), 24-32. <https://doi.org/doi: 10.5455/NYS.20180730021249>

²¹ Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı İstatistik, Araştırma Deseni Spss Uygulamaları ve Yorum* (Ankara: Pegem Akademi, 2023), 40.

Ölçeğin çarpıklık (-,532) ve basıklık (-,317) değerleri dağılımın normal olduğunu göstermektedir. Erkek Çocuk puanları 11 ile 20 arasında değişmiş, aritmetik ortalama puan 15,72 olarak bulunmuştur. Ölçeğin çarpıklık (-,008) ve basıklık (,144) değerleri normal dağılım sınırları içindedir. Yöntem puanları ise 22 ile 55 arasında değişmekte olup, aritmetik ortalama 40,41 olarak tespit edilmiştir. Ölçeğin çarpıklık (,338) ve basıklık (-,739) değerleri de kabul edilebilir düzeydedir. Gebeliğe ilişkin tutum puanları ise 15 ile 40 arasında değişmekte olup, aritmetik ortalama 30,55 olarak tespit edilmiştir. Ölçeğin çarpıklık (-,273) ve basıklık (-,127) değerleri de kabul edilebilir düzeydedir.

Bu bulgulardan anlaşılabacağı üzere bütün ölçeklerdeki puan dağılımları normal sınırlar içerisinde yer almaktadır.

Tablo 2: Ölçeklerin İstatistikleri

Ölçekler	N	En düşük	En yüksek	$\bar{X}$	Skewness	Kurtosis
Dindarlık	297	11	45	35,59	-,607	-,102
Mutezile	297	6	30	15,10	,211	-,315
Cebriyye	297	5	25	10,42	,782	,796
Ehl-i sünnet	297	8	20	17,08	-1,006	,991
Çocuk sayısı	297	25	55	42,80	-,532	-,317
Erkek çocuk	297	11	20	15,72	-,008	,144
Yöntem	297	22	55	40,41	,338	-,739
Gebelik	297	15	40	30,55	-,273	-,127

Tablo 3 incelendiğinde dindarlık ile çocuk sayısı ($r=-,099$, $p>0.05$), erkek çocuk ($r=,020$, $p>0.05$), korunma yöntemleri ($r=-,067$; $p>0.05$) ve gebeliğe ilişkin tutum ($r=-,011$, $p>0.05$) arasında istatistiksel olarak anlamlı korelasyonlar görülmemektedir. Bu bulgular araştırmanın başında öne sürülen “H₁: Dindarlık ile aile planlaması arasında istatistiksel olarak anlamlı bir korelasyon vardır” yönündeki hipotezi doğrulamamaktadır.

Tablo 3 incelendiğinde mutezile kader algısı ile çocuk sayısı ($r=-,004$, $p>0.05$), erkek çocuk ($r=-,069$, $p>0.05$), korunma yöntemleri ($r=,097$; $p>0.05$) ve gebeliğe ilişkin tutum ($r=-,013$, $p>0.05$) arasında istatistiksel olarak anlamlı korelasyonlar görülmemektedir. Bu bulgular araştırmanın başında öne sürülen “H₂₁: Mutezile kader algısı ile aile planlaması arasında istatistiksel olarak pozitif yönlü anlamlı bir korelasyon vardır” yönündeki hipotezi doğrulamamaktadır.

Tablo 3 incelendiğinde cebriyye kader algısı ile çocuk sayısı arasında negatif yönlü ($r=-,144$, $p<0.05$), korunma yöntemleri arasında negatif yönlü ($r=-,213$; $p<0.01$) ve gebeliğe ilişkin tutum arasında negatif yönlü ($r=-,331$, $p<0.01$) arasında istatistiksel olarak anlamlı korelasyonlar görülmektedir. Ancak cebriyye kader algısı ile erkek çocuk arasında istatistiksel olarak anlamlı bir korelasyon gözlenmemiştir ($r=,034$, $p>0.05$). Bu bulgular araştırmanın başında öne sürülen “H₂₂: Cebriyye kader algısı ile aile planlaması

arasında istatistiksel olarak negatif yönlü anlamlı bir korelasyon vardır” yönündeki hipotezi kısmen doğrulamaktadır.

Tablo 3 incelendiğinde ehl-i sünnet kader algısı ile çocuk sayısı arasında negatif yönlü ($r=-,147$, $p<0.05$) ve korunma yöntemleri arasında negatif yönlü ($r=-,131$; $p<0.01$) arasında istatistiksel olarak anlamlı korelasyonlar görülmektedir. Ancak cebriyye kader algısı ile erkek çocuk ($r=,048$, $p>0.05$) ve gebeliğe ilişkin tutum ($r=-,062$, $p>0.05$) arasında istatistiksel olarak anlamlı bir korelasyon gözlenmemiştir. Bu bulgular araştırmanın başında öne sürülen “H₂₃: Ehl-i sünnet kader algısı ile aile planlaması arasında istatistiksel olarak anlamsız (nötr) bir korelasyon vardır” yönündeki hipotezi kısmen doğrulamaktadır.

Tablo 3: Dindarlık, Kader Algıları ve Aile Planlaması Arasındaki Korelasyonlar

Değişkenler	1	2	3	4	5	6	7	8
1.Dindarlık	1							
2. Mutezile	-,148**	1						
3. Cebriyye	-,043	,071	1					
4. Ehl-i sünnet	,413**	-,136*	,000	1				
5. Çocuk sayısı	-,099	-,004	-,144*	-,147*	1			
6. Erkek çocuk	,020	-,069	,034	,048	,266**	1		
7. Yöntem	-,067	,097	-,213**	-,131*	,510**	,127*	1	
8. Gebelik	-,011	-,013	-,331**	-,062	,526**	,239**	,474**	1

**p<.01; *p<.05

Tablo 4 incelendiğinde cinsiyet ile çocuk sayısı arasındaki farkın istatistiksel olarak anlamlı derecede olmadığı görülmektedir ($t_{(385)} = ,251$; $p>.05$).

Tablo 4 incelendiğinde cinsiyet ile erkek çocuk arasındaki farkın istatistiksel olarak anlamlı derecede olduğu görülmektedir ($t_{(385)} = 3,212$; $p<.01$). Aritmetik ortalama puanları kadınlarda $\bar{X}=44,07$ iken, erkeklerde $\bar{X}=41,50$ 'dir. Buna göre kadınların erkek çocuğa ilişkin tutumları erkeklere kıyasla anlamlı derecede yüksektir.

Tablo 4 incelendiğinde cinsiyet ile korunma yöntemlerine ilişkin tutumları arasındaki farkın istatistiksel olarak anlamlı derecede olduğu görülmektedir ($t_{(385)} = 3,395$; $p<.01$). Aritmetik ortalama puanları kadınlarda $\bar{X}=41,84$ iken, erkeklerde $\bar{X}=38,89$ 'dur. Buna göre kadınların korunma yöntemlerine ilişkin tutumları erkeklere kıyasla anlamlı derecede yüksektir.

Tablo 4 incelendiğinde cinsiyet ile gebeliğe ilişkin tutum arasındaki farkın istatistiksel olarak anlamlı derecede olduğu görülmektedir ($t_{(385)} = 3,563$; $p<.01$). Aritmetik ortalama puanları kadınlarda $\bar{X}=31,51$ iken, erkeklerde $\bar{X}=29,37$ 'dir. Buna göre kadınların gebeliğe ilişkin tutumları erkeklere kıyasla anlamlı derecede yüksektir.

Tablo 4: Cinsiyete Göre Aile Planlaması Tutumu

Aile Planlaması Tutumu	Cinsiyet	N	$\bar{X}$	Ss	Sd	T	P

Çocuk sayısı	Kadın	171	15,72	1,82	301	,251	,802
	Erkek	132	15,66	2,14			
Erkek çocuk	Kadın	171	44,07	6,81	301	3,212	,001
	Erkek	132	41,50	6,97			
Yöntem	Kadın	171	41,84	7,28	301	3,395	,001
	Erkek	132	38,89	7,68			
Gebelik	Kadın	171	31,51	5,13	301	3,563	,000
	Erkek	132	29,37	5,23			

TARTIŞMA

Cebriyye kader algısı ile çocuk sayısı arasında negatif yönlü, korunma yöntemleri arasında negatif yönlü ve gebeliğe ilişkin tutum arasında negatif yönlü arasında istatistiksel olarak anlamlı korelasyonlar görülmektedir. Yine ehl-i sünnet kader algısı ile çocuk sayısı arasında negatif yönlü ve korunma yöntemleri arasında negatif yönlü arasında istatistiksel olarak anlamlı korelasyonlar görülmektedir. Ancak cebriyye kader algısı ile erkek çocuk, mütazile kader algısı ile çocuk sayısı, erkek çocuk, korunma yöntemleri, gebeliğe ilişkin tutum, ehl-i sünnet kader algısı ile erkek çocuk ve gebeliğe ilişkin tutum arasında istatistiksel olarak anlamlı bir korelasyon gözlenmemiştir. Benzer bir şekilde dindarlık ile çocuk sayısı, erkek çocuk, korunma yöntemleri ve gebeliğe ilişkin tutum arasında istatistiksel olarak anlamlı korelasyonlar gözlenmemiştir.

Araştırmada elde edilen bulgular literatürle benzeerlik arz etmektedir. Yıldırım, Yıldız ve Okyar tarafından yapılan araştırmada bireylerin dini yönelimleri ile aile planlamasına yönelik tutumları arasında negatif yönlü istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu gözlemlenmiştir. Dini yönelim ölçeğinin davranış alt boyutu ile aile planlaması tutum ölçeği puanları arasındaki negatif korelasyon, dini davranışları daha yoğun olan bireylerin aile planlamasına karşı daha olumsuz tutum geliştirdiğini göstermektedir. Benzer şekilde, kadercilik eğilimi ölçeği toplam puanı ve tüm alt boyutları ile aile planlaması tutum ölçeği puanları arasında da anlamlı negatif ilişkiler bulunmuştur. Bu durum, kaderci eğilimlerin bireylerin doğurganlıkla ilgili karar alma süreçlerinde etkili olabileceğini ve aile planlaması uygulamalarını sınırlayabileceğini düşündürmektedir. Ayrıca, dini yönelim düzeyi yükseldikçe kadercilik eğiliminin de arttığı, bunun da aile planlamasına yönelik daha olumsuz bir yaklaşımı beraberinde getirdiği anlaşılmaktadır. Öte yandan, yaş ve çocuk sayısı ile hem dini yönelim hem de kadercilik eğilimleri arasında pozitif; aile planlaması tutumlarıyla ise negatif yönlü anlamlı ilişkilerin bulunması, bu değişkenlerin bireylerin üreme sağlığına yönelik algı ve davranışlarını etkilediğine işaret etmektedir.²² Aydın ve Çıtak tarafından yapılan araştırmada ise aile planlaması tutumu

²² Yıldırım vd. "Family Planning Attitudes, Religious Orientation and Fatalistic Tendency Levels, 4115-4131.

ile dini yönelim arasında negatif yönde istatistiksel olarak anlamlı ilişki bulunmuştur.²³ Götmark ve Andersson'un 141 ülkeyi kapsayan geniş ölçekli çalışmasında, dindarlık ile doğurganlık hızı arasında pozitif korelasyon olduğu yani dindarlık düzeyi arttıkça toplam doğurganlık hızının da yükseldiği belirlenmiştir. Çalışmanın bulgularına göre, dindarlık seviyesi yüksek olan ülkelerde modern doğum kontrol yöntemlerinin kullanımı ve aile planlaması uygulamalarının yaygınlık düzeyi daha düşüktür.²⁴ Selim ve Bilgin tarafından yapılan çalışmada da dini inançta önem verenlerin önem vermeyenlere kıyasla istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde 0.003 kat daha fazla çocuğa sahibi olduğu sonucuna ulaşılmıştır.²⁵

Araştırmada cinsiyet ile erkek çocuk, korunma yöntemleri ve gebeliğe ilişkin tutum arasındaki farkın istatistiksel olarak anlamlı olduğu bulunmuştur. Bu fark kadınlar lehine anlamı derecede yüksektir. Ancak cinsiyet ile çocuk sayısı arasındaki farkın istatistiksel olarak anlamlı derecede olmadığı bulunmamıştır.

Literatürdeki ampirik araştırmalar cinsiyetin aile planlaması tutumları üzerinde önemli bir değişken olduğunu göstermektedir. Literatürdeki bu çalışmaların çoğunda kadınların aile planlaması konusunda erkeklere göre daha yüksek puanlara sahip olduğu, doğurganlıkla ilgili karar süreçlerinde daha aktif rol aldığı ve gebeliği önleyici yöntemler hakkında daha fazla bilgi sahibi olduğu şeklinde sonuçlara ulaşılmıştır. Bu durum dini ya da kültürel unsurlarında etkisiyle erkeklerin aile planlamasını kadının sorumluluğu olarak görmesinden kaynaklı olabilir. Örneğin, Yıldırım ve diğerleri tarafından yapılan bir çalışmada, kadınların aile planlaması tutum ölçeğinden aldıkları puanların erkeklerden istatistiksel olarak anlamlı biçimde yüksek olduğu bulunmuştur.²⁶

SONUÇ

Dindarlık, kader algıları ve aile planlaması arasındaki ilişkilerin incelendiği bu araştırmada önemli sonuçlar elde edilmiştir. Elde edilen bulgular dindarlık, kader algıları ve aile planlaması ölçeğinin alt boyutları arasında negatif yönlü istatistiksel olarak anlamlı korelasyonların olduğunu ortaya koymuştur. Cebriyye kader algısı ile çocuk sayısı arasında negatif yönlü, korunma yöntemleri arasında negatif yönlü ve gebeliğe

²³ İbar Aydın E, Çıtak Bilgin N. Evlilik aşamasında olan bireylerin aile planlaması tutumu, toplumsal cinsiyet ve dini yönelim arasındaki ilişki. *Euras J Fam Med* 2020;9(4):214-24. doi:10.33880/ejfm.2020090404.

²⁴ Fredrik Götmark ve Malte Andersson, "Human Fertility in Relation to Education, Economy, Religion, Contraception, and Family Planning Programs", *BMC Public Health* 20 (2020): 265, <https://doi.org/10.1186/s12889-020-8331-7>.

²⁵ Sibel Selim ve Derya Bilgin, "Dini İnanışlara Göre Doğurganlığı Etkileyen Faktörlerin Etkileşim Hipotezi Açısından Araştırılması", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22, no. 4 (2020): 1005-1019, <https://doi.org/10.32709/akusosbil.737145>.

²⁶ Yıldırım vd., "Family Planning Attitudes, Religious Orientation and Fatalistic Tendency Levels, 4115-4131.

ilişkin tutum arasında negatif yönlü arasında istatistiksel olarak anlamlı korelasyonlar görülmektedir. Yine ehl-i sünnet kader algısı ile çocuk sayısı arasında negatif yönlü ve korunma yöntemleri arasında negatif yönlü arasında istatistiksel olarak anlamlı korelasyonlar görülmektedir. Ancak cebriyye kader algısı ile erkek çocuk, mutezile kader algısı ile çocuk sayısı, erkek çocuk, korunma yöntemleri, gebeliğe ilişkin tutum, ehl-i sünnet kader algısı ile erkek çocuk ve gebeliğe ilişkin tutum arasında istatistiksel olarak anlamlı bir korelasyon gözlenmemiştir. Benzer bir şekilde dindarlık ile çocuk sayısı, erkek çocuk, korunma yöntemleri ve gebeliğe ilişkin tutum arasında istatistiksel olarak anlamlı korelasyonlar gözlenmemiştir. Ayrıca cinsiyet ile erkek çocuk, korunma yöntemleri ve gebeliğe ilişkin tutum arasındaki farkın istatistiksel olarak anlamlı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ancak cinsiyet ile çocuk sayısı arasındaki farkın istatistiksel olarak anlamlı derecede olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Sonuç olarak bireylerin kader anlayışları ile aile planlaması tutumları arasında anlamlı ilişkiler olduğunu görülmektedir. Özellikle cebriyye ve ehl-i sünnet kader algısına sahip bireylerde, çocuk sayısı, korunma yöntemleri ve gebeliğe ilişkin tutum gibi doğurganlıkla ilgili değişkenlerle negatif yönlü istatistiksel olarak anlamlı korelasyonlar bulunması, kader algılarının bireylerin aile planlamasına ilişkin kararlarını etkileyebileceğini ortaya koymaktadır. Buna karşın, Mutezile kader anlayışına sahip bireylerde istatistiksel olarak anlamlı bir korelasyonun bulunmaması, özgür irade vurgusunun aile planlaması davranışlarını daha az sınırlayabileceğini düşündürmektedir. Dindarlık düzeyi ile aile planlaması arasında ise istatistiksel olarak anlamlı bir korelasyonun gözlenmemiş olması dindarlığın tek başına belirleyici olmayıp, bireyin sahip olduğu din anlayışının ve kader algılarının bu konuda daha belirleyici olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Abdülcelil, Salim- Köseoğlu, Bayram. "İslamî Açıdan Aile Planlaması". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (01 Aralık 2013), 273-293.
- Adebowale, Stephen A. vd. "Contraceptive Use among Nigerian Women with No Fertility Intention: Interaction amid Potential Causative Factors". *African Population Studies* 27/2 (04 Kasım 2013), 127-139. <https://doi.org/10.11564/27-2-435>.
- Akın, Levent vd. "Factors influencing the family planning method usage among married males in Turkey", *Gulhane Med J.* 48 (01 Ocak 2006), 63-69.
- Apay, Serap Ejder vd. "Kadınların Aile Planlamasına İlişkin Tutumlarının Belirlenmesi". *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi* 13/3 (04 Ocak 2011), 1-7.
- Bongaarts, John – Sinding, Steven. "Population Policy in Transition in the Developing World", *Science* 333/6042 (2011): 574-576, <https://doi.org/10.1126/science.1207558>.

- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı İstatistik, Araştırma Deseni Spss Uygulamaları ve Yorum* (Ankara: Pegem Akademi, 2023).
- Cleland, John vd., "Family Planning: The Unfinished Agenda", *The Lancet* 368/9549 (2006): 1810-1827, [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(06\)69480-4](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(06)69480-4).
- Diyanet İşleri Başkanlığı Yüksek Din işleri Kurulu, Doğum Kontrolü ve Kürtaj. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/997/dogum-kontrolunun-dini-hukmu-nedir> Erişim Tarihi: 15.07.2025.
- Götmark, Fredrik- Malte Andersson. "Human Fertility in Relation to Education, Economy, Religion, Contraception, and Family Planning Programs." *BMC Public Health* 20 (2020): 265. <https://doi.org/10.1186/s12889-020-8331-7>.
- Greenhalgh, Susan. "Planned Births, Unplanned Persons: Population in the Making of Chinese Modernity", *American Ethnologist* 30/2 (2003): 196-215, <https://doi.org/10.1525/ae.2003.30.2.196>.
- Harlak, Hacer- Eskin, Mehmet. "Dini Yönelim ve Dindarlık Ölçeklerinin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özelliklerinin İncelenmesi". *Yeni Symposium* 56/2 (2018), 24-32. <https://doi.org/doi:10.5455/NYS.20180730021249>
- İbar Aydın E.- Çıtak, Bilgin N. Evlilik aşamasında olan bireylerin aile planlaması tutumu, toplumsal cinsiyet ve dini yönelim arasındaki ilişki. *Euras J Fam Med* 2020;9(4):214-24. doi:10.33880/ejfm.2020090404.
- Karaca, Faruk vd. "Kader Algıları Ölçeği". ed. S Salman- Z Gölen. 57-80. Gece Kitaplığı, 2018.
- Karaoğlu, Suzan- Duman, Mehmet Zeki. "Dini İnanç ve Tutumların Doğurganlık Üzerindeki Etkileri (Van İli Örneği)". *Journal of International Social Research* 10/50 (Haziran 2017), 391-404. <https://doi.org/10.17719/jisr.2017.1672>.
- McDonald, Peter. "Low Fertility and the State: The Efficacy of Policy", *Population and Development Review* 32/3 (2006): 485-510, <https://doi.org/10.1111/j.1728-4457.2006.00134.x>.
- Özlem- Kubilay, Gülümser. "Aile Planlaması Tutum Ölçeğinin Geliştirilmesi". *Florence Nightingale Journal of Nursing* 15/60 (18 Eylül 2014), 155-164.
- Selim, Sibel ve Bilgin, Derya. "Dini İnanışlara Göre Doğurganlığı Etkileyen Faktörlerin Etkileşim Hipotezi Açısından Araştırılması." *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/4 (2020): 1005-1019. <https://doi.org/10.32709/akusosbil.737145>.
- TUİK Kurumsal, 'Doğum İstatistikleri, 2024', <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Dogum-Istatistikleri-2024-54196> Erişim tarihi 11 Temmuz 2025.
- UNFPA (United Nations Population Fund), *State of World Population 2023: 8 Billion Lives, Infinite Possibilities* (New York: UNFPA, 2023), <https://www.unfpa.org>.

Yıldırım, Mehmet Salih vd. "Family Planning Attitudes, Religious Orientation and Fatalistic Tendency Levels: A Descriptive-Correlational Study in Turkey". *Journal of Religion and Health* 60/6 (Aralık 2021), 4115-4131.
<https://doi.org/10.1007/s10943-021-01271-0>



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2025, 12 (3), 19-45

**TÜRK-İSLÂM KÜLTÜRÜNDE AİLE: TARİHSEL VE SOSYOLOJİK
BİR İNCELEME**
The Family in Turkish-Islamic Culture: A Historical and Sociological Analysis

Feyzullah DÜNDAR

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, feyzullah.dundar@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-8373-3474.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	18.07.2025
Kabul Tarihi / Accepted:	23.09.2025
Yayın Tarihi / Published:	03.12.2025
Cilt / Volume:	12
Sayı / Issue:	3
Sayfa/ Pages:	19-45

Atıf / Cite as: Dündar, Feyzullah. "Türk-İslam Kültüründe Aile: Tarihsel ve Sosyolojik Bir İncelenme" (The Family in Turkish-Islamic Culture: A Historical and Sociological Analysis). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/3 (2025), 19-45. Doi: 10.17859/pauifd.1746050.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD) 12 (3) 2025: 19-45

TÜRK-İSLÂM KÜLTÜRÜNDE AİLE: TARİHSEL VE SOSYOLOJİK BİR İNCELEME*

Feyzullah DÜNDAR**

Öz

Bu makalede, Türk-İslâm kültüründe aile kurumunun tarihsel süreç içerisindeki gelişimi ile bu kurumsal yapının toplumsal boyutları ele alınmıştır. Aile kurumu, İslâm dininin temel kaynaklarında vazgeçilmez ve korunması gereken bir yapı olarak tanımlanmaktadır. Geleneksel Türk toplum yapısında ise aile, sosyal düzenin sağlanmasında, ahlakî değerlerin aktarılmasında ve kültürel sürekliliğin teminat altına alınmasında önemli bir rol üstlenmektedir. Türk-İslâm kültüründe aile, bireylerin biyolojik ve duygusal ihtiyaçlarını karşılayan bir yapı olmanın ötesinde, toplumsal değerlerin kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlayan temel bir kurumdur. Bu yönüyle aile, bireylerin topluma uyum sağlamasında aracı bir mekanizma, toplumsal yapının istikrarını ve kültürel sürekliliğini güvence altına alan en temel kurumlardan biri olarak kabul edilmektedir. İslâmiyet'in kabulüyle birlikte Türk toplumunda aile yapısı, dinî değerlerle şekillenmiş; geleneksel değerlerle bütünleşerek özgün bir kimlik kazanmıştır. Bu makalede, İslâm öncesi Türk toplumlarının aile yapısı ile İslâmiyet'in kabulü sonrasında ortaya çıkan dönüşüm süreci içerisinde şekillenen aile yapısı karşılaştırmalı bir yaklaşımla ele alınmıştır. Ayrıca toplumsal değişim süreçlerinin Türk-İslâm aile yapısı üzerindeki etkileri tarihsel ve sosyolojik bir perspektifle analiz edilmiştir. Bu çalışma, aileye ilişkin güncel tartışmalara tarihsel ve kültürel bir zemin sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Aile, Evlilik, Kültür, Gelenek, Toplum.

The Family in Turkish-Islamic Culture: A Historical and Sociological Analysis

Abstract

This article examines the historical development of the family institution within Turkish-Islamic culture and explores its social dimensions. In the foundational sources of Islam, the family is described as an indispensable structure that must be protected. In traditional Turkish society, the family has played a vital role in maintaining social order, transmitting moral values, and ensuring cultural continuity. In Turkish-Islamic culture, the family institution goes beyond merely fulfilling individuals' biological and emotional needs; it serves as a fundamental structure for the transmission of societal values from one generation to the next. In this respect, the family is regarded as an intermediary mechanism that facilitates individuals' integration into society and as one of the most essential institutions that guarantees the stability of the social structure and the continuity of cultural heritage. With the adoption of Islam, the Turkish family structure became shaped by religious values and gained a distinct identity through its integration with traditional values. This article presents a comparative approach to the family structure of pre-Islamic Turkish societies and the transformation that occurred

* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Dr. Feyzullah Dündar, Millî Eğitim Bakanlığı, feyzullah.dundar@hotmail.com, ORCID: [0000-0002-8373-3474](https://orcid.org/0000-0002-8373-3474).

integration with traditional values. This article presents a comparative approach to the family structure of pre-Islamic Turkish societies and the transformation that occurred following the acceptance of Islam. Furthermore, the impact of social change processes on the Turkish-Islamic family structure is analyzed from both historical and sociological perspectives. This study aims to provide a historical and cultural foundation for current debates surrounding the institution of the family.

Keywords: Family, Marriage, Culture, Tradition, Society.

Structured Abstract

The family is one of the oldest social institutions that has emerged throughout human history. It forms the foundation of the social structure and plays a vital role in ensuring continuity between generations. Throughout history, the institution of the family has existed in various forms within different civilizations and cultures; however, it has always maintained its essential role as an indispensable element of social structure. In pre-Islamic Turkish societies, the family was regarded as the most fundamental and indispensable unit of the social structure. Among the Turks, the idea that establishing a family through marriage was essential for the continuity of society and the sustainability of social order was embraced as a shared understanding in both pre-Islamic and post-Islamic periods. In the Turkish social structure, the family has been recognized as a fundamental institution where children are shaped with national and spiritual values, and where moral and social consciousness is formed. In Turkish societies, the family has also been considered an important institution in terms of carrying out economic activities, educating children, and integrating individuals into society. In these societies that ruled over the steppes of Central Asia, the family was not merely a union of individuals connected by blood ties; it also served as the main foundation of social solidarity, productive activities, and political organization. The pre-Islamic Turkish family structure was predominantly formed according to the nuclear family model. One of the main reasons for this was the social and economic necessities brought about by the nomadic way of life. The acceptance of Islam by the Turks led to profound transformations within the social structure. This transformation was particularly evident in social institutions and the structure of the family. Islam did not merely establish principles related to faith and worship; it also introduced regulations concerning social structures and clearly outlined moral principles that shape individuals' social relationships. In this context, Islam offered a holistic system of life that governed not only the individual's relationship with God but also their role within society. It developed comprehensive rules to establish social order based on fundamental principles such as justice, compassion, responsibility, and mutual rights. Islamic values and norms had a significant impact in various areas from the organization of family life to interpersonal relationships thereby giving rise to a new socio-cultural order compared to earlier periods. During this process, key aspects such as marriage, inheritance, the status of women within the family, and parent-child relationships were reshaped under the influence of Islamic law and moral understanding. In order to maintain the family in peace and happiness, Islam assigns various responsibilities to each individual within the family. These responsibilities are based on mutual respect for the rights of family members, the fair and balanced fulfillment of duties, and the adoption of moral attitudes and behaviors that preserve family unity. Therefore, it is essential for each person to act with a sense of

responsibility in accordance with their role, as this is crucial for the sustainability of family life. The fulfillment of these responsibilities by family members is of great importance, both for maintaining internal order within the family and for ensuring healthy interpersonal relationships.

GİRİŞ

Aile, insanlık tarihi boyunca ortaya çıkmış en eski toplumsal kurumlardan biridir. Aile, toplumsal yapının temelini oluşturan ve kuşaklar arası sürekliliği sağlayan bir görev üstlenmektedir. En genel anlamıyla aile, üyeleri arasında kan bağıyla doğrudan akrabalık ilişkilerinin bulunduğu; erişkin bireylerin, çocukların bakımını ve yetiştirilmesini üstlendiği insan topluluğu olarak tanımlanmaktadır.¹ Aile, insan türünün biyolojik sürekliliğini sağlayan, bireylerin toplumsallaşma sürecine ilk adım attıkları, karşılıklı ilişkilerin belirli kurallar çerçevesinde düzenlendiği ve toplumda oluşmuş maddî ve manevî değerlerin kuşaktan kuşağa aktarıldığı çok boyutlu bir kurumdur.²

Aile kurumu, toplumsal yapının en temel ve vazgeçilmez öğelerinden biri olup, bireylerin sosyal hayata katılımını sağlayan ilk sosyal çevreyi oluşturur. Aynı zamanda kuşaklar arası kültürel, ahlakî ve toplumsal değerlerin aktarımını mümkün kılarak toplumsal sürekliliğin korunmasında önemli bir rol oynar. Aile, üyelerinin barınma, beslenme ve korunma gibi fiziksel ihtiyaçlarını karşıladığı gibi; sevgi, şefkat, aidiyet ve güven duygusu gibi duygusal ihtiyaçlarına da cevap verir. Aile, bireylerin sosyal hayata uyum sağlamalarını kolaylaştıran, değer yargılarını ve davranış kalıplarını öğrenmelerine imkân tanıyan bir sosyal öğrenme ortamı sunar.³

Aile kurumu, insanlık tarihi boyunca farklı medeniyetler ve kültürler içerisinde çeşitli biçimlerde varlık göstermiş, ancak her dönemde toplumsal yapının vazgeçilmez unsurlarından biri olma özelliğini muhafaza etmiştir. Bireylerin sosyalleşme sürecindeki ilk etkileşim alanını teşkil eden aile, yalnızca biyolojik temelli bir birliktelik olmayıp; aynı zamanda sahip olduğu sosyal, kültürel, ekonomik ve ahlakî işlevleriyle toplumların sürekliliğini sağlayan en köklü kurumsal yapılar arasında yer almıştır.

İslâm dini, aileye büyük önem verirken, Türk toplumları da tarih boyunca aile yapısını sosyal bütünlüğün temel dayanağı olarak görmüşlerdir. İslâm öncesi Türk toplumları, tarih sahnesine çıktığı ilk dönemlerden itibaren güçlü aile yapılarıyla dikkat çekmişlerdir. Türklerin toplumsal yapısında, devletin kuruluşu ve örgütlenme biçimi doğrudan aile yapısı temelinde şekillenmiştir. Bu dönemlerde aile, sadece bireylerin bir arada yaşadığı sosyal bir birim olmaktan öte, toplumsal düzenin

¹ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, çev. Cemal Güzel (Ankara: Ayraç Yayınları, 2000), 173.

² Önal Sayın, *Aile Sosyolojisi* (İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları, 1990), 2.

³ Mehmet Birekul-Fatih Mehmet Yılmaz, *Peygamber Günlerinde Sosyal Hayat ve Aile* (Konya: Yediveren Yayınları, 2001), 104.

korunmasında ve nesiller arası kültürel aktarımda temel bir kurum olarak işlev görmüştür.

Toplumsal kurumların yapısı, canlı bir organizma gibi sürekli değişen, gelişen ve kendini yenileyen dinamik bir karakter sergilemektedir. Bu dönüşüm süreci, toplumların maruz kaldığı siyasî, ekonomik ve teknolojik gelişmelerin yanı sıra; tarihsel birikim, kültürel değerler, dinî inanışlar ile gelenek ve görenekler gibi çok katmanlı dinamikler doğrultusunda şekillenmektedir. Ayrıca çevresel koşullar, bireylerin beklenti ve ihtiyaçlarındaki dönüşüm ile küreselleşmenin etkisi gibi faktörler de toplumsal kurumların yeniden yapılanmasında önemli bir rol oynamaktadır. Toplumı meydana getiren temel yapı taşlarından biri olan aile kurumu da zaman içerisinde toplumsal değişimlerden etkilenmiş ve bu doğrultuda çeşitli dönüşümler yaşamıştır. Ancak söz konusu dönüşüm, rastlantısal ya da kopuk bir biçimde değil; toplumun benimsediği dinî ve kültürel değerler ile geleneksel yapılarla uyumlu bir şekilde gerçekleşmiştir.

Türk-İslâm kültüründe aile yapısına ilişkin araştırmalar, ağırlıklı olarak fikhî incelemeler çerçevesinde aile kurumunun hukuki ve sosyal boyutlarını ele almıştır. Son dönemdeki çalışmalar ise modernleşme ve kentleşmenin etkileriyle birlikte çekirdek aileye geçiş, toplumsal cinsiyet rolleri ve bu süreçlerin yol açtığı yapısal kırılmalar üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu çalışmanın farklılığı, Türk-İslâm ailesini tarihsel süreklilik ve toplumsal dönüşümler bağlamında ele alarak, geçmişten günümüze uzanan bütüncül bir bakış açısıyla incelemesidir. Ayrıca bu çalışmada, Türk-İslâm kültüründe aile kurumunu incelemek amacıyla nitel araştırma yöntemine dayalı tarihsel-sosyolojik bir yaklaşım benimsenmiş; veriler doküman analiziyle çözümlenmiş ve sosyolojik kuramlar ışığında değerlendirilmiştir.

Bu makalede ilk olarak İslâm öncesi Türk toplumlarında ailenin göçebe yaşam tarzı içindeki işlevleri, aile yapısının biçimleri ve aile içi görev dağılımı ele alınmaktadır. Ardından İslâmiyet'in kabulü sonrasında Türk aile yapısında meydana gelen dönüşümler, İslâm dininin aile üzerindeki etkisi ve aile kurumunun dinî, ahlakî ve toplumsal değerlerin aktarımındaki rolü değerlendirilmektedir. Son bölümde ise İslâm öncesi ve sonrası Türk aile yapısı arasındaki benzerlik ve farklılıklar karşılaştırmalı bir bakış açısıyla ortaya konacaktır.

1. İslâm Öncesi Türk Toplumlarında Ailenin Tarihsel Gelişimi

İslam öncesi Türk tarihi, genellikle M.Ö. 3. yüzyılda Orta Asya'da kurulan Büyük Hun İmparatorluğu (Asya Hunları) ile başlatılır ve Türklerin İslamiyet'i kabul etmeye başladığı 10. yüzyıla kadar olan dönemi kapsar.⁴ İslâmiyet'ten önceki Türk toplumlarında aile, toplumsal yapının en temel ve vazgeçilmez birimi olarak kabul edilmiştir. Günümüzde kullandığımız *aile* kavramı, eski Orta Asya Türk toplumlarında

⁴ Mualla Türköne, *Eski Türk Toplumunda Cinsiyet Kültürü* (Ankara: Ark Yayınları, 1995), 67.

oguş terimiyle karşılanmıştır.⁵ *Oguş*, bireyin ait olduğu soy, hane ve topluluk bağlamında hem sosyolojik hem de kültürel bir kurum olarak değerlendirilmiştir. Bu kavrama Orhun Yazıtları'nda da açık biçimde rastlanmaktadır.⁶ Yazıtlarda yer alan *oguş* ifadesi, dönemin aile yapısını ve aileye atfedilen toplumsal rolü yansıtan önemli bir ipucu niteliğindedir. Bu kavram, bireyin mensubu olduğu küçük toplumsal birimi ifade ederken; ailelerin birleşmesiyle *soy* (urug), soyların bir araya gelmesiyle *boy* (bod/bod-ok), boyların birleşmesiyle *millet* (bodun/budun) ve nihayetinde milletlerin teşkilatlanmasıyla *devlet* (il/el) yapısı meydana gelmiştir. ⁷ Bu yapılanma, Türk toplumunda ailenin devletin en küçük yapı taşı olarak kabul edildiğini ve devlet düzeninin temel özelliklerini aile yapısından aldığını göstermektedir.

Türk toplumlarında aile kurumuna daima büyük bir değer verilmiştir. Türkler arasında evlenerek aile kurmanın, toplumun devamlılığı ve sosyal düzenin sürdürülebilirliği açısından temel bir unsur olduğu düşüncesi hem İslâm öncesi hem de İslâm sonrası dönemlerde ortak bir anlayış olarak benimsenmiştir. Eski Türkler, evlilik ve aile kavramlarını *ev* mefhumu etrafında şekillendirmiş; bu birlikteliği ifade etmek için ise kültürel olarak ocak *kurma* tabirini kullanmışlardır. Geleneksel sözlü kültürde *ocak* sözcüğü hem eve hem de aileye işaret etmiş; ayrıca eski metinlerde ve sonraki dönemlerde *soy* ve *sülale* anlamında da kullanılmıştır.⁸

Türk toplum yapısında aile, çocukların millî ve manevî değerlerle yoğrularak kişilik kazandığı, ahlakî ve toplumsal bilincin şekillendiği temel bir kurum olarak kabul edilmiştir. Nitekim Türk düşünce sisteminde ailenin temsili olan *çadır* (keregü/otağ), toplumsal yapının ilk basamağını oluştururken, *gök kubbe* ise bu yapının üstünü örten ve onu bütünleyen devletin karşılığı olarak kabul edilmiştir.⁹ Bu benzetme, Türk kültüründe aile ile devlet arasında kurulan bağın sembolik bir ifadesidir. Dolayısıyla, Türk siyasî ve sosyal sisteminde ailenin konumu yalnızca bireysel bir yapı olmaktan öte, toplumsal düzeyde bir niteliğe sahiptir.

1.1. İslâm Öncesi Türk Toplumlarında Aile Yapısı

İslâm öncesi dönemde atlı konar-göçer yaşam tarzına sahip eski Türk toplumlarında sosyal yapının temelini aile kurumu oluşturmuştur. Orta Asya bozkırlarında gelişen bu toplumsal sistemde, ailenin güçlü yapısı; Türklerin göçebe ya da yarı-göçebe yaşam tarzlarını sürdürebilmelerinde, sosyal dayanışmayı sağlayabilmelerinde ve tarihsel kimliklerini muhafaza edebilmelerinde belirleyici bir rol oynamıştır.

⁵ Kaşgarlı Mahmut, *Divanü Lugati't-Türk*, çev. Besim Atalay (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1985), 1/61.

⁶ Muharrem Ergin, *Orhun Abideleri* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2013), 2, 45.

⁷ Abdülkadir İnan, "Türk Etnolojisini İlgilendiren Birkaç Terim-Kelime Üzerine", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 4 (1956), 180-182.

⁸ Abdülkadir İnan, *Makaleler ve İncelemeler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987), 638.

⁹ Abdülkadir Donuk, "Çeşitli Topluluklarda ve Eski Türkler'de Âile", *Tarih Dergisi* 33 (1982), 147.

Türk toplumlarında aile, ekonomik faaliyetlerin yürütülmesi, çocukların eğitilmesi ve bireylerin topluma kazandırılması noktasında da önemli bir kurum olarak değerlendirilmiştir. Orta Asya bozkırlarında hüküm süren bu toplumlarda aile, sadece kan bağıyla bağlı bireylerden oluşan bir birliktelik değil; aynı zamanda sosyal dayanışmanın, üretim faaliyetlerinin ve siyasal yapılanmanın temel dayanağı olmuştur.¹⁰

Hunlardan itibaren Türk toplulukları, ailenin toplumsal yapı içerisindeki konumunun farkında olarak, aile kurumunun güçlü yapısını korumaya büyük önem vermişlerdir. Eski Türk toplumlarında ailenin sağlamlığı, doğrudan devletin gücü ve ordunun direnciyle ilişkilendirilmiştir.¹¹ Özellikle Hun Devleti döneminde, ailenin dağılması ya da zayıflaması yalnızca bireysel ya da toplumsal bir kayıp olarak değil, aynı zamanda devletin askerî gücünün zayıflamasıyla eşdeğer bir tehdit olarak değerlendirilmiştir. Bu durum, Türkler arasında aile kurumunun devletin sürekliliği ve savunma kapasitesi açısından da önemli bir unsur olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır.¹²

Eski Türklerde *töre* kavramı ağırlıklı olarak devletin kuruluşu ve işleyişine ilişkin kuralları ifade etmekle birlikte,¹³ Türkler bu kavramı aile hayatını düzenleyen normlar için de kullanmışlardır.¹⁴ İslâm öncesi Türk toplumlarında evlenme, boşanma, miras paylaşımı ve çocukların eğitimi gibi aile içi meseleler, yazılı hukuk kurallarından ziyade, kuşaktan kuşağa aktarılan ve toplumsal bellekte güçlü bir şekilde yer edinmiş örf, adet ve gelenekler aracılığıyla düzenlenmiştir. Özellikle evlenme ve boşanma gibi bireylerin yaşamını doğrudan etkileyen kararlarda, yalnızca aile büyükleri değil, aynı zamanda boyun önde gelenleri ve yerleşik toplumsal kurallar da belirleyici olmuştur.

İslâm öncesi Türk toplumlarında aile hukuku, dikkat çekici bir şekilde yapılandırılmış ve toplumsal düzenin temel taşlarından biri olarak öne çıkmıştır. Bu hukuk sistemi, aileden başlayarak toplumun her bireyini konumu ve üstlendiği sorumluluk çerçevesinde yükümlü kılmıştır. Aile içi düzenin korunmasına büyük önem verilmiş, aile birliğini tehdit eden ahlakî bozulmalar ise toplumsal yapıda kabul görmemiş ve olumsuz davranışlar olarak değerlendirilmiştir.¹⁵

İslâm öncesi Türk toplumlarında aile kurumuna atfedilen önemin en dikkate değer yansımalarından biri de *Atalar Kültü* inancında somutlaşmaktadır. Atalar kültü, vefat etmiş atalara saygı gösterilmesi, onların ruhlarının yüceltilmesi ve bu

¹⁰ İbrahim Onay, "Eski Türk Toplumunda Aile Düzeni ve Bunun Dini, Siyasi Hayata Yansımaları". *The Journal of Academic Social Science Studies* 5-6 (2012), 355.

¹¹ Bahattin Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2001), 239.

¹² Abdülkadir Yuvalı-Hikmet Demirci, *Türk Dünyası'nın Ortak Kültür Tarihinde Aile ve Kadın* (İstanbul: Selenge Yayınları, 2021), 34.

¹³ Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, 469.

¹⁴ Aybars Pamir, "Orta-Asya Türk Hukukunda "Töre" kavramı", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 58/2 (2009), 361.

¹⁵ Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, 470.

doğrultuda kurban sunulması esasına dayalı bir inanç sistemi olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁶ Hunlar döneminden itibaren Türk inanç geleneğinin en eski ve en köklü unsurlarından biri olarak değerlendirilen bu inanç,¹⁷ özellikle ataların ölüm sonrasında da aileyi ve toplumu koruyucu nitelik taşıyan varlıklar oldukları düşüncesi üzerine inşa edilmiştir.¹⁸ Atalar kültünün yalnızca Hun Türkleriyle sınırlı olmadığı, aynı zamanda Kuzey ve Orta Asya bozkırlarında yaşamış çeşitli topluluklarda da benzer biçimlerde varlık gösterdiği anlaşılmaktadır.¹⁹ Nitekim Orhun Yazıtları, özellikle Bilge Kağan Kitabesi'nin son bölümleri, söz konusu inancın Göktürkler döneminde de güçlü bir şekilde devam ettiğini açıkça ortaya koymaktadır.

İslâm öncesi döneme ait Türk destanları, söz konusu dönemin toplumsal yapısını yansıtan önemli kültürel öğeleri içermektedir.²⁰ Bu destanlar, oluşum gösterdikleri dönemdeki Türk toplumunun aile yapısı, aile içi roller, toplumsal değerler ve bireyler arası ilişkiler hakkında da önemli ipuçları sunmaktadır. Bu destanlarda anne, baba, eş ve çocuk gibi aile bireylerine atfedilen roller ve değerler, toplumsal yapının temel unsurlarını yansıtmıştır. Türk destanları, aile bütünlüğünü, sadakati ve kuşaklar arası bağlılığı ön plana çıkarmıştır. Bu durum, Türklerin tarihsel ve kültürel kimliğinde ailenin ne denli önemli bir konumda yer aldığını açık biçimde ortaya koymuştur.

Türk destanlarında evlilik kurumuna ve aile oluşumuna dair unsurların ayrıntılı biçimde tasvir edildiği görülmektedir. Örneğin *Oğuz Kağan Destanı*'nda kahramanın evlilikleri geniş bir şekilde ele alınmıştır. Destanda, Oğuz Kağan'ın gökten inen olağanüstü bir kızla evlendiği, bu evlilikten Gün, Ay ve Yıldız adlarını taşıyan üç oğlunun dünyaya geldiği aktarılmaktadır. İkinci evliliğinde ise Oğuz Kağan, bir gölün ortasında bulunan ağacın kovuğundan çıkan bir kadınla evlenmiş ve bu birliktelikten Gök, Dağ ve Deniz adlarını alan üç oğlu olmuştur. Bu anlatılar, Türk toplumunda evlilik kurumuna atfedilen önemi ve ailenin kutsal bir temel olarak konumlandırıldığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Ayrıca destanlarda evlilik ve soyun devamının doğa unsurlarıyla ilişkilendirilmesi, Türk düşüncesinde tabiatın kutsallığına ve toplumsal yaşamla bütünleşik bir unsur olarak görülmesine dair önemli ipuçları sunmaktadır.²¹

¹⁶ Harun Güngör, "Eski Türklerde Din ve Düşünce", *Türkler Ansiklopedisi* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 3/264.

¹⁷ Ahmet Yaşar Ocak, *Alevi ve Bektâşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 62.

¹⁸ Ünver Günay-Harun Güngör, *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınları, 2015), 61.

¹⁹ Ahmet Yaşar Ocak, *Bektâşi Menakıbnamelerinde İslam Öncesi inanç Motifleri* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983), 180.

²⁰ Süleyman Yiğittir, "Türk Destanlarının Değer Odaklı Analizi", *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/5, (2014), 2127.

²¹ Muharrem Ergin, *Oğuz Kağan Destanı* (Ankara: Hülbe Basım ve Yayın Tic. A.Ş., 1988), 15-16.

Türk destanlarında kahramanların önemli vazifelerinden birisi ailenin bütünlüğünü ve huzurunu korumaktır. Bazı destanlarda kahramanı harekete geçiren asıl unsur, ailenin yağmalanması veya aile bireylerinden herhangi birinin düşman eline geçmesidir.²²

Orhun Yazıtları, Türklerin devlet, siyaset ve toplum anlayışına dair önemli veriler sunmasının yanı sıra, aile kurumuna ilişkin dikkat çekici ipuçları barındırması bakımından da en erken yazılı kaynaklar arasında yer almaktadır.²³ Yazıtlarda özellikle Göktürk hükümdar ailesine dair aktarılan bilgiler; aile fertleri arasındaki hiyerarşik düzeni, rollerin dağılımını ve karşılıklı sorumlulukları somut biçimde ortaya koymaktadır.²⁴ Bununla birlikte evlilik kurumuna yönelik ifadeler, bu müessesenin Türk toplumunda yalnızca bireysel değil, aynı zamanda toplumsal bir boyut taşıdığını göstermektedir. Dolayısıyla *Orhun Yazıtları*, aile kurumunun siyasal otorite ve toplumsal düzenle olan yakın ilişkisini anlamak açısından da dikkate değer bir kaynak niteliği taşımaktadır.

1.2. Göçebe ve Yerleşik Hayatta Türk Aile Modeli

Türklerin Orta Asya'daki Anayurt'tan başlayarak dünyanın farklı coğrafyalarına yayılmalarına rağmen, kültürel kimliklerini, sosyal yapılarıyla birlikte uzun süre muhafaza edebilmeleri büyük ölçüde sağlam aile yapısına dayandırılmaktadır. Ailenin, bireylerin sosyalleşme sürecindeki temel rolü, kültürel değerlerin aktarımındaki işlevi ve toplumsal dayanışmayı güçlendiren yapısı, Türklerin tarih boyunca karşılaştıkları siyasî, sosyal ve ekonomik zorluklara rağmen varlıklarını sürdürebilmelerinde belirleyici bir unsur olmuştur. Bu hususta birçok sosyal bilimci, Türk toplumlarının tarihsel direncini ve kültürel sürekliliğini büyük oranda güçlü aile yapısına borçlu olduğunu ifade etmektedir.²⁵

İslâm öncesi Türk aile yapısı, ağırlıklı olarak çekirdek aile modeline göre şekillenmiştir.²⁶ Bu durumun temel nedenlerinden biri, göçebe yaşam tarzının beraberinde getirdiği sosyal ve ekonomik zorunluluklardı. Söz konusu yaşam biçimi, ailelerin küçük ve hareket kabiliyeti yüksek yapılar halinde örgütlenmesini gerekli kılmıştır.²⁷ Bu çerçevede, Türk toplumlarında aile yapısı uzun bir süre boyunca çekirdek aile özelliğini korumuştur. Bu yapının doğal bir sonucu olarak, çocuklar erginlik çağına ulaştıklarında evlenerek ebeveynlerinden ayrılmış ve müstakil birer aile kurmuşlardır. Bu durum, aile bireylerinin sorumluluk bilincinin gelişmesine katkı

²² Halil İbrahim Şahin, "Türk Destanlarındaki Aile Algısı Üzerine Bir Değerlendirme", *Karadeniz Araştırmaları Dergisi* 33 (Bahar 2012), 121.

²³ Serkan Derin, "Göktürk Kitabelerinde Türk Dini İnancın İzleri", *Turkish Studies International Periodical For The Languages* 9/9 (Summer 2014), 465.

²⁴ Behiye Köksel, "Orhon Yazıtları'nda Kadın", *e-Journal of New World Sciences Academy* 6/2 (2011), 338-339.

²⁵ Yavuz Haykır-Handan Haykır, "Tarihsel Süreç İçerisinde Türk Aile Yapısına Bir Bakış", *Türk Dünyası Araştırmaları* 117-230 (Eylül-Ekim 2017), 88.

²⁶ Bahaeddin Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971), 2/28-29.

²⁷ İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü* (İstanbul: Ötüken, 2011), 216.

sağlayarak aile yapısının sürekliliğini ve toplumsal dengeyi koruyan bir unsur olarak işlev görmüştür.

Türk aile yapısında, çekirdek aileler kan ve soy bağlarına dayalı olarak bir araya gelmiş ve bu yapıdan *boy* adı verilen daha büyük topluluklar oluşmuştur.²⁸ Boyların başında ise toplumsal bütünlüğü ve iç dayanışmayı sağlamakla görevli, adaletli yönetim anlayışına sahip ve gerektiğinde meşru güç kullanma yetkisi bulunan bir lider, yani *bey* (beg) yer almıştır. Türk toplumunun karşı karşıya kaldığı zorlu coğrafi ve iklimsel şartlar ile dış tehditler, boylar arasında güçlü bir dayanışma ve iş birliğini zorunlu kılmıştır.

Eski Türk toplumunda evlilik kurumu, büyük ölçüde tek eşlilik (monogami) esasına dayanmıştır. Türkler arasında çok eşlilik, istisnai durumlar dışında yaygın bir uygulama olmamıştır.²⁹ Bu yönüyle monogami, eski Türk ailesinin karakteristik ve ayırt edici bir özelliği olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca bu anlayış, kadının aile içindeki statüsünü güçlendirmiş ve eşler arasındaki ilişkilerin daha sağlam temellere dayanmasına katkı sağlamıştır.

İslâmiyet'ten önceki Türk toplumlarında aile yapısı, genellikle ataerkil bir karaktere sahip olmuştur. Bu yapıda, ailenin yönetimi ve karar alma süreçleri büyük ölçüde erkek bireylerin, özellikle de ailenin en yaşlı erkeğinin otoritesi altında şekillenmiştir.³⁰ Aile fertleri arasında sıkı bağların bulunduğu bu yapıda, bireyler sorumluluklarını ve rollerini geleneksel değerler çerçevesinde yerine getirmiş, özellikle ataerkil yapı içerisinde yaşlı bireylerin deneyimi ve otoritesi toplumsal ilişkilerde belirleyici rol oynamıştır.

Bu dönemde savaşçı bir yaşam tarzının benimsenmiş olması, erkeğin hem aile içinde hem de toplumsal yapıda önemli bir konumda yer almasına neden olmuştur. Babanın temel görevleri arasında, ailenin ekonomik ihtiyaçlarını karşılamak, aile fertlerini dış tehditlere karşı korumak ve özellikle yetişkinliğe erişmiş çocukların evlilik süreçlerini organize etmek yer almıştır. Bu görev dağılımı, dönemin sosyo-kültürel koşullarıyla uyumlu bir biçimde şekillenmiştir. Öte yandan, her ne kadar ataerkil bir yapı söz konusu olmuşsa da kadının aile ve toplum içindeki yeri tamamen göz ardı edilmemiştir. Kadın, özellikle ev içi düzenin sağlanması, çocukların eğitimi ve kültürel değerlerin yeni kuşaklara aktarılması gibi konularda önemli roller üstlenmiştir.

Eski Türk toplumunda evlilik anlayışı, büyük ölçüde dışarıdan evlilik (egzogami) esasına dayanmıştır.³¹ Genellikle erkekler, kendi boylarının dışından kız almış; buna karşılık kız çocukları da başka boylara gelin olarak verilmiştir. Dış evlilik yoluyla akraba çevresinin büyütülmesi, toplumsal ve siyasî nedenlere bağlı olarak

²⁸ Akdes Nimet Kurat, *Peçenek Tarihi* (İstanbul: Devlet Basımevi, 1937), 70.

²⁹ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, haz. Mehmet Kaplan (İstanbul, Varlık Yayınları, 1968), 147.

³⁰ Ziya Gökalp, *Türk Medeniyet Tarihi* (İstanbul: Türk Kültürü Yayınları, 1974), 2/293.

³¹ Aysun Dursun, "Dede Korkut Hikâyelerinde Halk Hukuku", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 6/4 (2011), 110.

şekillenmiştir. Bu durum, sosyal ilişkileri güçlendirmiş ve kabileler ile boylar arasındaki olası çatışmaların önlenmesine de katkı sağlamıştır. Bu tür evlilikler, aileler ve boylar arasındaki akrabalık bağlarını genişleterek toplumsal dayanışma ve iş birliğini güçlendirmiştir. Farklı topluluklar arasında kurulan evlilik bağları, iç barışın sağlanmasında da etkili olmuş; kan davaları, düşmanlıklar ve rekabetler yerini karşılıklı bağlılık ve ittifaklara bırakmıştır. Bu yönüyle egzogami, eski Türk toplumunda sosyal bütünlük ve siyasî istikrarı destekleyen önemli bir kültürel unsur olarak değerlendirilmiştir.

Tarıma ve hayvancılığa dayalı eski Türk toplumlarında, ekonomik faaliyetlerin ve üretim sürecinin sürdürülebilirliği açısından aile bireylerinin birlikte yaşaması zorunlu hâle gelmiştir. Bu nedenle evlenen çocuklar kendi ailelerini kurmuş olsalar da üretime katkı sağlamak amacıyla anne ve babalarıyla birlikte yaşamayı sürdürmüşlerdir. Bu durum, ekonomik dayanışma ve ortak iş gücüne dayalı geniş aile yapısının oluşmasında belirleyici bir etken olmuştur.

İslâm öncesi Türk toplumlarında aile yapısı, güçlü ahlakî temeller üzerine kurulmuş; zina hem kadın hem de erkek açısından son derece ağır ve kabul edilemez bir suç olarak görülmüştür.³² Türk toplumlarının bu suça karşı geliştirdiği ortak hassasiyet, aile kurumuna verilen önemin bir göstergesi sayılabilir. Aile birliğini ve toplumsal düzeni tehdit eden zina gibi fiillere karşı uygulanan cezalar ise genellikle ağır olmuş; bu suçu işleyenler için çoğu zaman ölüm cezası öngörülmüştür.³³ Dolayısıyla, zina fiiline karşı uygulanan sert yaptırımlar yalnızca ceza hukuku bağlamında değil, aynı zamanda toplumun sosyal dokusunu ve değerler sistemini koruma açısından da önemli bir işlev üstlenmiştir.

1.3. İslâm Öncesi Türk Toplumlarında Kadının Statüsü

İslâm öncesi Türk toplumlarında aile, bireylerin sosyal ve duygusal ihtiyaçlarını karşılayan bir kurum olmanın ötesinde, toplumun istikrarı ve devletin bekası açısından da temel bir yapı taşı olarak görülmüştür. Ailenin, toplumun en küçük fakat en etkili birimi olarak değerlendirilmesi, onun devlet düzeniyle olan sıkı ilişkisini ortaya koymaktadır. Ziya Gökalp de bu ilişkiyi, kadının Türk toplumundaki konumu üzerinden açıklamaktadır. Gökalp, “Eski kavimler arasında hiçbir kavim Türkler kadar kadın cinsiyetine değer vermemişler ve saygı göstermemişlerdir” ifadesiyle, Türk ailesinin yapısal ve kültürel özelliklerinin, kadına atfedilen değerle doğrudan ilişkili olduğunu vurgulamıştır.³⁴ Bu ifadelerden, Türk ailesinin yalnızca erkek egemenliğine dayalı bir yapıdan ibaret olmadığı; aksine kadın ve erkek arasında tamamlayıcılığa dayalı bir denge esas alındığı anlaşılmaktadır. Kadının sosyal, siyasal ve kültürel yaşamda aktif bir rol üstlenmesi, onu Türk ailesinin ve dolayısıyla Türk toplumunun temel güç unsurlarından biri haline getirmiştir.

³² Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, 470.

³³ Donuk, “Çeşitli Topluluklarda ve Eski Türkler’ de Âile”, 167.

³⁴ Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, 149.

Türk tarihinde kadın, toplumsal yaşamın birçok alanında etkin bir rol üstlenmiş; yalnızca erkeğin eşi değil, aynı zamanda sosyal ve siyasî hayatta onunla mücadele eden ve tamamlayıcı bir unsur olarak konumlandırılmıştır.³⁵ Türk toplumlarında kadın, Batı'daki birçok gelenekte rastlanan anlayışın aksine ikinci planda kalan bir varlık olarak değil; erkekle birlikte toplumun inşası ve sürekliliğinde önemli sorumluluklar üstlenen bir aktör olarak kabul edilmiştir.

Eski Türk topluluklarının sözlü edebî mirası olan destanlar incelendiğinde, kadınların toplum içindeki konumunun oldukça yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Oğuz Kağan Destanı'nda, Oğuz Kağan'ın ilk eşinin ışıktan, ikinci eşinin ise kutsal bir ağaçtan doğması, kadına atfedilen ilahi niteliklerin bir göstergesidir. Bu anlatımda kadın, yalnızca bir eş değil, aynı zamanda soyun devamını sağlayan kutsal bir varlık olarak tasvir edilmiştir. Benzer şekilde, Göktürk destanlarında Türk soyu, dişi bir kurttan türemiş kabul edilerek kadının doğurganlık, koruyuculuk ve soyun kaynağı olma vasfı ön plana çıkarılmıştır. Uygur dönemine ait destanlarda da benzer bir anlayış görülmektedir. Örneğin Uygur Hakanı Böğü Han'ın rüyasına ışık biçiminde giren kutsal kadın figürü, kadının manevî dünyadaki yüceliğine işaret etmektedir.³⁶ Türk kadınının ele alındığı destanlar birlikte değerlendirildiğinde, kadın; aile birliğini sağlayan, toplumsal ahlaki koruyan ve kutsal kabul edilen bir figür olarak öne çıkmaktadır. Bu destanlarda kadın, kimi zaman aile reisi, kimi zaman erkeğin yol arkadaşı, kimi zaman da çocuklarını sevgiyle büyüten şefkatli bir anne olarak betimlenmiştir.

Orhun yazıtlarında ailenin bir ferdi olarak kadın; anne, eş, kız kardeş, gelin rollerinde karşımıza çıkmaktadır. Birden fazla yerde *anam hatun*, *analarım* ifadeleri geçmektedir. Yazıtlarda geçen birkaç özel isimden birisi *İlbilge Hatun*'dur. Bu rollerin tamamında kadın, saygı ve sevgi bağı ile ailenin diğer fertlerine bağlıdır. Hükümdar ailesinin en büyük çabalarından birisi bu kadınların küng³⁷ olmaması içindir.³⁸

Eski Türk toplum yapısında, yalnızca hanedan ya da elit zümrelere mensup ailelerde değil, sıradan halk arasında da kadın ve erkeğin aile içindeki statüsü dengeli bir şekilde belirlenmiştir. Ev, kadın ve erkeğin ortak mülkiyeti olarak kabul edilmiş, sorumlulukların paylaşımında iş birliği esas alınmıştır. Çocuklar üzerindeki velayet hakkı ise yalnızca babaya değil, aynı derecede anneye de tanınmıştır.³⁹

İç Asya'da Altay Türk çoban toplulukları üzerine araştırmalar yapan Koppers, aile yapısında baba otoritesinin baskın olduğunu ifade etse de kadınların toplumsal statüsünün düşük olmadığı görüşünü de dile getirmektedir. Kadının sahip olduğu bu statü; eş seçiminde özgürlük, evlilik hayatında mal ve mülkün ayrılığı, bireysel hakların tanınması ve hareket serbestisinin genişliği gibi çeşitli alanlarda kendini

³⁵ Necdet Sevinç, *Türklerde Kadın ve Aile* (İstanbul: Mim Kitabevi, 2000), 22.

³⁶ Saadettin Gömeç, *Türk Kültürünün Ana Hatları* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2006), 172.

³⁷ "Küng", Orhun Yazıtları'nda cariye, hizmetkâr veya halayık anlamlarında kullanılan bir ifadedir. Bu terim, toplumsal yapıda kadınların statüsünü ve görev dağılımını yansıtan kavramlardan biridir.

³⁸ Köksel, "Orhon Yazıtları'nda Kadın", 339.

³⁹ Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, 148.

göstermektedir.⁴⁰ Bu durum, Orta Asya Türk toplumlarında kadının toplumsal yaşamın genelindeki konumunu ve sahip olduğu hakları gözler önüne sermektedir.

Tarihî kaynaklarda, Türk kadınının yalnızca ev içi rollerle sınırlı kalmadığı, sosyal hayatın çeşitli alanlarında aktif biçimde yer aldığı sıkça vurgulanmaktadır. Eski Türk toplumlarında kadınlar, savaşçı bir niteliğe sahip olup askerlik, silah kullanımı ve kahramanlık gibi özelliklerle öne çıkmışlardır. İslâm öncesi Türk toplumlarında cesaret, beceri ve liderlik gibi nitelikler yalnızca erkeklere atfedilmemiş; kadınlar da bu özelliklerle toplum içerisinde önemli görevler üstlenmişlerdir.⁴¹

Sonuç olarak, İslâm öncesi Türk toplumlarında kadın; destanlar, efsaneler, halk hikâyeleri ve tarihî kaynaklara konu olmuş, av sahnelerinden savaş meydanlarına, ziyafetlerden dinî törenlere ve siyâsî karar süreçlerine kadar birçok alanda erkeğin yanında yer almıştır. Türk kültüründe kadın, kimi zaman ailenin yöneticisi olan aile reisi, kimi zaman ise evin temel direği olarak tanımlanmıştır. Sadık bir eş, vefalı bir hayat arkadaşı olan kadın; her şeyden önce evlatlarının saygı duyduğu, onları yetiştiren ve topluma kazandıran annedir. Bu çok yönlü kimliğiyle Türk kadını, tarihsel süreçte birçok toplumda kadına biçilen rollerin ötesine geçerek dünya kadınları için de örnek teşkil eden bir konuma ulaşmıştır.⁴²

1.4. İslâm Öncesi Türk Toplumlarında Aile İçi Görev Dağılımı

Türk toplumunda aile içinde eşler arasındaki ilişki ile devlette kağan ile hatun arasındaki hukukî statü ve görev paylaşımı arasında önemli bir paralellik olduğu kabul edilmiştir.⁴³ Kadınların kağanlık yönetiminde yer almaları, eski Türk töresinin kadın ve erkek arasında ayrım gözetmediğinin bir göstergesidir. Tarihî kaynaklar, kadınların savaş meydanlarında olduğu gibi devlet yönetiminde de etkin olduklarını ortaya koymaktadır. Buna göre, kadınlar doğrudan doğruya hükümdar olabilmişler, kale muhafızlığı ve bir bölgenin idaresinden sorumlu vali olarak atanabilmiş, hatta başka devletlerle diplomatik ilişkiler yürütmek üzere elçi olarak görevlendirilebilmişlerdir.⁴⁴

Türk aile yapısında baba, yalnızca ailenin güvenliğini sağlayan koruyucu bir unsur olarak görülmemiş; aynı zamanda aile bireylerinin toplumsal hayata hazırlanmasında ve kültürel değerlerin aktarılmasında üstlendiği eğitici rol ile ön plana çıkmıştır. Oğuz Kağan'ın çocuklarını ava göndererek onların bilgi, beceri ve tecrübe kazanmalarını sağlaması, çocukların yolda buldukları ok ve yay sembolü üzerinden onlara birlik ve beraberlik içinde hareket etmeleri gerektiğini vurgulaması eski Türk toplumlarında babanın eğitici yönünü ortaya koymaktadır.⁴⁵

⁴⁰ Wilhelm Koppers, "İlk Türklük ve İlk İndo-Germenlik", *BELLETEN* 5/20 (Ekim 1941), 469.

⁴¹ Donuk, "Çeşitli Topluluklarda ve Eski Türkler'de Aile", 166.

⁴² İlhan Aksoy, "Toplumsal ve Siyasal Süreçte Türk Kadını", *Yasama Dergisi* 0-32 (2016), 8.

⁴³ Donuk, "Çeşitli Topluluklarda ve Eski Türkler'de Aile", 147.

⁴⁴ Gökarp, *Türkçülüğün Esasları*, 148.

⁴⁵ Zeki Velidî Togan, *Oğuz Destanı Resîdeddin Oğuznâmesi Tercüme ve Tahlili* (İstanbul: Enderun Yayınları, 1982), 47-48.

Toplumların tarihsel ve kültürel yapıları içerisinde anneliğe verdiği değer, eski Türk kültüründe son derece belirgin ve yüksek bir konumda yer almıştır. Türk toplumlarında annelik, kutsal kabul edilerek yüceltilmiş; kültürel mirasın ve dilin kuşaktan kuşağa aktarılmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Nitekim *ana yurt, ana dil* gibi kavramların kullanımı bu kültürel anlayışın yansımasıdır. Eski Türkçede anne kavramı, *ög* sözcüğüyle ifade edilmiştir. Günümüzde kullanılan *öksüz* kelimesi de eski Türkçede anne anlamına gelen *ög* kelimesinden türemiştir. Eski Türk toplumlarında, babanın ardından temsil yetkisi anneye geçerek mirasın devamı ve çocukların vasililiği anne aracılığıyla sürdürülmüştür. Ayrıca İslâmiyet öncesi dönemde evin sorumluluğunu üstlenen ve onun idaresinden sorumlu olan kadına *eş* denilmesi de kadının aile içindeki önemini açık biçimde ortaya koymaktadır.⁴⁶

İslâm öncesi Türk toplumlarında soyun erkek üzerinden devam etmesi nedeniyle erkek çocuklara kısmen daha fazla önem verildiği görülse de bu durum hiçbir zaman kız çocuklarının değersizleştirildiği anlamına gelmemektedir. Dede Korkut Destanları, Türk kızlarının cesaret ve kahramanlıklarını özellikle vurgulayarak onların toplumsal rollerine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Bu destanlarda, Türk kızlarının erkeklerle birlikte ava çıktıkları, at koşturdukları, güreştikleri ve savaş meydanlarında yer aldıkları ifade edilmiştir.⁴⁷ Eski Türk toplumlarındaki bu anlayış, kız-erkek rollerinin toplumsal hayatta birbirini tamamlayıcı şekilde kurgulandığını ve kız çocuklarının da erkek çocuklar kadar değerli görüldüğünü ortaya koymaktadır.⁴⁸

2. İslâmiyet Sonrası Türk Toplumunda Ailenin Sosyo-Kültürel Rolü

Türkler yüzyıllar boyunca Orta Asya bozkırlarında kendilerine özgü dinî, siyasî ve kültürel unsurlar etrafında şekillenen bir medeniyet inşa etmiş ve bu medeniyet içerisinde yerleşik hayattan çok göçebe yaşam tarzına dayalı bir toplumsal düzen geliştirerek varlıklarını sürdürmüşlerdir. Türkler, tarihleri boyunca geniş bir coğrafyaya yayılarak çok sayıda kültürle etkileşim kurmuş; bu süreçte Totemcilik, Şamanizm, Maniheizm ve Budizm gibi farklı din ve inanç sistemlerinin etkisi altında kalmışlardır.⁴⁹

Türklerin İslâm dünyasıyla ilk temasları, 7. yüzyılın ortalarına, özellikle de Hz. Ömer'in halifeliği döneminde gerçekleşen Nihavend Savaşı sonrasına dayanmaktadır. Bu savaşın ardından İslâm orduları, doğuya doğru ilerleyerek Türklerin yaşadığı bölgelere yaklaşmış ve böylece Türkler ile Müslüman Araplar arasında ilk temaslar kurulmuştur.⁵⁰ 751 yılında gerçekleşen Talas Savaşı, Türk ve İslâm tarihi açısından önemli bir dönüm noktası olmuştur. Talas Savaşı'nın ardından Abbâsîlerin, Arap olmayan topluluklara karşı daha hoşgörülü bir tutum benimsemeleri, özellikle

⁴⁶ Aksoy, "Türklerde Aile ve Çocuk Eğitimi", 13.

⁴⁷ Gülçin Çandarlıoğlu, *Türk Destan Kahramanları* (İstanbul: And Yayınları, 1977), 65.

⁴⁸ Kemal Savcı, *Türk Kadını* (Ankara: Cihan Matbaası, 1973), 16.

⁴⁹ Şerafettin Turan, *Türk Kültür Tarihi* (Ankara: Bilgi Yayınları, 1994), 98-107.

⁵⁰ İbrahim Sarıçam, "Nihâvend", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33/98.

Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde İslâmiyet'in yayılma sürecine önemli bir ivme kazandırmıştır.⁵¹ Türklerin İslâmiyet'e yönelişi bu dönemde başlamış olsa da bu dinin toplumsal ve kültürel yapıya tam anlamıyla yerleşmesi ve geniş Türk kitleleri tarafından benimsenmesi 10. yüzyılda, özellikle Karahanlılar'ın İslâmiyet'i resmî din olarak kabul etmesiyle tamamlanmıştır.⁵²

Türklerin İslâm dinini kabul etmeye başlamalarında yalnızca askeri ve siyasî temaslar değil, aynı zamanda sosyal, kültürel ve ekonomik etkileşimler de belirleyici rol oynamıştır. Bu bağlamda, Müslüman Arap tüccarlar, İslâm'ı yaymakla görevli sûfi dervişler ve Abbâsî halifelerinin özel muhafız birliklerinde görev alan Türk askerleri, İslâmiyet'in Türkler arasında kabul görmesinde kilit aktörler olmuşlardır.⁵³

Türklerin İslâm dinini kabul etmeleri, toplumsal yapı üzerinde köklü dönüşümlere yol açmıştır. Bu dönüşüm, özellikle sosyal kurumlar ve aile yapısı üzerinde belirgin bir şekilde kendini göstermiştir. İslâm dini, yalnızca inanç ve ibadetle ilgili esasları belirlemekle yetinmemiş, bunun yanı sıra toplumsal yapılarla ilgili düzenlemeler getirmiş ve bireylerin sosyal ilişkilerini şekillendiren ahlakî ilkeleri de açıkça ortaya koymuştur. Bu kapsamda İslâm, bireyin hem Allah ile olan ilişkisini hem de toplum içerisindeki konumunu düzenleyen bütüncül bir yaşam sistemi sunmuş; adalet, merhamet, sorumluluk ve karşılıklı haklar gibi temel ilkeler doğrultusunda toplumsal düzenin tesisi için kapsamlı kurallar geliştirmiştir.

İslâmî değerler ve normlar, aile hayatının kurulmasından bireyler arası ilişkilere kadar pek çok alanda etkili olmuş, böylece daha önceki dönemlere kıyasla yeni bir sosyo-kültürel düzen ortaya çıkmıştır. Bu süreçte evlilik, miras, kadının aile içindeki konumu ve ebeveyn-çocuk ilişkileri gibi temel hususlar İslâm hukukunun ve ahlak anlayışının etkisiyle yeniden şekillenmiştir.

Bununla birlikte, İslâmiyet öncesi döneme ait bazı geleneksel alışkanlıkların, örf ve âdetlerin tamamen terk edilmediği, aksine yeni inanç sistemiyle bir tür sentez oluşturularak varlığını sürdürdüğü de görülmektedir. Eski Türk toplumsal yapısına ait bazı kültürel öğeler, İslâmî çerçeve içerisinde anlam kazanarak yaşamaya devam etmiştir. Bu durum, Türk toplumunun İslâmiyet'i kabul ederken kendi tarihsel ve kültürel kimliğini tamamen yitirmediğini, aksine yeni inanç sistemiyle uyumlu bir biçimde dönüştürdüğünü göstermektedir.

2.1. İslâm'ın Kabulü Sonrasında Türk Aile Yapısı

Aile kurumu, tarihsel süreçte farklı dönem ve toplumlarda çeşitli biçimlerde yapılaşmış olsa da evrensel bir olgu olarak varlığını günümüze kadar kesintisiz biçimde sürdürmeyi başarmıştır. Bu sürekliliğin temel nedeni, aile kurumunun ortaya çıkışını zorunlu kılan biyolojik, psikolojik, toplumsal ve kültürel etmenlerin, çağlar boyunca anlamını ve işlevini büyük ölçüde korumasıdır. Barınma, korunma, neslin

⁵¹ Bahattin Keleş, "Talas Savaşı'nın Türklerin İslamiyet'i Kabul Etmelerindeki Yeri ve Önemi", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 115-225 (Aralık 2016), 88.

⁵² Turan, *Türk Kültür Tarihi*, 110.

⁵³ Keleş, "Talas Savaşı'nın Türklerin İslamiyet'i Kabul Etmelerindeki Yeri ve Önemi", 90.

devamı, duygusal destek, toplumsallaşma ve değer aktarımı gibi temel ihtiyaçlar, modern toplumlarda da aileyi vazgeçilmez bir sosyal kurum hâline getirmeye devam etmektedir.

Türk ailesi yapısındaki tarihsel evriminde kuşkusuz en köklü ve etkileyici dönüşüm, Türklerin İslâm dini ile tanışmalarıyla birlikte yaşanmıştır. İslâm'ın getirdiği ahlakî, hukukî ve sosyal ilkeler, Türk aile yapısını yeniden şekillendirmiş; aile içi ilişkilerde adalet, merhamet, sorumluluk ve karşılıklı haklara dayalı bir anlayışın yerleşmesine zemin hazırlamıştır. Bu süreç, Türk toplumunun kültürel ve sosyolojik yapısında kalıcı etkiler bırakmıştır.

Kur'ân-ı Kerim; bireyin mutluluğunu sağlayan, onu toplumsal yapı ile bütünleştiren ve sosyal hayata etkin bir şekilde katılımını mümkün kılan aile kurumunun önemini vurgulamaktadır. Kur'ân-ı Kerim'de aile kurumunun önemini anlatan söz konusu âyetlerden bazıları şunlardır:

*"Kendileriyle huzur bulmanız için size kendi cinsinizden eşler yaratması ve aranızda sevgi ve merhamet var etmesi, O'nun (Allah'ın) varlığının ve kudretinin delillerindendir. Şüphesiz bunda, düşünen bir toplum için ibretler vardır."*⁵⁴

*"Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan, ikisinden birçok erkek ve kadın üretilen rabbinize itaatsizlikten sakının..."*⁵⁵

Diğer taraftan; *"İçinizdeki bekârları ve erkek-kadın hizmetçilerinizden durumu uygun olanları evlendirin. Eğer onlar fakir iseler Allah onları kendi lûtfuyla zenginleştirir. Allah; her şeye gücü yeten, her şeyi bilendir"*⁵⁶ ayeti, aileyi oluşturmayı bir toplumsal görev olarak Müslümanlara yüklemektedir.

İslâm, evliliğin sorumluluğunu üstlenebilecek durumda olan her erkeğin evlenmesini teşvik ederken, zorunlu bir neden bulunmadıkça bekârlığı tasvip etmemektedir. Hz. Peygamber, evliliğin önemi konusunda Müslümanları çeşitli vesilelerle uyarmış ve teşvik edici açıklamalarda bulunmuştur. Hz. Peygamber'in uyarılarına dair bazı örnekler şunlardır:

*"Ey genç topluluğu! Aranızdan evlenmeye gücü yetenler evlensin. Çünkü evlenmek, gözü haramdan korumak ve iffeti muhafaza etmek için en iyi yoldur..."*⁵⁷

*"Durumu müsait olanlar evlensin. Çünkü gözünü ve tenasül uzvunu haramdan korumuş olur. Eğer durumu iyi değilse, oruç tutsun. Çünkü oruç şehvet kırıcıdır."*⁵⁸

*"Nikâh benim sünnetimdir. Kim benim sünnetimle amel etmezse benden değildir..."*⁵⁹

⁵⁴ Rum, 30/21.

⁵⁵ Nisâ, 4/1.

⁵⁶ Nûr 24/32.

⁵⁷ Buhârî, Nikâh, 3; Müslim, Nikâh, 1.

⁵⁸ Buhârî, Nikâh, 3; Buhârî, Savm, 10.

⁵⁹ Buhârî, Nikâh, 2; Tirmizî, Nikâh, 1.

Kur'ân ayetleri ile Hz. Peygamber'in hadisleri dikkatle incelendiğinde, İslâm'ın evlilik ve aile hayatına büyük önem verdiği; bu kurumlara hem Kur'ân'da hem de sünnette kapsamlı biçimde yer verildiği açıkça görülmektedir.

İslâm dini, aile kurumunun sağlıklı ve düzenli bir şekilde teşekkül edebilmesi için nikâh akdini zorunlu bir hukukî ve ahlakî zemin olarak kabul etmektedir.⁶⁰ Nikâh, yalnızca karı-koca arasındaki ilişkilerin meşruiyetini sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda nesep tayini, velayet, miras, nafaka gibi bireysel ve toplumsal açıdan son derece önemli meselelerin de hukukî bir çerçeveye oturtulmasına hizmet etmektedir. Bu yönüyle nikâh, hem bireylerin hak ve sorumluluklarını belirleyen bir sözleşme niteliği taşımakta hem de toplumsal düzenin korunmasına katkı sağlamaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan çeşitli ayetler ile Hz. Peygamber'in hadislerinde, nikâhın aleniyet içinde ve şahitler huzurunda gerçekleştirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.⁶¹ Böylece gizli ilişkilerin yasaklanarak evliliğin şeffaf, toplum tarafından bilinen ve kalıcı bir birliktelik olarak tesis edilmesi istenmektedir. Bu anlayış, İslâm toplumlarında aile kurumunun hem dini hem de sosyal bakımdan meşru, güvenilir ve sürdürülebilir bir yapıya kavuşturulmasını amaçlamaktadır.

İslâm dini, kadın ve erkeğin bir araya gelerek kurduğu aileyi sadece toplumsal bir birliktelik olarak değil, aynı zamanda kutsal bir müessese olarak değerlendirmiştir. Bu kutsiyetin korunması amacıyla, aile yapısını tehdit eden her türlü tutum, davranış ve fiil gerek ahlakî gerek hukukî çerçevede yasaklanmıştır. İslâm hukuku, ailenin temelini sarsan en ciddi tehditlerden birinin zina suçu olduğunu açıkça ifade etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde ister evli ister bekâr olsun, kadın ya da erkek fark etmeksizin zinanın kesin biçimde yasaklandığı ve bu fiili işleyenlere toplumsal caydırıcılığı sağlayacak şekilde cezaî yaptırımların uygulanması gerektiği belirtilmiştir.⁶²

İslâm dini bir yandan evliliği teşvik ederek ailenin kurulmasını ve sürdürülmesini desteklerken; diğer yandan boşanmayı hoş karşılamamakta, ancak bazı durumlarda kaçınılmaz bir çözüm yolu olarak meşru görmektedir. Boşanma, İslâm'da hoşnutsuzlukla karşılanan bir son çare olarak değerlendirilmiş; evlilik birliğinin korunması için mümkün olan her türlü yolun denenmesi öğütlenmiştir. Ancak tüm çabalara rağmen evlilik yürütülemeyecek hâle gelirse, tarafların birbirlerine zarar vermeden, hak ve sorumlulukları çerçevesinde ayrılımları öngörülmüştür. Böylece İslâm hukuku hem ailenin devamlılığını esas almakta hem de insani ve toplumsal gerçeklikleri göz önünde bulundurarak çözüm yolları sunmaktadır.⁶³

Türklerin İslâm dinini kabul etmelerinin ardından aile yapılarında bazı dikkat çekici değişiklikler meydana gelmiş olmakla birlikte, İslâmiyet öncesi Türk

⁶⁰ İbn Mâce, Nikâh, 1.

⁶¹ Tirmizî, Nikâh, 6; İbn Mâce, Nikâh, 20.

⁶² Rifat Özdemir, "Tokat'ta Ailenin Sosyo-Ekonomik Yapısı (1771-1810)", *BELLETEREN* 54/211 (Aralık 1990), 1005.

⁶³ Rifat Özdemir, "Tokat'ta Ailenin Sosyo-Ekonomik Yapısı", 1006.

toplumlarına ait bazı sosyal ve kültürel uygulamaların, İslâmi hukuk normlarıyla belirgin ölçüde örtüştüğü de gözlemlenmektedir. Özellikle evlilik törenlerinde erkeğin ailesi tarafından kadının ailesine verilen *kalın*⁶⁴ adıyla anılan belirli bir miktar mal veya para, İslâmiyet'teki *mehir* uygulamasıyla önemli benzerlikler taşımaktadır. Ancak bu iki uygulama arasında bazı temel farklar da bulunmaktadır. Mehir, İslâm hukukunda doğrudan kadına teslim edilen, onun tam tasarruf hakkına sahip olduğu bir mal varlığıdır.⁶⁵ Bu yönüyle mehir, yalnızca ekonomik bir güvence olmakla kalmayıp, aynı zamanda evlilik kurumunun istikrarını korumaya yönelik önemli bir sosyal işlev de üstlenmektedir. Erkek üzerinde boşanma konusunda caydırıcı bir etki oluşturan mehir, kadınların haklarının korunması ve toplumsal düzenin sağlanması açısından İslâmi evlilik sisteminde önemli bir yere sahiptir. Dolayısıyla, *kalın* ve *mehir* uygulamaları arasındaki benzerlikler, Türk toplumunun İslâm öncesi sosyal yapısı ile İslâmi hukuk arasındaki kültürel sürekliliği ve etkileşimi yansıtmaktadır.

2.2. Ebeveynlik ve Aile İçi Rollerin Dinî Temelleri

İslâm dini, evlilik müessesesini karşılıklı hak ve yükümlülük ilkeleri doğrultusunda düzenlemekte; aile içi ilişkileri ise adalet ve denge esasına dayandırmaktadır. Bu ilkenin dikkat çekici örneklerinden biri, Bakara Suresi'nin 228. ayetinde yer almaktadır. Söz konusu ayette:

*“Kadınların, mâkul ve meşrû ölçülerde ödevlerine denk hakları vardır; erkeklerin ise onların üzerinde bir dereceleri mevcuttur. Allah izzet ve hikmet sahibidir.”*⁶⁶

Benzer şekilde Kur'ân-ı Kerim, erkekleri aile içinde kadınları koruma ve gözetme sorumluluğuyla yükümlü kılmaktadır. Nitekim Nisa Suresi'nin 34. ayetinde:

*“Allah'ın, (iki cinse) birbirinden farklı özellik ve lütuflar bahşetmesi ve mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar.”*⁶⁷

İslâm dini, ailenin huzur ve mutluluk içerisinde sürdürülebilmesi amacıyla, aileyi meydana getiren her bir bireye çeşitli sorumluluklar yüklemiştir. Bu sorumluluklar, aile fertlerinin karşılıklı haklarına saygı göstermeleri, görevlerini adalet ve denge içerisinde yerine getirmeleri ve aile birliğini koruyacak ahlakî tutum ve davranışları benimsemeleri esasına dayanmaktadır. Bu nedenle her bireyin sahip olduğu rol doğrultusunda sorumluluk bilinciyle hareket etmesi, aile yaşamının sürdürülebilirliği için gereklidir.

Ailenin huzur ve istikrar içerisinde işleyebilmesi, onu oluşturan bireylerin karşılıklı hak ve sorumluluklarını yerine getirmelerine bağlıdır. Bu dengeyi sağlayan en temel unsurlar ise sevgi, saygı, özveri, yardımlaşma, dayanışma ve hoşgörü gibi ahlakî değerlerdir.

⁶⁴ Murat Öztürk, “İslamiyetten Önce Türklerde Aile ve Kutadgu Bilig’de Türk Ailesi”, *Prof. Dr. Abdulkadir Yuvalı Armağanı* (Kayseri: Kardeşler Ofset, 2015), 4.

⁶⁵ Müslim, Nikâh, 63.

⁶⁶ Bakara, 2/228.

⁶⁷ Nisâ, 4/34.

Hız. Peygamber, aile içi ilişkilerin temelinde sevgi, adalet ve saygının yer alması gerektiğini vurgulamış ve bu doğrultuda Müslümanlara önemli tavsiyelerde bulunmuştur. Peygamber Efendimiz, Müslüman bir erkeğin eşine karşı nazik, anlayışlı ve güzel davranmasını öğütlemiş; aile içinde sevgi ve merhametin hâkim olması gerektiğine dikkat çekmiştir.⁶⁸ Yine Peygamberimiz ebeveynlerin çocuklarına karşı adil davranmalarını emretmiş, hiçbir çocuğun haksızlığa uğratılmaması gerektiğini belirtmiştir.⁶⁹ Diğer yandan, çocuklara da anne ve babalarına karşı daima saygılı, itaatkâr ve iyi davranmaları gerektiğini tavsiye etmiş; ebeveynlere karşı iyilik ve hürmetin, çocukların en temel sorumluluklarından biri olduğunu ifade etmiştir.⁷⁰

Kendi hayatında bu prensipleri bizzat uygulayan Hız. Peygamber, ev halkının işlerinde yardımcı olmuş, elbisesindeki sökükleri dikmiş ve ayakkabılarını yama yapmıştır.⁷¹ O, aile bireylerinin sadece maddî ihtiyaçlarını karşılamakla kalmayıp, sevgi, şefkat, ilgi ve manevî ihtiyaçlarına da büyük önem vermiş, onlarla vakit geçirmiştir. Hız. Peygamber, özellikle kız çocuklarına ve torunlarına gösterdiği şefkat ve sevgiyle dikkat çekmiş, onları toplum içerisinde sevip okşamış, kucağına almış, omzunda taşıyarak onlarla oyunlar oynamış ve şakalaşmıştır.⁷² Dolayısıyla Hız. Peygamber'in aile hayatına dair davranışları, İslâm ahlakının aile kurumundaki temel ilkelerini somutlaştıran önemli örnekler olarak değerlendirilmelidir.⁷³

Hız. Peygamber'in *"Hepiniz çobansınız ve hepiniz güttüğünüz sürüden sorumlusunuz. Devlet başkanı bir çobandır ve sürüsünden sorumludur. Erkek, ailesinin çobanıdır ve ondan sorumludur. Kadın, kocasının evinin çobanıdır ve ondan sorumludur. Hizmetkâr, efendisinin malının çobanıdır; o da sorumludur. Sonuç olarak, hepiniz çobansınız ve güttüğünüz sürüden sorumlusunuz"* anlamındaki hadisi, aile kurumunda görev ve sorumlulukların belirli bir düzen içerisinde yürütülmesinin toplumsal istikrar açısından önemine işaret etmektedir.⁷⁴

Osmanlı Devleti'nde aile yapısı ve işleyişi üzerine önemli değerlendirmelerde bulunan Kınalızâde Ali Çelebi, ailenin idaresini üstlenen babayı, görev ve sorumlulukları bakımından bir hekime benzetmiştir. Bu benzetmeye göre doktorun temel görevi, bireyin sağlığını muhafaza etmek ve karşılaşılan hastalıkları tedavi etmektir. Aynı şekilde baba da aile içinde meydana gelebilecek ahlakî bozulmaları önlemek, fertlerin kötü yönlerini ıslah etmek ve aile ortamında kötülüğün yayılmasına engel olmakla sorumludur. Bu yaklaşım, Osmanlı düşünce dünyasında aile reisinin sadece maddî değil, aynı zamanda manevî ve ahlakî bir rehberlik görevi

⁶⁸ Müslim, Radâ' 60; İbni Mâce, Nikâh 3.

⁶⁹ Müslim, Hibe, 13-14.

⁷⁰ Buhari, Rikak, 18; Müslim, Zekât, 50.

⁷¹ İbrahim Sarıçam, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 308.

⁷² Buhari, Salât, 106; Müslim, Mesâcid, 41.

⁷³ İbrahim Sarıçam, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 284.

⁷⁴ Buhârî, Cum'a, 11; Tirmizî, Cihâd, 27.

üstlendiğini göstermektedir. Dolayısıyla baba, ailenin hem koruyucusu hem de terbiye edicisi olarak önemli bir konumda yer almaktadır.⁷⁵

İslâm inancında eşler arasında katı ve kesin sınırlarla belirlenmiş bir iş bölümü öngörülmemiştir. Bunun yerine, evlilik ve aile yaşamının temelini karşılıklı sadakat, güven, sevgi, saygı, yardımlaşma, ilgi, fikir alışverişi ve hoşgörü gibi erdemler oluşturmuştur. Aile bireyleri arasındaki görev ve sorumlulukların paylaşımı ise, belirli kalıplara sıkıştırılmak yerine, zamanın gerekliliklerine, içinde bulunulan sosyal ve ekonomik şartlara, ayrıca aile üyelerinin yeteneklerine göre esnek ve uyumlu bir biçimde düzenlenmiştir. Böylelikle aile içinde denge ve uyum sağlanarak hem bireysel hem de toplumsal refahın artırılması hedeflenmiştir. Bu yaklaşım, İslâm aile anlayışında bireylerin farklılıklarına saygı gösterilmesini ve karşılıklı destek ile birlikte hareket edilmesini teşvik etmiştir.

Aile içi sorumlulukların adil ve dengeli bir şekilde yürütülmesi, aile üyelerinin fiziksel yükünü azaltmasının yanında aile üyeleri arasındaki iletişim ve etkileşimin güçlenmesine de katkı sağlar. Özellikle düzenli bir iş bölümü, bireylerin birbirlerine olan güven ve saygısını artırır; karşılıklı anlayış, yardımlaşma ve dayanışma gibi değerlerin kazanılmasını sağlar. Bu durum, aile bireylerinin kendilerini değerli ve önemli hissetmelerine yardımcı olurken, psikolojik olarak da tatmin ve huzur duygusunu pekiştirir.

Sonuç olarak, aile içindeki sorumlulukların bilinçli bir şekilde yerine getirilmesi ve iş bölümüne dayalı bir yapının benimsenmesi hem bireysel mutluluğu hem de aile bütünlüğünü destekleyen temel unsurlar arasında yer almaktadır. Bu yaklaşım huzurlu ve sağlıklı bir aile yapısının oluşmasında belirleyici rol oynamaktadır.

2.3. Ailede Ahlakî ve Sosyal Değerlerin Aktarımı

Aile kurumu, bir toplumun sürdürülebilirliği, kültürel devamlılığı ve toplumsal istikrarının sağlanmasında önemli bir görev üstlenmektedir. Neslin devamı ve korunması, ahlakî ve toplumsal değerlerin gelecek kuşaklara aktarılması ailenin önemini ortaya koymaktadır. Bireyler, içinde bulundukları toplumun normlarına, değer yargılarına ve davranış biçimlerine uygun tutumları öncelikli olarak aile ortamında öğrenirler. Bu yönüyle aile dilin, dinî inançların ve geleneklerin yeni kuşaklara aktarılmasını sağlayarak millî kimliğin ve kültürel bütünlüğün korunmasında önemli bir rol oynar.

Aile, bireylerin toplumsal kimliğinin şekillenmesini ve ait olduğu kültürel yapının farkına varmasını sağlar. Çocuk, aidiyet duyduğu toplumsal grupları öncelikle aile aracılığıyla tanır ve bu süreç, erken yaşlardan itibaren bireyin bilincinin oluşmasına katkı sağlar. Özellikle aile bireyleri arasındaki iletişim biçimleri, bireyin toplumsal hayatta sergileyeceği iletişim tarzlarını ve sosyal etkileşim becerilerini şekillendirir. Aile ortamında kurulan açık, sağlıklı ve saygıya dayalı iletişim modeli; bireyin toplumla etkili, dengeli ve yapıcı ilişkiler geliştirmesine önemli ölçüde katkı sağlar.

⁷⁵ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, çev. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 297-298.

Ailede kazanılan bu iletişim yetkinlikleri, bireyin sosyal hayatta karşılaştığı sorunlarla başa çıkma becerisini artırarak toplumsal huzur ve uyumun inşasında da kritik bir işlev görür.

Erken çocukluk döneminde kazanılan bilgiler, hafızada uzun süre kalıcı olma eğilimindedir. Ayrıca çocukluk döneminde gözlemlenen bazı davranış örüntüleri, bireyin ileriki yaşlardaki kişilik yapısı ve eğilimleri hakkında ipuçları verebilir.⁷⁶ Bu nedenle çocuğun erken yaşta ailesinden aldığı dinî ve ahlakî eğitim oldukça önem taşımaktadır.

Aile içerisinde çocukların eğitim sürecinde hem anne hem de baba önemli görev ve sorumluluklar üstlenmektedir. Anne, çocuğun temel ihtiyaçlarının karşılanması, duygusal gelişimi ve hayata hazırlanması noktasında belirleyici bir rol oynarken; baba, çocuğun bilgi edinme süreci, görgü kurallarını öğrenmesi ve toplumsal hayata uyum sağlaması açısından destekleyici bir işlev görmektedir.

Türk kültür tarihinin en önemli kaynaklarından kabul edilen *Kutadgu Bilig*'de çocuk terbiyesiyle ilgili dikkat çeken bazı bölümler bulunmaktadır. Bu bölümlerde, çocukların kişilik gelişiminde ve değer yargılarının şekillenmesinde, ebeveynlerin tutum ve davranışlarının belirleyici olduğu, çocukların olumlu ya da olumsuz yönde gelişim göstermelerinde anne ve babanın rolü vurgulanmaktadır.⁷⁷ Yûsuf Has Hâcib, çocuğun eğitim ve terbiyesinde babanın rolüne özellikle dikkat çekmektedir. Ona göre, bir babanın çocuğunun eğitimi ve ahlakî gelişimi için bilinçli ve sürekli bir çaba göstermesi,⁷⁸ çocuğun disiplinli bir birey olarak yetişmesini sağladığı gibi ebeveynler için de bir mutluluk kaynağı olur.⁷⁹ Bu süreç, çocuğun kişilik yapısının olumlu yönde gelişmesine katkıda bulunarak, onun topluma faydalı, nitelikli bir birey hâline gelmesini mümkün kılar. Ancak eğer çocuğu yönlendirecek ve ona sıkı bir terbiye sağlayacak bir kimse bulunmazsa, bu durumda çocuğun hayatı heba olur; artık ondan olumlu bir beklenti içinde olmak boşunadır.⁸⁰

Aile bireyleri arasındaki ilişkiler, İslâm dininin temel ilke ve öğretileri doğrultusunda şekillenmelidir. Aile içindeki dinî uygulamalar ve manevî değerler, Türk millî kültürünün dinî yönünün korunması ve kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlar. Zira aile, bireyin ilk dinî bilgileri edindiği, inançla tanıştığı ve dinî davranış biçimlerini gözlemleyerek öğrendiği temel eğitim ortamıdır.

Türk aile yapısında çocuklara dinî değerlerin benimsetilmesinde, anne ve babanın sözlü nasihatlerinin yanı sıra tutum ve davranışlarıyla ortaya koydukları

⁷⁶ Süleyman Dönmez- Şemseddin Koçak, "Kutadgu Bilig'de Çocuk Eğitimi", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 6-12 (2018), 150.

⁷⁷ "Oğul kız sebebi ata ol ana; Kılınc artasa ya itilse yana"; Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, çev. Reşid Rahmeti Arat (İstanbul: Kabaıcı Yayınevi, 2005), 326.

⁷⁸ "Ata emgeki bolsa oğlu öze; Ol oğlu bilir ötrü kıl yang tûze"; Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, 287.

⁷⁹ "Kısa tutsa oğlın kör edgü bolur; Atası anası yarugu bolur"; Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, 287.

⁸⁰ "Kalı kıstaçı bolmasa ol ogul; Yava boldı sen ol oguldın töngül"; Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, 287.

örneklik, değerlerin öğrenilmesi açısından daha kalıcı ve etkili olmaktadır. Çocuklar, aile ortamında namaz, oruç, dua, sadaka gibi temel dinî uygulamaları gözlemleyerek öğrenirler. Çocuklar, ebeveynlerinin ibadet alışkanlıklarını, ahlakî tutumlarını ve toplumsal ilişkilerdeki tavırlarını gözlemleyerek dinî kimliklerini şekillendirmektedirler.

Bunun yanı sıra, aile bireylerinin sergilediği hoşgörü, sabır, merhamet, adalet, kanaatkârlık gibi erdemler aracılığıyla İslâm ahlâkı da doğrudan tecrübe edilir. Kur'ân'ı Kerim'de;

*"Rabbim! Beni ve soyumdan gelecek olanları namazı devamlı kılanlardan eyle; rabbimiz, duamı kabul et"*⁸¹ duası, aile içindeki dinî bilincin ve ibadet eksenli bir yaşam tarzının nesillere aktarılmasında ebeveynin rehberliğine dikkat çeker. Aynı şekilde Lokman Suresi'nde bir baba olarak Hz. Lokman'ın oğluna yaptığı öğütler de ailede dinî ve ahlakî eğitimin temellerini ortaya koymaktadır.⁸²

3. İslam Öncesi ve Sonrasındaki Türk Aile Yapısının Karşılaştırılması

Türk toplumlarında aile kurumu hem İslâm öncesinde hem de İslâm'ın kabulünden sonra toplumsal yapının en temel kurumsal unsurlarından biri olarak işlev görmüş; sosyo-kültürel düzenin korunması, kültürel değerlerin aktarılması ve toplumsal dayanışmanın sağlanmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Bu nedenle Türk toplumlarında aile, toplumun devamlılığını ve bütünlüğünü sağlayan en temel kurumsal yapı olarak kabul edilmiştir.

Kadın, İslâm öncesi ve İslâm'ın kabulünden sonra her iki dönemde de aile içinde önemli ve belirleyici bir konuma sahip olmuştur. İslâm öncesi Türk toplumlarında kadın, göçebe yaşam tarzının bir gereği olarak üretim süreçlerinde ve yönetimde etkin roller üstlenmiş; erkeğin yanında sosyal hayatın vazgeçilmez bir unsuru olarak yer almıştır. İslâm'ın kabulüyle birlikte kadın daha çok aile içi sorumluluklara yönlendirilmiş olmakla beraber, annelik rolü çerçevesinde toplumsal saygınlığı korunmuş, ayrıca nikâh, miras ve velâyet gibi konularda hukukî haklar elde etmiştir.

Çocukların ailenin devamlılığı ve toplumun geleceği açısından önemli bir değer taşıması da süreklilik arz eden bir unsurdur. İslâm öncesinde çocuk, soyun devamlılığını ve boyun güçlenmesini sağlayan bir unsur olarak görülürken, İslâm sonrasında aynı işlevin yanı sıra dinî ve ahlakî değerlerin taşıyıcısı konumuna gelmiştir. Böylece her iki dönemde de çocuk, ailenin ve toplumun devamlılığında büyük önem taşımıştır.

Türk toplumlarında akrabalık bağlarının güçlü olması ve aile dayanışmasının toplumsal yapının sürekliliğini sağlaması, İslâm öncesi ve sonrası dönemlerde benzerlik arz eden bir diğer temel unsurdur. İslâm öncesinde oba ve boy sistemi üzerinden gelişen bu dayanışma, İslâm sonrasında akrabalık hukukunun dinî kurallarla desteklenmesiyle sürdürülmüştür. Her iki dönemde de aile, bireylerin

⁸¹ İbrahim, 14/40.

⁸² Lokman, 31/16-19.

ekonomik, sosyal ve duygusal ihtiyaçlarının karşılandığı bir güvenlik ağı işlevi görmüştür.

Türk toplumlarında ailenin ahlaki değerlerin ve toplumsal düzenin korunmasında asli rol üstlenmesi dikkat çekmektedir. İslâm öncesinde bu işlev daha çok töre ve gelenekler aracılığıyla sağlanırken, İslâm sonrasında Kur'an-ı Kerim ve Sünnet merkezli ahlâkî kuralların içselleştirilmesiyle devam etmiştir. Böylece aile, hem eski Türk töresinin hem de İslâmî değerlerin kuşaktan kuşağa aktarılmasında en önemli kurum olmuştur.

Her ne kadar Türk aile yapısı İslâm öncesi ve sonrası dönemlerde pek çok ortak özellik sergilese de bazı yönleriyle ayrıştığı görülmektedir. Türklerin İslâmiyet'i kabulüyle birlikte aile yapısında köklü dönüşümler meydana gelmiş; aile hukukunun düzenlenmesinde dinî hükümler temel referans kaynağı haline gelmiş ve özellikle nikâh, miras, velâyet gibi hususlar İslâmî normlar çerçevesinde yeniden yapılandırılmıştır. Bunlardan ilki evlilik düzenidir. İslâm öncesi Türk toplumlarında çok eşlilik daha serbest bir uygulama iken, İslâm sonrasında bu durum dinî kurallarla sınırlandırılmış, tek eşlilik teşvik edilmiş, çok eşlilik ise belirli şartlara bağlanmıştır. Bu değişim, aile yapısında daha düzenli ve adalet esasına dayalı bir modelin oluşmasına katkı sağlamıştır.

Türk aile yapısı, İslâm öncesi ve sonrası dönemlerde özellikle hukukî çerçeve bakımından önemli farklılıklar göstermektedir. İslâm öncesinde töre, aile hayatını düzenleyen en temel normatif yapı iken, İslâm sonrasında bu işlevi şer'î hükümler üstlenmiştir. Nikâh, boşanma, miras ve velâyet gibi konular İslâm hukukunun ilkeleri çerçevesinde yeniden şekillendirilmiş ve aile yapısı daha kurumsal bir zemine oturtulmuştur.

İslâm öncesi ve sonrası dönemlerde Türk aile yapısında kadının konumu, önemli bir ayrışma alanı olarak öne çıkmaktadır. İslâm öncesinde kadın, üretim süreçlerinde ve toplumsal hayatta daha aktif roller üstlenmiş, hatta zaman zaman siyasî otoriteye katılmıştır. Ancak İslâm sonrasında kadın daha çok aile içi sorumluluklarla öne çıkmıştır. Bununla birlikte İslâm, kadına miras hakkı, evlilikte rızâ şartı ve hukukî statü kazandırarak toplumsal konumunu farklı bir boyuta taşımıştır.

İslâmiyet'in kabulü sonrasında, dinî ve ahlâkî eğitim hususunda Türk aile yapısında belirgin bir dönüşüm meydana gelmiştir. İslâm öncesinde dinî ve ahlâkî değerlerin aktarımı büyük ölçüde töre, gelenek ve destanlar üzerinden sağlanırken; İslâm sonrasında Kur'an, hadis ve İslâmî ilimler aracılığıyla aile çocuklarına dinî ve ahlâkî kimlik kazandırmıştır.

Son olarak, İslâmiyet'in kabulü sonrasında Türk aile yapısında toplumsal bağların niteliği belirgin bir biçimde değişime uğramıştır. İslâm öncesinde aile, daha çok oba ve boy düzeni üzerinden aidiyet geliştirmişken; İslâm sonrasında bu aidiyet ümmet bilinciyle genişlemiş, aile sadece boyun değil aynı zamanda İslâm toplumunun

bir parçası olarak görülmeye başlanmıştır. Böylece aile hem millî hem de dinî kimliğin şekillendiği bir kurum haline gelmiştir.

Tablo 1: İslâm Öncesi ve Sonrasında Türk Aile Yapısının Karşılaştırılması

Tema	İslâm Öncesi	İslâm Sonrası
Temel Yapı	Aile, <i>oğuş</i> olarak adlandırılmış hem çekirdek hem de geniş aileyi kapsayan temel bir sosyal yapıdır.	Aile, İslâmî kurallar çerçevesinde şekillenmiş; nikâh, miras ve sorumluluklar dinî esaslara bağlanmıştır.
Toplumsal işlev	Aile, yalnızca biyolojik bir birlik olmanın ötesinde, ekonomik, kültürel ve askerî işlevleri olan bir kurumdur.	Aile, toplumsal yapının en temel unsurlarından biri olarak dinî ve ahlâkî değerlerin öğretildiği ilk eğitim kurumu olarak işlev görmüştür.
Dinî yapı	Şamanizm ve Gök Tanrı inancı etkili olmuş; dini ritüellerin büyük bir kısmı aile içinde yerine getirilmiştir.	İslâmiyet'in kabulüyle birlikte ibadetler ve dini uygulamalar hem aile içinde hem de sosyal ortamlarda yerine getirilmiştir.
Hukukî Çerçeve	Türk aile yapısı ve sosyal ilişkiler, büyük ölçüde geleneksel töreler ve göçebe yaşamın gereklilikleri doğrultusunda şekillenmiştir.	Nikâh, miras, velâyet ve boşanma gibi temel aile hukukuna ilişkin meseleler şer'î hükümler doğrultusunda yeniden düzenlenmiştir.
Kadının Konumu	Kadın, daima saygın bir konuma sahip olmuş; özellikle çocukların eğitimi ve ev içi düzenin sağlanmasında belirleyici bir rol üstlenmiştir.	Kadın, İslâmî değerler doğrultusunda hem annelik hem de eşlik rolüyle ön plana çıkmış çocukların eğitimi ve ahlâkî değerlerin aktarımında belirleyici olmuştur.
Eğitim	Toplumsal değerler, gelenekler ve töreler, sözlü kültür aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılmıştır.	Eğitim faaliyetleri, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünneti merkezinde şekillenmiş; çocukların dinî ve ahlâkî gelişimi bu temel referanslar doğrultusunda yönlendirilmiştir.
Toplumsal Bağ	Akrabalık bağları güçlü bir yapıya sahip olmuş; toplumsal yapılanmanın temelini oba ve boy esasına dayalı düzen oluşturmuştur.	Toplumsal yapının temelinde ümmet bilinci ön plana çıkmış ve bireyler arasındaki aidiyet duygusu dinî kimlik etrafında şekillenmiştir.

Dayanışma	Aile bireyleri arasında güçlü bir dayanışma ve karşılıklı sorumluluk anlayışı hâkim olmuştur.	Aile içi dayanışma İslâmî kardeşlik ve sorumluluk bilinciyle pekiştirilmiştir.

SONUÇ

Türk-İslâm kültüründe aile kurumu, tarihsel gelişim sürecinde İslâmî değerler ile Türk töresine dayanan toplumsal kuralların etkileşimiyle şekillenmiştir. İslâm dininin aileye verdiği önem ve aile kurumuna sunduğu hukukî çerçeve, Türklerin toplumsal yapısıyla bütünleşerek aile kurumunu hem birey hem de toplum düzeyinde koruyucu, eğitici ve dengeleyici bir yapı haline getirmiştir.

Tarihsel veriler Türk aile yapısının geçmişten günümüze temel değerlerini koruduğunu, ancak toplumsal, kültürel ve ekonomik değişimlere bağlı olarak zamanla çeşitli dönüşümler geçirdiğini ortaya koymaktadır. Özellikle Türklerin İslâm dinini kabul etmeleriyle birlikte bu yapı, İslâm'ın öngördüğü ilkelerle yeniden düzenlenmiş; nikâh, miras, boşanma gibi alanlarda yeni kurallar benimsenmiştir. Ancak bu dönüşüm, kültürel sürekliliği kesintiye uğratmamış, aksine İslâmî değerler kültürel unsurlarla bütünleşerek güçlü bir yapı ortaya çıkarmıştır.

Toplumsal açıdan değerlendirildiğinde ise Türk-İslâm aile yapısı, bireyin sosyalleşmesini sağlayan temel kurum olarak işlev görmüş; dinî ve kültürel değerlerin aktarımı, toplumsal kuralların içselleştirilmesi ve kuşaklar arası kültürel sürekliliğin sağlanmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Özellikle toplumsal yapı içerisinde aile kurumu, bireyin hem dinî kimliğinin oluşumunda hem de toplumsal konumunun belirlenmesinde belirleyici olmuştur.

Günümüzde Türk aile yapısı, modernleşme süreçleri ve toplumsal dönüşümlere rağmen, aile bireyleri arasında büyük ölçüde sevgi, güven, dayanışma ve şefkat eksenli temel değerlerini koruyarak varlığını sürdürmektedir. Bu durum, Türk ailesinin sahip olduğu dinî, tarihî ve kültürel mirasla doğrudan ilişkilidir. Ailenin tarihsel kökenlere dayanan sağlam bir yapıya sahip olması, dinî değerlere ve aile içi ilişkilere verilen önemin kuşaklar boyu aktarılması, onun toplumsal yaşamda önemli bir konumda yer almasını sağlamıştır.

KAYNAKÇA

Aksoy, İlhan. "Toplumsal ve Siyasal Süreçte Türk Kadını. *Yasama Dergisi* 0-32 (2016), 7-20.

Aksoy, İlhan "Türklerde Aile ve Çocuk Eğitimi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4-16 (2011), 11-19.

Birekul, Mehmet- Yılmaz, Fatih Mehmet. *Peygamber Günlerinde Sosyal Hayat ve Aile*. Konya: Yediveren Yayınları, 2001.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*, Thk., Mustafa Dîbu'l-Buğa, Dâru İbn Kesîr, Beyrût, 1993.
- Çandarlıoğlu, Gülçin. *Türk Destan Kahramanları*. İstanbul: And Yayınları, 1977.
- Derin, Serkan. "Göktürk Kitabelerinde Türk Dini İnancın İzleri". *Turkish Studies International Periodical For The Languages* 9/9 (Summer 2014), 465-474.
- Donuk, Abdülkadir. "Çeşitli Topluluklarda ve Eski Türkler'de Âile". *Tarih Dergisi* 33 (1982), 147-168.
- Dönmez Süleyman-Şemseddin Koçak, "Kutadgu Bilig'de Çocuk Eğitimi", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 6-12 (2018), s.145-192.
- Dursun, Aysun. "Dede Korkut Hikâyelerinde Halk Hukuku". *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 6/4 (2011), 107-122.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşas Sicistanî Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd (Hattâbî'nin Meâlimu's-Sünen Şerhi ile birlikte)*, Dâru'l-Hadîs, Beyrût, 1974.
- Ergin, Muharrem. *Oğuz Kağan Destanı*. Ankara: Hülbe Basım ve Yayın Tic. A.Ş., 1988.
- Ergin, Muharrem. *Orhun Abideleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2013.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. çev. Cemal Güzel. Ankara: Ayraç Yayınları, 2000.
- Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*. haz. Mehmet Kaplan. İstanbul, Varlık Yayınları, 1968.
- Gökalp, Ziya. *Türk Medeniyet Tarihi*. İstanbul: Türk Kültürü Yayınları, 1974.
- Gömeç, Saadettin. *Türk Kültürünün Ana Hatları*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.
- Günay, Ünver-Güngör, Harun. *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınları, 2015.
- Güngör, Harun. "Eski Türklerde Din ve Düşünce". *Türkler Ansiklopedisi*. 3/261-282. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Haykır, Yavuz-Haykır, Handan. "Tarihsel Süreç İçerisinde Türk Aile Yapısına Bir Bakış". *Türk Dünyası Araştırmaları* 117-230 (Eylül-Ekim 2017), 87-106.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Kazvinî. *Sünenü İbn Mâce*, Thk., Muhammed Fuad Abdulbâkî, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1975.
- İnan, Abdülkadir. *Makaleler ve İncelemeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.
- İnan, Abdülkadir. "Türk Etnolojisini İlgilendiren Birkaç Terim-Kelime Üzerine". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 4 (1956), 179-195.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötüken, 2011.
- Kaşgarlı Mahmut. *Divanü Lugati't-Türk*, çev. Besim Atalay. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1985.
- Keleş, Bahattin. "Talas Savaşı'nın Türklerin İslamiyet'i Kabul Etmelerindeki Yeri ve Önemi". *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 115-225 (Aralık 2016), 83-96.
- Kınalızade Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. çev. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.

- Koppers, Wilhelm. "İlk Türklük ve İlk İndo-Germenlik". *BELLETEN* 5/20 (Ekim 1941), 439-480.
- Köksel, Behiye. "Orhon Yazıtları'nda Kadın". *e-Journal of New World Sciences Academy* 6/2 (2011), 332-341.
- Kurat, Akdes Nimet. *Peçenek Tarihi*. İstanbul: Devlet Basımevi, 1937.
- Müslim, Haccâc b., *Sahîhu Müslim*, Thk., Muhammed Fuad Abdulbaki, Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevi ve Bektâşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Bektâşi Menakıbnamelerinde İslam Öncesi inanç Motifleri*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983.
- Onay, İbrahim. "Eski Türk Toplumunda Aile Düzeni ve Bunun Dini, Siyasi Hayata Yansımaları". *The Journal of Academic Social Science Studies* 5-6 (2012), 347-357.
- Ögel, Bahattin. *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2001.
- Özdemir, Rifat. "Tokat'ta Ailenin Sosyo-Ekonomik Yapısı (1771-1810)". *BELLETEN* 54/211 (Aralık 1990), 993-1052.
- Öztürk, Murat. "İslamiyetten Önce Türklerde Aile ve Kutadgu Bilig'de Türk Ailesi", *Prof. Dr. Abdulkadir Yuvalı Armağanı*. Kayseri: Kardeşler Ofset, 2015.
- Pamir, Aybars. "Orta-Asya Türk Hukukunda Töre kavramı". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 58/2(2009), 359-375.
- Sarıçam, İbrahim. "Nihâvend". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/98-99. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Savcı, Kemal. *Türk Kadını*. Ankara: Cihan Matbaası, 1973.
- Sayın, Önal. *Aile Sosyolojisi*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları, 1990.
- Sevinç, Necdet. *Türklerde Kadın ve Aile*. İstanbul: Mim Kitabevi, 2000.
- Şahin, Halil İbrahim. "Türk Destanlarındaki Aile Algısı Üzerine Bir Değerlendirme". *Karadeniz Araştırmaları Dergisi* 33 (Bahar 2012), 117-138.
- Togan, Zeki Velidî. *Oğuz Destanı Resîdeddin Oğuznâmesi Tercüme ve Tahlili*. İstanbul: Enderun Yayınları, 1982.
- Turan, Şerafettin. *Türk Kültür Tarihi*. Ankara: Bilgi Yayınları, 1994.
- Türköne, Mualla. *Eski Türk Toplumunda Cinsiyet Kültürü*. Ankara: Ark Yayınları, 1995.
- Yiğittir, Süleyman. "Türk Destanlarının Değer Odaklı Analizi", *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/5, (2014), 2125-2140.
- Yusuf Has Hacib. *Kutadgu Bilig*. çev. Reşid Rahmeti Arat. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Yuvalı, Abdülkadir-Demirci, Hikmet. *Türk Dünyası'nın Ortak Kültür Tarihinde Aile ve Kadın*. İstanbul: Selenge Yayınları, 2021.



e-ISSN: 2148-
4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2025, 12 (3), 46-81

AİLE BAĞLAMINDA KADININ TOPLUMSAL İNŞADAKİ ROLÜ:
MA'RÛF ER-RUSÂFÎ'NİN "ET-TERBİYE VE'L-UMMUHÂT"
KASİDESİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

The Role of Women in Social Construction within the Context of the Family: An Analysis of
Ma'rûf al-Rusâfî's Ode "al-Tarbiyya wa'l-Ummuhât"

Hacer ARSLAN

Araştırma Görevlisi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim
Dalı, hacher.arslan@kilis.edu.tr, ORCID: 0009-0000-1747-9693.

Mehmet Sıddık ÖZALP

Dr. Öğr. Üyesi. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı
Anabilim Dalı, mehmetozalp@nevsehir.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4260-6989.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Received: 21.07.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 23.09.2025

Yayın Tarihi / Published: 03.12.2025

Cilt / Volume: 12

Sayı / Issue: 3

Sayfa/ Pages: 46-81

Atıf / Cite as: Arslan, Hacer. Özalp, Mehmet Sıddık. "Aile Bağlamında Kadının Toplumsal İnşadaki Rolü: Ma'ruf er-Rusâfî'nin "Et-Terbiye ve'l-Ummuhât" Kasidesi Üzerine İnceleme" (The Role of Women in Social Construction within the Context of the Family: An Analysis of Ma'rûf al-Rusâfî's Ode "al-Tarbiyya wa'l-Ummuhât). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/3 (2025), 46-81. Doi: 10.17859/pauifd.1746813.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 12 (3) 2025: 46-81

AİLE BAĞLAMINDA KADININ TOPLUMSAL İNŞADAKİ ROLÜ: MA'RÛF ER-RUSÂFÎ'NİN "ET-TERBİYE VE'L-UMMUHÂT" KASİDESİ ÜZERİNE BİR İNCELEME*

Hacer ARSLAN**

Mehmet Sıddık ÖZALP***

Öz

Toplumların inşasında temel kurumlardan biri olan aile, bireyin karakter ve değer dünyasının şekillendiği ilk ortamdır. Bu yapının merkezinde yer alan kadın hem eş hem de anne kimliğiyle aile ve toplumda belirleyici bir rol üstlenmektedir. Çalışma, Iraklı şair Ma'rûf er-Rusâfî'nin "et-Terbiye ve'l-Ummuhât" isimli kasidesini ele almaktadır. Söz konusu kaside kadının aile ve toplumdaki yerini, eğitici yönünü şiirsel bir dille vurgulayan özgün bir metindir. Kasidede kadının aşk ya da fedakârlık gibi temalarla değil, eğitici misyonuyla öne çıkarılması çalışmanın odak noktasını belirlemiştir. Çalışmada nitel araştırma, metin analizi ve tematik çözümleme yöntemleri kullanılmıştır. Şairin kadın ve toplum ilişkisine dair yaklaşımı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Aile yılı olması hasebiyle dini ve toplumsal referanslara dayanarak edebî sanatlar bağlamında kadın ve ailenin önemine dikkat çekilmek istenmiştir. Bu bağlamda Rusâfî'nin "et-Terbiye ve'l-Ummuhât" kasidesinin akademik camiaya yeni bir perspektif çerçevesinde tanıtılması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Ma'rûf er-Rusâfî, "et-Terbiye ve'l-Ummuhât" Kasidesi, Aile, Kadının Terbiyevi Kimliği, Kadının Toplumsal Rolü.

The Role of Women in Social Construction within the Context of the Family: An Analysis of Ma'rûf al-Rusâfî's Ode "al-Tarbiyya wa'l-Ummuhât"

Abstract

The family, as one of the fundamental institutions in the construction of societies, constitutes the first environment in which an individual's character and value system are shaped. At the center of this structure stands the woman, who in her dual role as wife and mother, assumes a decisive position within both family and society. This study examines the ode "al-Tarbiyya wa'l-Ummuhât" by the Iraqi poet Ma'rûf al-Rusâfî. The poem is an original work that poetically underscores the woman's place in family and society, particularly highlighting her educational role. The focus of this research is that the woman is emphasized not through themes of love or sacrifice, but through her mission as an edu-

* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.
** Araştırma Görevlisi Hacer Arslan, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, hacer.arslan@kilis.edu.tr, ORCID: 0009-0000-1747-9693.

*** Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sıddık Özalp, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, mehmetozalp@nevsehir.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4260-6989.

cator. The study employs qualitative research, textual analysis, and thematic interpretation to uncover the poet's approach to the relationship between women and society. In light of the designation of the current year as the "Year of the Family" the research seeks to draw attention -on the basis of religious and social references- to the importance of women and the family within the framework of literary arts. Accordingly, the study aims to introduce al-Rusâfî's "al-Tarbiyya wa'l-Ummuhât" to the academic community within a new perspective.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Ma'rûf ar-Rusâfî, "at-Tarbiyah wa'l-Ummuhât" Ode, Family, Educational Identity of Women, Social Role of Women.

Structured Abstract

Throughout history, women have played a vital role in shaping the cultural, moral, and social fabric of societies. The most prominent institution in which this role is distinctly manifested is the family. The family is regarded as the first educational institution, where an individual's character begins to form and the foundations of personality development are laid. Accordingly, the pedagogical and transformative role of women within the family holds critical importance for the sustainability of social order. This study aims to explore the position of women within the family and society by focusing on "al-Tarbiyah wa'l-Ummuhât" (Education and Mothers), a prominent poem by Ma'rûf ar-Rusâfî, one of the leading figures of modern Arabic poetry. In traditional Arabic poetry, women are commonly portrayed through themes such as love, beauty, or self-sacrifice. However, in this poem, Rusâfî foregrounds the woman's role as an educator and a constructive force in society. Women, positioned at the heart of the family structure -considered the cornerstone of human history and civilization- assume a crucial role in the transmission of moral values, the upbringing of children, and the continuity of societal order. Islam addresses the status of women in a holistic manner, encompassing both psychological and sociological dimensions. Sayings of the Prophet Muhammad such as "Paradise lies beneath the feet of mothers" underscore the esteemed status of motherhood while also reflecting the Islamic emphasis on the fair treatment of women. Similarly, the famous verse by Hâfiz İbrâhîm that begins with "The mother is a school" poetically illustrates the woman's educational role within Arab literary tradition. In the same vein, Rusâfî's poem approaches women not only as emotional beings but also as central actors in the transformation of advanced societies. As one of the pioneers of modern Arabic poetry, Rusâfî integrates the formal structure of classical Arabic verse with contemporary social issues in a distinctive style. "al-Tarbiyah wa'l-Ummuhât" preserves the formal elements of traditional Arabic qasîda while offering a modern perspective that accentuates the educational responsibilities of women. By associating motherhood with the concept of tarbiyah (education/upbringing), the poem highlights the strategic importance of women in social development. The rhetorical devices employed in the poem imply that women possess not only maternal qualities but also the power to shape and transform society and culture. For instance, the line "Mothers are gardeners who plant the seeds of virtue in the hearts of their children" vividly captures this pedagogical mission. Rusâfî's poetic intervention elevates the qasîda beyond an aesthetic literary piece, imbuing it with sociological and educational significance. In this study, textual analysis and thematic interpretation -qualitative research methods- have been employed. The poem is examined both in terms of literary artistry and social content. Rhetorical devices are identified to uncover the meanings Rusâfî attributes to women. It thus becomes evident that Rusâfî offers an alternative discourse to the passive representations of women commonly found in classical Arabic literature. While he glorifies women through the lens of motherhood, he simultaneously reminds readers of the broader social responsibilities entailed by this role. This study opens the door to new interpretations concerning the educational and cultural dimensions of women's position in Arabic poetry. In conclusion, the woman is considered the soul of the family; her presence and active role can transform the home into a paradise, while her absence or marginalization may lead to

societal disintegration. Therefore, supporting and empowering women in their educational role is not merely a familial issue but a matter of vital importance for the development of societies at large. Rusâfi's poem stands as a valuable literary work that artistically conveys this universal truth and reaffirms the central role of women in social construction. Through the analysis of this text, the present study aims to raise awareness about the societal role of women and contribute to academic discourse in this field. In light of the "Year of Family", this study highlights the significance of women and family through religious and societal references within the framework of literary arts. In this context, al-Rusâfi's qasîda "al-Tarbiyya wa'l-Ummuhât" is introduced to the academic community through a novel critical lens, offering fresh interpretive possibilities for examining gender roles and familial structures in classical Arabic literature. The study consists of three main sections. The first section examines Rusâfi's life and literary personality. The second section focuses on the analysis of the qasîda itself. In the third section, the poem is thematically analyzed; key concepts related to the role of women within the family and society are classified, and the poet's perspective is critically assessed.

GİRİŞ

Aile, insan hayatının ilk basamağı, toplumun özü ve medeniyetin ilk mektebi olarak görülmektedir. Ailenin temellerinden biri de hiç şüphesiz kadındır. O ahlâkî bilincin ilk rehberi ve toplumsal değerlerin taşıyıcısı olarak görülmüştür.¹ Kadının tarih boyunca farklı roller üstlendiği görülmektedir. Kimi zaman merhamet timsali bir anne, kimi zaman iffet sembolü bir eş, kimi zaman da vakar sahibi bir eğitmen olmuştur. İslâm düşüncesinde kadının aile ve toplum içindeki konumu sadece biyolojik bir çerçevede değerlendirilmemiştir. Bilakis ahlâkî, psikolojik ve sosyolojik bir düzlemde ele alınmıştır. Kur'an'da "Ey insanlar! Sizi tek bir kişiden yaratan, ondan eşini var eden ve her ikisinden pek çok kadın ve erkekler meydana getiren Rabbinize karşı sorumluluğunuzun bilincinde olun."² ayeti ile kadın ve erkeğin yaratılışı anlatılırken "Erkekler gibi kadınların da lehlerine ve aleyhlerine olan konularda meşru hakları vardır."³ ayeti ile kadın ve erkeğin karşılıklı haklarına vurgu yapılmıştır. Resûlullah (sav) de kadına iyi davranılması gerektiğini birçok hadisinde vurgulamıştır. Bu hadislerden birisi "Sizin en hayırlınız, ailesine karşı en hayırlı olanınızdır. Ben de aileme karşı en hayırlı olanıyım."⁴ rivayetidir. "Ya Resûlullah, kime iyilikte bulunayım?" diye sorulduğunda üç kere üst üste "Annene" cevabını vermesi⁵ ve "Cennet annelerin ayakları altındadır."⁶ buyurması ise İslâm toplumunda

¹ Mehmet Zeki Aydın, *Ailede Çocuğun Ahlâk Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2008), 8; Fahri Kayadibi, "Kadın Eğitiminin Önemi ve Kalkınmadaki Rolü", *Istanbul Journal of Sociological Studies* 28 (2011), 20.

² en-Nisâ 4/1.

³ el-Bakara 2/228.

⁴ Ebû İsa Muhammed b İsa b b Sevre Tirmizî, *el-Câmiu'l-Kebîr (Sunen et-Tirmizî)*, thk. Şuayb Arnavut - Sa'îd el-Lehhâm (Dârü'r-Risâle el-Âlemiyye, 2009), "Fazl Ezvâci'n-Nebî (sav)", 137 (No. 4233).

⁵ Ebû Abdullah Muhammed b İsmail Buhârî, *Sahîh el-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Dımaşk: Dâr İbn Kesîr, 1993), "el-Edeb", 2 (No. 5626).

⁶ Ebû Abdullâh Muhammed b Selâme Kudâî, *Musnedu's-Şihâb*, thk. Hamdî Abdulmecid es-Selefi (Beyrut: Mektebetu'r-Risâle, 1986), 1/102 (No. 119).

kadına verilen değeri göstermektedir. Ayrıca bir annenin çocuğu için katlandığı sıkıntılar hatırlatılarak kişinin annesine iyi davranması emredilmiştir.⁷ Arap edebiyatında kadın, Câhiliye döneminden itibaren şiirlere konu edilmiştir. Fiziksel özellikleri, huyları, ahlâkı ve güzelliği ile ele alınmış,⁸ aile hayatındaki yerine de değinilmiştir.⁹ Kadının aile ve toplumdaki yeri konusundaki anlayış 19. yüzyıldan itibaren Arap dünyasında gelişen Nahda hareketi ile daha geniş bir düzleme taşınmıştır. Eğitim, kültür ve edebiyat sahasında reformlar yapılırken, kadına değer verilmesi, eğitilmesi ve özgürleştirilmesi yönünde de önemli adımlar atılmıştır.¹⁰ Bu süreçte yaşanan gelişmeler şiire de yansımıştır. Farklı bölgelerde yetişen şairler kadının toplumsal rolünü çeşitli yönleriyle ele almışlardır. Nil şairi Hâfız İbrahim (öl. 1932), iki kıta şairi Halîl Mutrân (öl. 1949), Cibrân Halîl Cibrân (öl. 1931), Cemîl Sıdkî ez-Zehâvî (öl. 1936), Ahmed Şevkî (öl. 1932) ve Ma'rûf er-Rusâfî (öl. 1945) bu bağlamda öne çıkan isimler arasındadır. Bu şairlerin ortak yönü kadının aile içindeki konumu, çocuk eğitimindeki rolü, kadının eğitilmiş olmasının önemi ve toplumsal hürriyeti meselelerini farklı üsluplarla fakat benzer bir çerçevede işlemiş olmalarıdır.¹¹

⁷ Ahkaf Suresinde yer alan "Biz, insana anne babasına iyi davranmayı emrettik. Annesi onu ne zahmetle karnında taşıdı ve ne zahmetle doğurdu!" ayeti bu emrin örneklerinden biridir. Bk. el-Ahkâf 46/15.

⁸ İbrahim Fidan, "Cahiliye Şiirinde Kadın İmgesi", *Dini Araştırmalar (Religious Studies)* 19/49 (2016), 296; Ahmet Güzel, "Câhiliye Dönemi Araplarında Şiir Konuları", *Akademik Sıyer Dergisi* 2 (2020), 83, 88-90; Ramazan Kazan, "Kaynaklık Etmesi Açısından Cahiliye Şiirinde Kadının Konumu", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 21/53 (2021), 99-110.

⁹ Kazan, "Kaynaklık Etmesi Açısından Cahiliye Şiirinde Kadının Konumu", 101, 102; Mehmet Yılmaz, "Câhiliye Devri Arap Şiirinde Eş Olarak Kadın Algısı", *Erciyes Akademi* 37/4 (2023), 1761, 1762.

¹⁰ Ömer İshakoğlu, "19. Yüzyıl Arap Nahda Hareketinde Kadın Yazarların Rolü ve Zeynep Fevâz", *Şarkiyat Mecmuası* 21 (2012), 44, 45; Ecehan Somuncuoğlu, "On Dokuzuncu Yüzyılda Nahda Hareketi: Modern Arap Düşüncesinin Oluşumu, Kapsamı ve Sınırları", *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi* 3/1 (2015), 105-108.

¹¹ Cemîl Sıdkî Zehâvî, *Dîvânü'z-Zehâvî* (Mısır: el-Matbaatu'l-'Arabiyye bi-Mısır li-Sâhibihâ Hayrî'd-Dîn ez-Ziriklî, 1924), 308-316; Muhammed Receb Beyyûmî, "el-Mer'et-u fî Şi'r er-Rusâfî", *Mecelletu'r-Risâle* 773 (1948), 478, 479; Şehîre Murâd, "el-Mer'etu fî Şi'r Emîr eş-Şu'arâ' Ahmed Şevkî", *Mecelletu's-Sekâfe* 4 (2002), 9, 14-17; Ali Bîrânî Şâl - Ahmed Emîdvâr, "Te'sîru Ârâ' Muhammed Abduh fî Eş'âri Hâfız İbrahim el-İctimâ'îyye", *Mecelletu'l-Cem'îyyetu'l-İlmiyyetu'l-İrânîyye li-Luğati'l-'Arabiyye ve Âdâbihâ* 12 (2009), 26-26, 33-37; Yûsuf 'Abdu'l-Mecîd Fâlih Dumûr, *Suretu'l-mer'eti fî Şi'ri Halîl Mutrân* (Câmi'at-u Mu'te 'İmâdetu'd-dirâsâti'l-'ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 27, 28, 36-70, 126; Zâhir Süleyman Por - Mansûre Zerkûb, "el-Mer'etu fî Şi'ri Halîl Mutrân", *Buhûsun fî'l-Luğati'l-'Arabiyyeti ve Âdâbihâ* 11 (2014), 57, 59, 61, 66-69; Hamide Çetinkaya, *Cibrân Halîl Cibrân'da Dil, Din ve Kadın Anlayışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 104, 105, 123-127; Yasemin Tüfekcioğlu, *Hâfız İbrahim'in Şiirlerinde Kadın Teması* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 35-60; Luveyze 'Azûze, "Tecelliyât Ramzî'l-

Hâfız İbrahim kadının eğitici rolünü şu beyitlerle ifade etmiştir:

الأمُّ مدرسة إذا أعددتها أعددت شعباً طيب الأعراق

*Anne bir okuldur; eğer onu yetiştirirsen
Köklü ve asil bir millet yetiştirmiş olursun*

الأم روض إن تعهده الحيا بالري أورك أيما إيرا

*Anne bir bahçedir; eğer haya ile sulanırsa
Yaprak açar ve göz alıcı yeşilliklere dönüşür*

الأم أستاذ الأساتذة الأولى شغلت مآثرهم مدى الآفاق

*Anne, eserleri cihana sığmayan hocaların ilk hocasıdır*¹²

Zehâvî kadının medeniyet için önemini şu beyitlerle dile getirmiştir:

إنما المرأة والمرء سواء في الجدارة

Kadın ile erkek değer yönünden birdir, eşittir

علموا المرأة فالمرء أة عنوان الحضارة

*Kadını eğitin! Zira kadın medeniyetin adresidir*¹³

لولا النساء لما بنا ن للحضارة شكل

*Kadınlar olmasaydı, medeniyetin sureti zuhur etmezdi.*¹⁴

Halil Cibrân kadının gücünü ve değerini şu kelimelerle ifade etmiştir: “Yetenekli bir kadın yetenekli bin erkeğe eşdeğerdir. Bu her zaman öyleydi, bundan sonra da öyle olacak.”¹⁵

Bu durumu ilk dile getiren kişi Cibrân değildir. Mütenebbî, Seyfû'd-Devle'nin annesinin vefatı münasebetiyle yazmış olduğu kasidede şöyle demektedir:¹⁶

ولو كان النساء كمن فقدنا لفضلت النساء على الرجال

*Eğer kadınlar yitirdiğimiz kişi gibi olsaydı
Elbette kadınlar erkeklere üstün tutulurdu*

وما التأنيت لاسم الشمس عيب ولا التذكير فخر للهلال

Mer'eti 'inde Cibrân Halîl Cibrân beyne'n-Nez'ateyn er-Rûmânsiyye ve's-Sûfiyye”, *Mecelletu'l-Mudevvene* 10/1 (2023), 174; Serûd Ken'ân Şâkir, “Sûretu'l-mer'et-i fî Şi'ri Cemîl Sıdkî ez-Zehâvî”, *Journal of Language Studies* 3/6 (2023), 48; Murat Güler, *Cemîl Sıdkî ez-Zehâvî'nin Şiirlerinde Kadın* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Doktora Tezi, 2025), 87, 88, 103-123, 125-128, 220-222, 229, 232, 236-240, 246-255.

¹² Hâfız İbrahim, *Dîvân Hâfız İbrahim*, thk. Eymen Ahmed vd. (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1987), 282.

¹³ Zehâvî, *Dîvânü'z-Zehâvî*, 397.

¹⁴ Zehâvî, *Dîvânü'z-Zehâvî*, 312.

¹⁵ Çetinkaya, *Cibrân Halîl Cibrân'da Dil, Din ve Kadın Anlayışı*, 127; Cibrân Halil Cibrân, *Mey'e Mektuplar*, ed. Murat Can Öztürk (Gece Kitaplığı, 2015), 49.

¹⁶ Ebu't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn el-Cu'fî Mütenebbî, *Dîvânü'l Mütenebbî* (Beyrut: Dâr Beyrut, 1983), 265.

*Güneş isminin müennes olması bir kusur değildir
Ne de hilalin müzekker olması bir övünç sebebidir*¹⁷

Halîl Mutrân kadının aile ve toplumun özünü oluşturduğuna, bu sebeple eğitilmiş ve bilgili olmasının gerekliliğine şu beyitlerle vurgu yapmıştır:

هَذَّبَ بناتِ الشعبِ إن شئتَ أنْ تُبَلِّغَهُ أَقْصَى المُنَى من أَمِّم

Eğer halkını ulusların en yüce mertebesine ulaştırmak istersen, kızlarını eğit

إن لم تكن أُمَّ فلا أُمَّة وإنما بالأمهات الأمم

*Anneler olmazsa millet de olmaz; zira milletler ancak annelerle var olur*¹⁸

Ahmed Şevkî bir annenin çocuk ve toplum üzerindeki etkisini şu şekilde dile getirmiştir:

لولا التقى لقلتُ: لم يَخْلُقْ سواكِ الولدا!

Eğer takva olmasaydı derdim ki: Çocuğu yaratan senden başkası olamaz

إن شئتَ كان العَيْرَ، أو إن شئتَ كان الأسدا

Sen dilersen o çocuk eşek de olur, aslan da

وإن تُردِّ غَيِّبا غوى أو تَبِغْ رُشدا رُشدا

*Eğer eğrilmesini istersen eğrilir, doğruluk dilersen doğruya erişir*¹⁹

Görüldüğü üzere daha önce ismine yer veriler şairler toplum, aile ve kadın konularında benzer noktalara temas etmişlerdir. Bununla birlikte bu şairler arasında üslup ve yaklaşım bakımından bazı farklılıklar bulunmaktadır. Hâfız İbrahim ile karşılaştırıldığında Rusâfî kadına dair meselelerde daha eleştirel bir tavır benimsemiş ve daha geniş ufuklu düşünceler ortaya koymuştur.²⁰ Halîl Mutrân kadını yalnızca aile ve toplumsal yönleriyle değil, aynı zamanda fiziksel özellikleri ve gazel bağlamında da ele almıştır.²¹ Cibrân Halîl Cibrân'ın üslubu örtülü bir yapıya sahip olup halkın anlamakta güçlük çekebileceği bir nitelik taşımaktadır.²² Buna karşılık Rusâfî'nin ifadeleri açık, anlaşılır ve nettir. Cemîl Sıdkî ez-Zehâvî şiirlerinin içeriği ve yapmış olduğu benzetmeler açısından Rusâfî'ye büyük ölçüde benzemektedir. Onun Rusâfî'yi örnek aldığı ve hatta taklit etmeye yöneldiği yönündeki değerlendirmeler dikkate alındığında asıl ilham kaynağının Rusâfî olduğu anlaşılmaktadır.²³ Bu nedenle eleştirmenlerin çoğu Rusâfî'yi Zehâvî'den üstün görmüştür.²⁴ Ahmed Şevkî ise kadına

¹⁷ Mütenebbî, *Dîvânu'l Mütenebbî*, 267.

¹⁸ Halil Mutrân, *Dîvânu'l-Halil* (Mısır: Metbe'at Dâr el-Hilâl, 1948), 2/1.

¹⁹ Ahmed Şevkî, *Şevkiyyât* (Kahire: Mu'esseset Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, ts.), 905.

²⁰ Beyyûmî, "el-Mer'et-u fi Şi'r er-Rusâfî", 479.

²¹ Dumûr, *Suretu'l-mer'eti fi Şi'ri Halîl Mutrân*, 27, 28; Por- Zerkûb, "el-Mer'etu fi Şi'ri Halîl Mutrân", 69.

²² Por- Zerkûb, "el-Mer'etu fi Şi'ri Halîl Mutrân", 58.

²³ Hilâl Nâcî, *ez-Zehâvî ve Dîvânuhu'l-Mefkûd* (Kahire: Dâru'l-Arab li'l-Bustânî, 1963), 174; Güler, *Cemîl Sıdkî ez-Zehâvî'nin Şiirlerinde Kadın*, 55.

²⁴ Ali Hudarî, "Temezzuhârâtul-Mer'e ve Hukûkuhâ fi Şi'r-i Ma'rûf er-Rusâfî", *Mecelletu't-Tevâsuliyye* 6/18 (2020), 258; Azize Merdîn, *Harakâtus-Şi'r fi'l-Asri'l-Hadis* (Dımaşk: Matbaat Riyad, 1982), 93.

dair meselelerde kendi toplumunda bir öncü olarak değerlendirilmemiştir. Bunun temelinde belirgin bir görüş ortaya koymaması ve net bir duruş sergilememesi yatmaktadır.²⁵ Bu çalışmaya modern Arap şiirinin önemli isimlerinden Rusâfî'nin konu edilmesinde zikredilen nedenler etkili olmuştur. Ayrıca Rusâfî şiirlerinde toplumu ve insanlığı ilgilendiren konulara diğer şairlere nazaran daha fazla yer vermiştir.²⁶ Ahmed Hasan ez-Zeyyât (öl. 1968) Rusâfî hakkındaki görüşlerini şu şekilde ifade etmiştir:

*"Rusâfî Irak'ın dürüst diliydi. Duygularını aktarır, emellerini dile getirirdi. Bağımsızlık ve izzet yolunda mücadele edenlere coşkulu ve heyecan verici ezgilerle tempo tutardı. İç dünyasının dalgalanmalarını ve hayallerinin fısıltılarını açık ve hayranlık uyandıran şiirlerle tasvir ederdi. O, Zehâvî, Şevkî, Hâfız ve Mutrân uzun bir dönem Arap şiirinin saf sesini temsil eden bir harpın beş teli gibi görüldü. Her telin kendine özgü bir tınısı, gürlüğü ve etkisi vardı... Ancak Rusâfî, bütün çağdaşlarından açık yürekliliği ve ileri derecedeki pervasızlığıyla ayrılıyordu. Günü için yaşar, arzularının peşinden giderdi. İçgüdüsüne kulak verir, dilediğini yapar, inandığını söylerdi. Arzuladığını ister, sonra da bütün bunların başkalarının gözünde nasıl görüldüğüne hiç aldırmazdı."*²⁷

Bu nedenle çalışmada incelemek üzere Rusâfî'nin "et-Terbiye ve-l-Ummuhât" isimli kasidesi seçilmiştir. Bu kasidenin tercih edilmesindeki temel sebep kasidenin Rusâfî'nin kadına bakışını, kadın hakkındaki görüşlerini ve çağrılarını bütüncül bir şekilde yansıttığı olmasıdır. Çalışma sırasında aktarılan çıkarımlar bu kaside özelinde yapılmıştır. Ancak şairin genel bakış açısının bu kasidede yer verdiği görüşleriyle paralel yapıda olduğu gözlemlenmektedir.²⁸ Kasidenin yaygın bir şöhrete ulaşması, farklı alanlarda yayınlanmış, okul kitaplarında yer almış olması²⁹ ve toplumsal hayatta da büyük etkilerinin bulunması³⁰ kasidenin tercih edilmesinin sebepleri arasında yer almaktadır. Bunun yanı sıra şairin açık ve anlaşılır bir dil kullanması, karşıt görüşlere yer verip bu görüşleri akıl ve mantıkla çürütmesi ve tarihi delillere dayanması da kasidenin seçilmesinde belirleyici rol oynamıştır.³¹

Rusâfî'nin kasidesi ekseninde kadının ailedeki yerini, eğitici, yetiştirici ve toplumsal rolünü inceleyen çalışma dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, Rusâfî'nin hayatı ve edebi kişiliği ele alınarak şairin düşünce ve estetik dünyasına kısa bir bakış sunulmaktadır. İkinci bölümde kaside hakkında genel bilgiler ve Arapça tam metni ile Türkçe tercümesi yer almaktadır. Üçüncü bölümde kaside tematik olarak

²⁵ Por- Zerkûb, "el-Mer'etu fî Şi'ri Halîl Mutrân", 58.

²⁶ Hudarî, "Temezzuharâtu'l-Mer'e ve Hukûkuhâ fî Şi'r-i Ma'rûf er-Rusâfî", 258.

²⁷ Ahmed Hasan ez-Zeyyât, "Ma'rûf er-Rusâfî", *Mecelletu'r-Risâle* 612 (1945), 297, 298.

²⁸ Ma'rûf Rusâfî, *Dîvân Ma'rûfer-Rusâfî*, thk. Mustafa el-Ğalâ'înî (Mısır: Mu'esseset Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2014), 517-533; Kevser Hâtif Kerim- Munâ Salih Hasan, "Nazarât fî Nisâ'iyât Ma'rûf er-Rusâfî", *Mecelletu Kulliyeti't-Terbiyye li'l-Benât li'l-Ulumi'l-İnsâniyye* 15 (2014), 422-434; Hudarî, "Temezzuharâtu'l-Mer'e ve Hukûkuhâ fî Şi'r-i Ma'rûf er-Rusâfî", 259-273.

²⁹ Beyyûmî, "el-Mer'et-u fî Şi'r er-Rusâfî", 479.

³⁰ Yusuf 'İzzeddîn, *eş-Şi'ru'l-İrâkî el-Hadîs ve Eseru't-Teyyârâtî's-Siyâsiyye ve'l-İctimâ'iyye fîh* (Bağdat: Matba'at Es'ad, 1960), 252.

³¹ Beyyûmî, "el-Mer'et-u fî Şi'r er-Rusâfî", 479.

çözümlenerek, kadının ailedeki ve toplumdaki rolüne dair işlenen ana temalar sınıflandırılmakta ve şairin bakış açısı değerlendirilmektedir. Dördüncü bölümde kasidede öne çıkan estetik belâgat sanatları incelenmektedir.

1. Ma'rûf er-Rusâfî'nin Hayatı ve Edebi Kişiliği

Ma'rûf er-Rusâfî, 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyılın başlarında yaşamış, Irak'ın tanınmış şairlerinden biridir. Hem edebiyat dünyasında hem de toplumsal hayatta etkin ve aktif bir şahsiyettir.

Bu bölümde, Ma'rûf er-Rusâfî'nin hayatı genel hatlarıyla ele alınacaktır. İlk olarak eğitim sürecine ve onun hayatını şekillendiren, ilim tahsil ettiği önemli kişilere odaklanılacaktır. Ardından icrâ ettiği çeşitli görevlere ve toplumsal hayata katkılarına değinilecektir. Rusâfî'nin edebi kimliğine, şiir anlayışına ve şiirlerinde yer verdiği temalara değinilecektir. Eserlerine yer verilerek, yazı ve edebiyat dünyasına olan katkıları sunulacaktır. Son olarak şairin kadın anlayışı ele alınacaktır. Bu bağlamda şairin kadına dair bakış açısının oluşumunda etkili olan faktörlerin de üzerinde durulacaktır.

1.1. Hayatı ve Eğitim Süreci

Iraklı olan şairin tam adı Ma'rûf b. Abdulğânî'dir. Ayrıca doğum yeri olan Bağdat'a nispetle "Bağdâdî" ve yetiştiği bölgeye nispetle "Rusâfî" lakaplarıyla da anılmıştır. Ona Ma'rûf er-Rusâfî lakabını veren kişinin hocası olduğu da rivayet edilmiştir. Hocası gözde öğrencisine bu lakabı tasavvuf aleminin meşhur ismi Ma'rûf el-Kerhî'ye (öl. 815) nispetle vermiştir. Babası Abdulğânî Muhammed Kürt asıllı olup soyu Kerkük'teki Cebbâre aşiretine dayanmaktadır. 1875 yılında Bağdat'ta dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini Arap asıllı annesi Fâtıma bint Câsim'den almıştır. Bağdat'taki Küttâb okuluna gitmiştir. Burada okumayı ve Kur'ân tilavetini öğrenmiş ve hafızlığını tamamlamıştır. Üç yıllık ilköğretim ardından Askerî Rüştîye Mektebine gitmiştir. Dördüncü sınıftan sonra hükûmî ve askerî okulları bırakarak dini ilimleri tedris etmeye yönelmiştir. Yaklaşık on yıl boyunca Mahmûd Şükrî el-Âlûsî'nin (öl. 1924) öğrencisi olmuştur. Ondan Arap dili ve diğer alanlarda eğitim almıştır. Ayrıca Şeyh Abbâs Kassap ve Kâsım Kays gibi alimlerden de ders almıştır. Rusâfî'nin ömrü boyunca fakir bir hayatı olmuştur. Bağdat'ta gerçekleşen Raşîd Âlî el-Geylânî isyanının başarısız olmasının ardından insanlardan uzaklaşmış ve yarı münzevi bir hayat tarzını benimsemiştir. 1945 yılının mart ayında Bağdat'ın el-A'zamiyye semtinde vefat etmiştir. El-A'zamiyye mezarlığında Cemîl Sıdkî ez-Zehâvî'nin yanına defnedilmiştir.³²

³² Muhammed Hayrûddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûs Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ' mine'l-'Arab ve'l-Musta'ribîn ve'l-Musteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 7/268; Ömer Rızâ Kehâle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifîn* (Beyrut: Mektebetu'l-Müsennâ – Dâr İlyâ'î't-Turâs el-'Arabî, ts.), 12/306; Mecnû'a minel-Mu'ellifîn, *Mûcez Dâ'iratu'l-Ma'ârif el-İslâmiyye*, thk. Husâm Habeşî vd., ed. Martijn Theodoor Houtsma vd. (Merkez eş-Şârîka li'l-İbdâ' el-Fikrî, 1998), 30/9418.

1.2. Görevleri ve Toplumsal Rolü

Toplumsal hayata aktif bir şekilde katılan Ma'rûf er-Rusâfî eğitim, siyaset, basın ve kültür gibi çeşitli alanlarda görevler üstlenmiştir. Devlet okullarında öğretmenlik yapmıştır. Bu çerçevede Bağdat İdâdî Mektebinde Arap Edebiyatı öğretmenliği görevini yerine getirmiştir. İstanbul'a gitmesinin ardından Mekteb-i Sultânî'de Arapça öğretmeni olarak görevlendirilmiştir. I. Dünya Savaşı'nın ardından Şam'da Dâru'l-Muallimîn'de öğretmen olarak hizmet vermiştir. Osmanlı Mebusan Meclisine milletvekili olarak seçilmiştir. Araplar arasında merkezden bağımsızlık ve reform çağrısında bulunanların karşısında yer almış ve onları hicvetmiştir. Sekiz yıllık sürede Irak Meclisi'ne beş kez milletvekili olarak seçilmiştir. Maarif Bakanlığında müfettiş olarak görev yapmıştır. Irak'ta Maarif Bakanlığı tarafından Tercüme Komisyonuna (Lecnetu't-Terceme ve't-Ta'rîb) başkan yardımcısı olarak atanmıştır. Bilimsel Terimler Komisyonu'nun (Lecnetu'l-Istîlâhâtî'l-İlmiyye) başkanlığı görevini yerine getirmiştir. Şam'daki Arap Bilim Akademisi'ne üye olarak seçilmiştir. II. Dünya Savaşı'nın başlarında Bağdat'ta Raşîd Âlî el-Geylânî isyanında yer almıştır. İsyan için marşlar yazmış ve hatiplik yapmıştır. Ayrıca "el-Emel" isminde günlük bir dergi çıkartmıştır.³³

Ma'rûf er-Rusâfî farklı alanlarda üstlendiği görevler aracılığıyla toplumsal hayata katkı sağlamıştır. Kültürel ve eğitimsel alanda önemli figürlerden biri olmuştur.

1.3. Edebi Kimliği ve Şiir Anlayışı

Ma'rûf er-Rusâfî, Arap dili, edebiyat ve farklı alanlarda kendisini geliştirmiş bir düşünür ve şairdir. Şiirleri, özenle yazılmış olup zarif bir uyuma sahiptir. Mısraları güçlü bir anlatım ve estetik derinlik taşımaktadır. Kasidelerinde belâğî sanatları ustalıklı amacına uygun ve etkili kullanışı dikkat çekmektedir. Teşbîhlerin incelikli kullanımı ve oluşturulan metaforlar (isti'âre) okuyucunun zihninde canlı ve tesirli tablolar oluşmasına yardımcı olmaktadır. Rusâfî'nin şiirleri belâgat üslupları açısından zengindir. Bunun yanı sıra tema ve konu açısından da çeşitli ve çok yönlüdür. O, şiirini edebi bir tarz ve zevk olmanın ötesine geçirmiştir. Şiirini; güncel konuları aktarmak, toplumsal sıkıntılara dikkat çekmek, görüşlerini paylaşmak ve sahip olduğu ideolojileri savunmak için bir araç olarak kullanmıştır. Şiirlerinin içeriği bireysel duygu ve düşüncelerden toplumsal meselelere kadar geniş bir çerçeveye yayılmıştır. Ahlâk ve erdemler, fakirlik, kadın,³⁴ ilim, toplum, bağımsızlık ve vatan gibi önemli temaların işlendiği şiirleri gazelden medhe, mersiyeden³⁵ hicve ve fahra

³³ Kehâle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifin*, 12/306.

³⁴ Kadın teması bağlamında Rusâfî'nin şiirlerine dair daha ayrıntılı bir inceleme için bk. Nevin Karabela, "Ma'rûf er-Rusâfî ve Şiirlerinde Kadın", *Şarkiyat Mecmuası* 14 (2011), 39-57.

³⁵ Rusâfî'nin mersiye türündeki şiirleri hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Murat Güler - Rifat Akbaş, "Ma'rûf er-Rusâfî'nin Mersiyeleri", *Batman Akademi Dergisi* 8/2 (Ocak 2025), 156-190.

uzanan geniş bir alanı kapsamaktadır.³⁶ Şiirlerinde sade, akıcı ve anlaşılır bir dil benimsemesi bu şiirlerin halka ulaşmasını kolaylaştırmıştır.³⁷ Rusâfî siyasi meselelere karşı da kayıtsız kalmamıştır. Bu bağlamda Osmanlı devletine karşı çıkan Bulgar ve Sırları hicvettiği şiirleri gibi çeşitli siyasi içerikli şiirleri bulunmaktadır.³⁸ Bu şiirleri dönemin toplumsal ve siyasi atmosferini yansıtmaları açısından önemli belgeler niteliğindedir. Arslan'ın ifade ettiği gibi o güncel ve modern konuları işleyen bir şairdir. Ancak benimsediği üslup ve metot klasik Arap kaside geleneğidir.³⁹ Rusâfî'nin başlangıcında muallakaları taklit ettiği veya onlardan esinlendiği kasideleri bulunmaktadır.⁴⁰ Rusâfî şiirde kendisinden öncekileri takip ettiği gibi onu takip edenler de olmuştur. Iraklı şair Raşîd el-Hâşimî ondan etkilenen ve şiir yazımında onu takip eden isimlerden biridir.⁴¹

Rusâfî, güçlü bir dil ve kendine özgü düşünce yapısıyla Arap edebiyatında iz bırakmıştır. Klasik geleneği sürdürürken yenilikçi bir bakış açısı ortaya koymuştur.

1.4. Eserleri

Ma'rûf er-Rusâfî, şair olmasının yanı sıra dil, edebiyat, eğitim ve toplum meseleleri üzerine kalem oynatmış, çağdaşlarını ve sonraki kuşakları etkilemeyi başarmış bir fikir adamıdır. Rusâfî, şiir, eleştiri, sosyal gözlemler, edebî tahliller ve çeviri gibi farklı alanlarda eserler vermiştir. Şiir alanında; kendi şiirlerini topladığı *Dîvânu'r-Rusâfî* isimli divanı, okul öğrencilerinin söylediği milli ve edebi şarkıları içeren *el-Enâşîdu'l-Vataniyye* isimli eseri, eğitimle ilgili şiirsel bir çalışma olan *Temâimu't-Terbiye ve't-Ta'îm*, Emel dergisinde yayınlanan Mütenebbî'nin hayatını, şiirlerini ve Mütenebbî hakkındaki görüşlerini aktararak Maarî ile karşılaştırmasını yaptığı *Nazra İcmâliyye fî Hayâtî'l-Mutenebbî* isimli çalışması, aynı dergide yayınlanan *Tabakâtu's-Şu'arâ'* isimli çalışması ve Maarî'nin divanından seçmiş olduğu beyitlerin şerhine yer verdiği *Ârâ' Ebi'l-'Alâ' el-Ma'arrî* isimli eseri bulunmaktadır.

Dil alanındaki çalışmaları arasında Osmanlıcadan Arapçaya geçmiş kelimeleri ele aldığı *Def'u'l-Hicne fî İrtidâhi'l-Lehce*, gündelik hayata dair kavramların Arapçalaştırılmasına dair *Kitâbu'l-Âle ve'l-Âde ve mâ Yetba'uhumâ mine'l-Melâbis ve'l-Merâfîk ve'l-Hânât*, Irak lehçesine dair kaleme aldığı *Nemuvvu'l-Luğati'l-Âmmiyye el-*

³⁶ Fevziyye Dabağ, *An Analytical Study of Themes in the Poetry of Ma'rûf al-Rusâfî* (Glasgow: Glasgow Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 1977), 2; Serkevt Aziz, *Ma'ruf er-Rusâfî'nin Şiirlerinde Türkiye ve Türkler* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı Arap Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 64, 70.

³⁷ Joynul Hoque, "Ma'ruf al-Rusafi: His Life and Works", *Pratidhwani-A Journal of Humanities and Social Science* 1/2 (2012), 28.

³⁸ Mansûre Zerkûb - Mahmud Rıza Tûkulî Muhammedî, "el-İltizâmu's-Siyâsî fî Şi'ri Ma'rûf er-Rusâfî", *Mecelletu'l-Luğati'l-'Arabiyyeti ve Âdâbihâ* 3 (2006), 22-44; Rusâfî, *Dîvân Ma'rûf er-Rusâfî*, 2014, 703-708.

³⁹ Adnan Arslan, "Iraklı Şair Ma'rûf er-Rusâfî'nin Gözünden Hülâgû'nun Bağdat İstilasası", *İslami İlimler Dergisi* 17/2 (Aralık 2022), 64.

⁴⁰ Bazı örnekler için bk. Rusâfî, *Dîvân Ma'rûf er-Rusâfî*, 2014, 77.

⁴¹ Zirikî, *el-A'lâm*, 3/25.

İrâkiyye ve *Ref'û'l-Murâk fî Luğati'l-Âmme min Ehli'l-İrâk* isimli eserler yer almaktadır.

Okullarda vermiş olduğu derslerin yazıya geçirilmesinden oluşan ve teorik değerlendirmeler içeren *el-Edebu'r-Ra'fî fî Mîzânî's-Şi'r* ve *Kavâfih, Muhâdarâtu'l-Edebi'l-'Arabî, Durûs fî Âdâbi'l-Luğati'l-'Arabiyye* ve *Nefhu't-Tayyib fî'l-Hitâbe ve'l-Hatîb* isimli eserleri bulunmaktadır. Ayrıca vermiş olduğu konferansların derlenmesinden oluşan *el-Edebu'l-'Arabî ve Mumeyyizâtu'l-Luğati'l-'Arabiyye fî Etvâriha'l-Muhtelif* ve *Durûs fî Târîh-i Âdâbi'l-Luğati'l-'Arabiyye* isimli eserleri vardır. Güçlü eleştiri kabiliyetine sahip Rusâfî'nin Taha Hüseyin'in Maarî ile ilgili görüşlerini eleştirdiği *Âlâ Bâb Sicn-i Ebi'l-'Alâ'* isimli eseri dikkat çekicidir. Ayrıca Emel dergisinde yayınlanan *Nazra İntikâdiyye fî'l-Edeb* isimli bir çalışması bulunmaktadır.

Namık Kemal'in "*Rüya*" isimli romanını Arapçaya çevirerek *Rivâyetu'r-Ru'yâ* ismiyle neşretmiştir. Rusâfî'nin diğer eserleri ise şunlardır: *Resâilu't-Ta'likât, eş-Şahsiyyetu'l-Muhammediyye ev Hallu'l-Luğzi'l-Mukaddes, er-Risâletu'l-İrâkiyye, Havâtır ve Nevâdir*.⁴²

Eserlerinin çeşitliliği, Rusâfî'nin düşünsel ve toplumsal meselelerle de ilgilendiğini göstermektedir. O mâhir bir edebiyatçı, belîğ bir şair ve çok yönlü bir düşünürdür. Onun eserleri edebiyatta yerini almış ve izler bırakmıştır.

1.5. Rusâfî'nin Kadın Algısı ve Arka Planı

Edebiyat insan hayatını yansıtan bir aynadır. Bu çerçevede Rusâfî'nin şiirleri de kadın hakkındaki algısını yansıtmaktadır. Kadınlar hakkındaki şiirleri divanında "Nisâiyyât" başlığı altında yer almaktadır.⁴³ Bu başlık altında yer verdiği sekiz kasidede⁴⁴ kadının kalkınmasına çağrıda bulunmuş, kadının toplum içerisinde faydalı bir unsur olduğunu ifade etmiştir. Kadın ve erkek eşitliğine dikkat çekmiştir. Bu bağlamda örtü, eğitim, kadının evliliği, boşanması ve mehir gibi meselelere değinmiştir.⁴⁵ Şiirleri incelendiğinde kadının özgür ve değerli bir varlık olduğunu düşündüğü gözlemlenmektedir. Şairin toplumun kendini değiştirmesi, kadının toplumun temelini oluşturduğunu fark etmesi, ona gereken değeri vermesi gerektiği yönünde bir algıya sahip olduğu söylenilebilir. Rusâfî'nin söz konusu algısının oluşmasında yaşadığı bölge, zaman, sosyal ve kültürel faktörler rol oynamıştır. Bu sebeple Rusâfî'nin kadın algısının oluşumunda etkili olmuş olan tarihsel arka plana değinmek faydalı olacaktır.

⁴² Kehâle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifin*, 12/306, 307; Hoque, "Ma'ruf al-Rusafi: His Life and Works", 29-33. Arap dili alanındaki eserleri hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Tacettin Uzun, "Ma'rûf er-Rusâfî'nin Arap Dili ve Edebiyatıyla İlgili Eserleri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1986), 291-298.

⁴³ Rusâfî, *Divân Ma'rûf er-Rusâfî*, 2014, 515-533.

⁴⁴ Bu kasideler "*el-Mer'etu fî's-Şark*", "*Nisâ'unâ*", "*Hurriyetu'z-Zevac İndenâ*", "*el-Mer'etu'l-Muslime*", "*et-Terbiyye ve'l-Ummuhât*", "*el-Mehcûr ev Meşhedu'l-Hased fî'l-Huzn*", "*İle'l-Hicâbiyyîn*", "*Hevânu'l-Mer'eti İndenâ*" isimli kasideleridir. Bk. Rusâfî, *Divân Ma'rûf er-Rusâfî*, 2014, 517-533.

⁴⁵ Kerim- Hasan, "Nazarât fî Nisâ'iyyât Ma'rûf er-Rusâfî", 422-430.

Rusâfî'nin yaşamış olduğu dönemde Irak'ta kadının durumu pek iç açıcı değildir. Kadın erkeğin altında görülmüş, ahlâkının bozulacağı bahanesiyle eğitim haklarından mahrum bırakılmış ve evden çıkmasına izin verilmemiştir. Benzer durumlar Mısır'da da görülmektedir. İslâm'ın emir ve öğretilerinin yanlış yorumlanıp uygulanması sonucu hayat kadına zindan edilmiştir. İslamiyet öncesi adetler merkeze alınmış, İslâm ahlâk ve ilkeleriyle bağdaşmayan uygulamalar hayata taşınmıştır. Kadın ve erkeğin yaratılış ve tabiatları göz önünde bulundurularak dengeli bir adalet üzerine kurulmuş olan düzen yıkılmıştır. Kadın adeta hayatın her alanından soyutlanmıştır. Maddi haklarından olduğu gibi manevi hak ve ihtiyaçlarından da mahrum bırakılmıştır. Bu ortamda ortaya çıkan Nahda hareketi içerisinde ele alınan ve gündeme getirilen konulardan biri kadın meselesidir. Kadının özgürleştirilmesi, aile ve toplum içindeki kıymetinin kabul edilmesi, kadının donanımlı şekilde yetiştirilmesi yönünde faaliyete geçilmiştir. Butrus Bustânî (öl. 1883), Ahmed Fâris eş-Şidyâk (öl. 1887) ve Rifâa'et-Tahtâvî (öl. 1873) ile başlayan çabalar Mısır'da Kasım Emîn (öl. 1908) ve Muhammed Abduh (öl. 1905) ile devam etmiştir. Irak'ta ise bu hareketin sancağını taşıma görevini Rusâfî ve Zehâvî üstlenmiştir. Şiirlerinde bu konuyu ele almışlar, edebî ve estetik bir şekilde mesajları topluma aktarmışlardır.⁴⁶

Görüldüğü üzere; Rusâfî'nin yaşadığı dönemde toplumda kadının konumu, toplumun kadına bakışı ve bu konuda takındığı tavır aile ve kadın hakkındaki şiirlerinin içeriklerinin oluşmasında rol oynamıştır. Nahda hareketi kadını hürriyetine kavuşturma ve kadına hak ettiği değeri iade etme yönünde girişimlerde bulunmuştur. Bu girişimler Rusâfî'nin şiirlerindeki söylemlerin temelini oluşturmuştur.

2. “et-Terbiye ve'l-Ummuhât” Kasidesi

Ma'rûf er-Rusâfî, “et-Terbiye ve'l-Ummuhât /Anneler ve Terbiye” olarak isimlendirdiği kasidesini Sultan II. Abdulhamid döneminde 1909 yılında kaleme almıştır.⁴⁷ Şair, bu eserinde annenin çocuk eğitimi üzerindeki etkisini merkeze alarak kadının ailevi ve toplumsal rolünü işlemiştir. Kadın haklarını savunmuş, kadını öğrenmeye ve kültürlü olmaya teşvik etmiştir. Kadına özgürlüğünün yeniden iade edilmesini talep ederek, kadın ve erkek arasında toplumsal eşitliğin tesis edilmesi için çağrıda bulunmuştur.

Bu bölümde vâfir vezni ve te harfi (ت) kafiyesi ile yazılmış olan kasidenin orijinal metnine ve Türkçe tercümesine yer verilecektir. Kaside toplam 53 beyitten oluşmaktadır.

⁴⁶ Beyyûmî, “el-Mer’et-u fî Şi’r er-Rusâfî”, 478; ‘İzzeddîn, *eş-Şi’ru’l-‘Irâkî el-Hadîs*, 250-253; Bû Ali Yasin, *Hukûku’l-Mer’eti fî’l-Kitâbeti’l-‘Arabiyyeti munzu ‘Asr al-Nahda* (Dimaşk: Dâr et-Talî’ati’l-Cedîde, 1998), 11-13, 43-58, 74-79; Kerim- Hasan, “Nazarât fî Nisâ’iyyât Ma’rûf er-Rusâfî”, 421, 422.

⁴⁷ Ma’rûf Rusâfî, *Dîvânu’r-Rusâfî*, thk. Mustafa Ali (Irak: Menşûrât Vizâreti’l-İ’lâm – el-Cumhûriyyetu’l-‘Irâkiyye, 1974), 2/350; ‘İzzeddîn, *eş-Şi’ru’l-‘Irâkî el-Hadîs*, 252.

هي الأخلاقُ تنبت كالنباتِ إذا سقيتِ بماءِ المَكْرُماتِ

Ahlâk bitki gibi yeşerir
Kerem suyuyla sulanırsa

تقوم إذا تعهدها المُرَبِّي على ساقِ الفضيلة مُثْمِراتِ

Bir rehber özenle ilgilenirse

Erdem kökleri üzerinde meyve veren ağaç gibi yükselir

وتسمو للمكارم بأنساقٍ كما اتسقت أنابيبُ القناة

Ahlâk uyum içerisinde erdemlerle beraber yükselir

Tıpkı aynı arıktaki uyum içerisinde uzanıp giden su hatları gibi

وتنعش من صميم المجد روحاً بأزهار لها مُتَضَوِّعاتِ

Şerefîn özünden bir ruha can verir

Güzel kokular saçan çiçeklerle

ولم أرَ للخلائق من محلٍّ يُهْدَبُها كحُضْنِ الأمهاتِ

Yaratılmışları terbiye eden

Ana kucağı gibi bir makam görmedim

فحُضْنُ الأمِّ مدرسة تسامثُ بتربية البنين أو البناتِ

Ana kucağı bir okuldur

Oğulları ve kızları terbiye etmekle yücelen

وأخلاقُ الوليدِ تُقاسُ حسناً بأخلاقِ النساءِ الوالداتِ

Yeni doğan çocuğun ahlâkı

Onu dünyaya getiren kadının ahlâkıyla ölçülür

وليس ربيبٌ عالية المَزايا كمثل ربيبٍ سافلة الصفاتِ

Yüce faziletlerle bezenmiş bir kadının kucağında yetişen çocuk

Düşük seviyeli özelliklere sahip bir kadının elinde büyüyenle bir değildir

وليس النبت ينبت في جنانٍ كمثل النبت ينبت في القلاةِ

Yemyeşil bahçelerde yetişen bitki de

Çorak çölde biten bitkiye benzemez

فيا صدرَ الفتاة رَحْبَتُ صدرًا فأنت مَقَرُّ أسنى العاطفاتِ

Ey genç kızın gönlü, ne genişsin ve ferah!

Sen ki en yüce duyguların barınağısın

نراك إذا ضممتَ الطفلَ لَوْحاً يفوق جميع ألواح الحياةِ

Çocuğu bağrına bastığında görüyoruz seni

Hayatın bütün manzaralarından daha üstün bir manzara olarak

إذا استند الوليدُ عليك لاحت تصاویرُ الحنانِ مصبوراتِ

Bir bebek sana yaslandığında

Şefkatin suretleri beliriverir, adeta resmedilmiş gibi

لأخلاق الصَّبِيَّ بك انعكاسٌ كما انعكس الخيالُ على المِرآة

Çocuğun ahlâkı senin yansımandır

Tıpkı aynada beliren bir hayal gibi

وما ضَرَبَانُ قلبك غير درس لتلقينِ الخصالِ الفاضلات

Kalbinin atışları

Faziletleri öğreten bir dersten başkası değil ki

فأَوَّلُ درس تهذيب السجایا يكون عليك يا صدر الفتاة

İlk ders, güzel ahlâk eğitimi

Ve seninle başlar, ey genç kızın gönlü

فكيف نظنُّ بالأبناء خيراً إذا نشئوا بحضن الجاهلات؟!

Nasıl hayır bekleyebiliriz ki?!

Cahil annelerin kucağında yetişen çocuklardan

وهل يُرجى لأطفالٍ كمالٌ إذا ارتضعُوا ثُدَيَّ الناقصات؟!

Nasıl kemâl umulabilir ki?!

Noksan kadınların sütüyle beslenmiş çocuklardan

فما للأمّهات جهلٌ حتى أتتُن بكل طيّاشِ الحِصاة؟!

Annelere ne oldu da bu denli cahil kaldılar?!

Ta ki, getirdiler dünyaya her biri başıboş ve şaşkın evlatlar

حنُونٌ على الرضيعِ بغير علم فضاع حنُونُ تلك المرضعات

Bilgisizce şefkat gösterdiler emzikteki yavruya

Böylece o sütannelerin şefkati ziyan olup gitti

أُمُّ المؤمنینِ إليك نشكو مصيبتنا بجهلِ المؤمنات

Ey mü'minlerin annesi sana arz ediyoruz

Mü'min kadınların bilgisizliği sebebiyle başımıza gelen felaketi

فتلك مصيبةٌ يا أُمُّ منها نکاد نَعَصُّ بالماءِ الفراتِ

Ey anne, bu öyle bir musibettir ki

Neredeyse tatlı suyla boğulacaktık

تَحْذُنَا بعدك العادات دیناً فأشقى المسلمون المسلمات

Senin ardından adetleri din edindik

Böylece hem müslüman erkekler hem de müslüman kadınlar bedbaht oldu

فقد سلكوا بهنَّ سبیلَ حُسْرٍ وصدَّوهنَّ عن سبیلِ الحیاة

O kadınları helak yoluna sürüklediler

Ve yaşamın yollarından alıkoydular

بحیث لَزِمْنَ قعرَ البیتِ حتى نزلنَّ به بمنزلةِ الأداة

Onları evin en kuytu köşesine hapsettiler

Ta ki eşyadan farksız hale getirdiler

وَعَدُّوْهُنَّ أَضْعَفُ مِنْ ذَبَابٍ بلا جنح وأهون من شذاة

*Kadınları, kanatsız sinekten daha zayıf
Ve bir karasinekten bile değersiz saydılar*

وقالوا شرعة الإسلام تقضي بتفضيل "الذين على اللواتي"

*Ve dediler ki: İslâm'ın öğretileri belirlemiştir
Erkeklerin kadınlardan üstün oluşunu*

وقالوا: إنَّ معنى العلم شيء تضيق به صدور الغايات

*Ve dediler ki: İlmin mahiyeti öyle bir şeydir ki
Güzel kadınların yüreğini daraltır*

وقالوا الجاهلات أعفُ نفساً عن الفحشا من المتعلمات

*Ve dediler ki: Cahil kadınlar
İlim öğrenenlerden daha iffetlidir*

لقد كذبوا على الإسلام كذباً نزول الشم منه مزلزلات

*İslam adına öyle bir yalan söylediler ki,
O iftira yüzünden sapasağlam dağlar bile sarsılırdı*

أليس العلم في الإسلام فرضاً على أبنائه وعلى البنات

*İslâm'da ilim farz değil miydi?
Hem oğullara hem de kızlara*

وكانت أمنا في العلم بحرًا تحل لسائلها المشكلات

*Annemiz (Hz. Âişe) ilimde bir deryaydı
Soranların her türlü sorusunu çözerdi*

وعلمها النبي أجل علم فكانت من أجل العالمات

*Peygamber ona öğretti, ilmin en yücesini
O da kadın alimlerin en seçkinlerinden oldu*

لذا قال: ارجعوا أبدأ إليها بثلاثي دينكم ذي البنات

*Bu yüzden Peygamber (sav) buyurdu ki:
Dininizin apaçık delillerle dolu üçte ikisinde daima ona (Hz. Âişe'ye) müracaat edin*

وكان العلم تلقيناً فأمسى يُحصَل بانتداب المدرسات

*İlim sözlü olarak aktarılırdı
Okullara gidip gelerek elde edilir hale geldi*

وبالتقرير من كتب ضخم وبالقلم الممدد من الدواة

*Artık kalın kitaplardan aktarılarak
Hokkadan uzanan kalemle ulaşılır oldu*

ألم تر في الحسان الغيد قبلاً أوانس كاتبات شاعرات

*Görmedin mi o zarif güzeller arasında
Nice yazar ve şair hanımefendiği?*

وقد كانت نساء القوم قَدماً يُرْحَنَ إلى الحروب مع الغزاة

Eskiden kavmin kadınları önderdi

Savaşçılarla harp meydanlarına giderlerdi

يَكُنَّ لهم على الأعداء عوناً ويضمِّدن الجروح الداميات

Düşmana karşı destek olur

Ve kanayan yaraları sararlardı

وكم منهن من أُسْرَتْ وذاقت عذاب الهُون في أسر العُدَّة

Nicesi esir edildi

Ve aşagılanmanın acısını tattı düşmanın elinde

فماذا اليوم ضرَّ لو التفتنا إلى أسلافنا بعض التفات!

Ne kaybederdik ki, bir anlık da olsa

Dönüp atalarımıza baksaydık!

فهم ساروا بنهج هُدًى وسرنا بمنهاج التفرق والشتات

Onlar doğru bir yolda ilerlediler

Bizse sürüklendik ayrılık ve dağılma yoluna

نرى جهل الفتاة لها غفأفاً كأَنَّ الجهل حصن للفتاة

Genç kızın bilgisizliğini iffet sayar olduk

Sanki cehalet onu koruyan bir kaleymiş gibi

ونحتقر الحلائل لا للجُرْم فنؤذيهن أنواع الأذاة

Bir günahları olmasa da hor gördük eşlerimizi

Revâ gördük envâî çeşit eziyeti

ونلزمهن قعر البيت قهراً ونُحسبهن فيه من الهَنَات

Zorla sürükledik onları evin en dip köşelerine

Ve eksiklik gördük varlıklarını o daracık yerde

لئن وَّادوا البنات فقد قَبِرنا جميع نساينا قبل الممات

Onlar diri diri gömmüşlerse kız çocuklarını

Biz de tüm kadınlarımızı ölmeden kabirlere gömdük

حجبناهنَّ عن طلب المعالي فعِشْنَ بجهلهنَّ مُهَتَّكات

Onları yüce makamları dilemekten alıkoyduk

Cehalet içinde, haysiyetleri kırılmış halde yaşadılar

ولو عَدَمَت طباع القوم لَوُما لما غدت النساءُ مُحجَّبات

Şayet toplumun tabiatı bozulmamış olsaydı

Kadınlar örtüye sığınır mıydı hiç?

وتهذيب الرجال أَجْلُ شرط لجعل نساينهم مُتهذبات

Erkeklerin iyi bir eğitim ve terbiye görmeleri

Kadınlarının da aynı şekilde terbiyeli ve olgun olmaları için en yüce şarttır

وما ضَرَّ العَفيْفةَ كَشْفُ وَجْهِهٖ بدا بين الأعفَاء الأَبَاةَ
İffetli kadına yüzünü açması zarar vermez
Çünkü iffetlilerin içerisinde onurunu her zaman koruyanlar vardır
فِدَى لَخَلَاتِقِ الأعْرَابِ نَفْسِي وإن وُصفوا لدينا بالْجُفَاةَ
Canım bedevilere feda olsun
Bizce sert ve katı olarak tanımlanmış olsalar da
فَكَمْ بَرَزَتْ بِحَيِّهِمُ الْغَوَايِي حَوَاسِرَ غَيْرِ مَا مَتَرِيَّاتِ
Nice genç kız onların sevgisiyle ortaya çıktı
Yüzündeki örtüyü kaldırmış, ancak süslenmemiş
وَكَمْ خَشِفَ بِمَرَبِعِهِمْ وَظَبِي يَمُرُّ مَعَ الْجَدَايَةِ وَالْمَهَاةَ
Nice ceylan ve yavrusu diyarlarında
Âhûlar ve yabani ineklerle birlikte geçip giderdi
وَلَوْلَا الْجَهْلُ ثَمَّ لَقَلْتُ مَرَحِي لَمَنْ أَلْفَوْا الْبَدَاوَةَ فِي الْفَلَاةِ
Şayet çöldeki cehalet olmasaydı "Ne güzel hayat!" derdim
*Çölü sevip yurt tutmuş bu kimselere*⁴⁸

3. Ma'rûf er-Rusâfî'nin Kasidesinin Anlam Katmanları

Ma'rûf er-Rusâfî, şiirlerinde toplumun temel yapı taşlarını, bireylerin ahlâkî ve manevî gelişimini şekillendiren önemli öğeleri işleyen bir şairdir.⁴⁹ Bu öğelerden birisi de kadındır. Kadın ailenin özünü oluşturan en önemli unsurlardandır. Toplum içinde ise vazgeçilmez bir rolü bulunmaktadır.

Bu bölümde Ma'rûf er-Rusâfî'nin kadına ve kadının rolüne dair düşünceleri, onun "et-Terbiye ve'l-Ummuhât" kasidesi ekseninde ele alınacaktır. Rusâfî, kadının aile içindeki eğitici misyonuna ve toplumun inşasındaki belirleyici görevine vurgu yapmaktadır. Onun nazarında kadının ihmal edilmesi yalnızca bireysel değil, toplumsal bir çöküşü de beraberinde getirir. Şair, kadının geri planda ve bilgisiz bırakıldığı ya da değersizleştirildiği toplumlarda yozlaşmanın kaçınılmaz olduğunu savunmaktadır. Kadının eğitilmiş, bilinçli ve etkin bireyler olarak varlık göstermesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda, bölümde kadının aile ahlâkının oluşumundaki rolü, kadının toplumsal konumu ve Rusâfî'nin takındığı tavır, dört alt başlık altında incelenecektir. Şairin kasidesinden çıkarılan görüşleri Türkçe bir metin halinde sunulacaktır. Bu görüşlerin dayanağını oluşturan beyitlere ise dipnotlarda yer verilecektir. Bu şekilde metnin akıcılığının korunması ve metin ile kaside arasında doğrudan bir bağlantının kurulabilmesi amaçlanmaktadır.

⁴⁸ Rusâfî, *Divân Ma'rûf er-Rusâfî*, 2014, 525-527.

⁴⁹ Dabağ, *An Analytical Study of Themes in the Poetry of Ma'rûf al-Rusâfî*, 1, 2.

3.1. Kadının Terbiyevi Rolü ve Anneliği

Bir bireyin karakterini şekillendiren ilk mekân çoğu zaman bir annenin şefkatli kucağıdır. Rusâfî, ahlâklı ve faziletli nesillerin yetişmesinde annenin kurucu rolünü ön plana çıkarmaktadır. Bu bağlamda o öncelikle ahlâkı teşbîhlerle süsleyerek tarif etmiştir. Ahlâkı fazilet suyuyla beslenen bir bitkiye benzetmiştir.⁵⁰ Bu bitki kendisiyle ilgilenecek bir yetiştirici olduğunda doğrulup meyve vermektedir.⁵¹ Ahlâkın şeref ve güzel özelliklerle iç içe geçtiğini vurgulamıştır. Bu vurguyu yapmak için ahlâk ve erdemleri aynı arıkta uyum içerisinde uzanıp giden su hatlarına benzetmiştir.⁵² Rusâfî'ye göre bu ahlâkî gelişimin sağlanacağı en uygun yer ise bir annenin kucağıdır. O, böyle bir yerin benzerine rastlamadığını ifade etmiş ve anne kucağının yaratılmışlar için en değerli eğitim mekânı olduğunu vurgulamıştır.⁵³ Onun kaleminde anne hem oğulları hem de kızları bilgi ve ahlâkla donatan bir okul olarak şekillenmiştir.⁵⁴ Bir genç kızın bağı ise en değerli duyguların saklandığı bir karargâh olarak tasvir edilmiştir.⁵⁵ Bu genç kız anne olduğunda çocuğunu hayatın en güzel renkleriyle tanıştıran ve bir ressam gibi en güzel renkleri nakşedendir. Rusâfî'ye göre çocuk annesinin yansımasıdır.⁵⁶ Bu sebeple yüce meziyetlere sahip bir kadının yetiştirdiği çocuk ile düşük seviyede özelliklere sahip bir annenin yetiştirdiği çocuğun aynı olamayacağını savunmuştur.⁵⁷ Tıpkı yemyeşil bir bahçede yetişen bir bitkiyle çöl ortasında büyüyen bir bitkinin aynı olamayacağı gibi.⁵⁸ Bu durum hadis-i şerif ve mesellerde de getirilmiştir. Resûlullah (sav) damarın çekebileceğini göz önünde

⁵⁰ Kasidenin birinci beytine bk. "هي الأخلاق تنبت كالنبات إذا سُقيَتْ بماء المَكْرُمَاتِ" Rusâfî, *Dîvân Ma'rûfer-Rusâfî*, 2014, 525.

⁵¹ Kasidenin ikinci beytine bk. "تقوم إذا تعهدتها المُرِّي على ساق الفضيلة مثمرات" Ma'rûf Rusâfî, *Dîvân Ma'rûf er-Rusâfî*, thk. Mustafa el-Galâ'îni (Mısır: Mu'esseset Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2014), 525.

⁵² Kasidenin üçüncü beytine bk. "وتسمو للمكارم باتساق كما اتسقت أنابيب القناة" Rusâfî, *Dîvân Ma'rûfer-Rusâfî*, 2014, 525.

⁵³ Kasidenin beşinci beytine bk. "ولم أرَ للخلائق من محلٍّ يُهدَّبها كحضن الأمهات" Rusâfî, *Dîvân Ma'rûf er-Rusâfî*, 2014, 525.

Ayrıca kasidenin on beşinci beytine bk. "فأول درس تحذیب السجایا يكون عليك يا صدر الفتاة" Rusâfî, *Dîvân Ma'rûfer-Rusâfî*, 2014, 526.

⁵⁴ Kasidenin altıncı beytine bk. "فحضن الأم مدرسة تسامت بتربية البنين أو البنات" Rusâfî, *Dîvân Ma'rûf er-Rusâfî*, 2014, 525.

⁵⁵ Kasidenin onuncu beytine bk. "فيا صدر الفتاة رُحِبَتْ صدرًا فأنت مَقْرُ أسنى العاطفات" Rusâfî, *Dîvân Ma'rûfer-Rusâfî*, 2014, 525.

⁵⁶ Kasidenin on üçüncü beytine bk. "لأخلاق الصبي بك انعكاسٌ كما انعكس الخيال على المرأة" Rusâfî, *Dîvân Ma'rûfer-Rusâfî*, 2014, 525.

⁵⁷ Kasidenin sekizinci beytine bk. "وليس ربيبٌ عالية المزاي كمثل ربيبٍ سافلة الصفات" Rusâfî, *Dîvân Ma'rûfer-Rusâfî*, 2014, 525.

⁵⁸ Kasidenin dokuzuncu beytine bk. "وليس النبت ينبت في جنان كمثل النبت ينبت في القلاة" Rusâfî, *Dîvân Ma'rûfer-Rusâfî*, 2014, 525.

bulundurarak asaletli kadınla evlenmeyi tavsiye etmiştir.⁵⁹ Arap mesellerinde ise “Hasır üzerinde olsa bile zevcen olarak asil kızı al.” (خذ الأصل ولو كانت على الحصيرة) denilmiştir.⁶⁰ Rusâfî, çocuğun ahlâk ve terbiyesinin doğrudan annesine bağlı olduğunu belirtmektedir. Bilgili annelere duyulan ihtiyacı vurgularken cehalet içindeki bir annenin yetiştirdiği çocuktan hayır beklenip beklenemeyeceğini sorgulamaktadır.⁶¹ Annelere özgü şefkati övmüş, ancak cehaletle harmanlanmış bir şefkatin yalnızca bir kayıp olduğunu ifade etmiştir.⁶² Kadının aile ahlâkını inşa etmedeki rolü, Rusâfî’nin gözünde tartışmasız büyüktür. Ona göre kadın, daha genç bir kızken ahlâk ve şeref yatağı iken, annelikte birlikte bilgiye ve edebe susamış nesillerin susuzluğunu dindiren bir kaynağa dönüşmektedir.

3.2. Bilgiyle Donanmış Kadın ve Cehaletin Eleştirisi

Kadının eğitilmiş olması ve eğitim hakkı, toplumun gelişiminde belirleyici bir unsur olarak daima önemini korumuştur.⁶³ Rusâfî de bu olguyu güçlü bir şekilde savunmuş, kaleme aldığı kasidede baştan sona kadar yer yer kadının bilgiden mahrum bırakılmaması gerektiğini vurgulamıştır. İlmin kadınlara ağır geleceği yönündeki görüşleri⁶⁴ temelsiz olarak değerlendirmiş ve bu tür düşüncelerin kadınları geri plana itmekten başka bir işe yaramadığını belirtmiştir. Bilgisiz kadınların bilgili kadınlardan daha iffetli olduğu söylemlerini⁶⁵ din adına söylenmiş yalanlar olarak değerlendirmiştir.⁶⁶ İlim öğrenme konusunda kadının erkekle eşit olduğunu savunmuştur. İlmin İslâm’ın hem oğullarına hem de kızlarına farz olduğunu hatırlatmış,⁶⁷ ilimde bir deniz olarak nitelendirdiği Mü’minlerin annesi Hz. Âişe’yi

⁵⁹ Ebû Abdullah Muhammed b Yezîd İbn Mâce, *Sünen İbn Mâce*, thk. ‘İsâm Musa Hâdî (Suudi Arabistan: Dâr es-Sıddîk li’n-Neşr, 2014), “Nikâh”, 46 (No. 1968).

⁶⁰ Muhammed Safvet, *el-Emsâl eş-Şa’biyye* (Kahire, 1982), 37; İdris Pullu, *Arap Dili ve Edebiyatında Meseller: Dil ve Belâgat Yönünden Özellikleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 66.

⁶¹ Kasidenin on altıncı beytine bk. “فكيف نظنُّ بالأبناء خيراً إذا نشئوا بحضن الجاهلات؟! ” Rusâfî, *Dîvân Ma’rûfer-Rusâfî*, 2014, 526.

⁶² Kasidenin on dokuzuncu beytine bk. “حنونٌ على الرضيع بغير علم فضاع حنؤُ تلك المرضعات ” Rusâfî, *Dîvân Ma’rûfer-Rusâfî*, 2014, 526.

⁶³ Kayadibi, “Kadın Eğitiminin Önemi ve Kalkınmadaki Rolü”, 19-22.

⁶⁴ Kasidenin yirmi yedinci beytine bk. “وقالوا: إنَّ معنى العلم شيء تضيق به صدور الغانيات ” Rusâfî, *Dîvân Ma’rûfer-Rusâfî*, 2014, 526.

⁶⁵ Kasidenin yirmi sekizinci beytine bk. “وقالوا الجاهلات أعفُ نفساً عن الفحشا من المتعلمات ” Rusâfî, *Dîvân Ma’rûfer-Rusâfî*, 2014, 526.

⁶⁶ Kasidenin yirmi dokuzuncu beytine bk. “لقد كذبوا على الإسلام كذباً تزول الشَّمُّ منه مزلزلات ” Rusâfî, *Dîvân Ma’rûfer-Rusâfî*, 2014, 526.

⁶⁷ Kasidenin otuzuncu beytine bk. “أليس العلم في الإسلام قرصاً على أبنائه وعلى البنات ” Rusâfî, *Dîvân Ma’rûfer-Rusâfî*, 2014, 526.

örnek göstermiştir.⁶⁸ Bu ümmetin önderi ve en güzel örneği Hz. Muhammed (sav) “İlmi talep etmek/öğrenmek her Müslümana farzdır.”⁶⁹ buyurmuş ve erkek kadın ayrımı yapmamışken aksini iddia etmek mümkün müdür? Rusâfî’ye göre kadınlardan kalemi güçlü şairler ve yazarlar çıkabilir.⁷⁰ Nitekim tarih pek çoğuna şahitlik etmiştir ve şahitliği devam etmektedir. Hind bint Nu’mân, Hunsâ bint Amr, Farîka bint Ebî Salt bu örneklerden yalnızca birkaç tanesidir.⁷¹ Bilgili ve donanımlı kadınların yetiştirilmesinin aile ve toplum geleceği açısından vazgeçilmez olduğunu dile getirmiştir. Kadının eğitimsiz bırakılmasını sert bir şekilde eleştiren şair, cehaletin anneden çocuğa aktarıldığına dikkat çekmiştir.⁷² Böyle annelerin yetiştirmesiyle bilgili, ahlâklı ve kemâle ermiş bir neslin beklenemeyeceğinin altını çizmiştir.⁷³ Çünkü ona göre cahil bir annenin yetiştirdiği çocuklar da büyük ihtimalle aynı cehaletle büyüyecektir. Bu durum da toplumsal yapının geleceğini doğrudan etkileyecektir. Bu bağlamda Hz. Âişe’ye yakaran Rusâfî, mü’min kadınların cahilliğinden duyduğu rahatsızlığı dile getirmiştir.⁷⁴ Bu yakarış, hâlâ cevap bekleyen bir çağrı gibi, zamanlar ötesinden bugüne ulaşmaktadır. Çünkü kadını cehaletten kurtarmak, geleceği karanlıktan aydınlığa taşımaktır.

3.3. Kadın ve Erkek Arasında Aranan Denge

Sağlıklı bir aile ve toplum yapısının inşası ancak kadın ve erkek arasında adaletli bir denge ve karşılıklı sorumluluk bilincinin kurulmasıyla mümkündür. Bu Her ikisinin de ilim ve ahlâk yönünden gelişmesinin toplumsal huzur için gerekli olduğunu ifade etmiştir. Rusâfî, erkeklerin kadınlardan üstün olduğu şeklindeki söylemlere itiraz etmiştir. Bu görüşlerin İslâm şeriatı adı altında dile getirilmesini ise

⁶⁸ Kasidenin otuz bir-otuz üçüncü beyitlerine bk. “وكانت أئمتنا في العلم بحراً تحل لسائليها المشكلات”, Rusâfî, “لذا قال: ارجعوا أبدأ إليها بثلاثي دينكم ذي البنات”, “وعلمها النبي أجلاً علم فكانت من أجل العالمات”, *Dîvân Ma’rûfer-Rusâfî*, 2014, 526.

⁶⁹ İbn Mâce, *Sünen İbn Mâce*, “el-‘Ulemâ’ ve’l-Hass ‘alâ Talebi’l-‘İlm”, 17 (No. 224).

⁷⁰ Kasidenin otuz altıncı beytine bk. “ألم تر في الحسان الغيد قبلاً أوانس كاتباتٍ شاعرات”, Rusâfî, *Dîvân Ma’rûfer-Rusâfî*, 2014, 526.

⁷¹ Şakir Gözütok, “Resulullah Döneminde Kadın ve Kadın Eğitimi”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 19/49 (Kasım 2016), 180, 181; Mehmet Sıddık Özalp, “Savaşların Prensesi Hind bint Nu’mân b. Münzir”, *Konum, Rol, Olgu ve Algılar Düzleminde Câhiliye’den Günümüze Kadın*, ed. Yahya Yaşar - Emine Demil (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2023), 187. Kadın şairler hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Celâluddîn Abdurrahman b Ebû Bekir b Muhammed Suyûtî, *Nuzhetu’l-Culesâ’ fî Eş‘ârî’n-Nisâ’*, thk. Abdullatîf ‘Âşûr (Kahire: Mektebetu’l-Kur’ân, ts.); Beşir Yemût, *Şâ‘irâtü’l-‘Arab fî’l-Câhiliyye ve’l-İslâm* (Beyrut: el-Mektebetu’l-Ehliyye, 1934).

⁷² Kasidenin on sekizinci beytine bk. “فما للأئمهات جهلٌ حتى أتت بكل طيَّاشٍ الحصة؟!”, Rusâfî, *Dîvân Ma’rûfer-Rusâfî*, 2014, 526.

⁷³ Kasidenin on yedinci beytine bk. “وهل يُرجى لأطفالٍ كمالٌ إذا ارتضعوا تُدَيِّ الناقصات؟!”, Rusâfî, *Dîvân Ma’rûfer-Rusâfî*, 2014, 526.

⁷⁴ Kasidenin yirmi-yirmi ikinci beyitlerine bk. “أُمَّ المؤمنين إليك نشكو مصيبتنا بجهل المؤمنات”, Rusâfî, *Dîvân Ma’rûfer-Rusâfî*, 2014, 526. “فتلك مصيبة يا أُمَّ منها نغصُّ بالماء الفرات تَحْدُنَا بعدك العادات ديناً فأشقى المسلمون المسلمات”, Rusâfî, *Dîvân Ma’rûfer-Rusâfî*, 2014, 526.

eleştirmiştir. Bu söylemlerin sahiplerini din adına yalan söylemek suçuyla itham etmiştir.⁷⁵ Bununla birlikte erkek ve kadın arasında sağlıklı bir denge bulunması gerektiğine de dikkat çekmiştir. Kadınların güzel ahlâklı ve donanımlı bireyler olabilmesi için, erkeklerin de ahlâken olgunlaşması ve bilgi yönünden kendilerini geliştirmesi gerektiğini ifade etmiştir. Hatta ona göre öncelikle erkeklerin ahlâkla bezenmesi ve bilgi bakımından donanımlı hale gelmesi daha gerekli ve elzemdir.⁷⁶ Bu bağlamda her iki cinsin de adalet temelinde sahip oldukları hakları bulunmakla beraber erkeğin ahlâk ve ilim konularında hanımından ileride olmasının beklendiğini söyleyebiliriz. Bu durum aile içinde uyum ve saadetin tesis edilmesi için önemli bir ölçüttür. Çünkü erkeğin ahlâk ve ilim konularında eşine rehberlik edebilecek bir seviyede olması beklenir. Bu ölçüt yeni neslin yetiştirilmesi hususunda da önemlidir. Çünkü çocuk, ilk terbiye ve eğitimi annesinden alır. Ancak zamanla babasını da örnek almaya ve ondan da öğrenmeye başlar. Bu açıdan bakıldığında hem annenin hem babanın bilgi ve ahlâk yönünden güçlü olması yeni neslin sağlıklı bir şekilde yetişmesi açısından büyük önem taşımaktadır.

3.4. Toplumun Mimarı Kadın ve Gelenek Eleştirisi

Toplum, onu oluşturan bireylerden meydana gelir. Rusâfî'nin bakış açısına göre bu bireylerin ilk eğitim kaynağı anneler, yani kadınlardır.⁷⁷ Kadının bu önemli pozisyonuna dikkatleri çeken Rusâfî, ona toplum tarafından zorla biçilen sınırlı mevkileri eleştirmiş ve olması gereken konumuna işaret etmiştir. Kadınların evlere kapatılmakla iffetli olamayacaklarını ifade eden Rusâfî, kadını kısıtlayan ve âdeta bir eşyaya indirgeyen toplum anlayışına sert eleştiriler yöneltmiştir.⁷⁸ O, kadının evin en ücra köşesine hapsedilmesini adeta kabre gömülmesine benzetmiştir. Bu benzetme ile geçmişte kız çocuklarının diri diri çöle gömülmesi uygulamasını hatırlatmıştır.⁷⁹ Cehaletin kadını koruyan bir kale gibi görülmesini sorgularken, dinin yerine geçen örf

⁷⁵ Kasidenin yirmi altı ve yirmi dokuzuncu beyitlerine bk. “والأول شرعة بتفضيل “الذين على اللواتي” Rusâfî, *Dîvân Ma'rûf er-Rusâfî*, 2014, 526.

⁷⁶ Kasidenin kırk sekizinci beytine bk. “وتهذيب الرجال أجل شرط لجعل نساءهم متهذبات” Rusâfî, *Dîvân Ma'rûf er-Rusâfî*, 2014, 527.

⁷⁷ Kasidenin on beşinci beytine bk. “فأول درس تهذيب السجايا يكون عليك يا صدر الفتاة” Rusâfî, *Dîvân Ma'rûf er-Rusâfî*, 2014, 526.

⁷⁸ Kasidenin yirmi üç-yirmi beş, kırk iki-kırk dördüncü beyitlerine bk. “وصدوهن عن سبل الحياة” “بحيث لزمهن قعر البيت حتى نزلن به بمنزلة الأداة”، “فقد سلكوا بمن سبيل حُسْرٍ وعُدوهن بلا جنح وأهون من شذاة”، “نرى جهل الفتاة لها عفافاً كأنَّ الجهل حصن للفتاة”، “أضعف من ذبابٍ ونختقر الحلائل لا فنؤذيهن أنواع الأداة”، “ونلزمهن قعر البيت قهراً ونحسبهن فيه من الهنات”، “نجرم” Rusâfî, *Dîvân Ma'rûf er-Rusâfî*, 2014, 526, 527.

⁷⁹ Kasidenin kırk dört ve kırk beşinci beyitlerine bk. “ونلزمهن قعر البيت قهراً ونحسبهن فيه من الهنات”، “لئن وأدوا البنات فقد قَبَرْنَا جميع نساينا قبل الممات” Rusâfî, *Dîvân Ma'rûf er-Rusâfî*, 2014, 527.

ve adetleri de kınamıştır.⁸⁰ Kadının geçmişte toplum içinde oynadığı aktif rolleri hatırlatarak, savaşta öne çıkan, düşmana karşı erkeğine yardım eden ve yaraları saran kadınları örnek vermiştir.⁸¹ Geçmişe dönüp geçmişten örnek almanın gerekliliğini vurgulamıştır. Geçmişten örnek almanın nasıl bir zarara sebebiyet vereceğini sorgulamıştır.⁸² Ona göre geçmişteki insanlar hidayet üzere bir yolda yürümüşken şu an toplumun girmiş olduğu yol ayrılık ve karmaşadan başka bir şey değildir.⁸³ Rusâfî, kadının iffetinin basmakalıp ölçütlerle ölçülemeyeceğini savunmuştur. Onun görüşlerine göre kadın, toplum temiz ve sağlıklı bir yapıya sahip olduğunda bu sıkıntılara maruz kalmayacaktır.⁸⁴ Ayrıca o; kadının bilgili, bilinçli ve özgür bireyler olarak toplumda etkin roller üstlenmesi gerektiğini savunmuştur. Kadının hasredilmeden ve hapsedilmeden özgür bırakılması gerektiğini kinâyeli bir dille ifade etmiştir. Bilhassa bilgi yönünden aç bırakılmamaları ve kısıtlanıp değersizleştirilmemeleri gerektiğini ısrarla vurgulayan şair, bu düşüncelerinin toplumun menfaati için olduğunu belirtmiştir.⁸⁵ Zira kasidesinin başında ortaya koyduğu ve kasidede odak nokta haline getirdiği temel fikir şudur: Ailenin dolayısıyla toplumun eğiticileri ve şekillendiricileri kadınlardır.⁸⁶

Kanaatimizce de kadın yalnızca doğuran değil yetiştiren, eğiten ve topluma kazandırandır. O eşi için bir sığınak, teselli kaynağı ve sırdaştır. Çocukları için ise şefkat ve merhamet dolu bir eğitmendir. Aileyi yuvaya dönüştüren onun varlığıdır. Bu yuvayı cennet veya cehenneme çevirme kudretine sahip olan da odur. Çünkü ailenin

⁸⁰ Kasidenin yirmi iki ve kırk ikinci beyitlerine bk. “تَحْذَنَا بِعَدِكَ الْعَادَاتِ فَأَشَقَّى الْمَسْلُومُونَ الْمَسْلَمَاتِ” Rusâfî, *Dîvân Ma'rûf er-Rusâfî*, 2014, 526, 527.

⁸¹ Kasidenin otuz yedi-otuz dokuzuncu beyitlerine bk. “وَقَدْ كَانَتْ نِسَاءٌ يُرْخَنُ إِلَى الْحُرُوبِ مَعَ الْغَزَاةِ” Rusâfî, *Dîvân Ma'rûf er-Rusâfî*, 2014, 527.

⁸² Kasidenin kırkinci beytine bk. “فَمَاذَا الْيَوْمَ ضَرَّ لَوْ التَّفْتَنَّا إِلَى أَسْلَافِنَا بِعُضِّ التَّفَاتِ!” Rusâfî, *Dîvân Ma'rûf er-Rusâfî*, 2014, 527.

⁸³ Kasidenin kırk birinci beytine bk. “فَهُمْ سَارُوا بِنَهْجِ هُدًى وَسَرْنَا بِمَنْهَاجِ التَّفَرُّقِ وَالشَّتَاتِ” Rusâfî, *Dîvân Ma'rûf er-Rusâfî*, 2014, 527.

⁸⁴ Kasidenin kırk yedi ve kırk dokuzuncu beyitlerine bk. “وَلَوْ غَدِمْتُ طِبَاعَ لَمَّا غَدَتِ النِّسَاءُ مُحِجَّيَاتِ” Rusâfî, *Dîvân Ma'rûf er-Rusâfî*, 2014, 527.

⁸⁵ Kasidenin otuz altı-kırk altıncı beyitlerine bk. “أَلَمْ تَرِ فِي الْحَسَنِ الْغَيْدِ قَبْلًا أَوَانِسَ كَاتِبَاتٍ شَاعِرَاتٍ” Rusâfî, *Dîvân Ma'rûf er-Rusâfî*, 2014, 526, 527.

⁸⁶ Rusâfî, *Dîvân Ma'rûf er-Rusâfî*, 2014, 525-527.

ruhunu oluşturan kadındır. Kadın sarsıldığında aile, aile sarsıldığında toplum sarsılır. Bir kadının en etkili ve faydalı olduğu zaman, ona destek olunarak yönlendirildiği fakat aynı zamanda özgür bırakıldığı zamandır.

4. Belâgat Analizi

Belâgat, sözün lafız ve mana bakımından en uygun ve en güzel biçimde ifade edilmesidir. Bu esnada sözün kastedilen manayı karşıladığına, her unsur ve adımın doğru olduğuna dikkat edilmesi gereklidir.⁸⁷ Anlamın etkisini güçlendiren, sözün güzelliğini artıran ve dinleyicide tesir uyandıran belâgat, Arap edebiyatında şiir ve nesrin temelini oluşturmaktadır.⁸⁸

Rûsâfî'nin kasidesinde kullandığı belâgat sanatlarından öne çıkanları ele alınacaktır. Bu bağlamda me'ânî ilminden *istifhâm* ve *nidâ'* üslubu; beyân ilminden *teşbîh*, *isti'âre* ve *kinâye*; bed'îlminden *telmîh*, *tibâk*, *seci'*, *tasdîr* ve *iştikâk* sanatları örnek olarak incelenecektir.

4.1. İstifhâm Üslubu

İstifhâm, çeşitli edatlar vasıtasıyla kişinin bilgisinin olmadığı bir konuyu anlamak için talepte bulunmasını ifade etmektedir. Bu üslup me'ânî ilminde asıl kullanımının ötesinde farklı amaçlar ve anlam boyutları kazanabilmektedir. *İstibtâ'* (beklenti gecikmesi), *ta' accüb* (şaşkınlık), *tenbîh* (uyarma), *va'îd* (uyarı ve tehdit), *emir*, *nehy* (yasaklama), *takrîr* (onay veya vurgulama), *inkâr*, *tehekküm* (alay), *istib'âd* (uzak görme), *tahkîr* (küçümseme), *ta'zîm* (yüceltme), *nefy* (reddetme), *temennî* (dilek), *teşvîk*, *teksîr* (çokluk vurgusu) ve *tesviye* (iki durumun arasını eşitleme) bu anlam ve işlevlerden bazılarıdır.⁸⁹

فكيف نطنُّ بالأبناء خيراً إذا نشعوا بحضن الجاهلات؟!
Nasıl hayır bekleyebiliriz ki?!
Cahil annelerin kucağında yetişen çocuklardan

وهل يُرجى لأطفالٍ كمالٍ إذا ارتضعوا تُدِيَّ الناقصات؟!
Nasıl kemâl umulabilir ki?!
Noksan kadınların sütüyle beslenmiş çocuklardan

Yukarıda yer verilen iki beyitte şairin soru yöneltmekteki amacının *istib'âd*, *inkâr* ve *tehekküm* olduğu gözlemlenmektedir. Cehâletle dolu bir ortamda, bilgisiz kimseler tarafından yetiştirilen çocuklardan hayır ve kemâle erişim beklenmesi uzak bir ihtimal olarak değerlendirilmiştir. Aynı zamanda bu uzak ihtimal reddedilerek böyle bir beklentinin sonuçsuz kalacağı kesinleştirilmiştir. Soru, gerçekte gizli bir ironi ve ince

⁸⁷ Mehmet Sıddık Özalp, *Bedruddîn b. Malik ve Belâgat İlmindeki Yeri* (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2023), 60; Bedruddîn b. Mâlik İbnu'n-Nâzım, *el-Misbâh fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, ed. Husnî Abdulcelîl Yusuf (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1989), 3, 4.

⁸⁸ Belâgat ilmi, tanımı, gelişim süreci ve başlıkları hakkında daha detaylı bilgi için bk. Özalp, *Bedruddîn b. Malik ve Belâgat İlmindeki Yeri*, 45-76.

⁸⁹ Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Ulûmu'l-belâga: el-Beyân vel-Me'ânî ve'l-Bedî'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 63-71.

bir küçümseme içermektedir. Şair, adeta “Böyle bir ortamda hayır ve mükemmellik beklemek akıl kârı mıdır?” diyerek muhatabını alaya almaktadır.

فَمَا لِلْأَمَّهَاتِ جَهْلَنَ حَتَّى أَتَيْنَ بِكُلِّ طَيَّاشٍ الْخَصَاةَ!؟

Annelere ne oldu da bu denli cahil kaldılar?!

Ta ki, getirdiler dünyaya her biri başıboş ve şaşkın evlatlar

Şairin anneler hakkındaki sorusu *taaccüb* ve *tevbîh* içermektedir. Annelerin bu denli bilgisiz kalması karşısındaki şaşkınlığını ve üzüntüsünü dile getirmiştir. Annelerin bu hale gelmesinin arkasındaki sebepleri ve etkenleri ise kınamıştır. Sorgular bir tavırla duyduğu derin hüznü ve şaşkınlığı kelimelere dökmüştür. Kadını bu hale getirenlere gelecek nesillerin akılsız ve beceriksiz olacağını hatırlatarak sitem etmiştir.

فَمَاذَا الْيَوْمَ ضَرَّ لَوْ التَفَتْنَا إِلَى أَسْلَافِنَا بَعْضَ التَّفَاتِ!

Ne kaybederdik ki, bir anlık da olsa

Dönüp atalarımıza baksaydık!

Beyitte, soru kalıbının ardında *temennî*, *teşvîk* ve *inkâr* ifade edilmiştir. “Keşke atalarımıza dönüp baksaydık!” şeklindeki bir istek soru sorar gibi dile getirilmiştir. Bu bağlamda muhatap geçmişe dönüp bakmaya ve geçmişten ders almaya yönlendirilerek teşvik edilmiştir. “Ne zararı olurdu?” denilerek aslında bu eylemin herhangi bir zararının olmayacağı kesinleştirilmiştir.

4.2. Nidâ’ Üslubu

Seslenme, dua ve yüksek sesle çağrı anlamlarına gelen *nidâ’*,⁹⁰ me’ânî ilminde talebî inşânın çeşitleri başlığı altında ele alınmaktadır. Bu durumda *nidâ’* asıl anlamından çıkıp çeşitli anlamlar kazanmaktadır. Bu anlamlar *iğrâ* (teşvik ve yönlendirme), *istiğâse* (yardım dileme), *taaccüb* (hayret ve şaşkınlık ifade etme), *ihtisâs* (özelikleştirme), *tenbîh* (uyarma ve dikkat çekme) ve *tahassür* (üzüntü ve pişmanlığı dile getirme) olabilir.⁹¹

أُمُّ الْمُؤْمِنِينَ إِلَيْكَ نَشْكُو مَصِيبَتَنَا بِجَهْلِ الْمُؤْمِنَاتِ

Ey mü’minlerin annesi sana arz ediyoruz

Mü’min kadınların bilgisizliği sebebiyle başımıza gelen felaketi

Beyitte şair, Mü’minlerin annesi Hz. Âişe’ye seslenmektedir. Bu seslenişinde yaşanan cehalet problemine çözüm aramakta ve ondan yardım talep etmektedir. Böylece *nidâ’* asli işlevi olan çağrı görevinden çıkarak, yardım ve destek dileme işlevine bürünmüştür. Beyitte *nidâ’* üslubunun kullanımı ifadeye derin bir duygusal yoğunluk ve güçlü bir tesir kazandırmıştır. Üslup bakımından ise üzüntüyü dile getirme, şikâyet ve yakarış derin bir şekilde hissedilmektedir.

⁹⁰ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, thk. Abdulhamîd Hendâvî (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l- ‘İlmiyye, 2003), “ndy”, 4/209; Ebû Nasr İsmail b Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu’l-Luğâ ve Sihâhu’l-‘Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafur ‘Attâr (Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1987), “nde”, 6/2505.

⁹¹ Ahmed Matlub, *Mu’cemu’l-Mustalahâtî’l-Belâğîyye ve Tatavvuruhâ* (Beyrut: ed-Dâru’l-‘Arabiyye li’l-Mevsû’ât, 2006), 3/326, 327.

4.3. Teşbîh

Teşbîh, iki veya daha fazla varlığın ortak bir vasıf üzerinden birbirine benzetilmesi sanatıdır. Bu benzetmenin oluşabilmesi için dört unsura gereksinim duyulur: *Müşebbeh* (benzeyen), *müşebbeh bih* (benzetilen), *vech-i şebah* (benzetme yönü) ve *edât-ı teşbîh* (benzetme aracı). Söz konusu unsurlar esas alınarak teşbîh tasnif edilmiştir. Teşbîh; *teşbîh-i mürsel* (edât-ı teşbîh zikredilen), *teşbîh-i müekked* (edât-ı teşbîh hazfedilen), *teşbîh-i mufasssal* (vech-i şebah zikredilen), *teşbîh-i mücmel* (vech-i şebah hazfedilen) ve *teşbîh-i belîğ* (vech-i şebah ve edât-ı teşbîh hazfedilen) olmak üzere kategorilendirilmiştir. Ayrıca benzetmenin bir şey veya bir olay düzeyinde gerçekleşmesi göz önünde bulundurularak bir ayırım yapılmıştır. Bu bağlamda olay düzeyinde gerçekleşen benzetmeye *teşbîh-i temsiliyye* ismi verilmiştir.⁹²

هي الأخلاقُ تنبت كالنباتِ إذا سُقِيَتْ بماءِ المَكْرُمَاتِ

Ahlâk bitki gibi yeşerir
Kerem suyuyla sulanırsa

Beyitte müşebbeh (الأخلاق), müşebbeh bih (النبات), vech-i şebah (النمو والارتواء) ve edât-ı teşbîh (ك) 'dir. Vech-i şebah zikredilmesi suretiyle *teşbîh-i mufasssal*, edât-ı teşbîh zikredilmesi suretiyle *teşbîh-i mürsel* sanatına yer verilmiştir. Ahlâk büyümesi ve gelişmesi yönüyle sulanmakta olan bir bitkiye benzetilmiştir. Sulama unsuru kerem suyudur. Bu benzetme ahlâkın gelişiminin dış etkenlere bağlı olduğunu gösteren güçlü bir tasvirdir.

وتسمو للمكارم بالتَّساقِ كما اتَّسقت أنابيبُ القناة

Ahlâk uyum içerisinde erdemlerle beraber yükselir
Tıpkı aynı arıkta uyum içerisinde uzanıp giden su hatları gibi

Önceki beytin devamında yer almakta olan bu beyitte de *teşbîh-i mufasssal* ve *teşbîh-i mürsel* sanatlarının kullanıldığı gözlemlenmektedir. Müşebbeh (الأخلاق), müşebbeh bih (أنابيب القناة), vech-i şebah (الاتساق) ve edât-ı teşbîh (كما) olmak üzere teşbîhin dört unsuruna da yer verilmiştir. Ahlâk ve erdemlerin birbiriyle olan bağlantısı, düzenli gelişimleri ve uyum içerisinde ilerlemesi estetik bir şekilde ifade edilmiştir.

لأخلاق الصَّبِيِّ بك انعكاسٌ كما انعكس الخيالُ على المِرْآةِ

Çocuğun ahlâkı senin yansımandır
Tıpkı aynada beliren bir hayal gibi

Beyitte iki durumun birbirine benzetilmesi suretiyle *teşbîh-i temsiliyye* sanatına yer verilmiştir. Bir durum doğrudan başka bir duruma benzetilerek ifade edilmiştir.

⁹² Abdülaziz Atîk, *Fi'l-Belâğati'l-'Arabiyye 'İlmu'l-Beyân* (Beyrut: Dâru'n-Nahda el-'Arabiyye, 1985), 61-64, 80, 86-90.

Çocuğun annesinin özelliklerini taşıması, nesnenin görüntüsünün aynada yansımaya benzetilmiştir.

4.4. İsti' âre

İsti' âre, belâgat ilminde bir kelime veya terkinin kendi hakikî anlamı dışında kullanılmasıdır. Bu kullanım aralarındaki benzerlik ilgisine dayanır ve asıl anlamın anlaşılmasını engelleyen bir karîne ile desteklenir. Böylece teşbîhe yorum derinliği kazandırılır ve mübalağalı bir anlatım elde edilir. İsti' âre çeşitli açılardan ele alınıp tasnif edilmiştir. İsti' âre unsurlarının söylenme durumuna göre *tasrihiyye* (müşebbeh bihin zikredilmesi) ve *mekniyye* (müşebbeh bihin hazfedilmesi) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Kelimenin kategorisine göre *asliyye* (müşebbeh bihin müştak olmaması) ve *tebe'îyye* (müşebbeh bihin fiil veya müştak olması) olarak iki başlık altında ele alınmaktadır. Ayrıca bir kelimedenden ziyade bütün bir sahne veya temsil üzerinden yapılan mecazî aktarımlar *isti' âre-i temsiliyye* adıyla ayrı bir kategori oluşturmaktadır.⁹³

لئن وأدوا البنات فقد قَبَرْنَا جميع نساينا قبل الممات

Onlar diri diri gömmüşlerse kız çocuklarını

Biz de tüm kadınlarımızı ölmeden kabirlere gömdük

Beyitte “قَبَرْنَا” ifadesi ile *isti' âre-i mekniyye* sanatına yer verilmiştir. Müşebbeh (kadınların hayatta iken gömülmesi) açıkça zikredilirken müşebbeh bih (toprağa gömülmüş ölü) hazfedilmiştir. Müşebbeh bihe işaret etmesi için lâzımlarından olan gömmek fiiline yer verilmiştir. Gömmek fiili gerçek anlamıyla değil toplumsal hayattan soyutlama anlamında kullanılmıştır. Bu fiille toplumsal, manevî, iktisadî bir öldürme ve hayata dair hakların, özgürlüklerin, kimliklerin yok edilmesi kastedilmiştir. Şair adeta “Geçmişten ne farkımız var? Onlar canlı canlı kızlarını toprağa gömdüler. Biz de kadınlarımızı hayat haklarını ellerinden alarak ölmeden ölü gibi yaşıyoruz!” demiştir. Ayrıca “جميع نساينا” ifadesi ile *mübâlağa* sanatı kullanılmıştır.⁹⁴ Belâgat sanatlarının ahenkli kullanımı ile ifadenin tesiri artırılmış ve iletilmek istenen mesaja derinlik katılmıştır.

وكم خَشَفَ بِمَرْبِعِهِمْ وَطْبِي يَمُرُّ مع الجداية والمهابة

Nice ceylan ve yavrusu diyarlarında

Âhûlar ve yabani ineklerle birlikte geçip giderdi

Şair, toplumsal birliktelik ve uyum idealini hayvanların uyum ve birliktelik içinde olduğu bir sahne üzerinden aktarmıştır. Hayvanlar aleminde farklı tür ve cinslerin bir arada yaşayabilmesi mümkündür. O zaman kadın ve erkek de toplumda uyum içinde yaşayabilir. Bir tarafın ayrıştırılması ve soyutlanması gerekmez. Bu bağlamda *isti' âre-i temsiliyye* sanatının kullanımına yer verilmiştir. Bu sanat olay düzeyindeki bir

⁹³ Muhammed Mustafa Heddâre, *Fi'l-Belâğati'l-'Arabiyye 'İlmu'l-Beyân* (Beyrut: Dâru'l-'Ulûm el-'Arabiyye, 1989), 64-78.

⁹⁴ İbnu'n-Nâzım, *el-Misbâh fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, 220-231.

benzetmeyi mümkün kılmaktadır. Böylece somut bir tablo üzerinden soyut bir mesaj iletilmiştir.

4.5. Kinâye

Kinâye, bir şeyi doğrudan açıklamak yerine onu veya özelliklerinden birini zikrederek asıl anlamı dolaylı biçimde ifade etme sanatıdır. Bu sanatla kastedilen anlam örtülü ve dolaylı bir şekilde okuyucuya ulaştırılır.⁹⁵

وقالوا شرعة الإسلام تقضي بتفضيل "الذين على اللواتي"

*Ve dediler ki: İslâm'ın öğretileri belirlemiştir
Erkeklerin kadınlardan üstün oluşunu*

Şair, kinâye sanatını kullanarak toplumsal bir düşüncüyü zarif bir şekilde ifade etmiştir. Beyitte yer alan "الذين" ism-i mevsulu ile erkekler, "اللواتي" ismi mevsulu ile ise kadınlar kastedilmiştir. Erkeklerin kadınlar üzerindeki üstünlüğü ile doğrudan fiziksel bir üstünlük ve otoriteden ziyade sosyal, hukuki ve kültürel bir üstünlük kastedilmiştir. Ayrıca şair muhataplarının ileri sürdüğü argümanları naklederek aslında onlara itiraz etmektedir. Bu kullanım şiirin eleştirel yapısını güçlendiren ince bir detaydır.

4.6. Telmîh

Bedî' sanatlarından biri olan telmîh şiirin içerisinde bilinen yaygın bir olaya, meşhur bir hikâyeye veya şiire işaret edilmesidir.⁹⁶ Bu uygulama ile sözün uzatılmasına gerek kalmayacaktır. Zira bilen kişi için bir işaret yeterlidir. İbn Ma' sum (öl. 1708) tarafından telmîh; ayette, meşhur hadiste, meşhur şiirde ve meselde olmak üzere dört kısma ayrılmıştır.⁹⁷

لذا قال: ارجعوا أبداً إليها بثلاثي دينكم ذي البينات

Bu yüzden Peygamber (sav) buyurdu ki:

Dininizin apaçık delillerle dolu üçte ikisinde daima ona (Hz. Âişe'ye) müracaat edin

Beyitte şair "ارجعوا أبداً إليها بثلاثي دينكم" ifadesiyle şu hadise gönderme de bulunmaktadır: "تأخذون ثلثي دينكم من عائشة" ⁹⁸ "Dininizin üçte ikisini Âişe'den alırsınız." Bu gönderme *telmîh* sanatının kullanımının zarif bir örneğidir.

⁹⁵ Sirâcuddîn Ebû Ya'kûb Yusuf b. Ebî Bekir Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, thk. Na'îm Zerzûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l- 'İlmiyye, 1987), 402.

⁹⁶ Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrahim Mueyyid Billâh el-'Alevî, *et-Tırâz li-Esrâri'l-Belâğa ve 'Ulûm Hakâ'iki'l-İ'câz* (Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2002), 3/97.

⁹⁷ Es-Seyyid Ali Sadruddîn İbn Ma'sûm, *Envâru'r-Rabî' fî Envâ'i'l-Bedî'*, ed. Şâkir Hâdî Şükr (Necefu'l-Eşref: Matba'atu'n-Nu'mân, 1969), 4/267-311.

⁹⁸ Rivayet hadis kaynaklarında bulunmamaktadır. Yalnızca bazı fıkıh kitapları ve tefsirlerde yer almaktadır. Bk. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Kahire; Beyrut: Matba'atu's-Sa'âde; Dâru'l-Ma'rife, ts.), 4/213; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fî'l-Usûl*, ed. Ebu'l-Vefâ el-Afğânî (Haydarâbâd: İhyâu'l-Me'ârif en-Nu'mâniyye, ts.), 1/354; Burhâneddîn Ebu'l-Me'âlî Mahmûd b. Ahmed İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî fî'l-Fıkhi'n-Nu'mânî*, ed. 'Abdulkarim

4.7. Tıbâk

Tıbâk, anlam bakımından birbirine zıt iki kelimenin aynı beyitte bir arada kullanılmasıyla meydana gelen edebî sanattır.⁹⁹

وليس ريبٌ عالية المَزايا كمثل ريبٍ سافلة الصفات

*Yüce faziletlerle bezenmiş bir kadının kucığında yetişen çocuk
Düşük seviyeli özelliklere sahip bir kadının elinde büyüyenle bir değildir*

وليس النبت ينبت في جنانٍ كمثل النبت ينبت في الفلاة

*Yemyeşil bahçelerde yetişen bitki de
Çorak çölde biten bitkiye benzemez*

وقالوا الجاهلات أعفُ نفساً عن الفحشا من المتعلمات

*Ve dediler ki: Cahil kadınlar
İlim öğrenenlerden daha iffetlidir*

Şair yukarıda yer alan beyitlerden ilkinde “عالية” ve “سافلة” kelimeleri arasında tıbâk sanatını kullanmıştır. İlk kelime yüceliği ve yüksekliği ifade ederken ikinci kelime tam zıt anlamda düşük seviye ve dipte yer alma anlamlarına gelmektedir. İkinci beyitte “جنان” ve “فلاة” kelimeleri arasındaki zıtlık dikkat çekmektedir. Birinci kelime bahçeler, yeşillik ve verimliliği ifade ederken ikinci kelime çöl, çoraklık ve verimsizlik anlamlarında kullanılmıştır. Üçüncü beyitte ise “الجاهلات” ve “المتعلمات” kelimelerinin tercihi ile bilgisiz kadınlar ile bilgili eğitimli kadınlar arasındaki zıtlığa dikkat çekilerek tıbâk sanatına yer verilmiştir.

4.8. Seci‘

Seci‘, bir sözdeki durakların aynı harf üzerine olmasıdır.¹⁰⁰ Daha sade bir ifadeyle sözün sonlarının aynı harf ile bitmesidir. Kaside “ت” harfi kafiyesi üzerine yazılarak kasidenin başından sonuna kadar beyitlerin sonunda seci‘ sanatına yer verilmiştir.

Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 3/21; İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 8/82, 10/71.

⁹⁹ Ebû Muhammed Zekiyyuddîn ‘Abdu'l-‘Azîm b. ‘Abdilvâhid İbn Ebî'l-İsba‘, *Tahrîru't-Tahbîr fî Sinâ'ati's-Şi'r ve'n-Nesr ve Beyân İ'câzi'l-Kur'ân*, ed. Hanefî Muhammed Şeref (Cumhûriyyeti ‘Arabiyye el-Muttehide el-Meclisu'l-A'lâ li's-Şu'ûni'l-İslâmiyye Lecne İhyâ'i't-Turâsi'l-İslâmî, ts.), 111-115.

¹⁰⁰ Nasrullâh b. Muhammed Ziyâuddîn İbn Esîr, *el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir*, thk. Ahmed el-Hûfî - Bedvî Tabâne (Kahire: Dâr Nahda Mısır li'l-Tıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', ts.), 1/210.

4.9. Tasdîr

Tasdîr, beytin ilk yarısında yer alan bir kelimenin beytin ikinci yarısında tekrar edilmesidir.¹⁰¹ Bu sanat için *raddu'l- 'acz 'ala's-sadr* ismi de kullanılmaktadır.¹⁰² Bedî' ilminin muhassanât lafziyye başlığı altında ele alınmaktadır.¹⁰³

وتهذيب الرجال أجل شرط
لجعل نسائهم مثهذبات

Erkeklerin iyi bir eğitim ve terbiye görmeleri

Kadınlarının da aynı şekilde terbiyeli ve olgun olmaları için en yüce şarttır

Beyitte “تهذيب” kelimesinin birinci beytin başında, “مثهذبات” kelimesinin ikinci beytin sonunda kullanımıyla *tasdîr* sanatı uygulanmıştır. İki kelime lafzen birbirinin aynısı olmamakla birlikte aralarında iştikâk (aynı kökten türemiş olma) yönünden bir bağlantı bulunmaktadır. Bu kullanımla beyitteki ritim artırılırken anlam derinliği de güçlendirilmiştir. Biçimsel tekrarın kattığı güzelliğin yanında ifade edilmek istenen anlam pekiştirilmiştir. Kadınların kültürlü ve eğitilmiş olabilmeleri için erkeklerin de bu vasıflara sahip olması gerektiğinin altı çizilmiştir.

4.10. İştikâk

İştikâk, kökeni aynı olan farklı kelimeleri bir araya getirerek ortak bir anlam çerçevesinde kullanma sanatıdır. Aynı kökten türeyen birden fazla kelimenin tek bir ifade içinde birleştirilmesi kök anlamın pekişmesini ve yeni anlam boyutlarının ortaya çıkmasını mümkün kılmaktadır.¹⁰⁴ Lafızda harfleri birbirine yakın olan kelimelerin bir arada kullanılması şeklinde de tanımı yapılmıştır. Bu üslubun bir diğer ismi *iktizâb*tır. Belâgat ilminde ayrı bir başlık olarak ele alınmakla beraber cinasın bir türü olarak da değerlendirilmiştir.¹⁰⁵

وتهذيب الرجال أجل شرط
لجعل نسائهم مثهذبات

Erkeklerin iyi bir eğitim ve terbiye görmeleri

Kadınlarının da aynı şekilde terbiyeli ve olgun olmaları için en yüce şarttır

Beyitte yer alan “تهذيب” ve “مثهذبات” kelimeleri aynı kökten türemiştir. İki kelimenin kökeni de arıtmak, temizlemek ve düzeltmek anlamına gelen “هذب” dir.¹⁰⁶ “تهذيب”

¹⁰¹ Ebu Ali Muhammed b. el-Hasan b. el-Muzaffer el-Hatimî, *Hilyetu'l-Muhâdara fî Sinâ'ati's-Şi'r*, ed. Ca'fer el-Kitânî (Irak: Daru'r-Raşîd li'n-Neşr, 1979), 1/162.

¹⁰² Matlub, *Mu'cemu'l-Mustalahâtî'l-Belâğîyye*, 2/228.

¹⁰³ Matlub, *Mu'cemu'l-Mustalahâtî'l-Belâğîyye*, 2/238.

¹⁰⁴ Kemâluddîn 'Abdu'l-Vâhid b. 'Abdülkerim İbnu'z-Zemlekânî, *et-Tibyân fî 'İlmi'l-Beyân el-Mutli' 'alâ İ'câzi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Matlûb- Hatice Hadîsî (Bağdat: Matba'atu'l-Ânî, 1964), 169, 170.

¹⁰⁵ Reşîduddîn Muhammed el-'Umrî el-Vatvât, *Hadâiku's-Sihr fî Dakâ'iku's-Şi'r*, çev. İbrahim Emin eş-Şuvâribî (Kahire: Matba'at Lucnâ li-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1945), 103-105.

¹⁰⁶ Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), “hzb”, 6/4642.

kelimesi “فَعْلٌ” vezninde sülâsî mezîd “هَدَّبَ” filinin mastar halidir.¹⁰⁷ “مُتَهَذِّبَاتٌ” kelimesi ise “تَفَعَّلَ” vezninde sülâsî mezîd “تَهَدَّبَ” filinin ism-i failinin cem’ i müennes sâlim halidir.¹⁰⁸ Bu suretle beyitte *ıştikâk* sanatına yer verildiği görülmektedir.

SONUÇ

Kadın, tarih boyunca ahlâkî ve toplumsal değerlerin taşıyıcısı, kültür aktarımının ve eğitimin en önemli unsurlarından biri olmuştur. Bu bağlamda Rusâfî’nin kasidesi kadının ailedeki rolünü ve toplumdaki yerini merkeze almıştır. Şair, kadını biyolojik varlığı, fiziksel özellikleri veya romantik figürüyle sınırlı görmemiştir. Kadını bilgi, ahlâk ve sorumlulukla donanmış bir şahsiyet olarak karakterize etmiştir.

Rusâfî, kadını “okul”, “kaynak” ve “ahlâkın ilk taşıyıcısı” gibi metaforlarla yüceltmiş ve belâgat sanatlarını kullanarak onun toplum inşasındaki belirleyici konumuna dikkat çekmiştir. Kadının eğitimsiz bırakılmasına, eve hapsedilmesine ve cansız bir varlık gibi değerlendirilmesine karşı çıkmıştır. Ona göre kadının eğitimden mahrum bırakılması sadece bireysel veya ailevi bir sorun değildir. Bilakis toplumsal yozlaşmanın ve çöküşün temel sebeplerinden biridir. Dolayısıyla kadınların eğitimi toplumun ahlâkî gelişimi ve ilerlemesi için zorunlu bir gerekliliktir.

Şair, bireyin ahlâkî olgunluğunu annesinin terbiyesiyle ilişkilendirmiştir. Anneliği biyolojik bir olgudan ziyade eğitim veren bir kuruma benzetmiştir. Bununla birlikte sorumluluğu yalnızca kadına yüklememiştir. Erkeklerin de ailede eğitici ve destekleyici rol üstlenmeleri gerektiğini vurgulamıştır. Bu yaklaşım karşılıklı sorumluluk ve adalet esasına dayalı bütüncül bir aile modelini öne çıkarmıştır.

Rusâfî, görüşlerini İslâmî referanslara dayandırmıştır. Bu bağlamda Hz. Âişe gibi kadın âlimleri örnek göstermiş ve Resûlullah (sav)’ın sözlerine atıf yapmıştır. Bu çerçevede dinî gerekçelerle sürdürülen yanlış uygulamaları da eleştirmiştir.

Rusâfî, klasik şiir geleneğinin vezin ve kafiyesine bağlı kalarak modern bir üslupla dönemin sorunlarını dile getirmiştir. Kasidesi, annelik, eğitim ve ahlâk gibi değerler bağlamında toplum inşasına dair güçlü mesajlar vermiştir. Böylece kaside, Arap şiirinde kadının ahlâk ve eğitim başta olmak üzere farklı alanlardaki rollerini gösteren önemli edebi eserler arasında yerini almıştır.

KAYNAKÇA

Arslan, Adnan. “Iraklı Şair Ma’rûf er-Rusâfî’nin Gözünden Hülâgû’nun Bağdat İstilasası”. *İslami İlimler Dergisi* 17/2 (Aralık 2022), 53-67. <https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1213898>

Atîk, Abdülaziz. *Fi’l-Belâğati’l-‘Arabiyye ‘İlmu’l-Beyân*. Beyrut: Dâru’n-Nahda el-‘Arabiyye, 1985.

¹⁰⁷ Antuvân Dahdâh, *el-Mu‘cemu’l-Vasît fi Tasrîfi’l-Ef’âl*, ed. Cûrc Mitrî Abdulmesîh (Beyrut: Mektebe Lübnan Nâşirûn, 1999), 73, 240.

¹⁰⁸ Dahdâh, *el-Mu‘cemu’l-Vasît fi Tasrîfi’l-Ef’âl*, 103, 219.

- Aydın, Mehmet Zeki. *Ailede Çocuğun Ahlâk Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 6. Basım, 2008.
- Aziz, Serkevt. *Ma'ruf er-Rusafi'nin Şiirlerinde Türkiye ve Türkler*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı Arap Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Beyyûmî, Muhammed Receb. "el-Mer'et-u fî Şi'r er-Rusâfî". *Mecelletu'r-Risâle* 773 (1948), 478-479.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b İsmail. *Sahîh el-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Dimaşk: Dâr İbn Kesîr, 5. Basım, 1993.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b Hammâd el-. *es-Sihâh Tâcu'l-Luğâ ve Sihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafur 'Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Cibrân, Cibrân Halil. *Mey'e Mektuplar*. ed. Murat Can Öztürk. Gece Kitaplığı, 2015.
- Çetinkaya, Hamide. *Cibrân Halîl Cibrân'da Dil, Din ve Kadın Anlayışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Dabağ, Fevziyye. *An Analytical Study of Themes in the Poetry of Ma'rûf al-Rusâfî*. Glasgow: Glasgow Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 1977.
- Dahdâh, Antuvân. *el-Mu'cemu'l-Vasît fî Tasrîfî'l-Ef'âl*. ed. Cûrc Mitrî Abdulmesîh. Beyrut: Mektebe Lübnan Nâşirûn, 3. Basım, 1999.
- Dumûr, Yûsuf 'Abdu'l-Mecîd Fâlih. *Suretu'l-mer'eti fî Şi'ri Halîl Mutrân*. Câmi'at-u Mu'te 'İmâdetu'd-dirâsâtî'l-'ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Abdulhamîd Hendâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- Fîdan, İbrahim. "Cahiliye Şiirinde Kadın İmgesi". *Dini Araştırmalar (Religious Studies)* 19/49 (2016), 293-320. <https://doi.org/10.15745/da.267292>
- Gözütok, Şakir. "Resulullah Döneminde Kadın ve Kadın Eğitimi". *Dini Araştırmalar Dergisi* 19/49 (Kasım 2016), 175-196. <https://doi.org/10.15745/da.268861>
- Güler, Murat. *Cemîl Sıdkî ez-Zehâvî'nin Şiirlerinde Kadın*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Doktora Tezi, 2025.
- Güler, Murat - Akbaş, Rıfat. "Ma'rûf er-Rusâfî'nin Mersiyeleri". *Batman Akademi Dergisi* 8/2 (Ocak 2025), 156-190. <https://doi.org/10.58657/batmanakademi.1545632>
- Güzel, Ahmet. "Câhiliye Dönemi Araplarında Şiir Konuları". *Akademik Siyer Dergisi* 2 (2020), 80-104.
- Hakkı, İsmail. *Rûhu'l-Beyân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

- Hatimî, Ebu Ali Muhammed b. el-Hasan b. el-Muzaffer el-. *Hilyetu'l-Muhâdara fî Sinâ'ati's-Şi'r*. ed. Ca'fer el-Kitânî. 2 Cilt. Irak: Daru'r-Raşîd li'n-Neşr, 1979.
- Heddâre, Muhammed Mustafa. *Fi'l-Belâğati'l-'Arabiyye 'İlmu'l-Beyân*. Beyrut: Dâru'l-'Ulûm el-'Arabiyye, 1989.
- Hoque, Joynul. "Ma'ruf al-Rusafi: His Life and Works". *Pratidhwani-A Journal of Humanities and Social Science* 1/2 (2012), 27-34.
- Hudârî, Ali. "Temezzuharâtu'l-Mer'e ve Hukûkuhâ fî Şi'r-i Ma'rûf er-Rusâfî". *Mecelletu't-Tevâsulîyye* 6/18 (2020), 249-276.
- İbn Ebî'l-İsba', Ebû Muhammed Zekiyyuddîn 'Abdu'l-'Azîm b. 'Abdilvâhid. *Tahrîru't-Tahbîr fî Sinâ'ati's-Şi'r ve'n-Nesr ve Beyân İ'câzi'l-Kur'ân*. ed. Hanefî Muhammed Şeref. Cumhûriyyeti 'Arabiyye el-Muttehîde el-Meclisu'l-A'lâ li's-Şu'ûni'l-İslâmiyye Lecne İhyâ'i't-Turâsi'l-İslâmî, ts.
- İbn Esîr, Nasrullâh b. Muhammed Ziyâuddîn. *el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir*. thk. Ahmed el-Hûfî - Bedvî Tabâne. 4 Cilt. Kahire: Dâr Nahda Mısır li'l-Tıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b Yezîd. *Sünen İbn Mâce*. thk. 'İsâm Musa Hâdî. Suudi Arabistan: Dâr es-Siddîk li'n-Neşr, 2. Basım, 2014.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânu'l-'Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. 7 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- İbn Mâze, Burhâneddîn Ebu'l-Me'âlî Mahmûd b. Ahmed. *el-Muhîtu'l-Burhânî fî'l-Fıkhi'n-Nu'mânî*. ed. 'Abdulkerim Sâmi el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Ma'sûm, es-Seyyid Ali Sadruddîn. *Envâru'r-Rabî' fî Envâ'i'l-Bedî'*. ed. Şâkir Hâdî Şûkr. 7 Cilt. Necefu'l-Eşref: Matba'atu'n-Nu'mân, 1969.
- İbnu'n-Nâzım, Bedruddîn b. Mâlik. *el-Misbâh fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*. ed. Husnî Abdulcelîl Yusuf. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1989.
- İbnu'z-Zemlekânî, Kemâluddîn 'Abdu'l-Vâhid b. 'Abdulkerim. *et-Tibyân fî 'İlmi'l-Beyân el-Mutli' 'alâ İ'câzi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Matlûb - Hatice Hadîsî. Bağdat: Matba'atu'l-'Ânî, 1964.
- İbrahim, Hâfız. *Dîvân Hâfız İbrahim*. thk. Eymen Ahmed vd. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyye el-'Âmme li'l-Kitâb, 3. Basım, 1987.
- İshakoğlu, Ömer. "19. Yüzyıl Arap Nahda Hareketinde Kadın Yazarların Rolü ve Zeynep Fevvâz". *Şarkiyat Mecmuası* 21 (2012), 43-51.
- 'İzzeddîn, Yusuf. *eş-Şi'ru'l-İrâkî el-Hadîs ve Eseru't-Teyyârâti's-Siyâsiyye ve'l-İctimâ'iyye fih*. Bağdat: Matba'at Es'ad, 1960.
- Karabela, Nevin. "Ma'rûf er-Rusâfî ve Şiirlerinde Kadın". *Şarkiyat Mecmuası* 14 (2011), 39-57.

- Kayadibi, Fahri. "Kadın Eğitiminin Önemi ve Kalkınmadaki Rolü". *Istanbul Journal of Sociological Studies* 28 (2011), 19-31.
- Kazan, Ramazan. "Kaynaklık Etmesi Açısından Cahiliye Şiirinde Kadının Konumu". *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 21/53 (2021), 91-116. <https://doi.org/10.32330/nusha.898336>
- Kehâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-Mu'ellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Müsennâ – Dâr İlyâ'i't-Turâs el-'Arabî, ts.
- Kerim, Kevser Hâtif - Hasan, Munâ Salih. "Nazarât fî Nisâ'ıyyât Ma'rûf er-Rusâfî". *Mecelletu Kulliyeti't-Terbiyye li'l-Benât li'l-'Ulumi'l-İnsâniyye* 15 (2014).
- Kudâî, Ebû Abdullâh Muhammed b Selâme. *Musnedu's-Şihâb*. thk. Hamdî Abdulmecid es-Selefi. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu'r-Risâle, 2. Basım, 1986.
- Matlub, Ahmed. *Mu'cemu'l-Mustalahâtî'l-Belâğîyye ve Tatavvuruhâ*. 3 Cilt. Beyrut: ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-Mevsû'ât, 2006.
- Mecmû'a minel-Mu'ellifîn. *Mûcez Dâ'iratu'l-Ma'ârif el-İslâmiyye*. ed. Martijn Theodoor Houtsma vd. thk. Husâm Habeşî vd. 33 Cilt. Merkez eş-Şârîka li'l-İbdâ' el-Fikrî, 1998.
- Merâğî, Ahmed Mustafa el-. *Ulûmu'l-belâga: el-Beyân vel-Me'ânî ve'l-Bedî'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1993.
- Merdîn, Azize. *Harakâtu's-Şi'r fî'l-Asri'l-Hadis*. Dimaşk: Matbaat Riyad, 1982.
- Mueyyid Billâh el-'Alevî, Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrahim. *et-Tirâz li-Esrârî'l-Belâğa ve 'Ulûm Hakâ'iki'l-İ'câz*. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2002.
- Murâd, Şehîre. "el-Mer'etu fî Şi'r Emîr eş-Şu'arâ' Ahmed Şevkî". *Mecelletu's-Sekâfe* 4 (2002), 8-17.
- Mutrân, Halil. *Dîvânu'l-Halil*. 3 Cilt. Mısır: Metbe'at Dâr el-Hilâl, 1948.
- Mütenebbî, Ebu't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn el-Cu'fî. *Dîvânu'l-Mütenebbî*. Beyrut: Dâr Beyrut, 1983.
- Nâcî, Hilâl. *ez-Zehâvî ve Dîvânuhu'l-Mefkûd*. Kahire: Dâru'l-Arab li'l-Bustânî, 1963.
- Özalp, Mehmet Sıddık. *Bedruddîn b. Malik ve Belâgat İlmindeki Yeri*. Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2023.
- Özalp, Mehmet Sıddık. "Savaşların Prensesi Hind bint Nu'mân b. Münzir". *Konum, Rol, Olgu ve Algılar Düzleminde Câhiliye'den Günümüze Kadın*. ed. Yahya Yaşar - Emine Demil. 187-204. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2023.
- Por, Zâhir Süleyman - Zerkûb, Mansûre. "el-Mer'etu fî Şi'ri Halîl Mutrân". *Buhûsun fî'l-Luğati'l-'Arabiyyeti ve Âdâbihâ* 11 (2014), 57-70.
- Pullu, İdris. *Arap Dili ve Edebiyatında Meseller: Dil ve Belâgat Yönünden Özellikleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

- Rusâfî, Ma'rûf. *Dîvân Ma'rûf er-Rusâfî*. thk. Mustafa el-Ğalâ'înî. Mısır: Mu'essese Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2014.
- Rusâfî, Ma'rûf. *Dîvânü'r-Rusâfî*. thk. Mustafa Ali. 5 Cilt. Irak: Menşûrât Vizâreti'l-İ'lâm – el-Cumhûriyyetu'l-İrâkiyye, 1974.
- Safvet, Muhammed. *el-Emsâl eş-Şa'biyye*. Kahire, 1982.
- Sekkâkî, Sirâcuddîn Ebû Ya'kûb Yusuf b. Ebî Bekir. *Miftâhu'l-'Ulûm*. thk. Na'îm Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1987.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-. *Temhîdu'l-Fusûl fî'l-Usûl*. ed. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Haydarâbâd: İhyâu'l-Me'ârif en-Nu'mâniyye, ts.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Kahire; Beyrut: Matba'atu's-Sa'âde; Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Somuncuoğlu, Ecehan. "On Dokuzuncu Yüzyılda Nahda Hareketi: Modern Arap Düşüncesinin Oluşumu, Kapsamı ve Sınırları". *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi* 3/1 (2015), 103-120.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b Ebû Bekir b Muhammed. *Nuzhetu'l-Culesâ' fî Eş'âri'n-Nisâ'*. thk. Abdullatîf 'Âşûr. Kahire: Mektebetu'l-Kur'ân, ts.
- Şâkir, Serûd Ken'ân. "Sûretu'l-mer'et-i fî Şi'ri Cemîl Sıdkî ez-Zehâvî". *Journal of Language Studies* 3/6 (2023), 47-76.
- Şâl, Ali Bîrânî - Emîdvâr, Ahmed. "Te'sîru Ârâ' Muhammed Abduh fî Eş'âri Hâfız İbrahim el-İctimâ'iyye". *Mecelletu'l-Cem'iyyetu'l-İlmiyyetu'l-İrâniyye li-Luğati'l-'Arabiyye ve Âdâbihâ* 12 (2009), 23-39.
- Şevkî, Ahmed. *Şevkiyyât*. Kahire: Mu'esseset Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, ts.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b İsa b b Sevre. *el-Câmiu'l-Kebîr (Sunen et-Tirmizî)*. thk. Şuayb Arnavut - Sa'îd el-Lehhâm. Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 2009.
- Tüfekcioğlu, Yasemin. *Hâfız İbrahim'in Şiirlerinde Kadın Teması*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Uzun, Tacettin. "Ma'rûf er-Rusâfî'nin Arap Dili ve Edebiyatıyla İlgili Eserleri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1986), 291-298.
- Vatvât, Reşîduddîn Muhammed el-'Umrî el-. *Hadâiku's-Sihr fî Dakâ'iku's-Şi'r*. çev. İbrahim Emin eş-Şuvâribî. Kahire: Matba'at Lucnâ li-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1945.
- Yasin, Bû Ali. *Hukûku'l-Mer'eti fî'l-Kitâbeti'l-'Arabiyyeti munzu 'Asr al-Nahda*. Dımaşk: Dâr et-Talî'ati'l-Cedîde, 1998.
- Yemût, Beşir. *Şâ'irâtu'l-'Arab fî'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Ehliyye, 1934.

- Yılmaz, Mehmet. "Câhiliye Devri Arap Şiirinde Eş Olarak Kadın Algısı". *Erciyes Akademi* 37/4 (2023), 1757-1781.
<https://doi.org/10.48070/erciyesakademi.1372531>
- Zehâvî, Cemîl Sıdkî. *Dîvânu'z-Zehâvî*. Mısır: el-Matbaatu'l-'Arabiyye bi-Mısır li-Sâhibihâ Hayrî'd-Dîn ez-Ziriklî, 1924.
- Zerkûb, Mansûre - Muhammedî, Mahmud Rıza Tûkulî. "el-İltizâmu's-Siyâsî fî Şi'ri Ma'rûf er-Rusâfî". *Mecelletu'l-Luğati'l-'Arabiyyeti ve Âdâbihâ* 3 (2006), 19-45.
- Zeyyât, Ahmed Hasan ez-. "Ma'rûf er-Rusâfî". *Mecelletu'r-Risâle* 612 (1945), 297-298.
- Ziriklî, Muhammed Hayrüddîn b Mahmûd b Muhammed b Ali b Fâris. *el-A'lâm: Kâmûs Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ' mine'l-'Arab ve'l-Musta'ribîn ve'l-Musteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.
- 'Azûze, Luveyze. "Tecelliyât Ramzi'l-Mer'eti 'inde Cibrân Halîl Cibrân beyne'n-Nez'ateyn er-Rûmânsiyye ve's-Sûfiyye". *Mecelletu'l-Mudevvene* 10/1 (2023), 168-178.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2025, 12 (3), 82-101

ANNENİN FEDAKÂRLIĞI ve MERHAMEİ BAĞLAMINDA
MUSTAFA AKKAD'IN "ANNEMİN SEKİZ YALANI" ADLI ÖYKÜSÜ

**Mustafa Akkad's Story of "My Mother's Eight Lies" in the Context of Mother's
Sacrifice and Compassion**

Ramazan KAZAN

Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı
Anabilim Dalı, ramazankazan@sdu.edu.tr, ORCID: [0000-0003-3103-111X](https://orcid.org/0000-0003-3103-111X).

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	30.07.2025
Kabul Tarihi / Accepted:	23.09.2025
Yayın Tarihi / Published:	03.12.2025
Cilt / Volume:	12
Sayı / Issue:	3
Sayfa/ Pages:	82-101

Atıf / Cite as: Kazan, Ramazan. "Annenin Fedakarlığı ve Merhameti Bağlamında Mustafa Akkad'ın "Annemin Sekiz Yalanı" Adlı Öyküsü" (Mustafa Akkad's Story of "My Mother's Eight Lies" in the Context of Mother's Sacrifice and Compassion). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/3 (2025), 82-101. Doi: 10.17859/pauifd.1752818.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

Öz

Aileler, toplumun en küçük unsurunu oluşturur. Onun temel direkleri de anne ve babalardır. Bu temel sosyal varlığın en önemli üyesi ise annelerdir. Zira anneler toplumun oluşması ve devamını sağlayan en önemli bireylerdir. Aile kurumunda fedakârlığın esas noktasında yine anneler bulunmaktadır. Anneler çocukların dünyaya getirilmesi, eğitilmesi ve motivasyonunda oldukça önemli şahsiyetlerdir. Canlılar âlemindeki dikkat çeken davranış, muamele, mücadele, ilginç olaylar vs. edebiyatın konuları arasında yer almaktadır. Edebiyatın nesir alanındaki en önemli çeşitlerinden biri de öyküdür. Annenin fedakârlıklarını son dönemin önemli sinema yönetmeni de olan Dr. Mustafa Akkâd, yazdığı *Annemin Sekiz Yalanı* "كذبات أمي الثمانية" adlı öyküsünde konu edinmiştir. Öyküde annenin çocuğuna gösterdiği fedakârlık, merhamet ve onurlu davranışı, merak uyandıran bir şekilde sekiz yalan olarak edebî üslûpla dile getirilmiştir. Bu durum annenin çocuğuna olan sevgisini ve fedakârlığını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Çalışmada, öyküdeki annenin çocuğuna söylediği dikkat çekici yalanlarla, karşılıksız olarak yavrusuna gösterdiği ilgisi, sevgisi ve fedakârlığını ortaya koymak amaçlanmıştır. Makale önce bir "Giriş" le başlamış ve yazarın hayatı ele alınmıştır. Öyküdeki olay örgüsü, karakterler, zaman, mekân ve kullanılan üslûba dikkat çekilmiştir. Sonra fedakârlık bağlamında anneye atfedilen sekiz yalan, bölümler halinde ele alınmıştır. Bu yapılırken nitel araştırma metoduna başvurulmuştur. Önce öykünün Arapça aslı ve tercümesi verilmiştir. Daha sonra her bölümün tahlili ve analizi yapıp varsa, edebî üslûbuna dikkat çekilmiştir. Her bölümde annenin çocuğuna gösterdiği çabaların değişik yönleri ele alınmıştır. Böylece annenin çocuğu için gösterdiği gayreti, ilkeli tutumu, benimsediği prensipleri, insanlığın, ilim ve edebiyat dünyasının dikkatine sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Aile, Anne, fedakârlık, Mustafa Akkâd Annemin sekiz yalanı

Mustafa Akkad's Story of "My Mother's Eight Lies" in the Context of Mother's Sacrifice and Compassion

Abstract

Families constitute the smallest element of society. Their pillars are mothers and fathers. The most important members of this fundamental social entity are mothers. Because mothers are the most important individuals who ensure the formation and continuity of society. Mothers are again at the core of sacrifice in the family institution. Mothers are very important figures in the birth, education and motivation of children. Notable behaviors, treatments, struggles, interesting events, etc. In the living world are among the subjects of literature. One of the most important types of literature in the field of prose is stories. Dr. Mustafa Akkâd, an important film director of the recent period, deals with the sacrifices of the mother in his story "My Mother's Eight Lies". In the story, the sacrifice, mercy and honorable behavior of the mother towards her child is expressed in a literary style as eight lies in a curious way. This situation is very important in terms of showing the mother's love and devotion to her child. The study aims to reveal the mother's selfless love and sacrifice for her child through the striking lies she tells her child. The study began with an introduction. The author's life was then examined. Attention will be drawn to the plot, characters, time, place and style used in the story. The eight lies attributed to the mother, in the context of self-sacrifice, were

* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, ramazankazan@sdu.edu.tr, ORCID: [0000-0003-3103-111X](https://orcid.org/0000-0003-3103-111X).

examined in sections. In this process, qualitative research method was used. Firstly, the original Arabic version and translation of the story were given. Then, each section was analyzed and its literary style, if any, was highlighted. In each chapter, different aspects of the mother's efforts towards her child are discussed. Thus, the mother's efforts for her child, her principled attitude, and the principles she adopted were brought to the attention of humanity, the world of science and literature.

Keywords: Arabic Language and Literature, Family, Mother, sacrifice, Mustafa Akkad My Mother's eight lies.

Tructured Abstract

Humans are social beings. The cornerstone of this existence is the family. The traditional family consists of mother, father, children and grandparents. The mother is the most important member of the family. Because they are the most important individuals who ensure the formation and continuity of society. The troubles and pains that mothers go through while pregnant and giving birth to their children are the first of the difficulties they endure. These are the first sacrifices a mother makes. It is also a known fact that a child needs the mother's affection, mercy and service until he grows up. Because the mother has to live a life dependent on her child 24 hours a day. Mothers are the crux of sacrifice within the family. Their primary focus is their children and their future. This is expressed in the proverb, "A mother's greatest challenge is raising her children." Similarly, in our culture, the sacrifice of mothers for their children is expressed as "Mothers don't eat, they feed; they don't wear, they clothe." The sacrifices, love, and compassion mothers show their children have captured the attention of literary figures. They have also dedicated a special place to mothers in their novels and short stories. The story in this study focuses on the sacrifices of mothers. The author, Mustafa Akkad, focused on the eight sacrifices of a mother. The author called these sacrifices "her eight lies." Thus, the story generated considerable interest. The title of the story is "My Mother's Eight Lies." The eight lies attributed to mothers are allegories of sacrifice, self-sacrifice, mercy, compassion, honor, and not disturbing others.

The author of the story is Mutaafa Akkad. He was born in Aleppo, Syria, on July 1, 1930. His father was Arab and his mother was Turkish. He completed his primary, secondary, and high school education in his hometown. Akkad, who received an Islamic education from his family, was an admirer of the Ottoman. In his youth, he developed an interest in film and cinema. This curiosity led him to leave Syria for the United States in 1951. He lived in the United States from his youth. He studied theater at the University of California and later earned a master's degree from USC. Native American Sam Peckinpah helped him become a successful film director. He learned the fundamentals of filmmaking from him. Thus, Akkad became one of Hollywood's top horror filmmakers in his early years. The film, which is in Arabic and English, has been translated into twelve languages. The film, 177 minutes long, presents facts, as opposed to the orientalist view of Islam. Mustafa Akkad's film, *The Lion of the Desert*, Ömer Mukhtar, also generated significant interest. He was killed in a terrorist attack in Amman, the capital of Jordan, on November 11, 2005. Consequently, Akkâd became famous for directing *The Call* and *Ömer Mukhtar*. Therefore, his true success was in this field. Besides the short story under discussion, no other literary works of his have been found in our research.

The story under consideration uses a plot derived from the flow of life, based on experience. The basic plot explores the various stages of the author and his mother's lives. The mother's self-sacrifice, demonstrated by going hungry, is characterized by the author as her lie. his effort of the mother is very important in terms of showing her role in education. With her child's education becoming increasingly difficult, she rejects a marriage proposal. Despite the challenges, she chooses to live with her child. he mother's honorable behavior is depicted in a literary manner in the sixth and

seventh sections of the story. In the last section, the ideal mother model who never gives up on her child is presented to the attention.

In the study, firstly an "introduction" and the author's life will be discussed. Next, the eight lies attributed to the mother in the context of self-sacrifice will be examined in sections. The original Arabic version of the story will be translated and analyzed.

These moral principles will be presented to the attention of humanity, the world of science, and literature.

GİRİŞ

İnsan sosyal bir varlıktır. Bu varlığın oluşmasının temel taşı ailedir. Geleneksel aileyi anne, baba, çocuklar ile dede ve nineler/ebeler oluşturur. Bu temel varlığın en önemli üyesi ise annelerdir. Zira anneler toplumun oluşması ve devamını omuzlarında taşıyan bireylerdir. Çocuklarına hamile ve dünyaya getirirken çektikleri sıkıntılar, annelerin daha ilk başlangıçta katlandıkları zorluklardır. Bunlar, genelde annelerin, severek ve içten gelerek yaptığı fedakârlıklardır. Çocuğun dünyaya gelmesinden ve kendine yetecek düzeye ulaşmaya kadar annenin veya bir bakıcının şefkatine, merhametine ve hizmetine ihtiyacı vardır. Genelde annelerin, belli bir dönem çocuklarına bağlı bir hayat sürdüğü bilinmektedir. Onun zor ve fedakâr davranışları atasözünde 'yuvayı dişi kuş yapar'¹ şeklinde dile getirilmiştir.

Hayvanlar âleminde bile genelde annelerin, yavrularına karşı sevgisi ve merhameti, tehlikeye karşı teyakkuza, beslemesi vs. bilinen bir gerçektir. Bu durum canlılar âleminde böyle iken aklıyla onların en üst mertebesinde olan insanın, çocuklarına karşı fedakârlık ve hassasiyetinin daha üst düzeyde olması beklenir. Aile kurumunda bu fedakârlığı üst seviyede gösterenler, annelerdir. "Anaların baş derdi, evladını baş göz etmek"² şeklindeki atasözü de annenin hedefini, çocuğunun kendine yetecek ve evlenebilecek bir çağa getirme olduğunu ifade etmektedir.

Annenin sorumluluk olarak başta vatan savunması ve toplumu bilinçlendirme ve değerlere sahip çıkıp onları ideal haline getirmede canı gönülden gayretleri oldukça önemlidir.³

Öyküler, ihtiva ettiği hoş şeylerle ruhu dinlendirmek, içinde taşıdığı kültürle zihni aydınlatmak, hikmetli sözler ve güzel öğütlerle ahlakı güzelleştirmek amacıyla kaleme alınan edebî türlerden biridir.⁴ Yine hayatta olan ve olması muhtemel olayları bir ölçü ile anlatan, hayalde tasarlanan fiillerle okuyucuda heyecan ve zevk uyandıran kısa nesir çeşididir.⁵ Bu alanda da edebiyatçılar pek çok değerli eserler kaleme almıştır.

¹ Tülbentçi, Ferudun Fazıl, *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, (İstanbul: 1963, İnkılap ve Aka Kitapevleri), 392.

² Tülbentçi, *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 44.

³ Ramazan Kazan, *Ağlayan Kudüs Filistin dramına Dair 'Ummu Sa'd' Adlı Roman ve Tahlili*, (Ankara: 2018, Nobel Bilimsel Eserler), 3.

⁴ Mecdî Vehbe-Kâmil el-Muhendis, *Mu'cemu'l-Mustalahâtî'l-Arabiyye fi 'l-Lugati ve'l-Edebi*, (Beyrut: 1984, Mektebetu'l-Lubnân), 289.

⁵ Karaalioğlu, Seyit Kemal, *Sözlü Yazılı Kompozisyon Konuşma ve Yazma Sanatı*, (İstanbul: 1976, İnkılap ve Aka Kitapevleri), 347.

Öyküler konu olarak, genellikle belli bir amaç için iki zıt taraf arasında geçen mücadeleyi ele alır. Bu esnada iki taraftan birisi, iyi kişiyi temsil ederken diğeri de kötü karakteri temsil eder. Buradaki hedef, zafere ulaşmak ve onu tekeline almaktır. Bu mücadele veya rekabet, öyküdeki kahramanlardan birinin iç dünyasında olabileceği gibi, kamu yararı ile çıkarıcının menfaati arasında da olabilir.⁶ Öykünün felsefî, şiirsel, sembolik, çocuk, kısa, romantik... gibi türleri vardır.⁷ Ele alınan çalışmadaki öykü, bir annenin oğluna karşı sergilediği fedakârlıklarını dile getirirken söylediği sekiz yalanı esas almaktadır.

Dr. Mustafa Akkâd, toplumunda yaygın olmasını istediği annenin fedakârlıklarını yazdığı *Annemin Sekiz Yalanı* “كذبات أمي الثمانية” adlı öyküsünde konu edinir. O, annenin çocuğuna gösterdiği canhıraşça fillerinden önemli gördüklerinden bir kısmına dikkat çeker. Bu arada annenin çocuğuna gösterdiği fedakârlık ve onurlu davranışı sırasında başvurduğu merak uyandıran yalanlarından sekiz tanesini edebî bir üslûpla dile getirir. Anneye atfedilen sekiz yalan; fedakârlık, feragat, merhamet, şefkat ve onurlu olmadan mecazdır.

Şimdi öykü yazarı ve son dönemin önemli sinema yönetmeni, Dr. Mustafa Akkâd’ın kısa hayatına yer verilecektir.

1. Mustafa Akkâd’ın Hayatı ve Film Yönetmenliği

Doktor Mustafa Akkâd, 1930 yılının 1 Temmuz’unda Suriye’nin Halep şehrinde dünyaya geldi. İlk, orta ve lise eğitimini memleketinde tamamladı. Ailesinden din eğitimi de alan Akkâd, Osmanlı hayranıydı. Gençliğinde filme ve sinemaya karşı ilgi duydu. Bundan dolayı 1951’de Suriye’den Los Angeles’taki Kaliforniya Üniversitesi’nde film yönetmenliği ve yapımcılığı okumak üzere Amerika Birleşik Devletleri’ne gitti. Buradaki üniversite eğitimini başarılı bir şekilde derecede tamamladı. Adı hala bu üniversitenin seçkin öğrencileri arasında yer almaktadır. Daha sonra Aynı üniversitenin USC/School of Dramatic Arts’ tan yani Dramatik Sanatlar Okulundan yüksek lisans diploması aldı. Hayatının sonuna kadar Amerika’da yaşadı. Başarılı bir film yönetmeni olmasında Kızılderili Sam Peckinpah’ın katkısı oldu.⁸

Mustafa Akkad’ın en ünlü filmleri arasında, "Çağrı" ve "Çöl Aslanı Ömer Muhtâr" yer almaktadır. Aktör Anthony Quinn, her iki filmde de başrolü oynamıştır.⁹

⁶ Mecdî Vehbe-Kâmil el-Muhendis, *Mu’cemu’l-Mustalahâtî’l-Arabiyye fi ’l-Lugati ve’l-Edebi*, 290.

⁷ Öykü çeşitleri ve bu alanlarda yazılan öykü kaynakları için bkz. Mecdî Vehbe-Kâmil el-Muhendis, *Mu’cemu’l-Mustalahâtî’l-Arabiyye fi ’l-Lugati ve’l-Edebi*, 269-292.

⁸ Gamal Adawi, “Analytical Study: A Message from the Film “The Message” Integrating Selected Short Scenes from the Documentary Film “The Message” by Moustapha Al-Akkad as an Educational Tool in Micro-Teaching Processes”, *Journal of Ecohumanism*, 2025 4/2 1959; <https://www.haber7.com/biyografi/haber/3069910-cagri-ve-omer-muhtar-filmlerinin-yonetmeni-mustafa-akkad-kimdir>. Erişim: 26 Nisan 2025; Ahmad Abu-Zannad, <https://www.imdb.com/name/nm0002160/bio/> Erişim: 26 Nisan 2025; <https://rattibha.com/thread/1422820196402741248>. Erişim: 26 Nisan 2025.

⁹ Gamal Adawi, “Analytical Study: A Message from the Film “The Message” Interating

Onun adını, başta İslam âlemi olmak üzere tüm dünyaya duyuran “Çağrı” filminin yönetmenliğini yapması oldu. 1976 yılında kendisiyle yapılan bir röportajda Çağrı’yla ilgili özetle şunları söylemiştir:

Çocuğum dünyaya gelince, ona dinini öğretme sorumluluğunu fark ettim. İşte bu durum, Çağrı Projesini ortaya çıkardı. Hollywood’da Antony Quin’in başrolde oynadığı İslâm Dini ile ilgili film yapmak oldukça zordu. Çünkü Hollywood geleneğinde İslâm’a dair her şeye kötü bakılıyordu. Batıda yaşayan bir Müslüman olarak İslâm hakkındaki gerçekleri duyurmanın görevim olduğunu düşündüm. Özellikle Amerikan kamuoyunu dikkate alıp kendi mantıkları ve dilleriyle hitap ettim.¹⁰

Peygamberimiz’ in (s.a.v) hayatını ele alan film, 1976 yılında tamamlandı. Mustafa Akkâd’ın imzası, filmde kendini belli ediyordu. Senaryosu ile olduğu kadar müziğiyle de büyük bir ses getirdi.¹¹ Çağrı, Hz. Muhammed önderliğinde İslamiyet’in doğup yayılmasını anlatan biyografik ve dram türünde bir film. Dili Arapça ve İngilizce olup ayrıca on iki dile çevrilmişti. Film, 177 dakika olup oryantalist bakışın aksine, İslam Dininin gerçeklerini esas alan birçok örneğe yer verdi.¹²

Çağrı’nın 1977’de vizyona girmesinin ardından Mustafa Akkâd’ın “Lion Of The Desert” /Çöl Aslanı Ömer Muhtar filmi de büyük yankı uyandırdı. Onun iki büyük hayali daha vardı. Birisi Fatih’i ve İstanbul’un fethini, diğeri ise Selahaddin Eyyubi’nin hayatını beyaz perdeye taşımaktı. Ancak bunları gerçekleştiremedi.¹³ 11 Kasım 2005 günü, Ürdün’ün başkenti Amman’da bulunduğu otele yönelik düzenlenen terör saldırısında hayatını kaybetti.¹⁴ Mustafa Akkâd’dan sonra İslam dünyasında onun gibi bir yönetmen yetişmedi. O, Batı’daki İslam ön yargısını kırmak için proje üretmeye gayret etti.¹⁵ Mustafa Akkad, Arap ve uluslararası film festivallerinde birçok ödül kazandı. Ayrıca Arap ve yabancı liderlerden çok sayıda madalya aldı. Ayrıca ABD Başkanlarından olan Bill Clinton tarafından onurlandırıldı.

Selected Short Scenes from the Documentary Film “The Message” by Moustapha Al-Akkad as an Educational Tool in Micro-Teaching Processes”, 1959.

- ¹⁰ Gamal Adawi, “Analytical Study: A Message from the Film “The Message” Integrating Selected Short Scenes from the Documentary Film “The Message” by Moustapha Al-Akkad as an Educational Tool in Micro-Teaching Processes”, 1959; <https://www.haber7.com/biyografi/haber/3069910-cagri-ve-omer-muhtar-filmlerinin-yonetmeni-mustafa-akkad-kimdir>. Erişim: 26 Nisan 2025; <https://rattibha.com/thread/1422820196402741248>. Erişim: 26.04.2025.
- ¹¹ <https://www.haber7.com/biyografi/haber/3069910-cagri-ve-omer-muhtar-filmlerinin-yonetmeni-mustafa-akkad-kimdir>. Erişim: 26.04.2025.
- ¹² Ayşe Şahin, “Kurgudan Gerçeğe İslam Peygamberi Algısı: The Message (Çağrı)”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)*, (Haziran, 2022). 5/1, 232.
- ¹⁴ <https://www.dailysabah.com/arts/cinema/understanding-moustapha-akkad-through-the-message-he-left>, Alış tarihi: 10. 09. 2025; <https://www.gzt.com/mecra/bu-dunyadan-bir-mustafa-akkad-gecti-3698680>. Erişim: 26 Nisan 2025.
- ¹⁴ Gamal Adawi, “Analytical Study: A Message from the Film “The Message” Integrating Selected Short Scenes from the Documentary Film “The Message” by Moustapha Al-Akkad as an Educational Tool in Micro-Teaching Processes”, 1959.
- ¹⁵ <https://www.haber7.com/biyografi/haber/3069910-cagri-ve-omer-muhtar-filmlerinin-yonetmeni-mustafa-akkad-kimdir>. Erişim: 26 Nisan2025; Mustafa Sonok, “Mustafa Akkad’ı el-Kâide’nin Öldürdüğü Hiç Unutulmamalı”, <https://www.antraktsinema.com/makale.php?id=666>. Erişim: 26 Nisan 2025.

Bu arada Fransız müzisyen Maurice Jarre'nin bestelediği "Çağrı" filminin müziği, 1977 yılında en iyi film müziği dalında Nobel Ödülü'nü kazandı.¹⁶

Yazarın hayatı hakkında belli bir kitap veya tercüme eserlerde ismine rastlanmamaktadır.¹⁷ Arap dünyasının en büyük kütüphanelerinden biri olan Katar Milli Kütüphanesi kataloğu başta olmak üzere yazarın hayatına dair yazılı müstakil bir kaynak bulunamamıştır. Bu durum ölüm tarihinin 2005 yılı gibi son dönemde olmasından kaynaklanmaktadır. Yönetmen oğlu Mâlik Akkâd, babasının hayatını konu alan bir belgesel hazırlığı içerisinde olduğunu ifade etmesi¹⁸ de bunu göstermektedir. Müellif, esas itibarıyla yönetmenlik yönüyle meşhur olmuştur. Yaptığı filmler hakkında ülkemiz akademisyenleri tarafından farklı makaleler de ele alınmaya başlamıştır. Örnek olması açısından Mustafa Sarmış'ın, "Çağrı (1976) Filminde Hristiyan ve Yahudiler"¹⁹ adlı makalesi bunlardan biridir. Diğer Ayşe Şahin'in "Kurgudan Gerçeğe İslâm Peygamberi Algısı: The Message (Çağrı)"²⁰ adlı makalesidir.

Sonuç olarak yazar, Suriyeli olup uluslararası film yönetmenidir. Çağrı ve Ömer muhtar adlı filmlerin yönetmenliği yapmış bu sayede ün kazanmış bir şahsiyettir. Dolayısıyla esas başarısını bu alanda göstermiştir. Yapılan araştırmalarda ele alınan öykünün dışında yazarın başka eserine de rastlanmamıştır. Müellif 21. Yüzyılın başlarında 2005 yılında vefat etmesi dolayısıyla hayatı hakkında henüz kitaplaşmış bir kaynak da söz konusu değildir.

2. Annemin Sekiz Yalamı Adlı Öyküde Olay Örgüsü

Edebiyat terimi olarak olay örgüsü kavramı, roman ve öykü gibi edebi ürünlerde yaşananların, hadiselerin neden sonuç ilişkileri içinde aktarılması olarak ifade edilebilir. Bu olaylar belli bir hedef ve gaye çerçevesinde dönüp dolaşır. Dolayısıyla romanda ve öyküde olup bitenler, olay örgüsünü teşkil eder.

Ele alınan öyküde, yaşananlardan hareketle tecrübeye dayanan hayatın akışından alınmış bir olay örgüsü tercih edilmiştir. Bu bağlamda, yazar ve annenin hayatının değişik evrelerini ele alır. Öykü, fakir annenin, küçük yaşta yetim kalmış çocuğunun bakımı sağlamak için çektiği sıkıntılarla başlar. Öykü, çocuğun gelişimiyle birlikte annenin gösterdiği değişik fedakârlıkla devam eder. Çocuğun eğitim hayatını bitirip iş sahibi olmasıyla annesine takdim ettiği imkânları, onun yalana sığınarak reddetmesiyle öykü diğer bir evreye dönüşür. Son evrede ise annenin yaşlanması, ağır hastalığa yakalanması ve tüm bunlara rağmen oğluna gösterdiği derin merhameti ve nihayet ölümüyle sona erer. Özellikle her hâlükârda

¹⁶ Gamal Adawi, "Analytical Study: A Message from the Film "The Message" Integrating Selected Short Scenes from the Documentary Film "The Message" by Moustapha Al-Akkad as an Educational Tool in Micro-Teaching Processes", 1959-1960.

¹⁷ Yazarın hayatına dair *Udebâu Muâsirûn*/Muasır Edebiyatçılar adlı eserlerde de ismine rastlanmamıştır.

¹⁸ <https://www.diyanehaber.com.tr/mustafa-akkadin-hayati-ve-cagri-filmini-cekerken-yasadiklari-belgesel-olacak>. Erişim:26 Nisan 2025.

¹⁹ Mustafa Sarmış, "Çağrı (1976) Filminde Hristiyan ve Yahudiler: İnşa Edilen Anlamlar ve Dinler Arası Diyalogun İzleri" *Trabzon İlahiyat Dergisi*, (Aralık 2023), 10/2, 111-139.

²⁰ Şahin, "Kurgudan Gerçeğe İslam Peygamberi Algısı: The Message (Çağrı)", 227-241.

fedakârlık eden ve çocuğunu kendisine tercih eden anne, topluma rol model olarak sunulmaya çalışılır.

Netice itibariyle rol model olarak sunulan annenin gayret ve çabaları, diğer anne ve insanlara adeta sizler de topluma yük olmadan zorlukları göğüsleyin mesajını vermektedir. Bunun yanı sıra hayatın sıkıntılı yönlerinin de olduğu hatırlatılmaktadır. Öykü, annenin fedakârlıklarını özgün bir şekilde ele alış üslûbuyla edebî bir özelliğe haizdir. Yine değişik dergi ve sosyal medya organlarında müteaddit defa yayımlanması etkili olduğunu göstermektedir.

3. Öyküdeki Karakterler

Öyküdeki olay örgüsü içinde başkahramanlar, anne ve oğuldan ibarettir. Öyküyü müellif, oğul karakterinin dilinden anlatmaktadır.

Öykünün esas olay örgüsü dışında amca karakterinde bir şahıs da vardır. O, fakir olan yeğenine ve onu dul annesine kıt imkânlarıyla yardım eden bir karakterdir. Ayrıca öyküde komşular ve ticaret erbabından bir şahıs da söz konusudur.

3.1. Anne

Öyküde anne, küçük çocuğuyla dul kalmış, fakir, garip genç birisidir. Anne karakterinin en belirgin özelliklerinden birisi, çocuğunun ve ailenin rızkını kazanmak için çırpınması, üstesinden güçlükle geldiği işleri yapmak zorunda kalmasıdır.

O, oğluna da avuç açmak istemeyen onurlu bir karakterdir. Oğlu eğitimini tamamlayıp ailenin geçimini sağlayacak güce ulaşınca, ona muhtaç olmak ve tenezzül etmek istemez. Nitekim anne, oğlunun kendisine yaptığı maddi teklife;

احتفظ بمالك، إن معي من المال ما يكفيني "*Paramı kendine sakla. Benim yeterince param var*" şeklinde cevap verir. Annenin bu sözünden anlaşılacağı üzere oğlunun teklifini reddeder. Böylece onurundan ödün vermez.

Annenin önemli özelliklerinden birisi de şefkatli olmasıdır. "Şefkat sahibi kişi hakseverdir. Bu uğurda küçük düşürülmeye kulak asmaz, gücenmez, şahsi menfaatini düşünmez."²¹ Anne oldukça fakir olmasına rağmen başkalarının kınamasını ve dedikodusunu aklından bile geçirmez. Kimseden yardım beklemeden çalışır, hak eder. En önemli hedefi, yavrusunun geçimini sağlamak ve onu ayakları üzerinde durabilecek seviyeye getirmektir.

Annenin diğer bir vasfı, oğlu da olsa, başkasına yük olmamaktır. Nitekim oğlunun beraber yaşama teklifini, onu huzursuz etmeme ve rahatını bozmama adına "أنا لست معتادة على المعيشة المترفة." / *Ben lüks içinde yaşamaya alışık değilim*" şeklindeki ifadesiyle kabul etmez.

Anne son anlarında bile çektiği acı ve sıkıntıları, evladına hissettirmemeye çalışan bir karakterdir. Nitekim öykünün son bölümünde oğlunun kendi acıklı haline üzülmesine, gönlü razı olmaz.

²¹ Ahmet Rifat, *Tasvîr-i Ahlâk*, Haz. Hüseyin Algül, (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser), 202.

3.2. Oğul

Oğul, küçük yaşta babasını kaybedip yetim kalan ve öyküyü aktaran karakterdir. O, öyküye ad olan annesinin yalanlarını, sekiz farklı zaman aralığında takdim eder. Oğul, annenin değişik zaman ve mekânlarda söylediği yalanlarını, “كانت هذه كذباتها الأولى، الثانية، الثالثة...” / *Bu onun ilk, ikinci, üçüncü... yalanıydı*” şeklinde hikâye eder. Bu durum okuyucuyu hayrete düşürür. Aslında oğulun, anneye atfettiği sekiz yalanı, onun fedakârlığının ve onurlu davranışının edebî bir üslûp olan mecazla anlatım şeklidir.

Oğul, annesinin fedakârlığının üst düzeyde olduğunun bilmektedir. Nitekim öyküde akşam okuldan dönünce, annesini evde bulamaz. Onun çarşıda sırtında taşıdığı ticaret eşyalarını satmak için geç saatlere kadar koşuşturduğunun farkındadır.

Karakter olan oğul, belli bir maddi güce ulaştıktan sonra annesine karşı vefasını göstermek ister. Fakat annesi yapılan tüm teklifleri kabul etmez.

Oğlu, yurt dışında çalışırken annesinin yalnız kalması, kansere yakalanması, ameliyat olması müteessir eder. Annesini ziyarete gelip durumunu görünce iç monologla “kalbim yandı” şeklindeki ifadesiyle acısını dile getirir.

4. Öyküde Zaman ve Mekân

Öyküde zaman, müellif Mustafa Akkad’ın yaşadığı 20. yüzyılın 1970’li yıllarından sonrasına tekabül etmektedir.

Aslında öykü, dul kalan annenin gençlik, orta yaşlılık, ihtiyarlık ve ölümüne kadar bir zaman dilimini ihtiva eder. Yine öyküdeki zaman, oldukça küçük yaştaki çocuğun eğitim hayatının bütün dönemlerini ve çalışma hayatını da içine alır.

Öyküde mekânlar farklılık arz etmektedir. Başta annenin yaşadığı mekân, ismi belirtilmeyen bir şehirde geçmektedir. Anne ve oğulun ortak yaşadığı mekânlar, öyküde ayrıntılı olarak verilir. Özellikle içinde yaşanan ev, balık tutulan nehir, okul, ticaret için dolaşılan caddeler ve evler öyküde dile getirilen mekânlar arasındadır.

Öyküde Oğulun belli bir kariyere ulaştıktan sonra yaşadığı şehirdeki şirketin bir bayisinde çalışmak üzere Almanya’ya gittiği ve orada yaşadığı zikredilmektedir.

Öykünün geçtiği mekân ve zamana dikkat çekildikten sonra kısaca üslûbuna değinmekte yerinde olacaktır.

5. Öyküde Kullanılan Üslûp

Öyküde gayet sade ve anlaşılır bir dil kullanılmıştır. Böylece müellif, öyküyü okuyan her kesimden insanın, annenin fedakârlıklarını, sıkıntılı hayatını, onurlu davranışlarını anlayarak okumasını ve onu örnek almasını hedeflemiştir.

Öyküde anne, kendi hakkına düşen pilavını doyması için oğluna verir. Bu esnada; “يا ولدي تناول هذا الأرز، فأنا لست جائعة.” *Oğlum! Bu pilavı sen ye. Ben aç değilim*” şeklindeki ifadesi, annenin fedakârlığını sade üslûpla dile getiren bir örneği teşkil eder.

Anne, fedakârlık, feragat, onurlu davranış, kimseye muhtaç olmama ve analığın verdiği merhameti dile getirirken -müellifin deyimiyle- öyküde sekiz kere yalana başvurmuştur. Örnek olması bakımından bunlardan birisini dikkatlere

sunmak uygun olacaktır. Anne yağmurlu bir kış gecesinde sırtına yüklendiği kıyafetleri satmak için ev ev dolaşırken işi uzar. Oğlu ona: "Anne, haydi eve dönelim. Vakit geç oldu ve (hava da) çok soğuk, sabah çalışmaya devam edebilirsin" diye seslenir. Annesi yorgun olduğu halde gülümseyerek, "يا ولدي أنا لست مرهقة /Oğlum! Yorgun değilim" demesini yazar, annesinin üçüncü yalanı olarak zikreder. Görüldüğü üzere başkasına muhtaç olmamak için kışın zor şartlarda akşamın geç saatlerine kadar çalışıp yorulan anne, feragatini ortaya koymak için yorulmadığını ifade etmektedir.

Öyküde kinâye ve istiâre üsluplarına başvurulduğu söylenebilir. Örnek olması açısından anne, hakkına düşen balığı yemeyip oğluna takdim eder. Bu fedakârlığı oğlu, "فاهتز قلبي لذلك /Bu duruma karşı kalbim titredi" şeklinde edebî bir üslûpla ifade eder. Burada kalbin titremesi, hüzünlenmekten kinâye²²dir.

Diğer bir misalde oğlu, büyüyüp iş sahibi olunca annesine evin geçimini üstlenmeyi, maaşından bir miktarı ona vermeyi ve işi bırakmasını teklif eder. Fakat onurlu olan anne, bu tekliflerin hepsini "احتفظ بمالك /Paranı kendine sakla" yani 'kazancın senin olsun, benim ona ihtiyacım yok' diyerek kinâyeli bir üslûpla reddetmiştir.

Öyküde geçen edebî üsluplardan biri de istiâre-i mekniyyedir. Müşebbeh/benzeyen ve müşebbeh bih/kendine benzetilen şeklinde ifade edilen teşbihin taraflarından müşebbeh bih'in hazfedildiği üsluba, istiâre-i mekniyye adı verilir.²³ Öyküde Yazar, annesinin son zamanlarında yatakta ağır bir şekilde hasta olduğunu görünce, "وكان قلبي يحترق /kalbim yanıyordu" diyerek hüznünü, istiare-i mekniyye sanatıyla açıkladığı görülmektedir. Zira o; kalbini, yanan bir ateşe benzetmekte ve müşebbeh bih olan "ateş"i zikretmemektedir.

Netice itibarıyla yazar öyküde oldukça sade ve anlaşılır bir dil kullanmıştır. Genelde edebî üslûbun mecâz, kinâye ve istiâre türlerine başvurmuştur. Şimdi öykünün hem Arapça metni ve tercümesinin hem de tahlil, analiz ve çıkarılan sonuçların takdimi uygun olacaktır.

6. Öykü ve Tahlili

Öykünün ana başlığı كذبات أمي الثمانية /Annemin Sekiz Yalanı şeklindedir. Yazar, annesinin fedakârlıklarını, feragatini ve onurlu davranışlarını mecazî bir anlatımla yalanlara başvurarak daha dikkat çekici hale getirilmektedir.

Kaynaklarda öykünün başlangıç kısmında anlamı etkilemeyen az da olsa farklılıklar bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde ana başlıktan sonra öyküye şöyle giriş yapılmaktadır:

²² Beyan ilminin edebî üsluplarından olan kinaye, bir sözü gerçek manasına gelebilecek şekilde, onun dışında başka bir manada kullanma sanatına denir. Bkz. Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-Ulûm*, thk. Abdulhamid Hendâvî, (Beyrut: 2000, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye), 513; Teftazanî, Sa'duddin, *Muhtasaru'l-Meânî*, (İstanbul: 1304, Salâh Bilici Kitapevi'nin Ofseti), 376.

²³ Sekkâkî, Miftâhu'l-Ulûm, 482; Fadl Hasen Abbâs, *el-Belâğa Funûnuhâ ve Efnânuhâ*, (Amman, 2007, Dâru'l-Furkân), 2/179.

ولكن أُمِّي ليست دائماً تقول الحقيقة!! ثماني مرات : كذبت أُمِّي عليَّ!! تبدأ القصة عند ولادتي ،

فكنت الابن الوحيد في أسرة شديدة الفقر فلم يكن لدينا من الطعام ما يكفيني.²⁴

Fakat annem her zaman gerçeği söylemez! Annem bana sekiz kere yalan söyledi! Öykü benim doğduğumla başlar. Çok fakir bir ailenin tek oğluydum. Yanımızda bize yetecek kadar yiyeceğimiz de yoktu.

Başka bir kaynakta öykü şöyle başlamaktadır:

كنت أظن أنّ الأم لا تكذب ولكي أدركت أنّ أُمِّي كذبت عليّ ثماني كذباتٍ وإليكم أكاذيب أُمِّي

لتعرفوا كيف تكذب الأم: كنتُ الابنَ الوحيد في أسرةٍ فقيرةٍ فلم يكن لدينا من الطعام ما يكفيني.²⁵

Anne yalan söylemez zannediordum. Fakat annemin sekiz kez bana yalan söylediğinin farkına vardım. Annemin nasıl yalan söylediğini bilmeniz için işte annemin yalanları: Çok fakir bir ailenin tek oğluydum. Yanımızda bize yetecek kadar yiyeceğimiz yoktu.

Yukarıdaki giriş cümlelerinin yani “çok fakir bir ailenin tek oğluydum. Yanımızda bize yetecek kadar yiyeceğimiz yoktu.” ifadelerinin sonrasında yalanların ilkiyle öykü şöyle başlamaktadır:

وإذا وجدنا في يومٍ من الأيام بعضاً من الأرز لناكله ويسد جوعنا، كانت أُمِّي تعطيني نصيبها. وبينما

كانت تحوّل الأرز من طبقها إلى طبقي كانت تقول: يا ولدي تناول هذا الأرز، فأنا لست جائعة. كانت هذه

كذباتها الأولى.²⁶

Günlerden bir gün yemek ve açlığımızı bastırması için pirinç bulup pilav yapınca, Annem payına düşeni bana verdi. Pilavı kendi tabağından benim tabağıma aktarırken şöyle diyordu: Oğlum! Ben aç değilim. Şu pilavı da ye. Bu, annemin ilk yalanıydı...

Pirinç, öykünün geçtiği zamanlarda az yetişen ve herkesin ulaşamadığı özlemi çekilen bir besin kaynağıdır. Bundan dolayı müellif, günler sonra bulabildikleri çok az pirinç pilavı ile annesinin ilk fedakârlığı takdim etmektedir.

Anne, kendisine ayırdığı pirinç pilavına dokunmayıp adeta yer gibi yapıp çocuğunu beklemektedir. Oğlu pilavını bitirince, anne feragat edip kendine ait olanı, oğlunun tabağına aktarır. Bu esnada anne yaptığı feragatin sebebini de aç olmamakla açıklar. Müellif küçük yaşta olduğu bu dönemde annesinin fedakârlık yaparken söylediği cümlesindeki ifadeleri fark eder ve bunu da onun ilk yalanı olarak takdim eder. Metinde geçen “aç olmaması” ve “ilk yalanı” ifadeleri, fedakârlıktan mecazdır.

Öykü, müellifin genelde kendi ifadelerinin hâkim olduğu ‘hikâye etme’ diğer bir ifade ile ‘aktarma’ şeklinde bir üslûba sahiptir.

Edebî türlerde öyküler başta olmak üzere kahramanlar arasındaki karşılıklı konuşmalara diyalog adı verilir. Bu durum, monotonluğu ya da tekdüzeliği ortadan

²⁴ Mustafa Akkâd, “Kizbâtu Ummî’s-Sâminetu”, *Risâletu’l-câmiati*, sayı: 1305, yıl: 2018/1439, Nisan/ Şaban, sayfa, 14, Suudi Arabistan, 2018, İnternet kaynağı: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://cdn.ksu.edu.sa/risalat-aljameah/s3fs-public/1305.pdf Erişim: 25.Temmuz 2025

²⁵ <https://rattibha.com/thread/1422820196402741248>. Erişim: 25 Nisan 2025.

²⁶ Mustafa Akkâd, “Kizbâtu Ummî’s-Sâminetu”, 14.

kaldırıp eserlere canlılık kazandırır. Çalışmadaki öyküde anne ile oğul arasında geçen diyaloglara da başvurulduğu görülür. Bu durum, karakterlerin belirgin özellik ve düşüncelerini de ortaya koyar. Annenin öyküdeki ilk fedakârlığında kendi hakkına düşen pilavı da oğluna verirken;

(يا ولدي تناول هذا الأرز، فأنا لست جائعة.) *Oğlum! Bu pilavı sen ye. Ben aç değilim*

şeklindeki ifadesi bunun ilk örneğini teşkil eder.

Müellif, annenin çocuğu üzerindeki fedakârlıklarını daha belirgin hale getirmek için babadan bahsetmemekte ancak beşinci fedakârlığının başında onun öldüğünü haber vermektedir. Öykünün bu kısmına kadar okurunu merakta bırakmaktadır.

Sonuç olarak yazar, annesinin yalan söylemeyeceği kanaatine sahip iken fedakârlıkları esnasında bu yola başvurduğuna dikkat çekmektedir. Bunun nedenini de fakirliğe ve annesinin çocuğuna karşı sorumluk duygusundan kaynaklandığı izlenimini vermektedir.

وعندما كبرت كانت أمي تذهب للصيد في نهر بجوارنا لتأتي لي ولو بسمكة واحدة أسد بها جوعي ومرة اصطادات سمكتين وأعدت الغداء ووضعت السمكتين أمامي فبدأت أنا أتناول السمكة الأولى شيئا فشيئا وكانت أمي تتناول ما يتبقى من اللحم حول العظام والشوك. فاهتز قلبي لذلك، ووضعت السمكة الأخرى أمامها لتأكلها. فأعادتها أمامي فورا وقالت: يا ولدي تناول هذه السمكة أيضا، ألا تعرف أنني لا أحب السمك. "وكانت هذه كذبتها الثانية".²⁷

Annem biraz büyüdüğümde evimizin yakınındaki dereye açlığımı giderecek bir balık bile olsa, benim için tutmaya giderdi. Bir defasında iki balık avladı. Sonra öğle yemeğini hazırladı. (Pişirdiği) iki balığı önüme koydum. Ben ilk balığı yavaş yavaş yemeye başladım. Annem kemik ve kılçıkların etrafında kalan eti yiyordu. Bu durum karşında kalbim titredi. Sonra diğer balığı, yemek için kendi önüne koydu. Kısa süre sonra bu balığı da benim önüme geri bıraktı ve "Oğlum! Bu balığı da ye. Sen, balık sevmediğimi bilmiyor musun?" dedi. Bu, onun ikinci yalanıydı.

Anne, çocuğunun sağlıklı büyümesi için farklı yollara da başvurur. Beslenmede en önemli gıdalardan birisi de ettir. Ancak bu gıdaya fakirlerin sıklıkla ulaşması mümkün değildir. İşte bu noktada Anne, ete alternatif olan balığa yönelir. Evlerinin yakınındaki dere den balık avlayarak çocuğunun sağlıklı beslenmesinin gayreti içine girer. Ancak avlanan balık da sadece iki tanedir. Anne oğlunun ilk balığını bitirmesini beklerken kılçıkları arasındaki kalmış oldukça az ve küçük etleri yemekle oyalanır. Nihayet kendi hissesini de oğluna balık sevmediğini ifade ederek takdim eder. Burada "annenin balığı sevmeme" yalanı, onun fedakârlığından mecazdır.

Öykü ve romanlarda karakterin, aklından geçirdiği iç konuşmasını ve düşüncelerini, dışa vurarak ifade etmesine iç monolog adı verilir.²⁸ Az da olsa belli bir yaşa gelen oğul, annesinin iki balığı da kendisine verince, buna üzüldüğünü " فاهتز "

²⁷ Mustafa Akkâd, "Kizbâtu Ummî's-Sâminetu", 14.

²⁸ Tekin, Mehmet, *Roman Sanatı 1: Romanın Unsurları*, (İstanbul: 2001 Ötüken Neşriyat), 289.

لذلك *"Bu duruma karşı kalbim titredi"* şeklinde iç monologla ve edebî üslûpla ifade eder. Zira kalbin titremesi, hüzenlenmekten kinâyedir.

وعندما كبرت أنا كان لابد أن التحق بالمدرسة لم يكن معنا من المال ما يكفي مصروفات الدراسة، ذهبت أُمي إلى السوق واتفقت مع موظف بأحد محال الملابس أن تقوم هي بتسويق البضاعة بأن تدور على المنازل وتعرض الملابس على السيدات، وفي ليلة شتاء ممطرة، تأخرت أُمي في العمل وكنت أنتظرها بالمنزل، فخرجت أبحث عنها في الشوارع المجاورة، ووجدتها تحمل البضائع وتطرق أبواب البيوت فناديْتُها: أُمي هيا نعود إلى المنزل فالوقت متأخر والبرد شديد يمكنك أن تواصلِ العمل في الصباح، فابتسمت أُمي وقالت لي: يا ولدي أنا لست مرهقة "وكانت هذه كذبتها الثالثة".²⁹

Ben büyünce, okula başlamam gerekiyordu. Yanımızda eğitim masraflarına yetecek miktarda para yoktu. Annem pazara gitti ve bir giyim mağazasının görevlisiyle evleri dolaşp kadınlara kıyafet arz etmek/reklamını yapıp satmak üzere anlaştı. Yağmurlu bir kış gecesinde annem, işini uzatmış ben de evde onu bekliyordum. Onu yakın caddelerde aramaya çıktığımda, kıyafetleri taşıırken ve evlerin kapılarını çaldığını gördüm. "Anne, haydi eve dönelim. Vakit geç oldu ve (hava da) çok soğuk, sabah çalışmaya devam edebilirsin." diye seslendim. Annem gülümsedi ve bana, oğlum! Ben yorgun değilim dedi. "Bu, onun üçüncü yalanıydı"

Görüldüğü üzere anne okula başlayacak oğlunun masraflarını karşılayabilmek için bir mağazaya gidiyor. Kadın elbiselerinin tanıtımını yapıp satması karşılığında belli bir ücretle anlaşma yapıyor. Ama o, soğuk günlerde bile işini geç vakitlere kadar yapmanın gayreti içinde oluyor. Bu iş yoğunluğu arasında okuldan dönen, kendisine muhtaç ve evde bekleyen çocuğunu bile unutuyor.

Annesini aramaya çıkan çocuk, onu caddede ev ev dolaşırken görür. O, vaktin geç, mevsimin kış olduğunu ve yorulduğunu hatırlatınca, yine anne edebî bir üslupla fedakârlığını, مرهقة يا ولدي أنا لست مرهقة *oğlum! Ben yorgun değilim* şeklinde ifade eder. Annenin "yorgun olmamak" sözü, feragat ve fedakârlığın göstergesidir.

Netice itibariyle anne, çocuğunun ayrıca eğitim masraflarını karşılayabilmek için gece gündüz demeden çalışarak adeta kendini feda etmektedir.

وفي يوم كان اختبار آخر العام بالمدرسة ، أصرت أُمي على الذهاب معي، ودخلت أنا ووقفت هي تنتظر خروجي في حرارة الشمس المحرقة، وعندما دق الجرس وانتهى الامتحان خرجت لها فاحتضنتني بقوة ودفء وبشرتي بالتوفيق ووجدت معها مشروباً كانت قد اشتريته لي كي أتناوله فشريته من شدة العطش حتى ارتويْتُ، وفجأة نظرت إلى وجهها فوجدت العرق يتصبب منه فقلت لها: اشربي يا أُمي، فردت يا ولدي! إشرَب أنا لست عطشانة "وكانت هذه كذبتها الرابعة".³⁰

Okulda yılsonu imtihanının olduğu bir gün, annem benimle beraber gelmeye ısrar etti. Ben (imtihan için) içeri girdim. O kavurucu güneşin altında (imtihandan)

²⁹ Mustafa Akkâd, "Kizbâtu Ummî's-Sâminetu", 14.

³⁰ Mustafa Akkâd, "Kizbâtu Ummî's-Sâminetu", 14.

çıkmanı bekledi. Zil çalıp imtihan bitince, annemin yanına çıktım/koştum. Bana kuvvetlice ve candan sarıldı ve başaracaksın inşallah dedi. Yanında bana içmem için satın aldığı bir su şişesi gördüm. Ondan aşırı susuzluktan kanıncaya kadar içtim. Birden yüzüne baktım ve terlerin yüzünden aşağıya doğru aktığını fark ettim. Hemen su şişesini ona uzatarak 'anne! İçer misin?' dedim. Bana 'oğlum! Sen iç. Ben susuz değilim,' diye cevap verdi. Bu, onun dördüncü yalanıydı.

Annenin dördüncü fedakârlığı bu defa aşırı bir sıcak günde gerçekleşiyor. Anne, oğlunun imtihanının olduğu gün, kendisiyle gelmemesi yönündeki ısrarına rağmen okula geliyor. O, oğlunu girdiği imtihana motive etmek ve moral vermek için yalnız bırakmıyor. Eğitim ve öğretimi sürecinde yanında olduğunu ona hissettiriyor.

O, merhamet sahibi, müşfik ve çocuğuna düşkün bir annedir. "Merhamet; sabır, kabulleniş, farkındalık ve dürüstlikle beslenir."³¹ Tüm bu faziletler, anne de mevcuttur. Dolayısıyla oğlunun susamış, bitkin bir halde imtihandan çıkacağına vicdanı el vermediği için sınırlı parasıyla su alıp onu bekler. Annenin yaptığı bu davranış, aynı zamanda oğluna karşı sevgisinin de bir tezahürüdür.

Annenin bunca fedakârlıklarının farkında olan oğul, kendisine sunulan suyun kalanını ona takdim eder. Fakat feragat sahibi annesinin şu cümlesiyle karşılaşır: " يا بعد وفاة أبي كان على أمي أن تعيش حياة الأم الأرملة الوحيدة فأصبحت الحياة أكثر تعقيدا وصرنا نعانى الجوع كان عمي رجلا طيبا وكان يسكن بجانيينا ويساعدنا لنسد جوعنا، وعندما رأى الجيران حالتنا تتدهور، نصحوا أمي بأن تتزوج رجلا ينفق علينا فهي لازالت صغيرة ولكن أمي رفضت الزواج قائلة: أنا لست بحاجة إلى الحب. "وكانت هذه كذبتها الخامسة."³²

Babamın vefatından sonra annem, yalnız dul anne hayatı yaşıyordu. Hayat içinden çıkılmaz/karmakarışık hale geldi ve açlık çeker olduk. Amcam iyi bir adam ve yakınımızda oturuyordu. Açlığımızı bastırmak için bize yardım ediyordu. Komşular halimizin kötüleştiğini görünce, anneme daha küçük yaşta olduğunu ve bize bakacak iyi bir adamla evlenmesini tavsiye ettiler. Ama annem, 'sevgiye ihtiyacım yok' diyerek evlenmeyi reddetti. Bu, onun beşinci yalanıydı.

Yazar, bu bölüme gelinceye kadar babasının âkıbeti hakkında bilgi vermemiştir. Bu bölümün ilk cümlesinde babasının öldüğünü kendisinin yetim, annesinin dul kaldığını ilk defa beyan etmiştir.

Hayat şartlarının zorluğundan olacak ki, amcasının yardımları da geçimlerini idame ettirmeye kâfi gelmektedir. Bunun farkında olan komşular, hayatın daha gençlik döneminde dul kalan anneye, geçimlerini üstlenecek bir erkekle evlenmesini tavsiye etmektedirler. Anne buna da sıcak bakmamakta, evleneceği eşten gelecek sevgiye de muhtaç olmadığını ifade etmektedir. O, sevgiyi çocuğu ile beraber olmakta ve ona hizmet etmekte bulmaktadır.

³¹ Sayar, Kemal, "Bir Arada Yaşamak İçin Merhamet", Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlâkı, (Ankara: 2015, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları), 87.

³² Mustafa Akkâd, "Kizbâtu Ummî's-Sâminetu", 14.

Özetle bu bölümde annenin, oğlunun ve evin ihtiyaçlarını şartlar ne olursa, olsun üstesinden geleceğinin azmi içerisinde olduğu ortaya çıkmaktadır.

تخرجت وحصلت على وظيفة واعتقدت أنّ هذا هو الوقت المناسب لكي تستريح أمي وتترك لي مسؤولية الإنفاق على المنزل، بعد أن أصبحت غير قادرة على الطواف بال منازل فكانت تفرش فرشاً في السوق وتبيع الخضروات فلما رفضت أن تترك العمل خصصت لها جزءاً من راتبي فرفضت أن تأخذة قائلة: احتفظ بمالك، إن معي من المال ما يكفي "كانت هذه كذبتها السادسة".³³

Öğrenimimi tamamladım ve bir işe girdim. Bunun Annemin dinlenmesi ev masraflarını bana bırakmasının zamanı olduğunu düşündüm. O, evleri (sırtında pazarlayacağı eşya ile) dolaşmaya takati kalmadıktan sonra, pazarda sergi açıyor ve sebze satıyordu. İş bırakmayı reddedince, maaşının bir miktarını ona ayırdım. 'Paranı kendine sakla. Bana yetecek kadar param var' diyerek almayı reddetti. Bu, onun altıncı yalanıydı.

Kişinin "çocuklarının eğitimi arzu edip, onları tehlikelerden esirgemek de şefkatin bir türündendir."³⁴ Karakter olan anne, zor şartlar altında oğlunun eğitim hayatını tamamlamasına yardımcı olmak suretiyle ona karşı şefkatini göstermiştir. Böylece Oğul da annenin sağladığı şartlar altında eğitimi tamamlayarak iş sahibi olmuştur.

Zor şartlar altında mücadele eden anne artık güçten kuvvetten düşmüş, zor işleri bırakıp daha kolay olanını tercih etmiştir. Oğlu da "anne-babaya iyilik etmek, onların her türlü ihtiyacını karşılama"³⁵ prensibinden hareketle annesine yardım etmek istemiştir. Aynı zamanda vefasının gereği sıkıntılarla boğuşan annesinin işi bırakmasını, evin geçimini üstlenmeyi ve maaşından bir miktarı da ona vermeyi teklif etmiştir. Fakat onurlu bir duruş sergileyen anne, bu tekliflerin hepsini "احتفظ بمالك/Paranı kendine sakla" diyerek reddetmiştir. Böylece 'kazancın senin olsun, ona ihtiyacım yok, ben kendime yeterim' demek istemiştir.

Netice itibariyle daha önce fedakârlıklar yaparak evinin ve çocuğunun zor şartlarda eğitim masraflarını karşılayan annenin, gelir sahibi olan oğlunun tekliflerini onurlu bir tavır sergileyerek kabule yanaşmadığı görülmektedir. Anne, bu bölümde merhametli ve şefkatli olma merhalesinden; onurlu, başkasına muhtaç olmayan bir aşamaya evrilmiştir.

وبجانب عملي واصلت دراستي كي أحصل على درجة الماجستير ، وبالفعل نجحت وارتفع راتبي ، ومنحتني الشركة الألمانية التي أعمل بها الفرصة للعمل بالفرع الرئيسي لها بألمانيا فشعرت بسعادة بالغة ، وبدأت أحلم ببداية جديدة وحياة سعيدة ، وبعدما سافرت وهيأت الظروف، اتصلت بأمي أدعوها لكي تأتي للإقامة معي ، ولكنها لم تحب أن تضايقني وقالت : يا ولدي .. أنا لست معتادة على المعيشة المترفة.. " وكانت هذه كذبتها السابعة".³⁶

³³ Mustafa Akkâd, "Kizbâtu Ummî's-Sâminetu", 14.

³⁴ Ahmet Rifat, *Tasvîr-i Ahlâk*, 203.

³⁵ Karagöz, İsmail, *Birlikte Yaşama Ahlâkı ve Hukuku*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2015) 51.

³⁶ Mustafa Akkâd, "Kizbâtu Ummî's-Sâminetu", 14.

İşimin yanı sıra, yüksek lisans diplomasını elde etmek için eğitime de devam ettim. Gerçekten başarılı oldum ve maaşım da yükseldi. Çalıştığım Alman şirketi Almanya'daki ana şubede çalışma fırsatı verdi. Kendimi aşırı mutlu hissettim. Yeni bir başlangıcı ve mutlu bir hayatı, hayal etmeye başladım. Almanya'ya varıp düzenlemeleri yaptıktan sonra annemi arayıp gelmesi ve benimle ikamet etmesi için davet ettim. Fakat annem beni rahatsız etmek istemedi ve 'Oğlum! Lüks içinde yaşamaya alışık değilim' dedi. Bu, onun yedinci yalanıydı

Anne, oğlunun maddi olarak ileri seviyeye ulaşmasından sonra refah içinde bir hayat sürme teklifini, rahatsız etmeme adına reddetmektedir. Onun reddini; rahatsız etmeme, başkasına yük olmama merhalesi olarak adlandırmak mümkündür. Bunu da anne, *lüks içinde yaşamaya alışık değilim* mazeretiyle dile getirmektedir. Dolayısıyla burada *'lüks hayata alışık olmama'* ifadesi, rahatsız etmemekten ve başkasına yük olmamaktan kinayedir.

Özellikle bazı yaşlılar, lüks hayata alışık olmamanın ötesinde evladını rahatsız etmeme ve bulundukları çevreden kopmamak isterler. Onlar, çevresinde alışık oldukları, beraber büyüüp ve yaşlandıkları insanlarla daha mutlu olurlar. Bu durumu da dikkate alarak yaşlıların ömrünü geçirdikleri çevreden koparmadan bakımlarını üstlenmek evladı için daha uygun olabilir.

كبرت أمي ومرضت بالسرطان تركت كل شيء وذهبت لزيارتها في منزلنا فوجدتها طريحة الفراش بعد إجراء العملية، عندما رأيتني حاولت أن تبسم لي وكان قلبي يحترق لأنها كانت هزيلة جدا، ليست أمي التي أعرفها، انهمرت الدموع من عيني ولكنها حاولت أن تواسيني فقالت: لا تبكي يا ولدي فأنا لا أشعر بالألم. "كانت هذه كذبتها الثامنة" بعدما قالت لي ذلك أغلقت عينيها فلم تفتحهما بعدها أبداً.

Annem yaşlandı ve kansere yakalandı. Her şeyi bıraktım ve onu evimizde ziyarete gittim. Ameliyattan sonra yatağa serilmiş halde buldum. Beni görünce, gülümsemeye çalıştı. Kalbim yanıyordu. Zira o, gerçekten çok zayıf ve tanıdığım annem değildi. (Bu durum karşısında) iki gözümünden yaşlar boşaldı. Fakat o, şöyle diyerek beni teselli etmeye gayret etti: 'Ağlama oğlum! Ben acı hissetmiyorum.' Bu, onun sekizinci yalanıydı. Bunu bana söyledikten sonra iki gözünü kapattı ve bir daha da hiç açmadı.

"Ana evladından geçmez"³⁷ atasözünde ifade edildiği üzere anne, ölüm döşeginde son nefesleri alıp verirken bile, oğlunu görünce gülümsemeye çalışıyor ve üzülmelerini bile istemiyor. Hatta onu teselli etmeye ve gönlünü almaya çalışıyor. Oğul da "ana gibi yar olmaz..."³⁸ temel prensibinin farkında olup annesinin hastalandığını duyunca, yabancı bir ülkede yaşasa da her şeyi bir kenar bırakıp onun ziyaretine koşuyor. Annesinin son anları yaşadığının farkına varınca, hüznülenip gözyaşlarına hâkim olamıyor.

Daha önce zikredildiği üzere yazarın, *"kalbim yanıyordu / وكان قلبي يحترق"* diyerek hüznünü, edebî üslûplardan istiare-i mekniyye ile daha belîğ bir şekilde ifade ettiği görülmektedir. Zira o; kalbini, cümlede hazfedilen yanan bir "ateş"e benzetmektedir.

³⁷ Tülbentçi, *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 43.

³⁸ Tülbentçi, *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, 43.

Bazı kaynaklarda öykü yukarıdaki şekilde biterken, diğer bir kısmında annesi sağ olanlar ve ölmüş olanlara tavsiye niteliğinde şu cümlelerle sona erer:

إلى كل من ينعم بوجود أمه في حياته : حافظ على هذه النعمة قبل أن تحزن على فقدانها ... وإلى كل من

فقد أمه الحبيبة : تذكر دائما كم تعبت من أجلك فلا تنساها من دعائك رحمك الله.

*Hayatında annesine sahip yani annesi sağ olan herkese: Onun ölmesine üzülmeyen önce, bu nimeti koruyunuz... Sevgili annesini kaybeden herkese: Onun sizin için ne kadar acı çektiğini daima hatırlayınız ve annenizi dua esnasında unutmayınız ki, Allah da size merhamet etsin.*³⁹

Tavsiyenin ilk kısmındaki “حافظ على هذه النعمة /bu nimeti koru” ifadesinde yazar, anneyi daima istifade edilen nimete benzeterek onun değerini edebî bir üslûp olan istiare-i tasrihiyye ile dile getirmiştir. Bu edebî üslup, benzetmede ana unsur olan iki taraftan yani müşebbeh ve müşebbeh bih'ten, müşebbeh'in hazfedildiği istiare⁴⁰ çeşididir. Burada müşebbeh olan “anne” hazfedilmiştir.

Metinde geçen ‘ وكان قلبي يحترق /kalbim yanıyordu’ cümlesi, hüzünlenmeden; ‘(أغلقت عينيها) / gözlerini kapattı’ ifadesi, ölümden; yine ‘فلم تفتحهما /iki gözünü açmadı’ cümlesi de dirilmemeden kinayedir.

Son bölümde çocuklara, daima istifade ettikleri, varlığı ile mutlu oldukları annelerine sağken değer vermeye ve takdir etmeye çağrı yapılmaktadır. Anneler vefat etti ise, üzerlerindeki haklarını dikkate alarak çocukların onlara dua etmeleri tavsiye edilmektedir. Ayrıca dualarında anneyi eksik etmezlerse, Allah'ın da kendilerine merhamet edeceğine dikkat çekilmektedir.

Öykü, annenin zor şartlarda fedakârlık, feragat, şefkat, onur ve özellikle de merhametini edebî bir şekilde ele alır. “Merhamet, bize ötekinin hikâyesine değer vermeye, dinlemeye davet eder. Çünkü hepimiz başkasının ötekisiyiz. Eğer öykü bir mücadele hikâyesi ise, insan saygınlığının bir ifadesi olarak vicdanî bir değer taşır.”⁴¹ Bu bağlamda Annemin Sekiz Yalanı adlı öykü de fakir ve gariplere karşı vicdanın uyanışına vesile olabilir. Yine annenin, yavrusu için her sıkıntıya katlanışıyla ne kadar değerli bir aile ferdi olduğu bilincini yerleştirebilir.

SONUÇ

Ayet ve hadislerden hareketle İslam'ın hâkim olduğu toplumlarda annenin ve babanın ayrı bir değeri vardır. Ayrıca annenin, özellikle çocuklarına karşı merhameti, sevgisi, şefkati ve fedakârlıkları söz konusudur.

Yaşadığı toplumdaki annelerin fedakârlıkları, çocukları için her sıkıntıya katlanması, müellif ve sinema yönetmeni Mustafa Akkad'ın dikkatini çekmiştir. Bu durumu merak uyandıran ve ilgi çeken *Annemin Sekiz Yalanı* adlı öyküsüyle dile

³⁹ Mustafa Akkâd, “Kizbâtu Ummî's-Sâminetu”, 14; <https://rs.ksu.edu.sa/ar/issue-1305/6968>. Erişim: 25 Nisan 2025; https://hawaaworld.com/%D9%83%D8%B0%D8%A8%D8%A7%D8%AA_%D8%A3%D9%85%D9%8A_%D8%A7%D9%84%D8%AB%D9%85%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A9-2315499. Erişim: 12 Temmuz 2025; <https://alnashaba.net/4162/> Erişim: 25 Temmuz 2025.

⁴⁰ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 482; Fadl Hasen Abbâs, *el-Belâğa Funûnuhâ ve Efnânuhâ*, 2/178.

⁴¹ Sayar, Kemal, “Bir Arada Yaşamak İçin Merhamet”, 89.

getirmiştir. O, annenin çocuğu için katlandığı zor hayat şartlarından bir kısmına dikkat çekmiştir. Bu arada annenin çocuğuna gösterdiği fedakârlık ve onurlu davranışı, merak uyandıran yalanlarından sekiz tanesiyle edebî bir üslûpla dile getirmiştir. Anneye atfedilen sekiz yalan, fedakârlık, feragat, merhamet, şefkat, onurlu olma ve başkalarını rahatsız etmemeden mecazdır.

Öyküde 'ana yemez yedirir' atasözünün anlamı, ilk iki bölümdeki fedakârlıkla açık bir şekilde ortaya konulmaktadır. Anne, sadece çocuğunun beslenmesini düşünmekte kendini oğluna tercih ederek aç kalmaktadır.

Öyküde anne; çocuğu eğitim çağına gelince, yanında durur, destekler, motive eder, girdiği imtihanda onu yalnız bırakmaz. Annenin bu gayreti, eğitim konusundaki rolünü göstermesi açısından oldukça önem arz eder.

Anne, oğlunun eğitim masrafları ve ailenin geçimi için yaz kış demeden zor şartlarda sokaklarda, pazarlarda geç saatlere kadar koşturur. Kendi rahatını ve huzurunu düşünmez. O, çocuğu için oldukça genç yaşta dul kaldığı halde geçimini sağlayacak bir erkekle evlenme teklifini reddeder. Mücadeleyi tercih eder. Yine sevgiyi çocuğuyla beraber olmakta ve ona hizmet etmekte bulur. Özellikle karakter annenin, evlenerek rahata kavuşma yerine, sıkıntılara katlanarak evladına hizmet etmeyi tercihi, önemli bir mesajı barındırması bakımından dikkate şayan bir davranıştır.

Öyküde anne, oğlu iş hayatında belli seviyeye ulaşınca, ev idaresini üstlenme, çalışmayı bırakma ve yaptığı para teklifine, olumsuz cevap verir. Aslın da o, yaşadığı zor şartlarla boğuşmaya ve onları alt etmeye alışıktır Böylece oğlu da olsa muhtaç olmak istemeyen onurlu bir anne rol modelinin takdim edilmesi de oldukça önemlidir.

Anne, öykünün yedinci bölümünde oğlunun Almanya'da kendisi için hazırladığı imkânları kabul etmez. Bunu lüks içinde yaşamaya düşkün olmamakla ifade eder. Dolayısıyla bu bölümde onun, başkalarına rahatsız etmeme ve yük olmama aşamasına evrilmiş bir karakter olduğu mesajı verilir.

Sekizinci bölümde anne yaşlanmış ve kansere yakalanmıştır. Ayrıca ameliyat olmuş güçsüz düşmüş, tanınmaz halde gelmiştir. Son nefeslerini alıp verirken bile ziyaretine gelen yavrusunun ağlamasına kalbi razı olmamıştır. O, bu bölümde oğlunu teselli eden, üzülmeye gönlü razı olmayan ideal anneyi temsil etmiştir. Öykü, annesi sağ olanlara ve olmayanlara kısa öğütlerle son bulmuştur.

Diğer taraftan yazar, annenin kanser teşhisi, ameliyat olması, tedavisi ve evde yalnız yatarken ona kimlerin, nasıl yardım ettiği konusunu kapalı bir şekilde ve genel ifadelerle aktarmıştır.

Öyküde annenin fedakârlık ve çabaları dikkat çekici ve edebî bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Aynı şekilde ailenin diğer fertleri olan babanın ve çocukların da müspet özelliklerini anlatan öykü ve romanların yazılması artırılmalıdır. Bu senaryolar, tiyatro ve film şekline uyarlanarak izleyicilere takdim edilmelidir. Böylece toplumun en önemli değerlerinden biri olan ailenin önemine dikkati çekilebilir. Yine aile kurumunun devam zorunluluğu bilinci zihinlere yerleştirilebilir.

KAYNAKÇA

- Ahmet Rifat. *Tasvîr-i Ahlâk*, Haz. Hüseyin Algül, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, ts.
- Fadl Hasen Abbâs. *El-Belâğa Funûnuhâ ve Efnânuhâ*, 2 Cilt, Amman: Dâru'l- Furkân, 2007.
- Gamal Adawi, "Analytical Study: A Message from the Film "The Message" Integrating Selected Short Scenes from the Documentary Film "The Message" by Moustapha Akkad as an Educational Tool in Micro-Teaching Processes" *Journal of Ecohumanism*, 4/2, (2025) 1959-2003.
- Karaalioğlu, Seyit Kemal, *Sözlü Yazılı Kompozisyon Konuşma ve Yazma Sanatı*, İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevleri, 1976
- Kınalızâde Ali Efendi. *Devlet ve Aile Ahlâkı*, Haz. Ahmet Kahraman, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, ts.
- Mecdî Vehbe - Kâmil el-Muhendis. *Mu'cemu'l-Mustalahâtî'l-Arabiyye fi'l-Lugati ve'l-Edebi*, Beyrut: Mektebetu'l-Lubnân, 1984.
- Karagöz, İsmail. *Birlikte Yaşama Ahlâkı ve Hukuku*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2015.
- Kazan, Ramazan. *Ağlayan Kudüs Filistin Dramına Dair 'Ummu Sa'd' Adlı Roman ve Tahlili*, Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 2018.
- Mustafa Akkâd, "Kizbâtu ummî's-Sâminetu", *Risâletu'l-câmiât*, sayı: 1305, yıl: 2018/1439, Nisan/ Şaban, sayfa, 14, Suudi Arabistan, 2018.
- Sarmış, Mustafa. "Çağrı (1976) Filminde Hristiyan ve Yahudiler" *Trabzon İlahiyat Dergisi*, 10/2 (2023), 111-139.
- Sayar, Kemal. "Bir Arada Yaşamak İçin Merhamet", *Hız. Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlâkı*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-Ulûm*, thk. Abdulhamid Hendâvî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Şahin, Ayşe. "Kurgudan Gerçeğe İslam Peygamberi Algısı: The Message (Çağrı)", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)*, 5/1, (2022), 227-241.
- Teftazani, Sa'duddin. *Muhtasaru'l-Meânî*, İstanbul: Salâh Bilici Kitapevi'nin Ofseti, 1304.
- Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı 1: Romanın Unsurları*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2001.
- Tülbentçi, Ferudun Fazıl. *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevleri, 1963.

İnternet Kaynakları

<https://www.gzt.com/mecra/bu-dunyadan-bir-mustafa-akkad-gecti-3698680>.

Erişim: 26 Nisan 2025.

<https://www.haber7.com/biyografi/haber/3069910-cagri-ve-omer-muhtar-filmlerinin-yonetmeni-mustafa-akkad-kimdir>. Erişim: 26 Nisan 2025.

alnashaba.net/4162/ Erişim: 25 Temmuz 2025.

<https://alnashaba.net/4162/> Erişim:25 Temmuz 2025.

Mustafa Sonok, “Mustafa Akkad’ı el-Kaide’nin Öldürdüğü Hiç Unutulmamalı”, <https://www.antraktsinema.com/makale.php?id=666>. Erişim: 26 Nisan 2025.

<https://rs.ksu.edu.sa/ar/issue-1305/6968> Erişim: 25 Nisan 2025.

<https://www.dailysabah.com/arts/cinema/understanding-moustapha-akkad-through-the-message-he-left>. Erişim: 10 Eylül 2025

https://hawaaworld.com/%D9%83%D8%B0%D8%A8%D8%A7%D8%AA_%D8%A3%D9%85%D9%8A_%D8%A7%D9%84%D8%AB%D9%85%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A9-2315499. Erişim: 12 Temmuz 2025.

<https://www.diyanehaber.com.tr/mustafa-akkadin-hayati-ve-cagri-filmini-cekerken-yasadiklari-belgesel-olacak> Erişim: 26 Nisan 2025.

Ahmad Abu-Zannad <https://www.imdb.com/name/nm0002160/bio/> Erişim: 26 Nisan 2025.

<https://rattibha.com/thread/1422820196402741248>. Erişim: 26 Nisan 2025.

<https://www.gzt.com/mecra/bu-dunyadan-bir-mustafa-akkad-gecti-3698680>. Erişim: 26 Nisan 2025.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2025, 12 (3), 102-121

**THE FIGURE OF THE FATHER IN THE QURAN AND THE SILENT FAREWELL TO THE
FATHER IN MODERN SOCIETY (THE CASE OF HEKATON'S LAST TANGO)**

**Kur'an'da Baba Figürü ve Modern Toplumda Babaya Sessiz Veda (Hekaton'la
Son Tango Örneği)**

Faruk Gün

Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, fgun@pau.edu.tr, ORCID: [0009-0007-1921-8375](https://orcid.org/0009-0007-1921-8375).

İsmet Eşmeli

Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
Dinler Tarihi Anabilim Dalı, ismetesmeli@hotmail.com, ORCID: [0000-0002-4551-0309](https://orcid.org/0000-0002-4551-0309).

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	10.08.2025
Kabul Tarihi / Accepted:	10.11.2025
Yayın Tarihi / Published:	03.12.2025
Cilt / Volume:	12
Sayı / Issue:	3
Sayfa/ Pages:	102-121

Atıf / Cite as: Eşmeli, İsmet. Gün, Faruk. "The Figure Of The Father In The Quran And The Slient Farewell To The Father In Modern Society (The Case Of Hekaton's Last Tango)" (Kur'an'da Baba Figürü ve Modern Toplumda Babaya Sessiz Veda (Hekaton Son Tango Örneği)). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/3 (2025), 102-121. Doi: 10.17859/pauifd.1761859.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 12 (3) 2025: 102-121

THE FIGURE OF THE FATHER IN THE QURAN AND THE SILENT FAREWELL TO THE FATHER IN MODERN SOCIETY (THE CASE OF HEKATON'S LAST TANGO)*

Faruk GÜN **
İsmet EŞMELİ ***

Abstract

It addresses the systematic discrediting of the Prophet as the fundamental dynamic of a multifaceted dissolution experienced along the axes of identity, belief, and morality. Mustafa Merter's work, Hekaton'la Son Tango (The Last Tango with Hekaton), which examines the examples of prophets-fathers in the Qur'an, reveals that the upheaval not only in the institution of the family but also in fundamental areas such as the individual's spiritual integrity, social loyalty, and faith is directly related to the breakdown of paternal authority. Fatherly authority, weakened through secular ideologies, media discourse, educational policies, and psychoanalytic approaches, has led to the distortion of the individual's conception of God, the uprooting of morality, and the fragmentation of identity. This study analyzes the guiding role of the father in the construction of faith and morality at the theological and pedagogical levels, centering on Qur'anic guidance with examples from Islamic thought such as Abraham, Jacob, and Lokman, and aims to fill the void in this area. The reconstruction of the father's identity is essential for the individual's revival, the family's recovery, and the nation's return to its spiritual roots. The declaration of 2025 as the "Year of the Family" in Turkey is seen as a good opportunity for rebuilding the family. The main objective of this article is to raise awareness among readers that fatherhood is not only a blood bond but also an identity that carries justice, love, responsibility, and divine representation. It should not be forgotten that a strong father upholds the material and spiritual foundations not only of a family but also of a nation and a civilization. Therefore, the revival of fatherhood is one of the fundamental principles for reestablishing humanity's existential balance.

Keywords: Family, Islam, Quran, Father, Last Tango with Hekaton, Society.

Kur'an'da Baba Figürü ve Modern Toplumda Babaya Sessiz Veda (Hekaton'la Son Tango Örneği)

Özet

Bu makale, modern dünyada görmezden gelinen en derin krizlerden biri olan baba figürünün sistematik olarak itibarsızlaştırılmasını, kimlik, inanç ve ahlak ekseninde yaşanan çok yönlü bir çözülmenin temel dinamiği olarak ele almaktadır. Mustafa Merter'in Hekaton'la Son Tango adlı eseriyle Kur'an'daki peygamber-baba örneklerinin incelendiği bu çalışma, sadece aile kurumundaki değil, bireyin ruhsal bütünlüğü, toplumsal sadakat ve inanç gibi temel alanlardaki sarsıntının da baba otoritesindeki kopuşla doğrudan ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Seküler ideolojiler, medya söylemleri, eğitim politikaları ve psikoanalitik

* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, fgun@pau.edu.tr, ORCID: [0009-0007-1921-8375](https://orcid.org/0009-0007-1921-8375).

*** Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, ismetesmeli@hotmail.com, ORCID: [0000-0002-4551-0309](https://orcid.org/0000-0002-4551-0309).

yaklaşımlar üzerinden zayıflatılan baba otoritesi, bireyde Tanrı tasavvurunun bozulmasına, ahlâkın köksüzleşmesine ve kimliğin parçalanmasına yol açmıştır. Bu çalışma, İslam düşüncesinde Hz. İbrahim, Hz. Yakup ve Hz. Lokman gibi örneklerle Kur'anî rehberliği merkeze alarak babanın inanç ve ahlâk inşasındaki rehberlik rolünü teolojik ve pedagojik düzeyde analiz etmekte ve bu alandaki boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır. Baba kimliğinin yeniden inşası, bireyin dirilişi, ailenin yeniden ayağa kalkışı ve milletin ruh köklerine dönüşü için zaruridir. Türkiye'de 2025 yılının "Aile Yılı" ilan edilmesi ailenin yeniden inşası için iyi bir fırsat olarak görülmektedir. Makalenin temel hedefi; okuyucuda, babalığın yalnızca bir soy bağı değil, aynı zamanda adalet, sevgi, sorumluluk ve ilahî temsil taşıyan bir varoluş kimliği olduğu yönünde bir farkındalık oluşturmaktır. Unutulmamalıdır ki güçlü bir baba yalnızca bir ailenin değil aynı zamanda bir milletin ve medeniyetin maddi, manevî temellerini ayakta tutar. Bu nedenle, babalığın ihyası insanlığın varoluşsal dengesinin yeniden kurulmasının temel esaslarından bir tanesidir.

Anahtar Kelimeler: Aile, İslâm, Kur'an, Baba, Hekaton'la Son Tango, Toplum.

Structured Abstract

This article analyzes the process of systematic discrediting of the father figure, which is the basic dynamic of the family institution in modern society, by focusing on the multifaceted dissolutions that emerge on the axis of identity, belief and morality. The main purpose of the study is to reveal the effects of paternal authority, which is weakened through secular ideologies, media discourses and educational policies, on the spiritual integrity of the individual, social loyalty and divine imagination; by synthesizing the data of Mustafa Merter's "Last Tango with Hekaton" along with the examples of prophets-fathers in the Qur'an, it is to remind us of the essential role of fatherhood in the construction of faith and morality. The research was carried out with literature review and qualitative text analysis methods. First of all, the erosion of the father figure at social, cultural and psychological levels in the modern world; It has been handled with a systematic analysis on media, popular culture and education system. Then, the prophet-father relations in the Qur'an and the theological and pedagogical role of fatherhood in classical Islamic thought are detailed and synthesized with Mustafa Merter's psychospiritual analysis. In addition, current practices in gender equality and family policies in Turkey were also discussed.

The main findings of the study are as follows:

1. Erosion of Father Authority: In modern society, the figure of the father has been reduced to either an authoritarian and oppressive or passive and insignificant character, especially through secular ideologies, media, and education. This situation leads to serious breaks in the spiritual integrity of the individual and the formation of social identity.
2. Manipulation in Media and Education: The discrediting of the father character in popular culture and media productions has led to a decrease in respect for the father and therefore the authority in children and young people. In the education system, traditional family roles have been questioned with "gender" projects, and fatherhood has sometimes been presented as a "toxic" identity.
3. Theological and Pedagogical Perspective: As seen in the examples of Prophet Abraham, Prophet Jacob and Prophet Luqman in the Qur'an, the father is not only the one who meets material needs; At the same time, he is a basic guide who conveys the values of faith, morality and responsibility to his children. In Islamic thought, fatherhood is accepted as the representation of God's justice and love on earth.
4. Modern Identity and Belief Crisis: According to Mustafa Merter's analysis, the weakening of the father figure causes the deterioration of the conception of God in the individual, the rootlessness of morality and the disintegration of identity. Psychological and sociological data show that a father figure integrated with love and justice in childhood plays a decisive role in mental health and social adaptation.
5. Developments in Turkey: The traditional role of the father figure has been weakened in Turkey through the EU harmonization process, international policies such as the Istanbul

Convention, and media productions. The fact that custody is often given to the mother in divorce cases has led to the exclusion of the father from emotional guidance.

In the modern world, the phenomenon of "missing father" is at the center of individual and social crises. The absence or pacification of the father figure in the family leads to fragmentation of identity, moral weakening and a crisis of faith. The model of the father presented in the Qur'an emphasizes the ideal of guidance that guides with love, surrounds with morality, and instills a sense of responsibility. The main suggestion of the article; it is the establishment of in the social consciousness that fatherhood is not only a biological bond, but also an identity of justice, love, responsibility and divine representation. The declaration of 2025 as the "Year of the Family" in Turkey also offers an opportunity for this transformation.

INTRODUCTION

The formation of individual identities and the stability of belief systems in modern society are directly related to the existence of the family institution and its central figure, the father. The basic building blocks of human personality are formed during childhood, and the father plays one of the most influential roles in this process. The father is not only a biological being but also a deep-rooted value representing love, justice, responsibility, and wisdom. Throughout history, the role of fatherhood has been a determining factor in the formation of the individual's identity, the stability of society and the continuity of belief systems.¹ In societies where the authority of the father has been weakened, the family structure has been shaken, cracks have formed in the ground of belief, and this situation has progressed to social disintegration.²

The Qur'an defines the father as the most important guide of morality and faith in the family. The advice in Surat al-Luqman is an important example of how a father should instill in his child the consciousness of tawhid and moral responsibilities. In the modern world, however, the father figure has become increasingly passive. Sometimes it is reduced to the position of a mere provider of material goods, and at other times he is condemned to a vacuum of authority. This change has led to serious consequences such as identity fragmentation, irresponsibility, and disbelief in the psyche of the individual.³

Mustafa Merter's psychologically and spiritually based analyses reveal that the collapse of fatherhood causes not only a crisis within the family but also a crisis of faith and existence in society at large. In his work "Last Tango with Hekaton", Merter states that the modern mentality leads people to a multifaceted drift by detaching them from their own nature and divine reality. The weakening of the father figure, the blurring of gender roles, identity crises and the definition of the individual as a mere physical being

¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Publishing, 1999), 661.

² Cuma Karan, "Modern Ailenin Çıkılmazları ve İslam Ailesi" *İlahiyat Akademi Dergisi*, 11, (2020), 127 – 155; Faruk Gün, "İman ve Küfür Pratikleri Üzerine Bir İnceleme: el-Mebhut Örneği", *Şarkiyat* 16/1 (Haziran 2024), 192.

³ Atalay Yörükoğlu, *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk*, 4. b., (İstanbul: Özgür Yayınları, 1992), 109.

are the main reflections of this rupture. According to Merter, this process is fueled by the positive understanding of science, secular ideologies, and reductionist psychological approaches.⁴ The existential role of the father figure is not limited to the individual level. It is also a determining factor on a social and civilizational scale.⁵

The main purpose of this study is to demonstrate that the father figure is not limited to a biological role but is an indispensable spiritual guide in the construction of faith, morality, and identity, and to present an alternative father model by analyzing the erosion of this figure in modern society both theologically and pedagogically. In this context, the study presents an evaluation framework that intersects the prophet-father narratives in the Qur'an with Mustafa Merter's psycho-spiritual analysis and aims to show how this approach can be functional in solving current social problems.

In this study, first, the relationship between the function of the father figure in the Qur'an and contemporary crises will be concretely presented. Secondly, a holistic model will be proposed by reconciling the contemporary diagnoses in Merter's work with Qur'anic pedagogical teachings. Thirdly, theological, and social suggestions for the reconstruction of fatherhood will be presented. According to the findings, the father figure in the Qur'an, especially through the examples of Prophet Abraham, Prophet Jacob, and Prophet Luqman, is not only a biological being but also a moral leader, spiritual guide and educator. Mustafa Merter's analysis of the existential crises of modern man directly overlaps with the identity crisis, sense of worthlessness and intergenerational rupture experienced with the weakening of paternal authority. By combining these two planes, we conclude that 'a father model nourished by Qur'anic pedagogical principles is capable of responding to the psychological and social needs of the contemporary individual'. In this context, both awareness-raising educational programs based on religious references and supportive social policies to strengthen the social roles of fathers are an inevitable necessity for the reconstruction of fatherhood.

This study was written with an interpretative method and structured within the framework of qualitative content analysis. In the study, firstly, the father-prophet parables in the Qur'an (Prophet Abraham, Prophet Jacob, Prophet Luqman, Prophet Noah, Prophet David, etc.) were analyzed as primary sources. Then, the conceptual framework in Mustafa Merter's "Last Tango with Hekaton" is evaluated in terms of its findings on spiritual dissolution and the modern father figure crisis, as well as suggestions for solutions. Then, a comparative analysis between theological and pedagogical data is made and points of compatibility between modern pedagogical and

⁴ Mustafa Merter, *Hekaton'la Son Tango* (İstanbul: Ketebe Publishing, 2024), 105-158.

⁵ Çağfer Karadaş, *Hidayet Rehberleri Peygamberler: Kur'an'da İsmi Geçen 25 Peygamber* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Publishing, 2013), 49, 56,66, 78, 83, 129. Kemal Çakmaklı, *Anne-Baba Olmak* (İstanbul: Seha Publication, 1995), 16.

psychological theories and Qur'anic models are revealed. Finally, descriptive analysis, thematic interpretation and comparative analysis were used in the research process.

In this study, a six-stage process was followed. In the first stage, a conceptual framework was established through a comprehensive review of sociological, psychological, and theological literature on the father figure. In the second stage, the father-prophet parables in the Qur'an were identified and analyzed with the support of classical exegetical sources. In the third stage, Mustafa Merter's *Last Tango with Hekaton* was taken as a centerpiece and the crises of father identity in the modern period were identified. In the fourth stage, a theological-pedagogical synthesis was developed by comparing Qur'anic narratives with contemporary pedagogical and psycho-spiritual approaches. In the fifth stage, the analyses obtained were written academically in a holistic structure and the writing of the study was completed. In the final stage, the results of the study are presented by offering suggestions for the reconstruction of the father figure in line with Qur'anic guidance and contemporary criticisms.

1. The Erosion of Fatherly Identity in Modern Times from Mustafa Merter's Last Tango Perspective with Hekaton

1.1. Basic Dynamics of the Father's Identity Extinction

One of the deep and silent crises of modern times is the "systematic discrediting of the paternal personality."⁶ The father is not only a biological being but also a fundamental factor in the family, representing religious values, moral rules, social and cultural awareness. In the modern world, under the influence of secularism, the concepts of individualism and freedom have been exalted. In the process, the sanctity of patriarchy was broken, and fatherhood was reduced to an ordinary social role, thus weakening the spiritual structure in the family and eroding one's root identity.⁷

Merter evaluates the collapse of the father figure as the result of a multidimensional destruction at psychological, sociological, and spiritual levels. Factors such as the collapse of ancient upbringing, the artificial redesign of male and female roles, and the dissemination of homosexuality and sexual perversions are among the dynamics that eviscerate fatherhood. These dynamics are not only caused by individual identity crises also lead to a weakening of faith, moral disintegration, and a loss of the resilience of society.⁸

In particular, some radical theses of feminist movements have deliberately denigrated male identity and its symbol, the father figure, and portrayed them as

⁶ Merter, *Hekaton'la Son Tango*, 37.

⁷ Mustafa E. Erbal, *Hiz. Peygamber ve Aile Hayatı*, "Türk Ailesi ve Batı Avrupa'daki Bazı Değişmeler", (ts.), 261; Merter, *Hekaton'la Son Tango*, 26.

⁸ Merter, *Hekaton'la Son Tango*, 26, 37, 43, 46.

discredited and oppressed in the eyes of society.⁹ The transformation of these movements — which began with legitimate demands — into forms of ideological rigidity over time has led to the portrayal of the father figure as a “tool of oppression” in social consciousness.¹⁰

1.2. Systematic Attrition through Media, Culture and Education

The media and popular culture have been one of the most effective tools to weaken the father's personality. For example, in globally popular productions such as *The Simpsons*, the image of the "stupid father" is normalized, while the healthy, generous, and wise father characters are made almost invisible. The same trend has manifested itself in music videos, social media content, and online influences.¹¹

Mustafa Merter defines the most effective fronts of the global attack on father identity as media, education, and culture industry. According to him, messages placed in the subconscious through global media channels such as Netflix, Disney, TikTok, etc. discredit the image of the father in the minds of young generations by making the father authoritarian figure, inadequate or a subject of ridicule. This process, which is supported by the ideology of "gender" in the education system, disrupts the natural perception of gender of generations and turns into a social engineering program in which fatherhood is abused.¹²

Educational systems have also played an important role in this process. While individuals are encouraged to develop critical attitudes towards authority in modern schools and pedagogical curricula, the sense of respect and obedience in the traditional father-son relationship within the family has been eroded. In the context of "gender equality" projects, masculinity and fatherhood have sometimes been presented as "toxic identities" and these roles have been questioned as a sign of consciousness.¹³

1.3. Social Engineering Activities and Global Agendas on Fatherhood

The discrediting of the father figure has not only remained at the level of ideas but has been organized through social engineering projects carried out at the national and global levels. In the culture of individual therapy, it was encouraged to link the origin of psychological problems to the personality of the father, thus spreading a distant and

⁹ Merter, *Hekaton'la Son Tango*, 148

¹⁰ Merter, *Hekaton'la Son Tango*, 158.

¹¹ Merter, *Hekaton'la Son Tango*, 116, 125, 128; Bkz. Veysel Erol, "Sosyal Medyanın Türk Aile Yapısına Etkisi", *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 24/43 (2022); 1127-1139.

¹² Merter, *Hekaton'la Son Tango*, 26, 105, 106, 110; Mustafa Yürekli, "Sosyal Medyanın Aile Üzerindeki Etkisi: Dijital Aile", *Haber7*, August 28, 2022, <https://www.haber7.com/yazarlar/mustafa-yurekli/3234916-sosyal-medyanin-aileuzerindeki-etkisi-dijital-aile> (access May 1, 2025).

¹³ Merter, *Hekaton'la Son Tango*, 26, 37, 159, 161.

critical approach to the personality of the father. In the process, in the inner world of the individual, the father ceased to be a source of love and guidance and began to be perceived as a pressure figure.¹⁴

According to Merter, the dissolution of father identity is not a spontaneous transformation but part of a conscious and organized social engineering project. Practices such as “gender equality” discourses, “eliminating the difference between men and women” projects, gender identity interventions at a young age and the normalization of homosexuality target the family, which is the root cell of societies, and fatherhood, which is its nucleus. It is emphasized that behind these projects are global structures that aim to transform humanity into a new kind of posthuman. On the other hand, some international organizations and NGOs have used a language that portrays all men and fathers as potential criminals when addressing important issues such as violence against women. These cognition studies have produced the effect of directly blaming masculinity and parental identity and devaluing their value in the eyes of society. On the other hand, the capitalist economic structure has emotionally separated parents from their families by condemning them to full-time work and has virtually emptied them of their spiritual leadership role in the home.¹⁵

1.4. Thoughts on Turkey and the Weakening of the Father Figure

Turkey has also experienced developments parallel to these global processes. Especially after 2010, gender equality projects implemented within the scope of the EU Harmonization Process and the Istanbul Convention have opened the roles within the family to discussion. On the other hand, in media productions (e.g. in TV series such as *Aşk-ı Memnu* and *Kırgın Çiçekler*), the father figure has been portrayed in a very negative or cynical way, and strong and honorable father figures have almost disappeared. Documents such as the Istanbul Convention and the discourses behind it construct a negative father image in social perception by presenting the traditional father figure as an instrument of domination. The authority of the father, one of the ancient values of Turkish society, is being eroded by modern law, media, and academia, leading to serious cracks in the family structure¹⁶

As Mustafa Merter *explains in Last Tango with Hekaton*, one of the invisible and deep crises of modern times is the deliberate wear and tear of the father's personality. Valuable concepts such as freedom, individuality, and equality have sometimes been used and made part of a battle for patriarchy. This process has eroded not only the institution of the family but also the construction of human identity based on divine will. Therefore, the

¹⁴ Merter, *Hekaton'la Son Tango*, 15, 43, 53.

¹⁵ Merter, *Hekaton'la Son Tango*, 26, 43, 267.

¹⁶ Merter, *Hekaton'la Son Tango*, 62, 245, 262, 265, 267; Ahmet Tabakoğlu, “Batıda Aile ve Kadın”, *Sosyal Hayatta Kadın (İlmî Toplantı)*, (İstanbul: Ensar Publications 2005), 192.

rehabilitation of paternity is an important place not only to preserve the family unity but also to create a solid foundation for orientation to oneself and one's faith.¹⁷

2. Theological Approaches to the Problem of Modern Fatherhood in the Context of Mustafa Merter's Analysis

Throughout history, the father figure has been accepted as the head of the family and a basic guide that guides the spiritual and mental development of the child. Research in the fields of modern psychology and theology reveals that an individual's conception of God is shaped in childhood, and that the father figure plays a decisive role in this process. According to Mustafa Merter, the father is the most concrete reflection of the child's inner world of God. For this reason, the fact that the father is a just, compassionate and consistent figure directly affects the child's trust and submission to God.¹⁸

During childhood, the individual learns through concrete examples rather than abstract concepts. Therefore, the father is not only a guide who teaches the belief system but also a guide who models this system with his life. The fact that the father figure conveys to the child values such as the awareness of monotheism, prayer, patience, goodness and abstinence from arrogance should be realized with deeds as well as words. As Merter points out, a loving but consistent father figure strengthens the child's self-confidence as well as his connection to the divine being.¹⁹ In the Qur'an, the words of the Prophet Jacob on his deathbed are a clear indication of this responsibility: The question "What will you worship after me?"²⁰ emphasizes that the transmission of faith is not only a doctrinal but also a conscious responsibility. This approach fully corresponds to the principle of "teaching values through experience" in the understanding of modern education. As a matter of fact, the forgiveness and consistency of Prophet Joseph in the face of the betrayal of his brothers is a reflection of the spiritual inheritance he received from his father and his generosity toward his children.²¹ This role of the father figure is not limited to Qur'anic narratives; It is also important in a theological context. In Islamic theology, faith is not just a matter of rational evidence; it is a state of consciousness that is embodied in moral life. According to Merter, the identity crisis and spiritual void experienced by the modern individual often stems from the fact that he was deprived of a monotheistic moral guidance in childhood.²² Other father-son relationships in the Qur'an also support this situation. Other father-son relationships in the Quran also support this situation. The polite address that Prophet Abraham used towards his

¹⁷ Merter, *Hekaton'la Son Tango*, 291-295; Dilara Sevimay Özer- M. Kâmil Özer, *Çocuklarda Motor Gelişim* (Ankara: Nobel Publication Distribution, 2004), 20.

¹⁸ Merter, *Hekaton'la Son Tango*, 51.

¹⁹ Merter, *Hekaton'la Son Tango*, 56. Kemal Çakmaklı, *Anne-Baba Olmak* (İstanbul: Seha Publications, 1995), 16.

²⁰ Al-Baqara 2/133.

²¹ Yûsuf 12/90-98.

²² Merter, *Hekaton'la Son Tango*, 61-63.

polytheist father Azar²³, Prophet Ishmael's submission²⁴, Prophet Zechariah's desire for a pious child²⁵, Prophet Noah's compassionate call to his son²⁶ are the best examples of a father figure reaching out to the child not only through intellectual but also heartfelt, human, and spiritual values. These narratives show that the Quran aims to present universal pedagogical principles by giving examples of historical scenes from the past. In Merter's words, today's pushing of fatherhood to a reduced, ineffective and devoid of authority is not only a domestic problem; it also damages the existential relationship that the individual establishes with God.²⁷

2.1. Building Morality and Conscience under the Guidance of the Father

The sense of faith and responsibility, the foundations of which are laid in childhood, allows the individual to establish a balance in his inner world and to develop virtues such as justice and empathy in social life. In this process, the father figure assumes a central role. The father is a protector who meets the material needs of the child, as well as the first person to represent authority, the first teacher of justice and the first bearer of values. If a strong sense of responsibility is not developed in the soul of the individual, the person becomes dependent on external control mechanisms, and his inner sense of morality weakens. In this respect, the father figure is of great importance as the first example that shapes the consciousness of serving God and the awareness of social responsibility in the inner world of the child.²⁸

The relationship between the prophets mentioned in the Qur'an and their families is ideal in terms of value education. The struggle between Adam's sons, Abel and Cain, revealed the nature of individual choice and responsibility. While advising his son to believe, Prophet Noah also emphasized the moral and social responsibility of being with the right community.²⁹ In the Qur'an, Luqman's advice to his son is as follows: "My child! Even if your work weighs as much as a grain of mustard, whether it is found in a rock, in the heavens, or in the depths of the earth, God will reveal it. Very, Allah is All-Knowing, All-Knowing, All-Knowing."³⁰ With this advice, Hazrat Luqman instilled a sense of spiritual responsibility in his son. These examples show that the "ability to self-organize" and "awareness of accountability" emphasized in modern pedagogical theories are included in the teachings of the Qur'an. In Mustafa Merter's approach, the father figure is

²³ Maryam 19/42-47.

²⁴ Al-Saffat 37/102-107; Günay Tümer, "Âzer" (İstanbul: TDV Publishing, 1991), 4/316.

²⁵ Maryam 19/5-6.

²⁶ Hüd 11/42-43; Ebü'l-Meâlî Muînüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Îcî, *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân (Tefsiru'l-Îcî)* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004), 2/211.

²⁷ Merter, *Hekaton'la Son Tango*, 66; Taberî, *Camîu'l-beyân fî te'vili'l-Kur'an*, 16/331.

²⁸ Merter, *Hekaton'la Son Tango*, 37; Atcı, İsa, "Hak Sahibi Bir Birey Olarak Çocuk", *Hız Peygamber ve İnsan Yetiştirme Düzeni*, (Ankara: DİB Publishing, 2015), 146.

²⁹ Al-Hüd 11/42-43; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/76.

³⁰ Luqmân 31/16.

not only a teacher who transmits knowledge but also a living mentor who embodies faith and moral values in his life. Teaching values is not about accumulating abstract knowledge in a child. It is to make him a responsible individual by establishing a conscientious control mechanism in his inner world. At this stage, the father figure is the main source that guides the child with love and provides a living example of faith and morality in his life. According to him, if the individual does not acquire an invisible control mechanism, that is, conscience education, at an early age, he will either act criminally or experience narcissistic dissociation. In this context, Prophet Jacop reminded his children of the sense of faith and responsibility on his deathbed³¹, and Prophet Joseph maintained patience, humility, and forgiveness throughout his life, revealing the source of individual resilience and spiritual stability.

The father should teach his child's soul to believe in God, as well as to live with the knowledge of being responsible to Him. In the Qur'an, Prophet Moses and Prophet Aaron impose responsibility on their people along with faith; Prophet Suleiman, on the other hand, reminded them that blessing is a test and emphasized the importance of gratitude and a sense of responsibility.³² According to Merter's point of view, the father should convey this integrity of belief and responsibility to the child in his life, not in words. When a solid belief is supported by a strong sense of moral responsibility, the individual finds peace in his inner world and contributes to the healthy functioning of the social structure. It is an undeniable fact that the innate potential talents and character structure of human beings need the right guidance. The most basic and effective institution in this guidance process is the family; in the heart of the family, especially the father figure, he has an indispensable place in giving the child a sense of faith, morality and responsibility. Hazrat Luqman's advice to his son represents the father's mission in transmitting moral values. These admonitions, which begin with the phrase "My son, do not associate with God", offer not only a theological teaching but also an aesthetic of conscience and behavior. Resurrecting Luqman, the father is an architect of value who bridges the divine and earthly dimensions of life.³³ In this context, the idea of "resurrecting the conscience with the father" emphasized by Mustafa Merter finds a concrete response within the framework of the Qur'an.

2.2. The Pedagogical Power of Fatherhood against Modern Drift

Belief is a basic state of consciousness that is at the center of an individual's existence but the internalization of this consciousness and its transformation into action is possible with a regular discipline of worship. In this context, the father figure is not only a theoretical source of knowledge that shapes the child's belief world but also a

³¹ Al-Baqara 2/133

³² Al-Naml 27/40.

³³ Muhammet Yılmaz, *Kur'an'da Peygamberlerin Evlatlarına Nasihatleri*, (İstanbul: Okur Akademi, 2018), 73.

behavioral model that conveys worship practices through his life. In modern pedagogical understanding, the principle of "modeling" states that children learn by imitating practical examples rather than verbal expressions. As Mustafa Merter emphasizes, consistency between belief and behavior is the basis of human spiritual integrity.³⁴ This integrity is achieved through sincere practice of worship, especially prayer.

The Qur'an, while emphasizing that prophets are primarily guides for society, also clearly indicates that they play an active role in family education. The advice given by Luqman to his son was not only the belief in monotheism; It also includes moral principles and the responsibility of worship that will ensure that this faith is intertwined with life.³⁵ The introduction of Hazrat Ismail (peace be upon him) as a father who commanded prayer and zakat to his family indicates that the father should undertake worship not only as a personal obligation but also as a spiritual inheritance that is passed on to the family. In this respect, the father is not only a moral guide who teaches faith but also model who embodies that faith through his life. Modern psychological and sociological research also reveals that the worship habits acquired in childhood positively affect the vital characteristics of the individual such as self-discipline, ability to cope with stress, patience and moral determination. In the Qur'an, the prayer of the Prophet Zachariah for a righteous son and the fact that the Prophet John assumed the responsibility of worship at an early age emphasize the importance of acquiring this habit in childhood. ³⁶ The fact that Prophet Jesus (peace be upon him said, while still a baby, that Allah had commanded him to pray and give zakat shows that the consciousness of worship is not merely an intellectual learning but also a spiritual disposition. ³⁷

When evaluated in a theological context, according to Mâturîdî, although faith and deeds are separated, true faith must be confirmed by deeds. In this respect, the father not only instills an abstract belief in the child but also serves as a model by embodying concrete acts of worship such as prayer and salah. Prophet Abraham (peace be upon him) said, "My Lord! Make me and my descendants among those who perform the prayer properly," This pray shows that faith is a responsibility that is passed down from generation to generation.³⁸ Worship awareness is a basic building block that enables an individual to transform their belief system into behavior. In this process, the father is the one who teaches and also educates through his behavior; It is not only a guide but a living example. In Mustafa Merter's words, the solution to the identity crisis and inner emptiness experienced by modern people is possible by gaining a faith life integrated

³⁴ Merter, *Hekaton'la Son Tango*, 169, 221, 259; Ebü'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî-İbrahim el-Besyûnî, *Letâ'ifü'l-işârât (Tefsiru'l-kuşeyrî)* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıryye, ts.), 1/127.2/256.

³⁵ Luqmân 31/17.

³⁶ Maryam 19/55.

³⁷ Maryam 19/31; Abu'l-Layth Imam al-Huda Nasr b. Muhammad b. Ahmad b. Ibrahim es-*(Tefsiru's-Semerkandî, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993)* 1/213.

³⁸ İbrâhîm 14/40.

with worship from an early age, especially through the father figure. In this respect, the father is not just an authority; he is a bridge, a spiritual fulcrum where faith is transferred to life. As a matter of fact, in one example, the Prophet (peace be upon him) woke up Hazrat Ali and Hazrat Fatimah for the morning prayer with a sweet language. Hazrat Ali narrated: "One day, the Messenger of Allah (peace be upon him) came to us to wake me and Fatimah for the Fajr prayer and opened the door and said, 'O Ahl al-Bayt! Let's pray! Surely, prayer keeps (a person) from doing evil.'"³⁹ In this context, the father figure is a breadwinner or a disciplinarian. At the same time, the first model shapes the child's world of faith and introduces him to concrete religious practices such as worship and prayer. At this point, one of the reasons for the father's existence is to set an example for his family by experiencing the awareness of worship. The spiritual example engraved in the child's mind through prayer, salah and other forms of worship ensures that faith does not remain only at the level of words. In the Holy Qur'an, the transmission of faith is considered not only as a theoretical but also as a practical process. Prayer, as an act in which the individual establishes a direct relationship with God, leaves deep traces in the inner world of the child.⁴⁰

2.3. The Place of Fatherhood in the Construction of Moral Values

The father is not a figure who contributes to the child's biological existence or meets their material needs. He is also a fundamental figure who shapes the child's self, providing the first example of a system of beliefs and morals. While the belief world of the individual is often shaped by the example given by the father; Morality is the transformation of this belief into life practices. In Mustafa Merter's words, "The doors of the soul do not open unless the soul is seen." In this framework, the father assumes a dual role: he serves as a spiritual guide for the child's development and as the initial instructor who kindles the awakening of the soul.⁴¹

The modern cultural atmosphere, especially through the media and popular series, reduces the father figure to either an overly authoritarian or a completely passive character. In series such as *Woman*, *The Girl in the Glass*, *Unfaithful* and *Cranberry Sorbet*, male characters are often portrayed as passive or oppressive types who avoid responsibility; This prevents the formation of a healthy father in the minds of children. On the other hand, some ideological approaches build the family only around motherhood and systematically ignore the role of the father. This situation threatens both the formation of individual identity and the continuity of social morality.⁴²

³⁹ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), "Teheccüd", 21.

⁴⁰ Al-Baqara 2/186; Luqmân 31/17.

⁴¹ Merter, *Hekaton'la Son Tango*, 90.

⁴² Merter, *Hekaton'la Son Tango*, 137.

According to the Qur'anic narrative, the father functions not simply as a familial figure, but as a carrier and exemplar of faith and moral virtue. Prophet Abraham's decision to sacrifice his son Ishmael at Allah's command⁴³ is not only an example of submission but also a concrete demonstration of moral responsibility and adherence to the divine command. Prophet Jacob's forgiveness towards his sons and his asking God for forgiveness⁴⁴ for them shows that forgiveness is a moral principle intertwined with faith. Hazrat Shu'ayb's command of a just social order and honesty in the scales of his people⁴⁵ reveals that faith should spread to the economic and social spheres, and for this, fathers should be educators and role models for new generations in this field.

Although the relationship between faith and deeds has been interpreted in different ways in kalām, most scholars agree that faith should be supported by behavior. In this context, Mustafa Merter's views coincide with the Māturīdīte line. According to Merter, when the individual is detached from the consciousness of God, he is not liberated but rather becomes a prisoner of his own self. Faith becomes a nostalgic assertion when it is confined to a mere mental acceptance; Only when combined with moral attitudes and behaviors does it find its true meaning. The prophet father figures mentioned in the Qur'an are vivid examples of this unity. The fact that Prophet Abraham addressed even his father, who was a polytheist, with kindness⁴⁶ shows how faith and morality are inseparable. Prophet Noah's asking forgiveness from Allah for his parents⁴⁷ reminds us of that loyalty to parents continues not only while they are alive but also after death. These examples indicate that the Qur'an views obedience to parents not as a mere cultural convention, but as a religious obligation grounded in faith.⁴⁸ On the other hand, parents are not obeyed when they order an act that requires rebellion against Allah, that is, shirk, sin, or an act that is haram. In this regard, obedience is limited based on the hadith "There is no obedience to the creature in rebellion against Allah". But goodness is essential in the world.⁴⁹

This model of the father in the Qur'an stands out with its pedagogical as well as healing dimensions. The patience and forgiveness demonstrated by Prophet Jacob extends beyond principles of child education; they also serve as a model for overcoming trauma and safeguarding familial cohesion. In the story of Joseph, both the emotional and spiritual leadership role of the father coincides with the understanding of "spiritual guidance" defined by Merter. The figure of the father presented in the Qur'an offers a solid solution to the moral and identity crises in the modern world. In this model, the

⁴³ Al-Sāffāt 37/102–107.

⁴⁴ Yūsuf 12/98.

⁴⁵ Hūd 11/85.

⁴⁶ Maryam 19/41.

⁴⁷ Nūḥ 71/28.

⁴⁸ Al-Isrā' 17/23–24.

⁴⁹ Ebû Ca'fer et-Taberî, *Camîu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an* (Müessesetü'r-risale, 2000), 20/139.

father is not only the material provider but also the bearer of faith and morality - the child's first guide and spiritual leader. Reviving this holistic concept of fatherhood in the modern era will enable the reconstruction of both family cohesion and the broader foundations of social harmony and personal spiritual wholeness. Faith cannot be reduced to a sentiment of the heart; it requires practical expression through responsible conduct.⁵⁰ To put it in the common sense of Mustafa Merter and the Islamic tradition, true faith gains depth only when it is integrated with moral consistency.⁵¹

2.4. Fatherhood as a Role Model in Identity Formation

One of the most important reference figures in human development is unquestionably the father. Because the father is the first representative of the belief and moral system, a guiding and character-building actor. In the Qur'an, the story of Abel and Cain represents the first murder and moral deviation in human history. Despite this, the Prophet Adam is portrayed as a grieving father who did not give up on the human family.⁵²

Mustafa Merter criticizes the authoritarian understanding of fathers based on pressure and fear, emphasizing that real education will be based on love, patience, and exemplary life. According to him, "paternal guidance" is a profound influence that shapes not only the external behavior of the child but also his inner world. This understanding is conceptualized in modern pedagogy as "learning through behavior" or "modeling". That is, the child grows up with what we live rather than what we say, especially with the life of the father. Merter also states that the values and role models acquired in childhood build the psychological balance and identity of the individual. Fatherhood done with love but consistency nurtures both the inner discipline and the self-esteem of the child.⁵³

Psychology and sociology data reveal that a father figure who offers emotional warmth and high moral standards in the family significantly improves children's social adaptation, empathy and justice skills. In the Qur'an, the Prophet David's teaching of justice to his son⁵⁴ and the Prophet Solomon's explanation of wisdom and tawhid⁵⁵ show that fatherhood is not only a role within the family but also an authority of wisdom that shapes faith and society. This understanding coincides exactly with Mâtürîdî's theological approach, which is based on the integrity of faith and deeds. According to Merter, faith only gives rise to spiritual integrity when it is combined with a moral life.⁵⁶

⁵⁰ Ebu M. Mansur el-Mâtürîdî, *Tefsîrû'l-Mâtürîdî (Te'vilâtü'l-Ḳur'ân)* (Bayrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005), 6/289.

⁵¹ Merter, *Hekaton'la Son Tango*, 57, 89.

⁵² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr etTaberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, ed. (Muhammed Ebü'l-Fazl, Kahire: 1960-19709), 1/162-163.

⁵³ Merter, *Hekaton'la Son Tango*, 59-60.

⁵⁴ Şâd 38/26.

⁵⁵ Al-Naml 27/15-19.

⁵⁶ Merter, *Hekaton'la Son Tango*, 63.

Noah's persistent yet compassionate efforts to save his disbeliever son⁵⁷ demonstrate that guidance should be grounded in love and patience rather than coercion. This coincides with Merter's understanding of "the spiritual father to whom the child's soul will take refuge".⁵⁸ In today's world, where individuals face spiritual and identity crises, the models of fathers in the Qur'an provide timeless guidance.⁵⁹ In particular, in Luqman's call to his son, the emphasis on both monotheism and morality is intertwined: "My child! Pray straight, enjoin what is good, abstain from evil, and be patient with what happens to you."⁶⁰

The contemporary crisis, which Merter defines as the phenomenon of the "missing father", is not only pedagogical; it is also an existential rupture. Fatherlessness or dysfunctional father causes identity disintegration, mental imbalance and moral weakening in the child.⁶¹

2.5. The Role of Father's Advice in Building the Future

The Qur'an depicts the father figure as a power that represents authority, as well as a source of love, compassion, and wisdom. This approach positions fatherhood not as an instrument of power but as a guiding authority with pedagogical, theological and psychological integrity.

Merter evaluates this Qur'anic approach in a psychospiritual context. According to him, faith and inner discipline in the child can only develop with a love and wisdom-centered approach that is not based on pressure. As Merter underlines, the father figure is the first source of the child's world of belief and morality. Hence, the father is more than a didactic figure; he is a role model whose life provides guidance. A father characterized by tenderness, steadfastness, and patience cultivates a secure inner environment for the child. Modern sociological research has shown that love-based and consistent father-child relationships; It shows that it positively affects the development of skills such as self-confidence, empathy, internal discipline and social adaptation in the individual.⁶² The patience, trust, and forgiveness displayed by the Prophet Jacob in the story of Joseph, presented by the Qur'an; Prophet Abraham's trial with Ishmael⁶³ and his compassionate approach; Noah's loving call to his disbeliever son during the flood⁶⁴ shows that fatherhood is not only an individual but also a communal transmission of faith.

⁵⁷ Hūd 11/42-43.

⁵⁸ Merter, *Hekaton'la Son Tango*, 68.

⁵⁹ Luqmān 31/13-19; al-Ahzâb 33/21; al-Sâffât 37/102.

⁶⁰ Luqmān 31/17; Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'da Anne Çocuk İlişkisi", *Ekev Akademik Dergisi* (2007), 90.

⁶¹ Merter, *Hekaton'la Son Tango*, 158, 240.

⁶² Merter, *Hekaton'la Son Tango*, 169-221; Michael E. Lamb, "Kültürler Arası Bakış ile Babanın Çocuk Gelişimindeki Rolü ve Önemi", *Çocuğun Yaşamında Babanın Rolü ve Önemi Sempozyum Raporu, December 20, 2000*, (İstanbul: AÇEV Publishing, 2001), 34.

⁶³ Al-Sâffât 37/102-107.

⁶⁴ Hūd 11/42-43.

Prophet David's teaching of justice and gratitude to his son⁶⁵ Zachariah's demand for a righteous son⁶⁶ Prophet Yahya's endowment with wisdom and piety at a young age⁶⁷ and Jesus' innate faith⁶⁸ all reveal that fatherhood is a value carrier that guarantees both individual religiosity and intergenerational spiritual continuity. According to Merter, the contemporary individual's relationship with God has often been reduced to a soulless level of knowledge. Nevertheless, the Qur'an does not regard faith as a purely intellectual affirmation; it frames it as a behavioral commitment demonstrated through one's actions.⁶⁹ In the prayer of the Prophet Abraham regarding his descendants, the invocation of "Make me and my descendants from those who pray straight⁷⁰" shows that fatherhood is not only a momentary duty; but also that there is a responsibility of worship and morality that spans generations.

CONCLUSION

It is understood that the phenomenon of "absent father" is at the root of individual and social crises in today's world. The absence or passivization of the father figure in the family cause's identity fragmentation and moral weakening in the child. However, the father model presented by the Qur'an offers a multidimensional vision of leadership that guides with love, educates with patience, and encompasses with morality. The father model drawn by the Qur'an is more than a historical representation; it is an ideal of moral and pedagogical guidance that transcends the ages. Mustafa Merter's approach carries this holistic model to today's individual by making sense of it from a psychospiritual perspective. The role of the father extends beyond familial presence; he stands as an identity founder, a witness to faith, and a defender of moral principles. A strong father is not only a figure who keeps the roof of the house standing but also the soul of the child and the conscience of society. Indeed, individual and social peace is only possible through the revival of this holistic father model.

The model of father-son relationship presented by the Qur'an is very much in line with today's psychological, sociological and legal data. The lives of the prophets show that the responsibility of fatherhood should be based on faith, morality and love. Instilling in children's moral values such as justice, patience, humility and benevolence along with the knowledge of faith is the Qur'an's basic pedagogical method. Just as Luqman addressed his son, a father should approach his son by calling him "my son!" and teach him that everything is known in the sight of Allah, the responsibility to pray, to avoid arrogance and

⁶⁵ Şād 38/26.

⁶⁶ Maryam 19/5-6.

⁶⁷ Maryam 19/12-13.

⁶⁸ Maryam 19/30.

⁶⁹ Merter, *Hekaton'la Son Tango*, 63-65.

⁷⁰ İbrâhîm 14/40; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdı, *en-Nüket ve'l-uyûn (Tefsiru'l-Maverdı)* (Lübnan: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y.), 1/193.

to be patient with a sweet tongue. This approach will lay the foundation for healthy personalities and social peace. Both the Qur'an and modern science have in common that the father should be a leader in the family based on love and compassion. In today's family structure, adhering to this principle is indispensable for building healthy individuals and societies.

At the root of the modern individual's fundamental problems such as identity crisis, weakness of faith and social disintegration is the collapse of the father figure. According to Mustafa Merter's findings, this collapse is not limited to the individual but points to a multi-layered existential rift from the family to the state, from belief systems to social structures. The father has a central role in the spiritual integrity of the individual as the first carrier of the feelings of boundary, justice, and love. The absence of this figure causes inner chaos in the individual and a lack of justice and belonging in society. Merter emphasizes that with the weakening of the patriarchal function of the state, the individual's perception of God also deteriorates, which leads to pathological forms of belief. Healthy belief and social structure are only possible through the revival of a father model that can balance between love and justice. This reconstruction is a call for a genuine resurrection based on truth, not tradition. The re-establishment of the father's personality is a fundamental step towards reconciling man with his own being and establishing a true relationship with God. Today, individual integrity and social peace can only be possible through the revival of the holistic father model presented by the Qur'an. The father is a guide, not an authority. He is wisdom, not punishment. A leadership molded with love grows both faith and humanity. In this context, the father is a process of building and living beyond being human.

This study concludes that the loss of the father figure's reputation in modern society has a profound impact not only on the family structure but also on the individual's world of faith, moral development, and social integrity. As demonstrated by the central issue outlined at the beginning of this research, the father is not simply a biological entity; he is likewise a leader in faith, a moral role model, and a constructor of personal identity. The comparative analysis between Mustafa Merter's *Last Tango with Hekaton* and the prophet-father figures in the Qur'an clearly demonstrated the authenticity of this assumption.

In line with the qualitative, interpretive, and comparative methodology of the study, the conclusion reached is that the weakening of the father figure leads to the deterioration of the individual's conception of God, the erosion of the consciousness of inner responsibility and the increase of moral degeneration. The modern individual, although seemingly liberated, is deprived of spiritual and internal control mechanisms. This leads to alienation at both personal and social levels. While the lack of a father is a pedagogical deficit, it also brings with it an ontological and spiritual emptiness.

The observations obtained in the research show that the father figures in the Qur'an (Prophet Abraham, Prophet Jacob, Prophet Luqman, etc.) present a model that guides, advises with wisdom, and balances between love and responsibility. The principle of

“modeling”, which is often emphasized in modern education, has its historical equivalent in Qur'anic pedagogy in these father figures. This shows that faith is transmitted from generation to generation not through pure theoretical knowledge but through exemplary experience and behavior.

As outlined in the introduction, the aim of this study is to show that fatherhood extends beyond biological lineage to an identity imbued with justice, love, responsibility, and a sense of divine mandate. At this point, this goal has been realized within the framework of a concrete and applicable father model through theoretical knowledge, narratives in the Qur'an and modern psycho-spiritual analysis. By overlapping Merter's approach with Qur'anic figures, a guidance model that can be adapted to today's family structure has been created.

According to the results of the research, the following concrete suggestions can be put into practice for the revival of the father figure:

- Education policy should define fatherhood not solely through authority, but through guidance, emotional involvement, and ethical leadership.

- The media and cultural content should abandon discredited father stereotypes and give visibility to wise, compassionate, and just father figures.

- Religious and theological institutions should make the father-prophet figures in the Qur'an more functional and up to date in their educational materials.

- Family policies should recognize fatherhood not only as an obligor of alimony but also as the spiritual guide of the child and strengthen legal and social mechanisms to support this function.

REFERENCES

- Atcı, İsa, “Hak Sahibi Bir Birey Olarak Çocuk”, *Hz. Peygamber ve İnsan Yetiştirme Düzeni*. Ankara: DİB.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi‘u’s-Sahîh*. Tahkik: Mustafa Dîb el-Bugâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993.
- Çakmaklı, Kemal. *Anne-Baba Olmak*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1995.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Erbal, Mustafa E. “Hz. Peygamber ve Aile Hayatı”, *Türk Ailesi ve Batı Avrupa’daki Bazı Değişmeler*, ts.
- Erol, Veysel. “Sosyal Medyanın Türk Aile Yapısına Etkisi”. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 24/43 (2022): 1127–1139.
- Gün, Faruk. “İman ve Küfür Pratikleri Üzerine Bir İnceleme: el-Mebhut Örneği”. *Şarkiat* 16/1 (Haziran 2024), 185-207. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1436042>.
- Karadaş, Cağfer. *Hidayet Rehberleri Peygamberler: Kur'an'da İsmi Geçen 25 Peygamber*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.

- Karan, Cuma. "Modern Ailenin Çıkmazları ve İslam Ailesi". *İlahiyat Akademi Dergisi* 11 (2020): 127–155.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'da Anne Çocuk İlişkisi". *Ekev Akademik Dergisi* 30 (2007): 90.
- Kur'an-ı Kerim. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin – İbrahim el-Besyûnî. *Letâ'ifu'l-İşârât (Tefsîru'l-Kuşeyrî)*. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıryye, ts.
- Mâtürîdî, Ebû M. Mansur. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân (Tefsîrû'l-Mâtürîdî)*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Merter, Mustafa. *Hekaton'la Son Tango*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.
- OGM Pictures. <https://www.ogmpictures.com> (erişim 7 Mayıs 2025).
- Özer, Dilara Sevimay – M. Kâmil Özer. *Çocuklarda Motor Gelişim*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2004.
- Tabakoğlu, Ahmet. "Batıda Aile ve Kadın". *Sosyal Hayatta Kadın (İlmî Toplantı)*, 2005.
- Taberî, Ebû Ca'fer. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Taberî, Ebû Ca'fer. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, ed. Muhammed Ebü'l-Fazl, Kahire: 1960–1970.
- Tümer, Günay. "Âzer". İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Varlı, Abdussamet. "Kur'an'da Peygamberler Örneğinde Ailede Anne-Baba ve Çocukların Hukuku". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2020): 224–247. Yayınları, 2015.
- Yılmaz, Muhammet. *Kur'an'da Peygamberlerin Evlatlarına Nasihatleri*. İstanbul: Okur Akademi, 2018.
- Yörükoğlu, Atalay. *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk*. 4. Baskı. İstanbul: Özgür Yayınları, 1992.
- Yürekli, Mustafa. "Sosyal Medyanın Aile Üzerindeki Etkisi: Dijital Aile". *Haber7*. 28 Ağustos 2022. <https://www.haber7.com/yazarlar/mustafa-yurekli/3234916-sosyal-medyanin-aileuzerindeki-etkisi-dijital-aile> (erişim 01 Mayıs 2025).



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2025, 12 (3), 122-137

ONTOLOJİSİ, EPİSTEMOLOJİSİ VE HUKUKUYLA EVİN HALLERİ

The Ontological, Epistemological, and Legal Aspects of the Household

Sefa ATİK

Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, atiksefa@hotmail.com, ORCID: [0000-0002-7806-3971](https://orcid.org/0000-0002-7806-3971).

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	01.09.2025
Kabul Tarihi / Accepted:	07.10.2025
Yayın Tarihi / Published:	03.12.2025
Cilt / Volume:	12
Sayı / Issue:	3
Sayfa/ Pages:	122-137

Atıf / Cite as: Atik, Sefa. "Ontolojisi, Epistemolojisi ve Hukukuyla Evin Halleri" (The Ontological, Epistemological, and Legal Aspects of the Household). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/3 (2025), 122-137. Doi: 10.17859/pauifd.1775721.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd

ONTOLOJİSİ, EPİSTEMOLOJİSİ VE HUKUKUYLA EVİN HALLERİ***Sefa ATİK******Öz**

İnsan medeniyetün bi'tab'olarak fertten cemiyete doğru bir akışın içerisinde yol alır. Bu akış belli duygulanım, gereksinim, norm ve formları gerekli kılar. İnsan, maddî gereksinimleri yanında duygulanım tarafını da beslemek durumundadır. Bunların tahakkuk edeceği ev, aile, mahalle, şehir denilen ontolojik zemin doğal olarak zamanla ortaya çıkar. Bu zemin kendi bilgi, görgü, gelenek gibi epistemik form ve normları üretir. Normlar, müdebbir denilen belli bir kudret eliyle icra ve tedbir edilir. Ortaya bir yönetim süreci çıkar. Bir akit olarak evlilik kurumu sadece tarafların birbirlerine el ve gönül verme, irade beyanında bulunma süreçlerini aşırp tarafların birinci ve ikinci dereceden akrabalarının da katılmasından ibaretmiş gibi görünse de aslında akdın fiziki taraflarına ilave olarak ayrıca ve özellikle akde dâhil olan metafizik üst iradeyi dikkatten kaçırmamak gerekir. Akde dâhil olan bu üst metafizik ilke yüce Yaratıcının akde katmış olduğu maddi ve manevi bağdır. İşte bu metin evin ahvalini fikhî metinler ekseninde nispeten tasvirî yöntemle psikolojik, sosyolojik ve hikemî boyutlarıyla ele almayı denemektedir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Aile, Ev, Evlilik

The Ontological, Epistemological, and Legal Aspects of the Household**Abstract**

Human civilization, by its very nature, proceeds in a flow from the individual toward society. This flow necessitates certain emotions, needs, norms, and forms. Alongside material requirements, the human being must also cultivate his affective dimension. The ontological grounds upon which these dimensions are realized—namely the household, the family, the neighborhood, and the city—naturally emerge over time. These grounds, in turn, generate their own epistemic forms and norms, such as knowledge, experience, and tradition. Norms are enforced and regulated through a certain authority referred to as mudabbir (administrator or governor). Thus, a process of governance takes shape. Marriage, as a covenant ('aqd), is not merely a matter of the parties committing themselves with both hand and heart, nor of the participation of their first- and second-degree relatives, but in addition to the tangible dimensions of the covenant, one must not overlook the transcendent metaphysical will that is incorporated into it. This metaphysical principle is the material and spiritual bond instilled in the covenant by the Exalted Creator. Of juristic texts (fiqh), from legal, ontological, epistemic, psychological, sociological and philosophical (hikmî, wisdom-oriented) perspectives. Accordingly, the present study seeks to examine the conditions of the household within the framework of juristic texts (fiqh), from legal, ontological, epistemic, psychological, sociological, and philosophical (hikmî, wisdom-oriented) perspectives.

Keywords: Fiqh, Family, Home, Marriage

* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, atiksefa@hotmail.com, ORCID: [0000-0002-7806-3971](https://orcid.org/0000-0002-7806-3971)

Structured Abstract

Within the horizon of divine will, when two individuals—who share neither kinship nor blood relation—enter into marriage, they enact a covenant that transcends mere contractuality. By responding to the divine imperatives of “marry,” “give in marriage,” and “We created for you spouses so that you may find tranquility with them,” a new form of sacred kinship is instituted. This covenantal act does not only bind the spouses themselves; it simultaneously generates an enduring network of affinal relations (the *sihrī* ties), which, unlike the conjugal bond itself, are not dissolved even when the marriage contract is annulled for legitimate reasons. Thus, for instance, the relation between a man and his wife’s parents is ontologically irreversible: it persists as a juridical and social fact beyond the dissolution of the conjugal tie.

From this vantage, marriage must be understood as a covenant with effects that are not wholly revocable, neither in law nor in ontology. Entering into this bond always already implicates a transcendent will, one that surpasses the volition of the contracting parties. For the religious consciousness, this renders marriage a theologically saturated act. It is not reducible to a social arrangement, but rather constitutes a participation in prophetic praxis, undertaken in obedience to the normative example of the Prophet. Hence, the conjugal bond bears both a metaphysical depth and a prophetic sweetness. Muslim subjectivity situates its actions within the horizon of divine command, orienting them toward the telos of divine pleasure. In this sense, when a Muslim man receives his wife as a divine trust (*amāna*), he is not merely entering into a social compact but solemnly binding himself before God to safeguard that trust with absolute fidelity.

Human civilization, by its very nature, proceeds in a flow from the individual toward society. This flow necessitates certain emotions, needs, norms, and forms. Alongside material requirements, the human being must also cultivate his affective dimension. The ontological grounds upon which these dimensions are realized—namely the household, the family, the neighborhood, and the city—naturally emerge over time. These grounds, in turn, generate their own epistemic forms and norms, such as knowledge, experience, and tradition. Norms are enforced and regulated through a certain authority referred to as *mudabbir* (administrator or governor). Thus, a process of governance takes shape.

Marriage, as a covenant (*‘aqd*), is not merely a matter of the parties committing themselves with both hand and heart, nor of the participation of their first- and second-degree relatives, but in addition to the tangible dimensions of the covenant, one must not overlook the transcendent metaphysical will that is incorporated into it. This metaphysical principle is the material and spiritual bond instilled in the covenant by the Exalted Creator. Accordingly, the present study seeks to examine the conditions of the household within the framework.

GİRİŞ

Aile, ülkemiz insanının gündemine zaman zaman girip çıkmaktadır. Bir türlü ciddî bir mesele konseptine alınıp üzerinde imal-i fikir edilemiyor denildiği bir zaman diliminde geç de olsa resmî düzeyde girişimler pratize edilmeye başlandı. Konunun önemi, ciddiyeti ve vahameti resmî ağızlardan ifade ve itiraf edilerek durum tespiti yapılmış oldu. Yönetim bazında resmî zevatin, konunun uzmanı olan devlet ricali ve sivil bilincin; evlilik oranındaki düşüklük, aile içi problemler, boşanma artışı oranı ve buna paralel olarak nüfus artış hızındaki geriye doğru ricata dair açıklamaları gündemi meşgul etmeye devam etmektedir. Hatta konu devlet erkinin başı Cumhurbaşkanının da gündemine gelmiş ve bir dizi tedbirlere temas edilmiştir.

Bu gerçekler ve bu gerçekleri doğuran hususları dikkate alan Türkiye Cumhuriyeti Devleti “2024 yılı mayıs ayında açıklanan Ailenin Korunması ve Güçlendirilmesi Vizyon Belgesi ve Eylem Planı (2024-2028) ile küresel riskler ve demografik dönüşüm, sosyal refah, aile odaklı sosyal hizmetler, dijitalleşme, çevre ve afetler olmak üzere 5 ana tema çerçevesinde stratejik hedefler belirlenmiştir.” ifadeleri ile 2025 yılını aile yılı ilan etmiş ve bir dizi faaliyet ve projelere odaklanmıştır).¹

Kaynağını ve ruhunu Kitap ve Sünnet’ ten, ilk nüvelerini Hz. Peygamber’in ailesi örnekliğinden, nihai tekemmülünü Müslüman toplumların tecrübe ve deneyimlerinden alan İslam aile modeli² bir hayli zamandır kastî veya sehvî taarruzlarla muğlaklaştırılmış ve bu muğlaklaştırma çabaları ile aile üstü örtük bir fenomene dönüşmüştür. İslam aile modeli aslında kuruluşu, ilkeleri ve tarihi tecrübeleri ile sarîh, sarîh olduğu kadar sahih, sahih olduğu kadar anlaşılabilir bir nitelik arz etmektedir. Kendi varlık zemininde güçlü münasebetlerin, temel ve ilk sosyalleşmelerin, ulvî ve uyumlu muarefelerin üst düzey akort ahenginde bir tesis ile bu aile modeli hem fiziki dünyaya hem metafizik dünyaya açılan bir ufuk sunmaktadır. Şöyle ki bazı İslam fakihlerine göre evlilik ve aile konusu fıkıh kitaplarında ibadet konularından hemen sonra gelmeli ve aile hukuku ibadetlere dahil edilerek (هُوَ أَقْرَبُ إِلَى الْعِبَادَاتِ)³ ele alınmalıdır.⁴ Böylece ibadet-nikâh arasında derin ve yakın bir münasebet bulunmakta hatta dinî ve dünyevî maslahatları içermesi nedeniyle nafile ibadetlerden dahi daha önemli bir hususiyet arz etmektedir.⁵ Bu da göstermektedir ki evlilik taraflar arasında bir sözleşme olmanın ötesinde Allah’a yakınlaşmak demek olan ibadet mahiyetine bürünmektedir⁶ ki bu, aileye katılan metafizik anlamdır. Nitekim bu gerçek bazı fıkıh metinlerinde daha sarîh bir şekilde mutlak ibadet olarak şöyle ifade edilmektedir: “Hz. Adem’le başlayan ibadetler arasında geçerliliğini dünyadan sonra ahirette de devam ettirecek sadece iki ibadet vardır: İman ve nikah! / ليس لنا عبادة شرعت من عهد آدم عليه السلام إلى الآن ثم تستمر في الجنة إلا الإيمان، والنكاح/⁷ Vurgulamak gerekir ki nikâh ve ibadet arasında kurulan bu ilişki aynı zamanda İslam evlilik hukukunun metafizik zeminine işaret eder.

1-AİLENİN ONTOLOJİSİ

Anadolu insanının ev ve ona ilişkin kavramsal çerçevesini Türkçe, Arapça ve Farsça kelimelerin oluşturduğu görülmektedir. Nitekim Anadolu insanının dilinde farklı kavramsal şemalar ve anlam haritalarıyla tedavülde olan ev, beyt, mesken, hâne,

¹ <https://aileyili.gov.tr/kategoriler/aile-yili-hakkinda/>, “Aile Yılı” (2025 Aile Yılı | T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2025).

² Mehmet Akif Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: İFAV, 1985), 5-10, 79-82.

³ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1389), 3/184.

⁴ Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, 4.

⁵ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nuceym, *el-Baḥrû'r-râ'ik* (Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997), 3/136.

⁶ Yaman, Ahmed, *İslam Aile Hukuku* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 14.

⁷ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1419), 147.

ocak, konak, konut, aile, üsra, menzil... vb. aileye ilişkin bir hayli kavram, mekân ve anlama işaret eder. Bu kavramlardan aile ve üsra dışındakilerin coğrafi ve fiziki mekânı öncelediği görülmektedir. Bunlardan aile kavramına gelince burada insanın insan olması hasebiyle muhtaçlığı dikkate alınmaktadır. İnsanın muhtaç varlık olması (عَالَ الرَّجُلُ يَغُولُ إِذَا افْتَقَرَ)⁸, bu muhtaçlığının tabii bir sonucu olarak ilk dayanışmasını gerçekleştireceği yapının aile olması ve aile içerisinde ve aile üzerinden sosyalleşmesi, irade ve ihtiyarının biçimlenmesi, sınırlanması ve anlam bulması, irade ve ihtiyarına müteallik anlamlı fiillerinin olması gerçeği ailenin ontolojik zeminini göstermektedir.

Ailenin kuruluşuna vesile olan nikah; İslam ve Müslümanların ontolojik zeminini kurarken, cihad faaliyeti ise bu zemini muhafaza eder.⁹ Nitekim Şemseddîn Sâmi “aile”yi “idare ve iâşeleri bir adama ait olan zevce, evlat, ebeveyn ve sair eşhâsın mecmûu”¹⁰ şeklinde tanımlayarak ailenin temelindeki muhtaçlığa ve vahdetten kesrete geçişe (أَعَالَ يُعِيلُ إِذَا كَثُرَ)¹¹ dikkat çekmektedir. İnsanın fitrî ihtiyaç ve arayışlarının, bedenî gereksinimlerinin, psikolojik arzularının karşılandığı temel ünite aile olmaktadır. Toplumsal değerlerin üretildiği, korunduğu ve taşındığı ilk merkezî yapının adıdır aile.

Yine “e-s-r” harflerinden meydana gelen “el-üsratü” kelimesi zımında “sağlam zırh ve kalkan, adam ve aşireti, müşterek hedeflerle bir araya gelen küçük topluluk” gibi anlam şemalarını içermekte; böylece “güvenlik ve emniyet arayışı, dayanışma arzusu, müşterek gayelerde buluşma” gibi ailenin yaslanmış olduğu ontolojik gerçekliklere işaret etmektedir.¹²

Ayrıca İslam hukuku açısından aile; nesebin bağlandığı, neslin üretildiği, aileye katılan yeni bireylerin İslamî ilkeleri hissettiği, öğrendiği ve özümlediği temel yapı taşıdır. Aile, toplumsal olmanın ilk provalarının yapıldığı ve cemaatten cemiyete çıkışın ilk deneyimlerinin gerçekleştiği yerdir. Nitekim aile için, aile bireyleri arasındaki münasebetlerin bir “hukuk” üzerinden karşılıklı sevgi ve saygı birlikteliğiyle kurulduğu ve böylece hem aile bireylerinin terbiyesi hem bir bütüne aidiyet hissinin tebellür ettiği hem de karşılıklı güven, itimat ve sadakatin ilk test edildiği küçücük bir “devlet”ten ibarettir denilebilir. Aile; medenî kanunlarda toplumsal yardımlaşma, dayanışma, tekafül ve kefaletin garantörlüğü olarak görülmektedir.¹³ Bu yönüyle İslam, evlilik kurumunun başından sonuna kadar devam eden bir dizi ahlakî ve hukukî prensipler önermiştir: Saliha bir eş seçimi, meşruiyetini dinden alan bir evlilik töreni, evliliğin doğal sonucu ve meyvesi olan çocuğun kulağına ezan okunması, çocuğa güzel bir isim verilmesi ve akika kurbanı kesmek, güzel bir

⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 11/482.

⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/184.

¹⁰ Şemseddîn Sâmi, *Kâmûs-i Türkî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1999), 925 (Aile maddesi).

¹¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 11/482.

¹² Komisyon, *el-Mu ‘cemü'l-vasîd* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), 17.

¹³ T.C. Cumhurbaşkanlığı Mevzuat Bilgi Sistemi, T.C. Anayasası (T.C. Anayasası), *Sosyal ve Ekonomik Haklar ve Ödevler* 41 (18 Ekim 1982); T.C. Cumhurbaşkanlığı Mevzuat Bilgi Sistemi, Türk Medeni Kanunu (Türk Medeni Kanunu), *Türk Medeni Kanunu* 41 1 (08 Aralık 2001).

eğitim ve terbiye, belli bir yaşa geldikten sonra çocukların yatağını ayırmak, çocuklar arasında adalet.¹⁴

2-AİLENİN EPİSTEMOLOJİSİ

“Ev” kavramının bizzat kendisinde fizikî bir gerçeklik ortaya çıksa da “ev/len/mek” türemiş ekleri ile elde edilen nihai kavramda güçlü bir duygulanım dikkat çekmektedir. İnsanın “ev” veya “ev/lenme” çaba ve süreçlerindeki kaygı ve amacı salt fiziki, bedeni ve biyolojik kavramlarla tanımlamanın yeterli olmadığı ayrıca psikolojik ve ontolojik hakikatlerin varlığı dikkat çekmektedir.

Konuya dair ayetlerde vurgulanan insanın bedeniyle insan olduğu kadar ruhi ve psikolojik yönü ile de insan olduğu gerçeği dikkate alınmalı, özellikle beşer ve insan arasındaki derin anlam ilişkisi gözden ırak tutulmamalıdır. “Beşerün” olan insanın fiziki ve biyolojik muhtevası kan, kas, sıvı ve ettir. “el-insan” olan varlığın ruhanî mahiyetini ise “nefahtü fîhi min rûhî (ona ruhumdan üfledim)” ayetinin içeriği oluşturmaktadır. Bu yönüyle bakıldığında insandaki “ev” arzusunun insanın mahiyetinde taşıdığı “beşer”lik özelliklerinden kaynaklandığını, buna mukabil “evlenmek” arzusunun taşıdığı derin anlam arayışının ise “kendisine üflenen ruhtan (Hicr suresi, 15/29)” kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Nitekim İslam fıkhnının temel kaynağı olan Kur’an’ı Kerim’deki evlilikle ilgili ayetlerin sunumunun yapıldığı pasaja bakıldığında yukarıda tespit edilen iki duruma ilave olarak “nefsinizden eşler” ifadesi insanın biyolojik ihtiyaçları ile birlikte ama bundan daha çok manevî ve ruhî ihtiyaçlarının dikkate alındığını ifade edebiliriz. “Türab-beşer (toprak-beşer)” formülasyonu ile takdime başlanılan insanın (halakaküm min türâbin) yeryüzünde gezip tozması ve eylemde bulunması (tenteşirün) gerçeği aynı zamanda onun başka süreç, gerçek ve arayışlara teşne olduğunu ifade etmektedir. Ayette arka arkaya sıralanan kavramlar ve bu kavramların telmih etmiş olduğu metnin kavramsal dizimi düşündürücüdür: “min-enfisüküm ezvâcen, li-teskünû, ceale beyneküm meveddeten ve rahmeten (Onlara ısınp kaynaşasınız diye size kendi türünüzden eşler yaratıp aranızda sevgi ve şefkat duyguları yerleştirmesi de O’nun kanıtlarındandır. Doğrusu bunda iyi düşünen kimseler için dersler vardır (er-Rûm suresi, 30/21)” gibi ifadeler insanın “el-insân” olması hasebiyle beşer yönüne içkin olan ahvalin ötesinde ve üstünde aşkın bir insan varlığına işaret etmektedir. Elmalılı, yukarıdaki ayetin mealini belîğ ifadelerle şöyle vermektedir: “Isınasınız, meyledip ülfet besleyesiniz, insan eşini başka hayvandan arasa idi ne feci olurdu. Aranızdaki bu muhabbet öyle insani seviş ve esirgeyiştir ki hayvanlar gibi kızışma demlerine münhasır değildir. Ve bu izdivaçta birçok ayet vardır”.¹⁵ Buda göstermektedir ki aile huzur, rahmet, merhamet ve sevginin hem kendisini inşa ettiği ve hem de bu kavramların neşvü nema bulduğu ontolojik zemindir.

Bu yönüyle insanın ontolojik gerçeğinde üst bir irade tarafından yerleştirilmiş verili ve edilgen bir durum söz konusudur. İnsanın aşkın tarafına dair, temel bilgi

¹⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali* (İstanbul: Çelik yayınları, 2013), 548-549.

¹⁵ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (Üçdal Neşriyat, ts.), 6/20.

kaynağımız Kur'an "hem-cinslik, sükûnet arzusu (dolayısıyla mesken yani ev ve evlenme), ülfet ve ünsiyet hissi, hemcinsler üzerinden tenasül güdüsü" gibi temel ihtiyaçlara dikkat çekmektedir. İlahî metnin satır aralarından, derin ve geniş bir anlam haritası üzerinden "beşerün" olan insanla "el-insan" arasındaki ince farkı temellendiren İslam fakih ve müfessirleri şu kavramsal şemaya atıf yapmaktalar ve güçlü duygulanıma dikkat çekmektedirler. Bu yönüyle onlar insanın beşer yönünden daha çok onun anlam arayışına vurgu yapmaktadırlar. Şöyle ki: İnsanın ev/lenme arzusu insan cinsleri arasından ama sadece onlar arasından giderilir, zira hemcins olmak yakınlaşmayı, yardımlaşmayı, ülfet ve ünsiyeti icap eder. Hemcins olmayanlar arasında ise tabiatı itibariyle ülfet değil tenafür bulunmaktadır. Hemcinsler arasına konulan ülfet ve muhabbet, insanın soy ve boy vermesi gibi istikbale yönelik şeref ve şan arzusunu gerçekleştirir. Tüm bu güçlü ihtiyaç ve duygulanımların sağlıklı bir şekilde devamı için sosyal hayatta -hayvanların aksine- bilinçli bir düzen icab eder (nazmen li-emrî'l-maâş).¹⁶ Böylece bu ayet pasajlarından iki şey öne çıkmaktadır: Duyguların kontrol ve nizamı, sosyal hayatın düzen ve nizamı. Yani hukuk.

3-AİLENİN HUKUKU

Hukuktan bahsetmek düzenden bahsetmekle eş zamanlıdır. Ailede düzen olgusu evvelemirde ailede nizamlamayı sağlamaktır. Aile içi nizamlama aynı zamanda büyük aile demek olan toplumu da nizamlamak anlamına geleceğine göre aile hukuku bir yönüyle toplumsal hayatı düzenlemenin yardımcı kurumu olmayı hak etmektedir. Bu yönüyle bakıldığında aile içindeki bireylerin birbiri ile olan münasebetlerini bir norm üzerinden inşa etmeye aile hukuku denilecektir.¹⁷

Beşer olan insanın toprakla ontolojik ve biyolojik hammadde ilişkisi biyolojik ihtiyaçlara, biyolojik ihtiyaçlar ise gıda ve beslenme arayışlarına ve dolayısıyla çalışma ve iş bölümüne perspektif çizer. Öyleyse aile içerisindeki maddî ve manevî nitelikli diğer arzu ve arayışlar da ince ve dakik yöntemlerle tayin edilmelidir.

Fıkıh kelimesinin etimolojisi ve bu etimolojiden üretilen epistemolojik anlamı "bilmek, kavramak" üzerinden vücut bulur. Dolayısıyla "marifetü kasd'î'l-mütekellim (mütekellimin yani konuşanın ne demek istediğini anlamak)"¹⁸ şeklinde de tanımlanan fıkıh ilmi; kişi ve muhatabı arasındaki anlama, kavrama ve anlaşma süreçlerini sağlıklı zeminde tutmanın da aracı olmaktadır. Lafız-mana ve maksat üçlüsünün sağlıklı ve nitelikli bir zeminde tutulmasının ve sürdürülmesinin adı fıkıhtır. Sözü anlamanın ve sözle ne denilmek istenildiğinin derin bir kavrayışı olarak fıkıh, aile içerisinde tarafların "anlama ve anlaşma" süreçlerine katkı sağlar. Anadolu irfanının henüz daha küçük yaşlarda evlatlarına ezberlettiği "İslam'ın şartı beştir: Şehadet kelimesi getirmek, namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek ve kâdir olabilirsen hacca gitmek. Amma altıncısı büyük-küçük "HADDİNİ BİLMEKTİR"

¹⁶ Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân Maraşlî (Beyrut: Dâru ihyâi türâsî'l-Arabî, 1418), 4/204.

¹⁷ Kahveci, Nuri, *İslam Aile Hukuku* (İstanbul: Hikmetevi, 2014), 32.

¹⁸ Ebû'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa es-Sûdûnî İbn Kutluboğa, *Şerhu Muhtaşari'l-Menâr*, thk. Züheyr b. Nâsir en-Nâsir (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1413), 105.

cümlesinde vurgulanan had ve hududunu bilmenin adı literal anlamda fıkıh olsa gerektir.

Buna mukabil hukuk, hakların tayini ve teslimini temel alır. Allah Teâlâ'nın bir adının da "Hak" olduğu düşünüldüğünde insanın dokunulmaz bir parçası olarak doğal ve yaratılıştan kazandığı dokunulmazlarını ifade eder. Bu yönüyle fıkıh-hukuk ilişkisine bakıldığında bir paralelliğin olduğu görülmektedir. Haklar, hakları bilmek, haklar ve hadler, haklar ve sınırlar, hukûk ve hudûd gibi kavramsal şemalar birbiri ile irtibatlı ve iltisaklı olarak diğerini tamamlar ve ayırlamaz. Ancak insanlar arasında mütearaf olan kullanıma göre hukuk kadaî faaliyetlerin adıdır. Kadaî faaliyetlerin vücut bulabilmesi için davacı ve davalıdan oluşan hasımların olması gerekir. Yani bu yönüyle hukuk bir muhasama ve yargı faaliyetinin ilzâmî niteliğinin adıdır.¹⁹

Fıkıh-hukuk ve yargı faaliyetleri arasındaki anlam ilişkisine bakıldığında hukuk insanda içkin ama aşkın nitelikli hakları ifade ederken, fıkıh bu hakların yerli yerinde ve sınırında (had) kullanılmasını bilmeyi ifade eder. Derin bir sezgi ile taraflar arasındaki ilişkinin nasıl, nereye kadar ve hangi nitelikte sürdürülebileceğini ve sonucunu öngörmeyi içerir. Amma buna mukabil kadaî faaliyet anlamında hukuk, bahsedilen sonuçları öngörememe neticesinde mevzuun kamuya açık hale gelmesini, kamu otoritesi eliyle yeniden eski yerine oturtulmasını ifade eder. Kamuya ve kamu otoritesinin görev alanına giren hukuk, aleniyet ilkesi²⁰ gereği deşifre olmanın adıdır aynı zamanda.

4-AİLENİN FIKHI

İslam fıkıh eserlerine bakıldığında bu eserlerin salt hukuk eseri olmadığı görülmektedir. İlimlerin istiklaline kavuşması ve fıkıhın hukuka evrilme sürecinin nihai noktası olan kanunlaştırma hareketleri ile fıkıh; içerisindeki ahlaki, tasavvufi ve sosyolojik değerleri başka disiplinlere havale etmiştir. Bu gerçek göz önünde tutularak, fıkıh eserlerinin tabii hali üzerinden konuyu ele almak gerekmektedir. Buradan bakıldığında fıkıh eserleri yukarıda tavsif ve taksimi yapıldığı üzere salt hukukî metinler değildir ve bu bağlamda hukuk eserlerinin barındırdığı somut, köşeli ve normatif cümle ve önermeler yerine hikmet, rikkat ve tavsiye içerikli cümle ve önermeleri de barındırır. Fıkıh, ele aldığı konuya bir ayet ve bir hadisla başlayarak mevzuya ilahi ve şer'i bir derinlik katar. Bu derinlik aslında tüm siyasal sistemlerin tesis etmeyi ve aşmayı amaçlamış olduğu "meşruiyet" sınır ve krizini baştan halletme çabasından ibarettir. Bir ayet ve hadisla başlamak aslında mümin zihin üzerinde ilahî nitelikli ilkelerin dinî, siyasi ve ictimâî meşruiyetinin kurulmasından başka bir şey değildir. Zira fakih tüm görüşlerini ilahi iradeye nispet ederek ilan ve ifade eder.²¹

Fıkıh ve fakih insanî eylemlerin neliğini ve niteliğini ilahi iradeye nispet üzerinden açıklar, kurar ve inşa eder. Ele aldığı her konuya dair ilahi irade nispetinde

¹⁹ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Mısırî el Karâfî, *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve taşarrufâtî'l-kâdî ve'l-imâm*, thk. Abdüsselâm Bal'acî (Riyad: Dâru İbn Hazm, 2010), 59.

²⁰ Hukuk Muhakemeleri Kanunu (Hukuk Muhakemeleri Kanunu), *Yargılamaya Hâkim Olan İlkeler* 6100 İkinci Bölüm/Madde 28 (12 Ocak 2011).

²¹ Talip Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu* (Ankara: Ankara Okulu, 2003), 193.

bulunurken o nispetin somut karşılığı olan şer'i metinleri daima merkeze alır. Örneğin söz gelimi evlilik akdi süreçlerinin her boyutunda evlenmenin hükmü (evlilik hukukuna riayet edemeyeceklerin evlenmesi mekruhtur), şartları (şahitlik, mehir), evlilik yasakları (radâen haram olanlar neseben haram olanlar gibidir), evlilikte sorun çıkarabilecek durumlar (kefâetsizlik ve kadının emsallerinin mehrine eş mehr-i misil ile evlenmemesi durumu), evlilikten doğan haklar gibi hususların hepsi hem ilahi metinle ilintilendirilir hem de sosyal hayatın gereklerine yaslandırılarak denge kurulmak amaçlanır.²² Fıkıh-hukuk farkı bağlamında fıkıhın içermiş olduğu hikmet ve rikkat bağlamında evlenme ilgili gelen ayet bir ayeti ve boşanma ile ilgili olan şu hadisi nakledebiliriz:

“Nihayetinde onlar *büyük bir söz* de almışken verdiğiniz mehirleri geri mi alacaksınız (*en-Nisâ suresi, 4/21*)” Ayette vurgulanan “büyük söz” ün tarafların akit esnasında izhar etmiş oldukları irade beyanlarını aşkın olan “o kadınları *Allah'ın emaneti olarak* almaktasınız, aman kadınlar hususunda Allah'tan korkunuz” şeklindeki üst bir ilke olduğu inceliği fıkıh âlimlerinde beyan edilmiştir.²³

Karı koca ayrılmadan evvel veya ayrıldıktan sonra çocukları hakkında anlaşmazlığa düşerlerse; anne çocuğuna bakma hususunda daha fazla hak sahibidir. Nitekim kadının biri Hz. Peygamber'e gelerek “Şu oğluma karnım yuva, kucağım kundak, göğsüm de içecek olmuş iken; babası onu benden alacağını iddia ediyor!” şeklinde şikâyetle bulununca Hz. Peygamber de ona şu cevabı vermişti: “Evlenmediğin müddetçe, çocuğu alma hususunda sen daha fazla hak sahibisin”.²⁴

Fıkıh ve hukuk ikisi de olması gerekene yönelirken fıkıh, ele aldığı konuda hukuktan daha geniş bir kapsama perspektif (ki uhrevi hükümleri de hedefler) çizer. Bu bakımdan fıkıh ve hukuk arasında yapılacak bir karşılaştırma, fıkıhın şer'î ameli hükümler bütünü; hukukun da pozitif nitelikli kurallar bütünü anlamında alınması zorunlu olmaktadır.²⁵ Fıkıh olaylara karşı ilacını yanında taşıırken; hukuk olayları sadece biçimsel olarak çözümler, tartışmayı ve nizamı şekli olarak bitirir (kat'umühâsâmat).²⁶ Fıkıha gelince olayların tedavisi ile ilgilenir. Binaenaleyh aslolanın mükellefin hem dünyasını hem ukbasını ıslah etmek olması hasebiyle fıkıh saadet-i dâireyî amaçlar.²⁷

Hukuk, mükellefler arası (insan-insan) ilişkiyi pozitif düzeyde kamusal kudret eli ile düzenlerken fıkıh; insan-insan, insan-yaratıcı arası ilişkileri dahil ilahi iradeyi ve uhrevi hayatı perspektifine almış olarak daha geniş alana hitap eder. Böylece olaya uhrevi boyut kazandırır. Böylesine derinlikli ilişkiler yumağıyla kuşatılan mükellefe

²² Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1356), 81, 83, 84, 98.

²³ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 2/66; Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve haqâ'iku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedevî (Beyrut: Dâru'l-Kelimü't-tayyib, 1419), 1/345.

²⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*, 4/14.

²⁵ Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, 50,55.

²⁶ Talip Türcan, *İslâm Hukukunda Norm-Amaç İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu, 2009), 64, 75.

²⁷ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1406), 1/3.

rikkat ve hikmet içerikli ilişkiler önerir. Örneğin bu bağlamda rikkat ve hikmet vurgusu, boşama konusuna ilişkin bir ayette meselenin hem fikhî hem hukukî boyutunu perspektife alarak fevkalade bir ahenk içerisinde şöyle verilmektedir: “Bir mehir belirlediğiniz halde onlarla birleşmeden kendilerini boşarsanız, belirlediğiniz mehirin yarısını ödemek size borçtur; *ancak kadınların bağışlaması veya nikâh bağı elinde olanın hoşgörülü davranması* müstesnadır. *Hoşgörülü davranmanız takvâya daha uygundur.* Aranızda *lutufkâr davranmayı unutmayın* (el-Bakara-2/237). Allah bütün yaptıklarınızı görmektedir.” İlahi irade konuyu tarafların önüne koyarken hem kocanın bizzat kendisine hem karı-kocanın aklına ve hem de onların vicdanına hitap ederek “fıkıh-hukuk-ilahi irade-uhrevi boyutu” bir düzlemde kavramsal şema halinde ortaya koymaktadır.²⁸

İlahi irade tarafların saf, berrak ve kirli ilişkilerin karışmadığı duygularına önem atfetmiş, örneğin nişanlılık sonrası birleşme olmadan ayrılmalarda kadının gönlünü almak için mut’a takdirinde bulunulmasını emretmiş (Hanefîlere göre burada mut’a vaciptir),²⁹ ayrılma sonrası süreçler için de nefreti değil muhabbeti önermiştir. Ayrılan iki kişiye rağmen kurulan birçok köprülerin olduğunu (li-teârafû) dikkate vermiştir (ليعرف بعضكم نسب بعض).³⁰ Yine tüm akitlerin bir şekilde feshine ve geriye doğru yürütülmesine dair hukukî yolları açarken sadece ama sadece evlilik hukukunun tüm sonuçları ile çözülemeyeceğini³¹ ve dolayısıyla kadına verilen tonlarca mehir olsa da geri alınmaması³² gerektiğini ifade etmiştir.

5-MEKÂN VE ANLAM OLARAK EV

İnsan ve evren arasında beka yönüyle bir mülazemet ilişkisi kurulmaktadır. Murad-ı ilahî nizam-ı âlemin bekasını nev’i insanın bekasına bağlı kılmıştır. Nev-i insanın bekası ise kadın erkek arasında ekmel ve ahsen surette ve meşru yollarla kurulan evlilik neticesi ortaya çıkan nesil meyvesine bağlıdır. “Ekmel ve ahsen” kaydı bu ilişkilerin meşrû ve yasal surette olmasını zorunlu kılar, aksi durumda amaçlanan gayeyi vermez. İnsan tekinin çoğalması sonucunda ortaya çıkan beka olgusu gıda, libas ve meskenin teminini zorunlu kılar. Genel felsefenin ifadesi ile burada insanın temel üç ihtiyacı ortaya çıkar: Gazzâlî’nin deyişi ile horden-i pûşîden-i ve mesken-i (ملبس ومسكن ومطعم)³³; beslenme, giyinme ve barınma. İnsanın bekasını temin amacıyla bu üç alanda iş bölümü, muameleler ve sinâi faaliyetler gerekli olur. Bu durum muhtelif alanlarda sanayileşmeyi getirir. İhtiyaçlar, ilişkileri; ilişkiler ise belirli ölçü, form ve normları gerekli kılar. İnsanlar arası eşitlik ve adalet arayışı doğal olarak tezahür eder. Adalet; eşya, olay, hadise ve hasımlıkların aslına, doğal haline yani mâ vuzie lehine irca edilmesini gerekli kılar. Çünkü asıl olan berâet-i zimmettir.³⁴ Burada söz konusu edilen aslına ircânın belli bir kamusal kudret, norm ve müeyyidelerle

²⁸ Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl ve hakâ’iku’t-te’vîl*, 1/199.

²⁹ Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl ve hakâ’iku’t-te’vîl*, 1/198, 199.

³⁰ Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl ve hakâ’iku’t-te’vîl*, 3/357.

³¹ Orhan Çeker, *İslam Hukukunda Akitler* (İstanbul: A.H.İ, 2006), 85.

³² Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl ve hakâ’iku’t-te’vîl*, 1/344.

³³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâ’ü ‘ulûmi’d-dîn* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 3/264.

³⁴ Mustafa Yıldırım, *Mecelle’nin Küllî Kâideleri* (İzmir: İzmir İlâhiyat Vakfı Yayınları, 2009), 44.

olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla buradaki ilişkilerden klasik fıkıh temel başlıkları çıkar: İbâdât, münâkehât, ukubât.³⁵

Evet, insan eve ihtiyaç duyar. Çünkü idame-i hayat için gıdaya; gıdanın temin ve tevziî için zanaat becerisi olan kişilerle yardımlaşma ve dayanışmaya gerek duyulur. Gününbirlik gıda temini yapmak yerine geleceğe dönük planlar yapmaya mecbur kalır; dolayısıyla bu gıdaların muhafazasına çabalar. Her türlü tehditten emin olmak için bir mekâna ve kendisinin evde olmadığı zamanlarda eşya ve erzaka göz kanat gerekcek bir eşe ihtiyaç duyar (ما يجب عليهن حفظه في حال الغيبة من الفروج والبيوت والأموال).³⁶ “Eş”lenme süreci aynı zamanda “ev”lenme süreci olduğuna göre bu süreç birbirine mütedahil daireler halinde ilerleyerek tarafların bahçesinde açacak bir “gül”le netice verecektir. Çünkü eş ve çocuk göz nuru (kurrete-ayn; el-Furkan suresi-25/74) ve yeryüzünün zinetidir (zînetü’l-hayâtî’d-dünyâ; el-Kehf suresi-18/46). Böylece karı-kocadan oluşan evlilik süreci “ev cemaati”ni doğuracaktır. İdame-i hayat için gerekli olan gıdanın temini ile başlayan arayış bu sefer hem hayatîyetini kendisi ile devam ettireceği gıda maddelerin teminini hem de hemcinslerden oluşan ailenin idaresini gerekli kılacaktır. İşte tam da burada klasik pratik felsefenin üç tedbirinden ikincisi olan “tedbîru’l-menâzil”³⁷ kavramı ortaya çıkmaktadır. Bu da ev idaresi demektir.

Bu tedbirin birinci elden sorumlusu ailenin reisi olan baba (kavvâmüne) olacak ve baba bu yönüyle müdebbir olarak tanımlanacaktır. Evin tedbiri elbette bir ilim üzerinden sürdürülecekse bu ilmin belirlemiş olduğu ilkeler aynı zamanda evin fıkıhını ve hukukunu da doğuracaktır. Bu bağlamda gıda arayışı, erzak temini ve mübadelesi belli ilkelerin vazedilmesini gerekli kılacaktır. Neticede helal-haram kavramları, ticaret kuralları, beslenme ve harcamada itidal, kazanca taalluk eden sadaka ve zekât gibi sosyal ve dinî vecibeler ile evin malî yönetimi devreye girmektedir. Bunun yanında belirli ilkeler etrafında sürdürülmesi gereken evin efradının yönetimi de önemli bir yere haizdir. Elbette evin yönetimi evin efradının katılımı ile ortak akıl üzerinden olması temel ilke olsa da bu işten sorumlu olan kişi baba olmaktadır. Bir müdebbir olarak baba otoritesini kurmalı; eli açık, cömert ve hoş görü sahibi olmalıdır. Evin meyvesi olan çocuklara yedinci gününden itibaren ismini koymalı, çocuğun biyolojik ihtiyacı olan anne sütünü gerektiği şekilde almasını sağlamalı ve sonrasında çocuğun ahlak eğitimini başlatmalıdır. Özellikleri daha çok Lokman suresinde belirlenen çocuğun inanç ve ahlak eğitimi demek olan iman, ahlak, Allah korkusu, şirk hassasiyeti, ahiret inancı, anne babaya güzel davranmak, adâb-ı muaşeret kuralları gibi “te’dib” faaliyetlerini³⁸ Kuran, sünnet ve geleneğin tecrübeleri ile üretmeli ve çağın değerlerini ıskalamamalıdır. “İnsanlar yasaklanan şeylere hırs gösterirler” ilkesi gereği ikna yöntemini kullanmalı, çocuğa sofrada adabı vermeli, çocuk temyiz çağına geldiğinde kendisine efâl-i mükellefini öğretmeli, meslek ve sanat erbabı ile tanıştırmalı ve vakti zamanı gelince evlendirmelidir.³⁹ Dolayısıyla müdebbir

³⁵ Ali Haydar Efendi, *Dürrü’l-Hükkâm şerhu Mecelleti’l-ahkâm* (İstanbul: DİB, 2017), 1/30-33.

³⁶ Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl ve hakâ’iku’t-te’vîl*, 1/355.

³⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Âlî er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1416), 3/3/148.

³⁸ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/3/148.

³⁹ Celâlüddîn Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, çev. Ejder Okumuş (Ankara: Fecr, 2019), 147-169.

olan babaya düşen görevler evin yönetimi, malın yönetimi (gelir-gider dengesi, malın kazanılması ve korunması) ve ailenin eğitimi gibi temel maddelerden oluşmaktadır.⁴⁰ “Baba neden müdebbir ve kavvâm olarak nitelenmektedir” sorusuna cevap nimet-külfet dengesi üzerinden kurulmuştur. Yüklenmiş olduğu riyaset görevi, yükümlülükler, riskler, hazır askerlik, seferberlik gibi hem aileye hem kamuya karşı öncelikli sorumlulukları bu vasfı taşımasına gerekçe kılınmıştır.⁴¹

Mekân-mekân arasındaki ilişkide hangisinin hangisine öncelikli olduğu gibi bir tartışmanın ötesinde mekânın madden refah, manen huzur bulup temaşa edebileceği bir mekâna sahip olması lazımdır ki tüm bunların mecmuuna işte “ev” denilmektedir.

6-AKDİN HUKUKU

Meşru yollarla kurulan bir nikâh akdinin akabinde tarafların birbirinden istifadesi meşruiyet kazanmıştır. Kadın mehir, sükna ve nafaka hakkını erkek üzerine vacip kılmış, taraflar arasında veraset ilişkisi başlamıştır. Artık nikahın talakla sonlandırılması mümkün olsa bile geriye dönüşü mümkün olmayan akrabalık ilişkisi (sihriyet) tesis edilmiş olur.⁴²

Çünkü İslam akrabalıkları kesmeyi (yaktaûne mâ emerallâh, Bakara suresi- 2/27) değil onları sürekli hale getirmeyi amaçlar (yasılûna mâ emerellâh, Ra’d suresi- 13/21). Karı-koca arasındaki nikâhla meşruiyet zeminine oturtulan ilişki sürdürülemeyip talak vaki olsa dahi taraflar Müslümanlar arasındaki “velayet, (Tövbe suresi- 9/71)”⁴³ ilişkisinin sürdürüğüne dikkat etmeli ve adımlarını bu temel İslamî ilkeye göre atmalıdırlar.

İslam hukukunun kendisine temel gaye edinmiş olduğu maksatlarına hukukun temel gayeleri denilmektedir. İslam fıkında, hukukun genel gayeleri denildiğinde (Makâsıdû’t-teşrî’l-âmm) hukuk normlarının özel bir tür, olay ve kişiye ait kılınamayacak biçimde kanun koyucu tarafından genele tamim edilen nitelikler ve hikmetler anlaşılır.⁴⁴ Dolayısıyla nesil emniyetini hukukun temel ve genel 5 gayesinin içine koyan İslam fıkı “aile sistemini” nesil emniyetinin ana direği yapmıştır. Küçük bir devlet olan aile içerisindeki işler büyük devlette olduğu gibi istişare temelli başlamalı, nihayetinde ve son tahlilde karar aile reisinin olmalıdır. Çünkü erkek fitraten daha kuvvetli, kudretli, tedbirli, sabırlı, temkinli ve teennili olarak yaratılmıştır. Dolayısıyla küçük bir devletçiğe teşbih edilen ailede ilişkiler hürmet (ve-âşirûhünne bi’l-ma’rûf/Hanımlara maruf veçhi üzere muamelede bulununuz, Nisa suresi-4/19), iffet ve namusu muhafaza, sadakat, emniyet, yardımlaşma ve dayanışma (hünne libâsün leküm ve entüm libâsün lehünne/Onlar sizin için elbise, sizde onlar

⁴⁰ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, çev. Murat Demirkol (Ankara: Fecr, 2020), 289-351.

⁴¹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/3/149.

⁴² Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 506.

⁴³ Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 509; Genel olarak Müslümanların müşriklerle velayet bağının toptan koparılması stratejisine karşın evlilik bağının kademeli olarak kopuşuna dair bkz. Nizamettin Ergüven, “Nüzûl Sürecinde Ahkâmın Kronolojisi Üzerine Bir Araştırma”, *Kesit Akademi* 21/21 (2019), 148.

⁴⁴ Muhammed Tâhir İbn Aşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan (İstanbul: Rağbet, 2013), 113, 189.

üzerinde elbise gibisiniz, Bakara suresi-2/187) gibi İslam'ın öne çıkarmış olduğu temel değerler üzerinden devam etmelidir.

7-AİLENİN SİYASETİ

Yüce Yaratıcısının bir eseri olarak insan; idrak ve şuur düzeyine ve metafizik algısına göre bireyden topluluğa, topluluktan topluma, toplumdan düzene doğru terakki sağlamıştır. Kendisine, ilk topluluğu olan ailesine ve makro düzeydeki büyük ailesi olan devletine bir düzen arayışı içerisinde siyaset edecektir ki bunun mikro düzeydeki ilk tatbik alanı küçük devleti olan ailesi ve evidir. Burada yapacağı siyasetin temel ilkesi bağlamında fıkıh, adaletin tüm erdemlerin içerisinde bulunduğu ve asla artısı eksisi olmayan merkezî bir erdem olduğu göz önüne alındığında tabii olarak adaletle işaret edecektir. Nitekim Kur'an-ı Kerim evlilikle ilgili hükümlerde daha çok adalet ve türevlerini içeren kavramları kullanır (en-ta'dilu-en-taksitû; en-Nisâsuresi-4/3 ve 129). Ayrıca bu kavramların Kur'an'daki 4 adet kullanımından ikisi aile hukukuna ilişkin pasajlarda geçmektedir. Bir evlilik bağında kadın aidiyeti erkek ise sahipliği önceler. Bundan dolayı kadından sadakat (مطيعات قائمات بما عليهن للزواج)⁴⁵ erkekten ise hem sadakat hem adalet istenmiştir. Adalet içerikli ve vurgulu talepler kadına değil bilakis ve bizzat erkeğe yöneliktir.

İş, amel, uğraş gibi beşerî nitelikli çabaların kamusal alanda görünürlüğü üzerinden ele alındığı modern zamanlarda çalışır olmak için kamuda çalışır olmak gerekmektedir şeklinde bir algı oluşmakta, dolayısıyla kamuya yönelik maddi şey ve nesnelerin üretiminde rol almak ve üretici olmak daha ehem bir iş olarak görülmektedir. Buna mukabil evde olmak, evde kalmak, eve ehemmiyet atfetmek, evle ilgili amellerde bulunmak çalışma olarak görülmemektedir. Bu yüzden eve ilişkin işlerle meşgul olmak acizlik, zaaf, üretmeyen kadın olarak nitelenmektedir. Eve atfedilen kutsiyet ve ev işlerine atfedilen tarihî, kültürel ve dinî tecrübe ve anlamlar beyhude bir çabaya ihale edilmekte; bir annenin kendi rahminde beslediği, özleştigi, aynileştigi, benimsediği ve bir parçası olan çocuğuna karşı fevkalade çabaları, fedakârlıkları, farkına varılmadan anlamsızlığa mahkûm edilmektedir. İnsanlık tarihine, insana, cemiyete ve aileye en güzide meyveyi emanet eden ve bu meyveyi el emeği ile büyüten ve bu meyveye göz nuru ile bakan gözetleyen en mükemmel ve asude bahçıvan annelik görevine kem gözle bakmak kabul edilebilecek bir husus değildir. Üstelik bu gibi istihfaf içerikli yaklaşımlar faydadan fazla zarar getirebilecektir. Elbette insan çalışmalı ve insan için ancak çalışmakta olduğu sonuç vardır. Ne ki bu çalışma kendi tabii doğal havzasından; evden, çocuktan, eşten, aileden ve kendisi ile ontolojik ve metafizik bağ içerisinde olan “ehl-i beyt”ten uzaklaştırılarak modern belirlenimlerin tayin ve ikame kutsiyetlerine ram edilmemelidir.

İslam aile hukukunda rabbü'd-dâr⁴⁶ (hanenin bakım ve gözetim sorumlusu) baba, hakku'l-hidâne (evlat üzerinde kucak hakkı olarak merhametin tevzi sorumlusu)

⁴⁵ Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*, 1/155.

⁴⁶ Rabb kavramının Allah dışındaki varlıklara kullanılıp kullanılmayacağına dair İslam bilginleri arasında ihtilaf bulunmakla birlikte genel çoğunluk marife hâliyle sadece Allah'a özel kullanılmasını, bir başka varlığa muzaf olmak şartıyla Allah dışındaki varlıklara da kullanılabileceğini öne çıkarmışlardır. Bu anlamda örneğin İbn Battâl, her durumda Allah dışındaki varlıklara kullanılmaması gerektiğini savunurken, İbn Hacer

anne) gibi kavramlara bakıldığında ailenin iki temel direği olan “anne ve baba”ya fitrî kavramlarla işaret edildiği görülecektir. Nitekim hıdâne hakkı evlilikle birlikte annenin kazandığı normal şartlarda elinden alınamaz bir haktır (*الأم إذا نكحت من له حق*) - Annenin hıdâne hakkı kendisinden ayrılmayan bir haktır).⁴⁷

“Kadın çalışmalıdır” gibi zorunluluk ifade eden önermelerin kurulmasına müsaade etmeyen İslam fıkhi; kadına evinin tanzimi, çocuklarının manevi bakım ve terbiyesi, annelik merhamet ve rikkati dışında ekstra bir görev yüklemeyi kadına yapılan bir haksızlık olarak görür. Kadın kendi fitratı ile uyumlu olan bu görevlerin dışında hiçbir harici ve zorunlu bir buyruk ve önermeye muhatap olmaksızın dilerse çalışabilir. Bu ilkeler üzerinden konuyu ele almak aynı zamanda merhamet, ehliyet, liyakat ve adalet ilkesinin de gereğidir.

SONUÇ BAĞLAMINDA

Bir akit olarak evlilik kurumu sadece tarafların el ve gönül vermesinden, irade beyanında bulunmasından ibaret olmayıp buna ilave olarak tarafların birinci ve ikinci dereceden akrabalarının da katılmasından ibaretmiş gibi görünse de aslında akdin fiziki taraflarına ilave olarak, ayrıca ve özellikle akde dâhil olan metafizik üst iradeyi dikkatten kaçırmamak gerekir. Akde dâhil olan bu üst metafizik ilke yüce Yaratıcının akde katmış olduğu maddi ve manevi bağdır. Nitekim ilahi iradeye göre aralarında hiçbir nesep ve karabet bağı olmayan iki tarafın “evleniniz/evlendiriniz/sükûnete ereceğiniz eşler yarattık” ilahi buyruklarına imtisal ederek yapmış oldukları bu akit ve bu akdin içerisine vazetmiş oldukları büyük sözle (mîsâkan ğâlfzan) taraflar yeni akrabalık bağları kurmuşlardır. Bu bağı kuran akdin iki tarafı olan karı-koca olsa da kurulan bu akdi, nitelikli herhangi bir gerekçe ile son vermeye karar verdiklerinde karı-koca arasında sözleşme münfesihs olsa dahi akde ilahi iradenin koymuş olduğu sıhriyet karabeti son bulmamaktadır. Yani tarafların kayın peder ve kayın valideleri ile kurmuş oldukları bu mahremiyet ilişkisi kıyamete kadar devam edecektir. Bu yönüyle nikâh akdi geriye doğru sonuçları tamamen kaldırılmaya ve feshe kabil olmayan bir akittir. Tarafların evlilik için irade beyanında bulunurken üst bir iradenin akde dâhil olduğu gerçeğini asla gözden uzak ve irak tutmamaları gerekmektedir. Ayrıca dindar zihin açısından evlilik akdi, dinin temel iki kurucu unsuru olan Allah (ve-enkihû/evlendiriniz, fe’nkihû/evleniniz) ve Resulünün (Tenâkehû ve tekâserû/evleniniz ve çoğalınız; *İnnemâ ehaztümûhünne bi-emânetillâh/Kadınları Allah’ın emaneti olarak aldınız*), ve’s-tehlaltüm fûrûcehünne bi-kelimetillâh/onların namuslarını ancak Allah’ın adı ile kendinize helal kıldınız- *فَاتَّقُوا اللَّهَ فِي النِّسَاءِ فَإِنَّكُمْ لَخَدَّتُمُوهُنَّ* - *يَا مَائَةَ اللَّهِ، وَاسْتَحْلَلْتُمْ فُرُوجَهُنَّ بِكَلِمَةِ اللَّهِ*)⁴⁸ emirlerine uyularak yapıldığı için evlilikteki bu

el-Askalânî izafetle başka varlıklara da kullanılabileceğini savunur. İbn Battâl el-Kurtubî, *Şerhu’l-Câmi’i’s-şahîh*, thk. Ebû Temîm Yâsir b.İbrâhîm (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1423), 7/68; Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Abdülkâdir Şeybe el-Hamd (Riyad, 1421), 12/5/179; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî, *el-Câmi’ li-aḥkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Berdûnî-İbrâhîm Atfîş (Kahire: Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1384), 1/137.

⁴⁷ İmâmü’l-Haremeyn Cüveynî, *Nihâyetü’l-maṭlab fi dirâyeti’l-mezheb*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Dâru’l-Minhâc, 1428), 15/549.

⁴⁸ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 2/406; Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl ve ḥaḳâ’iku’t-te’vîl*, 1/345.

metafizik iştirak evliliğe hem ilâhî bir neşve hem de nebevî bir zevk katacaktır. Çünkü Müslüman bilinç tüm eylemlerini ilâhî iradenin çizmiş olduğu çerçeve üzerinden biçimlendirir, hayata geçirir ve O'nun rızasını kazanmaya matuf olarak çaba sarf eder. Müslüman bir erkek, eşini Allah'ın emaneti olarak teslim alırken aslında uhdesine almış olduğu emaneti hakkıyla koruyacağına dair Allah'a büyük söz vermiş olmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-Hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. İstanbul: DİB, 2. Basım, 2017.
- Aydın, Mehmet Akif. *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: İFAV, 1985.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân Maraşlı. Beyrut: Dâru İhyâi türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1418.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslam İlmihali*. İstanbul: Çelik yayınları, 1. Basım, 2013.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1416.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Nihâyetü'l-maṭlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. Dâru'l-Minhâc, 1. Basım, 1428.
- Çeker, Orhan. *İslam Hukukunda Akitler*. İstanbul: A.H.İ, 2006.
- Devvânî, Celâlüddîn. *Ahlâk-ı Celâlî*. çev. Ejder Okumuş. Ankara: Fecr, 1. Basım, 2019.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 7. Basım, 2019.
- Ergüven, Nizamettin. "Nüzûl Sürecinde Ahkâmın Kronolojisi Üzerine Bir Araştırma". *Kesit Akademi* 21/21 (2019), 226-260. <https://doi.org/10.29228/kesit.39755>
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1. Basım, ts.
- <https://aileyili.gov.tr/kategoriler/aile-yili-hakkinda/>. "Aile Yılı". 2025 Aile Yılı | T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2025.
- İbn Aşûr, Muhammed Tâhir. *İslam Hukuk Felsefesi*. çev. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan. İstanbul: Rağbet, 2013.
- İbn Battâl el-Kurtubî. *Şerhu'l-Câmi'i's-şahîh*. thk. Ebû Temîm Yâsir b.İbrâhîm. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 3. Basım, 1423.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdülkâdir Şeybe el-Hamd. Riyad, 1. Basım, 1421.
- İbn Kutluboğa, Ebû'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa es-Sûdûnî. *Şerhu Muḥtaşari'l-Menâr*. thk. Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. Dımeşk: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1413.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Baḥrû'r-râ'ik*. Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-. *Fethu'l-kadîr*. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1. Basım, 1389.

Kahveci, Nuri. *İslam Aile Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi, 1. Basım, 2014.

Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısırî el. *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-aḥkâm ve taṣarrufâtî'l-kāḍî ve'l-imâm*. thk. Abdüsselâm Bal'acî. Riyad: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2010.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâ'i'ü's-şanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406.

Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. çev. Murat Demirkol. Ankara: Fecr, 3. Basım, 2020.

Komisyon. *el-Mu 'cemü'l-vasîd*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Berdûnî-İbrâhîm Atfîş. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384.

Mevsilî, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el. *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1356.

Neseî, Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-. *Medârikü't-tenzîl ve ḥakâ'iku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedevî. Beyrut: Dâru'l-Kelimü't-tayyib, 1. Basım, 1419.

Sâmi, Şemseddîn. *Kâmûs-i Türki*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 7. Basım, 1999.

T.C. Cumhurbaşkanlığı Mevzuat Bilgi Sistemi. T.C. Anayasası, T.C. Anayasası. *Sosyal ve Ekonomik Haklar ve Ödevler* 41 (18 Ekim 1982). Erişim 25 Ağustos 2025. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=2709&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>

T.C. Cumhurbaşkanlığı Mevzuat Bilgi Sistemi. Türk Medeni Kanunu, Türk Medeni Kanunu. *Türk Medeni Kanunu* 41 1 (08 Aralık 2001). Erişim 25 Ağustos 2025. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=4721&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>

Türçan, Talip. *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu*. Ankara: Ankara Okulu, 2003.

Türçan, Talip. *İslâm Hukukunda Norm-Amaç İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu, 2009.

Yaman, Ahmed. *İslam Aile Hukuku*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1. Basım, 1999.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Üçdal Neşriyat, ts.

Yıldırım, Mustafa. *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*. İzmir: İzmir İlâhiyat Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2009.

Hukuk Muhakemeleri Kanunu, Hukuk Muhakemeleri Kanunu. *Yargılamaya Hâkim Olan İlkeler* 6100 İkinci Bölüm/Madde 28 (12 Ocak 2011). Erişim 25 Ağustos 2025. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.6100.pdf>



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2025, 12 (3), 138-156

**YUVADAN DOĞAYA: LÂMİYYETÜ'L-‘ARAB’DA SU’LÛK FİĞÜRÜ BAĞLAMINDA AİLE
İMGESİ**

**From Home to Nature: The Image of the Family in the Context of the Su’lûk Figure in
*Lâmiyyat al-‘Arab***

Emrullah TANIR

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim
Dalı, emrullahttanir@hotmail.com, ORCID: [0000-0003-4699-1842](https://orcid.org/0000-0003-4699-1842).

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	09.08.2025
Kabul Tarihi / Accepted:	25.11.2025
Yayın Tarihi / Published:	03.12.2025
Cilt / Volume:	12
Sayı / Issue:	3
Sayfa/ Pages:	138-156

Atıf / Cite as: Tanır, Emrullah. “Yuvadan Doğaya: Lâmiyyetü'l- ‘Arab’da Su’lûk Figürü Bağlamında Aile İmgesi” (From Home to Nature: The Image of the Family in the Context of the Su’lûk Figure in *Lâmiyyat al-‘Arab*). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/3 (2025), 138-156. Doi: 10.17859/pauifd.1761560.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

YUVADAN DOĞAYA: LÂMİYYETÜ'L-‘ARAB'DA SU'LÛK FİĞÜRÜ BAĞLAMINDA AİLE*

Emrullah TANIR**

Öz

Klasik Arap şiirinde çoğunlukla soy, aidiyet ve içtimâî onurun dayanağı olarak görülen kabile ve aile yapısı, *Lâmiyyetü'l-‘Arab* kasidesinde bilinçli bir biçimde reddedilerek yerini doğa, hayvanlar ve aynı kaderi paylaşan su'lûk topluluğuyla kurulan farklı bir aidiyet biçimine bırakır. Bu durum, su'lûk tipinin dışlanmışlık hâlini bir kayıp olarak görmekten ziyade, onun yeni bir varoluş imkânı olarak değerlendirilmesine zemin hazırlar. Bu makale, Câhiliye dönemi su'lûk şiirinin önde gelen örneklerinden *Lâmiyyetü'l-‘Arab* kasidesini "aile" teması çerçevesinde ele almakta; bu temanın su'lûk figürünün toplumsal konumuyla hangi yönlerden irtibatlı olduğunu incelemektedir. Çalışmada, klasik Arap şiirinin çözümüne uygun olarak filolojik ve tahlilî bir yöntem izlenmiş; *Lâmiyyetü'l-‘Arab* kasidesi hem klasik şerhler hem de çağdaş akademik çalışmalar ışığında, tarihî ve kültürel bağlamı dikkate alınarak değerlendirilmiştir. Bu çerçevede kaside, su'lûk tipinin temsiline dair önemli bir örnek teşkil etmesinin yanında, çağdaş dönemde kimlik, aidiyet ve yalnızlık gibi meselelerin klasik şiir bağlamında yeniden düşünülmesine imkân tanıyan bir metin olarak ele alınmıştır. Bu araştırma, aile temasını merkeze alması bakımından, *Lâmiyyetü'l-‘Arab*'a dair mevcut literatüre bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, *Lâmiyyetü'l-‘Arab*, Su'lûk, Şenferâ, Aile.

From Home to Nature: The Image of the Family in the Context of the Su'lûk Figure in *Lâmiyyat al-‘Arab*

Abstract

The tribal and family structure, which in classical Arabic poetry is often seen as the basis of lineage, belonging, and communal honor, is consciously rejected in the qasida *Lâmiyyat al-‘Arab* and replaced by a different form of belonging, one established through nature, animals, and the community of su'lûk who share the same fate. This perspective opens up novel avenues for the su'lûk, challenging the prevailing notion of marginalisation as a loss. The present article undertakes an analysis of the qasida *Lâmiyyat al-‘Arab*, a seminal example of Su'lûk poetry from the Jâhiliyya period, within the framework of the theme of "family" and examines the ways in which this theme is connected to the social position of the Su'lûk figure. The study employs a philological and analytical method in accordance with the analysis of classical Arabic poetry; the qasida *Lâmiyyat al-‘Arab* is evaluated in the light of both classical commentaries and contemporary academic studies, taking into account its historical and cultural context. Within this framework, the qasida is regarded as a significant exemplar of the su'lûk type, as well as a text that facilitates a rethinking of issues such as identity, belonging, and loneliness in the contemporary period within the context of classical poetry. The present study aims to contribute to the extant literature on *Lâmiyyat al-‘Arab* by focusing on the theme of family.

Keywords: Arabic Literature, *Lâmiyyat al-‘Arab*, Su'lûk, Al-Shanfara, Family.

Structured Abstract

Undoubtedly, one of the most remarkable elements among the cultural heritages of the Arabs in the pre-Islamic period is poetry. In this era when writing was not yet widespread, poetry served not only as a means of expressing individual feelings and thoughts but also as a vehicle for transmitting societal values, belonging relationships, and historical memory. These poems, beyond being literary products written with aesthetic concerns, are significant texts

* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, emrullahtanir@hotmail.com, ORCID: [0000-0003-4699-1842](https://orcid.org/0000-0003-4699-1842).

that reflect the social structure, the world of values, and the individual's relationship with their environment. In this poetic discourse shaped by the harsh natural conditions of Bedouin life, the poet's word is positioned as a symbol of prestige and the voice of tribal identity. In this context, poetry holds significant value as a resource in the sociological analyses of the Jahiliyyah-period Arab society. This study aims to examine the theme of "family" in poetry within the context of su'lūk typology, focusing on the *Lāmiyyat al-ʿArab* ode, which is one of the original examples of classical su'lūk poetry. In the Jahiliyyah poetry tradition, the family structure, which is mostly glorified and idealized as the source of honor, is consciously rejected in this text, and a new ground of belonging is proposed with nature and animals in parallel with the individual's social exclusion. This situation is closely related to the su'lūk figure's effort to establish an alternative community and a new moral order. The study was conducted with a qualitative research method; descriptive and interpretive analysis techniques were based on. The *Lāmiyyat al-ʿArab* ode was evaluated in the light of both classical period commentaries and modern literature; the expressions in the poem were interpreted within the historical, cultural, and social context. In the examination process, family-themed images in the poem, signs of social exclusion and individual detachment were systematically analyzed by taking into account vocabulary knowledge, rhetoric principles, and poetic expression strategies. In addition, psychological and sociological approaches were evaluated as auxiliary perspectives in the interpretation of the text. The images of nature and wild animals that stand out in the poem are not only for descriptive purposes; at the same time, they appear as functional symbols in the reconstruction of belonging. In particular, the metaphorical "family" relationship established with animals such as wolves, hyenas, and snakes represents the poet's desire to create a safe and loyal environment for himself after breaking ties with society. This situation shows that the bond of belonging is not only established between people; it also indicates that the individual can establish this bond with nature after the rupture they experience. The research also addresses the role of the Jahiliyyah-period family structure in shaping the su'lūk typology, together with its sociological background. In this period, the tribe and family are the basic structures that determine not only the individual's identity but also their security, law, and social status. The individual excluded from these structures experiences a process of displacement not only physically but also in terms of their world of meaning. At this point, su'lūk poetry offers an important narrative ground showing how an individual develops an existential strategy when excluded from society. *Lāmiyyat al-ʿArab* differs from the classical ode understanding both formally and thematically. The ode, written in the Tawīl meter, abandons traditional introductions and directly expresses the individual's rebellion. The predominant use of verbal sentences, the abundance of descriptive scenes, and the expression style created with inverted structures give the text a dramatic feature. At the same time, the ode develops in such a way that it can be divided into eight separate scenes, thus creating a kind of narrative structure. One of the original aspects of the study is that it subjects the su'lūk poem, which is often dealt with in the literature with socioeconomic or geographical themes, to a family-centered psychosocial reading this time. In the existing sources, the social exclusion of the su'lūk figure has been frequently discussed; however, how this exclusion is reflected in individual fractures in the family context and how it permeates the poem has been mostly ignored. In the study, which aims to address this deficiency, the imagistic narrative elements in the poem are discussed in terms of the individual's isolation process and the self-perception that he/she reconstructs. Finally, the study not only analyzes a historical text; it also includes the meaningful relationships that this text can establish with the present. Considering the universal nature of themes such as familial detachment, belonging crisis, and identity search, the meanings of the ode for the contemporary individual are examined. Thus, it has been revealed that poetry can be associated with timeless and humane issues beyond its historical context.

GİRİŞ

Arapların İslâm öncesi hayatına dair en önemli kültürel miraslarından biri şiirdir. Yazının henüz yaygınlaşmadığı bu dönemde şiir hem bireysel duyguların hem de toplumsal değerlerin aktarımında temel bir ifade vasıtası hâline gelmiştir. Bu metinler, edebî ürünler olmanın ötesinde; dönemin sosyal yapısını, değer dünyasını ve bireyin toplumla kurduğu ilişkiyi yansıtan tarihî belgeler niteliğindedir. Sert tabiat şartları içinde şekillenen bedevî yaşamda şairin sözü hem bir prestij göstergesi hem de kabile kimliğinin sesi olmuştur. Şiir, çoğu zaman kaba ve haşin bir toplumsal yapıyı sanatın diliyle yumuşatan, ona anlam ve derinlik kazandıran bir ifade imkânı olarak değerlendirilmiştir. Bu yönüyle Câhiliye dönemi şiiri, sözlü bir gelenek olmanın yanı sıra; toplumsal hafızayı aktaran güçlü bir sosyolojik kaynak olarak görülebilir.¹

Bu çerçevede *Lâmiyyetü'l-'Arab*, hem şekil hem de muhteva bakımından dikkat çeken ve su'lûk tipinin aile düzeni ile toplumsal dışlanmışlık karşısında nasıl şekillendiğini gösteren örnek bir metindir. Kaside; fakirlik, hor görülme, dışlanma ve yalnızlıkla kuşatılmış bir hayatın şiirsel bir ifadesidir. Şair, toplumla yaşadığı çatışmayı tabiat tasvirleri ve hayvan benzetmeleriyle ifade ederken, dışlandığı dünyaya karşı bir sığınak inşa eder. Kurt, sırtlan, kuş ve yılan gibi hayvanlara yapılan göndermeler yalnızca çevreyi tasvir etmekle kalmaz; aynı zamanda şairin bu varlıklarla kurduğu sembolik dostluğu da yansıtır. Bu bağlamda tabiat, dışlanan birey için hem fizikî bir barınak hem de kaybedilen ailenin yerine ikame edilebilecek bir ünsiyet kaynağına dönüşür.²

Su'lûk tipolojisi üzerine yapılan araştırmalar arasında en kapsamlı çalışmalardan biri, Yusuf Hulîf'in *eş-Şu'arâ'u's-sa'âlik fî'l-'asri'l-Câhilî* adlı eseridir. Hulîf, su'lûk figürünün Câhiliye toplumundaki dışlanmış konumunu özellikle sosyo-ekonomik düzlemde ele alarak bu tipin hangi şartlar altında şekillendiğini ortaya koyar.³ Benzer şekilde, Abdulhâfız Abdülmunsîf Halîf'in *Şi'ru's-sa'laka beyne'l-kudemâ' ve'l-muhdesîn* başlıklı çalışması, klasik ve modern dönem su'lûk şiirleri arasında kurulan söylemsel benzerlikleri ve ayrışmaları karşılaştırmalı olarak ele alır.⁴

Türkçe literatürde, Timur Aşkan'ın Şenferâ ve su'lûk hareketine dair tez çalışması, Câhiliye toplumunun sosyo-ekonomik zeminini ve *Lâmiyyetü'l-'Arab*'ın muhteva, şerh ve intikal meselelerini sistematik ve tafsilatlı bir biçimde ele almaktadır. Ancak Aşkan'da aile motifi, daha çok Câhiliye toplumsal tipolojisinin tali bir unsuru olarak kalmakta; *Lâmiyye*'de aile imgesinin su'lûk figürü açısından tabiat ve sa'âlik cemaatiyle ikame edilen kurucu bir aidiyet formuna dönüşmesi müstakil bir mevzu hâline getirilmemektedir.⁵

¹ Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2019), 1-7.

² es-Seyyid Ahmed 'Amâra, *Dirâse fî nusûsi'l-'asri'l-Câhilî: tahlîl ve tezavvuk* (Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.), 114-117.

³ Yûsuf Hulîf, *eş-Şu'aru's-sa'âlik fî'l-'asri'l-Câhilî* (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, ts.).

⁴ Abdulhâfız Abdülmunsîf Halîf, *Şi'ru's-sa'laka beyne'l-kudemâ' ve'l-muhdesîn: dirâse mevdû'iyye* (Mısır: el-Câmi'atü'l-Ezheriyye, Külliyyetü'l-luga el-'Arabiyye, Doktora Tezi, ts.).

⁵ Timur Aşkan, *Şenferâ ve Eseri: Dîvân'ı ve Lâmiyyetü'l-'Arab'ı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 172-190.

Davut Orhan'ın “Şenferâ'nın Hayatı ve Lâmiyyetü'l-'Arab Adlı Kasidesi” başlıklı çalışması; klasik biyografik veriler ile metin arasında kurduğu irtibatlarla dikkat çeker.⁶ Ayrıca, Sümeyye Revşen Okumuş'un “Eşkiya Şairlerin Şiirlerinde Coğrafya Algısı” (*Câhiliye Dönemi Eşkiya Şair Şenferâ'nın Lâmiyyetü'l-'Arab ve Emevî Dönemi Eşkiya Şair Ebü'n-Neşnâş en-Nehşelî'nin ve sâiletin eyne'r-rahîlu Şiirleri Bağlamında*) adlı makalesi, *Lâmiyyetü'l-'Arab*'ı mekânsal bir perspektifle yorumlayarak aidiyet arayışını coğrafya temasıyla ilişkilendirir.⁷ Söz konusu araştırmalar, su'lûk şiirinin tarihsel, toplumsal ve coğrafi yönlerini büyük ölçüde görünür kılmıştır. Ancak bu çalışmalarda, su'lûk şairlerinin kabilelerinden dışlanmaları, alternatif aidiyet biçimleri geliştirmeleri ve toplumsal konumlarının şiirlerindeki yansımaları ele alınmakla birlikte, su'lûk tipolojisinin aileyle kurduğu sorunlu ilişki, bireysel kırılmalar ve şiire yansıyan psikolojik gerilimler üzerine doğrudan odaklanan bir araştırmaya rastlanmamıştır.

Bu çalışmanın amacı, *Lâmiyyetü'l-'Arab* kasidesinde “aile” temasının su'lûk tipolojisiyle ilişkisini incelemek; bireyin ailesi ve toplumdan dışlanışının şiirdeki yansımalarını, bunun bireysel ve psikolojik boyutlarını ortaya koymaktır. Bu doğrultuda çalışmada öncelikle su'lûk tipolojisi ile *Lâmiyyetü'l-'Arab*'ın şiirsel yapısı arasındaki ilişki ele alınacak; ardından Câhiliye dönemi Arap toplumunun aile yapısı ve sosyal işleyişi incelenerek, su'lûk figürünün ortaya çıkışına zemin hazırlayan toplumsal bağlam açıklanacaktır. Bu tarihsel ve kavramsal arka plana dayanarak, şiirde aileye dair imgelemin hangi anlatım yollarıyla kurulduğu tematik başlıklar altında tahlil edilecektir.

Çalışma, klasik Arap şiirinin tahliline uygun olarak filolojik bir zeminde yürütülmüştür. İnceleme, nitel araştırma yaklaşımı içinde doküman analizi esasına dayanmakta; *Lâmiyyetü'l-'Arab* kasidesi hem klasik şerhler hem de çağdaş akademik kaynaklar ışığında ele alınmaktadır. Metin, yalnızca dil özellikleri bakımından değil; aynı zamanda Câhiliye dönemi Arap toplumunun sosyal ve kültürel yapısını yansıtan metin olarak incelenmiştir. Araştırmada öncelikle kasidenin Arapça metni esas alınmış, farklı neşirler karşılaştırılarak anlam bütünlüğü gözetilmiştir. Beyitler, lafız–mana uyumu ve belâgat sanatları dikkate alınarak çözümlenmiştir. Bu tahlil sürecinde klasik şerhlerde yer alan açıklamalar mukayeseli biçimde değerlendirilmiş; farklı dönemlerde metne yüklenen anlamlar tespit edilmeye çalışılmıştır.

Şiirde öne çıkan “aile”, “aidiyet”, “yabancılaşma” ve “toplumsal dışlanma” gibi temalar, Câhiliye dönemi kültürel kodları ve değer anlayışı bağlamında yorumlanmıştır. Böylece beyitlerde yer alan sembol ve kinayelerin, dönemin toplumsal zihniyetini nasıl yansıttığı ortaya konulmaya gayret edilmiştir. Şiirden yapılan Türkçe aktarımlar, serbest tercüme yöntemiyle verilmiş; şiirin anlam derinliği ve üslup zarafeti korunmaya özen

⁶ Davut Orhan, “Şenferâ'nın Hayatı ve Lâmiyyetü'l-'Arab Adlı Kasidesi”, *Dergiabant* 4/8 (10 Aralık 2016), 104-117.

⁷ Sümeyye Revşen Okumuş, “Eşkiya Şairlerin Şiirlerinde Coğrafya Algısı -Cahiliye Dönemi Eşkiya Şair Şenferâ'nın Lâmiyyetü'l-'Arab ve Emevî Dönemi Eşkiya Şair Ebü'n-Neşnâş en-Nehşelî'nin Ve sâiletin eyne'r-rahîlu Şiirleri Bağlamında-”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/Din ve Coğrafya (30 Nisan 2024), 70-84.

gösterilmiştir. Tercümelerde, kelimelerin ruhunu zedelemekten çağdaş Türkçeye uygun bir ifade tarzı benimsenmiştir.

Çalışmanın dikkat çeken bir yönü olarak, her tematik başlık sonunda şiirin günümüz insanı açısından ne tür anlamlar taşıyabileceği de ayrıca ele alınmıştır. Böylece, klasik bir metnin çağdaş insanın yalnızlık, dışlanma ve kimlik arayışı gibi meseleleriyle hangi yönlerden ilişki kurulabileceğine dair bir perspektif ortaya konulmuştur.

1. Su'lûk Tipolojisi ve Lâmiyyetü'l-'Arab

Klasik dil kaynaklarında su'lûk kelimesi genellikle “malı-mülkü olmayan kimse” şeklinde tanımlanır.⁸ Ancak Câhiliye dönemi Arap toplumunda bu figür, yalnızca fakirlik ya da kabile aidiyetinden yoksunlukla açıklanamaz; su'lûk, hem maddî yoksunluk içinde bulunan hem de toplumsal düzenin sağladığı koruma ve dayanışmadan mahrum kalan bireyi temsil eder. Bu yönüyle dışlanmışlık, toplumsal normlardan sapma ve bireysel karşı duruşun iç içe geçtiği bir yapıyı yansıtır. Kabile içinde kendine yer bulamayan bu kişiler, hayatlarını sürdürebilmek için zamanla yağma, baskın ve yol kesme gibi illegal yollara başvurmuşlardır. Ancak bu eylemler, sadece geçim kaynağı olmanın ötesinde, mevcut düzene karşı bir tavır ve bilinçli bir reddiye olarak da yorumlanabilir. Toplumla uzlaşmak yerine kendi yolunu seçen bu bireyler, zamanla geçici bir konumdan kalıcı bir kimliğe evrilmiş; dışlanmışlıktan beslenen farklı bir hayat tarzı benimsemişlerdir.⁹ Bu figürler, yaşadıkları dışlanmışlık ve başkaldırıyı şiir vasıtasıyla ifade eden, kendilerine mahsus bir üslup ortaya koyan şairlerdir.

Su'lûk şiiri, Arap edebiyatında hem şekil hem de tematik yönüyle klasik kaside anlayışının dışında bir çizgiye sahiptir. Su'lûk şairler, geleneksel gazel bölümlerini terk ederek doğrudan bireysel yaşantılarını ve iç dünyalarını aktarmış; şiirlerinde kaçış, saldırı, intikam, açlık ve yalnızlık gibi temalara sıkça yer vermiştir. Bu temalar, kıssa formuna tam anlamıyla uymasa da Arap edebiyatında anlatı geleneğinin erken örnekleri arasında kabul edilmektedir. Şiirlerdeki “ben” söylemi, bireyin marjinalleşmiş konumunu edebî bir dile dönüştürürken; kullanılan kelime dağarcığı, yerel söyleyiş özellikleri ve vezin-kafiye esnekliği, su'lûk şiirini klasik şiirden hem dil hem yapı bakımından ayırır. Şiirlerin bir kısmı sahih kaynaklarda yer almakla birlikte, önemli bir bölümü ihtilaflı rivayetler aracılığıyla günümüze ulaşmıştır. Bu durum, su'lûk şiirinin tarihî aktarımı kadar edebî güvenilirliği açısından da bazı sorunları gündeme getirmektedir. Sonuç

⁸ Ebû Abdîrrahman el-Halîl b. Ahmed b. 'Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mehzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî (Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 2/303; Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadir, 1414), 10/455.

⁹ el-Halîl, *Kitâbü'l-'Ayn*, 2/303; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Muhammed 'İvaz Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-'Arabî, 2001), 3/193; Hulîf, *eş-Su'aru's-sa'âlîk fî'l-'asri'l-Câhilî*, 339-341; Halîf, *Şi'ru's-sa'laka beyne'l-kudamâ' ve'l-muhdesîn: dirâse mevdû'îyye*, 123-124; İsmail Durmuş, “Su'lûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek-2/528-530.

olarak bu şiirler, dışlanmış bireyin kendi sesiyle kurduğu özgün bir ifade biçimi olarak değerlendirilebilir.¹⁰

Bu bağlamda Şenferâ'ya (ö. 525-550 arası) nisbet edilen *Lâmiyyetü'l-'Arab* kasidesi, su'lûk şiirinin hem biçimsel hem tematik aykırılığını ihtiva eden örnek metinlerinden biridir. Altmış sekiz beyitten oluşan bu uzun kaside, su'lûk şiirinde nadiren görülen bir ölçekte yazılmıştır. Şairin herhangi bir geleneksel girizgâh yapmaksızın doğrudan isyana başlaması hem toplum düzenine hem de şiir estetiğine yönelik bir başkaldırıyı ifade eder.¹¹

Kaside boyunca şair, ailesi ve kabilesi tarafından terk edilmenin ardından, aidiyet ihtiyacını çölün hayvanlarıyla karşılar. Onları "aile" olarak tanımlar ve böylece klasik kabile yapısının dışında alternatif bir aile inşa eder. Bu yeni "aile", sadakat, içgüdüsel koruyuculuk ve mücadele gücü aracılığıyla bireyin öz benliğini inşa ettiği bir zemin hâline gelir. Böylece toplumun reddettiği birey, kabile düzeninin dışında, kendi varoluş koşulları içinde şekillenen farklı bir yaşam tarzını benimser.¹²

Kaside "tavîl" bahrinde yazılmış olup, fiil cümlelerinin ağırlıkta olduğu "haberî" bir anlatım sunar. Dildeki sertlik, devrik yapıların yoğunluğu ve fonetik açıdan zorlayıcı kelimeler, şiirin duygusal gerilimini artırırken; betimlenen vahşi hayvanlar ve çöl doğası, su'lûk tipinin yaşadığı çevreyi ve iç dünyasını belirginleştirir. Kaside, anlatı yönüyle sekiz ayrı sahnede şekillenmiş olup bu özelliğiyle dramatik bir yapı sergiler.¹³

Söz konusu şiirin tarihî konumu kadar, kime ait olduğu konusu da klasik ve modern dönemde müstakil tartışmalara konu olmuştur. Bazı kaynaklar metni Halef el-Ahmer'e (ö. 180/796 [?]) nispet etse de tematik bütünlüğü, dil özellikleri ve şiir içerisinde Şenferâ ismine yapılan göndermeler, metnin ona ait olduğunu desteklemektedir. Ayrıca kaside, klasik dönem âlimlerince şerhedilmiş; bu da şiirin lügavî derinliğini ve edebî değerini pekiştirmiştir.¹⁴

Su'lûk hareketi, coğrafi ve sosyolojik bir zeminde şekillenen çok yönlü bir olgudur. Özellikle Mekke ile Yemen arasındaki ticaret yolları ve pazarlar, zikri geçen hareketin hem geçimlerini sürdürdükleri hem de kendilerini ifade ettikleri stratejik bölgeler olmuştur. Bu yönüyle su'lûk figürü, sadece bireysel düzeyde değil, aynı zamanda fiziksel mekân üzerinden de şekillenen bir dışlanmışlık biçimi olarak değerlendirilebilir.¹⁵

¹⁰ Hulîf, *eş-Şu'aru's-sa'âlik fî'l-'asri'l-Câhilî*, 339-341; Durmuş, "Su'lûk", Ek-2/528-530.

¹¹ Bk. 'Atâ'ullâh b. Ahmed el-Misrî, *Nihâyetü'l-'edeb fî Şerh Lâmiyyeti'l-'Arab*, thk. Abdullâh Muhammed İsa el-Gazâlî (Kuveyt: Câmî'âtü'l-Kuveyt-Küllîyyetü'l-âdâb, 1413/1993), 37; 'Amâra, *Dirâse fî nusûsi'l-'asri'l-Câhilî: tahlîl ve tezavvuk*, 87-90.

¹² Orhan, "Şenferâ'nın Hayatı ve Lâmiyyetü'l-'Arab Adlı Kasidesi", 110-116.

¹³ Sözeri, Mustafa Sabri, "Şenferâ ve Lamiyyetü'l-'Arab", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (25 Aralık 2013), 5-9.

¹⁴ Süleyman Tülücü, "Şenferâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/535-537; Orhan, "Şenferâ'nın Hayatı ve Lâmiyyetü'l-'Arab Adlı Kasidesi", 110-116.

¹⁵ Hulîf, *eş-Şu'aru's-sa'âlik fî'l-'asri'l-Câhilî*, 339-341; Mehmet Çalışkan, "Lâmiyyetü'l-'Arab'ın İlk Türkçe Tercümesi", *Doğu Araştırmaları* 16 (01 Ocak 2016), 5-7; Okumuş, "Eşkiya Şairlerin Şiirlerinde Coğrafya Algısı -Cahiliye Dönemi Eşkiya Şair Şenferâ'nın Lâmiyyetü'l-

Bu çerçevede su'lûk tipinin, dönemin aile yapısı, toplumsal normları ve sınıfsal düzeniyle irtibatlı bir sosyolojik zeminde teşekkül ettiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, şairin toplumla yaşadığı çatışma da şahsî bir kopuştan ibaret değildir; bilakis aile kurumunu da içine alan yerleşik düzenle derin bir hesaplaşma mahiyeti taşımaktadır. Dolayısıyla su'lûk figürünü daha bütünlüklü biçimde anlayabilmek için, Câhiliye dönemi Arap toplumunun aile yapısı ve aidiyet ilişkileri üzerine eğilmek yerinde olacaktır.

2. Câhiliye Aile Yapısı ve Su'lûk Figürünün Sosyolojik Arka Planı

İslam öncesi Arap toplumunda aile yapısı, kan bağına dayalı bir birim olmaktan öte, bireyin toplumsal güvenliğini, aidiyetini ve hukukunu temin eden temel bir yapıydı. Çetin doğa koşulları içinde şekillenen bu kurum, özellikle göçebe Araplar arasında kabile merkezli bir örgütlenmeye dönüşmüştü. Kabile, bireyin hem kimliğini hem de varlığını sürdürebilmesini sağlayan yegâne zemindi. Bu nedenle her fert, kabilesine mutlak sadakat göstermekle yükümlüydü; çünkü güvenlik, hukukî koruma ve onur ancak kabile dayanışması ('asabiyye) sayesinde mümkün hâle geliyordu. 'Asabiyetle birlikte intikam (se'r) kültürü de bu yapının ayrılmaz bir parçasıydı. Toplumsal adaletin geleneksel yollarla sağlandığı bu düzende, öldürülen bir ferdin intikamı alınmadıkça kabile huzura eremez, maktulün ruhu ise halk inancına göre mezarında dahi sükûna eremezdi. Bu bağlamda aile, biyolojik bir bağ olmanın yanı sıra bireyi topluma bağlayan ve koruyan bir mekanizmaydı.¹⁶ Bu merkezi yapının toplumsal düzeydeki tezahürü, hiyerarşik bir soy sistemine dayanıyordu. Câhiliye döneminde Arap ailesi, sadece çekirdek aileyle sınırlı kalmayan, 'aşb, kabile, 'imâra, batn, fahz ve fasîla gibi kategorilere ayrılmış geniş bir toplumsal yapıydı. Bu sınıflandırma, bireyin toplum içindeki konumunu, itibarını ve haklarını doğrudan belirliyordu.¹⁷

Ne var ki bu yapı ideal bir eşitlik sunmuyordu. Aristokrat ve etkin figürlerin hakları güçlü şekilde korunurken, kabile içindeki sıradan bireyler, köleler, mevâlî ve dışarıdan kabileye sığınanlar çoğu zaman korumasız bırakılmış, hatta topluluktan atılma (خلع) yoluyla dışlanmışlardır. Toplumsal eşitsizlik sadece ekonomik düzeyde değil, aynı zamanda sosyal koruma ve onur sistemine erişimde de belirgindi. Bu dışlanmışlık, bazı bireyleri "su'lûk" kimliğine yöneltmiş; aileden ve kabileden bağımsız, toplum dışı bir yaşam tarzını benimsemelerine sebep olmuştur.¹⁸

Su'lûklar, bu toplumsal yapının dışında kalan figürlerdi. Bu durum, fiziksel bir dışlanmanın ötesinde, bireyin aidiyet algısına sirayet eden bir yalnızlık biçimini de ifade ediyordu. Câhiliye toplumunun merkezî değerleri olan mürüvvat, asabiye ve onur anlayışı,

'Arab ve Emevî Dönemi Eşkiya Şair Ebü'n-Neşnâş en-Nehşelî'nin Ve sâiletin eyne'r-rahlî Şiirleri Bağlamında-", 77-79.

¹⁶ Tevfik Burru, *Târîhu'l-'Arabi'l-kadîm* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1422/2001), 252-255.

¹⁷ Beşîr 'Avvâ, *el-Usra beyne'l-Câhiliyye ve'l-İslâm ve evdâ'uhâ er-râhine* (Dımaşk: Matâbi'u Dâri'l-fikri'l-İslâmî, ts.), 10-12.

¹⁸ Lutfî Abdülvehhâb, *el-'Arab fî'l-'usûri'l-kadîme* (Mısır: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, ts.), 367-378.

bu bireyler için kabile bağlamında anlamını yitirmiş; ancak bireysel düzeyde farklı biçimlerde varlığını sürdürmüştür. Su'lûklar, dışlanmışlıkla sınırlı kalmayıp, mevcut toplumsal yapıya bireysel cesaret ve kararlılıkla karşı duran bir direniş biçimini de temsil etmişlerdir. Dolayısıyla onların şiirlerinde sıkça görülen yalnızlık, cesaret ve özgürlük temaları, Câhiliye toplumunun değer sistemine içeriden yöneltilmiş bir eleştiri olarak da anlaşılabilir.¹⁹

Câhiliye toplumunun ekonomik yapısı da su'lûk figürünün ortaya çıkışında etkili olan temel sebeplerden biridir. Güney Arabistan'da gelişen tarım, kuzey bölgelerde sürdürülen göçebe hayvancılık ve şehir merkezlerinde yoğunlaşan ticaret faaliyetleri, toplum içerisinde belirgin bir ekonomik ayrışmaya yol açmıştır. Bu üretim ve mülkiyet ilişkileri, zengin ile yoksul arasındaki farkı derinleştirerek sosyal adaletsizliği daha görünür hâle getirmiştir. Dolayısıyla su'lûklar, yalnızca toplumsal değil; aynı zamanda ekonomik dışlanmışlığın da bir sonucu olarak ortaya çıkmışlardır. Geçimlerini sürdürebilmek amacıyla başvurdukları yol kesme ve baskın gibi yöntemler hem bir mecburiyet hem de mevcut toplumsal yapıya karşı yöneltilmiş bir nevi itiraz olarak değerlendirilebilir.²⁰

Sonuç olarak, Câhiliye dönemi Arap toplumunda aile yapısı, bireyin hem korunduğu hem de dışlanabildiği çok katmanlı bir sosyal yapıyı temsil etmektedir. Kabileden ya da aileden koparılmak, yalnızca fiziksel bir himayeden mahrum kalmakla sınırlı değildir; bu kopuş, aynı zamanda bireyin toplumsal aidiyetini ve anlam dünyasını da zedeleyen derin bir kırılmaya işaret eder. Su'lûk şiirlerinde sıkça karşılaşılan yalnızlık, özgürlük ve başkaldırı temaları, bu kırılmanın şiirsel bir ifadesi olarak değerlendirilmelidir.

Bu bağlamda şiir, yalnızca bireysel bir anlatım biçimi değil; aynı zamanda dönemin toplumsal yapısına dair tarihsel bir tanıklık işlevi de görmektedir. Yazılı kaynakların sınırlı olduğu bir devirde, su'lûk şairlerinin dizelerinde yer alan aile, aidiyet, dışlanma ve direniş gibi temalar, dönemin sosyal gerçekliğinin şiirsel izdüşümleridir.²¹ Özellikle *Lâmiyyetü'l-'Arab* gibi metinlerde dışlanmışlık hâli, bireyin iç dünyasında bir tür muhasebeye dönüşür. Bu içsel sorgulama, kişinin aidiyet, ahlâk ve adalet gibi kavramlarla yeniden temas kurmasına imkân tanır. Bu noktada, su'lûk şiirinde aileye dair hangi temaların, hangi imgeler ve anlam örüntüleri etrafında şekillendiğini daha yakından incelemek yerinde olacaktır.

3. Lâmiyyetü'l-'Arab'da Aileye Dair İmgeler

Lâmiyyetü'l-'Arab kasidesi, bireyin toplumdan dışlanışını konu edinirken, aynı zamanda su'lûk tipinin aile, aidiyet ve yerleşik düzenle kurduğu gerilimli ilişkiyi de yansıtır. Kasidede yer alan imgeler, bireyin kabilesiyle bağının kopuşunu yalnızca bir ayrılık değil,

¹⁹ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî* (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1995), 1/67-75.

²⁰ Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 1/76-81.

²¹ Abdülvehhâb, *el-'Arab fî'l-'usûri'l-kadîme*, 238-243.

aynı zamanda kendini yeniden tanımlama süreci olarak ortaya koyar. İzleyen bölümde ele alınacak temalar, şiirde öne çıkan imge ve anlatım unsurları aracılığıyla incelenecektir.

3.1. Toplumsal Dışlanma ve Aileden Kopuşun Başlangıcı

Su'lûk şairleri, Arap şiir geleneğinde yalnızca yoksulluk veya eşkıyalıkla değil; aynı zamanda aidiyet kaybı, toplumsal tecrit ve içsel kırılmalarla da anılan şahsiyetlerdir. Bu figürler, içinde yaşadıkları toplumun dışına itilmiş, aidiyet bağları zayıflamış bireylerin iç dünyasını şiir aracılığıyla dile getirirler.²² Şairin toplumsal koruma ve ailevi desteği kaybetmesiyle başlayan bu süreç, çoğu zaman kabileden dışlanma yahut ailenin ilgisiz tutumu gibi sebeplerle şekillenir. Neticede birey, toplumla bağı koparak çölü mesken tutar; bu durum hem fiilî bir yönelişi hem de sembolik bir kopuşu ifade eder. *Lâmiyyetü'l-'Arab*'ın ilk beyitleri, söz konusu dönüşümün gerekçelerini ortaya koyar:²³

أَقِيمُوا بَنِي أُمِّي صُدُورَ مَطِيئِكُمْ فَإِنِّي إِلَى قَوْمٍ سِوَاكُمْ لَأَمِيلُ

Ey anamın oğulları! Kendinize çeki düzen verin! Zira ben artık sizden başkalarına yönelmekteyim.

Yukarıdaki beyitte yer alan “بَنِي أُمِّي” ifadesi şairin doğrudan öz kardeşlerini değil,²⁴ daha geniş anlamda kabilesini işaret eder.²⁵ Bu kullanım, özellikle şefkat ve yakınlık bildiren anne üzerinden aidiyet vurgusu içerir. Şair böylece mensup olduğu Ezdî kabilesine, onları aile yerine koyarak seslenmektedir.²⁶ Beyitte geçen “أَقِيمُوا صُدُورَ مَطِيئِكُمْ” ifadesi ise, lafzen “bineklerinizin yönlerini düzeltin” anlamına gelse de belagat ilminde “kinaye”²⁷ kapsamında değerlendirilir. Bu deyim, “gafletten uyanın, kendinize gelin, tutumunuzu değiştirin” manasında kullanılır.²⁸

Şair burada kabilesine, “beni görmezden gelmeye son verin, beni ihmal etmeyin” mesajı vermektedir. Devamındaki ifade “فَإِنِّي إِلَى قَوْمٍ سِوَاكُمْ لَأَمِيلُ” onun başka bir topluluğa

²² Hulîf, *eş-Şu'aru's-sa'âlik fî'l-'asri'l-Câhilî*, 23.

²³ 'Amr b. Mâlik el-Ezdî eş-Şenferâ, *Lâmiyyetü'l-'Arab*, thk. Muhammed Matar Sâlim b 'Âbid el-Ka'bi (Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1439/2018), 11; Ebû Ali İsmâil b. el-Kâsım b. Ayzûn el-Bağdâdî el-Kâlî, el-Emâlî (Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1344/1925), 1/156.

²⁴ Bazı kaynaklarda ise Şenferâ'nın bu ifadeyle öz kardeşlerine hitap ettiği ileri sürülmüştür. Bk. es-Seyyid İbrâhîm er-Radevî, *Şerhu Lâmiyyeti'l-'Arab*, thk. Esmâ Muhammed Hasan Hîtû (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 1430/2009), 67.

²⁵ Ebû'l-Fadl Yahyâ İbn Ebî Tayy, *el-Müntahab fî Şerhi Lâmiyyeti'l-'Arab*, thk. İbrâhîm b Muhammed er-Batşân (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1437/2016), 95.

²⁶ İbn Ebî Tayy, *el-Müntahab fî Şerhi Lâmiyyeti'l-'Arab*, 98-99.

²⁷ Kinaye, beyân ilminde; açıkça zikredilen bir unsur aracılığıyla, onunla ilişkili olan başka bir anlamın kastedildiği edebî bir sanattır. Bk. Abdülaziz 'Atîk, *'İlmü'l-beyân* (Beyrut: Dâru'n-nahda, 1982), 203-219.

²⁸ İbn Ebî Tayy, *el-Müntahab fî Şerhi Lâmiyyeti'l-'Arab*, 101-102; eş-Şenferâ, *Lâmiyyetü'l-'Arab*, 6.

yönelmesinin bir tercih değil, bir zorunluluk olduğunu gösterir.²⁹ Bu, aile bağlarının ihmal sonucu kırıldığını ve kopuşun karşılıklı bir süreç olduğunu gösterir. İlgili şerhlerde bu durum, şairin kabilesine karşı hâlâ bir umut taşıdığı, onlara bir “son şans” verdiği şeklinde yorumlanır.³⁰ Bu bağlamda ‘بني أمي’ ifadesi hem bir serzenişi hem de henüz tamamen kopmamış duygusal bir bağı yansıtan bir hitap biçimi olarak değerlendirilebilir.³¹

Şair, devam eden beyitlerde kabilesinden ayrılma kararını net bir biçimde ortaya koyar:³²

فقد حَمَّتِ الحاجاتُ واللَّيْلُ مُقَمَّرٌ وَشَدَّتْ لَطِيَّاتِ مطايا وَأَرْحُلُ

Artık bıçak kemiğe dayandı; bu da gün gibi ortada. Ne gerekiyorsa hazırlandı; karar kesin: gidiyorum...

Beyitte geçen “قد” edatı, geçmiş zamanı şimdiki zamana yaklaştırır (تقريب)³³ ve sürecin artık son noktaya geldiğini gösterir. Bu durum, şairin ayrılık kararını bir anda değil, uzun bir iç hesaplaşmanın ardından verdiğini akla getirmektedir. İkinci mısradaki yer alan “وَشَدَّتْ”, yola çıkmak üzere yapılan hazırlıkları ve bu karardaki kesinliği vurgular. Binek hayvanlarının bağlanması, kararın uygulamaya konduğunu gösteren sembolik bir anlatımdır.³⁴ “وَاللَّيْلُ مُقَمَّرٌ” ifadesi ise, ayrılığın gece vakti gerçekleşeceğini belirtmekten çok, içinde bulunulan durumun artık gizlenemez derecede aşikâr olduğunu ima eder.³⁵ Şenferâ bu beyitte, ayrılık kararının keyfi olmadığını, kendisini bu noktaya getiren sürecin zorunlu bir sonucu olduğunu dile getirir.

Şiir, hikemî bir tema taşıması dolayısıyla, modern dönemde de anlamını korur. Zira bugün de bir bireyin -özellikle çocukların- ailesi tarafından ihmal edilmesi, dışlanması veya değersizleştirilmesi; onu toplum dışına itebilir ve “kötü çevrelere” yönelmesine zemin hazırlayabilir. Bu yönüyle şiir, bireyin aidiyet sorunu yaşadığı anlarda ne tür bir kimlik dönüşümüne uğrayabileceğine dair evrensel bir okuma imkânı sunar.

3.2. Aidiyet Kaybı ve Alternatif Bir Yuva Arayışı

Su’lûk şairlerinin sığınağı genellikle çöl ve dağlardır. Günümüz ifadeleriyle bu kişiler “eşkiya” ya da “haydut” olarak tanımlansa da onların bu yaşam tarzına yönelmesinin

²⁹ Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *A’cebü’l-‘aceb fî Şerhi Lâmiyyeti’l-‘Arab* (Mısır: Matba’atü Muhammed Matar el-Varrâk, 1328/1910), 5.

³⁰ er-Radevî, *Şerhu Lâmiyyeti’l-‘Arab*, 68.

³¹ İbn Ebî Tayy, *el-Müntahab fî Şerh Lâmiyyeti’l-‘Arab*, 100.

³² eş-Şenferâ, *Lâmiyyetü’l-‘Arab*, 13.

³³ İbn Ebî Tayy, *el-Müntahab fî Şerhi Lâmiyyeti’l-‘Arab*, 109.

³⁴ Abdülhalîm Hıfnî, *Lâmiyyetü’l-‘Arab li’ş-Şenferâ: şerh ve dirâse* (Kahire: Mektebetü’l-Âdâb, ts.), 8.

³⁵ ez-Zemahşerî, *A’cebü’l-‘aceb fî Şerhi Lâmiyyeti’l-‘Arab*, 7.

ardında çoğu zaman toplumsal dışlanmışlık ve aidiyet kaybı yer alır.³⁶ Kabileden veya aileden uzaklaşan bu figürler, sığındıkları çölü adeta bir alternatif yuva olarak görürler. *Lâmiyyetü'l-'Arab*'da yer alan şu beyit, bu algıyı çarpıcı şekilde yansıtır:³⁷

وفي الأرض منأى للكرم عن الأذى وفيها لمن خاف القلى متعزلاً

Yeryüzü, haysiyet sahibine her daim bir koranak sunar ve nefretin gölgesinden sakınan kişi için de çekilecek bir kuytuluk hep vardır.

Şair burada, kabilesinden ayrıldıktan sonra bulduğu yeni yurdu betimlerken kendisini “kerîm” (haysiyetli) bir kişi olarak tanımlar. Bu ifade, yalnızca ahlaki üstünlük iması taşımakla kalmaz; aynı zamanda su'lûk tipinin erdemli bir figür olduğunu da ifade eder.³⁸ Su'lûkların cömert ve yardımsever özellikleri, özellikle 'Urve b. Verd gibi şairlerde belirgin bir şekilde öne çıkar.³⁹

Beyitte geçen “منأى” kelimesi, eziyetten korunmayı sağlayan güvenli bir mekâna işaret eder. “الأذى” kelimesi ise, kişinin uğrayabileceği her türlü fiziksel ya da psikolojik zararı kapsayan geniş anlamlı bir kelimedir.⁴⁰ Bu tür ifadelerin, su'lûk şairlerinin aileden veya kabileden ayrılış sebeplerini anlamada önemli ipuçları sunduğu söylenebilir. Aynı zamanda, şairin bu ayrılığı bir tercihten ziyade bir zorunluluk olarak yaşadığını okuyucuya hissettirmeye yardımcı olduğu ileri sürülebilir.

İkinci mısra ise, zarar görme ihtimalinden dolayı geleceğe dair bir önlem alma fikrini işler. “خاف” fiili, gelecek endişesini; “القلى” ise karşıdaki kişinin kalben duyduğu nefret ve bu nefretten doğabilecek olası zararları ifade eder.⁴¹ Bu bağlamda beyit, şairin dünyadan tedricen el çekişini ve içe dönük bir tefekküre yönelişini dile getirir.

Şiirde kullanılan “متعزلاً” kelimesi, toplumdan uzaklaşan, inzivaya çekilen mekân manasındadır.⁴² Dolayısıyla bu yalnızlaşma, bir kaçış değil, bir başkaldırıdır; zulüm, ihanet, kayıtsızlık ve toplumsal yozlaşmaya karşı kararlı bir tepki niteliğindedir.

Şair, yukarıdaki beyitte ortaya koyduğu düşünceyi pekiştirmek üzere⁴³ yemin üslubuna başvurur:⁴⁴

³⁶ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm* (Dâru's-Sâkî, 1422/2001), 18/166-174.

³⁷ Eş-Şenferâ, *Lâmiyyetü'l-'Arab*, 16; Ebû Ubeyd Abdullâh b. Abdîlâzîz el-Bekrî el-Endelüsî, *Simtû'l-le'âlî fî Şerhi Emâli'l-Kâlî*, thk. Abdulâzîz el-Meymenî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/413.

³⁸ İbn Ebî Tayy, *el-Müntahab fî Şerhi Lâmiyyeti'l-'Arab*, 120.

³⁹ Durmuş, “Su'lûk”, Ek-2/528-530.

⁴⁰ el-Halil, *Kitâbü'l-'Ayn*, 8/206; İbn Ebî Tayy, *el-Müntahab fî Şerhi Lâmiyyeti'l-'Arab*, 123.

⁴¹ İbn Ebî Tayy, *el-Müntahab fî Şerhi Lâmiyyeti'l-'Arab*, 130.

⁴² er-Radevî, *Şerhu Lâmiyyeti'l-'Arab*, 74.

⁴³ Muhammed b. Kâsım İbn Zâkûr el-Mağribî, *Tafrîcû'l-kurab 'an kulûbi ehli'l-erab fî ma'rifeti Lâmiyyeti'l-'Arab*, (b.s.: y.y., 1328/1910), 62.

⁴⁴ Eş-Şenferâ, *Lâmiyyetü'l-'Arab*, 18.

لَعَمْرُكَ مَا فِي الْأَرْضِ ضِيقٌ عَلَى امْرِئٍ سَرَى رَاغِبًا أَوْ رَاهِبًا وَهُوَ يَعْقِلُ

Hayatın üzerine yemin olsun ki, asla dar değildir yeryüzü, izzet arayan ya da zillete düşmekten sakınan aklıselim bir kimseye...

Yukarıda verilen beyitte Şenferâ, yeryüzünün bütünüyle zulüm ve sıkıntıyla dolu olmadığını; izzet ve haysiyeti korumak isteyen kimseler için daima bir çıkış yolu bulunduğunu vurgular.⁴⁵ Ancak ikinci mısradaki “وَهُوَ يَعْقِلُ” ifadesiyle bu imkânın yalnızca bilinçli ve akıl sahibi bireyler için geçerli olacağını da belirtir. Zira gurbet, ancak değerlerle yürüyen, bilinçle hareket edenler için bir kurtuluş olabilir; aksi halde, her yer karanlığın yeni bir yüzü olabilir.⁴⁶

Şiirlerin hikemî niteliğinden⁴⁷ hareketle bu beyitlerde, hayatın işleyişine dair evrensel gözlemler de yer almaktadır. Günümüz bağlamında okunduğunda, söz konusu dizeler, aile ya da toplumdan dışlanan bireylerin zamanla kendilerine yeni yollar arayabileceğini ve bu yolların kimi zaman yapıcı, kimi zaman ise yıkıcı sonuçlar doğurabileceğini düşündürmektedir. Nitekim, ailesi ya da yurdu tarafından değersizleştirilen bir bireyin göç etmesi, aidiyet bağlarının çözülmesiyle başlayan bir kimlik dönüşümünün çarpıcı bir örneği olarak değerlendirilebilir.

3.3. İnsansız Aile: Doğayla Kurulan Yeni Cemiyet

Toplumla bağını yitiren su'lûk şairi için yalnızlık, hem dışsal bir uzaklaşma hem de içsel bir yabancılaşma hâlidir. Aile, kabile ve cemiyet gibi geleneksel koruma ağlarından tecrit edilen bu bireyler, aidiyet ihtiyaçlarını karşılamak için alternatif yollar ararlar. Bu durum onları başıboş bırakmaz; aksine, yeni bir düzen kurmaya ve yeni bir “aile” müessesesi oluşturmaya yönlendirir. İnsanlarla kurulamayan bağların yerini bu kez doğa ve vahşi hayvanlar alır. Su'lûk şiirinde bu yeni bağ, alışılmış değerlerin yerine geçen bir dayanışma modeli olarak temsiliyet kazanır.⁴⁸ *Lâmiyyetü'l-'Arab*'da bu durum şu beyitte tezâhür eder:⁴⁹

وَلِي دُونَكُمْ أَهْلُونَ سَيِّدٌ عَمَلَسَ وَأَرْقَطُ زُهْلُولٌ وَعَرْفَاءُ جَيْئَلُ

Benim artık sizden başka bir ailem var: Çevik bir kurt, sırtı pek bir kaplan ve benekli bir sırtlan...

⁴⁵ 'Atâ'ullâh b. Ahmed el-Misrî, *Nihâyetü'l-edeb fî Şerhi Lâmiyyeti'l-'Arab*, thk. Abdullâh Muhammed İsa el-Gazâlî (Kuveyt: Câmî'âtü'l-Kuveyt-Külliyetü'l-âdâb, 1413/1992), 41.

⁴⁶ el-Misrî, *Nihâyetü'l-edeb fî Şerhi Lâmiyyeti'l-'Arab*, 42.

⁴⁷ Hıfî, *Lâmiyyetü'l-'Arab li'ş-Şenferâ: şerh ve dirâse*, 9.

⁴⁸ Hulîf, *eş-Şu'aru's-sa'âlik fî'l-'asri'l-Câhilî*, 123-124.

⁴⁹ Eş-Şenferâ, *Lâmiyyetü'l-'Arab*, 20.

Şenferâ burada, terk ettiği kabilesinin yerine sahiplendiği “yeni ailesini” tanımlar. Aile ve yakın çevreyi ifade eden أَهْلُونَ kelimesi bu bağlamda bir istiare ile -yani mecaz yoluyla- vahşi hayvanlar için kullanılmıştır.⁵⁰ Şair, bu hayvanları bedel⁵¹ yapısı içinde sıralayarak ne tür bir “aile” kastettiğini açıklar. “ذَوْنَكُمْ” ifadesi ise her ne kadar “sizden başka” anlamına gelse de kelimenin kökündeki “daha aşağı” anlamı da⁵² göz önüne alındığında, şairin daha şiirin başında “aile” ile hayvanlara işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Kurt, Arap kültüründe en kurnaz ve tehlikeli yırtıcı hayvanlardan biridir. Hatta Araplar arasında kurtlarla kurulan ilişki, diğer tüm yaban hayvanlarla ilişkilerden daha fazladır.⁵³ Şairin böyle hayvanları “aile” olarak göstermesi, bir bakıma insanlardan gördüğü ihanetin derecesini vurgulayarak “Görüyorsunuz, beni kimleri tercih etmek zorunda bıraktınız” şeklinde bir alt metin taşır. Şair devam eden beyitte, bu tercihinin nedenlerini daha açık bir şekilde ifade eder:⁵⁴

هُمْ الْأَهْلُ لَا مُسْتَوْعِ السِّرِّ ذَائِعٌ لَدَيْهِمْ وَلَا الْجَانِي بِمَا جَرَّ يَخْذَلُ

Onlar (benim gerçek) ailemdir; onlara emanet edilen sır asla açığa çıkmaz ve suç işleyen de işlediği şey yüzünden yüzüstü bırakılmaz.

Yukarıdaki örnekte Şenferâ, önceki beyitte zikrettiği vahşi hayvanları, “هُمْ الْأَهْلُ” ifadesiyle bir teşbih edatı kullanmadan; teşbih-i müekked⁵⁵ sanatından yararlanarak, aileye benzetmektedir. Cümlelerin devamında ise, “sırrı ifşa etmeme, vafâkarlık ve ihanet etmeme” gibi nitelikleri anarak, ideal bir ailenin taşıması gereken vasıflara işaret eder. Böylece şair, hem bu özellikler üzerinden hayvanların aileye benzeyen yönlerini (vechü’s-şebah) ortaya koymakta, hem de teşbih-i mufassala⁵⁶ yer vermektedir. Ayrıca beyitte, önceki dizelerde zikredilen hayvanların niteliklerine tek tek temas edildiği için, burada taksım sanatı da göze çarpar.⁵⁷ Şenferâ, bu beyitte, kendisine yeni bir aile olarak seçtiği hayvanları sadakat, sır

⁵⁰ İbn Zâkûr el-Mağribî, *Tafrîcû'l-kurab 'an kulûbi ehli'l-erab fî ma'rifeti Lâmiyyeti'l-'Arab*, 62.

⁵¹ Bedel, kendisinden önce gelen kelimeyi (mübdelun minh) açıklamak, tamamlamak veya onun belirli bir yönünü daha açık hâle getirmek amacıyla kullanılan; i'rab bakımından ona tabi olan bir unsurdur.

⁵² ez-Zemahşerî, *A'cebü'l-'aceb fî Şerhi Lâmiyyeti'l-'Arab*, 9.

⁵³ İbn Ebî Tayy, *el-Müntahab fî Şerhi Lâmiyyeti'l-'Arab*, 161.

⁵⁴ Eş-Şenferâ, *Lâmiyyetü'l-'Arab*, 21.

⁵⁵ Teşbih-i müekked, müşebbeh ve müşebbehün bih unsurlarından oluşan; teşbih edatını içermeyen benzetme türüdür. Bk. Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. 'Arafe ed-Desûkî, *Haşiyetü'd-Desûkî 'ala Muhtasari'l-me'ânî*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 3/219; Abdurrahman Hasan Habenneke, *el-Belâgatü'l-Arabiyye : üsûsühâ ve ulûmuhâ ve fûnûnuhâ* (Dımaşk & Beyrut: Darü'l-Kalem ed-Darü's-Şamiyye, 1996), 2/173.

⁵⁶ Teşbih-i mufassal, vechü's-şebahin açıkça zikredildiği teşbih türüdür. Bk. Ahmed b. İbrahim b. Mustafa Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâğa* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 235.

⁵⁷ Taksım, birden fazla kişi yahut unsur zikredildikten sonra, her biriyle ilgili niteliklerin veya özelliklerin ayrı ayrı belirtilmesidir. Bk. Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî el-

saklama ve vefa gibi erdemlerle öne çıkararak yüceltir;⁵⁸ böylece onları, insanlardan çok daha güvenilir bir aidiyet çevresi olarak takdim eder. Bunlar, kendi kabilesinde bulamadığı temel insani değerlerdir. Şair burada yalnızca ailesini değil, tüm insan topluluğunu dışlamaktadır. İnsanlar yerine hayvanları tercih etmesi, bireyin hayal kırıklığını ve aynı zamanda insanlığa yönelttiği eleştiriyi ifade eder.⁵⁹

Bu şiirler, modern dünyanın insanî meseleleri ışığında da yeniden yorumlanabilecek niteliktedir. Bir aile ya da toplum, bireyi dışladığında veya ona gerekli değeri vermediğinde, kişi kendine başka “aileler” bulabilir. Bu bazen bir arkadaş çevresi, bazen bir ideoloji ya da yaşam tarzı, bazen de doğanın ta kendisi olabilir. Birey, ailesinden göremediği ilgiyi ve sadakati, başka bir ortamda bulabilir.

3.4. Aileden Kopuşun Ardındaki Sebepler ve Bireysel Dayanıklılık

Su'lûk şairlerinin şiirleri, yalnızca maddi yoksunluğun ifadesi olmakla kalmaz; aynı zamanda bu yoksunluğun beraberinde getirdiği değersizlik hissi, geçim sıkıntısı ve toplumsal dışlanmanın izlerini de ihtiva eder. Bu şiirlerde, ferdin toplum içindeki yerini kaybetmesiyle oluşan kırılmalar, çoğu zaman içe dönük bir serzeniş ve sosyal adaletsizliğe karşı bir itiraz olarak yansır. Su'lûk figürlerinin karşılaştığı küçümseyici tutum, onlara yaşamın nimetlerinden yeterince pay verilmemesi ve mücadele alanlarında yalnız bırakılmaları, ruh dünyalarında derin izler bırakmıştır. Bireyin içinde bulunduğu sosyal yapı artık bir koruma kalkanı değil; bilakis dışlayıcı bir unsur hâline gelmiştir. Bu bağlamda, bireyin haklarını elde etme yolları tıkanmış; toplumla bağları giderek zayıflamıştır. Açlık, yoksulluk ve aidiyetsizlikle kuşatılan bu bireyler, zamanla hayatta kalabilmek için alternatif yollar aramak zorunda kalmışlardır. Ancak bu yolların meşru olanları çoğunlukla kapalıdır. Dolayısıyla toplumsal dışlanma, bireyi kimi zaman baskın, yol kesme ve gasp gibi marjinal yöntemlere sevk etmiş; güç, bu bireyler için varoluşlarını sürdürmenin temel aracına dönüşmüştür.⁶⁰ İşte bu noktada su'lûk şiirleri, bireyin yaşadığı kırılmayı yalnızlık, onur ve direnç üzerinden dile getirir. *Lâmiyyetü'l-'Arab*'da geçen şu beyitlerde bu ruh hâli açık şekilde yansımaktadır:⁶¹

وَإِنِّي كَفَانِي فَقَدْ مَنْ لَيْسَ جَازِيًا حُسْنَى وَلَا فِي قُرْبِهِ مُتَعَلِّئًا
ثَلَاثَةً أَصْحَابَ فُؤَادٍ مُشِيعٍ وَأَبْيَضُ إِصْلِيَّتٍ وَصَفْرَاءُ عَيْطَلٍ

İyiliğe karşılık vermeyen, yakınlığıyla da gönül ferahlatmayan birini yitirmek bana dert değildir;

⁵⁸ Askerî, *es-Sinâ'teyn el-kitâbe ve's-şi'r* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Ansariyye, 1998), 431; Habenneke, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, 2/403; Aşkan, *Şenferâ ve Eseri: Dîvân'ı ve Lâmiyyetü'l-'Arab*'ı, 303.

⁵⁹ İbn Ebî Tayy, *el-Müntahab fî Şerhi Lâmiyyeti'l-'Arab*, 171.

⁶⁰ Hıfnî, *Lâmiyyetü'l-'Arab li's-Şenferâ: şerh ve dirâse*, 10.

⁶¹ Hulîf, *eş-Şu'aru's-sa'alîk fî'l-'asr'l-Câhilî*, 32-33.

⁶² Eş-Şenferâ, *Lâmiyyetü'l-'Arab*, 29-31.

Zira onun yerini fazlasıyla doldurur üç sadık dost: yürekli bir kalp, bilenmiş bir kılıç, gergin bir yay.

İlk beyitte geçen كَفَانِي fiilinin faili, ikinci beyitte yer alan أَصْحَاب ثَلَاثَةٌ ifadesidir. Dolayısıyla beyitler arasında güçlü bir yapısal bağ bulunur; bu da tazmîn sanatı olarak tanımlanır.⁶² Şair burada ailesini ya da toplumsal çevresini yitirmiş olmanın yarattığı boşluğu, kendi cesareti (فُؤَادٌ مُشَيِّعٌ), keskin kılıcı (أَنْيَاضٌ إِصْلِيَّتٌ) ve sağlam yayı (صَفْرَاءُ عَيْطَانٌ) ile doldurduğunu ifade eder. Dolayısıyla bu üç unsur, sadece fiziksel değil; aynı zamanda ruhsal ve toplumsal anlamda dayanıklılığı temsil eder.

فُؤَادٌ مُشَيِّعٌ ifadesi, “başkalarıyla desteklenmiş” ya da “cesurca donatılmış bir kalp” anlamında kullanılır. Kalbin burada bir topluluğun desteği yerine geçmesi, şairin bireysel iradesine yaptığı vurguyu artırır.⁶³ مُنْعَلٌ kelimesi ise, kişinin birlikte olmaktan hoşnutluk duyacağı, zaman geçirip gönül eğlendireceği bir yakınlığı ifade eder.⁶⁴ Şair, ailesiyle olan ilişkisini bu anlamda yetersiz ve faydasız olarak görür; aksine avcılık, kılıç kullanımı gibi beceriler üzerinden şekillenen yeni yaşam tarzı, ona daha çok tatmin sunmaktadır.

Bu beyitlerde şair, su'lûk hayatının temel direklerini oluşturan cesaret, silah ve dayanıklılığı net biçimde ortaya koyar. Aynı zamanda, ailesine yönelik çok çarpıcı bir eleştiri yönelir. Nitekim iyiliğe karşı nankörlükle mukabele etmek, Arap kültüründe ağır şekilde ayıplanan bir tutumdur.⁶⁵ Şair de bu durumu gerekçe göstererek aileden ve kabileden kopuşunu haklılaştırır. Benzer bir ruh hâli, aşağıdaki beyitlerde de hissedilir:⁶⁶

وَأِنْ مَدَّتِ الْأَيْدِي إِلَى الزَّادِ لَمْ أَكُنْ بِأَعْجَلِهِمْ إِذْ أَجْشَعُ الْقَوْمِ أَعْجَلُ
وَمَا ذَاكَ إِلَّا بَسْطَةً عَنْ تَفَضُّلٍ عَلَيْهِمْ وَإِنَّ الْأَفْضَلَ الْمُتَفَضِّلُ

Sofraya uzanırken eller, ben olmazdım en önce davranan; çünkü (bilirim ki), en açgözlüdür her zaman en çabuk davranan.

Bu davranış, onlara bir lütuftan ibaret; zira en faziletli olan, lütufkâr olandır.

Yukarıdaki beyitlerde, şair kendini doğrudan metheder⁶⁷ ve adabımuaşeret kurallarına riayet ettiğini ifade eder. Ancak alt metinde, ailesine veya toplumuna yönelik örtük bir eleştiri de yer alır. Özellikle ikinci beyitte, bu tavrın bilinçli bir lütuf olduğu vurgulanarak, “onlar gibi aceleci değilim çünkü onların açgözlülüğü bana uzak” denilmek istenir. Klâsik şerhlerde bu beyit, açgözlülüğe karşı bir duruş, ahlaki bir kendini koruma

⁶² El-Misrî, *Nihâyetü'l- edeb fî Şerhi Lâmiyyeti'l- 'Arab*, 48.

⁶³ Hıfî, *Lâmiyyetü'l- 'Arab li'ş-Şenferâ: şerh ve dirâse*, 11.

⁶⁴ Er-Radevî, *Şerhu Lâmiyyeti'l- 'Arab*, 91.

⁶⁵ İbn Ebî Tayy, *el-Müntahab fî Şerhi Lâmiyyeti'l- 'Arab*, 216; İbn Zâkûr el-Mağribî, *Tafrîcû'l- kurab 'an kulûbi ehli'l-erab fî ma'rifeti Lâmiyyeti'l- 'Arab*, 64.

⁶⁶ Eş-Şenferâ, *Lâmiyyetü'l- 'Arab*, 25-27.

⁶⁷ El-Misrî, *Nihâyetü'l- edeb fî Şerhi Lâmiyyeti'l- 'Arab*, 46.

refleksi olarak yorumlanmıştır. Toplumdan dışlanan bireyin kendine bir onur ve vakar alanı inşa etme çabası dikkat çeker.⁶⁸

Söz konusu beyitlerde de görüldüğü üzere, su'lûk şairi hem aileden hem toplumdan kopuşunu ahlaki ve varoluşsal gerekçelere de dayandırır. Onun bireysel dayanıklılığı, yalnızca yoksullukla mücadeleye değil; esasen değer temelli bir yaşam anlayışına dayanır. Açgözlülüğe mesafe, vefasızlığa kayıtsızlık ve kendiyle baş başa kalma iradesi, su'lûk tipini sıradan bir marjinal figürden çıkarıp ahlaki bir direniş örneğine dönüştürür. Şiirin hikemî yapısı da bu mesajı evrensel bir zemine taşır. Çağdaş okuyucunun nazarında bu beyitlerde, toplumsal ve ailevî bağlardan mahrum kalan ferdin, kendi benliğine yönelerek hayatını yeniden ihya etme gayreti temayüz eder.

SONUÇ

Lâmiyyetü'l-'Arab, klasik Arap şiiri geleneğinde estetik bir güzelliğin ötesinde, insanın toplumsal dışlanma, aidiyet kaybı ve varoluşsal arayış gibi derin tecrübelerini dile getiren bir metin olarak değerlendirilebilir. Şenferâ'nın dizelerinde kabile bağlarından uzaklaşma, bedensel bir ayrılıktan ziyade, ruhî bir dönüşümün ve içsel olgunlaşmanın ifadesi hâline gelmiştir. Bu bakımdan kaside, bireyin aile ve toplumla yaşadığı kopuşu, tabiata ve hayvanlara yönelerek kurduğu yeni ilişki biçimleri üzerinden anlamlandırır; böylece yalnızlık, bir eksiklik değil, insanın kendi varlığıyla yeniden temas kurduğu bir hâle dönüşür.

Şiirde yer alan tabiat unsurları ve yırtıcı hayvan tasvirleri, şairin kaybettiği toplumsal değerleri-güveni, sadakati ve dayanışmayı-farklı bir düzlemde yeniden kurma çabasını gösterir. Su'lûk tipi, dışlanmışlığın içinde direnişi, yalnızlığın içinde ise ahlâkî bir duruşu temsil eder. Bu duruş, bireyin kabile düzeni dışında da irade, vakar ve tutarlılıkla var olabileceğini gösterir. Böylece şiir, toplumun sınırlarının ötesinde anlam arayışına çıkan insanın, kendi benliğiyle kurduğu sahici temasın edebî ifadesi hâline gelir.

Lâmiyyetü'l-'Arab, günümüz bakış açısından değerlendirildiğinde, tarihî bir metin olmanın yanında, insanın yalnızlık, aidiyet kaybı ve kimlik arayışı gibi temel tecrübelerine ışık tutan bir eser hüviyetindedir. Şiir, dışlanma sürecini yüceltmeden, onu anlamlandıran ve dönüştüren bir tefekkür alanına taşır. Böylece bireyin yaşadığı içsel çatışma ile içinde bulunduğu toplumsal çevre arasında derin bir denge kurar. Bu yönüyle kaside hem döneminin toplumsal gerçekliğini yansıtmaya hem de Arap şiirinde insanın varlığını yeniden anlamlandırma çabasına dair kalıcı bir örnek teşkil eder.

Netice itibarıyla bu makalede, *Lâmiyyetü'l-'Arab* kasidesinde aile temasının, su'lûk tipinin şiirsel ve düşünsel inşasında merkezî bir yere sahip olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Kaside, bireyin toplumla yaşadığı gerilimi; yalnızlık, onur, direnç ve yeni bir aidiyet arayışı çerçevesinde ele alır. Böylece metin, klasik Arap şiirinin imkânlarıyla çağdaş insanın varoluşsal tecrübeleri arasında anlamlı bir karşılaşma zemini sunmaktadır.

⁶⁸ İbn Zâkûr, *Tefrîcu'l-Kureb fî Ma'rifeti Lâmiyyeti'l-'Arab*, 63.

KAYNAKÇA

- Abdülvehhâb, Lutfî. *El-'Arab fî'l-'usûri'l-kadîme*. Mısır: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 2. Basım, ts.
- Ahmed el-Hâşimî, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa. *Cevâhirü'l-belâğa*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Ali, Cevâd. *el-Mufasssal fî târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*. Dâru's-Sâkî, 4. Basım, 1422/2001.
- 'Amâra, es-Seyyid Ahmed. *Dirâse fî nusûsi'l-'asri'l-Câhilî: tahlîl ve tezavvuk*. Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- Aşkan, Timur. *Şenferâ ve Eseri: Dîvân'ı ve Lâmiyyetü'l-'Arab'ı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- 'Atîk, Abdülaziz. *İlmü'l-beyân*. Beyrut: Dârü'n-nahda, 1982.
- 'Avvâ Beşîr. *el-Usra beyne'l-Câhiliyye ve'l-İslâm ve evdâ'uhâ'r-râhine*. Dimaşk: Matâbi'u Dâri'l-fikri'l-İslâmî, ts.
- Burrû Tevfik. *Târîhu'l-'Arabî'l-kadîm*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1422/2001.
- Çalışkan, Mehmet. "Lâmiyyetü'l-'Arab'ın İlk Türkçe Tercümesi". *Doğu Araştırmaları* 16 (01 Ocak 2016), 5-38.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/doguedebiyati/issue/53764/720760>
- Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1995.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. 'Arafe. *Haşiyetü'd-Desûkî 'ala Muhtasari'l-me'ânî*. thk. Abdulhamid Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Durmuş, İsmail. "Su'lûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-2/528-530. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Ebû Hilâl el-'Askerî, el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Es-Sinâ'teyn el-kitâbetu ve's-şî'ru*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Ansariyye, 1998.
- Ebû 'Ubeyd el-Bekrî, Abdullâh b. Abdilazîz el-Endelusî. *Simtû'l-le'âlî fî Şerhi Emâlî'l-Kâlî*. thk. Abdulazîz el-Meymenî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed 'Ivaz Mur'ib. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-'Arabî, 1. Basım, 2001.
- Habenneke, Abdurrahman Hasan. *el-Belâgatü'l-'Arabiyye: üsûsühâ ve ulûmuhâ ve fûnûnuhâ*. Dimaşk & Beyrut: Darü'l-Kalem ed-Darü's-Şamiyye, 1996.
- Halîf, Abdilhâfız Abdülmunsif. *Şî'ru's-salaka beyne'l-kudemâ' ve'l-muhdesîn: dirâse mevdû'iyye*. Mısır: el-Câmi'atü'l-Ezheriyye, Külliyyetü'l-luga el-'Arabiyye, Doktora Tezi, ts.
- Hulîf, Yûsuf. *eş-Şu'aru's-sa'âlik fî'l-'asri'l-Câhilî*. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- Halil, Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mehzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî. Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Hıfnî, Abdülhalîm. *Lâmiyyetü'l-'Arab li's-Şenferâ: şerh ve dirâse*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, ts.

- İbn Ebî Tayy, Ebû'l-Fadl Yahyâ b. Ebî Tayy. *el-Müntahab fî Şerhi Lâmiyyeti'l-'Arab*. thk. İbrâhîm b Muhammed er-Batşân. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1437/2016.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sadir, 1414/1993.
- İbn Zâkûr, Ebû Abdillâh Muhammed b. Kâsm b. Muhammed b. Abdilvâhid b. Zâkûr el-Fâsî. *Tefrîcu'l-Kureb 'an kulûbi ehli'l-ereb fî Ma'rifeti Lâmiyyeti'l-'Arab*. b.y.: y.y., ts.
- Kâlî, Ebû Alî İsmâîl b. el-Kâsım b. Ayzûn el-Kâlî el-Bağdâdî. *el-Emâlî*. Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1344/1925.
- Misrî, 'Atâ'ullâh b. Ahmed. *Nihâyetü'l-edeb fî Şerhi Lâmiyyeti'l-'Arab*. thk. Abdullâh Muhammed İsa el-Gazâlî. Kuveyt: Câmî'âtü'l-Kuveyt-Külliyetü'l-âdâb, 1413/1992.
- Okumuş, Sümeyye Revşen. "Eşkiya Şairlerin Şiirlerinde Coğrafya Algısı -Cahiliye Dönemi Eşkiya Şair Şenferâ'nın Lâmiyyetü'l-'Arab ve Emevî Dönemi Eşkiya Şair Ebû'n-Neşnâş en-Nehşelî'nin Ve sâiletin eyne'r-rahîlu Şiirleri Bağlamında-". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/Din ve Coğrafya (30 Nisan 2024), 70-84. <https://doi.org/10.14395/hid.1411457>
- Orhan, Davut. "Şenferâ'nın Hayatı ve Lâmiyyetü'l-'Arab Adlı Kasidesi". *Dergiabant* 4/8 (10 Aralık 2016), 104-117. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/issue/26046/286452>
- Radevî, es-Seyyid İbrâhîm. *Şerhu Lâmiyyeti'l-'Arab*. thk. Esmâ Muhammed Hasan Hîtû. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 1430/1930.
- Sözeri, Mustafa Sabri. "Şenferâ ve Lamiyyetü'l-'Arab". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (25 Aralık 2013). <https://doi.org/10.15370/muifd.07846>
- eş-Şenferâ, 'Amr b. Mâlik el-Ezdî. *Lâmiyyetü'l-'Arab*. thk. Muhammed Maţar Sâlim b 'Âbid el-Ka'bî. Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1439/2017.
- Tülücü, Süleyman. "Şenferâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/535-537. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *A'cebü'l-'aceb fî Şerhi Lâmiyyeti'l-'Arab*. Mısır: Matba'atü Muhammed Matar el-Varrâk, 1328/1910.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2025, 12 (3), 157-182

**DİJİTALLEŞME ve DEĞER ALGISI: DİJİTAL UYGULAMALARIN OLUMSUZ
ETKİLERİNE KARŞI ÇOCUK ve GENÇLER İÇİN ALTERNATİF DİJİTAL
YAKLAŞIMLAR**

**Digitalization and Perception of Value: Alternative Digital Approaches for Children
and Youth Against The Negative Effects of Digital Applications**

Handan YALVAÇ ARICI

Doç. Dr., Din Eğitimi Anabilim Dalı, handanyalvac1453@gmail.com, ORCID: [0000-0003-4179-3919](https://orcid.org/0000-0003-4179-3919).

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Received: 17.02.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 26.09.2025

Yayın Tarihi / Published: 03.12.2025

Cilt / Volume: 12

Sayı / Issue: 3

Sayfa/ Pages: 157-182

Atıf / Cite as: Yalvaç Arıcı, Handan. “Dijitalleşme ve Değer Algısı: Dijital Uygulamaların Olumsuz Etkilerine Karşı Çocuk ve Gençler İçin Alternatif Dijital Yaklaşımlar” (Digitalization and Perception of Value: Alternative Digital Approaches for Children and Youth Against The Negative Effects of Digital Applications). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/3 (2025), 157-182. Doi: 10.17859/pauifd.1641542.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

DİJİTALLEŞME ve DEĞER ALGISI: DİJİTAL UYGULAMALARIN OLUMSUZ ETKİLERİNE KARŞI ÇOCUK ve GENÇLER İÇİN ALTERNATİF DİJİTAL YAKLAŞIMLAR*

Handan YALVAÇ ARICI**

Öz

Dijitalleşme ile dünyada değişim ve dönüşümler yaşanmaktadır. Özellikle Web 2.0 ve Web 3.0 teknolojilerinin sunduğu imkanlar sayesinde, dünyanın farklı bölgelerinden, ahlaki değerlere uygun olan ya da olmayan her türlü içeriğin üretilmesi ve paylaşılması mümkün hâle gelmiştir. Bu içerikler, internet erişiminin bulunduğu tüm coğrafyalarda, kısa sürede geniş kitleler tarafından görülmektedir. Dijital platformlarda paylaşılan içerikler, çocuk ve gençlerin değer algıları üzerinde kalıcı izler bırakmakta ve değer tasavvurlarını şekillendirmektedir. Bununla birlikte, sosyal medya platformları, Bing AI ve ChatGPT gibi yapay zekâ uygulamalarının kullanımının eğitim-öğretim süreçlerinde de yaygınlaştığı görülmektedir. Araştırmanın temel amacı, Web 2.0 ve Web 3.0 teknolojilerinin sunduğu imkânları değer algısı inşası ve kazanımı açısından değerlendirmektir. Ayrıca çalışmada dijital imkânların etkin bir şekilde kullanılabileceğine ilişkin örnek uygulamalara yer verilmektedir. Bu çalışma nitel araştırma yaklaşımı kapsamında bir çalışmadır. Araştırma verileri, nitel araştırma yöntemlerinden biri olan, olgu ve olaylar hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsayan doküman analizi yoluyla elde edilmiştir. Araştırma sonucunda çocuk ve gençlerin gelişim düzeylerine göre değer kazanımı açısından müracaat edilebilecek yeni nesil birçok imkân olduğu ortaya konulmuş ve dijitalleşmenin ürettiği yeni paradigmlar merkez alınarak değer kazanımına yönelik neler yapılabileceğine dair önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Değerler, Değer Algısı, Dijital Platformlar, İmkânlar.

Digitalization and Perception of Value: Alternative Digital Approaches for Children and Youth Against The Negative Effects of Digital Applications

Abstract

The process of digitalization has brought about significant changes and transformations worldwide. Particularly, the opportunities afforded by Web 2.0 and Web 3.0 technologies have enabled the production and dissemination of diverse content—whether aligned with moral values or not—from various regions across the globe. Such content quickly reaches broad audiences wherever internet access is available. Digital platform content leaves enduring effects on the value perceptions of children and adolescents, shaping how they conceptualize and internalize these values. Furthermore, the widespread adoption of social media platforms and artificial intelligence applications, such as Bing AI and ChatGPT, in educational processes is increasingly evident. This study primarily aims to evaluate the potential of Web 2.0 and Web 3.0 technologies in constructing and acquiring value perceptions. Additionally, practical examples demonstrating the effective utilization of digital resources are presented. Conducted within the qualitative research paradigm, the study

* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Doç. Dr., Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı, handanyalvac1453@gmail.com, ORCID: [0000-0003-4179-3919](https://orcid.org/0000-0003-4179-3919).

employs document analysis a qualitative method involving the systematic examination of written materials related to phenomena and events to collect data. The findings reveal numerous next-generation opportunities that can be employed for value acquisition in accordance with the developmental stages of children and youth. Grounded in new paradigms generated by digitalization, the study offers recommendations to enhance value acquisition in contemporary educational and social contexts.

Keywords: Religious Education, Values, Value Perception, Digital Platforms, Opportunities.

Structured Abstract

Digitalization has continued to evolve through successive phases characterized by the development of Web 1.0, Web 2.0, and Web 3.0 technologies, each representing a distinct transformation in the nature and functionality of the internet. The initial phase, Web 1.0, was defined by the use of static HTML-based web pages, during which websites functioned primarily as repositories of information provided by content publishers. In this era, users could passively access and read content, but meaningful interaction between content producers and visitors was virtually nonexistent. With the emergence of Web 2.0, the internet transitioned into a more dynamic and participatory environment, wherein users assumed not only the role of consumers but also of content creators. This phase highlighted the rise of digital communication tools such as social networking platforms, content-sharing websites, podcasts, blogs, microblogs, wikis, and other forms of social media. These technologies collectively redefined the digital landscape by fostering user-generated content, enhancing interactivity, and facilitating multidirectional communication on an unprecedented scale.

As Web 2.0 technologies are predominantly mobile-based, they enable a form of communication unrestricted by time and space, allowing for the sharing and discussion of various content types such as audio files, images, and videos. Beyond serving as interactive communication platforms, these technologies offer a wide range of applications across numerous domains, including education, commerce, advertising, and retail. These platforms, as products of advanced web technologies, also cater to individuals' psychological needs by providing opportunities for users to freely express their ideas, generate content, collaborate with others, engage in conversations, socialize, form friendships, receive recognition and appreciation, and develop their talents. Web 3.0 represents a more advanced phase of digitalization, grounded in the principles of the semantic web, with a particular emphasis on delivering personalized content and services tailored to individual users. At this stage, technologies such as artificial intelligence and data analytics are employed to create more intelligent and context-aware platforms that aggregate personalized information and deliver tailored results.

The primary objective of Web 3.0 technologies is to foster a more efficient, effective, and user-centric digital ecosystem by accelerating the flow of information across diverse web applications. Artificial intelligence, one of the most impactful products of Web 3.0 technologies, is defined as computer programs designed to solve complex problems by implementing processes similar to human cognition. At the same time, artificial intelligence refers to a field within computer science that focuses on the study and development of machines and software systems modeled on human cognitive functions. Consequently, Web 2.0 and Web 3.0 technologies are widely utilized in contemporary society. These digital technologies have a significant impact both positive and negative on the value perceptions of children and adolescents. This is largely due to the fact that digital platforms expose users to a wide spectrum of content, including material that aligns with or contradicts fundamental values. Such exposure plays a crucial role in shaping the value frameworks and moral perceptions of young individuals.

Values are fundamental principles, standards, and belief systems that shape individuals' thoughts, emotions, and behaviors. These elements enable individuals to discern which actions are more ethical and aligned with moral values. Values are regarded as essential criteria that define the essence of being human. Indeed, values guide not only individuals'

behavior, decision-making processes, and social interactions but also play a pivotal role in directing their personal development. Therefore, a sound conception and acquisition of values is vital for both individual well-being and social harmony. However, value-incongruent content disseminated through digital platforms may adversely affect the value perceptions of children and adolescents. In today's world, digital platforms are widely and actively used by younger generations. It is neither possible nor practical to prevent the use of these emerging technologies. Nevertheless, there is a pressing need to promote their responsible and constructive use. The primary aim of this study is to evaluate the opportunities offered by Web 2.0 and Web 3.0 technologies in the context of value construction and value acquisition. Furthermore, the study presents practical examples illustrating how digital tools can be effectively utilized to support the development of a sound value framework.

This study was conducted within the framework of a qualitative research approach. In the data collection process, the document analysis technique, one of the qualitative research methods, was employed. This method involves the systematic examination and interpretation of written materials containing information about phenomena and events. Through document analysis, data obtained from various sources relevant to the core subject of the research were thoroughly evaluated. The findings revealed the existence of numerous new-generation opportunities that can be utilized in the process of value acquisition, tailored to the developmental levels of children and adolescents. Taking into account the new paradigms brought forth by digitalization, comprehensive assessments were made regarding how these digital environments and technologies can be effectively employed to facilitate the internalization of values. Consequently, the study offers various recommendations on how to leverage the opportunities presented by digitalization to support the value development of children and young people.

GİRİŞ

Değer, Türkçe sözlüklerde "*Bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, kıymet*",¹ kavram olarak "*bireylerin objeleri, insanları, fikirleri, durumları ve hareketleri iyi-kötü, doğru-yanlış, istenen-istenmeyen vb. yargıları oluşturan ilkeler*",² sosyoloji alanında "*Sosyal olguların önemliliği üzerindeki değerlendirmede, özel eylemleri ve amaçları yargılamada temel ölçü sağlayan ve bir grubun üyelerinin güçlü duygusal bağlarıyla oluşmuş soyut, genelleştirilmiş davranış prensipleri*"³ şeklinde tanımlanmaktadır. Genel olarak değerler, bireylerin kendilerini, diğerlerini ve olayları anlamak, anlamlandırmak, değerlendirmek aynı zamanda eylemlerini belirlemek ve bu eylemleri yasal bir zemine dayandırmak amacıyla kullandıkları ölçütler olarak anlaşılabilir.⁴ Çocukluk ve gençlik dönemlerinde, dünyayı algılama biçimi ve problemleri çözümüleme tarzının şekillenmesinde değerler önemli rol oynamaktadır. Çocukluk ve gençlik dönemlerinde müşahade edilen değerlere yönelik tutum ve davranışlar bir

¹ Şükrü Haluk Akalın (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011), "Türkçe Sözlük", 607.

² Mehmet Zeki Aydın (ed.), *Karakter Değer ve Ahlak* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021), 7.

³ George A. Theodorson-Achilles G. Theodorson, *A Modern Dictionary of Sociology* (New York: Barnes & Noble Books, 1979), 455.

⁴ Shalom H. Schwartz, "Universals in the Content and Structure of Values: Theoretical Advances and Empirical Tests in 20 Countries", *Advances in Experimental Social Psychology*, ed. Mark P. Zanna (London: Academic Press, 1992), 1.

zihinde canlandırılmaktadır.⁵ Dürüstlük, merhamet, adalet, hoşgörü, sevgi, empati gibi değerler zamanla algı ve davranış biçimine dönüşmektedir. Bu değerlerin eğitimi bireysel ve toplumsal açıdan önemlidir. Toplumsal yapının sürekliliğini sağlayan değerlerin korunması ve sürdürülebilirliği için çocuk ve gençlerin değer tasavvuru inşası ve değer kazanım süreci önemlidir.⁶ Bireysel ve toplumsal olarak huzur ve barış içinde bir yaşam sürdürebilmek değerler üzerine inşa edilmiş bir tasavvura dayanmaktadır.

Yeni çağın en önemli gelişimlerinden biri olan dijitalleşme sonucunda bireylerin hayat perspektifleri değişmekte ve dönüşmektedir. Dijitalleşme “*Analog materyalin bilgisayarda depolanması amacıyla sayısal formata dönüştürülmesi işlemi*” olarak tanımlanmaktadır.⁷ Bir başka ifadeyle verilerin analog formatlardan dijital formatlara dönüştürülmesini ve bu dönüştürülen verilerin çeşitli dijital platformlarda işlenerek yer bulmasını içeren bir süreçtir. Dijitalleşme, Web 1.0, Web 2.0 ve Web 3.0 aşamalarıyla da farklı yönlerde doğru evrilerek gelişimini sürdürmektedir. Bu dönüşümün ilk aşaması olan Web 1.0, statik HTML tabanlı web sayfalarının kullanıldığı bir dönem olup, web siteleri yalnızca içerik sağlayıcıların yayınladığı bilgilerin pasif bir şekilde okunmasına imkân tanımış, ancak ziyaretçiler ve içerik üreticiler arasında etkileşime imkân vermemiştir. Web 2.0 ile internet kullanıcılarının sadece tüketici olarak değil, aynı zamanda içerik üreticisi olarak dinamik bir yapıya evrildiği görülmektedir.⁸ Bu aşamada, Web 2.0 teknolojileri, sosyal ağlar, içerik paylaşım siteleri, podcastler, bloglar, mikrobloggerlar, wikiler ve sosyal medya platformları gibi dijital iletişim araçlarını ön plana çıkarmıştır. Web 2.0 teknolojisi, her düzeydeki kullanıcının içerik üretmesine olanak tanıyan ve kullanıcıların üretilen içeriklere katkı sağlamasına imkân veren daha katılımcı bir yapı sunmaktadır. Bu dönüşüm, bireylerin dijital ortamda daha fazla iş birliği yapmasını teşvik ederken, sosyal medya ve dijital toplulukların büyümesine de önemli katkılarda bulunmaktadır.⁹

Web 3.0 dijitalleşmenin daha ileri bir aşamasını temsil etmekte olup, semantik web anlayışına dayanarak kullanıcıya özel içerik ve hizmetlerin sunulmasına odaklanmaktadır. Bu aşamada, yapay zekâ ve veri analitiği gibi teknolojiler sayesinde, kişiselleştirilmiş sonuçların ve bilgi kümelerinin bir araya getirildiği daha akıllı ve bağlamsal portallar oluşturulmaktadır.¹⁰ Web 3.0 teknolojilerinin en etkili ürünlerinden olan yapay zekâ, insan bilişine benzer süreçlerin uygulanmasıyla karmaşık problemleri çözmek üzere tasarlanmış bilgisayar programları olarak tanımlanmaktadır. Aynı

⁵ Mustafa Aydın, “Gençliğin Değer Algısı: Konya Örneği”, *Journal of Values Education* 1/3 (2023), 128.

⁶ Hacer Çetin, *Mevlâna’da Ahlak Eğitimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 185-218.

⁷ Sekine Karataş vd. (Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayın No:24, 2009), “Belge Yönetimi ve Arşiv Terimleri Sözlüğü”, 39.

⁸ Cihad Demirli-Ömer Faruk Kütük, “Anlamsal Web (Web 3.0) Ve Ontolojilerine Genel Bir Bakış”, *İstanbul Ticaret Üniversitesi Fen Bilimleri Dergisi* 9/18 (2010), 98-99.

⁹ Graham Cormode-Balachander Krishnamurthy, “Key Differences Between Web 1.0 and Web 2.0.”, *First Monday* 13/6 (2008), 2-4.

¹⁰ Demirli-Kütük, “Anlamsal Web (Web 3.0) Ve Ontolojilerine Genel Bir Bakış”, 100.

zamanda yapay zekâ insan bilişi üzerine inşa edilmiş olan makinelerin ve yazılımların araştırıldığı ve geliştirildiği bilgisayar bilimi alanıdır.¹¹ Dijital platformlar aracılığıyla dünya küresel bir köye dönüşmekte ve herkes birbirinden haberdar olmaktadır. Dijitalleşme bilgiye erişimin kolaylaşması, birçok etkinliğin ekranlar üzerinden parmak uçlarıyla yapılması gibi olanaklar sunarken aynı zamanda dijital platformlarda paylaşılan değer kriterlerine uymayan içerikler yanlış değer algısı oluşmasına neden olmaktadır. Günümüzde kullanılan dijital aletler ve sosyal medya platformları çocukları daha fazla uyarana maruz bırakmakta ve ahlaki değerlere uygun ya da uygun olmayan birçok görselle karşı karşıya gelmelerine neden olmaktadır. Hız ve hazzın öncelik kazandığı platformlar arzu ve isteklerin hemen bir an önce karşılanmasına yönelik mesajlar vermektedir. Bu durum bireylerin kendilerini kontrol edebilmelerini zorlaştırmaktadır.¹² Günümüzde sosyal medya platformlarında ahlakılığı veya değer ölçütü sorgulanmadan paylaşılan tüm içeriklerin muhatap kitlesi arasında çocuklar ve gençler de bulunmaktadır. Dijital yerli olarak tanımlanan bu çağın çocuk ve gençleri bilgiyi, ahlakı, değerleri ekranlar üzerinden algılamakta ve böyle bir zeminde doğru bir tasavvur inşasına yönelik çalışmalar gerekmektedir. Dijital yerliler, “Binyılın öğrencileri (millennials), internet nesli (Net Generation), oyun nesli (the gamer generation), yeni nesil (next generation, n-generation), siber çocuklar (cyber kids), zappayan insan (homo zappiens), çekirge zihin (grasshopper mind)” gibi farklı isimlerle de nitelendirilmektedirler.¹³

Prensky,¹⁴ günümüzün genç kuşağını, yani ağ ortamında büyüyen çocukları ifade etmek üzere kullanılabilecek bir kavram konusunda zorluk yaşadığını belirtmektedir. Daha sonra Prensky, en uygun isimlendirmenin dijital dilin bu kuşak tarafından ana dil (native speaker) olarak konuşulmasından hareketle “dijital yerli” (digital native) olmasının uygun olduğunu düşündüğünü ifade etmiştir. Yeni teknolojilerle büyüyen bu kuşak için kullanılan “dijital yerli” kavramı günümüzde bu kuşağı nitelemek üzere yaygın olarak kullanılmaktadır. Geleneksel yöntemler işlevini tamamen kaybetmemiş olsa da “Değer tasavvuru” varlık ve bilgi düşüncesinin sosyal hayat içerisinde mücessem hâle gelmesini temin etmesi yönüyle önem ifade etmektedir.¹⁵ Dijital platformlar gün geçtikçe yaygınlaşmakta, çocuk ve gençlerin tasavvur inşasını olumlu ya da olumsuz şekilde etkilemektedir. Dijital dünya, çocuk ve gençlerin din ve değer algılarını ortak bir zemin üzerine bina etmektedir. Artık çocuk ve gençler hayatı, dijital dünyanın sunduğu perspektif üzerinden anlama ve anlamlandırma eğilimindedirler. Sürekli hareketli görsellerin akış hâlinde olduğu bu platformlar yeme, içme, giyinme olmak üzere hayata

¹¹ Arun Singh, “The Concept of Artificial Intelligence”, *JETİR* 6/3 (2019), 566.

¹² Nedim Karaduman, “Popüler Kültürün Oluşmasında ve Aktarılmasında Sosyal Medyanın Rolü”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31/43 (2017), 21.

¹³ Mehmet Can Şahin, “Yeni Bin Yılın Öğrencileri’nin Özellikleri”, *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (2009), 156-157.

¹⁴ Marc Prenksy, “Digital Natives, Digital Immigrants Part 2: Do They Really Think Differently?”, *NBC University Press* 9/6 (2001), 1.

¹⁵ Salih Kesgin, “İslam Medeniyeti’nin Hadis ve Sünnetteki Temelleri”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 11/44 (2015), 30.

dair alışkanlıklar meydana getirmektedir. Yeni dijital temelli alışkanlıkların geleneksel değerlerden farklı olduğu görülmektedir. Bu bağlamda çocuk ve gençlerin değer algısı dijital teknolojinin sunduğu ortamlarda şekillenmektedir. Özellikle Z ve A kuşağı olarak ifade edilen yeni nesil çocuk ve gençler dijital dünyayı adeta bir yaşam tarzı hâline getirmişlerdir.¹⁶ Dolayısıyla yeni bir dünya atmosferi oluşmakta ve bu atmosfer içerisinde problemlere çözüm bulunması gerekmektedir.

Zamanın değişen şartları ve toplumsal dinamikleri dikkate alındığında, geçmişteki paradigmalara günümüzün problemlerini çözmeye çalışmak metodolojik ve pratik açıdan yetersiz kalmaktadır. Dolayısıyla çocuk ve gençlerin tasavvurunu etkileyen dijital araçlar, değer merkezli bir yapı üzerine temellendirilmek suretiyle değer tasavvuru inşasında müracaat edilmesi gereken günün imkânları olarak görülmelidir. Dijitalleşme süreçlerinin hızla gelişmesiyle birlikte, dijital yerliler olarak nitelendirilen günümüz çocuk ve gençlerinin değer algılarının giderek daha fazla dijital ortamlar aracılığıyla şekillenmesi, geleneksel değer aktarım mekanizmalarının işlevselliği ve etkinliğine ilişkin yeni sorunsalları gündeme getirmektedir. Bu durum, dijital kültürün bireylerin değer inşası üzerindeki belirleyici rolünü çok boyutlu ve eleştirel bir biçimde incelemeyi gerekli kılmakta; özellikle dijitalleşmenin bireysel ve toplumsal değer yapılarına olan etkisini disiplinlerarası bir bakış açısıyla analiz etmeyi zorunlu hâle getirmektedir. Bu çalışmanın amacı, dijital platformların olumsuz etkilerini ve bu etkilere yönelik dijital uygulamaların imkânlarının neler olabileceğini ortaya koymaktır.

1. Yöntem ve Veri Analizi

Bu çalışma nitel araştırma yaklaşımı kapsamında bir çalışmadır. Nitel araştırma gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik bir sürecin izlendiği araştırma olarak tanımlanabilir.¹⁷ Araştırma verileri, nitel araştırma yöntemlerinden biri olan, olgu ve olaylar hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsayan doküman analizi yoluyla elde edilmiştir.¹⁸ Veri toplama sürecinde, yazılı belgelerin içeriklerinin dikkatli ve sistematik bir biçimde analiz edilmesini mümkün kılan doküman analizi tekniği kullanılmıştır. Doküman analizi; birçok çalışmada önemli bir veri toplama yöntemi olarak kabul edilmektedir. Bu yöntem, araştırmacıların öncelikle çalışma konusuyla ilgili mevcut literatürü kapsamlı bir şekilde gözden geçirmelerini, elde ettikleri verileri tasnif etmelerini ve değerlendirmelerini gerektirmektedir. Böylelikle araştırmacı araştırma problemiyle ilgili tarihsel ya da dönemsel bağlamda üretilmiş kaynaklara ulaşabilmekte ve bu kaynakları analiz edebilme imkânı bulmaktadır. Doküman analizi sürecinde, basılı ve elektronik olmak üzere konuya kaynaklık edebilecek tüm materyaller sistematik bir şekilde incelenmektedir. Doküman analizi tekniği verilerin belirlenmesi, verilerin seçilmesi ve

¹⁶ Neriman Aral, "Dijital Dünyada Çocuk Olmak", *TRT Akademi* 7/16 (2022), 1136.

¹⁷ Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008), 45.

¹⁸ Yıldız Turgut, "Verilerin Kaydedilmesi, Analizi, Yorumlanması: Nicel ve Nitel", *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, ed. Abdurrahman Tanrıoğlu (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012), 228.

değerlendirilmesi ve son olarak verilerin sentezlenmesi olmak üzere üç aşamadan meydana gelmektedir.¹⁹ Bu teknik, gözden geçirme; yüzeysel inceleme, okuma; derinlemesine inceleme ve yorumlama süreçlerini içermektedir. Ayrıca içerik analizi ve tematik analiz yaklaşımlarını bir araya getiren bu bütüncül yaklaşım, elde edilen verilerin, araştırmanın temel problemleriyle ilişkili kategoriler hâlinde sistematik bir biçimde düzenlenmesini sağlamaktadır. Böylelikle yapılan araştırmanın teorik çerçevesine uygun olarak yapılandırılmış bir veri analizi süreci oluşturulmakta ve elde edilen bulguların geçerliliği ile güvenilirliği artırılmaktadır.²⁰ Bu çalışmanın verilerin belirlenmesi aşamasında öncelikle araştırma konusu olan dijital platformların çocuk ve gençlerin değer algılarına etkisi ve dijital platformların imkanları konularında basılı ve elektronik olmak üzere kaynaklık edebilecek dokümanlar tespit edilmiştir. Verilerin seçilmesi ve değerlendirilmesi aşamasında belirlenen dokümanlardan konuyla ilgili veriler sistematik bir şekilde seçilmiş ve değerlendirilmiştir. Son aşama olan verilerin sentezlenmesi aşamasında ise elde edilen veriler bir araya getirilmek suretiyle bütüncül bir anlayışla analiz edilmiş ve öneriler ortaya konulmuştur.

2. İlgili Alan Yazın

Son dönemlerde eğitimin birçok alanında yeni nesil araçlar kullanılmaktadır. Prensky'nin (2000) çalışmasında, videoların özellikle sabırsız ve çabuk sıkılan öğrenenlerin dikkatini çekebilme özelliğine sahip olmaları nedeniyle tercih edildiği ifade edilmiştir. Ayrıca, kısa filmlerin öğrencilerin ilgisini çekme, öğrenme sürecini daha etkili ve kalıcı hâle getirme potansiyeline sahip olduğu vurgulanmıştır. Dunlap'ın (2005) gerçekleştirdiği, eğlence-eğitim türündeki videoların değerler eğitiminde kullanımını ele alan çalışmasında, bu tür video içeriklerinin değerler eğitimi destekleme amacıyla etkili bir araç olarak kullanılabileceği ifade edilmiştir. Rodriguez-Conde ve arkadaşlarının (2011) değerlerle ilgili çalışması öğrencilerin sosyal ve kişisel değerler alanında anlamlı düzeyde gelişim gösterdikleri saptanmıştır. Kaya ve Çengelci'nin (2011) çalışmalarında, öğretmen adaylarının Sosyal Bilgiler dersinde film kullanımının sevgi, iş birliği, dayanışma, özgürlük, demokrasi ve barış gibi birçok değerlerin öğrencilere kazandırılmasına anlamlı düzeyde katkı sağladığını ifade etmişlerdir. Aladağ ve Karaman (2018) araştırmalarında değerler eğitiminde kısa filmlerin değerler eğitiminde kullanılmasının etkili olduğunu ortaya koymuşlardır. Lokman (2018) tarafından yürütülen ve YouTube videolarının kullanıldığı bir başka çalışmada, ortaokul öğrencilerinin, bu videoların değerleri özümsemelerine yardımcı olduğu yönünde görüş bildirdikleri belirtilmiştir.²¹

¹⁹ Glenn A. Bowen, "Document Analysis as a Qualitative Research Method", *Qualitative Research Journal* 9/2 (2009), 27.

²⁰ Bowen, "Document Analysis as a Qualitative Research Method", 27-28.

²¹ Janie W. Dunlap, "*VeggieTales: Moral Education Through Entertainment -Education Videos* (US: Regent University, Unpublished PhD Thesis, 2005); María José Conde Rodríguez vd., "Moral Education and Improvement of Coexistence in Secondary Education (12-16 Years) in Spain", *Online Submission*, 8/1 (2011), 98-102; Nilgün Kaya - Ebubekir Kaba, "Yapay Zekâ Destekli Matematik Öğretiminin Uzaktan Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme Süreçlerine Etkisi" (2. Uluslararası Dede Korkut Eğitim Araştırmaları Kongresi, Bayburt, 2024), 245-

Husin ve arkadaşlarının (2019) videoların değerler eğitiminde kullanımına yönelik gerçekleştirdikleri bir çalışmada, içeriklerin kısa videolar şeklinde ve müzik eşliğinde sunulmasının etkili bir yöntem olduğu ifade edilmiştir. Söz konusu çalışmada, bu tür video içeriklerinin, değerler eğitimi alanında çalışan öğretmen adaylarının bilgileri daha kolay hatırlamalarına ve öğrencilerle daha nitelikli iletişim kurmalarına katkı sağladığı vurgulanmıştır. Değerler eğitimi konusunda Coşkunserçe (2020) tarafından yapılan bir çalışma, dijital araçlardan video blog uygulamalarının değerleri öğrenmede öğrenciler için ilgi çekici olduğunu, öğrencilerin derse katılımlarının kolaylaştığını ortaya koymaktadır. Díaz (2013), dijital öykülemeyi, öğrencileri hikâyelerde yer alan değerlerden haberdar eden ve bu değerleri güncellenen sosyal bağlamlara uyarlamalarına imkân tanıyan olumlu ve yapılandırmacı bir araç olarak tanımlamaktadır. Abdul Mukti ve Hwa (2004) araştırmasında değerlerin öğretime yönelik olarak bilgisayar ve çoklu ortam temelli kursların geliştirilmesine gelecekte daha fazla ihtiyaç duyulacağını ifade etmektedir. Oppermann (2008), öykülerle yapılan değerler eğitiminin, öğrencinin konuya ilişkin duygusal bağlarını harekete geçirerek, teorik bilgiye öyküler aracılığıyla aktif bir biçimde katılımını sağladığını belirtmektedir. Yürük ve Atıcı (2018) araştırmalarında dijital öykü faaliyetinin değer kazanımında etkili olabileceğini belirtmektedir.²² Aynı zamanda bu çalışmalar çocuk ve gençlerin ilgilerine uygun materyal seçimlerinin önemine de vurgu yapmaktadırlar.

3. Bulgular

3. 1. Dijital Platformların Avantajları

Web 2.0 teknolojilerinden sosyal medya platformları iletişim, uzak çevreyle iletişim kurabilme, eğitim, bilgiye ulaşım, bilgi paylaşımı ve alışverişi, grup çalışması, evden çalışabilme,²³ ifade özgürlüğü, dünyadaki gelişmeleri takip edebilme, ekonomik

249; Elif Aladağ - Burcu Karaman, "Değer Eğitiminde Kısa Filmlerden Yararlanma: Örnek Bir Uygulama", *Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (2018), 360-377; Hairul FaiHairul Faiezi Lokman vd., "The Feedback of Using Edmodo Application in Teaching and Learning of Moral Education in Secondary School", *International Journal of Academic Research in Progressive Education and Development*, 7/4 (2018), 246-254.

²² Mohd Razimi Husin-Hishamuddin Ahmad, "Video Application to Accommodate Students' Learning Style for Moral Education in Teacher Education Institutes", *Indonesian Journal of Electrical Engineering and Computer Science* 16/1 (2019), 349-354; Ozan Coşkunserçe, "Değerler Eğitiminde Video Blog Kullanımı", *Journal of Values Education* 18/40 (2020), 307-343; María Alcantud. Díaz, "Fighting the Myths and Misconceptions on Evil Stepmothers: Long Life Learning by Means of Digital Storytelling", *E-Teals* 4 (2013), 1-18; Norhayati Abdul Mukti - Siew Pei Hwa, "Malaysian Perspective: Designing Interactive Multimedia Learning Environment for Moral Values Education.", *Educational Technology & Society* 7/4 (2004), 143-152; Matthias Oppermann, "Digital Storytelling and American Studies: Critical Trajectories from the Emotional to the Epistemological", *Arts and Humanities in Higher Education: An International Journal of Theory, Research and Practice* 7/2 (2008), 171-187; Süleyman Eren Yürük - Bünyamin Atıcı, "Dijital Öykü Temelli Değerler Eğitimi Materyallerinin Öğrencilerin Değer Kazanımına Etkisi", *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 7/1 (2016), 56-74.

²³ Martina Drahošová-Peter Balco, "The analysis of advantages and disadvantages of use of social media in European Union", *Procedia Computer Science* 109 (2017), 1008.

faaliyetler, ticari avantajlar, eğlence, boş vakit aktiviteleri, kişiye özel eğitim aktiviteleri, örgütlenme olmak üzere birçok imkân sunmaktadır.²⁴ Özellikle eğitim açısından dijital platformlar bireylere çalışmak istedikleri bir konuyu istedikleri zaman diliminde, konuyu anlayana kadar dinleyebilme, tekrar edebilme olanakları sunmaktadır. Sosyal medya destekli eğitimde dijital araçlar vasıtasıyla öğrenciler ve öğretmenler istedikleri zaman bir araya gelebilmektedirler. Bu eğitim ortamında ile görüntülü dersler yapılabildiği gibi ses ile görüntü veya yazı ve görüntüyü birlikte sunulabilen alternatif bir öğretim ve öğrenim gerçekleşmektedir.²⁵ Web 3.0 teknolojilerinin en önemli ürünü olan yapay zekâ eğitim açısından önemli olanaklar sunmaktadır. Yapay zekâ, kişiselleştirilmiş öğretim imkânları sunarak eğitim süreçlerinde önemli bir dönüşüme neden olmaktadır. Uzun yıllardır eğitimciler öğrenmeyi bireysel gelişim ve ihtiyaçlara göre uyarlamayı hedeflemişlerdir. Yapay zekâ, öğrencilerin ihtiyaçlarına göre eğitim planlaması yapılmasına destek vermekte ve eğitimcilere öğrenciye göre eyleme geçebilmeleri yönünde katkı sunmaktadır. Bunun yanı sıra yapay zekâ uygulamaları, bireylerin ilgi alanları ve ihtiyaçlarına uygun olarak çeşitli kitap önerileri yapmak şeklinde de kişiselleştirilmiş öğrenme deneyimlerine olanak sağlamaktadır.

Web 2.0 teknolojilerinden sonra Web 3.0 teknolojilerinin kullanılmaya başladığı, elektronik eşya, araba, ev, şehirler olmak üzere yapay birçok aracın yapay zekâ ile donatılmış olduğu bilinmektedir. ChatGBT, Bing Copilot, YouChat gibi birçok yapay zekâ uygulaması bulunmaktadır. OpenAI tarafından geliştirilmiş olan ChatGPT akıllı sohbet robotu olarak kabul edilmekte ve GPT (Generative Pretrained Transformer) modellerine dayanmaktadır. Bu robot çeşidi büyük veri kümeleri üzerinde eğitilmiş, metin üretimi, yaratıcı yazma, makale taslağı oluşturma, kaynak gösterimi yaparak makale yazma, oyun senaryoları hazırlama, öykü yazma ve bilgi temelli rehberlik sağlama gibi birçok alanda kullanılmaktadır. Ayrıca sanal asistanlar, müşteri hizmetlerinde temsilciler ve otomatik yanıt sistemleri konularında etkili çözümler sunmaktadır. Diğer bir yapay zekâ uygulaması olan Bing Copilot, web tabanlı aramalarda kullanılmakta, bu robot araştırmacı, planlayıcı olarak işlev görmektedir, kaynaklarla bağlantı kurmak suretiyle araştırılan konuyla ilgili ayrıntılı bilgiler vermektedir. Aynı zamanda metin üretimi ve konuya dair farklı fikirler sunma gibi görevlerde destek vermektedir. Yine You.com tarafından geliştirilen YouChat, bir yapay zekâ sohbet robotudur. Bu yapay zekâ uygulaması da çeviri, bir metnin ya da konunun özetini çıkarma ve kod üretimi yapma olmak üzere çeşitli işlevleri gerçekleştirmektedir. Doğal dil işleme teknolojileriyle güçlendirilmiş olan bu uygulama, elde ettiği verileri geliştirerek kullanıcılara birçok alanda destek vermektedir.²⁶

²⁴ Bayram Kaan Kara, *Bireylerin Kendini Gerçekleştirmesinde Sosyal Medyanın Rolü: Bir Alan Araştırması* (İzmir: Ege Üniversitesi, 2020), 47.

²⁵ Abdullah Toğay vd., "Eğitim Süreçlerinde Sosyal Ağların Kullanımı: Bir MYO Deneyimi" (Akademik Bilişim Konferansı, Antalya: Akdeniz Üniversitesi, 2013), 2.

²⁶ Eda Erdem, "Yapay Zekâ Uygulamalarının Sosyal Bilim Alanında Yapılan Çalışmalarda Uygulanabilirliği: CHATGPT, BING ve YOUCHAT Örneği", *Journal of Communication Science Researches* 4/3 (2024), 224.

Yapay zekâ tabanlı öğrenme sistemleri, öğretmenlere öğrencilerinin öğrenme stilleri, yetenekleri ve ilerleme durumları hakkında detaylı ve anlamlı veriler sunabilmektedir. Ayrıca, öğretim yöntemlerini öğrencilerin bireysel ihtiyaçlarına uygun şekilde nasıl özelleştirebilecekleri konusunda rehberlik ederek etkili öğrenme süreçlerini destekleyebilmektedir. Yapılan araştırmalar, yapay zekâ destekli öğrenme yöntemlerinin akademik başarıyı artırdığını göstermektedir. Araştırmalar, çevrimiçi kurslara katılan öğrenci toplulukları arasındaki iş birliğinin, bireysel öğrenmeye kıyasla daha yüksek öğrenme çıktıları elde edilmesini sağladığını ortaya koymaktadır.²⁷ Ayrıca yapay zekâ, öğretmenlerin zaman kaybını önlemeye yönelik önemli bir rol üstlenmektedir. Bazı yapay zekâ uygulamaları, gerekli materyalleri hazırlayabilir ve kitapları dijitalleştirerek öğretmenlerin iş yükünü hafifletir, böylece öğretmenler zamandan tasarruf ederek pedagojik faaliyetlere daha fazla odaklanabilmektedirler. Aynı zamanda öğrenci hakkında değerlendirme ve geribildirim daha kolay bir şekilde yapılabilir.²⁸

Yapay zekâ ile eğitim süreçlerinde etkili geribildirim mekanizmaları sağlanmaktadır. Örneğin, UTIFEN uygulaması, öğrencilere öğrenme süreçlerini izlemelerine yardımcı olmak amacıyla kişiselleştirilmiş konular sunmaktadır. Bu geribildirim yalnızca bireyselleştirilmiş özellikler taşımakla kalmamakta, aynı zamanda daha hızlı, daha sık ve otomatik derecelendirme işleviyle desteklenmektedir. Ayrıca, öğrenciler ile akademik içerik arasında sesli iletişim imkânı sağlanarak öğrenme süreçleri daha etkileşimli bir hâle getirilmektedir. Örneğin, HomePod, Amazon Echo ve Google Home gibi sesli asistanlar aracılığıyla öğrenciler, gerçek zamanlı bir sesli iletişim ortamı oluşturabilmektedir. Sanal gerçeklik (VR) ve sürükleyici öğrenme ortamları, eğitim süreçlerine son derece yenilikçi ve etkileşimli bir boyut kazandırmaktadır. Bu teknolojiler, öğrencilerin ders materyalleriyle daha aktif bir şekilde etkileşim kurmalarını teşvik eden üç boyutlu, dinamik ve etkileşimli sanal dünyalar sunmaktadır. Sanal gerçeklik, kullanıcıların gerçek dünyada erişimin mümkün olmadığı veya tehlikeli olabilecek ortamlara erişmesini sağlayarak otantik ve sürükleyici deneyimler sunmaktadır. Örneğin, tehlikeli laboratuvar deneylerinin güvenli bir şekilde simüle edilmesi, uzak coğrafi bölgelerin ya da tarihsel dönemlerin keşfedilmesi gibi çeşitli

²⁷ Kaya-Kaba, "Yapay Zekâ Destekli Matematik Öğretiminin Uzaktan Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme Süreçlerine Etkisi", 2/245-248; Volkan Duran-Emrah Aydın, "Eğitimde Yapay Zekanın Kapsamlı İncelenmesi: Web of Science Veri Tabanı Üzerinden Bir AI Destekli Bibliyometrik Analiz", Duran, V., & Aydın, E. (2024). *Eğitimde Yapay Zekanın Kapsamlı İncelenmesi: Web of Science Veri Tabanı Üzerinden Bir AI Destekli Bibliyometrik Analiz. International Journal of Social and Humanities Sciences Research (JSHSR)* 11/104 (2024), 478-479; Feyzi Aşık vd., "Yapay Zekânın Eğitime Etkileri", *International Journal of Social and Humanities Sciences Research (JSHSR)* 10/98 (2023), 2105-2106.

²⁸ Buket İşler-Mehmet Kılıç, "Eğitimde Yapay Zekâ Kullanımı ve Gelişimi", *Yeni Medya Elektronik Dergi* 5/1 (2021), 4.

öğrenme deneyimlerine olanak tanımaktadır. Bu süreçte kullanıcılar, gerçeğe yakın deneyimler kazanmakta ve böylelikle öğrenilen bilgiler daha kalıcı olmaktadır.²⁹

Netice itibarıyla Web 2.0 ve Web 3.0 teknolojileri ile birlikte bireylerin bilgiye ulaşma, etkileşim ve iletişim, eğitim, mesafe ve mekân zorunluluğu olmadan yurt içi ve yurt dışında yapılan seminerlere katılabilme, kişisel gelişim, farklı ülkelerdeki bireylerin içeriklerini takip edebilme gibi birçok konuda önemli değişim ve dönüşümler yaşanmaktadır. Çocuk ve gençler yeni nesil araçlarla gelişim düzeylerine ve ihtiyaçlarına göre eğitim alabilmekte, istedikleri konunun videolarını istedikleri zaman seyredebilmekte, aynı konuyu farklı eğitimcilerin içeriklerinden öğrenebilmekte aynı zamanda kendileri de istedikleri bir konuda içerik üretip yayınlatabilmektedirler. Yeni nesil araçlar bireylerin ve toplumların değer kazanım süreçlerini önemli ölçüde dönüştürmektedir. Dijital platformlar, sosyal medya, yapay zekâ, artırılmış gerçeklik ve blok zinciri gibi teknolojiler, kültürel, ahlaki ve toplumsal değerlerin öğrenilmesi, paylaşılması ve yaygınlaştırılmasında yeni imkânlar sunmaktadır. Bu araçlar sayesinde değerler, geleneksel öğrenme yöntemlerinden farklı olarak etkileşimli, daha dinamik bir şekilde kazanılmaktadır. Dolayısıyla yeni nesil teknolojiler değer kazanımını hem bireysel farkındalığı artıran hem de toplumsal bağları güçlendiren çok boyutlu bir dönüşüme tabi tutmaktadır.

3.2. Dijital Platformların Dezavantajları

Yeni nesil teknolojilerin sunduğu geniş spektrumlu imkânlar aynı zamanda kendi imkânlarını sınırlayabilmektedir. Dijitalleşmenin ürünlerinin olumlu etkileri gibi olumsuz etkileri de bulunmaktadır. En başta, güvenlik sorunları, veri hırsızlığı ve siber saldırılar, otomasyon nedeniyle bazı işlerin kaybolması sonucu işsizlik sorunu ortaya çıkmakta, herkesin teknolojiye erişim imkanı olmaması nedeniyle dijital eşitsizlik yaşanmakta, teknolojiye aşırı bağımlılık ve sosyal izolasyon, dijital iletişim, ses tonu ve yüz ifadeleri gibi sözel olmayan ipuçlarının eksikliği nedeniyle yanlış yorumlanabilir veya yanlış anlaşılabilir, yüz yüze etkileşimin insani dokunuşundan ve bağlantısından yoksun olduğu için kişisel olmayan bir his yaratabilir olması en önemli sorunlar olarak belirmektedir.³⁰ Web 2.0 teknolojilerinin ürünlerinin çocuk ve gençleri bilgi kirliliği, yalnızlık hissi, yüzeysellik, zaman kaybı, etik kaygılar,³¹ sosyal ilişkilerin kaybı, gerçeklikten uzaklaşma, güvensizlik hissi, gerekli ya da gereksiz her türlü bilgiye maruz

²⁹ İşler-Kılıç, "Eğitimde Yapay Zekâ Kullanımı ve Gelişimi", 5.

³⁰ Ebrar Çoban, *Sosyal Medyada Benlik İnşası Ve Mahremiyet Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Youtuber'lar Örneği* (Sosyal Bilimler Enstitüsü: Balıkesir Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2021), 21-22; Elif Türten, "Yüksek Lisans Öğrencilerinin Sosyal Medyada Mahremiyet Algısı: Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Örneği", *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 29 (2018), 146; Bilal Coşan, "Web 1.0'dan Web 3.0'a Mahremiyetin Dönüşümü ve Dezavantajlı Gruplar Açısından Muhtemel Sonuçları", *Çalışma ve Toplum* 5/75 (2022), 2644-2645.

³¹ Kara, *Bireylerin Kendini Gerçekleştirmesinde Sosyal Medyanın Rolü: Bir Alan Araştırması*, 48.

kalma, bağımlılık, olumsuz beden algısı, akademik başarının düşmesi, cinsel kimlik sorunu hissetme³² gibi konularda olumsuz açılardan etkilediği görülmektedir.

Geleneksel ya da modern araçların kendileri değil o araçların kullanım şekli yarar veya zarar vermektedir. Dijital araçları olan çocuk ve gençlerin muhatap oldukları içeriklerin etkisi altında kalmaları doğal görünmektedir. Sürekli muhatap olunan her türlü söylem ve eylem insan zihninde kalıcı hâle gelmektedir. Değer ölçütlerine uymayan içeriklerle muhataplık ise bir süre sonra doğal görme eğilimine neden olmaktadır. Özellikle yeni nesil teknoloji içeriklerin birbirine benzeyen ya da birbirini destekleyen yapıda olması muhatapın daha fazla etkilenmesine neden olabilmektedir. Öyle ki bireyler farkında olmadan, farklı bir içerik görebilme içgüdüleriyle sosyal medya hesaplarını sürekli kontrol etmektedirler. Bu durum bireylerin mobil araçların bildirimlerini görme eğilimine neden olmaktadır. Bu eğilimin sonucu sürekli mobil araçlarla muhataplık meydana getirmektedir.³³ Dolayısıyla değerlere uygun olan ya da olmayan içeriklerle iletişimin yoğunluğunu arttırmakta ve değerlere uygun olmayan içeriklerin normal görülmesine neden olmaktadır. Bu durumun, çocuk ve gençlerin değer tasavvurlarını etkilemek suretiyle hem bireysel hem de toplumsal düzeyde çeşitli sorunlara zemin hazırlama potansiyeli bulunmaktadır. Özellikle bireyin sosyal çevresini ve rol modellerini belirleme sürecinde etkili olan sosyal medya platformlarının, aileler tarafından denetlenmesi, fiziksel sosyal çevreye kıyasla çok daha güçtür. Zira çocuk ve gençler internet bağlantısının mümkün olduğu her mekân ve zamanda bu dijital ortamlara erişim sağlayabilmektedir.³⁴ Böylece değerlerle örtüşmeyen dijital içeriklerle karşı karşıya kalan çocuk ve gençlerin değer tasavvurunu inşa etme süreçlerinde olumsuz şekilde etkilenme riskini önemli ölçüde artırmaktadır.

Dijital yaşam birçok avantaj sunarken bazı belirsizlikler ve riskleri de barındırmaktadır. Dolayısıyla dijital dünyada yaşamının zorluklarıyla başa çıkabilmek ve bilinçli ve sorumlu bir dijital vatandaş olabilmek için bir takım teknik, zihinsel ve sosyal becerilere sahip olmak gerekir. Dünya Ekonomi Forumu'na göre tüm 21.yüzyılda çocukların sahip olması gereken sekiz önemli dijital yaşam becerilerinden birisi mahremiyet yönetimidir. Dijital platformlarda paylaşılan içeriklerin mahremiyet değerini olumsuz yönde etkilediği görülmektedir. Sürekli görünme ve beğenilme çabası çocuk ve gençlerin mahremiyet alanlarını daraltmakta ve görünebilir olmak için mahremiyet değerinin ihlal edilip edilmediğine bakılmaksızın her türlü eylem normal görülme eğilimine neden olmaktadır.³⁵ Öyle ki, görülmek ve beğeni almak bireylerin

³² Waseem Akram-Rakesh Kumar, "A Study on Positive and Negative Effects of Social Media on Society", *International Journal of Computer Sciences and Engineering* 5/10 (2018), 352-353.

³³ Kemal Sayar-Berna Yalaz, *Sanal Ağ Dünyada Gerçek Kalmak* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2019), 183.

³⁴ Hakkı Kahveci, "Sosyal Medya İçeriklerinin Ahlaki Değerler Bağlamında İncelenmesi: YouTube Örneği", *Anadolu Journal of Educational Sciences International* 11/1 (2021), 210.

³⁵ Fatma Barkuş - Mustafa Koç, "Dijital Mahremiyet Kavramı ve İlgili Çalışmalar Üzerine Bir Derleme", *Bilim, Eğitim, Sanat ve Teknoloji Dergisi (BEST Dergi)* 3/1 (2019), 38-39; Rengim

kendilerini kabul algısını etkilemektedir. Bireylerin herhangi bir konuda başarılı, yetenekli olmadıklarını fark ettiklerinde öz-değerlerini ve özgüvenlerini kaybetmeleri gerekmemektedir. Aksine her konuda yetenekli, başarılı olmanın insana özgü olmadığı bir gerçekliktir. Mükemmellik standartlarına ulaşmak ya da beğeni toplamak için çaba göstermek bireylerin kendilerine olan özgüvenlerini etkilemektedir.³⁶ Günümüz toplumunda beğeni almak özellikle fiziksel görünüşün beğeni alması önemli görülmekte, dijital platformlarda prototip olarak dayatılan görüntüye sahip olmak arzu edilmektedir. Modern dünyanın belirlemiş olduğu fiziksel ölçüler çocukluk itibarıyla bilinçaltına yerleştirilmektedir. Güzellik pürüzsüz bir beğeni objesi hâline getirilmek ve keyif ve haz veren şeylere dönüşmek suretiyle güzel anlamından, yücelikten soyutlanmaktadır. Dijital platformlarda güzel ve güzellik maddi alanlara mahkûm edilmektedir.³⁷

Dijital platformlarda görülme arzusu bir performans çılgınlığına dönüşmektedir. Daha fazla görünürlük, daha ilginç performanslar için çaba gösterilmekte, bireyler kendilerini dijital platformlarda gerçekleştirdikleri performanslar üzerinden değerlendirmektedirler. Bu bağlamda bireylerin özgüvenlerini koruyabilmeleri performanslarına bağlı olmaktadır. Artık çalışarak bir alanda iyi olmak değil, bir şeyleri gösteri şeklinde sunabilmek önemli görülmektedir. Performans kültürü sürekli görünür olma ve beğeni alma ile varoluşsal tatmin hissedilmesine neden olmaktadır.³⁸ Öyle ki “Like” alabilmek için her türlü görüntü ve eylem değerlere uygun olup olmadığına bakılmaksızın normal kabul edilir hâle gelmektedir.³⁹ Bireyler için “Like” alma ölçütü her türlü eylemin mubah olarak düşünülmesine neden olmaktadır. Dijital platformlarda dikkat çekici olmasa bile kısa süreli hareketli görseller duygu, düşünce ve değer tasavvurunu etkilemektedir. Yapılan araştırmalar, günümüz çocuklarının 20 yaşına ulaşınca kadar geçen yaklaşık 30 bin saatlik serbest zamanın büyük bir kısmını dijital ortamda geçirdiğini ortaya koymaktadır. Bu süre zarfında, yaklaşık 20 bin saat internette vakit geçirdikleri, kalan 10 bin saati ise dijital oyunlara ayırdıkları tespit edilmiştir. Bu veriler, dijital çağın çocuk ve genç bireyler üzerindeki etkilerini anlamada önemli bir çerçeve sunmaktadır. Dijital teknolojilerle iç içe büyüyen bu neslin, görsel materyalleri özellikle ikonlar ve resimler gibi grafik unsurları hızlı bir şekilde algılama ve yorumlama yetisine sahip olduğu öne sürülmektedir. Bu bağlamda, dijital oyunlarda kullanılan görseller ve bu görseller aracılığıyla iletilen mesajların, çocuk ve gençlerin bilişsel süreçleri üzerinde güçlü bir etkiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu etki, yalnızca oyun

Sine Nazlı - Özge Akcaoğlu Erdem, “Instagram’da Mahremiyet Algısının Benlik İnşasına Etkisi: BAİBÜ Öğrencileri Örneği”, *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi* 8/16 (2023), 76-77; Çoban, *Sosyal Medyada Benlik İnşası Ve Mahremiyet Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Youtuber’lar Örneği*, 30-35; Türten, “Yüksek Lisans Öğrencilerinin Sosyal Medyada Mahremiyet Algısı: Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Örneği”, 148.

³⁶ Ahmed M. Abdel-Khalek, “Introduction to the Psychology of self-esteem”, *Self-esteem: perspectives, influences, and improvement strategies*, ed. Franklin Holloway (New York: Nova Science Publisher, 2016), 4.

³⁷ Byung-Chul Han, *Güzeli Kurtarmak*, çev. Kadir Filiz (İstanbul, 2020), 87.

³⁸ Kemal Sayar, *Bir Kalbi Kırılmaktan Koruyabilsem* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2021), 133-134.

³⁹ Sayar, *Bir Kalbi Kırılmaktan Koruyabilsem*, 147.

oynama alışkanlıkları ile sınırlı kalmayıp, değer algıları, davranış kalıpları ve sosyal etkileşim biçimlerini de şekillendirme potansiyeline sahiptir.⁴⁰

Dijitalleşmenin önemli ürünlerinden biri olan sosyal medya platformlarında "fenomen" ya da "YouTuber" olarak içerik üreten bireylerin paylaşımlarının, çocuk ve gençlerin zihinde canlandırmaları üzerinde olumsuz etkiler oluşturduğu gözlemlenmektedir. Özellikle fenomen ya da YouTuber gibi kişilerin popüler kültür içinde idealize edilmesi, çocuk ve gençlerin bu kişilere benzemeye çalışmalarına ve onların yaşam tarzını benimseme arzusuna yol açabilmektedir. Bu durum, bireylerin olumlu ya da olumsuz her türlü davranışı meşru görmelerine ve bu davranışları taklit etmelerine zemin oluşturmaktadır. Öyle ki bazı çocuklar ve gençler, fenomen olamasalar dahi, fenomenlere benzer bir görünüm veya tarz oluşturmak amacıyla değerlere uygun olup olmamasına dikkat etmeden kendilerine ait kısa videolar üretip bu içerikleri paylaşmaktadırlar. Bu durum, çocukların ve genç bireylerin değer tasavvuru ve kişilik gelişiminde potansiyel riskler oluşturmaktadır.⁴¹ Dolayısıyla dijital platformlarda fenomen olan bireylerin kim olduklarına ve değer ölçütlerine bakılmaksızın örnek model alınmaları çocuk ve gençlerin tasavvurları açısından tehlike oluşturmaktadır.

Dijital oyunlar, insan beyninin ödüllendirilmiş davranışları tekrar etmeye programlı yapısından faydalanılarak tasarlanmaktadır. Bu oyunlar, oyuncunun her bir seviyeyi (level) geçmesiyle birlikte yeni karakterler, yetenekler ve ödüller sunarak beynin dopamin salınımını artırmakta ve bireyde haz duygusunu tetiklemektedir. Ancak, bu mekanizma, bireylerde bağımlılık geliştirme riskini artırmakta ve bağımlılığın yıkıcı sonuçlarını beraberinde getirebilmektedir. Bu durum, yalnızca bireysel sağlık sorunlarına değil, aynı zamanda toplumsal boyutta ciddi etkiler yaratabilecek olaylara da yol açmaktadır. Örneğin, 2012 yılında Tayvan'da bir gencin, 23 saat boyunca ara vermeksizin bilgisayar oyunu oynaması sonucunda, oyunu oynadığı kafe ortamında hayatını kaybetmesi, bağımlılığın fiziksel etkilerinin ne denli ciddi olabileceğini gözler önüne sermektedir. Benzer şekilde, şiddet içerikli bir oyun oynayan bir bireyin, oyunda sanal olarak bıçaklanmasının ardından intikam arayışına girerek rakibinin evini bulması ve gerçek hayatta onu defalarca bıçaklaması, dijital oyunların şiddet eğilimlerini tetikleyebilecek boyutunu açıkça göstermektedir.⁴² Araştırmalar, altruistik eğilimlere sahip bireylerin olumsuz çevresel koşullara maruz kaldıklarında etik dışı ya da zararlı eylemlerde bulunmayı tercih edebileceklerini ortaya koymaktadır. Bu durum, bireyin çevresel faktörlere ve stresörlere bağlı olarak değerlere uygun kararlarının değişkenlik gösterebileceğini ve olumsuz görsellerle muhataplığın etkilerini vurgulamaktadır.⁴³

⁴⁰ Kemal Sayar-Sezin Benli, *Dijital Çocuk* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2020), 22-23.

⁴¹ Hal Niedzwiecki, *Ben Özelim! Bireysellik Nasıl Yeni Konformizm Haline Geldi*, çev. Sibel Erduman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 139.

⁴² Sayar-Benli, *Dijital Çocuk*, 66-68.

⁴³ Susan Neiman, *Niçin Büyüyelim? Çocuksuz Bir Çağ İçin Altüst Edici Düşünceler*, çev. Nagihan Tokdoğan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 406.

Dolayısıyla dijital platformlarda maruz kalınan şiddet içerikli oyunlar merhamet, adalet gibi değerlerin kaybedilmesine neden olmaktadır.

Web 2.0 teknolojilerinin dezavantajları olduğu gibi Web 3.0 teknolojilerinin de dezavantajları bulunmaktadır. Özellikle yapay zekâ konusunda ciddi problemlerden bahsedilmektedir. Yapay zekâ platformlarının öğrenciler ve öğretmenler için öğrenme ve eğitim süreçlerini önemli şekilde etkilediği bilinmektedir.⁴⁴ Alanyazındaki araştırma sonuçlarından yola çıkılarak bu uygulamaların tamamen destekleyici bir araç olarak kullanılması yerine tüm sorumlulukların bu uygulamalara devredilmesi çocuk ve gençlerin gelişimi, beceri edinimi, eleştirel düşünme, problem çözme ve araştırma becerileri üzerinde olumsuz etkileri olacaktır. Dolayısıyla çocuk ve gençler öğrenilecek bir konu üzerinde düşünmek ya da daha kapsamlı araştırma yapmak yerine yapay zekâ uygulamalarına yöneldikçe bilişsel açıdan birçok gelişim alanları olumsuz şekilde etkileneceği öngörülmektedir. Ayrıca çocuk ve gençlerin bu uygulamaları bilinçli ve etik şekilde kullanmamalarının birçok riskli durumun oluşmasına neden olacağı anlaşılmaktadır. Öyle ki çocuk ve gençlerin tüm ödevlerini bu uygulamaları kullanarak yapmaları etik sorunlara neden olmanın yanı sıra öğrenme eksikliklerinin farkına varamamalarına da neden olmuştur.⁴⁵ Bu bağlamda çocuk ve gençlerin öğrenme becerilerinin zayıflaması, öğrenme faaliyeti gerçekleştirmede zorluklar yaşamaları muhtemeldir. Ayrıca bu durum intihal gibi emeğe saygıyı zedeleyen davranışlar geliştirmelerine neden olabilmektedir. Bir başka ifadeyle başkasının hakkına saygı duyma, dürüst olma, adaletli davranma gibi değerlerin tasavvurunu olumsuz yönde etkileyeceği anlaşılmaktadır. Yapay zekâ uygulamalarını etik olmayan şekilde kullanan çocuk ve gençlerin ödüllendirilme riski bulunmaktadır. Ödev veya projelerinde aktif şekilde bu uygulamaları kullanan çocuk ve gençlerin bu uygulamaları kullanmayan akranlarına göre daha yüksek notlar alabilme imkanları bulunmaktadır. Maalesef ödevlerini tamamen bu şekilde yapan çocuk ve gençleri tespit etmek veya üretilen metinlerin benzerlik oranlarını belirlemek için kullanılan mevcut programların yetersizliği, durumu daha da dramatik hâle getirebilmektedir.⁴⁶

Çocuk ve gençlerin yapay zekâ uygulamalarını kullanarak sınav sorularını cevaplamaya çalışmaları yeteneklerini kullanmak yerine bu uygulamaların yetkinliklerine bağımlı hâle gelmelerine neden olabileceği düşünülmektedir. Öyle ki ChatGPT gibi yaygın yapay zekâ uygulamalarının bazı sınavları başarıyla geçebilecek düzeye ulaştığı bilinmektedir.⁴⁷ Dolayısıyla dijital değerlendirmeler için daha sıkı

⁴⁴ Erhan Kutlucan-Süleyman Sadi Seferoğlu, "Eğitimde Yapay Zekâ Kullanımı: ChatGPT'nin KEFE ve PEST Analizi", *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 22/2 (2024), 1067-1068; İşler-Kılıç, "Eğitimde Yapay Zekâ Kullanımı ve Gelişimi", 4-5.

⁴⁵ İbrahim Hörküç, "Eğitimde Web 3.0 Kullanımı: Potansiyel ve Zorlukları", *International Journal of Social Sciences* 7/30 (2023), 331-333.

⁴⁶ Mahmut Özer, "Potential Benefits and Risks of Artificial Intelligence in Education", *Bartın University Journal of Faculty of Education* 13/2 (2024), 236-237.

⁴⁷ Elif Karakoç Keskin, "Yapay Zekâ Sohbet Robotu Chatgpt Ve Türkiye İnternet Gündeminde Oluşturduğu Temalar", *Yeni Medya Elektronik Dergi-eJNM* 7/2 (2023), 115-116.

güvenlik önlemleri içeren standartların geliştirilmesi gerekmektedir. Aynı zamanda bu durum çocuk ve gençleri kolaycılığa yönelttiği gibi dürüstlük, etik kurallara uyma gibi değerlerden uzak davranmaya neden olabilecektir. Yapay zekâ uygulamaları, toplumsal dijital eşitsizlikleri daha da derinleştirebilmekte ve sosyoekonomik açıdan dezavantajlı grupların, bu teknolojilerden akranlarına kıyasla daha az faydalanması riskini de beraberinde getirmektedir. Desteklenmeyen ve bu teknolojileri etkili bir şekilde kullanamayan dezavantajlı gruplar için yapay zekâ, mevcut eşitsizlikleri artırıcı bir araç hâline gelebilir.⁴⁸ Sonuç olarak yapay zekâ uygulamaları çocuk ve gençlerin eğitime önemli katkısı olsa da bu teknolojilerin doğru şekilde entegre edilmemesi durumunda, eşitsizliklerin büyüyeceği, etik sorunların artacağı, değer tasavvurunun olumsuz şekilde etkileneceği ve öğrenme süreçlerinin olumsuz şekilde etkileneceği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda yapay zekâ teknolojilerinin eğitimde ve değer kazanımında kullanımını yönlendirecek bilinçli ve kapsamlı politikaların geliştirilmesi gerekmektedir.

4. Değer Kazanımında Dijital İmkânlar

Değerler, bireylerin düşünce, duygu ve davranışlarını şekillendiren temel kurallar, ölçütler ve inanç sistemleridir. Bu unsurlar, bireylerin hangi davranışların daha ahlaki, estetik ve olumlu olduğunu değerlendirmelerine imkân tanır. Aynı zamanda, bireyleri belirli davranışlara, duygulara ve düşüncelere yönlendiren kriterler ve ilkeler olarak işlev görür. Bir başka ifadeyle değerler, bireylerin yaşamları boyunca karşılaştıkları durumlarda neyin daha önemli olduğunu belirlemelerine yardımcı olan ve değerlere uygun duygu, düşünce ve davranışa yönelten kriterlerdir.⁴⁹ Değerler, bireyin kişiliğini geliştirme sürecinde kritik bir rol oynamakta ve onun en iyi yönlerini ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. İnsani mükemmelliğe ulaşma çabası, bireyin sahip olduğu değerlerle doğrudan ilişkilidir; zira bir kişinin derin ve zengin bir kişilik yapısına sahip olması, bu değerlerin varlığı ve etkisiyle ölçülebilir. Bu bağlamda, değerler, insanı insan yapan temel kriterler olarak kabul edilmektedir. Zira değerler, bireylerin davranışlarını, karar alma süreçlerini ve sosyal etkileşimlerini şekillendirirken, aynı zamanda kişisel gelişimlerine de yön vermektedir. Dolayısıyla, değerler, bireyin kimliğini ve toplumsal varoluşunu derinlemesine etkileyen önemli unsurlar arasında yer almaktadır.⁵⁰

Günümüz bilgi ve teknoloji çağında, bilimsel ilerlemeler, teknolojik gelişmeler ve yeni icatlar, bir yandan bireylerin yaşam kalitesini artırmakta ve günlük hayatlarını kolaylaştırmakta; öte yandan ise bireysel ve toplumsal değerlerde çözümlere yol açmaktadır. Bilim ve teknolojideki bu hızlı dönüşüm, bireylerin yaşamlarını daha konforlu hâle getirirken, aynı zamanda onları daha bireyci, sorumluluk bilincinden uzak ve toplumsal saygı kültüründen yoksun kişiler hâline getirme riskini de beraberinde

⁴⁸ Özer, "Potential Benefits and Risks of Artificial Intelligence in Education", 237-238.

⁴⁹ Hayati Hökelekli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 258.

⁵⁰ Mehmet Zeki Aydın-Şebnem Akyol Gürler, *Okulda Değerler Eğitimi Yöntemler Etkinlikler Kaynaklar* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018), 3.

getirmektedir.⁵¹ Dijital platformların her alanda olduğu gibi avantaj ve dezavantajları bulunmaktadır.⁵² Dünyanın bir yerinde paylaşılan değerlere uygun ya da uygun olmayan bir içerik birkaç saat içerisinde internet ve mobil cihazı olan herkes tarafından görülmektedir. Instagram, YouTube, TikTok, oyun odaları olmak üzere birçok platformda çocuk ve gençlerin değer tasavvurlarını olumsuz yönde etkileyebilecek içerikler paylaşılmaktadır. Sürekli olumsuz içeriklerle muhatap olmak çocuk ve gençlerin değer algılarını olumsuz şekilde etkileyebilmektedir. Doğru bir değer tasavvuru inşası için bu yeni nesil uygulamalardan yararlanmak hatta çocuk ve gençlerin severek takip ettiği kanallar gibi platformlar oluşturulması gerekmektedir. Dijital oyunlar, ilgi çekebilecek Reels (kısa video paylaşımları), AR arttırılmış gerçeklik, sanal gerçeklik gibi uygulamalar kullanılarak değer kazanımıyla ilgili içerikler oluşturulması ve algoritmalarda öncelikli bir hâle getirilmesi ihtiyacı bulunmaktadır.

Değer kazanmada dijital imkânlardan yararlanma açısından geliştirilecek olası araçlardan bir tanesi eğitici oyun uygulamalarıdır. Çocuk ve gençlerin gelişim düzeylerine göre değerleri severek öğrenmeleri için interaktif mobil uygulamaların ve oyunların geliştirilmesi ihtiyacı hissedilmektedir. Tüm bu öğrenme araçlarının kullanımında dikkate edilecek noktalardan biri de ekran kullanım süresidir. Tüm dijital araçlarda olduğu üzere söz konusu araçların öğrenme odaklı kullanımında da dijital bağımlılık gelişme riski söz konusu olabilir. Bu noktadan hareketle özellikle ebeveynlerin ve öğretmenlerin çocukların ve gençlerin bu araçları kullanırkenki olası dijital bağımlılıklarının önüne geçmeyi sağlayıcı önlemleri almaları önem arz etmektedir.⁵³ Bu tür dijital uygulamalar değerlerin eğlenceli öğrenilmesini destekleyebilir. Örneğin, Kahoot, Powtoon, Minecraft veya Educaplay gibi platformlarda değerlerle ilgili oyunlar üretilebilir. Örneğin Kahoot'a iOS, Android ve Windows uygulamaları ile erişilebilmekte, birçok oyunlaştırma yöntemi kullanılabilmekte, Kahoot ortamında Quiz, Discussion, Survey ve Jumble olmak üzere dört çeşit ölçme ve değerlendirme etkinliği bulunmaktadır. Ayrıca çoktan seçmeli testler hazırlanabilmektedir. Birçok derste kullanıldığında öğrenci motivasyonuna etkili olduğu görülmektedir.⁵⁴ Dürüstlük, merhamet, adalet, empati gibi değerlerle ilgili oyunlar hazırlamanın yanı sıra değerlere yönelik kısa ve eğlenceli sınavlar yapılabilir. Yine yeni nesil teknolojilerden Padlet etkinliklerini etkinlikleri kullanarak değer kazanımı desteklenebilir. Padlet bir konu anlatılacağı zaman konunun alt başlıklarının ve konunun

⁵¹ Ahmet Alkal-Mehmet Kök, "Ahlaki Olgunluğun Yordanmasında Kişilik Özelliklerinin Ve Bazı Değişkenlerin Etkisinin İncelenmesi", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 22/2 (2018), 511.

⁵² Osman Çaydere-Nilgün Akgün, "Eğitimde Yenilikçi Teknolojilerin Kullanımı ve Çağdaş İçerik Tasarlama", *Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/2 (2023), 442.

⁵³ Mehmet Kırılıoğlu vd., "Güncel Bir Sorun Olarak Çocuklarda Ekran Bağımlılığı ve Ebeveyn Tutumları", *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2023), 128-129.; Kırılıoğlu, M., Kayaalp, A., & Arslan, S. (2023). Güncel Bir Sorun Olarak Çocuklarda Ekran Bağımlılığı ve Ebeveyn Tutumları. *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi*, 7(2), 118-131.

⁵⁴ İrem Yıldırım, *7. Sınıf Işığın Madde ile Etkileşimi Ünitesinde Web 2.0 Araçlarının Kullanılmasının Öğrencilerin Akademik Başarılarına, Teknoloji İle Kendi Kendine Öğrenme Düzeylerine ve Fene Yönelik Tutumlarına Etkisinin İncelenmesi* (Fen Bilimleri Enstitüsü: Kocaeli Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2020), 8-9.

önemli bölümlerinin dijital panoda gösterilmesidir. Ayrıca beyin fırtınası, kavram haritaları, tartışma etkinlikleri olmak üzere birçok faaliyet Padlet ortamında gerçekleştirilebilmektedir.⁵⁵ Tüm bu araçlar akademik içerikleri öğretme amacıyla kullanılan ve bu temelde geliştirilmiş uygulamalar olmakla birlikte, değer kazanımı amacıyla bu araçların kullanımının işlevsel olacağı öngörülmektedir.

Algodoo teknolojisi, çizgi film tarzında tasarımlar yapılmasına ve etkileşimli sahneler hazırlanmasına imkân tanıyan 2D simülasyon yazılımıdır. Bu teknoloji çocuk ve gençler daireler, çokgenler, kutular, fırçalar, uçaklar ve zincirler gibi basit çizim araçlarını kullanmak suretiyle simülasyon sahneleri hazırlayabilmektedirler.⁵⁶ Aynı şekilde geleneksel sınıf etkinliklerini bir macera oyununa dönüştüren Classcraft uygulaması değerlerle ilgili materyallerini oyunlaştırılmış bir hikâye şeklinde sunulabilir. Böylelikle çocukların değer kazanım süreci daha eğlenceli ve etkileşimli bir hâle dönüşebilir. Değer kazanımında oynatıcı yayın abonelikleri (podcast'ler), dijital medya dosyalarının taşınabilir medya oynatıcıları veya bilgisayarlar aracılığıyla internet üzerinden akış yöntemiyle dağıtılması tekniğini ifade etmektedir. Podcast'ler, öğrencilere ders materyallerine kolay erişim, kaçırdıkları dersleri tekrar dinleme imkânı tanımaktadır. Böylelikle çocuklar ve gençler zaman ve mekân sınırlaması olmaksızın ders içeriğini tekrar edebilir ve kendi öğrenme hızlarına uygun bir şekilde eğitimlerine devam edebilirler.⁵⁷ Podcast'lerde, değerler, etik kararlar ve insan hakları gibi konulara dair tartışmalar ve anlatılar yer alabilir. Uzman konuşmaları, gerçek hayattan örnekler ve interaktif içerikler, dinleyicilere bu değerlerin toplumsal yaşamda nasıl uygulandığı hakkında derinlemesine bilgiler verebilir. Ünlü isimlerin hayat hikayeleri ya da topluma katkı sağlayan bireylerin anlatıldığı podcast serileri hazırlanabilir.

Değer kazanımında Reels videoları imkânlarından yararlanılabilir. Reels ve benzeri platformlar, kullanıcılarına kısa süreli videolar oluşturma olanağı sunmakla birlikte içerik üretimi yaparken geniş bir üretim aracı yelpazesinden yararlanılmasına imkân tanımaktadır. Bu platformlarda, müzik şirketlerinden lisanslı milyonlarca şarkı arasından arzu edilen müzik bölümünü seçmek, kamera ve artırılmış gerçeklik (AR) efektleri kullanmak, videoları hızlandırmak veya yavaşlatmak, görüntüler üzerine metin, gif veya çıkartmalar eklemek gibi pek çok işlevsel özellik bulunmaktadır. Ayrıca, zamanlayıcı ve geri sayım özellikleri sayesinde eller serbest şekilde video çekmek ve bu içerikleri hızla paylaşmak mümkün hâle gelmektedir. Instagram Reels ve TikTok gibi uygulamalar, kullanıcılarının hem kendilerini ifade etmelerini hem de eğlenceli içerikler üretmelerini teşvik eden yaratıcı platformlar olarak ilgi çekmektedir. Bu platformların temel amacı, kısa

⁵⁵ Necmi Eşgi-Tuğba Kocadağ Ünver, *Bilişim Teknolojileri, Öğretim Teknolojileri, Materyal Geliştirme İçin WEB 2.0 ARAÇLARI-I* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2019), 109.

⁵⁶ Yıldırım, 7. Sınıf Işığın Madde ile Etkileşimi Ünitesinde Web 2.0 Araçlarının Kullanılmasının Öğrencilerin Akademik Başarılarına, Teknoloji ile Kendi Kendine Öğrenme Düzeylerine ve Fene Yönelik Tutumlarına Etkisinin İncelenmesi, 12.

⁵⁷ Zülfü Genç, "Web 2.0 Yeniliklerinin Eğitimde Kullanımı: Bir Facebook Eğitim Uygulama Örneği" (Akademik Bilişim'10-XII. Akademik Bilişim Konferansı Bildirileri 10-12 Şubat 2010, Muğla: Muğla Üniversitesi, 2010), 238.

videolar oluşturan bireylerin içerik üreticisi olmalarına ve bu içerikleri başkalarıyla paylaşmalarını sağlamaktadır. Kullanıcılara, video çekimi için çeşitli yaratıcı seçenekler sunulması, içerik üretme süreçlerini kolaylaştırırken aynı zamanda çok daha özgün ve etkili videoların ortaya çıkmasına olanak tanır.⁵⁸ Değerleri somutlaştırmak için Reels, etkili bir hikâye anlatma aracı olarak kullanılabilir. Kısa videolarla, sorumluluk, yardımlaşma, dürüstlük gibi değerleri örnekler üzerinden anlatan kısa ve etkileyici hikayeler oluşturulabilir. Bu hikayelerle çocuk ve gençlerin değerler hakkında bilgi sahibi olmalarının yanında aktarılan değeri içselleştirmelerine yardımcı olunabilir. Ayrıca bir değer Reels üzerinde ses, metin, müzik ve görsel efektler kullanmak suretiyle kalıcı hâle gelmesine yardımcı olunabilir.

Değer kazanımında Canva ve Starry AI gibi yapay zekâ uygulamasından yararlanılabilir. Bu uygulama ile kart, afiş, sosyal medya görselleri, sunu, kitap kapakları olmak üzere görsel tasarım ürünleri hazırlamasına imkân tanımaktadır. Talep edilen konu sisteme birkaç kelime ile girildikten sonra uygulama farklı görseller hazırlamaktadır.⁵⁹ Ayrıca DeepAI ve Nightcafe gibi platformlar, sanatsal ve farklı görsel üretimi için kullanılabilir. Birçok eğitimde olduğu gibi değer kazanımında müziğin kullanılması kalıcılık açısından önem arz etmektedir. Yapay Zekâ uygulamalarından Suno, kullanıcıların bir konu veya tema seçtikten sonra konuyla ilgili şarkılar oluşturmaya imkân veren web tabanlı bir uygulamadır. Öyle ki kullanıcılar uygulamaya metin veya fikirlerini ifade ettikten sonra, uygulama konuya göre söz ve müzik üretimi gerçekleştirmektedir. Bu yapay zekâ uygulaması müzik üretme sürecini basitleştirmektedir. Suno uygulamasının yanı sıra Aiva uygulaması da müzik üretimi açısından üst düzey üretimler yapmaktadır. Aiva bir sanatçı değil, bir besteci olarak görülmektedir. Bu uygulama kayıt stüdyolarında profesyonel orkestralar tarafından ortaya konan notaları üretmektedir.⁶⁰

Değer kazanımında materyal olarak artırılmış gerçeklikten yararlanılabilir. AR (augmented reality) yani artırılmış gerçeklik teknolojisi, bilgisayar destekli üretilen ses, görüntü, grafik ve animasyon olmak üzere dijital unsurların sanal gerçeklik gözlükleri veya mobil cihazlar ile çevredeki ortamın üzerine eklenmesi sonucunda kullanıcıya zenginleştirilmiş bir ortamın sunulmasını ifade etmektedir. Artırılmış gerçeklik (AR) teknolojisi, dijital olarak hazırlanmış içeriklerin fiziksel nesneler üzerine yansıtılarak, içeriğin fiziksel mekânla etkileşim düzeyini artıran yenilikçi bir araç olarak tanımlanmaktadır. Bu teknoloji, dijital ve fiziksel dünyaları bir araya getirerek öğrenme, etkileşim ve deneyim süreçlerini zenginleştirme potansiyeline sahiptir.⁶¹ Özellikle eğitim ve öğretim bağlamında, değer kazanımında AR, soyut kavramların somutlaştırılmasını ve

⁵⁸ Alev Fatoş Parsa-Elçin Akçora As, "Yeni Medyanın Postmodern Anlatımı Dijitografi: Reels Videolar", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/4 (2021), 2394.

⁵⁹ Yıldırım, 7. Sınıf Işığın Madde ile Etkileşimi Ünitesinde Web 2.0 Araçlarının Kullanılmasının Öğrencilerin Akademik Başarılarına, Teknoloji ile Kendi Kendine Öğrenme Düzeylerine Ve Fene Yönelik Tutumlarına Etkisinin İncelenmesi, 22.

⁶⁰ Buket Gündoğdu-Semih Okçu, "Yapay Zekâ Uygulamalarının Müzik ve Müzik Endüstrisi Üzerine Etkileri", *Konservatoryum*, (2024), 58.

⁶¹ Bülent Bingöl, "Yeni Bir Yaşam Biçimi: Artırılmış Gerçeklik (AG)", *Etkileşim* 1 (2018), 48.

öğrenme materyallerinin daha etkili bir şekilde görselleştirilmesini mümkün kılmaktadır. Örneğin, "empati", "adalet" veya "sorumluluk" gibi soyut değerler, AR ortamında 3D nesneler veya animasyonlarla temsil edilebilir. Öğrenciler, bu değerlerin etrafında sanal deneyimler yaşayarak değerlerin anlamını ve önemini daha derinlemesine kavrayabilirler.

Değer kazanımında sanal gerçeklik uygulaması kullanılabilir. Sanal gerçeklik *"masaüstü veya dizüstü bilgisayarlar, bir kabin ortamı veya başa takılı görüntüleyiciler gibi farklı görüntüleme donanımlarıyla kullanıcılara belirli bir ortamda bulunma hissi veren üç boyutlu benzetim ortamlarıdır."* şeklinde tanımlanmaktadır.⁶² Sanal gerçeklik teknolojisi, çocuk ve gençlerin öğrenme süreçlerini iyileştirme ve kolaylaştırma açısından önemli rolü bulunmaktadır. Bu uygulama vasıtasıyla görsel, işitsel ve dokunsal etkileşimler meydana gelmekte, çocuk ve gençlerin yaşamış oldukları deneyimleri daha etkili ve kalıcı hâle getirmektedir. Böylelikle bilgilerin akılda kalıcılığının artmasının yanı sıra öğrenme daha eğlenceli bir hâle gelir ve çocuk ve gençlerin motivasyonunun artmasına yardımcı olur.⁶³ Değer kazanımıyla ilgili eşitlik, adalet veya çevresel sorumluluk gibi konularda simülasyonlar hazırlanabilir. Böylelikle çocuk ve gençlerin sanal gerçeklik ortamında başkalarının deneyimlerini ve duygularını daha iyi anlamalarına yardımcı olunabilir. Böylelikle adalet, empati ve toplumsal sorumluluk gibi değerlerle ilgili bir deneyim yaşanmasına destek olunabilir.

SONUÇ ve ÖNERİLER

Dijitalleşme hayatın her alanında kendini göstermektedir. Dijital platformlar her türlü bilgi akışı, etkileşim ve içerik paylaşımı açısından önemli imkanlar sunmaktadır. Aynı zamanda globalleşen dünyada ortak düşüncelerle üretilen içerikler çocuk ve gençlerin zihninde canlandırmalarını etkilemektedir. Araçlar amaçlara götüren vasıtalarlardır. Dolayısıyla aletler adetlerin üzerine inşa edilmedir. Bir başka ifadeyle statik ya da dinamik tüm aletler adetler çerçevesinde şekillenmektedir. Özellikle web 2.0 teknolojilerinin sunduğu imkanlarla herkes istediği veya hazırladığı içerikleri dijital platformlarda paylaşabilmektedir. Web 2.0 ve Web 3.0 teknolojileri gündelik hayat biçimlerini etkilediği gibi zihninde canlandırmalarını da etkilemektedir. Sürekli dijital ortamlarda ahlaki değerlere uygun ya da uygun olmayan her türlü içerik yayınlanmakta ve bu içerikler çocuk ve gençlerin değer algılarını etkilemektedir. Dijital araçların yoğun şekilde kullanıldığı dünyamızda artık çocuk ve gençler bu platformlardaki içeriklere maruz kalmaktadırlar. Çocuk ve gençlerin gelişim düzeylerine göre değer tasavvuru ve kazanımı açısından müracaat edilebilecek yeni nesil birçok imkân bulunmaktadır.

Günümüz çocuklarının 20 yaşına ulaşınca kadar yaklaşık 30 bin saatlik bir zaman dilimini dijital ortamlarda geçirmeleri hayatı dijital platformlar üzerinden algılamalarına neden olmaktadır. Tarih boyunca tüm yeniliklerin kaygılara sebep olduğu bilinmektedir.

⁶² Devkan Kaleci vd., "Üç Boyutlu Sanal Gerçeklik Ortamlarındaki Deneyimlere İlişkin Kullanıcı Görüşleri.", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 21/3 (2017), 670.

⁶³ Çaydere-Akgün, "Eğitimde Yenilikçi Teknolojilerin Kullanımı ve Çağdaş İçerik Tasarlama", 446-447.

Artık tarihsel tecrübelerimizi kullanarak dijital dünyanın imkanlarının nasıl kullanılabileceği üzerinde düşünülmesi gerekmektedir. Bu çalışma yeni nesil imkanları değer algısı oluşturma ve kazanım açısından yapılabileceklerle odaklanmaktadır. Dijital platformlar, değerler eğitimi için hem yaratıcı hem de etkileşimli bir alan sunmaktadır. Değerler öğretiminin yalnızca sınıf duvarlarıyla sınırlı kalması dezavantajını bertaraf etme niteliğiyle dijital araçlar aracılığıyla öğrenme çocuk ve gençlerin günlük yaşam rutinleri içerisinde kolaylıkla erişilebilir yapıdadır. Sürekli erişilebilir yapıda hazırlanan değerler eğitimi öğrenme içerikleri aracılığıyla öğrenme süreçleri yalnızca tek yönlü değil ebeveyn-çocuk ve öğretmen-çocuk etkileşimleri şeklinde de çift yönlü biçimde sağlanabilecektir. Dijital araçlar, standart öğrenme araçlarının tek yönlü ve aktarım yoluyla öğretim dezavantajını dışarıda bırakacak şekilde karşılıklı öğrenme, yeniden düzenleme, bilgiyi oluşturma ve geliştirme avantajını da taşımaktadır. Bu noktada çocuklar ve gençler değer öğrenme pratiklerini kendi kaynakları aracılığıyla öğrenme ve paylaşarak aktarma ve yaratıcılıklarını kullanma olanağı bulacaklardır. Dijital platformların tüm bu özellikleri değerlerin çok daha etkileşimli ve kalıcı bir şekilde öğrenilmesini olanaklı kılacaktır. Teknolojinin sağladığı bu imkanlar, değerler eğitimi daha geniş kitlelere ulaştırmak ve bireylerde kalıcı davranış değişiklikleri oluşturmak için güçlü bir potansiyel taşımaktadır.

Çalışma sonucunda elde edilen öneriler aşağıdaki şekilde sunulmuştur.

- Etkileşimli eğitim uygulamaları kullanılabilir. Değerlerle ilgili interaktif oyunlar ve uygulamalar, çocukların ve gençlerin ilgisini çekerek öğrenmeyi eğlenceli hâle getirir. Örneğin; empati, dürüstlük veya sorumluluk temalı simülasyon oyunları, gerçek hayatta karşılaşılabilecek durumları deneyimlemelerini sağlar.
- Video ve animasyonlardan faydalanılabilir. Değerler temalı kısa videolar ve animasyonlar, kavramların somutlaşmasına ve daha kolay anlaşılmasına yardımcı olur.
- Sanal tartışma platformları oluşturulabilir. Öğrencilerin veya katılımcıların dijital ortamda değerler üzerine düşüncelerini paylaşabileceği forumlar, bloglar veya grup sohbetleri oluşturmak, farklı bakış açılarını öğrenmelerine imkân tanır.
- Dijital hikâye anlatımı ve podcastler hazırlanabilir. Değerlerin öğretildiği dijital hikâye anlatımları veya podcast serileri, farklı yaş gruplarına uygun şekilde tasarlanabilir.
- Ödüllendirme sistemleri entegre edilebilir. Dijital platformlarda değerlerin pratiğe dökülmesi sonucu rozet, puan veya seviye atlama gibi motivasyon sağlayıcı ödüller sunmak, öğrenilen değerlerin davranışa dönüşmesini teşvik eder.
- Gerçek hayatla bağlantı kurulmasına yönelik faaliyetler yapılabilir. Dijital içeriklerde verilen değer örneklerini, öğrencilerin kendi hayatlarından örneklerle ilişkilendirmelerine olanak tanıyacak dijital günlük ya da blog tutma etkinlikleri hazırlanabilir.
- Aile ve okul iş birliği için dijital ortamlar oluşturulabilir. Değerler eğitimi için ailelerin ve öğretmenlerin ortak kullanabileceği dijital

platformlar veya uygulamalar geliştirilerek, çocukların ev ve okulda tutarlı bir değer eğitimi alması sağlanabilir.

KAYNAKÇA

- Abdel-Khalek, Ahmed M. "Introduction to the Psychology of self-esteem". *Self-esteem: perspectives, influences, and improvement strategies*. ed. Franklin Holloway. New York: Nova Science Publisher, 1. Basım, 2016.
- Abdul Mukti, Norhayati - Hwa, Siew Pei. "Malaysian Perspective: Designing Interactive Multimedia Learning Environment for Moral Values Education." *Educational Technology & Society* 7/4 (2004), 143-152.
- Akalın, Şükrü Haluk. Ankara: Türk Dil Kurumu, 10. Basım, 2011.
- Akram, Waseem - Kumar, Rakesh. "A Study on Positive and Negative Effects of Social Media on Society". *International Journal of Computer Sciences and Engineering* 5/10 (2018), 347-354.
- Aladağ, Elif - Karaman, Burcu. "Değer Eğitiminde Kısa Filmlerden Yararlanma: Örnek Bir Uygulama". *Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 360-377.
- Alkal, Ahmet - Kök, Mehmet. "Ahlaki Olgunluğun Yordanmasında Kişilik Özelliklerinin Ve Bazı Değişkenlerin Etkisinin İncelenmesi". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 22/2 (2018), 509-529.
- Aral, Neriman. "Dijital Dünyada Çocuk Olmak". *TRT Akademi* 7/16 (2022), 1134-1153.
- Aşık, Feyzi vd. "Yapay Zekânın Eğitime Etkileri". *International Journal of Social and Humanities Sciences Research (JSHSR)* 10/98 (2023), 2100-2107.
- Aydın, Mehmet Zeki (ed.). *Karakter Değer ve Ahlak*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021.
- Aydın, Mehmet Zeki - Akyol Gürler, Şebnem. *Okulda Değerler Eğitimi Yöntemler Etkinlikler Kaynaklar*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018.
- Aydın, Mustafa. "Gençliğin Değer Algısı: Konya Örneği". *Journal of Values Education* 1/3 (2023), 121-141.
- Barkuş, Fatma - Koç, Mustafa. "Dijital Mahremiyet Kavramı ve İlgili Çalışmalar Üzerine Bir Derleme". *Bilim, Eğitim, Sanat ve Teknoloji Dergisi (BEST Dergi)* 3/1 (2019), 35-44.
- Bingöl, Bülent. "Yeni Bir Yaşam Biçimi: Artırılmış Gerçeklik (AG)". *Etkileşim* 1 (2018), 44-55.
- Bowen, Glenn A. "Document Analysis as a Qualitative Research Method". *Qualitative Research Journal* 9/2 (2009), 27-40.
- Conde Rodríguez, María José vd. "Moral Education and Improvement of Coexistence in Secondary Education (12-16 Years) in Spain". *Online Submission*, 8/1 (2011), 98-102.
- Cormode, Graham - Krishnamurthy, Balachander. "Key Differences Between Web 1.0 and Web 2.0." *First Monday* 13/6 (2008), 1-30.
- Coşan, Bilal. "Web 1.0'dan Web 3.0'a Mahremiyetin Dönüşümü ve Dezavantajlı Gruplar Açısından Muhtemel Sonuçları". *Çalışma ve Toplum* 5/75 (2022), 2639-2662.

- Coşkunserçe, Ozan. "Değerler Eğitiminde Video Blog Kullanımı". *Journal of Values Education* 18/40 (2020), 307-343.
- Çaydere, Osman - Akgün, Nilgün. "Eğitimde Yenilikçi Teknolojilerin Kullanımı ve Çağdaş İçerik Tasarlama". *Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/2 (2023), 439-451.
- Çetin, Hacer. *Mevlâna'da Ahlak Eğitimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Çoban, Ebrar. *Sosyal Medyada Benlik İnşası Ve Mahremiyet Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Youtuber'lar Örneği*. Sosyal Bilimler Enstitüsü: Balıkesir Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2021.
- Demirli, Cihad - Kütük, Ömer Faruk. "Anlamsal Web (Web 3.0) Ve Ontolojilerine Genel Bir Bakış". *İstanbul Ticaret Üniversitesi Fen Bilimleri Dergisi* 9/18 (2010), 97-108.
- Díaz, María Alcantud. "Fighting the Myths and Misconceptions on Evil Stepmothers: Long Life Learning by Means of Digital Storytelling". *E-Teals* 4 (2013), 1-18.
- Drahošová, Martina - Balco, Peter. "The analysis of advantages and disadvantages of use of social media in European Union". *Procedia Computer Science* 109 (2017).
- Dunlap, Janie W. "VeggieTales": *Moral Education Through Entertainment -Education Videos*. US: Regent University, Unpublished PhD Thesis, 2005.
- Duran, Volkan - Aydın, Emrah. "Eğitimde Yapay Zekanın Kapsamlı İncelenmesi: Web of Science Veri Tabanı Üzerinden Bir AI Destekli Bibliyometrik Analiz". *Duran, V., & Aydın, E. (2024). Eğitimde Yapay Zekanın Kapsamlı İncelenmesi: Web of Science Veri Tabanı Üzerinden Bir AI Destekli Bibliyometrik Analiz. International Journal of Social and Humanities Sciences Research (JSHSR)* 11/104 (2024), 468-484.
- Erdem, Eda. "Yapay Zekâ Uygulamalarının Sosyal Bilim Alanında Yapılan Çalışmalarda Uygulanabilirliği:CHATGPT, BING ve YOUCHAT Örneği". *Journal of Communication Science Researches* 4/3 (2024), 218-234.
- Eşgi, Necmi - Kocadağ Ünver, Tuğba. *Bilişim Teknolojileri, Öğretim Teknolojileri, Materyal Geliştirme İçin WEB 2.0 ARAÇLARI - I*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2019.
- Genç, Zülfü. "Web 2.0 Yeniliklerinin Eğitimde Kullanımı: Bir Facebook Eğitim Uygulama Örneği". Muğla: Muğla Üniversitesi, 2010.
- Gündoğdu, Buket - Okçu, Semih. "Yapay Zekâ Uygulamalarının Müzik ve Müzik Endüstrisi Üzerine Etkileri". *Konservatoryum*, 54-67.
- Han, Byung-Chul. *Güzeli Kurtarmak*. çev. Kadir Filiz. İstanbul, 2020.
- Hökelekli, Hayati. *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Hörküş, İbrahim. "Eğitimde Web 3.0 Kullanımı: Potansiyel ve Zorlukları". *International Journal of Social Sciences* 7/30 (2023), 326-335.
- Husin, Mohd Razimi - Ahmad, Hishamuddin. "Video Application to Accommodate Students' Learning Style for Moral Education in Teacher Education Institutes". *Indonesian Journal of Electrical Engineering and Computer Science* 16/1 (2019), 349-354.
- İşler, Buket - Kılıç, Mehmet. "Eğitimde Yapay Zekâ Kullanımı ve Gelişimi". *Yeni Medya Elektronik Dergi* 5/1 (2021), 1-11.

- Kahveci, Hakkı. "Sosyal Medya İçeriklerinin Ahlaki Değerler Bağlamında İncelenmesi: YouTube Örneği". *Anadolu Journal of Educational Sciences International* 11/1 (2021), 204-225.
- Kaleci, Devkan vd. "Üç Boyutlu Sanal Gerçeklik Ortamlarındaki Deneyimlere İlişkin Kullanıcı Görüşleri." *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 21/3 (2017), 669-689.
- Kara, Bayram Kaan. *Bireylerin Kendini Gerçekleştirmesinde Sosyal Medyanın Rolü: Bir Alan Araştırması*. İzmir: Ege Üniversitesi, 2020.
- Karaduman, Nedim. "Popüler Kültürün Oluşmasında ve Aktarılmasında Sosyal Medyanın Rolü". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31/43 (2017), 113-133.
- Karakoç Keskin, Elif. "Yapay Zekâ Sohbet Robotu Chatgpt Ve Türkiye İnternet Gündeminde Oluşturduğu Temalar". *Yeni Medya Elektronik Dergi - eJNM* 7/2 (2023), 114-131.
- Karataş, Sekine vd. Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayın No:24, 2009.
- Kaya, Nilgün - Kaba, Ebubekir. "Yapay Zekâ Destekli Matematik Öğretiminin Uzaktan Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme Süreçlerine Etkisi". 2/245-249. Bayburt, 2024.
- Kesgin, Salih. "İslam Medeniyeti'nin Hadis ve Sünnetteki Temelleri". *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 11/44 (2015), 27-57.
- Kırloğlu, Mehmet vd. "Güncel Bir Sorun Olarak Çocuklarda Ekran Bağımlılığı ve Ebeveyn Tutumları". *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2023), 118-131.
- Kutlucan, Erhan - Seferoğlu, Süleyman Sadi. "Eğitimde Yapay Zekâ Kullanımı: ChatGPT'nin KEFE ve PEST Analizi". *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 22/2 (2024), 1059-1083.
- Lokman, Hairul FaiHairul Faiezi vd. "The Feedback of Using Edmodo Application in Teaching and Learning of Moral Education in Secondary School". *International Journal of Academic Research in Progressive Education and Development*, 7/4 (2018), 246-254.
- Nazlı, Rengim Sine - Akcaoğlu Erdem, Özge. "Instagram'da Mahremiyet Algısının Benlik İnşasına Etkisi: BAİBÜ Öğrencileri Örneği". *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi* 8/16 (2023), 64-80.
- Neiman, Susan. *Niçin Büyüyelim? Çocuksu Bir Çağ İçin Altüst Edici Düşünceler*. çev. Nagihan Tokdoğan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Niedzwiecki, Hal. *Ben Özelim! Bireysellik Nasıl Yeni Konformizm Haline Geldi*. çev. Sibel Erduman. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Oppermann, Matthias. "Digital Storytelling and American Studies: Critical Trajectories from the Emotional to the Epistemological". *Arts and Humanities in Higher Education: An International Journal of Theory, Research and Practice* 7/2 (2008), 171-187.
- Özer, Mahmut. "Potential Benefits and Risks of Artificial Intelligence in Education". *Bartın University Journal of Faculty of Education* 13/2 (2024), 232-244.
- Parsa, Alev Fatoş - Akçora As, Elçin. "Yeni Medyanın Postmodern Anlatımı Dijitografi: Reels Videolar". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/4 (2021), 2386-2401.
- Prenksy, Marc. "Digital Natives, Digital Immigrants Part 2: Do They Really Think Differently?" *NBC University Press* 9/6 (2001), 1-6.

- Sayar, Kemal. *Bir Kalbi Kırılmaktan Koruyabilsem*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2021.
- Sayar, Kemal - Benli, Sezin. *Dijital Çocuk*. İstanbul: Kapı Yayınları, 7. Basım, 2020.
- Sayar, Kemal - Yalaz, Berna. *Sanal Ağ Dünyada Gerçek Kalmak*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2019.
- Schwartz, Shalom H. "Universals in the Content and Structure of Values: Theoretical Advances and Empirical Tests in 20 Countries". *Advances in Experimental Social Psychology*. ed. Mark P. Zanna. London: Academic Press, 1992.
- Singh, Arun. "The Concept of Artificial Intelligence". *JETİR* 6/3 (2019), 566-570.
- Şahin, Mehmet Can. "Yeni Bin Yılın Öğrencileri'nin Özellikleri". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (2009), 155-172.
- Theodorson, George A. - Theodorson, Achilles G. *A Modern Dictionary of Sociology*. New York: Barnes & Noble Books, 1979.
- Toğay, Abdullah vd. "Eğitim Süreçlerinde Sosyal Ağların Kullanımı: Bir MYO Deneyimi". Antalya: Akdeniz Üniversitesi, 2013.
- Turgut, Yıldız. "Verilerin Kaydedilmesi, Analizi, Yorumlanması: Nicel ve Nitel". *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. ed. Abdurrahman Tanrıöğen. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.
- Türten, Elif. "Yüksek Lisans Öğrencilerinin Sosyal Medyada Mahremiyet Algısı: Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Örneği". *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 29 (2018), 143-162.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008.
- Yıldırım, İrem. *7. Sınıf Işığın Madde İle Etkileşimi Ünitesinde Web 2.0 Araçlarının Kullanılmasının Öğrencilerin Akademik Başarılarına, Teknoloji İle Kendi Kendine Öğrenme Düzeylerine Ve Fene Yönelik Tutumlarına Etkisinin İncelenmesi*. Fen Bilimleri Enstitüsü: Kocaeli Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2020.
- Yürük, Süleyman Eren - Atıcı, Bünyamin. "Dijital Öykü Temelli Değerler Eğitimi Materyallerinin Öğrencilerin Değer Kazanımına Etkisi". *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 7/1 (2016), 56-74.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2025, 12 (3), 183-217

19. YÜZYILDAN GÜNÜMÜZE AFGANİSTAN AİLE HUKUKUNA İLİŞKİN DÜZENLEMELER

From The 19th Century To The Present Day Afghanistan Family Law Regulations

Muhammed Zakir BAKHTARİ

Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Anabilim Dalı, mzakirbakhtari3671@hotmail.com, ORCID: [0000-0003-0633-9315](https://orcid.org/0000-0003-0633-9315).

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	15.07.2025
Kabul Tarihi / Accepted:	24.11.2025
Yayın Tarihi / Published:	03.12.2025
Cilt / Volume:	12
Sayı / Issue:	3
Sayfa/ Pages:	183-217

Atıf / Cite as: Bakhtari, Muhammed Zakir. "19. Yüzyıldan Günümüze Afganistan Aile Hukukuna İlişkin Düzenlemeler" (From The 19th Century To The Present Day Afghanistan Family Law Regulations). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/3 (2025), 183-217. Doi: 10.17859/pauifd.1742937.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd

19. YÜZYILDAN GÜNÜMÜZE AFGANİSTAN AİLE HUKUKUNA İLİŞKİN DÜZENLEMELER* **

Muhammed Zakir BAKHTARİ***

Öz

Afganistan’da Aile Hukuku, tarih boyunca dinî, kültürel ve siyasî unsurların etkisiyle sürekli değişime uğramıştır. İslam öncesinde kabile gelenekleri belirleyici iken, 7. yüzyılda İslam’ın yayılmasıyla şer’î hükümler Hanefî mezhebi çerçevesinde hâkim olmuştur. 19. yüzyıl sonlarından itibaren başlayan kodifikasyon süreciyle beraber Hanefî Mezhebi temel alınsa da diğer Sünnî ve Ca’ferî mezhebinden de yararlanmıştır. 20. yüzyılın başındaki modernleşme girişimleriyle de Osmanlı ve Arap hukuk sistemlerinden etkilenmiş, bu süreç 1977 tarihli Afgan Medenî Kanunu ile zirveye ulaşmıştır. Ancak, 2004 Afganistan yeni Anayasası’nın mezhepsel temsiliyet düzenlemeleri ve 2021’de Taliban yönetiminin dinî esaslara dayalı müdahaleleri, Aile Hukukunun uygulama alanını yeniden şekillendirmiştir. Bu çalışmada, 19. yüzyıl sonlarından günümüze kadar Aile Hukuku’ndaki gelişmeleri tarihsel, mezhepsel dayanaklarını ve toplumsal yansımalarını incelenmektedir. Çalışmada, öncelikle Aile Hukukuyla ilgili bazı eserler, nizamnameler, usulnâmeler, fermanlar, kanunlar, düzenlemeler ve mezhep temelli uygulamalar tarihsel açıdan değerlendirilecektir. Araştırma, zaman bakımından da 1893’ten 2025’e kadar olan süreçle sınırlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sünnî, Şiî, Afganistan, Aile Hukuku, Kanun.

From The 19th Century To The Present Day Afghanistan Family Law Regulations

Abstract

Family law in Afghanistan has undergone constant change throughout history due to religious, cultural, and political influences. While tribal traditions were dominant before Islam, with the spread of Islam in the 7th century, Sharia law became dominant within the framework of the Hanafi school of thought. Although the Hanafi school of jurisprudence was taken as the basis with the codification process that began in the late 19th century, other Sunni and Ja’fari schools of jurisprudence were also utilized. With the modernization efforts at the beginning of the 20th century, it was influenced by the Ottoman and Arab legal systems, and this process reached its peak with the Afghan Civil Code of 1977. However, the sectarian representation provisions of the new 2004 Afghan Constitution and the Taliban government's interventions based on religious principles in 2021 have reshaped the scope of application of Family Law. This study examines the historical and sectarian foundations of developments in Family Law from the late 19th century to the present day, as well as their social implications. The study will first evaluate, from a historical perspective, certain works, regulations, procedures, decrees, laws, regulations, and sectarian-based practices related to Family Law. The research is also limited to the period from 1893 to 2025.

* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Bu makale, İslâm Hukuku ve Afganistan Medenî Kanunu’na Göre Afgan Toplumundaki Evlilik Öncesi Faaliyetler (Nişan ve Sonuçları), (Pamukkale Üniversitesi İslami İlimler Enstitüsü Denizli 2022) başlığıyla hazırladığım yüksek lisans tezinden hareketle hazırlanmıştır.

*** Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, mzakirbakhtari3671@hotmail.com, ORCID: [0000-0003-0633-9315](https://orcid.org/0000-0003-0633-9315).

Keywords: Sunnite, Shiite, Afghanistan, Family Law, Law.

Structured Abstract

Family law in Afghanistan has been shaped by various religious, cultural and political dynamics throughout history. Due to the country's geographical location, ethnic diversity and chronic political instability, it has often been difficult to establish a stable legal structure. Afghanistan's role in history, due to its location at the crossroads of Asia, has provided a platform for the interaction of many civilisations and belief systems. This interaction has led to the development of complex and layered regulations regarding family law. Before the arrival of Islam in the region, the tribal systems formed by settled and nomadic communities in what is now Afghanistan were the most fundamental regulatory elements determining family relations. Issues such as marriage contracts, divorce procedures, and inheritance distribution were shaped not so much by written legal rules as by tribal customs, traditions, and the decisions of the Elders' Council. Each tribe maintained its internal order, social harmony, and interests through customs it had established. During this period, women's rights within marriage and inheritance were generally limited, and the interests of the community took precedence.

The spread of Islam to the region from the 7th century onwards brought about a fundamental transformation in family law. Hanafi, the dominant school of thought in Afghanistan, played a leading role in resolving family law issues based on the fundamental sources of Islamic law: the Quran, Sunnah, ijma, and qiyas. The Hanafi school of thought, particularly influenced by the Turkic-Islamic civilisations of Central Asia, shaped religious and legal practices in the region. During this process, marriage contracts, divorce procedures, alimony obligations, and inheritance shares were determined within the framework of Sharia rules, and women's rights in matters such as marriage, dowry, and alimony were theoretically protected. The modernisation movements seen in the Islamic world, particularly in the Ottoman Empire and Egypt, from the late 19th century onwards also affected Afghanistan. Reformist leaders and jurists sought to codify traditional fiqh rules in order to rebuild the social order within the framework of a modern state apparatus. The legal texts prepared during this period were based on Hanafi fiqh, and in some cases, other Sunni schools of thought and Ja'fari fiqh were also used in an attempt to establish a more inclusive system.

At the beginning of the 20th century, Emir Amanullah Khan's modernisation efforts and reformist initiatives also manifested themselves in the areas of women's rights and family law. Taking the Ottoman Mecelle and the Family Law Decree, as well as similar regulations in Arab countries, as examples, the aim was to apply traditional Sharia rules in a manner appropriate to the needs of the time. This process reached an important turning point with the Afghan Civil Code, which came into force in 1977. This law stands out as the most comprehensive text regulating family law in a systematic and written manner. However, Afghanistan's historical reality of prolonged civil wars, coups, regime changes, and foreign interventions has continuously threatened the sustainability of the gains made in the field of law. In the post-2001 period, the 2004 Constitution recognised sectarian representation at the constitutional level, bringing to the fore regulations to meet the demands of communities belonging to the Ja'fari sect in the field of family law. In this context, Shia personal status laws were drafted, and a multi-legal structure was adopted that partially addressed the needs of different sects. The Taliban's return to power in 2021 has created a new rupture in the content of Afghan family law. The Taliban regime strictly applies its interpretation of Islamic law and advocates a stricter return to traditional Sharia rules.

This situation has led to significant restrictions, particularly in areas such as women's rights, education and participation in public life, and has profoundly affected the social functioning of family law. In this context, the historical journey of family law in Afghanistan can be summarised as a complex process of transformation, from local custom to Sharia, then to codification, and back to radical interpretations of Sharia. This study aims to better understand the dynamic and fragile structure of the legal system in Afghanistan by analysing the historical development of family law regulations, their sectarian foundations, and their social implications from the 19th century to the present day.

GİRİŞ

7. yüzyıl İslâmiyet'in Afganistan coğrafyasına intikaliyle birlikte İslâm hukuku, ülkenin hukuk düzeninin asli referans çerçevesini teşkil etmeye başlamıştır. Bu süreçten itibaren İslâm hukukuna ilişkin hükümler kesintisiz biçimde uygulanmış, normatif etkisi gerek toplumsal gerek kurumsal düzeyde günümüze kadar devam etmiştir. İslâm'ın kabulü sonrasında özellikle medeni, ceza ve kamu hukuku alanlarında klasik fıkıh literatürü ile fetva mecmuaları temel norm kaynağı olarak benimsenmiştir. Afganistan toplumunun ekseriyetle Hanefî mezhebine mensup olması, tarih boyunca siyasi otoriteler ve yasama iradeleri açısından Hanefî fıkıhını hukukî düzenlemelerde birincil normatif dayanak hâline getirmiştir. Bu nedenle, hukuki tadil, tanzim ve ıslahat süreçlerinde başvurulana ana kaynak sistematik olarak Hanefî mezhebi olmuştur. Hanefî mezhebinde doğrudan hüküm bulunmayan ve ihtilaflı meselelerde tali kaynak olarak diğer mezheplerin görüşlerine müracaat edilmiştir. Bu bağlamda Afganistan'da hukuk normlarının belirlenmesi, tashihi ve uygulanmasında temel belirleyici unsur Hanefî mezhebidir. Bu durum, tarihsel olarak gerçekleştirilen tüm kanunlaştırma ve hukukî reform süreçlerinde açık şekilde müşahade edilmektedir. 1747 yılında Ahmed Şah Dürrânî¹ tarafından kurulan modern Afganistan devleti, 19. yüzyıl sonlarına kadar belirli ve sistematik bir hukuk yapısından yoksundu. Bu dönemde hukukî meseleler genellikle yerel gelenek ve göreneklere göre, bölgesel kanaat önderleri veya dinî otoriteler tarafından yürütülmüştür. Her ne kadar bu döneme ait yazılı ve kodifiye edilmiş bir hukuk sisteminden bahsetmek mümkün olmasa da uygulamada fıkî esaslar ve yerel örfî meseleler etkili olmuştur.

Afganistan'da modern anlamda hukukî düzenlemelere yönelik ilk adımlar, 1880 yılında tahta çıkan Emir Abdurrahman Han² döneminde atılmıştır. Abdurrahman Han

¹ Ahmed Şah (Abdâli) Dürrânî (1722-1773), Dürrânî hanedanının ilk şahıdır ve Afganistan'ın kurucusu olarak kabul edilmektedir. Detalı bilgi için bkz. Mehmet Saray, "Ahmed Şah Dürrânî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınlar, 1989), 2/133-134.

² Abdurrahman Han (1844-1901), 19. yüzyıl sonlarında Afganistan'da siyasi ve idarî reformlarla dikkat çeken Bârikzay Hanedanı mensubu bir hükümdardır. 1844 yılında Afganistan'da doğmuş olup, 1 Ekim 1901 tarihinde vefat etmiştir. 1880-1901 yılları arasında Afganistan'da hüküm sürmüştür. Saltanat yıllarında ülkenin idarî yapısında önemli reformlara imza atan Abdurrahman Han, ordu teşkilatının yeniden yapılandırılmasını sağlamıştır. Bu doğrultuda yabancı uzmanları ülkeye davet etmiş ordunun askerî teçizat ve donanımı yenileştirmiştir. Aynı zamanda tarımda

merkeziyetçi bir idare kurmayı hedeflemiş ve bu doğrultuda hukuk alanında birtakım düzenlemelere gitmiştir. Bu dönemde, basılan *Tâcû't-Tevârih* adlı eserde aile ve medenî hukuka ilişkin bazı bilgilere yer verilmiş ve hukukî uygulamalarda bir tür standartlaşma hedeflenmiştir. Ayrıca kadılar ve müftüler için bir rehber niteliğinde hazırlanan *Esâsü'l-Kudât* adlı eser hazırlanmış ve mahkeme kararlarında bu kaynaklar esas alınmıştır. Bu metinlerde Hanefî fıkhnın müftâ-bih görüşleri temel alınmış, böylece yargı uygulamalarında birlik sağlanmaya çalışılmıştır.³

1919 yılında İngiltere'nin etkisinden kurtularak bağımsızlığını ilan eden Afganistan, bu tarihten itibaren hukukî alanda modernleşme çabalarına hız vermiştir. Dönemin kralı Emânullah Han,⁴ İran Şahı Rıza Pehlevî ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk gibi dönemin reformist liderlerinden etkilenmiş, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında çıkarılan

modernleşmeyi hedefleyerek yeni zirai aletlerin üretimini teşvik etmiş, tüketim mallarının yerli üretimini başlatmıştır. Sağlık alanında da kayda değer adımlar atarak Afganistan'ın ilk modern hastanesini kurmuştur. Siyasi anlamda ise dağınık kabile yapısını merkezi bir otoriteye bağlayarak müstahkem bir devlet teşkilatı kurmayı başarmıştır. Dış ilişkilerde İngiltere Hindistanı ile Çarlık Rusyası arasında hassas bir denge politikası güderek Afganistan'ın bağımsızlığını muhafaza etmiştir. Afgan yasama tarihine bakıldığında, Aile Hukuku ve diğer hukukî düzenlemelere dair klasik anlamdaki ilk hukuki çerçevenin, onun döneminde şekillenmeye başladığı görülmektedir. Bu süreçte *Esâsü'l-Kudât*, *Tâcû't-Tevârih* gibi metinlerde ve çıkarılan fermanlarda hukukî ve idarî meseleler sistematik olarak ele alınmış ve yasalaşma sürecinin ilk nüveleri ortaya çıkmıştır. Detaylı bilgi için bkn. Mîr Gulâm Muhammed Gubâr, *Afganistan der Mesîr-i Târîh* (Kabil: İntişârât-ı Muhsin, 2012), 1/653.

³ Khwajamir Mehtarkhan, "Afgan Medeni Kanununun Oluşum Süreci ve Muhtevası", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 3.

⁴ Emânullah Han, 2 Haziran 1892 tarihinde Afganistan'ın Kabil vilayetine bağlı Pağman ilçesinde dünyaya gelmiştir. Modern Afganistan tarihinin önemli simalarından biri olan Emânullah Han, 1919-1929 yılları arasında ülkesine on yıl süreyle liderlik etmiş ve bu süreçte Afganistan'ın İngiliz etkisinden kurtulup tam bağımsız bir devlet hüviyetine kavuşmasında öncülük etmiştir. 1919 yılında bağımsızlığın ilanının ardından, 1921 tarihli Türkiye Anayasası'nı örnek alarak 1923'te hazırlattığı Afgan Anayasası'nı yürürlüğe koymuş; bu anayasa, devletin idari yapısında ve hukuk sisteminde modernleşme hedeflerini yansıtmıştır. Dışişleri Bakanlığı görevinde bulunan kayınpederi Mahmud Tarzî'nin de etkisiyle, özellikle laiklik temelli reformlara yönelen Emânullah Han, bu bağlamda eğitimin modernleşmesi, kadın haklarının geliştirilmesi ve yasama düzeninde değişiklikler gibi adımlar atmıştır. 1928 yılında Avrupa, Türkiye, Mısır ve Hindistan'ı içine alan uzun bir seyahate çıkmış; dönüşünde kadınlara siyasi haklar tanınması ve yasama reformları gibi projelerini kamuoyuna duyurmuştur. Ancak bu reformist yaklaşım, İslamî çevrelerde ciddi bir tepkiye sebep olmuş, özellikle din âlimlerinin sert muhalefetine maruz kalmıştır. Kasım 1928'de Celâlabâd'da çıkan kabile ayaklanması sırasında, öne çıkan kabile liderlerinden biri olan Baççe-i Sakov (Habîbullâh Kalakânî) başkent Kâbil'i ele geçirmiş ve kendisini emir olarak ilan etmiştir. Tahtı tekrar ele geçirme teşebbüsleri başarısızlıkla sonuçlanan Emânullah Han, bu gelişmeler üzerine Afganistan'dan ayrılmak zorunda kalmış ve hayatının geri kalan kısmını sürgünde geçirmiştir. 25 Nisan 1960 tarihinde İsviçre'nin Zürih kentinde vefat eden Emânullah Han'ın naaşı, Afganistan'a getirilerek Celâlabâd şehrinde defnedilmiştir. Detaylı bilgi için bkn. Ferhang, *Afganistân der Penç Karn-ı Âhir*, 331-346-355. Gubâr, *Afganistan der Mesîr-i Târîh*, 1/751.

kanunlardan ilham alarak Afganistan'da kapsamlı bir hukukî reform süreci başlatmıştır.⁵ Bu süreçte, Hanefî mezhebinin esaslarını muhafaza etmekle birlikte modern yasa hazırlıkları yapılmış, ilk kez anayasa hazırlanmış ve çeşitli kanunlar çıkarılmıştır. Bu çerçevede, 1921 yılında *Temessükü'l-Kudâti-i-Emâniyye* adlı eser hazırlanmıştır. Bu kitap hem medenî hukuku hem ceza hukukuna dair hükümleri içermektedir. Özellikle aile hukukuna dair hükümler nikâh, düğün ve sünnet gibi ailevi meseleleri düzenlemiş, bu da Afganistan'da aile hukukunun yazılı hale getirilmesine yönelik önemli bir adım olmuştur. Bu gelişmenin ardından Afganistan'da aile hukukuna ilişkin ilk yazılı düzenlemeler, yine aynı yıl (1921) yürürlüğe giren *Nizamnâme-i Nikah, Arûsi ve Hatne Sûri* ile başlamıştır. Evlilik yaşı, mehir sınırlamaları ve tören masraflarını düzenleyen bu kanun, geleneksel uygulamalara müdahale eden modern bir yaklaşım sergilemiştir. 1926'de yenilenen *Nizamnâme-i Nikâh av Sünneti*, çocuk evliliklerine ilişkin şartları esnetmiş ve veli iznini öne çıkarmıştır. 1934'lardan itibaren Usûlnâme adıyla yayımlanan düzenlemeler, düğün harcamalarının kontrolüne ve kadın haklarının korunmasına odaklanmıştır. Yukarıda işaret edildiği gibi Afganistan halkının büyük çoğunluğu Hanefî mezhebine mensup olduğundan, hukukî düzenlemelerde de Hanefî fikhî esas alınmıştır. Ancak uygulamada yalnızca Hanefî görüşlerine bağlı kalınmamış, bazı durumlarda diğer Sünnî mezheplerin görüşlerinden de yararlanıldığı olmuştur.

1921'den, 1977 yılında Afganistan Medenî Kanun'un yürürlüğe girmesine kadar geçen dönemde aile hukukuyla ilgili düzeltmeleri düzenlemek amacıyla Ceza Kanunu'nun yanı sıra farklı tarihlerde çeşitli kanunlar ve fermanlar da çıkarılmıştır. Bu süreçte hazırlanan kanunların büyük çoğunluğu aile hukukunu konu edinmiş, söz konusu mevzuat toplumun ihtiyaçlarına göre şekillendirilmiştir. Anılan düzenlemeler, genel olarak kapsamlı bir aile hukuku reformu niteliği taşımamakta, aksine sınırlı içerikli, az sayıda madde ve paragraftan oluşan normatif metinler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu düzenlemelerin ortak yönü, aile hukukuna ilişkin uyuşmazlıkların çözümünde mahkemelere ve tatbik edicilere, yeterli açıklıkta ve işlevsellikte bir normatif çerçeve sunmamalarıdır. Ayrıca, iktidarlar tarafından benimsenen modernleşme ve reform hedefleri ile toplumun sosyo-kültürel gerçekliği, gelişmişlik düzeyi ve farklı sosyal grupların çıkarları arasındaki uyumsuzluk, söz konusu düzenlemelerin uygulamada sınırlı etki göstermesine yol açmıştır. Bahsi geçen tüm metinler, evlilik sürecinde yaygın biçimde görülen olumsuz ve geleneksel uygulamaların ortadan kaldırılmasını amaçlamaktadır. Bu doğrultuda çocuk yaşta evlilik, zorla evlendirme, aşırı düğün masrafları, *Vilver/Toyana* (başlık parası), mehir ve çok eşlilik gibi pratiklerin hukuki yasaklamalar ve sınırlamalar yoluyla bertaraf edilmesi hedeflenmiştir.⁶

1977'de yürürlüğe giren Afganistan *Medenî Kanunu*, Hanefî fikhını temel alarak aile hukukunu sistematik hâle getirmiştir. Evlilik, boşanma ve miras gibi konular kapsamlı şekilde ele alınmıştır. 2004 Anayasası, Sünnî-Hanefî ve Şiî-Ca'ferî mezheplerini resmî

⁵ Kâbe Râstin Tahrânî-Nejmâ Yesârî, *Hukûk-ı Fâmil-i Afganistân*, çev. Fehim Kayyûmî (Saarbrücken: Max Plang Enstitüsü, 2010), 9.

⁶ Kâbe Râstin Tahrânî-Nejmâ Yesârî, *Hukûk-ı Fâmil-i Afganistân*, 11.

olarak tanıyarak çoğulcu bir hukuk sisteminin yolunu açmış, 2008’de Şiîler için *Kânûn-i Ahvâl-i Şahsiyye-i Ehl-i Teşeyyu’* yasalaşmıştır. Taliban’ın 2021’de iktidara dönüşüyle, evlilik yaşı, mehir ve törenlere dair katı düzenlemeler getirilmiş, İslâmî kuralların katı yorumu toplumsal uygulamalara yansıtılmıştır. Bu süreçte, örfî uygulamalar ile devlet politikaları arasındaki gerilim, aile hukukunun dinamik yapısını şekillendirmiştir.

Afganistan mevzuatının temel referans kaynaklarını İslâm hukuku ve özellikle klasik fıkıh literatürü oluşturmaktadır. Bu nedenle kanun koyucular, düzenlemeleri kaleme alırken yürürlükteki pozitif hukuk tekniğinden ziyade fikhî hükümleri esas almışlardır. Dolayısıyla mevzuatta yer alan birçok hüküm, mahiyet itibarıyla klasik fıkıh öğretisiyle paralellik arz etmekte ve doğrudan onun hükümlerinin pozitif düzleme aktarılmış şekli olarak değerlendirilebilmektedir. Bununla birlikte, toplumsal hayatta mevcut olan bazı örfî uygulamalar başlık parası gibi mevzuatta ayrıca ele alınmış ve klasik fıkıhın temel ilke ve amaçlarına aykırı görüldüğü için hukuken yasaklanmıştır. Böylece kanun koyucu, örfün hukuku belirlemesi ilkesini sınırlayarak, İslâm şeriatının normatif çerçevesiyle uyumlu olmayan yerleşik uygulamalara karşı pozitif bir müdahalede bulunmuştur.

Çalışma, Afganistan Aile Hukukuna ilişkin düzenlemelerin tarihsel gelişimini, mezhepsel temellerini ve toplumsal yansımalarını incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırmada, basılı kaynakların yanında 1893’ten 1929’a ve günümüze kadar yürürlüğe giren kanun, nizamname, usûlnâme, ferman ve diğer hukuki metinler kronolojik olarak değerlendirilecektir. Çalışmada, nitel araştırma yöntemi benimsenmiş olup, araştırmanın temelini oluşturan kalıpları, temaları, önyargıları ve anlamları ortaya koyabilmek amacıyla veriler dikkatli ve sistematik bir biçimde incelenmiş ve yorumlanmıştır. Aile hukukuna ilişkin veriler tespit edildikten sonra tarihsel ve hukuki değerlendirmeler yapılmıştır. Çalışma, büyük ölçüde hukuki düzenlemelerin orijinal metinlerine dayanmakta, aile hukukuna dair hükümler doğrudan bu birincil kaynaklar üzerinden incelenecektir. Metodolojik olarak hukuki düzenlemelerin tarihsel gelişimine ve ilgili maddelerine odaklanılmakta, böylece normatif yapı ile uygulamadaki farklılıkların sistematik biçimde ortaya konulması hedeflenmektedir. Çalışmanın siyasal tarihî arka planına, makalenin hacmini aşırı genişletmemek amacıyla ayrıntılı biçimde değinilmemiş, yalnızca konuya ilişkin değerlendirmelerin anlaşılmasına yetecek ölçüde temel bilgilerle yetinilmiştir.

1. Abdurrahman Han Dönemi (1880-1901)

1893 tarihli *Esâsü’l-Kudât*: 19. yüzyılın sonlarında Kâbil’deki kraliyet matbaası tarafından yayımlanan *Esâsü’l-Kudât*, İslam hukuku çerçevesinde hukukun uygulanmasından sorumlu hâkimler için bir başvuru kaynağı olarak hazırlanmıştır. Bu eser, dönemin hukuk anlayışını yansıtmakla kalmayıp, aynı zamanda İslam hukuku bağlamında Aile Hukuku başta olmak üzere çeşitli konulara dair kapsamlı bilgiler sunmaktadır. Eser, özellikle Aile Hukuku ile ilgili olan nişan, evlilik ve boşanma gibi meseleleri ele alarak, dönemin hukuki uygulamalarına dair önemli bir perspektif

sunmaktadır. Bunun yanı sıra, eserin yüksek kalitede basımı (*Litografik baskı tekniği*)⁷ ve özenli ciltlenmesi, Afganistan ve diğer İslam toplumlarında hukuk metinlerine verilen değerin bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir. *Esâsü'l-Kudât*, hem dönemin hukukçuları hem de günümüz araştırmacıları için kıymetli bir referans kaynağı niteliğindedir.⁸ Bu eser, Abdurrahman Han zamanında Hanefî fikhına dair muteber fıkıh kitapları esas alınarak yazılmıştır.⁹

1900 tarihli *Tâcü't-Tevârîh*: Abdurrahman Han'ın kendi hatıralarını kaleme aldığı bir eser olup içerisinde birçok hukukî meseleyi barındırmaktadır. Abdurrahman Han, yaşamı, seyahatnameleri ve anıları çerçevesinde, 1747'den 1900'e kadar Afganistan tarihini, kendi yönetim deneyimlerini ve siyasi düşüncelerini ayrıntılı bir biçimde ele almıştır. Söz konusu eser, yalnızca dönemin Afganistan'ına dair önemli bir tarihsel kaynak olmakla kalmayıp, aynı zamanda yazarın siyasi ve askerî stratejilerini de kapsamlı bir şekilde açıklamaktadır. Kitapta, Afganistan'ın merkezi bir otorite altında nasıl birleştirilmesi gerektiği ve modern bir Ulus-Devlet inşa etme çabaları detaylandırılmaktadır. Bununla birlikte, eserde hukukî meselelere ilişkin çeşitli değerlendirmelere de yer verilmektedir. Özellikle aile hukukuna dair düzenlemeler ile dönemin geleneksel evlilik pratikleri ve örfî uygulamalar üzerinde durulmuştur. Bu yönüyle eser, dönemin hukuk sistemini ve yönetimin anlayışını anlamak bakımından önemli bir başvuru kaynağı niteliği taşımaktadır.¹⁰

2. Emânullah Han Dönemi (1919-1929)

1921 tarihli *Temessükü'l-Kudâti'l-Emâniyye*: Bu eser, Emânullah Han dönemindeki meşhur âlimler tarafından hazırlanmış ve yine onun fermanıyla basılmıştır. Eserin ikinci bölümünde aile hukuku ile ilgili konular ele alınmıştır. İslâm aile hukuku çerçevesinde talâkın mahiyeti, türleri ve uygulanma şartları incelenmiştir. Farklı fıkıh mezheplerinin yorumları, tarihsel gelişimi ve hukuki uygulamalar ele alınmıştır. Ric'î, bâin ve muhalaâ gibi talâk türleri detaylandırılarak hukuki sonuçları açıklanmıştır. Ayrıca, Emânullah Han dönemindeki reformlar çerçevesinde talâk hukukundaki değişimler ve dönemin hukuk sistemine etkileri analiz edilmiştir. Bu çalışma, aile hukuku

⁷ Litografik baskı tekniği, 18. yüzyılın sonunda Avrupa'da icat edilmiş ve 19. yüzyılın başlarından itibaren Hindistan alt kıtasında yaygın bir kullanım alanı bulmuştur. Bu tekniğin özellikle popüler hale gelmesinin temel sebeplerinden biri, Latin alfabesi dışındaki farklı yazı sistemlerini nispeten kolay bir şekilde çoğaltabilmesidir. 1860'lı yıllara gelindiğinde, litografik baskı Afganistan'ın Kâbil, Kandahar ve Herat gibi önemli merkezlerine de yayılmıştır. *Esâsü'l-Kudât*, bu dönemde Afganistan'da basılan önemli hukuk eserlerinden biri olarak, dönemin hukuk uygulamaları ve matbaa teknolojisinin gelişimi açısından dikkate değer bir örnek teşkil etmektedir.

⁸ Ahmed Jan Alkûzey, *Esâsü'l-kudât* (Kabil: Matbaa'-i Dârü'l-Saltanah, 1893), 2-8.

⁹ İzzeddin Vekili Popelzai, *Dârü'l Kadâ der Afganistan az Avâîl'i Ahd'i İslâm tâ Ahd'i Cumhuriyet* (Kabil: Matbaa'yi Devletiyye, 2010), 369.

¹⁰ Abdurrahman Han, *Tâcü't-tevârîh* (Peşaver: Merkezi Neşerat-ı Meyvend, 1996), 1-2/5-6.

alanına önemli bir katkı sunarak dönemin hukuki zihniyetini yansıtan değerli bir kaynak mahiyetindedir.¹¹

1921 tarihli *Nizâmnâme-i Nikâh, Arûsi ve Hatne Sûri*: Afganistan’da aile hukukuna dair ilk düzenleme, *Nizâmnâme-i Nikâh, Arûsi ve Hatne Sûri* (çocuk sünneti)¹² adlı tüzük olup, 1921 yılında yürürlüğe girmiştir. Tüzüğün, giriş kısmında belirtildiği üzere temel amacı, düğün masrafları, kocanın eşine yönelik baskı ve istismarından kaynaklanan hak ihlallerine ilişkin dâvaların önlenmesi ve düzenlenmesidir. *Nizâmnâme*’de, evliliğin mahkeme huzurunda olması, güvenilir, dürüst şahitlerin varlığında gerçekleşmesi gerektiği açıkça ifade edilmiştir. Bu bağlamda, nikâhın âdil şahitler huzurunda kısılması esası getirilmiştir.¹³

Söz konusu *Nizâmnâme*, toplumsal huzursuzluklara ve aile içi çekişmelere sebep olan çocuk yaşta evlilikleri ve aile baskısıyla yapılan zoraki izdivâcları yasaklamıştır. Bu şekilde *Nizâmnâme*’nin 5. maddesi, çocuk yaşta evliliği açıkça yasaklarken, 6. maddesi ise evlenme yaşı için alt sınır olarak 13 yaşı belirlemiştir. Bu minvalde 13 yaşına gelmeden evlenmek yasaktır. Bu hüküm, her iki cinsiyet için de eşit şekilde uygulanmaktadır. Aynı maddede yer alan önemli düzenlemelerden biri de kan davaları dâhil herhangi bir uyşmazlığın çözümü amacıyla ailelerin kendi kadın üyelerinden birini karşı tarafa teslim etmelerinin yasaklanmasıdır. *Nizâmnâme*, kadınlara ve kız çocuklarına eğitim ve çalışma hakkı gibi birtakım temel özgürlükler tanımıştır. Bu tür hak ve özgürlüklerin, İslâm Hukuku’nda da yer alması gerektiği ifade edilmiştir.¹⁴ Ayrıca evliliğe ilişkin mali yükümlülüklerin sınırlandırılması da *Nizâmnâme*’nin dikkat çeken unsurlarındandır. Bu çerçevede nişan töreni (*Şirni Hori*), kına gecesi ve düğün gibi merasimlerde yapılan aşırı harcamalar ile başlık parası yasaklanmıştır. Mehirin en az miktarı 30 rupi ile belirlendiği ve damadın evlilik vesilesiyle karşılaması gereken giyim masraflarına da üst sınır getirilmiştir.¹⁵

¹¹ Komisyon, Temessükü’l-kudâti’l-Emâniyye (Kabil: Dârü’l-Saltanah, 1921), 97.

¹² İslâm ve diğer semavî dinlerde, Hz. İbrâhim’in uygulamasına dayandırılan sünnet geleneği, İslâmiyet’te de süreklilik göstermiştir. Hz. Peygamber’in hadislerinde fitrî bir uygulama olarak nitelendirilen sünnet, İslâm hukukçuları tarafından da farklı yönleriyle ele alınmış ve hükmü tartışılmıştır. Konuya dair hadisleri, Müslüman toplumların telakkilerini ve tarihî teamüllerini dikkate alan fakihler, erkek çocuklarının sünnet edilmesine ilişkin hüküm konusunda ihtilafa düşmüştür. Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre sünnet, dinen teşvik edilen bir uygulama (sünnet) niteliği taşırken; Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre ise bu uygulama dinî bir yükümlülük (vâcip) olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte Hanefîler, sünneti İslâm’ın toplumsal düzeyde bilinen ve uygulanan ayırt edici sembollerinden biri (şîâr) olarak kabul etmiş; bu nedenle topluca terk edilmesine cevaz verilmeyeceğini özellikle vurgulamışlardır. Daha fazla bilgi için bk. Nebi Bozkurt, “Sünnet” (İstanbul: TDV Yayınlar, 2010), 38/157-159.

¹³ *Nizâmnâme-i Nikâh, Arûsî ve Hatne Sûrî* (NNAH), (1921), m.1.2/3.

¹⁴ NNAH, md.5-6/5.

¹⁵ NNAH, md.11/6.

1924 tarihli *Fetevâ-yı Emâniyye*: Kabil'in¹⁶ Pağman ilçesinde Büyük Şûra (Loya Cirga) tarafından oluşturulup Emânullah Han'a sunulmuştur. 1924 yılında Kabil ilinin Pağman ilçesinde toplanan Loya Cirga tarafından Fetava'yı Emâniyye adlı fetva kitabının telifi amacıyla, *Şûra-yi Devlet* adlı bir kurul oluşturulmuştur. Bu kurulun, söz konusu kitabın hazırlama amacı, dönemin din adamlarının yürürlüğe konulan kanunlara karşı gösterdiği tepkiler neticesinde, mevcut kanunların yerine geçecek bir hukuk kaynağı oluşturmaktır. Bu dönemde din adamları, her türlü kanunlaştırma girişimine karşı çıkmış ve mevcut yasaların yürürlükten kaldırılarak, hukuki düzenlemelerin fetvalara dayalı olarak şekillendirilmesini talep etmişlerdir. Bu bağlamda, yasama sürecinde çıkarılan tüm kanunlara Nizamnâme adı verilmiştir.¹⁷ Söz konusu fetva'da, medeni ve ceza hukukuna ilişkin temel bilgilere yer verilmiş; özellikle aile hukukuna dair kapsamlı, sistematik ve derinlemesine açıklamalara geniş bir şekilde yer verilmiştir. Aile hukukunun farklı boyutlarıyla ele alındığı bu metinde, hem klasik fikhî kaynaklarla uyumlu yorumlara hem de dönemin toplumsal ve hukuki ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik özgün değerlendirmelere rastlanmaktadır. Bu yönüyle fetva, sadece normatif bir metin olmanın ötesinde, aile hukukunun uygulanışı, sınırları ve ilke temelleri hakkında zengin bir perspektif sunmaktadır.

Yukarıda işareti edildiği gibi din âlimleri, Emânullah Han'ın gerçekleştirmeyi hedeflediği reformların kendi toplumsal ve siyasal nüfuzlarını zayıflatacağı endişesiyle söz konusu reformlara destek vermekten imtina etmişlerdir. Bu çerçevede ulema, hükümdarı İslam şeriatine aykırı düzenlemeler ihdas etmekle itham etmiştir. Ayrıca, Afganistan'daki bazı etnik topluluklar da özellikle hukuk alanında yapılan yeniliklere karşı ciddi bir muhalefet sergilemiştir. Artan bu tepkileri ve yer yer ortaya çıkan isyanları kontrol altına almak amacıyla Emânullah Han, 700 üyeden oluşan bir Loya Jirga'yı toplantıya çağırıştır. Yapılan müzakereler neticesinde, 1923 tarihli Afganistan Anayasası ile 1921 tarihli *Nizâmnâme-i Nikâh, Arûsi ve Hatne Sûri* üzerinde çeşitli tadilatlar gerçekleştirilmiştir. Bu reform sürecinin devamı olarak, 8 Ağustos 1926 tarihinde *Nizâmnâme-i Nikâh ve Sünnet* adıyla yeni bir düzenleme yürürlüğe konulmuştur.

1926 tarihli *Nizâmnâme-i Nikâh av Sünneti*: 1926 yılında *Nizâmnâme-i Nikâh av Sünneti* adıyla yürürlüğe giren yeni düzenleme, evlilik hukukuna dair önemli değişiklikler getirmiştir. Giriş ve 22 maddeden oluşan bu düzenlemenin 21. maddesi, öncesinde yürürlükte bulunan *Nizâmnâme-i Nikâh, Arûsi ve Hatne Sûri* tüzüğü'nü açıkça ilga etmiştir. Yeni düzenlemenin 3. maddesi, çocuk yaşta evliliğe ilişkin şartları sadeleştirerek bu tür evliliklere hukuken izin vermekle birlikte, söz konusu evliliklerin toplumda çatışma ve uyuşmazlıklara yol açtığı gerekçesiyle bunlardan kaçınılması gerektiği tavsiye edilmiştir. Ayrıca çocuğun ergenlik çağına ulaşmış olmadığına ilişkin değerlendirmeye babanın takdirine bırakılmıştır.¹⁸ Kanun'un 9. maddesinde, evlilik sırasında bulûğ çağına

¹⁶ Afganistan Başkenti.

¹⁷ Mehtarkhan, "Afgan Medeni Kanununun Oluşum Süreci ve Muhtevası", 9.

¹⁸ Nizâmnâme-i Nikâh av Sünnet-i (NNS), (1928), md.3/4.

erişmemiş fertlerin, yasal ergenlik yaşına ulaştıklarında evliliği sona erdirmeye hakları olduğu belirtilerek İslam Hukuku'ndaki muhayyerlik (*hiyâr-ı bulûğ*) ilkesine yer verilmiştir. Öte yandan, birden fazla kadınla evlenmeye ilişkin hükümler sadeleştirilmiştir.¹⁹ 7. maddede ise dul kadınların evlenme hakkı vurgulanmış ve hiçbir kimsenin dul veya boşanmış olan kadının yeniden evlenmesini engelleyemeyeceği hükme bağlanmıştır.²⁰

3. Emânullah Han'dan Sonra Aile Hukukunun Gelişimi

1934 tarihli *Usûlnâme-i Arûsi ve Hatne Sûri*: Emânullah Han'ın görevden çekilmesini müteakip, 1931 yılında iktidara gelen Nadir Şah (ö. 1933), aynı yıl içerisinde Afganistan'ın ikinci Anayasası olan *Usûl-i Esâs-i Devlet-i Âliyye'yi* Afganistân ilan edilmiştir. Bu anayasal düzenleme ile ülkede yürürlüğe giren yasal düzenlemeler artık Nizâm-nâme olarak değil Usûlnâme olarak adlandırılmaya başlamıştır. Ancak Nadir Şah'ın saltanatı uzun sürmemiş ve 1933 yılında uğradığı suikast neticesinde vefat etmesiyle 18 yaşındaki oğlu Zahir Şah (ö. 2007) tahta geçmiştir. Zahir Şah'ın dönemi ise 1973 yılına kadar devam eden uzun bir dönemi kapsamaktadır. Bu dönemde, 1934 senesinde kabul edilen *Usûlnâme-i Merâsim-i Nikâh, Arûsi ve Hatne Sûri*, evlenme merasimlerine dair önemli hükümler içermektedir. Sekiz maddeden oluşan bu düzenleme, özellikle düğünlerdeki israfın önlenmesini ve evliliğin kolaylaştırılmasını hedeflemektedir. Bu bağlamda, halk arasında gelenek halini almış fakat dinî esaslarla bağdaşmayan bazı uygulamalar yasaklanmış ve başlık parası olarak bilinen *Şir Behâ* kaldırılmıştır. Aynı zamanda, nikâh akdinin şer'î usullere uygun olarak icrası için, evlenecek kişilerin rızasının esas alınması, tarafların velilerinin ve aile büyüklerinin nikah meclisinde hazır bulunması şart koşulmuştur.²¹

1949 tarihli *Usûlnâme-i Nikâh, Arûsi ve Hatne Sûri*: Zahir Şah döneminde evlilik akdine dair bir diğer önemli düzenleme, 1949 yılında yürürlüğe giren ve 1934 tarihli düzenlemenin güncellenmiş hali olan ikinci *Usûlnâme-i Merâsim-i Nikâh, Arûsi ve Hatne Sûri'dir*. Bu kanun yalnızca İngilizce nüshası bulunabilen, bir mukaddime ile 12 maddeden oluşan normatif bir metindir. Düzenlemenin mukaddimesinde, önceki kanunlarda olduğu gibi, düzenlemenin temel amacının düğün ve sünnet törenlerinde ortaya çıkan gayrimeşrû uygulamaların önüne geçmek ve aşırı, israf niteliğindeki harcamaları sınırlandırmak olduğu açıkça belirtilmiştir. Metinde ayrıca, devlet daireleri ile ilgili kamu görevlilerinin halkı kanunun içeriği hakkında bilgilendirme yükümlülüğü vurgulanmıştır. Kanun hükümlerine aykırı davrananların adlî takibat yapılmak üzere şer'î mahkemelere sevk edileceği hükme bağlanmıştır.²² Bu düzenleme birinci maddesi,

¹⁹ NNS, md.9/7.

²⁰ NNS, md.7/7.

²¹ *Usûlnâme-i Merâsim-i Nikâh Arûsî ve Hatne Sûri* (UMNAH), Resmî Ceride 18 (1940), md.1/1.

²² Düğün, nişan ve sünnet düğünü gibi merasimlerdeki gayri meşru uygulamaların önlenmesi, haksız rekabetin ve riyakârlığın ortadan kaldırılması ile gereksiz harcamaların önüne geçilmesi amacıyla, ilgili yönetmelik hükümlerinin uygulanması zorunludur. Bu kapsamda, halk, yöneticiler, belediye başkanları ve köy muhtarların bilgilendirilmesini takiben,

evlilik akdinin geçerliliği için menkûhenin rızasıyla gerçekleşebileceğini ifade etmektedir.²³ İkinci madde ise düğün öncesi yapılan bazı törenlerin yasaklandığı, üçüncü maddede damadın masraflarının, sadece gelinlik masrafı ile sınırlandırılması gerektiği ifade edilmiştir. Dördüncü maddede tatlı ve pasta gibi aşırı yemek harcamalara menedilmiştir. Beşinci maddede, gelinin mehir dışında ek bir armağan veya Velter/başlık parası talep edemeyeceği hükme bağlamaktadır. Burada mehir, İslâm hukuku ve medeni hukuk sistemlerinde evlilik akdinin geçerliliği için erkeğin kadına sözlü veya yazılı olarak taahhüt ettiği malî teminat anlamına gelirken, *Velter* (başlık parası) kavramı ise gelinin, mehir dışında evlilik öncesi veya akit sırasında talep edebileceği ek bir malvarlığı hakkını ifade etmektedir. Altıncı madde, başlık parasının ödenmemesi durumunu düzenlemektedir. Bu madde kapsamında, damada gelinin babasına karşı dava açma imkânı tanımaktadır. Buna göre, eğer gelinin babası, nikâh akdinden sonra *Velter* ödenmediği gerekçesiyle gelinin damadın evine gitmesini engellerse, damat hukuken bu duruma karşı dava açabilmektedir. Kanun koyucunun temel amacı, *Velter* yükünü damadın omuzlarından kaldırmak ve evlilik akdinin gerçekleşmesini güvence altına almak olarak yorumlanabilir. Ancak, Kemalî'nin değerlendirmesine göre, bu hüküm söz konusu amaca tam olarak ulaşamamaktadır. Zira *Velter*, nikâh akdinden önce ödenmekte ve ödenmemesi durumunda nikâh kesinlikle gerçekleşmemektedir. Bu durum, 6. maddenin uygulamada pratik bir çözüm sunmadığını ve gelinin haklarının korunmasına ilişkin amacın sınırlı kaldığını göstermektedir.²⁴ Yedinci ve sekizince maddeler ise, düğünlerde takdim edilen gösterişli hediyelerin yasaklanmasına yöneliktir.²⁵ Bu düzenlemeler, dönemin sosyal yapısını ve İslam Hukuku'na uygun bir evlilik anlayışını kurumsallaştırma çabasını açıkça yansıtmaktadır.

1961 tarihli *Usûlnâme-i İzdivâc ve Tertîb-i Nikâh Hat*: 1961 yılında, *Usûlnâme-i Arûsi ve Hatne Sûri*'nin ardından *Usûlnâme-i İzdivâc ve Tertîb-i Nikâh Hat* adıyla yeni bir düzenleme yürürlüğe girmiştir. Bu düzenlemenin temel amacı, kanun ve şeriat hükümlerine aykırı olan örf ve âdetlerin ortadan kaldırılması ve nikâh hattı (*nikah belgesi*) ile ilgili meselelerin netleştirilmesidir. Kanun'un 1. maddesi, evliliğin, ancak yetişkin bireylerin serbest irade ve rızasına dayanarak gerçekleşeceğini hükme bağlamaktadır. 2. maddeye göre ise hem erkekler hem de kızlar için evlilik yaşı 15 olarak belirlenmiştir. 18. madde, bir kız çocuğunun (*sâğıre*) ancak velinin izni ve mahkemece verilen nikâh hat ile evlendirileceğini, aksi takdirde evliliğin yasak olduğunu

sorumlu makamlarca dinî ilim sahiplerinin katılımıyla toplantılar düzenlenmesi gerekmektedir. Söz konusu toplantılarda, din âlimleri bizzat yer almak suretiyle, merasimlerin yol açtığı toplumsal zararlar ve toplumun ekonomik ve ahlâkî menfaatleriyle çelişen yüksek masraflar hakkında halkı bilgilendirmekle yükümlüdürler. Benzer şekilde, cenaze merasimlerinin dinî hükümlere uygun olarak yerine getirilmesi zorunluluğu vurgulanmıştır. Aksi hâlde, toplumun ahlâk ve ekonomik düzenine zarar veren uygunsuz âdetler, gereksiz harcamalar ve olumsuz geleneklerin ortadan kaldırılması gerekmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Kâbe Râstin Tahrânî - Nejâmâ Yesârî, *Hukûk-ı Fâmil-i Afganistân*, 15.

²³ *Usûlnâme-i Nikâh ve Arûsi ve Hatne Sûri* (UNAH), *Resmî Ceride* 66 (1950), md.1/3.

²⁴ Detaylı bilgi için bkz. Kâbe Râstin Tahrânî-Nejmâ Yesârî, *Hukûk-ı Fâmil-i Afganistân*, 16.

²⁵ UNAH, md.2.3.4.5.6.7.8/3.5.

düzenlemektedir. 19. madde, küçük yaşta yapılan evliliğin geçerli sayılabilmesi için velinin ahlaki yönden kötü şöhret sahibi olmaması gerektiğini belirtmektedir.²⁶

1971 tarihli *Kânûn-i İzdivâc*: Muhammed Zahir Şah'ın hükümranlılığının son evrelerinde, 1971 yılında daha önce yürürlükte olan *Usûlnâme-i Nikâh, Arûsi ve Hatne Sûri* adlı düzenlemeler ilga edilerek yerine beş bölüm ve kırk iki maddeden müteşekkil *Kânûn-i İzdivâc* çıkarılmıştır.²⁷ Söz konusu kanun, evlilik hukukuna dair mevcut düzenlemeleri ve bu bağlamda örfî teamüllere dayalı, ancak şer'î ve hukuki esaslara aykırı uygulamaların tasfiyesini hedefleyen hükümleri içermektedir. Bu düzenlemeye ek olarak, boşanma ve mehir meselelerine dair yeni esaslar getirilmiştir. Kanunda, mehir kadının kişisel hakkı olarak tanınmış ve bu hakkı dilediği şekilde tasarrufta bulunabileceğini söylenmiştir. 22. maddeye göre Müslüman bir kadının gayrimüslim bir erkekle evlenmesi caiz görülmemiştir. 32. madde ise boşanma yetkisinin esas itibarıyla kocaya ait olduğunu, ancak nikah esnasında bu yetkinin karısına tefviz edebileceği hükme bağlamaktadır. Kadın, bu yetkiyi eşinden aldıysa ve boşanma iradesini beyan ederse, boşanma davası için yetkili mahkemeye müracaat edebilecektir. Ayrıca Afganistan hukuk tarihinde ilk kez, bu kanunun 33. maddesi uyarınca boşanma belgesinin düzenlenmesine dair açık bir hüküm yer almıştır.²⁸

1977 tarihli *Afganistan Medenî Kanunu*: Afganistan hukuk tarihinde ilk defa 1977 yılında kapsamlı bir şekilde Medenî Hukuk alanını düzenleyen bir kanun yürürlüğe konmuştur. Bu kanun, evlenme, boşanma, miras, vasiyet ve aile hakları gibi pek çok çeşitli konuları içine almakta olup toplam 2416 maddeden oluşmaktadır. 1977 yılı Ocak ayında yürürlüğe giren bu kanun, aynı zamanda daha önce yürürlükte bulunan 1971 tarihli evlilik kanunu'nu açıkça ilga ederek yürürlükten kaldırmıştır. Kanun'un sistematigi içinde evlilik hukukuna dair hükümler 6. ve 216. maddeleri arasında yer almakta ve dört fasıldan oluşan bu kısımda evlilik akdi, evlilikten doğan haklar (*âsâr-ı izdivâc*) evliliğin sona ermesi (*inhilâl-i izdivâc*) ve sona ermenin sonuçları (*âsâr-ı inhilâl-i izdivâc*) gibi başlıklar altında incelenmiştir. Düzenlemede, toplumsal haklar ise 56. ve 336. maddeler arasında yer almakta olup bu bölümde çocuk hakları, vasiyet, keymûmiyet²⁹ gibi meseleler ayrıntılı olarak düzenlenmiştir. Afganistan Medenî Kanunu'nun hazırlanmasında, başta Mısır olmak üzere çeşitli İslâm ülkelerinin medenî kanunlarından istifade edilmiş ve büyük oranda Hanefî fıkhnın esaslarına dayandırılmıştır. Bununla birlikte, özellikle aile hukukunda tefrîk hususundaki bazı meseleler, Malikî Mezhebi³⁰

²⁶ "Usûlnâme-i İzdivâc ve Tertîb-i Nikâh Hat der Afganistân", 99 Resmî Ceride (1961), md.1.2.18.19/2.6.

²⁷ Mehtarkhan, "Afgan Medeni Kanununun Oluşum Süreci ve Muhtevası", 10.

²⁸ "Kânûn-ı İzdivâc", 190 Resmî Ceride (1971), md.22.30.33/1.3.

²⁹ Keymûmiyet, kelime anlamı olarak koruma anlamına gelmektedir. Ehliyet sahibi olmayan kişileri desteklemek için oluşturulmuş bir kavramdır. Bunun muhatapları birinci derecede koruyucu olan kişiler, baba ve dededir.

³⁰ هرگاه زوج به حکم قطعی محکمه به حبس ده سال و یا بیشتر از آن محکوم گردیده باشد. زوجہ میتواند پس از مدت پنج سال مطالبہ تفریق نماید گرچه زوج محبوس توان ادای نفقه را داشته باشد. Kânûn-i Medenî Afganistan (KMA),

esas alınarak ortaya konmuştur.³¹ 1977 yılında kabul edilip yürürlüğe giren bu kanun, müteakip yıllarda Farsça ve Peştûca'ya tercüme edilmiş, devletin resmi onayından geçerek resmîyet kazanmıştır. Siyasi otoritenin sıkça değişmesine rağmen Afganistan Medenî Kanunu, günümüze kadar geçerliliğini koruyarak Afgan hukuk sisteminde temel bir mevzuat hüviyetini sürdürmüştür.

Söz konusu kanun'un Afganistan toplumsal gelenek ve örfî uygulamaları gibi meselelerin hiçbirine değinmemiş olması dikkat çekicidir. Önceki evlilik kanunlarında yer alan *Velevr, bed dâden* gibi uygulamalara veya bunlara benzer Afgan örfî kurumlarına ilişkin herhangi bir hükme yer verilmemiştir. Bu durum, aile hukukuna dair düzenlemelerin, Afgan toplumunun sosyo-hukukî ihtiyaçları göz ardı edilerek büyük ölçüde Mısır başta olmak üzere diğer İslam ülkelerinin medenî kanunlarından iktibas edildiğini göstermektedir. Dolayısıyla, Medenî Kanun, Afgan toplumsal bağlamına uyarlanmış bir mevzuat olmaktan ziyade, Hanefî ve diğer mezheplerin fıkından türetilmiş hükümlerden oluşan derleme niteliğindedir. Bu yöntemin bir sonucu olarak kanunda önemli boşluklar meydana gelmiştir. Bu eksikliklerin ilerleyen dönemde tartışmalara konu olması ve ilgili alanlarda yeni düzenleme ihtiyaçlarını gündeme getirmesi kaçınılmaz hâle gelmiştir.

Afganistan Medenî Kanunu'nun Kaynakları: Afganistan Medenî Kanunu, dört ciltten oluşmakta ve toplam 2416 maddeyi ihtiva etmektedir. Bu kanun, esas itibarıyla Hanefî mezhebinin hukuki esaslarıyla uyum içerisindedir. Bununla birlikte, istisnai durumlarda diğer İslam mezheplerine mensup fakihlerin içtihatlarına da yer verilmiştir. Bu durum, ihtiyaçlar doğrultusunda hukukun uygulanabilirliğini artırmayı hedeflemektedir.

Ehl-i sünnet ile Ehl-i Teşeyyu' arasındaki hukukî ayırım, öncelikle İslamî hükümlerin dayandırıldığı kaynaklarda kendini göstermektedir. Ehl-i sünnet; kitap, sünnet, icmâ ve kıyâs'ı temel kaynak kabul etmekle birlikte, bunlara ilaveten istihsan, sahabî kavli ve sedd-i zerâi gibi metodolojik yöntemleri de hukuki delil olarak kabul etmiştir. Buna karşılık *Ehl-i Teşeyyu'*, Kur'an ve Sünneti iki esas delil kabul ederken, icmâ ve akıl da içtihadta kullanılabilir kaynaklar arasında saymakta ve Ehl-i Beyt'e isnat edilen hükümlere, on iki imam aracılığıyla dinî geçerlilik atfetmektedir.³²

Afganistan Medenî Kanunu'nun teşekkülünde çeşitli Arap ülkelerinin hukuk sistemlerinden istifade edilmiştir. Bu bağlamda, 1929 tarihli 25 sayılı Mısır Medenî Kanunu ile 1948 tarihli 131 sayılı yeni Mısır Medenî Kanunu, Irak Medenî Kanunu ve Suriye'nin *Ahvâlî's-Şahsiyye* Kanunu'ndan bazı bölümler ihtiyaca göre tercüme edilerek

Resmî Caride 353 (1977), Kanun No. 1723, md.196/59 Daha bilgi için bk: Kânûn-i Medenî Afganistan md.176-197/53-59.

³¹ Kâbe Râstin Tahrânî-Nejmâ Yesârî, Hukûk-ı Fâmil-i Afganistân, 16.

³² Sefa Atik, Sünnîliğin İzinde Caferî Fıkıh Usulünde Akıl (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 32-34. Daha bilgi için bkz: Nasir Mekârim Şîrâzî, "Ehl-i sünnet ve Ehl-i Teşeyyu Fıkında İctihad Kaynakları", *Mecelle-i Nûri İlim* 10 (1986), 55-62.

hazırlanmıştır. Ayrıca, Hanefî fıkhi³³ ile *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*'den alınan hükümler de önemli bir yer tutmakta ve kanun hükümlerinin açıklamalarında referans olarak kullanılmaktadır. Kanunun 1. maddesinde şu ifade yer almaktadır: “*Kanunun hükmünün mevcut olmadığı durumlarda adaleti en iyi şekilde sağlamak için mahkemeler, Hanefî fıkhnın ve Şeriat-i İslam'ın genel ilkelerine göre hüküm vermektedir.*”³⁴ Bu hüküm, Hanefî fıkhnın hâkim referans sistem olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bununla beraber, farklı meselerde Malikî, Şafîî ve Hanbelî mezheplerinin görüşlerinden de yararlandığı görülmektedir.³⁵

Afganistan toplumunun çok etnikli³⁶ ve kültürlü yapısı, ülkede farklı örf ve âdetlerin doğmasına sebebiyet vermiştir. Yaklaşık 55 etnik grubun yaşadığı ülkede, her bir grup kendi gelenek ve göreneklerine bağlı yaşamaktadır. Bu bağlamda, örf ve âdetler, Afgan hukuk sisteminde müstakil bir hukuk kaynağı olarak kabul görmektedir. Örfî kurallar, toplumsal uyumsuzlukların çözümünde yaygın şekilde kullanılmakta ve bu süreç genellikle yerel *Şûra*, *Jirge* yahut *Mereke* gibi danışma kuralları eliyle yürütülmektedir. Geleneksel hukuk sistemleri, coğrafi ve etnik çeşitliliğe rağmen benzer prensipler ihtiva etmekte olup, özellikle uyumsuzlukların ehliyetli kimselerce çözülmesi hususunda ortak anlayış hâkimdir.³⁷

Afgan Aile Hukukunun tarihî gelişim çizgisine bakıldığında, 1921 yılından başlayarak 1977'de yürürlüğe giren *Afgan Medenî Kanunu*'na kadar çeşitli dönemlerde farklı düzenlemelerin yapıldığı görülmektedir. Bu düzenlemeler, aile hukukuna ilişkin müstakil metinler olmayıp, daha ziyade aile hukukunu ilgilendiren sınırlı sayıda hüküm içermekteydi. Bu hükümlerin temel amacı, evliliği kolaylaştırmak ve İslâmî olmayan örf ve gelenekleri bertaraf etmek olmuştur.

1978 tarihli *Esâsnâme-i Encümen-i Rahnümâ'yî Hânevâde*: Afganistan'da kurulan Aile Rehberlik Derneği, ailelere rehberlik etmek, mali imkanlar doğrultusunda destek sağlamak ve eğitim seviyelerini yükseltmek amacıyla faaliyet göstermiştir. Dernek, halkın bilinçlenmesine katkıda bulunarak ailelerin ekonomik, sosyal ve sağlık sorunlarına çözüm üretmeyi hedeflemiştir.³⁸ Söz konusu dernek, ailelerin refahını artırmaya yönelik çeşitli sosyal, ekonomik ve sağlık odaklı faaliyetler yürütmüştür. Derneğin temel amacı, ebeveynleri aile içi sorumlulukları konusunda bilinçlendirmek ve

³³ Afganistan Medeni Kanunu'nun Hanefî fıkhnı esas kabul ederek hüküm vermesi bağlamında bir örnek için bkz. Sadrul Eslam Tahiri & Sefa Atik, “Afganistan Medreselerinde Okutulan Eserler Hakemliğinde Medyada Popüler Bir Tartışma Konusu Olarak Recm - Afganistan Örneği”, *Universal Journal of Theology* 5/2 (2020), 357-386.

³⁴ KMA, md.1/1.

³⁵ Nizâmmuddîn Abdullâh, *Şerh-i Kânûn-î Medenî Afganistân* (Kabil: İntişârât-ı Sayid, 2013), 5.

³⁶ Afganistan 2004, Anayasası 4. maddesine göre, Afganistan'da yaşayan Kavimler şunlardır: Peştûn, Tacik, Hazara, Özbek, Türkmen, Beluç, Peşşe-i, Nûristânî, Aymak, Arap, Kırgız, Kızılbaş, Gücür, Berâhevî vs. kavimler bulunmaktadır.

³⁷ Abdullâh, *Şerh-i Kânûn-î Medenî Afganistân*, 6.

³⁸ “*Esâsnâme-i Encümen-i Rahnümâ'yî Hânevâde*”, 577 Resmî Ceride (1978), md.1/1.

aile mutluluğunu desteklemektir. Bu doğrultuda, anne ve çocukların sağlığını koruyacak sosyal ve sağlık hizmetlerinin sunulmasına katkı sağlamakta, özellikle hamilelik sürecindeki hastalıkları hafifletmeye yönelik yardımlar sunmaktadır. Ayrıca, ailelerin bilinç düzeyini artırmak amacıyla konferanslar, seminerler, kurslar ve bilimsel etkinlikler düzenlenmekte; basın yasası çerçevesinde makaleler yayımlanmış ve belgesel filmler hazırlanmıştır. Bunun yanı sıra, aile hayatında eğitim ve öğretim faaliyetlerinin güçlendirilmesine yönelik çeşitli çalışmalar yürütülmüştür.³⁹ Bu bağlamda, Aile Rehberlik Esasnamesi herhangi bir siyasî faaliyeti içermemekte olup, düzenlemeleri yalnızca aile içi eğitim, rehberlik hizmetleri ve toplumsal bilinçlendirme alanlarıyla sınırlıdır. Esasname, aile kurumunun korunması ve geliştirilmesine yönelik rehberlik ve bilinçlendirme faaliyetlerini esas almakta ve toplumsal yapının temel unsuru olan aileyi desteklemeyi amaçlamaktadır.⁴⁰

1978 tarihli *Fermân-i Şumâre'yi 7 der Bâre'yi Mesârif-i Arûsi*: 1978 yılında Afganistan Halk Cumhuriyeti devlet başkanı Nur Muhammed Taraki (ö.1979) tarafından ilan edilen 6 maddelik ferman, 1977 tarihli Afgan Medeni Kanunu'nu tamamlayıcı nitelikte olup, geleneksel toplum yapısına müdahale eden önemli evlilik reformları içermektedir. Ferman, başlık parasının (*Şir Behâ-Velver*) yasaklanması ve ihlali durumunda hapis cezası öngörülmesiyle evlilik üzerindeki ekonomik yükü azaltmayı hedeflemiştir.⁴¹ Nişanlılık döneminde hediye zorunluluğunu kaldırarak taraflar üzerindeki baskıyı hafifletmiş, mehrin azami miktarını 10 Dirhem'le sınırlandırmıştır.⁴² Ayrıca, evliliğin yalnızca tarafların rızasıyla geçerli olabileceğini, dul kadınların evlenme hakkına müdahale edilmeyeceğini ve zorla evlendirmenin yasak olduğunu açıkça belirtmiştir. Bunun yanında kanun, asgari evlilik yaşını kızlar için 16, erkekler için 18 olarak belirlemiş, bu yaşların altındaki evliliklerin ve nişanların cezai yaptırıma tabi olacağını hükme bağlamıştır.⁴³ 1977 tarihli Afgan Medenî Kanunu'nun tamamlayıcısı olmakla birlikte bu fermanın hükümleri, Dr. Nacibullah (ö.1996) döneminde (1987-1992) 1991 tarihinde 220 sayılı fermanla yürürlükten kaldırılmıştır.

1978-1992 dönemi, Afganistan'da siyasal ve hukuksal yapının köklü biçimde dönüşüme uğradığı bir süreçtir. 1978'de Afganistan Demokratik Halk Partisi'nin askerî darbe ile iktidara gelişi, sosyalist ideoloji doğrultusunda devlet teşkilatının yeniden

³⁹ “Esâsnâme-i Encümen-i Rahnüma'yi Hânevâde”, md.5/3.

⁴⁰ “Esâsnâme-i Encümen-i Rahnüma'yi Hânevâde”, md.6/3.

⁴¹ “Fermân-i Şumâre-i 7 der Bâre'yi Mesârif-i Arûsi”, 409 Resmî Ceride (1978), md.1/1.

⁴² Mehir, maddi veya mali değeri bulunan her türlü menfaatten oluşabilir. Hanefî mezhebine göre mehir için öngörülen asgarî miktar 10 dirhem olup, bu miktar tarihsel olarak yaklaşık iki koyun bedeline tekabül etmektedir. Malikîler ise asgarî mehir miktarını 3 dirhem olarak belirlemişlerdir. Şafî ve Hanbelî mezheplerine mensup hukukçular, mehrin ne alt ne de üst sınırı bulunduğunu kabul ederler. Mehrin üst sınırının belirlenmemesi hususunda ise Hanefî ve Malikî mezhepleri, Şafî ve Hanbelîlerle aynı görüşü paylaşmaktadır. Daha fazla bilgi için bk. Komisyon, İslam Hukuku, ed. Talip Türkan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 319.

⁴³ FŞMA, m.2-3-4-5.

yapılandırılmasını ve kapsamlı reform politikalarının uygulanmasını beraberinde getirmiştir. Ancak bu reformlar, özellikle kırsal bölgelerde hâkim olan geleneksel toplumsal yapı ve muhafazakâr değerlerle çatışmış, bu durum devlet otoritesine karşı geniş çaplı toplumsal direniş hareketlerinin doğmasına yol açmıştır. 1979 yılında gerçekleşen Sovyetler müdahalesi, başlangıçta iç nitelik taşıyan bu çatışmayı uluslararası bir boyuta taşımış ve Afganistan'ı Soğuk Savaş rekabetinin önemli sahalarından biri hâline getirmiştir. Sovyetler Birliği tarafından desteklenen merkezi yönetim ile Mücahitler arasındaki mücadele, ülkeyi uzun yıllar süren yoğun silahlı çatışmalara sürüklemiştir. 1989'da Sovyetler birliklerinin Afganistan'dan tamamen çekilmesi ve 1991'de Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla birlikte merkezi yönetim dış destek kaynaklarını yitirmiş; bu durum 1992'de mevcut rejimin çökmesiyle sonuçlanmıştır. Rejimin dağılması sonrasında ortaya çıkan otorite boşluğu, çeşitli silahlı gruplar arasında yoğun güç mücadelelerine yol açmış ve ülke çok yönlü bir iç savaş sürecine girmiştir. 1992'de mücahit grupların Kabil'i ele geçirerek yönetime el koyması ise söz konusu dönemin siyasal kırılma noktasını somut olarak ifade etmektedir.⁴⁴

4. 1992-2001 Tarihleri Arasında Aile Hukukuna Dair Düzenlemeler

1992 yılında Marksist rejimin devrilmesini takiben iktidara gelen Mücahitler dönemi (1992-1996), devleti İslam Devleti ilan ederek Şeriat'ı hukukun esas kaynağı olarak belirlemiştir. Bu dönemde, kapsamlı bir hukuki reform ya da önemli yeni bir mevzuat yürürlüğe konulmamıştır. Hukuki işleyiş büyük ölçüde mevcut yapısal çerçeve üzerinden sürdürülmüştür. Buna karşılık, Taliban yönetimi (1996-2001) döneminde kurulan Şeriat temelli hukuk sistemi, ismen benzer olmakla birlikte, kısıtlayıcı bir tefsir üzerine inşa edilmiştir. Bu dönemde İslami hukukun muhafazakâr bir ideolojiyle sentezi, özellikle kadın hakları ve kamusal alandaki tahditler bağlamında, ağır ve katı hükümlerle tezahür etmiştir. Genel olarak, Mücahit gruplar arasındaki yoğun iç çatışmalar ve sonrasında Taliban rejiminin tesisi, Afganistan'ı ciddi bir siyasi ve kurumsal istikrarsızlık sürecine sokmuştur. Devletin merkezî otoritesinin zayıflaması sebebiyle bu dönemde yeni bir kanunî düzenleme yapılması imkânı doğmamış, hukuk sistemi büyük ölçüde fiilî uygulamalara dayalı olarak işlerlik kazanmıştır.

11 Eylül 2001 tarihinde ABD'ye yönelik gerçekleşen terör saldırılarından Taliban yönetimini sorumlu tutan ABD, bu durumu gerekçe göstererek aynı yıl içerisinde Afganistan'a askeri müdahalede bulunmuştur. Müdahalenin ardından ülkede oluşan siyasi boşluğun giderilmesi ve yeni bir anayasal düzenin kurulması amacıyla, 5 Aralık 2001 tarihinde Almanya'nın Bonn şehrinde ABD öncülüğünde NATO üyeleri ile Afgan Mücahit gruplarının temsilcileri arasında bir mutabakat metni imzalanmıştır. Bu mutabakat uyarınca, geçici bir anayasal çerçeve olarak Zahir Şah döneminde kabul edilen 1964 tarihli Anayasası'nın, yeni bir anayasa hazırlanıp yürürlüğe girinceye kadar geçerli olacağı kabul edilmiştir. Bu geçici dönemin ardından, kapsamlı müzakereler sonucunda hazırlanan yeni Afganistan Anayasası, 26 Ocak 2004 tarihinde yürürlüğe girmiştir. Yeni

⁴⁴ Detaylı bilgi için bkz. Kerim Peykâr Pamir, *Birinci Cumhuriyetten İkinci Emirliğe Kader Afganistan* (Kanada: Kanada Bilgi Derneği, 2021), 42-100.

Anayasa'nın 162. maddesinde açıkça belirtildiği üzere: “*Bu anayasanın yürürlüğe girmesiyle, bu anayasanın hükümlerine aykırı olan kanunlar ve kanun hükmünde olan fermanlar yürürlükten kaldırılır*”.⁴⁵ Bu hüküm doğrultusunda, anayasa ile açıkça çelişmeyen tüm mevcut mevzuatlar, özellikle 1977 tarihli Afgan Medenî Kanunu gibi temel kanunlar, yeni düzenlemeler yapıncaya kadar yürürlükte kalmaya devam etmiştir.

5. 2001-2021 Arasındaki Aile Hukuka İlgili Düzenlemeler

2004 tarihli *Kânûn-i Esâsî Afganistan*:⁴⁶ Afganistan'ın yeni anayasal düzenini belirleyen en önemli yasal metindir. 2001'de Taliban rejiminin devrilmesinden sonra, ülkenin yönetim şeklini ve hukuki çerçevesini belirlemek amacıyla hazırlanmış ve 4 Ocak 2004 tarihinde resmen kabul edilmiştir. Anayasa çerçevesinde devletin yapısı, hukuki düzeni ve diğer bazı temel özelliklerine kısaca değinilmesi gerekirse şu şekilde açıklayabiliriz: 2004 Anayasası, Afganistan'ın siyasal yapısını bağımsız, üniter ve İslâmî bir cumhuriyet olarak tanımlamıştır. Bu çerçevede devletin resmî adı “*Afganistan İslâm Cumhuriyeti*”⁴⁷ olarak belirlenmiş, devletin temel organları yürütme, yasama ve yargı güçler ayrılığı ilkesi doğrultusunda birbirinden bağımsız yapılar olarak düzenlenmiştir. Anayasanın 3. maddesine göre, Afganistan'da hiçbir yasa İslâm dininin hükümlerine aykırı olamaz. Bu hüküm, İslâm hukukunun devletin temel normatif dayanağı olduğunu ortaya koymaktadır. Her ne kadar İslâm resmî din olarak tanımlansa da anayasada diğer din mensuplarına ibadet özgürlüğü tanınmış ve bu bağlamda dinî çoğulculuğun anayasal güvence altına alındığı görülmüştür.⁴⁸ Anayasa, temel hak ve özgürlükler alanında da önemli düzenlemeler içermektedir. Tüm Afgan vatandaşlarına eşit haklar tanınmış, kadın-erkek eşitliği açıkça vurgulanmış, eğitim, ifade özgürlüğü ile mülkiyet hakları anayasal güvence altına alınmıştır. Bu hükümler, bireysel özgürlüklerin anayasal koruma

⁴⁵ Kânûn-i Esâsî Afganistan (KEA), *Resmî Ceride* 818 (26 Ocak 2004), Kanun No. 103, md.162/78.

⁴⁶ 2004 yılında kabul edilen Afganistan Anayasası, İslâm dinini devletin resmî dini olarak açık bir şekilde tanımlamış ve herhangi bir kanun yahut düzenlemenin İslâm'a aykırı olması hâlinde geçersiz sayılacağını hükme bağlamıştır. Bu anayasa, Afganistan tarihinde ilk defa mezhebî farklılığı anayasal düzeyde tanıyarak, toplumda azınlık konumunda bulunan Ca'ferî mezhebi mensuplarına, bilhassa aile hukuku sahasında, kendi mezhep esaslarına göre düzenlenecek “*Kanûn-i Ahvâl-i Şahsiyye*” çerçevesinde yargılanma imkânı tanımıştır. Mezhep çokluğunu resmen tanıması ve özellikle Şiî topluluklara, aile hukukuna dair kanun düzenleme hakkı tanıması hasebiyle, söz konusu anayasa, bu çalışmada kısaca zikredilmeyi gerekli kılmaktadır. Ne var ki, 2021 yılında Taliban'ın ülke yönetimini yeniden ele geçirmesiyle birlikte bu anayasal askıya alınmış, geçmiş döneme ait pek çok yasal düzenleme işlevselliğini yitirmiştir. Bu durum, ülke genelinde ciddî bir hukukî boşluk meydana getirmiş ve bu boşluğun yerine, merkezi bir anayasa veya kanunlar manzumesine dayanmaksızın, “şeriat” adı altında yayımlanan fermanlar ikame edilmiştir. Bu itibarla, mevcut hukukî sistemin mahiyetini tanımlamak ve ilmî şekilde analiz edebilmek adına, “şeriat” kavramının kullanılması ilmî isabetin bir gereği olarak kabul edilmelidir.

⁴⁷ Kânûn-i Esâsî Afganistan” md.1/7. “دین افغانستان، دولت جمهوری اسلامی، مستقل، واحد و غیر قابل تجزیه می باشد.

⁴⁸ دین دولت جمهوری اسلامی افغانستان، دین مقدس اسلام است. پیروان سایر ادیان در پیروی از دین و اجرای مراسم دینی شان در “Kânûn-i Esâsî Afganistan”، md.2/7. حدود احکام قانون آزاد می باشد.

altına alınması açısından dikkate değerdir. Dil ve kültürel haklar bakımından da anayasa kapsayıcı bir yaklaşım benimsemiştir. Peştuca ve Darice⁴⁹ resmî diller olarak kabul edilmekle birlikte, ülkede konuşulan diğer dillerin korunmasına yönelik hükümlere de yer verilmiştir. Bu durum, etnik ve kültürel çeşitliliğin anayasal düzeyde tanındığını göstermektedir.

Ancak, 2004 Anayasası'nın öngördüğü bu anayasal düzen, ülkedeki siyasal istikrarsızlık, silahlı çatışmalar ve sürekli değişen iktidar yapıları nedeniyle tam anlamıyla uygulanamamıştır. Özellikle Taliban'ın 15 Ağustos 2021 tarihinde Kabil'i ele geçirmesiyle birlikte Anayasa'nın büyük bir kısmı askıya alınmış ve ülke yeniden şeriat temelli bir yönetime yönelmiştir. Günümüzde Afganistan'da hangi hukuki sistemin geçerli olduğu belirsizliğini korumaktadır. Mevcut yönetim, pozitif yazılı hukuk kurallarından ziyade büyük ölçüde örfî hukuku ve şer'î hukuku esaslarına dayanan bir idareyi benimsemektedir. 2004 Anayasası, Afganistan'da hukuk devleti ve demokratikleşme yolunda önemli bir adım olarak değerlendirilse de ülkenin içinde bulunduğu politik koşullar nedeniyle uygulanabilirliği sınırlı kalmıştır.

2008 tarihli Kanun-i Ahval-i Şahsiyye-i Ehl-i Teşeyyu'-i Afganistan: 2004 yılında kabul edilen Afganistan Anayasası, ülke nüfusunun yaklaşık %15-20'sini oluşturan Şia topluluğun mensubu olduğu Ca'ferî Mezhebini resmî olarak tanıyan ilk anayasa metni olmuştur. Bu tarihten önce yürürlükte olan Medenî Hukuk düzenlemeleri esas itibarıyla Hanefî fihkına dayandırılmıştır. Mevzuatta açık bir hüküm bulunmadığı durumlarda ise mahkemeler, Hanefî Mezhebi'nin görüşlerine göre hüküm vermekle yükümlü kılınmıştır. Hanefî fihkını temel kabul eden Afgan Anayasası'nda Ca'ferî Mezhebine mensup kimseler için, mezheplerine göre hareket etmiştir.⁵⁰ Ca'ferî Mezhebine mensup vatandaşlara yönelik hukuki düzenlemeler, 2008 yılında önemli bir değişiklikte kurumsal bir niteliğe kavuşmuştur. Söz konusu yılda, "*Kânûn-i Ahvâl-i Şahsiyye-i Ehl-i Teşeyyu'*" adıyla anılan ve 249 maddeden oluşan bir kanun hazırlanmıştır. Fakat bu metin içerisinde kadın haklarına aykırı görülen bazı hükümlerin bulunması sebebiyle çeşitli maddeler tadil edilmiş ve nihayetinde kanun, 236 madde halinde kabul edilerek yürürlüğe girmiştir.⁵¹ Üç bölümden oluşan bu düzenleme, Ca'ferî vatandaşların Aile Hukukuna ilişkin meseleler, kendi mezhep hükümleri doğrultusunda çözme imkânı sunmaktadır.⁵² Günümüzde Afganistan'da Sünni vatandaşlar 1977 yılında yürürlüğe giren *Afganistan Medenî Kanunu'na* tabi olurken, Ca'ferî topluluğu ise yukarıda zikredilen 2008 tarihli

⁴⁹ "Kânûn-i Esâsî Afganistan", md.16/11.

⁵⁰ Kânûn-i Esâsî Afganistân (KEA), Resmî Ceride 818 (26 Ocak 2004), Kanun No. 103, md.131/67.

⁵¹ Eleştirenler, söz konusu yasanın; kadınların eşlerinin izni olmadan evden çıkmalarını engellemesi, onların eşlerinin cinsel taleplerine kayıtsız şartsız uymalarını zorunlu kılması ve benzeri düzenlemeler aracılığıyla kadınların özgürlük alanlarını sınırlandırıdığını ileri sürmektedir. Detaylı bilgi için bkz. B. B. C. Farsî, "Afganistan'da İki Tartışmalı Yasanın Akıbeti Belli Oldu" (2009).

⁵² Kânûn-i Ahvâl-i Şahsiyye-i Ehl-i Teşeyyu'i Afganistân (KAŞET), Resmî Ceride 988 (2010), Kanun No. 6771.

düzenlemeye göre muamelelerini yürütmektedir. Dolayısıyla mahkemelerde yürütülen yargılamalar da ilgili topluluğun tabi olduğu hukukî metne göre şekillenmektedir. Anayasa'nın 131. maddesi uyarınca, aile hukukuna ilişkin herhangi bir ihtilafta, bu mezhep özel kanunu'nun hükümleri ile genel hükümet mevzuatı arasında bir çelişki bulunması halinde, öncelik *Kânûn-i Ahvâl-i Şahsiyye-i Ehl-i Teşeyyu'* hükümlerine verilecektir.⁵³

Afganistan Kanun-i Ahvâl-i Şahsiyye-i Ehl-i Teşeyyu'nun Hazırlanma Süreci:

Afganistan'da Ehl-i Teşeyyu mezhebine mensup vatandaşlara yönelik hazırlanan *Kanun-i Ahvâl-i Şahsiyye Ehl-i Teşeyyu* taslağı, iki ayrı bilimsel kurulun katkılarıyla oluşturulmuştur. Bu kapsamda yürütülen çalışmalar, biri klasik fıkıh alanında uzman on kişilik, diğeri ise muasir İslam Hukuku alanında uzman üç kişilik iki bilimsel heyetin ortak katkılarıyla şekillenmiştir. Konsey niteliğindeki bu yapılanma, çalışmalarına Mayıs 2005'te başlamış, kapsamlı ve bilimsel nitelik taşıyan araştırmalarını ise Ağustos 2006 itibarıyla tamamlamıştır. Bu süreç, Afganistan'daki Şîî aile hukukunun kurumsallaşması ve sistematik bir metne kavuşturulması açısından önemli bir dönüm noktasıdır.

Söz konusu kanun'un hazırlık süreci üç aşamada gerçekleştirilmiştir. Birinci aşama "*ön araştırma ve araştırmacıların hazırlanması*" safhasında, kanun'un hazırlanmasına temel oluşturacak teorik ve pratik veriler toplanmış, bu alanda görev alacak uzmanların eğitimine öncelik verilmiştir. İkinci aşamada, ön araştırmalar ve uzman katkıları doğrultusunda, Ehl-i Teşeyyu'ya özgü aile hukuku meselelerini içeren bir kanun taslağı kaleme alınmıştır. Üçüncü aşamada ise hazırlanan metin, ilgili uzmanlar ve hukukçular tarafından kapsamlı biçimde gözden geçirilmiş ve gerekli düzeltmeler yapılarak nihaî hâli kazandırılmıştır.⁵⁴

Kanun taslağının hazırlanması sürecinde, bilimsel kaynakların belirlenmesi ve değerlendirilmesine ayrı bir önem verilmiştir. Bu kapsamda, ilk olarak fıkıh kaynaklarına başvurulmuştur. Derleme Kurulu, çok sayıda fakih ve müçtehidin görüşlerini kapsayan istişare süreci yürütmüş, özellikle Şîî fıkıh tarihinde etkili olmuş otuz seçkin fakihinin tanıtımını ve eser analizlerini içeren bir çalışma gerçekleştirmiştir. Bu bağlamda başlıca başvuru eserleri arasında, Ebû Cafer b. Muhammed b. Bâbeveyh el-Kummî'ye ait *el-Muknî'* ve *el-Hidâye*, Şeyh Müfid'in *el-Muknî'a*, Sayit Murtazâ el-Bağdadi'nin *el-İntişâr'ı*, Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *el-Mebsû't*, *el-Hilâf* ve *en-Nihâye* adlı çalışmaları, Abdülaziz Kadi b. Berac Halebî'nin *Cevâhiru'l-Fıkh'ı*, Kurban Ali Muhakkik Kâbilî'nin *Tevzîhu'l-Mesâil'i* ve Muhammed İshâk Feyyaz'ın *Minhâcü's-Sâlihîn* adlı eserleri bulunmaktadır.

İkinci kaynak kategorisi, İslam Hukukuna ilişkin eserleri kapsamaktadır. Bu çerçevede, Ruhullah Humeynî'nin *Tahrîrû'l-Vesîle'si*, İmam Kâşif el-Ğattâ'nın *Tahrîrû'l-Mecelle'si*, Abdürrahman es-Sâbûnî'nin *Şerh-i Kânûn-i Ahvâl-i Şahsiyye es-Sûrî* adlı eseri,

⁵³ Komisyon, Afganistan Kanun-i Ahvâl-i Şahsiyye-i Ehl-i Teşeyyu'nun Hazırlanma Sürecine İlişkin Rapor, t.y., md.676/142, <https://www.google.com/search?q=Icrp=EgZjaHJvb>.

⁵⁴ *Afganistan Kanun-i Ahvâl-i Şahsiyye-i Ehl-i Teşeyyu'nun Hazırlanma Sürecine İlişkin Raporu*, 2.

Muhammed Kadri Paşa'nın *el-Ahkâmü's-Şer'iyye fî'l-Ahvâli's-Şahsiyye'si* ve modern hukukçular Dr. Nâsır Katüziyan ile Dr. Esedullah İmâmî'nin *Hukuk-i Medenî* başlıklı eserleri temel referans olarak değerlendirilmiştir.

Üçüncü olarak, çeşitli ülkelerin aile hukuku sistemlerinden alınan kanunî düzenlemeler incelenmiştir. Bu kapsamda, 1977 tarihli *Afganistan Medenî Kanunu*, 1917 tarihli Osmanlı *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi*, Mısır *Vesayet Kanunu*, Fas ve Kuveyt'e ait *Kânûn-i Ahvâl-i's-Şahsiyye* metinleri ile İran *Medenî Kanunu* ve Suriye aile hukuku düzenlemeleri dikkate alınmıştır. Derleme meclisi, tüm bu kaynakları değerlendirirken, Şîî fıkhnın emirlerine ve şeriatın genel ilkelerine aykırı olmamak kaydıyla çeşitli uluslararası belgelerin hükümlerine de başvurmuştur.

Bu bağlamda, özellikle Birleşmiş Milletler *İnsan Hakları Evrensel Bildirisi*, *İnsan Hakları Sözleşmesi* ile *Kişisel ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi* gibi metinlerden yararlanılmıştır. Ayrıca, tezler, hakemli dergilerde yayımlanan makaleler ve Afganistan'daki yasal otoritelere ait belgeler çalışmaya entegre edilmiştir. Yayın Kurulu, bu süreçte Farsça, Arapça ve İngilizce dillerinde faaliyet gösteren 50'den fazla uzmanlaşmış hukuk web sitesine başvurarak geniş çaplı bir literatür taraması gerçekleştirmiştir.⁵⁵

Afganistan Yasalarında Ahvâl-i Şahsiyye-i Ehl-i Teşeyyu'nun İşlevi: Yukarıda bahsettiğimiz üzere Afganistan halkının ekseriyeti Ehl-i Sünnet itikadına mensup olup, amelî mezhep olarak Hanefî fıkhnına bağlıdır. Tarihî süreç boyunca bu topraklardaki siyasal iktidar, genel itibarıyla Sünnîler tarafından temsil edilmiştir. Bu durum, devletin hukukî düzenlemelerinde Hanefî Mezhebi'nin temel referans alınmasını beraberinde getirmiştir. Nitekim günümüzde yürürlükte olan Afgan Medenî Kanunu, ülke sınırları içinde yaşayan tüm bireyler için bağlayıcıdır. Söz konusu kanunun 1. maddesinin 2. fıkrasında açıkça belirtildiği üzere, mevcut kanunlarda bir hükümün bulunmaması hâlinde, öncelikle Hanefî fıkhnına müracaat edilmesi gerektiği hüküm altına alınmıştır. Her ne kadar 1977 yılında tedvin edilen *Medenî Kanun*, mezhebî çoğunluğu hukukî metinlerde açıkça zikretmemekte ise de 2004 yılında kabul edilen Afganistan Anayasası'nın 130. maddesi, özellikle aile hukukuna dair konularda, Şîî azınlığın mezhebî farklılıklarını da dikkate alarak çok hukuklu bir sistemin önünü açmıştır.

Afganistan Medenî Kanunu, esas itibarıyla İslâm Hukukuna dayanmakla birlikte yalnızca Müslüman vatandaşlara değil, diğer din mensuplarına da teşmil edilmiştir. Kanun, aynı zamanda Müslüman Afgan vatandaşları arasındaki mezhep farklılıklarını gözetmeksizin uygulanmaktadır. Ülkede 1980 yılında yürürlüğe giren ve Komünist yönetimin etkisi altında hazırlanan Anayasa hariç olmak üzere, önceki tüm anayasal düzenlemeler Hanefî fıkhnını temel almıştır. 2004 Anayasası da bu geleneksel çizgiyi büyük ölçüde sürdürmekle birlikte, İslâm'ı resmî din olarak tanımlayan 2. maddesinde Hanefî mezhebine açık bir atıfta bulunmamıştır. Bununla birlikte, 130. maddede

⁵⁵ Komisyon, Afganistan Kanun-i Ahvâl-i's-Şahsiyye-i Ehl-i Teşeyyu'nun Hazırlanma Sürecine İlişkin Raporu, t.y., 3-8.

mahkemelerde yasal boşluk hâsıl olması durumunda her bireyin kendi mezhebine göre yargılanabileceği hükme bağlanmıştır. Ayrıca, 131. madde ile Hanefî fıkhnın yanında Şîî fıkhi da resmî düzeyde tanınmıştır. Söz konusu maddede, “*Kanun hükümlerine göre mahkemelerde Ahvâl-i Şahsiyye durumlarıyla ilgili davalarda ehl-i Teşeyyu için Şîî mezhebinin ilkeleri uygulanır*” denilerek, Şîî vatandaşların kişisel statü davalarında kendi mezheplerine göre yargılanmalarının önü açılmıştır.⁵⁶

Afganistan’da mahkemeler, farklı davalarda Anayasa veya diğer kanunlarda açık bir hüküm bulunmadığı takdirde, ilgili davayı Şîî mezhebi hükümlerine göre çözümlemektedir.⁵⁷ Bu uygulamanın temelinde, ülkede yaşayan Şîî topluluğunun şahsî hukuka ilişkin bazı alanlarda *Afgan Medenî Kanunu*’nun belirli hükümlerini, özellikle ehliyet, kız isteme, nişan, nikâh, nikâhın sonuçları, boşanma, vasiyet ve miras gibi konuları benimsemeleri yatmaktadır. Bu bağlamda, Afganistan Anayasası’nın 131. maddesi esas alınarak hazırlanan *Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu*, 2008 yılında 188 sayılı Resmî Gazete’de yayımlanarak yürürlüğe girmiştir. Söz konusu düzenleme, ülkedeki Şîî vatandaşlar için istisnâî bir hüküm niteliği taşımakta olup, yalnızca bu topluluk açısından geçerlidir. Bununla birlikte, Şîî fıkhi hükümlerinin uygulanabilirliğine ilişkin olarak iki temel koşul öngörülmüştür. İlk olarak, uygulanacak fikhî hükümlerin mevcut yasal düzenlemelere aykırı olmaması gerekmektedir. İkinci olarak ise, bu hükümlerin Afgan toplumunun kamu düzenine zarar vermemesi şartı aranmaktadır. Belirtilen bu özel izin, yalnızca Afganistan’daki Şîî topluluğa tanınmış olup, ülkede yaşayan diğer dinî gruplar açısından benzer bir uygulama söz konusu değildir.

Ahvâl-i Şahsiye Özelinde Afgan Mahkemelerine Kısa Bakış: Afganistan’da yargı sistemi, üç dereceli bir yapı üzerine kuruludur: genellikle *İbtidâiyye* (Birinci Derece Mahkemesi), *İstinâf* (İkinci Derece Mahkemesi) ve *İstir* (Temyiz Mahkemesi). Bu mahkemelerin türleri, görev alanları ve yapısal özellikleri, ilgili yasal düzenlemelerle açık bir biçimde tanımlanmıştır.

Aile kurumu, toplumun temel yapı taşlarından biri olarak, sosyal düzenin korunmasında ve bireylerin karşılıklı hak ve yükümlülüklerinin düzenlenmesinde merkezi bir rol oynamaktadır. Bu nedenle, aileyle ilgili hukuki düzenlemeler, diğer hukuk alanlarına kıyasla ayrı bir öneme sahiptir. Afganistan hukuk sisteminde de aileye dair davalar ve uyuşmazlıklar, genel mahkemelerden farklı olarak, özel ihtisas mahkemeleri olan Aile Mahkemeleri’nde ele alınmaktadır. Aile Mahkemeleri’nde görev yapan hâkimler, aile hukuku alanında gerekli eğitimi almış ve alana özgü niteliklere sahip kişilerden oluşmaktadır. Ayrıca, Aile Mahkemeleri’nde görevli her erkek hâkimin yanında, danışman statüsünde bir kadın görev yapmaktadır. Bu danışman, yargı sürecine

⁵⁶ KEA, md.131/67 محاکم برای اهل تشیع در قضایای مربوط به احوال شخصیه، احکام مذهب تشیع را مطابق به احکام قانون تطبیق می نمایند.

⁵⁷ KEA, md.131/67. محاکم قضیه را در این قانون اساسی وقوانین دیگر حکمی موجود نباشد، محاکم قضیه را مطابق به احکام این مذهب حل وفصل می نمایند.

toplumsal cinsiyet duyarlılığı kazandırmak ve kadınların davalardaki temsiliyi güçlendirmek amacıyla sistemin ayrılmaz bir parçası olarak yer almaktadır.

Afganistan'da Aile Mahkemeleri, Medenî Hukuk Mahkemeleri kategorisinde yer almakta ve bu mahkemelerde görülen davalar, medeni usul kurallarına uygun şekilde yürütülmektedir. Ancak aileye ilişkin dâvalarda yetki, genel mahkemelerden alınarak İhtisas Aile Mahkemeleri'ne devredilmiştir. Böylece bu alandaki yargılama, daha uzmanlaşmış bir çerçevede gerçekleştirilmeye başlamıştır. Aile Mahkemeleri, ilgili mevzuat çerçevesinde karar vermekte ve dâvalara uygulanacak hukuki normları mezhep farklılıklarını da dikkate alarak belirlemektedir.

Afganistan yargı sisteminde mezhepsel temsiliyet konusunda eşitlik ilkesi benimsenmiştir.⁵⁸ Mahkemelerde görev alacak hâkimlerin seçimi, mezhebi aidiyetlerine bakılmaksızın staj sınavında aldıkları başarı sıralamasına göre yapılmakta olup, Sünnî ve Şîî adaylara eşit fırsatlar sunulmaktadır. Nitekim, mahkeme heyetleri Sünnî ve Şîî hakimlerden oluşmakta ve mahkeme başkanları mezhep farkı gözetilmeksizin, ilmî ehliyet, mesleki tecrübe ve liyakat esas alınarak tayin edilmektedir. Yargılama sürecinde hâkimlerin karar verme yetkisi, tarafların mezhepsel kimliklerine göre farklılık arz etmektedir. Sünnî bireylerin taraf olduğu davalarda Afgan Medenî Kanunu esas alınırken, Şîî bireyler için *Kânûn-i Ahvâl-i Şahsiyye-i Ehl-i Teşeyyu'* uygulanmaktadır. Bu bağlamda, bir Şîî hâkim Sünnî tarafın davasında *Medeni Kanun'u* esas alarak, bir Sünnî hâkim ise Şîî bir tarafın davasında *Kânûn-i Ahvâl-i Şahsiyye-i Ehl-i Teşeyyu'* hükümlerine göre karar vermektedir. Böylece Afganistan yargı sistemi, mezhepler arası eşitliği gözeten ve tarafların dini inançlarını dikkate alan çoğulcu bir hukuki yapı arz etmektedir.

2009 tarihli *Kânûn-i Men-i Hoşunet Aleyh-i Zenân* (Kadınlara Yönelik Şiddetin Önlenmesi Kanunu): Afganistan'da, uzun yıllar süren savaş ve zorlukların ardından Afgan kadınlarının onurunu korumak ve haklarını savunmak amacıyla *Kadınlara Yönelik Şiddetin Önlenmesi Kanunu* 2009 yılında Millî Meclis tarafından kabul edilmiştir. Bu kanun, 2004 tarihli Afganistan Anayasası'nın 24. ve 54. maddeleri doğrultusunda hazırlanmıştır. Söz konusu Kanun, 2009 yılında dört fasıl ve 44 maddeden oluşan bir metin olarak Resmî Gazete'nin 989. sayısında yayımlanmıştır.

Afganistan'da kadına yönelik şiddet, hukukun etkin şekilde uygulanamaması, toplumsal yapının kurumsallaşmaması, düşük kültürel düzey, yaygın cehalet ve eğitimsizlik ile bazı dinî inançların yanlış yorumlanması gibi çok boyutlu nedenlerle derinleşmiş bir toplumsal sorun olarak varlığını sürdürmektedir. Kadınlara yönelik şiddet biçimleri hem fiziksel hem de psikolojik düzeyde ciddi insan hakları ihlallerine yol

⁵⁸ Cumhuriyet döneminde Afganistan'da yargı organlarının yapısında mezhepsel temsiliyete özel bir önem verilmiş; bu bağlamda Sünnî ve Şîî mezheplerine mensup yargıçlar için mahkemelerde eşit kontenjanlar tahsis edilmiştir. Bu uygulama, toplumsal çeşitliliği yargı mekanizmasına yansıtmayı ve mezhepler arası adalet algısını güçlendirmeyi amaçlamıştır. Ancak Taliban yönetiminin iktidara gelişiyle birlikte bu dengeleyici yapı ortadan kaldırılmış; mahkemelerdeki mezhepsel temsil esasına dayanan kontenjan uygulaması sona erdirilmiştir.

açmakta ve bu durum toplumsal cinsiyet eşitliğini daha da zorlaştırmaktadır. Afgan toplumunda en yaygın şiddet türleri arasında kadına cinsel taciz, fuhuşa zorlama, evlilik amacıyla alınıp satılması, bed dâden,⁵⁹ zorla evlendirme, evlilik hakkının engellenmesi ve yasal yaş öncesi evlilik gibi uygulamalar da kadına yönelik yapısal şiddetin göstergelerindendir.⁶⁰

2010 tarihli *Kânûn-ı Hânevâde*: Afganistan toplumunda kadına yönelik şiddetin artması üzerine, Kadın İşleri Bakanlığı ile sivil toplum kuruluşları iş birliği yaparak aile hukukuna dair yeni bir yasal düzenleme hazırlamıştır. "*Kânûn-ı Hânevâde*" adı verilen ve 13 fasıl ile 220 maddeden oluşan bu kanun, evlilik şartları, mehir, nikâh tescili zorunluluğu, eş ve çocuk hakları ile sosyal medya üzerinden nikâh ve boşanma gibi konuları içermektedir. Ayrıca, evlenme yaşının eşitlenerek 18'e çıkarılması ve nişanla birlikte nikâh kılılmasının yasaklanması gibi önemli yenilikler önerilmiştir. Ancak Adalet Bakanlığı, mevcut *Medeni Kanun'un* yeterli olduğunu belirterek kanunun yasalaşmasına izin vermemiştir. Bu gelişmenin ardından 2017 yılında Kabil'de hukukçular, idareciler, din âlimleri ve STK temsilcilerinin katılımıyla istişarî bir toplantı yapılmıştır. Bu toplantının neticesinde, şer'î esaslarla uyumlu, modern ihtiyaçlara cevap veren yeni bir aile hukuku metni olarak "*Kanun-i Merasim-i Arûsi* " 2017 yılında ortaya konmuştur.⁶¹

2017 tarihli *Kanun-i Merasim-i Arûsi*:⁶² 2017 yılında Afganistan'da yürürlüğe konulan ve *Kânûn-i Merâsim-i Arûsi* olarak ismini taşıyan düzenleme, dört fasıl ve toplam 25 maddeden müteşekkil olup, evlilikle alakalı örfî, dinî ve hukuki meseleleri ihtiva etmektedir. Bu kanun, önceki *Usûlnâme-i İzdivâc* ve benzeri düzenlemelerin devamı mahiyetindedir. Hükümet, söz konusu metin ile örf-âdetlerden neşet eden, dinen ve hukukten sakıncalı görülen uygulamaların önüne geçmeyi ve evlilik masraflarını makul

⁵⁹ Bed dâden, Afganistan halkının geleneksel uygulamalarından biri olup, ülkenin farklı bölgelerinde çeşitli şekillerde görülmektedir. Bu uygulama genellikle yerel meclis, "Jirga ya da مويسفیدان" (ak sakallılar) adı verilen yaşlılar konseyi tarafından hayata geçirilir. Bad olgusu, çoğunlukla bir kişinin diğer bir aile mensubunu öldürmesi ya da ciddi bir suç işlemesi durumunda gündeme gelir. Bu tür vakalarda, yeni şiddet olaylarını engellemek ve kan davasının önüne geçmek amacıyla, suçlunun ailesinden bir ya da birden fazla kız çocuğu, mağdur ailenin erkek üyeleriyle evlendirilir. Bu uygulama, 1976 tarihli Afganistan Ceza Kanunu'nun 517. maddesi uyarınca cezai bir suç olarak kabul edilmektedir.

⁶⁰ Kadına yönelik diğer şiddet türleri, kadınların yakma ya da kimyasal madde kullanımıyla zarar verme, intihar etme, yaralama ve sakat bırakma, fiziksel şiddet ve dövme gibi olaylar yer almaktadır. Bunun yanı sıra, kadınların hayvan, arazi veya para karşılığında takas edilmesi, zorunlu tecrit, madde bağımlılığına sürüklenme, hakaret, aşağılama, tehdit ve taciz gibi eylemler de bu şiddet sarmalının bir parçasıdır. Bu çok yönlü şiddet biçimlerinin yaygınlığı, Afganistan'da kadın haklarıyla ilgili reformların yalnızca yasal değil, aynı zamanda toplumsal dönüşüm gerektirdiğini ortaya koymaktadır.

⁶¹ Palevşe Ömerî, "*Kânûn-ı Hânevâde*", Nihâd-i Tahkikât-î Zenân ve Atfâl (Vâkiyyet) (2010), 1. Ayrıca bkz. b.b.c. <https://www.bbc.com/persian/afghanistan-38504753>.

⁶² Detaylı bilgi için bkz. Muhammed Zakir Bakhtari, "Afganistan 'Kânûn-ı Merâsim-i Arûsi'si ile Osmanlı Devleti 'Düğünlerde Men'i İsrâfât Kânûnu'nun Benzerlikleri Açısından İncelenmesi", ASBÜ YUVA Uluslararası Aile Araştırmaları Dergisi 3/1 (30 Haziran 2025), 62-98.

seviyelere çekmeyi hedeflemiştir. Evlilik merasimlerinde görülen aşırı masraflar, özellikle Afganistan toplumunda sosyal ve iktisadi problemleri derinleştirmiş, gençlerin evlilik birliği kurmasını zorlaştırmış, bazı bölgelerde evlilik yaşının ertelenmesine ve gayrimeşru birlikteliklerin artmasına sebebiyet vermiştir. Bu bağlamda hazırlanan kanun, evlilik kavramlarına dair daha kapsamlı tanımlamalar getirmiş ve uygulamadaki keyfilikleri sınırlandırma gayesi taşımıştır.⁶³ Evlilik masraflarının çokluğu nedeniyle ortaya çıkan vahim durumlar, son yıllarda hükümetler tarafından dikkate alınmış ve durumu kontrol altına almak amacıyla Evlilik Kanunu (*Kânûn-i Merâsimi Arûsi*) yürürlüğe konulmuştur. Kanunun 4. maddesi bu hususta mühim bir hüküm ihtiva etmektedir. İlgili maddede şu ifadeler yer verilmiştir: “Söz kesme, Nişan, Şirni Hori⁶⁴(nişan şekeri), Heys Hûri⁶⁵(yakın abalarla beraber yemek yemesi), Kına Gecesi, Taht Cemi, Payvâzi, Altıncı Gece, Yıl Dönemi, Çocuğa İsim Verme ve Saçını alma, Taç Giyme, Hatne Sûri (Sünnet) Hac, Yolculuk ve Mezuniyet merasimlerinin otellerde, salonlarda ve restoranlarda yapılması yasaktır”.⁶⁶ Ayrıca 18. madde, bu yasağa atıfta bulunarak 4. maddede sayılan, otellerde, salonlarda ve restoranlarda toplantıların ve diğer merasimlerin yapılmasını yasaklamaktadır.⁶⁷ Ne var ki, bu kanunun cezaî müeyyide içermemesi ve uygulama denetimin zayıflığı sebebiyle toplumun geniş kesimleri bu düzenlemeyi tatbik etmekte isteksiz davranmış ve geleneksel merasim usullerini sürdürmeye devam etmiştir. Bu durum, hukukun toplumsal karşılık bulabilmesi için yalnızca normatif düzenlemenin kâfi gelmediğini, uygulama ve denetim mekanizmalarının da ihdas edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

6. 2021-2025 Tarihleri Arasında Taliban Yönetimindeki Düzenlemeler

15 Ağustos 2021 yılında Afganistan’da Taliban hareketinin iktidarı devralmasıyla birlikte, önceki hükümet döneminde yürürlükte bulunan yasal düzenlemeler büyük ölçüde askıya alınmıştır. Taliban yönetimi, devlet işleyişini mevcut mevzuata dayandırmak yerine, her alanda İslâmî şariat prensiplerini esas almak ve yönetimi Emirü’l-mü’minîn tarafından çıkarılan fermânlar çerçevesinde sürdürmek yolunu tercih etmiştir. Bu yaklaşım, hem toplum nezdinde hukuki belirsizliklerin doğmasına hem de devletin idari ve bürokratik yapılarının işlevselliğini kaybetmesine sebep olmuştur. Oysa bir devletin düzenli ve etkin bir şekilde yönetilebilmesi için yazılı kanunların varlığı ve yasama süreçlerinin işlerliği temel bir gerekliliktir. Bu çerçevede, söz konusu süreçler hem kamu düzeninin temini hem de idari kararların meşruiyetinin güvence altına alınması bakımından vazgeçilmez nitelik arz etmektedir.

2021 tarihli Afganistan İslam Emirliği’nin Gençlerin Evlenmelerine Dair Fermanı: 2021 yılında Taliban’ın Afganistan’da yeniden iktidarı ele geçirmesiyle birlikte,

⁶³ Kânûn-i Merâsim-i Arûsî (KMA), *Resmî Ceride* 1280 (2017), Kanun No. 156.

⁶⁴ Nişan merasiminin tamamlandığını ifade eden “Kend/کند” adı verilen bir çeşit şekerin kırılıp dağıtılmasıdır.

⁶⁵ Düğünden önce veya sonra akrabaların toplanıp yemek yemeleridir.

⁶⁶ KMA, md.4/3.

⁶⁷ KMA, md.18/6.

aile ve evlilik kurumuna ilişkin birtakım düzenlemeler getirilmiştir. Bu kapsamda yayımlanan dört maddelik bir ferman ile gençlerin evlenmesini teşvik etmeye yönelik bazı yasal düzenlemeler getirmiş ve toplumsal önlemler alınmıştır. Birinci madde, toplumsal ahlaki değerlerin korunması ve güçlendirilmesini hedeflerken, 50 bin Afgani'yi⁶⁸ aşan Mehîr (*Şîrbaha veya Gele*) taleplerini ağır suç kapsamında değerlendirmiş ve bu taleplerde bulunan taraflara ciddi cezaî yaptırımlar öngörmüştür. İkinci madde, düğün harcamalarının 50 bin Afgani'yi geçmemesi gerektiğini hükme bağlamış, bu sınırın ihlali durumunda yasal süreçlerin başlatılacağı ve ağır suçlamaların gündeme geleceği belirtilmiştir. Üçüncü maddede ise çeyiz uygulamasının caiz olmadığı ifade edilerek, bu uygulamanın İslam Hukuku'nda evliliği zorlaştırıcı bir unsur olarak değerlendirildiği ve toplumsal ahlak üzerinde olumsuz etkiler doğurabileceği vurgulanmıştır. Dördüncü ve en dikkat çekici madde ise, 20 yaşına ulaşmış bekar erkek bireylerin iki yıl boyunca Mücahit Ordusunda görev yapmalarını zorunlu kılarken, aynı yaş grubundaki bekar kızların İslam Emirliği mücahitleriyle evlendirilmelerini öngörmektedir. Bu düzenlemeler, Taliban yönetiminin aile kurumunu ideolojik ve toplumsal kontrol aracı olarak yeniden şekillendirme çabalarının açık bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.⁶⁹

2021 tarihli Emîrû'l-Mü'mînîn⁷⁰ Kadın Hakları, Miras ve Evlilikte Rıza Şartı Fermanı: Taliban'ın sözcüsü Zabihullah Mücahid, resmi internet sitesi ve X (Twitter) hesabı üzerinden, Taliban lideri Molla Hibatullah Ahundzâde tarafından Afganistan'da kadınların evlilik ve miras haklarına ilişkin yayımlanan altı maddelik fermanı kamuoyuna duyurmuştur. Taliban lideri Hibetullah Akhundzâde tarafından ilan edilen fermana, kadınların temel haklarının korunması ve ihlallerin önlenmesi amacıyla ilgili kamu otoritelerine bağlayıcı nitelikte talimatlar verilmiş olup, bu kapsamda bâliğa kadınların evlilik akdine rızalarının bulunmasının hukuken şart olduğu, evliliğin taraflar arasında kefâet esasına riayet edilerek ve toplumsal fitne veya fesada yol açmayacak şekilde tesis edilmesi gerektiği, hiçbir kişi veya makamın bir kadını rızası dışında evlendirmeye yetkili olmadığı vurgulanmıştır. Fermana kadınların hukuki statüsü, mülkiyet konusu veya tasarruf nesnesi değil, şahsiyet sahibi hür bireyler olarak tanımlanmakta ve sulh akdi, düşmanlıkların giderilmesi veya başka bir gerekçeyle bir kadının bir başkasına verilmesinin şer'î ve hukukî bakımdan caiz olmadığı belirtilmektedir. Dul kadınların, iddet sürelerini tamamladıktan sonra kayınbirader veya herhangi bir şahıs tarafından zorla evlendirilemeyeceği, yeniden evlenme hususunda irade serbestisine sahip oldukları, ancak kefâet şartı ve fitne-fesadı önleme ilkesinin gözetileceği ifade edilmektedir. Mehîr ve miras haklarının şer'î çerçevede dokunulmaz olduğu, dul kadınların yeni evliliklerinde mehîr talep etme haklarının gasbedilemeyeceği, Kur'ânî

⁶⁸ Afganistan'ın Para biriminin adı Afgani'dir. Türkçe'de ise Afgani olarak yazılır. Resmî kodu AFN'dir.

⁶⁹ "Fermân-i Amaret-i İslâmî Afganistan der Mevrid-i İzdivâc-i Cevânân", 463 (2021), md.1.2.3.4/1.

⁷⁰ Emîrû'l-Mü'mînîn ifadesi, fermanın başlığında yer aldığı şekliyle kullanılmıştır. Bu nedenle, metnin orijinal yapısına ve muhtevasına saygı gereği, ifade aynen muhafaza edilerek aktarılmıştır.

hükümlere göre belirlenmiş miras paylarının engellenmesinin hukuka aykırılık teşkil ettiği belirtilmektedir. Çok eşlilik durumunda ise evli erkeğin, eşleri arasında mali ve fiilî adalet yükümlülüğüne riayet etmesi zorunlu tutulmakta, aksi davranışın hukukî ve dinî sorumluluk doğuracağı ifade edilmektedir. Ayrıca fermanında, Hac ve Evkâf Bakanlığı'na din âlimleri aracılığıyla erkekler kadınlara zulmetmeme hususunda uyarıda bulunma, hak ihlallerinin ilahî azabı gerektirebileceğini topluma hatırlatma, Enformasyon ve Kültür Bakanlığı'na kadınların şer'î haklarına ilişkin bilinç oluşturacak yazılı ve görsel materyaller hazırlayıp kamuya paylaşma, Taliban Yüksek Mahkemesi'ne ise özellikle dul kadınların uğradığı hak ihlallerine ilişkin başvuruları gecikmeksizin inceleyerek gerekli yargısal korumayı sağlama görevi verilmiştir.⁷¹

2025 tarihli Emîrû'l-Mü'minîn'in Akrabalık, Düğün, Musibet ile Hac ve Umre Sonrası Uygun Olmayan Âdetlerden Sakınılmasına Dair Fermanı: Afganistan Emirliği tarafından yayımlanan son ferman, toplumsal hayatın önemli yapı taşlarından olan evlilik, cenaze ve hac gibi merasimleri İslam'ın temel ilkeleri çerçevesinde düzenlemeyi amaçlamaktadır. Ferman, İslâmî ölçütlerle çelişen örfî uygulamalara karşı dinî esaslara uygun bir rehber sunmaktadır. Bu kapsamda nikâh akdinde kadının açık rızasının zorunlu olduğu, zorla evlendirmenin İslam Hukuku'nca geçersiz sayıldığı ve kadının bu durumda resmî mercilere başvurma hakkına sahip olduğu belirtilmektedir. Dul ya da boşanmış kadınların rızaları dışında evlendirilmeleri de caiz görülmemekte, kadın birey evlilikte bağımsız bir özne olarak kabul edilmektedir. Mehrin yalnızca kadına ait olduğu, bu hakkın üçüncü şahıslarca kullanılamayacağı ve yüksek mehrin teşvik edilmediği ve mehir dışında çeşitli adlar altında ücret talep edilmesinin caiz olmadığı ifade edilmiştir.

Düğün merasimlerinde din, ekonomi ve sadelik esas alınmakta, gösterişten uzak durulması gerektiği vurgulanmaktadır. Lüks törenler, maddi değeri yüksek hediyeler, damadın ailesinden yapılan çeşitli talepler ve araç konvoyları dinen sakıncalı kabul edilmekte ve yasaklanmaktadır. Ayrıca, "Ronama/gelinin yüzünü görmesi için verilen hediye" gibi hediyeleşme gelenekleri ve "*bedel evlilik/ şîğâr nikahi*" uygulamaları da meşru görülmemekte, aile büyüklerine bu konuda bilinçlendirme görevi verilmektedir. Cenaze merasimleri de benzer şekilde sade olmalıdır. Ölüm sonrası belirli günlerde yemek verilmesi gibi uygulamalar bidat sayılmakta, bunun yerine, gizli sadakalar teşvik edilmektedir. Yetim malının bu tür hayır işlerinde kullanılması yasaklanmakta, cenaze yemeklerinin hazırlanması sorumluluğunun ise komşulara ait olduğu ifade edilmektedir. Taziye süresi üç gün ile sınırlı tutulmakta ve gösterişten uzak durulması gerektiği belirtilmektedir.

Hac ve Umre dönüşlerinde yapılan büyük davetler ve pahalı hediyeler dağıtma gelenekleri, ibadetin sadeliği ile çeliştiği için eleştirilmekte, bu tür uygulamaların birey üzerinde ekonomik baskı oluşturduğu ve dini vecibeleri yerine getirmeyi caydırabileceği ifade edilmektedir. Uygulamaların hayata geçirilmesinde devlet organları, dini kurumlar,

⁷¹ Hacer Şahin, "Emîrû'l-Mü'minîn Kadın Hakları, Miras ve Evlilikte Rıza Şartı Fermanı", *Anadolu Ajansı* (25 Aralık 2021); Ayrıca bkz. *Tesnim Haber Ajansı*, (2021).

yerel liderler ve medya aktif rol oynayacak, bu aktörler toplumu bilinçlendirme faaliyetleri yürütmekle ve denetim mekanizmalarını işletmekle yükümlü olacaktır. Sonuç olarak, fermanın amacı, İslam'ın özüne uygun, sade ve meşru uygulamaların yaygınlaştırılmasıdır. Toplumun, gelenek adı altında sürdürülen din dışı pratiklerden uzaklaşması bir bireysel sorumluluk olduğu kadar toplumsal bir yükümlülük olarak da sunulmaktadır.⁷²

7. Düzenlemelerin Pratik Uygulamaları

Afganistan Aile Hukukuna ilişkin yasal düzenlemelerde öngörülen birçok hüküm, kural koyucu iradenin sınırlayıcı niteliğine rağmen fiilî uygulama bakımından bağlayıcılıktan uzaktır. Bu durumun temel nedenlerinden biri, Afgan toplumunun özellikle bazı kabile ve aşiret yapılarında güçlü bir biçimde varlığını sürdüren örfî normlar ve geleneksel otoritelerin hukuki düzenlemelere üstün gelmesidir. Nitekim, bu kanunlarda yer alan hükümler çoğu durumda yaptırım içermemekte, ihlal edenlere karşı sadece önleyici ve sınırlandırıcı tedbirler öngörülmektedir. Düğün merasimlerindeki aşırılıkların kontrol altına alınmasına ilişkin düzenlemelerde gelin ve damat aileleri ile davetlilere yönelik herhangi bir cezai yaptırım öngörülmemiştir. Bunun yerine, uyarıcı nitelikteki hükümler esas alınmış ve sorumluluk büyük ölçüde organizasyon mekânlarının işletmecilerine yüklenmiştir. Örneğin Afganistan *Kanun-i Merâsim-i Arûsi'sinin* 22. maddesi bu yaklaşımı açıkça ortaya koymaktadır. Buna göre, otel, salon ve restoran işletmecileri, Kanun'un 18. maddesinde belirlenen kurallara aykırı davranışları hâlinde kademeli bir disiplin cezası sistemiyle karşı karşıya kalmaktadır. İlk ihlalde 30.000 Afgan parası idari para cezası uygulanmakta, ikinci ihlalde işletmenin bir ay süreyle geçici olarak kapatılması öngörülmekte, üçüncü ihlalde ise işletme ruhsatının tamamen iptal edilmesi hükme bağlanmaktadır.⁷³ Bu bağlamda kanun, düğün merasimlerine ilişkin düzenlemelerin icrasında devlet yerine çoğunlukla işletmecileri aracılık eden mekanizma hâline getirmektedir.

Ancak, bu düzenlemelerin etkinliği büyük ölçüde sınırlıdır. Zira kanunun yasakladığı birçok örfî uygulama ve aşırılık, toplumsal hafızada derin bir yer edinmiş olup kültürel bir norm hâline gelmiştir. Bu tür geleneksel pratiklerin değişimini hedefleyen yasal müdahaleler, sadece hukuki metinle yapılmaya çalışıldığında toplumsal dirençle karşılaşmakta ve çoğu zaman sonuçsuz kalmaktadır. Nitekim Afganistan'da düğün masraflarının sınırlandırılması, kına ve çeyiz törenleri ile ilgili ölçsüz harcamaların

⁷² “Fermân-i Emîrî'l-Müminîn der Mevrid-i Cilevgirî az Revâchâ'yi Nâdürüst Hangâm-i Heyşâvend-i, Arûsihâ, Musibethâ ve Hamçünân Bazgeşt az Hac ve Umre” (2025), md.1.2.3.4/1.2.3, <https://www.alemarahdari.af/category/leadership>.

⁷³ هرگاه اداره هتل ها، سالون ها و رستوران ها از احکام مندرج ماده هجدهم این قانون تخلف نماید، حسب ذیل تأدیب می گردد:

۱. در صورت تخلف بار اول مبلغ سی هزار (۳۰۰۰۰) افغانی.
 ۲. در صورت تخلف بار دوم مسدود نمودن هتل، سالون و رستوران برای مدت یکماه.
 ۳. در صورت تخلف بار سوم سلب جواز فعالیت هتل، سالون و رستوران.
 KMA, md.22/8.

engellenmesi gibi hususları düzenlemeye yönelik benzer kanuni girişimler tarihsel olarak çeşitli dönemlerde gündeme gelmiş, ancak uygulama sahasında kalıcı bir başarı sağlanamamıştır. Dolayısıyla, Afganistan örneğinde görüldüğü üzere, hukuki normların geleneksel normlarla çatıştığı durumlarda yaptırım sisteminin yokluğu veya sembolik düzeyde kalması, kanunların toplumsal etkisini büyük ölçüde zayıflatmaktadır. Bu bağlamda, modern normatif düzenlemeler ile örfî hukuk arasındaki gerilim, Afgan hukuk sisteminin süreklilik arz eden bir sorunu olarak varlığını korumaktadır.

SONUÇ

Afganistan aile hukuku, son iki asırlık süreçte salt normatif bir dönüşüm geçirmemiş, aynı zamanda devlet otoritesi ile dinî meşruiyet arasındaki ilişkinin en yoğun biçimde müzakere edildiği alanlardan biri hâline gelmiştir. Bu çalışma, Afganistan'da aile hukukunun tarihsel gelişimini belirleyen temel dinamiklerin üç ekseninde yoğunlaştığını tespit etmiştir. Bu üç eksenlerden ilki Hanefî fıkhi esaslı resmî hukukileştirme ve tedvin girişimleri, ikincisi kabilevî örfün ve yerel sosyo-kültürel yapıların direnci ve son olarak üçüncüsü siyasi rejimlerin ideolojik ve kurumsal yönelimleridir.

19. yüzyılın sonlarında Emir Abdurrahman Han döneminde başlayan merkezî hukuk politikaları, Hanefî mezhebinin ahkâmını devlet hukuku için temel referans olarak benimsemiş, ancak yerleşik örfî sistem ve mahallî otoriteler üzerinde tam bir tasarruf sağlayamamıştır. 20. yüzyıl boyunca gerçekleştirilen reformlar, sadece teknik anlamda hukukî kodifikasyon niteliği taşımamış, aynı zamanda Afganistan'ın Osmanlı ve Mısır gibi modern İslam hukuku reform tecrübeleriyle kurduğu etkileşimin bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Malikî ve Ca'ferî mezheplerine ait hükümlerin sınırlı düzeyde de olsa hukuki metinlere dâhil edilmesi, devletin mezhep temelli çoğulculuğu hukuken tanıma iradesini yansıtmaktadır. Bu çerçevede 1977 tarihli Medeni Kanun ile 2004 Anayasası, mezhepler arası hukukî açılımın en belirgin normatif örnekleridir.

1921-1971 yılları arasında çıkarılan evlilik mevzuatı, esas itibarıyla bazı düzensizlikleri gidermeye ve özellikle evlilikteki geleneksel uygulamaları sınırlamaya yönelik düzenlemelerden ibarettir. Söz konusu metinler, aile hukuku alanında kapsamlı bir yasama hedefi taşımamaktadır. Bunun yanı sıra, bu mevzuatın büyük bir kısmı hukuken bağlayıcı nitelik taşımamakta, daha ziyade eğitim ve yönlendirme amacı güden düzenlemeler niteliğinde olup, uygulanacak bir yaptırımın yokluğu nedeniyle fiilen etkin olamamıştır. Söz konusu kanunlarda öncelikle ele alınan hususlar, evliliğin yol açabileceği olumsuz ekonomik ve kişisel sonuçları önlemeye yöneliktir. Özellikle, küçük yaşta evliliklerin engellenmesi veya uygun görülmemesi ile düğün masraflarının aşırı ve gereksiz şekilde yapılmasının sınırlandırılması gibi konular öne çıkmaktadır.

Mevzuatın toplum davranışları üzerindeki etkisi hakkında güvenilir ve somut veriler mevcut değildir. Bununla birlikte, Afganistan'daki güncel aile hukuka ilgili *Velter* ve hediye verme uygulamalarının hâlen varlığını sürdürdüğünü ve tamamen ortadan kalkmadığını ortaya koymaktadır. Diğer yandan Afganistan tecrübesi, fikhî hükümlerin

kanun düzeyinde tedvin edilmesi ile sosyal düzlemde uygulanması arasındaki mesafenin, siyasi istikrarsızlık ve devlet kapasitesinin zayıflığı nedeniyle derinleştiğini göstermektedir. Kanunî düzenlemelere rağmen Jirga ve mahallî otoritelerin toplumsal meşruiyetinin devam etmesi, modern devlet hukukunun teşekkülünü engelleyen başlıca unsur olmuştur.

2021 sonrasında Taliban yönetiminin yeniden iktidara gelmesi, tarihsel süreçte önemli bir kırılma noktası teşkil etmiştir. Hanefî fıkının muhafazakâr ve tekçi bir yorumuna dayalı hukuk düzeninin yeniden tesis edilmesi, Ca'ferî mezhebine tanınmış sınırlı hakların fiilen ilga edilmesine, kadınların hukuki ehliyet ve tasarruf alanlarının daralmasına yol açmıştır. Bu durum, Afganistan'ın sınırlı da olsa gerçekleştirebildiği mezhep temelli hukukî çoğulculuğun kalıcı olmadığını ve normatif kazanımların siyasi rejimden bağımsız kurumsal güvencelere ihtiyaç duyduğunu göstermektedir.

Bu bağlamda Afganistan aile hukukuna ilişkin en temel tespit şudur; Afganistan'da hukukî normların içeriği değil, bu normları vaz' eden otoritenin meşruiyet kaynağı, siyasi istikameti ve icra kapasitesi belirleyicidir. İslam hukuku ile devlet otoritesi arasındaki ilişkinin mezhep çoğulculuğu, toplumsal cinsiyet ve insan hakları bağlamlarında nasıl yeniden yorumlandığını incelemek açısından önemli bir vaka sunmaktadır. Hukukun toplumsal kabulü ve sürekliliği yalnızca şer'î delillere değil, aynı zamanda kapsayıcı vatandaşlık ilkesine dayalı kurumsal yapılara bağlıdır.

Geleceğe yönelik olarak normatif istikrarın sağlanması, iki temel ilkenin eşzamanlı uygulanmasını gerektirmektedir. Onlardan biri, İslam hukukunun içtihadî imkânlarını ve mezhep içi/mezhepler arası çoğulculuğunu esas alan esnek bir yaklaşımın benimsenmesi diğeri ise kadınların hukuki ehliyetini ve toplumsal cinsiyet eşitliğini teminat altına alan anayasal ve kurumsal mekanizmaların tesisidir. Bu yönüyle Afganistan tecrübesi, İslam hukuku odaklı aile hukuku modellerinin hem meşruiyet hem de temel haklar perspektifiyle yeniden düşünülmesi gerektiğini göstererek bölgesel ve küresel literatüre özgün ve kritik bir katkı sunmaktadır.

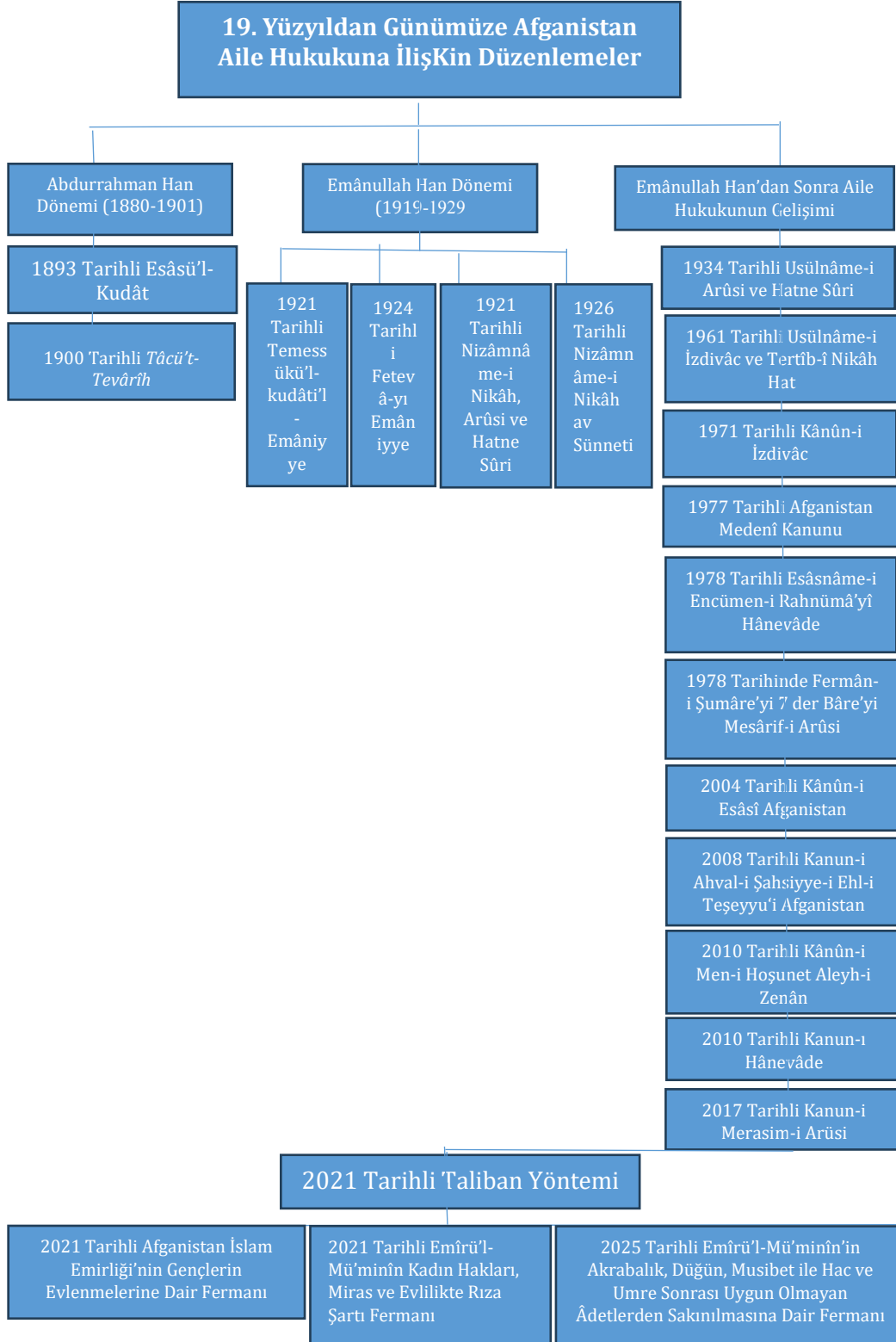
KAYNAKÇA

- Komisyon. *Afganistan Kanun-i Ahvâlî'sh-Sahsiyye-i Ehl-i Teşeyyu'nun Hazırlanma Sürecine İlişkin Raporu*, ts.
https://www.google.com/search?q=%DA%AF6&oq=&gs_lcrp=EgZjaHJvbWUqCQgFEEUYOxjCAzIJCAAQRRg7GMIDMgkIARBFGDsYwgMyCQgCEEUYOxjCAzIJCAMQRRg7GMIDMgkIBBBFGDsYwgMyCQgFEEUYOxjCAzIJCAYQRRg7GMIDMgkIBxBFGDsYwgPSAQkxNDIyajBqMTWoAgiwAgHxBYzqScynt7eM&sourceid=chrome&ie=UTF-8
 Komisyon. *Temessükü'l-kudâti'l-Emâniyye*. Kabil: Dârü'l-Saltanah, 1921.
 Abdullâh, Nizâmmuddin. *Şerh-i Kânûn-î Medenî Afganistân*. Kabil: İntişârât-ı Sayid, 3. Basım, 2013.
 Abdurrahman Han. *Tâcü't-tevârih*. 2 Cilt. Peşaver: Merkezi Neşerat-ı Meyvend, 1996.
 Alkûzey, Ahmed Jan. *Esâsü'l-kudât*. Kabil: Matbaa'-i Dârü'l-Saltanah, 1893.

- Bakhtari, Muhammed Zakir. "Afganistan 'Kânûn-i Merâsim-i Arûsî'si İle Osmanlı Devleti 'Düğünlerde Men'i İsrâfât Kânûnu'nun Benzerlikleri Açısından İncelenmesi". *ASBÜ YUVA Uluslararası Aile Araştırmaları Dergisi* 3/1 (30 Haziran 2025), 62-98. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/yuva/issue/93347/1717277>
- Bozkurt, Nebi. "Sünnet". 38/157-179. İstanbul: TDV Yayınlar, 2010.
- Ferhang, Mîr Muhammed Sıddık. *Afganistân der Penç Karn-ı Âhir*. Peşaver: Aryanâ Matbaası, 2. Basım, 1988.
- Gubâr, Mîr Gulâm Muhammed. *Afganistan der Mesîr-i Târîh*. 3 Cilt. Kabil: İntişârât-ı Muhsin, 4. Basım, 2012.
- Kâbe Râstin Tahrânî-Nejmâ Yesârî. *Hukûk-ı Fâmil-i Afganistân*. çev. Fehim Kayyûmî. Saarbrücken: Max Plang Enstitüsü, 2. Basım, 2010.
- Komasyon. *İslam Hukuku*. ed. Talip Türcan. Ankara: Grafiker Yayınları, 7. Basım, 2018.
- Mehtarkhan, Khwajamir. "Afgan Medeni Kanununun Oluşum Süreci ve Muhtevası". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 3. http://isamveri.org/pdfdrq/D02533/2015_26/2015_26_KHWAJAMIRM.pdf
- Ömerî, Palevşe. "Kânû-î Hânevâde". *Nihâd-i Tahkikât-î Zenân ve Atfâl (Vâkiyyet)* (2010), 1.
- Pamir, Kerim Peykâr. *Birinci Cumhuriyetten İkinci Emirliğe Kader Afganistan*. Kanada: Kanada Bilgi Derneği, 2021.
- Popelzai, İzzeddin Vekili. *Dârü'l Kadâ der Afganistan az Avâil'i Ahd'i İslâm tâ Ahd'i Cumhuriyet*. Kabil: Matbaa'yi Devletiyye, 2010.
- Sadrul Eslam Tahiri & Sefa Atik. "Afganistan Medreselerinde Okutulan Eserler Hakemliğinde Medyada Popüler Bir Tartışma Konusu Olarak Recm -Afganistan Örneği". *Universal Journal of Theology* 5/2 (2020), 357-386. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1409611>
- Saray, Mehmet. "Ahmed Şah Dürrânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/133-134. İstanbul: TDV Yayınlar, 1989.
- Sayidi, Lütfürrahman. "Hanefî Fıkına Göre Kadın Hâkimi, Yargıtayı Üye Olabilir mi?" B.B.C News, 2019. <https://www.bbc.com/persian/blog-viewpoints-49099652>
- Şahin, Hacer. "Emîrül-Mü'minîn Kadın Hakları, Miras ve Evlilikte Rıza Şartı Fermanı". *Anadolu Ajansı* (25 Aralık 2021). <https://www.aa.com.tr/fa%B1%D8%AB/2437977>
- Şîrâzî, Nasir Mekârim. "Ehl-i sünnet ve Ehl-i Teşeyyu Fıkında İçtihad Kaynakları". *Mecelle-i Nûri İlim* 10 (1986), 55-62. <https://makarem.ir/main.aspx?lid=0&typeinfo=1&catid=25445&pageindex=0&mid=419358>
- B B C Farsî. "Afganistan'da İki Tartışmalı Yasanın Akıbeti Belli Oldu" (2009). https://www.bbc.com/persian/afghanistan/2009/07/090708_a-af-shiite-and-media-laws
- Tesnim Haber Ajansı. "Emîrül-Mü'minîn Kadın Hakları, Miras ve Evlilikte Rıza Şartı Fermanı" (2021). [https://www.tasnimnews.com/fa/news/1400/09/12/2618966/ENRH,Esâsnâme-iEncümen-iRahnüma'yiHânevâde.ResmîCeride577\(1978\)](https://www.tasnimnews.com/fa/news/1400/09/12/2618966/ENRH,Esâsnâme-iEncümen-iRahnüma'yiHânevâde.ResmîCeride577(1978))

- Fermân-i Amaret-i İslâmî Afganistan der Mevrid-i İzdivâc-i Cevânân, Fermân-i Amaret-i İslâmî Afganistan der Mevrid-i İzdivâc-i Cevânân. 463 (2021).
- Fermân-i Emirü'l-Müminîn der Mevrid-i Cilevgirî az Revâchâ'yi Nâdürûst Hangâm-i Heşâvend-i, Arûsihâ, Musibethâ ve Hamçünân Bazgeşt az Hac ve Umre, Fermân-i Emirü'l-Müminîn der Mevrid-i Cilevgirî az Revâchâ'yi Nâdürûst Hangâm-i Heşâvend-i, Arûsihâ, Musibethâ ve Hamçünân Bazgeşt az Hac ve Umre. (2025). <https://www.alemarahdari.af/category/leadership/%D9%81%D8%B1%D8%A7%D9%85%DB%8C%D9%86-%D9%88-%D8%A7%D8%AD%DA%A9%D8%A7%D9%85/>
- FŞMA, Fermân-i Şumâre-i 7 der Bâre'yi Mesârif-i Arûsi. *Resmî Ceride* 409 (1978).
- Kİ, Kânûn-ı İzdivâc. *Resmî Ceride* 190 (1971).
- KAŞET, Kânûn-i Ahvâl-i Şahsiyye-i Ehl-i Teşeyyu'î Afganistan (Kanun No. 6771). *Resmî Ceride* 988 (2010).
- KEA, Kânûn-i Esâsî Afganistan (Kanun No. 103). *Resmî Ceride* 818 (26 Ocak 2004).
- KMA, Kânûn-i Medenî Afganistan (Kanun No. 1723). *Resmî Caride* 353 (1977).
- “Kânûn-i Men-i Hoşunet Aleyh-i Zenân (Kanun No.989)”. Resmi Ceride, 2010.
- KMA, Kânûn-i Merâsim-i Arûsî (Kanun No. 156). *Resmî Ceride* 1280 (2017).
- KTSKK, Kânûn-i Teşkil ve Selâhiyet-i Kûve-i Kadâi'yye (Kanun No. 8493). *Resmî Gazete* 1109 (30 Haziran 2013).
- NNAH, Nizâmnâme-i Nikâh, Arûsî ve Hatne Sûrî. (1921).
- NNS, Nizâmnâme-i Nikâh av Sünnet-i. (1928).
- UİTNH, Usûlnâme-i İzdivâc ve Tertîb-i Nikâh Hat der Afganistân. *Resmî Ceride* 99 (1962).
- UMNAH, Usûlnâme-i Merâsim-i Nikâh Arûsî ve Hatne Sûri. *Resmî Ceride* 18 (1940).
- UNAH, Usûlnâme-i Nikâh ve Arûsî ve Hatne Sûri. *Resmî Ceride* 66 (1950).

EK-1





e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2025, 12 (3), 218-234

MUHAMMED TAKÎ OSMÂNÎ'NİN ÖRTÜNME ÂYETLERİNE BAKIŞI

Muhammad Taqî Usmânî's Perspective on the Verses on Veiling

Hasan Can ATEŞ

Dr. Arş. Gör., Ardahan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Tefsir Anabilim Dalı, hasancanates@ardahan.edu.tr, ORCID: [0000-0001-5571-5941](https://orcid.org/0000-0001-5571-5941)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	17.07.2025
Kabul Tarihi / Accepted:	07.10.2025
Yayın Tarihi / Published:	03.12.2025
Cilt / Volume:	12
Sayı / Issue:	3
Sayfa/ Pages:	218-234

Atıf / Cite as: Ateş, Hasan Can. "Muhammed Takî Osmânî' nin Örtünme Âyetlerine Bakışı" (Muhammad Taqî Usmânî's Perspective on the Verses on Veiling). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/3 (2025), 218-234. Doi: 10.17859/pauifd.1745014.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd

MUHAMMED TAKİ OSMÂNÎ'NİN ÖRTÜNME ÂYETLERİNE BAKIŞI*

Hasan Can ATEŞ**

Öz

Modern çağda İslâm araştırmalarının önemli gündem başlıklarından biri hicâb meselesidir. Bu dönemde batılılaştırma çabaları ile kadının kıyafeti meselesi tartışmalara konu edilmiştir. Söz konusu mesele hakkında görüşlerini açıklayan uzmanlardan biri de Muhammed Takî Osmânî'dir. Osmânî, geniş kitleler üzerinde etkili olan bir modern dönem hanefî âlimidir. Çalışmamızın amacı; Osmânî'nin ilgili eserindeki açıklamaları göz önünde bulundurarak, tesettür ile ilgili âyet ve hadislerin daha bütüncül ve isabetli yorumlanması için yaklaşımlar geliştirmektir. Osmânî, hicâb meselesi ile ilgili tespitlerini *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim*'de işlemiştir. Yazarın ulaşabildiğimiz eserleri incelendiğinde, hicâb meselesine derli toplu bir şekilde temas ettiği tek yerin *Tekmile*'deki bir hadis babının şerhi olduğu görülmektedir. Çalışmamızda Osmânî'nin tesettür görüşü incelenirken bir yandan *Tekmile*'deki ilgili başlık esas alınmış, öte yandan konuyla ilgili olarak gerek yazara ait gerekse başka araştırmacılara ait tespitlerden faydalanılmıştır. Yazarın üç farklı örtünme tarzını savunduğu, bu üç tarzın farklı durumlarda uygulanmak üzere İslâm tarafından emredildiği görüşünde olduğu anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Muhammed Takî Osmânî, Kadın, Tesettür, Başörtüsü.

Muhammad Taqî Usmânî's Perspective on the Verses on Veiling

Abstract

One important topic in modern Islamic studies is the issue of the hijab. During this period, alongside the efforts of Westernisation, the subject of women's dress became a topic of discussion. One of the experts who expressed his views on this issue was Muhammad Taqî Usmânî. Usmânî was a pioneering Hanafi scholar who influenced large numbers of people in the modern era. Our study aims to develop more holistic and accurate approaches to interpreting verses and hadiths related to hijab, taking into account the explanations in Usmânî's work on the subject. Usmânî set out his views on the hijab in *Tekmiletu Fath al-Mulhim*. Analysis of the author's existing works reveals that the only place where he addresses the issue of hijab comprehensively is in his commentary on a chapter of hadiths in *Tekmile*. In our study, we analysed Usmânî's views on hijab by taking the relevant *Tekmile* title as a basis and utilising the findings of the author and other researchers on the subject. It is evident that the author advocated three distinct styles of veiling, each of which was prescribed by Islam for specific situations.

Keywords: Tafsir, Muhammad Taqî Usmânî, Woman, Veiling, Scarf.

Structured Abstract

One of the important topics on the agenda of Islamic studies in the modern age is the issue of hijab. An important reason for this situation is the Westernization efforts directed at the Islamic world.

¹ Makalenin hazırlık vetîresinde görüş ve değerlendirmeleri ile katkı sunan Hamza PALA, Esma GÖRER ve Gülümser ATEŞ'e teşekkür ederim. Çalışmada metin tercümesi esnasında üretken yapay zekâdan (ÜYZ) kısmen faydalanılmıştır.

* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Dr. Arş. Gör. Ardahan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, hasancanates@ardahan.edu.tr, ORCID: [0000-0001-5571-5941](https://orcid.org/0000-0001-5571-5941)

Ideologies that are popular in the Western world have been attempted to be exported to the Islamic world. This situation has led to debates regarding women's veiling.

One of the Muslim experts who has expressed his views on the issue of hijab is Muhammad Taqī Usmānī. Usmānī is a modern-day Hanafi scholar who has had a significant influence on large audiences. He is a versatile researcher who has made notable contributions in fields such as hadith, fiqh, economics, and sufism. Despite not having a political career, he is ranked sixth on the list of the world's 500 most influential Muslims as of 2025. Usmānī, who has written more than sixty books in Arabic, Urdu, and English and offers solutions to the problems of the modern age, must be examined for his views on the issue of hijab.

The aim of our study is to understand Usmānī's interpretations of the verses related to veiling. Thus, not only will one of today's scholars be better known, but mental effort will also be made to understand the relevant verses in a more comprehensive way.

Usmānī discussed his determinations on the issue of hijab in his work *Tekmiletu Fath al-Mulhim*. *Tekmiletu Fath al-Mulhim* is a commentary of hadith. Shabbir Ahmad Usmānī wrote a book titled *Fath al-Mulhim for Sahihu Muslim*, but it remained unfinished. Later, Muhammad Taqī Usmānī completed it, and this addition was named *Tekmiletu Fath al-Mulhim*.

When examining Muhammad Taqī Usmānī's works that we have access to, it is seen that the only place where he deals with the issue of hijab in a comprehensive manner is in the commentary on a hadith chapter in *Tekmile*. In our study, while examining his views on hijab, we have taken the relevant chapter in *Tekmile* as a basis, while also making use of the findings of him and other researchers on the subject.

According to Muhammad Taqī Usmānī, Islam prescribes three different types of hijab, and none of these three types have been abrogated. All three are still valid.

The first form of veiling for women to conceal themselves. That is, they should remain in their homes, rooms, and chambers, etc., and not go out. Thus, foreign men cannot see either the outward or inward adornments of these women. Unless there is a natural necessity, a woman will not leave her home or a compartment that is considered a home, etc. However, Islam permits women to leave their homes when necessary.

The second form of veiling is for a woman who goes out due to a necessity to cover her entire body. In this case, the woman uses a veil or similar means to cover her entire body, including her hands and face. A foreign man can only see the woman's outer garment.

The third form of hijab is when a woman can only expose her hands, face, and feet and cover the rest of her body in certain situations where there is a need or harm that prevents her from covering her face.

GİRİŞ

İnsanoğlu cemiyet hâlinde yaşamaya mecbur bir varlıktır. Yalnız bir ömür sürmek insan fıtratına ve ihtiyaçlarına aykırıdır. Bu durumun tabîî sonucu, toplum hayatını belli kurallara göre düzenlemenin gerekmesidir. Söz konusu düzen oluşturma ihtiyacının en önemli parçalarından biri de kadın-erkek ilişkileri meselesidir. İnsan hayatının her alanı ile ilgilenen İslâm dininin kadın-erkek münasebetleri ile ilgili hükümler vaz'etmesi şaşırtıcı değildir. İlgili âyet ve hadislerin sağlıklı bir şekilde anlaşılması, anlatılması ve yaşanması hem İslâm toplumu hem de tüm insanlık için zarûrî bir ihtiyaçtır. Öte yandan batılı ideolojilerin kitleler üzerinde etkili olduğu modern çağ, bilhassa kadın anlayışının yeniden şekillendirilmesi yönünde sosyopolitik hamlelerin yoğunluk kazandığı bir zaman dilimi olmuştur.

Batılılaşma hamleleri, kadının kıyafeti meselesini gündeme getirmiş ve tartışmalara sebep olmuştur. Bu bağlamda, örtünme meselesinin âyet ve hadisler ışığında nasıl anlaşılması gerektiği konusunda görüş belirten muasır âlimlerden biri de Muhammed Takî Osmânî'dir.

Hâlen hayatta olan Muhammed Takî Osmânî hadis, fıkıh, ekonomi ve tasavvuf gibi alanlarda öne çıkan çok yönlü bir ilim adamıdır.¹ Siyasi bir kariyeri olmamasına rağmen 2025 itibarıyla dünyanın en etkili 500 Müslümanı listesinde 6. sırada gösterilen Osmânî² tasavvuf dünyasında Eşrefiyye tarikat silsilesi içinde bir mürşid mevkiindedir.³ Arapça, İngilizce ve Urduca dillerinde altmıştan fazla kitap yazan⁴ Osmânî, modern çağın sorunlarına çözüm önerileri sunan hanefî⁵ fakihlerinin önde gelen simalarından biridir.

Dünyaca ünlü bir âlim olarak Osmânî ve eserlerinin Türkiye İlahiyat câmiasında yeteri kadar tanındığını söylemek zordur. Gerek yurt içi gerekse yurt dışı literatürde Osmânî'nin tesettür anlayışını ele alan hiçbir akademik çalışmaya rastlamamış bulunmaktayız. Çalışmamız bu noktada literatüre katkı sunmak, ayrıca Hint alt kıtası düşünce ve tefsir ekollerini daha yakından anlamak hedefindedir.

Osmânî'nin tesettür âyetleri ile ilgili görüşlerini nispeten ayrıntılı bir şekilde anlattığı tek kaynak, tespit ettiğimiz kadarıyla *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim*'dir. Çalışmamızda ana kaynak olarak bu eserdeki ilgili bölüm temel alınmaktadır. Bununla beraber fayda mülhaza edildiği yerlerde gerek Osmânî'nin diğer eserlerinden gerekse diğer bazı araştırmacıların tesettür hakkındaki tespitlerinden faydalanılmıştır.

Makalemizde âyet mealleri iktibas edilirken; Ömer Çelik tefsirinin meal kısmı, kuranvemeali.com sitesi üzerinden alıntılanmıştır. Bu esnada uygun gördüğümüz yerlerde kısmi tasarrufta bulunulmuştur. Çalışmamızda tercüme faaliyeti esnasında üretken yapay zekâ (ÜYZ)'den faydalanılmıştır.

¹ Mufti Muhammad Taki Usmani, "Mufti Muhammad Taki Usmani" (Erişim 26 Nisan 2025).

² S Abdallah Schleifer (ed.), *The Muslim 500 The World's 500 Most Influential Muslims 2025* (Amman: The Royal Islamic Strategic Studies Centre, 2025), 88-89. Ufkunu kendi ülkesi ile sınırlı tutmayıp çokça seyahat ettiği anlaşılan Osmânî'nin, pandemi sebebiyle seyahat edemediği sürede namazlarına yanlışlıkla seferî olarak niyetlendiğine dair ilginç bir hatıra için bk. Muhammed b. Âdem Kevserî, *Two Weeks in Pakistan* (Leicester: Darul Iftaa Institute, 2021), 60.

³ Hayri Demirci, "Ders'i Tirmizî'nin Sahibi Hakkında", *Tirmizî Dersleri Mukaddime* (İstanbul: Dâru'l-kütübî'l-arabiyye, 2024), 22; Deniz Çıkkılı, "Kadîm Halkanın Muasır Kulpu: Eşrefiyye", *Eşrefiyye Sohbetleri* (İstanbul: Rihle Kitap, 2021), 23.

Hint alt kıtasında en etkili ve yaygın kabul edilen tarikatler Çiştîyye, Sühreverdiyye, Kadiriyye ve Nakşibendiyyedir. Eşrefiyye tarikati ise bu dört tarikatten etkilenmiş olan, fakat Çiştîyye etkisinin daha fazla görüldüğü bir tasavvuf yoludur. Ayrıntılı araştırma için bk. Çıkkılı, "Eşrefiyye", 23-28.

⁴ "Mufti Muhammad Taki Usmani".

⁵ Osmânî'nin Hanefî kimliği hakkında bk. Muhammed Takî Osmânî, *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim bişerhi Sahîhi'l-İmâmi Müslim* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1427), 1/20.

1. Muhammed Takî Osmânî ve *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim*

Hint alt kıtasında Hanefî fıkıh anlayışının temsilcilerinden olan Muhammed Takî Osmânî, 3 Ekim 1943 tarihinde Hindistan'ın Seharenpur şehrinin Diyobend kasabasında doğdu.⁷ Henüz çocukken Pakistan devletinin kurulması neticesinde babası Muhammed Şefî Osmânî maiyetinde Pakistan'a göç etti.⁸ İlimle iştigal eden bir âilenin ferdi olarak yetişti.⁹

İlk eğitimini Pakistan'ın Karaçi şehrinde bulunan Eşrefiyye Medresesinde alan Takî Osmânî, müteakiben babası Muhammed Şefî'nin Dâru'l-ulûm'unda ders-i nizami adı verilen müfredatı bitirdi. Aynı müessesede 1961'de fetva alanında ihtisas yaptı.¹⁰ 1964'te Karaçi Üniversitesinde edebiyat lisans, 1967'de aynı üniversitede hukuk ve 1970'te Pencap Üniversitesinde Arap Edebiyatı sahasında yüksek lisans derecelerini aldı.¹¹ Uzun yıllar şer'î yargıda hâkimlik yaptı.¹² Muhammed Takî Osmânî sadece zâhirî ilimlerle değil tasavvuf dünyası ile de ilgileniyordu. Eşref Ali Tehânevî'nin halifesi olan Dr. Abdulhay Ârifi'den manevi terbiye aldı ve kendisine tarikat hilâfeti verildi.¹³

Takî Osmânî, uzun ilmî serüveni esnasında birçok eser kaleme aldı. Tefsir ve Kur'ân ilimleri dalında *The Noble Quran, Asân Tercüme-i Kur'ân, Ulûmu'l-Kur'ân*;¹⁴ hadis alanında *Ders-i Tirmizî, İnâmü'l-Bârî, el-Müdevvene*;¹⁵ fıkıhta *Usûlü'l-iftâ ve âdâbuh, Fıkhu'l-büyû* gibi¹⁶ eserler kaleme alan Osmânî'nin Arapça eserleri arasında en önde gelenin *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim* olduğunu belirtmek mübalağa sayılmayacaktır.¹⁷

Muhammed Takî Osmânî'nin, çalışmamıza konu olan eseri *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim bi-şerhi Sahîhi'l-İmâmi Müslim*, esasen Şebbîr Ahmed Osmânî'nin yazmaya başladığı fakat ömrü vefa etmediği için tamamlayamadığı *Fethu'l-Mülhim* isimli *Sahih-i Müslim* şerhinin bir devamıdır. Yarım kalan bu eserin Takî Osmânî tarafından tamamlanması ilim dünyasında ilgiyle karşılanmıştır. Abdulfettah Ebû Gudde, Ebu'l-Hasen en-Nedvî, Yusuf el-Karadâvî, Vehbe ez-Zuhaylî gibi isimler *Tekmile*'nin girişine takriz ve tasdir yazıları yazmıştır.¹⁸

⁷ Çıkılı, "Eşrefiyye", 29-30.

⁸ Çıkılı, "Eşrefiyye", 30-32. Krş. Muhammed Takî Osmânî, *Makâlâtü'l-Osmânî* (Karaçi: Mektebetü Meârifü'l-Kur'ân, 1436), 2/684.

⁹ Abdurrahim Bingöl, *Muhammed Takî Osmânî ve Fıkıhçılığı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 6-7.

¹⁰ Muhammed Takî Osmânî, *Tirmizî Dersleri Mukaddime*, thk. Reşid Eşref-Ebubekir İhsan, çev. Hayri Demirci (İstanbul: Dâru'l-kütübî'l-arabiyye, 2024), 21-22.

¹¹ Çıkılı, "Eşrefiyye", 34.

¹² Çıkılı, "Eşrefiyye", 37-38; Osmânî, *Tirmizî Dersleri Mukaddime*, 23.

¹³ Osmânî, *Tirmizî Dersleri Mukaddime*, 22.

¹⁴ Çıkılı, "Eşrefiyye", 42-43. Osmânî'nin Kur'ân ilimleri ile ilgili kitabının İngilizce tercümesi hakkında bk. Muhammad Ziyad Batha, "Preface", *Approaching the Qur'anic Sciences* (Londra: Turath Publishing, 2023), 3-4.

¹⁵ Çıkılı, "Eşrefiyye", 48-50.

¹⁶ Çıkılı, "Eşrefiyye", 51-52.

¹⁷ Çıkılı, "Eşrefiyye", 45.

¹⁸ Osmânî, *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim*, 1427, 1/5-14. Şebbîr Ahmed Osmânî'nin *Fethu'l-Mülhim*'i

2. İlgili Babdaki Hâdisenin Anlatımı

Muhammed Takî Osmânî tesettür meselesini, *Sahîh-i Müslim*'de “Kadınların İnsani İhtiyaçlarını Yerine Getirmek İçin Dışarı Çıkmalarının Mübah Kılınması Babı”nı¹⁹ şerh ederken incelemektedir. Bu babdaki hadisler, Resulullah *sallallahu aleyhi ve sellem*'in hanımı Sevde bint Zem'a'nın örtünmesi ve dışarı çıkması ile ilgilidir. Osmânî önce bu babın hadislerini açıklamakta,²⁰ sonrasında da “Kadının Hicâbı ve bu Hicâbın Sınırları Meselesi” adıyla bir başlık açarak konuyla ilgili mütalaalarını serdetmektedir.²¹

Tesettür meselesine geçmeden önce, Hz. Sevde ile ilgili olayı –Osmânî'nin şerhinden faydalanarak- özetlemek faydalı olacaktır. Buna göre; Resulullah *aleyhisselâm*'ın hanımları geceleyin def'i hâcet için dışarı çıkıyor, Medine dışında insanların bulunmadığı düzlüklere geçiyorlardı. Zira o günlerde günümüzdeki gibi ev içi tuvalet sistemleri yoktu. Hz. Sevde de bir yatsı vaktinde bu amaçla dışarı çıkmıştı. Kendisi çok uzun ve iri yapılı bir hanım olduğu için, örtülü dahi olsa tanınırdı. Hz. Ömer kendisi ile karşılaşınca “Ey Sevde! Haberin olsun ki biz seni tanıdık.” diye seslendi. Onun buradaki gayesi, Allah Teâlâ'nın hicâb emrinin inmesine vesîle olma idi. Zira o süreçte Hz. Ömer, Resulullah *aleyhisselâm*'a “اُحِبُّ نِسَاءَكَ / hanımlarını perde arkasına al.” şeklinde istekte bulunuyor, fakat Hz. Peygamber onun bu önerisini uygulamıyordu. Hz. Ömer, Hz. Sevde'ye yukarıda belirttiğimiz şekilde seslenince Allah Teâlâ hicâb emrini indirdi.

Hz. Ömer, Peygamber hanımlarının saygınlığına o kadar ehemmiyet veriyordu ki onların örtülü/hicâblı bir şekilde dahi olsa dışarı çıkmalarına razı değildi. Hicâb emri nâzil olduktan sonra yine Hz. Sevde ihtiyacı için dışarı çıkmıştı. Onu gören Hz. Ömer “Ey Sevde! Vallahi sen bizce tanınmamış değilsin. Düşünsene, sen ne cesaretle evinin dışına çıkıyorsun?” dedi. Sevde bunun üzerine eve döndü, Hz. Âişe'nin odasında akşam yemeğinde bulunan Resulullah *sallallahu aleyhi ve sellem*'in yanına girdi. Elinde etli bir kemik bulunan Resulullah'a durumu şikâyet etti. O esnada Allah Rasûlüne vahiy indi. Vahiy hâli sona erdiğinde elindeki et parçasını bir yere koymadan “Siz kadınlara ihtiyacınız için dışarı çıkma izni verilmiştir.” diyerek Allah'ın hükmünü tebliğ etti.

Yukarıda bahsedildiği üzere örtünme emri, Hz. Ömer'in sözünden sonra nâzil olmuştur. Takî Osmânî bu konuda şöyle der:

“Bu olay, hicâbın nüzûlüne sebep olmuş gibi görünüyor. Zeyneb bint Cahş *radiyallahu anha*'nın velîmesi örneğinde olduğu gibi hicâbın sebep-i nüzûlüne dâir başka rivayetler de vârid olmuştur. Esasen hicâbın birden fazla sebep üzerine inmesine (*teaddüdü'l-esbâb*) bir mâni

hakkında bilgi için bk. Muhammed Takî Osmânî, *Makâlâtü'l-Osmânî* (Karaçi: Mektebetü Meârifü'l-Kur'ân, 1436), 1/220-223; Muhammed Zâhid Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî I*, çev. Ebubekir Sifil (İstanbul: Rihle Kitap, 2015), 287-291.

¹⁹ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Yasir Hasan vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle nâşirûn, 1445), “Selâm”, 7. bab (باب اباحة الخروج للنساء لقضاء حاجة الانسان).

²⁰ Muhammed Takî Osmânî, *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim bişerhi Sahîhi'l-Îmâmi Müslim* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1427), 4/151-153.

²¹ Osmânî, *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim*, 1427, 4/153-159.

yoktur.”²²

Yukarıda anlatılan olaylar düşünüldüğünde kadınların toplum hayatındaki rolünün doğrudan vahiyle belirlendiğini, Hz. Ömer’in yahut Hz. Peygamber’in bu noktada şahsi görüşle hareket etmediğini görüyoruz. Allah Rasûlü *sallallahu aleyhi ve sellem* toplum hayatını düzenlerken kendi şahsi fikrini veya Hz. Ömer’in tavsiyelerini değil vahyi esas almakta, yaşanan her iki olayda da son sözü şeriat söylemektedir. Birinci olayda vahiy Ömer’in beklediği şekilde inerken ikinci olayda aksi istikamette bir hüküm getirmiştir.

3. Tekmile’de Hicâb Âyetlerine Getirilen Yorum

3.1. Umumi Bakış

Söz konusu babdaki hadisleri şerh eden Takî Osmânî müteakiben “Kadının Hicâbı ve bu Hicâbın Sınırları Meselesi” adıyla²³ bir başlık açmakta, burada tesettür ile ilgili görüşlerini ortaya koymaktadır. Müellif bu başlığın girişinde; tesettür ile ilgili birçok eser yazıldığını, ama kendisinin bu eserler arasında en beğendiği çalışmanın merhum babası Muhammed Şefî Osmânî’ye ait olduğunu belirtir. Baba Osmânî’nin *Tafsîlu’l-hitâb fî tefsîri âyâtî’l-hicâb* adlı bu risalesi, *Ahkâmu’l-Kur’ân* isimli daha geniş bir eserin bir kısmıdır.²⁴

Takî Osmânî’ye göre mezkûr risalenin netice olarak vardığı görüş şudur: Kur’ân ve Sünnet’in emrettiği hicabın üç derecesi var. Bu üç tesettür derecesinin hiçbirisi nesh edilmiş değildir. Hepsisi, farklı durumlarda uygulanmak üzere geçerli olan emirlerdir. Bu üç tesettür seviyesi şunlardır:

- Kadınların bizzat kendilerini gizlemeleri. Yani evlerinde, odalarında, hevdeclerinde vb. bulunmaları, dışarı çıkmamaları. Böylece yabancı erkekler bu kadınların ne zâhir ne bâtın zînetlerini göremezler.
- Kadının, vücudunun tamamını cilbab, burka vb. ile örtmesi. Bu durumda kadın ellerini ve yüzünü bile kapatır, dışarıdan bakan sadece cilbab vesaireyi görür.
- Kadının eller, yüz ve ayaklar hariç tüm bedenini kapatacak şekilde cilbab vb. ile örtünmesi.²⁵

Görüleceği üzere bu görüş esas alındığında, üç farklı tesettür anlayışı aslında farklı durumlarda uygulanmak üzere Kur’ân ve Sünnet’in emrettiği üç farklı derece olarak görülmektedir. Kadının tesettürü konusunda Allah’ın emrettiği esas örtünme, tesettürün birinci seviyesi olup bu da erkeklerin yanına çıkmamak anlamına gelecektir. Kadın evinde durarak ya da ev dışındayken hevdeç, kompartıman vb. erkeklerin muttali olamadığı hususi mekânları kullanarak onlara karşı örtünmüş olacaktır. Evden çıkmasını gerektiren bir ihtiyaç olursa dışarı çıkarken cilbab giyinecek, eller ve yüz dâhil tüm bedenini baştan ayağa örtecektir. Cilbab giymeyi engelleyen türden bir ihtiyaç durumu var ise de tesettürün üçüncü derecesi

²² Osmânî, *Tekmiletu Fethi’l-Mülhim*, 1427, 4/153.

²³ Osmânî, *Tekmiletu Fethi’l-Mülhim*, 1427, 4/153.

²⁴ Osmânî, *Tekmiletu Fethi’l-Mülhim*, 1427, 4/153. Mezkûr risale için bk. Muhammed Şefî’ Osmânî, *Ahkâmu’l-Kur’ân* (Karaçi: İdâretu’l-Kur’ân ve’l-Ulûmi’l-İslâmiyye, 1418), 3/393-483.

²⁵ Osmânî, *Tekmiletu Fethi’l-Mülhim*, 1427, 4/153.

mevzubahis olacak; sadece eller, yüz ve ayaklar açılacaktır.²⁶

3.2. Birinci Derecedeki Tesettüre Bakış

İhtiyaç durumu dışında kadının evden çıkmasını câiz görmeyen Takî Osmânî bu konuyu hicâbın birinci derecesi olarak nitelendirir. Mevzubahis hükme delil olarak bazı âyet ve hadisler sıralar. Özetlenecek olursa, müellif bu delilleri şöyle sunmaktadır:

- El-Ahzâb 33/33 âyetinde mü'minlerin annelerine “وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ / Evlerinizde oturun.” şeklinde emredilmesi. Bu emrin Peygamber hanımlarına özel olarak inmediği anlaşılmaktadır. Zira bu emrin önündeki ve ardındaki emirler Ezvâc-ı tâhirât'a özel değildir.²⁷

- El-Ahzâb 33/53 âyetinde Mü'minlerin anneleri hakkında “وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَلُّوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ / Onlardan bir şey isteyeceğiniz zaman da onu perde arkasından isteyin. Böyle yapmanız hem sizin kalpleriniz hem de onların kalpleri bakımından çok daha nezih ve temizdir.” buyrulması.²⁸

- Kadının avret olduğu, çıktığı vakit şeytanla yüzleşeceği, kadının Rabbine en yakın olduğu yerin evinin ortası olduğu mealindeki hadis.²⁹

- “Şüphesiz ki kadın şeytan sûretinde gelir, şeytan sûretinde gider.” mealindeki hadis-i şerif.³⁰

²⁶ Bk. Osmânî, *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim*, 1427, 4/156.

²⁷ Osmânî, *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim*, 1427, 4/153.

²⁸ Osmânî, *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim*, 1427, 4/153.

²⁹ Osmânî, *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim*, 1427, 4/153. Ayrıca bk. Ebû Bekr Muhammed b. İshâk İbn Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa A'zamî (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1400), 3/93; Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân el-Müsnedü's-sahîh ale't-tekasîmi ve'l-envâ'*, thk. Mehmet Ali Sönmez-Halis Aydemir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433), 2/374, 5/416.

Bu hadis-i şerif hakkında bilgi için bk. Nureddin Yıldız, *Hanımlar İçin İnciler Hanım Muhtevalı Hadisi Şerifler* (İstanbul: Tahlil Yayınları, 1445), 23-31; İsmail Çetin, *Teklîfî Hükümler: Helal, Haram, Mekruh, Alış-Veriş, Siyaset, Hudud, Ahkam, Cihad, Hukuk ve İktisad'da Ölçüler* (Isparta: Dilara Yayınları, 2010), 124-127.

³⁰ Osmânî, *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim*, 1427, 4/154. Krş. Müslim, “Nikâh”, 9; Çetin, *Ölçüler*, 130. Bu hadis, kadın cinsinin genel olarak şeytan olduğu gibi ilgisiz bir manaya çekilmemelidir. Zira hadisin tam metninde, dışarıda gördüğü herhangi bir kadından dolayı cinsel arzusu uyanan erkeğin kendi hanımına gelmesi ve onunla helal cinsî ilişki kurması tavsiye edilmektedir. Hadisimiz kadınların şeytan olduğu ve uzak durulmasını kastediyor olsaydı helal cinsellik tavsiye edilmezdi, zira helal cinsellik de sonuçta bir kadın ile yaşanmaktadır. Helal cinsî münasebet tavsiyesinden anlaşılabileceği üzere kadının şeytan suretinde gelip gitmesinden maksat, erkeğin yabancı kadınlarla muhatap olmasındaki riski anlatmaktır. Erkek, yabancı kadınlarda görebileceği bir güzelliği şeytanın tuzağı olarak görmeli, bu tuzağa meyletmemeli ve kendi helal hanımının kıymetini bilmelidir. Öte yandan, İslâm'ın evliliği emir ve teşvik etmesi de kadın cinsinin şeytan olarak görülmediğini açıkça göstermektedir. Zira evliliğin pratikteki neticesi erkeğin kadınla beraber yaşamasıdır. Krş. Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercümesi ve Şerhi* (İstanbul: Rihle Kitap, 2017), 7/220-222; Şebbîr Ahmed Osmânî, *Fethu'l-Mülhim bişerhi Sahîhi'l-İmâmî Müslim* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1427), 6/333-334.

- Babımızda zikredilen Hz. Sevde *radiyallahu anhâ* hadisi. Bu hadisteki “ قد أذن لكن أن تخرجن / Siz kadınlara ihtiyacınız için dışarı çıkma izni verilmiştir.” ifadesi, ihtiyaç durumu hâricinde dışarı çıkmanın câiz olmadığını gösterir.³¹

- Kadınların evlerinde namaz kılmalarının câimde namaz kılmalarından daha faziletli olduğunu belirten hadis-i şerifler.³²

- ليس للنساء نصيب في الخروج الا مضطرة / Mecbur kalma durumu hâricinde kadınların çıkmaya hakkı yoktur.” hadisi.³³

Osmânî, tesettürün birinci derecesine *Buhûs fî kadâyâ fıkhiyye muâsıra*'da da atıf yapmaktadır. Washington İslâm Merkezi'nin sorduğu fikhî sorulara cevaplar veren müellif yedinci soru sorulurken, sadece ciddî bir ihtiyaç durumunda (“لِحَاجَةٍ مَلْحَةٍ”) kadının evinden çıkmasına dînen izin verildiğini belirtir. Örnek olarak kadının maiyeti meselesine temas eder. Buna göre bir kadının geçimini sağlayacak baba, koca vb. yakınları yoksa ve elinde maiyeti için yeterli mal varlığı da bulunmuyorsa o kadının tesettürüne dikkat ederek çalışmak için zaruret ölçüsünde evinden dışarı çıkması câizdir.³⁴

Tesettürün birinci derecesine dâir Osmânî'nin görüşünü daha iyi anlamak için, Amerika'da yaşayan Müslüman bir iş adamının sorusuna cevap olarak verdiği “Ofiste Erkeklerle Beraber Çalışan Kadınlar” adlı fetvayı incelemek faydalı olacaktır. Zikredilen ülkede bir muhasebecilik firması açtıklarını, dünya ve âhiret saadeti için dua beklediklerini belirten iş adamı; kadınlara ait olan iş alanında müşteri potansiyeli geliştirmek için Müslüman bir hanımla beraber çalışmak istediklerini belirtmektedir. Bu hanım ile çalışma sürecinde neye dikkat etmeleri gerektiğini Osmânî'ye sormaktadır.³⁵

Mevzubahis suale cevap olarak Osmânî şöyle demektedir:

“Müslüman bir kadının erkek meslektaşlarıyla bir arada bulunmak zorunda olduğu bir yerde işe girmesi şeriat açısından tavsiye edilmez. Bu kişi, sadece bayanlarla karşılaşacağı bir iş bulmaya çalışmalıdır. Bununla birlikte; hakiki bir ihtiyaç (*genuine need*) durumunda bir kadın işe alınacaksa, hicâb kaidelerine tam olarak uymalı ve erkeklerle baş başa kalma durumlarından tamamen kaçınmalıdır. Ayrıca erkek iş arkadaşlarıyla gereksiz görüşmelerden de kaçınmalıdır.”³⁶

3.3. İkinci Derecedeki Tesettüre Bakış

Kadının doğal bir ihtiyacı için dışarı çıkmasının câiz olduğunu belirten Takî Osmânî, böyle bir şekilde dışarı çıkan kadının -eller ve yüz dâhil- tüm bedenini örtmesi gerektiği

³¹ Osmânî, *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim*, 1427, 4/154.

³² Osmânî, *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim*, 1427, 4/154. Krş. Yıldız, *Hanımlar İçin İnciler*, 29.

³³ Osmânî, *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim*, 1427, 4/154.

³⁴ Muhammed Takî Osmânî, *Buhûs fî kadâyâ fıkhiyye muâsıra* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1444), 1/323. Krş. Muhammed Takî Osmânî, *Contemporary Fatawa* (Karaçi: Mektebetü Meârifü'l-Kur'ân, 2023), 638-639.

³⁵ Osmânî, *Contemporary Fatawa*, 637.

³⁶ Osmânî, *Contemporary Fatawa*, 638.

görüşündedir. Bu şekilde örtünmek, tesettürün ikinci tabakası olmaktadır.³⁷ Günümüzde çarşaf, burka, peçe vb. kelimelerle ilişkilendirilen mezkûr örtünme şeklinin gerekliliğine dair Takî Osmânî bazı deliller zikreder:

- El-Ahzâb 33/59 âyetinde Allah Teâlâ Müslüman kadınlarının cilbablarını üzerlerine almalarını emretmektedir. Osmânî bu emirle ilgili olarak “Âşikârdır ki kadının üzerine cilbab alması ile –yüzü dâhil- tüm bedenini örtmesi kastedilir.” der.³⁸ Bu sözün ardından müellif; İbn Abbas (ö. 68/687-88), Katâde (ö. 117/735), İbn Hazm (ö. 456/1064), Abîde es-Selmânî gibi isimlerden bazı nakiller yapar. Bu nakillerde –bir veya iki göz gibi bazı istisnalar yer yer zikredilmekle beraber- tüm bedenini örtülmesine yönelik atıflar bulunmaktadır.³⁹

- Müellife göre kadınların dışarı çıktığında yüzlerini örtmelerini emreden diğer bir âyet de en-Nûr 24/60'tır. Âyet-i kerîmede artık evlenme istek ve ümidi kalmamış yaşlı kadınların elbiselerini çıkarmalarında bir sakınca olmadığı belirtilmektedir. Burada çıkarılmasına izin verilen elbiselerin tüm elbiseler olmadığı âşikârdır. Kastedilen elbise, cilbab ve ridâ gibi dış elbiselerdir.⁴⁰ Müellif bu âyette geçen elbiseler ifadesi ile kastedilenin cilbab ve ridâ olduğuna dair bazı nakiller yapar.⁴¹ Netîce olarak Nûr 24/60 âyeti; 1) yüzü örtmeyi gerektiren cilbab denilen kıyafeti çıkarmanın, nikâh ümidi kalmamış yaşlı kadınlara özel bir olay olduğunu ve 2) genç kadınların, yabancı erkeklerin yanında cilbablarını çıkarıp yüzlerini açmalarının câiz olmadığını göstermektedir.⁴²

- Takî Osmânî, dışarı çıkıldığında yabancılara karşı yüzü kapatmanın ehemmiyetiyle ilgili olarak sahâbe kadınlarından örnekler de zikreder.⁴³

Osmânî'nin cilbab âyetine getirdiği yorum, Türk akademisyen Orhan Çeker'in yorumuna nispeten benzemektedir. Çeker el-Ahzâb 33/59 âyet-i celîlesini zikrettikten sonra bu âyetteki cilbab emrine dâir şu açıklamaları yapmaktadır:

“Cilbab, başörtüsünün üstünden örtülen, alnın yarısından burnun yarısına kadarki gözlük yeri diyebileceğimiz kadar yeri açık bırakan, içerden de kadının tuttuğu baştan şöyle aşağı doğru da sarkan örtünün adıdır. Dolayısıyla başörtüsü ve manto/ pardesü, cilbab yerini tutmamaktadır. Ama şunu da ekleyelim: (Tabii ki burada kanaatimi söyleyeceğim) Cilbab bir emir değil, takva gereğidir. Dolayısıyla az önceki şartları⁴⁴ taşıyan başörtüsü ve pardesü, farzı kurtarıyor, ona bir diyeceğimiz yok fakat cilbab tavsiyesini yerine getirmiyor. Şu sıralarda pek ortada görünmüyor ama Konya'da poşu/ poçu veya atkı dedikleri şey, cilbabın Konya'daki uygulaması idi. Nasıldı bu? Kadın evinin içinde normal kıyafetiyle işini yapar, o poşu dış kapının

³⁷ Osmânî, *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim*, 1427, 4/154.

³⁸ Osmânî, *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim*, 1427, 4/154.

³⁹ Osmânî, *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim*, 1427, 4/154.

⁴⁰ Osmânî, *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim*, 1427, 4/154-155.

⁴¹ Osmânî, *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim*, 1427, 4/155.

⁴² Osmânî, *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim*, 1427, 4/155.

⁴³ Osmânî, *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim*, 1427, 4/155.

⁴⁴ Müellifin burada kastettiği şartlar: 1. Kıyafetin avret yerlerini örtmesi 2. Yeterli genişlikte olması, dar olmaması 3. Şeffaf olmaması 4. İslâm dışı bir dinin sembolü olmamasıdır. Bk. Orhan Çeker, *Fetvalarım* (Konya: Damla Ofset, 2018), 173-175.

arkasındaki çivide asılı olur. Kadın sokağa çıkacağı zaman onu üstüne alır tepeden aşağı şöylece örter, içerden de eliyle tutar, dışarıda dolaşır, İşini bitirir, tekrar gelir, kapının arkasına asar. İşte cilbab odur. Bu cilbabın değişik yerlerde farklı uygulamaları vardır. Mesela şu Ladik'de dahi, ya da Kadınhanı'nda dahi cilbabın değişik şekillerini müşahade ediyoruz. Biraz daha ince, kareli kareli örülmüş bezden. Veya diyelim ki Erzurum'a vardığınız zaman bir başka şekline de rastlayabilirsiniz. Bursa'ya vardığınız zaman yerli bursalılarda bir başka şeklini, farklılığını görebiliyorsunuz."⁴⁵

Orhan Çeker'in sözlerine baktığımızda, anlatılan kıyafet tarzının Takî Osmânî'nin anlattığı hicâb anlayışına oldukça benzediği görülmektedir. Bu satırlarda; kadının ihtiyaç durumunda sokağa çıktığı ve bu esnada çok pratik bir şekilde cilbabını aldığı, yüzü açılmasını diye de bir eliyle örtüsünü içeriden tuttuğu anlaşılmaktadır. İktibas ettiğimiz satırlarda Çeker, yüzü örtmeyi İslâm'ın teşvik ettiği ama farz kılmadığı düşüncesindedir. Takî Osmânî ise bu şekilde bir örtünmenin ilâhî bir emir olduğu fakat bazı ihtiyaç durumlarında terkedilebileceği, yüzün açılabilmesi görüşündedir. Her iki görüşün ortak noktası, yüzü örtmeyi sâbit bir farîza olarak görmemesidir.

Yüzü örtme ile ilgili olarak atıf yapılabilecek ilginç örneklerden biri de Elmalılı tefsiridir. Cilbab âyetinin tefsirinde Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942), kadınların yüzü örtmesinin iki şekilde olduğunu belirtir. Birinci şekil, sadece tek bir gözü açıkta bırakarak yüzü örtmektir ki Elmalılı bu örtünme şekli hakkında "Bizler yetiştiğimiz zaman memleketlerimizde vâlidelerimizin tesettür tarzı bu idi." diyerek Antalya yöresindeki Türk kadınının kıyafeti hakkında bir şahitlikte bulunur.⁴⁶ Elmalılı'ya göre ikinci şekil ise yüzün büyük kısmını kapatıp iki gözü açık bırakmaktır ki bu örtünme şekli hakkında "Bin üç yüz onda İstanbul'a geldiğim zaman İstanbul hanımlarının bir peçe ilâve edilmek ve elde açık bir şemsiye bulunmak şartıyla tesettür tarzları da bu idi." der.⁴⁷

3.4. Üçüncü Derecedeki Tesettüre Bakış

Takî Osmânî'ye göre hicâbın üçüncü derecesi; kadının -fitneden güvende olmak şartıyla- ihtiyaç durumunda ellerini ve yüzünü açabilmesi, bunun dışında tüm bedenini kapatmasıdır. En-Nûr 24/31 âyet-i kerîmesinde geçen "Görünen kısımları müstesnâ, güzelliklerini ve süslerini teşhir etmesinler." mealindeki ifade, kadın tesettüründeki bu üçüncü dereceye delâlet etmektedir.⁴⁸

Âyetteki "ما ظهر منها / görünen kısımlar" ifadesinden neyin kastedildiği konusunda iki görüş vardır. İbn Abbas (ö. 68/687-88), İbn Ömer (ö. 73/693), Âişe (ö. 58/678), Dahhâk (ö. 105/723), Atâ' (ö. 114/732), İkrime (ö. 105/723), Said b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]), Ebü's-şâ'sâ' (ö. 93/711-12) ve İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714) gibi isimlerden nakledilen birinci görüşe göre ilgili ifadede maksat eller ve yüzdür. İbn Mesud'dan (ö. 32/652-53) nakledilen ikinci görüşe

⁴⁵ Çeker, *Fetvalarım*, 176.

⁴⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, thk. Asım Cüneyd Köksal-Murat Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022), 4/588.

⁴⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/588.

⁴⁸ Osmânî, *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim*, 1427, 4/155.

göre ise bu ifadeden maksat üst örtüsü ve cilbabdır (الرداء والجلبات).⁴⁹ Birinci yorum esas alındığında, kadının ihtiyaç durumunda ellerini ve yüzünü açabileceği anlaşılmaktadır.⁵⁰ Müellif bu noktada mezkûr hükme delil olarak bazı hadisler zikreder.⁵¹

Zikredilen hadisler arasında Fazl b. Abbas (ö. 14/635 [?]) olayını ilginç bulmaktayız. Müellifin naklettiği rivayetlere göre, hac esnasında Resulullah *aleyhisselâm*'a genç bir kız bir şey sormaktadır. Bu esnada Hz. Peygamber'in yanında amcasının oğlu Fazl b. Abbas isimli genç bulunmaktadır. Fazl, soru soran genç hanımın güzelliğinden etkilenir ve ona doğru bakar. Bunu fark eden Resulullah *aleyhisselâm* Fazl'ın kafasını tutup başka yöne çevirerek bakmasını engeller.⁵² Bu durumla ilgili olarak Takî Osmânî şu yorumu yapmaktadır:

“Resulullah *sallallahu aleyhi ve sellem* o kıza yüzünü örtmesini emretmedi. Çünkü o kız ihramlıydı, Resulullah *sallallahu aleyhi ve sellem* şiddetli izdihamın ortasında o kızı yüz örtmekle mükellef tuttuğu takdirde yere düşmek vb. sorunlar yaşanmasından korktu. Dolayısıyla kıza böyle bir emir vermedi. Bu durum; bedeninin geriye kalanı kapalı olan bir kadının ihtiyaç durumunda yüzünü açmasının câiz olduğuna delildir.”⁵³

Takî Osmânî fetva verme usulü ile ilgili kaleme aldığı eseri *Usûlü'l-iftâ*'da ihtiyaçların (الحاجة) fetvaya etki edip etmeyeceği meselesini işlerken, kadının yüzünü örtmesi konusuna temas eder. Yazar, ihtiyaçların ancak iki durumda fetvaya tesir edebileceğini ya da fetvada değişiklik sebebi olabileceğini söyledikten sonra ikinci durumun ne olduğunu şöyle belirtir:

“İkinci durum: Hükümün aslının Kitap ve Sünnet'te açıkça belirtilmiş değil muhtemel olması veya ihtihada açık bir mevzu olmasıdır. Böyle konularda ihtiyaç durumlarında mübahlık şıkkı tercih edilir:

Kadının yüzünü açması buna bir örnektir. Asıl olan bunun caiz olmamasıdır. Ancak bu asıl hüküm, açık olmayan ve farklı yorumlara müsait naslara dayanmaktadır. Bu nedenle konu, ihtihada açık hale gelmiş ve bazı fıkıh âlimleri buna cevaz vermiştir. Cevaz veren görüş, işin özünde daha zayıf (مرجوح) olsa da ihtiyaç durumlarında bu görüş tercih edilir. Bu sebeple Hanefî fıkıh âlimleri, kadının şahitlik yaparken ve hac sırasında yolda yürümesine engel olacak derecede aşırı kalabalık olduğunda yüzünü açmasının caiz olduğuna fetva vermişlerdir.”⁵⁴ Takî Osmânî, *Tekmile*'de tesettür meselesini işlediği kısmın sonunda konuyu şöyle özetler: “Sözün özü; Kur'ân-ı Kerîm'de kadına evinde karar kılması ve ihtiyaç durumu hâricinde dışarı çıkmaması emrolunmaktadır. Kadın eğer bir ihtiyaçtan dolayı dışarı çıkarsa, cilbab veya burka ile yüzünü örtmesi ve açmaması emredilmiştir. Evet, bu emrin iki istisnası vardır: **Birincisi:** İzdiham vb. sebeple yüzü örtmenin zarara sebep olması veya şahitliği eda etmek gibi yüzü açmaya ihtiyaç duyma hâli.

⁴⁹ Osmânî, *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim*, 1427, 4/155-156.

⁵⁰ Osmânî, *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim*, 1427, 4/156.

⁵¹ Osmânî, *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim*, 1427, 4/156.

⁵² Osmânî, *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim*, 1427, 4/156.

⁵³ Osmânî, *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim*, 1427, 4/156.

⁵⁴ Muhammed Takî Osmânî, *Usûlü'l-iftâ' ve âdâbuh* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1443), 317-318. Müellifin burada ihtiyaç kavramından maksadı ile ilgili bk. Osmânî, *Usûlü'l-iftâ'*, 314, 316-317.

İkincisi: İş güc esnasında kadının yüzünün kasıtsız olarak açılması.

Erkekler ise her iki durumda bakmamak ile emrolunmuşlardır. Allah Teâlâ en doğrusunu bilir.”⁵⁵

3.4.1. Erkeğin, Yabancı Kadının Yüzüne Bakması

Eller ve yüzün açılıp açılmayacağı ile ilgili olarak tesettürün üçüncü seviyesinden bahseden Osmânî, erkeğin bakışıyla ilgili fikhî hükmü de ele alır. Erkeğin yabancı bir kadına bakmasının câiz olup olmadığı ile ilgili muhtelif mezheplerin görüşlerini tetkik eder. Müellif öncelikle, eller ve yüze bakma konusunda tüm fakihlerin ittifak ettiği noktayı açıklar. Buna göre erkeğin bakmaktaki amacı kadının güzelliğinden lezzet almak ise yahut ilgili kadınla baş başa kalmaya götürecek bir fitne korkusu mevcutsa, böyle bir durumda kadının yüzüne ve ellerine bakmak haramdır. Bu konuda bir ihtilaf yoktur.⁵⁶

Yukarıdaki kaideyi net bir şekilde belirten Osmânî, bunun ardından normal şartlar altında bakmanın hükmünü inceler. Ortada bir fitne tehlikesi yoksa ve erkeğin bakmaktaki gayesi lezzet almak değilse, bu durumda eller ve yüze bakmak câiz midir? Bu sorunun cevabı hakkında mezhepler farklı görüşler belirtmiştir. Hanefî ve Mâlikî mezhebi bu bakışı câiz görür. Birçok şâfiî ve bazı hanbelîler de aynı görüştedir. Mamafih Şâfiî ve Hanbelî mezhebinde tercih edilen görüş, bu bakışın câiz olmadığı yönündedir.⁵⁷ Osmânî söz konusu mezheplerden konuyla ilgili nakiller yaparak bilgiler verir.⁵⁸

Takî Osmânî Hanefî mezhebinin bakmaya cevaz vermesiyle ilgili olarak bir ikaz yapmayı ihmal etmez. Buna göre; Hanefî ve Mâlikî mezheplerinde kadının yüzüne bakma izni yukarıda saydığımız şartlar (şehvet kastı ve fitne korkusu bulunmamak) ile sınırlandırılmıştır. Fakat toplumsal hayatın bozulması ve yaşanan ahlaki tefessüh sebebiyle bu şartlara dikkat eden pek kimse kalmaz hâle gelmiştir. Bu sebeple geç dönem hanefî fakihleri, yabancı kadının yüzüne ve ellerine bakmaya cevaz vermemektedir. Bu bağlamda Alâüddîn el-Haskefî (ö. 1088/1677), Muhammed b. Abdullah et-Timurtaş'ın (ö. 1006/1598) *Tenvîru'l-ebşâr*'ını şerh ederken “Kadının yüzüne bakmanın helal olması şehvet bulunmaması şartına bağlıdır. Şehvet var ise bu bakış haramdır. Mamafih bu hüküm, onların zamanı için geçerliydi. Bizim zamanımızda ise kişi, genç kadına bakmaktan menedilmiştir.” demektedir, fakat hüküm veren yargıç yahut şahitlik eden şahit gibi bir ihtiyaçtan dolayı kadına bakanların durumlarını bu hükümden istisna tutmaktadır.⁵⁹

⁵⁵ Osmânî, *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim*, 1427, 4/159.

⁵⁶ Osmânî, *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim*, 1427, 4/156.

⁵⁷ Osmânî, *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim*, 1427, 4/156.

⁵⁸ Osmânî, *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim*, 1427, 4/157-158.

⁵⁹ Osmânî, *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim*, 1427, 4/158. Krş. Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr şerhi tenvîri'l-ebşâr*, thk. Muhammed Yahya İsmail - Mühenned Yahya İsmail (İstanbul: İrşad Yayınevi, 1446), 16/198-199; Fetva Meclisi, “Namahrem bir kadının yüzüne bakmak haram mıdır?” (Erişim 05 Mayıs 2025).

4. Değerlendirme

Muhammed Takî Osmânî üç tabakalı bir hicâb anlayışını savunmaktadır. İlk bakışta birbirine zıt gibi görünen hicâb anlayışlarının aslında farklı durumlarda geçerli olacak şekilde kabul edildiği görülmektedir. Örtü âyetleri üzerine tefekkür ederken Osmânî'nin bu yorumunu göz önünde bulundurmak, düşünce zenginliğimiz açısından faydalı olacaktır. 21. asrın dünya çapında itibar gören fakihlerinden biri olarak Takî Osmânî'nin tesettür âyetlerini nasıl yorumladığını bilmek kanaatimizce bir ihtiyaçtır.

Osmânî'nin mevzubahis tesettür görüşünün şer'î açıdan ne ölçüde isabetli olduğu, âyetleri bu şekilde yorumlamanın usûlî açıdan ne kadar doğru olacağı sorusuna bu çalışmamızda cevap vermemiz mümkün değildir. Zira bu konuyu dört başı mamur bir şekilde tetkik etmek için yeni bir makale hatta kitap telifi gerekebilecektir. Böyle bir inceleme kaleme almak için gereken ilmî altyapı ise ayrı bir meseledir. Her hâlükârda makalemiz, söz konusu tesettür görüşüne olumlu-olumsuz yorum getirmeden önce bu görüşü anlamaya odaklanmaktadır.

Bahis konusu tesettür anlayışı incelendiğinde, birbirine yabancı olan kadınlarla erkeklerin aynı ortamlarda bulunmasını sınırlayıcı bir bakış açısı görülmektedir. Elbette günlük hayatın tabiî akışı içinde insanlar karşı cinsle muhatap olacak, cinslerin farklı gezegenlerde yaşaması savunulmayacaktır. Hayatın normal akışı içinde zaruri olarak kadınlarla erkeklerin aynı kamusal alanda bulunmasını müellif de normal görmektedir. Fakat bir modern çağ fakihî olarak Osmânî'nin, kadını kamusal alana çıkarmak için özel çaba sarf eden algı yönetimi politikalarını yanlış bulduğu görülmektedir. Müellife göre; Kur'ân'ın ortaya koyduğu toplumsal rol dağılımında kadın evinde karar kılmalı, ömrünü dışarıda geçirmemelidir.

Osmânî'ye göre kadınların doğal ihtiyaçları için evden çıkmaları câizdir. Fakat bu durumda bile mümkünse elleri ve yüzleri dâhil tüm bedenlerini örten cilbab kıyafetleri giyeceklerdir. Bu tür kıyafetleri giymelerini engelleyen bazı ihtiyaç durumları varsa, bu durumda da hiç değilse el-yüz dışında tüm bedenlerini örteceklerdir. Her hâlükârda Osmânî'nin nazarında kadının erkeklere karşı mümkün olan en üst perdede tesettüre sahip olması, dişiliğinin değil kişiliğinin toplum hayatına yansması esas olmaktadır.

Osmânî'ye ait bu yorumların Hint alt kıtasındaki kültürel değerlerden kaynaklandığı, yerel kültürden etkilenerek oluştuğu tarzında bir değerlendirme kanaatimizce hatalı olacaktır. Tefsir faaliyeti esnasında âlimlerin kendi kültürlerinden bir ölçüde etkilenmeleri beklenen bir durum olup beşer olmanın tabiî neticesidir. Fakat Osmânî'nin bu yorumlarını coğrafi faktörlere bağlamak aceleci bir yaklaşım olabilir. Hint alt kıtası; Ehl-i Sünnet anlayışın önemli bir beşiği olduğu gibi İngiliz etkisinde batıcı, modernist, diyalog yanlısı tavırların da beşiğidir. Bu da meselenin coğrafya meselesi olmadığını gösteren bir vâkıdır. Osmânî, tesettür âyetlerini yorumlarken bir tercih yapmıştır ve ortada salt coğrafi bir etkilenme olduğunu söylemek yanlış olacaktır.

Yukarıdaki başlıklarda görüldüğü üzere, evden çıkıldığında kadının yüzünü ve ellerini örtmesini Osmânî zaruri bir gereklilik olarak görmektedir. Fakat ortada yüzü açmayı

gerektirecek türden bir ihtiyaç durumu hâsıl olursa hüküm değişmekte, yüzün açılması mümkün hâle gelmektedir. İşte bu noktada, yüz örtüleceği zaman ne ile örtüleceği hususunda müellifin teferruatlı bir yorumu yoktur. Pratik hayatta yüzü örtmek için çarşaf, poşu, peçe, burka, yaşmak ve ehram gibi elbiseler kullanılabilir. Bu noktada, yüzü örten elbisenin kadının güzelliğini artırıcı değil gizleyici özellikte olmasına özen göstermek isabetli olacaktır. Bazı ortamlarda yüzü örtmek kadını gözlerden koruyan bir fiil olurken başka bazı ortamlarda daha fazla gözleri üzerine çekmeye sebep olabilir. Muhtelif sebeplerden ötürü yüzü örtmenin fayda/zarar dengesi kişiden kişiye değişebilir. Her hâlükârda yüzü örtmeyi kat'i ve değişmez bir farz olarak değil, İslâm'ın ortaya koyduğu fakat bazı olağanüstü şartlarda terki mümkün olan güzel bir amel olarak görmek daha isabetli görünmektedir.⁶⁰

Osmânî'nin üç dereceli hicâb anlayışını incelerken karşımıza çıkan bir zorluk, ihtiyaç mefhumunun yeteri kadar açıklanmamış olmasıdır. Çalışmamıza konu olan *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim* neticede bir ilmihal yahut fıkıh kitabı değildir. Muhtemelen bu sebeple müellif, kadının evden çıkmasını yahut yüzünü açmasını mümkün kılan ihtiyaç durumlarına dört başı mamur bir tarif getirmemiştir. Makalemizin "Birinci Derecedeki Tesettüre Bakış" başlığındaki fetvalar ile "Üçüncü Derecedeki Tesettüre Bakış" başlığındaki Fazl b. Abbas hadisi üzerinden bir ihtiyaç kıstası oluşturulmaya çalışılabilir. Fakat her hâlükârda müellifin ihtiyaçtan kastını daha doğru anlamak için bizzat kendisi ile irtibata geçmek faydalı olacaktır.

Takî Osmânî'nin yorumlarında gördüğümüz müspet bir özellik, tesettürü elbiseden ibaret görmemesidir. Birinci seviyedeki tesettür yorumundan anlıyoruz ki o; erkeklerle kadınların lüzumsuz bir şekilde bir arada zaman geçirmelerine, cinsler arasında sınırların önemsenmediği şekilde aynı ortamda bulunma durumlarına karşıdır. İhtilatı (kadınlarla erkeklerin aynı ortamda bulunmasını) ihtiyaç durumlarında ve belli sınırlar dâhilinde tutma yanlısıdır. Bu açıdan baktığımızda, karşı cinse karşı laubali ve gereksiz muhabbetlere girilen bir ortamda insanların tam tesettürlü kıyafetler giymiş olması tek başına yeterli olmayacaktır. Tesettüre uygun kıyafetler giymek elbette bir farzdır ve önemlidir. Fakat konuşma ve aynı ortamı paylaşma hususunda laubali davranışları engellemek de –özellikle günümüzde- önemli bir sosyo-psikolojik ihtiyaçtır.

İnsanların kendi eş ve çocukları ile doğru düzgün vakit geçiremezken saatlerin trafikte aktığı, öte yandan hem kadının hem erkeğin işyerlerinde yabancı karşı cinsle her gün saatlerce beraber bulunduğu, beraber gülüp beraber ağladıkları bir toplum düzeninde âile müessesesinin ayakta durması imkânsızdır. Âile sağlamlığının bina sağlamlığından bile daha önemli olduğu gerçeği, ihtilât sorununun sosyal ve psikolojik sonuçları üzerinde nitelikli çalışmalar yapma ihtiyacını gündeme getirmektedir.

⁶⁰ Krş. Çeker, *Fetvalarım*, 176; Youtube, "74-Ve Karne Fi Büyütikünne (4) - Nureddin Yıldız - Sosyal Doku Vakfı" (12 Eylül 2013); Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/586-589; Fetva Meclisi, "Peçe farz mıdır?" (Erişim 04 Mayıs 2025).

SONUÇ

Osmanî'ye göre ilgili naslar üç farklı tesettür derecesini ortaya koymaktadır ve bu üç derecenin hiçbirisi nesh edilmiş değildir. Farklı durumlarda uygulanmak üzere her üç tesettür derecesi de geçerlidir. El-Ahzâb 33/33 ve 53 âyetlerine istinaden Osmânî; kadınların ev (ve ev benzeri hevdeç türünden) ortamlarda bulunmaları gerektiğini, bu ortamlardan çıkarak yabancı erkeklerle ihtilat içine girmemeleri gerektiğini düşünmektedir. Fakat doğal ihtiyaç durumlarında evlerinden çıkmaları câiz olup buna izin verilmiştir. Bir ihtiyaç için evden çıkan kadın, tesettür olarak cilbab giyecektir.

El-Ahzâb 33/59 ve en-Nûr 24/60 âyetlerinden yola çıkan Osmânî, cilbab kavramını tarif ederken tüm bedeni ve elleri-yüzü örten örtü olarak tanıtmaktadır. Yabancı erkeklerin yanına çıkan kadının cilbaba örtünmesini zaruri gören Osmânî bununla beraber cilbabı engelleyecek bazı ihtiyaç ve meşakkat hâllerinde eller ve yüzün açılmasının câiz olacağı görüşündedir. Bu tarz durumlarda kadın, yüzü ve elleri hâriç tüm bedenini örtecektir. Çalışmamızda Osmânî'nin bu tesettür anlayışının farklı nasları bütüncül okumaya yönelik bir tefekkürün sonucu olduğu ve ilmî açıdan ciddiyetle incelenip değerlendirilmesinin faydalı olacağı kanaatine varılmıştır.

KAYNAKÇA

- Batha, Muhammad Ziyad. "Preface". *Approaching the Qur'anic Sciences*. 1-4. Londra: Turath Publishing, 2023.
- Bingöl, Abdurrahim. *Muhammed Takî Osmânî ve Fıkıhçılığı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çeker, Orhan. *Fetvalarım*. Konya: Damla Ofset, 3. Basım, 2018.
- Çetin, İsmail. *Teklîfî Hükümler: Helal, Haram, Mekruh, Alış-Veriş, Siyaset, Hudud, Ahkam, Cihad, Hukuk ve İktisad'da Ölçüler*. Isparta: Dilara Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Çıkkılı, Deniz. "Kadîm Halkanın Muasır Kulpu: Eşrefiyye". *Eşrefiyye Sohbetleri*. 21-67. İstanbul: Rihle Kitap, 1. Basım, 2021.
- Davudoğlu, Ahmed. *Sahîh-i Müslim Tercümesi ve Şerhi*. 12 Cilt. İstanbul: Rihle Kitap, 1. Basım, 2017.
- Demirci, Hayri. "Ders'i Tirmizî'nin Sahibi Hakkında". *Tirmizî Dersleri Mukaddime*. 21-26. İstanbul: Dâru'l-kütübî'l-arabiyye, 2024.
- Fetva Meclisi. "Namahrem bir kadının yüzüne bakmak haram mıdır?" Erişim 05 Mayıs 2025. <https://fetvameclisi.com/fetva/namahrem-bir-kadinin-yuzune-bakmak-haram-midir>
- Fetva Meclisi. "Peçe farz mıdır?" Erişim 04 Mayıs 2025. <https://fetvameclisi.com/fetva/pece-farz-midir>
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddû'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr şerhi tenvîri'l-ebsâr*. thk. Muhammed Yahya İsmail - Mühenned Yahya İsmail. 21 Cilt. İstanbul: İrşad Yayınevi, 1. Basım, 1446.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed. *Sahîhu İbn Hibbân el-Müsnedü's-sahîh ale't-tekasîmi ve'l-envâ'*. thk. Mehmet Ali Sönmez - Halis Aydemir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1433.
- https://files.turath.io/pdf/archive/tqsmnw=_02_125032.pdf#pdfjs.action=download

- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. *Sahîhu İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1400.
- Kevserî, Muhammed b. Âdem. *Two Weeks in Pakistan*. Leicester: Darul Iftaa Institute, 1. Basım, 2021.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Makâlâtü'l-Kevserî I*. çev. Ebubekir Sifil. İstanbul: Rihle Kitap, 2. Basım, 2015.
- Mufti Muhammad Taki Usmani. "Profile". *Mufti Muhammad Taqi Usmani*. Erişim 26 Nisan 2025. <https://muftitaqiusmani.com/en/profile/>
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Yasir Hasan vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle nâşirûn, 2. Basım, 1445.
- Osmânî, Muhammed Şefî'. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1418.
- Osmânî, Muhammed Takî. *Buhûs fî kadâyâ fıkhiyye muâsıra*. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 5. Basım, 1444.
- Osmânî, Muhammed Takî. *Contemporary Fatawa*. Karaçi: Mektebetü Meârifu'l-Kur'ân, 2023. https://muftitaqiusmani.com/wp-content/uploads/en-books/Contemporary_Fatawa.pdf
- Osmânî, Muhammed Takî. *Makâlâtü'l-Osmânî*. 2 Cilt. Karaçi: Mektebetü Meârifu'l-Kur'ân, 1436.
- Osmânî, Muhammed Takî. *Tekmiletu Fethi'l-Mülhim bişerhi Sahîhi'l-İmâmi Müslim*. 6 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1427.
- Osmânî, Muhammed Takî. *Tirmizî Dersleri Mukaddime*. çev. Hayri Demirci. thk. Reşid Eşref - Ebubekir İhsan. İstanbul: Dâru'l-kütübi'l-arabiyye, 2024.
- Osmânî, Muhammed Takî. *Usûlü'l-iftâ' ve âdâbuh*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 3. Basım, 1443.
- Osmânî, Şebbîr Ahmed. *Fethu'l-Mülhim bişerhi Sahîhi'l-İmâmi Müslim*. 6 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1427.
- Schleifer, S Abdallah (ed.). *The Muslim 500 The World's 500 Most Influential Muslims 2025*. Amman: The Royal Islamic Strategic Studies Centre, 2025.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. thk. Asım Cüneyd Köksal - Murat Kaya. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2022.
- Yıldız, Nureddin. *Hanımlar İçin İnciler Hanım Muhtevalı Hadisi Şerifler*. İstanbul: Tahlil Yayınları, 14. Basım, 1445.
- Youtube. "74-Ve Karne Fi Büyütikünne (4) - Nureddin Yıldız - Sosyal Doku Vakfı". 12 Eylül 2013. Erişim 04 Mayıs 2025. <https://www.youtube.com/watch?v=EHxRmWExUak>



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2025, 12 (3), 235-259

ÇOCUKLUĞUNA YAS TUTAN BİR ŞAİR:
CAHİT ZARİFOĞLU'NUN ŞİİRLERİNDE ANNE İMGESİ
A Poet Mourning His Childhood:

The Image of The Mother In The Poems of Cahit Zarifoglu

Abstract

Sezaver ÇAPCI SİPAHİ

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, scapci.sipahi@aybu.edu.tr, ORCID: [0000-0002-4880-3561](https://orcid.org/0000-0002-4880-3561)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	17.07.2025
Kabul Tarihi / Accepted:	19.11.2025
Yayın Tarihi / Published:	03.12.2025
Cilt / Volume:	12
Sayı / Issue:	3
Sayfa / Pages:	235-259

Atıf / Cite as: Çapcı Sipahi, Sezaver. “Çocukluğuna Yas Tutan Şair: Cahit Zarifoğlu’nun Şiirlerinde Anne İmgesi” (A Poet Mourning His Childhood: The Image of The Mother In The Poems of Cahit Zarifoglu). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/3 (2025), 235-259. Doi: 10.17859/pauifd.1745152.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd

ÇOCUKLUĞUNA YAS TUTAN BİR ŞAİR: CAHİT ZARİFOĞLU'NUN ŞİİRLERİNDE ANNE İMGESİ*

Sezaver ÇAPCI SİPAHİ**

Öz

Cahit Zarifoğlu poetik evrenini ilham, bilinç ve özgürlük kavramları üzerine inşa eden, farklı türlerdeki eserlerinin yanı sıra Türk edebiyatı tarihinde özgün imge kullanımlarıyla öne çıkan müstesna şairlerden biridir. Bu çalışmada anne imgesi ekseninde Zarifoğlu'nun şiirlerinde ailenin görünümüne mercek tutulmaktadır. Şiirlerde anne imgesi şefkatli ve sezgisel yönleriyle çocukla birlikte konumlandırılırken baba imgesi genellikle diğerlerine mesafeli ve edilgen bir görünüm arz etmektedir. Çocukluk ise yasla kuşatılmış şiirsel bir mekân olarak şairin duygu hafızasını teşkil etmektedir. Çalışmada anne-çocuk ilişkisi Freud ve Jung'un psikanalitik yaklaşımları ışığında ve Zarifoğlu'nun beyanları doğrultusunda şairin bireysel deneyimlerine ve içsel kırılmalarına işaret eden bir bağlamda ele alınmaktadır. Öte yandan Zarifoğlu'nun şiirlerinde anne imgesinin daha kuşatıcı bir anlam taşıdığını, hayatı ve umudu temsil eden poetik bir özne olarak yansıtıldığını ileri sürmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Cahit Zarifoğlu, aile, anne imgesi, çocukluk, yas.

A Poet Mourning His Childhood:

The Image of The Mother In The Poems of Cahit Zarifoglu

Abstract

Cahit Zarifoğlu, whose poetic universe is built upon the concepts of inspiration, consciousness, and freedom, is one of the exceptional poets who stands out in Turkish literary history for his original imagery, in addition to his works in various genres. In this study, the appearance of the family in Zarifoğlu's poems is examined through the lens of the mother image. In the poems, the image of the mother is positioned alongside the child with her compassionate and intuitive aspects, while the image of the father often presents a distant and passive appearance towards others. Childhood, as a poetic space surrounded by grief, constitutes the poet's emotional memory. In this study, the mother-child relationship is examined within a context that points to the poet's individual experiences and internal conflicts, in light of Freud and Jung's psychoanalytic approaches and in line with Zarifoğlu's statements. On the other hand, it is possible to argue that the image of the mother in Zarifoğlu's poems carries a more encompassing meaning and is reflected as a poetic subject representing life and hope.

* Yazar makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.
** Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, scapci.sipahi@aybu.edu.tr, ORCID: [0000-0002-4880-3561](https://orcid.org/0000-0002-4880-3561)

Keywords: Cahit Zarifoğlu, family, the image of the mother, childhood, grief.

Structured Abstract

This study examines the appearance of the family theme, focusing on the mother image, in Cahit Zarifoğlu's poems. Zarifoğlu, who did not write his poetics as a separate text during his lifetime, expressed various thoughts on the world of poetry in his interviews, newspaper articles, and some of his works. In the second half of the 20th century, Zarifoğlu established his own poetic language among his contemporaries in terms of both thought and experience, as well as poetic approach. With his original image discoveries, he transformed his poetry into a painting of emotions, and with his linguistic deviations and intense imagery, he presented a different poetic dynamism.

In the study, Zarifoğlu's poems, poetic writings, and interviews were examined, and the family, mother, father, and child images found in these texts were evaluated within the context of psychoanalytic criticism. The theoretical basis for the findings presented in the study comes from Freud's approach to the "mother-child relationship" and Jung's views on the "mother archetype." Additionally, expressions that directly reflect Zarifoğlu's poetics, when examined alongside the imagistic patterns in the poems, have been used to express the poet's thoughts on the family image.

It is possible to argue that the family image in Zarifoğlu's poems is particularly concentrated around the mother-child relationship. In the poems, the father image is mostly distant and passive. The poet glorifies the mother's image for her protective, wise, and intuitive aspects. The image of the child, on the other hand, is usually present alongside the mother, identified with her, and often existing as an extension of her. Childhood is a "space of memory surrounded by grief" in the poet's poems, and the image of the mother is the carrier of this memory. In this context, the image of the mother in the poems can be considered both a carrier and a transformer of the emotional breakdowns, searches, and spiritual inspiration that permeate the poet's life. In the poems examined in the study, the following observations can be made about Zarifoğlu's family image. While "Delikanlılar" depicts the family with images of the father, mother, and children, "Hesaplanmadan Ölü" portrays mothers and children who are exiled. In "İşaret Çocukları" the mother is the source of strength alongside her children. In "Şan" childhood is depicted as a mournful and frightening climate, while the mother is compassionate. In "Toprak" the mother is associated with miracles. In the poem, the mother stands out as a wise and resigned woman, while the father evokes death. In "Yedi Güzel Adam" mother symbolizes life, while father symbolizes death. In "Ben Dirimle Doğrulurken" a child cries out to their mother amid scenes of migration and war. In "Akşam Sofrasında Yedi Kişilik Bir Aile Oyunu" the family gathers at the dinner table; the father is authoritarian, while the mother communicates with her children through her strong intuition. In "Doğa-Yılan-Kadın-Ana" the mother is identified with nature through her fertility and wisdom. In "Ana Oğul" one can discuss the image of the grieving mother who lost her sons in the war. In "İşkence" a mother stands beside her tortured son. Finally, in "Ölüm Başucumda" the poet associates death with darkness and seeks refuge in his mother on this journey. In conclusion, it can be argued that this study, which centers on the family theme around the image of the mother, makes a significant contribution to understanding the depths of Zarifoğlu's poetics. This study, which reveals the bridge the poet built between his individual experiences and universal poetic discourse, also offers an insight into the appearance of the family image in Turkish literature within the context of modern poetry.

GİRİŞ

Çağlar boyu toplum içinde kendisine yer bulan sanat üretiminin, dili bir araç olarak kullanması, edebî ürünlerin verilmesiyle görünür hâle gelmiştir. Sözün yazıyla kalıcılığının sağlanması sonucu edebî üretim kaydedilmiş ve böylece başta şiir ve diğer türler, oluştukları dönemin siyasi ve sosyal durumundan ve bunların ekseninde gelişen fikir ve sanat akımlarından etkilenmişlerdir. Dönemin hâkim eğiliminin, şiiri hem içerik ve hem de biçim başlıklarında farklılaştırdığı ileri sürülebilir. Bir sanatçı olarak şairler de içerik ve biçimi göz ardı etmeden kendi etkilenimlerini tamamen şiire has bir duyusla, kimi zaman dış gerçeklikten saparak ve dış gerçekliği bozarak yeni bir sözle, deyişle ve sembolle ifade etmişlerdir.

Yaşarken kendi poetikasını müstakil bir metin olarak kaleme almayan Cahit Zarifoğlu röportajlarında, gazete yazılarında ve bazı eserlerinde şiir evrenine dair çeşitli düşünceler beyan etmiştir. Şair 20. yüzyılın ikinci yarısında hem düşünce ve yaşantı hem de poetik yaklaşım açısından beraber yürüdüğü yol arkadaşları arasında kendi şiir dilini inşa ederek farklı imge buluşlarıyla şiirini âdeta bir duygu tablosu olarak ortaya koymuştur. İkinci Yeni akımının oluşturduğu edebiyat ortamında eser vermeye başlayan Cahit Zarifoğlu, şiirlerinde çeşitli sapmalar yapmayı bir temel yapı tekniği olarak belirlemiş bir şairdir.¹ Yalçın Armağan, Cahit Zarifoğlu'nun 1960'lardan 1980'lere uzanan poetik dönüşümünü 'imge' ve 'anlam' kavramları etrafında çözümlemekte ve şairin şiir tarihimizdeki yerini de bu kavramlar üzerinden değerlendirmeyi işlevsel bulmaktadır.² Şairin şiir örüntüsüne de yansıyan bu dönüşüm, Zarifoğlu'nun şiirlerinde imgesel yoğunluktan daha yalın bir söyleyişe uzanan poetik bir değişimi işaret etmektedir.

Edebî üretimini roman, öykü gibi türler üzerine de gerçekleştirmiş olan Cahit Zarifoğlu'nun Türk edebiyatı tarihinde şiirleriyle adını klasikler arasına yazdırdığını söylemek yanlış olmayacaktır. Kendi yazar kimliğinden bahsederken yazılarıyla paralel bir insan olduğunu³ ifade eden şair şiirin bir rastlantıyla değil, özel bir iradeyle

¹ Yılmaz Taşçıoğlu, *Kader Hep Erken Zaman Hep Geç*, (İstanbul: 3F Yayınları, 2008), 42.

² "‘İmge’ ve ‘anlam’ kavramları açısından Zarifoğlu şiirini okumak ve şiir anlayışını yorumlamak, bir yandan onun 1960'lardan 1980'lere değişen şiir poetikasını, diğer yandan da onun Türkçe şiirdeki konumunu anlamakta hayli işlevseldir." Yalçın Armağan, "İmge'den 'Anlam'a Cahit Zarifoğlu'nun Poetikası", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Cilt 17 sayı 32 (2012/1), 58.

³ Cahit Zarifoğlu, *Bir Kelime Daha- Edebiyat Yazıları-*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 36.

yeryüzüne çıktığını söyleyerek⁴ şiiri irade ve bilincin kesişimi olmasıyla açıklar. Rainer Maria Rilke üzerine yazdığı yazısında ilham olmadan şiirin sadece cesedinin yazılabileceğinden⁵ bahseden Zarifoğlu, şair kimliğini var eden ögelere irade ve bilincin yanı sıra ilhamı da dâhil etmektedir. Zarifoğlu şiiri için ilham, hayattan biriktirilenlerin şiire aktarılması ânıdır.⁶ İlham kapılarının materyalist bir duyarlılıkla dünyayı algılayan şaire kapalı olacağını vurgulayan⁷ Zarifoğlu bu ifadesiyle ilhamı, poetik yöneliminin bilinç mekânı olarak düşünmekte ve kendisini ilhamı ele geçirmiş bir şair olarak tanımlamaktadır.⁸ Ancak bir şairin, ilhamı ele geçirse de geçirmese de her eserinin bir kaderi olduğunu⁹ da sözlerine ilave etmektedir. O hâlde Zarifoğlu ilhamı araçsallaştırmaz, ona göre eser kendi zamanını bekler. Zarifoğlu'na göre ilham solunur, hissedilir ve yaşanır. Dolayısıyla ilhamın şaire göre daha bilişsel bir süreci ifade ettiği ileri sürülebilir. Zarifoğlu için ilham bir amaç değildir; asıl olan bilincin özgürlüğüdür, denilebilir. Şiirleri, oluştuğu dönemdeki hâkim zihniyetin kuşatıcı eğilimiyle birlikte ele alındığında göze çarpan ilk özelliğin yoğun imgelerle kurulmuş dil örüntüleri ve dil sapmaları olduğu görülecektir. Bu yönelim, şairin poetik duruşunda ilham meselesini bilincin özgürlüğüyle değerlendirdiğini düşündürülebilir. Şairin “Günlük yaşantımın içinde bol bol şiir demetleri vardır. Oluşurlar. Galiba yaşayarak şiire doyuyorum. Şiirin boyutları çok genişliyor”.¹⁰ ifadesinde de şiiri duyumsanan bir his bütünü olarak tanımladığı söylenebilir. Buna benzer başka bir görüşü yine özgürlük ihtiyacına dayandırabilir: “Şiirde kurulu olarak bir şeyler söylemek istediğimi sezmiyorum. Yazıyorum işte. Gözümün önünde psikolojik tablolar sergileniyor. Bu tablolar giriyor şiirime, şiirimi oluşturuyor. Şiirdeki gramer kurallarına uymayan tamlamaların ise farkındayım. Ama onu söylerken bu sanki gramer kurallarına da uygunmuş gibi geliyor. Öyle söylemek istiyorum”.¹¹ Şairin bu cümlelerinden hareketle, zihnini şiirinde özgürleştirmek istediği düşüncesine

⁴ Zarifoğlu, *Bir Kelime Daha- Edebiyat Yazıları*-, 65-68.

⁵ Zarifoğlu, *Bir Kelime Daha- Edebiyat Yazıları*-, 69.

⁶ Mehmet Can Doğan, *Şair Sözü*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 213.

⁷ Zarifoğlu, *Bir Kelime Daha- Edebiyat Yazıları*-, 70.

⁸ Zarifoğlu, *Bir Kelime Daha- Edebiyat Yazıları*-, 16.

⁹ Zarifoğlu, *Bir Kelime Daha- Edebiyat Yazıları*-, 16. Bu cümle yazıda şöyle geçmektedir: “Eserin de bir kaderi vardır. Doğacağı saat bilinmez. Oturup diledikleri zaman yazdıklarını söyleyenler, hatta bazen benim dediğim gibi ‘Ben ilhamı ele geçirmiş bir şairim.’ diyenler için bile böyledir. Yazmak için ilham beklemeyen, ilhamı eline geçirmiş olanlar da eserin kaderi ile hareket ederler.”

¹⁰ Cahit Zarifoğlu, *Ben de Botanikten Hiç Anlamam -Konuşmalar-*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 41.

¹¹ Zarifoğlu, *Ben de Botanikten Hiç Anlamam -Konuşmalar-*, 157

varılabilir. Denilebilir ki şairin dil örüntüsünde okura dair kaygılar yoktur, kurduğu dil örüntüsü sadece kendisi için vardır. Dolayısıyla şiir, şairindir.

Zarifoğlu'nun aile imgesiyle inşa ettiği poetik evreninin özneleri anne, baba ve çocuktur. Ebubekir Eroğlu, şairin ilettiklerini kaleme aldığı bir yazısında¹² Zarifoğlu'nun, çocukluğunda hiçbir zaman kendisini evinde hissetmediğinden söz etmektedir. Devamında, babasının ikinci bir kadınla evlendiğini ve babasız büyüdüklerini belirtmektedir. Yalnız kalma arzusunu babası hakkında verdiği bu detayla açıklayan şair için babasızlık, bir bakıma yalnızlıkla eşittir. Aynı yazıda şiirlerindeki imgelerden bahsederken baba ve anne üzerine şunları söylemektedir: "Birtakım imajlar var şiirimde. Semboller. Baba, dede, anne gibi. Baba daha kaypaktır. Güvenilmez ona... Ana ise daha oturmuştur. Olgundur, iyidir ana".¹³ Zarifoğlu'nun bu ifadesindeki anne ve baba arasında kurduğu karşıtlık dikkate değerdir, şairin aile imgesiyle örülü şiirlerinde babanın karşısında anne vardır. Anne çocuklarıyla birlikteyken baba, ötede ve tektir.

Fikirsiz şiirin olmayacağını söylerken her fikrin bir duygunun karşılığı olduğunu belirten¹⁴ Zarifoğlu, şiirlerindeki duygu ifadelerini zihninde oluşan *psikolojik tablolarla* somutlaştırdığını söze şöyle dökmektedir:¹⁵ "Ben mısraların kaynağı olan tabloları gözümün önünden geçirince tabloların ve dolayısı ile mısraların arasındaki bağıntıyı fark ettim. Gördüm ki bunlar ilginç bir şekilde birbirleriyle bağlantılı şeyler (Anlaşılan bu psikolojik tabloların birbirine olan bağıntısı ile mısralar arasındaki bağı aramak gerek)".¹⁶ Şairin bahsettiği psikolojik tablolar ve mısralar arasındaki bağın çözümlenmesi ise şiirin imge örüntüsünün çözümlenmesidir. Bu çalışmadaysa özellikle, Cahit Zarifoğlu'nun şiirlerindeki¹⁷ anne imgesi üzerinde durulmuştur. Şairin "anne" etrafında duygularla ördüğü imge evreninin mekânı ise şairin çocukluğudur. Bu imge evreni, şairin çocukluğuna dair derin bir yas tuttuğunu düşündürmektedir.

¹² Zarifoğlu, *Ben de Botanikten Hiç Anlamam -Konuşmalar-*, 156.

¹³ Zarifoğlu, *Ben de Botanikten Hiç Anlamam -Konuşmalar-*, 157-158.

¹⁴ Zarifoğlu, *Ben de Botanikten Hiç Anlamam -Konuşmalar-*, 41.

¹⁵ Zarifoğlu, *Ben de Botanikten Hiç Anlamam -Konuşmalar-*, 157.

¹⁶ Şair bu ifadesini aynı yazıda Cemal Süreya'nın dükkânında yanan bir şiirinden hareketle somutlaştırmaktadır. Şiir, bir anne ve oğlu Mehmet'e dairdir. Şair, şiirin kurgu örüntüsünü aktarır ve "Burada annesi ile Mehmet arasında bir bağ var. O bağ üzerinde durdum" diyerek yukarıda psikolojik tablo olarak ifade ettiği zihinsel görüntüyü bir anne ve oğlu arasındaki sezgisel bağ ile açıklar.

¹⁷ Bu çalışmadaki şiir alıntıları, şairin bütün şiirlerinin yer aldığı şu kitaptan yapılmıştır: Cahit Zarifoğlu, *Hızla Akan Mızrak*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022).

Sigmund Freud *Yas ve Melankoli*¹⁸ başlıklı yazısında yası, bir yönüyle sevilen bir kişinin yitirilişine verilen bir tepki olarak tanımlarken melankoliyi ise derin bir biçimde acı veren üzüntü, dış dünyaya duyulan ilginin sekteye uğraması gibi kendilik duygusunun bozulması temelinde tanımlamaktadır. Çocuğun gelişim evrelerinde anneye ilk nesne olarak işaret eden Freud, sevgi nesnesinin kaybını anne ve çocuk arasındaki ilişki dinamikleriyle açıklamaktadır.¹⁹ Freud'a göre yaşamın ilk yıllarında sevgi nesnesinin yani annenin yitimi (ruhen ya da bedenen) yas için temel sebeplerden biridir. Freud'dan sonra gelen psikanalistler de anneyi çocuğun ileriki yaşamının en önemli aktörlerinden biri olarak görmüşlerdir. Bu bağlamda Carl Gustav Jung, anneyi arketipin taşıyıcısı, çocuğun bilinçdışı düzeyde özdeşleştiği bir özne ve tüm deneyimleri içine alan bir biçim olarak tanımlarken²⁰ Jung'a göre anne, çocuğun ilk dünyasını; yetişkin birey için ise son dünyayı temsil etmektedir.²¹ Bu açıdan bakıldığında bir bebeğin dünyayla kurduğu ilk iletişim vasıtasının annesi olması, bebeğin annesiyle dünyayı anlamlandırmasının bir bakıma sebebidir. Yetişkinlikteki dünya deneyimlerinde anneye kurulan bu bağın niteliğini bu bağlamda değerlendirmek hayli önemlidir.

Melanie Klein, yetişkinlikte yas deneyiminin sağlıklı sınırlarda aşılması üzerine sunları ifade etmektedir: “Dolayısıyla yasin tam olarak yaşandığı ve umutsuzluğun zirvede olduğu noktada, öznenin içi nesneye duyulan sevgiyle dolar ve yaslı birey içerideki ve dışarıdaki hayatın devam ettiğini ve kaybedilen sevgi nesnesinin içeride korunabileceğini giderek daha güçlü bir biçimde hisseder. Yasın bu evresinde ıstırap, yaratıcı hâle gelebilir. Her türden acı verici deneyimlerin bazen yüceltmeleri uyurabildiğini ve hatta hayal kırıklıklarının, zorlukların baskısı altında resme, yazıya ya da diğer üretken faaliyetlere sığınan bazı insanlarda oldukça yeni yetenekleri

¹⁸ Sigmund Freud, *Yas ve Melankoli*, çev. Aslı Emirsoy (İstanbul: Telos Yayınevi, 2014), 18-20.

¹⁹ Selman Akhtar vd., *İçimizdeki Anne-Nesne Sürekliliğinin Kavramsal ve Teknik Yönleri*, (İstanbul: Psikoterapi Enstitüsü Eğitim Yayınları, 2023). “Freud çocuğun gelişiminde preödüpal evreler ve yapı oluşumu gitgide önem kazanmaya başladıkça anneyi ilk nesne olarak kısmen dikkate almıştır. Nesne bir dürtü nesnesidir ve oral, anal ve fallik- ödüpal evrelerin ortaya çıkışında önemlidir. Bebeğin birincil narsisizmden ilerleyerek çıkışı bir nesne ilişkisinin gelişimini gerektirir. Nesne gelişime katılır ve evreye özel travmada nesnenin rolü özellikle önemlidir.”

²⁰ Carl Gustav Jung, *Dört Arketip*, çev. Zehra Aksu Yılmaz, (İstanbul: Metis Yayınları, 2021), 41.

²¹ Carl Gustav Jung, *Dört Arketip*, çev. Zehra Aksu Yılmaz, (İstanbul: Metis Yayınları, 2021), 35.

ortaya çıkarabildiğini biliyoruz.”²² Klein'ın yasın yaratıcı bir dönüşüme zemin hazırlayabildiğine dair değerlendirmeleri, Zarifoğlu'nun özellikle aile temsillerinin öne çıktığı şiirlerinde karşılık bulduğu ileri sürülebilir. Bu bağlamda şairin, çocukluk dönemine ait duygu deneyimlerini anne-baba özneleri ile poetik evrenine taşıması, şiir üretimini kayıpla baş etme biçimi olarak yorumlamaya kapı aralar. Cahit Zarifoğlu bir anne kaybı yaşamamıştır, ancak babasını *babasız büyüdüğünü* ifade edecek kadar, babası hâlâ yaşarken kaybetmiştir. Babanın bu şekilde bir yok oluş tercihi, şiirlerdeki baba imgesinin anneye ve çocuğa zıt bir yerde ve duyguda konumlandırılmasıyla kendini gösterir. Birçok şiirinde anne ve çocuk yan yanadır. Cahit Zarifoğlu'nda kadın anne olduğunda zirvelerdir.²³ Kimi şiirinde anne çocuğuyla yürür, kimi şiirinde çocuğuna cesaret verir; kimi şiirinde çocuğunun yasına eşlik eder, kimi şiirinde bütün bilgeliğiyle sadece sezer. Dolayısıyla Zarifoğlu'nun şiirlerindeki anne görüntüsü, şairin babasının yokluğu karşısında annesine sığınmış olabileceğini ve yasının vasıtası olarak da annesini seçmiş olabileceğini düşündürülebilir. Yas süreci, psikoloji ve psikiyatri literatüründe kaybın ardından yaşanan deneyimleri ifade etmektedir: “...yasın temsiline ilişkin yürütülen çalışmalar genellikle doğrudan bir yakının kaybı ile karşı karşıya kalan bireylerin deneyimlerine odaklanmaktadır.”²⁴ Kayba verilen normal bir tepki olan yas, bilinmesi ve deneyimlenmesi gereken duygusal bir acıdır.²⁵ Böyle yaklaşımlar ışığında yas süreci, çoğunlukla ölümle ilişkilendirilmiştir. Ancak yasın, insanın dünya deneyiminde yalnızca bir kaybın fiziksel yokluğuyla açıklanamayacak kadar derin duygulanımlara da sebep olduğu ileri sürülebilir. Zarifoğlu'nun özellikle aile yaşantısına dair imgelerin yoğun olarak görüldüğü şiirlerinde, yasa eşlik eden duygu hüznüdür. Hüznün sindiği bu şiirlerde anne ve çocuklar, varlığını somut olarak hissedemedikleri babanın yokluğunu birlikte deneyimlerler.

Cahit Zarifoğlu'nun Yaslı Aile Tablosu

Cahit Zarifoğlu'nun poetik yaklaşımında duygu aktarımının yoğun olduğu söylenebilir. Yukarıda dile getirildiği gibi şairin anne, baba ve çocuk imgeleriyle

²² Melaine Klein, *Sevgi, Suçluluk ve Onarım*, çev. Ayşen Tekşen, (İstanbul: Alfa, 2023), 450-451.

²³ Erol Battal, “Cahit Zarifoğlu Şiirinde Kadın ve Aşk”, *Hece Dergisi Yedi Güzel Adamdan Biri: Cahit Zarifoğlu Özel Sayısı*, 126/127/128 (Haziran/Temmuz/Ağustos 2007), 73.

²⁴ Büşra Bahar Balcı ve Leman Korkmaz. “Yas Sürecine İlişkin Sosyal Temsiller Üzerine Niteliksel Bir Çalışma”, *Nesne*, 8(16), 2020, 98.

²⁵ Buket Şimşek Aslan ve Kadriye Buldukoğlu, “Yasın Aile Üzerine Etkilerini Azaltmak İçin Uygulanan Yas Destek Programları”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar- Current Approaches in Psychiatry* 2019, 11(3), 403.

ördüğü şiirlerini onun çocukluğuna tuttuğu yas olarak da değerlendirmek mümkündür.

Delikanlılar şiirinin ilk bölümde bir doğum anı şöyle anlatılır:

“ ...

dünyada üryan dolaşan bebeğin

özgürlüğün ama her şeyin

özgüre ödünç verilen geleceğin”

Şiirin devam eden dizelerinde delikanlılığa eren bir gencin sesi duyulur:

“Kendime gelince ben kim oluyorum

Cevherim neyse nereden geliyor

Nereden nereye ne mi

Duvarların fayans çinko benzerleri

Kendime gelince

Gözlerini cihan gözlerini

Ellerini kollarını parmaklarını

Göğsüme göğsüme tam yüzüme

Uzaktan eşya beyleri

Çanak çömlek

Varlığına vardığım hücre gece

Her yandan karanlıklar biçilir

Dikilir üstümüze”

Şiirin bu bölümündeki ses, kendisinin de içinde bulunduğu “biz”i görmektedir. Ses, kendi kendine konuşur ama bir taraftan da yalnız değildir. Çünkü birilerinin üzerine *karanlıklar dikilmiştir*. Şiirin “II” olarak numaralandırılan bölümünde ise şiirdeki ses etrafında olup biteni izlemekte ve düşleri, çocuklarının ellerinden ödünç alan ihtiyar babalardan bahsetmektedir. Sonraki dizelerde ise şöyle devam etmektedir:

“Delikanlılar baba ve adam

Delikanlılar ve aşklar

Delikanlılar sevdalı oluşlardan

Bir yıldız poyrazı

İsa meryem kadar

Bir balıkla girince sulara

İnsanlar kelime hücrelerinde

İsanın denizlere dağılan saçlarında

-İsa da tam denizlere göre

İnsanlar isaya göre

*eşyalarıyla ve hayvanlarıyla
yaşar akıp giden uslarıyla
geliştire geliştire
bütün ölmek ve öldürmek sınavlarını
anılarda bırakmak için
tanrının ve meryemin yavrularını"*

Yukarıdaki dizeler bir bütün olarak değerlendirildiğinde şiirde baba, anne ve çocuk imgeleriyle sınırları çizilen bir aileden bahsedilir. Bu ailede iki delikanlı var gibidir. Şiirdeki baba, sevdalı bir delikanlıdır. Diğer delikanlının ise öfkeli bir çocuk olduğu ileri sürülebilir. Dizelerin devamında şair, Hz. Meryem'e²⁶ ve Hz. İsa'ya telmihte bulunur. İslami kaynaklara göre Hz. Meryem, Allah'ın yarattığı en temiz kadınlardan biridir.²⁷ Kur'an-ı Kerim'de ve hadis-i şeriflerde en çok övülen kadınlardan biri olan Hz. Meryem, bu şiirde de iffeti ve masumiyeti vurgulanan bir annedir. Delikanlılık çağında coşkun bir sevda yaşayan babanın karşısında Hz. Meryem gibi iffet ve masumiyet timsali bir anneye yer verilmiştir. Bu dizelerde anne ve baba imgesine dair bir çağrışımsal zıtlıktan söz edilebilir. Evde bir delikanlı bir de âşık bir baba vardır. Anne ise Meryem'in anlamından hareketle "*bir yıldız poyrazı*" olarak çocuklarını kendi denizinde yaşatan iffetli ve tertemiz bir kadındır. Şiirdeki delikanlı ve annesi *içlerindeki ölmek ve öldürmeye ilişkin sınavlarını anılarda bırakmak* için yaşarlar. Bu şiirde anne ve çocuk yan yanayken baba onların karşısında konumlandırılmıştır. Şiirin kalan kısmındaki dizelerde ise aile imgesi daha görünürdür:

"...
*Kentlere çağrılan ve insan biçimlerine
Nefret biçilen*

²⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Faruk Harman, "MERYEM", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 01.09.2024). Şiirin bu bölümünde Hz. Meryem ve Hz. İsa'ya telmihte bulunulmasının ötesinde şiirde geçen "İsa'nın denizlere dağılan saçlarında/İsa da tam denizlere göre..." ifadeleriyle "Meryem" isminin anlamı arasında bir ilişki kurmak mümkündür: "Meryem kelimesi İbrânîce'de Miryâm (Miriam), Süryânîce ve Ârâmîce'de Maryam, Tevrat'ın Yunanca tercümesinde (Septuaginta) Mariam şeklinde zikredilmektedir. Ârâmîce'de "efendi" mânasındaki **mârîden** hareketle "denizin efendisi, sahibesi", kokulu bir reçine adı olan "mür"ün İbrânîce'deki karşılığı olan **mor** ile "denizin hoş kokusu", "damla" mânasındaki **mardan** hareketle "denizin damlası" (stilla maris) anlamları da ileri sürülmektedir. Bu sonuncusu zamanla "denizin yıldızı" (stella maris) şekline dönüşmüş ve çok yaygınlaşmıştır."

²⁷ Âl-i İmrân 3/37, 42-43: "Ey Meryem! Allah seni seçti; seni tertemiz yarattı ve seni bütün dünya kadınlarına üstün kıldı. Rabbine ibadet et, secdeye kapan, eğilenlerle beraber sen de eğil."

Ve bunları düzenli anneler şeklinde

Yalnız düşman getiren

Babanın gecelerine

Delikanlı

Bir sahnenin perdelerinden sonra

Katmerli kadife ve kapanan perdelerinden sonra

Açılıp kapanan karanlık küçük odalarda

Ve karanlık küçük odalarda"

Şiirdeki delikanlı şiirin ilk bölümünde ifade edildiği gibi şiirin bitiminde de karanlıktadır ve sıkışmış hissetmektedir. Şiirde hareket hâlinde olan kişi babadır. Anne bir köşede bütün masumiyetiyle olan biteni izlerken delikanlı/çocuk karanlıkta ve nefret içindedir. Anne ve delikanlı/çocuk ölüm üzerine kurulu düşüncelerini anılarda bırakmak istemektedirler. Yine de edilgen bir konumda kalarak babayı öylece durup izlerler. Cahit Zarifoğlu'nun birçok şiirinde böyle anne ve baba imgelerinin işaret ettiği kırık bir aile fotoğrafı görmek mümkündür. Bu durum şairin çocukluğuna dair bir yas tuttuğunu düşündürebilir. Çünkü Cahit Zarifoğlu'nun çocukluğuna dair anlatımları, onun hiç de kolay bir çocukluk geçirmedeğini düşündürmektedir. Rasim Özdenören'in *Kuşbakışı* başlıklı yazısı bu bağlamda şairin annesine ve babasına dair detaylı bilgiler içermektedir.²⁸ Özdenören, şairin babasının annesiyle evli olduğu dönemde yaptığı ikinci evliliğin aile içi huzursuzluğa yol açtığını ifade etmektedir.²⁹ Aynı yazıda Özdenören, şairin annesi ile ilgili şu satırları kaydetmektedir: "Evliyazadeler'in kızı, çoğu Anadolu kadını gibi kan kusup kızılık şerbeti içtim diyen türdendi... Şerife Hanım, babanın ikinci evliliği dolayısıyla çocuklarına çoğu kez hem analık, hem babalık yapmak zorunda kalmıştı."³⁰ Özdenören'in yazısında altını çizdiği kırılmalara ek olarak şairin *Yaşamak* adlı eserinde, kendisiyle yapılan söyleşilerde, çeşitli gazete ile dergilerde yayımlanan bazı yazılarında değindiği gibi Zarifoğlu için aile, derin bir hüznün ve yas konusudur. Zarifoğlu'nun bir aile tablosundan kesit sunduğu şiirlerinde mekân ise şairin çocukluğudur. Özellikle aile imgesinin öne çıktığı

²⁸ Rasim Özdenören, "Kuşbakışı", *Hece Dergisi Yedi Güzel Adamdan Biri: Cahit Zarifoğlu Özel Sayısı*, 126/127/128 (Haziran/Temmuz/Ağustos 2007), 8-37.

²⁹ "Niyazi Bey Siverek'te hakimken dördüncü evliliğini yapıyor. Fakat bu kez boşanmamıştır. Bu evlilik, Şerife Hanımla (Sait'in ve Cahit'in anneleri) evliliği sürerken imam nikahıyla gerçekleştirildi. Bu evlilik, aile içi huzursuzlukların da başlangıcı oldu." (s.8)

³⁰ Rasim Özdenören, "Kuşbakışı", *Hece Dergisi Yedi Güzel Adamdan Biri: Cahit Zarifoğlu Özel Sayısı*, 126/127/128 (Haziran/Temmuz/Ağustos 2007), 10.

bu şiirlerinde Zarifoğlu'nun çocukluğunun yası zamanlarına gönderme yaptığı düşünülebilir.

1.1.Yaslı Annenin Yanı Başında Yaslı Çocuk

*Hesaplanmadan Ölü*³¹ isimli şiirinde ses, bir coğrafyadaki insan topluluğunu anlatır. Bu insanlar *üzülmeyi fetheden* insanlardır. Bu fetih tablosunda sürgüne eklenen çocuklar ve anneleri vardır:

“ ...
Toplanan şimdilik sürgüne eklenen
Değerli çocuklar
Arkalarında büyük rüzgârlı anne etekleri
ucuca takılan yaşmak çeşitleri
mavi renkli tülbentler
iri gözyaşı boncukları”

Sürgündekiler, anneler ve çocuklardır. Kalabalıktırlar, şiirin bu bölümünde bir yolculuk anlatılır gibidir. Çocuklar *değerli, mavi renkli tülbentli* anneler yasıdır. Anneler mavi tülbentleriyle birer *iri gözyaşı boncuğudurlar*. Devamında:

“ ...
sık sık anne tekrarı
ve kalbinde Allah yazan çocuk
kızlar hızlanan gelinler
erkeklerde insan uğultuları
çocuklar ki mutlaka kutupta bırakılan” dizeleri yer almaktadır.

Çocuğun dünyayla kurduğu ilk bağın öznesi olan anne, özellikle çocuğun yaşamının ilk yıllarında, tüm ihtiyaçlarını karşılayan en önemli varlıktır. Bu yüzden çocuk, tüm beklentilerini annesine yöneltir ve her zaman ona seslenir. Şiirin dil örüntüsünde anneler yası, çocuklar ise değerlidir. Bu değerli çocukların kalbinde de *Allah* yazmaktadır. Annelerin yası, tertemiz çocukların “anne” tekrarları şiirdeki ifade tonunun olumlu bir ton olduğunu çağrıştırmaz. Anne ve çocuk birliktedir ama mutlu ve huzurlu değildirler. Etraflarında bir bilinmezlik duvarı var gibidir.

Benzer imgelerin görüldüğü diğer bir şiir ise *İşaret Çocukları*³²'dir. Bu şiir de baba, anne ve çocuk imgeleriyle örülüdür.

“Yasin okunan tütsü tüten çarşılardan
Geçerdi babam
Başında yağmur halkaları

³¹ Zarifoğlu, *Hızla Akan Mızrak*, 53.

³² Zarifoğlu, *Hızla Akan Mızrak*, 70.

*Anam yeşil hırkalar görürdü düşünde
Daha ilk güzelliğinde
Alnını iki dağın arasına germiş
Bir devin göğsüne benzer
Göğsünden dualar geçermiş"*

Şiir, anne ve babaya dair bir geçmişin anlatımıyla başlamaktadır. Şiirdeki ses, başında *yağmur* halkaları olan babadan ve dev göğsünden dualar geçiren mübarek anneden bahsetmektedir. Bu dil örüntüsüne dayanarak babanın duygusallığı annenin ise gücü ve dindarlığı vurgulanmıştır. Dolayısıyla bu şiirde annenin babaya göre daha güçlü bir imgeyle anlatıldığını söylemek mümkündür. Sonraki dizelerde ise dil sapmalarının yoğunluğu göze çarpmaktadır. Bu dizelerde anne yine çocuklarıyla birlikteyken baba, anne ve çocuğun yanında konumlandırılmaz. Annenin çocukları işaretlediğinden babanın ise işaretlenen bu çocukları unuttuğundan bahsedilebilir:

*"Anam kanlara kuruyan
Kavgı ayıran bir kargı elinde
Kara ocağın taşlarına
İşaret koydu çocuklarını
Belinde gezdiren babamın
Beyaz yazılarla kazandığı adları*

*Yüreği korkuyla kuvvetlendi babamın
Unutup genç gelen günleri"*

Şiirin aşağıdaki dizelerinde ise bebek/çocuk ve anne arasındaki bağa dair bir vurgudan söz etmek mümkündür.

*"Ormanlara süt emziren anne
Unuttu gittikçe uzayan çocuğunu"*

*"Uyuyunca toprak beşiğimde
Sahipsiz kalan
Ellerimden kayan aydınlık günlerim"*

Çocuğu besleyip büyüten annenin çocuğu büyüdükçe ona bakım verme şekli değişmektedir. Yaşamın ilk yıllarında sevgi nesnesi bebek için annedir, sevginin temel ölçütü ise emzirme fiilidir. Bu fiil eğer sağlıklı gerçekleşmişse anne ve bebek arasında sağlıklı bir bağlanma ilişkisinden bahsedilebilir. Bir bebek için anne sınırsız bir kaynak olarak algılanmaktadır. Bebek büyüdükçe anneye olan ihtiyacı temel bakım bağlamında azalmaktadır. Şiirdeki sesin *"Unuttu gittikçe uzayan çocuğunu"* ifadesinde derin bir sitem gizlidir. Anne hep özlenendir ve hep vericidir. Yetişkin dahi olursa anneden her zaman beklenen sahip olduğu sonsuz kaynağı vermesidir. Şiirin bu

bölümünde de şairin yetişkin sesinde, annesiyle geçirdiği geçmiş günlere dair hissettiği derin özlem duygusunun saklı olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca dizelerde özlem duygusunun eşlik ettiği yastan da söz edilebilir. Çünkü şair çocukluğunu belki de bebekliğini “*aydınlık günlerim*” olarak değerlendirirken bir daha o günlere dönemeyeceğinin de farkındadır ve bunun için yasıdır.

“Şan”³³ şiiri şairin çocukluk yasının en görünür olduğu şiirlerinden biridir. Şiirin ilk dizelerindeki “*Her şeyim çocukluğum*” ifadesi ve son dizelerindeki “*Ne korkunç bir iklimdi çocukluğum*” ifadesi şairin çocukluğuna dair olumlu bir duygu uyandırmadığı gibi bu ifadeler şairin tuttuğu çocukluk yasının yansımaları olarak değerlendirebilir. Şiirdeki dil sapmalarının yoğun bir imge üretimine kapı araladığını söylemek mümkündür. Şiirdeki sesin, çocukluğuna dair farklı sahneleri hatırlayan bir yetişkinin sesi olduğu söylenebilir. Anne ve çocuk imgesi bu şiirde de birlikte düşünülmüştür:

“ ...

*Çocuklar kışneyerek doldular avucuma
Annelerinden koşan babalarıyla kovalanan”*

Annelerinin yanından koşan çocuklar, babaları tarafından kovalanmaktadır. Anne burada yine çocuğun yanında konumlandırılmakta ve olumlu bir imge örüntüsüyle ön plana çıkmaktadır. Koşmak ve kovalanmak fiillerinin anlamsal değerleri bu dizenin duygu değerini verebilir. Sevdikimize, özlediğimize, kavuşmak istediğimize, varmak istediğimiz yere koşarız. Kovalanmak ise bize zarar verebileceğini düşündüğümüz bir kimse veya bir canlı tarafından yapılır. Kovalanmak rahatsız edicidir, güvensizlik ve tekinsizlik içerir ve kovalanan için sonucun ne olacağı belirsizdir. Kovalanmak kişinin kendi arzusu dışında gelişen bir fiildir. Koşmak ise tamamen kişinin arzusuyla ilgilidir. İstersek koşarız. Bu sebeple koşmak fiili, kovalanmak fiiline göre şiirde olumlu bir imge örüntüsü oluşturur.

“ ...

*Çocuk boşluktayken ölüye asılı kalmak
Annesinin sesi her evden
Şehirde her baş dönmesinden
Çocuklarca çingirak gibi duyulur
Annenin elinde birden tahta kaşık kırılır
İçini bastırır raftan bir kaşık daha alır
Ocaktaki çorbanın önüne çömelmiş
Düşüncesi suyun şeytanına çağrılır
-Hangi salıncaktasın çocuğum ipi iyi tut
Annem ben”*

³³ Zarifoğlu, *Hızla Akan Mızrak*, 102-111.

Şiirin yukarıdaki dizelerinde ise anne ve çocuk arasındaki içsel bağa vurgu yapılır. Anne, çocuğu görmese de onun nerede olduğunu ve ne yaptığını hisseder. Çocuğunun başına gelebilecek kötü bir hadiseyi sezer ve ona seslenir: “... *çocuğum ipi iyi tut /Annenim ben.*” Annenin zihni o an fiziksel olarak yanında olmayan çocuğuyla meşguldür. Çocuğunun başına kötü bir şey geldiğini düşünmesi, bir annenin ömür boyu baş etmekte zorlandığı meselelerden biridir. Anne her zaman çocuğunu yanında ister. Çocuğunun güvende olduğunu bilmek anneye de kendini iyi hissettirir. Şiirdeki bu imge örüntüsü anne ve çocuk arasında sadece sezgiyle duyumsanan bir bağın kuvvetine vurgu yapmaktadır. Çocuk ve anne ruhen hep yan yanadır. Şairin çocukluğuna dair imgelerin bir örüntüsünün yer aldığı bu şiirin, şairin annesi ile arasındaki sezgisel bağın gücünü yansıttığı söylenebilir.

1.2.Bilge Annelerin Mutmain Çocukları

*Toprak*³⁴ şiirinde şairin çocukluğu duygu evreninin temel mekânıdır. Şiirde anne imgesi şöyle işlenmektedir:

*“Beni doğuran peygambere yaslanmış
Geçmiş canları sergilemiş göğsüne
Hepsine hatimden bir mucize ayırmış
Armağan salmış iç süslerine
Babam canımı çökertiyor
Hep aynı tarlanın önünde
Aynı topraktan kalkıp
Türbesini yontuyor içime”*

Bu şiirde anne imgesi mucizelerle karakterizedir. Anneye dair atıflar onun Müslüman bir kadın oluşuna, tevekkül sahibi oluşuna ve temizliğine dairdir. Böyle bir anne, bilge bir annedir. Tam karşısında konumlandırılan baba ise şairin yüreğinde her gün ölür. Baba yaşamın güzel taraflarını hatırlatmaz. Hatta öyle şeyler yapar ki mezarını kendi kazar. Zarifoğlu’nun diğer şiirlerinde olduğu gibi bu şiirinde de baba, anne karşısında daha olumsuz anlatılır. Anne yaşamla temsil edilirken baba ölümü çağrıştırır.

*Yedi Güzel Adam*³⁵ şiirinde ise şu dizeler anne imgesini düşündürmektedir.
“*Yine de ana’vazın duymasam hiç uyanmam
Bedenim öylesine yorgun babam öylesine ölü*”

Şiirin bu dizelerinde şairin uyanmak için sebebi, annesinin sesini işitmesidir. Anne imgesi bu şiirde yaşama işaret etmektedir. Baba imgesi ise annenin çağrışımsal

³⁴ Zarifoğlu, *Hızla Akan Mızrak*, 74.

³⁵ Zarifoğlu, *Hızla Akan Mızrak*, 115-138.

zıtlığını taşıdığından ölümü düşündürmektedir. Şiirdeki anne ve baba imgelerinin boyutları üzerine şunlar ifade edilebilir: Yaşam anne ile başlar ve anne sesi ile yaşamaya derman bulunur. Baba ise şair için yorgunluğu, dermansızlığı ve ölümü simgelemektedir.

*Ben Dirimle Doğrulurken*³⁶ şiirinde insanlık tarihiyle ilişkilendirilebilecek pek çok sahne betimlenmektedir. Bunlar arasında öne çıkanlar göç ve savaş sahneleridir. Savaş meydanlarının tanıkları bu şiirin öznelere biridir. Ancak şiirde kendisine seslenen özne annedir. Şiirde annenin kutsallığına ve yüceliğine dair ilk dize şudur: “*O anne gibi verimlidir besmele çocuk için*” “*Besmele*” ifadesi anne ve çocukla aynı dizede yer almaktadır. Faziletleri hadis-i şeriflerde anlatılan *besmelenin* şiirdeki kullanımı annenin varlığına ve kutsallığına dair geniş bir bağlamda düşünülebilir. Şiirdeki anne ve çocuk imgeleri diğer şiirlerde olduğu gibi bir aradadır. Şiirde göç sahneleri seslendirilirken şiirin ilerleyen dizelerinde konuşma çizgileri kullanımı dikkati çekmektedir. Böyle bir ifade biçimi, şiirde bir başka sesin de olduğunu kanıtlayacak niteliktedir. Bu sebeple şiirin çok sesli olduğunu söylemek mümkündür. Şiirin bu bölümlerinde birbirleriyle konuşanlar bir anne ve oğludur. Bu konuşmalarda *kan, ölüm, düşman, ateş; ölmek, yanmak, savaşmak, vurulmak* gibi ifadelerin sıklığı göze çarpmaktadır. Bir savaş sahnesini düşündüren bu dil örüntüsü, oğul ve annesi arasında geçen şu konuşmayla devam etmektedir:

“*Biz artık gitmeliyiz dağımıza anneciğim*
Yorgun geldim savaşmadım ama
Bir ceset gibi ayaklarının dibindeyim’
‘Biz artık
Gitmeliyiz dağımıza’
-Hayır olmaz
Durmaliyız burada şahinim”

Anne bu şiirde de oğluna güç veren bilge bir kadındır. Evladına “*şahinim*” diye hitap eden anne, oğlunun mücadele etmesini ister ancak oğlu çok yorgundur ve yaralıdır:

“*biz artık... anneciğim... dağımıza...*
 ...
Anne onları kapıya kadar uğurla gel
Delinen böğrümde bir sed ger”

Annesinden savaş meydanını terk etmek için izin isteyen oğul, beklediği cevabı alamaz. Annesi oğlundan savaşmasını ve düşmanı vurmasını beklemektedir:

³⁶ Zarifoğlu, *Hızla Akan Mızrak*, 141-156.

*“-Oğlum sen artık şarapnel gibi yağmalısın
düşmanı güzelce vurmalsın
‘...biz artık dağımıza anneciğim...”*

Şiirde kelime ve kelime gruplarının tekrarıyla şiirin ifade tonu savaş gibi bir insanlık trajedisini duygu yoğunluğuyla hissettirmektedir. Savaş meydanından çekilmek isterken annesinden güç alan, bir bakıma annesiyle düşmana karşı koyan bir genç, bu şiirin öznesidir. Anne savaşta dahi çocuğuyla birliktedir. Genç, annesinin verdiği cesaretle savaş meydanını terk etmez. Ona bu gücü annesi verir. Şairin diğer şiirlerinde olduğu gibi bu şiirde de anne ve çocuk yan yanadır.

*Akşam Sofrasında Yedi Kişilik Bir Aile Oyunu*³⁷ şiirinde öznel baba, çocuk/çocuklar ve annedir. Şiirdeki imgeler genellikle görme duyusu üzerine kuruludur. Sofra, ailenin bağlılık mekânıdır. Aile sofrada bir araya gelir ve konuşulması gerekenler orada konuşulur. Bu bağlamda sofrada, aile içi iletişimin sağlandığı yer olması bakımından değerlidir. Öte yandan sofranın sağlayıcısı annedir. Yemekleri pişiren, sofraya getiren, yemeklerin yenilip yenilmediğini kontrol eden de odur. Çoğu zaman anne herkes karnını doyurduktan sonra yemeğine başlayabilmektedir. Şiirdeki anne imgesi bu tespitler ekseninde değerlendirilebilir. Sofra yemek kokusuyla birlikte huzuru ve mutluluğu biraz da hazzı çağrıştırdığı için olumlu bir imgedir. Ancak bu şiirdeki sofraya bir huzursuzluk hâkimdir. Babadan sık sık savunma yapması istenmektedir. Çocuklar ise huzursuzdurlar. Yemek, babanın çocukları sofraya davet etmesiyle başlar. Ardından şiirde babaya, çocuklara, anneye, dedeye dair aktarımlar yapılmaktadır. Şiirdeki dil sapmalarının oldukça yoğun olduğunu söylemek mümkündür. Şiirdeki ses, sofrada başında bir aileden bahsetmektedir ve aile üyelerini tek tek tanımlamaktadır:

*“Sofra (görüyorsunuz) nasıl da uzuyor ana çok uçta kalıyor uzakta
Adeta
Öteden o ufacık bedenden
Kim sorabilir kim araştırabilir kim bilir
Salondaki gizli bir düzlükten
“Anayım ama dayanmam daha da
“Çekilip ağlasam mı odaya
Acaba
Acaba mıyım yoksa ben”*

³⁷ Zarifoğlu, *Hızla Akan Mızrak*, 159-172.

Bu şiirde de çok sesli bir anlatım öne çıkmaktadır. Çocukların babaya ve anneye hitapları şiirdeki sesteki farklıdır. Şiirdeki ses anneye “*ana*” derken çocukların anneye seslenmesi durumunda “*anneciğim*” ifadesi kullanılmaktadır:

*“Babacığım anneciğim ağabeylerim
Kız ablam ve sen
Ben de dirilir miyim öldükten sonra”*

Şiirde anlatılan ailede baskın özne babadır. Şiirin ilk dizelerinde *sofrayı hoplatır ve çocuklarına nerede olduklarını sorar*. Çocuklar sofrada yerini alır. Şiirdeki ses çocukların kendi aralarındaki konuşmalarını aktarır. Anne ise yukarıdaki alıntıdan anlaşılacağı üzere sofrada, ancak sofranın en uzağındadır. Anne vardır ama etken değildir. Çocukların kendisine seslenmesine cevap vermez fakat iç monoloğuyla şiirde yerini alır. Yaşlıdır, sofradan ayrıлып odasına çekilmeyi ve ağlamayı düşünür.

Şairin *Menziller* adlı şiir kitabında yer alan ve yukarıdaki şiirin bir diğer bölümü olarak düşünülebilecek *Akşam Sofrasında Yedi Kişilik Bir Aile Oyunu*³⁸ şiiri ilk bölüme göre daha duygu yüklüdür. İlk bölümde sofradaki kargaşa, yerini daha anlamlı diyaloglara ve aile arasında gündelik yaşantı paylaşımına bırakır. Şiirin ikinci bölümündeki ses babaya aittir:

*“Oğullarım sizler
Sabır keseleri içinde
Ananızın muhabbetle beklediği zamanlar gelmeden
Belkemiğimden kurtulur bazen
Batardınız yüreğime”*

Şiirin devamında baba, evlatlarına tek tek hitap eder. Çocuklardan kız olanı *i* ve *i'nin* kendisine ait harçlığı aldığını istemeyerek de olsa söyler, ardından anne araya girer ve *i* ve *i'*ye beddua eder:

*“Aaah” ana
“sütüm burnunuzdan gelir inşallah
Önce senin
sonra da senin”*

Bu bedduayı işiten baba, annenin sözünü keser ve ona sofrayı kaldırmasını söyler.

Ardından hüznü bir olay aktarımına geçilir. Çocukların ve annenin yanında baba birden ağlamaya başlar. Onu teselli edip yatıştıran ise annedir:

³⁸ Zarifoğlu, *Hızla Akan Mızrak*, 337-360.

*“Ağlamaya başlıyor baba “ah benim emeklerim”
 Ağlıyor ana “ey ağlayan efendi
 Gönlümün tacı efendi
 Evimin direği
 Erlerin eri
 Ağlıyor bacı “ağlar ana
 Ya ağlar mıymış hiç baba”*

Şiirdeki ses hariç diğerleri de ağlar. Burada annenin babaya olan aşkı ve saygısı görülmektedir. Şiirin devamında başka bir sofraya sahnesine geçilir. Şiirdeki ses çocuklaşır ve annesine şunları söyler:

*“Anneciğim sen ben
 Değil mi öyle kardeşim sen daha küçüktün
 Anneciğim sen
 Kentleri tepeden gören yaylamızda
 Bile dolanırdın yabani erikleri bademleri bile
 Karıncalar üşüşen kışlık armutları
 Bakışın avuçlarınla sever sıvazlar okşardın
 Gezerdin yorulmasız kutlu kelimeler ederdin
 Bakarak dokunarak doğadan alıp
 Doğaya vererek
 Annesi ise;
 ‘Sahi ben mi’”*

Şiirin bu bölümünde annesini hayranlıkla gözlemleyen bir çocuğun dikkati sunulur. Çocuğa göre annesinin her hareketinde bir anlam gizlidir. Çocuk, annesinin doğaya dokunuşundan hoşnuttur. Annesi ise çocuğun bu dikkati karşısında şaşkındır. Çocuğun annesini gözlemine dair bu duygu aktarımları babasının müdahalesi sebebiyle kesilir:

*“Bırakın şimdi sofrada
 Bağı yaylayı armut toplamayı
 ...
 “Bırakın dedik
 Konuşulacaksa
 Karar konuşulacak bu sofrada
 Evet baba...”*
 Çocuk babasının ikazına boyun eğse de annesiyle konuşmaya devam eder:
“Anneciğim sen

*Yaslan koluma dinle beni
Bak ben bir eli sofranın altında
Parmağına kimsenin duymadığı sesler çarpan
Ürküp korkan bir evladınım"*

Şiirin devamında çocuk, annesinin bilgeliğine vurgu yaparken anne anlatıma müdahale etmez, edilgendir. Şiirdeki baba imgesi ise otoriterdir. Çocuklardan ve anneden sözlerine itaat beklemektedir. Çocuk da annesine "Yaslan koluma dinle beni" diyerek annesinin yanında olduğunu ve onu anladığını sezdirir. Bu şiirde de çocuklar ve anne, babanın tam karşısında konumlandırılmış gibidirler. Şiirin devamında anne de oğluna seslenir:

*"Oğlum sen" ana
"Seziyorum
Yoksa anladığımdan değil kelimelerini
Tıpkı karnımda bir miktar sudan başladığın gibi
Göğsüme yaslanıp sütümden
İnsan toplayan sesli kubbeler çattığın gibi
Seziyorum ah seziyorum oğlum sen
Kibar ve zarif bir çocuksun"*

Anne, oğlunun kelimelerini anlamasa da sezerek onun yanında olur ve ona duygu yoldaşlığı yapar. Oğlu annesini, annesi de oğlunu anlar. Bu şiirde de şairin diğer şiirlerinde olduğu gibi bilge ve müşfik bir anne imgesinden bahsetmek mümkündür.

*Doğa- Yılan- Kadın- Ana*³⁹ şiiri tabiatın hareket hâlinde olduğu bir şiirdir. Kadın ve anne imgeleri bu şiirde doğurmak, çoğalmak ve yenilenmeyi çağırıştırır. Şiirde kadın imgesi komşu ve dost sıfatlarıyla yer alır. Anne imgesi ise çocuğu beslemek ve çocuğa bakım vermekle ilişkilendirilmiştir:

*"Ana
Ekmek tahtasında yufka ve bir düş
Kurar gibi gidip gelen el
Eğilen ekmeğe sıcaklığını veren beden
Sacın alevini alan incelik
İçinde tereyağı eriyen bazlamayı
Ana
Aç çocuğa bir atlı gibi yetiştirir
Yoksa çocuk"*

³⁹ Zarifoğlu, *Hızla Akan Mızrak*, 255-257.

*Elde kalmaz dağılır
Yuvadan kopmak isteyecektir”*

Yukarıdaki alıntıdan hareketle şair bu şiirinde de anneyi çocukla veya çocuğu anneye birlikte düşünmüştür. Şiirdeki anne imgesi fedakârlığı, cömertliği, cevvallığı ve bilgeliği çağrıştırmaktadır. Şiirdeki çağrışım örüntüsünün kalbinde, doğanın vericiliği ve cömertliği ile anneyi düşündürmesi vardır. Yılan da zararsızdır ve o da bilgedir. Çocukların neşesine muhtaçtır. Doğa ise eğer “*erik dalına tırmanacak bir çocuk yoksa seyirmeye*” başlar. Bunun sonucunda “*aşksızlık*” gelişir. Şiirde *doğa, yılan, kadın, ana* ve *çocuklar* mutludur, neşelidir. İlahi sistemde herkes görevini bir düzen içinde yerine getirmektedir. *Doğa-Yılan- Kadın- Ana* şiirinde anne doğurur, besler ve merhametiyle, sabrıyla, şefkatiyle yetiştirir.⁴⁰

1.3.Ölümün Tanığı Anneler

Korku ve Yakarış kitabında yer alan şiirler, şairin sosyal meseleleri şiirinin kaynağı hâline getirdiği şiirlerden oluşmaktadır. Bu şiirlerde anne imgesi, özellikle savaşı yaşayan çocukların açlık ve sefaleti karşısında çaresiz hisseden anneler üzerine kurulmuştur. Anneler bu şiirlerde de çocuklarının yanı başındadır. *Ana Oğul*⁴¹ şiirinde son oğlu da savaşta şehit olan anneye şair şöyle seslenir:

*“Ana bir yangın yeri
Dehşet içinde saçı dağınık
Oysa sevin acın kutlu
Kocan oğulların şehit
İşte getiriyorlar onu da
Anladın yaşamakta olan son oğlun”*

“İşkence”⁴² adlı şiirde işkenceye maruz kalan bir mahkûm anlatılmaktadır. Şiirdeki sesin çok sesli olduğunu söylemek mümkündür. Şiirdeki ilk ses şairin sesiyken diğer ses, işkenceye maruz kalan gencin sesidir. Bir diğer ses ise gencin annesinin sesidir. İşkenceye maruz kalan genç, annesine hitaben şu dizeleri söylemektedir:

*“Alnımdan öp yeter
Çölüm gecem aydınlanır
Kelebekler yumruklar acıtmaz
Güneş hiç batmaz*

⁴⁰ Cennet Esen, *Modern Türk Şiirinin Zarif Sesi Cahit Zarifoğlu*, (İstanbul: İhlamur Akademi, 2024), 169.

⁴¹ Esen, *Modern Türk Şiirinin Zarif Sesi Cahit Zarifoğlu*, 406-407.

⁴² Esen, *Modern Türk Şiirinin Zarif Sesi Cahit Zarifoğlu*, 517-521.

Bana cennet görünüyor anne"

Bu dizelerin devamında anne, oğlunun ardından şunları dile getirmektedir:

"-Saçlarım darmadağın

Bağrımda evlat acısı

Bir anneyim her yer arayan onu

Buldum bir göl kıyısında

Sazlıkların arasında

Çırlıçıplak bırakmışlar

Öldü diye atmışlar"

Şair, bu şiirde işkenceye maruz kalarak hayatını kaybeden bir gencin dramını anlatmaktadır. Şiirdeki çok seslilik annenin ve oğlunun neler hissettiğini daha açık bir şekilde göstermesi adına dikkate değerdir. Gencin sesinin yükseldiği dizelerde ölmeden önce annesini düşündüğüne ve hissettiklerini annesine aktardığına şahit olunur. Annenin sesinin yükseldiği dizelerde ise oğlunun kaybının ardından derin bir üzüntü yaşayan annenin duyguları söze dökülür. Şiirdeki kelime ve kelime gruplarının tekrarıyla anne ve oğlunun duygu durumlarının daha çarpıcı bir şekilde ifade edilmeye çalışıldığı ileri sürülebilir.

*Ölüm Başucumda*⁴³ şiiri şairin dünyaya vedası niteliğindedir. Şair yapayalnız bir yolculuk dediği ölüm yolculuğuna çıkmak üzere olduğunu hissetmektedir. Şiirin ilk dizelerinden itibaren şairin kendi kendisiyle konuşma hâli dizelere yansımaktayken son dizelerinde şairin annesine şöyle seslendiği görülür:

"Şatom kararıyor, ay ışığında mezar

Lambayı yak anne üşüdü parmaklarım

Gidiyorum azar azar"

Şairin ölüm yolculuğunda yanı başında duran kişi, annesidir. Şiirin imge örüntüsü içinde ölümü karanlıkla ilişkilendirmek mümkündür. *"Bir sığır gözü gibi bakıyor bana/Ölüm"* dizesinde de ölüm şaire simsiyah bakmaktadır. Şair o karanlığın içine girmek istemez. Annesinden lambayı yakmasını istemesi de ölümün karanlığında kaybolmak istememesi olarak düşünülebilir. Şair çocuk ruhuyla annesini yanında ister ve ölürken bile annesinin desteğine muhtaçtır. İçinde bulunduğu durumdan annesi sayesinde kurtulabileceğini düşünse de yola çıktığının farkındadır.

Yukarıda ele alınan şiirlerde, şairin dünyayı duyumsama biçiminin özellikle anne imgesi etrafında yoğunlaştığı görülmektedir. O'nun hayatı, şair ve birey olarak Cahit Zarifoğlu'nun deneyimleri zinciri değil; dünya yaratılalı beri insan, taş, ağaç,

⁴³ Esen, *Modern Türk Şiirinin Zarif Sesi Cahit Zarifoğlu*, 556.

hayvan, yıldız, ırmak, gece, şeytan, varlık, yokluk; zerreden küreye bütün mevcudiyet formlarının Cahit Zarifoğlu içinde bir ömürlük tecrübeleri galerisidir.⁴⁴ Bu geniş tecrübe alanı içinde anne imgesi, şairin şiir evreninin en kuşatıcı anlam odaklarından biridir.

SONUÇ

Cahit Zarifoğlu'nun kurduğu imge evreninde ve bu evreni ören dil yapılarında, çoğunlukla anne ve çocuk arasındaki bağı vurguladığı ileri sürülebilir. Kurduğu imge evreniyle annesini poetik üretiminin öznelerinden biri yapan Cahit Zarifoğlu'nun, çocukluğunu da bu şiirler için bir şiir mekânı hâline getirdiğini ifade etmek mümkündür. Şairin şiir mekânı olan çocukluğunu "*Her şeyim çocukluğum*" ve "*Ne korkunç bir iklimdi çocukluğum*" ifadeleriyle tanımlaması şairin tuttuğu çocukluk yasının yansımaları olarak değerlendirebilir. Yaşlı şair, annesine dair olumlu izlekleri ve imgeleri şiirinin bir parçası hâline getirirken şiirinin bir diğer öznesi olan babasını olumsuz çağrışımlarla şiirine dâhil etmiştir. Şairin -belki de- çocukluk yasını tutma ve bu yası aşma şekli, yaşadığı trajik olayları aile çatısı altında edebî üretimine yansıtmasıdır.

Anne, baba ve çocuk özneleri şairin şiirinde bir aile imgesi oluştururlar. Bu aile imgesinde karşıt taraflar mevcuttur. Baba, anne ve çocuğun tam karşısında zıtlık ekseninde ve olumsuz duygular çağrıştırmak yer alırken anne ise çocuğuyla birlikte hatta çoğu yerde çocuğuyla iç içedir. Çalışmada şairin şiirlerinde anne imgesi değerlendirilirken anneye dair temelde üç baskın özellikten söz edilebilir. Bunlar, anne ve çocuğun dünya deneyimine dair ortak kaderleri ile hem fiziksel hem de ruhsal yakınlıklarıdır.

Cahit Zarifoğlu Türk edebiyatı tarihinde, kurduğu imge evrenini ve dil örüntüsünü poetik duruşunun ve duyuşunun imzası hâline getirmiş şairlerden biridir. Bu açıdan şairin şiirleri, eylem ve duygu boyutunda insanlığın dünya deneyiminin her devir için oldukça benzer olduğunu göstermesi açısından dikkate değerdir. Şairin ölümünden birkaç yıl önce kaleme aldığı şiirlerin öznelerini -ilk dönem şiirlerinde yaşantı merkezli aile imgesi etrafında kurduğu duyarlılıktan farklı olarak- çoğunlukla savaşı deneyimleyen, zulme uğrayan ve aç bırakılan Müslüman kadınlar, anneler ve çocuklar teşkil eder. Sanatın özellikle edebiyatın gücünü insanın doğruya ve iyiliğe yaslanan tarafından alması bir gerekliliktir. Zarifoğlu'nun, insanı çocuk, anne ve baba

⁴⁴ Mustafa Muharrem, "Şiirin Cahit Zarifoğlu Olarak Portresi", *Hece Dergisi Yedi Güzel Adamdan Biri: Cahit Zarifoğlu Özel Sayısı*, 126/127/128 (Haziran/Temmuz/Ağustos 2007), 41.

temsilleri üzerinden poetik evreninin duygu ve deneyim odağına yerleştirmesi, sanatının ruhunu kuran ve edebî üretiminin özgünlüğünü besleyen temel kaynaklardan biridir. Zarifoğlu'nun beslendiği bu duygu kaynağının yalnızca ona özgü estetik bir duyuşla şiirlerinde görünür hâle gelmesi, onun Türk edebiyatı tarihinde şiir türündeki kalıcılığını açıklar niteliktedir.

KAYNAKÇA

- Akhtar, Selman vd. *İçimizdeki Anne-Nesne Sürekliliğinin Kavramsal ve Teknik Yönleri*, İstanbul: Psikoterapi Enstitüsü Eğitim Yayınları, 2023.
- Armağan, Yalçın. "İmge"den "Anlam"a Cahit Zarifoğlu'nun Poetikası", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Cilt 17, sayı 32 (2012/1), 57- 73.
- Aslan, Buket Şimşek ve Buldukoğlu Kadriye, "Yasın Aile Üzerine Etkilerini Azaltmak İçin Uygulanan Yas Destek Programları", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar- Current Approaches in Psychiatry*, 2019, 11(3), 402-417.
- Balcı, Büşra Bahar ve Korkmaz, Leman. "Yas Sürecine İlişkin Sosyal Temsiller Üzerine Niteliksel Bir Çalışma", 2020, *Nesne*, 8(16), 95-111.
- Battal, Erol. "Cahit Zarifoğlu Şiirinde Kadın ve Aşk", *Hece Dergisi Yedi Güzel Adamdan Biri: Cahit Zarifoğlu Özel Sayısı*, 126/127/128 (Haziran/Temmuz/Ağustos 2007), 71-76.
- Doğan, Mehmet Can. *Şair Sözü*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Esen, Cennet. *Modern Türk Şiirinin Zarif Sesi Cahit Zarifoğlu*. İstanbul: İhlamur Akademi, 2024.
- Freud, Sigmund. Yas ve Melankoli. çev. Aslı Emirsoy. İstanbul: Telos Yayınevi, 2014.
- Harman, Ömer Faruk. "MERYEM", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 01.09.2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/meryem>
- Jung, Carl Gustav. *Dört Arketip*. çev. Zehra Aksu Yılmaz. İstanbul: Metis Yayınları, 2021.
- Klein Melanie. *Sevgi, Suçluluk ve Onarım*. çev. Ayşen Tekşen. İstanbul: Alfa, 2023.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Muharrem, Mustafa. "Şiirin Cahit Zarifoğlu Olarak Portresi", *Hece Dergisi Yedi Güzel Adamdan Biri: Cahit Zarifoğlu Özel Sayısı*, 126/127/128 (Haziran/Temmuz/Ağustos 2007), 38-42.
- Özdenören, Rasim. "Kuşbakışı", *Hece Dergisi Yedi Güzel Adamdan Biri: Cahit Zarifoğlu Özel Sayısı*, 126/127/128 (Haziran/Temmuz/Ağustos 2007), 8-37.
- Taşcıoğlu, Yılmaz. *Kader Hep Erken Zaman Hep Geç*. İstanbul: 3F Yayınları, 2008.
- Zarifoğlu, Cahit. *Ben de Botanikten Hiç Anlamam -Konuşmalar-*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023.
- Zarifoğlu, Cahit. *Bir Kelime Daha -Edebiyat Yazıları-*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023.

Zarifoğlu, Cahit. *Hızla Akan Mızrak*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
Zarifoğlu, Cahit. *Yaşamak*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2008.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2025, 12 (3), 260-275

**TRANSHÜMANİZM BAĞLAMINDA BİYOTEKNOLOJİK GELİŞMELERİN AİLE
KAVRAMI VE AHLÂKÎ DEĞERLER ÜZERİNDEKİ DÖNÜŞTÜRÜCÜ ETKİSİ**
**The Transformative Effect Of Biotechnological Developments On The Concept Of
Family And Moral Values In The Context Of Transhumanism**

Fatımanur GÜÇLÜER

Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Felsefesi Bilim Dalı Doktora
Öğrencisi, develifatimanur69@gmail.com , ORCID: [0000-0002-4079-8120](https://orcid.org/0000-0002-4079-8120)

Ruhattin YAZOĞLU

Prof. Dr. Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim
Üyesi, ryazoglu@atauni.edu.tr , ORCID: [0000-0002-1673-2607](https://orcid.org/0000-0002-1673-2607)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	30.07.2025
Kabul Tarihi / Accepted:	19.08.2025
Yayın Tarihi / Published:	03.12.2025
Cilt / Volume:	12
Sayı / Issue:	3
Sayfa/ Pages:	260-275

Atıf / Cite as: Güçlüer, Fatımanur. Ruhattin, Yazoglu. "Dindarlık, Kader Algıları ve Aile Planlaması Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi" (The Transformative Effect Of Biotechnological Developments On The Concept Of Family And Moral Values In The Context Of Transhumanism). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/3 (2025), 260-275. Doi: 10.17859/pauifd.1754023.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

TRANSHÜMANİZM BAĞLAMINDA BİYOTEKNOLOJİK GELİŞMELERİN AİLE KAVRAMI VE AHLÂKÎ DEĞERLER ÜZERİNDEKİ DÖNÜŞTÜRÜCÜ ETKİSİ***Fatımanur GÜÇLÜER****
Ruhattin YAZOĞLU*****Öz**

Bu makale, biyoteknolojik gelişmelerin transhümanizm bağlamında aile kavramında yol açtığı dönüşümü ve bu dönüşümün ahlâkî boyutlarını incelemektedir. Transhümanist projeler arasında yer alan yapay rahim (ektogenez), indüklenmiş pluripotent kök hücre teknolojisi, tasarım bebekler ve cyborg tahayyülleri, cinsiyet rollerinin ortadan kalkmasına ve annelik gibi temel kavramların görünmezleşmesine yol açmaktadır. Bireysel özgürlük söylemiyle sunulan bu projeler, toplumsal yapının sürdürülebilirliğini ve ahlâkî değerlerin aktarımını tehdit etmektedir. Çalışma, teleolojik, deontolojik ve erdem etiği perspektiflerinden konuyu ele almakta; bu projelerin bireysel mutluluk, toplumsal istikrar ve ahlâkî sorumluluklar açısından doğurduğu riskleri tartışmaktadır. Sonuç olarak, transhümanizmin özgürlük ve ilerleme vaatleri, aile kurumunun işlevini zayıflatmakta ve insan doğasına aykırı sonuçlar doğurmakta olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Bu nedenle, aile yapısının korunması insanlığın ahlâkî ve toplumsal geleceği için zaruri görülmektedir. Ayrıca, modern bireycilik anlayışıyla birleşen bu teknolojik yönelimler, dayanışma ve fedakârlık gibi temel erdemlerin zayıflamasına yol açmaktadır. İnsanın fitratına aykırı müdahaleler, yalnızca bireysel kimlikte değil, toplumsal düzenin sürekliliğinde de ciddi kırılmalar meydana getirmektedir. Bu bağlamda çalışma, aile kurumunun geleceğini tehdit eden transhümanist yaklaşımların etik açıdan yeniden değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ahlâk, Aile, Transhümanizm, Modernizm, Biyoteknoloji.**The Transformative Effect Of Biotechnological Developments On The Concept Of Family And Moral Values In The Context Of Transhumanism****Abstract**

This article examines the transformation of the concept of family in the context of transhumanism through biotechnological developments and explores the moral dimensions of this transformation. Transhumanist projects such as artificial wombs (ectogenesis), induced pluripotent stem cell technology, designer babies, and cyborg visions lead to the blurring of gender roles and the invisibilization of essential notions such as motherhood. While presented under the discourse of individual freedom, these projects pose significant threats to the sustainability of social structures and the transmission of moral values. The study evaluates these developments from teleological, deontological, and virtue ethics perspectives, discussing the risks they entail for individual happiness, social stability, and moral responsibility. It concludes that transhumanism's promises of freedom and progress weaken the function of the family institution and yield results contrary to human nature. Therefore, the preservation of the family is regarded as essential for the moral and social future of humanity. Furthermore, when combined with modern individualism, these technological orientations undermine fundamental virtues such as solidarity and self-sacrifice.

* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.
** Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Felsefesi Bilim Dalı Doktora Öğrencisi, develifatımanur69@gmail.com, ORCID: [0000-0002-4079-8120](https://orcid.org/0000-0002-4079-8120)
*** Prof. Dr. Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, ryazoglu@atauni.edu.tr, ORCID: [0000-0002-1673-2607](https://orcid.org/0000-0002-1673-2607)

Interventions that contradict human nature not only disrupt personal identity but also jeopardize the continuity of social order. Thus, the article argues for a renewed ethical evaluation of transhumanist approaches that threaten the future of the family institution.

Keywords: Family, Transhumanism, Modernism, Biotechnology, Ethics.

Structured Abstract

The family, historically regarded as the most fundamental social institution, has traditionally functioned as both the foundation of moral education and the core of societal stability. However, with the rapid acceleration of biotechnological advancements, particularly under the influence of transhumanist thought, the meaning, structure, and role of the family are undergoing profound transformation. Transhumanism, with its promise to transcend the biological and cognitive limitations of the human being, not only envisions a new form of human existence but also redefines core institutions such as family and morality. Projects including artificial womb technology (ectogenesis), induced pluripotent stem cell (iPSC) research, genetic modifications, and cyborg conceptions attempt to liberate the individual from biological determinism. Yet, they simultaneously undermine traditional family roles, blur gender boundaries, and disrupt long-standing moral frameworks. This paper examines these transformations in the context of transhumanist discourse, with a particular focus on their ethical implications as assessed through teleological, deontological, and virtue ethics perspectives.

Central to transhumanist discourse is the notion of a post-gender society, in which traditional gender identities and roles are viewed as restrictive constructs to be overcome through technology. Ectogenesis, the development of artificial wombs, exemplifies this aspiration by eliminating the necessity of the female body in gestation. Proponents claim that this technology will eradicate biological inequalities associated with childbirth and parenting. Yet, it also displaces motherhood as both a biological and cultural category, portraying maternal roles as obsolete remnants of a bygone era. Similarly, iPSC technology, which enables the creation of gametes from somatic cells, paves the way for same-sex couples to have genetically related offspring and for the genetic modification of embryos. While these innovations hold undeniable medical promise, they simultaneously normalize radical redefinitions of procreation and kinship. The cyborg concept, championed by thinkers such as Donna Haraway, pushes the boundaries further by envisioning hybrid human-machine beings that transcend biological sex and traditional family ties altogether. Haraway argues that gender is socially and technologically constructed rather than biologically determined, proposing the cyborg as a symbol of emancipation. However, such perspectives raise profound questions about the erosion of human nature, identity, and the moral foundations of family life.

From a teleological perspective, which evaluates actions by their outcomes, transhumanist initiatives often fail to achieve their stated goals of promoting happiness and equality. Instead, they risk dismantling the social and moral structures that have historically safeguarded human flourishing. While these technologies promise to expand individual freedom, they simultaneously reduce the resilience of family bonds and weaken the moral fabric of society. In effect, they create individuals more vulnerable to consumerist ideologies and social fragmentation.

Modernity and postmodernity have already eroded the traditional functions of the family by emphasizing individual autonomy over communal responsibility.

Transhumanism, with its reliance on biotechnology, accelerates this process. The rise of same-sex families, single-parent reproduction enabled by advanced technologies, and experimental parenting styles that refuse to assign gender to children at birth illustrate the ongoing shifts. While presented as progressive, such practices may lead to identity confusion, psychological instability, and alienation from one's own body. Bentham's emphasis on temperament as the basis of moral evaluation suggests that children raised in non-traditional, transhumanist-inspired family models may struggle to cultivate the kind of balanced moral dispositions necessary for individual and social well-being.

In turn, these family models risk producing “harmful temperaments” that destabilize society as a whole.

This study concludes that transhumanist projects, while presented as instruments of liberation and progress, in fact weaken the family institution, blur essential gender roles, and erode foundational moral values. Their ethical shortcomings become evident across multiple frameworks: teleological ethics reveals their inability to ensure long-term societal happiness; deontological ethics exposes their violation of both divine and rational moral law; and virtue ethics highlights the loss of essential human qualities such as compassion and responsibility. By prioritizing technological efficiency, individual desire, and consumerist autonomy, transhumanism risks alienating humanity from its natural and moral foundations.

Therefore, the preservation and reinforcement of the family institution are not merely nostalgic appeals to tradition but essential prerequisites for the moral, spiritual, and social continuity of humanity. In a world increasingly shaped by biotechnological innovation, ethical discernment rooted in respect for human nature, dignity, and the transmission of moral values is more urgent than ever. The study thus calls for a critical reevaluation of transhumanist approaches to ensure that technological progress does not come at the expense of humanity’s deepest moral and social foundations.

GİRİŞ

Aile, insanlık tarihi boyunca yalnızca biyolojik neslin devamını sağlayan bir kurum değil, aynı zamanda bireyin kimlik, aidiyet ve ahlâkî değer kazanımının gerçekleştiği en temel sosyal yapı olarak varlığını sürdürmüştür. Toplumların istikrarı, kültürel devamlılığı ve ahlâkî inşası, büyük ölçüde aile kurumunun sağlıklı işleyişine bağlıdır. Ancak modern çağda teknolojik gelişmelerin, özellikle biyoteknoloji alanındaki hızlı ilerlemelerin ve transhümanist düşüncenin etkisiyle aile kavramı köklü bir dönüşüm sürecine girmiştir.

Transhümanizm, insanı biyolojik sınırlamalarından kurtarmayı ve teknoloji aracılığıyla “mükemmel” bir varlık haline getirmeyi amaçlayan bir ideoloji olarak , yalnızca bireysel yaşam biçimlerini değil, aynı zamanda toplumsal kurumların doğasını da yeniden tanımlamaktadır. Bu bağlamda yapay rahim teknolojisi, kök hücre araştırmaları ve genetik mühendislik, yalnızca üreme süreçlerini dönüştürmekle kalmayıp, annelik, babalık ve çocukluk gibi kadim kavramların anlamını da değiştirmektedir. Ayrıca cinsiyetsizlik ideolojileri ve alternatif aile modelleri, geleneksel aile yapısının sürekliliğini tehdit eden yeni toplumsal yönelimleri ortaya çıkarmaktadır.

Ailenin böylesi bir dönüşüme maruz kalması, yalnızca sosyolojik bir mesele olarak değil, aynı zamanda ahlâkî tartışmaları da beraberinde getirmektedir. Zira transhümanizmin özgürlük, bireysellik ve ilerleme söylemleri, insanın fıtrat düzeni, ahlâkî sorumlulukları ve manevî değerleriyle ne ölçüde uyumlu olduğu sorusunu gündeme taşımaktadır. Teleolojik etik, bireysel fayda ve toplumsal mutluluk açısından bu projelerin ne denli kabul edilebilir olduğunu sorgularken, deontolojik etik, özellikle İslâm ahlâkı ve Kantçı bakış açısıyla insan bedenine yönelik radikal müdahalelerin ahlâkî meşruiyetini tartışmaktadır. Öte yandan erdem etiği, şefkat, bağlılık, fedakârlık gibi insanî erdemlerin işlevsizleştirilmesinin bireyin iyi yaşam arayışına vereceği zararı ortaya koymaktadır.

Dolayısıyla bu makale, biyoteknolojik gelişmelerin ve transhümanist projelerin aile kavramını ve ahlâkî değerleri nasıl dönüştürdüğünü incelemeyi, geleneksel aile yapısının korunmasının neden toplumsal ve bireysel açıdan vazgeçilmez bir zorunluluk olduğunu ortaya koymayı hedeflemektedir.

1. Post-Cinsiyetçi Topluma Doğru

Transhümanist projeler içerisinde cinsiyetsizlik düşüncesini temel alan yaklaşımlar, transhümanizmin ahlâkîliği ve uygulanabilirliği bağlamında tartışılması gereken konular arasında yer almaktadır. Bu projeler, bireyin cinsiyet kimliğini biyolojik ve toplumsal sınırlamalardan bağımsızlaştırmayı amaçlar. Ancak cinsiyetsizlik fikri, insan doğasının anlamı, toplumsal yapıların sürdürülebilirliği ve etik sorumluluklar açısından ciddi tartışmalara yol açmaktadır.

Cinsiyetsizlik ideolojisinin arkasında yatan birçok sebepten bahsedilmektedir. Bu sebepler genel olarak dünya nüfusunu düşürme fikri etrafında dolaşmaktadır. Çünkü cinsiyetsizleşme ve akabinde aile kurumunun ifsadı, neslin devamı için büyük engel olarak görülmektedir. Transhümanizmin gelişen teknolojileri “insanın bireysel özgürlüğü” sloganıyla topluma sunması, bu teknolojilerin ahlâkîliğinin tartışılmasının önüne geçememiştir. Bu bağlamda öncelikle cinsiyetsizleştirme projelerine birkaç örnek verip, daha sonra bu projelerin ahlâkîliğini irdedeceğiz.

Bu projelerden bazılarını değinecek olursak, “ektogenez” yani yapay rahim teknolojisi, kadın bedeninden bağımsız bir gebelik süreci inşa etmeyi amaçlayan transhümanist vizyonun temel unsurlarından biridir. Ektogenez projesiyle, eşitsiz toplumsal cinsiyet rollerinden kaynaklanan doğal ya da biyolojik adaletsizliklerin giderilmesi amaçlanır.¹ Bu teknolojik yönelim yalnızca biyolojik doğum sürecini ortadan kaldırmayı hedeflemekle kalmaz, aynı zamanda annelik kavramını işlevsizleştirmeye yönelik bir kültürel dönüşümü de beraberinde getirir. Bu projeyle annelik vasfı toplumsal olarak da “geri kalmış” bir yapı olarak temsil edilmekte; cinsiyetin silikleştiği bir gelecek tahayyülünde anne figürünün de sembolik olarak ortadan kaldırıldığı görülmektedir.² Ektogenez ve benzeri teknolojilerin, ilk bakışta toplumsal cinsiyet temelli eşitsizlikleri ortadan kaldırma potansiyeline sahip olduğu görünse de, bu tür uygulamaların yalnızca biyolojik cinsiyet farklarını aşmayı değil, aynı zamanda kadın bedenini ve anneliği görünmezleştirme problemine de kapı açtığı söylenebilmektedir.

Bir diğer projeye örnek olarak, “İndüklenmiş pluripotent kök hücre” (iPSC) teknolojisini gösterebiliriz. Bu proje, vücutta belli bir görevi olan hücrelerin, genetik yollarla adeta başa döndürülerek, erken gelişim aşamasındaki kök hücre benzeri bir duruma getirilmesini sağlayan bir biyoteknolojidir. Bu şekilde elde edilen iPSC’ler, tıpkı embriyonik kök hücreler gibi, neredeyse her türlü hücreye dönüşebilme yeteneğine sahiptir. Bu teknoloji, insan gelişimini ve hastalıklarını laboratuvar ortamında modellemek, ilaçları test etmek ve kişiye özel hücre tedavileri geliştirmek

¹ Anna Smajdor, “The moral imperative for ectogenesis”. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 16/3 (2007) 336-345, 337.

² Silva Guerini, “A World Without Mothers?”, *Ecologie & politique*, 65/2 (2022) 41-58, 41.

için yaygın biçimde kullanılmaktadır.³ Aynı zamanda bu teknolojiyle iki biyolojik erkekten veya iki kadından genetik materyalle çocuk üretme çalışmalarının yanı sıra bebeğe ait bedensel seçimlerin de yapılabilmesi öngörülmektedir. Örneğin Jian Min Deng adlı bilim insanı "Generations of viable male and female mice from two fathers" (İki babadan canlı erkek ve dişi farelerin nesilleri) adlı makalesinde, iki erkekten gelen epitel hücrelerine sahip bir farenin dünyaya getirildiğini açıklamıştır.⁴ Bu deney, bahsi geçen iPSC teknolojileriyle eşcinsel çiftlere kendi genlerini taşıyan çocuklara sahip olma adına umut vermiştir. Aynı zamanda geleneksel cinsiyet temelli üremenin yerine geçebilecek yöntemlerden biri olan bu teknolojiyle genetik modifikasyon kullanılarak özellikleri ve cinsiyetleri seçilen veya değiştirilen tasarım bebeklerin olasılığının, artık bilim kurgu dünyasıyla sınırlı kalmayacağı düşünülmektedir.⁵ Bu teknoloji, umutsuz hastalıkların tedavisi gibi çığır açıcı gelişmelere imkân tanısa da, cinsiyetsizleştirmeye yönelik kullanımlar göz önüne alındığında ciddi ahlâkî problemler doğurmaktadır.

Cinsiyetsiz gelecek tasavvurunun en uç noktası, transhümanist bir proje olan, gelecekte insanın dönüşmesi arzu edilen "cyborg"lardır. Cyborglar, transhümanist düşüncenin insan-makine sınırını aşma arzusunun somutlaştırılmış örnekleridir. Bu figürler yalnızca biyolojik ve teknolojik olan arasındaki çizgiyi değil, aynı zamanda kadın ve erkek arasındaki toplumsal cinsiyet sınırlarını da belirsizleştirir.⁶ Bu projenin savunucularından biri olan Amerikalı feminist akademisyen Donna Haraway'a göre cyborg figürü, cinsiyetin sabit ve doğal bir kimlik değil, teknolojik ve toplumsal pratiklerle inşa edilen bir süreç olduğunu ifade eder. Onun tasavvurunda cyborg, "ne tamamen kadın ne de erkek olan", doğa ile kültür, organizma ile makine arasındaki ayrımları belirsizleştiren melez bir varlıktır. Bu varlık, cinsiyet ikiliğini aşar ve geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinin yeniden düşünülmesini mümkün kılar.⁷

Haraway, cinsiyet sonrası bir toplum tahayyülünü dillendirerek, teknolojik gelişmelerin bireyleri biyolojik determinizmin sınırlamalarından kurtarabileceğini savunur. Bu bağlamda cyborg, sadece fiziksel bir dönüşümü değil, aynı zamanda epistemolojik ve ontolojik bir kırılmayı da temsil eder. Haraway, cinsiyetin doğal değil, tarihsel ve ideolojik olarak inşa edildiğini ileri sürerek, biyoteknolojik araçlarla bu yapının dönüştürülebileceğini öne sürer.⁸ Fakat Haraway'ın transhümanist ideolojisinin burada büyük bir çelişki barındırdığını ifade etmeliyiz. Çünkü evrimsel ideolojinin verdiği inançla ilkelerini belirleyen transhümanizm,

³ Jonas Cerneckis, Hongxia Cai, Yanhong Shi, "Induced pluripotent stem cells (iPSCs): molecular mechanisms of induction and applications". *Sig Transduct Target Ther*, 9/112 (2024) 1.

⁴ Jian Min Deng, et al, "Generation of viable male and female mice from two fathers". *Biology of reproduction*, 84/3 (2011) 613-618, 617.

⁵ <https://www.miragenews.com/slippery-slope-long-term-risks-of-designer-1316728/>

⁶ Ahmet Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 107.

⁷ Donna Haraway, "A cyborg manifesto: Science, technology, and socialist-feminism in the late twentieth century". *The transgender studies reader*, Routledge, (2013) 103-118, 103-104.

⁸ Haraway, "A cyborg manifesto: Science, technology, and socialist-feminism in the late twentieth century". 110-111.

insanın bugünkü durumunun doğal bir sürecin sonucu olduğuna inanır. Yani cinsiyetler Haraway'ın ifade ettiği gibi ontolojik bir varsayım değil, biyolojik bir sürecin sonucudur.

LGBTQ+ gibi hareketlere tanınan ayrıcalıklar ve bu hareketlerin küresel sermaye tarafından desteklenmesi, cinsiyetsizleşme sürecinin yalnızca kültürel değil, aynı zamanda politik ve ekonomik bir boyuta sahip olduğunu göstermektedir. Zira cinsiyet kimliğinin silikleşmesi ve aile yapısının zayıflaması, bireyleri daha kolay yönlendirilebilen, aidiyetsizlik içinde sınırsız tüketime açık hale getirmektedir. Bu durum, tasarruf ve dayanışma gibi geleneksel değerlerin yerini, bireysel haz ve tüketim odaklı bir yaşam biçiminin almasına zemin hazırlamaktadır.⁹

Söz konusu projeler, insan bedeninin dönüştürülmesi, toplumsal cinsiyet kategorilerinin aşılması ve nihayetinde “nötr varlıklar” haline getirilmesi yönündeki transhümanist dünya görüşünün somut yansımaları olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda teknoloji, yalnızca bir araç değil; aynı zamanda kadının ve annelik vasfının bastırıldığı ideolojik bir aygıt işlevi görmektedir. Cinsiyetsizleştirme süreçleri, yüzeyde özgürleştirici bir vaat sunsa da, yapısında cinsiyetlerin görünmezleştirilmesi anlamına gelmektedir.¹⁰ Bu bağlamda “cinsiyetsizlik”, bireysel özgürlük değil, insan doğasını tehdit eden ideolojik bir yönlendirme olarak değerlendirilmektedir.¹¹

Rod Dreher, “Transgenderism as Transhumanism” başlıklı yazısında, transhümanist ideolojinin cinsiyetin sabitliğini reddederek insan doğasını dönüştürmeye çalıştığını savunur. Ona göre, cinsiyetin teknolojik müdahalelerle esnetilebilir ya da tamamen silinebilir bir kimlik haline getirilmesi, yalnızca bireysel özgürlük adına değil, aynı zamanda insan bedenine karşı duyulan bir yabancılaşmanın ifadesidir. Dreher, bu yaklaşımın insanî bağlılık, aidiyet ve toplumsal yapıların çözülmesine yol açtığını, cinsiyetsizlik söyleminin ise kadın ve erkek kimliklerini görünmezleştirerek insan doğasını aşındırdığını ileri sürer.¹² Biz de bu düşünceyle paralel olarak cinsiyetin ortadan kaldırılmasını yalnızca biyolojik farklılıkların silinmesi olarak değil, aynı zamanda toplumsal ilişkilerin, ailenin, kimlik inşasının ve bireysel deneyimlerin de ortadan kaldırılması olarak görmekteyiz. Bu bağlamda annelik kavramının yok sayılması, özgürlükten ziyade insanî varoluşun temel değerlerinin inkârı olarak değerlendirilmelidir. Transhümanist söylemler, “duygu”, “bağlılık” ve “şefkat” gibi insanî nitelikleri işlevsizleştirerek, bunların yerine kontrol, verimlilik ve teknik akılcılık gibi değerlere öncelik tanımaktadır.¹³

Ahlâkî eylemlerin değerini sonuçlarına göre belirleyen teleolojik etik, bir davranışın iyi ya da doğru olup olmadığına, onun ortaya çıkardığı fayda, mutluluk ya

⁹ Ahmet Dağ, “Dehümanizasyon Bir Kesişme Dijitalleşme ve Cinsiyetsizleşme”. *Diyanet Aile Dergisi*, 61 (2024) 14.

¹⁰ Guerini, “A World Without Mothers?”, 42.

¹¹ Dağ, “Dehümanizasyon Bir Kesişme Dijitalleşme ve Cinsiyetsizleşme”. 16.

¹² Rod Dreher, “Transgenderism As Transhumanism”. *The American Conservative*, (2018) <https://www.theamericanconservative.com/transgenderism-as-transhumanism/>

¹³ Guerini, “A World Without Mothers?”. 50.

da amaçlara ulaşma derecesiyle karar verir.¹⁴ Transhümanist projeler çerçevesinde geliştirilen cinsiyetsizlik vizyonu, teleolojik açıdan değerlendirildiğinde, insanın doğasına aykırı bir yönelim olarak görülebilir. Çünkü bu projeler her ne kadar bireysel ve toplumsal fayda vaat etse de, cinsiyetlerin doğal düzene sağladığı fayda ve değer göz ardı edilmektedir. Toplumun yalnızca küçük bir bölümünü memnun etme potansiyeli olan bu projeler, geri kalanlar için büyük oranda ifsat edici görünmektedir. Dolayısıyla teleolojik olarak baktığımızda cinsiyetsizleştirme ideolojisinin fayda ve mutluluk ilkelerini sağlamaktan çok uzakta olduğu anlaşılmaktadır.

Deontolojik etik açısından bakıldığında ise, insan bedenine yönelik radikal müdahalelerin özellikle dinî ahlâk açısından hoş karşılanmadığını söyleyebiliriz. Örneğin İslâm ahlâkında Lût kavminin “çirkin fiilleri”nin Kur’an’da on farklı surede¹⁵ defalarca dile getirilmesi ve bu davranışların toplumu büyük bir yıkıma sürüklediğinin vurgulanarak ağır şekilde eleştirilmesi, eşcinselliğin yaratılışa ters düştüğünü ve yol açabileceği olumsuz sonuçların ciddiyetini ortaya koyması açısından son derece dikkat çekicidir.¹⁶ Cinsiyetin bireyin kişisel tercihinin indirgenmesi fikrine kadar varan bu özgürlük yaklaşımı, hem insanın yaratılış düzenini hem de toplumsal yapıyı derinden sarsmaktadır. Oysa İslâm, fıtrata müdahaleyi gerek ahlâkî gerek hukukî açıdan sakıncalı bularak açıkça yasaklamıştır. Bu bağlamda, cinsiyetsizleştirme politikaları İslâm ahlâkının temel ilkeleriyle bütünüyle çelişmektedir.¹⁷

Deontolojik etik anlayışının örneklerinden biri olan Kant’ın etik anlayışı da cinsiyetsizlik bağlamında transhümanizmin cinsiyetsizlik ideolojisiyle uyum sağlamamaktadır. Kant’a göre, insanın kendine karşı ödevleri, yalnızca mutluluğa yönelik eğilimlere dayanamaz, çünkü böyle olsaydı, bu ödevler yalnızca basit birer “basiret kuralı” olurdu, yani akılcıca ama ahlâkî olmayan tercihlerden ibaret kalırdı. Ona göre eğilimlerin tatmini için araçların zorunluluğunu gösteren kurallar ise ahlâkî değil, yalnızca pratik kurallardır ve insanın manevî yükünü hafifletmezler.¹⁸ Ayrıca cinsiyetsizlik propagandasının öncü sloganlarından olan “özgürlük” argümanı da Kant’ın felsefesinde belirli sınırlara bağlıdır. Kant’a göre insan, sınırsız bir özgürlüğe sahip bir varlık olarak kendi kişiliğinde insanlığın değerini gözetmeli ve yüceltmelidir. Aksi takdirde, kendini küçümsemiş olur ve bu, insanın yalnızca başkalarının gözünde değil, kendi gözünde de değerini yitirmesi anlamına gelir. Kant’a göre, özgürlük, insanın en yüksek manevî değeridir; ancak bu özgürlük keyfi bir serbestlik değil, ahlâkî yasalarla belirlenmiş bir özerkliktir. Eğer özgürlük hiçbir kurala bağlı kalmadan kullanılırsa, insan hem kendine hem başkalarına zarar verir ve ahlâkî değerden yoksun kalır. Gerçek özgürlük, insanlık onuruna saygı göstererek

¹⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*. (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005) 1972

¹⁵ A'râf/ 80-84; Hûd/ 77-83; Hicr/ 57-77; Enbiyâ/ 74-75; Şuarâ/ 160-174; Neml /54-58; Ankebût/ 28-35; Sâffât/ 133-138; Kamer/ 33-39; Tahrîm/ 10.

¹⁶ Hilal Özay, "İslâm Hukuku Açısından Cinsiyet Değiştirme". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1 (2016) 1-36, 9.

¹⁷ Meryem Cihangir, "Neslin Korunması İlkesi Bağlamında "Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyetsizlik" Söylemlerine Eleştirel Bakış". *Dini Araştırmalar*, 67 (2024) 469-494, 469.

¹⁸ İmmanuel Kant, *Ethica*, çev. Oğuz Özügül (Ankara: Fol Yayınları, 2022), 153.

ve kendi kişiliğinde insanlığın değerini yücelterek yaşanmalıdır. Aksi takdirde kişi, sadece başkalarının değil, kendi gözünde de değerini kaybeder.¹⁹ Kant için özgürlük, ahlâkî yasa ile uyumlu olduğu ölçüde değerlidir. Cinsiyetsizlik ideolojisi, özgürlüğü sınırsız bir biçimlendirme gücü olarak görürse, bu özgürlük artık keyfi hale gelir. Kant'a göre böyle bir özgürlük anlayışı, ahlâkî bir temel taşımaz ve insanı kendine karşı da sorumsuzlaştırır. Sonuç olarak Kant'ın ahlâk öğretisi, insanın teknolojik dönüşümler karşısında da kendi içsel değerini ve onurunu koruması gerektiğini savunur. Cinsiyetin tümüyle silinmesi veya yeniden inşası, bu değerle çeliştiği noktada, ahlâkî sorumluluğun da kaybına yol açabilir.

Erdem etiği bağlamında ise, annelik, şefkat ve bağlılık gibi insanî niteliklerin işlevsizleştirilmesi, bireyin iyi yaşamını inşa etmesine katkı sağlayan temel erdemlerin göz ardı edilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla, cinsiyetsizlik temelli transhümanist projeler, geleneksel ahlâk anlayışlarıyla bir uyum sağlayamamaktadır. Bu projeler insana “en yüksek iyi hedefi” vaat ederken, aslında insan doğasını, değerlerini ve toplumsal ilişkilerini büyük kayıplar vermek suretiyle dönüştürmeyi düşünmekte ve böylelikle ciddi etik sorunları da beraberinde getirmektedir.

Kendi arzu ve isteklerini meşru göstermek ve toplumun tepkisinden korunmak isteyen bazı bireyler, özgürlük kavramını araçsallaştırarak bu taleplerini şarkılar, filmler, reklamlar ve sanat yoluyla sıkça gündeme getirmektedir. Bu yolla, cinsiyet temelli ideolojilerini meşru bir zemine oturtmaya çalışmakta, asıl hedefleri ise toplumsal huzur ya da ahlâkî iyilikten çok, görünürlük kazanmak ve normalleşmeyi sağlamaktır.

2.Ailenin Dönüşümü

İnsanlık tarihinin en eski ve en temel sosyal kurumu olarak kabul edilen aile, hem toplumsal yaşamın somut bir yansıması hem de sosyal sorumlulukların ilk örneğidir. Aynı zamanda aile, devlet ve hükümet gibi daha büyük toplumsal yapıların da çekirdeğini teşkil eder.²⁰ Ahlâk düşünürlerine göre, ailenin en temel ve önemli işlevi ahlâkî yönüdür. Aile, bireyin ahlâkî değerlerini koruyan, geliştiren ve olgunlaştıran ilk sosyal yapıdır. İnsan, ahlâkî yaşama dair ilk deneyimlerini aile içinde edinir; bu yönüyle aile, adeta bir ahlâk okuludur. Birey, sorumluluk, saygı, sevgi, fedakârlık gibi temel ahlâkî erdemleri aile ortamında öğrenir. Kadın ile erkeği, ebeveyn ile çocuğu ve kardeşleri birbirine bağlayan bu yapı, yüksek ahlâkî karakterin şekillendiği temel zemindir.²¹ Karşılıklı sorumluluklara dayanan ahlâkî bağlar, eşlerin karşılıklı görev bilinciyle başlar, çocukların ahlâkî terbiyesi yoluyla yeni kuşaklara aktarılır. Ancak modern ailenin evrimi ve toplumsal yapıdaki dönüşümler, aile içi otoritenin zayıflamasına ve değerler krizine yol açmıştır. Modernleşme sürecinde aile bireyleri daha fazla bireyselleşmiş, sorumluluklar ferdileşmiş ve ailenin işlevsel alanı ciddi biçimde daralmıştır. Bu durum, aile kurumunun toplumsal ahlâk açısından taşıdığı rolü zayıflatmıştır.²² Aydınlanma ve sekülerleşme süreciyle bireycilik anlayışı

¹⁹ Kant, *Ethica*, 154.

²⁰ Hüsameddin Erdem, *Ahlâk Felsefesi* (Konya: Hü-Er Yayınları, 2013), 151.

²¹ Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, 153.

²² Nurettin Topçu, *Ahlâk*, (İstanbul: Dergah Yayınları 2017), 200-201.

güç kazanmış, modern çekirdek ailede "biz" duygusunun yerini "ben" bilinci almış, bireyler kendi isteklerini önceler hâle gelmiş, teknolojik araçlarla kurdukları bireysel dünyalarda yalnızlaşarak hem aileden hem toplumdan uzaklaşmışlardır.²³ Kendine değer vermenin altında yatan evlilik içi bireycilik eğilimleri, yavaş yavaş evlilik dayanışmasının klasik değerleriyle bir rekabete girmiştir.²⁴

Modernitenin bireye "özgürlük" adı altında sunduğu anlayış, aslında insanın kendi amaçlarına yönelik bilinçli hareket etme ve tutkularına karşı koyma iradesini zayıflatmış, sahte bir özgürlük algısı inşa etmiştir. Bu anlayış, bireyi kendi arzu ve isteklerini merkeze alarak yönlendirmekte; böylece insanın içsel disiplini, ahlâkî direncini ve temel dürtülerine karşı koyma yeteneğini aşındırmaktadır. Neticede birey, özgürleştiği yanılgısı içinde, tutkularının hâkimiyetine açık hale gelmekte ve kendisine sınır koyabilecek içsel bir dayanak olmaksızın savunmasız bırakılmaktadır. Bu durum, özgürlüğün araçsallaştırılarak insan doğasının aslî denge unsurlarının zedelenmesine yol açtığını göstermektedir.²⁵ Feodalite, modernizm ve postmodernizm süreçlerinde aile kurumunun geçirdiği dönüşüm incelendiğinde, en dikkat çekici unsur aile yapısının ciddi ölçüde zayıflamış olmasıdır. Bu zayıflama yalnızca aileyle sınırlı kalmayıp, toplumsal yapıyı da etkilemiş, ailedeki çözülmeye paralel olarak toplum da yapısal anlamda zarar görmüştür.²⁶

Günümüzde dünyanın bazı bölgelerinde aile yapısı geleneksel özelliklerini korumaya devam etse de, aydınlanmanın nüvelerinden olan transhümanizm düşüncesi, insanın gelişimi ve mükemmelleşmesi yönünde ileri teknolojilerin sunduğu çeşitli imkânlarla aile kuramı için yeni bir perspektif ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, tıbbî destekli insan üremesine ilişkin teknolojiler yalnızca iki cinsiyetten genetik materyalin kullanıldığı yeni döllenme stratejileriyle sınırlı kalmamakta, aynı zamanda "tekil üreme" olarak adlandırılan, bireyin kendi başına çocuk sahibi olabilmesini mümkün kılan yöntemleri de kapsamaktadır. Böyle bir hipotezin öncülleri, kaçınılmaz olarak aile ilişkilerinin sosyalleşme ve toplumsal entegrasyon gibi işlevlerinin yeniden inşasını içermektedir. Zira bu tür tekniklerle dünyaya gelen birey, klasik anlamda bir aile yapısına değil, bireysel bir ideal doğrultusunda çocuk sahibi olmayı tercih eden "tıbbi ebeveyn"in bireyci yaşam formuna aşına olacaktır.²⁷ Örneğin lezbiyen ve gey aileler, modern dönemde ortaya çıkan yeni aile biçimleridir. Bu yapılar, evlat edinme ve biyoteknolojik müdahalelerle çocuk sahibi olabilmekte, bazı ülkelerde yasal olarak tanınmaktadır.²⁸ Transhümanist düşünce, özellikle üreme teknolojileri aracılığıyla bu bireylere çocuk sahibi olma imkânı sunarak aile kurma

²³ İhsan Çapcıoğlu, "Sekülerleşen Toplumda Bireyselleşen Aile". *Turkish Studies*, 13/2 (2018) 19-34, 25.

²⁴ Loredana Vlad, "The Family, Where to? From the Solid Perspective to Liquid" Perspective". *Postmodern Openings*, 8/1 (2017) 67-80, 70.

²⁵ Muhammed Bakır Es-Sadr, *Çağdaş İnsan Açmazı*, çev. MelikÇah Utku (Aydın: Bilge Adam Yayınları, 2006), 75.

²⁶ Mustafa Hatipler, "Modernizmden postmodernizme aile". *Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Dergisi*, 6/4 (2023), 574-590, 587.

²⁷ Vlad, "The Family, Where to? From the Solid" Perspective to Liquid" Perspective". 68.

²⁸ Çapcıoğlu, "Sekülerleşen Toplumda bireyselleşen aile". 26.

biçimlerini dönüştürmekte, böylece geleneksel aile anlayışının ötesine geçen yapılar ortaya çıkmaktadır.

Biyolojik cinsiyetin ikinci plana atıldığı ve bireyin kendini nasıl tanımladığına bağlı olarak bir cinsiyet kimliğiyle yaşam sürdürdüğü toplum tasavvurları, geleneksel aile anlayışıyla farklılaşan yeni toplumsal modeller ortaya koymaktadır. Bu yaklaşımlarda aile kurumu, klasik anlamından uzaklaşarak farklı biçimlerde tanımlanmakta ve bu durumun uzun vadede aile yapısının dönüşümüne yol açabileceği öngörülmektedir.²⁹ Anlaşıldığı üzere toplumda biyolojik cinsiyetin göz ardı edildiği cinsel yönelim ve ilişki biçimlerinin yaygınlaşması, toplumsal düzeni tehdit eden bir unsur haline gelmiştir. Bu yönelimler, kadın ve erkeğin bir araya gelmesiyle kurulan geleneksel aile yapısını zayıflatmakta ve ortadan kaldırma riski taşımaktadır. Oysa insan neslinin devamı ve dolayısıyla toplumların sürekliliği, biyolojik temelli aile yapısının korunmasına bağlıdır. Bu bağlamda, söz konusu yönelimlerin kurumsal aile yapısına ve toplumsal istikrara yönelik olası etkileri, dikkatle değerlendirilmesi gereken bir meseledir.³⁰

Mevcut aile yapısının bozulması aynı zamanda gelecek neslin ahlâkî gelişimine de olumsuz etki edecektir. Çünkü çocuk eğitimi, toplumun kültürel ve ahlâkî seviyesinin yükselmesinde belirleyici bir role sahiptir. Zira toplumun temeli olan ailede başlayan bu süreç, birey-toplum etkileşimini şekillendirir. Ailenin aslî gayesi olan neslin devamı, aynı zamanda çocukların ahlâkî gelişiminin sağlanmasıyla da ilişkilidir. Bu bağlamda, çocuğun ahlâkî eğitimi anne ve babanın müşterek bir sorumluluğu olarak değerlendirilmektedir.³¹ Doğal aile rollerinin, ahlâkîliği tartışmalı yaklaşımlar doğrultusunda dönüştürülmesi, çocuğun sağlıklı bir aile ortamında terbiye ve eğitim almasını ciddi şekilde zedelemekte ve gelişim sürecini olumsuz yönde etkilemektedir. Bu durum yalnızca iki anne ya da iki babadan oluşan alternatif aile modellerinde değil, kimi zaman biyolojik olarak bir anne ve bir babadan oluşan ailelerde, ebeveynlerin cinsiyet rollerini reddeden ve cinsiyetsizlik temelli liberal söylemleri benimsedikleri bağlamlarda da gözlemlenebilmektedir. Örneğin bazı ebeveynler, çocukların ileriki yaşamlarında kendi cinsiyet kimliklerini seçebilmelerini sağlamak amacıyla tasarlanan 'cinsiyet odaklı' ebeveynlik tarzlarını savunmaktadır. Bunlardan biri olan İsveçli bir çift, doğan çocuklarına kendilerinin hissettikleri cinsiyeti seçebilmeleri için bir kız ya da erkek çocuğu olarak cinsiyet tanımlaması yapmadıklarını ifade etmişlerdir.³² Fakat bu gibi çocuklarda ilerleyen dönemlerde bedenle yabancılaşma, cinsiyet disforisi ve kimlik karmaşası gibi psikolojik sorunların görülebileceği düşünülmektedir.³³

²⁹ Hüseyin Arı, "Fıtratın ve Aile Yapısının Tahribatı: Cinsiyetsizleştirme İdeolojisi". *Diyanet Aile Dergisi*, 61 (2024) 19.

³⁰ Mahmut Kayış, "Uzmanına Sorduk", *Diyanet Aile Dergisi*, 61 (2024) 12.

³¹ Mehmet Zeki Aydın, "Ailede Ahlâk Eğitimi." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2 (2003) 125-158, 157.

³² <https://www.bbc.com/worklife/article/20220929-the-parents-raising-their-children-without-gender>

³³ Cerneckis, Cai, Shi, "Induced Pluripotent Stem Cells (İpscs): Molecular Mechanisms Of Induction And Applications". 1.

Buraya kadar bahsettiğimiz alternatif aile çeşitlerinin insan doğasına aykırı olduğunu ve bu durumun yakın vadede yüzlerce problemin sebebi olacağını düşünmekteyiz.³⁴ Çünkü doğal olana ilişkin kabullerin reddi, bireysel ve toplumsal düzeyde çeşitli yapısal karmaşalara zemin hazırlayabilir. Bu anlamda insanın mizacının önemine vurgu yapan Bentham’a göre bir insanın ahlâkî değerlendirmesinde temel alınması gereken unsur, onun mizacıdır. Mizaç, bireyin belirli etkiler altındayken hangi eğilimlere yöneleceğini belirleyen, zihinsel yapısında kalıcı olduğu varsayılan bir özelliktir. Her şey gibi mizaç da, toplumun mutluluğunu artırma ya da azaltma potansiyeline göre ahlâkî olarak iyi ya da kötü şeklinde değerlendirilebilir. Bentham’a göre mizaca iki açıdan bakılır: Bireyin kendi mutluluğuna katkısı ve başkalarının mutluluğuna olan etkisi. Bu iki ölçüt bazen çelişebilir; bir yönüyle olumlu olan bir mizaç, diğer yönüyle olumsuz olabilir. Eğer bir kişi, hangi saikle hareket ederse etsin, sonuçta zarara yol açma eğilimi gösteriyorsa “muzır mizaçlı”, aksi hâlde ise “fâzıl” ya da “yararsever” olarak nitelendirilir.³⁵ Bentham’ın mizaç merkezli ahlâk anlayışı, bireyin aile yapısı içindeki rolünü ve etkisini değerlendirmede önemli bir çerçeve sunar. Bu bağlamda, doğal aile yapısının dışında kurgulanan ve insan doğasına aykırı yönleriyle dikkat çeken eşcinsel birlikteliğe dayalı, cinsiyetsiz alternatif aile modelleri, bireylerin mizaç gelişiminde ciddi sapmalara yol açabilir. Bentham’ın mizaç merkezli ahlâk anlayışı göz önünde bulundurulduğunda, bu tür aile formlarında yetişen bireylerin hem kendi mutluluklarını hem de başkalarının mutluluğunu sağlama konusunda çeşitli zorluklar yaşama olasılığı yüksektir. Zira bu yapıların, çocuğun doğal mizaç oluşumuna uygun bir ahlâkî çevre sunma kapasitesi oldukça sınırlıdır. Neticede, bireyin zarar verme eğilimi taşıyan bir mizaç geliştirmesi, toplumsal yapıda da derin çatlaklara yol açabilir. Bu açıdan değerlendirildiğinde, söz konusu aile modelleri yalnız bireysel düzeyde değil, toplumsal düzeyde de “muzır mizaçlı” bireylerin çoğalmasına neden olabilecek bir risk taşımaktadır. Dolayısıyla, transhümanist vizyonun ortaya koyduğu sözde liberal aile modelleri, sonuç odaklı bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde ne bireysel faydayı ne de toplumsal mutluluğu temin edebilecek bir yapı sunmaktadır. Bilakis, söz konusu aile anlayışlarının uzun vadede yol açabileceği olumsuz sonuçlar göz önünde bulundurulduğunda, teleolojik etik perspektifinden kabul edilebilir olmadığı düşünülmektedir.

Transhümanizm düşüncesi, modernitenin temel ilkelerini taşıyarak insanlara “insan merkezli” bir düşünce biçimi entegre etmektedir. Bu yaklaşım, bireyi öne çıkaran ve “biz”den çok “ben” olmayı yücelten bir kişilik tarzını teşvik eder. Böyle bir anlayış, empati yoksunluğuna yol açmakta, fedakârlık, sevgi ve şefkat gibi temel insanî değerleri dışarıda bırakmaktadır. Bu düşünce yapısından beslenen bireylerin oluşturduğu aile yapılarında da benzer sorunlar gözlemlenmektedir. Öte yandan transhümanist projelerin olası sonuçlarına baktığımızda, tek ebeveynli aileler, genetik müdahalelerle iki erkek ya da iki kadından dünyaya getirilmiş çocuklar yahut gey ve

Gültekin, Mücahit. *Travma Düzeni; İnsanın, Ailenin ve Toplumun Dönüşümü*. (İstanbul: Pınar Yayınları, 2024).

³⁵ Jeremy Bentham, *Ahlâk ve Yasama İlkeleri*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu, Uğur Kaşif Boyacı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 127-128.

lezbiyen çiftler tarafından evlat edinilmiş çocuklarla kurulan aile yapıları dikkat çekmektedir. Bu tür yapılar, geleneksel anlamda bir annenin şefkati ile babanın koruyuculuğu gibi çocuğun psikolojik gelişimi için hayatî öneme sahip unsurları dışlamaktadır. Bu durum ise çocuğun ruh sağlığı açısından çeşitli riskler barındırmakta ve sağlıklı aile modellerini gündeme getirmektedir.

Eşcinsel birlikteliklerin yasal ve dinî olarak benimsenmesinin, evlilik kurumunu baltalaması ve eşcinsel birliktelikler için sadakat ve uzun ömürlülüğü norm haline getirmekten daha fazla olumsuz etki oluşturmaları daha olasıdır.³⁶ Deontolojik olarak mevzuu incelediğimizde çocuk sahibi olmanın Yahudilikte dinî bir yükümlülük olduğunu söyleyebiliriz.³⁷ Bu durum biyolojik olarak çocuk sahibi olmanın mümkün olmadığı evlilik çeşitlerinin onaylanmadığını göstermektedir. Fakat eşcinsel Yahudilerin artan görünürlüğü, örgütlü Yahudi topluluğu içinde eşcinsel Yahudilerin tartışılmasına ve sınırlı bir ölçüde kabul görmesine yol açmıştır.³⁸ Hristiyanlıkta da benzer şekilde birçok mezhep evliliği bir kadın ve erkek arasında meşru olarak görürken, özellikle Batı Anglikan, Lutheran, Metodist gruplar eşcinsel evlilikleri de meşru saymakta ve onaylamaktadır. Bu açıdan Hristiyanlıkta mezhepler arası yaklaşımda farklılıklar bulunmaktadır.³⁹ Bu konuda en net görüş İslâm'a aittir. İslâm hukukuna göre eşcinsel ilişkiler, sadece bireysel bir günah olarak değil, toplumun ahlâkî yapısını zedelediği için aynı zamanda suç kapsamında değerlendirilir; bu konuda görüş birliği bulunmaktadır.⁴⁰ İslâm dini, evliliğin yalnızca evlenmeleri dinen caiz olan bir kadın ve erkek arasında yaşanabileceğini açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu çerçevede, hem zina hem de eşcinsel ilişkiler, İslâm ahlâkı ve hukuk sistemi içerisinde kesin biçimde yasaklanmıştır.⁴¹ Kur'ân-ı Kerîm'de eşcinsellik, son derece çirkin bir fiil olarak nitelendirilmekte ve bu tür davranışların Allah tarafından belirlenen sınırların ihlali anlamına geldiği vurgulanmaktadır.⁴² Dolayısıyla, deontolojik etik çerçevesinde değerlendirildiğinde, yalnızca kadın ve erkekten oluşan doğal aile yapısını dışlayan evlilik biçimleri, genellikle ahlâkî açıdan uygun görülmemektedir. Bu tür ilişkiler, insan fitratına ve toplumsal düzenin devamlılığına yönelik geleneksel anlayışlarla çelişmekte ve etik dışı kabul edilmektedir. Bununla birlikte, modern dünyada bireysel özgürlüklerin vurgulanması ve toplumsal baskı ile alternatif aile türlerini destekleyen grupların etkisinin artması neticesinde, bazı dinî geleneklerde bu tür ilişki biçimlerinin meşruiyet kazanması yönünde eğilimler gözlemlenmektedir. Ancak bu evrimsel kabul, ilgili geleneklerin özgün öğretileriyle çoğu zaman örtüşmemekte ve ciddi teolojik tartışmalara neden olmaktadır.

³⁶ Gagnon, A. J. R. "Why Gay Marriage is Wrong". Retrieved June 3 (2004) 2.

³⁷ Rabbi Yoel H. Kahn, "Judaism and Homosexuality: The Traditionalist/Progressive Debate", *Homosexuality and religion* (2013) 47-82, 71.

³⁸ Kahn, "Judaism and Homosexuality: The Traditionalist/Progressive Debate", 77.

³⁹ Yip Andrew, "Same-sex marriage: Contrasting perspectives among lesbian, gay and bisexual Christians", *Feminism & Psychology*, 14/1 (2004) 173-180, 173.

⁴⁰ Nurten Zeliha Şahin, "İslâm Hukuku ve İnsan Hakları Bağlamında Eşcinsellik Sorunu", *EKEV Akademi Dergisi*, 62 (2015) 507-530, 526.

⁴¹ <https://kurul.diyaret.gov.tr/Duyuru-Detay/Duyurular/680/islam-da-zina-ve-butun-cesitleriyle-escinsel-iliski-haramdir>

⁴² Nisâ 4/ 15-16; A'raf, 7/80-84; Şuarâ 26/161-175.

SONUÇ

Biyoteknolojik gelişmelerin hızla ilerlediği günümüzde, transhümanizm yalnızca bireysel varoluşu değil, toplumsal yapının en temel unsurlarından biri olan aile kurumunu da yeniden tanımlayan ve dönüştüren bir ideolojik çerçeve sunmaktadır. Yapay rahim, kök hücre teknolojileri, genetik mühendislik ve cinsiyetsizlik ideolojileri gibi uygulamalar, özgürlük ve ilerleme söylemleriyle meşrulaştırılmakta; kısa vadede bireysel tercihlerde çeşitlilik sağlıyor gibi görünse de uzun vadede aile kurumunun zayıflamasına, toplumsal bağların çözülmesine ve ahlâkî düzenin erozyona uğramasına zemin hazırlamaktadır.

Teleolojik açıdan bakıldığında, söz konusu projeler insanlığın ortak iyiliğine ve toplumsal mutluluğa hizmet etmekten ziyade bireyleri yalnızlaştıran, tüketim kültürünü derinleştiren ve insan ilişkilerini araçsallaştıran sonuçlar doğurmaktadır. Deontolojik yaklaşım, özellikle İslâm ahlâkî bağlamında, fitrata aykırı müdahalelerin bireysel özgürlük kılıfı altında meşrulaştırılsa dahi toplumsal yozlaşmaya yol açacağını vurgular. Kantçı etik ise, özgürlüğün keyfî bir serbestlik değil, ahlâk yasalarıyla sınırlandırılmış özerk bir alan olduğunu hatırlatarak, transhümanist özgürlük söylemlerinin ahlâkî bir temele dayanmadığını ortaya koyar. Erdem etiği perspektifi de, şefkat, fedakârlık ve bağlılık gibi erdemlerin işlevsizleşmesi durumunda bireyin iyi yaşam idealinden uzaklaşacağını ve toplumun ahlâkî bütünlüğünü kaybedeceğini göstermektedir.

Bu analizler, teknolojik ilerlemelerin yalnızca teknik imkânlar üzerinden değil, aynı zamanda insan doğası, ahlâkî sorumluluk ve toplumsal istikrar bağlamında da değerlendirilmesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. İnsan, salt biyolojik bir varlık değil; anlam, değer, aidiyet ve sorumluluk taşıyan bir varlıktır. Dolayısıyla, aile kurumunun korunması yalnızca geleneksel bir unsurun savunusu olarak değil, insan doğasının, ahlâkî sorumluluğun ve toplumsal sürekliliğin teminatı olarak görülmelidir.

Bu bağlamda, modern biyoteknolojik projelerin etik sınırlar içinde şekillendirilmesi ve insan onurunu önceleyen normatif çerçevelerle yönlendirilmesi, gelecekte hem bireysel hem de toplumsal düzeyde daha dengeli ve sürdürülebilir bir yaşam biçiminin tesis edilmesi açısından hayati bir önem taşımaktadır. Aksi hâlde, teknolojik ilerleme adı altında gerçekleştirilen sınırsız müdahaleler, insanlığı özgürleştirmekten çok köksüzleştirme ve aidiyetsizleştirme riskini barındırmaktadır.

KAYNAKÇA

- Arı, Hüseyin. "Fitratın ve Aile Yapısının Tahribatı: Cinsiyetsizleştirme İdeolojisi". *Diyanet Aile Dergisi*, (2024), 61.
- Aydın, Mehmet Zeki. "Ailede Ahlâk Eğitimi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2 (2003) 125-158.
- Bentham, Jeremy. *Ahlâk ve Yasama İlkeleri*. çev. Ömer Saruhanlıoğlu, Uğur Kaşif Boyacı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Cerneckis, Jonas Hongxia, Cai, Yanhong Shi. "Induced Pluripotent Stem Cells (iPSCs): Molecular Mechanisms of Induction and Applications". *Sig Transduct Target Ther*, 9/112 (2024).

- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.
- Cihangir, Meryem. "Neslin Korunması İlkesi Bağlamında Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyetsizlik" Söylemlerine Eleştirel Bakış". *Dini Araştırmalar*, 67 (2024) 469-494.
- Çapcıoğlu, İhsan. "Sekülerleşen Toplumda Bireyselleşen Aile". *Turkish Studies*, 13/2 (2018) 19-34.
- Dağ, Ahmet. *İnsansız Dünya Transhümanizm*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Dağ, Ahmet. "Dehümanizasyon Bir Kesişme Dijitalleşme ve Cinsiyetsizleşme". *Diyanet Aile Dergisi*, 61 (2024).
- Deng, J. M., Satoh, K., Wang, H., Chang, H., Zhang, Z., Stewart, M. D., ... & Behringer, R. R., "Generation of viable male and female mice from two fathers". *Biology of reproduction*, 84/3 (2011)613-618.
- Dreher, Rod. "Transgenderism as Transhumanism". *The American Consarvative*, (2018).
- Erdem, Hüsameddin. *Ahlâk Felsefesi*. Konya: Hü-Er Yayınları, 2013.
- Es-Sadr, Muhammed Bakır. *Çağdaş İnsan Açmazı*, çev. MelikÇah Utku, Aydın: Bilge Adam Yayınları, 2006.
- Gagnon, A. J. R. "Why Gay Marriage is Wrong". *Retrieved June, 3* (2004).
- Guerini, Silva. "A World Without Mothers?". *Ecologie & Politique*, 65/2 (2022) 41-58.
- Gültekin, Mücahit. *Travma Düzeni; İnsanın, Ailenin ve Toplumun Dönüşümü*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2024.
- Haraway, Donna. "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century". *The Transgender Studies Reader, Routledge*, (2013) 103-118.
- Hatıpler, Mustafa. "Modernizmden Postmodernizme Aile". *Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Dergisi* 6/4 (2023) 574-590.
- Kahn, Rabbi Yoel H. "Judaism and Homosexuality: The Traditionalist/Progressive Debate". *Homosexuality and Religion*, (2013) 47-82.
- Kant, İmmanuel. *Ethica*. çev. Oğuz Özügül. Ankara: Fol Yayınları, 2022.
- Kayış, Mahmut. "Uzmanına Sorduk". *Diyanet Aile Dergisi*, 61 (2024).
- Özay, Hilal. "İslâm Hukuku Açısından Cinsiyet Değiştirme". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1 (2016) 1-36.
- Smajdor, Anna. "The Moral Imperative for Ectogenesis". *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 16/3 (2007) 336-345.
- Şahin, Nurten Zeliha. "İslâm Hukuku ve İnsan Hakları Bağlamında Eşcinsellik Sorunu". *EKEV Akademi Dergisi*, 62 (2015) 507-530.
- Tirosh-Samuelson, H. (2015). Utopianism and eschatology: Judaism engages transhumanism. *Religion and transhumanism: The unknown future of human enhancement*, 161-80.
- Topçu, Nurettin. *Ahlâk*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- Vlad, Loredana. "The Family, Where to? From the Solid Perspective to Liquid" Perspective". *Postmodern Openings* 8/1 (2017) 67-80.

Yip, Andrew. "Same-sex marriage: Contrasting perspectives among lesbian, gay and bisexual Christians". *Feminism & Psychology*, 14/1 (2004) 173-180.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2025, 12 (3), 276-300

**AİLENİN GELECEĞİNİ GELENEK ÜZERİNDEN OKUMAK: TOPLUMSAL
MODELLERİN REHBERLİĞİ VE AİLE KİRVELİĞİ ÖNERİSİ**
**Reading The Future of The Family Through Tradition: The Guidance of Social Models
And The Proposal For Family Sponsorship**

Hasan KAFALI

Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı,
hkafali@pau.edu.tr , ORCID: [0000-0002-2340-6834](https://orcid.org/0000-0002-2340-6834).

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	16.09.2025
Kabul Tarihi / Accepted:	28.11.2025
Yayın Tarihi / Published:	03.12.2025
Cilt / Volume:	12
Sayı / Issue:	3
Sayfa/ Pages:	276-300

Atıf / Cite as: Kafalı, Hasan. "Ailenin Geleceğini Gelenek Üzerinden Okumak: Toplumsal Modellerin Rehberliği ve Aile Kirveliği Önerisi" (Reading The Future of The Family Through Tradition: The Guidance of Social Models And The Proposal For Family Sponsorship). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/3 (2025), 276-300. Doi: 10.17859/pauifd.1785581.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd

AİLENİN GELECEĞİNİ GELENEK ÜZERİNDEN OKUMAK: TOPLUMSAL MODELLERİN REHBERLİĞİ VE AİLE KIRVELİĞİ ÖNERİSİ*

Hasan KAFALI**

Öz

Bu makalede geleneksel aile yapılarının çözülmesiyle ortaya çıkan yeni sosyal durumlar ve bu durumlara karşı geliştirilebilecek çözüm önerileri tartışılmaktadır. Bu kapsamda çalışma, modern toplumda aile kurumunun zayıflamasını geleneksel aile modelleri üzerinden değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Çalışmada, aileye bağlılığın ihtiyaç temelli yapısı açıklanarak bireylerin temel ihtiyaçlarını aile dışında karşıladıkça aile kurumunun işlev kaybına uğradığını göstermek hedeflenmektedir. Yöntem olarak, tarihsel karşılaştırmalı bakış içeren kavramsal bir analiz tekniği ve betimsel analiz kullanılmıştır. Bu çerçevede sadıçlık, kirvelik ve dünürçübaşılık gibi rollerin tarihsel fonksiyonları incelenmiş ve modern aile sorunlarıyla karşılaştırılmıştır. Bulgular, aile dışı kaynaklara yönelimin bağlılığı azalttığını, aile müdahalelerindeki taraflılığın ise yeni evliliklerde çatışma ürettiğini göstermektedir. Ailenin sosyolojik bir bütünlük kazanması için aidiyet, etkileşim gibi özellikler taşıması ve çatışma çözümü gibi beceriler kazanması gerektiği ortaya konmaktadır. Sonuç olarak çalışma, gelenekten ilham alan ve modern ihtiyaçlara cevap veren “aile kirveligi” modelini genç çiftlere tarafsız rehberlik sağlayabilecek özgün bir yöntem önerisi olarak ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Aile, Gelenek, Geleneksel Kurumlar, Aile Kirveligi.

Reading The Future of The Family Through Tradition: The Guidance of Social Models And The Proposal For Family Sponsorship

Abstract

This article discusses the new social conditions that have emerged due to the dissolution of traditional family structures and the possible solutions that can be developed in response to these changes. In this context, the study aims to evaluate the weakening of the family institution in modern society by examining traditional family models. The research explains the need-based structure of family commitment and aims to show that the family loses its function when individuals meet their basic needs outside of it. As a method, the study employs a conceptual analysis technique supported by a historical-comparative perspective, along with descriptive analysis. Within this framework, the historical functions of roles such as sadıçlık, kirvelik, and dünürçübaşılık are examined and compared with modern family problems. The findings reveal that turning to external sources for basic needs reduces family commitment, and biased interventions by families contribute to conflicts in new marriages. The study also shows that, for the family to function as a sociological whole, it must possess qualities such as belonging and interaction, and develop skills such as conflict resolution. Consequently, the research proposes the “family sponsorship” (aile kirveligi) model as an original solution inspired by tradition and designed to offer neutral guidance to young couples in line with modern needs.

Key Words: Sociology of Religion, Family, Tradition, Traditional Institutions, Family sponsorship.

* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, hkafali@pau.edu.tr, ORCID: [0000-0002-2340-6834](https://orcid.org/0000-0002-2340-6834).

Structured Abstract

Objective

The aim of this paper is to examine how traditional family models can help to solve modern family problems. In many societies, family has been a strong institution that meets human needs such as food, love, protection, conversation, and moral support. In the past, traditions and social roles supported marriage and family life. However, in the modern world, these supports are weaker. People meet their needs outside the family, and this reduces their commitment to the family. When people eat outside, look for love from animals, talk through the internet, and search for sexuality without rules, they feel less need for family. This study argues that family commitment is based on needs, and when needs are met in the family, people stay close to it. The article also introduces a new idea, family sponsorship, or in Turkish, family kirvelik (family sponsorship). This idea draws inspiration from ancient Anatolian traditions such as kirvelik, sadıçlık, and dünürcübaşılık. The paper asks if these models can be used again today to make family life stronger.

Method

This study is based on the conceptual framework development approach and offers a historical-comparative perspective by comparing traditional family practices with modern family structure; however, it is not a full-fledged historical comparative research but a theoretical analysis with historical elements. It is based on a review of classical and modern theories. Comte, Durkheim, Weber, and later sociologists show that social institutions are strong when they answer people's needs. Religion and family are similar in this point. If people can find meaning, order, and needs in religion, they stay loyal to it. If they find their needs in family, they stay loyal to family. The paper does not use statistics or surveys. Instead, it studies theories, traditions, and practices in social history. The method is a combination of literature review and conceptual analysis. Examples from Turkish culture, such as kirvelik in circumcision, are used. These examples are compared with modern family problems. In this way, the paper tries to build a bridge between past traditions and today's family issues.

Findings

The study finds that family commitment has become weaker in modern times. The main reason is that people can easily meet their needs outside the family. Needs and commitment are directly connected. When needs are not answered by family, loyalty becomes low. This is similar to religion. If people find meaning outside religion, they move away from it. The same happens with family. The study shows some habits that reduce family loyalty: eating outside, getting love from pets, talking on the internet instead of with family members, and seeking sexuality in uncontrolled ways. All these make the family less necessary. At the same time, traditional support systems for marriage and family life have disappeared. In the past, social roles like sadıçlık, kirvelik, and dünürcübaşılık helped young couples. These roles created trust and made family a safe place. Today, without these supports, couples are more alone and have more conflicts. Families of the bride and groom often act with bias, and this creates more problems. A neutral guide is missing in modern marriages.

Conclusion

The paper concludes that modern families need new support systems. The proposal is the idea of aile kirveliği, or family sponsorship. In this model, a young couple is guided by an older couple who have a healthy and stable marriage for at least 20 years. This sponsor family is not biased, because they are not from the bride's or groom's side. They can give advice, support, and guidance in the first years of marriage. This will reduce conflicts and help young couples to stay together. The model is based on tradition, but it is also modern. It respects the cultural past but answers today's needs. The family sponsorship model can make family life stronger, increase loyalty, and help society to be more stable. It is not only

a religious or cultural idea, but also a social project. This proposal can be discussed, developed, and maybe practiced in future family studies.

GİRİŞ

Aile, sosyolojik bağlamda toplumun temel yapı taşı olarak değerlendirilir. Bu vazgeçilmezliği onun sadece ilişkisel değil aynı zamanda kültürel, sembolik ve manevi yönleriyle de ele alınmasını gerekli kılar. Arkaik dönemlerden itibaren toplumsal üyelik aile üzerinden mümkün olmuştur. Bireysellikten uzaklaşarak topluma dâhil olabilen ferdin varlığı, kutsal hayata katılımı ile gerçekleşmiştir. Bu kutsal hayat ise ailede mevcut olagelmıştır. İnsanlığın ilk dönemlerinde kutsal, aile üyelerine ve aileden başlayarak her şeye nüfuz etmiştir.¹ Yakın dönemi ele alan yaklaşımlarda da ailenin insanı çevreleyen ve topluma bağlayan bu yönüne dikkat çekilir. Max Weber'in anlamlı toplumsal eylem kuramı, bireylerin aile içindeki davranışlarını sadece dışsal zorunluluklara değil, aynı zamanda anlam dünyalarına da bağlar.² Bu bağlamda aile, birey için sadece bir güvenlik ağı değil, aynı zamanda aidiyet ve değerlerin üretildiği bir anlam evrenidir. Durkheim ise aileyi, toplumsal bütünleşmenin temel birimi olarak konumlandırır ve kolektif bilinç üzerinden aile içi rollerin kutsallığını vurgular.³ Modernleşmeyle birlikte bu kolektif bilinç zayıflarken, aile içindeki rollerin kutsiyeti de aşınmaya başlamıştır. Bu durum hem dinî bağlılığı hem de sosyal kurumlara yönelik sadakati etkilemektedir. Toplumların en küçük ve en köklü yapı taşı olan aile, tarihsel olarak kutsaldan anlam ihtiyacına, güvenlikten bakıma hem bireysel hem de toplumsal ihtiyaçların karşılandığı bir merkez olagelmıştır.

Tüm canlılar içinde neredeyse en korumasız ve uzun süre bakıma muhtaç olarak dünyaya gelen yavru insan yavrusudur. Uzun süre bakıma ihtiyaç duyması insanoğlunun aile içinde büyümesini gerekli kılar. Diğer taraftan yetişkinliğe ulaştığında birey diğer pek çok ihtiyacının giderilmesi için yine aileye ihtiyaç duyar. Barınma, beslenme, sevmeye, üreme, gibi temel ihtiyaçların karşılanması açısından olduğu kadar mevcut sorumlulukların paylaşarak yükün azaltılması gibi pek çok açıdan aile, bireylerin hayatını kolaylaştırmaktadır. Diğer yandan toplumsal açıdan sosyal yapının tesisi, değerlerin aktarılması, normların uygulanması, kuşakların oluşturularak toplumsal devamlılığın sağlanması, yaşlıların bakımı ve rehabilitasyonu gibi pek çok işlevin yerine getirilmesini sağlayan kurum ailedir. Ancak modernleşme, sekülerleşme ve bireyselleşme süreçleriyle birlikte aile kurumu ciddi dönüşümler geçirmiştir; işlev kaybı,

¹ Abdurrahman Kurt, "Aile ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 388.

² Max Weber, *Ekonomi ve Toplum (1. Cilt)*, ed. Bilal Yakup, çev. Latif Boyacı (Runik Kitap, 2023), 115; Gamze Aksan, "Max Weber ve Değerler Sosyolojisi: Bir Metodolojik İkilemin Düşündürdükleri", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 35 (20 Haziran 2016), 432.

³ Cevat Özyurt - İbrahim Mazman (ed.), "Durkheim Sosyolojisinde Toplumsal Bütünleşme Aracı Olarak Din", *Sosyal Teoride Din* (Ankara: Hece Yayınları, ts.), 177; Savaş Taş, "Emile Durkheim'ın Sosyolojik Anlayışında Toplumsal İş bölümü, Sosyolojik Yöntemin Kuralları, Din, Anomi ve İhtihar", *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 13/29 (15 Mart 2020), 447.

rol belirsizliği ve çatışma gibi olgularla karşı karşıya kalmıştır.⁴ Geleneksel aile modelleri, yalnızca bireylerin ihtiyaçlarını karşılamakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal düzenin korunmasına da katkı sağlar. Bununla beraber modern dünyada ihtiyaçların farklı yollarla giderilmesi, bu yapıların işlevini yitirmesine neden olabilmektedir. Bu çözülmenin sebeplerinin tespiti ve ona karşı geliştirilebilecek çözüm önerileri ailenin sürdürülebilirliği açısından önemlidir. Bu çalışmada, sosyolojik bakış açısıyla günümüz aile yapısında görülen sorunlar analiz edilmekte, bu konjonktür üzerinden geleneksel aile modellerinde var olan destekleyici kurumlar ele alınmakta, ardından bu modellerin günümüze uyarlanabilirliği tartışılmaktadır. Özellikle “kirvelik” kurumu merkeze alınarak geliştirilen “aile kirveligi” önerisi, evliliklerde yaşanan tarafsız rehberlik eksikliğine kültürel bir çözüm olarak sunulmaktadır. Bu bağlamda çalışma yöntemsel olarak kavramsal çerçeve geliştirme yaklaşımını esas almakta ve geleneksel aile pratikleri ile modern aile yapısını karşılaştırarak tarihsel-karşılaştırmalı bir perspektif sunmaktadır. Ancak çalışma tam anlamıyla bir tarihsel karşılaştırmalı araştırma değil, tarihsel unsurlar içeren kuramsal bir analizdir. Zira iki veya daha fazla dönemin sistematik karşılaştırılması veya tarihsel metinler ve belgelerin kapsamlı kullanımı gibi yollara başvurulmamıştır. Mevcut hali ile çalışma modern toplumda aile kurumunun zayıflamasını ihtiyaç temelli bir yaklaşımla açıklaması ve geleneksel dayanışma modellerini modern aile sorunlarıyla ilişkilendirmesi bakımından önemlidir. Geleneksel rollerden hareketle önerilen “aile kirveligi” modeli hem kültürel sürekliliği koruyan hem de günümüz aile yapılarına uygulanabilir çözüm sunan özgün bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Böylece çalışma, hem sosyoloji ve din sosyolojisi literatürüne katkı yapmakta hem de aile politikaları ve toplumsal rehberlik mekanizmaları için yeni bir perspektif geliştirmektedir.

1. Sosyolojik Zeminde Aile

Sosyolojik kuramlar ve meta söylemler açısından günümüz ailesinin ele alınması aydınlanma, endüstri devrimleri, Fransız ihtilali, sekülerleşme, modernleşme, bireyselleşme, kapitalizm gibi büyük başlıklar ile konuyu çok yönlü ele almayı gerektirir. Bu ise bir makalenin sınırlarını fazlası ile aşar. Kısaca bugün ailenin konumu kapitalist süreçler ile oldukça yakından ilişkilidir. Türkiye gibi geleneksel toplumsal yapının kapitalizm aracılığıyla dönüştüğü ülkelerde aile yapıları oldukça hızlı bir şekilde değişmektedir. Kapitalizm insan ilişkilerinin engellenmesini veya kısıtlanmasını öngörmez. Ancak her türlü ilişkinin ekonomik zemin üzerinden devam etmesini esas alır. Bu tür bir kurulum ise sosyal ilişkilerin doğasına ve insanın sosyal yapısına uyumlu değildir. İnsan ilişkileri için çıkar yön verici olabilir. Rasyonel tercih kuramı olarak ifade edilen sosyolojik kuram toplumun işleyişini bireylerin çıkarlarının peşinden gitmeleri üzerinden açıklamaya çalışır.⁵ Fakat tamamen çıkar ve kâr düşüncesi ile karakterize olan

⁴ Nedim Öz, “Modern-Seküler Süreçte Ailenin Çözülmesi”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (30 Aralık 2019), 801.

⁵ Inger Furseth - Pal Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, çev. İhsan Çapcıoğlu - Halil Aydınalp (Ankara: Birleşik Yayıncılık, 2011), 374.

ilişki biçimleri, duygular ve ruhsal süreçlerle yaşama devam eden insanoğlu için tamamen tatmin aracı değildir. İnsanı diğer canlı türlerinden ayıran özelliği çıkarların üzerine değerleri, alışverişin üzerine ahlakı koyabilmesidir. Aile, bu insani özelliklerin temayüz ettiği kurum olarak kutsal olan ve kutsalın da yaşandığı bir kurum olarak öne çıkar.

Aile en temelde iki kişinin oluşturduğu bir kurum olması açısından sosyolojik bir mahiyet taşır.⁶ İki kişi bir grup olması yönünden grubun özelliklerini taşıması beklenen bir yapıdır. Grubun başlıca özellikleri ise üyelerinin biz şuuruна sahip olması ve etkileşim içinde olunmasıdır.⁷ Yani grup üyelerinin, aile özelinde eşlerin, kurdukları birlikteliğe aidiyet hissetmeleri, sosyolojik bir grup olarak devamlılığın sağlanması için en vazgeçilmez şarttır. Doğal toplumsal yeterlilik kazanmış bir ailede, kadın ve erkeğin biz dediklerinde eş olarak parçası oldukları aileyi anlamaları veya kastetmeleri beklenir. Eşlerin birincil aidiyetlerini aile olarak içinde oldukları birlikteliğe ait hissetmedikleri durumlar aile grubunun birinci şartının oluşmadığı durumlardır. Aile, en temel toplumsal grup olması yönüyle bireyden biz şuuru ile kendisine mensubiyetini bekler. Üyelerinin biz denildiğinde kendilerini öncelikle büyük ailelere, daha uzak gruplara, arkadaş kliklerine, taraftar gruplarına nispet ettikleri durumlar biz şuurunun tecelli etmediği durumlar olarak görülebilir. Bu durum erken bir dönemde Hans Frayer'in işaret ettiği kültür sistemlerinin ve insan şahsiyetlerinin parçalanmasına benzetilebilir. Freyer modern kültürlerde insanın bir çarkın dişlisine dönüşürken kütle insanı olduğunu, şahsiyetinin bütünü ile değil iç varlığının dâhil olmadığı, değişken ve gelip geçici hususiyetlerle bir araya geldiğini ifade eder.⁸ Freyer'in burada kütle insanı tabiri ile dikkat çekmek istediği nokta derinliğin ve toplumsal katılımın içtenlik ve samimiyetten uzaklaşması ile bireylerin topluma ve toplumsal süreçlere ruhsuz katılımı olarak değerlendirilebilir. Ailede biz şuurundan mahrum birlikteliklerin görülmesi, bu sürecin toplumun hücresi denilebilecek aşamaya ulaştığı şeklinde yorumlanabilir. Bu süreçte dinin, bireye toplumsal katılımında iç mana ve hedef kazandırdığı, biz şuurunu destekleyerek ahlakıyat oluşturan bir fonksiyon gördüğü ve bu rolü destekleyici mahiyette anlaşılması gerektiği önemli din sosyologları tarafından dile getirilmektedir.⁹

Grup olabilmenin ikincil özelliği olarak üyelerinin birbirleri ile etkileşim içinde kalabilmeleri gösterilir.¹⁰ Ailenin sosyolojik boyutta doğal ve başarılı birliktelik göstermesi için eşler arasında etkileşimin oluşması beklenir. Eşlerin birbirinden fiziksel

⁶ Yıldız Ecevit, "Aile, Kadın ve Devlet İlişkilerinin Değerlendirilmesinde Klasik ve Yeni Yaklaşımlar", *Kadın Araştırmaları Dergisi* 1 (17 Ocak 2012), 10; M. Zeki Duman, "Aile Kurumu Üzerine Tarihsel Bir Okuma Girişimi ve Muhafazakâr İdeolojinin Aileye Bakışı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/4 (01 Aralık 2012), 47.

⁷ George C. Homans, *İnsan Grubu*, çev. Oğuz Onaran vd. (Ankara: Sevinç Matbaası, 1971), 125.

⁸ Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013), 78.

⁹ Amiran Bilgiseven, "Benlik Duygusu ve Biz Şuuru Açısından XX. Asrın Tahlili", *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi* 31 (19 Ocak 2012), 203.

¹⁰ Homans, *İnsan Grubu*, 125.

ve duygusal olarak etkilenmeleri bu bileşenin ilk unsurudur.¹¹ Ailenin fonksiyonu gereği bu etkileşimin iletişim ağları aracılığıyla dinamik bir yapıda oluşturulması beklenir.¹² Hatta olumlu etkileşimin evliliğin doyuruculuğu açısından ilk şart olarak değerlendirilmesi mümkündür. Evlilikten bireyleri olumlu etkileşimler yaratarak doyurması beklendiğine göre ailede olumlu etkileşimin olmaması bir olumsuzluk olarak değerlendirilebilir. Fakat olumsuz etkileşim sadece beklentilerin gerçekleşmemesi ile olmaz. Ailenin süreklilik içermesi, devamlı surette birlikte karar alma zorunluluğu gerektirir ve bu bir grup içi iletişimdir. Grup içi iletişim belirli sayıda bireyin birbirlerine ileti göndermesi ve bu iletileri kabul etmesi süreci olarak tanımlanır. Bu iletişim türü kişisel ağlarla yaşanmış deneyimlerin bir bütünü olarak değerlendirilmektedir.¹³ Karar alma zorunluluğu aile bireylerinin grup içi iletişiminin uyumunu zorunlu kılar. Ne var ki sürekli surette bu uyumu yakalamak mümkün değildir. Dolayısıyla aile mutlaka çatışmanın da yaşandığı, bir başka deyişle yaşanmak zorunda olduğu bir birliktelik olarak değerlendirilebilir. Çünkü birlikte yaşamak, karar almayı zorunlu kılar ve alınan bu kararlarla üyelerin mutlu olması esastır. Bu bağlamda olumlu etkileşimin sürekli olmaması veya olamaması, evliliğe ait varlığı zorunlu bir etkileşim türü olarak ortaya çıkar.

Etkileşim açısından, eşlerden birinin evlilikten dolayı olumsuz etkilenmesi ancak buna rağmen ailenin devam ettirilmesinin beklenmesi aileyi herhangi bir gruptan ayırır. Sıradan gruplarda da olumsuz etkileşim olabilir. Ama sıradan gruplarda olumsuz etkileşim ile oluşan çatışmalar, grup içi liderliğin veya grup üyelerinin devreye girmesi, alternatif yöntemlerin uygulanması gibi yollarla çözülebilir.¹⁴ Grubun öneminin üyelerce azaltılması yahut grubun sonlanması da çatışmalarda yaşanabilecek bir seçenek olabilir. Ama aile grubunda bunların yaşanması düşünülemez. Yaşanırsa daha ciddi başka sorunların yaşanmasına neden olabilir. Olumsuz duygulanım, grupları birbirinden ayırırken aile içinde olumsuz etkileşim grubun devamlılığı için vazgeçilmez olan bir durum olarak öne çıkar. Bu bağlamda ailede devamlılık için olumsuz etkileşime de ihtiyaç olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Aile devam ettiği sürece olumsuz etkileşim olacaktır çünkü aile birlikteliği sürekli karar alma süreçlerini beraberinde getirecektir. Bir diğer ifadeyle olumsuz etkileşim var olduğu sürece aile varlığını sürdürecektir denebilir. Bu durumda aileyi grubun üzerine çıkaran ayrıtın olumsuz etkileşimi yönetebilme özelliği olduğu söylenebilir. Herhangi bir grupta, sosyolojik temel yeterlilik olarak biz şuuru erişebilme ve etkileşim içinde olma özellikleri bir topluluğu grup yaparken, bir ailenin

¹¹ Rasim Babahanoğlu, "Eş Seçiminde Öncelikler: Bilimsel Bir Araştırma", *International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)* 6/2 (31 Aralık 2020), 583.

¹² Kaya Ağın, "Grupların Genel Oluşumları, Yapıları Ve Özellikleri Tanımlanarak Grup İçi İletişim Süreçleri Açısından İncelenmesi", *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 10/1 (25 Mart 2022), 513.

¹³ Sultan Şahin - Neriman Aral, "Aile içi iletişim", *Ankara Sağlık Bilimleri Dergisi* 1/3 (01 Aralık 2012), 60.

¹⁴ Ağın, "Grupların Genel Oluşumları, Yapıları Ve Özellikleri Tanımlanarak Grup İçi İletişim Süreçleri Açısından İncelenmesi", 496.

toplumsal yeterlilik kazanan bir kurum olabilmesi için bunlara ek olarak olumsuz etkileşimi yönetebilme fonksiyonuna sahip olması gerekmektedir.¹⁵ Bu ise bireysel olgunlaşma ve çeşitli iletişim becerilerini gündeme getirir. Çatışma yönetimi, bireysel uyum, eleştiriye açık olma gibi yetkinliklerin yerleşmiş olması veya yerleştirilmesi ile olumsuz etkileşimi yönetebilme fonksiyonu etkin hale gelecektir. Sonuçta sosyolojik bir grup olarak ailenin devamlılığının yine bireye, bireysel olgunluğa ve bireysel becerilere bağlı olduğunu söylemek mümkündür.

Sosyolojik açıdan ailenin bir başka yönü tekil, tikel ve tümelin özelliklerini birlikte göstermesidir. Felsefi değerlendirme yollarından biri olan tümeler tartışmasının tarihi arkaplanında Platonun görünüş ve gerçeklik problemini aşmak için ürettiği idealar öğretisi ve bu öğretiye Aristo'nun getirdiği eleştiri yatmaktadır.¹⁶ Aile toplumun en küçük birimi olması açısından tekil, şahsına münhasır olması açısından tikel, bütün toplumu kapsamı açısından da tümel bir kurumdur. Yani tekil olması, onun taşıması gereken belli asgari özelliklere sahip olmasını gerektirmektedir. Bu asgari özelliklerle bir birliktelik aile olabilir. Öte yandan tikel olması, onun her örnekte kendine ait bir doğa ve flora taşıması anlamına gelmektedir. Bu görecelik tümeler tartışmasındaki nesne ve form kategorileri ile ilişkilendirilebilir. Buna göre örneğin kedi üzerine konuşabilmek için bütün kedileri incelemeye gerek yoktur. Fakat kedi formunu konuşabilmek için nesne olan kedilere ihtiyaç vardır.¹⁷ Ailede eşlerin bazı özelliklerinden belli oranlarda aile ortamına aktarımda bulunmasıyla ailede özel bir tabiat oluşur ve bu nesnel form ailenin tikelliğini oluşturur. Tümel manada ise aile toplumun oluşmasında bütünü oluşturan parçaların bir araya gelmesi ile meydana gelen tablodur. Bu tablo tümeli oluşturan formdur. Yani aile denildiğinde bütün tekil ve tikel örneklerin ötesinde insan zihninde bir soyut imge oluşur. Bu imge üzerinden düşünülür ve aileye karşı tavırlar alınır. Devletlerin, bakanlıkların üzerine politikalar geliştirdiği aile, tümel anlamda konu edilen ailedir. Bu anlamıyla aile genel olarak üzerine konuşulabilen yapıdadır. Aile üzerine konuşmanın, çözüm ve stratejiler üretmenin zorluğu, akademik ve siyasal zeminlerde tümel (form) olarak ele alınırken onun toplumda tikel (nesne) olarak varlığını devam ettiriyor olmasından kaynaklanır. Yani her aile birliğinin tikel boyutu, genel geçer teşhis ve tedavi uygulamalarını imkânsız kılar. Ancak tümel form üzerinden gidilmeden tikel nesnelere çözüm üretilmesi de mümkün olamaz. Bu bağlamda psikolojik danışma ve yardım süreçlerinde olduğu gibi benzer şekilde aileye özel sosyolojik temelli danışmanlık ve yardım süreçlerine ihtiyaç duyulur. Yeni şekillenmeye başlayan aile danışmanlığı programlarının bu bağlamda önemli bir boşluğu dolduracağı söylenebilir. Fakat aile gibi önemli bir konuda sadece problem başgösterdikten sonra müdahale etmek üzerine bir stratejinin yetersiz kalacağını öngörmek zor değildir. Kaldı ki ailede sorunlar oluşuktan sonra yapılan müdahaleler yetersiz kalabilmektedir. Bu bağlamda arabuluculuk

¹⁵ Saliha Hallaç - Fatma Öz, "Aile Kavramına Kuramsal Bir Bakış", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 6/2 (06 Kasım 2014), 149.

¹⁶ Hamdi Korkman, "Tümeler Tartışmasının Psikoloji Bilimi Açısından Doğurguları", *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 66 (15 Mayıs 2018), 430.

¹⁷ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi Cilt 1*, çev. Ahmet Fethi (Alfa Yayınları, 2023), 235.

sisteminin yanına sosyolojik arkaplanı olan koruyucu uygulamaların da geliştirilmesi faydalı olacaktır.

2. Gelenek Bağlamında Aile

Gelenek yönünden aile konu edildiğinde sosyolojik anlamda onun karşı tarafına farklılaşmayı tanımlamaya yardımcı olacak bir kavramın konuşlandırılması gerekir. Günümüzde geleneğin karşısına genellikle modernlik konumlandırılmaktadır.¹⁸ Bu, insan zihninde bir eski ve yeni karşıtlığına neden olmaktadır. Söz konusu bu karşıtlığın oluşmasının nedeni insanoğlunun her şeyi dikotomik bir çerçevede düşünme eğilimidir. Siyah ve beyazın, iyi ve kötünün varlığı ile diğerine anlam vermesi gibi gelenek ve modernite, insanoğlunun mevcut dünyaya anlam vermesinde ona yardımcı olur. Ancak Aristo'dan miras kalan çelişmezlik ilkesinin düşünce dünyalarına dayattığı tek biçimli düşünme formatı, gelenek ve moderniteden birinin seçilmek zorunda olduğu karşıtlıklara neden olur.¹⁹ Hâlbuki sosyal alan, sadece siyahın veya yeni olanın varlığı ile devam eden bir süreç değildir. Sosyal alan, bütün dikotomik unsurların belli oranlarda varlığı ile devam eden bir süreçtir. Gelenek ve modernite toplumda var olan mümkün uçları ifade eden tanımlardır. Bir ressamın sadece siyahı kullanarak resim yapamayacağı gibi sadece geleneğin uygulanarak hayatın devam ettirilmesi mümkün olamaz. İkisinin de belli oranlarda hayatın içinde var olması beklenir. Gelenek ve modernite ikilemi, Auguste Comte'un sosyoloji literatürünü başlatırken ortaya attığı sosyal statik ve sosyal dinamik tanımlamasına uygun düşmektedir. Comte ortaya attığı yeni bilime Sosyal Fizik adını verirken toplumu bir yönüyle devamlılığı dayatan, bir tarafı ile değişimi arzulayan bir yapı olarak tanımlamış, devamlılığı arzulayan yönüne sosyal statik, değişimi arzulayan tarafına da sosyal dinamik adını vermiştir.²⁰ Gelenek ve modernite sosyolojinin kurucusu kabul edilen Comte'un çizdiği ikilemin bir yansıması kabul edilebilir. Fakat durum günümüzde, akademik çevrelerde dahi taraftar olma seviyesinde anlaşılmaktadır. Bu kavramların bireylerin aidiyet hissettikleri veya hissetmeleri gereken kategoriler olduğu inancı hâkimdir. Hâlbuki konforu çerçevesinde gelişmeyi arayan insanoğlu için gelenek ve modernite sosyal hayatın üzerine oturduğu temel dayanakları oluşturmaktadır. Toplumsal düzlem bu direklerden sadece birinin üzerinde devam etmez. İkisinin birden üzerine dayanan toplumsal zemin üzerine inşa olunur. Şu halde gelenek ve modernitenin birinin diğerine tercih edileceği bir tercih nesnesinden öte, devamlılığı sağlayan sosyal kutup daireleri olduğunu söylemek mümkündür.

Ailenin toplumsal ve kültürel bağlamda değişen yapısı üzerinden yaklaşıldığında, gelenek ile modernin toplumsal zeminde diğer alanlardan daha çok karşı karşıya getirildiği görülmektedir. Gelenek genel olarak, toplumda geçmişin getirdiklerinin

¹⁸ Besim Dellaloğlu, "Gelenek Meselesi", *İstanbul University Journal of Sociology* 3/22 (13 Ekim 2011), 43.

¹⁹ Alev Alatlı, *Akılın Yolu da Bir Değildir...* (İstanbul: Destek Yayınları, 2009), 14.

²⁰ Auguste Comte, *The Positive Philosophy Of Augusto Comte*, çev. Harriet tr Martineau - Frederic Harrison (Anı Yayıncılık, 2020), 184.

muhafazası ve rehberliği olarak kabul edilir.²¹ Geçmiş yaşam tecrübelerinin, karşılaşılabilecek sorunların pratik çözümlerini içerdiği düşünülerek toplumda devam ettirilmesi elzem kabul edilir. Problem çözücü özelliği, onun değer yüklü içeriği ile özdeşleştirilir. Böylece gelenek hem yük hem de yüklenici olarak toplumsal hayatta kabul görür. Yüktür çünkü devam ettirilmesi çaba gerektirir. Yüklenicidir çünkü gelenek üzerinden pek çok toplumsal bagaj onunla beraber toplumsal alana ve geleceğe aktarılır. Karşılaşılan pek çok sorunun çözümünde, hayatın anlamlandırılmasında, aidiyet sorunsalının aşılmasında gelenek, formüle edilmiş birçok uygulamayı kullanıcılarına sunar. Bu bağlamda geleneğin sınanmışlığı, onu moderniteye karşı referanslı bir konuma getirir. Modernite ise toplumsal ve kültürel bağlamlarda tecrübeden çok, yeni olanı temsil etmesi açısından ve gelenek gibi refere edilememesi ile gelenek karşısında daha günceli temsil etmektedir.²² Yeniliği vaad etmesi, modernliği bir umut kaynağı olarak ortaya çıkarabilir. Ancak kurumlar ve değerler bağlamında denenmemişliği ve konforu öne çıkaran yapısı, modern olanın sosyolojik kabul alanında varlığını zor duruma düşürür. Yani aile bağlamında gelenek, referanslı olması, süreçlerin takip edilebilir olması gibi açılardan daha verimli olabilecek bir süreç olarak görülmektedir.

Mevcut iki uçlu toplumsal yapıda, aile modellerinin anlam kaybı son zamanlarda had safhaya ulaşmış görünmektedir. Bu anlam kaybının işareti olarak ailenin kurulumu, devam ettirilmesi, bireylere tatmin sağlaması gibi göstergelerdeki değişiklikler ele alınabilir. Ailenin kurulumu ile ilgili azalmaların göstergesi olarak evlilik oranlarındaki azalma²³ ve evlenme yaşının ileriye gitmesi²⁴ dikkat çekicidir. Ailenin devam ettirilmesi ile ilgili soruna boşanma oranlarındaki artış örnek verilebilir.²⁵ Bireylere sağladığı tatminin azalmasına örnek olarak yaşam memnuniyeti araştırmalarında aileye yönelik sorulardan elde edilen sonuçlar bâz alınabilir. Nitekim 2013 ve 2023 yıllarının karşılaştırıldığı araştırmalarda 2013'te tüm ailenin mutluluk kaynağı gösterilme oranının yüzde 73 olarak gerçekleşmesine karşılık bu oranın 2023 'te 69,9'a gerilediği görülmektedir. 2013'te eşlerin yüzde 5,2'sinin eşini mutluluk kaynağı gösterirken bu oranın 2024'te 3,8'e düştüğü görülmüştür. Aynı dönemde kendini en önemli mutluluk kaynağı görenlerin oranı ise yüzde 2,5' ten 5,4 'e tırmanmıştır.²⁶

Ailenin gerekli fonksiyonları yerine getirememesinin nedenleri birçok kategoride ele alınabilir. Bu kategoriler bireysel, toplumsal, iletişimsel gibi dikey düzlemlerde

²¹ Sıtkı Karadeniz, "Gelenek Üzerine Bir Okuma Denemesi "Geçmişle Gelecek Arasında Gelenek", *Milel ve Nihal* 4/2 (01 Ocak 2007), 36.

²² Gamze Aslan, "Orta çağdan Günümüze 'Modernite': Doğuşu ve Doğası", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7 (01 Aralık 2011), 12.

²³ TÜİK Evlenme ve Boşanma İstatistikleri, 2024 (24 Şubat 2025), n. Bin kişi başına düşen evlenme oranını ifade eden kaba evlenme oranlarına göre 2001 yılında 8,35 olan kaba evlenme oranı 2024 yılında 6,65'e gerilemiştir.

²⁴ TÜİK, *Evlenme ve Boşanma İstatistikleri*, 2024, n. 2001'de erkek ve kadın için sırasıyla 26 ve 22,7 olan ilk evlenme yaşı 2024 de sırasıyla 28,3 ve 25,8 olmuştur.

²⁵ *Evlenme ve Boşanma İstatistikleri*, 2024, n. TÜİK raporlarına göre 2001 yılında bin kişi başına boşanma oranını ifade eden kaba boşanma hızı 1,41 iken 2024 yılında 2,19 olmuştur.

²⁶ "Mutluluğu kendisinde arayanların oranı son 10 yılda arttı" (Erişim 31 Ekim 2025).

değerlendirilebileceği gibi endüstri toplumunun getirdiği sorunlar, çalışma hayatının getirdiği sorunlar, tüketim toplumunun neden olduğu sorunlar gibi yatay düzlemde tarihi süreçleri dikkate alan kategorilerle de olabilir. Nitekim kuramsal olarak bakıldığında işlevsel kuram açısından aileye yaklaşanların ailedeki değişimleri toplumsal işleyişin devam etmesi açısından ele aldıkları ve dönüşümün bir fonksiyonu olarak kabul ettikleri görülür.²⁷ Topluma ve kurumlara etkileşimsel açıdan yaklaşan sembolik etkileşim yaklaşımı ise ailenin eşler için doyum ve ilişki dinamikleri açısından ifade ettiği anlamlar üzerinden aileye yaklaşmaktadır. Bu kurama göre eşler arasında birbirlerine ve evlilik unsurlarına yüklenen anlamlar evliliğin anlamını ve ondaki değişimin formülünü içermektedir.²⁸ İşlevselci kuramlar açısından bakış, meta anlatılar açısından değişimi meşrulaştırma, sembolik etkileşim merkezli bakış ise bireysel tercihi önceleyen liberal süreçleri pekiştirme gibi sonuçları beraberinde getirmektedir. Diğer taraftan toplumsal gerçekliği kenarda bırakarak aileye modernizm, kapitalizm gibi geri döndürülmesi çok zor süreçler üzerinden yaklaşmak ve onların geriletilmesi ile ailenin kurtulacağı üzerinden çözümler aramak da çözümlerin geciktirilmesi ve ailenin daha çok zarar görmesi anlamına gelebilir. Böyle bir odaklanma sorunu büyük resmi ararken sürekli akan toplumu gözardı etmek anlamına gelebilir. Çözüm arayışı açısından aile üzerine derinlemesine değerlendirme yapmaya imkân vermeyebilir. Bu minvalde bireyden topluma uzanan, toplum açısından yakın gruptan uzak gruba uzanan dikey bir kategorik bakış açısı, geçmiş ve gelecek projeksiyonunu ortaya koymaya imkân vermesiyle daha gerçekçi olabilir. Bu projeksiyonel dikey bakış açısı, bireyi ve ardından bireyi çevreleyen grupları sosyolojik olarak değerlendirmeye daha müsaittir.

Bireysel olarak aile sorunlarına eğildiğimizde bireysel olgunlaşma süreçleri, kişilerin aile hayatına hazır bulunuşlukları, maddi ve manevi yeterlilikler gibi değişkenlerin gözden geçirilmesi gerekir. Çünkü aileyi kuran ve sürdüren aktörlerin özelliklerinin onu sürdürmede ne kadar etkili olacağı tartışılmaz bir husustur. Bireyin toplum içinde etkileşim süreçleri ile toplumun kuruluşunda en etkili aktör olduğu göz önünde bulundurulduğunda aile konusunda onun ele alınmasının, konunun sosyolojik olarak değerlendirilmesinde doğru başlangıç noktası olacağı ifade edilebilir.

Bireysel özellikler bağlamında aile sorunları ele alındığında başta gelen problem aileyi oluşturan fertler arasında uyumun sağlanamaması ve yaşanan çatışmalardır. Ailenin temelini oluşturan kadın ve erkek arasında çıkan çatışma ve kutuplaşmalar yukarıda açıkladığımız gibi grup olarak ailenin devamlılığı için varlığı zorunlu hallerdir. Ancak bu durumlarla baş etmeyi bilmemeleri eşlerin birbirinden uzaklaşmasına neden olmaktadır. Duygusal ve bedensel olarak birbirini tamamlaması öngörülen iki karşı cinsin evlilik süreçlerinde sorunlar yaşaması, birey olarak kendileri olamamaları ve cinsiyet özelliklerini kazanamamaları gibi nedenlerle ilişkilendirilebilir. Süreç içinde ailenin

²⁷ Robert F. Bales - Talcot Parsons, *Family: Socialization and Interaction Process* (London: Routledge, 2014), 16.

²⁸ Aytul Kasapoglu, *Kurumlar Sosyolojisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2011), 28.

sevgi, cinsel tatmin, kolaylık, çocuk, mutluluk gibi artı değerler üretme ve bunlarla bireyi tatmin potansiyeline karşı ailenin çatışmalar ve uzlaşmazlıklarla boğuşması bireylerin aile çıktılarına karşı duyarsızlaşması ile açıklanabilir. Bu duyarsızlaşma ise kişinin birey olma süreçlerindeki eksiklikleri gündeme getirmektedir. Büyüme ve olgunlaşma süreçlerinde yeterli sosyalleşme yaşamayan, minnet duymayı öğrenemeyen, cinsiyet ve toplumsal rollerinin farkına varamayan, aileyi ve toplumu devam ettirmek için gerekli olan değerleri içselleştiremeyen bireyler, aile kurumu ve karşı cinsin ihtiyacı olan davranışları da öngöremeyen ve üretemeyen bireyler olarak yetişmektedirler. Bu bağlamda sağlıklı aile için psikolojik açıdan sağlam, sosyalleşme süreçlerini başarı ile geçirmiş, toplumsal beklentilerin ve toplumun sunduklarının farkında olan bireylerin yetiştirilmesinin ailenin devamı için ön şart olduğu ifade edilebilir.²⁹ Bunun yanında varoluşunu anlamlandırma ve sahip olduklarına karşı şükran duyma açısından dinin de sağlıklı aile yapısı için vazgeçilmez bir unsur olduğunu söylemek mümkündür. Zira mutlu ailelerin özelliklerinin araştırıldığı pek çok araştırmada mutlu çiftlerin öne çıkan özelliklerinin dini faaliyetlerde bulunmaları veya dindar olmaları olduğu bildirilmektedir.³⁰ Varoluşu ve sahip oldukları için minnet ortaya koyan bireyin aile ortamında da ailenin getirdiği artı değerlere odaklanması mümkün olacaktır. Din, vaaz ettiği ilkeler, insanoğluna kazandırdığı değerler ve ortaya koyduğu rol modeller ile aile kurumuna bu desteği sağlayan bir kurumdur.³¹ Dinin bu desteği ailenin temel unsuru olan bireyin olgunlaşması ve pozitif bakabilmesine sağladığı benzersiz katkı ile mümkün olur.

Bireyin kendi toplumsal rol ve sorumlulukların farkında olması toplumsal üyeliğini devam ettirmesi için hayati önem taşımaktadır. Ancak birey bu rol ve sorumluluklarının farkına varmalıdır. İçsel dürtüler ve haz odaklı bakış açılarının hâkim olduğu bir dünyada, bireyin toplumsal beklentileri hatırlaması ve yerine getirmesi zorlaşmaktadır. Bireyin kendini merkeze aldığı, kendi tatminine yönelik öncelikler gözettiği bir zihin yapısında toplumsal beklentileri karşılamaya yönelmesi beklenemez. Bu açıdan bireyin toplumsal beklentileri karşılayan davranışlar sergilemesi onun toplumsal edimlere açık olması ile ilgilidir. Yani bireyi toplumsal davranışlar sergilemeye yine toplumsal süreçler götürür. Bireysel süreçler ise onu bireysel davranışlar üretmeye götürür. Bu farkındalığın ve farklılığın oluşacağı kurum yine ailedir.³² Bunu örnek ile açıklamak gerekirse tek başına bir evde kalan biri için yemek yapmak, kendi için tek porsiyonluk bir yemek hazırlamayı gerekli kılar. Ama iki kişinin kaldığı bir evde yaşayan bir birey yemek yaptığında en

²⁹ Kurtman Ersanlı, "Aile İçi İlişkilerin Dayandığı Psikolojik Temeller", *Ondokuz Mayıs University Journal of Education Faculty* 5/1 (27 Kasım 2014), 12.

³⁰ Maria Krysan vd., *Research on Successful Families* (Healthy Marriage and Responsible Fatherhood (HMRP), 09 Mayıs 1990), 7; Nick Stinnett - John D. DeFrain, *Secrets of Strong Families* (London: Penguin Publishing Group, 1986); J.M. Henslin, *Essentials of Sociology: A Down-to-Earth Approach* (Ally and Bacon, 1996), 316.

³¹ Salih Aybey, "Ailenin Dini Değerleri Aktarmadaki Rolü ve Bu Süreçte Dikkat Edilmesi Gereken İlkeler", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2018), 548.

³² Mahmut H. Akın, "Türkiye'de Muhafazakârlığın Direnme Odağı Olarak Aile", *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 8/31 (15 Mart 2012), 5.

azından diğeri için yemek yapma veya yiyip yemeyeceğini sorma baskısı altında kalacaktır. Bu anlamda, aile kurumu gibi birlikteliği ve bu birliktelikte sürekliliği gerektiren bir kurum için bireyi ve kendini önceleyen birey anlayışının sorgulanması gerekmektedir.

Diğer taraftan aile fertlerinin toplumsal olarak desteklenmesi yukarıda kurduğumuz çıkarımların bir sonucudur. Bireysellik bireyin bireysel anlamlar inşa ederek davranışlar üretmesine, toplumsallık da bireyin toplumsal davranışlar üretmesine neden olmaktadır.³³ Şu hâlde, bireylerin toplumsal yönlerinin güçlendirilmesinin toplumsal bir kurum olan aileyi destekleyeceğini söylemek yanlış olmayacaktır. Sonuç olarak aile kurumunun desteklenmesi için, bireyi eş dışında toplumsal olarak destekleyen bağların var olması gerektiği rahatlıkla ifade edilebilir. Sadece kendi istekleri ve benliği çerçevesinde çevresi ile bağ kuran birey için birliktelikler, kendisi vazgeçtiğinde biten ve anlamı kalmayan ilişkilere döner. Ancak toplumsal ve aşkın arka planı olan ilişki biçimleri, bireyin bitirmek için kendisi dışında ikna etmek zorunda olduğu kapıları devreye sokar. Bu ise duygusal yapısı olan ve tüketmeye şartlandırılmış modern insanın aileye karşı olan tüketiciliğine bir fren mekanizması olabilir.

3. Edinilmiş İhtiyaçlar Teorisi Üzerinden İhtiyaç Karşılamanın Bir Kurum Olarak Ailenin Değerlendirilmesi

İhtiyaçların bağlılığı ve motivasyonu etkilediğine dair edinilmiş ihtiyaçlar teorisi işletme alanında verimlilik üzerine David McClelland tarafından Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi teorisi esas alınarak ortaya atılmıştır. Bu teoriye göre bireyler, yaşam deneyimleri sonucunda üç tür ihtiyaç edinirler. Bu ihtiyaçlar başarı ihtiyacı, ilişki kurma ihtiyacı ve güç ihtiyacıdır. Tüm bireyler bu ihtiyaçların bir kombinasyonuna sahiptir ve baskın ihtiyaçların, çalışan davranışlarını yönlendirdiği düşünülmektedir. Kişiler, baskın olan ihtiyaçlarına göre çalışma hayatında roller alabilirler. Başarı ihtiyacı baskın olan biri iyi bir çalışan, mühendis veya üretim personeli olabilirken, güç ihtiyacı baskın olan biri iyi bir yönetici olacaktır. Bağlılık ihtiyacı yüksek olan birey ise kurum içinde iletişim ve etkileşim gerektiren pozisyonlara yerleştirilmelidir. Burada ihtiyaç ile kastedilen, bireyin kendinde eksikliğini hissettiği şeyi tatmin etmek için içinde başarı arayışıdır. Bir diğer anlamda ihtiyaç çalışanın işine motive olmasını ifade eder. İhtiyacın yönü ise motivasyonun açısına işaret eder. McClelland, bu üç ihtiyacın öncelikle çocuklukta öğrenildiğini iddia eder. Ancak aynı zamanda her ihtiyacın, özellikle de başarı ihtiyacının öğretilebileceğine inanır.³⁴ McClelland'ın araştırması önemlidir çünkü örgütsel davranış hakkındaki güncel düşüncelerin çoğu bu teoriye dayanmaktadır.

³³ Hüseyin Adem Tülüce, "Bireysellik ve Toplumsallık Bağlamında Modern Bireyin Anlam Arayışı", *Journal of University Research* 5/3 (20 Aralık 2022), 311.

³⁴ David C. McClelland, *The Achieving Society* (Princeton, N.J.: Van Nostrand, 1961), 159-205; Janine Ungvarsky, "Need Theory (Three Needs Theory) | EBSCO Research Starters", *Ebsco.Com* (2024).

Ailenin de ihtiyaç teorisi ile değerlendirilmesi onun verimliliği ve sürdürülebilirliği açısından mümkündür. Bireyin aile içerisinde oynadığı rollere olan motivasyonu ihtiyacını duyduğu değişkene ihtiyacı oranında olacaktır. Onay ihtiyacı baskın olan bir eş, eşinden ve çocuklarından yaptığı ev işlerine veya oynadığı role yönelik onay bekler ve bu onun için oldukça önemlidir. Güç ihtiyacı baskın olan birey için, aile içinde sözünün dinlenmesi veya ciddiye alınması öncelik taşır. Bu gerçekleşmediğinde bu durum ciddi bir sorun olabilir. Aynı şekilde konuşma ve iletişimin kendisi için çok önemli olduğu eş için evde iletişimin yeterli düzeyde gerçekleşmemesi büyük problem teşkil eder. Tüketim ve iletişim toplumunun ailede karşılanan ihtiyaçları dışarıdan temin etme imkânı sağlayarak aileye bağlanma oranlarını azalttığını söylemek mümkündür. Örneğin onay görme ihtiyacını işyerindeki arkadaşlarından karşılayan bir eşin, aile içindeki onay görme ihtiyacı azalabilir. Benzer şekilde sohbet ihtiyacını sosyal medya ortamları üzerinden gideren bir eş konuşma ihtiyacı karşılandığı için aile içinde konuşmayabilir.

İnsanın başarı, güç ve iletişime olan ihtiyacını aile içinde karşılaması beklenir. Bu üç ihtiyacın aile içinde karşılanması, bireyin aileye olan bağlılığını ve ona emek vermesini de sağlar. Yani bu faktörler, temel ihtiyaç oldukları kadar tatmini gereken ve tatmin edildikçe bağlılık kazandıran unsurlardır. Örneğin başarı ihtiyacını aile içinde karşılayan bir eş, ihtiyacını karşıladığı ölçüde aileye bağlılık duyacaktır. Bu tespit Chapman tarafından ortaya atılan sevgi dili anlayışı ile bağlantılandırılabilir bir durumu ortaya koyar. Chapman bu kapsamda, beş sevgi dilinin varlığını iddia eder. Bu diller onaylama, hediye alma, hizmet eylemi, fiziksel temas ve kaliteli zaman geçirmedir.³⁵ Sevgi dili hizmet davranışı olan bir bireyin, karşı tarafa sevgisini göstermesi onun ihtiyacına hizmet eden davranışlar göstermesi ile olur. Aynı birey karşısındaki kişiden de hizmet davranışı bekleyerek sevgisini anlamaya çalışır. Aile içinde kendi doğasında olan sevgi ihtiyacını karşılayan bireyin, tatmini ve mutluluğu işyerinde başarılı bir iş üreterek işine değer katan ve böylece işyerine fayda sağlayan, kendisi de terfi alarak kendisine katkı sağlayan bir bireye benzetilebilir. Bu birey, kendi mutlu olduğu gibi eşine ve diğer aile bireylerine karşı da olumlu bir partner olacak ve ailenin sürdürülebilirliğine katkı sunacaktır. Bu benzetme, aile sürecinde ihtiyaçların yerine getirilmesinin hem bireye hem de aileye katkı sağladığını bir işletme örneği üzerinden değerlendirmemize imkân verir.

Aile, eşlerin temel görevlerini yerine getirmesi ile varlığını sürdürebilen bir kurumdur. Modernleşme süreci geleneksel süreçte eşlerin yerine getirerek mutlu oldukları ve mutlu ettikleri rolleri önce önce dağıtmış, ardından aile dışındaki aktörlere sevk etmiştir.³⁶ Bu rol ve işlev transferi ilk planda eşlerin birbirlerinin rollerini paylaşması şeklinde olmuş, ardından konfor üreten eşya ve ürünlere kaymıştır. Her ne kadar eşitlik ve konfor yaşam süreçleri açısından arzu edilen şeyler olsa da aile

³⁵ Gary Chapman, *Beş Sevgi Dili*, çev. Selim Yeniçeri (Koridor Yayıncılık, 2012), 43-133.

³⁶ Fatma Nur Yaylalı, "Modernleşme Sürecinde Türk Ailesinde Değişen Roller (Karaman ve Bursa Örneği)", *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (15 Haziran 2022), 25-42; Ahmet Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti (1040-1092)* (Tatav-tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, 2002).

kurumunda bu değişimler karmaşalar yaşanmasına neden olabilmektedir. Çünkü yeni standartlar henüz oturmuş değildir. Durkheim bu tür geçiş dönemlerinde görülen krizleri açıklamak için anomi tanımlamasını yapmış ve sosyolojide kabul görmüştür. Anomi bir topluluk veya grupta eski döneme ait normların kaybolması yeni norm ve değerlerin ise tam olarak yerleşmemesi ve buna bağlı olarak da bireylerin davranış kalıplarından uzak kalarak yönlerini bulamaması olarak tanımlanmaktadır.³⁷ Modernleşme sürecinde aile içi rollerin eşit dağılımı amacıyla yeniden yapılandırılması ve ardından konfor ve hizmet üreten aktörlere sevk edilmesiyle birlikte aile kurumunda anomilerin meydana geldiğini söylemek mümkündür.

Din sosyolojisinde sıkça tartışılan konulardan biri, bireylerin dini kurumlara olan bağlılığının ihtiyaç temelli olup olmadığıdır. Yapılan araştırmalar, bireylerin dini bağlılıklarının politik bağlılıklarıyla doğrudan ilişkili olduğunu göstermektedir. Bulgu dini ihtiyacını karşılama ve savunma ihtiyacında olanların dini argümanlara sahip çıkan politik bağlılıklarını devam ettirdiklerini ortaya koymaktadır.³⁸ Bu durum, bireylerin bir kuruma ne ölçüde ihtiyaç duyduklarıyla o kuruma olan bağlılıkları arasında güçlü bir korelasyon bulunduğunu ifade eder. İhtiyaç duyulmayan kurumlara olan bağlılık zamanla zayıflamaktadır. Kurum olmaları açısından bu ilişkiyi aile kurumu için de geçerli saymak mümkündür. Modern yaşamda bireyler, temel ihtiyaçlarını aile dışından karşılayabildike aileye olan bağlılıklarının azaldığı iddia edilebilir. Geleneksel toplumlarda bireylerin temel ihtiyaçları—örneğin beslenme, sevgi, onay, dokunma, paylaşım, konuşma gibi psikososyal ihtiyaçlar—büyük ölçüde aile içinde karşılanmaktadır. Günümüzde ise bu ihtiyaçlar çeşitli şekillerde aile dışı kaynaklardan temin edilebilmektedir. Toplumsal kurgu ve beklentilerin değişimi ile serbest piyasa ekonomisi, kapitalizm gibi ekonomik döngülerin bir parçası olarak toplumsal hayatta konfor ve istihdam öncelikli hale gelmiş durumdadır. Bu bakımdan gelinecek nokta yadsınmaz ve sorgulanmaz. Konu üzerine yapılan araştırmalarda tüketim toplumunun propagandası olan reklamlar üzerinden yapılan bir çalışmada reklam ürünlerinin tüketiciyi sınıflandırdığı, varolan sosyal statü ve tabakalaşmayı yeniden inşa ettiği ortaya konmaktadır.³⁹ Bu durum, ailenin karşıladığı ihtiyaçların devralınması ve bu nedenle bireylerin aileye olan bağlılıklarının azalmasını da ifade eder. Aile yerine dışarıda karşılanan başlıca ihtiyaçları beslenme, sevgi ve dokunma, sohbet ve iletişim ile cinsellik ihtiyacı olarak sıralamak mümkündür.⁴⁰

³⁷ Taş, “Emile Durkheim’ın Sosyolojik Anlayışında Toplumsal İş bölümü, Sosyolojik Yöntemin Kuralları, Din, Anomi ve İntihar”, 443.

³⁸ Aaron Syuvland, “The Politics of Religious ‘Nones’: Exploring the Relationship Between Religious Affiliation and Political Loyalty” (researchgate.net, Mart 2020), 11.

³⁹ Eda Evlioğlu Gezer - Serdar Gezer, “Aile Yapısı ve Kimlik İnşası Bağlamında Değişen Tüketim Dinamiklerinin Reklamlar Üzerinden Analizi”, *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 41 (30 Ağustos 2023), 65.

⁴⁰ Faruk Turęut, “Tarihsel Süreçte Aile Kurumunun Dönüşümü ve Geleceğine Yönelik Çıkarımlar”, *Medeniyet ve Toplum Dergisi* 1/1 (01 Mayıs 2017), 110-115.

Beslenmenin dışarıdan karşılanması günümüzde oldukça popülerleşen bir sektördür. Hem girişimcilik hem de tüketim kalemi olarak beslenmenin eve getirme ve dışarıda yemek yeme olarak oldukça sık başvurulan bir alışkanlığa dönüştüğü görülmektedir.⁴¹ Bu yönüyle popüler kültürün bir vazgeçilmezi olarak da karşımızda durur. Bu alışkanlıkla beraber aile sofrasının yerini, fast food kültürü ve bireysel beslenme alışkanlıkları almaktadır. Yiyeceğe dışarıdan ulaşılabilir olması beslenmek için bir aileye ihtiyaç olmadığı yargısını beraberinde getirir. Bu kabul ile yetişen gençlerin aile kurumuna yaklaşımları farklı olmaktadır. Diğer taraftan eş olarak bir ailenin parçası olanların böyle bir temel ihtiyacın aile dışında da karşılanabileceği ve bunun sürekli ve kolay olduğu şeklindeki kabulleri ailenin devamlılığını sarsabilir.

Sevgi ve temas ihtiyacı insanın temel ihtiyaçlarından biridir. Günümüzde bu ihtiyacın hayvanlardan temin edilmesi ve özellikle evcil hayvanlara yüklenen yoğun duygusal bağ, sosyal insan ilişkilerinin yerini kısmen doldurmaktadır. Bu tür hayvanlara harcanan bakım, tedavi ve mama sektörleri, kapitalist ekonomi içinde önemli kalemler oluşturur. Fakat kapitalist ekonominin şekillendirdiği hayat akışında evcil hayvanlara yöneltilecek sevgi ve ilgi, geleneksel toplumda aile içinde üretilen bir fonksiyondan rol çalmaktadır. Bu bağlamda hayvanlara gösterilen sevgi ve ilginin, insanoğlunun kadim varoluşundan beri onlarla hayatını idame ettirmesinin devamlılığı gereği olduğu iddia edilebilir. Bu doğru kabul edilse bile günümüzde geline nokta evcil hayvanlara insanlardan fazla harcama yapılması ve ilgi gösterilmesinin insanı ve toplumu tehdit eden sınırları aştığı bir gerçektir.

Sohbet ve muhabbet ortamı ailenin bireye sağladığı en temel insani ortamlardan biridir. Sohbet ile insanoğlunun tatmin ettiği yönü asıl itibarıyla iletişim ihtiyacıdır. Aile ortamında birey konuşma, dinleme, onay alma gibi en temel ihtiyaçlarını giderdiği gibi entelektüel olarak fikir alışverişinde bulunmaktadır. Günümüz dijital dünyasında sohbetin internet üzerinden sağlanması, aile fertlerinin iletişim ihtiyacını sanal ortamlardan tatmin etmesine neden olmaktadır. Dijital iletişim araçları, aile içi sohbetin yerini alarak bireylerin sosyal boşluklarını farklı şekillerde doldurmaktadır. Sonuç olarak geleneksel ailede giderilen iletişim ve sohbet ihtiyacının dijital ortamlar üzerinden tatmini ile modern ailede iç yapışkanlığın azaldığı değerlendirilebilir.

Ailenin bireyler için karşıladığı en temel ihtiyaçlardan birisi de cinsel davranışın kanalize edilmesidir. Evlilik yoluyla bu ihtiyaç meşru ve kurallı bir şekilde giderilir. Böylece toplumun devamlılığını sağlamasını sağlayan üreme ve çoğalma fonksiyonları da işletilmiş olur. Günümüzde cinselliğin aile dışı ortamlarda kuralsız biçimlerde aranması ailenin karşıladığı bir ihtiyacın aile dışına çıkarılmasına neden olmaktadır. Ailenin cinsel ihtiyaçları karşılayan geleneksel fonksiyonu, bireysel tatmin yolları ve flört kültürüyle yer değiştirmektedir. Kadın ve erkeğin toplumsal kabul ile meşru bir şekilde münasebetlerini düzenleyen kurum aile kurumudur. Geleneksel normlar evlilik dışında

⁴¹ Tüik, *Hanehalkı Tüketim Harcaması, 2011* (2011); *TÜİK Kurumsal* (Erişim 12 Eylül 2025), 2010 yılında 5,4 olan lokanta harcaması ortalaması 2024 yılında 6,6 olarak gerçekleşmiştir.

kadın ve erkek ilişkilerini kısıtlar ve sınırlar koyar. Bu sınırların aşılmasını da katı yaptırımlar ile engeller. Dijital iletişim imkânları, gizliliğin farklı imkânlar elde etmesi, hak söylemlerinin öne çıkartılması ile sorumluluk dengesinin geri bırakılması cinselliğin aile dışında kayıtsız bir şekilde yaşanması ile sonuçlanmaktadır. Bu durum ise ailenin karşıladığı fonksiyonlardan birinin, yani bir ihtiyacın daha boşa çıkması anlamına gelmektedir. Bu ihtiyacın kayıtsız bir şekilde dışarıda karşılanabildiğini gören evlilik adayları, ailenin sorumluluk gerektiren yapısına dâhil olmak istemeyeceklerdir. Aile dairesi içinde bulunup sorunlar karşısında krizler yaşayan eşler ise dışarıdaki kayıtsız ilişkileri görerek aile müessesinin sonlandırılması yönünde adımlar atabileceklerdir. Diğer taraftan evlilik bağı ile uzun vadeli olmayan ilişkiler, çocuk dünyaya getirmek ve yetiştirmek gibi toplumsal devamlılık açısından çok önemli olan bir boyutun da ihmal edilmesine neden olmaktadır. Bu ihmal de, günümüzde oldukça şikâyet edilen nüfusun yaşlanması ve toplumsal devamlılığın sağlanamaması gibi sonuçlar doğurmaktadır.

Günümüzde beslenme, sevgi ve temas, sohbet ve iletişim, cinsellik gibi temel bireysel ihtiyaçların artan ekonomik ve teknolojik imkânlar ile dış ortamlarda karşılanabildiğine şahit olunmaktadır. Modern toplumda ailede karşılanan pek çok ihtiyacın dışarıdan karşılanıyor olması aileye olan bağlılığın ve ihtiyacın azalmasına ve sorgulanmasına neden olduğu açıkça ifade edilebilir. Bu tür ihtiyaçların aile ortamı dışında temin ve tatmin edilmesi, bireylerin aile kurumuna olan gereksinimlerini azaltmakta, dolayısıyla hem aile kurma eğilimlerini hem de kurulu aileye olan bağlılıklarını zayıflatmaktadır. Bu noktada, ailenin sadece bir sosyal yapı değil, aynı zamanda bir ihtiyaç temin merkezi olarak yeniden düşünülmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan ailenin sadece ihtiyaç temini açısından değerlendirilmesi ve sunulması, onun mekanik bir unsur olarak anlaşılmasına neden olmalıdır. Bu, ailenin çok boyutlu ve aşkın gerçekliğine gölge düşürmemelidir. Böyle bir yaklaşım, konfor üretiminin gündelik hayatın parçası haline geldiği bir dünyada akıntıya karşı kürek çekmek anlamına gelecektir. Çünkü günümüzde ihtiyaçların temini ve konfor, artan bir dinamikle insan dışı faktörlerle temin edilmektedir. Makalenin dikkat çekmek istediği nokta, mekanik ihtiyaçlar olarak görülüp dışarıdan karşılanan aileye ait unsurların, ailede devam ettirilmesinin önemidir.

Bunun ötesinde devamlılık açısından aile, aşkın varlığa karşı sorumluluğunda bireye yardımcı olması, kutsallık taşıması, toplumsal kuruluştaki önemi gibi boyutları ile öne çıkarılmaya ve vurgulanmaya daha uygundur. Modernite ekseninde gerçekleşen kültürel devrim, bireyin kendini ve dünyayı algılama ve anlamlandırmada mevcut araçların yerine yenilerini koyma süreci olarak tanımlanmaktadır.⁴² Ancak bu yeni araçların ne olduğu konusunda bir muğlaklık mevcuttur. Kalabalıklaşan toplum içinde bireyin kendi başına anlam üretme ve hayata anlam verebilmesi düşünürler tarafından mümkün görülmemektedir. Bu düşünürlerden Adler insanın kendi başına hayata verdiği anlamın gerçek bir anlam olamayacağını, anlamın oluşabilmesi için diğer insanlarla ilişki

⁴² Turğut, "Tarihsel Süreçte Aile Kurumunun Dönüşümü ve Geleceğine Yönelik Çıkarımlar", 103.

içinde olmak gerektiğini vurgulamaktadır.⁴³ Doğal işleyişini sürdürebilen geleneksel bir toplumda bu algılama ve anlamlandırmanın başlıca aracı kurumu ailedir. Aile bu iki yönden bireye kapsamlı doyum sağlar.⁴⁴ Bu nedenle ailenin sadece fiziksel ihtiyaçlar değil hayatın anlamı ve anlamlandırılması açısından da önemli bir kurum olduğu vurgulanmalıdır.

4. Toplumsal Modellerin Rehberliği ve Aile Kirveliği Modeli

Günümüzde aile kurumunun devam ettirilememesi anlamına gelen boşanma oranlarında dikkate değer artışlar gözlenmektedir. Bu artış aile kurumunun eşler tarafından devam ettirilemediği anlamına gelir. Olgunlaşma yaşının ilerlemesi ile çiftler kendi başlarına hareket edemez duruma gelmiştir. Diğer taraftan çiftlerin ailelerinin birlikteliklere müdahale ve yönlendirmeleri aile birlikteliğine zarar vermektedir.⁴⁵ Yeni ailelerin desteğe ihtiyaçları olmakta fakat ailenin kendi rotasını da bağımsız olarak çizmesi gerekmektedir. Bu noktada genç çiftlerin ailelerinden bağımsız hareket edememesi başka sorunlar oluşturmaktadır. Ailelerin çocukları üzerinden “duygusal yatırım” yapmaları olarak tanımlayabileceğimiz durum genç çiftlerin senkronize hareket etmelerine engel olmaktadır. Geniş ailelerin genç çiftler üzerine destek adı altındaki telkinleri taraflı davranışlara neden olabilmekte ve bu durumun yeni evlilikler üzerindeki yıkıcı etkisi geri döndürülemez boyutta olmaktadır. Yeni evli çiftlerin hem desteğe ihtiyaçları olmakta hem de ailelerden alınan destek taraflı olabildiği için yaralayıcı olabilmektedir. Aile büyüklerinin taraflı müdahaleleri, genç çiftler için hem yapısal hem de duygusal yük haline gelmektedir. Bu bağlamda yeni kurulan ailelerin desteklenmesi ihtiyacının baş gösterdiği ifade edilebilir. Bu noktada evlilik danışmanlığı sisteminin modern çözümler önerdiği ve telafi edici olduğu iddia edilebilir. Ancak onun resmi ve problem sonrası işleyişi sınırlılıkları arasındadır. Problemlerin ortaya çıkmadan önlenmesi, bütün alanlarda en verimli siyasettir. Diğer taraftan toplumda ailelerin danışmana, psikoloğa veya benzeri kurumlara müdahalesi damgalamayla beraber gelen içsel ve dışsal etkilere neden olabilmektedir. Aile danışmanlığı, arabuluculuk gibi kurumların fayda üretme çabasına rağmen toplum tarafından sorunlarla ilişkilendirilerek kodlanan anlamları, başvurulduğunda bireylerde olumsuz imgelemlemlere neden olabilmektedir. Nitekim bu modellerin problem odaklı yaklaşımları sorunlar ortaya çıktıktan sonra devreye girmelerini mümkün kılmaktadır.⁴⁶ Bu bağlamda gelenek, istifade edilebilecek bir değer olarak görüldüğünde ondan fayda üretmek mümkün olabilir. Gelenek bir değer olarak görüldüğünde geçmişteki kültürel modeller sadece

⁴³ Alfred Adler, *Yaşamın Anlam ve Amacı*, çev. Kamuran Şipal (Ankara: Say Yayınları, 2017), 13.

⁴⁴ Naci Kula, “İstenmedik ve Beklenmedik Olaylarla Karşılaşan Bireylere Yönelik Moral ve Manevî Desteğin Önemi (Deprem ve Bedensel Engellilik Örneği)”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VI/2 (2006), 77.

⁴⁵ Ali Yeşilirmak, “Arabuluculuk Nedir”, *Temel Arabuluculuk Eğitimi Katılımcı Kitabı*, ed. Ali Yeşilirmak vd. (İstanbul: Monopol Yayınları, 2019), 32.

⁴⁶ Sait Yıldırım, “Aile Danışmanlığının Aile İçi Sorunlar Özelinde İnşası ve Sürdürülebilirliği Üzerine Bir Değerlendirme”, *Anasay* 27 (29 Şubat 2024), 128.

nostaljik değil, işlevsel boyutuyla da ele alınabilir. Bu ise bazı olumsuz durumların yaşanarak tecrübe edilmesi yerine öğrenilerek sakınılmasını mümkün kılar.

Geçmiş toplumlarda aile, sadece bireylerin yaşam alanı değil, aynı zamanda sosyal yapının omurgasıydı. Bu yapı içerisinde evlilik, yalnızca iki bireyin değil, iki ailenin birleşimi anlamına gelir ve bu birleştirici süreçte çeşitli kültürel aktörler önemli roller üstlenmekteydi. Özellikle ülkemizde ve dünya üzerinde Latin Amerika toplumlarında görülen tasavvuri akrabalık uygulamaları akrabalığı sadece kan bağı ile sınırlı kalmanın ötesine taşımıştır.⁴⁷ Bu çerçevede geleneksel toplumlarda pek çok aktör rolünün uygulamaya konulduğunu görebiliriz. Bu aktörler, yalnızca simgesel değil, aynı zamanda sosyolojik anlamda birer aracı ve uzlaştırıcıydı. Bu kapsamda Türkiye’de görülen geleneksel rehberlik rolleri olarak sağdıçlık, dünürçübaşılık, güvey ağalığı, elçilik sayılabilir.

Bunlardan sağdıçlık Anadolu’nun her yerinde görülebilen bir uygulamadır.⁴⁸ Sağdıç, damat tarafının güvendiği ve düğün sürecinde ona eşlik eden, aynı zamanda aileler arası diyalogu sağlayan kişidir. Benzer şekilde dünürçü başı kız isteme ve söz kesme süreçlerinde aileler adına diplomatik görev üstlenen geleneksel figürdür.⁴⁹ Güvey ağalığı daha nadir görülmekle beraber genç çiftin düğün sürecinde yönlendirici ve destekleyici olan, genellikle tecrübeli bir akrabadır. Elçilik ise daha çok kırsal kesimlerde, karşılıklı aile ilişkilerinin başlatılmasında tarafsız mesaj taşıyıcı arabulucudur. Bu rollerin ortak noktası, tarafsızlık ve güven ilişkisine dayalı bir rehberlik sunmalarıdır. Aynı işlevi başka kültürlerde de görmek mümkündür. Örneğin Japonya’da Nakodo evlilik görüşmelerinde aracı olan, çiftler arasında güven tesis eden geleneksel figür olarak görülür.⁵⁰ Hindistanda ise Matchmaker (Vivah Salahkar) olarak isimlendirilen karakter aileler arası iletişimi ve evlilik öncesi anlaşmaları düzenleyen kişidir.⁵¹ Afrika Toplumlarında görülen evlilik elçileri benzer şekilde gelin/damat ailesi arasında güvenli ilişki tesis eden, bağ kuran temsilcilerdir.⁵²

Bu tarihsel figürler, sadece evlilik ritüellerinin değil, aynı zamanda aileler arası uyumun ve toplumsal bütünleşmenin sağlanmasında önemli rol oynayan sosyal aktörlerdir. Bugünün dünyasında unutulmuş bu aktörler, evlilik krizlerinin çözümünde

⁴⁷ Mahmut Tezcan, “Tasavvuri Akrabalık ve Ülkemizdeki Uygulama”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 15/1 (1982), 117.

⁴⁸ Adem Aydemir, “Eski Bir Yaşıtlar Teşkilâtı Olan ‘Kurdaşlık’ Ve Günümüze Etkilerine Dair”, *Türk Dünyası Araştırmaları* 195 (Aralık 2011), 22.

⁴⁹ Tezcan, “Tasavvuri Akrabalık ve Ülkemizdeki Uygulama”, 127.

⁵⁰ Lynne Y. Nakano, “The Relationship People: Mediating Love and Marriage in Twenty-First Century Japan by Erika R. Alpert (review)”, *The Journal of Japanese Studies* 49/2 (2023), 447.

⁵¹ Parul Bhandari, “Makings of Modern Marriage: Choice, Family, and the Matchmakers”, *Exploring Indian Modernities: Ideas and Practices*, ed. Leila Choukroune - Parul Bhandari (Singapore: Springer, 2018), 138.

⁵² Ayhan Aslanoglu, “Nuer Toplumunda Evlilik ve Hayalet Evlenme Geleneği”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 22/2 (30 Aralık 2022), 94.

geçmişten ilham alınarak yeniden işlevselleştirilebilir. Bu bağlamda, "aile kirveligi" gibi yeni model önerileri, bu geleneğin güncellenmiş hâli olarak düşünülebilir. Kirvelik asıl itibarıyla yine geleneksel bir figür olarak sünnet düğünlerinde sünnet çocuğuna ve ailesine destek olan karakterdir. Yeni kurulan ailelerde kirvelik kurumunun tesisi yukarıda saydığımız ailenin rehberlik ihtiyacının giderilmesinde önemli fonksiyon görebilir. Sünnet kirveliginden farklı olarak aile kirveliginde kirve tek kişi değil bir ailedir. İki ailenin yakın bir tanıdığı değil, uzak ve tanınmayan bir çifttir. Herhangi bir aile değil, ilgili kurum veya kuruluşun onayladığı ve konu hakkında bilgi sahibi bir takımdır.

Böyle bir modelin faydalarını şu şekilde sıralayabiliriz. Öncelikle yeni ailenin danışabileceği öncü bir aile eşlerin ailelerinin müdahale alanını daraltır. Olgunlaşma yaşının ilerlemesi ile eşler karar almada genellikle kendi ailelerine danışır. Aileler ise doğal olarak taraflılık taşır veya eşlerden biri bunu taraflı bulabilir. Bu ise ailenin özgünlüğünü ve bağımsızlığını tehlikeye sokar. Bağımsız bir kirve ailenin varlığı danışma görevi görebilir.

Yeni başlayan ailelerde iletişim sorunları sık görülmektedir. Evlilik kadın ve erkeğin karşı cinsle ilk ciddi birlikteliğidir. Bu birliktelikte ilk defa karşılaşılan tavır, durum ve davranışlara karşı çiftler kontrollü tepki geliştiremeyebilmektedir. Bu aşamada dijitalleşme ile arkadaşlardan izole olan çiftler rehberlik ihtiyacı duymakta, bulamayınca kendi başlarına tavır geliştirmek zorunda kalabilmektedir. Bu noktada daha tecrübeli bir ailenin desteği genç çiftin çözüm odaklı iletişimini güçlendirebilir. Kirve ailede sadece bir cinsiyet değil, iki cinsiyetinde var olması genç ailedeki bireylerin ikisinin de anlaşıldıklarını hissetmelerini sağlayabilir. Aile danışmanlığı gibi uygulamalarda profesyonelin cinsiyeti, ailenin bir yarısını oluşturan eşlerden birinin karşı cinsin kendini anlamayacağı yargısını beraberinde getirebilir. Aile kirveliginde ise iki cinsin varlığı genç aileyi rahatlatır.

Aile kirveligi modeli, hem geleneksel değerlerin korunmasına hem de modern evlilik problemlerine çözüm sunabilir. Diğer taraftan yeni aileye tecrübeli bir ailenin rehberliği geleneksel değerleri modern kurumlarla buluşturur. Bu bağlamda aile kirveliginin tanımını en az 20 yıllık evli, güvenilir, sağlıklı iletişimi olan bir çiftin, yeni evlenen çiftte tarafsız rehberlik etmesi olarak verebiliriz. Uygulamanın amacını evlilikte karşılaşılan ilk kriz anlarında aile dışı ama kültürel iç bağlantılı bir rehberlik mekanizması ile sağlamak olarak belirlemek mümkündür. Araştırmalar evlilik içi sorunların ağırlıklı olarak evlilik hayatının ilk yıllarında yaşandığını ve Türkiye’de boşanmaların yüzde 33,7’sinin ilk beş yılda gerçekleştiğini göstermektedir.⁵³ Yaşanan sorunların ise daha çok evlilik yaşamına uyum sağlama, eş ile ilişkileri düzenleme ve aileler ile ilişkilerini düzenleme konularında yoğunlaştığı görülmektedir.⁵⁴ Yine literatür üzerinden evlilik öncesi alınan eğitimlerin ve problem çözümü, ilişki doyumu ve ilişki

⁵³ Tüik, *Evlenme ve Boşanma İstatistikleri*, 2024.

⁵⁴ Sare Terzi İlhan - Şerife Işık, "Evliliğin İlk Yıllarında Evlilik Yaşamı Deneyimi ve Evliliğe İlişkin Algılar: Sorunlar, Zorluklar ve İhtiyaçlar", *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 7/4 (31 Ekim 2019), 1441.

kalitesini arttırdığı gözönüne alındığında bu yardımın aile kirveligi yoluyla sağlandığında da evlilikte yaşanan problemlerin çözülmesine yardımcı olacağı öngörülebilir.⁵⁵

Kirve Aile'nin özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür: Öncelikle böyle bir ailenin kendi evliliğinde istikrarlı ve toplumda saygın bir aile olması beklenir. Daha önce aile içi şiddet, boşanma amaçlı mahkeme başvurusu olmayan bir ailenin rehberliği faydalı olacaktır. Kirve ailenin her iki tarafla da duygusal bağı olmayan bir aile olması tarafsızlığın bir gereğidir. Dayı, amca gibi aileler ile kan bağı olan veya aile dostluğu gibi eskiye dayanan bağı olan ailelerin rehberliği önyargı ile karşılanabileceği gibi duygusal tarafsızlığa da neden olabilir. Kirve ailenin sadece arabulucu değil, örnek model işlevi gören bir aile olması da beklenir. Doğal olarak danışılan veya rehberlik alınan ailenin ilişkileri ve sosyal konumu genç aile tarafından örnek alınacaktır. Bu bağlamda kirve ailenin rol model olabilecek bir konumda olması beklenecektir. Bu farkındalığın sağlanması adına kirve aile olabilecek çiftlerin küçük bir eğitimden geçirilmesi, yaşanabilecek olumsuzluklara karşı bilinçlendirilmeleri açısından faydalı olabilir.

Sosyal alanda bir uygulamanın başlatılması zor olabilir. Toplum gelenek ve kabullerini müdahale olmadan, doğal süreçlerde yakalamak ve devam ettirmek ister. Bu bağlamda uygulamanın toplumun gündelik hayatla en müteallik olan dini pratik ve şahsiyetler ile başlatılması yaygınlık kazanmasını sağlayacaktır. Sosyolojik bir perspektifle değerlendirildiğinde aile kirveligi kutsal bir birlikteliğe dışsal destek anlamına gelir. Kutsal bir birlikteliğe destek de kutsal bir mahiyet taşır. Bu bağlamda dini süreç ve karakterlerle ilişkilendirilmesi modelin toplumun uygulama olarak daha kolay içselleştirebileceği bir toplumsal zemin sunar. Uygulama düğünlerde ya da nişanlarda sembolik olarak önceden belirlenen kirve ailelerin yeni çiftlere yardımcı olmasıyla başlayabilir. Uygulama pilot olarak bazı bölgelerde denenebilir, daha sonra sosyolojik gözlem ve analizlerle geliştirilebilir. Bu bağlamda diyanet işleri başkanlığı, aile ve sosyal politikalar bakanlığı, psikoloji, sosyoloji ve aile danışmanlığı programlarının katılımıyla oluşturulan komisyonların süreci tecrübe etmesi faydalı olacaktır.

SONUÇ

Gelenekli toplumdan modern topluma geçişle beraber geleneksel kurumlardaki işleyişlerde değişime uğramıştır. Aile bu kurumlardan biridir. Modern toplumda bireylerin dini ve ailevi bağlılıklarının zayıflaması, ihtiyaçların farklı mecralardan karşılanmasıyla yakından ilişkilidir. Bağlılıklar, temelde ihtiyaçlara dayanır. Bu ihtiyaçlar başka kaynaklardan karşılandığında geleneksel yapılara olan ihtiyaç azalmakta ve bu durum sosyal çözümlere neden olmaktadır. Geleneksel aile modelleri, yalnızca bireylerin ihtiyaçlarını karşılamakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal düzenin korunmasına da katkı sağlar. Ancak modern dünyada ihtiyaçların farklı yollarla

⁵⁵ İlhan Yalçın, *İlişki geliştirme programının üniversite öğrencilerinin ilişki doyum düzeylerine etkisi* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010), 195; Tuğba Yılmaz, *Evlilik öncesi ilişkileri geliştirme programının çiftlerin ilişki doyum düzeylerine etkisi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 112.

giderilmesi, bu yapıların işlevini yitirmesine neden olmaktadır. Bu çalışmada hem bu çözülmenin sebepleri hem de ona karşı geliştirilebilecek çözüm önerileri ele alınmaktadır. Bağlılık kavramı, psikolojik ve sosyolojik kuramlarla açıklanabilir. Özellikle ihtiyaç teorilerine göre bireyler, ihtiyaçlarını karşıladıkları yapılara bağlılık geliştirir. Dini ya da ailevi bağlılıklar bu çerçevede değerlendirilebilir. Araştırmalar, dini bağlılığı olmayan bireylerin politik ya da sosyal yapılara da düşük bağlılık gösterdiğini ortaya koymaktadır. Bu durum, bağlılıkların azalmasına yol açmaktadır. Günümüz gündelik hayatında beslenme dışarıdan sağlandıkça, sevgiyi hayvanlardan temin ettikçe, sohbet internetten yapıldıkça ve cinsellik kuralsız şekilde deneyimlendikçe, aileye olan bağlılık da azalmaktadır. Bağlılıklar ihtiyaçlar üzerinden kurulduğu için, ihtiyaç aileden karşılanmadıkça aileye olan bağlılık da zayıflamaktadır. Bu bağlamda, mekanik ihtiyaçlar olarak görülüp dışarıdan karşılanan aileye ait fonksiyonların, ailede devam ettirilmesinin önemli olduğu sonucuna varılmaktadır. Ancak ailenin sadece ihtiyaç gideren bir kurum olarak görülemeyeceğine de değinilerek bu yaklaşımın fonksiyonellik ile sınırlı tutulması gerektiğinin de altı çizilmektedir. Ailenin geniş kapsamlı olarak aşkınlık ve kutsallık boyutları ile sunulmasının bireye varoluşunu anlamlandırması ve aidiyetini hissettirmesi bakımından sürdürülebilirliğe daha uygun olacağı değerlendirilmektedir.

Gelenekli toplumlarda aile ve evlilik süreçlerinde birey yalnız bırakılmamış, çeşitli sosyal roller bu süreci kolaylaştıracak şekilde düzenlenmiştir. Sağdıçlık, dünürçübaşılik, kirvelik gibi roller bu noktada devreye girmiştir. Benzer şekilde başka kültürlerde de bu tür aracı ve destekleyici roller görülmektedir. Bu rollerin amacı, sadece bireyleri evlendirmek değil, aynı zamanda iki aile arasında kalıcı bir bağ kurmaktır. Modern birey, ihtiyaçlarını giderek daha çok dış kaynaklardan karşılariken giderek bireyselleşmekte ve aynı zamanda yalnızlaşmaktadır. Bu bağlamda çalışmada, gelenekten ilham alan fakat modern bireyin ihtiyaçlarına hitap eden yeni bir model olarak "Aile kirveliliği" önerilmektedir. Bu modelde, genç bireylerin aile kurma sürecinde yalnız bırakılmaması, onlara rehberlik edecek, manevi ve pratik destek sağlayacak tecrübeli 'kirve aileler' ile eşleştirilmesi öngörülmektedir. Kirve ailenin, evlilik öncesi ve sonrası süreçte sağlayacağı rehberlik ile genç bireylere yol gösterebileceği, karşılaşılan krizleri aşmada onlara tarafsız bir şekilde destek olacağı öngörülmektedir. Bu model ile bireylerin evlendikten sonra yaşadıkları yalnızlık hislerini azaltacakları, yakın çevreden bekledikleri taraflı olması muhtemel paylaşma davranışını uygun şekilde karşılayacakları düşünülmektedir. Böyle bir modelin aile kurma ve sürdürme cesaretini artıracığı varsayılabilir.

Geleneksel aile modellerinin çözülmesi sadece aile kurumunu değil, toplumsal yapının geneline etkide bulunmaktadır. Bu nedenle, ihtiyaç temelli bağlılık anlayışı dikkate alınmalı ve bireyin aileden yeniden ihtiyaç temin edebilmesi sağlanmalıdır. Aile kirveliliği bu açıdan hem gelenekten beslenen hem de modern bireyin beklentilerine cevap veren bir model olarak değerlendirilebilir. Uygulamanın toplumsal zemin bulması açısından dini kurum ve uygulamalarla ilişkilendirilmesi teklif edilmektedir. Bu bağlamda pilot uygulamalarla modelin tecrübe edilmesi önerilmektedir.

KAYNAKÇA

- Adler, Alfred. *Yaşamın Anlam ve Amacı*. çev. Kamuran Şipal. Ankara: Say Yayınları, 2017.
- Ağın, Kaya. "Grupların Genel Oluşumları, Yapıları Ve Özellikleri Tanımlanarak Grup İçi İletişim Süreçleri Açısından İncelenmesi". *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 10/1 (25 Mart 2022), 494-518. <https://doi.org/10.19145/e-gifder.1069869>
- Akın, Mahmut H. "Türkiye'de Muhafazakârlığın Direnme Odağı Olarak Aile". *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 8/31 (15 Mart 2012), 3-20.
- Aksan, Gamze. "Max Weber Ve Değerler Sosyolojisi: Bir Metodolojik İkilemin Düşündürdükleri". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 35 (20 Haziran 2016), 427-446. <https://doi.org/10.21497/sefad.35126>
- Alatlı, Alev. *Aklın Yolu da Bir Değildir...* İstanbul: Destek Yayınları, 2009.
- Aslan, Gamze. "Ortaçağ'dan Günümüze 'Modernite': Doğuşu Ve Doğası". *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7 (01 Aralık 2011), 10-26. <https://doi.org/10.14520/adyusbd.101>
- Aslanoğlu, Ayhan. "Nuer Toplumunda Evlilik Ve Hayalet Evlenme Geleneği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 22/2 (30 Aralık 2022), 91-106. <https://doi.org/10.30627/cuilah.1173771>
- Aybey, Salih. "Ailenin Dini Değerleri Aktarmadaki Rolü ve Bu Süreçte Dikkat Edilmesi Gereken İlkeler". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2018). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/itobiad/issue/36183/398540>
- Aydemir, Adem. "Eski Bir Yaşıtlar Teşkilâtı Olan 'Kurdaşlık' Ve Günümüze Etkilerine Dair". *Türk Dünyası Araştırmaları* 195 (Aralık 2011).
- Babahanoğlu, Rasim. "Eş Seçiminde Öncelikler: Bilimsel Bir Araştırma". *International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)* 6/2 (31 Aralık 2020), 584-596. <https://doi.org/10.46442/intjcss.813492>
- Bales, Robert F. - Parsons, Talcot. *Family: Socialization and Interaction Process*. London: Routledge, 2014. <https://doi.org/10.4324/9781315824307>
- Bhandari, Parul. "Makings of Modern Marriage: Choice, Family, and the Matchmakers". *Exploring Indian Modernities: Ideas and Practices*. ed. Leila Choukroune - Parul Bhandari. 131-149. Singapore: Springer, 2018. https://doi.org/10.1007/978-981-10-7557-5_7
- Bilgiseven, Amiran. "Benlik Duygusu ve Biz Şuuru Açısından XX. Asrın Tahlili". *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi* 31 (19 Ocak 2012), 193-206.
- Chapman, Gary. *Beş Sevgi Dili*. çev. Selim Yeniçeri. Koridor Yayıncılık, 2012.
- Comte, Auguste. *The Positive Philosophy Of Augusto Comte*. çev. Harriet tr Martineau - Frederic Harrison. Anı Yayıncılık, 2020. <http://archive.org/details/dli.bengal.10689.1842>
- Dellaloğlu, Besim. "Gelenek Meselesi". *İstanbul University Journal of Sociology* 3/22 (13 Ekim 2011), 43-46.
- Duman, M. Zeki. "Aile Kurumu Üzerine Tarihsel Bir Okuma Girişimi ve Muhafazakâr İdeolojinin Aileye Bakışı". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/4 (01 Aralık 2012), 19-51.
- Ecevit, Yıldız. "Aile, Kadın ve Devlet İlişkilerinin Değerlendirilmesinde Klasik ve Yeni Yaklaşımlar". *Kadın Araştırmaları Dergisi* 1 (17 Ocak 2012).
- Ersanlı, Kurtman. "Aile İçi İlişkilerin Dayandığı Psikolojik Temeller". *Ondokuz Mayıs University Journal of Education Faculty* 5/1 (27 Kasım 2014), 51-54.
- Freyer, Hans. *Din Sosyolojisi*. çev. Turgut Kalpsüz. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.

- Furseth, Inger - Repstad, Pal. *Din Sosyolojisine Giriş Klasik ve Çağdaş Kuramlar*. çev. İhsan Çapcıoğlu - Halil Aydınalp. Ankara: Birleşik Yayıncılık, 2011.
- Gezer, Eda Evlioğlu - Gezer, Serdar. "Aile Yapısı ve Kimlik İnşası Bağlamında Değişen Tüketim Dinamiklerinin Reklamlar Üzerinden Analizi". *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 41 (30 Ağustos 2023), 47-69. <https://doi.org/10.31123/akil.1300940>
- Hallaç, Saliha - Öz, Fatma. "Aile Kavramına Kuramsal Bir Bakış". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 6/2 (06 Kasım 2014), 142-153. <https://doi.org/10.5455/cap.20130625102321>
- Henslin, J.M. *Essentials of Sociology: A Down-to-Earth Approach*. Ally and Bacon, 1996.
- Homans, George C. *İnsan Grubu*. çev. Oğuz Onaran vd. Ankara: Sevinç Matbaası, 1971.
- İlhan, Sare Terzi - Işık, Şerife. "Evliliğin İlk Yıllarında Evlilik Yaşamı Deneyimi ve Evliliğe İlişkin Algılar: Sorunlar, Zorluklar ve İhtiyaçlar". *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 7/4 (31 Ekim 2019), 1430-1448.
- Karadeniz, Sıtkı. "Gelenek Üzerine Bir Okuma Denemesi "Geçmişle Gelecek Arasında Gelenek". *Milel ve Nihal* 4/2 (01 Ocak 2007), 29-47.
- Kasapoglu, Aytul. *Kurumlar Sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2011.
- Korkman, Hamdi. "Tümeller Tartışmasının Psikoloji Bilimi Açısından Doğurguları". *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 66 (15 Mayıs 2018), 430-441.
- Krysan, Maria vd. *Research on Successful Families*. Healthy Marriage and Responsible Fatherhood (HMRP), 09 Mayıs 1990. <http://aspe.hhs.gov/reports/research-successful-families-0>
- Kula, Naci. "İstenmedik ve Beklenmedik Olaylarla Karşılaşan Bireylere Yönelik Moral ve Manevî Desteğin Önemi (Deprem ve Bedensel Engellilik Örneği)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VI/2 (2006).
- Kurt, Abdurrahman. "Aile ve Din". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- McClelland, David C. *The Achieving Society*. Princeton, N.J.: Van Nostrand, 1961.
- Nakano, Lynne Y. "The Relationship People: Mediating Love and Marriage in Twenty-First Century Japan by Erika R. Alpert (review)". *The Journal of Japanese Studies* 49/2 (2023), 446-450.
- Ocak, Ahmet. *Selçukluların Dini Siyaseti (1040-1092)*. Tatav-tarih Ve Tabiat Vakfı Yayınları, 2002.
- Öz, Nedim. "Modern-Seküler Süreçte Ailenin Çözülmesi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (30 Aralık 2019), 795-835.
- Özyurt, Cevat - İbrahim Mazman (ed.). "Drukheim Sosyolojisinde Toplumsal Bütünleşme Aracı Olarak Din". *Sosyal Teoride Din*. Ankara: Hece Yayınları, Hece., ts.
- Russell, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi Cilt 1*. çev. Ahmet Fethi. Alfa Yayınları, 2023.
- Stinnett, Nick - D. DeFrain, John. *Secrets of Strong Families*. London: Penguin Publishing Group, 1986.
- Syuvland, Aaron. "The Politics of Religious 'Nones': Exploring the Relationship Between Religious Affiliation and Political Loyalty". [researchgate.net](https://www.researchgate.net/profile/Aaron-Stuvland), Mart 2020. <https://www.researchgate.net/profile/Aaron-Stuvland>
- Şahin, Sultan - Aral, Neriman. "Aile içi iletişim". *Ankara Sağlık Bilimleri Dergisi* 1/3 (01 Aralık 2012), 55-66. https://doi.org/10.1501/Asbd_00000000029

- Taş, Savaş. "Emile Durkheim'in Sosyolojik Anlayışında Toplumsal İşbölümü, Sosyolojik Yöntemin Kuralları, Din, Anomi Ve İntihar". *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 13/29 (15 Mart 2020), 442-449. <https://doi.org/10.12981/mahder.679079>
- Tezcan, Mahmut. "Tasavvuri Akrabalık ve Ülkemizdeki Uygulama". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 15/1 (1982), 117-130. https://doi.org/10.1501/Egifak_00000000830
- Turğut, Faruk. "Tarihsel Süreçte Aile Kurumunun Dönüşümü ve Geleceğine Yönelik Çıkarımlar". *Medeniyet ve Toplum Dergisi* 1/1 (01 Mayıs 2017), 93-117.
- Tüik. *Hanehalkı Tüketim Harcaması, 2011* (2011). <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki-Tuketim-Harcamasi-2011-10875>
- Tüik. *TÜİK Evlenme ve Boşanma İstatistikleri, 2024* (24 Şubat 2025). <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Evlenme-ve-Bosanma-Istatistikleri-2024-54194>
- Tüik. *TÜİK Hanehalkı Tüketim Harcaması 2024*. Tüik, 2024. <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki-Tuketim-Harcamasi-2024-53957>
- Tülüce, Hüseyin Adem. "Bireysellik ve Toplumsallık Bağlamında Modern Bireyin Anlam Arayışı". *Journal of University Research* 5/3 (20 Aralık 2022), 305-312. <https://doi.org/10.32329/uad.1081255>
- Ungvarsky, Janine. "Need Theory (Three Needs Theory) | EBSCO Research Starters". *ebsco.com*. 2024. Erişim 05 Ağustos 2025. <https://www.ebsco.com/research-starters/psychology/need-theory-three-needs-theory>
- Weber, Max. *Ekonomi ve Toplum (1. Cilt)*. ed. Bilal Yakup. çev. Latif Boyacı. Runik Kitap, 2023.
- Yalçın, İlhan. *İlişki geliştirme programının üniversite öğrencilerinin ilişki doyumu düzeylerine etkisi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.
- Yaylalı, Fatma Nur. "Modernleşme Sürecinde Türk Ailesinde Değişen Roller (Karaman ve Bursa Örneği)". *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (15 Haziran 2022), 25-42. <https://doi.org/10.47948/efad.1068916>
- Yeşilırmak, Ali. "Arabuluculuk Nedir". *Temel Arabuluculuk Eğitimi Katılımcı Kitabı*. ed. Ali Yeşilırmak vd. İstanbul: Monopol Yayınları, 2019.
- Yıldırım, Sait. "Aile Danışmanlığının Aile İçi Sorunlar Özelinde İnşası ve Sürdürülebilirliği Üzerine Bir Değerlendirme". *Anasay* 27 (29 Şubat 2024), 125-137. <https://doi.org/10.33404/anasay.1432981>
- Yılmaz, Tuğba. *Evlilik öncesi ilişkileri geliştirme programının çiftlerin ilişki doyumu düzeylerine etkisi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- "Mutluluğu kendisinde arayanların oranı son 10 yılda arttı". Erişim 31 Ekim 2025. <https://www.aa.com.tr/tr/yasam/mutlulugu-kendisinde-arayanlarin-orani-son-10-yilda-artti/3140212>



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2025, 12 (3), 301-321

**KLASİK İSLAM AHLAK FELSEFESİNDE AİLE ONTOLOJİSİ VE MODERN AİLE
KRİZLERİNE ETİK YAKLAŞIMLAR**
(İbn Miskeveyh, Gazâlî ve Nasirüddîn Tûsî Üzerine Bir İnceleme)

**Family Ontology In Classical Islamic Ethical Philosophy And Ethical Approaches to Modern
Family Crises**
(A Study of Ibn Miskawayh, Al-Ghazâlî and Naşîr al-Dîn Tûsî)

Yasin BOSTAN

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı,
yasinbostan@pau.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1814-3133

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	16.09.2025
Kabul Tarihi / Accepted:	30.11.2025
Yayın Tarihi / Published:	03.12.2025
Cilt / Volume:	12
Sayı / Issue:	3
Sayfa / Pages:	301-321

Atıf / Cite as: Bostan, Yasin. “Klasik İslam Ahlak Felsefesinde Aile Ontolojisi ve Modern Aile Krizlerine Etik Yaklaşımlar (İbn Miskeveyh ve Gazâlî ve Nasirüddîn Tûsî Üzerine Bir İnceleme)” (Family Ontology In Classical Islamic Ethical Philosophy And Ethical Approaches to Modern Family Crises (A Study of Ibn Miskawayh, Al-Ghazâlî and Naşîr al-Dîn Tûsî)). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/3 (2025), 301-321. Doi: 10.17859/pauifd.1785582.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

KLASİK İSLAM AHLAK FELSEFESİNDE AİLE ONTOLOJİSİ VE MODERN AİLE KRİZLERİNE ETİK YAKLAŞIMLAR*

(İbn Miskeveyh, Gazâlî ve Nasirüddîn Tûsî Üzerine Bir İnceleme)

Yasin BOSTAN**

Öz

Bu çalışma 21 yy. da özellikle son zamanlarda gündemde olan temel aile sorunları ve krizleri (boşanma artışı, aile rol karmaşası, çocuk mağduriyetleri ve nesep karmaşası) karşısında klasik dönem İslam ahlak filozofları İbn Miskeveyh, Gazâlî ve Nasirüddîn Tûsî'nin eserlerindeki ideal aile modeli ve ahlaki ilkeleri normatif bir çerçeveden araştırmayı hedeflemektedir. Nitel analiz yöntemiyle İbn Miskeveyh'in Tahzîbü'l-Ahlâk, Gazâlî'nin İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn, Kimya-i Saadet ve Tûsî'nin Ahlâk-ı Nâsirî eserlerindeki temel önermeler, felsefi analitik yaklaşımla yeniden yorumlanmış, modern sorunlarla ilişkisi karşılaştırmalı etik analiz ile irdelenmiştir. Görüldüğü kadarıyla İslam Ahlak Filozofları, aileyi "erdemli toplumun mikrokozmosu" (İbn Miskeveyh), "nefs terbiyesi mekânı" (Gazâlî) ve "meveddet (sevgi) temelli doğal topluluk" (Tûsî) olarak kavramsallaştırır. Gazâlî'nin müşâvere (danışma) ve muvazene (denge) ilkelerinin göz ardı edilmesi, aile içinde iletişim çökmesine ve akabinde söz konusu sorun ve krizlerin ortaya çıkmasında önemli bir etken olarak tespit edilmiştir. Boşanma, ancak "ağır zulüm" (Gazâlî) varlığında maslahat prensibiyle meşru görülür. İbn Miskeveyh'in "tâdîbü'l-sagîr" (küçüğün terbiyesi) vurgusu, çocuğu "potansiyel ahlakî fail" olarak ön plana çıkarır; ihmalkârlık ve velâyet çatışmalarının fitrat bozulmasına yol açtığı savunulur. Tûsî, sağlıklı aile yapılarının toplumsal adaleti ('adâlet-i ictimâ'iyye) zedelediğini öne sürer. Klasik metinler, aileyi statik bir kurum değil, dinamik bir erdem inşası zemini olarak resmeder. Boşanma süreçlerinde felsefi arabuluculuk (Gazâlî'nin müşâvere modeli), Çocuk haklarına insani ve ahlaki yaklaşım (İbn Miskeveyh'in fitrat koruma ilkesi) önerilmektedir. Çalışma, bu perspektifin aile temelli modern krizlere pratik etik rehberlik sağlayabileceğini ortaya koyar.

Anahtar Kelimeler: İslam Ahlak Felsefesi, Aile Ontolojisi, Çocuk Travmaları, İbn Miskeveyh, Gazâlî, Nasîrüddin Tûsî.

Family Ontology In Classical Islamic Ethical Philosophy And Ethical Approaches to Modern Family Crises

(A Study of Ibn Miskawayh, Al-Ghazâlî and Naşîr al-Dîn Tûsî)

Abstract

This study aims to investigate the ideal family model and moral principles in the works of classical period Islamic moral philosophers Ibn Miskawayh, Al-Ghazali, and Nasir al-Din al-Tusi from a normative framework, addressing the fundamental family problems and crises

* Yazar makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, yasinbostan@pau.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1814-3133

(increase in divorce, family role confusion, child victimization, and lineage confusion) that have recently been on the agenda, particularly in the 21st century. Using a qualitative analysis method, the fundamental propositions in Ibn Miskawayh's *Tahdhīb al-Akhlāq*, Al-Ghazali's *Ihyā-u Ulūmi'd-Dīn* and *Kīmīyā-i Sa'ādat*, and Al-Tusi's *Akhlāq-i Nāsirī* have been reinterpreted with a philosophical analytic approach, and their relation to modern problems has been scrutinized through comparative ethical analysis. It is observed that the Islamic Moral Philosophers conceptualize the family as the "microcosm of the virtuous society" (Ibn Miskawayh), a "locus for the discipline of the soul" (Al-Ghazali), and a "natural community based on *mawaddah* (love)" (Al-Tusi). The neglect of Al-Ghazali's principles of *mushāwara* (consultation) and *muwāzana* (balance) has been identified as a significant factor in the breakdown of communication within the family and the subsequent emergence of the aforementioned problems and crises. Divorce is considered legitimate only in the presence of "severe injustice" (Al-Ghazali), according to the principle of *maṣlaḥat* (public welfare/interest). Ibn Miskawayh's emphasis on "*ta'dīb al-ṣaghīr*" (the discipline of the minor) highlights the child as a "potential moral agent"; it is argued that negligence and conflicts over guardianship lead to a "corruption of *fiṭra*" (innate disposition). Al-Tusi posits that unhealthy family structures damage "social justice" (*'adālat-i ijtīmā'īyyah*). The classical texts portray the family not as a static institution but as a dynamic ground for the construction of virtue. Philosophical mediation (Al-Ghazali's *mushāwara* model) and a humane and ethical approach to children's rights (Ibn Miskawayh's principle of *fiṭra* protection) are proposed for divorce processes. The study demonstrates that this perspective can provide practical ethical guidance for modern family-based crises.

Keywords: Islamic ethics, family ontology, child trauma, Ibn Miskawayh, Al-Ghazālī, Naṣīr al-Dīn Ṭūsī

Expanded Abstract

This study examines the ontology of the family and its ethical foundations within Classical Islamic Moral Philosophy, focusing on the thought of Ibn Miskawayh, al-Ghazālī, and Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī. It aims to provide a normative and conceptual framework capable of responding to the growing crises of modern family structures—including rising divorce rates, role fragmentation, child trauma, and the erosion of lineage integrity—by revisiting the original philosophical constructs of key medieval thinkers. While contemporary approaches to family problems often remain limited to sociological, psychological, or legal analyses, the classical tradition offers a richer ontological vision in which the family is understood not merely as a contractual unit but as a natural, ethical, and spiritual microcosm essential for human flourishing. Through qualitative textual analysis, the study reinterprets central propositions in Ibn Miskawayh's *Tahdhīb al-Akhlāq*, al-Ghazālī's *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* and *Kīmīyā-yi Sa'ādat*, and Ṭūsī's *Akhlāq-i Nāsirī*. The philosophers collectively view the family as the foundational arena in which virtues—such as justice, compassion, balance, and mutual responsibility—are cultivated and transmitted. Ibn Miskawayh conceptualizes the household as the "microcosm of the virtuous society," a necessary locus for actualizing ethical dispositions through habituation and rational self-discipline. Al-Ghazālī emphasizes the family as the primary site of spiritual purification, where moral character is shaped through *mushāwara* (consultation), *riyāḍat al-nafs* (self-discipline), and the ethical duty of *amr bi'l-ma'rūf* (enjoining good). Ṭūsī, extending the Aristotelian-Fārābī tradition, frames the family within a hierarchical but harmonious administrative model (*tadbīr al-manzil*), viewing proper role distribution and rational management as prerequisites for social justice and communal stability. The study argues that modern family crises—manifesting in emotional detachment, weakened authority structures, narcissistic individualism, and pedagogical breakdown—reflect a deeper ontological disorientation that classical thinkers uniquely diagnose. Their integrated ethical paradigm demonstrates how the erosion of virtue at the individual level inevitably destabilizes the familial and, sub-

sequently, societal order. By analyzing contemporary empirical data on divorce rates, child well-being, and shifting gender expectations, the study highlights the urgent need for a philosophical reconstruction of family ethics rooted in holistic anthropology rather than in fragmented social sciences. In conclusion, the classical triad of Miskawayh–Ghazālī–Tūsī offers a coherent and restorative ethical model for rethinking the modern family. Their combined insights—justice and rational moderation (Miskawayh), spiritual purification and moral supervision (Ghazālī), and principled household governance (Tūsī)—form a multi-layered framework capable of addressing today’s structural and moral challenges. Re-engaging with these philosophical resources enables a deeper understanding of the family as a dynamic locus of virtue formation and provides valuable guidance for contemporary ethical, educational, and policy-oriented efforts.

GİRİŞ

Aile, insanlık tarihi boyunca bireyin ahlaki, biyolojik, psikolojik ve sosyolojik varlığının gelişiminde merkezi bir konumda bulunmaktadır. Bir disiplin olarak Klasik İslam ahlâk felsefesi, aileyi yalnızca sosyal ya da hukukî bir kurum olarak değil; insanın varoluşunda, dini, manevi ve ahlâkî sorumluluğu, toplumsal ilişkileri ve ruhsal gelişimiyle iç içe geçmiş bir bütün olarak görmektedir. Bu açıdan bakıldığında İslam düşüncesinde aile, insandan topluma daha genel anlamda ilahi düzenin tesisine kadar varoluşsal anlamların tamamını barındırmaktadır.¹

Öte yandan 21. yüzyılın hızlı bir değişim çağı olduğu herkes tarafından bilinmektedir. Bu çağ İnsanoğlunun günlük hayatı ve bütün bir yaşam tarzını köklü bir şekilde değiştirmiştir. Etkilenimler çoğunlukla modernleşme, küreselleşme, sekülerleşme, teknik, teknolojik ve ekonomik gelişmelerle birlikte kendini göstermekte; uzantıları insanı psikolojik, sosyolojik, siyasal ve kültürel birçok boyutta değiştirip dönüştürmektedir.² Maruz kalınan teknolojik ve sosyo-kültürel değişimler, psikolojik süreçler eşliğinde, yerleşik ve örgütlü toplumsal düzeni yeniden yapılandırmış ve mevcut düzen yerini minimize edilmiş, daha fazla ferdileşmiş modellemelere bırakmaktadır. Son yüzyılda özellikle daha çok bireyselleşme ile birlikte yaşama kültürü ve bir aradalık bilinci de spesifik ve kırılan yeni düzlemlere taşınmıştır.³

Bireysel ve toplumsal değişim insan varlığının temel ontolojik dayanaklarından aile kurumunu da önemli ölçüde etkilemiş, insanoğlu kendi değişimini kendi varlığının ontolojik referanslarına da uygulamıştır. Yüzyılın özellikle son yarımından itibaren aile kurumunda ciddi krizlerin baş gösterdiği gözlemlenmektedir. Bu krizler, somut olarak

¹ Naşir-ad-Din Muḥammad Ibn-Muḥammad at-Ṭūsī, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 67.

² Nuray Karaca, “Türkiye’de Değişen Aile Yapısı: Ilıca Şeker Fabrikası Örneği”, *Folklor/Edebiyat* 20/79 (01 Ekim 2014), 139.

³ Yunus Yeşil, “Sosyal Veri | Dönüşen Algılar: Türkiye’de Evlenme ve Boşanma” (17 Temmuz 2024); Türkiye İstatistik Kurumu TÜİK, “İstatistiklerle Aile, 2024”, Bülten (14 Mayıs 2025); Türkiye İstatistik Kurumu TÜİK, “İstatistiklerle Kadın, 2024”, Bülten (06 Mart 2025).

boşanma oranlarındaki patolojik artışta en başta kendini gösterir.⁴ Öte yandan çocukların maruz kaldığı travmatik süreçler, nesep bağlarının genetik dezenformasyonu ve cinsiyet rollerindeki yer değişimlerde de aile krizleri üzerinden gün yüzüne çıkmaktadır.⁵ Söz konusu aile krizini sadece sosyal bir olgu olarak görmek yeterli değildir. Aksine sorunun altında erdem etiği düzeyinde değer kayıpları, anlam arayışlarındaki boşluk akabinde psikolojik paradokslar, derin ahlaki problematikler, hukuksal kaotik çıkmazlar ve insanlığın geleceğini tehdit eden ontolojik belirsizlikler yer almaktadır. Bu krizler eşliğinde değerler dünyasındaki hızlı değişimler, ekonomi ve normatif dayanakların erozyonu ve birey – toplum çatışması gibi kronik sorunlar ortaya çıkmıştır.⁶

Bu bağlamda insanoğlunun, bahsi geçen sorunlara modern zamanın entelektüel birikimi, özellikle psikoloji ve sosyoloji kazanımlarına rağmen, siyasal bütünlüğün ve sürdürülebilirliğin yetersizliği, teknolojik gelişimin kontrol edilemeyen hızı ve adaptasyonlarıyla birlikte kayda değer bir çözüm üretebildiği söylenemez. Teorik olarak insan doğasının bütün kod ve dinamiklerini kapsayacak bütüncül bir bakış açısı olmadıkça umut edilen huzurlu, dingin, toplumsal uyumlu, dinamik ve dengeli bir aile kurumu motivasyonundan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Mevcut istatistik verileri bu tespiti doğrulamaktadır.⁷ Genel çerçeve dikkate alındığında modern perspektiflerin insan doğasının ruh beden bütünlüğü ve psiko-sosyal kodlarına nüfuz etmek gibi kuramsal ya da felsefi bir alt yapıya sahip olması gerekmektedir.

Bu çerçevede kadim doğu bilgeli, antik Yunan felsefi birikimi ve özellikle orta çağ İslam ahlak felsefesinin klasikleri güncel felsefi projeksiyonların oluşumunda önemli bir birikim sunmaktadır. Söz konusu insanlığın mirasını dikkate almak, klasik metafiziksel bağlamda insan doğasının tanınmasına ve aile sorunlarına dair önemli referanslar barındırmaktadır. Ne yazık ki güncel inceleme ve araştırmalarda bahsi geçen miras ve kazanımlar yeterince irdelenmemiş güncel krizlerin çözümüne katkı sağlayacak öneriler

⁴ Türkiye İstatistik Kurumu TÜİK, “Evlenme ve Boşanma İstatistikleri, 2024”, Bülten (24 Şubat 2025); Organisation for Economic Co-operation and Development OECD, “OECD Family Database”, Bülten, *OECD* (Erişim 24 Eylül 2025).

⁵ Nilgun Öngider, “Boşanmanın Çocuk Üzerindeki Etkileri Effects of Divorce on Children”, *Psikiyatride Guncel Yaklasimlar - Current Approaches in Psychiatry* 5/2 (2013), 140 vd.; Türkiye İstatistik Kurumu TÜİK, “İstatistiklerle Çocuk, 2024”, Bülten (18 Nisan 2025); OECD, “OECD Family Database”; United Nations International Children’s Emergency Fund UNICEF, “Child Protection Overview”, *UNICEF DATA* (Erişim 24 Eylül 2025); Serdar Ünal-Duygu Avcı, “Kolektiviteden Bireyciliğe Geçiş: Aile Ve Evlilik Kurumuna Dair Değişen Göstergeler Ve Kaygılar”, *Turkish Studies-Social Sciences* Volume 14 Issue 5/Volume 14 Issue 5 (2019), 216.

⁶ Yeşil, “Sosyal Veri | Dönüşen Algılar: Türkiye’de Evlenme ve Boşanma” (17 Temmuz 2024); Karaca, “Türkiye’de Değişen Aile Yapısı”, 139; Ali Bayer, “Ailede Yaşanan Anlaşmazlıklar ve Çözüm Önerileri Conflicts in Family and Proposals for its Resolution”, *ANTAKİYAT/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2018), 216.

⁷ World Health Organization WHO, “Adverse Childhood Experiences International Questionnaire (ACE-IQ)”, Publication (28 Ocak 2020); CDC, “About Adverse Childhood Experiences”, *Adverse Childhood Experiences (ACEs)* (31 Ocak 2025).

sosyo-kültürel transformasyonlarla aktüele henüz yeterince taşınmamıştır. Her ne kadar ahlak ve aile üzerine bazı klasik çalışmalar dikkat çekse de bu çalışmalardan elde edilen veriler modern sorunların çözümlerine tam olarak entegre edildiği söylenemez. Bizim çalışmamız klasik eserlerden istifade ederek modern sorunların yeniden değerlendirilmesi için klasik kültürel birikimin Gazali, İbn Miskeveyh ve Tusi gibi bazı önemli numunelerini eş zamanlı inceleme maksadı taşımaktadır. Böylece günümüz aile sorunları ve krizlerin daha iyi anlaşılması ayrıca söz konusu sorunlara daha köklü çözümler üretilebilmesi için bazı temel ilkelerin elde edilmesi mümkün olacaktır

Bu noktada sorulması gereken soru şudur: Klasik İslam düşünürleri (özellikle İbn Miskeveyh, Gazâlî, ve Nasîrüddîn Tûsî) aile kurumunun ontolojisini ve fonksiyonlarını nasıl tanımlamış; modern aile krizlerine karşı hangi etik ilkeleri ve yaklaşımları sunabilmişlerdir? Bu makale, klasik metinlerdeki bu ilkeleri analiz ederek modern aile sorunlarına karşı bir etik çerçeve önerme amacındadır.

Araştırmamızda kullanılan “**Ontoloji**” kavramı; aile kurumunu, insanın özünü ve sosyal varlığı ile birlikte manevi misyonu tesis eden bir **gerçeklik** anlamında kullanılmıştır. “**Klasik İslam Ahlak Felsefesi**”; ontoloji kavramıyla bağlantılı olarak erdem, mesuliyet, merhamet ve şefkat gibi kavramların dinamik dayanağı ayrıca aile için bireylerin ilişkilerinde ve sorumlulukların referans alınan sistematik bir disiplin anlamlarını taşır. “**Klasik İslam Felsefesi Düşünürleri**” çatısı altında araştırma odağı olarak İbn Miskeveyh (ö. 1030), İmam Gazâlî (ö. 1111) ve Nasîrüddin Tûsî (ö. 1274) gibi başlıca klasik İslam filozofları belirlenmiştir. Öte yandan “**Modern Aile Krizleri**” kavramı ile son zamanlardaki aile kurumunun dezenformasyonu, boşanma oranlarındaki artış, çekirdek aile ya da spesifik ferdî yaşam tarzı anlayışının yaygınlaşması, ebeveynlik sorumluluklarının azalması ya da değişmesi, çocuklar için pedagojik gereksinimler ve toplumsal cinsiyet rolleriyle ilgili beklentilerin çatışması, medyanın ve bireyselleşme kültürünün aile üzerindeki etkileri gibi temel sorunlar dikkate alınacaktır.

Klasik İslam Düşünürleri ahlak felsefesi üzerine birçok telif eser vermişlerdir. Bu eserler üzerine ahlak felsefesi bağlamında güncel çalışma da mevcuttur. Ancak özellikle aile ontolojisi konsepti çerçevesinde söz konusu düşünürler üzerine hususi bir çalışma yapılmamıştır. Aile ontolojisi kavramı bu üç düşünür özelinde incelenmemiş söz konusu düşünürlerin aile kurumunun temel unsurları, aile içinde bireylerin birbirleriyle ilişkileri, bu ilişkilerin ruhi ve sosyal boyutları ve bireysel ve toplumsal ahlaki sorumluluklarla entegrasyonu eş zamanlı ele alınmamıştır. Ayrıca modern aile krizleri ve klasik etik düşünürlerin anlamlı ve değerli önerileri arasında yeterince pratik, pragmatik, güncel ve canlı köprüler kurulduğu söylenemez. Görüldüğü kadarıyla pek çok çalışma aileyi, psikolojik ve sosyolojik olarak teknik boyutta dikkate almakta klasik kaynakları yüzeysel olarak aile eğitimi çerçevesinde yorumlamakla yetinmektedir. Bu makale, klasik İslam ahlâk felsefesinin ontolojik ve etik boyutlarını birinci derecede ele alarak, modern aile krizlerine yönelik bir bazı çözüm önerilerini etik bir çerçeve içerisinde sunmayı hedeflemektedir.

Çalışmada Gazâlî, İbn Miskeveyh ve Nasîrüddîn Tûsî'nin temel metinlerinden aile ile ilgili ahlâkî ve ontolojik kavramlar çıkarılacak; aile kurumunun varlık temellerini, birey-aile-toplum ilişkilerini ve ahlâkî sorumluluk ve erdem perspektifleri tartışılacaktır. Ardından, modern aile kriz örnekleri (örn. boşanma, ebeveyn-çocuk ilişkilerinde kopukluk, cinsiyet rolleri çatışması vb.) üzerinden bu klasik perspektiflerin nasıl bir etik yaklaşım sunabileceği analiz edilecektir. Bu bağlamda araştırmanın temel soruları:

1. Gazâlî, İbn Miskeveyh ve Nasîrüddîn Tûsî aile kurumunun ontolojisini nasıl tanımlarlar?
2. Bu düşünürlerin aileye ilişkin etik ilkeleri (sadakât, merhamet, adalet, sorumluluk vb.) nelerdir ve bunlar modern aile yapılarıyla çatışan sorunlara nasıl yaklaşır?
3. Modern aile krizleri açısından bu klasik prensipler ne tür çözüm yolları sunabilir?

Araştırmada nitel araştırma yöntemi, metin incelemesi (tefsir, tercüme, yorum), karşılaştırmalı felsefi analiz ve etik teori yöntemleri uygulanmıştır. Klasik eserlerin orijinal metinleri ile çevirileri üzerinden, modern sosyal bilim verileriyle doğrudan bağlantı kurulmadan önce etik ilkelerin doğru anlaşılması amaçlanacak, bu bağlamda ilgili düşünürlerin konuyla ilgili eserleri incelenerek temel araştırma soruları üzerinden metinler irdelenecektir.

Araştırmada yapısal olarak öncelikle klasik İslam ahlâk felsefesinde aile ontolojisinin kurucu kavramlarını (insan, toplum, ruh, akıl, kalp, sorumluluk) ele alınacak daha sonra İbn Miskeveyh, Gazâlî ve Nasîrüddîn Tûsî'nin aile etiği üzerine öğretilerini detaylandıracağız. Diğer bölümde modern aile krizlerini kavramsal olarak tanımlayıp örnekleyerek klasik etik ile nasıl bir diyalog kurulabileceği gösterilecektir. Son bölümde sonuç olarak klasik İslam düşüncesinden hareketle modern aileye ilişkin etik öneriler sunulacak ve sınırlılıklar ile geleceğe dönük araştırma alanları belirlenecektir.

Sonuç olarak İbn Miskeveyh (ö. 1030), İmam Gazâlî (ö. 1111) ve Nasîrüddin Tûsî (ö. 1274) aileyi sadece kurumsal ve sosyolojik ya da biyolojik bir zemin olarak değil aynı zamanda erdemli insanın tekâmülü için vazgeçilemez bir varoluş alanı olarak görmektedirler. Özellikle dikkat edildiğinde İbn Miskeveyh için *aile ideal erdemli toplumun küçük bir numunesi* diğer bir deyişle *âlem-i sagîri*, İmam Gazâlî için ise *nefsin terbiyesi ve tekâmülü için özel ihtisas ile talim alanı*, Nasîrüddin Tûsî için ise *meveddet (sevgi) ile örülü doğal topluluk* imkanındır. Bu şekilde kapsayıcı bir perspektife sahip önemli değerlendirme ve tavsiyelerde bulunan klasik İslam filozoflarının aileye dair ilkeleri günümüz meselelerine yol gösterici bir teklif olarak sunulması gerekmektedir.

1. Modern Aile Krizlerinin Ampirik ve Ontolojik Analizi

Çalışmanın amacı doğrultusunda klasik ahlaki ilkelerin çözüm olarak sunulduğu güncel aile krizlerinin daha somut olarak göz önünde bulundurulması izlenen ölçümlerin dikkatlere sunulması gerekmektedir. Bu bölüm, klasik felsefenin etik önerilerinin neden güncel ve gerekli olduğunu göstermek için modern aile krizinin somut boyutlarını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

1.1. Türkiye'de Aile Krizinin Nicel Boyutları

Modern aile krizlerinin nicel boyutunu anlamak için TÜİK verileri, boşanma oranlarındaki artışı somut bir şekilde gözler önüne sermektedir. Son yıllarda boşanma sayıları ciddi bir artış göstermiştir; örneğin, 2023 yılında 171,9 bin olan boşanma sayısı, 2010'daki 118,6 bin sayısına göre yüzde 45'lik bir artışa tekabül etmektedir. 2024 yılı verilerine göre ise bu sayı 187 bin 343'e yükselmiştir. Evliliğin ilk 5 yılında gerçekleşen boşanmaların oranı 2024 yılında yüzde 33,7 ile dikkat çekici bir seviyededir.⁸

Bu istatistiksel veriler incelendiğinde boşanma oranlarının neredeyse tamamında temel nedenin “geçimsizlik” olduğu görülmektedir. Boşanmaların %96'sının “geçimsizlik” olarak kaydedilmesi toplumsal barış ve bütünlük açısından önemli bir tehlike sinyali anlamına gelmektedir. Bu durumu çok yönlü dikkate almak gerekir. Temelde aile krizinin altında sadece ekonomik ya da hukuki bir gerekçeden ziyade, derin bir etik ve psikolojik boşluk olduğunu da dikkate almak gerekmektedir. Bu “geçimsizlik” kavramı, bireyler arasındaki duygusal ve ahlaki bağların zayıfladığına ya da seyreldiğine, karşılıklı hoşgörü, anlayış ve fedakârlık kültürünün toplumda giderek etkisini yitirdiğine işaret etmektedir.⁹ Bu bağlamda, modern bireyin kişiselilik anlayışı, daha narsistik bir karaktere yönelerek, ortak yaşamın getirdiği karşılıklı sorumlulukları ve iş-aile dengesini zorlaştırmakta, aile içi ilişkilerin daha kırılgan ve dayanıksız hale gelmesine neden olmaktadır. Geleneksel kolektif bağların yerini, kişisel çıkarlarını önceliklendiren bireysel beklentilere bırakması, aile içinde “sessiz çatışmalara” ve duygusal kopukluğa yol açmaktadır.¹⁰ Bu

⁸ Karaca, “Türkiye’de Değişen Aile Yapısı”; Naciye Güven-Ahmet Köroğlu, “Boşanma Nedenleri ve Boşanma Sonrası Çocukların Sosyal Uyum: Trabzon İli Örneği”, *ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi (ODÜSOBİAD)*, (06 Eylül 2023), 1-3; Yeşil, “Sosyal Veri | Dönüşen Algılar: Türkiye’de Evlenme ve Boşanma” (17 Temmuz 2024); TÜİK, “Evlenme ve Boşanma İstatistikleri, 2024” (24 Şubat 2025); TÜİK, “İstatistiklerle Aile, 2024” (14 Mayıs 2025).

⁹ Bayer, “Ailede Yaşanan Anlaşmazlıklar ve Çözüm Önerileri Conflicts in Family and Proposals for its Resolution”, 217-218; Avcı, “Kolektiviteden Bireyciliğe Geçiş”, 2641-2642; Ayrıca bk. Zygmunt Bauman, *Akışkan Aşk: İnsan İlişkilerinin Kırılganlığına Dair*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Versus Kitap, 2009), 8-9 vd.; Zygmunt Bauman, *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds* (Oxford: Wiley, 2013), 8; Robert D Putnam, “Bowling Alone: America’s Declining Social Capital”, *Journal of Democracy* 6/1 (1995), 65.

¹⁰ Christopher Lasch, *Narsisizm Kültürü: Umutların Azaldığı Bir Çağda Amerikan Yaşamı*, çev. Suzan Öztürk-Ü. Hüsrev Yolsal (Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 2006), 272-276; Bayer, “Ailede Yaşanan Anlaşmazlıklar ve Çözüm Önerileri Conflicts in Family and Proposals for its Resolution”, 215-216; Avcı, “Kolektiviteden Bireyciliğe Geçiş”, 216 vd.

zincirleme dönüşüm, makalenin klasik ve modern yaklaşımlar arasında kurmayı hedeflediği köprüyü güçlendirmektedir.

Yıllara Göre Türkiye'de Boşanma İstatistikleri (2010-2024) dikkate alındığında 2010 yılında boşanan çift sayısının genel nüfusa oranı binde 118,6 ve kaba boşanma hızının yüzde 1,62 olduğu görülürken; 2023 yılında bu rakamların binde 171,9 ve yüzde 2,01 ve 2024 yılında ise söz konusu oranların binde 187.3 ve yüzde 2,19 gibi çarpıcı bir yükseliş gösterdiği fark edilmektedir.¹¹

1.2. Krizin Sosyolojik ve Psikolojik Temelleri

Modern aile krizinin ampirik boyutlarının ötesinde, bu krizin altında yatan sosyolojik ve psikolojik dinamikler bulunmaktadır. Modernleşme ve küreselleşme süreci, geleneksel toplumlardaki kolektif bağları zayıflatmış ve bireyselleşmeyi ön plana çıkarmıştır. Bu durum, bireylerin aile ve evlilik kurumlarına yönelik beklentilerini de derinden değiştirmiştir. Kariyer odaklı yaşam biçimleri ve ekonomik zorluklar, bireyleri daha pragmatik davranmaya iterken, bu davranış kalıpları evlilik gibi kolektif bağlar kurmayı zorlaştırmaktadır. Bu, evlilik sayılarındaki azalmaya ve ortalama ilk evlenme yaşının yükselmesine yansımaktadır.¹²

Aynı zamanda, değişen toplumsal cinsiyet rolleri de aile yapısını dönüştürmektedir. Kadınların iş hayatına daha fazla katılması, geleneksel ev içi görev dağılımını ve ataerkil yapıyı değiştirmekte, bu durum aile içinde yeni rol çatışmalarına neden olabilmektedir.¹³ Bu değişimler, uyum sağlanamadığı takdirde aile içi “sessiz çatışmalar” a ve duygusal mesafenin artmasına yol açmaktadır.¹⁴

Boşanma ve velayet çatışmalarının en trajik sonuçlarından biri de çocukların maruz kaldığı psikolojik travmalardır. Literatür, aile içi ihmal ve istismarın çocuklarda depresyon, anksiyete ve travma sonrası stres bozukluğu gibi ciddi sorunlara yol açabileceğini göstermektedir.¹⁵ Bu durum, klasik İslam ahlak felsefesinde fitratın bozulması olarak ifade edilen kavramla doğrudan bir bağlantı kurmaktadır. Bu bağlantı, krizin sadece sosyal bir olgu olmaktan öte, insan doğasına yönelik derin bir ontolojik yozlaşma olduğunu göstermektedir.

¹¹ TÜİK, “Evlenme ve Boşanma İstatistikleri, 2024” (24 Şubat 2025); TÜİK, “İstatistiklerle Aile, 2024” (14 Mayıs 2025).

¹² Bayer, “Ailede Yaşanan Anlaşmazlıklar ve Çözüm Önerileri Conflicts in Family and Proposals for its Resolution”, 217; Avcı, “Kolektiviteden Bireyciliğe Geçiş”, 2646-2647, 2652; Güven-Köroğlu, “Boşanma Nedenleri ve Boşanma Sonrası Çocukların Sosyal Uyumunu”, 3; Ali Çarkoğlu-Ersin Kalaycıoğlu, *Türkiye’de Aile, İş ve Toplumsal Cinsiyet* (Türkiye: TÜBİTAK – SOBAG, 2013), 7.

¹³ Güven-Köroğlu, “Boşanma Nedenleri ve Boşanma Sonrası Çocukların Sosyal Uyumunu”, 2-3.

¹⁴ Anthony Giddens, *Mahremiyetin Dönüşümü*, çev. İdris Şahin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010), 61-63; Çarkoğlu-Kalaycıoğlu, *Türkiye’de Aile, İş ve Toplumsal Cinsiyet*, 4-5.

¹⁵ Öngider, “Boşanmanın Çocuk Üzerindeki Etkileri Effects of Divorce on Children”, 141 vd.

2. Klasik İslam Ahlâk Felsefesinde Aile Ontolojisinin Kurucu Kavramları

İslam düşünce dünyası Kur'an ve nebevi sünnet gibi temel kaynaklarından aldığı motivasyonla insan ve hayatını sadece biyolojik bir varlık olarak değil ruhsallığı ve kutsal ile olan bağıntısıyla birlikte manevi misyonunu da dikkate alan bir düşünce karakteristiği arz eder. Bu karakter insanlık tarihinin felsefi marifetleriyle harmanlanarak kendi entelektüel ve kültürel kabiliyetleriyle işlevselleşerek insana anlamlı, değerli ve varoluşsal misyonuna uyumlu bir yaşam alanı hazırlar. Bu yaşam alanının en sağlıklı ve vazgeçilemez atmosferini tabi ki aile kurumu tesis etmektedir. Ailenin varlığı insanın temel varoluşsal gereksinimidir. Miskeveyh Gazali ve Nasîrüddîn Tûsî gibi düşünürler, insanın ontolojik yapısını, ruhun erdemlere yönelmesini ve toplumsal düzenin sürekliliğini açıklarken aileyi kurucu bir bağlam olarak kabul etmişlerdir. Bu yaklaşım, aileyi insan için sağlıklı bir habitat ve ahlâkın gelişmesi için verimli bir iklim olarak görmeye imkân tanır. Sağlık bir aile ortamında yetişen bireylerin karakteri, toplumsal bütünlük, tutarlılık ve dayanışma içerisinde gelişir. Ayrıca bireysel gelişim ve ruhsal iyi oluş gibi temel yeterlilikler, aile içinde ve aile bireyleri arasındaki temel ilişkiler ağı üzerinde tezahür eder.

Özellikle Klasik İslam ahlak düşüncesinde aile kurumunun ontolojik temelleri, insanın metafizik mahiyetine ilişkin bir dizi kurucu kavram üzerine inşa edilmiştir.

2.1. İnsan (el-insân) ve Ailenin Ontolojik Temeli

İslam düşüncesinde “insan”, akıl ve irade sahibi bir varlık olarak tanımlanır; yaratılış itibarıyla toplumsal bir tabiata sahiptir. İbn Miskeveyh, insanın kemâle ermesinin (*istikmâl*) ancak toplumsal bir varlık (*medenî bi't-tab'*) olması sayesinde mümkün olduğunu belirtir.¹⁶ O'na göre insan topluma karışmalı ve adalet, fazilet, sevgi gibi temel erdemleri bilfiil hale getirmelidir. Bu da inzivaya çekilerek ya da yalnız başına kalarak değil ancak toplumla iç içe olarak gerçekleşir. İffet, yiğitlik, cömertlik gibi temel erdemler bu sayede bizzat yaşanır ve idrak edilir.¹⁷ Bu çerçevede aile kurumu da insanın eksikliklerini ve temel ihtiyaçlarını giderdiği en sağlıklı ortamı sağlamaktadır. İbn Miskeveyh, *Tahzîbü'l-Ahlâk* adlı eserinde bu durumu şu şekilde temellendirir: “İnsan, yiyecek, giyecek ve barınak gibi temel ihtiyaçlarını tek başına karşılayamaz. Bu ihtiyaçlar, ancak toplum içinde iş bölümü (*i'timâd müstakîl*) ile mümkün olur”¹⁸

¹⁶ İbn Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırma*, çev. A. Şener v. dğr. (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1983), 34, 105; Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub İbn Miskeveyh 421/1030, *Tehzibu'l-ahlak = Ahlak eğitimi*, thk. Cihat Tunç çevirenler: Abdulkadir Şener İsmet Kayaoğlu (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 45, 132.

¹⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak = Ahlak eğitimi*, 46; İbn Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırma*, 35.

¹⁸ İbn Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırma*, 122; İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak = Ahlak eğitimi*, 155.

Öte yandan Gazâlî de insanın yalnız başına var olamayacağını ve yakınlık ve dostluğa ihtiyacının olduğunu vurgulamaktadır.¹⁹ aileyi tekâmül sürecinde insanın kendisini arındırması, olumsuzluklardan yalıtması ve terbiye etmesi (*riyâzatü'n-nefs*) sahası olarak görmektedir.²⁰ O, somut olarak aileyi; bireysel, toplumsal ve kutsal değerlerin elde edebileceği özel bir mücadele alanı (ma'mel) olarak tasvir eder. Hatta neredeyse bu uğurda verilen emek, çaba ve fedakarlıkların toplum için yapılan kutsal bir sadaka ve Allah yolunda cehdetmekten daha üstün bir meziyet olarak değerlendirir.²¹

Nasîruddin Tusî ise; Ahlâk-ı Nâsirî adlı eserinde öncelikle Fârâbî'ye referansla fizikten psikolojiye varlıkların var oluş biçimlerini inceledikten sonra bitki, hayvan ve insanın varlıklandırma esnasında temel ihtiyaçlarını detaylıca arz eder. Bitkiler ve hayvanların varlıklarını devam ettirmek için karşı cinse muhtaç olduklarını fakat belli bir olgunlukla birlikte kendi başlarına var olabildiklerini belirtir. İnsan ise tıpkı bitki ve hayvanlar gibi fiziksel anlamda kadın ve erkeğin birleşmesine muhtaç olduğu halde var olmak ve varlığını devam ettirmek için kendi türünün sosyo-kültürel kompozisyonuna hayatı boyunca ihtiyaç duymaktadır. Tusî bu durumu şöyle ifade eder: “*Ancak insanlar birbirilerine yardım ettiklerinde, her biri bu önemli işlerin biriyle, kendisine yetecek miktardan fazla meşgul olduğunda ve fazla miktarı vermek ve başkalarının çalışmasından bedel almakla muamelede (ilişkilerde) adalet kanununu gözettilerinde, o zaman geçim araçtan hazır olmuş olur; bireylerin birbirinin ardından gelmesi ve türün bekası olduğu gibi sağlanmış ve düzenlenmiş olur.*”²² Öte yandan Tusî’ nin vurguladığı kadarıyla insanların birbirinden farklı farklı yaratılması ve mizaçlarının farklılığı; toplumda ilgilenilen, rağbet görülen mesleklerin çeşitliliğine bu da toplumsal anlamda adil iş bölümüne dönüşmektedir. Böylece genel olarak insanın ihtiyaç duyduğu sanatların hiyerarşik çeşitliliğiyle birlikte toplum için ihtiyaç duyulan birçok sanat ve zanaat insanların hizmetine hazır bir şekilde sunulabilmektedir.²³

Görüldüğü kadarıyla insan aile olmadan kendi varlığını devam ettirememekte, varoluşsal kabiliyetlerini ve gelişimini ancak aileyi de içinde barındıran bir toplumsallık içerisinde gerçekleştirebilmektedir. Bu nokta da aile insanı sonradan eklenen bir araz değil varoluşsal zati bir gereksinimdir. Filozofların vurguladığı haliyle aile; erdem teorilerinde, adalet, yardımlaşma, merhamet gibi temel erdemlerin en yoğun tecrübe edildiği sahadır.

¹⁹ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzali 505/1111, *İhyau ulumi'd-din*, thk. trc.: Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974), 2/475.

²⁰ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzali 505/1111, *Kimya-yı saadet*, thk. trc.: A. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1969), 384, 399; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzali 505/1111, *İhyau ulumi'd-din*, thk. trc.: Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974), 3/156 vd.

²¹ El-Gazzali, *Kimya-yı saadet*, 216, 224.

²² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 238.

²³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 239.

2.2. Toplum (mücteme') ve Ailenin Sosyal Boyutu

Filozoflar, insanı Aristotelesçi geleneği takip ederek *el-insânü medenîyyün bi't-tab'* (insan doğası gereği medenî/sosyal bir [canlı/hayvan] varlıktır) şeklinde tanımlar.²⁴ İbn Miskeveyh, *Tahzîbü'l-Ahlâk* adlı eserinde bu durumu şu şekilde temellendirir: “Bu insani iyilikler ve bunların nefisteki melekeleri çok olup tek insanın onların hepsini yerine getirmesi gücünün üstünde olduğundan bir insan topluluğunun onları yüklenmesi gerekir. Bu yüzden insanların sayıca çok olmaları bu ortak mutluluklara ulaşmak ve aynı zamanda birbirleriyle yardımlaşarak eksiklerini tamamlamak için bir topluluk teşkil etmeleri de icap eder. Böylece aralarında iyilikler ortak ve mutluluk da paylaşılmış olsun. Onlardan her biri bir görev yapsın ve topluluğun yardımlaşmasıyla insani mükemmellik, hepsi için gerçekleşsin.”²⁵

Aile, bu toplumsal yapının ilk, temel ve en doğal halkasıdır. Nasîrüddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*'de bu fikri daha da geliştirerek aileyi, toplumun küçük bir modeli (*ümme'tün sugrâ*) olarak kavramsallaştırır. Ona göre aile içindeki roller (baba, anne, çocuk), toplumsal hiyerarşinin ve adalet anlayışının (*'adâlet*) bir başlangıç numunesini oluşturur.²⁶

Aileden mahalleye, mahalleden şehre ve şehirden de tüm kâinatın hâkimi ve reisi olan mutlak varlığa (reîs-i rüesâ) uzanan bu hiyerarşi; birey, toplum ve kutsal arasında doğrudan anlamlı bir bütünlük içerisinde resmedilir. Bu bütünlüğün temel kavramı dolaylı olarak tevhid anlayışına da referans olan adalet kavramıdır. Bireyde, ailede, toplumda, şehirde ve tüm alemde içkinleşen adalet kavramı insan, toplum ve tanrı arasında hakikat merkezli bir mahiyete dönüşür. Söz konusu kuşatıcı hakikatın temel dayanağı yetkinliktir. Yetkinliğin elde edilmesi özel bir ilimle ‘siyaset felsefesi’ (medenî hikmet) le mümkün olur. İnsan bu ilme sahip olduğunda başta adalet olmak üzere temel varoluşsal erdemleri de elde ederek üstün düzen ve nizama tabi olunmakta bu ilimden mahrum kaldıkça da yetkinliğini kaybederek zulüm ve karanlıkta kalarak fesada sebep olmaktadır. Bu ilme sahip olanlar başta bireysel yetkinliğini kazanmakta, ardından aile ve toplumsal olgunluklara ve nihai olarak tanrısal yetkinliği idrak edecek kemale ulaşmaktadır. Özetle bütün bir varlığı anlamlandıran ve metafiziksel temelleri olan bu siyaset ilmine sahip olmak insn ve toplum için iyilik düzeni ve insanın gücü ölçüsünde kötülülere korumasını sağlayan özel bir talim değeri taşımaktadır. Bu talim tabiki dengeli ve düzenli bir toplum içerisinde işlevsel hale gelebilir.²⁷

Öte yandan Tusi, tıpkı Fârâbî gibi aile ve toplumu insan vücudundaki organların uyumluluğu ile eşleştirmekte sağlık bir insanın vücudundaki azaların yönetim hiyerarşisi ve uyumluluğuna benzer şekilde aile ferdlerinin ve şehrin mensuplarında

²⁴ Aristotle, *Politics*, thk. C. D. C. Reeve (Indianapolis, Ind: Hackett Pub, 1998), 4 (Book I, 1253a).; Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983), 9.

²⁵ İbn Miskeveyh, *Ahlakî Olgunlaştırma*, 22; İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak = Ahlak eğitimi*, 31.

²⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 244.

²⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 243-244.

kendilerinden sorumlu olan yöneticilere uyum sağlamasının sağlıklı birey toplum düzeni için gerekli olduğunu vurgulamaktadır. Madem organlar bir bütünlük içerisinde çalışabilmek için birbirine muhtaçtır aynı şekilde insanlarda dengeli bir yaşam sürdürmek için iş bölümüne ayrılmış ihtiyaçların tedariki için birbirlerine ve toplumsal diğer kurumların varlığına muhtaçtırlar.²⁸

2.3. Ruh ve Ahlaki Terbiye

Klasik İslâm ahlâk felsefesinde aile, yalnızca toplumsal bir kurum değil, bireyin ruhsal gelişimi ve ahlâkî terbiyesinin ilk mekânıdır. Aile ortamında ilk temelleri atılan karakter, insanın ruhî istidadının açığa çıkmasına ve toplumsal ahlâkın inşasına doğrudan etki eder. Bu bağlamda İbn Miskeveyh, ruhu, akıl, öfke ve şehvet güçlerinden oluşan basit bir cevher olarak tanımlayarak ahlâkî kemalin ancak bu güçlerin dengelenmesiyle sağlanabileceğini vurgular. Ona göre aile, bireyin ruhundaki bu güçleri erken yaşta düzenlemeye imkân veren bir “ahlâk mektebi”dir.²⁹

Gazzâlî, İhyâ’ ‘Ulûmî’ d-Dîn’de ahlâk eğitimi kalbin saflaştırılması ve kötü huyların izalesi süreci olarak temellendirir. “Riyâzatü’n-nefs” kavramıyla ifade ettiği bu süreç, ailede başlayan ve topluma yayılan bir ruh terbiyesidir. Ona göre ebeveynin çocuk terbiyesindeki rolü, yalnızca bilgi aktarmak değil; sabır, merhamet, adalet gibi ahlâkî değerleri yaşayarak aktarmaktır. Böylece ruhun tezkiyesi, bireysel bir çabanın ötesinde, aile içi ilişkilerin ahlâkî bir zeminde düzenlenmesiyle bütünlük kazanır.³⁰

Nasîrüddîn Tûsî (ö. 672/1274) de Ahlâk-ı Nâsırî’de ruhun üç temel kuvvetini (aklî, gadabî, şehvî) dengede tutmayı ahlâkın esası olarak görür. Ona göre bu denge, ailede kazanılan alışkanlıklar ve eğitimle desteklenmelidir. Tûsî, “te’dîb” kavramıyla çocukların ruhî yapısını doğru istikamete yönlendirmeyi, toplumsal istikrarın ve ahlâkî düzenin temeli sayar.³¹

3: Modern Aile Krizlerine Karşı Klasik İslam Ahlak Felsefesinin İlkeleri

3.1. Modern Aile Krizleri Karşısında Klasik Ahlâk Anlayışının Onarım İmkânı

Modern ailenin temelini sarsan yapısal ve manevi krizler (Boşanma, çocuklar travmaları, nesep bağlarının dezenformasyonu, hiyerarşi ve otorite boşluğu, cinsiyet rollerindeki yer değişimi ve muhtelif manevi erozyonlar), Batı düşüncesi geleneğinde genellikle sosyolojik veya psikolojik vakıa olgularıyla ele alınmaktadır. Klasik İslam Ahlâk Felsefesi ise, İbn Miskeveyh, Gazzâlî ve Nasîrüddîn Tûsî ekseninde, bu krizlere karşı aileyi sözleşmeye dayalı salt kurumsal birliktelikten ziyade, bireysel ve toplumsal mutluluğun (*saadet*) merkezîleştiği bütüncül ve maneviyat temelli yönetsel bir birim olarak konumlandırılan ontolojik ve pratik bir yaklaşım sunar.

²⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 190-191.

²⁹ İbn Miskeveyh, *Ahlakî Olgunlaştırma*, 116, 120, 137, 164-165.

³⁰ El-Gazzali, *İhyau ulumi’ d-din*, 1974, 3/156 vd.

³¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 208 vd.

Bu klasik yaklaşımın anahtar kavramı, felsefi metotla yazılmış ahlak kitaplarında ev idaresini ve aile ahlakını ifade eden temel bir terim olan **Tedbîrû'l-Menzil**'dir.³² Bu kavram, ailenin tesadüfi, yüzeysel, salt duygusal bağlardan oluşmadığını, aksine gerçekçi, rasyonel, etik ve idari sorumluluğa tabi bir mikro-kozmos olduğunu ileri sürer. Zaten İslam Ahlak felsefecileri teorik felsefenin (Metafizik) kazanımlarını (özellikle tümeller düzeyinde) bireye uygulandığında ahlaki, aileye uygulandığında Tedbîrû'l-Menzili (Ev İdaresi) ve topluma uygulandığında Siyaset ilmi olmak üzere üç ana kısma ayrılmıştır. Buradan hareketle Nasîrüddîn Tûsî, İbn Miskeveyh'in bireysel ahlak sistemini esas alarak yazdığı *Ahlâk-ı Nâsirî* isimli eserine pratik felsefenin diğer iki ana kısmı olan aile (*Tedbîrû'l-Menzil*) ve siyaset ilimlerini (*Tedbîrû'l-Medîne*) ekleyerek, ahlâk araştırması alanını kurumsal ve yönetsel boyutlarla genişletmiştir.³³ Bu genişleme, ailenin, bireysel faziletlerin kazanılması ve uygulanma alanı olmasının yanı sıra ahlakın gerçekçi ve pratik tesisi için de toplumsal adaletin ön şartı ve temeli olarak görülmesi anlamına gelir. Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî*'deki ev idaresine ilişkin görüşleri büyük ölçüde İbn Sînâ'nın bu konudaki risalesine ve çocuk eğitimine ilişkin görüşleri ise İbn Miskeveyh'in çocuk eğitimi anlayışından alınmıştır.³⁴

Bu kapsayıcı bakış açısı, modern aile krizlerinin kökenine dair önemli bir analiz imkânı vermektedir. *Tedbîrû'l-Menzil* sadece sınırlı ve kısıtlı bir hücreyi idare etmek anlamına gelmemekte; bireyin nefis disiplinini ve toplumun adaletini sağlayan bir ön şart olarak, ahlaki kontrol ve toplumsal düzen ve denge ihtiyaçlarını da dikkate almaktadır. İbn Miskeveyh'e göre tüm faziletlerin itidal noktası olan ana erdem olarak adaletin,³⁵ dengesini kaybetmesinde dolaylı olarak ailenin yönetimindeki başarısızlıkların etkisi olacaktır. Çünkü adaletin gereği için istenen olgunluk şartları ancak sağlıklı bir aile ortamında inşa edilmeye müsaittir. Aksi halde nefsin kuvvetlerinde itidal sağlanamayacak, bireyin *saadet* yolculuğunu engelleyen yapısal bazı bozukluklar ortaya çıkacaktır. Böylelikle, Klasik İslam Ahlak Felsefesi, modern aile yapısını bireysel, dogmatik, hedonistik ve egoistik tatmin ve fayda aracı olmaktan çıkarmakta, aksine erdemlerin hiyerarşisinin (*fazilet*) restore edildiği; başta adalet, şefkat ve merhamet gibi erdemlerin inşa edildiği, varoluşsal tekâmülün özenle gözetildiği, doğal huzur ve mutluluğun temin edildiği tabi bir gerçeklik haline dönüştürmektedir. Böylece insanın temel ontolojik misyonunu yerine getirmek için uygun ortamlar hazırlanmış olur, Öte yandan bu tabii ortamda insan için manevi varoluşsal sorumlulukların ifa edildiği, bio-

³² Mustafa Çağrı, "Tedbîrû'l-Menzil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/260-261.

³³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 185-231; Anar Gafarov, "Ahlakın Kaynağı Bağlamında Bir Değer Olarak Aile: Nasiruddin Tusi Merkezli Bir Analiz", *Beynâlxalq Metafizika Mərkəzi Metafizika jurnalı* 4/1 (2021), 10.

³⁴ Gafarov, "Ahlakın Kaynağı Bağlamında Bir Değer Olarak Aile: Nasiruddin Tusi Merkezli Bir Analiz", 10; Kasım Barman, *İslam Felsefesinde Aile Ahlakı-Nasiruddin et Tusi Örneği*- (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 50.

³⁵ İbn Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırma*, 23-24.

psikolojik olgunlukların kazanıldığı, yetkinleşme süreci içinde epistemolojik dengesine ulaşılan bir esenlik, dinginlik ve kemal fırsatının ortaya çıktığını söylemek gerekir.³⁶

3.2. İbn Miskeveyh: Modern Eşitsizlikler Karşısında Adalet, Nefs Disiplini ve Ülfet

İbn Miskeveyh'in ahlak felsefesinin merkezinde, evrensel düzlemde bireye ve oradan topluma uzanan bütüncül bir **Adalet** tasavvuru vardır. *Tehzibü'l-Ahlâk*'ta adalet, tüm faziletleri dengeleyen ve aşırılıklardan koruyan ana erdem olarak tanımlanır. Bu, aile ontolojisi için kritik bir başlangıç noktası sunar, zira ailenin işleyişindeki denge, sadece eşler arasındaki yasal veya duygusal uzlaşmayla değil, tüm evreni kuşatan ilahi bir düzenle bağlantılıdır.³⁷

Modern ailedeki en büyük krizlerden biri olan **ilişki dengesizliği** (eşler arası rol dengesizliği, duygusal ve ekonomik yük paylaşımındaki eşitsizlik), yine Miskeveyhçi Adalet kavramı ile ele alınabilir.³⁸ Miskeveyh, insanın varoluşsal temel fiilinin ayırt etme ve düşünme gücünde ortaya çıktığını belirtir.³⁹ Bu güç, nefs-i şehvî'ye (hayvani nefis) hizmet eden bir köle değil, asil ve yönetici bir güçtür.⁴⁰ Miskeveyh, insan eylemlerini iyileştirmeyi amaçlar; aksi takdirde insan, ahlaki görevlerini yerine getirmeyen ve bu yüzden palanga vurularak eşek yerine kullanılan bir ata benzetilir. Bu durum, aile hayatında adaletin sağlanmasının, bireyin nefsinin terbiye etmesi (kendi nefsinin, kızgın ve hayvani nefsinin eğiten insan örneği)⁴¹ ve düşünme gücünü ilim ve doğrulukla beslemesi⁴² gerektiğini gösterir. Aile, bu nefis disiplininin ilk uygulama alanıdır.

Adaletin fiilî uygulama alanlarından biri ise Miskeveyh'te **Ülfet** (dostluk, sevgi, yakınlaşma) erdemi üzerinden tesis edilir. Klasik felsefede *ülfet*, birliği sağlayan manevi yakınlık ve aşinalık olarak görülür. İbn Miskeveyh, sevgi türlerini analiz ederken, iyiliğe dayanan sevginin yavaşça oluşup yavaşça çözüldüğünü, oysa menfaatlere dayanan sevginin yavaşça oluşup daha hızlı çözüldüğünü belirtir.⁴³ Bu analiz, modern ailenin menfaat, merak ve geçici duygusallık üzerine kurulu zayıf bağlarına karşı, *iyilik ve erdem* temelinde inşa edilmiş güçlü ve kalıcı bir dostluk ya da vefa erdemini (*ülfet*) gerekli kılar.⁴⁴

³⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak = Ahlak eğitimi*, 29-31.

³⁷ İbn Miskeveyh, *Ahlakı Olgunlaştırma*, 22-24; İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak = Ahlak eğitimi*, 32-35.

³⁸ İbn Miskeveyh, *Ahlakı Olgunlaştırma*, 29-30; İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak = Ahlak eğitimi*, 39-41.

³⁹ İbn Miskeveyh, *Ahlakı Olgunlaştırma*, 22, 24; İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak = Ahlak eğitimi*, 32 vd.

⁴⁰ İbn Miskeveyh, *Ahlakı Olgunlaştırma*, 46; İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak = Ahlak eğitimi*, 60.

⁴¹ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak = Ahlak eğitimi*, 54; İbn Miskeveyh, *Ahlakı Olgunlaştırma*, 41.

⁴² İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak = Ahlak eğitimi*, 57-58; İbn Miskeveyh, *Ahlakı Olgunlaştırma*, 57-58.

⁴³ İbn Miskeveyh, *Ahlakı Olgunlaştırma*, 122-124; İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak = Ahlak eğitimi*, 155-157.

⁴⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak = Ahlak eğitimi*, 173 vd.; İbn Miskeveyh, *Ahlakı Olgunlaştırma*, 137 vd.

3.3. Gazâlî: Modern Manevi Boşluk Karşısında Manevi Disiplin ve İstikrar

İmam Gazâlî, *İhyâ-i Ulûmi'd-Dîn* ve *Kimyâ-yı Saâdet* gibi eserlerinde, ahlak felsefesi çerçevesinde içsel arınma, nefis terbiyesi ve manevi disiplin yoluyla ailenin muhtemel krizlere karşı dayanıklılığını artırmayı hedefler. Modern ailenin karşı karşıya kaldığı en ciddi kriz, ailenin kendi ülfet ve ünsiyet tabiatının aksine dışsal ve mekanik kalıplarla tesis edilmeye çalışılan standart paketleme modellerine indirgenmesidir. Böylece çocuklara **değer** temelli bir **disiplin** aktarımında boşluklar ve süreç içinde ortaya ciddi manevi erozyonlar çıkmaktadır. Gazâlî, bu eserlerinde, bireysel ve dolaylı olarak ailevi mutluluğa ulaşmanın temel eksenlerini sunar: **İlim Öğrenmek, Taharet** (İçsel ve dışsal temizlik) ve **Emr-i Ma'ruf ve Nehy-i Munker** (İyiliğin emredilmesi ve kötülüğün yasaklanması).⁴⁵

3.3.1. Taharet ve Nefs Terbiyesi

Gazâlî'ye göre, ebeveynlik görevi sadece bilgi aktarımı değil, öncelikle **Taharet** (Ruhun ve bedeninin temizliği) kavramına yapılan vurgu ile kalbin ıslahını esas alır.⁴⁶ Kalbin gıdası ilim ve hikmettir; ilimden mahrum bir kalp ise manen ölüdür ve dünya sevgisi ile mal düşkünlüğü bu kalbin güçlerini zayıflatır.⁴⁷ Gazâlî'nin bu yaklaşımı, modern aile yapılarının dışarıdan yüklenilen modellerine karşı, öncelikle 'içsel arınma' yoluyla değer ve disiplin temellerini önceleyen daha köklü bir model önerir. O, ilim tahsil etmenin her Müslümana farz olduğunu hatırlatır.⁴⁸ Zira "insanı hayvandan ayıran özellik sadece ilimdir".⁴⁹ Ailenin birincil görevi, çocukların nefislerini kibir, riya, hased ve gurur gibi helak edici sıfatlardan korumaktır, ki bu da Taharetin en önemli parçasıdır.⁵⁰

3.3.2. Emr-i Ma'ruf ve Nehy-i Munker: Otoriteyi Yeniden Tesis Etmek

Manevi krizlere karşı Gazâlî'nin getirdiği ikinci yapısal çözüm, **Emr-i Ma'ruf ve Nehy-i Munker** prensibinin hane içine bil fiil uygulanmasıdır.⁵¹ Gazâlî, bu ilkenin hem aile içi düzen hem de toplumsal ahlaki düzeyin korunması için zorunlu bir sosyal vazife olduğunu vurgular.⁵² Bu ilkenin aile içindeki uygulaması, modern otorite boşluğuna karşı etik bir denetim ve disiplin koyma imkânı sağlar. Gazâlî, Ali İmran suresinde: "*İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.*"⁵³ ayette bahsedilen ilkeleri dikkate alarak kurtuluşun ancak iyiliği emir ve kötülüğü nehiy düsturunda yattığını belirtir. Bu, ailenin sadece iç ahlakını değil, dış

⁴⁵ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzali 505/1111, *İhyau ulumi'd-din*, thk. trc.: Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974), 1/15 vd., 335 vd.; *İhyau ulumi'd-din*, 1974, 2/753 vd.; *Kimya-yı saadet*, 90, 93, 332.

⁴⁶ El-Gazzali, *Kimya-yı saadet*, 93; el-Gazzali, *İhyau ulumi'd-din*, 1974, 1/334 vd.

⁴⁷ El-Gazzali, *İhyau ulumi'd-din*, 1974, 1/55-57.

⁴⁸ El-Gazzali, *İhyau ulumi'd-din*, 1974, 1/5.

⁴⁹ El-Gazzali, *İhyau ulumi'd-din*, 1974, 1/55-57.

⁵⁰ El-Gazzali, *İhyau ulumi'd-din*, 1974, 1/59.

⁵¹ El-Gazzali, *Kimya-yı saadet*, 334-335 vd.

⁵² El-Gazzali, *İhyau ulumi'd-din*, 1974, 2/755-756 vd.

⁵³ "Meal-Kuran Yolu" (Erişim 03 Ekim 2025), Âli-i İmran 3/104.

dünyaya karşı duruşunu ve temizliğini de sürekli denetlemesi gerektiğini gösterir ve modern tüketim ahlakının aileyi içeriden çökertmesine karşı bir bariyer oluşturur.

3.4. Nasîrüddîn Tûsî: Modern Rol Karmaşası Krizine Karşı Yapısal Düzen ve Tedbir

Nasîrüddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî* eserinde, aile yönetimini (*Tedbîrü'l-Menzil*) ameli felsefenin yapısal bir parçası olarak konumlandırarak, modern ailedeki **rol ve sorumluluk karmaşasına** karşı rasyonel yönetim ve tanımlı erdemler hiyerarşisi sunar. Tûsî, aileyi sadece duygusal bir bağ değil, aynı zamanda idari disipline tabi, kaynakları rasyonel olarak yönetilen bir mikro-devlet olarak görür.⁵⁴

3.4.1. Eşin Yönetimi ve Kadınların Rolü

Tûsî'nin ev idaresi (*Tedbîrü'l-Menzil*) makalesinde, “**Eşin Yönetim ve İdaresi**” ve “**Çocukların Yönetim ve İdaresi**” gibi başlıklarla aile hiyerarşisini düzenler ve rollere net sınırlar çizer.⁵⁵ Tûsî, erkek (koca) için evde (aile) vücuttaki kalp gibidir, der. Tek bir kalbin iki vücudun hayat kaynağı olamayacağı gibi, tek bir erkek de iki evi kolaylıkla düzene koyamaz. Bu, erkeğin tek eşliliğe ve ailenin yönetimindeki merkezî rolüne yapılan vurguyu gösterir.⁵⁶

Kadınların rolüne gelince, Tûsî, erkeğin kadının zihnini sürekli evin önemli işlerini üstlenmesi, onun yararlarını göz önünde bulundurması ve geçim düzeninin gerektirdiği sorumlulukları yerine getirmesiyle meşgul edilmesi gerektiğini belirtir. Zira insan nefsi işsizliğe katlanamaz ve gerekli işlerden kaçınırsa, bu gerekli olmayan işlere yönelmeye yol açar. Bu, kadının evi düzenlemek, çocukları yetiştirmek ve hizmetçilerin işleriyle ilgilenmek gibi *Tedbîr* çerçevesinde aktif bir rol üstlenmesini gerekli kılar. Aksi halde eve zarar verecek şeylere yöneleceği endişesini ailenin yapısal düzenini olumsuz etkilemektedir.⁵⁷

3.4.2. Çocukların Eğitimi ve Rol Karmaşası Krizi

Tûsî'nin İbn Miskeveyh'ten de ilham aldığı pedagojik yaklaşımı, çocuk eğitimi ahlaki bir temele oturtur. Çocuklara, mal ve soyla ilgili olan niteliklerin değil, akıl, ayırt etme ve dinle hak edilen saygınlıkları tembihlemek gerekir. Çocuğa sünnetler ve dinî görevler öğretilmeli, bunları yapmaktan geri durmasıyla ilgili tedbirler alınmalıdır.⁵⁸

Tûsî'ye göre günümüzde hissedilen modern ailedeki rol karmaşasına karşı verilecek en net cevap, farklı sevgi ve saygı türleri arasındaki ayrımın net olarak belirli olmasıdır. Tûsî, başkan için baba tazimi gösterme, sultan hakkında arkadaş saygısı duyma veya akraba ve ana baba hakkında evlat sevgisi beslemenin karıştırılmasını; yani rol

⁵⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 187 vd.

⁵⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 199-207.

⁵⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 202.

⁵⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 202.

⁵⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 207-208.

karmaşasını “bilgisizlik ve mutlak bir bunaklık” olarak niteler ve bu durumun aile içinde “temel eğitimin düzensizliğine” işaret ettiğini belirtir.⁵⁹

Bu durum, modern ebeveynlikte sıkça görülen çocuklarla “arkadaş” olma eğilimine karşı net bir felsefi tavır ortaya koyar. Tûsî, sağlıklı otoritenin ve uygun sevgi ifadesinin sınırlarını netleştirmektedir. Çünkü evlat sevgisinin babanın sevgisinden eksik olduğunu, evlat sevgisinin *nedenli ve sebepli* olduğunu, oysa babanın sevgisinin *sebepsiz* ve daha güçlü olduğunu düşünmektedir.⁶⁰ Tûsî'ye göre rol belirsizliği, etik bir düzensizlikten ziyade, **bilişsel ve ahlaki bir kusurdur**.⁶¹

3.5. Klasik Felsefe Üçlüsünden Modern Krizlere Çözüm Önerisi

Üç düşünürün yaklaşımlarını, modern ailenin karşılaştığı krizlere tekil bir çözüm sunmak yerine, birbirini tamamlayan üç katmanlı bir ahlaki yapı oluşturduğu düşünülmelidir. Her ne kadar söz konusu sorun ve krizlere karşı her düşünürün spesifik olarak kendi eserlerinde hususi açıklamaları bulunmaktadır. Örneğin “Eyyühe'l-Veled” adlı risalesinde Gazâlî'nin çocuk eğitime müstakil yaklaşımları bulunmaktadır.⁶² İbn Miskeveyh ontolojik temel ve nihai normu (Adalet ve Nefs Islahı), Gazâlî manevi altyapıyı ve motivasyonu (Taharet ve Emr-i Ma'ruf), Nasîrüddîn Tûsî ise rasyonel idari yapıyı ve pratik uygulama etiği (Tedbîr ve 12 Fazilet) sağlayacağı şekilde bir kompozisyon olarak birlikte düşünmek mümkün görünmektedir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Klasik İslâm Ahlâk Felsefesi'nin aile ontolojisine yaklaşımı, modern ailenin karşılaştığı çok boyutlu krizlere karşı belli yönlerden tutarlı ve bütüncül cevaplar sunabilmektedir. Her ne kadar modern yaşam tarzında aile yapısında köklü değişiklikler ortaya çıksa da temel insani ihtiyaçlar hala geçerliliğini sürdürmektedir. İbn Miskeveyh'in evrensel **Adalet** ilkesi, ailede ebeveynlerin kendi arasında ve çocuklarla ilişkisinde hakkaniyetin etik temelini sağlarken; Nasîrüddîn Tûsî'nin **Tedbîrü'l-Menzil** disiplini, ailenin rasyonel yönetimi ve rolleri karmaşadan koruyan ilkesel bir erdemler teklifi sunar. Tûsî'nin rol karmaşasını “bilgisizlik ve mutlak bir gafillik” olarak nitelemesi, modern ailedeki sınır ihlali ve otorite boşluğunun sadece sosyolojik değil, aynı zamanda bilişsel ve ahlaki bir kusur olduğunu ortaya koyar.

Gazâlî ise, felsefi rasyonalizmi manevi disiplinle dengeleyerek, modern ailenin yaşadığı manevi erozyona karşı **Taharet** ve **Emr-i Ma'ruf** gibi prensiplerle içsel istikrar ve etik gözetim imkânı sağlar. Gazâlîci yaklaşım, ahlaki eğitimin dışsal şekillendirmeden önce içsel arınmanın hedeflemesi gerektiğini savunur.

⁵⁹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 259.

⁶⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 257.

⁶¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 260-261.

⁶² İmam Gazali, *Eyyühe'l-Veled*, çev. Ahmet Serdaroğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020).

Sonuç olarak, Klasik İslam Ahlâk Felsefesi geleneği, aileyi modern sosyolojinin indirgediği geçici bir sözleşme veya duygusal tatmin aracı olmaktan çıkarıp, bireyin ve toplumun *saadet* yolculuğunda kurumsal ve ahlaki bir zorunluluk olarak konumlandırmaktadır. “Sadet” kavramı temel ailevi yeterlilikler, yetkinlikler ve olgunlukların kazanılması zemini üzerinde ortaya çıkan uyumluluklardan neşet etmektedir. Bu üç düşünürün sentezi, modern aile krizlerine karşı, salt psikolojik çözümlerin ötesinde, yapısal adalet, rasyonel yönetim ve derin manevi disiplin ekseninde yeniden inşa sürecini zorunlu kılmaktadır. Klasik felsefenin bu üçlü cevabı, günümüz akademik çalışmalarında ailenin etiği ve yönetimi üzerine yeni ve daha sağlam bir ontolojik temel sunma potansiyeli taşımaktadır.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. *Politika*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2., 1983.
- Aristotle. *Politics*. thk. C. D. C. Reeve. Indianapolis, Ind: Hackett Pub, 1998.
- Avcı, Serdar Ünal- Duygu. “Kolektiviteden Bireyciliğe Geçiş: Aile ve Evlilik Kurumuna Dair Değişen Göstergeler ve Kaygılar”. *Turkish Studies-Social Sciences* Volume 14 Issue 5/Volume 14 Issue 5 (2019), 2641-2668. <https://doi.org/10.29228/TurkishStudies.37350>
- Barman, Kasım. *İslam Felsefesinde Aile Ahlakı-Nasiruddin et Tusi Örneği*-Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Bauman, Zygmunt. *Akışkan Aşk: İnsan İlişkilerinin Kırılganlığına Dair*. çev. Işık. Ergüden. İstanbul: Versus Kitap, 2009.
- Bauman, Zygmunt. *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*. Oxford: Wiley, 2013.
- Bayer, Ali. “Ailede Yaşanan Anlaşmazlıklar ve Çözüm Önerileri Conflicts in Family and Proposals for its Resolution”. *ANTAKİYAT/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2018).
- CDC. “About Adverse Childhood Experiences”. *Adverse Childhood Experiences (ACEs)*. 31 Ocak 2025. Erişim 24 Eylül 2025. <https://www.cdc.gov/aces/about/index.html>
- Çağrı, Mustafa. “Tedbîr’ü’l-Menzil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/260-261. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Çarkoğlu, Ali-Kalaycıoğlu, Ersin. *Türkiye’de Aile, İş ve Toplumsal Cinsiyet*. Türkiye: TÜBİTAK – SOBAG, 2013. <https://ipc.sabanciuniv.edu/Content/Images/CKeditorImages/20200329-00030759.pdf>
- Gafarov, Anar. “Ahlakın Kaynağı Bağlamında Bir Değer Olarak Aile: Nasiruddin Tusi Merkezli Bir Analiz”. *Beynâlxalq Metafizika Mərkəzi Metafizika jurnalı* 4/1 (2021).
- Gazali, Imam. *Eyyühe’l-Veled*. çev. Ahmet Serdaroğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Gazzali, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-, 505/1111. *İhyau ulumi’d-din*. thk. trc.: Ahmed Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974.

- Gazzali, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-, 505/1111. *Kimya-yı saadet*. thk. trc.: A. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1969.
- Giddens, Anthony. *Mahremiyetin Dönüşümü*. çev. İdris Şahin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Güven, Naciye-Köroğlu, Ahmet. "Boşanma Nedenleri ve Boşanma Sonrası Çocukların Sosyal Uyumu: Trabzon İli Örneği". *ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi (ODÜSOBİAD)*. <https://doi.org/10.48146/odusobiad.1279194>
- İbn Miskeveyh. *Ahlakî Olgunlaştırma*. çev. A. Şener v. dğr. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1983.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub, 421/1030. *Tehzibu'l-ahlak = Ahlak eğitimi*. thk. Cihat Tunç çevirenler: Abdulkadir Şener İsmet Kayaoğlu. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- Karaca, Nuray. "Türkiye'de Değişen Aile Yapısı: Ilıca Şeker Fabrikası Örneği". *Folklor/Edebiyat* 20/79 (01 Ekim 2014), 137-150.
- Lasch, Christopher. *Narsisizm Kültürü: Umutların Azaldığı Bir Çağda Amerikan Yaşamı*. çev. Suzan Öztürk-Ü. Hüsrev Yolsal. Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 1.basım., 2006.
- OECD, Organisation for Economic Co-operation and Development. "OECD Family Database". Bülten. *OECD*. Erişim 24 Eylül 2025. <https://www.oecd.org/en/data/datasets/oecd-family-database.html>
- Öngider, Nilgun. "Boşanmanın Çocuk Üzerindeki Etkileri Effects of Divorce on Children". *Psihiyatriye Guncel Yaklasimlar-Current Approaches in Psychiatry* 5/2 (2013), 140. <https://doi.org/10.5455/cap.20130510>
- Putnam, Robert D. "Bowling Alone: America's Declining Social Capital". *Journal of Democracy* 6/1 (1995), 65-78.
- Ṭūsī, Naşîr-ad-Dîn Muḥammad Ibn-Muḥammad at-. *Ahlâk-ı Nâsırî*. çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 3. baskı., 2016.
- TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. "Evlenme ve Boşanma İstatistikleri, 2024". Bülten. 24 Şubat 2025. Erişim 24 Eylül 2025. <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Evlenme-ve-Bosanma-Istatistikleri-2024-54194>
- TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. "İstatistiklerle Aile, 2024". Bülten. 14 Mayıs 2025. Erişim 24 Eylül 2025. <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Aile-2024-53898>
- TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. "İstatistiklerle Çocuk, 2024". Bülten. 18 Nisan 2025. Erişim 24 Eylül 2025. <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Cocuk-2024-54197>
- TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. "İstatistiklerle Kadın, 2024". Bülten. 06 Mart 2025. Erişim 24 Eylül 2025. <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Kadin-2024-54076>

- UNICEF, United Nations International Children’s Emergency Fund. “Child Protection Overview”. *UNICEF DATA*. Erişim 24 Eylül 2025. <https://data.unicef.org/topic/child-protection/overview/>
- WHO, World Health Organization. “Adverse Childhood Experiences International Questionnaire (ACE-IQ)”. Publication. 28 Ocak 2020. Erişim 24 Eylül 2025. [https://www.who.int/publications/m/item/adverse-childhood-experiences-international-questionnaire-\(ace-iq\)](https://www.who.int/publications/m/item/adverse-childhood-experiences-international-questionnaire-(ace-iq))
- Yeşil, Yunus. “Sosyal Veri | Dönüşen Algılar: Türkiye’de Evlenme ve Boşanma”. 17 Temmuz 2024. Erişim 24 Eylül 2025. <https://www.sosyalveri.net/analiz/donusen-algilar-turkiyede-evlenme-ve-bosanma>
- “Meal-Kuran Yolu”. Erişim 03 Ekim 2025. <https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/al-i-imran-suresi-3/ayet-104/kuran-yolu-meali-5>



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2025, 12 (3), 322-351

AİLE EĞİTİM PROGRAMLARININ (AEP) ÖNEMİ VE AİLEYE KATKILARI
The Importance of Family Education Programs (FEP) And Their
Contributions to the Family

İdris ERTÜRK

Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı, idriserturk@hotmail.com, ORCID: [0000-0002-6223-7367](https://orcid.org/0000-0002-6223-7367).

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	15.07.2025
Kabul Tarihi / Accepted:	01.12.2025
Yayın Tarihi / Published:	03.12.2025
Cilt / Volume:	12
Sayı / Issue:	3
Sayfa/ Pages:	322-351

Atıf / Cite as: Ertürk, İdris. "Aile Eğitim Programlarının (AEP) Önemi ve Aileye Katkıları" (The Importance of Family Education Programs (FEP) And Their Contributions to the Family). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 12/3 (2025), 322-351. Doi: 10.17859/pauifd.1743191.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd

AİLE EĞİTİM PROGRAMLARININ (AEP) ÖNEMİ VE AİLEYE KATKILARI* **

İdris ERTÜRK***

Öz

Aile bireylerinin eğitime yönelik çalışmalar, özellikle ebeveynlerin çocuk gelişimi, etkili iletişim, empati ve değer aktarımı konularında bilinçlendirilmesi, sağlıklı bir aile yapısının oluşmasında belirleyici bir rol oynamaktadır. Aile Eğitim Programları (AEP), söz konusu ihtiyaçları karşılamak amacıyla kurum ve kuruluşlarca yapılandırılmış; aile yapısını güçlendirmeyi, ebeveynlik yeterliklerini geliştirmeyi ve aile içi işlevselliği artırmayı hedefleyen rehberlik temelli eğitim süreçleridir. Bu çalışmada, “Aile eğitim programlarının aile yuvasına ve çocuk eğitime katkıları nedir?” sorusu temel problem olarak ele alınmış ve bu soruya bağlı olarak AEP’nin tanımı, kapsamı, amacı, önemi, aile içi ilişkilere ve ebeveynlik becerilerine katkısı incelenmiştir. Bunun yanında AEP’nin yeterince önemsenmemesinin nedenleri ile başarılı AEP örnekleri üzerinde durulmuştur. Araştırma, nitel araştırma desenlerinden literatür taraması ve doküman analizi modelleriyle yürütülmüştür. Elde edilen bulgulara göre AEP’lerin, evliliğe hazırlıktan kültürel değer aktarımına, ebeveynlik becerilerinin geliştirilmesinden aile içi iletişim, empati ve sorun çözme becerilerine kadar çok boyutlu katkılar sunduğu; ancak toplumsal algı, geleneksel yaklaşımlar, Türk eğitim sistemindeki yetersizlikler ve aile mahremiyetine dair duyarlılıklar gibi nedenlerle programların yeterince yaygınlık kazanamadığı, aile eğitim programlarının daha sistematik, kapsayıcı ve sürdürülebilir bir yapıya kavuşturulması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Aile, Evlilik, Aile Eğitim Programı, Evlilik Eğitimleri.

The Importance of Family Education Programs (FEP) And Their Contributions to the Family

Abstract

The efforts aimed at educating family members, particularly raising parents' awareness about child development, effective communication, empathy, and value transfer, play a decisive role in establishing a healthy family structure. Family Education Programs (FEP) are guidance-based educational processes structured by institutions and organizations to meet these needs, aiming to strengthen the family structure, develop parenting skills, and increase family functionality. In this study, the question “What are the contributions of family education programs to the family home and child education?” was addressed as the fundamental problem, and based on this question, the definition, scope, purpose,

* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Bu makale, 22-23 Mayıs 2025 tarihlerinde Tekirdağ’da düzenlenen II. Uluslararası Çağdaş Dinî Meseleler Sempozyumunda sunulan -yayımlanmamış- “Aile Eğitim Programlarının Aile Yuvasına ve Çocuk Eğitime Katkıları” başlıklı tebliğin genişletilerek makaleye dönüştürülmüş şeklidir.

*** Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı, idriserturk@hotmail.com, ORCID: [0000-0002-6223-7367](https://orcid.org/0000-0002-6223-7367).

importance, and contribution of AEP to family relationships and parenting skills were examined. Additionally, the reasons for the insufficient importance given to FEPs and successful FEP examples were discussed. The research was conducted using qualitative research methods such as literature review and document analysis. According to the findings, FEPs offer multidimensional contributions ranging from marriage preparation to the transmission of cultural values, the development of parenting skills, and family communication, empathy, and problem-solving skills. However, it was concluded that these programs have not gained sufficient popularity due to reasons such as social perception, traditional approaches, inadequacies in the Turkish education system, and sensitivities regarding family privacy, and that family education programs need to be made more systematic, inclusive, and sustainable.

Keywords: Religious Education, Family, Marriage, Family Education Program, Marriage Education.

Structured Abstract

Family is the most fundamental institution where an individual's personality is formed, values are acquired, and preparation for social life takes place. The function of the family directly affects not only the healthy development of individuals but also the peace and integrity of society. Therefore, the education of family members, especially raising awareness among parents about child development, communication, empathy, and value transfer, is of great importance. Family education programs (FEP) are guidance-based structures designed to respond to these needs, with the aim of strengthening family structures and improving parenting skills. FEPs are of great importance in terms of raising awareness and supporting families, strengthening family structures, contributing to children's education, and transmitting religious values on a solid foundation. In this context, the study examines the question, "What are the contributions of family education programs to the family home and children's education?" Based on this question, the definition, scope, purpose, importance, and contribution of FEP to family relationships and parenting skills are examined. The research was conducted using qualitative research methods such as literature review and document analysis. As a result of the study, it was found that FEPs provide prospective spouses with education on the importance of marriage and family life, prepare them for marriage, enlighten both prospective spouses and spouses as well as other family members about the rights and responsibilities of family members, that they impart communication, problem-solving, and empathy skills to family members, share information and skills that strengthen cooperation between spouses with participants, provide family support and security to spouses, play an important role in imparting parenting and child-rearing skills, and finally, raise participants' awareness of the importance of religious, national, and universal values. The study emphasized the importance of the subject by providing examples of successful FEPs implemented in Turkey and around the world. However, it was stated that these programs have not become sufficiently widespread due to society's perceptions of the family, tradition-based approaches, deficiencies in the education system, and sensitivities regarding family privacy. Based on the results of the study, recommendations were made regarding the need to strengthen FEPs at the legal and institutional levels, increase social awareness about the program, design its content in a manner sensitive to cultural and religious sensitivities, adopt successful practices as models, strengthen school-family collaborations on the subject, and support the program with further academic research.

1. GİRİŞ

Aile, biyolojik, hukukî veya duygusal bağlarla birbirine bağlı bireylerden oluşan en küçük toplumsal birimdir.¹ Bireyin doğumundan önce başlayan ve doğumdan itibaren hızlanan gelişim sürecinin şekillendiği, ona sevgi, güven ve destek sunan bu yapı, tarihin her döneminde ve coğrafyasında toplumların temel ve vazgeçilmeyen kurumu olmuş, insanlığın tanıdığı dinlerin geneli tarafından da önemsenmiştir. Onun bu kutsallığı, toplum hayatında düzeni, disiplini, huzuru ve devamlılığı sağlamasından ileri gelmektedir.²

Aile toplumun en küçük birimidir. Bu sebeple toplumda meydana gelen değişimler doğrudan aileyi de etkilemektedir. Özellikle 21. yüzyılın başından itibaren küreselleşme ve son çeyrek asırda dijitalleşme kaynaklı değişimler, toplumun tüm yapılarını olduğu gibi aileyi de önemli ölçüde etkilemiştir. Bu etki neticesinde aile kurumunun yapısı ve işleyişinden aile içinde bireylerin iş bölümüne kadar pek çok açıdan değişim yaşanmıştır.³ Hâliyle bu değişimler beraberinde pek çok sorunu da getirmiştir. Aile içi şiddet, boşanmalar, cinayetler gibi aile birliğini, dolayısıyla toplum yapısını sarsan olaylar çoğalmış, aile yapısında yaşanan bu tür sorunlar birçok ailenin dağılmasına neden olmuştur.

Bugün, insan ve insan gelişimi hakkında konuşan her din, bilim ve ideoloji için aile hâlâ en önemli mekanizmadır.⁴ İslam dini de evlenip aile oluşturmayı teşvik eden bir dindir. Kur'an-ı Kerim'e ve Hz. Muhammed'in (sas.) sözlerine⁵ bakıldığında evlenmeye, aile oluşturmaya özel bir önem verildiği görülmektedir. Kur'an-ı Kerim'de geçen *"İçinizden kendileri ile huzura kavuşacağınız eşler yaratıp aranızda sevgi ve rahmet var etmesi, O'nun varlığının delillerindendir. Bunda düşünenler için dersler vardır."*⁶ ayeti ile *"Aranızdaki bekârları, kölelerinizden ve cariyelerinizden elverişli olanları evlendirin."*⁷

¹ Aile tanımları için bk. "Aile", *Eğitim Ansiklopedisi* (Ankara: Ansiklopedi Yayınevi, 1966), 8; Ruşen Alaylıoğlu - Ferhan Oğuzkan, *Ansiklopedik Eğitim Sözlüğü* (İstanbul: Arif Bolat Kitabevi, 1968), "Aile", 9.

² Ahmet Okutan, *İnsanlık Tarihinin İlk Sosyolojik Kurumu Aile* (Ankara, 2009), 22.

³ Ali Bayer, "Değişen Toplumsal Yapıda Aile", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (01 Aralık 2013), 103-104; Celaleddin Çelik, "Değişim Sürecinde Türk Aile Yapısı ve Din", *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 8 (2010), 27.

⁴ Arife Gümüş, "İnsanın ve Toplumun İnşasında Ailenin Rolü", *Ailede Din Eğitimi*, ed. Gülsüm Pehlivan Ağırakça-Arife Gümüş (İstanbul: YEKDER Yayınları, 2018), 2.

⁵ Hz. Muhammed'in evliliği teşvik eden hadisleri için bk. Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahih-i Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Nikâh, 1; Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccac Kuşeyrî, *Sahih-i Müslim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Nikâh, 5; Ebu İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Nikâh, 1.

⁶ Rum, 30/21.

⁷ Nur, 24/32.

ayetlerinde insanlar hem evlenmeye teşvik edilmiş hem de bekâr olanların evlendirilmesiyle sorumlu tutulmuşlardır.

Evliliğin insanlık tarihi boyunca teşvik edilmesi ve dinî geleneklerde ailenin “kutsal bir yuva” olarak kabul edilmesi, günümüz dünyasında daha derin bir anlam kazanmaktadır. Modern toplumlarda karşılaşılan sosyal çözümler, bireysel yalnızlık ve değer kaybı karşısında, birçok ülke aile kurumunu korumayı ve desteklemeyi iç huzurun ve toplumsal barışın temel şartı olarak görmektedir. Zira toplumun temelini aile yapısı oluşturur. Aile kurumunun zayıflaması ya da çözülmesi, toplumsal yapının da çöküşünü beraberinde getirecektir.⁸

2025 yılı, Türkiye’de Cumhurbaşkanlığı kararıyla “Aile Yılı” olarak ilan edilmiştir. Bu kapsamda yıl içerisinde, ailenin korunması ve güçlendirilmesine yönelik çeşitli etkinliklerin ve projelerin hayata geçirileceği yetkili mercilerce ifade edilmiştir.⁹ Diğer taraftan aileyle ilgili sorunların olduğu, çeşitli zaman ve zeminlerde uzmanlar ve yetkili kişiler tarafından da gündeme getirilmekte, sorunların çözümü için çeşitli öneriler sunulmaktadır. Evliliklerin sağlıklı yürümesi, oluşabilecek sorunların akliselimle çözümlenmesi, özellikle de çocukların doğru bir şekilde yetiştirilmesi adına evlilik öncesinde ve sonrasında başta ebeveynler olmak üzere aile bireylerine aile rehberliği ve danışmanlık eğitimlerinin verilmesi öne çıkan önerilerden biridir. Önerilen eğitimlerden birini de Aile Eğitim Programları (AEP) oluşturmaktadır.¹⁰

1.1. Problem

İnsan, tabiatı gereği hayatı başkalarıyla paylaşmaya, ortak hedefler doğrultusunda iş birliği yapmaya ve mutluluğu sosyal bağlarla oluşturmaya yatkın bir varlıktır. Bu temel insanî ihtiyaçlar, bireyin yalnız başına değil, bir aile yapısı içinde tatmin bulmasını sağlar. Nitekim bireyin ruhsal huzuru ve toplumsal aidiyet duygusu büyük ölçüde sağlıklı bir aile ortamında gelişmektedir. Ahlakî temellere dayalı sağlam aile yapılarının yaygın olduğu toplumlar daha güçlü, istikrarlı ve uyumlu bir yapı sergilerken; aile bağlarının zayıfladığı toplumlarda çözülme, sosyal çöküntü ve değer erozyonu kaçınılmaz hâle gelmektedir.¹¹

Aile, bireyin sadece biyolojik, psikolojik ve sosyolojik olarak yetiştiği bir kurum değildir; aynı zamanda değerlerin, inançların ve ahlakî prensiplerin nesilden nesle aktarıldığı temel kurumdur. Sağlıklı ve sağlam bir aile yuvası, çocukların kişilik gelişimi, ahlakî ve dinî eğitimi üzerinde doğrudan etkilidir. Bu bağlamda, aile eğitim programları (AEP), ailelerin bilinçlendirilmesi ve desteklenmesi, aile yapısının güçlendirilmesi,

⁸ Halit Ertuğrul, *Adım Adım Evlilik* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2024), 17.

⁹ <https://www.aileyili.gov.tr/kategoriler/aile-yili-hakkinda/> Erişim: 22 Haziran 2025.

¹⁰ AEP’ler Türkiye’de, daha ziyade Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı tarafından yürütülmektedir. Yine çeşitli sivil toplum örgütlerince ve bazı belediyelerce bu tür programlar düzenlenmektedir.

¹¹ Ertuğrul, *Adım Adım Evlilik*, 16.

çocukların eğitimine katkı sağlanması, dinî değerlerin sağlam temeller üzerinde aktarılması açısından büyük önem taşımaktadır. Bununla birlikte, bu programların uygulanması ve yaygınlaştırılması yeterince sağlanamamıştır. Bunda AEP'nin yeterince anlaşılamaması ve programa gerekli önemin verilmemesinin büyük bir payının olduğu düşünülmektedir.

Bu çalışmada ailede eğitim programlarının tanımı, amaç ve önemi, kapsamı, programın aile yuvasına ve çocuk eğitimine katkıları, dünyada ve Türkiye'de uygulanan aile eğitim programları üzerinde durulmuştur. *"Aile eğitim programlarının aile yuvasına ve çocuk eğitimine katkıları nedir?"* sorusu araştırmanın temel problemini oluşturmaktadır. Temel problem doğrultusunda araştırmada şu sorulara cevap aranmıştır:

1. Aile Eğitim Programı (AEP) nedir?
2. AEP hangi kapsama ve içeriğe sahiptir?
3. AEP'nin önemi nedir?
4. AEP'nin amaçları nelerdir?
5. AEP'nin aile yuvasına sağladığı katkılar nelerdir?
6. Aile eğitim programlarının yeterince önemsenmemesinin temel nedenleri nelerdir?
7. Dünyada ve Türkiye'de uygulanan başarılı aile eğitim programları var mıdır?

1.2. Amaç ve Önem

Çocuklar, doğumdan önce başlayıp doğum sonrasında hızlanan bir eğitim sürecine girerler. Bu süreçte en önemli kaynak aile ortamıdır. Zira çocuğun sosyal, duygusal, zihinsel ve bedensel gelişimi öncelikle ailede başlar. Aile, çocuğun okul başarısına katkıda bulunmanın yanı sıra olumlu davranışlar kazanmasında ve sosyal ilişkiler kurma tarzını şekillendirmesinde rehberlik eder. Çocuğun yaşamındaki bu kritik rolü nedeniyle, anne-babaların hem ebeveynlik becerilerini hem de çocuk bakımı ve eğitimi konusundaki bilgi ve donanımlarını geliştirmeleri gerekmektedir.¹²

Bu araştırmanın amacı, Aile Eğitim Programlarının (AEP) aile yapısı ve çocuk eğitimi üzerindeki çok yönlü etkilerini analiz etmektir. Bu bağlamda çalışma, AEP'lerin tanımını, kapsamını, amaçlarını ve içeriğini ele alarak, aile bireylerinin hak ve sorumluluk bilincini geliştirmedeki, ebeveynlik becerilerini ve çocuk bakımı- eğitimi konusundaki yeterliklerini artırmadaki rolünü ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ayrıca programların,

¹² Çiğdem Kılıç, "Aile Eğitim Programları ve Türkiye'deki Örnekleri", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2010), 100.

iletişim, empati, sorun çözme, eşler arası iş birliği gibi aile içi etkileşim alanlarına sağladığı katkılar değerlendirilmektedir. Araştırma, aynı zamanda AEP'lerin kültürel ve dinî değer aktarımı sürecine katkısını incelemeyi; bununla birlikte, bu programların yeterince benimsenmemesinin altında yatan toplumsal ve yapısal nedenleri irdelemeyi amaçlamaktadır. Literatürde yer alan başarılı uygulama örneklerinden de hareketle, AEP'lerin —özellikle evlilik öncesi eğitim programlarının— sağlıklı, uyumlu ve sürdürülebilir aile yapısının inşasına katkı sağlayan bir model olarak önemi vurgulanmaktadır.

1.3. Yöntem

Bu çalışmada temel olarak nitel araştırma desenlerinden literatür taraması ve doküman analizi modelleri kullanılmıştır. Literatür taraması, belirli bir konuda yayınlanmış olabildiğince çok eserin derinlemesine ve sistematik olarak araştırılması ve belirlenmesi olarak tanımlanabilir.¹³ Bu model, araştırma probleminin sınırlarının tanımlanmasına, yeni araştırma konuları yakalanabilmesine, gelecek çalışmaların neler olabileceğinin belirlenmesine ve kullanılabilecek yöntemler açısından fikir edinmeye katkı sağlar.¹⁴ Bu doğrultuda araştırma konusuyla ilgili literatürde yer alan kaynaklar taranmış ve incelenmiştir. Araştırmada kullanılan diğer model ise doküman analizidir. Doküman analizi, yazılı materyallerin içeriğini dikkatli ve sistematik bir şekilde incelemeye imkân veren nitel araştırma modelidir. Bu model hem basılı hem de dijital belgelerin kapsamlı bir biçimde değerlendirilmesini sağlar; ilgili konu hakkında derinlemesine bir anlayış geliştirmek, anlam çıkarmak ve ampirik bilgi oluşturmak amacıyla verilerin detaylı incelenmesini ve yorumlanmasını içerir.¹⁵ Çalışmada doküman analizi yöntemiyle aile eğitim programlarına dair resmî dokümanlar, raporlar ve program içerikleri üzerine derinlemesine inceleme ve değerlendirme yapılmıştır. Kullanılan her iki yöntem, aile eğitim programlarının kapsamı, içeriği ve etkilerine dair kapsamlı ve güvenilir bilgi elde etmeye olanak sağlamıştır.

1.4. İlgili Çalışmalar

Yapılan taramalarda araştırma konusuyla doğrudan alakalı çeşitli araştırmalara ulaşılmıştır. Araştırmanın sınırları gereği bunların hepsini vermek mümkün gözükmemekle birlikte konunun daha iyi anlaşılması adına söz konusu çalışmalardan

¹³ Şener Büyükoztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2019), 47.

¹⁴ Serdar Aytekin Köroğlu, "Literatür Taraması Üzerine Notlar ve Bir Tarama Tekniği", *GİDB Dergi* 01 (01 Mart 2015), 61-69.

¹⁵ Ramazan Sak vd., "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Doküman Analizi", *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi* 4/1 (31 Mayıs 2021), 227-256; Bilgen Kırıl, "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi", *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (17 Haziran 2020), 170-189.

birkaçını vermenin faydalı olacağı düşünülmektedir. Bu çalışmalar kronolojik yayım tarihine göre şu şekilde gösterilebilir:

Tezel Şahin ve Kalburan'ın (2009) çalışması, aile eğitimi alanında çalışan araştırmacı ve uygulayıcılara katkı sunması amaçlanan bir derleme niteliğindedir. Çalışmada, mevcut literatür ışığında ailelerin eğitim ihtiyaçlarına dikkat çekilmekte ve özellikle çocuk eğitiminde ailenin desteklenmesine yönelik Türkiye bağlamında öneriler sunulmaktadır.¹⁶

Ekşi ve Kahraman'ın (2014) araştırmaları, AEP'lerin evli kadınlarda evlilik uyumuna ve aile sistemine etkisini incelemek amacıyla yapılmıştır. Araştırmada evli kadınların evlilik uyum düzeylerini ve aile sistemlerini değerlendirmek amacıyla iki adet ölçek geliştirilmiş ve bu ölçek katılımcılara uygulanmıştır. Araştırma sonucunda, uygulanan AEP'lerin özellikle evlilik uyumunu artırma ve aile sistemi içerisinde duygusal tepki verebilme becerisini geliştirme açısından etkili olduğu belirlenmiştir. Bununla birlikte, aynı programın aile içindeki problem çözme becerileri, iletişim kalitesi, rol paylaşımı, ilgi gösterme düzeyi, davranış kontrolü ve genel işlevsellik gibi alanlarda anlamlı bir etki oluşturmadağı tespit edilmiştir.¹⁷

Yıldız'ın (2015) çalışmasında öncelikle Türkiye'de uygulanmış başlıca AEP'lere yer verilmiştir. Ardından, ailelerde din ve değer eğitime yönelik özel bir ihtiyaç olduğu vurgulanarak, bu ihtiyacın arka planına ilişkin gerekçeler ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Bu çerçevede, "din ve değer temelli" aile eğitime yönelik bir model önerisi sunulmuştur.¹⁸

Durualp ve arkadaşları (2016) tarafından yürütülen çalışmada, okul öncesi eğitime devam eden 37-66 ay arasındaki çocuğa sahip annelere uygulanan AEP'lerin, annelerin bilgi düzeyleri ile çocuklarının gelişimi üzerindeki etkileri incelenmiştir. Araştırmacılar, yaptıkları alan araştırması sonucunda, aile eğitimi alan annelerin çocuk gelişimi ve eğitimi konusundaki bilgi düzeylerinde anlamlı bir artış gözlemlediklerini; ayrıca çocukların sosyal becerilerinde de olumlu gelişmeler tespit ettiklerini belirtmişlerdir.¹⁹

¹⁶ Fatma Tezel Tezel Şahin-F. Nilgün Cevher Kalburan, "Aile Eğitim Programları ve Etkililiği: Dünyada Neler Uygulanıyor?", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 25/25 (01 Ocak 2009), 1-12.

¹⁷ Halil Ekşi-Zehra Kahraman, "Bir Evlilik ve Aile Hayatı Eğitim Programının Evli Kadınlarda Evlilik Uyumuna ve Aile Sistemine Etkisi", *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 36/36 (31 Ocak 2014), 129-145.

¹⁸ Zafer Yıldız, "Aile Eğitim Programları ve Din- Değer Merkezli Aile Eğitimi İhtiyacı", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (2015), 159-183.

¹⁹ Ender Durualp vd., "Okul Öncesi Dönemdeki Çocukların Annelerine Verilen Aile Eğitiminin Annelerin Bilgi Düzeyleri ile Çocukların Gelişimlerine Olan Etkisinin İncelenmesi", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/4 (02 Ocak 2016), 1706-1722.

Koca ve Yüksel'in (2017) çalışmaları da bir saha araştırmasına dayanmaktadır. Araştırmacılar, elde ettikleri bulgular sonucunda AEP'lerin evli annelerin, evlilik doyumlarını, evlilikte sorun çözme becerilerini ve psikolojik iyi oluş düzeylerini geliştirdiğini ifade etmişlerdir.²⁰

Ay ve Şahan (2018), araştırmalarında AEP kapsamında düzenlenen kursların katılımcı ebeveynlerin anne-babalık davranışları ve becerileri üzerindeki etkilerini incelemiş; ayrıca bu kursların yetişkin eğitimi bağlamındaki etkililiğini değerlendirmeyi amaçlamışlardır. Araştırma sonucunda, katılımcıların aile eğitimi kurslarını önemsedikleri, bu programların yaygınlaştırılması, hatta zorunlu hâle getirilmesini önerdikleri, ancak anne baba katılımına ilişkin birtakım sorunlara çözümler bulunması gerektiğini ifade ettikleri belirtilmiştir.²¹

Abdulahkimoğulları ve Samancı (2022) araştırmalarında 0-18 yaş arası çocukların ailelerine aile eğitimi veren rehber öğretmenlerin karşılaştıkları sorunları ve bu sorunları etkileyen faktörleri incelemişlerdir. Araştırmada aile eğitimi kurslarının açılmasında yaşanan problemler, kursiyer kaynaklı problemler ve kurs programından kaynaklı problemler ortaya konulmuştur.²²

Pehlivan Ağırakça (2022) çalışmasında 2016 yılından itibaren uygulanan Ailede Din Eğitimi Programı'nı (ADEP) çeşitli yönleriyle incelemiştir. Araştırmacı çalışmasında programın faydalı yönleriyle iyileştirilmesi gereken yönlerine işaret etmiş, bu hususta çeşitli önerilerde bulunmuştur.²³

Arslan ve Ulaş (2022), çalışmalarında değer odaklı AEP'lerin ebeveynlerin anne-babalık becerileri, aile iklimi ve değer merkezli yaşam üzerindeki etkilerini incelemişlerdir. Araştırma bulgularına göre, programın katılımcı ebeveynlerin anne-baba memnuniyetini ve değer odaklı yaşam düzeylerini artırdığı tespit edilmiştir.²⁴

²⁰ Dilek Akça Koca-Müge Yukay Yüksel, "Bir Aile Eğitim Programının Evli Annelerin Evlilik Doyumu, Evlilikte Sorun Çözme Becerisi ve Psikolojik İyi Oluşuna Etkisi", *International Journal of Field Education* 3/1 (01 Ağustos 2017), 1-19.

²¹ Ferhat Ay-Gülsün Şahan, "Aile Eğitimi Kurslarının Yetişkin Eğitimi Bağlamında Etkililiğinin Değerlendirilmesi", *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (30 Nisan 2018), 66-86.

²² Sedat Abdulahkimoğulları-Osman Samancı, "Aile Eğitimi Veren Rehber Öğretmenleri Kurslarda Karşılaştıkları Sorunların İncelenmesi", *Milli Eğitim Dergisi* 51/234 (09 Mayıs 2022), 1343-1356.

²³ Gülsüm Pehlivan Ağırakça, "Türkiye'de Aile Eğitimi Uygulamaları: Ailede Din Eğitimi Programı (ADEP) Örneği", *Diyanet İlmi Dergi* 58/4 (20 Aralık 2022), 1517-1550.

²⁴ Adem Arslan-Abdülhak Halim Ulaş, "Değer Odaklı Aile Eğitim Programının Anne Babalık Becerilerine, Aile İklimine ve Değer Odaklı Yaşama Etkisi", *Uluslararası Sosyal Bilgilerde Yeni Yaklaşımlar Dergisi* 6/1 (30 Haziran 2022), 88-109.

2. Aile Eğitim Programı (AEP) Nedir?

İnsanoğlu dünyaya tamamlanmış bir varlık olarak değil, gelişmeye ve olgunlaşmaya açık bir şekilde gelir. Bu nedenle insanın bulunduğu her yerde, onun varoluşunu sürdürmesi ve anlamlandırmasıyla ilgili çeşitli ihtiyaçların ortaya çıkması tabiidir. Bu açıdan, ‘İnsan varsa ihtiyaç da vardır’ demek yerinde bir ifadedir. Evlilik ve aile de insan için bir ihtiyaçtır. İnsanın ihtiyaç duyan varlık olması açısından evlilik çok daha derin anlamlara sahiptir.²⁵ Ancak hiç kimse zahmet çekmek üzere, daha ağır yüklerin altına girmek için evlenmez. Evet, evliliğin ve oluşturacağı ailenin yeni sorumluluklar ve birtakım külfetler getirdiğini bilir; bununla birlikte evlilikle birlikte mutlu olacağına ve huzur bulacağına inanır.

Toplumdaki huzur ve mutluluk, toplumu oluşturan fertlerin mutluluğuyla doğru orantılıdır. Bireyin içinde yetiştiği ailedeki mutluluğu ile kendisinin oluşturduğu ailedeki mutluluğu iş hayatından komşuluk ilişkilerine, çevreyle barışık yaşamasına, arkadaşlarıyla olan samimiyetine, verimli çalışmasına ve birçok yönüne etki eder. Aile kurumunda ortaya çıkan bozukluklar ve dengesizlikler de topluma sosyal, ekonomik, kültürel ve ahlaki bozukluklar ve dengesizlikler olarak yansır.²⁶

Son yüzyılda ortaya çıkan ekonomik, sosyal ve kültürel değişimler, aile ve evlilik kurumlarında da çok ciddi yapısal ve işlevsel değişimler ortaya çıkarmıştır. Mutsuz evlilikler, günden güne artan boşanmalar, eşe karşı işlenen suçlar ve dağılan aileler neticesinde ortada kalan ve anasız ya da babasız büyüyen çocuklar sadece toplumumuzun değil, dünyanın çözüm bekleyen bir sorunudur. Başlangıçta mutlu olmak için kurulan yuvalar çok geçmeden boşanmalarla son bulmaktadır. Bunda günümüzün getirdiği sosyal ve kültürel değişimlerin etkisinin yanında eşlerin evliliğin sorumluluğunu taşıyacak yeterli bilgi ve becerilere sahip olmayışlarının tesirinin olduğu söylenebilir.

Öte yandan bugün, diğer toplumlarda olduğu gibi toplumumuzda gerçekçi olmayan beklentilerle başlayan birçok evlilik bulunmaktadır. Toplumsal hayattaki değişikliklerle birlikte aile içi roller ve sorumluluklarda da değişiklikler olmuştur. Dolayısıyla fertlerin evlilik öncesinde başta eş seçimi olmak üzere aile oluşturma sürecini sağlıklı yürütebilmenin; evlilik sonrasında ise bu birlikteliği mutlu bir şekilde sürdürmenin, çocukların yetiştirilmesinin inceliklerini alabilecekleri danışmanlık ve rehberlik hizmetlerine, evlilik ve aile eğitimlerine ihtiyaçları vardır. Bu eğitimler, bireyleri hayata ve mesleğe hazırlamak için verilen okul ve meslek eğitimleri kadar önemlidir. Aile toplumun en önemli yapısı olduğuna göre bu yapının uzun yıllar ayakta kalabilmesi adına böyle bir eğitimin gerekliliği tabii ve önemli kabul edilmelidir. Anne-babaların aile birliğinin sürdürülmesinde ve çocukların yetiştirilmesinde rolünün önemi bilinmesine rağmen bu

²⁵ Nevzat Tarhan, *Bilinçli Aile Olmak* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 40.

²⁶ Bülent Şen, *Evlilik Öncesi Çift Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2024), 45.

yeterlikleri kazandıracak eğitimlerin önemi son yıllarda anlaşılmaya başlanmıştır. Bu önemin anlaşılmasında içinde yaşadığımız zamanın şartlarının ebeveyn ve çocuk eğitimine hissettirdiği ihtiyacın büyük etkisi olmuştur.

İşte AEP'ler, eşlerin birbirlerine ve aile fertlerine karşı görev ve sorumluluklarını, ebeveynlik ve çocuk yetiştirme becerilerini geliştirmeyi amaçlayan programlardır.²⁷ Bu programlar; çiftlerin ebeveynlik sorumluluklarını geliştirmelerine yardımcı olmayı, aile bağlarını güçlendirmeyi, çocuk eğitimi ve gelişimi konusunda aileleri bilgilendirmeyi, özellikle dezavantajlı çocuklar ile ailelerine destek sağlamayı ve çocukların okula başlarken öğrenmeye hazır hâle gelmelerine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.²⁸

3. Aile Eğitim Programının Kapsamı ve İçeriği

AEP'ler, ebeveynlere ve aile bireylerine yönelik eğitimlerdir. Programların içeriği genellikle iletişim ve ebeveynlik becerileri, empati, duygusal zekâ ve problem çözme konularını kapsar. Bu kapsamda program içeriklerinde ailenin yapısı ve önemi, aile içi iletişim, evlilikte roller, haklar ve sorumluluklar, eşler arası çatışmaları önleme yöntemleri, sorun çözme becerileri, kendini ve eşini tanıma, ailenin hayat döngüsü, ebeveyn-çocuk ilişkileri, çocuk yetiştirme, akrabalarla iletişim, aile bütçesi oluşturma, ergenlerle iletişim, dinî uyum ve ritüeller ile cinsellik gibi konular yer almaktadır.²⁹

4. Aile Eğitim Programlarının Önemi ve Amaçları

Günümüzde bireyler okul öncesinden başlayıp üniversiteye, hatta lisansüstü eğitime kadar devam eden bir süreçte çok çeşitli eğitimlerden geçmektedir. Önemli bir kısmı zorunlu olan bu eğitimlerle bireyin çeşitli yönlerden geliştirilmesi ve programların amaçları doğrultusunda çeşitli bilgi ve becerilerin kazandırılması amaçlanmaktadır.³⁰ Söz konusu zorunlu-örgün eğitimlerin yanı sıra bilgisayar kullanımından dil öğrenmeye, çiçek yetiştiriciliğinden kuaförlüğe, yapay zekâ kullanımından güvenlik hizmetlerine kadar birçok alanda eğitimler düzenlenmektedir. Bazı meslekler için bu eğitimler zorunlu tutulmaktadır. Söz gelimi araç kullanmak isteyenlere bir sürücü kursuna katılıp ehliyet

²⁷ Esra Işık-Haktan Demircioğlu, *Okul Öncesi Dönem Bilinçli Farkındalık Aile Eğitim Programı* (Ankara: Nobel Yayınları, 2023), 3.

²⁸ Fatma Tezel Şahin-Saide Özbey, "Aile Eğitim Programlarına Niçin Gereksinim Duyulmuştur?", *Aile ve Toplum* 3/12 (2007), 8.

²⁹ Millî Eğitim Bakanlığı, *12-18 Yaş Aile Eğitimi Kurs Programı* (Ankara: MEB Yayınları, 2014), 13-20; Şen, *Evlilik Öncesi Çift Eğitimi*, 69-70.

³⁰ Bu amaçlar ve eğitimin çeşitli işlevleri için bk. John S. Brubacher, "Eğitimin Amaçları", çev. Sabri Büyükdüvenci, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 16/1 (1983), 413-426; Gülnur Candan Hamurcu, "Eğitimin Amaçları ve İşlevleri", *Eğitime Giriş*, ed. Zülfü Demirtaş vd. (İstanbul: Lisans Yayınları, 2022), 19-32; Tuğba Yanpar Yelken, "Eğitim Amaçları", *TÜBİTAK Bilim ve Toplum Başkanlığı Popüler Bilim Yayınları* (Erişim 15 Haziran 2024); İdris Ertürk, "Eğitimin Amaç ve İşlevleri", *Eğitime Giriş*, ed. M. Fatih Genç-Zehra Duran (İstanbul: Lisans Yayınları, 2024), 15-30.

almak, bazı meslekleri ifa için özel yeterlikleri taşımak ve birtakım eğitimleri almak zorunlu tutulmaktadır.

Sağlıklı bir evlilik yapmak ve aile kurabilmek için eğitime ihtiyaç vardır. Araba kullanırken doğru kararlar almak, güvenliği sağlamak ve sorumlulukları yerine getirmek ne kadar önemliyse benzer şekilde evlilik ve aile içinde de doğru kararlar almak, sağlıklı iletişim kurmak, duygusal ve psikolojik sorumlulukları yerine getirmek o kadar gereklidir. Ailenin oluşumu ve devamlılığı, araç kullanımından tabii ki daha önemlidir. Bu nedenle aileye verilen önemin artırılması, çiftlere evlilik öncesinde zorunlu eğitimlerin sunulması ve evlilik sonrasında da çeşitli eğitim programlarıyla destek sağlanması, toplumun uzun vadeli refahını güvence altına almak açısından ihmal edilmemesi gereken bir gerekliliktir.

Modern dönemde aileler, hızla değişen toplumsal yapı, ekonomik zorluklar ve dijital dünyanın etkisiyle bir dizi yeni zorlukla karşı karşıyadır. Kimi ebeveynler bu süreci kendi deneyimleri ile aşmaya çalışırken kimileri de uzman görüşüne müracaat etmektedir. Sorunlu davranışlar mevcut yöntemlerle giderilemiyorsa, ailelerin bu zorlukları aşabilmesi için çeşitli şekillerde desteklenmesi gerekmektedir. Zira geçmişte diğer aile bireylerinin desteğiyle aşılan bu sorunlar, ailelerin çekirdekleşmesi, aile içi ilişkilerin boyut değiştirmesi, modern zamanların getirdiği zorlukların çetrefilleşmesi vb. nedenlerle farklı yöntemlerin ve ilave desteklerin geliştirilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda, AEP'lerin aile bireylerinin sağlıklı ilişkiler kurabilmesinde ve çocukların doğru adımlarla yetiştirilmesinde önemli bir rol üstlendiğini söylemek gerekir.

Her eğitim programı belli amaçlar doğrultusunda hazırlanır ve uygulanır. Eğitimde müfredatı ile öğretim yöntemlerini ve ölçme-değerlendirme süreçlerini belirleyen temel unsurlar, eğitimde gözetilen amaçlardır. Bu itibarla amaçların, eğitim konusunun özünü oluşturduğu söylenebilir.³¹ AEP'ler de belli amaçlar gözetilerek oluşturulmuş programlardır. Bu amaçlar, eğitim programının hedefleri gözetilerek programı hazırlayanlar tarafından oluşturulmuştur. AEP'lerin amaçları da hazırlanan programlarda belirtilmiştir. Örnek olması açısından Millî Eğitim Bakanlığı'nca hazırlanıp uygulanan AEP'nin amaçlarını şu şekilde göstermek mümkündür:³²

1. "Aile içi ilişki ve iletişim kalitesini geliştirerek toplumun temel yapı taşı olan aile bağlarının, millî, manevî, ahlakî ve kültürel değerlerle güçlendirilmesi,
2. Tüm yaş aralıklarındaki gelişim özelliklerini ve gelişim alanlarını (bedensel, zihinsel, dil, sosyal ve duygusal) desteklemek için yapılması gereken etkinliklerin tanıtılması,
3. Aile içi ilişkileri nitelik yönünden geliştirerek çocukların kişisel, sosyal, duygusal ve akademik yönden desteklenmesi,

³¹ Ahmet Cevizci, *Eğitim Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2010), "Eğitimin Amaçları".

³² Millî Eğitim Bakanlığı, *12-18 Yaş Aile Eğitimi Kurs Programı*, 3-4.

4. Etkili iletişim becerilerini kazandırarak anne ve babaların kendi bireysel yaşam kalitelerinin geliştirilmesi,
5. Anne-babaların, kendileri ve çocuklarıyla olan ilişkilerinde, aile içindeki roller ve karar alma süreçlerinde, toplumsal cinsiyet ayırımı yapmayan, eşitlikçi ve katılımcı bir yaklaşım içinde olmalarını sağlayarak “aile içi demokrasi” bilincinin geliştirilmesi,
6. Anne-babaların risk etkenlerinin kendileri ve çocukları üzerindeki duygusal ve davranışsal etkilerini fark etmelerini sağlayarak riskli durumlarla başa çıkma becerilerinin geliştirilmesi,
7. Anne-babalara, aile içinde yaşanacak olası çatışmalı ilişkileri yönetebilme becerilerinin kazandırılması,
8. Kadının güçlendirilmesi, güvenli anneliğin sağlanması ve aile eğitiminde babanın desteğinin artırılması,”

Görüldüğü üzere AEP’lerde katılımcılara gerek eşler arasında gerek ebeveyn-çocuk ilişkilerinde gerekse diğer aile bireyleriyle ilişkilerde sağlıklı iletişim becerileri ile çocukların fiziksel, zihinsel ve sosyal becerilerinin gelişim süreçlerine katılmalarına yardımcı olacak bilgi ve becerilerin kazandırılması amaçlanmaktadır. Bu programların temel amaçları, aile içinde ortaya çıkabilecek problemlere çözüm önerileri sunmak ve ebeveynleri bu konuda bilgilendirmektir. Bu açıdan bakıldığında, AEP’lerin aileler için rehberlik rolüne sahip önemli bir program olduğu söylenebilir.

5. Aile Eğitim Programlarının Aileye Katkıları

Aile içindeki ilişkiler, çocukların gelişimi ve aile yuvasının huzuru açısından büyük önem taşır. AEP’ler, başta ebeveynler olmak üzere aile bireyleri arasındaki ilişkinin kalitesini artırmak için çeşitli beceriler geliştirmeyi amaçlar. Elde edilen kazanımlar dikkate alındığında programların aile yuvasına katkıları şu başlıklar altında sıralanabilir:

5.1. Evliliğe Hazırlık

Sağlam bir aile yapısı güçlü bir evliliğe dayanır. Güçlü bir evlilik için eşlerin fiziksel ve psikolojik açıdan sağlıklı olmalarının yanında evliliğin önemini, gereklerini ve sorumluluklarını bilmesi ve bunları üstlenebilecek yeterliklere sahip olması gerekir. Ailenin sağlam temeller üzerine kurulması, binasını teşkil ettiği toplumun da güçlü ve sağlam bir yapıya kavuşturur. Bu yapıdan neşet edecek çocuklar da aynı şekilde öz güvenli, sağlıklı ve mutlu bireyler olarak topluma kazandırılmış olur. Günümüzde evlilik birliğinin oluşturulmasında her ne kadar sevgi, aşk vb. unsurlar ön planda tutulsa da gerek evlilik birliğinin devamı gerekse çocukların himayesi ve yetiştirilmesi adına daha sağlıklı adımların atılması önem arz etmektedir.

Evlilik, sadece duygusal bir bağ kurmakla kalmaz, aynı zamanda hayat boyu sürecek bir ortaklık ve karşılıklı sorumluluklar içerir. Evlilik öncesi eğitimlerde, eşlerin birbirlerine karşı görev ve sorumluluklarını bilmeleri için, evlilikten beklediklerini doğru

bir şekilde ifade etmeleri, ilişkilerinde karşılaştıkları zorlukları daha sağlıklı bir şekilde ele almaları önemlidir.

Evlilik hazırlığı yapanlara belki de en büyük destek, onlara evlilik konusunda rehberlik etmektir. Zaman zaman TV programları, konferanslar, seminer, vaaz ve hutbeler yoluyla bu tür bilgilendirmeler yapılırsa da ulaştığı kitle ve bıraktığı etki bakımından bu tür etkinlikler yetersiz kalmaktadır. Özellikle nikâh öncesinde çiftlere yönelik düzenlenecek AEP'ler ise evlilik konusunda evlilik adaylarına pek çok konuda sağlıklı bilginin verilmesine öncülük edecektir.³³

5.2. Aile Bireylerinin Hak ve Sorumlulukları

Aile, sadece duygusal bir birliktelik değil; aynı zamanda hukukî, ahlakî ve sosyal sorumlulukların da paylaşıldığı; bireylerin rollerini, görevlerini ve sınırlarını ilk öğrendiği temel toplumsal kurumdur. Bu yapının sağlıklı işleyebilmesi, başta eşler olmak üzere ailedeki bireylerin hak ve sorumluluklarını bilmesi ve bunları yerine getirmesiyle mümkün hâle gelir. Bunun için de aile bireylerinin bilgilendirilmesi ve bilinçlendirilmesi gerekir.

Bireyler, eğitim süreçleri sayesinde sorumluluklarını öğrenme imkânına sahip olur. Eğitim programlarında incelendiğinde bu noktada pek çok kazanım yer almaktadır. Aile olmanın önemi ve gerektirdiği sorumluluklara kısmen de olsa eğitim programlarında yer verilmiştir.³⁴ Bununla birlikte genelde ortaokul ve lise çağlarında verilen bu tür bilgiler öğrencilere sınıf geçmeyi temin eden bilgi birikimden öteye gitmemektedir. Hâl böyle olunca, özellikle evlilik çağında olan ya da yeni evlenmiş gençler aile olmanın gerektirdiği bilgi ve beceriye yeterince sahip değildir. Bu tür bilgi ve becerilerin farklı kanallarla eş adaylarına ya da eşlere verilmesi gerekmektedir. AEP'lerin, bu noktada önemli bir rol üstleneceği düşünülmektedir.

Programlar aracılığıyla eşlere, evlilik kurumunun gerektirdiği karşılıklı hak ve sorumluluklar anlatılır; sadakat, paylaşım, karşılıklı saygı, ekonomik sorumluluk, çocukların bakımı ve eğitimi gibi temel alanlarda çiftlerin yükümlülükleri üzerinde durulur.³⁵ Bu farkındalık, evlilik içindeki rol çatışmalarının ve beklenti uyumsuzluklarının azalmasına, adalet ve dengeye dayalı bir birlikteliğin oluşmasına zemin hazırlar.

³³ Günümüzde bazı kurum ve kuruluşlar, evlilik hazırlığı yapan ve evli olan çiftlere bu konuda eğitim vermektedir. Örnek için bk. SBB, Samsun Büyükşehir Belediyesi, "Büyükşehir'den anlamlı bir proje daha: "Güçlü aile, güçlü Samsun"; ŞB, Şahinbey Belediyesi, "Evlilik Okulu Projesi"; KB, Kartal Belediyesi, "Kartal'da 'Evlilik Öncesi Eğitim Programı' Başladı."

³⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Gül, *Geçmişten Günümüze Din Derslerinde Aile* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2025).

³⁵ Sema Şimşek-Hasan Atak, "12-18 Yaş Aile Eğitimi Programının Aile İşlevlerine Etkisi", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 13/Ek 1 (29 Aralık 2021), 165.

Ayrıca AEP'ler, evlilikte sadece bireysel hakların değil, aynı zamanda birlikte yaşamının getirdiği ortak yükümlülüklerin de altını çizer. Evliliğin "sorumluluk paylaşımı" olduğu vurgulanarak çiftlerin ev içi görev dağılımı, karar alma süreçleri ve çocuk yetiştirme konusunda ortak hareket etme bilinci geliştirilir.³⁶ Bu programlar aynı zamanda kadının aile içindeki konumunun güçlendirilmesi açısından da önemli bir işlev görür. Kadının ekonomik, sosyal ve duygusal haklarına dikkat çekilir; böylece geleneksel rol kalıplarından kaynaklanan eşitsizliklerin önüne geçilmesi hedeflenir. Bazı AEP içerikleriyle temel insan hakları, çocuk hakları, kadın hakları gibi toplumsal düzeyde de önem arz eden konulara değinerek aile bireylerinde hukuki bilinç oluşturulur; şiddet, ihmal, ayrımcılık gibi durumların olumsuz etkileri öğretilerek bireylerin kendilerini ve diğer aile üyelerini koruma refleksi güçlendirilir. Bu yönüyle AEP'ler, hem aile içi adaletin hem de toplumsal dengenin sağlanmasına yönelik eğitici bir işlev üstlenir.

5.3. Ebeveynlik ve Çocuk Yetiştirme Becerileri

Ebeveynlik, çocuğun doğum öncesinden yetişkinlik dönemine kadar geçen gelişim sürecinde, onun fiziksel, duygusal, sosyal ve zihinsel ihtiyaçlarının karşılanarak sağlıklı bir birey olarak yetişmesini destekleme süreci olarak tanımlanabilir. Toplumsal değerlerin hızla değişim gösterdiği günümüzde, ebeveynler çocuklarını bu yeni değer yapılarıyla nasıl yetiştirecekleri, onlara karşı nasıl bir tutum sergileyecekleri noktasında karmaşa yaşamaktadır. Bu belirsizliğin giderilmesi, eşlerin ebeveynlik sürecinde çocuk eğitimi ve gelişimi konusunda donanımlı hâle getirilmeleriyle mümkün olabilir. Bu noktada hem devletin hem de sivil toplum kuruluşlarının, aileleri destekleyici eğitim ve rehberlik hizmetleri sunma sorumluluğu bulunmaktadır. Zira hangi toplumsal dönüşüm yaşanırsa yaşansın, değişmeyen temel gerçek, ailenin çocuğun yaşamındaki belirleyici ve yönlendirici rolünü sürdürmekte olduğudur.³⁷

Aile, çocuğun dünyaya geldiği andan itibaren yaşama, kendisine diğer bireylere ilişkin bilgiler edindiği ilk ortamdır. Bebeklikten yetişkinliğe uzanan çocuğun gelişim sürecinde eğitim kurumları, öğretmenler ve arkadaşlar gibi birçok çevresel faktörün etkisi olsa da eğitimin ilk verildiği kurum olan aile çocuğun gelişiminde en büyük etkiye sahiptir.³⁸ Özellikle çocukların fiziksel, duygusal ve zihinsel gelişimleri, ailedeki etkileşimlere bağlıdır. Çocuklar; değerlerini, duyguları ve konum beklentilerini aile üyeleriyle olan etkileşimleri sayesinde öğrenir.³⁹ Çocukların eğitimi, sadece okulda değil,

³⁶ Sevda Uluğtekin vd., "Çoğulcu Demokratik Toplum İçin Aile Eğitimi Projesi", *Aile ve Toplum* 2/5 (2002), 32.

³⁷ Fatma Tezel Şahin-Saide Özbey, "Aile Eğitim Programlarına Baba Katılımının Önemi", *Toplum ve Sosyal Hizmet* 18/1 (15 Nisan 2007), 40.

³⁸ Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), 135.

³⁹ Mahmut Tezcan, *Eğitim Sosyolojisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1985), 136; Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, 135.

aynı zamanda evde de devam eden bir süreçtir. Ebeveynlerin çocuklarıyla aktif bir şekilde ilgilenmesi, onların akademik başarıları üzerinde önemli bir etkiye sahiptir.

Aile, çocuğun ilk etkileşimde bulunduğu, sevgiyi, güveni ve temel yaşam değerlerini öğrendiği sosyal çevredir. Özellikle çocukluk döneminde aile bireylerinin sevgi temelli rehberliği, çocuğun kendini gerçekleştirme açısından kritik öneme sahiptir. Bu dönemde aile, çocuğun zihninde yer edecek model ve değerlerin kaynağını oluşturur.⁴⁰ Aile içinde çocuk, yalnızca bakım gören bir varlık değil, aynı zamanda bir birey olarak değer görebildiği ölçüde kendine olan güvenini inşa eder. Güçlü bir rol model olan ve çocuğunun değerini fark eden ebeveyn, onun hayatına en büyük katkıyı sunan kişidir.⁴¹

Çocuk eğitimi yalnızca bilişsel gelişimle sınırlı olmayan, duygusal, ahlakî ve sosyal yönleri de içeren karmaşık bir süreçtir. Bu süreçte en etkili rehber ise çocuğun ilk sosyal çevresi olan ailesidir. Tutarlılık, sevgi ve saygı temelli yaklaşımlar, çocukların suç davranışlarından uzak, sorumluluk sahibi bireyler olarak yetişmelerinde belirleyici olmaktadır.⁴² Dolayısıyla ebeveynler başta olmak üzere aile bireylerinin aile içi ilişkiler ve çocuk yetiştirme konusunda bilgilendirilmesi ve bilinçlendirilmesi gerekmektedir.

Çoğu ebeveyn, başta karı-koca ilişkileri olmak üzere çocuk yetiştirme konusunda yeterli bilgi ve beceriye sahip değildir. Bunun en büyük sebebi eğitim süreçleri, özellikle de örgün eğitim içerisinde bu konularda gereken bilgi ve becerinin verilmemesidir. Türkiye özelinde tartışacak olursak, eğitim müfredatımızda aile konusuna, eşlerin sorumluluklarına, ebeveyn çocuk ilişkilerine temas edilmekle⁴³ birlikte doğrudan ebeveyn becerilerini kazandıran bir eğitimden söz etmek mümkün gözükmemektedir. Hâl böyle olunca bu eğitimden mahrum kalan eşler, eksiklerini farklı kanallarla giderme yoluna gitmektedir. Kaynağını genelde görsel ve sosyal medyanın oluşturduğu bu kanallar, kimi zaman faydalı bilgiler verseler de iletişimin tek taraflı olması, ailevi sorunların kendine özel durumlarının bulunması, çiftlerin bu konuda aynı yaklaşımı sergilememesi gibi nedenlerle yanlış yönlendirmelere sebebiyet verebilmektedir.⁴⁴

Bireyin karakter gelişimi, davranış biçimlerinin şekillenmesi ve iyi-kötü algısının oluşumu, öncelikle sosyalizasyonun başladığı temel kurum olan aile aracılığıyla

⁴⁰ Mehmet Can, *Çocuk Psikolojisi ve Ergenlik Dönemi* (İstanbul: EZR Yayıncılık, 2019), 9.

⁴¹ Doğan Cüceloğlu, *İçimizdeki Çocuk* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002), 123; Mehmet Can, *Çocukta Özgüven ve Zekâ Gelişimi* (İstanbul: EZR Yayıncılık, 2019), 36.

⁴² Nevzat Tarhan, *Sen, Ben ve Çocuklarımız* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 25.

⁴³ Gül, *Din Derslerinde Aile*, 258-263.

⁴⁴ Vusala Güleç, "Aile İlişkilerinin Sosyal Medya ile Birlikte Çöküşü", *Yeni Medya Elektronik Dergisi* 2/2 (01 Mayıs 2018), 105-120; Veysel Erol, "Sosyal Medyanın Türk Aile Yapısına Etkisi", *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 24/43 (30 Aralık 2022), 1127-1139; Ömer Acar - Hüseyin Koçak, "Etkileşimlerin ve Görünürlüklerin Arttığı Sosyal Medyanın Aile İşleyişine Etkisi", *Social Mentality And Researcher Thinkers Journal (Smart Journal)* 9/67 (29 Ağustos 2024), 2723-2732.

gerçekleşmektedir. Çocuğun sosyal uyumunun ve karakter inşasının sağlıklı bir biçimde gelişebilmesi, büyük ölçüde ebeveynlerin bu süreçteki tutum ve yaklaşımlarına bağlıdır.⁴⁵ Bu nedenle ebeveynlerin, çocuk gelişimi ve değer aktarımı konularında bilinçlendirilmesi ve bilgilendirilmesi önemlidir. Araştırmalar, aile eğitimlerinin ebeveynlerin çocuklarını daha iyi tanımalarını sağladığını, çocuklarıyla olan iletişimlerini daha sağlıklı ve etkili hâle getirerek olumlu yönde etkilediğini ortaya koymaktadır.⁴⁶

AEP'lerin aileye en önemli katkısının ebeveynlik becerileri ve çocuk eğitimi konusunda olduğu söylenebilir. Zira AEP'ler, ebeveynlerin çocuklarıyla olan ilişkilerini daha bilinçli, duyarlı ve yapıcı biçimde yürütmelerine olanak tanıyan önemli bir rehberlik işlevi görmektedir. AEP'lerin ebeveynlik becerileri ve çocuk eğitime katkıları şu şekilde ifade edilebilir:

AEP'ler, ebeveynlere çocukların davranış sorunlarını azaltmaya yönelik sosyal beceri, duygu düzenleme, öz düzenleme becerileri ve problem çözme yeteneklerini geliştirmeye yönelik stratejiler kazandırma adına önemli bir fırsattır.⁴⁷

AEP'ler, ebeveynlerin çocuklarının öğrenme süreçlerine nasıl katkı sağlayabileceğini gösterir ve okul başarısını artırmaya yardımcı olur. Ebeveynlere sadece çocuk yetiştirmenin teknik yönlerini değil; çocuklarının duygusal, sosyal ve ahlakî gelişimlerine karşı sorumluluklarını da öğretir. Onların davranışlarını yönlendirme sürecinde baskıcı veya cezalandırıcı değil, rehberlik edici ve anlayışlı bir tutum kazandırmanın önemini hatırlatır. AEP'lere katılan ebeveynlerin çocuklarının okul başarısı, sorumluluk duygusu ve sosyal uyum becerilerinde artış gözlemlendiği araştırmalarla da ortaya konmuştur.⁴⁸

AEP'ler, ailelerin, çocuklarına pozitif disiplin yaklaşımları uygulamaları, çocukların toplumsal hayata daha sağlıklı bir şekilde uyum sağlamalarını temin eder. Ayrıca, çocukların öz güven ve karakter gelişimi gibi alanlarda önemli katkılar sağlar.

AEP'ler anne babalara, çocuğa dinî ve ahlakî değerleri pedagojik bir yaklaşımla, sevdirek aktarma yollarını öğretmektedir. Özellikle ahlak ve din eğitimi merkezli eğitim programları din eğitiminin baskı aracı olmadan, çocuğun gelişim özelliklerine uygun

⁴⁵ Öznur Şen Karadağ-Tarık Tuncay, "Aile Eğitim Programı (AEP) ve Ebeveynlik Becerileri Arasındaki İlişkilerin Yararlanıcıların Gözünden İncelenmesi: Kontrol Gruplu Bir Çalışma", *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 22/54 (17 Mart 2022), 14.

⁴⁶ Karadağ-Tuncay, "Aile Eğitim Programı ve Ebeveynlik Becerileri", 13; Erdoğan Özel-Hikmet Zelyurt, "Anne Baba Eğitiminin Aile Çocuk İlişkilerine Etkisi", *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 36 (17 Ağustos 2016), 9.

⁴⁷ Işık-Demircioğlu, *Bilinçli Farkındalık Aile Eğitim Programı*, 5.

⁴⁸ Durualp vd., "Aile Eğitiminin Annelerin Bilgi Düzeyleri ile Çocukların Gelişimlerine Olan Etkisinin İncelenmesi", 1715; Özel-Zelyurt, "Anne Baba Eğitiminin Aile Çocuk İlişkilerine Etkisi", 27.

şekilde sunulması, çocuğun inançla sağlıklı bir bağ kurmasına yardımcı olmaktadır.⁴⁹ Böylece çocuk yalnızca bilgi boyutuyla değil, kişilik ve kimlik temelinde de gelişmektedir.

AEP'ler dijital dünya ve teknolojinin etkilerine karşı aileleri bilinçlendirir, çocukların doğru ve güvenli bir şekilde teknoloji kullanmalarına yardımcı olur.

5.4. İletişim, Empati ve Sorun Çözme Becerileri

19. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan ekonomik, sosyal ve kültürel değişimler, aile yapısında önemli yapısal ve işlevsel dönüşümlere yol açmıştır. Bu durum yukarıda da söz edildiği üzere aile yapısında birtakım dengesizlikler ve bozukluklar yaratmıştır. Bunun neticesinde pek çok aile dağılmış; şiddet, boşanma, intihar ve cinayet gibi istenmeyen hâdiseler çoğalmıştır.⁵⁰

Aile içi ilişkilerdeki güçlükler, genellikle iletişimsizlikten, yanlış anlama ve öfke yönetiminden kaynaklanmaktadır. AEP'ler, eşler arasında sağlıklı ve sürdürülebilir bir iletişim tarzının oluşmasına önemli katkılar sunar. Bu programlar, ebeveynlerin çocuklarıyla kurdukları ilişkilerde daha derinlikli bir empati geliştirmelerine imkân tanır. Bu sayede çocukların duygusal ve ruhsal ihtiyaçlarını daha doğru biçimde anlamaları ve karşılamaı kolaylaşır. Böyle bir yaklaşım, aile ortamında huzurun, sevginin ve karşılıklı desteğin hâkim olduğu sağlıklı bir iklimin oluşmasına, aile içindeki çatışmaların daha sağlıklı bir şekilde çözülmesine ve aile bağlarının güçlenmesine önemli ölçüde katkı sağlar.

Eşlerin birbirleriyle ya da çocuklarıyla, çocukların ebeveynleriyle ya da kardeşleriyle kurduğu iletişim olarak tanımlanabilecek⁵¹ aile içi iletişim, ailede sağlıklı, akılcı ilişkilerin devamlılığı açısından önemli bir konudur. Günümüzde yaşanan ailevî sorunların temelinde aile içi iletişimin zayıflığının ya da sağlıklı iletişimin kurulamamasının büyük etkisi olduğu bilinmektedir. Özellikle eşler arasında yaşanan iletişimsizlik ya da çatışmalar aile düzenini bozan temel faktörlerden biridir.

Evlilik sürecinde eşler arasında, ebeveyn-çocuk ilişkilerinde, çevre ve akrabalarla ilişkilerde çeşitli sorunlarla karşılaşmak mümkündür. Bu sorunların başında çatışmalar gelmektedir. Eksik iletişim veya yanlış anlama kaynaklı birtakım çatışmalar ailede kalıcı, hatta aileyi bitirici sorunlara sebep olabilmektedir. Aile içindeki çatışmalar, genellikle yanlış anlaşılmalara ve öfke patlamalarından kaynaklanmaktadır. Önemli olan, evliliklerde

⁴⁹ Pehlivan Ağırakça, "Ailede Din Eğitimi Programı (ADEP)", 1544-1547.

⁵⁰ Bülent Kara, "Türkiye'de Aile Yapısının Değişimine Etki Eden Dinamikler", *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 40 (2018), 374-385; Celaleddin Çelik, "Değişim Sürecinde Türk Aile Yapısı ve Din", *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 08 (2010), 25-35; Ali Bayer, "Değişen Toplumsal Yapıda Aile", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Aralık 2013), 101-129.

⁵¹ Sultan Şahin-Neriman Aral, "Aile içi iletişim", *Ankara Sağlık Bilimleri Dergisi* 1/3 (01 Aralık 2012), 62.

sorun yaşamamak değil, sorunlarıyla başa çıkabilen bir aile olmayı başarabilmektir. Eşler bu konudaki becerilerini, bazı temel noktaları öğrenme yoluyla geliştirebilirler.⁵² Erken dönemlerde gerekli müdahalelerin yapılmaması sorunların bireylerin hayatlarında süreklilik göstermesine neden olabilmektedir. Ancak bu tür sorunlar, etkili bir sorun çözme becerisiyle ele alındığında, evlilik ilişkisinin veya genel anlamda aile yapısının güçlenmesine katkı sağlayan bir fırsata dönüşebilir. Zira sorun çözme, bir beceri alanı olarak eğitim yoluyla öğrenilebilen, öğretilen ve geliştirilebilen bir yeterlilik olarak kabul edilmektedir.⁵³

Aile üyelerinin birbirleriyle etkili bir şekilde iletişim kurabilmesi, çatışmaların sağlıklı bir şekilde çözülmesini sağlar. Eşlerin birbirlerini anlaması, aile içinde sevgi ve saygı temelli bir ortam yaratır.⁵⁴ Eşler, birbirleriyle diyalog kuramıyorlarsa ya da sürekli çatışmalı bir iletişim içindeyseler, yapmaları gereken ilk şey birbirlerinin iletişim dilini öğrenmeleridir.⁵⁵ Eşlerin bu noktada atacağı adımlar yaşanabilecek pek çok olumsuzluğun, çatışmanın önünü alabilir.

Aile içinde bir bir iletişim çatışması yaşandığında aile fertlerinin en önemli sorunlarından biri bunu nasıl çeceklerini bilememeleridir. Zira evlilerin geneli, evliliği nasıl yürütecekleri, birbirleriyle ve diğer aile fertleriyle nasıl iletişim kuracakları, sorunları nasıl aşacaklarına dair bir eğitime sahip değildir. Buna dair bilgilerin bir kısmı çiftlerin ya kendi anne babasından ya çevresinden ya da TV filmleri, diziler ve kadın programlarından gördükleriyle sınırlı kalabilmektedir.⁵⁶ Türkiye’de de evlilik eğitimlerinin sınırlı olması, eşleri çok önemli bir rehberlik hizmetinden mahrum bırakmaktadır. AEP’lerle bu açık bir nebze olsun doldurulmaktadır.

AEP’lerin ebeveynlere ve diğer aile fertlerine kazandırmayı hedeflediği önemli özelliklerden biri de empatidir. Empati, başkasını kendimiz gibi değerlendirmek, onları da kendimiz kadar değerli hissetmek; onlar için de kaygı duymak demektir.⁵⁷ Bir nevi “diğerkamlık” olarak da ifade edebileceğimiz empati, kendimizi başka insanların yerine koymak, kendimiz için düşündüğümüzü başkası için de düşünmek şeklinde açıklanabilir.

AEP’ler, başta ebeveynler olmak üzere aile bireylerindeki yetersizlikleri gidererek oluşabilecek olumsuzlukları önleyici bir role sahiptir. Bu program, bireylere diğer aile fertleriyle sağlıklı iletişim kurma, başkalarını anlama, empati kurma becerileri kazandırır. Özellikle çatışma durumunda nasıl hareket edilmesi gerektiği noktasında bilgiler verir,

⁵² Azize Nilgün Canel, *Evlilik ve Aile Hayatı* (İstanbul: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Yayınları, 2012), 55.

⁵³ Koca-Yüksel, “Aile Eğitim Programının Evli Annelerin Evlilik Hayatına Etkisi”, 3.

⁵⁴ Koca-Yüksel, “Aile Eğitim Programının Evli Annelerin Evlilik Hayatına Etkisi”, 15.

⁵⁵ Nevzat Tarhan, *Evlilik Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2006), 73.

⁵⁶ Ali Bayer, “Ailede Yaşanan Anlaşmazlıklar ve Çözüm Önerileri”, *Antakiyat: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2018), 230.

⁵⁷ Tarhan, *Bilinçli Aile Olmak*, 141.

bireylere meydana gelebilecek çatışmaları çözme stratejileri sunarak, bu çatışmaların yapıcı bir şekilde izalesini sağlar.⁵⁸

5.5. Eşler Arasında İş Birliği

Ailede eşlerin, çocukların eğitimi ve günlük yaşamları konusunda ortak bir dil ve iş birliği geliştirmesi önemlidir. Özellikle çocukların yetiştirilmesi noktasında ebeveynlerin birlikte hareket etmesi gerekir. Onların birbirleriyle ve diğer aile fertleriyle olan ilişkilerinde tutarlı davranması istikrarlı bir aile hayatını temin eder. Bu durum, çocukların istikrarlı bir ortamda büyümelerini sağlar.

AEP'ler, eşlerin birbirlerinin rollerini, sorumluluklarını ve beklentilerini daha iyi anlamalarına katkı sağlayarak aralarındaki iş birliğini güçlendirir. Özellikle geleneksel rol dağılımlarının yeniden değerlendirildiği çağdaş toplumlarda, ev içi sorumlulukların ortaklaşa yürütülmesi aile bütünlüğü açısından önem arz etmektedir. Programlar sayesinde eşler, "biz" bilinciyle hareket etmenin, sadece fiziksel değil, duygusal ve sosyal anlamda da birlikte yol almanın gerekliliğini kavrar.⁵⁹

AEP'ler, eşlerin iletişim becerilerini geliştirmekle kalmayıp; çatışma çözme stratejileri, empati temelli yaklaşım ve birlikte karar verme süreçlerine yönelik uygulamalar sunarak, aile içinde karşılıklı anlayışın ve destekleyici tutumun güçlenmesine önemli katkı sağlar. Bu durum yalnızca ev içi huzuru değil, çocukların psikososyal gelişimini de olumlu yönde etkiler. Zira çocuklar, iş birliği içinde olan ebeveynlerden güven, istikrar ve sorumluluk duygularını daha kolay öğrenirler.⁶⁰

Ayrıca programlarda vurgulanan ortak hedef belirleme, birlikte plan yapma ve kriz anlarında dayanışma içinde olma uygulamaları, aile birliğinin sürekliliğini ve dayanıklılığını pekiştirir. Bu sayede eşler sadece eş değil, aynı zamanda bir ekip gibi hareket etmeyi öğrenir. Bu da evlilik ilişkisini güçlendirir ve aile içi çatışmaların azalmasına katkı sağlar.

5.6. Aile Desteği ve Güven

Sağlıklı bir aile ortamı için, istikrarlı ve etkili bir iletişimin yer aldığı, huzurlu bir aile ortamı gereklidir. Huzurlu bir aile ortamı olmadan çocuklara birtakım dinî ve ahlakî değerleri kazandırmak pek mümkün değildir. Sevgi ve güven duygusunun baskın olduğu aileler, dış dünyanın yaratmış olduğu üzüntü ve kaygılardan kurtaran bir sığınağa dönüşür. Aile içinde karşılıklı güven duygusu ve dayanışma, aile bireylerini, özellikle de

⁵⁸ Işık-Demircioğlu, *Bilinçli Farkındalık Aile Eğitim Programı*, 164-166; Koca-Yüksel, "Aile Eğitim Programının Evli Annelerin Evlilik Hayatına Etkisi", 16.

⁵⁹ Arslan-Ulaş, "Değer Odaklı Aile Eğitim Programının Anne Babalık Becerilerine, Aile İklimine ve Değer Odaklı Yaşama Etkisi", 101-102.

⁶⁰ Atalay Yörükoğlu, *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk* (İstanbul: Özgür Yayınları, 1989), 84-91.

çocukları dış ortamlarda etkileyebilecek pek çok olumsuzluğun etkisinden korur.⁶¹ Ebeveynlerin birbirlerine duygusal destek vermesi, çocuklara güvenli ve sevgi dolu bir ortam sunar. Bu da çocukların duygusal ve psikolojik gelişiminde önemli bir rol oynar.⁶²

AEP'ler, aile bireyleri arasındaki karşılıklı güveni güçlendirecek tutum ve davranışları teşvik eder. Ebeveynlerin açık iletişim, empatik dinleme ve yapıcı geri bildirim gibi yöntemleri öğrenmesi, aile bireylerinin kendilerini değerli ve güvende hissetmesini sağlar. Bu sayede çocuklar duygularını ifade etmekten çekinmez, ebeveynler ise birbirlerine karşı daha anlayışlı bir tutum sergilerler.

AEP'ler, aile bireylerinin birbirlerine karşı duygusal anlamda destekleyici olmalarını sağlar. Özellikle çocukların duygusal gelişimi açısından hayatî olan "koşulsuz kabul" ve "duygusal güven" ilkeleri, eğitim içerikleri aracılığıyla ebeveynlere aktarılır. Böylece bireyler birbirini suçlamadan, yargılamadan dinlemeyi ve çözüm odaklı yaklaşmayı öğrenir. Yine bu programlar, ailelerin yalnız olmadığını, ihtiyaç duyduklarında başvurabilecekleri sosyal, psikolojik ve pedagojik destek kaynaklarının varlığını fark ettirir. Bu durum aile bireylerine yalnızlık ve çaresizlik duygusu yerine aidiyet ve güçlenme duygusu kazandırır.

5.7. Kültür ve Değer Aktarımı

Küreselleşmeyle birlikte dünya genelinde toplumların gelenek ve göreneklerinde yozlaşmaların olduğu ve değer kayıplarının yaşandığı bilinen bir gerçektir. Değerler, toplumdaki bireylerin korumaları sayesinde nesilden nesle aktarılarak yıllarca devam ettirilebilir veya göz ardı etmeleri durumunda zamanla kaybolur.⁶³ Dolayısıyla değerlerin korunması ve devamlılığının sağlanması gerekmektedir. Bu görev başta bireyler olmak üzere, ailelerin, toplumların kurum ve kuruluşların ortak sorumluluğunda olan bir görevdir.

Çocuklar, ahlakî değerleri ya çevrelerindeki insanları taklit ederek ya da yetişkinler tarafından bilgilendirilerek öğrenirler. Ahlakî değerlerin kazanılması ve davranışa dönüştürmeye istekli olunması için değerlerin iyi olup olmadığı, neden iyi olduğu, bu değere uygun davranış sonucunda ne tür kazanımların elde edileceği gibi hususların çocuklara kavratılması gerekmektedir.⁶⁴

Aile, çocukların fizikî olarak geliştikleri bir ortam olmanın yanında temel ahlakî değerlerin kazandırıldığı, duygusal ve manevî gelişimin sağlandığı en temel eğitim

⁶¹ Mustafa Köylü-Cemil Oruç, *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2017), 117; Cüceloğlu, *İçimizdeki Çocuk*, 53.

⁶² Haluk Yavuzer, *Ana-Baba ve Çocuk* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2001), 34.

⁶³ Yakup Topal, "Değerler Eğitimi ve On Kök Değer", *Mavi Atlas* 7/1 (01 Mayıs 2019), 246.

⁶⁴ Bilal Yorulmaz, *Ailede Değerler Eğitimi* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2017), 167.

öğretim yuvasıdır.⁶⁵ Aile, bu eğitim-öğretim yuvası olma rolünü temel ahlakî değerlerin bilgisini vererek, ahlakî duygular uyandırarak ve bunların uygulanmasını sağlayarak yerine getirir.⁶⁶ Doğruluk, dürüstlük, cömertlik, cimrilik, temizlik, düzenlilik, dağınıklık, çekingenlik, sosyallik, saygı, merhamet ve sorumluluk gibi değerler çocuğun karakter gelişiminde aile içinde öğretilen en temel kavramlar arasında yer alır.⁶⁷ Kısaca çocuklar oturmasını, kalkmasını, konuşmasını, yemesini, içmesini vb. davranışları aileden öğrenir. Yine aile sayesinde çocuklara toplumun sahip olduğu millî ve dinî kültür, gelenek ve görenekler aktarılır. Bu yönüyle aile, değerleri kuşaktan kuşağa aktaran bir yapıyı ifade ederken, geleneğin aktarılması konusunda önemli bir fonksiyon da icra etmektedir.⁶⁸

AEP'ler ailelere değerler eğitiminin önemi noktasında bilinç kazandırır. Programlar aracılığıyla ebeveynler; millî, manevî, evrensel ve toplumsal değerlerin çocuklara nasıl kazandırılacağı konusunda bilgi ve beceri edinir; ayrıca değerlerin, gelenek ve göreneklerin aktarımı konusunda pedagojik duyarlılık geliştirirler. Bu durum hem bireysel kimliğin inşasını hem de aidiyet duygusunun güçlenmesini destekler.

6. Aile Eğitim Programına Önem Verilmemesinin Nedenleri

Buraya kadar ele aldığımız başlıklarda AEP'lerin aile önemini etraflıca vermeye çalıştık. Bununla birlikte AEP'lerin yeterince yaygınlaşmadığını ifade ettik. Peki, aile gibi toplumun ve ülkenin temeli olan bir kurumun gerek kuruluşu gerekse işleyişiyle ilgili eğitimlere neden yeterince önem verilmemektedir? Açıkçası bu durumun başlı başına bir problem olduğunu söylemek gerekir. Aile eğitimlerinin yeterince önemsenmemesinin ve yaygınlaşamamasının pek çok sebebi vardır. Bunlardan birkaçını kısaca açıklamamız mümkündür.

6.1. Toplumsal Algı

Toplumda ailenin oluşturulması ve devamlılığı genellikle tabî bir süreç olarak görülmektedir. Buna göre insanlar evliliği ve aile yaşantısını, daha çok biyolojik ve duygusal bir gereklilik olarak algılamaktadır.⁶⁹ Bunun bir eğitim meselesi olduğu göz ardı edilmektedir. Bu algı neticesinde pek çok insan ihtiyacı olmasına rağmen bu tür eğitimlere katılmaktan çekinmektedir.

⁶⁵ Mustafa Köylü, "Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi", *Ailede Değerler Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 105.

⁶⁶ Yorulmaz, *Ailede Değerler Eğitimi*, 112.

⁶⁷ Necdet Subaşı, "Toplumsal Değişme, Aile ve Yeni Risk Alanları", *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslam* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 510-523; Mehmet Zeki Aydın, *Ailede Ahlak Eğitimi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 8.

⁶⁸ İbrahim Turan, *Geçmişten Günümüze Değerlerle Yaşamak* (Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2021), 75.

⁶⁹ Tarhan, *Evlilik Psikolojisi*, 18-20.

6.2. Geleneğe Dayalı Yaklaşım

Türk toplumunda aile içi roller ve sorumlulukların, genelde geleneksel yaklaşımlara göre şekillendiği bir gerçektir. Evlilik ve aile eğitimiyle ilgili konular, geleneksel anlayışa göre daha çok “öğrenilen bir şey” değil, “doğal bir süreç” olarak kabul edilir. Dolayısıyla bu tür eğitimlerin önemi birçok insan tarafından bilinmediği gibi böylesi eğitimlere katılan ya da bu noktada danışmanlık hizmeti alan bireyler “sorunlu” olarak kabul edilmektedir.

Oysa günümüz toplumu geçmişe göre çok daha karmaşık ve hızlı değişen bir yapıya sahiptir. Aileyle ilgili algılar ve yaklaşımlar çok farklı bir aşamaya evrilmiştir. Modernleşme süreci, ailenin kuruluş yapısından iç ilişkilerin düzenlenişine, eş ve çocuk rollerinden karar alma mekanizmalarına ve sorumluluk algılarına kadar aile kurumunun pek çok boyutunda köklü dönüşümlere yol açmıştır.⁷⁰ Geleneksel toplum yapısında töre, örf, âdet ve dinî referanslarla şekillenen aile modeli; modernleşmenin getirdiği zihniyet değişimi, bireycilik eğilimi ve rasyonel yaşam anlayışının etkisiyle önemli bir sarsıntı geçirmiştir.⁷¹ Hâl böyle olunca aile bireylerinin oluşan yeni durumlar karşısında bilgilendirilmesi ve bilinçlendirilmesi gerekmektedir. Ne var ki, konuya dair bilinç henüz olması gereken noktada değildir.

6.3. Eğitim Sistemindeki Eksiklikler

Günümüz eğitim sistemlerinde daha çok akademik başarıya ve kariyer gelişimine odaklanılmıştır. Hazırlanan programlarla bireylerin meslekî bilgi ve becerilerinin geliştirilmesi, iş hayatına, üretim faaliyetlerine katkı sunulması, ekonomik ve ticarî faaliyetlerin artırılması hedeflenmektedir.⁷² İnsan ilişkileri, aile yönetimi ve duygusal zekâ gibi konular programlarda çeşitli derslerde kısmî olarak işlense de bunun yeterli olduğu söylenemez. Özellikle de aile oluşturulması, aile bireylerinin birbirleriyle ilişkileri, karı-kocanın sorumlulukları ve ilişkileri, çocuk yetiştirilmesi gibi konularda gerekli bilgi ve becerilerin kazandırıldığından söz etmek zor gözükmemektedir.⁷³ Birtakım yaygın eğitim programlarıyla bu açık kapatılmaya çalışılsa da bu programlarla ulaşılan kitleye bakıldığında durumun pek de iç açıcı olmadığı ifade edilebilir. Problemin en önemli boyutu ise bu tür eğitimlerin genel eğitimin bir parçası hâline getirilmesi gerektiği düşüncesinin hâlâ tam anlamıyla yerleşmemiş olmasıdır.

Aile eğitimleri aracılığıyla aktarılan bilgilerin bireylerin hayatlarına dokunarak ihtiyaç duydukları alanlardaki eksikliklerini gidermelerine yardımcı olması, verilen

⁷⁰ Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu* (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2017), 140-141.

⁷¹ Çelik, “Değişim Sürecinde Türk Aile Yapısı ve Din”, 2010, 27.

⁷² Barış Sarısoy, “Akademik Odaklı Eğitimin Yarattığı Kirli Bir Başarı Motivasyonu”, *Öğrenme Yoldaşı* (15 Nisan 2018).

⁷³ Geniş bilgi için bk. Gül, *Din Derslerinde Aile*, 208-298.

eğitimlerin işlevselliği açısından önemlidir. AEP’lerde işlevsellik açısından en büyük sorun aile eğitimi kapsamında gerçekten eğitime ihtiyaç duyan hedef kitleye ulaşılamamasıdır.⁷⁴ Bu noktada gereken önem verilmediği gibi aile eğitimine ihtiyaç duyan insanlara ulaşılamadığını ifade etmek gerekir.

6.4. Aile İçi İlişkilerin Özel Alan Olarak Kabul Edilmesi

AEP’lerin yeterince yaygınlaşamamasının nedenlerinden biri de aile içi ilişkilerin, kişisel ve özelleşmiş bir konu olarak kabul edilmesidir. Bu yüzden ailelerin, evlilik ve aile içi ilişkileri yönlendirme konusunda dışarıdan müdahalelere olumlu bakmamaktadır.

7. Başarılı Aile Eğitim Programlarından Örnekler

Dünyada birçok ülke AEP’lerin yaygınlaştırılması konusunda çeşitli projeler gerçekleştirmektedir.⁷⁵ Bazı ülkeler veya bölgeler, evlenmeden önce çiftlere eğitim veya danışmanlık programlarına katılmayı zorunlu kılmaktadır. Ancak bu, dünya genelinde yaygın bir uygulama değildir. Evlilik eğitimi, çoğu ülkede genellikle gönüllü bir seçenek olarak sunulmaktadır. Bununla birlikte bazı ülkeler konunun önemine binaen daha fazla adım atmaktadır. Örneğin, Finlandiya’da ebeveyn eğitimine büyük önem verilmekte ve ailelere psikolojik destek hizmetleri sunulmaktadır. Kuveyt’te, çiftlerin evlenmeden önce evlilik eğitimi almaları teşvik edilmektedir. Fransa, İtalya, Avusturya, Hindistan gibi ülkelerin bazı bölgelerinde evleneceklerle ve evlilere yönelik danışmanlık ve eğitim hizmetine özel önem verilmektedir.⁷⁶

Türkiye’de ise, Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı tarafından yürütülen çeşitli AEP’ler, özellikle aile içi şiddet, iletişim sorunları ve çocuk gelişimi alanlarında önemli katkılar sunmaktadır. Yine çeşitli sivil toplum örgütlerince ve bazı belediyelerce bu tür programlar düzenlenmektedir. AEP’lere Dünya Bankası ve Avrupa Birliği malî yönden destek olurken, UNICEF ve AÇEV teknik, üniversiteler ise akademik yönden destek vermektedir.⁷⁷ Bu kapsamda Türkiye’de aile eğitim programlarından; Anne Çocuk Eğitim Programı (AÇEP),⁷⁸ Gelişimsel Destek Programı (GEP),⁷⁹ Baba Destek Programı (BADEP), Okul Öncesi Veli Çocuk Eğitim Programı (OVÇEP),⁸⁰ Anne Baba Olmak Seminerleri, Anne-

⁷⁴ Işık-Demircioğlu, *Bilinçli Farkındalık Aile Eğitim Programı*, 4.

⁷⁵ Işık-Demircioğlu, *Bilinçli Farkındalık Aile Eğitim Programı*, 8; Şen, *Evlilik Öncesi Çift Eğitimi*, 54-56.

⁷⁶ Şen, *Evlilik Öncesi Çift Eğitimi*, 25-30.

⁷⁷ Işık-Demircioğlu, *Bilinçli Farkındalık Aile Eğitim Programı*, 8-9; Kılıç, “Aile Eğitim Programları ve Türkiye’deki Örnekleri”, 102-109.

⁷⁸ Ayşe Belgin Aksoy-Hale Dere Çiftçi, “Aile Eğitim Modelleri”, *Aile Eğitimi ve Katılımı*, ed. Ayşe Belgin Aksoy (Ankara: Hedef Yayıncılık, 2014), 398-399.

⁷⁹ Esra Ömeroğlu Turan, “MEB Halk Eğitimi Merkezlerinde Uygulanan Anne Eğitimi Kurslarına Genel Bir Bakış”, *Millî Eğitim Dergisi* 142 (1999).

⁸⁰ Sibel Atlı, “Türkiye’de ve Avrupa Birliği Ülkelerinde Uygulanan Okul Öncesi Eğitim Programları”, *Eğitimde Politika Analizi* 2/2 (2013), 56-76.

Baba-Çocuk Eğitim Projesi, Ana-Baba Okulu Çalışmaları,⁸¹ Ailede Din Eğitimi Programı (ADEP)⁸² ve 0-18 yaş çocuklarının ailelerine yönelik⁸³ geliştirilen AEP'ler uygulanmaktadır.

Ancak bu programlara katılımın gönüllülük esasına dayalı olması, bazı siyasî ve ideolojik yaklaşımlar programlardan bekleneni yeterince sağlayamamıştır. Bu programların başarıya ulaşmasındaki en önemli faktör, toplumun farklı kesimlerinden gelen bireylerin katılım sağlaması ve programların sürekliliğidir. Bu nedenle evlilik öncesinde çiftlere evlilikle ilgili eğitimlerin zorunlu tutulmasının güçlü yuvaların oluşmasında, aile içi ilişkilerin sağlıklı yürütülmesinde ve çocukların eğitiminde önemli faydalarının olacağı düşünülmektedir.

SONUÇ ve ÖNERİLER

Bu çalışmada, aile eğitim programlarının (AEP) kapsamı, amacı ve aile yuvasına olan çok yönlü katkıları çeşitli boyutlarıyla ele alınmıştır. Aile kurumunun bireylerin gelişimindeki belirleyici rolü, bu kurumun sağlıklı işleminin toplumsal refahla doğrudan ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda aile eğitim programları, bireylerin evliliğe hazırlanmasından ebeveynlik becerilerinin geliştirilmesine, hak ve sorumluluk bilincinin kazandırılmasından kültürel değerlerin aktarımına kadar geniş bir yelpazede işlev görmektedir. Programların iletişim, empati, sorun çözme ve eşler arası iş birliği gibi konularda sunduğu katkılar hem bireysel ilişkileri hem de aile içi dinamikleri olumlu yönde etkilemektedir. Bununla birlikte, başarılı örneklerin varlığına rağmen AEP'lerin yeterince benimsenememesi; toplumsal algı, geleneksel yaklaşım, eğitim sistemindeki eksiklikler ve aile mahremiyetine dair duyarlılıklar gibi çeşitli faktörlere dayanmaktadır. Tüm bu veriler, aile eğitimine yönelik politikaların daha sistematik, kapsayıcı ve yaygınlaştırılabilir biçimde ele alınması gerektiğini göstermektedir.

Çalışmada ulaşılan sonuçlar doğrultusunda şu önerilerde bulunmak mümkündür:

1. AEP'ler yasal ve kurumsal düzeyde güçlendirilmelidir. Aile eğitimi, sadece gönüllülük esasına dayalı olarak değil, devlet destekli, zorunlu ve sürdürülebilir programlarla yaygınlaştırılmalıdır.
2. AEP'ler konusunda toplumsal farkındalık artırılmalıdır. Aile eğitimlerinin, yalnızca sorun yaşayan ailelere değil, tüm bireylere yönelik bir gelişim ve önleyici rehberlik hizmeti olduğu anlatılmalıdır.

⁸¹ Haluk Yavuzer, *Ana Baba Okulu* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2019).

⁸² Pehlivan Ağırakça, "Ailede Din Eğitimi Programı (ADEP)".

⁸³ Millî Eğitim Bakanlığı, *12-18 Yaş Aile Eğitimi Kurs Programı*.

3. AEP içerikleri kültürel ve dinî değerlere duyarlı şekilde tasarlanmalıdır. Değer aktarımı, dinî bilinç ve geleneksel aile yapısına uygunluk, programların kabul görmesini kolaylaştıracaktır.
4. AEP'ler konusunda okul-aile iş birliği güçlendirilmelidir. AEP'lerin, formal eğitim kurumlarıyla bütünleşik çalışması, ebeveynlerin katılımını artıracaktır.
5. AEP'lerin planlanmasında, programlanmasında ve uygulanmasında başarılı uygulamalar model alınmalıdır. Yerel ve uluslararası düzeyde etkili sonuçlar üreten programlar analiz edilerek yaygınlaştırılmalıdır.
6. AEP'ler, daha fazla akademik araştırmalarla desteklenmelidir. Programların etkililiğini ölçen bilimsel çalışmalar hem içerik geliştirme hem de politika üretimi açısından veri sağlamalıdır.

KAYNAKÇA

- Abdulahkimoğulları, Sedat - Samancı, Osman. "Aile Eğitimi Veren Rehber Öğretmenleri Kurslarda Karşılaştıkları Sorunların İncelenmesi". *Milli Eğitim Dergisi* 51/234 (09 Mayıs 2022), 1343-1356. <https://doi.org/10.37669/milliegitim.831815>
- Acar, Ömer-Koçak, Hüseyin. "Etkileşimlerin ve Görünürlüklerin Arttığı Sosyal Medyanın Aile İşleyişine Etkisi". *Social Mentality And Researcher Thinkers Journal (Smart Journal)* 9/67 (29 Ağustos 2024), 2723-2732. <https://doi.org/10.29228/smryj.67052>
- Aksoy, Ayşe Belgin-Dere Çiftçi, Hale. "Aile Eğitim Modelleri". *Aile Eğitimi ve Katılımı*. ed. Ayşe Belgin Aksoy. 398-399. Ankara: Hedef Yayıncılık, 2014.
- Alaylıoğlu, Ruşen-Oğuzkan, Ferhan. *Ansiklopedik Eğitim Sözlüğü*. İstanbul: Arif Bolat Kitabevi, 1968.
- Arslan, Adem-Ulaş, Abdulhak Halim. "Değer Odaklı Aile Eğitim Programının Anne Babalık Becerilerine, Aile İklimine ve Değer Odaklı Yaşama Etkisi". *Uluslararası Sosyal Bilgilerde Yeni Yaklaşımlar Dergisi* 6/1 (30 Haziran 2022), 88-109. <https://doi.org/10.38015/sbyy.1097582>.
- Atlı, Sibel. "Türkiye'de ve Avrupa Birliği Ülkelerinde Uygulanan Okul Öncesi Eğitim Programları". *Eğitimde Politika Analizi* 2/2 (2013), 56-76.
- Ay, Ferhat-Şahan, Gülsün. "Aile Eğitimi Kurslarının Yetişkin Eğitimi Bağlamında Etkililiğinin Değerlendirilmesi". *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (30 Nisan 2018), 66-86.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Ailede Ahlak Eğitimi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 6. Basım, 2013.
- Bayer, Ali. "Ailede Yaşanan Anlaşmazlıklar ve Çözüm Önerileri". *Antakiyat: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2018), 215-234.
- Bayer, Ali. "Değişen Toplumsal Yapıda Aile". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Aralık 2013), 101-129.

- Bayer, Ali. "Değişen Toplumsal Yapıda Aile". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (01 Aralık 2013), 101-129.
- Brubacher, John S. "Eğitimin Amaçları". çev. Sabri Büyükdüvenci. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 16/1 (1983), 413-426.
- Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahih-i Buharî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Büyükoztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 27. Basım, 2019.
- Can, Mehmet. *Çocuk Psikolojisi ve Ergenlik Dönemi*. İstanbul: EZR Yayıncılık, 2019.
- Can, Mehmet. *Çocukta Özgüven ve Zekâ Gelişimi*. İstanbul: EZR Yayıncılık, 2019.
- Canel, Azize Nilgün. *Evlilik ve Aile Hayatı*. İstanbul: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Cevizci, Ahmet. *Eğitim Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Cüceloğlu, Doğan. *İçimizdeki Çocuk*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 32. Basım, 2002.
- Çelik, Celaleddin. "Değişim Sürecinde Türk Aile Yapısı ve Din". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 8 (2010), 25-35.
- Çelik, Celaleddin. "Değişim Sürecinde Türk Aile Yapısı ve Din". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 08 (2010), 25-35.
- Durualp, Ender vd. "Okul Öncesi Dönemdeki Çocukların Annelerine Verilen Aile Eğitiminin Annelerin Bilgi Düzeyleri ile Çocukların Gelişimlerine Olan Etkisinin İncelenmesi". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/4 (02 Ocak 2016), 1706-1722.
- Ekşi, Halil-Kahraman, Zehra. "Bir Evlilik ve Aile Hayatı Eğitim Programının Evli Kadınlarda Evlilik Uyumuna ve Aile Sistemine Etkisi". *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 36/36 (31 Ocak 2014), 129-145.
- Erol, Veysel. "Sosyal Medyanın Türk Aile Yapısına Etkisi". *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 24/43 (30 Aralık 2022), 1127-1139.
- Ertuğrul, Halit. *Adım Adım Evlilik*. İstanbul: Nesil Yayınları, 71. Basım, 2024.
- Ertürk, İdris. "Eğitimin Amaç ve İşlevleri". *Eğitime Giriş*. ed. M. Fatih Genç - Zehra Duran. 15-30. İstanbul: Lisans Yayınları, 2024.
- Gül, Ali. *Geçmişten Günümüze Din Derslerinde Aile*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2025.
- Güleç, Vusala. "Aile İlişkilerinin Sosyal Medya ile Birlikte Çöküşü". *Yeni Medya Elektronik Dergisi* 2/2 (01 Mayıs 2018), 105-120. <https://doi.org/10.17932/IAUEJNM.25480200.2018.2/2.105-120>
- Gümüş, Arife. "İnsanın ve Toplumun İnşasında Ailenin Rolü". *Ailede Din Eğitimi*. ed. Gülsüm Pehlivan Ağırakça - Arife Gümüş. İstanbul: YEKDER Yayınları, 2018.
- Hamurcu, Gülnur Candan. "Eğitimin Amaçları ve İşlevleri". *Eğitime Giriş*. ed. Zülfü Demirtaş vd. 19-32. İstanbul: Lisans Yayınları, 2022.

- Işık, Esra-Demircioğlu, Haktan. *Okul Öncesi Dönem Bilinçli Farkındalık Aile Eğitim Programı*. Ankara: Nobel Yayınları, 2023.
- Kara, Bülent. "Türkiye'de Aile Yapısının Değişimine Etki Eden Dinamikler". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 40 (2018), 374-385.
- Karadağ, Öznur Şen-Tuncay, Tarık. "Aile Eğitim Programı (AEP) ve Ebeveynlik Becerileri Arasındaki İlişkilerin Yararlanıcıların Gözünden İncelenmesi: Kontrol Gruplu Bir Çalışma". *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 22/54 (17 Mart 2022), 11-42. <https://doi.org/10.21560/spcd.vi.897645>
- Kılıç, Çiğdem. "Aile Eğitim Programları ve Türkiye'deki Örnekleri". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2010), 99-111.
- Kıral, Bilgen. "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi". *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (17 Haziran 2020), 170-189.
- Koca, Dilek Akça-Yüksel, Müge Yukay. "Bir Aile Eğitim Programının Evli Annelerin Evlilik Doyumu, Evlilikte Sorun Çözme Becerisi ve Psikolojik İyi Oluşuna Etkisi". *International Journal of Field Education* 3/1 (01 Ağustos 2017), 1-19.
- Köroğlu, Serdar Aytekin. "Literatür Taraması Üzerine Notlar ve Bir Tarama Tekniği". *GİDB Dergi* 01 (01 Mart 2015), 61-69.
- Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Köylü, Mustafa. "Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi". *Ailede Değerler Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü. 105-129. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- Köylü, Mustafa-Oruç, Cemil. *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2017.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccac. *Sahih-i Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Millî Eğitim Bakanlığı. *12-18 Yaş Aile Eğitimi Kurs Programı*. Ankara: MEB Yayınları, 2014.
- Okutan, Ahmet. *İnsanlık Tarihinin İlk Sosyolojik Kurumu Aile*. Ankara, 2009.
- Ömeroğlu Turan, Esra. "MEB Halk Eğitimi Merkezlerinde Uygulanan Anne Eğitimi Kurslarına Genel Bir Bakış". *Millî Eğitim Dergisi* 142 (1999).
- Özel, Erdoğan-Zelyurt, Hikmet. "Anne Baba Eğitiminin Aile Çocuk İlişkilerine Etkisi". *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 36 (17 Ağustos 2016), 9-34. <https://doi.org/10.21560/spcd.60151>.
- Pehlivan Ağırakça, Gülsüm. "Türkiye'de Aile Eğitimi Uygulamaları: Ailede Din Eğitimi Programı (ADEP) Örneği". *Diyanet İlmi Dergi* 58/4 (20 Aralık 2022), 1517-1550. <https://doi.org/10.61304/did.1190673>.
- Sak, Ramazan vd. "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Doküman Analizi". *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi* 4/1 (31 Mayıs 2021), 227-256. <https://doi.org/10.33400/kuje.843306>.
- Sarısoy, Barış. "Akademik Odaklı Eğitimin Yarattığı Kirli Bir Başarı Motivasyonu". *Öğrenme Yoldaşı*. 15 Nisan 2018. Erişim 26 Kasım 2025.

- Subaşı, Necdet. "Toplumsal Değişme, Aile ve Yeni Risk Alanları". *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslam*. 510-523. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Şahin, Fatma Tezel-Özbey, Saide. "Aile Eğitim Programlarına Baba Katılımının Önemi". *Toplum ve Sosyal Hizmet* 18/1 (15 Nisan 2007), 39-48.
- Şahin, Sultan-Aral, Neriman. "Aile içi iletişim". *Ankara Sağlık Bilimleri Dergisi* 1/3 (01 Aralık 2012), 55-66. https://doi.org/10.1501/Asbd_0000000029.
- Şen, Bülent. *Evlilik Öncesi Çift Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2. Basım, 2024.
- Şimşek, Sema-Atak, Hasan. "12-18 Yaş Aile Eğitimi Programının Aile İşlevlerine Etkisi". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 13/Ek 1 (29 Aralık 2021), 152-171.
- Tarhan, Nevzat. *Bilinçli Aile Olmak*. İstanbul: Timaş Yayınları, 7. Basım, 2019.
- Tarhan, Nevzat. *Evlilik Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2006.
- Tarhan, Nevzat. *Sen, Ben ve Çocuklarımız*. İstanbul: Timaş Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Tezcan, Mahmut. *Eğitim Sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 4. Basım, 1985.
- Tezel Şahin, Fatma-Özbey, Saide. "Aile Eğitim Programlarına Niçin Gereksinim Duyulmuştur?" *Aile ve Toplum* 3/12 (2007), 7-12.
- Tezel Şahin, Fatma Tezel-Kalburan, F. Nilgün Cevher. "Aile Eğitim Programları ve Etkililiği: Dünyada Neler Uygulanıyor?" *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 25/25 (01 Ocak 2009), 1-12.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa. *Sünen-i Tirmizî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Topal, Yakup. "Değerler Eğitimi ve On Kök Değer". *Mavi Atlas* 7/1 (01 Mayıs 2019), 245-254. <https://doi.org/10.18795/gumusmaviatlas.543521>
- Turan, İbrahim. *Geçmişten Günümüze Değerlerle Yaşamak*. Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2021.
- Uluğtekin, Sevdâ vd. "Çoğulcu Demokratik Toplum İçin Aile Eğitimi Projesi". *Aile ve Toplum* 2/5 (2002), 29-33.
- Yanpar Yelken, Tuğba. "Eğitim Amaçları". *TÜBİTAK Bilim ve Toplum Başkanlığı Popüler Bilim Yayınları*. Erişim 15 Haziran 2024. https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/egitim_amaclari.
- Yavuzer, Haluk. *Ana Baba Okulu*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 21. Basım, 2019.
- Yavuzer, Haluk. *Ana-Baba ve Çocuk*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 14. Basım, 2001.
- Yavuzer, Haluk. *Çocuk Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 19. Basım, 2000.
- Yıldız, Zafer. "Aile Eğitim Programları ve Din- Değer Merkezli Aile Eğitimi İhtiyacı". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (2015), 159-183.
- Yorulmaz, Bilal. *Ailede Değerler Eğitimi*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2017.
- Yörükoğlu, Atalay. *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk*. İstanbul: Özgür Yayınları, 1989.
- "Aile". *Eğitim Ansiklopedisi*. Ankara: Ansiklopedi Yayınevi, 1966.

- SBB, Samsun Büyükşehir Belediyesi. “Büyükşehir’den Anlamlı Bir Proje Daha: Güçlü Aile, Güçlü Samsun.” Erişim: 11 Temmuz 2025. <https://samsun.bel.tr/haberler/>
- ŞB, Şahinbey Belediyesi. “Evlilik Okulu Projesi.” Erişim: 11 Temmuz 2025. <https://www.sahinbey.bel.tr/proje/>
- KB, Kartal Belediyesi. “Kartal’da ‘Evlilik Öncesi Eğitim Programı’ Başladı.” Erişim: 11 Temmuz 2025. <https://www.kartal.bel.tr/Belediyemiz/Haberler/>