



İ S L A M ' D A

CİNSİYET,
CİNSELLİK
VE EVLİLİK

EDİTÖRLER

Doç. Dr. Turgut AKYÜZ – Osman PAKÖZ





İSLAM'DA

GİNSİYET,

GİNSİYET

SEKİ

VE EVLİLİK



İSLAM'DA



CİNSİYET, CİNSELLİK VE EVLİLİK

Elinizdeki bu kitap, toplumu ilgilendiren temel dini meseleler üzerine planlanan bir serinin ilk kitabıdır. Aslında temel meselelerimiz inançla alakalı olmakla birlikte konunun aciliyeti ve güncelliği, buradan başlamamızı gerekli kılmıştır. Gerekli destekler olduğu sürece; ahlaktan siyasete, teknolojiye tıpa, dinin amacından ve inanç problemlerinden tasavvuf gibi birçok konuya dair müstakil eserler yazmayı arzu etmekteyiz.

Bu kitapta cinsiyet, cinsellik ve evliliğin dini ve felsefi boyutları üzerinde durmaya çalıştık. Zira konunun birçok boyutu olması hasebiyle hukuki, ekonomik ve sağlık konularını şimdilik ihmal ettik. Zaten yaklaşık yirmi kitap olarak planladığımız bu ilk kitabımızda amaç, dinin, temel meselelere bakışına dair kritik meselelere değinmektir. İlerleyen süreçlerde tabii ki toplumu ilgilendiren diğer meseleler üzerinde durmak istiyoruz. Fakat din, bu toplumun mayasında olması hasebiyle önemlidir. Önemli olduğu kadar da suiistimale ve tartışmaya açıktır. Bu yüzden ayrıntılar üzerinde durmak yerine dinin temel gayesi bağlamında konuyla alakalı üzerinde ittifak edilen ve olmazsa olmaz meselelere ele almaya çalıştık. Diğer taraftan bir kitap içinde bütün ayrıntıları ele almak mümkün olmadığından, bu kitapta ilk olarak, okuyucuya bir bakış açısı vermeyi arzu ettik. Yani bu kitabı okuyan bir kişi, meselelere hangi açıdan bakması gerektiğine, konu ile alakalı hangi tartışmalar ve hangi kaynaklar olduğuna dair bir fikir edinebilmişse, amacımıza ulaşmış olacağız. En azından okuyucunun konuya dikkatini çekebilirsek memnun olacağız.



İSLAM'DA

CİNSİYET,

CİNSELLİK

VE EVLİLİK



İSLAM'DA

CİNSİYET, CİNSELLİK VE EVLİLİK

EDİTÖRLER

Doç. Dr. Turgut AKYÜZ – Osman PAKÖZ



CİNSİYET, CİNSELLİK VE EVLİLİK

Elinizdeki bu kitap, toplumu ilgilendiren temel dini meseleler üzerine planlanan bir serinin ilk kitabıdır. Aslında temel meselelerimiz inançla alakalı olmakla birlikte konunun aciliyeti ve güncelliği, buradan başlamamızı gerekli kılmıştır. Gerekli destekler olduğu sürece; ahlaktan siyasete, teknolojiyen tıpa, dinin amacından ve inanç problemlerinden tasavvuf gibi birçok konuya dair müstakil eserler yazmayı arzu etmekteyiz.

Bu kitapta cinsiyet, cinsellik ve evliliğin dini ve felsefi boyutları üzerinde durmaya çalıştık. Zira konunun birçok boyutu olması hasebiyle hukuki, ekonomik ve sağlık konularını şimdilik ihmal ettik. Zaten yaklaşık yirmi kitap olarak planladığımız bu ilk kitabımızda amaç, dinin, temel meselelere bakışına dair kritik meselelere değinmektir. İlerleyen süreçlerde tabi ki toplumu ilgilendiren diğer meseleler üzerinde durmak istiyoruz. Fakat din, bu toplumun mayasında olması hasebiyle önemlidir. Önemli olduğu kadar da suiistimale ve tartışmaya açıktır. Bu yüzden ayrıntılar üzerinde durmak yerine dinin temel gayesi bağlamında konuyla alakalı üzerinde ittifak edilen ve olmazsa olmaz meselelere ele almaya çalıştık. Diğer taraftan bir kitap içinde bütün ayrıntıları ele almak mümkün olmadığından, bu kitapta ilk olarak, okuyucuya bir bakış açısı vermeyi arzu ettik. Yani bu kitabı okuyan bir kişi, meselelere hangi açıdan bakması gerektiğine, konu ile alakalı hangi tartışmalar ve hangi kaynaklar olduğuna dair bir fikir edinebilmişse, amacımıza ulaşmış olacağız. En azından okuyucunun konuya dikkatini çekebilirsek memnun olacağız.

İSLAM'DA



CİNSİYET, CİNSELLİK VE EVLİLİK

Elinizdeki bu kitap, toplumu ilgilendiren temel dini meseleler üzerine planlanan bir serinin ilk kitabıdır. Aslında temel meselelerimiz inançla alakalı olmakla birlikte konunun aciliyeti ve güncelliği, buradan başlamamızı gerekli kılmıştır. Gerekli destekler olduğu sürece; ahlaktan siyasete, teknolojiye tıpa, dinin amacından ve inanç problemlerinden tasavvuf gibi birçok konuya dair müstakil eserler yazmayı arzu etmekteyiz.

Bu kitapta cinsiyet, cinsellik ve evliliğin dini ve felsefi boyutları üzerinde durmaya çalıştık. Zira konunun birçok boyutu olması hasebiyle hukuki, ekonomik ve sağlık konularını şimdilik ihmal ettik. Zaten yaklaşık yirmi kitap olarak planladığımız bu ilk kitabımızda amaç, dinin, temel meselelere bakışına dair kritik meselelere değinmektir. İlerleyen süreçlerde tabii ki toplumu ilgilendiren diğer meseleler üzerinde durmak istiyoruz. Fakat din, bu toplumun mayasında olması hasebiyle önemlidir. Önemli olduğu kadar da suiistimale ve tartışmaya açıktır. Bu yüzden ayrıntılar üzerinde durmak yerine dinin temel gayesi bağlamında konuyla alakalı üzerinde ittifak edilen ve olmazsa olmaz meselelere ele almaya çalıştık. Diğer taraftan bir kitap içinde bütün ayrıntıları ele almak mümkün olmadığından, bu kitapta ilk olarak, okuyucuya bir bakış açısı vermeyi arzu ettik. Yani bu kitabı okuyan bir kişi, meselelere hangi açıdan bakması gerektiğine, konu ile alakalı hangi tartışmalar ve hangi kaynaklar olduğuna dair bir fikir edinebilmişse, amacımıza ulaşmış olacağız. En azından okuyucunun konuya dikkatini çekebilirsek memnun olacağız.



İSLAM'DA

CİNSİYET,

CİNSELLİK

VE EVLİLİK



İSLAM'DA

CİNSİYET, CİNSELLİK VE EVLİLİK

EDİTÖRLER

Doç. Dr. Turgut AKYÜZ – Osman PAKÖZ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



Copyright® Ravza Yayınları, 2023

Eserin tüm hakları Ravza Yayınları'na aittir. İzinsiz tamamı veya bir kısmı hiçbir ortamda kopyalanamaz. Kaynak göstermek şartıyla alıntı yapılabilir.

Genel Yayın Yönetmeni
Mustafa Kasadar

Kapak
More IT

Sayfa Düzeni
More IT

Sertifika No
43988

ISBN
978-625-6509-75-0

Basım Yeri ve Yılı
Ravza Yayıncılık ve Matbaacılık Kale İş Merkezi No: 51-52
Davutpaşa/İSTANBUL

Tel: 0212 481 94 11

1. Baskı Ekim 2023

RAVZA YAYINLAR

Dervişali Mah. Draman Cad. No: 3/A Fatih/İSTANBUL

Tel: (0212) 909 41 52 Fax: (0212) 514 27 3

www.ravzakitap.com

ravzasiparis@hotmail.com



İSLAM'DA CİNSİYET, CİNSELLİK VE EVLİLİK

Editörler:

Doç. Dr. Turgut AKYÜZ – Osman PAKÖZ



Proje Adı
İSLAMİ VE SOSYAL ARAŞTIRMALAR DERNEĞİ

Proje Sorumlusu
Osman Paköz

Editör
Doç. Dr. Turgut Akyüz

Yazarlar
Prof. Dr. İshak Emin Aktepe
Doç. Dr. Abdullah Demir
Doç. Dr. Fatih Kandemir
Doç. Dr. İbrahim Aksu
Doç. Dr. Ramazan Önal
Dr. Öğr. Üyesi Faima İsrailova
Dr. Öğr. Üyesi Hacer Ayaz
Dr. Öğr. Üyesi Suat Çelikkol

Son Okuma
Emine Hicret
Büşra Doğan

Logo
Öğr. Gör. Uğur Karataş

Sponsorlar

Osman Paköz
Muhammed Ali Bektaş
İmran Alkın Mehmet
Ferah Mustafa
Oruç Uluçay
Adem Özoğlu
Süleyman Kalemci
Hussain Mustafa
Fatih Köse
Turgay Ramadan
Asım Mustafa
Semiha Hassan
Ziba Mahmud Limasollu
Hanife Ahmet
Erkin Güney
Ramadan Mosque
Üçler Dağ
Adem Kantar
Muammer Kaçmaz

Katkıda bulunanlar

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Başaran
Manav
Dr. Öğr. Üyesi Nihat Fırat
Öğr. Gör. Dr. Hidayet Ayan
Abdurrahim Özcan
Mehmet Kurtaran
Hikmet Meydan
Yasemin Alanur
Mahmut Dost
Muharrem Altay
Uğur Karataş
Rukiye Şimşek

İÇİNDEKİLER

Önsöz.....	19
------------	----

Temel Perspektifte “Cinsiyet, Cinsellik ve Evlilik”

Doç. Dr. Abdullah DEMİR
Dr. Öğr. Üyesi Suat ÇELİKKOL

1. Fitrat ve İnsan.....	26
2. Kültürel ve Toplumsal Bağlam.....	28
A. Kadın ve Erkek Olmak	29
B. Aile Olmak	31
C. Çocuk Olmak.....	32
3. Tarihi, İktisadi ve İdeolojik Bağlam	33
A. Sanayi Devrimi ve Modernleşme Sürecinde Aile	33
B. Kapitalizmin Etkisi.....	34
C. Kadın Hareketi ve Feminizm	35
4. Biyolojik, Psikolojik ve Psikanaliz Bağlam	37
5. Dini/Teolojik Bağlam.....	42
Kaynakça.....	48

Cinsellik ve Evlilik: Psikolojik Bir Yaklaşım

Doç. Dr. Fatih KANDEMİR

1. Cinsiyetin Psikolojik Temeli: Toplumsal Cinsiyet Kimliği, Cinsiyet Tiplemesi ve Toplumsal Cinsiyet Rollerini	54
2. Kadın ve Erkek Psikolojisi.....	58
3. Cinsiyet Eşitsizliğinin Psikolojik ve Kültürel Temelleri.....	60

4. Cinselliğin Psikolojik Temelleri.....	62
5. Kadın ve Erkek Açısından Cinselliğin Psikolojik Değeri.....	65
6. Aşk, Sevgi ve Cinsellik	66
7. Cinsellik ve Sağlık İlişkisi	68
8. Evlilik ve Aile	70
9. Evliliğin Doğası ve Temel Dinamikleri.....	71
10. Evliliğin Anlamı ve Değeri	72
11. Evlilik ve Cinsellik	74
12. Evlilikte Cinsel Tatmini Ötekinde Arama: Aldatma	76
Kaynakça.....	80

Evlilik Uyumu ve Dindarlık

Doç. Dr. Fatih KANDEMİR

1. Psikolojik Açıdan Din	87
2. Dindarlık	88
3. Dindarlığın Derinlemesine Boyutları.....	90
A. Dış Güdümlü Dindarlık	91
B. İç Güdümlü Dindarlık	92
4. Dindarlığın Enlemsel Boyutları.....	93
A. İnanç (İdeolojik) Boyutu	94
B. Bilgi (Zihinsel) Boyutu	95
C. İbadet (Uygulama) Boyutu	96
D. Duygu (Tecrübe) Boyutu	97
E. Etki (Sonuç) Boyutu.....	98
5. Kontrol ve Baskı Aracı Olarak Din	98
6. Din ve Cinsellik	100
7. Suçluluk ve Günahkârlık Duygusu	102
8. Dinî Şüphe	105
9. Dindarlık, Evlilik Uyumu ve Cinsellik	106
Kaynakça.....	112

Klasik ve Modern Dönemde Aile: Temeller ve Roller

Doç. Dr. İbrahim AKSU

1. Klasik Dönemde Aile	118
A. Bir Kurum Olarak Aile.....	118
B. Klasik Dönemde Aile İçi Roller.....	129
2. Modern Dönemde Aile.....	133
A. Modern Bir Kurum Olarak Aile.....	133
B. Modern Ailede Yeni Roller	138
3. Değerlendirme	148
Kaynakça.....	152
Genel Kaynakça	153

Cinsiyet ve Cinsellik Tartışmalarına İslam Perspektifinden Bakış

Prof. Dr. İshak Emin AKTEPE

1. İslâm'da Cinsiyet.....	158
A. Âdem.....	160
B. Havvâ	160
C. Hüsnâ	161
D. Cinsiyet Değişimi	162
2. İslâm'da Cinsellik	165
A. Nikâh	166
B. Çok Eşlilik.....	167
C. Cârîye	168
D. Muta	169
E. Zina	169

F. Cinsel Yönelim Özgürlüğü	170
3. Cinsellik Ahlakı	171
A. Anal İlişki	172
B. Oral İlişki.....	173
C. Hayız Döneminde İlişki	173
D. Mastürbasyon	174
E. Eşler Arasında Avret	174
F. Cinsel Sorunlar.....	175
G. Cinsellik: Eşlerin Sırrı	175
H. İhtilam.....	176
I. Koruyucu Önlemler	176
4. Değerlendirme	177
Kaynakça.....	180

Gelenekten Moderne Müslüman Toplumlarda Cinsiyet, Cinsellik ve Evlilik

Dr. Öğr. Üyesi Hacer AYAZ

1. Modern Paradigmalar ve Dindar Bilinç	185
2. Müslüman Toplumlarda Dünden Bugüne Cinsiyet Hiyerarşisi: Dikey Bir İlişkiden Horizontal (Yatay) Düzleme Kadın Erkek İlişkisi	192
3. Müslüman Toplumlarda Bir Paradoks Olarak Kadın Cinselliği: Kadın Cinselliğine Dair “Açık” ve “Kapalı” Kuramlar	200
4. Geleneksel Evlilik Anlayışına Yöneltilen Eleştiriler ve Aile Kurumuna Modern Yaklaşımlar	210
5. Değerlendirme	216
Kaynakça.....	218

Gelenekten Moderne Müslüman Toplumlarda Kadının Sosyal Alanda Görünürlüğü 'Sorunu'

Dr. Öğr. Üyesi Hacer AYAZ

1. 'Ev'den İş Hayatına Kadının Mekânsal Dönüşümü	223
2. Yuvayı Dişi Kuş Yapar: Toplumsal Cinsiyet Rollerini Bağlamında Kadının 'Ev'e Aidiyeti	229
3. Dinî Gelenek ve Mekânın Cinsiyete Göre Ayrımı: Kadının 'Ev'e Aidiyeti	233
4. Değerlendirme	248
Kaynakça.....	252

İslam Ahlak Düşüncesinde Cinsellik-Ahlak İlişkisi

Doç. Dr. İbrahim AKSU

1. Doğal Bir Olgu Olarak Cinsellik.....	262
A. Cinsellik Nedir?.....	262
B. Cinsellik Niçin Zorunludur?	265
2. Cinsellik-Ahlak İlişkisi	274
A. Cinsel Yaşamın Ahlakî Sınır Çizgisi: İffet	276
B. Cinsellikte Ahlakî Sınırın Aşılması.....	282
C. Güncel Cinsel Ahlak Soruları Karşısında İslam Ahlak Düşünürleri ...	289
3. Değerlendirme	295
Kaynakça.....	300
Genel Kaynakça	302

Ahlakî Yetkinleşmede Cinsiyetin Belirleyiciliği: Erdem Merkezli Bir Okuma

Doç. Dr. İbrahim AKSU

1. Erdem Kavramı	305
A. Erdem Nedir?.....	305
B. Erdemin Ahlakî Yetkinlikteki Rolü.....	309
2. Erdemlerin Göreceliliği	311
A. Erdemlerin Toplumlar Arası Değişimi.....	312
B. Erdemlerin Toplum İçi Değişimi	314
3. Kadın ve Erkeğin Temel Erdemleri.....	317
A. İslam Öncesi Düşünce Geleneklerindeki Yaklaşımlar	317
B. İslam Düşünce Gelenegindeki Yaklaşımlar	319
C. Erdemlerde Farklılaşmanın Ahlakî Yetkinliğe Etkisi.....	324
4. Klasik Erdem-Cinsiyet İlişkilerinin Günümüzde Bir Karşılığı Var Mıdır?.....	326
Kaynakça.....	332
Genel Kaynakça.....	335

Tesettür

Dr. Öğr. Üyesi Faima İSRAFİLOVA

1. Tesettürün Kavramsal Çerçevesi. Fitri, Dini ve Ahlakî Bir Olgu Olarak Tesettür.....	339
2. Semavi Dinlerde Tesettür	341
A. Yahudilikte Tesettür	341
B. Hristiyanlıkta Tesettür	343
C. İslam'dan Önce Tesettür	344
D. İslam'da Tesettür.....	346

3. Tesettürün Hikmeti	348
A. Tesettürün İffet ve Fitne ile İlişkisi	349
B. Tesettür Ziynet İlişkisi	351
C. Setr-i Avret	352
4. Tesettürün Toplumsal Mahiyeti	353
A. Tesettürün Hükümü	355
B. İlgili Ayetler	356
C. İlgili Hadisler	357
5. Tesettürün Keyfiyeti	359
A. Tesettürde Ruhsat	361
B. Toplumsal Değişim ve Tesettür Algısı	362
C. Geleneksel Bağlamında Tesettür	364
D. Moda Bağlamında Tesettür	365
E. Modernden Postmoderne Değişen Tesettür Algısı	367
Kaynakça	372

Hz. Peygamber'in (SAV) Evlilikleri

Doç. Dr. Ramazan ÖNAL

1. Hz. Peygamber'in Bi'seti Sırasında Diğer Kültürlerde Evlilik ve Aile 377	
A. Çin kültüründe Çok Evlilik	377
B. Babillerde Çok Evlilik	378
C. Asurlarda Çok Evlilik	378
D. Yunanlılarda Çok Evlilik	379
E. Yahudilikte ve Hristiyanlıkta Çok Evlilik	379
F. Cahiliye dönemi Araplarda Çok Eşlilik	381
2. İslam ve Çok Evlilik (Taaddüd-ü zevcât) Meselesi	381
3. Hz. Peygamber'in (sav) Evlilikleri	384
4. Hz. Peygamber'in (sav) Çok Evliliğinin Hikmetleri	387
A. Öğreticilik	387

B. Teşri'	388
C. İctimai Sebepler	389
D. Siyasi Sebepler	390
5. Hz. Peygamber'in (sav) Evlendiği Hanımlar	391
A. Hz. Peygamber'in (sav) Hz. Hatice ile Evliliği	391
B. Hz. Peygamber'in (sav) Hz. Aişe ile Evliliği	393
C. Hz. Aişe'nin Yaşı Meselesi	394
D. Hz. Peygamber'in (sav) Zeyneb bint Cahş ile Evliliği	400
6. Hz. Peygamber'in Diğer Evlilikleri	404
A. Sevede bint Zem'a ile Evliliği	404
B. Hafsa bint Ömer	405
C. Zeynep binti Huzeyme	406
D. Ümmü Seleme (Hind)	407
E. Ümmü Habibe (Remle binti Ebî Süfyan)	408
F. Cüveyriye binti Hâris	410
G. Safiyye (Zeyneb) binti Huyey	411
H. Mâriye bint Şem'un el-Kıbtıyye (Ümmü İbrahim)	412
I. Meymûne (Berre) bint Hâris	413
7. Hz. Peygamber'in (sav) Cariyeleri Var Mıydı?	414
8. Değerlendirme	415
Kaynakça	418

Örnek Olarak Efendimiz'in (SAV) Aile Hayatı

Doç. Dr. Ramazan ÖNAL

1. Hz. Peygamber (sav) ve Aile	423
2. Örnek Bir Eş ve Aile Reisi Olarak Hz. Peygamber (sav)	424
3. Bir Baba Olarak Hz. Peygamber	430
4. Bir Dede Olarak Hz. Peygamber (sav)	437

5. Örnek Bir Eş Olarak Hz. Hatice	443
6. Değerlendirme	448
Kaynakça.....	452

Cinsiyet, Cinsellik ve Evliliğin Dini ve Felsefi Boyutları Üzerine Bir Özet

Doç. Dr. Turgut AKYÜZ

1. İnsan Olmak	457
2. Dinin Amacı.....	458
3. Kadın ve Erkek Olmak.....	458
4. Evlilik	460
5. Evlilik Eğitimi	462
6. Kendini ve Karşındakini Tanımak.....	463
7. Boşanmak	463
8. Psikolojik Temeller.....	465
9. Cinsellik Eğitimi.....	466
10. Dindar Olmak Nedir?	467
11. Aile Sadece Dini Bir Durum Değildir.....	468
12. Modern ve Gelenek	469
13. Eşler Arası Cinsellik	470
14. Cinsiyet Değiştirilir Mi?	471
15. Evliliğe Müdahale ve Hakemlik.....	472
16. Zina.....	473
17. Örtünmek	474
18. Çocuklar	476
19. Kadının Çalışması	478
20. Saygı	479
21. Nafaka ve Miras.....	480
22. Nesep, Süt Kardeşlik ve Evlat Edinme	480

23. Efendimiz SAV'in Evlilikleri	481
24. Efendimiz SAV Fakir Miydi?	483
25. Günahlar ve İman.....	484
26. Evlilik ve Hukuk.....	486
27. Din ve Dünya.....	487
28. Son Söz: Evlilik İle Alakalı Bazı Yanlış Uygulamalar ve Yapılan Yanlışlıklar	488

Önsöz

Elinizdeki bu kitap, toplumu ilgilendiren temel dini meseleler üzerine planlanan bir serinin ilk kitabıdır. Aslında temel meselelerimiz inançla alakalı olmakla birlikte konunun aciliyeti ve güncelliği, buradan başlamamızı gerekli kılmıştır. Gerekli destekler olduğu sürece; ahlaktan siyasete, teknolojiden tıpa, dinin amacından ve inanç problemlerinden tasavvuf gibi birçok konuya dair müstakil eserler yazmayı arzu etmekteyiz.

Bu kitapta cinsiyet, cinsellik ve evliliğin dini ve felsefi boyutları üzerinde durmaya çalıştık. Zira konunun birçok boyutu olması hasebiyle hukuki, ekonomik ve sağlık konularını şimdilik ihmal ettik. Zaten yaklaşık yirmi kitap olarak planladığımız bu ilk kitabımızda amaç, dinin, temel meselelere bakışına dair kritik meselelere değinmektir. İlerleyen süreçlerde tabi ki toplumu ilgilendiren diğer meseleler üzerinde durmak istiyoruz. Fakat din, bu toplumun mayasında olması hasebiyle önemlidir. Önemli olduğu kadar da suiistimale ve tartışmaya açıktır. Bu yüzden ayrıntılar üzerinde durmak yerine dinin temel gayesi bağlamında konuyla alakalı üzerinde ittifak edilen ve olmazsa olmaz meselelere ele almaya çalıştık. Diğer taraftan bir kitap içinde bütün ayrıntıları ele almak mümkün olmadığından, bu kitapta ilk olarak, okuyucuya bir bakış açısı vermeyi arzu ettik. Yani bu kitabı okuyan bir kişi, meselelere hangi açıdan bakması gerektiğine, konu ile alakalı hangi tartışmalar ve hangi kaynaklar olduğuna dair bir fikir edinebilmişse, amacımıza ulaşmış olacağız. En azından okuyucunun konuya dikkatini çekebilirsek memnun olacağız.

Bu yüzden kitapta belli bir mezhep taassubundan ziyade ehli sünnetin tüm mezheplerini dikkate almayı, meselelere itidalle yani aşırılıktan uzak yaklaşmayı, akıl-nakil ve illet-gaye dengesini gütmeyi, modern-gelenek ilişkisi içinde mutedil olmayı tercih etmeye çalıştık. Bize göre ehli sünnet olmak, sadece taassubu değil de insanların genelini dikkate almayı ve mutedil olmayı gerektirmektedir. Zira ilk olarak, ehli sünnet kelimesinde kullanılan sünnet kavramının, hadis anlamında değil, ümmetin örfü anlamında kullanıldığını ifade etmek gerekiyor. İsimdeki cemaat kelimesi, ümmetin genelini kuşatmayı; adl ise aşırılıklardan uzak ve mutedil olmayı ifade etmektedir. Özetle bu metnin mutedil, makul, delilli, özet ve güncel sorunlara dair en azından bir fikir verebilmesini arzu ediyoruz.

Kitabın yazılması ve konuların belirlenmesi sürecinde yazarlarla ve çeşitli hoca arkadaşlarımızla istişare ettik. Fakat neticede her hocamızın görüşü değerlidir. Bu yüzden istişareler neticesinde her hocamız kendi bilgisi ve görüşünü tercih ederek metne son şeklini vermiştir. Bu kitap, yazarlarımız ve dışardan bazı hocalarımız tarafından karşılıklı okunmuştur. Ama yine de içinde bir takım kusurların olması mümkündür. Bu yüzden okuyucudan metnin genelini esas almalarını, metnin amacını gözden kaçırmamalarını ve insafli olmalarını istirham ediyoruz.

Kitabın hazırlanmasında öncelikle yazarlarımıza teşekkür ediyoruz. Maddi olarak bu kitabı destekleyen Muhammed Ali BEKTAŞ, İmran Alkın MEHMET, Ferah MUSTAFA, Oruç ULUÇAY, Adem ÖZOĞLU, Süleyman KALEMCİ, Hussain MUSTAFA, Fatih KÖSE, Turgay RAMADAN, Asım MUSTAFA, Semiha HASSAN, Hanife AHMET, Ziba Mahmud LİMASOLLU, Erkin GÜNEY, Ramadan MOSQUE ve Üçler DAĞ'a; projenin derneğe dönüşmesi sürecinde kurucu üyelerimize, yine derneğimizin kuruluş sürecinde katkıda bulunan Muharrem ALTAY ve Uğur KARATAŞ'a, kitabın son okumasını yapan Emine HİCRET, Büşra

DOĞAN ve Rukiye ŞİMŞEK'e; kitabın bazı bölümlerini okuyan ve fikirlerini esirgemeyen Doç. Dr. Umut KAYA'ya, proje sürecinde istişare ettiğimiz Arş. Gör. Batuhan USTABULUT, Dr. Abdulaziz KIRANŞAL ve değerli ağabeyimiz Mustafa KASADAR teşekkürlerimizi arz ediyoruz.

Turgut AKYÜZ ve Osman PAKÖZ

Ekim 2023

Temel Perspektifte “Cinsiyet, Cinsellik ve Evlilik”

Doç. Dr. Abdullah DEMİR¹
Dr. Öğr. Üyesi Suat ÇELİKKOL²

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren toplumsal değişimlerin çarpıcı sonuçlarından biri de cinsiyet konusuna, özellikle kadının toplumsal statüsü ve haklarına gösterilen önemdir. Bu konu günümüzde o kadar önem kazanmıştır ki uluslararası alanda ülkelerin/toplumların ne kadar ilerici veya gerici olduklarının belirlenmesinde bir ölçüt olarak öne çıkmakta ve kimi zaman bağımsız ülkelere karşı baskı yapmak için de kullanılmaktadır. Bu tür toplumsal ve siyasal eğilimlerin kaynağının, çoğu zaman dini ilkelerle bağdaşmayan felsefi ilke ve değerler olduğu açıktır. Bu konuda diğer bir nokta da Müslüman düşünürlerin cinsiyet meselesinde sadece fıkhi bir yaklaşımda ısrar etmeleri, sorunun ahlaki boyutlarını göz ardı etmeleri, son yüzyılda İslam toplumlarında meydana gelen gelişmeler karşısında günümüz dünyasının gerçekleriyle bağdaşmayan çözümler konusunda ısrar etmeleridir.³ “**İslam’da Cinsiyet, Cinsellik ve Evlilik**” eserinin yazılmasının amacı cinsiyetle ilgili konuları İslami kaynaklardan uzaklaşmadan, sorunun ahlaki yönlerini de dikkate alarak incelemek, fikirlerin tartışılması yoluyla kendimiz ve cinselliğimiz hakkında net bir geniş görüşlülük geliştirmemize yardımcı olacak bir ayna oluşturmaktır.

1 Marmara Üniversitesi Teknoloji Fakültesi Makine Mühendisliği Bölümü. ademir@marmara.edu.tr

2 Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü. suatcelikkol@erzincan.edu.tr

3 Hüseyin Bustan, İslam ve Cinsiyet Farklılıkları, çev. Cafer Derbendi (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014), 11.

Özellikle sosyoloji, sosyal antropoloji ve psikoloji gibi bilim dallarının temel ilgi ve araştırma alanlarından biri haline gelen “cinsiyet” kavramı, kadın konusunu incelerken kullanılan argümanlarda, toplumsal ve kültürel faktörlerin etkisi sonucu her bir kadın ve erkek cinsinde farklı bir şekilde ortaya çıkan özelliklere işaret etmek için kullanılmaktadır. Kadın ve erkeğin farklı biyolojik farklılıklarını ifade etmek için günümüzde daha çok “cins” kavramı kullanılır.⁴ Toplumsal cinsiyet (gender) ise, kadınlar ve erkekler için yaygın olarak kabul edilen düşünce ve beklentileri (normları) ifade eder. Toplumsal cinsiyet biyolojik farklılıklarla ilgili değil, toplumun bizi kadın ve erkek olarak nasıl gördüğü, nasıl algıladığı, nasıl düşündüğü, nasıl davranmamızı beklediği ile ilgilidir.⁵

Tanımlarda farklılıklar olsa da cinsellik, doğumdan önce başlayan ve yaşam boyunca devam eden, kişilerin değerleri, inançları, duyguları, kişilikleri, sevdikleri ve sevmedikleri, tutumları, davranışları, fiziksel görünüşleri ve içinde yaşadıkları toplumlarla şekillenen bir kavramdır. Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ)’ne göre cinsellik; fiziksel, duygusal, entelektüel ve sosyal yönlerin kişiliği, iletişimi ve aşkı zenginleştirici etkilerinin bileşiminden oluşur. Cinsel bir varlık olarak insan yalnızca bedensel değil; duygusal, entelektüel ve sosyal bütünlüğü sağlayan, kişilik gelişimini, iletişimi ve sevginin paylaşımını olumlu yönde zenginleştiren ve arttıran bir sağlıklılık halidir. Cinsellik; psikolojik, sosyal, ekonomik, politik, kültürel, hukuki, biyolojik, ruhsal, tarihi ve dini faktörlerin etkileşiminden etkilenir.⁶

4 Hayati Hökekleli “Cinsiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/21-24; Bustan, İslam ve Cinsiyet Farklılıkları, 14.

5 Nazif Bozdemir - Sevgi Özcan, “Cinsellik ve Cinsel Sağlığa Genel Bir Bakış”, *Turkish journal of family medicine and primary care*, 5/4 (2011), 37.

6 Bozdemir - Özcan, “Cinsellik ve Cinsel Sağlığa Genel Bir Bakış”, 37.

İslamî bakış açısına göre cinsellik doğaldır, fitridir ve İslam, cinsellik konusunda kadın ile erkeğin birbirine karşı duydukları arzu ve ilgi durumlarını gözden kaçırma eğiliminde değildir. Allah insanı erkek ve kadın olarak yaratmış ve cinsî duygularla donatmıştır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de kadın ve erkeğin birbirlerine duydukları arzu ve ilgi gerçekçi bir şekilde ifade edilmiş, insanın bu duyguyla yaratıldığına, Allah'ın özel bir korumasına kavuşmamış olan genel olarak hiçbir insanın, özel olarak hiçbir erkeğin değil cinsi arzularından, cinsi haramlardan bile güvencede olmadığına işaret edilmiştir.⁷ İslami görüş cinsiyetlerin suçluluğunu ortadan kaldırırken, bu arzuların ancak İslami evlilik yani nikâh çerçevesinde gerçekleşebileceğini beyan etmiştir. Böylece evlilik, cinsel hayatı yaratılış doğrultusunda ve haram yollardan korunarak yaşamının yegâne yolu olarak belirlenmiştir. Bu nedenle evlilik akdi dışındaki birleşmeler kesinlikle yasaklanmış, evlenemeyenlerin de iffetlerini korumaları emredilmiştir.⁸

İslam, insanlarda cinsiyet duygusunun yanı sıra utanma ve iffet duygusunun (cinsel ahlak) da bulunduğunu, dolayısıyla ahlaki bilincin/şuurun insanda doğuştan, yani yaratılıştan geldiğini göstermektedir.⁹ Kur'an'da eşlerin birbirlerinin iffetini korumadaki rolü "Onlar sizin elbiseleriniz, siz de onların elbiseleri durumundasınız"¹⁰ şeklinde ifade edilmektedir. Evlilik dışı birleşme olan zina ve fuhuş her durumda iffete aykırı, çirkin bir davranıştır ve hayâsızlıktır.¹¹ Ayrıca normal cinsel ilişki dışında başka yollarla cinsel tatmin aramak da yasaktır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de eşcinselliğe düşkün olan Lût kavminin Allah tarafın-

7 Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı, çev. Hüseyin Atay - Yaşar Kutluay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1985), el-Yusuf Suresi 12/24,33.

8 en-Nûr 24/32-33.

9 Hökeleki, "Cinsiyet", 8/21; Nevzat Y. Aşıkoğlu, "Kur'an'daki Örnek Olayların Ahlaki Bilinç Geliştirmedeki Rolü Bahçe Sahipleri Örneği", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1 Haziran 2001, 1.

10 el-Bakara 2/187.

11 el-En'am 6/151.

dan helâk edildiği bildirilmektedir.¹² Lût kavminin çirkin davranışlarının farklı surelerde tekrar anlatılması eşcinselliğin İslam ahlakında fitrata aykırı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Cinsiyet ve cinsellik konusunun, eşlerin psikolojik huzurunun sağlanması, salih çocuklar yetiştirilmesi, toplumun ahlaki sağlık seviyesinin yükseltilmesi veya flört, eşcinsellik, cinsel şiddet, bekâret, namus cinayetleri, sadakatsizlik gibi farklı boyutları bulunmaktadır. Diğer taraftan da ifade edildiği gibi cinsellik ve cinsiyet kavramları, farklı faktörlerin etkileşimlerinden etkilenmektedir. Burada araştırmayla ilgili hakikatlere ulaşabilmek için “cinsiyet” ve “cinsellik” kavramlarının bağlamlarına ve temel yönlerine kısaca değinmek yerinde olacaktır.

1. Fıtrat ve İnsan

Fıtrat kelimesi, “yarmak, ikiye ayırmak; yaratmak, icat etmek” anlamına gelen “fatr” kökünden türemiş bir isim olup¹³ Kur’an-ı Kerim’de “yaratılış, belli yetenek ve yatkınlıklara sahip olma ve yaratılış döngüsü” anlamında kullanılmaktadır.¹⁴ İlk yaratılış, mutlak yokluğun parçalanması ve ondan varlığın ortaya çıkması olarak kabul edildiğinden, fıtrat kelimesiyle ifade edilir. Buna göre fıtrat, henüz dış etkilerden etkilenmemiş olan varlık türlerinin yaratılış anındaki temel yapısını, karakterini ve başlangıç durumunu gösterir. Allah’ın tüm varlıkların yaratılışı sıra-

12 el-Enbiya 21/74.

13 Hikmet Feyyaz Hüseyin Kazım, *el-Fıtratü fi'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'l-Kitabî'l-İlmiyye, 1971), 18.; Hayati Hökelekli “Fıtrat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/47-48.

14 el-En’am 6/14; er-Rûm 30/30; et-Taha 20/72; Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitabü'l-Tarifât: Araçça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 172.

sında türlere verdiği bu temel yapı nedeniyle aynı kökten gelen “fatır” kelimesi, Kur’an-ı Kerim’de Allah’ın isimlerinden biri olarak zikredilmektedir.¹⁵

Fetr kökünden türetilen fiil ve isimler Kur’an-ı Kerim’de on dokuz yerde zikredilirken, bir ayette de fitrat kelimesi geçmektedir. Bunlardan, **“Sen yüzünü Hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona çevir. Zira Allah’ın yaratışında değişme yoktur; işte dosdoğru din budur.”**¹⁶, ayetindeki fitrat kelimesiyle ne kastedildiği konumuz açısından özellikle önemlidir. Başta Selef¹⁷ âlimleri olmak üzere âlimlerin önemli bir kısmı ilgili metinlerde geçen fitrat kelimesinin “İslâm” anlamına geldiğini iddia etmişlerdir. Kavramı, Allah’ın insanın yaratılışına koyduğu onun varlığını ve birliğini tanıma yeteneği diye tanımlayanlar da vardır.¹⁸ Fitrat aynı zamanda Allah’ın ilk yaratılışta her insan için belirlediği başlangıç, değişmez, farklı inanç ve bunun sonucunda ortaya çıkan nihai mutluluk veya talihsizlik” anlamına da gelir.¹⁹ Kavramı, Hakk’ı kabul etme eğilimi olarak tanımlayanlar da bulunmaktadır.²⁰ Kavramın tanımına ilişkin ilim adamlarının görüşlerine bakıldığında, sözlerinin şu anlamlardan sapmadığı görülmektedir: 1. İslam, 2. Tevhit, 3. Hakk’ı tanıma yeteneği, 4. Yaratılış ve insanın aslî yapısı.

Fitrat, insanın yaratılıştan itibaren hem ruhsal hem bedensel temel özelliklerini ifade ettiğinden onun doğasını bozmaya yönelik müdahaleler, asli yapısını değiştirecek davranışlar olarak kabul edildiğinden İslam dini açısından sakıncalı görülmüş ve yasaklanmıştır. Şehvet eğilim de

15 el-Fatır 35/1.

16 er-Rûm 30/30.

17 Selef, terim olarak Müslümanların ilim ve fazilet bakımından liderleri kabul edilen sahabe ve tabiün için kullanılır. Bkz. M. Sait Özarvarlı, “Selefiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/399.

18 Hikmet Feyyaz Hüseyin Kazım, *el-Fitratü fi’l-İslâm*, 21.

19 el-Araf 7/29.

20 Hikmet Feyyaz Hüseyin Kazım, *el-Fitratü fi’l-İslâm*, 21.

insanî bir özelliktir²¹ ve bu konuda yasaklananlar, nikâhsız karı koca birlikteliği (zinâ) ve bazı cinsel sapkınlıklardır. Nefsi haramdan korunmanın yolu, evlilik yolu ile temiz bir nesil yetiştirerek, dünyanın imar ve inşasını, toplumun devam ve bekasını sağlamaktır.²²

2. Kültürel ve Toplumsal Bağlam

Bir insanın yaşadığı toplumun değerlerine duyarsız kalması mümkün değildir. Dolayısıyla toplumsal kültürün cinsiyete ve kişisel davranışlara yönelik ortaya koyduğu tutum ve değerler, insanlar üzerinde kontrol edici, sınırlandırıcı ve yönlendirici nitelikte birçok işleve hizmet etmektedir. Bu bakımdan kadın ve erkek arasındaki fark sadece biyolojik, fizyolojik veya psikolojik değil, aynı zamanda kültürel²³ Kültür, kadın ve erkeğin davranış kalıplarını, cinsiyet kimliklerini ve cinsiyetler arasındaki ilişkilerini de düzenler. Cinsel yaşam ve cinsellik evrensel olmasına rağmen, kişinin çevreyle, yaşam koşullarından ve yaşadığı kültürle olan ilişkisinden önemli ölçüde etkilenir ve kültür, cinsel yaşam tarzında önemli ve belirleyici bir rol oynar.²⁴ Çeşitli şekillerde ortaya çıkan bedensel deneyimlerimizin çoğu, sosyal etkileşim alanlarında meydana gelir. Sosyal etkileşim alanlarının insan vücudu üzerine çeşitli etkileri vardır. Bu etkiler insan bedeninin sosyo-kültürel bir varlık olarak ele alınmasına yol açmaktadır. Bu bağlamda kadın bedeninin ve cinselliğinin inşasının toplumsal güçlerin bir ürünü olarak ortaya çıktığına inanılmaktadır. Sosyalleşme sürecinde kadına bedenini nasıl kullanacağı, algılayacağı ve davranacağı öğretilir. Bu süreçte kadının fiziksel ve cinsel açıdan pasif veya baştan çıkarıcı olduğu kültürel yapılanmaya

21 “Kadınlara,...karşı aşırı sevgi beslemek insanlara güzel gösterilmiştir.” el-Âl-i İmrân 3/14.

22 “Onlar (kadınlar) sizin için siz de onlar için birer örtüsünüz.” el-Bakara 2/187.

23 Halil Çiftçi vd., “Kadın Cinselliğinde Kültürel Farklılıkların Rolü”, *Androl Bul* 20/3 (2018), 95.

24 Çiftçi vd., “Kadın Cinselliği” *Androloji Bülteni*, 2018; 20(3): 95-98, DOI: 10.24898/tandro.2018.98852.

bağlı olarak beğenilmesi gereken fiziksel konumuna göre giyilir, yürür, konuşur, davranış ve tutum sergiler, cinsel uygulamalarda bulunur. Bu nedenle cinsel işlev açısından “normal” kavramının kültürler arasında farklılıklar gösterdiğinin bilinmesi ve cinsel sentezin kültürel açıdan ayrı değerlendirilmesi gerekmektedir.

Tarih boyunca kadın cinselliği, içinde bulunduğu kültürel ve toplumsal yapıya göre şekillenmiş ve yeniden yapılanmıştır. Örneğin geleneksel Hıristiyan öğretisi cinsel zevki kirlenmekle eşitler. Cinsel ilişkide esas olan çocuk sahibi olmaktan başka bir düşünceye sahip olmamaktır. Dolayısıyla cinsellik her zaman kirliliğin yanında ve kutsalın karşısında olmuştur. Ortaçağ'da genç kızlar büyük baskı altındaydı ve anneler kızlarının erkek çocuklarla oynamasına asla izin vermiyordu. Ataerki toplumlarda ise kadının cinselliğinin kontrol edilmesi önemli bir özelliktir. Kadından beklenen rol, saflığını korumaktır. Kimi kadınlar, cinselliğin günah ve ayıp olduğu telkinleriyle yetiştiriliyor. Erişkin olduktan sonra doğal olarak hissedecekleri arzuları bastırırlar. Cinsel ilişkilerde sorumluluğun gelişmesine izin vermezler. Cinsel aktiviteyi başlatma ve yönlendirme sorumluluğu erkeğe aittir. Kısaca, tarihi seyir içinde toplumsal ve gündelik yaşamda kadın bedeni ve cinselliği, kültürel ve toplumsal unsurlar tarafından kurgulanmakta ve yeniden inşa edilmektedir.²⁵

A. Kadın ve Erkek Olmak

Kandaş yaşama dönemi, insanlığın ilk ortaya çıktığı dönemdir. Kandaşlık esasında insanın kökeni kadın-erkek cinsiyet ilişkisidir. Bu ilişki tüm insan oluşumlarının anahtarı, başı, başlangıçtır ve bu ilişkinin cere-

25 Çiftçi vd., *Kadın Cinselliğinde Kültürel Farklılıkların Rolü*, 97.

yan ettiği, bu ilişkinin yeşerip geliştiği ortam ise ocak başı yani yuvadır: kadın²⁶, erkek ve ondan oluşan çocuklar²⁷. O hâlde aile²⁸ esastır, temeldir ve tüm toplumsal oluşumlar bu çekirdekten doğar.²⁹

Toplum, kadın üzerinden ortaya çıkmaktadır³⁰. Tüm kadim kültürlerde³¹ kadın ululanmıştır. Kadının kutsallığı büyük dinlere de sirayet etmiştir. Bunun çok bariz bir timsalini İslam dininde görmekteyiz. Allah'ın en başat iki sıfatı kadına bahşedilmiştir: Rahman ve Rahim.³²

26 Teoman Durali, *Konuşmalar 2015 – 2018 - Din ve Felsefe-Bilim Açısından Doğu ve Batı Medeniyetleri*, Editör: Aynur Erdoğan Coşkun (İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2022), 434.

Kadın bir kültürün ilk ve son omuzlayıcısıdır. Bir toplum çökme emaresi gösterdiğinde ilk bel verenler erkeklerdir. Ortadan kaybolur ve çöker gider. Kadın ayaktaysa, o kültür kurtulur. Kültürün en önemli etkeni, unsuru dildir ve kadın dile sahipse, o dil yaşar.

27 Georg Simmel, *Kadınlar, Cinsellik ve Sevgi*. çev. Onur Kuzgun (Pinhan Yayınevi, İkinci Baskı, 2022), 57. Kadın erkek ilişkisi için olduğu gibi, doğal olarak anne-çocuk ilişkisinin de kadın için engin anlamı sorgulamanın ötesindedir.

28 Binlerce yıllık bey dururken, Moğolcadan zengin anlamına gelen bayı al; binlerce yıllık öz be öz Türkçe hanım dururken yine Moğolcadan zengin anlamına gelen bayanı al (Teoman Durali, *Konuşmalar 2015 – 2018*).

29 Teoman Durali, *Konuşmalar 2015 – 2018*, 434.

30 Toplum anne çıkışıdır, yani ümmet, “umm”den gelir. Üm anne demek, annenin yetiştirdiği, annenin oluşturduğu bir yapıdır toplum (Teoman Durali, *Konuşmalar 2015 – 2018*, 435).

31 Balık için deniz neyse, insan için de kültür odur denir. Öte yandan, zaman içinde bu denizde bazı değişiklikler de olabilir. Aslında birçok kültürel değer ve davranış kuşaklar arasında devamlılık gösterir ama kültür dinamiktir de yani değişime açıktır. Dolayısıyla kültürün pek çok ögesi zaman içerisinde değişim de gösterebilir. Kuşaklar arasında devamlılık gösteren, içinde bölgelere veya sosyoekonomik düzeye göre farklılık arz etmeyen öğeler o kültürün özünde yer alan, yani karakteristik bir özelliği olan öğelerdir. Örneğin, Türkiye’de ebeveynlerin sıcak olması kültürde yaygın olarak görülen bir özelliktir. Yani kültür ebeveynlerin biliş ve davranışlarını şekillendirir (Bilge Selçuk, *Türkiye’de Ebeveynlik*, Bilge Selçuk İle Söyleşi, Cogito Dergisi, Sayı: 81, 91-107).

32 Teoman Durali, *Konuşmalar 2015 – 2018*, 435.

B. Aile Olmak

Aile kurumu insanlığın keşfettiği en önemli kurumdur.³³ Eşleşme biyolojiktir ancak evlilik ve aile kültürelidir. Aile kavramının olmadığı bir yerde sağlıklı çocuk yetiştirmek oldukça zordur.³⁴ Aile yaşamının çekiciliği ahlaksızlığa karşı güçlü bir panzehirdir. Çocukların neden olduğu sıkıcı olduğu düşünülen sıkıntılar hoştur; anne³⁵ ve babayı birbiri için daha gerekli ve daha değerli kılar, aralarındaki evlilik bağına da güçlendirir.³⁶

İnsan hayatında çeşitli dönüm noktaları vardır. Bunlardan en önemlilerinden biri de hiç şüphesiz ebeveyn olmaktır.³⁷ Toplumun en küçük yapı birimi olan aile, her bireyin ihtiyaçlarını karşılamakla yükümlü toplumun bir alt sistemi olup; çocuğun gelişiminde önemli roller üstlenmektedir. Ailenin üstlendiği fizyolojik (beslenme, barınma vb.), psikolojik (sevme, sevilme vb.), ekonomik ve sosyal roller çocuğun gelişimini sağlıklı ve dengeli bir şekilde sürdürmesine yardımcı olur. Bir başka deyişle aile, insanların aynı çatı altında yaşadığı, bazı biyolojik

33 Nevzat Tarhan, “Çocuğun Cinsel Kimliği Annesi Ve Babası Tarafından Öğretilmelidir”. <https://www.nevzattarhan.com/cocugun-cinsel-kimligi-annesi-ve-babasi-tarafindan-ogretilmelidir.html> (Erişim 12.08.2022).

Evlilik bir sözleşmedir. Bizim kültürümüz çok güzel bir formül üretilmiş: Evin dahili müdürü kadın, harici müdürü de erkektir. Asırlardır gelen böyle bir denge kurulmuş. Evlilikteki ilişki bir *köle-efendi* ilişkisi değildir (Tarhan, 2022). Bugün hiç değildir.

34 Çocukların cinsel kimliğinin bozulması üzerindeki etkenlerden biri de bazı annelerin çocuklarının yanında eşini aşığılaması. Bu durum çocuğun nazarında babayı küçültmektedir. Bir anne kendi öfkelerini tatmin etmek için babaya karşı çocuğu yanlış yönlendirir ve doldurmuş getirirse; bu durum o çocuğun cinsel kimliğinin bozulmasına belli düzeyde sebep olabilmektedir (Tarhan, 2022).

35 Yoğun annelik (intensive mothering), anneliğin kendine özgü, tümüyle çocuk merkezli, yoğun duygusal ve zaman harcamayı gerektiren bir faaliyet olduğunu öne sürer. Bu ideoloji içerisinde anne, başkalarının bakımı için kendini adayan kişidir; kendini feda eder, vericidir, kendi ihtiyaç ve ilgilerinin önüne çocuklarınıkini koyar (Ece Öztan, “Annelik, Söylem ve Siyaset”. *Cogito Dergisi*, Sayı: 81 (2015) 91-107).

36 Jean Jacques Rousseau, *Emile*. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 19.

37 Aylin İlden Koçkar, “Günümüzde Anne Olmak: Bağlanma Teorisi ve Kadının Çalışması Arasındaki Dengenin incelenmesi”. *Cogito Dergisi*, Sayı: 81, 91-107.

ve cinsel ihtiyaçların karşılandığı, gelirlerin paylaşıldığı, aile üyelerinin beslenip tehlikelerden korunduğu hukuki, kutsal, toplumsal ve ekonomik bir kurumdur.³⁸

C. Çocuk Olmak

Çocuklar evde üç şeyi örnek alırlar; anneyi, babayı ve anne ile babanın ilişkisini. Evde kadın ve erkek rolleri karışmamışsa ve anne ve babayla ilişki sağlıklıysa o çocuğun cinsel kimlik bozukluğu yaşaması mümkün değildir. Babalık sadece eve eklemek getirmek değildir. Babanın rolü başka, annenin rolü başka, iş insanının rolü başkadır. Bunların karıştırılmaması gerekir. Bu aynı şekilde kadınlar için de geçerlidir. Anne, baba, erkek, kadın rolleri çocuğun gelişen zihnine ve ruhuna kazanmıştır. Çocuğun ruhuna, gelişen zihnine doğru olanı yazabilmek için onunla vakit geçirmek gerekir. Çocuk anlatılanları değil daha çok yaşananları kaydeder ve bunlardan yaşam senaryoları oluşturur. Çocuğun oluşan hayat senaryolarında, iyi anne rolü, iyi baba rolü, iyi ilişki rolleri olmalıdır.³⁹ Anne ve babanın çocuğun hatalı davranışında “*Ben seni seviyorum, sen benim için değerlisin ama bu yaptığın şeyi onaylamıyorum*” diyebilmesi gerekir.⁴⁰

38 Kadir Canatan vd., “Geleneksel ve Modern Ailelerde Çocuk Yetiştirme Tutumları”. *Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 8: Sayı:16 (2020), 151-165.

39 Krş. Bazı dinlere göre çocukların ahlaki ve bilişsel gelişimi için bkz. Abdulhalim İnam, *Belçika Katolik Eğitim Kurumlarında Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi*, 38vd.; Abdulhalim İnam, “Belçika Ortaöğretim Kurumlarındaki Moral Derslerinin Din Eğitimi Açısından Teorik Bir Analizi”, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Yıl: 2018/2, Sayı:31, 235vd.

40 Çocuklar, 10 yaşına kadar cinsel kimliğini öğrenmektedirler. 12 yaşını geçtikten sonra artık çocukta kendi özerklik duygusu gelişmekte, anneden babadan çok arkadaşlarını dikkate almaya başlamaktadır. Çünkü ergenliğe giriyor ve hormonlarına canlılık geliyor (Tarhan, 2022). 18 yaşına kadar çocukların, doğal vasisi olan anne babaların görevlerinin gereklerini özenle yapması gerekir.

3. Tarihi, İktisadi ve İdeolojik Bağlam

Vico'nun yazdığı **Yeni Bilim** adlı eserde “İlk insani durum olan namuslu ve dini çiftleşme ile evlilikler başlamıştır. Belli kadınlardan belli çocukların belli babaları oldu. Bu aile düzeninden zamanla insanlar şehirler kurdu⁴¹ ve sivil egemenliğe karşı korku dolu saygıyı yerleştirmenin ve bunu canlı tutmanın yolu bulunduğuna (s.610), insanlığın Nuh'un dinini terk etmesinin neticesinde evliliklerinin bozulmuş olduğuna ve rastgele ilişkilerle ailelerini parçalamış olduklarına (s.190)” dikkat çekilmiştir.⁴²

A. Sanayi Devrimi ve Modernleşme Sürecinde Aile

Sanayi devrimi ile birlikte ekonomik yapının değişmesi kadın-erkek rollerini de değiştirdi. Bunun temel nedeni ise modern⁴³ ekonominin “cinsiyetsiz” yani “unisex” bir yapıya dayalı olmasıdır. Bu yapı, zorunlu cinsiyet rolleri olmayan erkek ve kadın rolleri arasında pek bir ayırım yapmadığı için cinsiyetsiz bir ekonomik düşüncenin temel tezine dayanmaktadır.⁴⁴ 19. yüzyılda ebeveynlik rolüne ilişkin toplumsal beklentiler daha da çeşitlendi. Kadınların evde çocuklara bakarak ekonomik açıdan bağımlı olmaları ve erkeklerin “ekmeği kazanan” rolü yüceltildi. Cinsiyete dayalı olduğu düşünülen işbölümü, cinsiyetin biyolojik yapıyla ilişkilendirildi. Kadın çocuğu doğuran, emzirebilen ve içgüdüsel olarak bakım verme arzusu ile donatılan cinsiyetiyle, çocuk bakımı için en uygun durumda olan insandı. Bu temel görüş, anneliğe ilişkin kültürel bakış açılarıyla da pekiştirildi. Öte yandan çocukların ihtiyaçlarına ilişkin görüşler de değişti. Çocuğun sağlığından öncelikle kadının so-

41 İlk şehirler aileler temeli üzerine kurulduğunda; soylular, yerli kualsız özgürlükleri nedeniyle kısıtlamaları sorumlulukları hoş karşılamadılar (Vico, 2021; 155).

42 Giambattista Vico, *Yeni Bilim*, çev. Sema Önal Akkaş, (Doğu Batı Yayınları, 2021).

43 İsmet Özel, “*Fert, Toplum, Yurt, Millet*”, 2022. Modernleşme vakıası cüretkâr bir yurtsuzlaştırma faaliyetidir.

44 Çiftçi ve diğ., 2018.

rumlu olduğu görüşü doğrultusunda iyi annelik uygulamalarının neler olduğu tartışılmaya başlandı. İçinde bulunduğumuz yüzyılda cinsiyet rollerindeki değişimler kadınların iş hayatına daha fazla katılmasını sağlamış, erkeklerin de kadınlar kadar olmasa da ev işlerinde daha aktif rol alması mümkün hale gelmiştir. Burada denklemlere uymayan bir durum var, o da birilerinin çocuklara bakması gerektiği gerçeği. Sonuçta çocuk bakımı kısmen görülen büyük bir iştir. Sosyal ve ekonomik anlamda net olarak belirlenmiş bir çerçevesi yoktur. Neyle karşılaştırılacağı da belli değildir. Ebeveynin zamanı ile ölçülebilir. Bu sorun, kadının doğaçlama yaparak çözmesi gereken bir konu haline gelir. Çocuk sahibi mi olmalı, çocuksuz mu kalmalı? Tam zamanlı anne rolünü üstlenip iş ve ev görevleri arasında denge kurmaya çalışmalı mı? Annelik tam zamanlı bir iştir. Bu görevi asla bırakamazsınız. Öte yandan ebeveynliğin gerektirdiği sürenin bilinen ve kabul edilen bir karşılığı yoktur.⁴⁵ Tanrı, tabiat, hakikat, bilim, teknoloji, ahlak, aşk ve evlilik⁴⁶ gibi dilediğinizi alın; modernite her şeyi “riskli özgürlükler”e dönüştürdü. Evlilik tıpkı virajlı bir yolda aşırı hız yapmak gibi kişisel, rizikolu ve sigortasız bir girişim haline geldi.⁴⁷

B. Kapitalizmin Etkisi

Cinsiyetin, toplumsal ilişkinin öteki biçim ve taraflarından ve hepsinden önemlisi de **evlilik ve ana-baba** ilişkilerinden koparılması, özelleş(tiril)me ve piyasalaş(tırıl)ma süreçlerinin sadece sonucu değil, aynı zamanda da güçlü bir araçtır.⁴⁸ Günümüzde bireyler birincil üreticiler olarak değil, tüketiciler olarak “toplumsal bağları”nı sürdürmektedirler.

45 Koçkar, “Anne Olmak” *Cogito Dergisi*, Sayı: 81, 91-107.

46 Dünyanın bazı ülkelerinde/vilayetlerinde “heterofobi” yaygınlaşmaktadır. Heterofobi, evlilikten nefret etme, evli çiftlerden nefret etme, evlilik karşıtlığıdır. Bu durum maalesef hukuk normlarında, Avrupa Birliği’nde, birçok batı ülkesinde hukuken meşrulaştırılmıştır (Tarhan, 2022).

47 Zygnut Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*. (Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2000).

48 Neoliberal dönemin sosyal siyaseti, iş piyasaları, boş zaman ve tüketim ekonomisi, duyu ekonomileri ve biyosiyasete ilişkin süreçlerle örülü bir siyasettir (Öztan, 2015).

Normatif düzenlemenin yerini yeni arzuların uyanması alırken, yaptırımın yerini aleniyet alır, ayartma da zorunluluğun/ihtiyacın örtbas edilmesine neden olur. Bu yönelimin rehberliğinde sunulan **cinsel özgürleşme**, zaten yere düşen düşmanını tekmeleyen birini anımsatmaktadır. Ancak bu düşmanını yere seren bir darbeye benziyor.⁴⁹

C. Kadın Hareketi ve Feminizm

Esasen kadın hareketi, feminizm, cinsiyetsizlik yaklaşımları, varoluşçuluk ve kapitalizmin kadını birçok açıdan araçsallaştırma çabaları, kadını yüceltilmiş yerinden etme girişimleridir. Kadın hareketi, 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyıldan itibaren, ilki **burjuva feminizmi**, diğeri **işçi sınıfı** hareketi içinde değerlendirilebilecek iki çizgide ilerlemiştir.⁵⁰ **Feminizm** özü itibariyle siyasal bir hareket haline gelmiştir.⁵¹ Siyasal bir hareket olarak feminizm kitlesel gözdağı, tahakküm ve dışlamaya dayanarak dünyanın birliğini sorgular ve bozar.⁵² Bunun en çarpıcı örneklerinden biri, **feminist** hareketin Fransa'daki ve dünyadaki öncülerinden Fransız yazar **Simone de Beauvoir**'in Eylül 1975'te New York'ta yayınlanan "Saturday Review" dergisine verdiği röportajda "*Aile, analık ve analık içgüdüüsü gibi efsaneler yok oluncaya kadar kadınların baskı altında kalmağa devam edeceğini*" belirtmesidir.⁵³

Simone de Beauvoir "İkinci Cinsiyet" kitabında felsefe geleneğinin "**Kadın nedir?**" sorusuna, **kadının bedenindeki rahim organını ve doğurganlık özelliğini merkeze** alarak yaklaştığını ifade eder. Bu yaklaşım, kadının özünü **annelikle** özdeşleştiriyor, kadının birçok olanağını

49 Bauman, 2000.

50 Gülperi Putgül Köybaşı, *Histeriden Oedipus'a: Freud Teorisinde Kadınlık ve Cinsellik*. 17 Ağustos 2020, <https://bilimveaydinlanma.org/histeriden-oedipusa-freud-teorisinde-kadinlik-ve-cinsellik/>

51 Alenka Zupancic, *Cinsellik Nedir*. (Çeviren: Barış Engin Aksoy, Metis Yayınevi, İkinci Basım, 2021), 57.

52 Zupancic, 2021; 58.

53 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*. (Yarın, 2. Baskı, Kasım 2011).

tek bir role hapsediyor ve onu **erkeklerin ötekisi** olarak kendi çoğul ve somut olanaklarından soyutlayarak bu genel kadın kalıbına indiriyor.⁵⁴ Yani kadının bu şekilde bir soyut kavrama taşınması, kadını erkek gibi doğayı ya da bedeni⁵⁵ aşan bir zihinsel aşkın özneliğe değil, bu özneliğin ötekisi olarak ondan eksik görülen ve onun karşısında nesneleştirilen bir şekilde hafızaya alındığını söyler bize. Bu aslında **kadını özgürleştirmeyen**, aksine özne olmasını engelleyen bir etiketlemedir. Yani kadının ve anneliğin varlık metafiziğine adının veya kavramının kaydedilmesi gibi bir durum yoktur, aksine ondan dışlanmasının bir yoludur.⁵⁶ Annelik, feminist teori ve siyasette çekişmeli bir konudur. 1960 ve 70'li yılların feminist düşüncesi anneliği kutsallığından ve gizeminden arındırarak analiz etmeye çalıştı. Kate Millett, S. Firestone, Betty Friedan, Juliet Mitchell gibi teorisyenlerin ortak noktası aileyi ve anneliği kadına baskı yapan bir kurum olarak analiz etmeleriydi.⁵⁷

Feminist teori ve siyaset içerisinde anneliğe ilişkin parçalanmanın aksine, popüler kültür, medya, sosyal alan ve siyasette anneliğin yeniden kutsallaştırıldığı, yeniden tanımlandığı ve yeniden müzakere edildiği **liberal, sağ ve muhafazakar** bir iklimin ulusal ve uluslararası düzeylerde egemenlik kazandığı görülmektedir. Aslında 1980'li yıllardan itibaren **feminizme doğru** bir geri çekilme konuşulsa da özellikle 2000'li yıllardan itibaren sağ merkezli bu eğilimin hem ulusal politika-kada hem de küresel düzeyde hegemonik bir söylem haline geldiğini söylemek mümkündür. Annelik alanındaki bu müzakerelerin **muhafazakarlık, neoliberalizm ve kültür-din savaşları** (mücadeleleri) çerçevesindeki farklı özelliklerinin altının çizilmesi gerekir.⁵⁸

54 Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, çev. H.M. Parshley, New York: Vintage, 1989, s. xxiv-xxv.

55 Foucault bedeni, güç ilişkilerini ve hiyerarşiyi bağrında taşıyan toplumsal, tarihsel ve imgesel bir uzam olarak tanımlar. Söylemi ise hem sözü hem de eylemi içine alan bir kamusal tasarımıdır ve aynı zamanda özne ile nesneyi, yani güç ilişkilerini kapsar (Berktaş, 2013).

56 Çiğdem Yazıcı, "Varlık, Varoluş, Söz ve Doğum, Annelik" *Cogito*, Sayı: 81 Yaz, 2015.

57 Öztan, 2015.

58 Öztan, 2015.

4. Biyolojik, Psikolojik ve Psikanaliz Bağlam

Kadın ve erkek arasında özellikle **biyolojik eşitsizlik** belirgindir. Çünkü genler, beyinler ve organlar belli düzeyde farklı çalışmaktadır. Duygu ve algılama durumları da farklıdır. **Toplumsal cinsiyet eşitliği** yaklaşımı biyolojik eşitsizlikleri/farklılıkları gölgelemek/örtmek amacına matuf bir yaklaşımdır.⁵⁹ **Toplumsal cinsiyet**⁶⁰ olarak bilinen ve İngilizcede **gender**⁶¹ olarak kavramsallaştırılan aslında **cinsel kimliktir**. Kişi, bunu sosyal hayatından öğrenmektedir. Genetik değil, ağırlıklı olarak epigenetik bir durumdur ve çevrenin gende yaptığı değişikliklerin ortaya çıkmasıdır. Doğuştan değil, edimseldir.⁶²

İnsan psikolojik bir varlıktır; nefretiyle, sevgisiyle, tiksintisiyle, erdemliliğiyle veya arzularıyla robot ötesi bir şeydir.⁶³ İnsanın **cinsel dinamiği**, iki anlam katmanında hareket eder. Öznel dürtü ve arzusunun, cinsel ilişkinin ve haz duygusunun hemen arkasında **türün çoğalması** yatmaktadır. Bir kişinin kendisinde olmayan bir şeyi diğerine verdiği faaliyet türü, en etkili şekilde erkeklerle kadınlar arasındaki ilişkide gerçekleştirilir.⁶⁴ Bunu yapmanın en etkili yolu **evlilik**dir. Sironga atasözü-

59 Tarhan, 2022.

60 Toplumsal cinsiyet (Alm. soziales Geschlecht; Fr. genre social, m; İng. social gender): Cinsiyetlere özgü toplumsal, kültürel, ruhsal rol ve konumların biyolojik kökenli olmasının yanı sıra kişilerin içinde yaşadıkları toplumsal, kültürel ortamın da ürünü olduğunu, kültürel olarak biçimlenip toplumaşma süreciyle edinilen erkek ve kadın rollerinde bu nedenle kültürler arasında ayrımlar bulunduğunu savunan yaklaşım ve araştırma alanı (<http://terim.tuba.gov.tr/>).

61 Yavuz Erten, *Cinsellik, Cinsiyet, Granit ve Gökkuşuğu*, (Derleyen: Deniz Arduman Kırçalı, "Cinsiyet, Cinsel Kimlik ve Cinsellik", İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, 2019). 75-83. Gender kavramı ilk kez bugünkü anlamına yakın olarak 1955 yılında kullanılmıştır ve toplumsal cinsiyet, cinsiyet rolü ve toplumsal cinsiyet rolü gibi anlam genişliklerine sahiptir. Psikanalitik bağlamda ruhun cinsiyeti veya ruhsal cinsiyet çevirileri de literatürde yer almaktadır (Erten, 2019; 75). Gender kavramında sabit özelliklerin yanında her zaman akışkan özelliklerde vardır (Erten, 2019; 80).

62 Tarhan, 2022.

63 Kürşat Demirci, İsmet Yazıcı'dan Kürşad Demirci Söyleşi, <https://www.aksisanat.com/2022/09/03/ismet-yazicidan-kursad-demirci-soylesisi/> (Erişim 03 Eylül 2022).

64 Simmel, 2022; 119.

nün dediği gibi, evlilik yoluyla sağlanan bir akraba, bir filin bir bacağına eşdeğerdir. Akrabalığı belirten adlara dayalı yasası bulunan bir düzene göre belirlenmiş bir evlilik, topluluk için bir dil gibi, şekli itibariyle gerekli, yapısı itibariyle ise **bilinçsizdir**.⁶⁵

“*Kadın böyle davranır, erkek böyle davranır*” tarzındaki cinsel kimlikler kültürlerle belli düzeyde değişmektedir. Psikiyatride sınıflandırma ölçekleri vardır ve DSM-5⁶⁶ en son çıkan ölçektir. **Kimlik disforisi** olarak bilinen **cinsel disfori (gender dysphoria)**, kişinin doğuştan gelen kimliğinden rahatsız olma ve hoşnut olmama⁶⁷ durumudur.⁶⁸

Lacan psikoseksüel gelişimi dil üzerinden ele alarak (bu nedenle şeylerin kendileriyle değil, anlamlarıyla ilgilenmiştir) üç evreye ayırmıştır: Bunlar **reel, imgesel ve simgesel** evrelerdir.⁶⁹ Reel evre bebeğin 0-6 aylık dönemidir; bu evre insan varlığının en katıksız maddesel haline, duygu ve ihtiyaçların karmaşası olarak anne bedeninden kopamamış bebeğe karşılık gelmektedir. Burası en ifade edilemez olan, sadece anlık kopuşlarda varlığı hissedilen alandır. İmgesel evre ise bebeğin 6-18 aylık dönemine karşılık gelen ayna evresidir; egonun oluşmaya başladığı ev-

65 Jacques Lacan, *Psikanalizin Temel İlkeleri*. çev. Mutluhan İzmir, (Çolpan Psikoloji, 2. Baskı, 2022), 137.

66 Mental Bozuklukların Tanısal ve İstatistiksel El Kitabının (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders) Beşinci Baskısı (DSM-5), kadın cinsel disfonksiyonunun farklı bileşenleri için tanılama kılavuzu yayımlamıştır. Cinsel bozuklukların sınıflandırması sadeleştirilmiş ve Mayıs 2013'te yayınlanmıştır. Önceden beş madde de tanımlanan kadın cinsel disfonksiyonları, DSM-5'te sadeleştirilmiş ve üç ana başlık altında toplanmıştır (Handan Özcan, Nezihe Kızılkaya Beji, *Kadın Cinsel Fonksiyon Bozuklukları: 2018 Güncelleme*. Androloji Bülteni, <https://doi.org/10.24898/tandro.2018.42204>; 2018; 20:133–137.).

67 Kadın Cinsel Disfonksiyonu (KCD); cinsel istek bozukluğu, orgazm, uyarılma ve cinsel ağrı gibi problemlerin bir kaçını ya da tamamını bir arada bulunduran, psikoseksüel hastalıklar topluluğu olup kadının yaşam kalitesini düşürmektedir (Özcan ve Beji, 2018).

68 Tarhan, 2022.

69 Bazı kuramcılar normların her zaman toplumsal olduğunu savlasa da Claude Levi-Strauss'un yapısalcılığına çok şey borçlu olan Lacancı kuramcılar, simgesel normların toplumsal normlarla aynı olmadığı ve belli toplumsal cinsiyet “düzenlemelerinin” psişelere başlangıçlarından itibaren yüklenen simgesel talep aracılığıyla gerçekleştiği yönünde diretirler (Butler, 2009; 77).

redir burası. Bu aşamada aynada kendini gören bebek ilk kez kendi bireyliğini belli belirsiz hissetmekte, ait olduğu ilksel birlikten kopmaktadır.⁷⁰ 18 ay ile 4 yaş arası ise konuşmanın öğrenildiği simgesel evreye giriş sürecidir; bundan böyle bebek bir birey olarak kültür dünyasına adımını atmış olmaktadır.⁷¹

Freud, “**bilinçli düşüncelerin bilinçdışı malzemelerce belirleneceği**” fikrinden yola çıkar.⁷² Bilinçdışı, olumsuz bir nitelik değildir. Vücudumda bilincinde olmadığım ve Freudcu bilinçdışının parçası olmayan pek çok şey var.⁷³ Konuşan varlıkta bir bilinçdışı vardır.⁷⁴ Öznenin bilinçdışı haline gelerek öğrenebileceğimiz şey onun tarihidir.⁷⁵ Freud’un başlangıçtaki fikrine göre **bilinçdışı**, bastırılan malzeme, çocukça arzular veya benzeri şeyler için bir tür kap veya ardiyedir. Aslında bilinçdışı bundan daha fazlasıdır; bilinçli olmanın neredeyse temeli ve ön şartıdır.⁷⁶ **Psikoterapinin** görevi bilinçli anlayışı değiştirmektir, unutulmuş çocukluk

70 İdeolojiye psikanalizin penceresinden bakarsak, benlik ideali ile ve idealleştirmeye yakından ilgili olduğunu görürüz. İdeoloji üzerine kapsamlı bir çalışma yapmış olan Rene Kaes ideolojiyi birincil narsisizmin etkilerini dönüştüren bir sistem olarak tarif etmektedir. Birincil narsisizm bebeğin henüz benliğinin entegre olmadığı ama aynadaki imgesinden hareket ederek bir bütünlük, tamamlanmışlık yanılsamasına kapıldığı durum şeklinde özetlenebilir. Bebek, henüz nörolojik donanımı yetersizken, yani kendisini parça parça hissederken, ayna karşısında ona yansıyan imgede kendisini bir bütün olarak görür ve bundan müthiş bir keyif alır. Bebeklerin ayna önündeki gülücükleri bu ilk narsisizmin gevşetici, aldatma temelinde mutluluk verici etkileridir Lacan’a göre. Bir başka deyişle birincil narsisizmin ilk aldatıcı etkisi sahte bir bütünlük, tamamlanmışlık duygusu vermektir denilebilir. Oysa yaşam bize sürekli eksikimizi gediğimizi hatırlatmaktadır (Ovadia - Habip, 2015).

71 Nazile Kalaycı, *Erinysler’den Eumenidler’e: Abject Olarak Kadın*. Annelik Sayı: 81 Yaz 2015, Cogito, Sayı: 81 Yaz, 2015.

72 Köybaşı, 2020.

73 Jacques Lacan, *Benim Öğrettiklerim*. Çev.Murat Erşen, (Monokl Yayınevi, 2012/a), 25.

74 Jacques Lacan, *Televizyon*, çev. Ahmet Soysal, (Monokl Yayınevi, 2012/b), 41.

75 Lacan, 2022; 118.

Lacan da bilinçdışının bir dil gibi yapılandığını ve bilinçdışının dilbilimsel verimliliğini göstermek için simgeselden yararlanılmaktadır (Butler, 2009; 91).

76 Carl Gustav Jung, *Psikoterapi Pratiği*. (Kaknüs Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2021), 44.

anılarının peşine düşmek değil.⁷⁷ Bu bağlamda cinsellikle ilgili tezlerin psikanalitik kuramın en spekülâtif veya felsefi kısmını oluşturduğunu belirtmek gerekir.⁷⁸

Freud’un tüm teorik düşüncelerini yazdığı dönemin üzerinden ne-redeyse bir yüzyıl geçti ve psikanalistler, annelik, babalık, cinsiyet ve cinsellik konularında birçok yeni gözlem ve tartışmaya imza attı. Bu değişim ve gelişimin gözden kaçırılmaması gerekiyor. Örneğin annelik ve babalığa yönelik mevcut psikanalitik⁷⁹ yaklaşım **cinsiyetten** çok daha bağımsız hale geldi.⁸⁰ **Cinsel farklılığa ilişkin** iki baskın psikanalitik anlayış vardır. Bunlardan birinde cinsiyet ikilisi yeniden devreye soku-luyor (bu, birbirini tamamlayan iki ilkedен oluşаn **Jung** perspektifidir.); diğеrinde ise Freud’un altını çizdiği çokluktan yola çıkıyoruz.⁸¹ Lacancı psikanalizde⁸² **dişillığın maskelenmesi**, heteroseksüel erkeklere hitap ediyor, böylelikle cinsel farklılık düzeni yeniden üretiliyor.⁸³

Cinsellik ve saldırganlığın her türlü insan davranışını motive eden dür-tüler olduğunda ısrar eden **psikanaliz**, insanları rasyonel ve bilinçli motivasyonlardan mahrum bırakmıştır. Dünyadaki yerleşik yapılar, in-sanlığa gerçek yaratıcının yerini alacak, **tanrısız bir ideoloji** sunmaya

77 Jung, 2021; 42.

78 Zupancic, 2021; 57.

79 Psikanaliz, toplumun yapısında gerçekleşen köklü değişimlerin bir uzantısı ve insan zihninin işleyişini anlama çabasının bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Sağlıklı insanın ruhsal yapısı, kadın-erkek /ebeveyn-çocuk ilişkileri, pedagoji, eğitim, kitle psikolojisi ve toplumsal refleksleri kavrama gibi pek çok konuya, tartışmalı ama kesinlikle yeni bir bakış getirmiştir (Köybaşı, 2020).

80 Köybaşı, 2020.

81 Zupancic, 76.

82 Herkes biliyor, şurası kesin hiçbir psikanalist mutlak bir bilgiyi bir nebze bile temsil ettiği iddiasında bulunamaz. Bu yüzden bir bakıma başvurabileceğimiz biri varsa o ancak tek bir kişi olabilir. Bu tek kişi henüz sağken Freud’dü. Bilinçdışının ne olduğu konusunda Freud’un haklı ve yerinde olarak bildiğini varsayabileceğimiz kişi olması, hastalarının onunla giriştikleri analitik ilişkiye dair her şeyi bir tarafa iter (Lacan, 2019; 246). Not: *Bu tür yaklaşımlar, bilimi ve bilimsel çalışmaları dondurmaktır. Psikanaliz çalışmalarında Freud önemli bir figürdür ancak psikanalizin tapusu da ona ait değildir (A.D.)*.

83 Hande Ögüt, “Kadın Filmleri ve Feminist Karşı Sinema”, *Cogito*, Sayı: 58, 2009, 216.

çalışmıştır. Psikanalizdeki bu yeni tanrının adı bilinçdışıdır. Bir insan beşikten mezara kadar yaptığı her işte bilinçdışı güçlerin etkisi altında kalıyorsa o zaman **seçme özgürlüğü** yoktur. Freud, bilinç dışının **cinsel ve agresif dürtüler tarafından motive edildiği** varsayımını kabul ettiği için dinin öğrettiği **günah ve kötü** davranış kavramlarına karşı çıkmıştır.⁸⁴ Aslında Freud'un psikanalizindeki **“id”, “libido” ve “Oidipus kompleksi”** gibi muğlak kavramlar o kadar tabu ki, bunların test tüplerine konup ölçülebilecek fiziksel olgular olduğunu sanırsınız.⁸⁵

Üzerinde durulması gereken bir başka konu da kadın ve erkeğin dışında başka bir cinsiyetin, yani üçüncü cinsiyetin olup olmadığıdır. Ganna ve meslektaşlarının (2019)⁸⁶ bu duruma ilişkin yaptığı ve **Science** dergisinde yayınlanan araştırmada ortalama 500 bin kişinin DNA bilgileri incelendi. **Eşcinsel davranış**, bir veya birkaç genden değil, birçok genden etkilenir. Genetik etkilerin diğer özellikler üzerindeki örtüşmesi, aynı cinsiyetten cinsel davranışın altında yatan biyolojiye ışık tutuyor ve cinsel tercihin farklı yönlerinin analizi ve karmaşıklığına vurgu yapıyor. Bununla birlikte, cinsel tercih üzerindeki sosyokültürel etkilerin genetik etkilerle nasıl etkileşime girebileceği de dahil olmak üzere pek çok belirsizlik hala keşfedilmeyi bekliyor.⁸⁷

Fitri durumun ötesindeki tutum ve davranışlarda uygun tıp ve psikanaliz yöntemlerinden yararlanmanın yolları aranmalıdır. Güncel psikoterapi ve psikiyatri disiplinlerinde de psikolojik bozukluklarla baş etmeye

84 Malik Bedri, *Müslüman Bir Psikologdan Psikososyal Çözümlemeler*, çev: Osman Nuriler, (Mahya Yayıncılık, 3. Baskı, 2022), 32.

85 Şunu unutmamak gerekir ki aynı veriyi gözlemleyip kayıt altına alarak hem İslami hem de gayri İslami bir teori geliştirebilirsiniz (Bedri, 60).

86 Andrea Ganna et al. “Large-scale GWAS reveals insights into the genetic architecture of same-sex sexual behavior”. *Science* 365, eaat7693; 2019.

87 “*Transseksüellerde ortak bir gen var mı?*” diye araştırıldı. Öyle bir gen yok. Bulunamadı. Çok ciddi bir kanıt. Bu kişilerde aynı karnındayken düşük olmasın diye östrojen hormonu alınmış oluyor. Bu durum, çocuğun beyininde değişiklik yapıyor ve çocuğun daha sonraki duygularını etkileyebiliyor (Tarhan, 2022).

yönelik etkili teknikler geliştirilmiştir. Bu yöntemlerin altında yatan anlayış kılık değiştirmiş bir din karşıtı felsefe de olsa, onlardan geliştirilen çok yararlı bazı teknikler, bir tür özerk **tarafsızlık** elde etmeyi başarmıştır.⁸⁸ Bu bağlamda Malik Bedri (2022)’nin “*Müslüman Bir Psikologdan Psikososyal Çözümler*” adlı eserindeki bir cümleyi örnek olması açısından dinlemek öğretici olacaktır. Bedri, **eşcinsel eğilimi** olan kimseler için en etkili terapi yönteminin “**kaçınma terapisi**” olduğunu belirtiyor. Aynı çalışmada **cinselliğin** esas olarak çevreden etkilendiğine de dikkat çekiliyor.⁸⁹ Bu bağlamda ebeveynlerin çocuklarının büyüdüğü ve etkileşimde bulunduğu çevreye daha yakından, bilgili ve ilgili olmaları gerekmektedir.

5. Dini/Teolojik Bağlam

Antik Yunan’da kadın, erkek, baba, anne, çocuk ve köle gibi konulara hem **Aristoteles** hem de **Sofokles**’in görüşlerinden hareketle bakmak gerekir⁹⁰. Aristoteles Politika eserinde ilk ailenin, erkekler, kadınlar ve

88 Malik Bedri, *Müslüman Psikologların Çıkamazı*, çev. İrem Nur Kaya. (Mahya Yayıncılık, 5. Baskı, 2021), 72.

89 Bedri, 32.

90 Atina’da üç tabaka vardır. Vatandaş her türlü hukuki, siyasi, toplumsal hakka sahip kişidir ve yetkileri vardır; bunlar Atina’da Atinalı anne-babadan doğma erkeklerdir. Atinalı kadın belli birtakım haklara sahip olmakla birlikte miras hukukundan yararlanamaz. Yani Atinalı kadına, ailesinden veya kocasından miras bırakılamaz ama mensup olduğu baba ailesi yahut koca ailesi ona bakmakla yükümlüdür. Yani kocası öldüğünde ailenin en büyük oğlu anneye bakmakla mükelleftir. Evlenmemişse evleninceye değin babası bakmak zorundadır. Atina’da kadının hükmi bir şahsiyeti yoktur. Tek başına sokağa çıkamaz, dışarı çıktığında yanında mutlaka ya erkek kölesi ya da kocası olacaktır. Özellikle bu zenginler için geçerli, aşağı tabakalara fazla dikkat edilmez. Onların kadınları sık sık çarşıya, pazara tek başlarına gidebiliyorlar. ... Yunanistan’ın genelde sıcak bir memleket olmasından ötürü uzun süre kapılar açık tutuluyor ve içeri ışık giriyor ama sokakta yürürken içerisini göremiyorsunuz. Avluya bakıyor kapılar, bizde olduğu gibi evler avluya açılıyor, tek zenginlerin farklı evleri var. Bu zengin evlerinde soyluların veya zengin tüccarların evleri ikiye ayrılmış durumda: Harem, selamlık. Aynen bizim bildiğimiz harem ve selamlık ayrımı hâkim Yunan evlerinde de var. Dediğim gibi bunlar daha hâli vakti yerinde olanlar için söz konusu, fakir fukaranın zaten çoğunlukla bir veya iki odalı evleri oluyor ve Yunanlılar şatafata düşkün insanlar değiller. ... Kadın evine bakıyor, çocuğunu yetiştiriyor; erkek hemen her zaman dışarıda, işine göre

kölelerden oluştuğuna dikkat çeker. Ozan Hesiodos, “İlkin bir ev ve bir kadın edin ve bir öküz sabana koşmak için” der. Öküz, yoksul adamın kölesidir.⁹¹ Bir ailenin en küçük parçalarına bölünmesi, üç çift ortaya çıkartır. Efendi ve köle, koca ile karı ve baba ile çocuklar.⁹² **Sofokles**’in *Antigone*’sindeki **Koro’ya kulak verdiğimizde**, nasıl bir ideoloji ile karşı karşıya olduğumuzu daha iyi anlıyoruz: “Aşk doğru yoldaki erkeği baştan çıkarır, /ruhunu günahın batağına çeker /ve fitneye yol açıp evini (mülkünü) böler. /Çünkü bir kadının gözlerinde yanan arzu, /her şeyi yakıp kül eden ateştir.”⁹³

St. Augustine’e (ö. 430) göre, bedenin bazı kısımları iradenin kontrolünde iken bazı kısımları ise iradenin kontrolü altında değildir. Örneğin, erkeğin cinsel organı “aslında” kadının kontrolü altındadır, çünkü ereksiyona neden olan şey odur. Aziz Pavlus, evliliği “**ateşte yanmaya göre**” daha iyi bulurken, hem *Kuran*, hem de Peygamberimiz (sav) evliliği teşvik etmiştir. Evlilik tavsiye edilirken, “*erkeğin kadında huzur ve sükûna kavuşmasından söz edilir.*” İslamiyet, Hristiyanlıktaki “**ilk günah**” kavramı gibi suçluluk duygusunun temelini atan ve bu konudaki toplumsal denetimi içselleştirmeye yarayan bir yöntemi benimsemediği, cinselliği başlı başına kötü bir şey olarak görmediği için, tüm tektanrılı dinlerin ve toplumların reddettiği evlilik dışı cinsel ilişki (zina) sorununu, **mekânı** denetleyerek çözmeye çalışır.⁹⁴ Bu iddia gerçeğin küçük bir bölümüne karşılık gelmektedir. Zira bahsi geçen zina meselesi; ahlaki, sosyal, hukuki ve ekonomik veçheleri olan çok boyutlu bir konudur.

yakınlarda veya uzaklarda çalışıyor. Atina dışındaysa rençperdir, zanaatkârdır. Atinâda, başşehirde oturuyorsa zanaatla uğraşıyordur, tüccardır, özellikle bankacılık 4. yüzyılda çok yaygınlaşıyor (Durali, 2022; 185-187).

91 Aristoteles, 11.

92 Aristoteles, 14.

93 Sofokles, *Antigone, The Theban Plays*, çev: F.B. (Penguin Classics, 1947), 148.

94 Fatmağül Berktaş, “İslam’da Kadın ve Cinsellik”, *İslam’da Kadın Dosyası*, <https://bilimvegelecek.com.tr/index.php/2013/09/01/islamda-kadin-ve-cinsellik/>, 2013.

Bir diğerkonu ise kadının örtünmesidir. Fatima Mernissi, *Le harem politique* (Siyasal Harem) adlı eserinde, hicab (örtünme) kavramının işlevlerini ve üç boyutunu tanımlamaktadır. Birinci boyut **görseldir**. İşlevi, bakıştan gizlenmek ve saklanmaktır. İkinci boyut **mekâna** ilişkindir. Burada amaç, cinsler arasına bir sınır çekmek, eşik oluşturmak ve böylece cinsleri ayırmak, birbirinden tecrit etmektir. Üçüncü boyut ise, ahlaksal bir öge içermektedir ve yasak (haram) alana işaret etmektedir.⁹⁵

Özetle; her bireyin varoluşunun yaşamda kalmak, türün devamı, cinsellik, açlık ya da ölüm dürtüsü gibi herhangi bir amaç düzeneğiyle açıklanamayacağı, bunun yerine ve bundan daha öteye kendinde bulunan bir insanlığın sunumuna yaradığı ve ancak kendi gerçeğimizin bir kez olsun algılanmasıyla bu insanın kurtulabileceği demektir.⁹⁶

Zupancic (2021) tarafından “Cinsellik Nedir” eserinde “cinselliğe ilişkin tezlerin psikanalitik kuramın en spekülâtif yahut felsefi kısmı”⁹⁷ olduğuna dikkat çekilmektedir. Jung (2021)’un ifadesiyle “akliselim, her şeyi cinsellikten ve ahlaki uygunsuzluklardan çıkarmaya direniyor. Böyle bir algı çok yıkıcı olmaktadır.”⁹⁸ Lacan (2022) ise tüm geleneksel yasalarda olduğu gibi İncil’de de, tiksindirici eylemin ve günahkârın yıkımının nedeni olarak lanetlenen şey, nesiller arasındaki karmaşanın⁹⁹ olduğu belirtilmektedir. Berktaş¹⁰⁰ (2013) *İslam’da Kadın Dosyası’nda yazdığı “İslam’da Kadın ve Cinsellik”* çalışmasında kültürel ve gelenekte uygulanan ya da algı/olgular üzerinden bir temayla kurgulamış ve olması

95 Berktaş, 2013.

96 Carl Gustav Jung, *İnsan ve Sembolleri*. Çev. Ali Nahit Babaoğlu, (Okuyan Us Yayın, IV. Baskı: İstanbul, Ağustos 2009).

97 Zupancic, 2021; 57.

98 Jung, 2021; 40.

99 Lacan, 2022; 138.

100 Prof. Dr. Fatmagül Berktaş’ın doktora çalışması “Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın” (1994) konusundadır.

gereken ile olan arasında, yaygın olarak olandan hareketle İslam dinine parçacı yaklaşımlarla tezlerini desteklemeye çalışmıştır. Kadının denetlenmesini, erkeğin dizginlenemezliğine ve kadının kışkırtıcılığına yani biyolojik determinizme bağlayan anlayışın varacağı mantıksal sonuçlardır.

Yıkım, ailede ve aile ilişkilerinde derin yangınla başlamıştır. Büyümeden söndürebilir mi? Çok yönlü çaba gerektirmektedir. Pompalanan **cinsiyetsizlik** ideolojisi de bu yangına körük taşıyor. “*Kadın ve erkek eşittir*” derken kadın ve erkek hak ve fırsatlarda eşittir ama ruhsal, dünsel ve biyolojik olarak eşit değildir.¹⁰¹ Ayrıca kadın erkeğin karşıtı değil, birbirlerinin eksiklerinin bütünleyicileridirler.

Mutluluk arayışı içerisinde cinselliği, hedonizmi yücelten yaşam felsefesini sorgulamak gerekir. Aslında mutluluk hedef değil, sonuçtur. İnsan doğru şekilde yaşarsa, mutluluk kendiliğinden gelecektir. Salt cinsellik mutluluğa ulaştırmaz.¹⁰² Şu andaki küresel ekonomik sistem bu konuyu merkeze taşıyarak ciddi bir sorun oluşturmaktadır. Gençlere, evliliğin yalnızca toplulukların en tatlısı değil, tüm sözleşmelerin en bozulmazı ve en kutsal olduğunu anlatarak, bu kadar kutsal bir bağı tüm insanlar için saygıdeğer kılan ve bu bağlam saflığını kirleten herkesi nefret ve lanete boğan tüm nedenler, güçlü bir biçimde açıklanmalıdır.¹⁰³

Konunun tüm boyutlarıyla ve bütüncül bir perspektifte değerlendirilmesi için Allah’a ve Resulüne kulak verilmelidir. Allah zina etmeyin ve Allah resulü de evlenin diyor. Ülkemizdeki genel söylem, karşı cinsten

101 Üsküdar, “Cinsel Yönelimde Bir Tereddüt Varsa”. <https://uskudar.edu.tr/tr/icerik/7317/cinsel-yonelimde-bir-tereddut-varsa> (Erişim 16.11.2021).

Özellikle biyolojik eşitsizlik belirgindir. Çünkü genler, beyinler ve organlar farklı çalışıyor. Duygu ve algılama durumları da farklıdır. Toplumsal cinsiyet eşitliği yaklaşımı biyolojik eşitsizlikleri/farklılıkları örtmektedir (Tarhan, 2022).

102 Üsküdar, 2021.

103 Rousseau, 2020; 461.

uzak durun. Zinanın cezalandırılması, insanlığın aklanması ve toplumsal düzenin bir gereğidir. Zira konunun ciddiyetinden dolayı katı bir şahitlikte istenmektedir. Zinaya giden yolu daraltmanın en önemli aksiyonu; evliliği kolaylaştırmak, yaygınlaştırmak ve teşvik etmektir.

Kaynakça

Aksisanat, “İsmet Yazıcı’dan Kürşad Demirci Söyleşisi”, <https://www.aksisanat.com/2022/09/03/ismet-yazicidan-kursad-demirci-soylesisi/>, (Erişim 03 Eylül 2022).

Aristoteles, Politika. çev. Mete Tunçay, Remzi Kitapevi, 1982.

Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. “Kur’an’daki Örnek Olayların Ahlaki Bilinç Geliştirmedeki Rolü Bahçe Sahipleri Örneği”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/1 Haziran 2001.

Bauman, Zygmunt. Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları. Ayrıntı Yayınları, Birinci basım 2000.

Beauvoir, Simone de. The Second Sex. çev. H.M. Parshley, New York: Vintage,1989, s. xxiv-xxv.

Bedri, Malik. Müslüman Bir Psikologdan Psikososyal Çözümlemeler. çev: Osman Nuriler. Mahya Yayıncılık, 3. Baskı, 2022.

Bedri, Malik. Müslüman Psikologların Çıkmazı. çev. İrem Nur Kaya. Mahya Yayıncılık, 5. Baskı, 2021.

Berktaş, Fatmagül. “İslam’da Kadın ve Cinsellik”. İslam’da Kadın Dosyası, <https://bilimvegelecek.com.tr/index.php/2013/09/01/islamda-kadin-ve-cinsellik/>, 2013.

Bozdemir, Nazif - Özcan, Sevgi. “Cinsellik ve Cinsel Sağlığa Genel Bir Bakış”, Turkish journal of family medicine and primary care, 5/4 (2011).

Bustan, Hüseyin. İslam ve Cinsiyet Farklılıkları. çev. Cafer Derbendi (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014).

Butler, Judith. “Toplumsal Cinsiyet Düzenlemeleri”. Cogito, Feminizm, sayı: 58, 2009.

Canatan, Kadir vd. “Geleneksel ve Modern Ailelerde Çocuk Yetiştirme Tutumları”. Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt 8: Sayı:16 2020: 151-165.

Candansayar, Selçuk. “Tibbin (Eş)cinselliğe Bakışı İçin Bir Arkeoloji Denemesi”. Cogito, sayı: 65-66, 2011.

Çiftçi, Halil vd. “Kadın Cinselliğinde Kültürel Farklılıkların Rolü”. *Androloji Bülteni*. 2018; 20(3): 95-98, DOI: 10.24898/tandro.2018.98852

Durali, Teoman. “Konuşmalar 2015 – 2018, s.434-5”. Editör: Aynur Erdoğan Coşkun, *Din ve Felsefe-Bilim Açısından Doğu ve Batı Medeniyetleri*, 1. Baskı, İstanbul, Kasım 2022.

Erten, Yavuz. “Cinsellik, Cinsiyet, Granit ve Gökkuşığı”, ss 75-83; Derleyen: Deniz Arduman Kırçalı, “Cinsiyet, Cinsel Kimlik ve Cinsellik”, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, 2019.

Ganna, Andrea et al. “Large-scale GWAS reveals insights into the genetic architecture of same-sex sexual behavior”. *Science* 365, eaat7693; 2019.

Hökekleli, Hayati. “Cinsiyet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/21-24.

Hökekleli, Hayati. “Fıtrat”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/47-48.

İbnü’l Arabi. *Füsusul Hikem*. çev. ve şerhi: Ekrem Demirli. Alfa – Araştırma, 4. Baskı, 2022.

İnam, Abdulhalim. *Belçika Katolik Eğitim Kurumlarında Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi*. Sonçağ Akademi, 1. Baskı, 2023.

İnam, Abdulhalim. “Belçika Ortaöğretim Kurumlarındaki Moral Derslerinin Din Eğitimi Açısından Teorik Bir Analizi”, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Yıl: 2018/2, Sayı:31, 234-274.

İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu Batı Arasında İslam*. Yarın, İkinci Baskı, Kasım 2011.

Jung, Carl Gustav. *İnsan ve Sembolleri*. Çev. Ali Nahit Babaoğlu, Okuyan Us Yayın, IV. Baskı: İstanbul, Ağustos 2009.

Jung, Carl Gustav. *Psikoterapi Pratiği*. Kaknüs Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2021.

Kalaycı, Nazile. “Erinysler’den Eumenidler’e: Abject Olarak Kadın”. *Annelik* Sayı: 81 Yaz 2015, *Cogito* Sayı: 81 Yaz, 2015.

Kazım, Hikmet Feyyaz Hüseyin. el-Fıtratü'l-İslam. Beyrut: Dâ-rü'l-Kitabî'l-İlmiyye, 1971.

Koçkar, Aylin İlden. “Günümüzde Anne Olmak: Bağlanma Teorisi ve Kadının Çalışması Arasındaki Dengenin İncelenmesi”. Cogito Dergisi, Sayı: 81, 91-107.

Köybaşı, Gülperi Putgül. “Histeriden Oedipus’a: Freud Teorisinde Kadınlık ve Cinsellik”. <https://bilimveaydinlanma.org/histeriden-oedipusa-freud-teorisinde-kadinlik-ve-cinsellik/> (Erişim Ağustos 17, 2020).

Lacan, Jacques. Benim Öğrettiklerim. Çev. Murat Erşen, Monokl Yayınevi, 2012/a.

Lacan, Jacques. Psikanalizin Dört Temel Kavramı. Seminer 11. Kitap, çev. Nilüfer Erdem, Metis Yayınevi, Dördüncü Basım, 2019.

Lacan, Jacques. Psikanalizin Temel İlkeleri. Çev. Mutluhan İzmir, Çolpan Psikoloji, 2. Baskı, 2022.

Lacan, Jacques. Televizyon. çev. Ahmet Soysal, Monokl Yayınevi, 2012/b.

Ovadia, Stella - Habip, Bella. “İdeoloji, İnkâr ve Tahrip Olmuş Ara Alanların Üçgeninde Kadınlık ve Annelik”. Cogito Dergisi, Sayı: 81, 91-107.

Öğüt, Hande. “Kadın Filmleri ve Feminist Karşı Sinema”. Cogito, sayı: 58, 2009.

Özcan, Handan - Beji, Nezihe Kızılkaya. “Kadın Cinsel Fonksiyon Bozuklukları: 2018 Güncelleme”. Androloji Bülteni, <https://doi.org/10.24898/tandro.2018.42204>; 2018; 20:133–137.

Öztan, Ece. “Annelik, Söylem ve Siyaset”. Cogito Dergisi, Sayı: 81 (2015), 91-107.

Özel, İsmet. Fert, Toplum, Yurt, Millet. 2022.

Rousseau, Jean Jacques. Emile. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 14. Basım, İstanbul, 2020.

Selçuk, Bilge. “Türkiye’de Ebeveynlik, Bilge Selçuk ile Söyleşi”, Cogito Dergisi, Sayı: 81, 91-107.

Simmel, Georg. Kadınlar, Cinsellik ve Sevgi. çev. Onur Kuzgun, Pinhan Yayınevi, İkinci Baskı, 2022.

Sofokles, “Antigone”. The Theban Plays, Penguin Classics, 1947, s.148; çev. F.B.

Tarhan, Nevzat. “Çocuğun Cinsel Kimliği Annesi Ve Babası Tarafından Öğretilmelidir”. <https://www.nevzattarhan.com/cocugun-cinsel-kimligi-annesi-ve-babasi-tarafindan-ogretilmelidir.html> (Erişim 12.08.2022).

TUBA, “Toplumsal Cinsiyet”. <http://terim.tuba.gov.tr/> (Erişim 20.05.2023).

Üsküdar, “Cinsel Yönelimde Bir Tereddüt Varsa”. <https://uskudar.edu.tr/tr/icerik/7317/cinsel-yonelimde-bir-tereddut-varsa> (Erişim 16.11.2021).

Vico, Giambattista. Çevirmen: Sema Önal Akkaş, Yeni Bilim, Doğu Batı Yayınları, ISBN: 9786257030649, 2021.

Yazıcı, Çigdem. “Varlık, Varoluş, Söz ve Doğum”, Annelik Sayı: 81 Yaz 2015, Cogito, Sayı: 81 Yaz, 2015.

Zupancic, Alenka. Cinsellik Nedir. çev. Barış Engin Aksoy, Metis Yayınevi, İkinci Basım, 2021.

Cinsellik ve Evlilik: Psikolojik Bir Yaklaşım

Doç. Dr. Fatih KANDEMİR¹⁰⁴

İnsanın doğasını anlama çabalarının uzun bir tarihi vardır. Her ne kadar bu çabalar, bir dereceye kadar olumlu sonuçlar vermiş olsa da çok boyutlu bir varlık olan insan doğasının tamamen anlaşılması pek mümkün değildir. Ancak bu durum, insanın bu yöndeki arzusunun önünde bir problem oluşturmamaktadır. Bunun bir sonucu olarak modern psikoloji, insan doğasına dair birtakım açıklamalar yapmıştır. Bu bağlamda psikologlar, kendilerinden önceki araştırmacılardan edindikleri bilgilerden de yararlanarak insanı anlamaya yönelik birtakım hipotezler oluşturmuşlardır. Bu hipotezlerin doğru olup olmadığını test etmek için gerekli verileri toplayan psikologların yapmış oldukları her bir çalışma, büyük bir yapbozun parçaları gibi insan doğasının anlaşılmasına önemli katkılar sağlamıştır.¹⁰⁵ Tüm bu çabaların bir sonucu olarak psikologlar, gelişimsel bir varlık olan insanın doğasına dair önemli tespitlerde bulunmuşlardır. Buna göre insanın doğası, evrensel ve bireysel özellikler taşımaktadır.¹⁰⁶ Bununla birlikte bir insanın kısmen herkesle benzer şekilde, kısmen bazılarına benzer, kısmen de hiçbir kişiye benzemeyecek şekilde geliştiği bilinmektedir. Ancak tüm bunlara rağmen psikologlar, yine de bireylerin eşsiz ve benzersiz oluşlarına dikkat çekmişlerdir. Bununla birlikte her insanın, birtakım ortak özelliklere sahip oldukları bilinmektedir. Örneğin her birey, yaklaşıklık olarak bir yılda yürür, küçük bir çocukken hayali oyunlar oynar ve gençken çok daha bağımsız olur. Aynı şekilde her insan, eğer yeteri

104 Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü. ffatihkandemir@gmail.com

105 Jerry M. Burger, *Kişilik*, çev. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006), 43.

106 John W. Santrock, *Yaşam Boyu Gelişim Psikolojisi*, ed. Galip Yüksel (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015), 2.

kadar uzun yaşarsa işitme kaybı yaşar, aile üyelerinin ve arkadaşlarının ölümüne şahit olur. Bu durum, insan gelişiminin genel seyrinin, diğer bir ifade ile bebek, anne rahmine düştüğünde başlayan ve tüm insan yaşamı boyunca devam eden değişimin veya hareket örüntüsünün bir sonucudur.¹⁰⁷ Bu örüntü, insanın cinsel yaşamını ve onun doğal bir sonucu olan evlilik hayatını da kapsamaktadır. Cinsellik ve evlilik söz konusu olduğunda ise, öncelikle cinsiyetin incelenmesi gerekir. Çünkü kadın ve erkek cinsiyetinin kendine özgü birtakım belirleyici fiziksel özellikleri olduğu gibi her iki cinsiyetin temel psikolojik özelliklerinin de olduğu bilinmektedir. Bir insanın ötekine yönelik tutumları, ona dair anlayışının şekillenmesinde oldukça etkilidir.¹⁰⁸ Buradan hareketle cinsiyetin psikolojik temelleri hakkında bilgi sahibi olmanın, cinsellik ve evlilik olgusunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

1. Cinsiyetin Psikolojik Temeli: Toplumsal Cinsiyet Kimliği, Cinsiyet Tiplemesi ve Toplumsal Cinsiyet Roller

İstisnalar dışında, bebekler iki ayrı cinsiyette dünyaya gelirler. Toplum tarafından bu bebeklere, çocukluk dönemlerinden itibaren erkek ya da kız olduklarına ilişkin güçlü bir duygu kazandırılır. Böylece bebekler, gelişim psikologlarının *cinsiyet kimliği* dedikleri birtakım özellikler edinirler. Bununla birlikte pek çok kültür, kadın ve erkek arasındaki biyolojik ayrımı farklı bir boyuta taşır. İnsan etkinliğinin neredeyse tüm alanlarını kapsayan bu ayrım, bir inançlar ve uygulamalar ağına dönüştürülerek oldukça genişler. Bunun bir sonucu olarak bir kültürün, cinsiyete uygun görmüş olduğu davranış ve davranış özellikleri-

107 John W. Santrock, *Yaşam Boyu Gelişim: Gelişim Psikolojisi*, ed. Galip Yüksel, çev. Melike Sayıl (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015), 6.

108 Alfred Adler, *İnsanın Doğası*, çev. Aşen Tekşen Kapkın (İstanbul: Payel Yayınları, 2004), 13.

nin edinilmesine *cinsiyet tiplemesi* denir. Bu noktada cinsiyet kimliği ile cinsiyet tiplemesinin aynı anlama gelmediğinin bilinmesi gerekir. Şöyle ki bir kız çocuğu kendisini dişi olarak kabul etmesine rağmen, kendi kültürünün dişiye özgü olarak gördüğü davranışların tamamını benimsemeyebilir. Aynı şekilde erkek etiketli davranışların tamamından da kaçınmayabilir.¹⁰⁹ Bu noktada incelenmesi gereken bir diğer kavram da cinsiyet tiplemesinin bir bileşeni olan *toplumsal cinsiyet rolleridir*.¹¹⁰

Toplumsal cinsiyet rolleri, toplumun, her bir üyesinden cinsiyetiyle ilgili olarak beklediği davranış kalıplarıdır. Örneğin Türk toplumunda kız çocuklarına, son çocukluk dönemlerinde “kızlar öyle oturmazlar”, “kızlar bebekle oynarlar” şeklinde roller sürekli olarak aşılanır. Erkek çocuklara ise “kız gibi ağlama”, “erkek adam bebekle oynamaz” türünden roller yüklenir.¹¹¹ Bu bağlamda her toplum, kadınların ve erkeklerin nasıl davranmaları gerektiğini, üstlenmeleri gereken ya da üstlenmelerine izin verilen rolleri, hatta hangi kişisel özellikleri edinmelerinin “uygun olacağını” belirleyen hem yazılı hem de yazılı olmayan normlara sahiptirler. Ayrıca, farklı kültürler, toplumsal olarak doğru davranışları, rolleri ve kişisel özellikleri farklı biçimlerde tanımlayabilirler ve bu tanımlar, bir kültürün içinde zamanla değişebilir. Ancak o anki tanımlar ne olursa olsun her kültür, kız ve erkek bebekleri, erkeksi ve kadınsı özellikler taşıyan bir yetişkine dönüştürmeye çalışır.¹¹²

Her ne kadar kadın ve erkek olmak üzere iki tür toplumsal cinsiyet rolleri olduğu düşünülse de temelde üç türlü toplumsal cinsiyet rolü vardır: Bunlar, bir toplumda kadından beklenen, kadının cinsiyetine

109 Rita L. Atkinson vd., *Psikolojiye Giriş*, çev. Yavuz Alogan (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2010), 98.

110 Bahar Bahtiyar-Saygan - Nilay Pekel Uludağlı, “Yaşam Boyu Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Gelişimi”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar-Current Approaches in Psychiatry* 13/2 (2021), 355.

111 PEGEM, *Öğretmen Adayları İçin Kps Eğitim Bilimleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2007), 510.

112 Atkinson vd., *Psikolojiye Giriş*, 98.

uygun görülen davranış beklentilerini ifade eden *kadın toplumsal cinsiyet rolü*; erkekten beklenen, erkeğin cinsiyetine uygun görülen davranış kalıpları olarak tanımlanan *erkek toplumsal cinsiyet rolü* ve *androjen toplumsal cinsiyet rolü*dür. Androjen bireylerde kadınlık ya da erkeklik hormonu ağır basmadığı için erkek cinsiyetinde olan kişilerde, kadınsı duygulanım hayatı, daha çok kadınlara has olduğu düşünülebilen kolay ağlayabilme, incinebilme, hassaslık ve duygusallık gibi özellikler görülebilmektedir. Androjen erkeklerin bu özellikleri kendilerini kadın ya da homoseksüel yapmaz. Bu nedenle bu tür erkekler bir kadınla evlenerek çocuk sahibi olabilirler. Cinsiyeti kadın olan androjenlerde ise erkeksi duygulanım hayatı, daha çok erkeklere özgü bazı davranışların sergilenmesiyle ortaya çıkar. Toplumumuzda bu kişilere “efemine”, “erkek Fatma” gibi lakaplar takıldığı görülmektedir. Androjen kadınlar, erkek, homoseksüel ya da biseksüel değillerdir. Zira androjenlik, hormonların etkisiyle ortaya çıkan oldukça normal bir durumdur. Toplumsal cinsiyet rollerinin etkisiyle her toplumda kadın, erkek ve androjen meslekleri de ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda ülkemizde kadınların genel olarak hemşire, öğretmen, manken, hostes gibi meslekleri yapmaları uygun görülürken; erkeklerin kasap, mühendis, asker, polis, şoför vb. olmaları daha uygun görülmektedir. Androjenlerin ise genel olarak eğlence sektöründe, kuaförlük, stilistik, koreograf gibi mesleklerde çalıştıkları görülür.¹¹³

Psikologlar, cinsiyet kimliği ve cinsiyet tiplemesinin nasıl kazanıldığına dair birbirinden farklı açıklamalarda bulunmuşlardır. Bu bağlamda ilk kapsamlı çalışma *psikanalitik kuram* bağlamında yapılmıştır. Bu kurama göre, çocukların ilgisi yaklaşık olarak 3 yaşlarında cinsel organları üzerine yoğunlaşmaya başlar. *Fallik* olarak ifade edilen bu dönemde (3-6 yaş) çocuklar, karşı cinsteki anne-babaya karşı cinsel bir çekim hissederler. Çocuklar olgunlaştıkça her iki cinsiyet, bu çatışmayı

113 PEGEM, *Öğretmen Adayları İçin Kpsps Eğitim Bilimleri*, 510.

aynı cinsiyetten anne babalarıyla özdeşleşme yoluyla çözer. Böylece kız çocuklar annelerinin, erkek çocuklar ise babalarının davranışlarını, tutumlarını ve kişilik özelliklerini örnek alırlar. Özetle bu kurama göre, cinsiyet kimliğinin oluşum süreci ve cinsiyet tiplemesinin oluşması çocuğun cinsiyetler arasındaki cinsel organ farklılıklarını keşfetmesiyle başlar ve aynı cinsten ebeveyniyle kendisini özdeşleşmesiyle sona erer.¹¹⁴

Psikanalitik kuramın aksine *sosyal öğrenme kuramının* cinsiyet tipi değerlendirmesi çok daha açık ve anlaşılabilir bir nitelik taşımaktadır. Bireyin yaşamında gözlem yoluyla öğrenmenin önemini savunan bu kurama göre, bu tür öğrenme, *dikkat etme, akılda tutma, davranışı tekrar etme, pekiştirme ve güdülenme* süreçleri içinde oluşur. Model olarak öğrenme olarak da ifade edilen ve belirtilen süreçlere dayanan öğrenme olgusunu *toplumsallaşma* süreci açısından değerlendiren bu kuram, her toplumun, toplumsallaşma sürecinde üyelerine toplumsal olarak kabul gören davranışları ve cinsiyet rollerini öğrettiğini ifade etmiştir. Kurama göre kız ve erkek çocuklar, aynı cinsten modelleri taklit ederek toplumsal cinsiyet kimliğini kazanırlar.¹¹⁵ Görüldüğü üzere sosyal öğrenme kuramı, cinsiyet kimliğinden ziyade cinsiyet tipine öncelik vermektedir. Sosyal öğrenme kuramı, çocukların ödüllendirildikleri için cinsiyet tipine uygun davranışları nasıl kazandıklarını belirtir. Buna göre çocuklar, yaklaşık olarak 2 yaşlarına geldiklerinde aynı cinsten akranlarını ve cinsiyet tipine uygun oyunları tercih etmeye başlarlar. Bu durum, çocukların eylemlerinin cinsiyetle ilişkisine dair herhangi bir kavramsal farkındalık geliştirmelerinden önce gerçekleşir.¹¹⁶

114 Banu Yazgan İnanç - Eşef Ercüment Yerlikaya, *Kişilik Kuramları* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012), 33; Atkinson vd., *Psikolojiye Giriş*, 98-99; Burger, *Kişilik*, 88-90.

115 Bekir Onur, *Gelişim Psikolojisi: Yetişkinlik, Yaşlılık ve Ölüm* (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2011), 50, 202.

116 Atkinson vd., *Psikolojiye Giriş*, 101.

Bilişsel-Gelişimsel kurama göre ise çocuklar, yaklaşık olarak 2,5 yaşlarına geldiklerinde cinsiyet tiplemesi ve cinsiyet kimliği konusunda daha kavramsal bir farkındalık düzeyine ulaşırlar. Bu kuram, özellikle cinsiyet kimliğinin, cinsiyet tipinde önemli bir fonksiyona sahip olduğunu ifade eder. Bu durum şöyle bir yol izler: “Ben bir kızım (ya da oğlanım); bu nedenle bir kızın (ya da oğlanın) yaptığı şeyleri yapmak istiyorum.” Diğer bir ifadeyle çocuğu kendi cinsiyetine uygun olarak davranmaya özendirilen şey, onun kendi cinsiyet kimliği ile tutarlı davranma dürtüsüdür. Yoksa sosyal öğrenme kuramının ifade ettiği gibi ödüllendirilme isteği değildir.¹¹⁷

2. Kadın ve Erkek Psikolojisi

Kadın ve erkeklerin en temel ortak özelliklerinden biri aynı ırka ait olmalarıdır. Bunun dışında kadın ve erkekler, birbirlerinden oldukça farklı niteliklere sahiptirler. Zira her iki cinsiyetin beyin yapıları farklılık arz eder. Bu nedenle yaşam fonksiyonlarının ve duyguların düzenlenmesinde, kişinin cinsiyeti belirleyici bir işleve sahiptir. Diğer bir ifadeyle, kadın ve erkeklerin beyinlerine gelen bilgiler farklı şekillerde değerlendirildiği için, kadın ve erkekler, olguları farklı şekillerde yorumladıkları gibi, konuları da önem sıralarına göre ele aldıkları için farklı davranışlar gösterirler.¹¹⁸ Bu noktada, cinsiyetler arasındaki farklılıklarının hepsinin beyin temelli açıklanmasının doğru olmayacağının altının çizilmesi gerekir. Zira sosyal çevrenin küçük yaşlardan itibaren kadın ve erkek çocuklarla kurmuş olduğu ilişkilerin, onların farklı duygu, düşünce ve

117 Atkinson vd., *Psikolojiye Giriş*, 102.

118 Anne Moir - David Jessel, *Beyin ve Cinsiyet: Erkeksi Kadınlar, Kadınsı Erkekler*, çev. Tarık Demirkan (İstanbul: Pencere Yayınları, 2002), 13.

davranış örüntülerine sahip olmalarında önemli bir fonksiyonu vardır. Görüldüğü üzere, kadın ve erkeğin psikolojik yapısının temelinde hem biyolojik hem de çevresel faktörler birlikte rol oynamaktadır.¹¹⁹

Kadın ve erkek psikolojisi arasındaki farkların belki de en açık bir şekilde gözlemlenebileceği yer, duygusal alandır. Bu durumun, erkeklerin kadınlardan daha az duygusal olmasından ziyade, her iki cinsiyetin duygularını farklı yollardan ifade etmesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.¹²⁰ Bazı çalışmaların belirtilen durumu desteklediği görülmektedir. Araştırmaya göre hem kadınlar hem de erkekler, bir duyguyu fizyolojik olarak aynı oranda hissederler. Ancak erkekler, hissettikleri duyguları kendilerine saklarlarken, kadınlar ise bu duyguları paylaşmaya ya da dışa vurmaya daha açıktırlar. Esasen bu durumun ortaya çıkmasında, üzüntü, acı, şefkat ve empati gibi duyguların, kadın duyguları olarak algılanmasının yanı sıra, erkeklerin, çocukluk döneminden itibaren duygularını dışa vurmamaları yönünde almış oldukları telkinlerin oldukça etkili olduğunu ifade etmek mümkündür. 1983'teki bir diğer çalışmaya göre ise kadınların, bir duygu tepkisi olarak oluşan yüz ifadelerini, vücut hareketlerini ve ses tonlarındaki değişmeyi okuma konusunda erkeklerden daha yetenekli oldukları tespit edilmiştir.¹²¹

Kadınlar ve erkekler arasındaki bir diğer psikolojik farklılık alanı ise, "başarı" ya da "başarısızlık"la ilgili algılarında gözlemlenmektedir. Buna göre kadınlar, başarılarını genellikle çevresel koşullara ya da şansa, başarısızlıklarını ise kişisel özelliklerine yüklerler. Erkeklerde ise tam tersi bir durum söz konusudur. Yani, erkekler başarısızlıklarının çevresel koşullardan, başarılarının ise kendi becerilerinin kaynaklandığını ifade

119 Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2008), 390.

120 Kemal Sayar - Mehmet Dinç, *Psikolojiye Giriş* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2011), 65-66.

121 Sayar - Dinç, *Psikolojiye Giriş*, 66.

etme eğilimindedirler. Diğer bir ifadeyle, kadınlar başarılı olunca kendilerini, “şanslı kişi”; erkekler ise “becerikli kişi” olarak algılama eğilimindedirler.¹²²

3. Cinsiyet Eşitsizliğinin Psikolojik ve Kültürel Temelleri

Cinsiyete bağlı olarak yapılan herhangi bir ayırım, mahrumiyet veya kısıtlama anlamına gelen cinsiyet eşitsizliğini¹²³ önleme çabalarının uzun bir tarihi vardır. Ancak bu çabaların, istenilen sonuçları verdiğini söylemek pek mümkün değildir. Bu durumun, genel olarak kadınların aleyhine olduğu görülmektedir. Eşitlik kavramı, “bireyin bütün yeteneklerini tam ve özgürce geliştirebilecekleri toplumsal ortamın yaratılması, bu ortamın önündeki bütün toplumsal ve siyasal engellerin ortadan kaldırılması” anlamına gelmektedir. Eşitsizlik ise, “önlenebilir ve önlenebilir olması nedeniyle de gereksiz ve aynı zamanda adil olmayan farklılık” olarak tanımlanmaktadır. Bu nedenle, erkek ve kadın arasındaki genetik, biyolojik ve fizyolojik özelliklerden kaynaklanan farklılıklar, cinsiyet eşitsizliği kapsamında değerlendirilmemektedir.¹²⁴ Ancak bununla birlikte, cinsiyet eşitsizliğinin, temelde zikredilen özelliklerin üzerine psikolojik ve kültürel olarak inşa edildiği görülmektedir. Örneğin kişilik gelişimi açısından 3-6 yaşların oldukça önemli olduğunu ifade eden Freud’a göre kadın, cinsel anlamda bir “eksiklik”le dünyaya gelmiştir ve bu durumun değiştirilmesi pek mümkün değildir. Horney’e göre ise cinsiyet eşitsizliğinin nedeni, biyolojik değil¹²⁵ kültürel dir. Bilindiği üzere psikolojik olaylar, hiçbir zaman, içinde buldukları ortamdan bağımsız olarak ortaya çıkmazlar. Bu nedenle bireyin bulun-

122 Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 519.

123 Meltem Demirgöz Bal, “Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğine Genel Bir Bakış”, *Kadın Sağlığı Hemşireliği Dergisi* 1/1 (2014), 16.

124 Demirgöz Bal, “Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğine Genel Bir Bakış”, 16.

125 Yazgan İnanç - Yerlikaya, *Kişilik Kuramları*, 107; Burger, *Kişilik*, 176.

duğu ortam, her zaman psikolojik “gerçekliğin” bir parçası olarak işlev görür.¹²⁶ Kültür, bu gerçekliğin önemli bir unsurudur. Bu gerçekliğin farkında olan Horney, Freud’un bu düşüncelerinin, toplumun kadınları ikinci sınıf bireyler olarak gördüğü zamana denk geldiğine dikkat çekmiştir. Ona göre, eğer Freud’un yaşamış olduğu dönemde bir kadın, erkek olmayı arzu etmişse, bunun nedeni kadınların biyolojik yetersizlikleri değil, kültür tarafından maruz bırakıldıkları kısıtlamalardır.¹²⁷ Özellikle ailede başlayan cinsiyet eğitimi, toplumun bir üyesi olan kadın ve erkeklerin duygu, düşünce ve davranış biçimlerini şekillendirmektedir. Kadının rollerinin özellikle erkeğin himayesi altında oluştuğu düşünüldüğünde bu durumun, bir kısır döngü halinde¹²⁸ cinsiyet eşitsizliğini körükleme potansiyelinin olduğunu söylemek mümkündür.

Cinsiyet eşitsizliği, bazı durumlarda *korumacı ve düşmanca cinsiyetçiliğin* bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Buna göre korumacı cinsiyetçilik bakış açısına sahip bireyler, kadınların kırılgan oldukları, bu nedenle korunmaları gerektiği inancına sahiptirler. Diğer taraftan düşmanca cinsiyetçilik anlayışına sahip bireyler ise, kadınların değersiz olduklarına inandıkları için, onlara karşı düşmanca bir tavır sergilerler. Bu bireylerin, özellikle geleneksel toplumsal cinsiyet rolleriyle uyumsuzluk içindeki kadınlara karşı negatif tutum ve davranışlara sahip olmaları söz konusudur.¹²⁹ Bu noktada, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin, cinsiyet temelinde değil de haklar ve özgürlükler bağlamında eşit bireyler temelinde ele alınmasının, problemin çözümüne önemli katkılar sağlayacağı düşünülmektedir.

126 Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Kültürel Psikoloji: Kültür Bağlamında İnsan ve Aile* (İstanbul: Evrim Yayınları, 2007), 47.

127 Burger, *Kişilik*, 176.

128 Ezgi Kaşdarma, “Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği: Sosyo-psikolojik Unsurlar ve Sistemi Meşrulaştırma Kuramı Ekseninde Bir Analiz”, *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*- 9/16 (2018), 2451.

129 Kaşdarma, “Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği: Sosyo-psikolojik Unsurlar ve Sistemi Meşrulaştırma Kuramı Ekseninde Bir Analiz”, 2446.

4. Cinselliğin Psikolojik Temelleri

Tarihsel süreç içerisinde birçok düşünür, cinselliğin psikolojik boyutuna dikkat çekmiştir. Ancak bu düşünürlerin her biri, bu olgunun psikolojik temellerinin anlaşılmasına birtakım katkılar sunmuş olsalar da hiçbiri, Freud kadar etkili olamamıştır. Bilindiği üzere Freud'a kadar rüyalar, zifiri karanlığın hâkim olduğu bir alana işaret etmekteydi. Bundan olacak ki Freud, 1900 yılında "Rüyaların Yorumu" adlı çalışmasını yayınladığında birçok insan gülüp geçmiştir. 1905'te cinselliğin psikolojisine ışık tutmaya çalıştığında ise bu gülüşmeler, hakaretlere dönüşmüştür.¹³⁰ Ancak ilerleyen süreçte cinselliğin psikolojik temellerini anlamaya çalışan araştırmacıların olması, bazıları için bu hakaretlerin kendileri açısından bir utanca evrilmesine neden olmuştur. Saldırganlıkla birlikte insanı yöneten iki temel güdüden biri olan cinselliğin,¹³¹ bireyin varoluşunun önemli bir parçası olduğunu ve çocukluk döneminden itibaren onun yaşamını bir şekilde etkilediğini söyleyen Freud, cinselliği kurucusu olduğu psikanalizin temeline yerleştirmiştir.¹³² Cinsel içgüdüyü, bedende kimyasal nedenlerle doğmuş bir gerginlikten kaynaklanan ve bu yönüyle de acı verici bir duruma neden olduğu için giderilmesi gereken bir şey olarak gören Freud, insanın bu gerginliği giderdiği zaman doyuma ulaşacağını ifade etmiştir.¹³³ Jung ise, insanın psikolojik yapısında karşı cinslere ait "anima" ve "animus" olmak üzere iki temel unsur olduğu düşüncesindedir. Ona göre *anima*, erkeğin bilinçdışındaki kadını simgeleyen ruh imgesini temsil ederken; *animus*

130 Carl Gustav Jung, *Analitik Psikoloji*, çev. Ender Gürol (İstanbul: Payel Yayınları, 2006), 94.

131 "Freud'un cinsel (seksüel) veya cinsellik kavramına yüklediği anlam bazen tam olarak anlaşılammaktadır. Seksüel kavramının Türkçeye cinsel kelimesiyle aktarılması da bu kavramın çoğu zaman yanlış anlaşılmasına neden olmaktadır. Cinsel kelimesinin her zaman genital (cinsel organla ilgili) bir anlamı yoktur; kelime daha kapsamlı bir anlam içermektedir. Bu kavram, genel olarak bir hazza, bir arzuya işaret etmektedir. Mesela çocuğun anneyi emmesi zevk almaya yöneliktir ve Freud bunu da cinsel bir arzu olarak tanımlar. O halde Freud'un cinselden kastı genital olsun veya olmasın hazdır, zevktir" Ali Köse, *Freud ve Din* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 32.

132 Köse, *Freud ve Din*, 32.

133 Erich Fromm, *Sevme Sanatı*, çev. Yurdanur Salman (İstanbul: Payel Yayınları, 1995), 40.

ise, kadının bilinçdışındaki erkeği simgeleyen ruh imgesini temsil etmektedir.¹³⁴ Görüldüğü üzere her iki araştırmacı da bakış açıları farklı olsalar da cinselliğin insan varoluşunun doğal bir sonucu olduğu konusunda ortak bir düşünceyi paylaşmaktadırlar.

Esasen cinsellik, cinsel doyumu, kadın ve erkeğin uyum içerisinde birlikteliklerini içeren bir olgudur. Bununla birlikte toplumsal kurallar, değer yargıları ve tabular ile belirlenmiş olan cinsellik, biyolojik temellerinin yanında sosyolojik ve psikolojik boyutları da olan öznel bir yaşantıdır.¹³⁵ Periferik sinir sistemi¹³⁶ ve merkezi sinir sistemince¹³⁷ yönetilen cinsellik, sağlıklı bir bedenin sunmuş olduğu bir altyapı hizmeti olarak görülmektedir. Ancak onun, kiminle ve nasıl yaşanacağını, nerede, ne zaman ve nasıl olacağını, nasıl uyarılıp ne şekilde doyuma ulaşacağını belirleyen temel unsur psikolojiktir. Bu nedenle, kişinin temel psikolojik yapısını oluşturan tutumlar, bilişsel fonksiyonlar, duygular, geçmiş yaşantılar, öğrenilmiş davranış modelleri ve travmalar gibi unsurlar, insanın birçok yaşamsal alanını etkilediği gibi cinselliğe yaklaşımını da etkilemektedir.¹³⁸

Her ne kadar cinsellik, genel olarak erkek ve kadın çiftleri arasında yaşansa da, bu noktada cinselliğin, her zaman bu şekilde yaşanmadığı da bir gerçektir. Şöyle ki kişinin benlik algısında önemli bir yeri olan cinsel kimlik, ergenlikten önce oluşmaya başlar. Bu kimliğin en önemli işlevlerinden biri, bireyin kendini davranış ve kendilik bağlamında belli

134 Abdülkerim Bahadır, *Jung ve Din* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 173.

135 Murat Gülsün vd., "Psikiyatrik Açından Evlilik ve Cinsellik", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar-Current Approaches in Psychiatry* 1 (2009), 69.

136 Perifer Sinir Sistemi: Beyin ile omuriliği vücudun diğer bölümlerine bağlayan sinirlerdir. Atkinson vd., *Psikolojiye Giriş*, 46.

137 Merkezi Sinir Sistemi: Beyin ve omurilikteki bütün nöronları içerir. Atkinson vd., *Psikolojiye Giriş*, 46.

138 Doğan Şahin vd. (ed.), *Cinsel Yaşam ve Sorunları* (İstanbul: Cinsel Eğitim Tedavi ve Araştırma Derneği, 2006), 7.

bir cinsiyete ait hissettirmesidir. Bunun bir sonucu olarak birey, cinsel dürtülerinin hangi cinsiyete yöneleceğini belirleyen bir cinsel yönelime sahip olur. Buna göre bireyin cinsel dürtülerinin, karşı cinse yönelmesi “heteroseksüellik”, hemcinsine yönelmesi “homoseksüellik” ve her iki cinsiyete yönelmesi ise “biseksüellik” olarak ifade edilir. İç dünyasında kendisini karşı cinsten birisi olarak görüp hisseden kadın ve erkeğe ise “transseksüel” denir. Heteroseksüel yönelim dışındaki cinsiyet kimliği ve cinsel yönelimi ifade etmek için kullanılan kavram ise *lezbiyen*, *gey*, *biseksüel* ve *transgender* sözcüklerinin ilk harflerinden oluşan “LGBT”-dir.¹³⁹ Ancak genel kabule göre heteroseksüellik dışındaki cinsel kimlik ve yönelimler, kabul edilebilir kadın ve erkek davranışlarına bir tehdit olarak algılanır. Bu algının temelinde bireyin fitri alt yapısının yanı sıra kültürel ve sosyal normların, bu kimlik ve yönelimleri sapkın olarak tanımlayarak dışlaması yatmaktadır.¹⁴⁰ Zira her insan, nerede yaşarsa yaşasın, mutlaka bir kültürel ve sosyal normlarla kuşatılmak durumundadır. Bu normların oluşumunda örf ve adetlerin yanı sıra dini inançların da önemli bir yeri olduğu için birey, bunların da etkisi ile heteroseksüellik dışındaki cinsel kimlik ve yönelimlere mesafeli durmaktadır. Ancak bu noktada şunun altının özellikle çizilmesi gerekir. Her ne kadar heteroseksüellik dışındaki cinsel kimlik ve yönelimlere kişinin hoş bakmamasında dinin önemli bir etkisi bulunsa da bu karşı çıkışı sadece din ile açıklamak mümkün değildir. Zira varoluşun doğası gereği, her canlı erkek ve dişi olmak üzere çiftler halinde yaratılmıştır.

139 Özlem Sezer - Vesile Oktan, “LGBT Bireylerin Yalnızlık, Yaşam Memnuniyeti ve Sosyal Uyum Düzeylerinin İncelenmesi”, *Akdeniz Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Dergisi* 3/2 (2020), 273.

140 Umut Şah, “Eşcinselliğe, Biseksüelliğe ve Transseksüelliğe İlişkin Tanımlamaların Homofobi ve LGBT Bireylerle Tanışıklık Düzeyi ile İlişkisi”, *Psikoloji Çalışmaları* 32/2 (2012), 25-26.

Esasen bu durum, heteroseksüellik dışındaki cinsel eğilimlerin, yaratılışın doğasına aykırı olduğu anlamına gelir. Bu nedenle din, bu doğanın bozulmamasına özel bir önem atfetmiştir.¹⁴¹

5. Kadın ve Erkek Açısından Cinselliğin Psikolojik Değeri

Dikkatli bir şekilde bakıldığında, insanların büyük çoğunluğunun, sevme kavramını yanlış anladığı görülmektedir. Yani insanlar, *sevmek*-ten, kişinin kendi sevme yetisinden çok, sevilmesi gerektiğini anlamaktadırlar. Bu nedenle onlar için önemli olan şey, nasıl sevilbilecekleri ya da nasıl sevimli olabilecekleridir. Bu bağlamda, erkekler sevilabilmek için genellikle, başarılı olmayı, yaşadığı toplum içinde büyük ölçüde güç ve para elde etmeyi tercih ederler. Kadınlar ise, vücuduna ve giyim-kuşamına bakarak alımlı olmaya çalışırlar.¹⁴² Kadın ve erkeğin, sevilabilmek adına genel olarak farklı şeylere vermiş oldukları değeri, büyük ölçüde cinsel alana da taşıdıkları bilinmektedir. Esasen cinsellik, her iki cinsin ortak paydasında bulunan bir olgudur. Ancak cinselliğe verilen değer, kadın ve erkek açısından birtakım farklılıklar taşıdığı da bir gerçektir. Bu farklılığın açık bir şekilde görüldüğü en önemli dönem ise ergenliktir. Bu dönemdeki kadınlar, karşı cinsle olan ilişkilerinde, bu ilişkinin daha çok romantik yönüne vurgu yaparlarken, erkekler ise, cinsel aktiviteye, yani erotizme dayalı yönlerine vurgulama eğilimindedirler.¹⁴³

141 “Hakikaten siz kadınları bırakıp, şehvetle erkeklere yaklaşıyorsunuz. Hayır, siz haddi aşan bir toplumsunuz” (Arâf 7/81); “Rabbimizin, sizin için yarattığı eşlerinizi bırakıyor da insanlar arasından erkeklere mi yaşıyorsunuz? Siz gerçekten haddi aşan bir topluluksunuz” (Şu’arâ 26/165-166).

142 Fromm, *Sevme Sanatı*, 11.

143 Charles Richard Snyder, “Genesis: The Birth and Growth of Hope”, *Handbook of Hope: Theory, Measures, and Applications* (San Diego, San Fransisco, New York, Boston, London, Sydney, Tokyo: Academic Press, 2000), 35-36; Fatih Kandemir, *Dindarlık, Umut ve İyimserlik İlişkisi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), 81.

Tarhan'a göre, kısa süreli bazı ilişkilerde romantizm ile erotizmin karıştırıldığı görülmektedir. Bu türden beraberliklerde erkekler, sadece erotizmi düşünürlerken; kadınlar ise, ilişkiye girmiş oldukları erkeğin kendisini aramasını beklerler. Bu durum, erkeğin gözünde kadını değersizleştirir. Esasen erotik dürtü, tüketicidir. Zira bu dürtü, bir taraftan kişinin içinde dalga dalga yükselirken, diğer taraftan ise çalışmayı ve düşünmeyi asgari düzeye çeker. Bununla birlikte, şiirin ve sanatın kaynağını da oluşturan romantik duygu, insanı daha üretken kılar. Bu nedendir ki kadın, en güçlü silahlarından biri olan romantik duyguyu, doğru ve yerinde kullanamazsa erkeğin gözünde değersizleşir. Çünkü kısa sürede cinsel ilişkiye giren bir kadına özellikle erkelerin pek fazla değer vermedikleri görülür. Diğer bir ifadeyle, romantik duygu ile erotizmi karıştırmak, genellikle kadınların aleyhine bir sonuç üretir.¹⁴⁴ Bağlama göre, insanların cinselliğe yüklemiş oldukları anlam da farklılaşmaktadır. Bu durum, özellikle aldatılacağını düşünen kadınlarda açıkça görülür. Bu gibi kadınlar, cinsel açıdan daha heyecanlı, canlı ve neşeli olurlar. Bilindiği üzere, kadının erkeğe karşı kullanabileceği en önemli güçlerinden birisi cinselliktir. Kadın, bu gücünü, erkeği geri kazanmak, eve bağlamak ve yasak ilişkiyi engellemek amacıyla kullanmak durumunda kalabilmektedir.¹⁴⁵ Bu durum, romantizmin her zaman erotizmle sonuçlanma arzusunun da beraberinde getirir.

6. Aşk, Sevgi ve Cinsellik

Sözlükte, "aşırı sevgi ve bağlılık duygusu, sevgi, sevda"¹⁴⁶ gibi anlamlara gelen aşk, tanımlanması zor bir olgudur. Bununla birlikte aşkın en belirgin yönü, öznelidir. Oldukça karmaşık bir tecrübe olan aşk, nöro-

144 Nevzat Tarhan, *Kadın Psikolojisi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2013), 32.

145 Nevzat Tarhan, *Mutluluk Psikolojisi: Stresi Mutluluğa Dönüştürmek* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2005), 90.

146 TDK, *Güncel Türkçe Sözlük*, <https://sozluk.gov.tr/>

biyolojik, psikolojik ve duygusal unsurlardan oluşmaktadır. Kernberg'e göre aşk, cinsel sevgi ilişkisinin diğer kişiye yöneltilmiş, erotik bir arzuya dönüştürülmüş olan cinsel uyarılma anlamına gelir.¹⁴⁷ Aşkı genel olarak, "romantik aşk" ve "samimi aşk" olarak ikiye ayırmak mümkündür. Romantik aşk, oldukça güçlü bir cinsellik ve delicesine sevmeyi içerir. Romantik aşk, genellikle aşk ilişkisinin ilk evrelerinde kendisini gösterir. Samimi aşk ise, aşk tutkusunun ötesinde bir duygudur. Bu tür aşka, "can yoldaşı aşkı" da denmektedir. Samimi aşka sahip olan bireyler, sevdiğinin dizinin dibinden ayrılmak istemezler. Ona karşı derin duygular besleyerek ona bağlanırlar. Aşkın ilk dönemlerinde daha çok romantik aşk örüntüleri görülürken, aşk olgunlaştıkça tutku, yerini bağlanmaya bırakır.¹⁴⁸ Bir insanın diğerine bağlanması, ona yakalanması, kendisini onda kaybetmesi, ötekiyle birleşme arzusu olan aşk,¹⁴⁹ sevginin ötesinde bir olgudur. Diğer bir ifadeyle aşk, kişinin, yalnızca kazanmayı umduğu şey karşılığında vermiş olduğu sevgiden çok daha fazlasıdır. Bu durum, başkası tarafından pek anlaşılmasa da âşık için son derece doğaldır.¹⁵⁰

İyi bir aşkı, daha iyi kılabilmek için birtakım ilkeler bulunur. "Dikkat" ve "yeri doldurulamazlık", bu ilkelerin başında gelir. Bu nedenle bireyin, âşık olduğu kişiye dikkatini verirken cimrilik etmemesi oldukça önemlidir. Diğer taraftan âşık olan kişi, sevdiği kişiyi bir tane görürse, ona derinden ve akıl dışı bir biçimde bağlanabilmektedir. Böylece onun yerinin doldurulamayacağı duygusu güçlenir.¹⁵¹ Bununla birlikte âşık olmak, sihirli bir duyguyu yaşamak anlamına gelir. Bu duygu, iki ayrı kişinin bir olması demektir. Bu durum, iki kişi arasında, karşılık-

147 Ali Evren Tufan - İrem Yaluğ, "Aşk Fenomeni ve Sevgi İlişkilerinin Nörobiyolojisi", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar-Current Approaches in Psychiatry* 2/4 (2010), 444.

148 Santrock, *Yaşam Boyu Gelişim Psikolojisi*, 453.

149 Çetin Veysal, "Cinsellik, Sevgi ve Aşkın Diyalektiği", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2010), 56.

150 Martin E. P. Seligman, *Gerçek Mutluluk*, çev. Semra Kunt Akbaş (Ankara: HYB Yayıncılık, 2007), 205.

151 Seligman, *Gerçek Mutluluk*, 227-228.

lı olarak beklentilerin yükselmesini de beraberinde getirir. Bu nedenle kadın, erkeğin kendisi gibi düşünüp davranmasını beklerken, erkek de aynı şeyi kadından bekler. Esasen bu durum, aşkın yaralanmasına neden olur. Bu noktada hem kadın hem de erkek, ilişkilerini düzeltmek için birbirlerine gereken zamanı ayırmazlar veya iletişim biçimlerini düzeltmek için gayret etmezler ise, beklentilerle başlayan bu yolculukları hayal kırıklığına dönüştürür. Bunun sonucunda, âşıklar arasında, suçlayıcı, hoşgörüsüz, yargılayıcı, zorlayıcı ve bağışlanmasız hiç de kolay olmayan çatışmalar yaşanır.¹⁵² Başka bir ifadeyle, aşk ve sevgi, dönüştürerek bireylere zarar verecek bir hal alır. Böylece sevgi zulüm doğurur. Bunun bir sonucu olarak, daha önceden kadın ve erkeğe huzur veren cinsellik, sevgi dolu bir birleşmeden sıyrıldığı için tarafsız, acı verici, tiksindirici ve korkutucu olur.¹⁵³

7. Cinsellik ve Sağlık İlişkisi

Cinsellik, yemek, içmek ve uyumak gibi temel fizyolojik ihtiyaçlardır. Bu nedenle bireyin, cinsel ihtiyacını görmezden gelerek sürekli olarak bastırılması, “Kişinin kaygıdan, rahatsız edici, işlev kaybına yol açıcı semptomlardan uzak, içinde yaşadığı topluma, kendisine yüklenen rollere uyum sağlamış olmasıyla ve gündelik yaşamın beklentileriyle ve stresiyle normal sınırlar çerçevesinde başa çıkabilmesi” şeklinde tanımlanan ruh sağlığını¹⁵⁴ olumsuz etkiler. Özellikle ergenlik dönemindeki cinselliğin, birey için olumlu yönleri olduğu gibi birtakım olumsuzluklarından da söz etmek mümkündür. Bu dönem, cinsel hayatın olmadığı çocukluk dönemiyle cinsel hayatı ihtiva eden yetişkinlik arasında bir köprü vazifesi görmektedir. Cinsel kimlikleri ile özdeşleşmeye çalışan

152 Tarhan, *Kadın Psikolojisi*, 20-21.

153 Mihalyi Csikszentmihalyi, *Akış: Üst Düzey Yaşantının Psikolojisi* (Ankara: HYB Yayıncılık, 2005), 82, 119.

154 Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009), 620.

ergenlerin, cinsellikle ilgili doyumsuz merakları vardır. Ergenlik dönemindeki bu bireyler, cinsel olarak çekici olup olmadıklarını araştırarak, gelecekte nasıl bir cinsel yaşamlarını olacaklarını tahmin etmeye çalışırlar. Bu dönemdeki çoğu ergenin, bu dönemin sonunda olgun bir cinsel kimliğe sahip oldukları görülür.¹⁵⁵

Diğer taraftan ergenlik dönemindeki pek çok gencin, duygusal olarak kırılgan olduğu, özellikle de ergenliğin başlarındaki cinsel tecrübeye hazır olmadıkları bilinmektedir. Bununla birlikte, erken cinsellik davranışlarının, uyuşturucu kullanma, suçluluk duygusu ve okulla ilgili problemler gibi riskli davranışlar ile ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca, erken cinsel davranışların, kadınlarda alkol kullanma, erken adet görme ve kötü anne-baba-çocuk ilişkisi ile de ilişkili olduğu bilinmektedir.¹⁵⁶

Bireyin benlik saygısını olumlu yönde etkileyen cinselliğin,¹⁵⁷ onun zihinsel sağlığı açısından da pozitif bir işlevi bulunmaktadır.¹⁵⁸ Özellikle, evlilik çatısı altında yaşanan cinselliğin, yetişkinler için fiziksel ve ruhsal açıdan önemli psikolojik etkilerinin olduğu söylenebilir. Nitekim yapılan çalışmalar da bu durumu desteklemektedir.¹⁵⁹ Ancak evlilik dışı cinselliğin, ruh sağlığı açısından bazı olumsuz etkilerinin olabileceğini ifade etmek mümkündür.¹⁶⁰ Bu noktada belirleyici olan temel nokta, kişinin cinselliğe yapmış olduğu fiziksel ve duygusal yatırımdan pişmanlık duyup duymamasıdır.¹⁶¹

155 Santrock, *Yaşam Boyu Gelişim Psikolojisi*, 357-358.

156 Santrock, *Yaşam Boyu Gelişim Psikolojisi*, 357-359.

157 Ann M. Meier, "Adolescent First Sex and Subsequent Mental Health", *American Journal of Sociology* 112/6 (2007), 1837.

158 Meier, "Adolescent First Sex and Subsequent Mental Health", 1811.

159 Andrew J. Cherlin, "Health, Marriage, and Same-Sex Partnerships", *Journal of Health and Social Behavior* 54/1 (2013), 64.

160 Meier, "Adolescent First Sex and Subsequent Mental Health", 1811.

161 Meier, "Adolescent First Sex and Subsequent Mental Health", 1815.

8. Evlilik ve Aile

Seligman'a göre üç tür sevgi vardır: (1) Kişiyi rahatlatan, onu kabul eden ve ona yardımcı olan, onun özgüvenini artırarak ona yol gösteren insanlara duyduğu sevgi. Çocukların anne babalarına duydukları sevgi, böyle bir sevgidir. (2) İlk tür sevgideki şeyleri kişiden isteyen insanlara duyulan sevgi. Bunun en önemli örneği, anne-babaların çocuklarına duydukları sevgidir. (3) Sevginin son türü ise aşktır. Yani bir başka insanı idealize etmek, onun güçlerini ve erdemlerini idealize edip kusurlarını görmezden gelmektir. Bu noktada evliliğin önemi kendiliğinden öne çıkmaktadır. Çünkü evlilik, belirtilmiş olan üç sevgi türünü tek çatı altında birleştirerek kişiye sunan mükemmel bir toplumsal yapıdır. Bu nedenle evliliği başarılı kılan en önemli özelliklerden birisi budur.¹⁶² Evlilik için önem arz eden bir diğer faktör de çocuktur. Bilindiği üzere varlıklar âleminde gelişimi en uzun süren varlık insandır.¹⁶³ Bu durum, evlilik birliğinin oluşturduğu ailenin varlığını zorunlu kılmaktadır. Zira doğumundan itibaren, başını dik tutmaktan bile aciz olan ve kendi başına hayatta kalabilecek durumda olmayan insan yavrusunun, bir yandan diğer varlıklardan ayrı olduğunu kavramak zorunda kalması, diğer taraftan ise hâlâ kendi ayaklarının üzerinde duramayacak durumda olması, onu yıllar boyunca ailesine muhtaç kılmaktadır.¹⁶⁴

¹⁶² Seligman, *Gerçek Mutluluk*, 207-208.

¹⁶³ Faruk Karaca, *Dini Gelişim Teorileri* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2007), 19.

¹⁶⁴ Margaret S. Mahler vd., *İnsan Yavrusunun Psikolojik Doğumu*, çev. Ali Nahit Babaoğlu (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 268.

9. Evliliğin Doğası ve Temel Dinamikleri

Eşleşme ve çiftleşme, bütün canlılarda görülen biyolojik bir özelliktir.¹⁶⁵ Her ne kadar evlilik, bazı bireyler tarafından, evlilik öncesinde yaşanan hayatı değiştirmeyen sıradan bir olgu olarak algılansa da¹⁶⁶ esasen evlilik, toplumun temel yapı taşı olan aile birliğinin kurulmasının en önemli adımıdır. Evlilik aynı zamanda, kişinin gerek biyolojik, gerek sosyal, gerekse de psikolojik ihtiyaçlarını da karşılayabileceği en küçük temel yapıdır. Buna göre *biyolojik ihtiyaçlar*, bireyin evlilik yoluyla cinsel, çocuk yapma ve kendi soyunun devamını sağlama gibi ihtiyaçlarını karşılamaktadır. *Sosyal ihtiyaçları* ile de birey, yalnız olmadığını hissetme, statü elde etme, korunma, destek ve güven duyma gibi gereksinimlerini karşılarken, *psikolojik ihtiyaçları* ile ise değer görme, ait olma, sevmeye ve sevilme, kendini adama ve yaşantılarını paylaşma gibi ihtiyaçlarını karşılamaktadır.¹⁶⁷

Evlilikte üç dönem bulunur: (1) Halk arasında *cicim ayları* da denilen *romantik duygular dönemi*. Bu dönem bazı evliliklerde yaklaşık olarak altı ay sürmektedir. (2) *Evlilikte kişilik ve güç çatışmalarının yaşandığı dönem*. Bu dönemde, her evlilikte az ya da çok genellikle yapay konulardan kaynaklanan bir kişilik ve güç çatışması yaşanabilir. (3) *Bağlılık dönemi*.¹⁶⁸ Evliliğin temel dinamiklerinin sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi için bu dönemlerin göz önünde bulundurulması oldukça önemlidir.

165 Tarhan, *Kadın Psikolojisi*, 193.

166 Nevzat Tarhan, *Evlilik Psikolojisi: Öncesi ve Sonrasıyla Evlilik* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 52.

167 Meliha Tekin Çatal, *Evlilikte Bireylerin Evlilik Değerleri, Evlilik Doyumu ve Evlilik Tipleri Arasındaki İlişki* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2019), 12.

168 Nevzat Tarhan, *Son Sığılmak Aile* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2014), 73-74.

Evliliğin doğasındaki temel dinamiklerin, çift yönlü bir karakter arz ettiği görülmektedir. Olumlu ve olumsuz etkileşim olarak ifade edilen bu dinamikler, evliliğin sürdürülebilmesi ya da bitirilmesi yönünde bir işleve sahiptirler. Buna göre, eşler arasındaki olumsuz etkileşim, evliliğin sonlandırılmasına hizmet ederken, olumlu etkileşim ise evliliğin uzun süreli olmasına hizmet etmektedir. Bununla birlikte olumlu yönlerin, olumsuzlardan daha baskın olması da bu ilişkilerin devamı yönünde önemli bir motivasyon kaynağıdır.¹⁶⁹ Diğer taraftan başarılı ve düzenli bir evlilik ya da aile ilişkisi, çiftlerin yakınlık kurma kapasitelerine de bağlıdır.¹⁷⁰ Bu durum, eşlerin birbirlerini destekleyici hoş davranışlarda bulunmalarına yardımcı olarak, onların evlilik doyumuna katkıda bulunur. Bu noktada, (1) eşlerin birbirlerini sevgi ve saygıyla algılamaları, (2) duygusal doyumları, (3) etkin iletişimleri, (4) benimsenen rollerinin birbirleriyle uyum ve uzlaşma içinde olması ve (5) etkileşim miktarları da eşlerin evlilik doyumlarına hizmet etmektedir. Tüm bu faktörler, pozitif yönde kendilerini gösterdiklerinde evlilik, hem her iki cins için doyum sağlar hem de evliliğin uzun süreli olması ihtimalini güçlendirir.¹⁷¹

10. Evliliğin Anlamı ve Değeri

Evlilik, biyolojik, psikolojik ve kültürel bir olgudur. Her dönemde önemini korumakla birlikte, evliliğe verilen anlam ve değer her zaman aynı değildir. Örneğin ilk insanın evliliğe vermiş olduğu anlam ile günümüz insanının verdiği anlam aynı değildir. Çünkü her kültür, evliliği kendine göre yaşar ve ifade eder. Bu nedenle evlilikte her kültür için geçerli olan tek doğru yoktur. Bununla birlikte evliliğin kültürel boyutu, işin özünün anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Aslında evlilik, kadın

169 Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 542.

170 Serpil Aytaç, *İnsanı Anlama Çabası: Psikolojiye Giriş* (Bursa: Ezgi Kitabevi, 2004), 76.

171 Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 542.

ve erkek cinsinin belli amaçlar etrafında bir araya gelmesidir. Bu nedenle her insan, tek başına iken farklı amaç ve hareketler içinde bulunurken, evlendiğinde ise ortak bir amaç ve benzer hareket içine girer. Kadın ve erkekte bu durumu sağlayan iki temel kaynak vardır: Hormonlar ve kültür.¹⁷² Ancak, bir evliliğin ayakta kalabilmesi için bu kaynaklar yeterli değildir.

Diğer taraftan evliliği, sadece maddeci bir bakış açısıyla yorumlamak ve bu kurumu bir şirket ortaklığı olarak algılamak doğru değildir. Bu nedenle evlilik kurumunu iyi bilen bir kişinin, ancak evlenmeye zihinsel açıdan hazır olduğunu söylemek mümkündür. Zira evlilik, hayatı paylaşmak ve ömür boyu bir yolculuğa çıkmaktır. Bunun farkında olmayan kişinin, evliliğe hazır olduğu söylenemez. Aynı şekilde bir erkeğin, eşini çamaşır makinesi veya yalnızca cinsel ihtiyaçlarını tatmin eden bir kimse gibi algılaması, evliliğin ruhuna aykırıdır. Zaten evliliği bu gibi ihtiyaçlara indirgemek, evlilikteki psikolojik ve sosyal boyutun yok sayılması anlamına gelir. Böyle bir anlayışın hâkim olduğu evliliğin yürütülmesi ise pek mümkün değildir.¹⁷³

Evliliğe ihtiyaç perspektifinden bakmak, evlilikte önemli bir unsur olan duygusal paylaşımı da zedeler. Bu durum, evliliğin anlam ve değerini aşındırır. Şöyle ki Tarhan'ın da ifade ettiği gibi evliliğe ihtiyaç penceresinden bakmak, tarafların evlilikle ilgili olarak hangi alanlarda birbirlerine ihtiyaçları olduğunu sorgulamak anlamına gelir. Ona göre, basitçe ele alındığında, kadın ve erkek arasındaki ilişki, yemek, içmek, cinsellik ve barınma gibi temel ihtiyaçları karşılamak anlamına gelir. Bu durum, genel olarak soyut ihtiyaçların ihmal edilmesi ile sonuçlanır. Netice itibarıyla bu ihmal, evlilikteki birçok problemin de başlangıcını oluşturur. Bu ihtiyaçların en başında ise psikolojik ihtiyaçlar gelir. Psikospiritüel

172 Tarhan, *Kadın Psikolojisi*, 193.

173 Tarhan, *Son Sığılmak Aile*, 31.

ihtiyaçlar olarak da adlandırılan bu ihtiyaçların karşılanamaması, “duygusal ihmal” anlamına gelir. İnsanın psikolojik ihtiyaçlarının en önemlisi, sevgidir. Bu ihtiyacın karşılanamaması, insani ilişkilerin iletişim kazaları ile sonuçlanmasına neden olur. Eşler arasındaki sevgi ihtiyacının karşılanamaması ise, duygusal boşluğun oluşmasına zemin hazırlar. Aslında evlilik öncesinde ve evliliğin ilk yıllarında bu ihtiyaç, eşler tarafından karşılanırken, ilerleyen yıllarda ise, erkek işine, kadınsa evine ve çocuklarına odaklandıkları için birbirlerini ihmal etmeye ve duygusal ihtiyaçlarını görmemeye başlarlar.¹⁷⁴ Bu nedenle doğası gereği anlam yaratan bir varlık olan insanın,¹⁷⁵ evlilik kurumunu anlamlandırma çabasının, duygusal ihmali engelleyerek bu kurumun ayakta kalmasına önemli katkılar sağlaması beklenir.

11. Evlilik ve Cinsellik

Cinsellik, hayatın biyolojik, psikolojik ve sosyal boyutlarının etkileşimi çerçevesinde şekillenir. Bununla birlikte cinselliğin, kişinin bireysel varlığını devam ettirebilmesi için yaşamsal bir değeri olmasa da, onun yaşam kalitesini oluşturan faktörler arasında önemli bir yeri vardır. Evliliğe bakan yönü ile cinsellik, hemen hemen tüm kültürlerde kutsanmışlığın, arınmışlığın, bolluk ve bereketin bir sembolü olarak ifade edilirken, birtakım kurallar, mitler, tabular ve yasaklar ile sınırları belirlenmiştir. Bu nedenle belirlenen kurallar dışında yaşanan cinsellik, toplumsal bütünlüğü bozan, onu tehdit eden, bu düzene bir başkaldırı ve kutsanmış olana saldırı olarak algılanmıştır.¹⁷⁶ Esasen insanın doğası, evliliğe olan eğilimi dolayısıyla bir bakıma toplumsal düzene de hizmet etmektedir.

¹⁷⁴ Tarhan, *Son Sığmak Aile*, 71-72.

¹⁷⁵ Terri L. Orbuch vd., “Becoming a Married Couple: The Emergence of Meaning in the First Years of Marriage”, *Journal of Marriage and Family* 55/4 (1993), 816.

¹⁷⁶ Gülsün vd., “Psikiyatrik Açından Evlilik ve Cinsellik”, 69-70.

Bilindiği üzere cinsel birleşmenin temeli biyolojik kökene dayanır. Bu nedenle, insanın genetik algoritması, yani doğal yapısı evlenmeye yöneliktir. Diğer bir ifadeyle, kadın ve erkeğin birbirlerine cinsel eğilimleri bulunmaktadır. Bu eğilim, içgüdüseldir ve insan soyunun devamı için gereklidir. Yani evlilik, öncelikle insanın biyolojik bir ihtiyacıdır. Dolayısıyla kadın erkek ilişkilerinde, erkek, kadına aşkı verip ondan cinsellik isterken; kadın ise erkeğe cinsellik verip ondan sevgi talebinde bulunur. Kadınlar, psikolojik doğalarının bir sonucu olarak cinselliği ikinci planda tutarlar. Zira onlar, sevilmeyi, kendilerine değer verilmesini ve duygusal ihtiyaçlarının karşılanmasını daha çok önemserler.¹⁷⁷ Evli kadınların, evli olmayan insanlardan daha fazla mutlu olduklarını ortaya koyan bazı araştırmaların¹⁷⁸ da bu durumu desteklediği söylenebilir. Kadınların belirtilen unsurları öncelikle, onların cinselliğe önem vermediği anlamına gelmez. Zira erkeğin olduğu gibi kadının genetik yapısı da buna izin vermez.

Toplumun cinsel hayatı düzenlemek amacıyla büyük bir önem atfettiği evlilik, bireyin ihtiyaçları ile toplumun kurallarını tam bir ahenk içinde tutan önemli bir kurumdur. Bu açıdan bakıldığında evlilik, sadece toplumsal bir kurum değil, aynı zamanda erkek ve kadınlar için psikolojik bir tatmin aracıdır. Genellikle cinsel ihtiyaçların baskısı altında kalan gençler, evliliği her şeyden önce cinsel tatmin açısından değerlendirmek eğilimindedirler. Evlilik, birçok kişi için sevdikleri kişiyle bir arada olabilmelerinin en uygun yoludur. Diğer taraftan bireylerin, nişanlılık dönemlerinden itibaren cinsel hazzın, evliliğin verdiği tatminin tamamı değil, yalnızca bir parçası olduğunun bilincinde olmaları oldukça önemlidir. Evlilik, kişiye cinsel ihtiyaçların zannedildiği gibi her şey demek olmadığını göstermekle kalmaz, bu ihtiyaçları karşılamak

¹⁷⁷ Tarhan, *Evlilik Psikolojisi*, 13-14.

¹⁷⁸ Norval D. Glenn, "The Contribution of Marriage to the Psychological Well-Being of Males and Females", *Journal of Marriage and Family* 37/3 (1975), 594.

için güvenli bir ortam da sağlar. Bu nedenle evlilik dışı cinsel birliktelik yaşayan birçok insanın, evliliğin verdiği güven ve huzur duygusundan mahrum kaldığı için devamlı olarak suçluluk duygusuna kapılacağıını söylemek mümkündür.¹⁷⁹

12. Evlilikte Cinsel Tatmini Ötekinde Arama: Aldatma

Evlilikten önceki ilk dönemlerde, hem erkek hem de kadın, diğerinden emin olamadığı için oldukça dikkatli davranarak birbirlerini kazanmaya çalışırlar. Bu süreçte her iki cins de hareketli ve canlı bir davranış sergiler. Bu canlılıkları yüzlerine yansıdıkları için de birbirlerine ilgi çekici gözüdürler. Ayrıca ikisi de birbirlerine sahip olamadıkları için, enerjilerini karşı tarafa vermeye ve onu canlandırmaya yönelirler. Bu durum, genellikle evlilikten sonra değişir. Çünkü evlilik sözleşmesiyle birlikte eşler, birbirlerinin bedenleri, duyguları ve ilgi alanları üzerinde birtakım haklara sahip olurlar. Artık kazanılması gereken kimse olmadığını düşündükleri için de sevgi, sahip olunabilecek bir nesne, bir mülkiyet haline gelir.¹⁸⁰ Bu durum, evliliğin bir müddet sonra alışkanlığa dönüşmesi ihtimalini güçlendirir. Bu noktada, bir ilişkiyi en çok yıpratıcı şeyin alışkanlık olduğunu söylemek mümkündür. Esasen her evlilik, bir süre sonra alışkanlık haline dönüşür. Evliliğin alışkanlık haline dönüşmemesi için, onun farklı şekillerde sunulması gerekir.¹⁸¹ Aksi halde evlilik, sevgisiz bir birleşmeye dönüşür. Bunun bir sonucu olarak evli bireylerin cinsel doygunluk peşinde koşmaları, yalnızlığın doğurduğu huzursuzluktan kaçmaları için giriştikleri umutsuz bir çabaya ev-

179 Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000), 39-40.

180 Erich Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, çev. Aydın Arıtan (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2003), 74.

181 Tarhan, *Son Sığmak Aile*, 131.

rilir. Bu çaba, gittikçe artan bir yalnızlık duygusuyla sonuçlanır. Çünkü sevgisiz cinsel birleşme, iki kişi arasındaki uçurumu geçici bir süreliğine ancak kapatabilir.¹⁸²

Evliliğin alışkanlığa dönüşmesinin, evlilik için bir diğer olumsuz sonucu ise, monotonluktur. Örneğin, eşini aldatan erkeklere aldatmalarının sebebi sorulduğunda, alınan cevap genellikle, “bir çiçekle baharın gelmeyeceği” şeklindedir. Esasen bunun en önemli nedeni, kişinin eşyle yaşadığı evliliğin monotonlaşmasıdır. Bazı eşler ise, “hayatımda bir değişiklik olsun istiyorum” diyerek yeni bir cinsel eş arayışına girebilmektedirler. Bu durumdaki bireylere, “Eşinden mi yoksa kendinden mi sıkıldın?” şeklinde bir soru sorulduğunda, eşinden sıkıldığını ifade eden bireylerin, ya kendilerinden ya da monotonluktan sıkıldıkları söylenebilir. Bu problemi, başka bir cinsel eş arayarak çözmek isteyenler, çözümü yanlış yerde aramaktadırlar. Zira bu durum, altını bakırcılar çarşısında aramaya benzer.¹⁸³

Fromm, konuya farklı bir açıdan yaklaşarak, birbirlerini seven iki insan için en uygun çözümün, evlilik olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, evlilikteki problemlerin nedeni evlilik değil, evlenen kişilerin karakter yapıları ile içinde yaşanılan toplumun kuralları ve değer yargılarıdır. Birlikte yaşamanın modern biçimlerini, yani grup evliliğini, eş değiştirme, grup seks gibi uygulamaları savunanlara karşı çıkan Fromm, bu gibi ilişkilerde bulunan ya da böyle düşünen kişilerin, bu şekilde yaparak sevgide yaşamış oldukları başarısızlıkları örtme gayretinde olduklarını belirtmiştir. Ona göre, gerçekten sevmeyi, onu yaratıcı bir eylem olarak görmeyi başaramayan bireyler, içine düştükleri hayal kırıklıklarını ve can sıkıntısını, yeni tahrikler yaratarak unutturmaya çalışırlar. Ancak bu kişiler, ne kadar değişik yollar izleseler ve ilişkiye girdikleri insan sa-

182 Fromm, *Sevme Sanatı*, 20.

183 Tarhan, *Son Sığımak Aile*, 132.

yısını ne kadar çok artırsalar da, gerçek sevgiye ve onun vereceği hazza ya da mutluluğa ulaşamazlar.¹⁸⁴ Buradan hareketle belirtmek gerekirse, sağlam bir evliliğin ve cinsel yaşamın, sevgi temeli üzerinde inşa edilmesi oldukça önemlidir.

184 Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, 75-76.

Kaynakça

- Adler, Alfred. İnsanın Doğası. çev. Ayşen Tekşen Kapkın. İstanbul: Payel Yayınları, 1. Basım, 2004.
- Atkinson, Rita L. vd. Psikolojiye Giriş. çev. Yavuz Alogan. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 5. Basım, 2010.
- Aytaç, Serpil. İnsanı Anlama Çabası: Psikolojiye Giriş. Bursa: Ezgi Kitabevi, 2. Basım, 2004.
- Bahadır, Abdülkerim. Jung ve Din. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Bahtiyar-Saygan, Bahar - Uludağlı, Nilay Pekel. “Yaşam Boyu Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Gelişimi”. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar-Current Approaches in Psychiatry* 13/2 (2021), 354-382.
- Budak, Selçuk. Psikoloji Sözlüğü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009.
- Burger, Jerry M. Kişilik. çev. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Cherlin, Andrew J. “Health, Marriage, and Same-Sex Partnerships”. *Journal of Health and Social Behavior* 54/1 (2013), 64-66.
- Csikszentmihalyi, Mihalyi. Akış: Üst Düzey Yaşantının Psikolojisi. Ankara: HYB Yayıncılık, 2005.
- Cüceloğlu, Doğan. İnsan ve Davranışı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 17. Basım, 2008.
- Demirgöz Bal, Meltem. “Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğine Genel Bir Bakış”. *Kadın Sağlığı Hemşireliği Dergisi* 1/1 (2014), 15-28.
- Fromm, Erich. Sahip Olmak ya da Olmak. çev. Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2003.
- Fromm, Erich. Sevme Sanatı. çev. Yurdanur Salman. İstanbul: Payel Yayınları, 10. Basım, 1995.
- Glenn, Norval D. “The Contribution of Marriage to the Psychological Well-Being of Males and Females”. *Journal of Marriage and Family* 37/3 (1975), 594-600.

Gülsün, Murat vd. “Psikiyatrik Açıdan Evlilik ve Cinsellik”. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar-Current Approaches in Psychiatry* 1 (2009), 68-79.

Güngör, Erol. *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 4. Basım, 2000.

Jung, Carl Gustav. *Analitik Psikoloji*. çev. Ender Gürol. İstanbul: Payel Yayınları, 2. Basım, 2006.

Kağıtçbaşı, Çiğdem. *Kültürel Psikoloji: Kültür Bağlamında İnsan ve Aile*. İstanbul: Evrim Yayınları, 3. Basım, 2007.

Kandemir, Fatih. *Dindarlık, Umut ve İyimserlik İlişkisi*. Ankara: İlähiyât Yayınları, 1. Basım, 2020.

Karaca, Faruk. *Dinî Gelişim Teorileri*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2007.

Kaşdarma, Ezgi. “Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği: Sosyo-psikolojik Unsurlar ve Sistemi Meşrulaştırma Kuramı Ekseninde Bir Analiz”. *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*- 9/16 (2018), 2438-2460.

Köse, Ali. *Freud ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2012.

Kur’ân-ı Kerim Meâli. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Basım, 2007.

Mahler, Margaret S. vd. *İnsan Yavrusunun Psikolojik Doğumu*. çev. Ali Nahit Babaoğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 3. Basım, 2015.

Meier, Ann M. “Adolescent First Sex and Subsequent Mental Health”. *American Journal of Sociology* 112/6 (2007), 1811-1847.

Moir, Anne - Jessel, David. *Beyin ve Cinsiyet: Erkeksi Kadınlar, Kadınsı Erkekler*. çev. Tarık Demirkan. İstanbul: Pencere Yayınları, 1. Basım, 2002.

Onur, Bekir. *Gelişim Psikolojisi: Yetişkinlik, Yaşlılık ve Ölüm*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 9. Basım, 2011.

Orbuch, Terri L. vd. “Becoming a Married Couple: The Emergence of Meaning in the First Years of Marriage”. *Journal of Marriage and Family* 55/4 (1993), 815-826.

PEGEM. Öğretmen Adayları İçin Kpss Eğitim Bilimleri. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2007.

Santrock, John W. Yaşam Boyu Gelişim: Gelişim Psikolojisi. ed. Galip Yüksel. çev. Melike Sayıl. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 13. Basım, 2015.

Santrock, John W. Yaşam Boyu Gelişim Psikolojisi. ed. Galip Yüksel. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015.

Sayar, Kemal - Dinç, Mehmet. Psikolojiye Giriş. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 3. Basım, 2011.

Seligman, Martin E. P. Gerçek Mutluluk. çev. Semra Kunt Akbaş. Ankara: HYB Yayıncılık, 2007.

Sezer, Özlem - Oktan, Vesile. "LGBT Bireylerin Yalnızlık, Yaşam Memnuniyeti ve Sosyal Uyum Düzeylerinin İncelenmesi". Akdeniz Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Dergisi 3/2 (2020), 270-286.

Snyder, Charles Richard. "Genesis: The Birth and Growth of Hope". Handbook of Hope: Theory, Measures, and Applications. 25-38. San Diego, San Fransisco, New York, Boston, London, Sydney, Tokyo: Academic Press, 2000.

Şah, Umut. "Eşcinselliğe, Biseksüelliğe ve Transseksüelliğe İlişkin Tanımlamaların Homofobi ve LGBT Bireylerle Tanışıklık Düzeyi ile İlişkisi". Psikoloji Çalışmaları 32/2 (2012), 23-48.

Şahin, Doğan vd. (ed.). Cinsel Yaşam ve Sorunları. İstanbul: Cinsel Eğitim Tedavi ve Araştırma Derneği, 2006.

Tarhan, Nevzat. Evlilik Psikolojisi: Öncesi ve Sonrasıyla Evlilik. İstanbul: Timaş Yayınları, 19. Basım, 2014.

Tarhan, Nevzat. Kadın Psikolojisi. İstanbul: Nesil Yayınları, 2013.

Tarhan, Nevzat. Mutluluk Psikolojisi: Stresi Mutluluğa Dönüştürmek. İstanbul: Timaş Yayınları, 2005.

Tarhan, Nevzat. Son Sığınak Aile. İstanbul: Nesil Yayınları, 2014.

Tekin Çatal, Meliha. Evli Bireylerin Evlilik Değerleri, Evlilik Doyumu ve Evlilik Tipleri Arasındaki İlişki. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2019.

Tufan, Ali Evren - Yaluğ, İrem. “Aşk’ Fenomeni ve Sevgi İlişkilerinin Nörobiyolojisi”. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar-Current Approaches in Psychiatry* 2/4 (2010), 443-456.

Veysel, Çetin. “Cinsellik, Sevgi ve Aşkın Diyalektiği”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2010), 49-76.

Yazgan İnanç, Banu - Yerlikaya, Eşef Ercüment. *Kişilik Kuramları*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 6. Basım, 2012.

Evlilik Uyumu ve Dindarlık

Doç. Dr. Fatih KANDEMİR¹⁸⁵

Dinler insanların kişisel ve sosyal hayatlarını düzenleyerek onlara bir yaşam şekli sunar. Özellikle bilişsel yönleri aracılığı ile insanlara bir dünya görüşü sağlayan dinler, bununla da kalmayıp onlara, olaylara karşı nasıl ve ne şekilde bir tutum içinde olmaları gerektiğine dair de bir perspektif sunar. Ayrıca dinler hem bireysel hem de toplumsal düzlemde yapılan davranışların gayrimeşru ya da meşru olarak algılanmasının bir ölçütü olarak işlev görür. Bu nedenle bir dine mensup olan bireylerin, yaşamlarını düzenlerlerken dini inançlarını dikkate almaları beklenir. Bu bağlamda, dinlerin temel ilgi alanlarının başında gelen evlilik ve aile kurumu da¹⁸⁶ bireylerin dikkate almaları gereken en önemli dini düzenleme alanlarından.

Evlilik, cinsellik ve aile hayatıyla ilgili tutum ve davranışların şekillenmesinde, özellikle de evliliğin teşviki ve cinselliğin belli ölçüler çerçevesinde yaşanması hususunda, hemen hemen tüm dinlerin birtakım kurallar koydukları görülmektedir. Bu bağlamda dinler, evlilik öncesi ve evlilik dışı cinselliği yasaklamakla kalmamış, homoseksüellik gibi diğer cinsel birliktelikleri de yasaklamıştır.¹⁸⁷ Bu açıdan bakıldığında dinlerin, cinselliğin sınırlarını çizerek, kimlerin kimlerle evlenebileceklerini, kadın ve erkeklere evlilik yaşantısında hangi rollerin düştüğünü

185 Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü. ffatihkandemir@gmail.com

186 Ahmet Rifat Geçioğlu - Hasan Kayıklık, "Dindarlık ve Evlilik Uyumu İlişkisi: Evli Bireyler Üzerine Bir İnceleme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 203.

187 Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2012), 77.

belirleyerek, çocuğun yetiştirilmesi, boşanma ve kürtaj gibi konulara müdahale ederek dindar kişinin evlilik ve aile yaşantısını şekillendirdiği görülmektedir.¹⁸⁸

Bireylerin öznel dindarlıkları, her zaman yükselen bir değer olma potansiyellerine sahiptir.¹⁸⁹ Bu potansiyellerin olumlu yönde geliştirilmesi, evlilik ve cinselliğin dinin arzuladığı şekilde yaşanmasını kolaylaştırır. Tam tersi bir durum ise dinin hilafına bir sonuç üretebilir. Başka bir ifadeyle dindarların, evliliğe yönelik pozitif tutumları ile cinselliği algılama ve yaşamaları arasındaki ilişkinin, dindar olmayan bireylere göre daha olumlu olacağını söylemek mümkündür. Yapılan bazı araştırmaların da bu durumu desteklediği görülmektedir. Buna göre, dini görevlerini yerine getiren kimselerin aile hayatına ve çocuk sahibi olmaya daha fazla önem verdikleri, eşlerine ve çocuklarına daha fazla vakit ayırdıkları anlaşılmaktadır. Dindar bireylerin ayrıca, evliliklerini sürdürme gayretinde oldukları, bu nedenle de dindar bireyler arasında, dindar olmayanlara göre boşanma oranlarının oldukça düşük olduğu görülmektedir. Diğer taraftan ise nikâhsız, evlilik dışı cinsel birlikte-lik ve homoseksüellik gibi ilişkilerin dindar kimseler tarafından, genel olarak ahlak dışı görüldüğü için bu türden ilişkilerden uzak durmaya çalıştıkları söylenebilir.¹⁹⁰

188 Geçioğlu - Kayıklık, "Dindarlık ve Evlilik Uyumu İlişkisi: Evli Bireyler Üzerine Bir İnceleme", 203.

189 Gordon W. Allport, *Birey ve Dini*, çev. Bilal Sambur (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 13.

190 Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş*, 78.

1. Psikolojik Açıdan Din

James'e göre din, "tecrübe etmek" anlamında kullanılan bir deyimdir.¹⁹¹ Dini *objektif* ve *sübjektif* olarak ikiye ayıran James, dinin bireylerin mahrem ihtiyaçları, idealleri, üzüntüleri, başarı ya da başarısızlıkları ile ilgilenen sübjektif yönü üzerinde durmuştur. Ona göre dinin bu yönü, bireyin yaşamının "ruhsal bir kalesi"dir.¹⁹² Sübjektif dine ön yargı ile yaklaşmadan önce onun meyvesini tanımanın önemli olduğunu ifade eden¹⁹³ James, dinin kökünden çok meyvesiyle, yani bireyin yaşantısına yaptığı katkıyla ilgilenmiştir. Dinin, sübjektif bir karakter kazanmasını sağlayan "kişiselik", "duygusalılık" ve "çeşitlilik" olmak üzere üç önemli unsur olduğunu ifade eden James'e göre,¹⁹⁴ dinin üzerinde titizlikle durulması gereken yönü ise onun duygusal cephesidir. Çünkü ona göre *duygu, dinin ilk ve en derin kaynağıdır*.¹⁹⁵

Pratt'e göre ise din, "Birey ve toplumların, kendi çıkarları ve kaderleri üzerinde nihai kontrol sahibi olarak tasavvur ettikleri güç ya da güçlere yönelik olarak takındıkları ciddi tutumlardır."¹⁹⁶ Dinin biri insanın iç dünyasıyla sınırlı, yani sübjektif; diğeri ise müşahedeye açık, yani objektif olmak üzere iki yönü olduğu düşünüldüğünde¹⁹⁷ Pratt'in din tanımının, dinin zikredilen iki yönünü de kapsadığını söylemek müm-

191 Émile Boutroux, *William James*, çev. Archibald - Barbara Henderson (New York, London, Bombay, and Calcutta: Longmans, Green, and Co, 1912), 47.

192 Ralph Barton Perry, *The Thought and Character of William James* (London: Oxford University, ts.), 2/329; Fatih Kandemir, *Dindarlık, Umut ve İyimserlik İlişkisi* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2020), 34.

193 Perry, *The Thought and Character of William James*, 2/329.

194 Ali Ayten, *Psikoloji ve Din: Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 30-31, 35.

195 Bedi Ziya Egemen, *Din Psikolojisi: Sâha, Kaynak ve Metot Üzerine Bir Deneme* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1952), 11.

196 James Bissett Pratt, *The Religious Consciousness, A Psychological Study* (New York: The Macmillan Company, 1921), 1-2.

197 Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2011), 32.

kündür.¹⁹⁸ Kutsalı tecrübe eden bireyin, bu tecrübeye biçmiş olduğu değeri davranışlarına yansıtmasıyla birlikte gerçeklik kazanarak sosyal bir fenomene dönüşen dini,¹⁹⁹ psikolojik bakış açısıyla tanımlayan bir diğer kişi ise Starbuck'tur. Ona göre din, "köklü bir içgüdüdür."²⁰⁰ Dinin, insan yaşamının temel unsurlarından biri olduğunu savunan Jung²⁰¹ ise, onun psikolojik bir gerçeklik olduğunu ifade etmiştir. Bireyin yaşamında dinin özel bir yeri olduğuna vurgu yapan Jung, dini içerikli huzur duygusunun, ilk çocukluk yıllarındaki duyarlı duyguların bilinçsiz anıları olduğunu belirtmiştir. Bu duyguların çocuğa aktarılmasındaki en büyük sorumluluğun anne-babaya ait olduğunu işaret eden²⁰² Jung, dini "kutsalın tecrübesiyle değiştirilmiş olan bir bilince özgü tutum" olarak tanımlamıştır.²⁰³

2. Dindarlık

Hayata gözlerini açan her insan yavrusu, kendisini bir dini geleneğin ve kültürün içerisinde bulur. Böylece birtakım dini sözler ve telkinlerle karşılaşan birey, dini nesne ve mekânları müşahede eder, dindar kişilerle görüşerek onlarla iletişim içerisinde yaşamlarını sürdürür. Bununla birlikte, ailesinden ve çevresinden din hakkında çeşitli bilgiler öğrenen birey, dini ibadetleri yerine getiren insanları görür. Zaman zaman bu ibadetlere kendisi de katılan bireyin hayatında, dindarlık yaşantısı

198 Kandemir, *Dindarlık, Umut ve İyimserlik İlişkisi*, 35.

199 George Albert Coe, *The Psychology of Religion* (London and Edingburg: The Cambridge University Press, 1917), 119; Kandemir, *Dindarlık, Umut ve İyimserlik İlişkisi*, 35.

200 Edwin Diller Starbuck, *The Psychology of Religion: An Empirical Study of The Growth of Religious Consciousness* (London and New York: Walter Scott and Charles Scribner's Sons, 1900), 7.

201 Carl Gustav Jung, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, çev. İris Kantemir (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2012), 14.

202 Carl Gustav Jung, *Psychology of the Unconscious* (New York: Moffat, Yard and Company, 1916), 99.

203 Carl Gustav Jung, *Psychology and Religion: West and East*, çev. Gerhard Adler - R. F. C. Hull (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1975), 11/8.

ortaya çıkararak gelişir. Bu açıdan bakıldığında dindarlık, belli bir dininin inanç ve öğretilerinin belli bir zaman ve şartlarda belli bir kişi, grup ya da toplum tarafından yaşanması anlamına gelir.²⁰⁴ Bu noktada din ile dindarlığın birbirleriyle bağlantılı olduğunun, ancak aynı şey olmadıklarının altının çizilmesi gerekir. Şöyle ki “din” kavramıyla daha çok kutsal bir öğreti anlaşılırken; “dindarlık” kavramıyla ise, bu öğretinin bireyin hayatında canlılık kazanması anlaşılır.²⁰⁵ Zira bireyin herhangi bir dini inanca sahip olması, dindarlık için yeterli değildir. Bu nedenle dindarlık yaşantısında bireyin inancının, onun duygu, düşünce ve davranışının tüm alanlarını etki altına alması gerekir.²⁰⁶ Çünkü dindarlık, hem kişinin bağlı olduğu dine ait inançlar, ilgiler ve etkinliklerle meşgul olma düzeyi hem de bireysel ya da grup düzeyinde yapılanmış biçimleri kapsayan bir kavramdır. Bir kişinin ya da grubun günlük hayatında dinin önemini ifade eden, dine inanma ve bağlanma derecesini gösteren dindarlık, “yaşanan din”dir. Diğer bir ifadeyle dindarlık, dinin hayata geçirilerek bilfiil yaşanan biçimidir. Bu nedenle dindarlık, bireyin Allah’a inanma ve bağlanma derecesi, O’nu zihninde tasavvur etme tarzı, ibadet etme alışkanlıkları, ahlaki tercihleri ve kararları, aile içi yaşamı ve diğerleriyle ilişkileri, tutum ve davranışları temelinde ancak anlaşılabilir.²⁰⁷

İnsanın en doğal ve karakteristik özelliklerinden biri olan dindarlığın²⁰⁸ temelinde, Tanrı’ya inanma ve onu tanıma olgusu vardır. Çünkü dindar birey, inandığı Yüce Varlık’ın her şeyin yaratıcısı olduğuna inanarak onun mutlak anlamda güç sahibi olduğunu kabul eder.²⁰⁹ Başka bir

204 Hökekleli, *Din Psikolojisine Giriş*, 42-43.

205 Hasan Kayıklık, “Bireysel Dindarlığın Boyutları ve İnanç-Davranış Etkileşimi”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 19/3 (2006), 491.

206 Neda Armaner, *Din Psikolojisine Giriş* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1980), 1/73.

207 Hökekleli, *Din Psikolojisine Giriş*, 43.

208 Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 138.

209 Ali Köse - Ali Ayten, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 110.

deyişle, dindarlık yaşantısının temelinde Rab-kul ilişkisi bulunur. Bu durum, din ile dindarlık olgusunun da başlangıç noktasını oluşturur.²¹⁰ Belirtilen iletişim, ibadet, dua ve tövbe gibi unsurlar içerisinde vücut bulur. Bu iletişime bağlı olarak dindar birey, inancıyla ilgili tutum ve kanaatlerini günlük yaşamına davranış olarak aktarır.²¹¹ Bu nedenle dindarın inancı ile davranışları arasında güçlü bir ilişkinin olması gerekir. Bireyin, dini ilkeleri hayata yansıtabilmesi, kötü alışkanlıklarından korunabilmesi ve diğerleriyle sağlıklı ilişkiler kurabilmesi ancak bu sayede mümkün olabilir.²¹²

3. Dindarlığın Derinlemesine Boyutları

Dindarlığın bu boyutları, aynı dine mensup bireylerin, dinlerini aynı kalite ve seviyede yaşamadıkları düşüncesine dayanır.²¹³ Bu noktadan hareketle Allport, bireylerin dini inançlarını hangi motivasyonla yaşadıkları üzerinde durmuş ve dindarlığın “neliği” kadar “nasıllığının” da önemli olduğunu vurgulamıştır.²¹⁴ Dindarlığa bu açıdan yaklaşan Allport, onu dış güdümlü dindarlık ve iç güdümlü dindarlık olarak iki boyutta incelemiştir.

210 Karaca, *Din Psikolojisi*, 2011, 40-41.

211 Krş. Farklı dinlerde dindar kişiliğin nasıl ve hangi etkilerde oluşması hakkında bkz. Abdulhalim İnam, *Belçika Katolik Eğitim Kurumlarında Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi*, 13vd. Abdulhalim İnam, “Belçika Ortaöğretim Kurumlarındaki Moral Derslerinin Din Eğitimi Açısından Teorik Bir Analizi”, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Yıl: 2018/2, Sayı:31, 235.

212 Köse - Ayten, *Din Psikolojisi*, 110.

213 Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 76.

214 Köse - Ayten, *Din Psikolojisi*, 113.

A. Dış Güdümlü Dindarlık

Dışsal dini motivasyon olarak da ifade edilen bu tip dindarlığa sahip olan bireyler için din, davranışlarının birinci dereceden belirleyicisi değildir. Bu bireyler için din, başka amaçlara ulaşmak için kullanılan bir araçtan öteye gitmez. Diğer bir ifadeyle dış güdümlü dindarlar, dini inançlarını kendi kişisel menfaatleri için kullanma eğilimindedirler.²¹⁵ Bu nedenle onlar için din, bir amaç değil, bir araçtır. Bu tür dindarlıkta birey, toplumsal statü kazanmak, kendini haklı çıkarmak veya dikkat çekmek gibi hedefler doğrultusunda dini inançlarını kullanır. Örneğin zayıflamak için oruç tutmak, toplumsal onaylanma elde etmek için ibadetleri yerine getirmek, bu tür bir dindarlığın tezahürleridir. Bu nedenle dış güdümlü dindarlık, “riyakâr dindarlık” olarak da adlandırılabilir. Çünkü böyle bir dindarlığa sahip olan birey için Allah, bireysel ve toplumsal ihtiyaçlarını gidermekten öte bir anlam ifade etmez.²¹⁶

Bazı durumlarda, dış güdümlü bir dindarlık eğilimine sahip olan bireylerin, inançlarına sıkı sıkıya bağlanarak, katı ve hoşgörüsüz bir tarafdarlık sergiledikleri de görülmektedir. Esasen bu tutum, dinin onların kendi insani arzu ve ihtiyaçlarına hizmet etme görevine sahip olmasından kaynaklanır. Bu tür bir eğilime sahip olan bireyler, dini inanç ve anlayışlarına, kendi temel ihtiyaçları doğrultusunda şekil verirler. Bu nedenle bu türden bir dindarlığı, “psikolojik ihtiyaçlar dini” ya da “fonksiyonel din” olarak da nitelendirildiği görülmektedir.²¹⁷

215 Hökeleki, *Din Psikolojisi*, 76.

216 Köse - Ayten, *Din Psikolojisi*, 113.

217 Hökeleki, *Din Psikolojisi*, 76.

B. İç GÜDÜMLÜ DINDARLIK

İçsel dini motivasyon olarak da ifade edilen bu dindarlıkta kişi, dini yaşama motivasyonunu bizzat dinin kendisinde bulur. Bu tür dindarlığa sahip olan bireyler, dini inanç ve emirler ile uyum içinde hareket ederler. Yani, insan bütünüyle benimsediği inançlarını içselleştirmek için çaba sarf eder ve onlara uygun davranışlar sergiler.²¹⁸ İç güdümlü dindarlığa sahip olan bireyler için din, onları içten motive eden bir değere sahiptir. Bu nedenle iman, içlerinde canlanmaya başladığında bu bireyler, onu içlerine iyice yerleştirmeye veya tamamen onu izlemeye gayret gösterirler. Bu tip bir dindarlığa sahip olan bireyler, dinlerini yaşarlar. Zira onlar için din, benliğin hizmetinde olması nedeniyle dıştan gelen bir değer olmayıp, daha çok kişiyi tamamıyla aşan, İlahi Varlık'ın iradesine uygun olarak kişiyi değişime zorlayan, benlikten daha geniş bir alana yayılan, içten doğma bir değerdir.²¹⁹

Dini emirler arasında hiçbir ayırım yapmaksızın hepsini yerine getirmeye gayret gösteren iç güdümlü dindarlar için dini inançları, her konuda bir başvuru kaynağı olarak işlev görür. Dinin samimiyetle yaşanması ve bireylerin dini düşüncelerini, duygularını, tutumlarını yaşamlarına yansıtımları hali olan iç güdümlü dindarlık,²²⁰ müsamaha, saygı, başkalarına karşı iyi niyet, ibadetlere devamlılık, dinin emir ve yasaklarına riayet gibi pratik ve müşahede edilebilir etki ve özellikleriyle karakterize edilir. Bu nedenle iç güdümlü dindarlığa sahip olan bireyler için din, “içten doğma”, “derûnileşmiş” veya “şahsileşmiş” gibi sıfatlarla da nitelendirilmektedir.²²¹

218 Köse - Ayten, *Din Psikolojisi*, 113.

219 Hökeleklî, *Din Psikolojisi*, 77.

220 Köse - Ayten, *Din Psikolojisi*, 113.

221 Hökeleklî, *Din Psikolojisi*, 77.

Özetle ifade etmek gerekirse: “ (1) Dış güdümlü olarak dine yönelmiş kimseler dini kullanıp ondan yararlanırlarken; iç güdümlüler dinlerini yaşarlar. Dış güdümlü bireyler kendileri için yaşarlarken, iç güdümlü dindarlar ise ilahi gayeleri gerçekleştirmek için yaşarlar. (2) Dış güdümlü dindarlar için dinî inanç ve değerler, ancak zaman zaman başvurdukları, benliğin hizmetinde olan bir dış değerdir. İç güdümlü dindarlar içinse din, benliği bütünüyle aşan, benlik için bir standart oluşturan ve kişiyi değişime zorlayan içten doğma bir değerdir. (3) Dış güdümlü dindarlar, bazı kişisel istek ve ihtiyaçlarını dinin dışında daha kolayca elde edebileceklerine inandıklarında, dinî ilişki ve bağlarından kolayca vazgeçebilirler. Buna karşılık iç güdümlü dindarlar dinleri için yaşarlar, dinî inanç onların kişiliğinin ayrılmaz bir parçasıdır. Dinî görevlerini yerine getirmede devamlılık ve tutarlılık gösterirler. (4) Dış güdümlü dindarlar için din; toplumsal makam, itibar, kimlik kazandırma, güvenlik sağlama, yoksunlukları teselli ve telafi etme, kendilerini haklı gösterme aracıdır. İç güdümlü dindarlar için ise din, nihai ilgi ve amaç konusudur. Bu nedenle iç güdümlü dindarlar, hayatı ve inancı bütünleştirip, içselleştirirler.”²²²

4. Dindarlığın Enlemsel Boyutları

Dini hayatın uzandığı alanlara işaret eden bu boyut, Glock tarafından teklif edilmiştir. Genişlemesine ya da kesitsel olarak da ifade edilen bu yaklaşıma göre, örneğin bir elmanın iki eşit parçaya ayrıldıktan sonra, ortaya çıkan kesitlerinin neresinde din vardır? Din, insan hayatının hangi alanlarında bulunur, hangilerinde bulunmaz? Esasen bakıldığında, olgunlaşmış bir dindarlıkta dini, insan yaşamının tüm kesitlerinde görmek mümkündür.²²³

²²² Karaca, *Din Psikolojisi*, 2011, 97.

²²³ Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2015), 97.

Glock, detaylardaki büyük çeşitliliğe rağmen, dünya dinleri arasında, dindarlığın genel manzarasının birbirlerine çok benzer olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle ona göre, bu genel alanlar, dindarlığın temel boyutlarını oluşturur. Bu açıdan bakıldığında dinin, hayatın neredeyse tüm alanlarına yansımaları, onun enlemsel boyutlarının fazla olduğu anlamına gelir. Dindarlığı değerlendirme konusunda bir referans çerçevesi sunmak amacıyla teklif edilen bu boyutlar; *inanç, bilgi, ibadet, duygu ve etki*, yani *sonuçtan oluşmaktadır*.²²⁴

A. İnanç (İdeolojik) Boyutu

Dindarlığın bu boyutu, inanç ya da inançsızlıkla ilgilidir. Bu nedenle bu boyut, inancın türü (yani geleneksel olup olmaması), içeriği ve güçlülüğü gibi konuları kapsar. Her dini sistem, müntesiplerinden inanmaları gereken birtakım inanç ilkelerini kabul edeceklerine dair bir beklentiye sahiptir.²²⁵ İdeolojik olarak da ifade edilen dindarlığın bu boyutu, yapısal olarak üçe ayrılır: (1) *Garanti Edici İnançlar*: Her dinin temel amacı, Kutsalın varlığını teminat altına almak ve onun özelliklerini belirlemektir. Bu inançlar, Allah'ın varlığı üzerinde temellendirilmiştir. Buna göre, Allah'ın varlığını kabul etmek, bildirdiklerini (vahiy) de kabul etmek anlamına geleceği gibi O'nun varlığını kabul edenler, sadece varlığını değil, aynı zamanda da etkin bir şekilde bireyselleşmiş olan bir Allah'ı kabul ederler. Bu inançların çökmesi, dini inancın da ortadan kalkması anlamına gelir. (2) *Kutsal Amacı Açıklayan İnançlar*: Garanti edici inançlardan farklı olarak bu inançlar, insanın kutsal amaca dair rollerini belirler. Buna göre, Allah'ın sevgi ve merhametinin tecellisi olarak yaratılan dünyada kutsal amaç, insanın kendisini ve etrafını geliştirip güzelleştirmesidir. (3) *Tamamlayıcı İnançlar*: Uygulamaya yönelik olan

224 Karaca, *Din Psikolojisi*, 2015, 97.

225 Murat Yıldız, "Dindarlığın Tanımı ve Boyutları Üzerine Psikolojik Bir Çalışma", *Tabula Rasa-Felsefe&Teoloji* 1/1 (2001), 29.

bu inançlar, ilahi amacın gerçekleşmesi için, insanın Allah'a ve diğer insanlara yönelik davranışlarını kendisinden istenen şekilde düzenlemesini sağlar. İnsanların dini gelişimlerini sağlayacak olan ibadetlere ilave olarak iyiliğin emredilmesi ve kötülükten sakındırılması, bu inanç kategorisinde yer alır. Aynı şekilde, alkol ve zina gibi tüm haramların yasak olduğuna inanmak, müminlerin onlardan uzak durmasını teminat altına alır. Böylece tamamlayıcı inançlar, dinin ahlaki sınırlarının çerçevesini de belirlemiş olur.²²⁶

B. Bilgi (Zihinsel) Boyutu

İstisnasız bütün dinler, müntesiplerinden kendi inançlarının temel öğretilerine ve kutsal metinlerine dair bilgilere sahip olmasını isterler. Dindarlığın bu boyutunun, inanç boyutu ile de ilişkisi bulunmaktadır. Çünkü bir inancın kabul edilmesi için, o inanca ait bilgilerin öğrenilmesi gerekir.²²⁷ Bu nedenle her dinin mensuplarının, kendi dinlerinin temel inanç değerleri hakkında az ya da çok bir bilgiye sahip olması gerekir. Dini inançlar, ibadetler, değerler, kavramlar, gelenekler, kurallar, tarihsel olaylar gibi hususlara dair bu bilgiler, gruptan gruba ve kişiden kişiye değişik düzeylerde yer alsa da dindarlığın ayrılmaz bir bileşeni olarak işlev görür.²²⁸

Dindarlık yaşantısında, dinin bilgi boyutunun diğer boyutları ile ilişki ve etkileşim içinde olması kaçınılmazdır. Bununla birlikte dini bilginin, dindarlığın özellikle inanç boyutu ile ilişkisi oldukça önemlidir. Dini bilgi, ancak inançla değer ve işlevsellik kazanır. Çünkü inancı olmayan bir kişinin, dini bilgisi ne kadar fazla olursa olsun bu durum, onun dindarlığının bir göstergesi sayılmaz. Dini bilgi düzeyinin yanında, kişinin

226 Karaca, *Din Psikolojisi*, 2015, 98-99.

227 Yıldız, "Dindarlığın Tanımı ve Boyutları Üzerine Psikolojik Bir Çalışma", 30.

228 Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş*, 54.

dini öğrenmeye karşı istekliliği, bunu önemseme derecesi ve dini öğrenmek için ayırmış olduğu zaman, onun dindarlığının bir göstergesi olarak kabul edilir.²²⁹

C. İbadet (Uygulama) Boyutu

Dinler arasındaki farklılıklarda kendini belirgin bir şekilde gösteren bu boyut,²³⁰ her dinin müntesiplerinden istediği özel bir takım dini pratikleri içerir. Dindar bireyler, bu pratikleri kendi şartları nispetinde gerçekleştirmeye çalışırlar. Dinin her türlü ayin, dua ve ibadetleri bu boyut içerisinde değerlendirilir. Bireysel ve toplumsal dini pratikler, insanların ibadetlere katılma sıklığı, dini pratiklerin farklı şekilleri arasındaki değişik ilişkiler, bu boyutta yer alır.²³¹

Bu noktada dikkat edilmesi gereken bir husus bulunmaktadır. Şöyle ki bir dindarın, dini uygulamalara katılması ile bu uygulamalarla bütünleşmesi aynı şey değildir. Bu durumun, iki bireyin Cuma namazını eda etmeleri örneği üzerinden daha iyi anlaşılacağını söylemek mümkündür. Buna göre bu bireylerin, her Cuma günü Cuma namazı için eşit düzeyde çaba sarf etmeleri, bu namazın her ikisi için de aynı manayı ifade ettiği anlamına gelmez. Çünkü onlardan birisi için bu eylem, yalnızca haftada bir gün katıldığı dini bir uygulamadan başka bir şey ifade etmezken, diğer için ise Cuma namazına katılma, hafta boyunca icra edilen dini uygulamaların engin çeşitlerinden sadece birisi olabilir. Bu nedenle bireylerin dini uygulamalara katılımlarını eşit saymak, bu konudaki önemli farklılıkları görmezden gelmek anlamına gelir. Ayrıca

229 Hökeleki, *Din Psikolojisine Giriş*, 54.

230 Yıldız, "Dindarlığın Tanımı ve Boyutları Üzerine Psikolojik Bir Çalışma", 30.

231 Köse - Ayten, *Din Psikolojisi*, 111-112.

bu durum, dini uygulama boyutunda, bireyler arasındaki farklılıkları ortaya çıkartma konusunda tek bir göstergeye dayanmanın yetersizliğini açıkça ortaya koymaktadır.²³²

D. Duygu (Tecrübe) Boyutu

Bireyin yaşadığı dini tecrübeyle ilgili olan ve olumlu veya olumsuz tüm dini duyguyla ilgili olan bu boyutta,²³³ İlahi varlığın etkisini taşıyan ve dindar bireyi ondan haberdar eden sezgiler, duygular, duyumlar ve algılar bütünü yer alır. Bir dine mensup olan bireyler, Yüce Varlık'ı vasıtasız olarak içlerinde duyarlar ve ondan etkilenirler.²³⁴ Bu nedenle Köse ve Ayten'e göre dindarlığın duygusal boyutu, kişinin kutsal alanla olan doğrudan iletişim sürecinde yaşadığı huzur, huşu, korku ve sevgi gibi dini duyguları içerir. Dindar birey, bu duyguyu farklı yoğunlukta yaşar ve her din, kişinin sübjektif dindarlığının göstergesi olan bu tecrübeye belli bir değer atfeder. Dini yaşayan bireyler, çoğu zaman dindarlığın duygusal boyutunu ibadet esnasında dua ederlerken yaşarlar. Ancak bu boyut, sadece bu gibi durumlarla sınırlı değildir. Örneğin günlük yaşamında, herhangi bir olumlu gelişmeyle karşılaşan birey, bunun kendisine Allah'tan gelen bir lütuf olduğu duygusuna kapılarak ona karşı huşu, şükran ve sevgi duygusu yaşayabilir. Bununla birlikte, dinin duygu boyutunun ifade edilmesi oldukça zordur. Hacdan yeni dönen bir kişinin, "Anlatamam ki, gidip görmeniz, yaşamanız lazım" şeklindeki ifadeleri, dindarlığın bu boyutunun ifade edilemezliğine işaret etmektedir.²³⁵

232 Karaca, *Din Psikolojisi*, 2015, 101-102.

233 Yıldız, "Dindarlığın Tanımı ve Boyutları Üzerine Psikolojik Bir Çalışma", 30.

234 Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 74.

235 Köse - Ayten, *Din Psikolojisi*, 112.

E. Etki (Sonuç) Boyutu

Bu boyut, dindarlığın diğer dört boyuttan farklı bir özelliğe sahiptir. Şöyle ki bireylerin günlük yaşamlarında, inanç, bilgi, ibadet ve duygu boyutlarının etkilerini ifade eden bu boyut,²³⁶ bu yönüyle diğer dört boyutun özetini oluşturmaktadır. Bilindiği üzere din, insanın kendi hayat düzenini, geleceğe dönük tasarılarını, başkaları ile olan ilişkilerini, kısacası her yönüyle bütün davranışlarını etkileme gücüne sahiptir. Bu nedenle dindarlığın etki boyutu, yaşamın diğer alanları üzerinde dinin yaptığı etkiler içerisinde kendisini gösterir.²³⁷ Başka bir ifadeyle, dindarın, Allah ile ilişkisinin, diğer ilişkileri üzerinde bırakmış olduğu etkiyle ilişkili olan bu boyut, doğası gereği diğer boyutlardan ayrı bir şekilde incelenemez. Zira bireyler, dini teslimiyetle kuşatıldıkları, yani dini inanç, bilgi, ibadet ve duygudan etkilendikleri zaman, dünyevi hayatla ilgili tutum ve davranışları, dindarlığın ölçüsü olarak ancak değerlendirilebilir.²³⁸ Bu nedenle dindarlığın ilk dört boyutunun, bireyi dinin belirttiği doğrultuda etkilemesi beklenir. Aksi halde bireyi etkilemeyen bir dindarlığın, dinin sahibi açısından da hiçbir değeri yoktur.

5. Kontrol ve Baskı Aracı Olarak Din

İnsanın karakter yapısı genel olarak onun içinde yaşadığı sosyo-kültürel çevre tarafından belirlenir. Başka bir ifadeyle, kişiliğin önemli bir unsuru olan karakter, yaşanılan ortama bağlı olarak biçimlenir.²³⁹ İnsan yavrusunun gözünü açtığı sosyo-kültürel çevreye rengini veren en önemli olgulardan biri dindir. Bu nedenle bireyin karakter yapısı dinî unsurlardan önemli ölçüde etkilenmektedir. Dinin, birçok alanda

236 Yıldız, "Dindarlığın Tanımı ve Boyutları Üzerine Psikolojik Bir Çalışma", 30.

237 Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 75.

238 Karaca, *Din Psikolojisi*, 2011, 109.

239 Erich Fromm, *Psikanaliz ve Din*, çev. Aydın Arıtan (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1993), 83-84.

olduğu gibi aile içerisinde de bir kontrol ve baskı aracı olarak kullanıldığı durumlarda, bireyin karakter yapısının da büyük ölçüde bundan etkilendiği görülmektedir. Bu bağlamda, aile içerisinde özellikle ebeveynler tarafından, çocukların istenilmeyen davranışlarından dolayı “din sopası” ile cezalandırılması, onların karakter yapılarını olumsuz etkilediği gibi, buna bağlı olarak Allah tasavvurlarını da olumsuz etkileyebilmektedir. Esasen ebeveynlerin, çocuklarını bu şekilde cezalandırmalarının ya da en azından tehdit etmelerinin nedenlerinden biri, onların sorumluluk duygusu kazanmalarını arzu etmeleri ya da gelecekleri konusunda kaygı duymuş olmalarıdır. Ancak bu noktada, ebeveynlerin ıskaladığı bir şey vardır: Bir baskı ve kontrol aracı olarak kullanılan din, farkında olunmadan çocukların bilinçaltının derinliklerinde olumsuz izler bırakmaktadır.²⁴⁰ Salzmann, “Çocuğunuzu Yanlış Eğitiyorsunuz” adlı çalışmasında, çocuklarınız yanlış bir şey yaptığı zaman onları “Allah yakar, taş eder” gibi sözlerle korkutursanız din ve Tanrı hakkında olumsuz düşüncelere sahip olurlar, diyerek bu noktaya dikkat çekmiştir.²⁴¹ Görüldüğü üzere bazı ebeveynler, işin kolayına kaçıp, muhtemel sonuçlarını düşünmeyerek çocuklardaki dini korkuyu beslemektedirler. Halbuki bilgi ve çaba gerektiren bir sanat olan sevgi²⁴² temelli dini kontrol mekanizmasının kullanılmasının, çocukların din ve Tanrı hakkında daha olumlu duygular geliştirmesine katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Bu noktada elbette ki sadece ve sürekli bir şekilde sevgi temelli bir kontrol mekanizmasının kullanılması gerektiği söylenmemektedir. Önemli olan bu mekanizmaların kontrollü kullanılmasıdır. Unutmamak gerekir ki “zehri yapan dozdur.”²⁴³ Çocukluk döneminde kullanılan dini sevgi ve korku temelli kontrol mekanizmalarının, büyük ölçüde

240 Fromm, *Psikanaliz ve Din*, 89-90.

241 Ali Köse, *Enteller Aleykümselâm Der mi?* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 145.

242 Erich Fromm, *Sevme Sanatı*, çev. Yurdanur Salman (İstanbul: Payel Yayınları, 1995), 11.

243 Köse, *Enteller Aleykümselâm Der mi?*, 145.

şekillendirmiş olduğu Allah tasavvurunun, özellikle ergenlik dönemin-den itibaren cinsellikten kaynaklanan suçluluk ve günahkârlık duygularını olumlu ya da olumsuz yönde etkileme potansiyeli bulunmaktadır.

6. Din ve Cinsellik

Biyolojik bakımdan cinsin devamını sağlayan bir ilgi, sosyal bakımdan bir kişiyi diğer bir kişiye yönelten bir eğilim olarak tanımlanan cinsellik güdüsü,²⁴⁴ saldırganlıkla birlikte insanın iki temel içgüdüsünden biridir. İnsan davranışlarının birçoğunun temelinde bulunan cinsellik güdüsü,²⁴⁵ “libido” olarak adlandırmıştır. Tüm canlılarda bulunan cinsellik güdüsü, yaşam boyu devam eder.²⁴⁶ Cinsellik, insanın *fizyolojik, güvenlik, ait olma ve sevgi, saygı ve kendini gerçekleştirme* olmak üzere beş temel ihtiyacının en alt basamağı olan fizyolojik ihtiyaçlar içerisinde bulunmaktadır.²⁴⁷ Görüldüğü üzere cinsellik, insan doğasının yadsınamaz bir parçasıdır. Bu nedenle dinler, cinselliği yok saymak yerine onun yaşanmasını, kabul edilebilir sınırlar içerisinde tutmaya çalışırlar. Çünkü dini açıdan bakıldığında, bedensel zevklere sahip olmak iğrenç ve pis bir şey değildir. Asıl iğrenç ve pis olan şey, dengeyi bozarak bedeni zevklere köle haline gelmektir.²⁴⁸ Bu noktada dinlerin, *evliliği teşvik ederek cinselliğin meşru bir zeminde yaşanmasını sağlamak* amacıyla birtakım kurallar getirdiği görülmektedir.²⁴⁹ Örneğin Hz. Peygamber, “*Ey gençler topluluğu! Sizden evlenmeye gücü yeten evlensin. Çünkü*

244 Feriha Balkış Baymur, *Genel Psikoloji* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, ts.), 74.

245 Jerry M. Burger, *Kişilik*, çev. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006), 80-81.

246 Balkış Baymur, *Genel Psikoloji*, 74.

247 Banu Yazgan İnanç - Eşef Ercüment Yerlikaya, *Kişilik Kuramları* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012), 316-320.

248 Yaşar Nuri Öztürk, *Din ve Fitrat* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1999), 217.

249 Hasan Kayıklık, *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine* (Adana: Karahan Kitabevi, 2011), 293.

*evlenmek gözü haramdan daha çok korur ve namusu muhafaza eder...*²⁵⁰ buyurarak bu duruma dikkat çekmiştir. Diğer taraftan Kur'an, "*Zinaya yaklaşmayın. Çünkü o, son derece çirkin bir iştir ve çok kötü bir yoldur*"²⁵¹ ayetiyle ve Hz. Peygamber ise "*Nikâh benim sünnetimdir. Kim benim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir*"²⁵² ifadeleriyle dinin, *evlilik öncesi ve evlilik dışı cinselliği yasakladığına*²⁵³ işaret etmişlerdir. Bununla birlikte dinin, *izin verdiği karşı cinsten biriyle evlilik (heteroseksüellik) dışındaki tüm cinsel ilişkilere karşı da çok sert bir yaklaşımda bulunduğu* görülmektedir. Bu durumun, Hz. Lût'un kavmine yönelik şu ifadeleriyle sembolleştirildiğini söylemek mümkündür: "*Sizden önce âlemlerden hiçbir kimsenin yapmadığı çirkin işi mi yapıyorsunuz?*"²⁵⁴ "*Hakikaten siz kadınları bırakıp, şehvetle erkeklere yaklaşıyorsunuz. Hayır, siz haddi aşan bir toplumsunuz.*"²⁵⁵

Dinin cinsellik olgusuna özel bir önem atfederek bu yönde birtakım tedbirler almasının temelinde, dinin koruyucu fonksiyonunun önemli bir etkisi olduğu görülmektedir. İslam dini özelinde bakıldığında, İslam alimleri, dinin; (1) Ruhsal yapıyı, (2) nefsi, (3) nesli, (4) malı ve (5) akli korumak şeklinde beş temel fonksiyonuna işaret etmişlerdir.²⁵⁶ Bu noktada dinin, cinsellik konusundaki kurallarının en temel ve doğrudan fonksiyonunun, nefis ile nesli korumak olmasının yanında dolaylı olarak dinin diğer üç fonksiyonuna da hizmet ettiğini söylemek mümkündür. Ancak bazı bireylerin, zaman zaman dinin cinsellik konusunda çizmiş olduğu sınırların dışına çıktıkları görülmektedir. Bu gibi durumlarda, dini bir bağlanma içerisinde olan bazı bireyler, *suçluluk ve günahkârlık*

250 İbn Mâce, Sunen, I, 592 (Nikâh, 1/1845).

251 İsrâ, 17/32.

252 İbn Mâce, Sunen, I, 592 (Nikâh, 1/1846).

253 Kayıklık, *Din Psikolojisi*, 293.

254 A'râf, 7/80.

255 A'râf, 7/81.

256 Öztürk, *Din ve Fitrat*, 33-34.

duygusunun da etkisiyle dinin belirlemiş olduğu sınırlara çekilmek için bir gayret gösterirlerken, bazılarının ise bu sınırların dışında kalarak *dini şüpheye* düşükleri bilinmektedir.

7. Suçluluk ve Günahkârlık Duygusu

“Kanunen veya dinen yasaklanan, ya da ahlaki açıdan ayıplanan bir şey yaptığımız, toplumun ahlaki normlarını, ya da kendi standartlarımızı çiğnediğimiz düşüncesinin yarattığı pişmanlık ve rahatsızlık duyguları...”²⁵⁷ şeklinde tanımlanan suçluluk duygusu, yaklaşık olarak 4-5 yaşlarında gelişmeye başlayarak²⁵⁸ tüm gelişim dönemlerinde kendisini gösterir. Ancak bu duygu, ergenlik döneminin temel karakteristik özelliklerinden olan çelişki ve çatışmaların da etkisiyle, varlığını bu dönemde şiddetli bir şekilde hissettirme potansiyeline sahiptir. Şöyle ki bir taraftan hâlâ ebeveyne bağlı iken, diğer taraftan ondan bağımsız olma ihtiyacı, Allah’a inanarak ilahi kuralları dikkate almak ile kendi arzu ve heveslerine göre yaşamak eğilimi gibi çatışmalar, insan hayatında ilk defa bu dönemde ortaya çıkmaktadır. Bu dönemin temel çatışma alanlarından birisi de cinselliktir.²⁵⁹ Zira bu dönemdeki bazı bireyler için din hem bağımsızlık duygularını hem de derinden güdülendikleri cinsellik gibi arzularını kısıtlayan bir dizi kurallar yığındır.²⁶⁰

Özellikle kapitalizmin, cinsellik olgusunun önemli bir “piyasa değeri” taşıdığını fark etmesiyle birlikte cinsel alan, geleneklerin elinden kurtularak paranın egemenliğine girmiştir. Böylece cinsellik de bütün yaşam alanları için geçerli olan “metalaştırma” işleminin aracı haline getiril-

257 Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009), 679.

258 Faruk Karaca, *Dini Gelişim Teorileri* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2007), 114.

259 Karaca, *Din Psikolojisi*, 2011, 168-169.

260 Hökekleli, *Din Psikolojisine Giriş*, 111.

miş ve bir endüstri konusu yapılmıştır.²⁶¹ Bu durum, ergenlik dönemiyle uyanışa geçen cinsel ihtiyacın meşru tatminini, ekonomik yoksunluk nedeniyle çoğu zaman engellemektedir. Bununla birlikte, cinsel arzuları tahrik edici sosyal ve ticari faaliyetlerin alabildiğince yaygınlık kazanması, bu bireyleri birtakım sıkıntılarla karşı karşıya getirmiştir. Ayrıca cinsel faaliyetlere toplumca paylaşılan bazı sınırlamaların da eklenmesi ve bu kuralların çoğunun din ile desteklenmesi, bireyin zihninde din ile cinsiyetin karşı karşıya gelmesine neden olmuştur.²⁶² Dinlerin, ilgili dürtünün tatmini evlilik şartına bağlaması ve aksi davranışları günah olarak değerlendirmesi ise, cinselliği çatışmanın temel unsuru haline getirmiştir. Böylece birey, evlilik dışı cinsel davranışa din tarafından vurulan yeni bir etiket (zina) ve onun karşılığında vaat edilen günah ile cinsel içgüdüleri arasında önemli bir çatışma ile karşı karşıya kalmıştır. İncancına uygun hareket etmeyen bireyleri bekleyen diğer bir bunalım ise suçluluk ve günahkârlık duygusudur.²⁶³ Ayrıca cinsel ihtiyaçlarını meşru yollardan tatmin edemeyen bireyin, bu ihtiyacını gidermek için dinin hoş görmediği bazı davranışlarda bulunması da, bu kişinin suçluluk duygusuna kapılmasına neden olabilmektedir. Bu duygu, günah olarak mühürlendiğinde,²⁶⁴ suçluluk ve günahkârlıkla yüklenmiş bir dindarlık içinde kalan²⁶⁵ bireyin, psikolojik açıdan birbirinden farklı duygular yaşaması kaçınılmazdır. Tüm bu duygular, ergenin kişilik özelliğinin yanı sıra Allah tasavvuruna da bağlı olarak ergende korku ve kaygıya neden olabilmektedir. Buna göre ergen, çocukluk yıllarındaki yetiştirilme tarzına da bağlı olarak eğer sevgi yönelimli, yani seven, koruyan, affeden bir Allah tasavvuruna sahipse bu suçluluk ve günah-

261 Vecdi Bilgin, *Sosyal Çözülme ve Din* (Samsun: Etüt Yayınları, 1997), 69.

262 Naci Kula, "Gençlik Döneminde Kimlik ve Din (Lise Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma)", ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2006), 44.

263 Karaca, *Din Psikolojisi*, 2011, 169.

264 Antoine Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 84.

265 Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, çev. Abdülkerim Bahadır (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 151.

kârlık duygusuna kapılsa bile bu duyguların olumsuz psikolojik etkilerinden korunması kolay olur. Ancak korku yönelimli, yani cezalandıran ve affetmeyen bir Allah tasavvuruna sahip olan ergenin, cezalandırılacağına dair bir korku ve kaygı yaşamaması mümkündür.²⁶⁶

Esasen bakıldığında, suçluluk duygusundan kurtulma isteği, tövbe ve pişmanlık niyetlerini doğurur.²⁶⁷ Diğer taraftan ise günahkârlık duygusu çok kuvvetli olursa, tövbeyle birlikte pişmanlığa karşı da bir güçsüzlük ve duygusuzluk hali kendisini gösterir. Suçluluk ve günahkârlık duygusu, patolojik bir hal alacak kadar yoğunlaşmadığı sürece, bireyin dini gelişimi açısından önemli bir dinamizm kaynağı olarak işlev görür.²⁶⁸ Çünkü suçluluk duygusu, eski davranışı terk ve geçmişi onarma yönünde önemli bir motivasyon üretebilmektedir. Bu noktada, özellikle çocukluk dönemlerinde sağlıklı bir dini gelişim gösteren bireylerin, ergenlik döneminde geçici bir kararsızlık ve bunalım evresinden sonra, dini inanç ve değerlerini bilinçli bir şekilde yeniden keşfetmeleri ve onlara sıkıca sarılmaları sıklıkla karşılaşılan bir durumdur.²⁶⁹ Ancak bazı bireylerin, farklı nedenlerden dolayı yaşadıkları suçluluk ve günahkârlık duygularının yoğunluğunu azaltabilmek için dini inançlarını inkâr ederek rahatlama yolunu tercih ettikleri görülür. Bu noktada, inanca baskın gelen davranışların terk edilmeden yeniden dine dönüş kapılarının açılması, oldukça zordur.²⁷⁰

266 Özlem Güler, *Tanrı'ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkarlık Duygusu (Yetişkin Örneklem)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2007), 17; Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Tanrıyı Tasavvur Etmek* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 65.

267 Allport, *Birey ve Dini*, 148.

268 Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 275-276.

269 Karaca, *Din Psikolojisi*, 2011, 169.

270 Karaca, *Din Psikolojisi*, 2015, 175; Karaca, *Din Psikolojisi*, 2011, 169.

8. Dinî Şüphe

“Kanıtın, önceki inançla ya da bir inancın diğeriyle çatışması sonucunda ortaya çıkan”²⁷¹ dini şüphe, dindar bireyin imanının içsel bir parçasıdır. Dini şüphenin kaynağı, oldukça belirsiz ve kaygandır.²⁷² Ancak cinselliğin, bu şüphenin en önemli kaynaklarından birisi olduğu hususunda neredeyse bir ittifak bulunmaktadır. Bununla birlikte, bireyin tüm gelişim dönemlerindeki iman sahnesinde cinselliğin, dini şüpheye kaynaklık etme potansiyeli bulursa da ergenlik döneminde cinselliğin, dini şüphe üzerindeki etkisi açıkça görülmektedir. Çünkü bu dönemde zihni şüpheler, bireyin imanını sorgulama konusu yapmak üzere erotik keşiflerle iş birliği yaparlar. Böylece cinselliğin başlatmış olduğu ilk dini kriz, ahlaki bir problem olarak kendisini gösterir.²⁷³ Allport, *bazen fırtına, entelektüel şüphelerden ziyade, cinsel çatışmalar gibi faktörlerden kaynaklanan kaygı, suç ve utanç duygularından da kopabilir*²⁷⁴ diyerek esasen bu noktaya dikkat çekmiştir. Zira bu dönemde yaşanan birçok çelişkiler yanında, daha yüksek bir ahlaki prensibe inanmaya karşı, kendi ahlak anlayışına uygun bir şekilde yaşamak gibi bir çelişkinin de yaşandığı görülmektedir.²⁷⁵ Ancak bu noktada dinin, bireyin özellikle dinin onaylamadığı cinsel davranışlarını ayıp ve utanılacak bir eylem olarak kabul etmesi,²⁷⁶ birey tarafından özgürlüğüne vurulmuş bir darbe olarak algılanabilir. Ya da bireyin, din ve toplum tarafından eleştirilmekten kaçınarak cinsel dürtülerini bastırmaya çalışması söz konusu olabilir. Bu durum, cinsel isteklerin yoğun olmasından dolayı, yalnızca cinsel alanla sınırlanmaz. Bireyin kişiliğinin tüm alanlarına yayılır.²⁷⁷

271 Allport, *Birey ve Dini*, 118.

272 John Edwards, “Religious Faith and Doubt in Late Medieval Spain: Soria Circa 1450-1500”, *Past and Present* 120 (1988), 3.

273 Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, 202.

274 Allport, *Birey ve Dini*, 51.

275 Karaca, *Din Psikolojisi*, 2011, 169.

276 Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, 149.

277 Erich Fromm, *Özgürlük Korkusu*, çev. Selma Koçak (İstanbul: Doruk Yayınları, 2010), 204.

Bunun bir sonucu olarak birey hem özgürlük alanını koruyabilmek hem de cinsel dürtülerinin bastırılmasından kaynaklanan psikolojik sıkışmışlıkla başa çıkabilmek için dinî olan her şeyden şüphe duyabilir.

9. Dindarlık, Evlilik Uyumu ve Cinsellik

Tek tanrılı dinler başta olmak üzere, neredeyse tüm dinlerin, müntesiplerinin cinsel yaşamlarını düzenlemeye yönelik bir takım emir ve yasaklara sahip oldukları görülmektedir. Ancak bu emir ve yasaklar, dinlerin beraberinde getirdikleri dünya görüşü, ahlak anlayışı ve insan modeline bağlı olarak değişiklik arz etmektedir. Bu anlamda dinlerin, cinselliği öncelikle ahlaki gerekçelerle sınırlandırması²⁷⁸ oldukça dikkat çekicidir. Bu çerçevede dinlerin, cinselliği evliliğe endekslediği görülmektedir.²⁷⁹ Buna göre cinselliğin, dini olarak birbirlerine adanmış kadın ve erkek arasındaki bir ilişki dairesinde gerçekleşmesi gerekir.²⁸⁰ Aksi bir durum, ahlaki bir davranış olarak kabul edilmez. Bununla da yetinmeyen dinler, müntesiplerine içselleştirecekleri bir inanç kümesi sunarak cinsel davranışı toplumun kontrolüne almıştır.²⁸¹

Dindarlık ile evlilik ve cinselliğin de içinde bulunduğu aile yaşamı arasındaki ilişkilere dair çalışmaların uzun bir geçmişi vardır. Bu çalışmaların büyük bir çoğunluğu, dindarlığın evlilik üzerinde etkili bir faktör olduğunu ortaya koymuştur. Buna göre, dindarlık düzeyleri daha

278 Kayıklık, *Din Psikolojisi*, 293.

279 Leslie Gordon Simons vd., "The Effect of Religion on Risky Sexual Behavior among College Students", *Deviant Behavior* 30 (2009), 470; Levent Kıyloğlu, "Batı Toplumlarında Dindarlık ve Cinsel Risk Alma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Derleme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/2 (2014), 202.

280 Simons vd., "The Effect of Religion on Risky Sexual Behavior among College Students", 470.

281 Sara A. Vasilenko vd., "Testing Two Process Models of Religiosity and Sexual Behavior", *Journal of Adolescence* 36/4 (2013), 667; Kıyloğlu, "Batı Toplumlarında Dindarlık ve Cinsel Risk Alma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Derleme", 203.

yüksek olan çiftlerin, düşük olanlardan daha mutlu oldukları, evliliklerinin daha sağlam olduğu, ayrılma ve boşanma olasılıklarının daha düşük olduğu, evliliklerine daha fazla bağlılık gösterdikleri, daha az anlaşmazlıklar yaşadıkları ve evlilik dışı cinselliğe daha az yöneldikleri tespit edilmiştir.²⁸²

Dinler, evlilik ve aileyi “sosyal kontrol” ve “sosyal destek” olmak üzere iki farklı şekilde güçlendirmeye önem göstermişlerdir. Buna göre, *sosyal kontrol* anlamında dinler, kültürel açıdan değerli kabul edilen aileyi tehdit ettiği düşünülen birtakım tutum ve davranışları yasaklamaktadır. Bununla birlikte, dinin, alkol ve uyuşturucu gibi maddeleri yasaklaması, cinselliği kısıtlaması, doğurganlık, kürtaj ve boşanmaya dair tutumları da bu bağlamda değerlendirilir. *Sosyal destek* açısından bakıldığında ise, dinlerin, evlilik uyumuna ve bu kurumun istikrarına, aile içi sevgiye, aile içi dayanışmaya, aile değerlerine, ait olma hissine ve kişisel gelişime dair sunduğu desteklerin dinin belirtilmiş olan fonksiyonuna işaret etmektedir.²⁸³ Bununla birlikte, dindarlığın koruyucu etkisi, evlilik uyumunu olumsuz etkileyebilecek etkilere karşı bir tampon işlevi görmektedir. Dindarlık düzeyi yüksek olan kadınların, evliliklerinden daha fazla memnun olmaları²⁸⁴ bu duruma işaret etmektedir.

Dindarlık tüm boyutları ile olmasa bile, evlilikle doğrudan ilişkili olan boyutlarıyla evlilik ve aile yaşamını olumlu yönde etkilemektedir. Bu anlamda yapılan çalışmalarda, dini aktivite benzerliğinin, belirtilmiş olan aile yaşamı için oldukça önemli olduğu belirlenmiştir. Buna göre, eşlerin, ibadethanelere birlikte daha sık gitmeleri, evliliklerinin sağlamlığını ve evlilik doyumunu desteklerken, aksi bir durum ise evliliğin gücünü zayıflatmaktadır. Örneğin haftada en az bir kez dini bir aktivi-

282 Fatma Gül Cirhinlioğlu, *Din Psikolojisi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010), 153.

283 Ahmet Rifat Geçioğlu, *Evlilik Uyumu-Dindarlık İlişkisi: Adana Örneği* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora, 2018), 137.

284 Cirhinlioğlu, *Din Psikolojisi*, 157.

teye katılan 5286 evli bireyler ile yapılan ve 28 yıl süren bir çalışmanın sonuçları, bu bireylerin aynı kişi ile evli kalma olasılıklarının böyle bir aktiviteye katılmayanlardan ortalama %80 daha fazla olduğunu göstermiştir. Başka bir çalışmaya göre ise, ortak dini aktivitelere katılan evli çiftlerin, evlilik uyumlarının, bu türden aktiviteye bireysel olarak katılan çiftlerden daha fazla olduğu tespit edilmiştir.²⁸⁵

Yapılan çalışmalara bakıldığında, dindarlığın evlilik ve cinsellik üzerinde çift yönlü bir etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu noktada en önemli belirleyicilerden birisi, bireyin sahip olduğu dindarlığın niteliğidir. Örneğin, 400 evli çift ile yapılmış olan bir çalışmada, dindarlığın, evlilik uyumunu olumlu yönde etkilediği tespit edilmiştir. Bununla birlikte evlilik doyumu yüksek olan eşlerin, iç güdümlü dindarlık düzeylerinin, evlilik doyumu düşük olanlardan daha yüksek olduğunu belirlenmiştir. Diğer taraftan, evlilik doyumu düşük olan çiftlerin ise dış güdümlü dindarlık düzeylerinin, evlilik doyumu yüksek olanlardan daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.²⁸⁶ Bunun yanında, evlilik uyumunun önemli bir unsuru olan cinsel memnuniyetin, çiftlerin dindarlık algılarından olumlu yönde etkilendiği görülmektedir. Buna göre, düşük düzeyde cinsel memnuniyete sahip olduklarını belirten çiftlerde, cinsellik, evlilik ilişkilerini olumsuz yönde etkilemektedir. Dindarlığın ise evlilikteki düşük cinsel memnuniyetin olumsuz etkilerini hafiflettiği belirlenmiştir. Bununla birlikte, dindarlık düzeyi yüksek olan çiftlerin, dindarlık düzeyi düşük olanlara nispeten cinsel memnuniyet düzeyleri düşük bile olsa daha yüksek düzeyde evlilik doyumuna sahip oldukları

285 Cirhinlioğlu, *Din Psikolojisi*, 153-154.

286 Geçioğlu, *Evlilik Uyumu-Dindarlık İlişkisi: Adana Örneği*, 150-151.

görülmektedir.²⁸⁷ Benzer bir şekilde, dini törenlere sıkça katılan bireylerin cinsellikten aldıkları duygusal ve cinsel doyumun daha fazla olduğu tespit edilmiştir.²⁸⁸

Bazı çalışmalarda ise, dindarlığın cinsel doyum üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığı anlaşılmaktadır. Örneğin, 112'si kadın ve 98'i ise erkek olmak üzere toplam 210 kişi ile yapılmış olan bir çalışmada, romantik ilişkilerde bağlanım, kadın ve erkek rollerine ilişkin kalıp yargılar ve dindarlık algısı arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Araştırma sonuçları, kadın ve erkek arasındaki romantik ilişkinin, dindarlık ile güçlü bir biçimde ilişkili olmadığını göstermiştir.²⁸⁹ Bu durumu destekleyecek bir şekilde, bazı çalışmalarda da dindarlığın, romantik ilişkinin bir parçası olan cinsel doyum üzerinde önemli bir etkisinin olmadığı tespit edilmiştir. Şöyle ki dindarlık düzeyleri düşük olan kadınlar, yüksek olanlara göre, daha fazla sevgi ve cinsel doyuma sahiptirler.²⁹⁰ 424'ü ilk kez, 363'ü ise tekrar evlenmiş olan ve 18 ay ile 50 yıl arasında değişen evlilik sürelerine sahip 787 kişi ile yapılan bir çalışmada ise, dindarlık düzeylerinin artması ile cinsel uyumsuzluk problemlerinin arttığı tespit edilmiştir.²⁹¹ Bu noktada, cinsel yönden "mağdur" olduğunu düşünen bireyin, cinsel ilişki sıklığındaki azalmaya bağlı olarak yetersizlik duygusuna kapılma olasılığı bulunmaktadır.²⁹² Bu durum, evlilikteki problemlerin daha da katmerleştirmektedir. Bu durumda, bireyin bağlanmış

287 Cirhinlioğlu, *Din Psikolojisi*, 157.

288 Linda J. Waite - Kara Joyner, "Emotional Satisfaction and Physical Pleasure in Sexual Unions: Time Horizon, Sexual Behavior, and Sexual Exclusivity", *Journal of Marriage and Family* 63/1 (2001), 261; Geçioğlu, *Evlilik Uyumu-Dindarlık İlişkisi: Adana Örneği*, 151.

289 Nuri Okutan - Ayda Büyüksahin-Sunal, "Romantik İlişkilerde Bağlanım: Dindarlık Algısı ve Romantik İlişkilerle İlgili Kalıpyargılar", *Türk Psikoloji Yazıları* 13/26 (2010), 87.

290 Cirhinlioğlu, *Din Psikolojisi*, 157.

291 Jose Orathinkal - Alfons Vansteenwegen, "Religiosity and Marital Satisfaction", *Contemporary Family Therapy* 28/4 (2006), 497, 499.

292 Elif Üner, *İnfertilite Kliniğinde Tedavi Gören Kadımların Yalnızlık Düzeyi ve Algıladıkları Aile Desteğinin Belirlenmesi* (İstanbul: İstanbul Medipol Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2017), 4.

olduğu dindarlık tipolojisinin, önemli bir fonksiyona sahip olduğu düşünölmektedir. Diğer bir ifadeyle, dini kullanan birey ile onu yaşayan bireyin, cinselliğe bakışı, evlilik uyumu ve cinsel tatmin düzeylerinin her zaman aynı olamayacağı bir gerçektir. Özetle ifade etmek gerekirse, bireyi dinin arzu ettiği yönde etkilemeyen bir dindarlığın, onun cinselliğe bakışını, evlilik uyumunu ve cinsel tatminini de dinin belirlediği sınırlar içinde yaşamasını zorlaştırması kuvvetle muhtemeldir.

Kaynakça

Allport, Gordon W. Birey ve Dini. çev. Bilal Sambur. Ankara: Elis Yayınları, 2014.

Armaner, Neda. Din Psikolojisine Giriş. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1980.

Ayten, Ali. Psikoloji ve Din: Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2010.

Balkış Baymur, Feriha. Genel Psikoloji. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, ts.

Bilgin, Vecdi. Sosyal Çözülme ve Din. Samsun: Etüt Yayınları, 1. Basım, 1997.

Boutroux, Émile. William James. çev. Archibald - Barbara Henderson. New York, London, Bombay, and Calcutta: Longmans, Green, and Co, 1912.

Budak, Selçuk. Psikoloji Sözlüğü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009.

Burger, Jerry M. Kişilik. çev. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Basım, 2006.

Cirhinlioğlu, Fatma Gül. Din Psikolojisi. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 1. Basım, 2010.

Coe, George Albert. The Psychology of Religion. London and Edingburg: The Cambridge University Press, 1917.

Edwards, John. "Religious Faith and Doubt in Late Medieval Spain: Soria Circa 1450-1500". Past and Present 120 (1988), 3-25.

Egemen, Bedi Ziya. Din Psikolojisi: Sâha, Kaynak ve Metot Üzerine Bir Deneme. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1952.

Fromm, Erich. Özgürlük Korkusu. çev. Selma Koçak. İstanbul: Doruk Yayınları, 2010.

Fromm, Erich. Psikanaliz ve Din. çev. Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 3. Basım, 1993.

Fromm, Erich. Sevme Sanatı. çev. Yurdanur Salman. İstanbul: Payel Yayınları, 10. Basım, 1995.

Geçioğlu, Ahmet Rifat - Kayıklık, Hasan. “Dindarlık ve Evlilik Uyumu İlişkisi: Evli Bireyler Üzerine Bir İnceleme”. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19/1 (2019), 2564-6427.

Geçioğlu, Ahmet Rifat. Evlilik Uyumu-Dindarlık İlişkisi: Adana Örneği. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora, 2018.

Güler, Özlem. Tanrı'ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkarlık Duygusu (Yetişkin Örneklem). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2007.

Günay, Ünver. Din Sosyolojisi. İstanbul: İnsan Yayınları, 6. Basım, 2005.

Holm, Nils G. Din Psikolojisine Giriş. çev. Abdülkerim Bahadır. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2007.

Hökekleli, Hayati. Din Psikolojisi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.

Hökekleli, Hayati. Din Psikolojisine Giriş. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2. Basım, 2012.

İnam, Abdulhalim. Belçika Katolik Eğitim Kurumlarında Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi. Sonçağ Akademi, 1. Baskı, 2023.

İnam, Abdulhalim. “Belçika Ortaöğretim Kurumlarındaki Moral Derslerinin Din Eğitimi Açısından Teorik Bir Analizi”, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Yıl: 2018/2, Sayı:31, 234-274.

Jung, Carl Gustav. Anılar, Düşler, Düşünceler. çev. İris Kantemir. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 5. Basım, 2012.

Jung, Carl Gustav. Psychology and Religion: West and East., çev. Gerhard Adler - R. F. C. Hull. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1975.

Jung, Carl Gustav. *Psychology of the Unconscious*. New York: Moffat, Yard and Company, 1916.

Kandemir, Fatih. *Dindarlık, Umut ve İyimserlik İlişkisi*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 1. Basım, 2020.

Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2011.

Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2. Basım, 2015.

Karaca, Faruk. *Dinî Gelişim Teorileri*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2007.

Kayıklık, Hasan. “Bireysel Dindarlığın Boyutları ve İnanç-Davranış Etkileşimi”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/3 (2006), 491-499.

Kayıklık, Hasan. *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine*. Adana: Karahan Kitabevi, 1. Basım, 2011.

Kıyılıoğlu, Levent. “Batı Toplumlarında Dindarlık ve Cinsel Risk Alma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Derleme”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/2 (2014), 195-218.

Köse, Ali. *Enteller Aleykümselâm Der mi?* İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2012.

Köse, Ali - Ayten, Ali. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2. Basım, 2012.

Kula, Naci. “Gençlik Döneminde Kimlik ve Din (Lise Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma)”. ed. Hayati Hökelekli. 33-81. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2006.

Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Tanrıyı Tasavvur Etmek*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 1. Basım, 2011.

Okutan, Nuri - Büyükşahin-Sunal, Ayda. “Romantik İlişkilerde Bağlanım: Dindarlık Algısı ve Romantik İlişkilerle İlgili Kalıpyargılar”. *Türk Psikoloji Yazıları* 13/26 (2010), 80-88.

Orathinkal, Jose - Vansteenwegen, Alfons. “Religiosity and Marital Satisfaction”. *Contemporary Family Therapy* 28/4 (2006), 497-504.

Öztürk, Yaşar Nuri. Din ve Fitrat. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 6. Basım, 1999.

Perry, Ralph Barton. The Thought and Character of William James. London: Oxford University, ts.

Pratt, James Bissett. The Religious Consciousness, A Psychological Study. New York: The Macmillan Company, 1921.

Simons, Leslie Gordon vd. "The Effect of Religion on Risky Sexual Behavior among College Students". Deviant Behavior 30 (2009), 467-485.

Starbuck, Edwin Diller. The Psychology of Religion: An Empirical Study of The Growth of Religious Consciousness. London and New York: Walter Scott and Charles Scribner's Sons, 1900.

Üner, Elif. İnfertilite Kliniğinde Tedavi Gören Kadınların Yalnızlık Düzeyi ve Algıladıkları Aile Desteğinin Belirlenmesi. İstanbul: İstanbul Medipol Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2017.

Vasilenko, Sara A. vd. "Testing Two Process Models of Religiosity and Sexual Behavior". Journal of Adolescence 36/4 (2013), 667-673.

Vergote, Antoine. Din, İnanç ve İnançsızlık. çev. Veysel Uysal. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.

Waite, Linda J. - Joyner, Kara. "Emotional Satisfaction and Physical Pleasure in Sexual Unions: Time Horizon, Sexual Behavior, and Sexual Exclusivity". Journal of Marriage and Family 63/1 (2001), 247-264.

Yazgan İnanç, Banu - Yerlikaya, Eşef Ercüment. Kişilik Kuramları. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 6. Basım, 2012.

Yıldız, Murat. "Dindarlığın Tanımı ve Boyutları Üzerine Psikolojik Bir Çalışma". Tabula Rasa-Felsefe&Teoloji 1/1 (2001), 19-42.

Klasik ve Modern Dönemde Aile: Temeller ve Roller

Doç. Dr. İbrahim AKSU²⁹³

“Tek başına insan, yeryüzünde ancak bir nokta işgal edebilir, ölünce de arkasında hiçbir şey bırakmaz. Halbuki aile; dallarını her tarafa uzatır, filizlerini uzaklara dağıtır ve (ölmez) kökler salar. İnsandan varlığını bile feda etmesini talep eden aile, bu varlığı arttırmak suretiyle borcunu öder.”²⁹⁴

İnsanın yaşamı boyunca uzak durmaya gayret ettiği duyguların başında yalnızlık duygusu, uzak durmaya çabaladığı durumların başında da yalnızlık durumu gelir. Çünkü insanoğlu, tabiatı gereği yalnız yaşayamayan bir varlıktır. Daha doğduğu andan itibaren, canlılar dünyasının diğer üyelerinin aksine çok uzun süreli fiziksel bakım ve ruhsal ilgiye muhtaçtır. Bu bakım ve ilgi ihtiyacı bir süreliğine kişinin anne-babası tarafından karşılanır. Ancak insan yaş aldıkça fiziksel ve ruhsal ihtiyaçlarının boyut ve mahiyeti değişir. O nedenle başkalarıyla da iletişime geçmek ve ilişki kurmak zorunda kalır. Bu iletişim ve ilişki şekillerinden biri de evlilik münasebetidir.

Evlilik münasebetleri farklı nedenlerle başlayabilir ve o nedenlere bu bölüm boyunca işaret edeceğiz. Ancak hangi nedene dayanırsa dayanırsa evlilik münasebetlerinin nihai durağı adına aile denilen kurumun tesisidir. Aile, tarihi epeyce eskilere dayanan ve her devirde, toplumda, coğrafyada farklı şekillerde inşa edilen toplumsal bir kurumdur.²⁹⁵ En geniş planda insanlık ve en dar çerçevede de birey için taşıdığı önem dolayısıyla üzerinde çokça durulmuştur. Bu bölümde ben de evlilik ve

293 Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü. aksuibrahim34@gmail.com

294 Paul Janet, *Aile: Ahlakî Felsefe Musahabeleri*, çev. Halil Türkmen (İstanbul: Yy., 1937), 42.

295 Aile kurumunun tarihsel serüvenine ilişkin kısa ve öz bir anlatım için bk. Alper Hasanoğlu, *Aşkın Halleri: İkili İlişkilere Farklı Bir Bakış* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 4. Baskı, 2022), 148 vd.

onunla var olan kurumsal bir yapı olarak aile meselesini ele almaya çalışacağım. Elbette bir kitap bölümünde aile hakkında konuşabilmek ancak belirli sınırları gözeterek mümkündür. O bakımdan benim bölümüm de şöyle bir çerçeveye daraltılmıştır. İlk başlık modern öncesi klasik dönemde evlilik münasebetlerinin gelişiminin ve aile kurumunun oluşumunun nasıl bir arka plana yaslandığını, tesis edilen aile kurumunda kadın ve erkeğe -en azından teorik düzeyde- hangi rollerin biçildiğini incelemektedir. İkinci başlık ise modern dönemde aile kurumunun inşasında klasik döneme nispetle ne tür farklılıkların meydana geldiğini ve modern ailede oluşan yeni kadın-erkek rollerinin içeriğini ele almaktadır.

1. Klasik Dönemde Aile

A. Bir Kurum Olarak Aile

Aile bir bütünü temsil eder. Bütün ise parçalarından farklı bir şeydir. Öyleyse aile de tek tek parçaları olan kadın, erkek ve çocuktan farklı bir olguya işarete bulunur. Bu aile denilen bütünü oluşturan, o bütünün parçalarını birbirine bağlayan şey adına “evlilik” denilen sözleşmedir. Her geçerli sözleşme gibi evlilik de hukukun onayı/oluru ile oluşabilir ve sonlanabilir. Evlilik denilen ve gücünü hukuktan alan bir sözleşmeye dayalı biçimde varlık kazanan aile ise toplum nezdinde artık kurumsal bir yapı haline gelir. Ailenin kurum haline gelmesinden kasıt ise, en yalın ifadesiyle, “belli bir etkileşim bağı içinde bağlayıcı eylem, tutum ve hedefler benimseyerek birbirine sıkı sıkıya tutunan bir topluluk” olmasıdır.²⁹⁶ O nedenle de aile içi ilişkiler bütünüyle değilse de önemli ölçüde kurumsallığa sahiptir ve sözü edilen ilişkilerin sürdürülebilmesi kadın, erkek ve çocuğun yalnızca birbirini sevmesine bağlanamaz.

296 Hasanoğlu, *Aşkın Halleri: İkili İlişkilere Farklı Bir Bakış*, 147.

Çünkü kurumsallığa yaslanan bir ilişki beraberinde ilgili kuruma ve o kurumun üyelerine yüklenecek belirli “görev ve sorumluluklar” da getirir. Nitekim ailenin de türün devamını sağlamadan eğitime kadar bir dizi görev ve sorumluluğu bulunmaktadır.²⁹⁷

Aile Kurumunun Temeli Olarak Bireyin ve Türün Devamı

Klasik düşünce geleneğimizde aileyi ortaya çıkaran şartlar ve ailenin varlığının dayandığı temel ana hatlarıyla şöyle bir şemayla ifade edilmektedir: İnsan -ki burada kastedilen esasında erkektir- bireysel varlığını devam ettirebilmek için başkaları ile yardımlaşmaya muhtaçtır. Çünkü başkalarının yardımı olmadan fiziksel ihtiyaçlarını ve özellikle de besin ihtiyacını karşılayamaz. Başkaları ile yardımlaşmak suretiyle özelde yiyecek ve daha geniş planda mal edindiğinde bunların tamamını tek seferde tüketemez. Bundan dolayı da onları saklamak maksadıyla maddi bir yapı inşa etmek zorundadır. Bu yapının adı en genel haliyle evdir. Fiziksel olarak ev denilen yapı bir kez ortaya çıktığında insanın/erkeğin “bireysel beka”sını sağlayacak araçlar ortaya çıkmış demektir. Ancak unutulmamalıdır ki yiyecek yahut mal, dış dünyada kazanılmaktadır. Öte yandan inşa edilen evin de korunması ve idare edilmesi gerekmektedir. Bu nedenle erkek dışarı giderken evini ve malını emanet edeceği, onları koruyacak bir eşe/kadına ihtiyaç duyar. O ihtiyaç dolayısıyla da erkek ile kadın arasında evlik münasebeti gelişir ve aile denilen kurum tesis edilir. Böylelikle, daha önce evin inşasıyla garanti altına alınan bireysel bekaya ek olarak bu kez ailenin inşası ile birlikte “türsel beka” yahut “insan türünün bekası” da garanti altına alınmış olur.²⁹⁸

297 Rukiye Karaköse, *Ailede Mutluluk Rehberi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 18.

298 Nasiruddin Tüsi, *Ahlâk-ı Nâsiri*, çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 187-188. Erkeğin niçin kendisine bir eş istediği hususunda klasik kaynakların verdiği cevapların bir derlemesi şurada mevcuttur: Simon Swain, *Roma'dan İslam'a Ekonomi, Aile ve Toplum*, çev. Yusuf Sami Kamadan (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022), 398-399.

Yukarıda ana hatlarıyla ortaya konulan şema, uzun bir tarihe sahip aile kurumunu oluşturan ve geliştiren en temel ve aynı zamanda en ilk(el) sebeplerin a) biriken malı yahut evi koruma yoluyla bireyin devamını ve b) çocuk yapma yoluyla da türün devamını sağlamak olduğuna işaret etmektedir. Nitekim bu her iki tür devamlılığa olan katkısı dolayısıyla da aile, yaklaşık iki bin beş yüz yıl önceden “insanın hayatta kalması için en temel sosyal birim” şeklinde nitelendirilmiştir.²⁹⁹ Ancak şunu hemen belirtmek gerekmektedir: Her kurum gibi ailenin inşası da yalnızca birkaç sebebe indirgenemez. Daha karmaşık bir sebepler zinciri burada etkili olur. Özellikle aile gibi uzun bir tarihsel geçmişe sahip kurum hakkında konuştuğumuzda bahsi edilen karmaşıklığın daha üst düzeyde gerçekleşebileceğini tahmin etmek zor değildir. Bundan dolayı da insanlık tarihi boyunca günümüze yaklaştıkça erkek ve kadınların aile kurma kararı almalarında gittikçe artan bir sebepler çeşitliliği ile karşılaşırız.

Klasik düşünürlerin aile kurumunun oluşumuna sebebiyet veren malı/evi koruma ve nesli devam ettirme etkenlerine ilave ettikleri sebeplerden biri istimmâ yani cinsel tatmindir.³⁰⁰ Bu sebebe “günahın engellenmesi” şeklinde de işaret edilmektedir.³⁰¹ Bir diğer sebep ise “kadınlarla birlikte olunmak suretiyle ruha rahatlık ve huzur sağlamak” diye belirtilmektedir.³⁰²

299 Laura K. McClure, *Klasik Antikitede Kadınlar*, çev. Gülşah Günata (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2023), 96.

300 Swain, *Roma'dan İslam'a Ekonomi, Aile ve Toplum*, 433.

301 Swain, *Roma'dan İslam'a Ekonomi, Aile ve Toplum*, 435. Krş. Bertrand Russel, *Evlilik ve Ahlak*, çev. Ender Gürol (İstanbul: Varlık Yayınları, 2. Baskı, 1997), 25.

302 Swain, *Roma'dan İslam'a Ekonomi, Aile ve Toplum*, 435.

Buraya kadar kaydedilen sebeplerde bakış açısının erkeği merkeze aldığı altı çizilmelidir. Başka bir deyişle, cevap verilen soru esasında “erkek aileyi niçin kurar” veya “erkek niçin bir kadını kendine eş seçer”-dir. Nitekim bu bakış açısını İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) kaynaklı şu alıntıda biraz daha net görebilmek mümkündür:

“Evliliğin, takva sahibi adamı ev işlerini yürütme (tedbîru’l-menzil); yani yemek pişirme, temizlik yapma, yatak toplama, kap kacak yıkama ve destek almak için araçlar gibi yüklerden kurtardığı söylenir. Eğer biri yalnız yaşıyorsa öğrenmeye ve çalışmaya vakti yoktur. Evle alakadar veya ev için iyi olan erdemli bir kadın (...) bu şekilde dine yardımcı olur.”³⁰³

Aile kurumunun inşasında, erkeği merkeze alan bu sebepler yanında başka sebepler de zikredilmektedir. Bunlar, kadın ve erkek her iki cinsi birlikte ilgilendiren ve aile kurumundan her iki cinsin beraberce istifadesine vurgu yapan sebeplerdir. Onların başında da sevgi gelmektedir.

Aile Kurumunun Temeli Olarak Sevgi ve Aşk

Sevmek, kalbin bir şeye itidalli/ılımlı biçimde meyletmesidir.³⁰⁴ İnsanın en temel duygularından biri olan sevgi, her türden insani ilişkinin de nihai kaynakları arasında yer almaktadır. İnsanların kendi aileleri dışındakilerle ilişkilerini ise kabaca sosyal münasebetler ve evlilik münasebetleri şeklinde ikiye ayırabiliriz.

303 Swain, *Roma'dan İslam'a Ekonomi, Aile ve Toplum*, 435-436.

304 Ömer Nasuhi Bilmen, *İslam Ahlakı* (İstanbul: İ.H. Küçük Vakfı, 2019), 84.

İnsanlar arasında sosyal münasebet çok çeşitli şekillerde kurulabilir. Bu şekiller basit düzeydeki tanışıklıktan dostluğa kadar uzayıp gider. Bunların hepsinde sevgi önemli bir faktördür. Sosyal münasebetin şeklini belirleyen ana unsur da esasında sevginin türü ve yoğunluğudur.

Sevgi, sosyal münasebetler için olduğu kadar ve hatta ondan daha fazla evlilik münasebetleri için de temel vazifesi görmektedir. Başka bir deyişle, sevginin bazı özel türleri insanların birbirleriyle evlilik münasebetleri kurmalarına yol açmaktadır. Söz konusu özel sevgi türlerinden ilki karı-koca sevgisi ve diğeri de annelik-babalık sevgisidir. Bu iki sevgi türü insanın bu hayatta peşinde olduğu en değerli iki arzusunu tatmin etmekte ve en önemli iki ihtiyacını karşılamaktadır. Bunlar sırasıyla “başkalarıyla yaşama” ve “başkalarıyla yeniden hayata gelme” arzusu ve ihtiyacıdır.³⁰⁵

Başkası ile birlikte yaşamak bir ihtiyaçtır. Çünkü insan için son derecede rahatsızlık doğuran bir duyguyu yani yalnızlık duygusunu ortadan kaldıracak, ona hiçliği unutturup onu ıssızlıktan kurtaracak en önemli eylem biçimi birlikte yaşamaktır. Birlikte yaşama ihtiyacını en üst düzeyde karşılayan ve başkasıyla “bir” olma, “birlikte” olma arzusunu en iyi tatmin eden şey de karı ve koca arasındaki sevgidir.³⁰⁶

Yalnızlık korkusunun insanı sürüklediği bir başka ihtiyaç da başkası aracılığıyla bu hayata yeniden gelme ihtiyacıdır. Bu ihtiyacın oluşmasında yalnızlık kadar “fanilik” hissini de önemli bir etkisi bulunmaktadır. İnsan, kendisinden olma bir varlığın dünyaya gelmesini sağlayarak bu

305 Janet, *Aile: Ahlaki Felsefe Musahabeleri*, 34.

306 Janet, *Aile: Ahlaki Felsefe Musahabeleri*, 39.

fani dünyada bir şekilde, bir tarafıyla kalmaya devam etmek istemektedir. O isteğini karşılamaya hizmet edecek en önemli araç da annelik ve babalık sevgisidir.³⁰⁷

Tüm bu açıklamalar bize, kalbin başkasına ılımlı meyli anlamında sevginin klasik dönemde evliliği başlatan ve sürdüren, aile kurumunu inşa ve idame ettiren önemli bir etken kabul edildiğini göstermektedir. Peki aynı durum, “kalbin bir şeye aşırı meyli”³⁰⁸ anlamına gelen aşk için geçerli midir? Başka bir deyişle, “ılımlı” hali evliliği/aile kurumunu var eden ve sürdüren bir olgunun yani kalbin meyletmesi olgusunun “aşırı” hali de benzer bir olumlu sonuç doğurmakta mıdır? Aşk-evlilik/aile kurma ilişkisi klasik metinlerde doğrudan ele alınan bir mesele olarak görünmemektedir. O nedenle de sorunun klasik dönem açısından cevabı ancak o dönemde aşka yüklenen değere ve aşkın insan hayatında doldurduğu yere bakılarak dolaylı yoldan verilebilir.

Aşkın değeri hakkında klasik dönem düşünürlerinin ikiyi ayrıldığını söylemek mümkündür. Bazılarına göre aşk “insan tabiatında açığa çıkan yüce bir fazilet”tir.³⁰⁹ Hatta daha da ileriye gidip aşkın insanın sahip olabileceği tüm temel faziletlerin kaynağı olduğunu ifade edenler de bulunmaktadır.³¹⁰ Yalnız aşka böylesi olumlu bir değer yükleyenlerin sayısı fazla değildir. Ayrıca, çoğunlukla burada kastedilenin aşkın muhatabı ya ilahî varlığın bizatihi kendisidir ya da ilahî varlığa yönelik aşka götüren bir vasıta olmak kaydıyla karşı cinsten biridir. Şöyle ki; klasik düşünce geleneğindeki damarlardan biri de tasavvufi düşünce geleneğidir. Tasavvuf literatürüne göre erkeğin -ki bazı metinlere göre aynı zamanda kadının da- karşı cinse yönelik beslediği aşk duygusu

307 Janet, *Aile: Ahlakî Felsefe Musahabeleri*, 40.

308 Bilmen, *İslam Ahlakı*, 84.

309 M. Fatih Birgül (ed. ve çev.), *Aşk Risâleleri* (İstanbul: Sır Yayıncılık, 2000), 38, 47.

310 R.E.Houser (ed. ve çev.), *The Cardinal Virtues: Aquinas, Albert, and Philip the Chancellor* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2004), 37.

ruhu hassaslaştırır, kalbi yumuşatır, zihni saflaştırır ve kişiye önceden fark edemediği hakikatleri fark etme fırsatı sunar. Ancak bu aşk özünde mecazidir ve aşkın üst mertebelerine varabilme yolunda yalnızca bir basamak kabul edilebilir.³¹¹ Nitekim bu insanî aşka erişen kişinin bir sonraki durağı ruhanî aşktır. Ruhanî aşk, kişinin ruhunu manen temizlemesiyle ortaya çıkan bir aşk türüdür. İnsan söz konusu bu iki aşk mertebesinde yetkinlik kazanabilirse ve terbiye olabilirse son mertebe olan rabbanî aşk mertebesine yükselir. Orada ise ruhu tüm diğer aşk türlerinden arınır ve yalnızca Yaraticının cemaline aşık olur.³¹²

Klasik dönem düşünürlerinin çoğu, yukarıdaki görüşün aksine, aşka olumsuz bir değer yüklemektedir. Buna göre aşk her hal ve şartta kötüdür.³¹³ Buna gerekçe olarak genellikle iki sebebin öne sürüldüğü görülmektedir. Birincisi şudur: Aşk “sevgide aşırılığa kaçmak ve ölçüyü kaybetmektir.”³¹⁴ Bu tanımın kısmen gelişmiş bir başka versiyonu ise şudur: “Aşk, sevginin arzu ve şehvet alanına taşarak aşırıya kaçmasıdır.”³¹⁵ Öte yandan erdem olan, erdeme uygun olan ise düşünce, davranış ve duygularda ölçülü ve dengeli hareket etmektir.³¹⁶ O nedenle de aşk bir erdemsizliktir³¹⁷ ve erdemsizlik olması dolayısıyla da sahibini iffetten uzaklaştırır, onu çirkin ve bayağı işler yapamaya sürükler ve ona kötü alışkanlıklar kazandırır.³¹⁸

311 Süleyman Uludağ, *Sufi Gözüyle Kadın* (İstanbul: İnsan Yayınları, 6. Baskı, 2014), 34, 36.

312 Birgül, *Aşk Risâleleri*, 97.

313 Yahyâ b. 'Adî, *Tehzibu'l-ahlâk (Ahlak Eğitimi)*, çev. Harun Kuşlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 40.

314 Yahyâ b. 'Adî, *Tehzibu'l-ahlâk (Ahlak Eğitimi)*, 40; Birgül, *Aşk Risâleleri*, 26.

315 İbn Bahtîşû, *Tıp Sanatı ve Nefsîn Halleri*, çev. Abdülkadir Coşkun (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 39.

316 Birgül, *Aşk Risâleleri*, 24.

317 Birgül, *Aşk Risâleleri*, 38.

318 Yahyâ b. 'Adî, *Tehzibu'l-ahlâk (Ahlak Eğitimi)*, 40; Birgül, *Aşk Risâleleri*, 26.

Aşkın kötülüğüne gerekçe diye sunulan sebeplerin ikincisine göre, aşk insanın bünyesine yerleşip onun şahsiyetini esir alan güçlü bir istektir³¹⁹ ve bu bakımdan da bir hastalıktır/musibettir.³²⁰ Hastalıklar arasında ise daha çok melankoliye benzemektedir.³²¹ Aşk bir hastalıktır, çünkü bünyesinde aşırı şehvet ve azgınlık barındırdığından ötürü bedenini işleyişine zarar verir, bedenini doğal yapısını bozar. Hastalık da tanımı itibarıyla bedenini işleyişini bozan ve onun doğal durumdan çıkmasına sebebiyet veren şey olduğundan ötürü, aşkın da bir hastalık olduğu açıktır.³²² Hatta öyle ki, insanın aklını kaybetmesine ya da üzüntüden yataklara düşüp ölmesine bile sebebiyet verebilmektedir.³²³

Daha önce sorduğumuz aşkın evliliğin başlaması ve sürmesinde, aile kurumunun inşası ve idamesinde olumlu bir rolü var mıdır sorusuna kaydedilen bu açıklamalar ışığında şu cevabı verebilmemiz mümkündür: Yukarıdaki iki temel gerekçe dolayısıyla çoğu düşünür aşkı olumsuz bir duygu kabul etmekte ve kötü değerlendirmekte, hatta hastalık görmektedir. Ayrıca kadın-erkek aşkına olumlu yaklaşanlar dahi nihai noktada bu aşka yalnızca geçici/araçsal bir değer atfetmektedir. Tüm bu gerekçeler dolayısıyla kanaatimizce aşk, *sevginin tam aksine*, klasik dönem açısından evlilik bağına kuran ve aile kurumunu inşa eden etkenlerden biri olarak kabul edilemez. Ancak klasik dönem çerçevesinde verilebilecek böylesi bir hükmün modern dönemde/günümüzde de geçerliliğini koruyup korumadığı sorusunun dile getirilmeyi hak ettiği açıktır. Nitekim biz de bu soruyu ikinci bölümde yeniden ele almaya çalışacağız.

319 Birgül, *Aşk Risâleleri*, 40.

320 Birgül, *Aşk Risâleleri*, 38. Bunun aksi bir yaklaşımı benimseyen düşünürlerin görüşlerine dair bk. Birgül, *Aşk Risâleleri*, 38 vd.

321 Birgül, *Aşk Risâleleri*, 109.

322 İbn Bahtîşû, *Tıp Sanatı ve Nefsin Halleri*, 44.

323 Birgül, *Aşk Risâleleri*, 25.

Aile Kurumunun Temeli Olarak Din

Dinler aile kurumunu teşvik etmişlerdir. O nedenle de dini düşünce gelenekleri evlenmenin, aile kurmanın ve çoğalmanın yaratıcının hoşuna gittiğini, bekarlığın ve hatta evlendikten sonra boşanmanın ise O yüce varlığı memnun etmeyeceğini belirtmiştir.³²⁴ Bu yaklaşım, içinde yaşadığımız toplumun kültürünü belirleyen tek değilse de ana unsur olan İslam dini ve düşüncesi için de geçerlidir.

İslam dînî düşüncesine bakıldığında farklı ayetlerin ve de hadislerin insanları aile kurmaya teşvik ettiğini görmekteyiz. Bunun gerekçelerinin başında neslin devamının bir ilke olarak benimsenmesi gelir ki, bu da ancak aile kurumu ile mümkündür.³²⁵ Bir diğer gerekçe dinin günah saydığı birtakım davranışların aile kurumu vasıtasıyla engellenebilmesi³²⁶ ve hatta bir adım ötede sevaba dönüşebilmesidir. Öyle ki, nikahlı cinsel birlikteliğin sevap vesilesi olduğunu belirten de bir hadis bulunmaktadır: “(...) Arzuyu haram birlikteliğe yöneltmenin bir günahı varsa bu sevgi ve arzu gücünü helale yönlendirip ona sarf etmiş olmanın da elbette sevabı olur.” (Müslim, “Zekat”, 53).³²⁷ Bir başka gerekçe de ailenin insanlar için huzur kaynağı şeklinde görülmesidir. Nitekim tüm bu temel gerekçeler dolayısıyladır ki Hz. Peygamber’den (s.a.v.) şöyle bir hadis rivayet edilmektedir: “Nikah benim sünnetimdir. Kim benim sünnetimi uygulamazsa benden değildir. Evleniniz, ben diğer ümmetlere karşı sizin çokluğunuzla iftihar ederim.” (İbn Mâce, “Nikah”, 1).³²⁸

324 Soren Kierkegaard, *Evliliğin Estetik Geçerliliği*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 39-42; Celal Yeniçeri, *İslam Ailesi ve Ev İdaresi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2009), 32.

325 Yeniçeri, *İslam Ailesi ve Ev İdaresi*, 13.

326 Swain, *Romadan İslam'a Ekonomi, Aile ve Toplum*, 435.

327 Yeniçeri, *İslam Ailesi ve Ev İdaresi*, 19.

328 Mehmet Akif Aydın, “Aile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), II/199. Diğer dinlerin evliliğe bakışı için bk. Aydın, “Aile”, II/196-198.

Gerek bu hadis ve gerekse diğer açıklamalar bize, aile kurumunun inşasında dinin ve elbette ki dindarlığın da önemli bir etken olarak rol oynadığını göstermektedir.

Aile Kurumunun Temeli Olarak Ahlak

Erkek ve kadını birlikte bir aile kurmaya götüren sebeplerden biri de evliliğin insan ahlakı üzerinde oynadığı mühim roldür. Bu rolü biraz daha açıklığa kavuşturmak için müracaat etmemiz gereken kavram ise mutluluktur. Mutluluk tarih boyunca sayısız düşünür tarafından insanın nihai gayesi olarak belirlenmiştir. Fakat böylesi bir belirlenim iki soruyu gündeme getirmektedir. Birincisi, mutluluk denilen şey tam olarak nedir? İkincisi ise, nasıl elde edilir?

Mutluluğa dair sahip olduğumuz yazılı metinlerin tarihi milattan önce 5.-4. asırlara kadar gitmektedir. O tarihlerden modern döneme gelinceye kadar geçen süre dikkate alındığında, düşünce geleneklerinde mutluluğu insanoğlunun tecrübe ettiği basit hazlarla eşitleyen düşünür sayısı oldukça az görünmektedir. Mutluluk hakkında konuşanların büyük bir çoğunluğu onu, gerektiği biçimde yaşanmış hayatın sonunda elde edilen bir “tatmin duygusu” veya “yaşanmış hayattan tatmin olma duygusu” şeklinde anlamıştır. Biz buna kısaca “ruhun sükûneti/dinginliği/huzuru” diyebiliriz. Böylesi bir sükûnet ise ancak duyan ve düşünen bir varlık olarak insanın tüm kabiliyetlerinin mümkün merteye ahenkli bir şekilde gelişmesi ile mümkündür.³²⁹

İnsanın kendini, ruhunu geliştirebilmesi ve nihai gayesi olan mutluluğa, o dinginlik haline erişebilmesi için en fazla ihtiyaç duyduklarından biri “yakın ilişki”dir.³³⁰ Çünkü ruh, doğduğu andan itibaren gelişmek için

329 Janet, *Aile: Ahlaki Felsefe Musahabeleri*, 33.

330 Karaköse, *Ailede Mutluluk Rehberi*, 9.

çevre ile etkileşim halinde olmaya muhtaçtır. Yapılan araştırmalar da insanların yalnız kalmaları, tecrid edilmeleri, çevrelerinde olup bitenlerden uzak kalmaları ve uzun süre çevresel uyaranlardan uzak durmaları halinde ruhsal gelişimlerinin engellendiğini göstermektedir.³³¹ Öyleyse insanlarla ilişki ve hatta yakın ilişki bizler için kaçınılmaz derecede gereklilik arz etmektedir. Söz konusu gerekliliği karşılamaya aday kurumların başında ise aile gelmektedir. Zira evlilik bağı ile kurulan aile, kendi mensuplarına olabilecek en yakın ilişki biçimlerini deneyimleme fırsatı sunmaktadır. Bu bakış açısıyla yaklaşıldığında evlilik, “mutluluk getirme” özelliği dolayısıyla insanın bu hayattaki uğraşları içinde peşinden koşulası en temel uğraşlardan biri haline gelir. Nitekim bazı düşünürler evliliğin bu mutluluk getirme özelliğini dikkate alarak onu “kişisel yaşamın en yüce gayesi” şeklinde nitelendirmiştir.³³²

İnsanı mutluluğa ulaştırabilen bir başka önemli vasıta da erdemdir. Klasik dönem düşünürleri, erdemlerin kazanımı peşinde geçmiş bir ömrün ve erdemlerin şekillendirdiği bir ruh dünyasının insanı arzu ettiği mutluluğa kavuşturacağını ifade etmektedir. Ailenin erdem çerçevesindeki rolü ise kendisini iki şekilde belli etmektedir. Bunlardan ilkinde aile halihazırda kazanılan “tüm insanî erdemlerin koruyucusu ve bekçisi” bir kurum olarak ön plana çıkmaktadır.³³³ İkincisinde ise aile kurumu, insanın sahip olduğu erdem, erdemlilik halinin (zühdün) tamamlanmasına hizmet etmektedir.³³⁴

331 Hasanoğlu, *Aşkım Halleri: İkili İlişkilere Farklı Bir Bakış*, 24.

332 Soren Kierkegaard, *İtirazlara Cevaben Evlilik Üzerine Muhtelif Gözlemler*, çev. Nur Beier (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 18. Evliliğin insanın ana gayesi olan mutluluğa ulaştırma vasıtası olarak görülmesi yanında, “mutlu evlilik”in bizatihi insanın gayesi şeklinde sunulması da söz konusudur. Bk. Kierkegaard, *Evliliğin Estetik Geçerliliği*, 21.

333 Ernst Cassirer, *Jean-Jacques Rousseau Meselesi*, çev. Nur Küçükük (İstanbul: Beyoğlu Kitabevi, 2023), 111.

334 Uludağ, *Sufi Gözüyle Kadın*, 27.

Buraya kadar kaydetmiş olduklarımız bize göstermektedir ki, modern dönem öncesinde kadın ve erkeği birlikte aile kurumu inşa etmeye götüren sebepler zinciri ekonomiden ahlaka varıncaya dek çok çeşitli bir yapı sergilemektedir. Bir sonraki başlıkta, yine klasik dönemde, şu veya bu sebeple ortaya çıkmış bulunan aile kurumu içerisinde kime hangi rollerin uygun görüldüğünü ortaya koymaya gayret edeceğiz. Söz konusu rol dağılımını incelemek ise bize, ilerleyen satırlarda aile içi roller bakımından bugün içinde bulunduğumuz çağda yaşanan değişimleri ele alırken geçmişle mukayese imkanı sunacaktır.

B. Klasik Dönemde Aile İçi Roller

Klasik dönemin ideal aile yapısı, yine klasik dönemin ideal siyasi yapısı ile uyumlu biçimde tasavvur edilmiş ve geliştirilmiştir.³³⁵ Söz konusu ideal siyasal yapı ise özü itibarıyla adil ve mutlak yetki sahibi bir yöneticinin yani kralın/padişahın yönetilenler üzerinde tam bir hakimiyetine dayanır. Bunu hesaba kattığımızda, klasik dönemin ideal aile yapısının da aynı şekilde adil ve mutlak yetki sahibi bir yöneticinin yani erkeğin/kocanın diğer aile fertleri üzerinde tam bir hakimiyetine dayandığını anlamak hiç de zor olmayacaktır. Nitekim, erkeğin ailenin diğer fertleri ile olan ilişkisinin siyasal terminolojiye başvurularak izahı da tam olarak bu olgunun tezahürlerinden biridir.³³⁶ Ancak aile yapısının temelde böylesi bir şemada kurulması şu soruları ortadan kaldırmamaktadır: Erkeğin aile içindeki mutlak iktidarı meşruiyetini nereden almaktadır? Erkeğin diğer aile fertlerine karşı sorumlulukları nelerdir? Kadının erkekle ve ailenin geri kalanları ile nasıl bir ilişkisi bulunmaktadır?

335 Aile-şehir ve aile idaresi-şehir idaresi arasında kurulan irtibata dair bk. İbrahim Aksu, "Hane İçi Rollerini Bağlamında Erkeğin Otoritesi", *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler*, Ed. M. Sait Uzundağ ve diğerleri (Ankara: Gece Kitaplığı, 2021), 85.

336 Bk. Aristoteles, *Politika*, çev. Özgüç Orhan (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 3. Baskı, 2021), 187, 1259a37-1259b9.

Klasik düşünce geleneğinde aile ve onun idaresi ile ilgilenen müstakil bir disiplin bulunmaktadır ve adı da *tedbir-i menzil* yani *hane yönetimidir*. Bu disiplin aile kurumunun nasıl kurulduğunu, o kurumu kimin idare ettiğini, kurumda kimlerin yer aldığını ve bunların sorumluluklarının neler olduğunu teorik düzeyde incelemektedir. Buna göre aile kurumu erkek, kadın, çocuk ve hizmetçilerden/kölelerden oluşan bir yapıdır. Bu yapının idaresinden sorumlu *mutlak ve doğal* otorite erkektir. Erkeğin böylesi bir konumda bulunmasına imkan veren, onun iktidarına meşruiyet kazandıran gerekçeler ise en temelde ikiye indirgenebilir. Onlardan ilki, ailenin bizatihi erkek tarafından inşa edilmesi dolayısıyla erkeğin bir nevi “kurucu irade”yi temsil etmesidir. İkincisi ise erkeğin, sahip olduğu daha üstün fiziksel ve ahlaki nitelikler dolayısıyla, ailenin geri kalan üyelerine nispetle daha üst düzeyde yönetme becerisine sahip bulunmasıdır.³³⁷ Erkeğin hane içerisindeki liderliği sayılan bu temel nedenler dolayısıyla doğal kabul edildiği için, klasik dönem boyunca ortaya çıkan farklı düşünce geleneklerinde aile reisliğinin erkekle özdeşleşmesine yönelik herhangi ciddi bir itiraz dile getirilmemiştir.³³⁸

Erkek, aile kurumunu idare etme sürecini üç ayrı rol üzerinden yürütmektedir. “Buna göre; erkek evin hanımı ile münasebetinde bir koca, çocuklarla münasebetinde bir baba, kölelerle (hizmetçilerle) münasebetinde ise bir efendi olarak belirlemekte ve böylelikle hane halkının karşısına koca, baba ve efendi olmak üzere üç farklı kimlikle çıkmaktadır.”³³⁹ Söz konusu kimliklerin tamamı açısından bakıldığında, erkeğin bir bütün olarak aile kurumuna karşı en genel ve temel iki görevi bulunmaktadır. Birincisi, müstakil bir toplumsal birim olarak ailenin şehirle/devletle ve kısacası dış dünya ile ilişkisini yürütmek ve hane dışında yerine getirilmesi gereken işleri tamamlamaktır. O nedenle klasik

337 Aksu, “Hane İçi Roller Bağlamında Erkeğin Otoritesi”, 86-89.

338 Janet, *Aile: Ahlaki Felsefe Musahabeleri*, 52.

339 Aksu, “Hane İçi Roller Bağlamında Erkeğin Otoritesi”, 84-85.

metinlerde, kadının ideal iş ve sorumluluk sahası ile mukayese edilerek erkek için şunlar kaydedilir: “Kadının sokağa çıkmaktansa evde kalması daha uygunken erkeğin ev dışındaki işlerle uğraşmaktansa evde kalması ayıptır. (...) Kadınlar ev ve aileye, erkekler dış dünyaya ait[tir].”³⁴⁰ Erkeğin aile kurumuna karşı ikinci ana görevi ise aile fertlerini korumak ve de onların haklarına riayet etmektir.³⁴¹

Erkeğin, bir bütün olarak aile kurumuna karşı tüm bu görevleri yanında, üstlendiği her bir kimliğe özel bazı sorumlulukları da bulunmaktadır. Bunlara kısaca değinecek olursak diyebiliriz ki, erkeğin koca olarak kadına karşı olan ana sorumlulukları onu aldatmamak, gerektiği gibi korumak ve onun maddi koşullarını olabildiğince iyileştirmektir.³⁴² Baba olarak çocuğuna karşı olan ana sorumluluğu gerek evin hanımı ve gerekse bir çocuk terbiyecisi vasıtasıyla ona elinden geldiğince iyi bir eğitim vermektir. Son olarak bir efendi olmak bakımından köle yahut hizmetçilerine karşı ana sorumlulukları ise onlarla yakın bir ilişki kurmak ve ilgilenmek, onları ağır işlerde çalıştırmamak, onlara yumuşak davranmak, hak ettikleri ücreti vermek, onların yeme-içmelerine, dinlenmelerine dikkat etmek ve hata ettiklerinde de onlara şiddetli ceza vermekten sakınmaktır.³⁴³

Erkek gibi kadının da aileye karşı birtakım sorumlulukları bulunmaktadır. Bunlardan en önemli ve başlıca iki tanesi neslin devamına hizmet için çocuk dünyaya getirmek ve haneyi bekleyip onu çekip çevirmek,

340 McClure, *Klasik Antikitede Kadımlar*, 93.

341 İmam Gazâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’l-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 4. Baskı, 1975), II/85.

342 Aksu, “Hane İçi Rollerini Bağlamında Erkeğin Otoritesi”, 92. Fıkıh geleneği erkek-kadın arasındaki hak-görev ilişkisini daha detaylıca incelemiş ve burada özet biçimde işaret ettiğimizden daha ayrıntılı bir tablo ortaya koymuştur. Fıkıha göre kadın ve erkeğin karşılıklı hak ve sorumluluklarına dair bk. İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat* (Ankara: Ankara Okulu, 6. Baskı, 2019), 176.

343 Aksu, “Hane İçi Rollerini Bağlamında Erkeğin Otoritesi”, 91.

idare etmektir.³⁴⁴ Kadın kendisinden beklenen bu sorumlulukları gereği gibi yerine getirebilmek için bazı niteliklere ve yetkinliklere sahip olmalıdır. İlk sorumluluğu için ihtiyaç duyduğu nitelikler beden ve zihin sağlığı³⁴⁵ ve de bunlar yanında evlilikte cinsel sadakati ifade eden iffet erdemidir. İffet erdemi soy bütünlüğünü sağlayıp neslin bozulmasını engelleme ve böylelikle de ailenin devamlılığını sağlama adına kadın için olmaz olmaz erdemler arasında yer alır.³⁴⁶ İkinci sorumluluğu olan haneyi idare için sahip olması gerekenler ise şu erdemlerdir: İlki *zeka*, ikincisi *iffet* -tıpkı ilk sorumluluğun icrası için de gerekli olduğu gibi-, üçüncüsü (kocasına karşı) *teslimiyet/itaat*, dördüncüsü (çocuklarına karşı) *hassasiyet* ve sonuncusu da (hizmetçilere karşı) *adalet*.³⁴⁷

Buraya kadar kaydetmiş olduğumuz açıklamalar sayesinde, klasik dönemde aile kurumunun hangi temeller üzerine yükseldiğini ve kurumun üyelerine hangi rollerin verildiğini gördük. Sözü edilen temellerin sağlamlığı ve aile içinde paylaşılan rollerin birey, toplum ve çağ açısından uygunluğu dolayısıyla ki aile, modern dönem öncesi dünyada varlığını uzun süre sarsılmadan devam ettirebilmiştir. Ancak modern dönem aile kurumunun yapısı ve işleyişi açısından birtakım değişim ve dönüşümleri de beraberinde getirmiştir. Bir sonraki kısımda bahsi edilen bu değişim ve dönüşümlere işaret edecek ve ailenin bu yeni dönemde de varlığını sürdürebilmesi için gerçekleştirilmesi faydalı olacak yeniliklere dikkat çekeceğiz.

344 Swain, *Roma'dan İslam'a Ekonomi, Aile ve Toplum*, 402. Bu sorumlulukların detayları için bk. Aksu, "Hane İçi Roller Bağlamında Erkeğin Otoritesi", 90-91.

345 Swain, *Roma'dan İslam'a Ekonomi, Aile ve Toplum*, 402.

346 Russel, *Evlilik ve Ahlak*, 14-15; McClure, *Klasik Antikitede Kadınlar*, 184.

347 Swain, *Roma'dan İslam'a Ekonomi, Aile ve Toplum*, 402. Haneyi iyi idare edebilmesi için kadına gereken erdemlere dair daha uzun bir liste sunan düşünürler de bulunmaktadır. Söz konusu uzun liste içerisinde olmazsa olmaz görülen erdemler ise akıl, iffet ve hayadır. bk. Tüsi, *Ahlak-ı Nâsrî*, 199-200.

2. Modern Dönemde Aile

Bundan yaklaşık yirmi beş asır önce önemli bir düşünür kadın ve erkek arasındaki evlilik münasebetini “hem yararın hem de zevkin rol oynadığı, tamamlayıcı bir birliktelik” şeklinde nitelemiştir.³⁴⁸ Aynı tespit bugün için de geçerlidir. Bununla birlikte, birbiri ile evlilik münasebetinde bulunan kadın ve erkeğin bu münasebetten beklentileri açısından klasik ve modern/çağdaş dönem arasında bir fark bulunmaktadır. Klasik dönemde evlilik münasebeti geliştirmede öncelikli beklenti geniş anlamıyla “yarar” idi. Nitekim evlenmenin ve bir yuva kurmanın ana gayesi ekonomikti: “Ailenin yaşamasını sağlamak amacıyla yiyecek üretimi, mal varlığı edinme ve yönetme”.³⁴⁹ Çağdaş dönemde ise öncelikli beklenti “zevk” haline gelmiştir. Evliliğe yönelik bu temel bakış açısı değişikliği neticesinde hem aile kurumunun inşasında etkili olan faktörlerde hem de inşa edilen o kurumdaki kadın ve erkek rollerinde birtakım yenilikler meydana gelmiştir.

A. Modern Bir Kurum Olarak Aile

Aile siyasetin, dinin, ekonominin, ahlakın, sosyolojinin, psikolojinin, hasılı insanla ilgilenen tüm disiplinlerin hakkında konuştuğu, konuşacağı ve konuşmak zorunda olduğu bir kurumdur. O nedenle de ne varlığının ortadan kalkması ne de güncel tartışmalarda önem kaybetmesi mümkündür. Öte yandan günümüzde ailenin artık çöktüğü ya da çökmekte olduğu iddiasının çok sık dile getirildiği de bir vakıdır. Kanaatimizce çöken yahut çökmekte olan şey kesinlikle aile değil, aileyi var eden klasik dönem faktörleri ve aile içi klasik rollerdir. Bu klasik faktörler ve roller artık yerlerini şu veya bu ölçüde değişikliğe uğramış modern faktörlere ve rollere bırakmaktadır. Fakat her şeye rağmen

348 Swain, *Roma'dan İslam'a Ekonomi, Aile ve Toplum*, 396.

349 McClure, *Klasik Antikitede Kadınlar*, 94.

aile hala yerinde durmaktadır ve bundan sonra da durmaması için bir neden yoktur. O bakımdan, bu başlık altında öncelikle aileyi var eden faktörlerdeki yeniliklere yahut yenilenmelere biraz daha yakından bakmaya çalışacağız.

Klasik aile kurumunda yaşanan değişim ve dönüşümlerin başlangıcını batı dünyasında sanayi devrimi öncesinde gelişmeye başlayan bireyci, yani toplumu değil bireyi öne alan düşünce yaklaşımlarına kadar geri götürebiliriz. Bununla birlikte, elbette ki asıl yenilikler bizatihi sanayi devrimiyle görünür hale gelmeye başlamıştır. Bu çerçevede, evlilikte anne babanın tercihlerinin yahut sınırlarının, sınırlamalarının değil evlenecek gençlerin istekleri gittikçe daha belirleyici hale gelmiştir. Evlilik sonrası anne-baba ile değil ayrı bir evde yaşamak önemsenir olmuştur. Sanayi devriminin ilk yılları geçip de çalışma dünyası daha sıkı kurallarla düzenlenince ve çocuklar çalışma hayatından kati surette uzaklaştırılınca, çocuk sayısının fazlalığı da ekonomik açıdan bir avantaj olmaktan çıkıp külfete dönüşmüştür. Buna bir de gebelik önleme yöntemlerindeki yeni gelişmeler eklenince, doğum oranları da azalmıştır. Neticede ise klasik dönemin o geniş aile yapısı terk edilmeye başlamış ve ortaya “çekirdek aile” kavramı çıkmıştır.³⁵⁰

Sonu çekirdek ailenin kuruluşuna varan tüm bu gelişmeler on sekizinci asır sonu on dokuzuncu asır başında ilk önce batı Avrupa’da görülmüşse de on dokuzuncu asır sonrasında ve özellikle de yirminci asır boyunca dünyanın geri kalanı da bu tecrübenin aynısını yaşamıştır. Bugün şehirlerin dışında kalan bazı yerleşim yerlerini hariç tutarsak, ailenin kendi toplumumuzdaki durumu için de benzer değerlendirmeleri yapabiliriz.

³⁵⁰ Russel, *Evlilik ve Ahlak*, 101.

Kurulması hedeflenen aile modelinin çekirdek aile olması, sanayi devrimi sonrası modern dönemde bizatihi aile kurumunun yaslanacağı temellerin de yeniden gözden geçirilmesine yol açmıştır. Buna göre, kadınlar ve erkeklerin yuva kurma ve bir aile birliği oluşturma konusundaki yeni motivasyonları gittikçe artan oranda duygusal destek, cinsel tatmin, kişisel değer hissi, ekonomik güvenlik ve aşk olmaktadır.³⁵¹ Hatırda tutmayı kolaylaştırmak adına bunlara biz “aile kurumunun modern temelleri” diyebiliriz. Yalnız burada şöyle bir itirazın dile getirilmesi de mümkündür: Sayılan bu beş yeni motivasyon klasik dönem evliliklerinde hiç mi gündeme gelmemekteydi? Burada “yeni” olan tam olarak nedir?

Böylesi bir itiraz yerindedir ve buna şöyle bir cevap verebilmek mümkündür: Sonuncusu olan aşk hariç -ki ona ilerleyen satırlarda ayrıca değineceğiz- diğerleri daha önce de evliliklerden beklenen ikincil faydalardandı. Fakat burada *ikincil fayda* ifadesi vurgulanmalıdır. Çünkü bunlar modern dönem öncesi evliliklerinde “temel/olmazsa olmaz aranlar” değildi, daha ziyade halihazırdaki evliliğin bir nevi yan getirileriydi. Ne var ki, o zaman da şu soru gündeme gelmektedir: Klasik dönemde aile temellerinin atılmasına sebep olan bireyin-neslin devamı, sevgi, din, ahlak gibi birincil/ana unsurlar modern dönemde artık hiç mi dikkate alınmamaktadır? Elbette ki hayır!

Sonu bir yuvaya varacak evlilik münasebetlerinde klasik dönemin sayılan o birincil/ana unsurları modern dönemde de rol oynamaya devam etmektedir. Diğer bir ifadeyle modern dönem, bireyin ve neslin ayakta kalması için yapılan evlilikleri, kadın-erkek arasındaki sevgi bağının ilelebet sürmesi için kurulan yuvaları, dini tamamlamak veya dindarlığın düzeyini artırmak amacıyla akdedilen nikahlı birliktelikleri yahut

351 Mike W. Martin, *Everyday Morality* (Belmont: Wadsworth Publishing Company, 2. Baskı, 1995), 231.

ahlakî yetkinleşme yolunda mesafe kat etmek ya da ruha huzur ve sükunet kazandırmak için meydana getirilen aileleri ortadan kaldırmamıştır. Ancak yine tekrar etmeliyiz ki, burada bir değişim söz konusudur ve o değişim de kendisini öncelik sıralamasında ve az önce zikredilen yeni motivasyonların belirleyiciliğindeki artışta belli etmektedir. Başka türlü söyleyecek olursak, insanların bir kısmı için yuva inşa etmenin birincil/ana nedeni hala daha aile kurumunun klasik temellerinden yani bireyin-neslin devamı, sevgi, din, ahlaktan herhangi biri iken; sayıları gittikçe artan başka bir kısmı için ise yuva inşasında birincil/ana neden artık yukarıda bahsi geçen modern temellerden yani duygusal destek, cinsel tatmin, kişisel değer hissi, ekonomik güvenlik ve aşktan herhangi biridir. Tam bu noktada önemli bir dönüşüme daha dikkat çekmek gerekmektedir. O da modern dönemle birlikte aşkın evlilikte oynaması istenen yeni roldür.

Modern Evliliklerde Aşk Yanılsaması

Aşkın klasik dönem açısından evlilik için bir temel olarak kabul edilemeyeceğini daha önce kaydetmiştik. Ancak modern dönemde aşk, evliliğe başlamak ve onu sürdürürebilmek için çok kuvvetli, olmazsa olmaz bir etken olarak öne sürülmektedir. Kanaatimizce bu, sorgulamaya açık bir kabuldür ve iddiadır; o nedenle de gerçekliği açısından ciddi biçimde sorgulanmalıdır.

Sorgulamanın başlangıç noktası, aşk ile kastedilen şeyin ne olduğunu netleştirmektir. Şayet aşkın klasik tanımları sürdürülecekse ve bu tanımlara uygun şekilde de aşk bir “hastalık derecesinde tutku” olarak tanımlanacaksa, rahatlıkla diyebiliriz ki, bu tutku bir kurum oluşturmaya da onu sürdürmeye de manidir. Çünkü kurumlar aklî temeller üzerine kurulduğunda ayakta kalabilirler. Eğer aşk, aklî melekelere zarar verecek düzeyde olmasa da yine de çok yoğun bir sevgi şeklinde tanımla-

nırsa, o zaman da ancak ailenin kuruluşu öncesinde kabul edilebilir bir duygu durumu olabilir. Aile kurulduktan sonra da itidal çizgisine yaklaşmak ve yerini sevgiye yani eşe karşı “ılımlı meyil”e bırakmalıdır. Peki, niçin bu “yoğun sevgi” anlamında aşk o yoğunluğunu kaybedip ılımlı hale gelmelidir? Çünkü evlilik ancak bu şartla süreklilik kazanabilir. Bu noktayı biraz daha açabiliriz.

Öncelikle, aşk hakkında yapılabilecek en genel tespit şudur: Aşk, çok kırılğan bir yapıya sahip, bir anda bitirebilen ve insan yaşamının bir noktasında da bitmesi çok kuvvetle muhtemel bir duygudur. Bunun nedeni ise, tabiatı itibariyle bir “aşırılık”a dayanmasıdır. İnsanın, yaşamının tamamında böylesi bir aşırılığı sürdürebilmesi son derece zordur. Öte yandan evlilik ve evlilikle ortaya çıkan aile ise bir kurumdur. Kurumlar ise kalıcı olması arzulanan ve planlanan yapılardır. O sebeple de son derece kırılğan olan, ne zaman biteceği çok kestirilemeyen ve bittiği vakit de ortada ruhsal bir enkaz bırakabilen herhangi bir duygunun üzerine inşa edilemezler, edilmeye çalışılırsalar da varlıklarını devam ettiremezler. Nitekim tam da bundan dolayı evlenen insanlar şayet evlilik öncesinde aşk ilişkisini deneyimlemişlerse bunu “birlikte zorlukların göğüslendiği ve aşıldığı, ortak anıların biriktirildiği bir sevgi ilişkisi”ne dönüştürebilmeyi bilmelidir. Bu başarılabilirdiği takdirde çiftler, herkesin kendi duygusal ve fiziksel ihtiyaçlarını gözetttiği bir ilişki seviyesinden (aşk) kurtulup her iki tarafın da karşıdakinin duygusal ve fiziksel ihtiyaçlarını gözetttiği bir ilişki seviyesine (sevgi) yükselmiş olurlar. Böylelikle de evlilik kalıcı hale getirilebilir. Bu başarılamadığı takdirde ise evliliğin taraflara can sıkıntısı dışında bir şey vadedebilmesi pek mümkün gözükmemektedir.³⁵² Can sıkıntısına dayalı bir birlikteliğin süreklilik sergilemesi ise oldukça düşük bir ihtimaldir. Nitekim Alper Hasanoğlu’nun şu tespiti sözü edilen düşük ihtimalin neticesine oldukça net bir ışık tutmaktadır: “Evlilik kurumunun, birlikteliklerin temelini akıl değil

352 Hasanoğlu, *Aşkın Halleri: İkili İlişkilere Farklı Bir Bakış*, 120.

de aşk ve haz üzerine dayandırmaya başlamasından beri evli çifti ayıran ölüm değil de eşlerden biri olmaya başlamıştır; aşk ve haz üzerine kurulan başka bir ilişkiye başlamak üzere. Yeni bir yanılığa...³⁵³

B. Modern Ailede Yeni Roller

Modern dönemde kadın ve erkeğin aile birliği oluşturmasında klasik dönemin değerlerinin yanı sıra yeni değerlerin de etkili olduğuna işaret ettik. Ancak aile kurumu açısından gündeme gelen yenilikler yalnızca onun kuruluşu aşamasında ortaya çıkmamaktadır. İnşa edilen aile birliğinin sürdürülmesi sürecinde tarafların üstlenmeleri beklenen ve bir şekilde üstlendikleri rollerde de klasik döneme nispetle bazı değişiklikler söz konusudur. Şimdi bu değişikliklerin ardında yatan nedenlere ve onların mahiyetine biraz daha yakından bakalım.

Klasik aile yapısı kendi döneminin ideal siyasal yapısı ile uyumlu biçimde tasavvur edilmiş ve geliştirilmiştir. Buna göre, nasıl ki bir ülke mutlak güç ve yetki sahibi tek bir hükümdar tarafından idare edilmeli ise aile de benzer şekilde mutlak güç ve yetki sahibi bir aile reisi tarafından idare edilmeliydi. Hem hükümdarın hem de aile reisinin gücünü ve yetkisini sınırlayabilecek tek etken adaletti. Adaletle riayet ettikleri sürece her ikisi de tüm tasarruflarında serbestti. Toplumların ideal siyasi örgütlenme biçimlerinin aile yapısını şekillendirmesi olgusu bugün için de geçerlidir. Modern aile de modern ideal siyasî yapıya göre şekillenmektedir. Fakat günümüz ideal siyasî yapısı mutlak monarşiden epeyce uzaklaşıp demokratik bir biçime bürünmüştür. Devletler farklı düzeylerde de olsa artık demokrasi ile idare edilmektedir ve toplumsal ilişki biçimleri de yine şu ya da bu ölçüde demokratikleşmiştir. Bunun sonucunda, demokratik siyasal yönetimler çağında vücut bulmuş bir aile tipi olan modern ailedeki ilişkiler de belirli ölçülerde demokratik

353 Hasanoğlu, *Aşkın Halleri: İkili İlişkilere Farklı Bir Bakış*, 126.

bir görünüm kazanmıştır, kazanmaya da devam etmektedir. Nitekim klasik dönem aile yönetimi aile reisi olan erkeğin tayin ve idare ettiği bir “iş bölümü”ne dayanmakta iken (monarşik); günümüz aile yönetimi erkek ile kadının ve hatta giderek artan oranda çocukların birlikte söz sahibi olduğu bir “ortaklık”a dayanmaktadır (demokratik). Peki, bu “çok ortaklı” modern aile kurumu hala daha bir aile reisine ihtiyaç duymakta mıdır? Evet, duymaktadır!

Kurumsal ilişkiler temelde ya tarafların eşitsizliğine dayanır ve bir yanda emreden diğer yanda da emredilen(ler) vardır (klasik) yahut da tarafların eşitliğine dayanır ve her iki yanda da ortaklar vardır (modern). Yalnız, ilk akla geldiğinin aksine sadece eşit ortaklardan oluşan bir kurumda dahi işlerin yürüyebilmesi için nihai noktada görüşü/kararı daha belirleyici olan ve tartışmalı konularda belirsizliğe son vermesi gereken bir taraf bulunmak zorundadır. Bu, kurumların ve kurumsal yapıların doğasının bir gereğidir. Aksi takdirde söz konusu kurum ya da kurumsal yapı bir müddet sonra son bulacaktır. O halde, şayet aile de bir kurumsa, modern dönemde görüldüğü gibi kurumsal yapısı eşit ortaklardan oluşan demokratik bir ilişki ağına dayansa bile yine de orada son sözü söyleyecek birine ihtiyaç vardır. Asıl soru bunun kim olacağıdır.

Klasik “Aile Reisi”nin Aileyi Terki

Klasik aile yapısında son sözü söyleme yetkisi, zaten emretme konumunda bulunan ve yerine göre koca, baba yahut efendi olan erkeğe aitti. Erkeği böylesi bir yetkiye uygun kılan özellikleri ise en temelde dörde indirgenebilir: Fiziksel iktidar, ekonomik iktidar, zihinsel iktidar ve cinsel iktidar.

Aileyi dışarıdaki tehlikelerden korumak ve gerektiğinde silah kullanmak, açıktır ki, yalnızca erkeğin yapabileceği veya erkeğin daha iyi yerine getirebileceği bir görevdi. Başka bir deyişle “erkek ailenin kolu ve bileği” idi. Kol ve bilek olan erkeğin ailede üstlenebileceği iki ana rol olabilirdi: Aile hizmetçiliği/bekçiliği ya da aile reisliği.³⁵⁴ Nitekim, diğer üç özellikle birleştiği taktirde erkek ailenin reisi olmuştur.

Erkeği ailede nihai otorite yapan ikinci ana özelliği ise ekonominin ona bağlı olmasıydı. Dışarıdaki dünya ile irtibat kuran ve hem kendisinin hem de ailesinin hayatta kalması için o dış dünyada ekonomik kazanç elde eden, ezcümle eve ekmek getiren erkekti. Dolayısıyla, ailenin ekonomik olarak erkeğe bağımlı olması, doğal olarak, erkeği asıl yetkili konumuna yükseltmişti.

Üçüncü özellik, erkeğin daha akıllı/zeki kabul edilmesiydi. Elbette akıl ve zeka kadında da vardı. Ancak bunların türlerinin farklı olduğu varsayılmaktaydı. Nitekim erkeğin düşünme becerilerinin sahip olduğu “genişlik”, “tarafsızlık”, “teselsül/sebepleri takip edebilme” gibi özelliklerin onu aile içinde yönetme pozisyonu için daha uygun hale getirdiği kabul edilmekteydi. Öte yandan kadının ise akıl ve zeka yetenekleri bulunsa dahi duygu yönünün ağır bastığı, duygusal bir varlık olduğu ve hatta bu duygusallığının düşünme becerilerini bile etkilediği öne sürülmekteydi.³⁵⁵

Son özellik ise, erkeğin neslin devamını sağlamadaki belirleyiciliği anlamında cinsel iktidarıydı. Erkek, ailesinin ne kadar genişleyeceğine karar verebilmesi ve neslin devam etmesinden birincil derecede sorumlu fail olması hasebiyle aile içinde doğal bir egemenlik hakkı elde etmekteydi.

354 Janet, *Aile: Ahlaki Felsefe Musahabeleri*, 57.

355 Janet, *Aile: Ahlaki Felsefe Musahabeleri*, 58-59.

Klasik dönemde erkeği kadın karşısında üstün kıldığı ve onu ailede son söz sahibi olmaya daha uygun hale getirdiği düşünülen bu gerekçeler modern dünyada da geçerliliğini sürdürmekte midir? Sırasıyla bakalım ve önce zihinsel iktidarı yani akıl gücünü ele alalım.

Bugün örgün ve yaygın eğitim kadın-erkek herkesin hemen hemen eşit faydalandığı haklardır. Kadın ve erkek benzer eğitim aşamalarından geçmekte, benzer diplomaları almaktadır. Bu diplomalar sayesinde üst düzey zihinsel beceri isteyen işlerde erkekler kadar kadınlar da çalışabilmekte ve kadınlar da erkekler kadar büyük-küçük işletmeleri, şirketleri, holdingleri, kamu ya da özel fark etmeksizin kurumları rahatlıkla ve başarılı bir şekilde yönetebilmektedir. Böyle bir ortamda erkeğin zihinsel becerilerinin kadından üstün ve onun zihinsel yeteneklerinin kadına nispetle yönetim için daha uygun olduğu iddiası havada kalmaktadır. Şayet bu iddia sürdürülecekse, bunun için son dönemde artan kadın ve erkek beyninin yapısına ve işleyişine yönelik çalışmalara bakmak gerekmektedir. Ne var ki bu çalışmalar da henüz bir cinsin yapıp diğerinin yapamayacağı işler hakkında bize net ve kesin sonuçlar verebilecek düzeyde değildir.

İkinci inceleyeceğimiz özellik ekonomik iktidardır. Günümüzde erkeklerin çalışıp da kadınların çalışmadığı iş kolu hemen hemen bulunmamaktadır diyebiliriz. Dahası, herhangi bir iş kolunda kadınların çalışmadığı görüldüğünde bunun nedeni, birkaç istisna dışında çoğunlukla ya kişinin tercih etmemesi ya da o iş kolu piyasasını elinde tutan erkeklerin henüz kendi egemenlik alanlarından vazgeçmeyi düşünmemeleridir. Şu halde, erkekler kadar kadınlar da para kazanabilmekte ve eve ekmek getirebilmektedir. Kadınların da eve ekmek getirdiği bir toplumda erkeğe ekonomik güç atfedebilmenin ancak iki yolu olabilir: Ya erkeklerin daha iyi gelir getiren işlerde çalışıyor olması ya da iş piyasasında benzer işler karşılığında erkeklerin aldıkları ücretlerin hala

daha kadınlardan yüksek olmasıdır. Her iki seçenek de bir vakıa olmakla birlikte, bu şartlar her geçen gün kadınlar lehine eşitlenmektedir. Dolayısıyla ilki gibi ekonomik güç de bugün ailede erkeğe mutlak manada bir üstünlük, tartışmasız bir son söz hakkı sunmamaktadır.

Üçüncü özellik fiziksel iktidardır. Evet, doğal olarak erkekler kadınlardan fiziksel anlamda daha güçlüdür ve bu farklılığın yakın zamanda değişmesi de pek mümkün gözükmemektedir. Ancak mesele bugün ailenin böylesi bir fiziksel güce ne derece ihtiyaç duyduğudur. Çünkü klasik dönemde fiziksel güçten kasıt ağır eşya kaldırmak değil, aileyi düşmanlara karşı savunmak ve gerektiğinde bunun için silah kullanmaktı. Halbuki bugün, özellikle de şehirlerde ve kasabalarda hiçbir ailenin karşısında kendisini savunmak zorunda olduğu düşmanlar yoktur. Dahası, istisnai durumlar dışında, kimsenin silah bulundurma ve kullanma izni de yoktur. Ailenin ya da ferdin canını savunma sorumluluğu artık bizzat devletin asayişini sağlamakla görevli kolluk kuvvetlerindedir. Öyleyse, sırf ailesini düşmanlardan koruyabilir ve silah kullanabilir diye erkeğin ailede son söz sahibi olması gerektiğini iddia etmek de tıpkı diğer seçenekler gibi günümüzde çok da savunulabilir değildir.

Modern öncesi dönemde erkeğin ailedeki mutlak egemenliğini meşrulaştıran özelliklerden son bakacak olduğumuz cinsel iktidardır. Günümüzde erkeğin cinsel iktidarı da sarsılmıştır ve sarsılmaya devam etmektedir. Buna yol açan üç ana neden bulunmaktadır. Onlardan ilki ve en önemlisi, doğum kontrol yöntemlerinin artık ileri derecede gelişmesidir. Bu sayede kadın artık bir nevi kendi bedeninin hakimi haline gelirken, neslin devamı konusunda erkeğin tasarruf sahası hemen hemen kaybolmuştur.³⁵⁶ İkinci ana neden, zaten çekirdek hale gelen ailenin bunun da bir adım ötesine geçerek neredeyse yalnızca anne, baba ve bir çocuktan oluşan “atom aile”ye dönüşmesidir. Daha da ilerisi, günü-

356 Hasanoğlu, *Aşkın Halleri: İkili İlişkilere Farklı Bir Bakış*, 181.

müzde artık “gönüllü çocuksuzluk” yaklaşımının varlığı söz konusudur. Buna göre kadın ve erkek kurdukları ailede kendi iradeleriyle çocuk sahibi olmamayı tercih etmekte ve ailelerini gönüllü biçimde çocuksuz sürdürmektedir.³⁵⁷ Zikredilen bu iki gelişmenin erkeğin cinsel iktidarı açısından önemi, çocuk sayısının sınırlanmasında yahut çocuksuzluk durumlarında -erkeğin de isteği bu yönde olsa dahi- nihai kararı veren/vermesi gereken kişinin doğum kontrol yöntemlerini uygulayacak/uygulatacak tarafta yer alan kadın olmasıdır. Çünkü, burada söz konusu olan eşler arasında cinsel münasebetin ortadan kalkması değil, aksine bu münasebetin son kertede kadının tercih ve eylemleri nedeniyle çocukla sonuçlanmamasıdır. Dolayısıyla bu da erkeğin karar yetkisinin kaybolması anlamına gelmektedir. Üçüncü ve sonuncu ana neden ise, “sperm bankacılığı”nın ortaya çıkışıdır. Her ne kadar sperm bankacılığı bizim ülkemizde kanunen yasaksa da dünyada ve özellikle de Amerika, İngiltere, Almanya ve Danimarka gibi ülkelerde yasal bir hizmettir. Böylesi bir hizmetin varlığının da erkeğin aile içindeki cinsel iktidarını ve bu iktidara dayalı aile içi egemenlik hakkını ortadan kaldıracığı aşikardır.

Yukarıda saydığımız tüm bu nedenler dikkate alındığında modern çağın erkek cinsi için büyük oranda bir “iktidar kaybı çağı” olduğunu ifade edebiliriz. Nitekim son yüz elli yılda yaşanan ve bizim de kısaca özetlediğimiz gelişmeler erkeğin klasik dönemde sahip bulunduğu fiziksel, ekonomik, zihinsel ve cinsel iktidarı fiiliyatta hemen hemen ortadan kaldırmış gibidir. Başka bir deyişle, günlük yaşamın akışında erkeğin geçmiştekine benzer şekilde bir “mutlak iktidar”ının görünür olduğunu söyleyemeyiz. Şayet geçmişteki o iktidardan hala daha arta kalan bir şeyler varsa da her geçen gün bunların da yok olduğunu rahatlıkla dile getirebiliriz.

357 Gönüllü çocuksuzluk olgusuna dair önemli bir çalışma için bk. Amy Blackstone, *Gönüllü Çocuksuzluk: Aileyi Baştan Tanımlayan ve Yeni Bir Bağımsızlık Çağı Yaratılan Hareket*, çev. Hilal Dikmen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2023).

Reislikten Yöneticiliğe: Modern Ailede Erkeğin Rol Değişimi

Çizdiğimiz tablo bize ailenin eski “reis”i olan erkeğin fiili durum itibariyle bu makamını kaybettiğini veya kaybetmek üzere olduğunu ve modern aile kurumunun artık “reis”siz bir yapıya doğru evrildiğini göstermektedir. Bu, olandır. Elbette bir de olması gerekenden bahsedilmelidir. Çünkü daha önce de ifade edildiği gibi, bir kurum olması hasebiyle aile, nihai karar mercii bir kişinin varlığına daima ihtiyaç duyar. Böylesi karar mercii olmaya en uygun kişi, yaşanan bütün gelişmelere rağmen, hala daha erkektir. Bunun birkaç nedeni bulunmaktadır.

İlk neden şudur: Erkek iktidarı fiiliyatta ve günlük yaşamın pratiklerinde yok olmaya yüz tutmasına rağmen kültürde ve ortak toplum hafızasında kuvvetini korumaya devam etmektedir. Bu da her ne kadar görünülüğü ve uygulanırlığı azalsa da erkeğin ailede son söz sahibi “kabul edildiği”ne işarettir. İkincisi ise şudur: Klasik dönemde erkeğin fiziksel gücünün yerine getirmesi beklenen “aileyi düşmana karşı korumak” ve gerektiğinde “silah kullanmak” gibi görevler bugün artık devlet kurumlarınınca icra edilse de yine de erkeğin fiziksel gücünün aile için gerekli olduğu gerçeği bütünüyle yok olmamıştır. Bugün de aile kurumunun farklı “güvenlik” ihtiyaçları söz konusudur ve bir “koca” ve “baba” olarak erkek hala daha aile içinde bu ihtiyaçları karşılaması gerektiği düşünülen öncelikli figürdür.

Öyleyse bu gerekçelere bakarak diyebiliriz ki zihinsel, ekonomik ve cinsel iktidarı zayıflamasına rağmen erkek, bir şekilde korumayı sürdürdüğü fiziksel iktidarı ve onun yanında kültürün de kendisine desteğini henüz yitirmemiş olması dolayısıyla hala daha ailede son sözü söylemeye en uygun kişidir. Ancak bu yeni durumda erkek artık eski “reislik” makamında da değildir. Bunun yerine ortaklık üzerine inşa edilmiş, demokratik biçimde işleyen ve kararların birlikte alınmasına

dayalı ilişki ağına sahip bir kurumu idare eden en üst yönetici konumundadır. Dolayısıyla erkekten beklenen de eski reislik makamına uygun davranış biçimlerini unutup bırakması ve bunun yerine yeni yöneticilik konumuna münasip şekilde davranmasıdır.

Bu kitap bölümünün elbette ki modern erkeklere aile yöneticiliği dersleri vermek gibi bir maksadı bulunmamaktadır. Bununla birlikte, aile idaresi sürecinde gözetildikleri vakit içinde yaşadığımız yeni dönemde hane içi huzura katkı sağlayacak birkaç önemli hususa dikkat çekilebilir. Şüphesiz burada kaydedilenlerin tamamı erkeğin kadına karşı olduğu gibi aynı zamanda kadının da erkeğe karşı gözetmesi gerekli ilkeler, davranış şekilleri ve tutumlar olarak anlaşılmalıdır.

Modern aile hakkında konuştuğumuzda yöneticinin kendisine hareket noktası olarak belirlemesi gerekli en temel ilke şudur: Ailede düşünce, duygu ve davranış birliği sağlamak. Hane fertleri arasında düşünce, duygu ve davranış bakımından ne derece ortaklık varsa, ortada da o derece yetkin, ideal ve uzun ömür sürebilecek bir aile vardır. Yöneticinin bu ilkeyi hayata geçirmek için atacağı iki adım bulunmaktadır. O adımlardan ilki de karşı tarafı dinlemektir. Yönetici yani erkek, modern aileyi idare edebilmek için karşı tarafı yani kadını ve çocukları samimiyetle ve aktif biçimde, ne dediklerini önemseyerek dinlemeyi öğrenmek zorundadır. Yöneticinin, samimi ve aktif dinleme becerisi edindikten sonra kazanması yahut sergilemesi gerekli bir diğer nitelik, atması gereken ikinci adım istişaredir. Erkek, önce kadının ve sonrasında da yaşları uygunsa çocuklarının fikirlerini ciddiye almalı ve aileyi ilgilendiren, ailenin menfaat ya da zararının söz konusu olduğu durumları onlarla müzakere etmelidir. Yönetici bu iki adımı, karşı tarafı dinleme ve onlarla istişare etme adımlarını atarsa, aile içi ilişkilerin yönetiminde “ben

ne dersem o olur” tavrını değil de “biz ne dersek o olur” yaklaşımını hakim kılmış olur. Böylelikle de ailede hakiki manada düşünce, duygu ve davranış birliği sağlanır.

Yöneticinin aileyi idarede gözeteceği ikinci ilke, dayanışma ruhu kazandırmaktır. Aile içinde dayanışmayı sağlamak için yöneticinin atacağı ilk adım hane halkının ihtiyaçlarını elden geldiğince karşılamaktır. Yalnız, ihtiyaç kavramının sadece maddi nitelikli şeyleri kapsamadığı ve günümüz dünyasında duygusal ihtiyaçların eklemek, su gibi olduğu hatırdadır tutulmalıdır. Bu duygusal ihtiyaçların karşılanması için yapılacakların başlıcaları da şunlardır: Empati kurmak, sevgiyi göstermek (sadece hissetmek değil!), sabrın seviyesini yükseltmek ve sesin seviyesini ise alçaltmak. Yöneticinin bu ilke çerçevesindeki ikinci adımı ise, ailenin tüm fertlerinin dışarıya yani hane dışındaki dünyaya karşı her ne olursa olsun birlikte hareket etmelerini sağlamaktır.

Takip edilecek bir başka ilke, erkeğin aile içinde herhangi bir alanda veya nitelikte diğerleriyle rekabetten uzak durmasıdır. Aynı şekilde kadının da! Çünkü rekabet ister istemez kıskançlığı artırır ve empati becerisini yok eder. Bunun sonucunda da ortaya tarafların birbirine karşı zulmetmesi olgusu çıkar. Zulüm, hakkı hak sahibine vermek anlamındaki adaletin yokluğudur ve bu kötü haslet aile içinde belirildiğinde en başta zikrettiğimiz birinci ve temel ilke yani “ailede düşünce, duygu ve davranış birliğini sağlama” ilkesi ortadan kalkar. Aile içinde rekabetin oluşmaması ve sonu aile birliği açısından iyi bitmeyecek bir yola girilmemesi için yapılacak birçok şey bulunmakla birlikte, onlardan en önemli üç tanesini şöyle tespit edebiliriz: İlki, tarafların birbirlerinin gururunu incitmemeye özen göstermesidir. İkincisi, küçük-büyük her şeyden doğabilecek tartışmaların hararetinin artmaması için tarafların

öfkeyi yutma becerisi geliştirmesidir. Üçüncüsü ise yaşanan kötü olaylar karşısında hiçbir şekilde ilk adımın karşıdan beklenmemesi, taraflardan birinin hemen inisiyatif alıp durumu düzeltmeye yeltenmesidir.

Yönetici olarak erkeğin sıkı sıkıya bağlı kalması gerekli bir diğer ilke ise aile servetinin idare yetkisini bütünüyle kendisinde görmemesidir. Başka bir deyişle erkek, aile servetinin yani hane kasasına düzenli yahut düzensiz biçimde giren maddi varlıkların sarf edilmesinde, paraların harcanmasında kadınla ve gerektiğinde de çocuklarla ortak karar almaya ve onlarla fikir birliği içinde hareket etmeye azami derecede dikkat etmelidir. Bu ilkenin uygulanmasında yani gelirin nereye, nasıl ve ne kadar harcanacağını ortaklaşa belirleme konusunda eşlerden her ikisinin birden çalışıp çalışmamasının veya kazancın aile kasasına kimin vasıtasıyla geldiğinin hiçbir önemi yoktur.

Modern aile, klasik dönem ailesine göre çok sesliliğe daha müsait ve idaresi daha zor bir kurumdur. O nedenle de yukarıda saydıklarımızı, en yalın ifadeyle, idaresi böylesine zor bir kurumu yönetme sürecinde yönetici olacak kişiye yani erkeğe yardımcı olabilecek bazı temel ilkeler olarak değerlendirebiliriz. Yalnız şunu tekrar hatırlatmak gerekir: Her ne kadar bu ilkelere riayet öncelikle yöneticiden beklenmekte ise de ailenin diğer fertleri ve özellikle kadın da aynı ilkeleri dikkate almaktan sorumludur. Nitekim modern aile kurumlarının uzun süre ayakta kalabilmeleri ancak ve ancak yönetici ile diğer ortak(lar) arasındaki bu karşılıklı dikkatle, hassasiyetle mümkündür. Peki, erkek eskiyi yani eşit olmayanlardan kurulu klasik ailede oynadığı “reis” rolünü unutmaz ve yeniyi yani eşit olanlardan kurulu modern ailede oynaması beklenen “yönetici” rolünü benimsemezse ne olur? Bu durumda, benzerlerini hemen her gün görüp duyduğumuz şekilde modern ailenin yıkılma süreci başlar ve maalesef, modern ailelerin yıkılması klasik ailelerin yıkılmasından çok daha hızlı gerçekleşmektedir.

3. Değerlendirme

Çalışmamızın ilk bölümünde uzun bir tarihsel geçmişe sahip bulunan aile kurumunun modern dönem öncesinde hangi gerekçelerle inşa edildiğini, inşası sonrasında bu kurumda yani ailede kimlerin yer aldığını ve son olarak da ailenin kurucusu olarak erkeğe ve hane içi yönetimden sorumlu olarak kadına hangi görevlerin yüklendiğini ortaya koyduk. Ancak modern dönem, hemen her toplumun siyasal, ekonomik, dini, ahlaki, kültürel ve sosyal hayatında önemli değişim ve dönüşümlere sebebiyet vermiştir. Söz konusu değişim ve dönüşümlerden her toplumsal kurum gibi aile kurumu da olumlu yahut olumsuz biçimde etkilenmiştir. O nedenle ailenin modern dönemde ayrıca incelenmesi ve klasik döneme nispetle nelerin aynı kaldığının ve nelerin ise yerinden olduğunun belirlenmesi gerekti. Bu türden bir belirlemeyi sağlayabilmek için de çalışmamızın ikinci bölümünde bu kez modern aileyi mercek altına aldık.

İkinci bölüm çekirdek ailenin ortaya çıkışıyla başlamakta ve kadın ile erkeğin birbirine evlilik bağıyla bağlanmalarındaki yeni maksatlara ışık tutmaktadır. Buna göre, klasik dönemde herhangi bir evliliğin ancak ikincil derecede faydaları olarak görülebilecek duygusal destek, cinsel tatmin, kişisel değer hissi, ekonomik güvenlik ve aşk gibi olgular yeni dönemde evliliğin asli/birincil amaçları haline gelmiştir. Özellikle de sonuncu sırada bulunan aşka yönelik yaklaşımdaki dönüşüm dikkat çekicidir. Modern dönem öncesinde aileyi kuracak unsurlar arasında yer alması hemen hemen hiç düşünilemeyecek olan aşk, çağımızda artık neredeyse evliliğin yegane temeli olarak görülmektedir yahut ifadeyi biraz daha yumuşatacak olursak, evliliğin yegane temeli olması hayal edilmektedir.

Modern dönemde yuvanın kuruluşunda etkili olan faktörlerin kendileri yahut öncelik sıralaması değişince hem inşa edilen aile yapısında hem de o yapıda bir araya gelen tarafların birbiriyle ilişkisinde ve rollerinde de bazı farklılıklar ortaya çıkmıştır. Nitekim aile artık başında bir reisi bulunan, o reisin yani erkeğin eşit olmayan aile üyelerini idarede mutlak yetkili olduğu ve üyeleri arasında da emreden-emredilen ilişkisinin sürdürüldüğü bir kurum olmaktan çıkmıştır. Bunun yerine aile, başında bir yöneticisi bulunan, o yöneticinin -ki yine erkektir- eşit olan aile üyelerini belirli sınırlar ve sınırlamalar dahilinde idare ettiği ve üyeleri arasında da ortaklık ilişkisinin sürdürüldüğü bir kurum haline gelmiştir.

Aile kurumunun yapısal bir dönüşüm geçirmesi dolayısıyla, kurumun yöneticisi olarak erkeğin de ailenin birliğini sürdürebilmek adına yeni bazı ilkeleri kendisine rehber edinmesi gerekmektedir. Bunları kısaca şöyle ifade edebiliriz: Ailede düşünce, duygu ve davranış birliği sağlamak; aileye dayanışma ruhu kazandırmak; aile içi rekabetten uzak durmak; ve aile servetinin idaresinde diğer fertlerin görüşlerini de dikkate almak. Elbette aile denilen kurumun iyi idare edilebilmesi ve aileye süreklilik kazandırılabilmesi için başka nitelikler, davranış şekilleri ve yaklaşım tarzları da gerekmektedir. Ancak, kanaatimizce bu saydıklarımız birer ilke olmaları bakımından aileyi idare sürecinde büyük yol kazalarını önlemeye yardımcı olacaktır.

Sonuç olarak, klasik ve modern biçimleriyle aile kurumunu incelediğimiz bu çalışmamız bize şu üç temel hususu göstermiştir. 1. Sürekli dillendirildiği gibi aile kurumu çökmemiştir ve yakın zamanda çökeceğe de benzememektedir. 2. Her toplumsal kurum ancak kendi zamanının şartlarına uygun değişimler yaşayarak varlığını devam ettirebilir; nitekim günümüzün aile kurumu da tam olarak böyle yapmaktadır. 3.

Ailenin özünü her devirde “yaşam birlikteliği” denilen şey oluşturmuştur ve bugün de o öz yerli yerinde durmaktadır. Değişen tek şey, yaşam birlikteliğinin kurulma ve sürdürülme şekline dair detaylardır.

Kaynakça

Aksu, İbrahim. "Hane İçi Rollerini Bağlamında Erkeğin Otoritesi". İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler. Ed. M. Sait Uzundağ ve diğeri. 75-98. Ankara: Gece Kitaplığı, 2021.

Aristoteles. Politika. çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 3. Baskı, 2021.

Aydın, Mehmet Akif. "Aile". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. II/196-200. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, II/199.

Bilmen, Ömer Nasuhi. İslam Ahlakı. İstanbul: İ.H. Küçük Vakfı, 2019.

Birgül, M. Fatih (ed. ve çev.). Aşk Risâleleri. İstanbul: Sır Yayıncılık, 2000.

Blackstone, Amy. Gönüllü Çocuksuzluk: Aileyi Baştan Tanımlayan ve Yeni Bir Bağımsızlık Çağı Yaratan Hareket. çev. Hilal Dikmen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2023.

Cassirer, Ernst. Jean-Jacques Rousseau Meselesi. çev. Nur Küçükük. İstanbul: Beyoğlu Kitabevi, 2023.

Güler, İlhami. Sabit Din Dinamik Şeriat. Ankara: Ankara Okulu, 6. Baskı, 2019.

Hasanoğlu, Alper. Aşkın Halleri: İkili İlişkilere Farklı Bir Bakış. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 4. Baskı, 2022.

Houser, R.E. (ed. ve çev.). The Cardinal Virtues: Aquinas, Albert, and Philip the Chancellor. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2004.

İbn Bahtışû. Tıp Sanatı ve Nefsin Halleri. çev. Abdülkadir Coşkun. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

İmam Gazâlî. İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn. çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 4. Baskı, 1975.

Janet, Paul. Aile: Ahlakî Felsefe Musahabeleri. çev. Halil Türkmen. İstanbul: Yy., 1937.

Karaköse, Rukiye. Ailede Mutluluk Rehberi. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.

Kierkegaard, Soren. Evliliğin Estetik Geçerliliği. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.

Kierkegaard, Soren. İtirazlara Cevaben Evlilik Üzerine Muhtelif Gözlemler. çev. Nur Beier. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.

Martin, Mike W.. Everyday Morality. Belmont: Wadsworth Publishing Company, 2. Baskı, 1995.

McClure, Laura K.. Klasik Antikitede Kadınlar. çev. Gülşah Günata. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2023.

Russel, Bertrand. Evlilik ve Ahlak. çev. Ender Gürol. İstanbul: Varlık Yayınları, 2. Baskı, 1997.

Swain, Simon. Romadan İslam'a Ekonomi, Aile ve Toplum. çev. Yusuf Sami Kamadan. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022.

Tûsî, Nasîruddîn. Ahlâk-ı Nâsirî. çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

Uludağ, Süleyman. Sufî Gözüyle Kadın. İstanbul: İnsan Yayınları, 6. Baskı, 2014.

Yahyâ b. 'Adî. Tehzîbu'l-ahlâk (Ahlak Eğitimi). çev. Harun Kuşlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Genel Kaynakça

Adler, Alfred. İnsanı Tanıma Sanatı. çev. Şelale Başar. İstanbul: Dergah Yayınları, 3. Baskı, 1981.

Baruch, Dorothy Walter ve Miller, Hyman. Evlilikte Cinsellik. İstanbul: Remzi Kitabevi, 4. Baskı, 2001.

Cicero. İyi ve Kötü Şeylerin Gayeleri Üzerine. çev. C. Cengiz Çevik. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022.

Orman, Sabri. İktisat, Tarih ve Toplum. İstanbul: Küre Yayınları, 2001.

Platon. Aşıklar. çev. Eyüp Çoraklı. Felsefe Arkivi 32 (İstanbul 2008), 93-116.

Proudhon, Pierre-Joseph. Aşk ve Evlilik. çev. Buket Şahin. İstanbul: Öteki Yayınevi, 2017.

Pseudo-Aristoteles. Oikonomika: Antik Dönemde Ekonomi Kavramı Üzerine I (Genel Değerlendirme). çev. ve değerlendirme: Burak Takmer. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016.

Smith, Nicholas D.. "Kadınların Doğası Hakkında: Platon ve Aristoteles". çev. Aylin Çankaya. Özne: Felsefe ve Bilim Yazıları 10/18 (Bahar 2013), 85-96.

Tarhan, Nevzat. Evlilik Psikolojisi. İstanbul: Timaş Yayıncılık, 2010.

Yalazı, Esra ve Küçükler, Sultan Deniz. "Ksenophon'un Oikonomikos Adlı Eserinde Evlilik ve Kadına Yaklaşım". Archivum Anatolicum 9/2 (2015), 57-90.

Cinsiyet ve Cinsellik Tartışmalarına İslam Perspektifinden Bakış

Prof. Dr. İshak Emin AKTEPE³⁵⁸

Cinsiyet ve cinsellik, hayatın temel dinamikleridir. Tabiattaki yaşam döngüsü, canlıların farklı cinsler halinde olmalarına dayandırılmış; hayatın sürekliliği, üremek için karşıt cinslerin cinsel birlikteliklerine ya da ürettikleri parçacıkların buluşmasına bağlanmıştır. Canlılık, doğum, yaşam ve ölüm arasında geçen süreçtir. Bu sürecin başlangıcı, karşıt cinslerin cinsellik ihtiyacına ve arzusuna istinat etmektedir. O halde hiç kuşkusuz cinsiyet ve cinsellik kavramları, insan hayatının en mühim konuları arasındadır. İnsan hayatını, Allah'ın çizdiği çerçevede yaşatma amacı taşıyan İslâm dini, cinsiyet ve cinsellik konularını da işlemiştir. Çünkü İslâm, hayatın dinidir.

Cinsler farklı özelliklere sahip kılınmıştır. Eril canlılar ile dişiller arasında pek çok açıdan farklılıklar söz konusudur. Güç, görünüm, kabiliyet ve duygu gibi birçok noktada eriller ile dişiller arasında keskin ayrışmalar vardır. Kimi alanlarda eriller öndeyken kimilerinde dişiller daha baskındır. Cinsler arasındaki bu farklılaşma insan hayatının bütününe etki etmekte ve cinslerin rol paylaşımını belirlemektedir. Canlı varlıklara bütüncül bir bakış, cinsler arasındaki belirgin ayrışmanın tam anlamıyla bir hakikat olduğunu gösterecektir. Sonuç olarak cinslerin birbirinden farklı olduğu gerçeği inkâr-ı gayr-ı kabil bir gerçektir. İslâm da zaten bütünüyle gerçekliğin dinidir.

Cinsellik, cinslerin fitrî ihtiyacı ve arzusudur. Bütün karşıt cinste canlılar, birbirleriyle cinsellik yaşamaya meyillidir. Cinslerin tabiatında cinsellikle alakalı salgılar ve fiziksel dizayn mevcuttur. Hatta cinsellik sadece cinsel organlarla ilgili değil bütün vücutla ve hatta duygularla alakalıdır. Yani cinsellik cinslerin bütün varlıklarını saran bir konudur. Cinsellik canlıların bütün hayatını etkiler. Cinselliğin sağlıklı ya da sağlıklısız olması canlıların hayatını psikolojik açıdan etkiler. Cinsellikten soyutlanmak karşıt cinslerin birlikteliğini zorlaştırır; hatta anlamsızlaştırır. Bu bakımdan İslâm, cinsellik konusunda da yönlendirmeler yapmıştır. Çünkü İslâm, fitratın dinidir.

1. İslâm'da Cinsiyet

İslâm, hayatın gerçeklerine saygılıdır. Hayat, eril ve dişil iki ayrı cins üzerine kuruludur. Bunun dışında üçüncü bir cins iddiası hayatın gerçekleriyle uyuşmamaktadır. Toplumda üçüncü cins iddiasındaki insanlar, toplam insan nüfusunun çok az bir kısmını teşkil etmektedirler. Yani bu durum, olsa olsa hayatın doğal bir parçası değil; anormal yanıdır. Bir anlamda hastalıktır. İslâm buna da saygı duyar. Çünkü İslâm, varlığın Yaratacısının takdirine inanır. Bu durumun en uygun tarzda düzeltilmesini veya düzeltilmeye çalışılmasını gerekli görür.

Kur'ân'da yer alan kavramlardan biri "zevc"tir. Zevc, eş demektir. Buna göre hayat, Allah tarafından eşlilik üzerine kurulmuştur. Allah, eşler arasında meyil yaratmıştır. Şöyle buyurur: **"Onlara ısınıp 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."**³⁵⁹ Bir başka âyette de erilik ve dişillikçe açıkça vurgu yaparak şöyle buyurur: **"Ey insanlar! Sizi**

bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan, ikisinden birçok erkek ve kadın üretilen rabbinize itaatsizlikten sakının. Adını anarak birbirinizden dilek ve istekte bulunduğunuz Allah'a saygısızlıktan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir.”³⁶⁰ Sonuç olarak İslâm'da cinsler bellidir; erillik ve dişillik esastır; üçüncü cins iddiası sapmadan ibarettir.

Kur'ân'da erillik dişillik olgusu meyveler için de vurgulanmıştır: **“Yeryüzünü enine boyuna uzatan, onda sabit dağlar ve ırmaklar meydana getiren, orada meyvelerin her birinden çift çift yaratan O'dur. Geceyi de gündüzün üzerine O bürüyüp örtüyor. Düşünen insanlar için şüphesiz bütün bunlarda ibretler vardır.”³⁶¹ Benzer bir kullanım Şuarâ sûresinde de şöyle ifade edilmiştir: **“Peki o inkârcılar yeryüzüne hiç bakmazlar mı? Orada her çiftten nice değerli bitkiler çıkarmışlardır.”³⁶² Hâsılı “Allah canlı varlıkları erkekli dişili yarattığı gibi bitkileri de erkekli dişili yaratmıştır. Bitkiler de erkek ve dişi tohumların birleşmesiyle ürün verir. Bazı türlerde erkek ve dişi organlar ayrı bitkilerde olduğu halde çoğunda aynı çiçekte olur. Bunlar Allah'ın kudretini gösteren delillerdir.”³⁶³****

Kur'ân'da bazı âyetlerde “zevc” kavramının hangi anlamda kullanıldığına işaretler söz konusudur. Şûra sûresinde açıkça “zükûr/eril” ve “inâs/dişil” kelimeleri “zevc” ile birlikte kullanılmaktadır: **“Göklerin ve yerin egemenliği Allah'a aittir. O dilediğini yaratır; dilediğine kız çocukları bahşeder, dilediğine de erkek çocukları bahşeder. Yahut erkek ve kız çocuklarını birlikte verir. Dilediğini de çocuksuz bırakır. Şüphesiz O her şeyi bilir, her şeye gücü yeter.”³⁶⁴ Benzer kullanım Necm**

360 Nisâ 4/1.

361 Ra'd 13/3.

362 Şuarâ 26/7. Ayrıca bk. Lokmân 31/10.

363 Hayrettin Karaman ve dğr., *Kur'ân Yolu*, III, 272.

364 Şûra 42/49-50.

sûresinde de vardır: **“Rahime atıldığı zaman nutfeden (embriyo) erkeğiyle dişisiyle iki cinsi yaratan da O’dur.”**³⁶⁵ Sonuç olarak Kur’ân’a göre dünyada çiftten kasıt kesinlikle erillik ve dişilliktir.

A. Âdem

Kur’ân’da ilk insan olarak Âdem’den bahsedilir. Allah Âdem’i yaratmış ve onun meleklerden üstün olduğunu belirtip; meleklerden Âdem’e saygı duymalarını istemiştir. Melekler bu emre uyarak Âdem’e saygı duymayarak İblis kibre kapılıp emre uymamıştır. Bunu takiben Allah, Âdem ve eşini cennete yerleştirmiştir. Âdem ve eşine cennette her istediklerini yiyebileceklerini buyururken sadece bir ağaca yaklaşma yasağı koymuştur. Şeytan Âdem ve eşini aldatmış ve cennetten kovulmalarına sebep olmuştur.³⁶⁶ Buraya kadar anlatılanlarda konuyla bağlantılı olan husus “Âdem ve eşi” denilerek iki kişilik ilişkiden bahsediliyor olmasıdır.

B. Havvâ

Kur’ân’da Havvâ adı geçmez. Bir önceki başlıkta yazıldığı şekliyle Havvâ’ya Âdem’in eşi olarak atıf yapılır. Havvâ adı hadis rivayetlerinde bulunur. Rivayetlere göre Havvâ kadınların ilk atasıdır: **“Allah Âdem’i yarattıktan sonra onun kısa kaburga kemiğinden de Havvâ’yı yaratmıştır.”**³⁶⁷ Hâsılı Havvâ rivayetlere göre Âdem’in eşidir. Kur’ân ve hadisler açısından bakıldığında üçüncü bir cinsiyet yoktur.

³⁶⁵ Necm 53/45-46. Ayrıca bk. Kıyâme 75/39.

³⁶⁶ Bakara 2/30-36.

³⁶⁷ İbn Mâce, *Sünen*, I, 174.

C. Hünsâ

Cinsiyetinin erkek mi kadın mı olduğu tam anlaşılmayan kişilere hünsâ denilmektedir. Hiç kuşkusuz hemen her toplumda böyle insanlar vardır. Ancak hünsâlık, yine hemen her toplumda istisnâî bir olgu olup yaygın değildir. Yani hünsâlık bir anomalidir; normal değildir; hastalıktır. Hünsâlarda erkeklik ve dişilik organları karışmakta ya da tam gelişmemektedir. Bununla birlikte erkeklik ya da dişilikten biri daha baskın olabilmektedir.

Kur'ân'da hünsâlardan açıkça bahsedilmez. Yalnızca Nûr sûresi 31. âyette kadınların zinetlerini saklamak zorunda olmadıkları kişiler arasında sayılan **“cinsel arzusu bulunmayan başkalarının yardımına muhtaç erkekler”** içinde hünsâların da olabileceğini vurgulayan âlimler olmuştur.³⁶⁸ Fakat burada asıl kastedilenlerin zihinsel engelliler ya da yaşlılar olabileceği yorumu³⁶⁹ kanaatimizce daha uygun düşmektedir.

Hadis kaynaklarında ise erkeklerin kadınlaşmasından kadınların da erkekleşmesinden bahsedilir ve kınanır. Rivayet şöyledir: **“Allah, kadınlaşan erkeklere ve erkekleşen kadınlara lanet eder.”**³⁷⁰ Buna göre İslâm'da erkeklerin ve kadınların diğer cinse benzemesi ya da benzemeye çalışması hoş görülmemektedir.

Bir başka rivayete göre ise Hz. Peygamber'e elini ayağını kınalayarak kadınlara benzeyen bir kişi getirilince onun Medine'nin Nakî adı verilen mahallesine sürülmesini istemiştir. Sahâbenin “Öldürmeyecek miyiz?” sorusuna ise **“Namaz kılanları öldürmem yasaktır”** cevabını vermiş-

368 Taberî, *Câmi*, XIX, 163; Salebi, *Keşf*, VII, 88.

369 Begavî, *Meâlim*, III, 404.

370 İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, V, 319; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 457; IV, 143-144; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 297.

tir.³⁷¹ Tîbî (ö. 743) bu rivayetin şerhinde şunu söylemektedir: “Hünsâlar iki türlüdür: 1) Böylece yaratılıp kendini kadınlaşmaya, kadınlar gibi süslenmeye, konuşmaya ve hareket etmeye zorlamayanlar. Bunlar ne kınanır ne günahkâr olur ne azarlanır ne cezalandırılır. Çünkü mazurdurlar. 2) Kadınlaşmaya, kadınlar gibi durmaya, hareket etmeye, konuşmaya ve süslenmeye kendini zorlayanlar. İşte hadislerde lanetlenen ve kınanan hünsâlar bunlardır.”³⁷²

Bir rivayette de hünsâ bir şahsın Hz. Peygamber’in hanımlarının yanına girip çıktığından bahsedilmektedir. Hz. Peygamber bu durumdan hoşnut olmamış ve onun bir daha hanımlarının yanına girmesini yasaklamıştır.³⁷³

Bir rivayete göre de Hz. Peygamber, “**Hünsâları evlerinize sokmayın**”³⁷⁴ buyurmuştur. Sonuç olarak hünsâ insanların Hz. Peygamber döneminde de olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber’e atfedilen rivayetlere göre böylesi insanlarla iletişim hoş görülmemiştir.

D. Cinsiyet Değişimi

İslâm erkek ve kadın dışında üçüncü cinsiyeti kabul etmediği ya da cinsiyetin belirsiz olduğu halleri hastalık olarak gördüğü için cinsiyet değiştirmeyi değil cinsiyetteki belirsizliği ortadan kaldırmayı onaylar. Buna göre cinsiyet belirsizliği yaşayan kimseler bu durumlarını düzeltip iki cinsten baskın olana ulaşmak adına tıbbî müdahaleler yaptırabilir. Bununla birlikte ortada fizyolojik hiçbir sebep yokken cinsel kimlik

371 Ebû Dâvud, *Sünen*, VII, 288-289.

372 Tîbî, *Kâşif*, IX, 2926.

373 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLII, 103; Ebû Dâvud, *Sünen*, VI, 201.

374 İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, V, 319; Buhârî, *Sahih*, VIII, 171.

bozukluğu yaşayan kimselerin sırf psikolojik sebeplerle tıbbi müdahalelere yeltenmesi kesinlikle uygun bulunmaz. Böylesi kişilerin cinsiyet değiştirme ameliyatı yerine psikolojik tedavi almaları uygun görülür.

Cinsiyet değiştirme konusunda Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından yayınlanan görüş şöyledir:

“Biyolojik cinsiyetine cerrahi müdahalede bulunulan kişiler iki gruptur:

a. Cinsel gelişim bozukluğu olan kişiler (hünsa/interseks):

Bu tarz biyolojik ve genetik hastalıkların tıbben teşhis edilerek hasta üzerinde hormonal veya cinsiyet düzeltme gibi cerrahi tedavi yöntemlerinin uygulanmasında dinen bir sakınca yoktur. Burada esas olan, tıbbi müdahalenin baskın olan genetik ve biyolojik cinsiyeti ortaya çıkarmak üzere yapılmasıdır.

b. Cinsel kimlik bozukluğu (transseksüellik) olan, yani kendisini karşı cinse ait hissedip, karşı cinse benzeme isteği duyan kişiler:

Bu tarz psikolojik rahatsızlıkları gerekçe göstererek cinsiyet değiştirme ameliyatı yaptırmak ise caiz değildir. Bu şekilde bedene yapılan müdahale, hem doktor hem de yaptıran kişi açısından büyük günahtır.

İnsan nesli erkek ve dişi olmak üzere iki ayrı cinsiyette yaratılmıştır. İnsan neslinin devamı da bu nizamla bağlanmışır (Nisâ, 4/1). İnsanın, yaratılıştan sahip olduğu bu cinsiyeti ve fıtratı değiştirmeye çalışması dinen yasaklanmıştır. Zira fıtratı değiştirme girişimlerinin şeytanın bir telkini olduğu Kur'an-ı Kerim'de açıkça bildirilmiştir: “Onları mutlaka saptıracağım, mutlaka onları kuruntulara sokacağım ve onlara emre-

deceğim de (putlara adamak için) hayvanların kulaklarını yaracaklar. Yine onlara emredeceğim de Allah'ın yarattığını değiştirecekler.” (Nisâ, 4/119).

Ayrıca İslam'da karşı cinse benzemek ve bu özentinin/temayülün önünü açacak tutum ve fiiller de yasaklanmıştır. Hz. Peygamber (s.a.s.) de: “Kadına benzemeye çalışan erkeklere ve erkeklere benzemeye çalışan kadınlara Allah lanet etsin.” buyurmuştur (Buhârî, Libâs, 61-62; Ebû Dâvûd, Libâs, 30). Yine Allah Resulü (s.a.s.), kız çocuklara özgü giyecekleri erkek çocuklar üzerinde görünce hoşnutsuzluk gösterip müdahale etmiştir (Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV, 171).

Sonuç olarak, cinsel kimlik bozukluğu olan kişiler, bedenlerine cerrahi müdahale yerine biyolojik cinsiyetlerini kabullenme yolunda psikolojik tedavi yöntemlerine ısrarla devam etmelidirler.”³⁷⁵

İslâm Fıkıh Akademisi de 19-26 Şubat 1989 tarihinde Mekke'de yaptığı toplantılarda erkeğin cinsiyet değiştirip kadın olmasını; kadının da cinsiyet değiştirip erkek olmasını haram olarak nitelemiştir. Bununla birlikte erkeklik ya da kadınlık özelliklerini birlikte taşıyanların tedavi ile baskın vasfı elde etmelerini câiz görmüştür. Hayreddin Karaman da benzer bir görüş serdetmiştir.³⁷⁶

375 <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/Karar/38730/cinsiyet-degistirmek-caiz-midir> (24.02.2023)

376 <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettin-karaman/cifte-cinsiyet-veya-ucuncu-cins-2064746> (25.02.2023)

2. İslâm'da Cinsellik

Cinsellik insanların temel ihtiyaçları arasındadır. Allah insanın fitratına bu duyguyu ve arzuyu koymuştur. Buna göre cinsellikten uzak durmak ya da cinsellik isteğini bastırmak tabii bir davranış değildir. İslâmiyet'te ruhbanlık yoktur.³⁷⁷ Rivayete göre evlenmekten ve cinsellikten uzak durmak (tebettül) yasaklanmıştır.³⁷⁸ Yani İslâmiyet'te böyle bir dindarlık anlayışı yoktur. İnsan fitratına uygun şekilde hem evlenmeli hem cinselliğini yaşamalı hem de dinin gereklerini yapmalıdır. Hatta dindarlık adına cinsel gücü yok etmek (hisâ) de uygun görülmemiş yasaklanmıştır.³⁷⁹ Allah insan neslinin devamını da cinselliğe bağlamıştır. Hâsılı cinsellik, İslâm'ın onayladığı yolla yapılırsa insan hayatının doğal ve vazgeçilmez bir parçasıdır; ayıp değildir; pis değildir; günah hiç değildir; hatta en güzel bir nimettir.

Kur'ân-ı Kerîm hayat ve fitrat kitabı olması bakımından cinsellik konusunu da ele almıştır. Ana hatlarıyla bu konudaki âyetlere şöylece işaret edilebilir:

Cinsel ilişki ancak eşler arasında yaşanabilir; zina edilemez.³⁸⁰

Livata (erkek erkeğe ilişki) haramdır.³⁸¹

Hayız döneminde cinsel birleşme olmaz.³⁸²

Cinsel birleşme ancak Allah'ın emrettiği yerden olabilir.³⁸³

Cinsel ilişkinin şekli konusunda sınırlama yoktur.³⁸⁴

377 Bk. Hadîd, 57/27; Dârimî, *Müsned*, III, 1386.

378 İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, III, 454; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXIII, 359; Tirmizî, *Sünen*, III, 385.

379 İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, III, 453; Buhârî, *Sahih*, VII, 4; Müslim, *Sahih*, II, 1020.

380 Nûr, 24/2.

381 A'râf, 7/81.

382 Bakara, 2/222.

383 Bakara, 2/222. Yani ters/anal ilişki haramdır.

384 Bakara, 2/223. Yani normal ilişki olmak kaydıyla ilişkide şekil sınırlaması yoktur. Bk. Müslim, *Sahih*, II, 1058.

Ramazan geceleri cinsel ilişki yaşanabilir.³⁸⁵

Kişi cariyeleriyle cinsel ilişki yaşayabilir.³⁸⁶

Cinsellik sonrası gusledilir; su yoksa teyemmüm edilir.³⁸⁷

Sonuç olarak cinsellik hayatın gerçeği olması bakımından Kur'an'ın da konusu olmuştur. Eşler arasında tabii yoldan cinsellik yasak da değil ayıp da değildir.

A. Nikâh

Allah'ın varlığının delillerinden biri de insanları, aralarında kaynaşma olsun, birbirlerini rahatlatınsınlar, sevsinler ve birbirlerine merhamet etsinler diye erkekli kadınlı yaratmasıdır.³⁸⁸ Cinsellik için en uygun yol nikâhtır. Rivayete göre Resûlullah fitrî bir ihtiyaç olan cinsellik için gençleri evliliğe teşvik etmiştir: **“Ey gençler! Gücü yeten evlensin. Çünkü evlenmek gözleri de cinsel organı da haramdan daha iyi korur.”**³⁸⁹

Nikâh kadın ve erkek arasında gerçekleşir; yani İslâm'da eşcinsel evliliği yoktur. Neslin devamı da ancak kadın erkek evliliği yoluyla olur. Eşlerin birbirlerine karşı en önemli görevlerinden biri cinsel birleşmedir. Eşlerin cinsel birleşme konusundaki ihmalkârlığı ve eşini reddetmesi kesinlikle hoş görülmez. Hadis kaynaklarında şöyle bir rivayet bulunmaktadır: **“Bir erkek eşini yatağa çağırduğunda kadın yatağa gitmezse ve erkek de eşine kızgın yatarsa melekler sabaha kadar o kadına lanet**

385 Bakara, 2/187.

386 Nisâ, 4/24.

387 Mâide, 5/6.

388 Rûm, 30/21.

389 Humeydi, *Müsned*, I, 216; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 453; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 72.

eder.³⁹⁰ Çünkü eşlerin cinsellik ihtiyaçları ancak birbirleri aracılığıyla karşılanabilir. İki taraf da bu noktada birbirine muhtaçtır. Eşlerin cinsellikten kaçınması ve eşinden uzaklaşması evlilik hayatını ve eşler arasındaki bağlılığı tehlikeye atar. Eşlerin cinselliği birlikte yaşamaları ise sevaptır. Rivayete göre bunu sahâbeye aktaran Resûlullah’a “Nasıl yani! Şehvetimizi gidermemiz de mi sevaptır?” diye şaşkınlıkla yanıt verenlere Hz. Peygamber **“Neden olmasın! O kişi harama yönelseydi günah olmayacak mıydı? O halde helale yöneliyorsa elbette sevap olur”**³⁹¹ buyurmuştur. Sonuç olarak İslâm’da eşlerin cinselliği dahi Allah’ın hoşnutluğunu celbeden bir husustur.

B. Çok Eşlilik

İslâm’da bir erkeğin dört eşli olmasına izin verilmiştir. Konuyla alakalı Kur’ânda şöyle bir âyet vardır: **“Yetimlerin hakkına riayet edemeyeceğinizden korkarsanız, beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın. Haksızlık etmekten korkarsanız tek kadın veya mülkiyetinizde bulunan câriye ile yetinin; bu, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır.”**³⁹² Bu âyet bir erkeğin dört kadınla aynı anda evli olabilmesine imkân vermektedir. Malumdur ki Hz. Peygamber de çok eşliydi. Hatta bu noktada ona özgü bir hükümlerle dörtten fazla eşli olmasına da izin verilmişti.

Çok eşlilik konusunun izaha müsait pek çok yönü bulunmaktadır. Ancak burada konu cinsellik olduğundan çok eşlilik sadece bu veçhisiyle irdelenecektir. Malumdur ki eşler birçok sebeple cinselliği hiç ya da yeterince yaşayamıyor olabilir. Bu durumda elbette eşlerin boşanması bir çözümdür. İslâm boşanmayı da mubah kabul etmektedir. Fakat

390 Ebû Dâvud, *Sünen*, III, 476. Ayrıca bk. Tayâlisi, *Müsned*, IV, 204; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 558.

391 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXV, 376; Müslim, *Sahiḥ*, II, 697.

392 Nisâ, 4/3.

boşanma pek çok sebeple çözüm olmaktan öte daha büyük bir sorun da olabilir. İşte böylesi hallerde çok eşlilik çözümüne de başvurulabilir ki zaten pek çok toplumda çok eşlilik muhtemelen ihtiyaç duyulduğu için vardır. Savaşlar sebebiyle erkek-kadın nüfusunda erkekler aleyhine orantısızlık baş göstermesi, yardıma ve korunmaya muhtaç çocuklu çocuksuz kadınların nüfusunun yüksek olması, ülke nüfusunda aşırı azalma olması sebebiyle ülke güvenliğinin ve geleceğinin tehlikeye girmesi, kadının kısırlığı ya da müzmin hastalığı, kadının cinsellikten uzak eşinin ise cinselliğe düşkün olması vs. çok eşlilik için bir gerekçe sayılmıştır.³⁹³ Sonuç olarak çok eşlilik sırf cinsellik için yapılmaz ancak hayatın çok önemli bir parçası olan cinsellik de ihtiyaç duyulduğunda çok eşlilik için bir gerekçedir.

C. Cârîye

Kölelik, ne yazık ki insanlık tarihinin bir gerçeğidir. İslâm da bu tarihin içine doğmuştur. Fakat İslâm, nüzul sürecinde köleliği kaldıramamışsa da kölelikle alakalı pek çok iyileştirici düzenleme vazetmiş ve bunların uygulanması suretiyle ileri safhalarda köleliği topyekün kaldırma hedefi göstermiştir. Bu bakımdan bugün köleliğin kalkmış olması İslâm açısından arzu edilen neticenin alınmış olmasından başka bir şey değildir. Bununla birlikte cinselliğin ele alındığı bu yazıda Kur'ân'da var olan câriyelerle cinsel ilişki konusunu beyan etme gereği hissedilmektedir.

İslâmiyet'te bir erkek nikâhlı eşiyle cinsel birliktelik yaşayabileceği gibi sahip olduğu câriyelerle de birliktelik yaşayabilir. Bu, Kur'ân'da açıkça yer alan bir hükümdür: **“İffetlerini korurlar; sadece eşleriyle veya ellerinin altında olanlarla (câriyelerle) yetinirler, bundan dolayı da kınanacak değillerdir. Ama her kim bunun ötesine geçmek isterse**

393 İbrahim Yılmaz, “İslâm Hukukunda Çok Eşliliği”, s. 577.

işte haddi aşanlar onlardır.”³⁹⁴ “İffetlerini koruyanlar -ki eşleri ve câriyeleri bunun dışında olup bundan dolayı kınanmazlar; ama kim bunun ötesine geçmeye kalkışırsa böyleleri sınırı aşanların ta kendileridir.”³⁹⁵ Sonuç olarak câriye edinmek ve onlarla cinsel birliktelik yaşamak Kur’ân’ın nüzul sürecinde gayr-ı meşrû görülmemekteydi.

D. Muta

Muta, belli süreliğine belli bir mehir karşılığı evlenmektir. Hâsılı süreli nikâhtır. Anlaşıldığı kadarıyla İslâm’ın vahiy sürecinde bir süre uygulanmıştır. Rivayetlerin bildirdiğine göre muta nikâhı ancak Hayber³⁹⁶ ya da Mekke’nin fethi³⁹⁷ yılı yasaklanmıştır. Buna göre neredeyse Hz. Peygamber’in vefatına yakın döneme kadar muta serbest idi. Rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: **“Ey insanlar! Muta nikâhı yapmanıza izin vermiştim. Fakat artık Allah bunu kıyamete kadar haram kılmıştır. Buna göre artık kim şu an muta nikâhıyla evliyse ondan ayrılınsın ve verdiği mehirden bir şey almasın.”**³⁹⁸ Sonuç olarak muta nikahı İslâm’ın nüzul sürecinde vardı ve uygulanmıştı; Hz. Peygamber’in vefâtına yakın yasaklanmıştı.

E. Zina

İslâm’ın onaylamadığı cinsel birliktelikler zinadır. İslâmiyet’te zina suçtur ve cezası vardı. **“Zinaya yaklaşmayın! Çünkü o hayâsızlıktır, çok kötü bir yoldur.”**³⁹⁹ âyeti zinadan uzak durulmasını âmirdir. Bu itibarla İslâmiyet’te zinaya sebep olur endişesiyle namahrem bireyler ara-

394 Mü’minün, 23/5-7.

395 Meâric, 70/29-31.

396 Mâlik, *Muvatta*, II, 542;

397 Ebü Yüsuf, *Âsâr*, s. 152; Humeydi, *Müsned*, II, 97.

398 İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, III, 551.

399 İsrâ, 17/32.

sındaki ilişkilere sınırlamalar getirilmiş; karşıt cinsten namahremlerin halvetine izin verilmemesi, kadınlara tesettürün emredilmesi ve zinaya ağır cezalar öngörülmesi gibi tedbirler düşünülmüştür.

Kur’ân’da zina ile alakalı şu hükümler verilmiştir:

Zânilere ceza olarak yüz sopa vurulur.⁴⁰⁰

Zinanın ispatı için dört şahit gerekir.⁴⁰¹

Zina eden evli câriyelere hür kadınların yarı cezası verilir.⁴⁰²

Zina iddiasını dört şahitle ispatlayamayanlara seksen sopa vurulur.⁴⁰³

Eşinin zina ettiğini iddia edip dört şahit getiremeyenler eşleriyle lian yapar.⁴⁰⁴

F. Cinsel Yönelim Özgürlüğü

İslâm açısından cinsel yönelim özgürlüğü yoktur; yani cinsellik pek çok kurala tabidir. En önemli kurallar cinselliğin kadın erkek arasında yaşanması, tarafların mahrem olmaması, cinsel birlikteliğe uygun yoldan birleşmenin gerçekleşmesi ve aralarında cinsel birlikteliği dinen meşrû kılan bir ilişkinin bulunmasıdır. Bu bakımdan İslâmiyet’te erkekler arası ve kadınlar arası cinsellik olamaz.

Kur’ân, livatayı konu edinir. Livâtayı “**Kadınları bırakıp da cinsel tatmin için erkeklere yanaşıyorsunuz**” buyurarak erkeğin erkekle cinsel ilişkisi olarak tanımlar ve onu çok kötü bir davranış ve haddi aşma olarak vafeder.⁴⁰⁵ Sonuç olarak livâta konusu Kur’ân’da Hz. Lût’un

400 Nûr, 24/2.

401 Nisâ, 4/15.

402 Nisâ, 4/25.

403 Nûr, 24/4.

404 Nûr, 24/6-9.

405 Arâf, 7/80-81.

kavmi sadedinde gündeme getirilir ve kınanır. Hadis kaynaklarında da erkek erkeğe ilişki yaşamak şöyle yasaklanır: **“Allah erkekle ilişki yaşayana ve anal ilişki yapana kıyamet günü rahmet nazarıyla bakmaz.”**⁴⁰⁶

Lezbiyenlik (sihâk, müsâhaka) de bir yoruma göre Kur’ân’da yer almaktadır. **“Kadınlarınızdan çirkin fiilde bulunanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde tutun.”** âyetinde geçen kadınların çirkin fiili bazı âlimlerce lezbiyenlik olarak yorumlanmıştır.⁴⁰⁷ Ayrıca konuya hadis kaynaklarında da yer verilmiş ve lezbiyenliği yasaklayan şu rivayetlere yer verilmiştir:

“Lezbiyenlik kadınların zinasıdır”⁴⁰⁸

“Erkek erkeğin, kadın da kadının avretine bakmasın. Bir örtü altında erkek erkeğe kadın da kadına dokunmasın.”⁴⁰⁹

Sonuç olarak lezbiyenlik de İslâm açısından ahlak dışı ilişkidir ve suçtur.

3. Cinsellik Ahlâkı

İslâmiyet ahlâk dinidir. İnsan mükerrem bir varlık olup; onur, şeref ve haysiyet sahibidir. Bu durum cinsellikte de aynen geçerlidir. Cinsellik her şeyin serbest olduğu bir hal değildir. Bilakis İslâmiyet’te cinselliğin de bir ahlâkı vardır.

406 İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, III, 529.

407 Salim Ögüt, “Sihâk”, DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sihak> (10.03.2023)

408 Taberânî, *Kebir*, XXII, 63.

409 Müslim, *Sahih*, I, 266.

A. Anal İlişki

İslâmiyet'te anal ilişki kesinlikle haramdır. İslâmiyet fitrat ve temizlik dinidir. Anal ilişki ise hem fitrata aykırıdır hem de temiz değildir. Bu bakımdan erkeğin eşiyle anal ilişki yaşama hakkı yoktur; kadının da buna tahammül etme görevi yoktur. Konuya ilişkin bir incelemede anal ilişkinin tıbben de oldukça sakıncalı olduğu vurgulanmıştır: “Rektum ve anal kanalın anatomik ve histolojik özellikleri, dışkılama fonksiyonunu yerine getirecek şekilde yaratılmıştır. Bu yapıların cinsel ilişki amacıyla kullanılması, önemli tıbbi riskler taşımaktadır. Dolayısıyla, anal ilişkinin seksüel repertuarın bir parçası olmaktan çıkarılması, sadece İslami açıdan değil, aynı zamanda sağlık açısından da bir gerekliliktir.”⁴¹⁰ Anal ilişkinin haram olduğuna dair Kur’ân’da bir açıklama olmasa da konuyla ilgili hadisler ve oluşan icmâ yeterli delildir. Bir rivayette Hz. Peygamber’in şöyle buyurduğu ifade edilmiştir: “**Kim hayızlı bir kadınla cinsellik yaşarsa, bir kadınla anal ilişkiye girerse ya da kahinlere inanırsa Muhammed’e indirileni inkâr etmiş demektir.**”⁴¹¹ Bir başka rivayette de şu hüküm geçmektedir: “**Allah, hakkı açıklamaktan çekinmez. Kadınlara anal yolla yaklaşmayın.**”⁴¹² Hatta Resûlullah’ın anal ilişkiyi “Küçük livâta”⁴¹³ olarak nitelediği de kaydedilmiştir. Bunu yapanların küfrüne dair sahâbilerden gelen rivayetler de vardır.⁴¹⁴

410 <https://www.suleymaniyevakfi.org/sizden-gelenler/anal-iliskinin-islamiyetteki-hukmu.html> (19.03.2023)

411 İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, III, 530; Tirmizî, *Sünen*, I, 242.

412 İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, III, 529; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXVI, 177.

413 Tayâlisi, *Müsned*, IV, 23; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XI, 309.

414 Ma’mer b. Râşid, *Câmi*, XI, 442.

B. Oral İlişki

İslâmiyet'te oral ilişki kesinlikle hoş görülmez. Çünkü oral ilişki de hem fitrata aykırı hem de temiz olmayan bir haldir. İnsan Allah'ın halifesidir ve onun ağzı da en temiz tutulması gereken yeridir. Oral ilişki hakkında Kur'an ya da hadislerde bir beyanın olmaması bu konunun cevâzı için delil sayılamaz. Çünkü muhtemelen o dönemde böyle bir ilişki olmadığı için konu gündeme gelmemiştir. Bu hususta Hayrettin Karaman şu hükmü vermiştir: "Ağız da cinsel temas için değil, başka işler için var edilmiştir; oradan cinsel temas yaratılış amacına da, fitrata da ters düşer, fitratları bozulmamış olanlar bundan nefret ederler."⁴¹⁵

C. Hayız Döneminde İlişki

Hayız dönemindeki bir kadınla cinsel ilişki haramdır. Bu, Kur'an'ın açık hükmüdür. Kur'an'da "**Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki; o bir ezadır (rahatsızlıktır). Ay hâlinde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. İyice temizlendiklerinde onlara Allah'ın emrettiği şekilde yaklaşın. Allah çok tövbe edenleri sever ve içi dışı temiz olanları sever.**"⁴¹⁶ buyurulmaktadır. Hayızlı kadınla yasak olan ilişki sadece tam ilişkidir. Bunun dışında eşlerin öpüşme ve dokunma türünden hareketleri câizdir. Konu hadis kaynaklarında işlenmiş ve Hz. Peygamber'in "**Kadın cinsel organını örtün; diğer yerleri helaldir**"⁴¹⁷ buyurduğu aktarılmaktadır. Kadının nifas (lohusalık) hali de hayız haliyle aynı değerlendirilmiştir. Doğum yapmış bir kadınla nifas hali bitinceye kadar tam cinsel ilişki yaşanamaz.⁴¹⁸ Kadının hayız ve nifas hali dışındaki mütehaza, hamilelik ve emzikli olma⁴¹⁹ halleri cinsel

415 <https://www.hayrettinkaraman.net/sc/00084.htm> (19.03.2023)

416 Bakara, 2/222.

417 Mâlik, *Muvatta*, I, 58; Tayâlisi, *Müsned*, III, 8; Dârimî, *Müsned*, I, 693.

418 Hacı Mehmet Günay, "Nifas", *DİA*, XXXIII, 79-81.

419 Müslim, *Sahih*, II, 1067.

ilişkiye mani değildir. Elbette cinselliği kadına eziyete çevirmemek gerekir. Yani bu hallerinde de kadınlar hem psikolojik hem de fizyolojik açıdan hassastır; dolayısıyla mümkün olduğunca özenli ve dikkatli yaklaşmak gerekir. Hiç kuşkusuz böylesi hallerde doktorlarca yapılacak yönlendirmeler de dinen bağlayıcılık taşıyacaktır.

D. Mastürbasyon

El ile tatmin (mastürbasyon) hakkında Kur'ân'da bir hüküm yoktur. Bu konuda meşhur ama uydurma bir haber vardır: "Eliyle evlenen lanetlenmiştir."⁴²⁰ Dolayısıyla bu konuda mutlak yasak yoktur. Fakat mastürbasyonun doğal bir tatmin yolu olduğu da söylenemez. Hatta bu konuda aşırılık, sağlık sorunlarına ve eşler arasında cinsel soğukluğa da yol açabilmektedir. Sonuç olarak mastürbasyon İslâm'ın hedeflediği insan tipi için uygun olmayan bir yoldur. Fakat evlenememiş, boşanmış ya da eşi ölmüş bireylerin fitrî bir ihtiyacı olan cinselliği daha kötü yollarla sağlaması yerine alışkanlık yapmadan ve sağlığa zarar vermeden mastürbasyon yapmasına müsaade edilebilmektedir. Evliler ise cinsellik ihtiyaçlarını birbirleriyle karşılamalı; eşler bu hususta birbirlerinin arzularına saygı göstermeli ve mecbur kalmadıkça mastürbasyona yönelmemelidir.

E. Eşler Arasında Avret

Eşler arasında avret yoktur. Buna göre eşler birbirlerinin tüm bedenini görebilir ve dokunabilir. Cinsel birleşme esnasında da çıplak olabilir ve üzerlerine örtü almayabilirler. Birlikte banyo da yapabilirler. Eşlerin birbirlerini tahrik edecek koku sürünmeleri, masaj yapmaları ya da giysi giymeleri de mümkündür. Cinsellik için eşlerin her ikisinin de kişisel bakımı ve temizliği ile kadının güzelliği ve erkeğin gücü önem arzeder.

420 Aliyyülkâri, *el-Esrârü'l-merfûa*, s. 376; Aclûni, *Keşfü'l-hafâ*, II, 325.

O halde eşler bu özelliklerini ön plana çıkarmak ve mümkün olduğunca korumak durumundadır. Şu kesindir ki eşler arasındaki cinsellik eşleri birbirine bağlayan ve evliliği sağlamlaştıran en önemli olgulardan biridir. Dindarlık ya da utangaçlık adına eşlerin birbirine soğuk, uzak ya da gizli olmaya çalışması cinsel birleşmenin kalitesini düşürür ve zamanla eşleri birbirinden uzaklaştırır. Hadis kaynaklarında yer alan bazı rivayetlerde cinsel birleşmenin aceleyle getirilmemesi ve eşlerin birbirlerini tam anlamıyla tatmin etmek için çaba sarfetmesi ve ön sevişme yapması talep edilmektedir: **“Eşlerinize beraber olduğunuzda nasıl orgazm olmayı istiyorsanız eşiniz de tatmin olana kadar bekleyin; acele etmeyin.”**⁴²¹

F. Cinsel Sorunlar

Eşlerin cinsellik sürecini yönetme kabiliyeti önemlidir. Bu bakımdan cinselliği olumsuz etkileyen problemlere eşlerin çözümler üretmeleri gerekir. İcap ediyorsa eşler mutlaka uzmanlardan profesyonel yardım almalıdır. Örneğin erken boşalma ya da sertleşme problemi varsa ya da cinsel isteksizlik yaşıyorsa eşler gerekli tedbirleri almalıdır. Bilinmelidir ki cinsellik iki taraflıdır ve her iki taraf da buna kendini hazırlamalı; eksiklerini gidermelidir. Eşler cinsellik konusundaki problemlerin evliliklerini temelden sarsabileceğinin farkında olmalıdır.

G. Cinsellik: Eşlerin Sırrı

Eşlerin cinsel ilişkilerini başkalarına anlatması câiz değildir. Bu konuda Hz. Peygamber'e atfen şöyle bir rivayet aktarılmaktadır: **“Allah katında kıyamet günü en aşağılık derecede olacaklardan biri de eşiyile birlikte olduktan sonra bunu başkalarına anlatandır.”**⁴²² Eşler birbirlerine

421 Suyûti, *el-Câmiu's-sağir*, s. 1462. Elbâni rivayeti zayıf olarak nitelemiştir.

422 İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, IV, 39; Müslim, *Sahih*, II, 1060.

emanettir. Yatak odaları da onların mahremiyet alanıdır. Eşlerin yatak odalarında geçenleri başkalarına ifşa etmesi emanete ihanet ve mahremiyeti ilga olup haramdır.

H. İhtilam

Cinsel içerikli rüya görmek (ihtilam) özellikle genç erkekler için bir hakikattir. Bu tür bir rüya ile ilk boşalmayı yaşayan genç erkek artık bülüğa ermiş ve dinen mükellef hale gelmiş olur. İhtilam, erkekler açısından doğal ve gayr-ı ihtiyari cinsel tatmin yoludur. Rüyada ne göreceğine kendisi karar veremeyen erkek, eğer cinsel açlık yaşıyorsa cinsel içerikli rüyalar görekerek boşalır. Bu Allah tarafından erkeğin tabiatına koyulan bir özelliktir ve bundan kaçış mümkün değildir. Ayrıca her erkek aynı sıklıkta ihtilam yaşamaz. Bazı kimseler sık sık ihtilam olurken bazıları daha seyrek olabilmektedir. Kadınların da cinsel içerikli rüyalar gördükleri ve cinsel haz alma şeklinde ihtilam oldukları ifade edilmektedir.⁴²³

I. Koruyucu Önlemler

Azil, gebeliği önlemek maksadıyla cinsel birleşme neticesinde erkeğin vajina dışına boşalmasıdır. Hadis kaynaklarından anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber döneminde gebeliği önlemek amacıyla azil yapılmaktaydı. Rivayete göre Hz. Peygamber azil hakkında **“İstediginizi yapın! Allah'ın takdir ettiği mutlaka olacaktır.”**⁴²⁴ buyurmuştur. Hatta yahûdilerin azli, çocuğun canlı canlı toprağa gömülmesine benzetmesine Resûlullah'ın itiraz ettiği nakledilmiştir.⁴²⁵ Sonuç olarak cinsel birleşmelerde gebeliği önleyici tedbirler dinen uygun bulunmuştur. Bu konuda

423 Orhan Çeker, “İhtilam”, *DİA*, XXI, 569-570.

424 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, 300.

425 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVII, 389.

şöyle bir hüküm verilmiştir: “Sağlığa zararlı olmamak şartıyla, deri altına hormon düzenleyici yerleştirmek (implant), kondom kullanmak, azil (geri çekilmek) gibi yöntemlerle hamileliğin önlenmesinde dinen bir sakınca yoktur. Bununla birlikte annenin hayatı söz konusu olmadıkça, hamilelik gerçekleşikten sonra, hangi aşamada olursa olsun, kürtaj ve benzeri yöntemlerle çocuğun alınması caiz değildir. Çünkü hamileliğin başlaması ile doğacak çocuğun hayat hakkı gerçekleşmiş olur. Maddi ya da sosyal endişelerle ceninin hayatiyetini bir şekilde sona erdirmek hayat hakkına tecavüzdür. Allah Teâlâ, “Fakirlik endişesi ile çocuklarınızı öldürmeyin. Sizi de onları da biz rızıklandırırız.” (En’âm, 6/151) buyurmuştur.”⁴²⁶

4. Değerlendirme

İslâmiyet insanlığı iki cinsten (erkek ve dişi) müteşekkil görmektedir ki doğal olan da budur. İnsanlık Âdem ve Havvâ'nın çocuklarıdır. Erkeklik veya dişilik insanlığın çok büyük bölümünde açıkça bellidir; sorunsuz yaşanmaktadır. Bununla beraber erkek mi dişi mi olduğu anlaşılmayan, bu hususta sorunlar yaşayan insanların (hüsnâ) varlığı da muhakkaktır. İslâmiyet'e göre bu bir hastalıktır ve tedavi edilmesi gerekir. Ortada hiçbir fizyolojik sebep yokken yani erkeklik ve dişilik organlarına birlikte sahip olmak gibi bir gerekçe olmadığı halde sırf psikolojik etkenlerle cinsiyet değiştirmek ise İslâm'ın asla onaylamayacağı bir davranıştır. Burada da psikolojik tedaviye ihtiyaç var demektir.

İslâmiyet'te cinsellik insanlığın doğal ihtiyacı olarak kabul edilir. Cinselliğin yok edilmesi veya bastırılması da hiçbir kurala tabi olmadan özgürce yaşanması da uygun görülmez. Evlilik cinselliğin yaşanabile-

426 <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/997/dogum-kontrolunun-dini-hukmu-nedir>
(21.03.2023)

ceği en uygun ortamdır ve zina haramdır. Eşler birbirlerinin cinsellik ihtiyaçlarına saygı duymalı ve mümkün olduğunca birbirlerini cinsel açıdan tatmin etmeye özen göstermelidir. Bu ne ayıptır ne de günah-
tır bilakis İslâmiyet'te sevaptır. Eşler cinsel birleşme sırasında doğal ve sağlıklı yollara yönelmeli; anal ve oral ilişki gibi tercihlerle aşırıya kaçmamalıdır. İslâmiyet'te cinsel yönelim özgürlüğü yoktur; livâta ve lezbiyenlik de haramdır.

Kaynakça

Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed, Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ibâs ammâ iştehere mine'l-ehâdîsi alâ elsineti'n-nâs, Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351.

Ahmed b. Hanbel, Müsned, I-L, (thk. Şuayb el-Arnâvût ve dğr.), 2001.

Aliyyülkârî, Ali b. Sultân el-Herevî, el-Esrârü'l-merfûa fi'l-ahbârî'l-mevdûa, (thk. Ali es-Sabbâğ), Beyrut: Dâru'l-Emâne, ths.

Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd, Meâlimü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân, (thk. Muhammed Abdullah en-Nemir ve dğr.), Dâr Taybe, 1997.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, el-Câmiu's-sahîh, I-IX, (nşr. Muhammed Züheyr en-Nâsır), Beyrut: Dâr Tavgi'n-Necât, 1422.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân, Müsned, I-IV, (thk. Hüseyin Süleym Esed ed-Dârânî), Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğni, 2000.

Ebû Dâvud Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, Sünenü Ebî Dâvud, I-VII, Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 2009.

Ebû Yûsuf Yakub b. İbrâhîm el-Ensârî, el-Âsâr, (thk. Ebû'l-Vefâ), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ths.

Hacı Mehmet Günay, "Nifas", DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

Hayrettin Karaman ve dğr., Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, I-V, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

Hemmâm b. Münebbih es-San'ânî, Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih, (thk. Ali Hasan Ali Abdulhamîd), Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1987.

<https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/997/dogum-kontrolu-nun-dini-hukmu-nedir>

<https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/Karar/38730/cinsiyet-degis-tirmek-caiz-midir>

<https://www.hayrettinkaraman.net/sc/00084.htm>

<https://www.suleymaniyevakfi.org/sizden-gelenler/anal-iliskinin-is-lamiyetteki-hukmu.html>

<https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettin-karaman/cifte-cinsiyet-veya-ucuncu-cins-2064746>

Humeydî, Ebûbekr Abdullah b. Zübeyr, Müsned, I-II, (thk. Hüseyin Süleym Esed ed-Dârânî), Dîmeşk: Dâru's-Sakâ, 1996.

İbn Ebî Şeybe, Ebûbekr Abdullah b. Muhammed el-Absî, el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr, I-VII, (nşr. Kemal Yusuf el-Hût), Lübnan: Dâru't-Tâc, 1989.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, Sünen İbn Mâce, I-II, (thk. Muhammed Fuad Abdalbâki), Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1431.

İbrahim Yılmaz, "İslâm Hukuukunda Çok Eşliliği Meşru Kılan Şartlar ve Buna Ruhsat Veren Özel Durumlar", Bilimname: Düşünce Platformu, 37. sayı, İstanbul, 2019/1, 559-591.

Kur'ân-ı Kerîm

Ma'mer b. Râşid el-Ezdî, el-Câmi' (Abdurrezzâk es-San'ânî'nin Musannef'i ile birlikte), (thk. Habîburrâhmân el-Azamî), Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.

Mâlik b. Enes, Muvatta, (thk. Muhammed Fuad Abdalbâki), Beyrut: Dâr İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1985.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, Sahîh, I-V, (thk. Muhammed Fuâd Abdalbâki), Beyrut: Dâr İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1955.

Nesâî, Ebû Abdurrihmân Ahmed b. Şuayb, es-Sünenü'l-kübrâ, I-XII, (thk. Hasan Abdülmünim Şelebî), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Orhan Çeker, "İhtilam", DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân, I-X, (thk. Muhammed b. Aşûr), Beyrut: Dâr İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002.

Salim Ögüt, "Sihâk", DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sihak>

Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebîbekr, Sahîhu ve daîfü'l-Câmi'î's-sağîr, (Şâmîle programı içinde elektronik kitap).

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, el-Mu'cemü'l-kebîr, I-XXV, (thk. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî), Kahire: Mektebetü İbn Tey-miyye, 1994.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân, I-XXIV, Mekke: Dâru't-Terbiyye ve't-Turâs, ths.

Tayâlisî, Ebû Dâvud Süleymân b. Dâvud, Müsned, I-IV, (thk. Muhammed Abdulmuhsin et-Türkî), Mısır: Dâr Hicr, 1999.

Tîbî, Şerefüddin Hüseyin b. Abdillâh, el-Kâşif an hakâiki's-sünen, I-XIII, (thk. Abdulhamîd Hündâvî), 1997.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, Sünen, I-V, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve dğr.), Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.

Gelenekten Moderne Müslüman Toplumlarda Cinsiyet, Cinsellik ve Evlilik

Dr. Öğr. Üyesi Hacer AYZA⁴²⁷

1. Modern Paradigmalar ve Dindar Bilinç

Bu çalışma, kitabın araştırma amacına uygun olarak sırasıyla cinsiyet, cinsellik ve evlilik gibi bireyin yaşamını biçimlendirmede etkin rolü olan dahası birbiri ile doğrudan ve dolaylı bir ilişki ile bağlanan üç ana hususun Müslüman toplumlarda gelenekten günümüze değin hangi toplumsal süreçlerden ve bunun sonucu olarak değişimlerden geçtiğine odaklanmaktadır. Böyle bir araştırmanın gerekliliği günümüzde dindar bireyin tarihte belki de hiç olmadığı kadar maddi manevi bir bilgi taruzuyla yaşamak zorunda olduğu göz önüne alındığında ortaya çıkmaktadır. Zira teknolojinin geldiği son nokta hesaba katıldığında insan zihni çeşitli araçlarla sürekli bir bilgi bombardımanı altında kalmaktadır. İnsan zihnine yüklenen bu kontrolsüz bilgi yekunu ile özellikle de dindar bireyin yaşadığı zorluk daha büyüktür. Nitekim dindar bilinç etrafında yükselen seslerin ve yaşanan değişimin önce dini aidiyeti ve dini inançları ile uyumlu olup olmadığına ardından hayatına etki edecek en ufak hususların dindarlığına ne derece dokunacağını düşünmek üzere konumlanır. Bu noktada Şaban Ali Düzgünden ödünç alarak kullanacağım bir tanımlamayla devam etmek istiyorum. Çağımızda dindar birey ya da en azından dini prensipleri ile uyumlu bir hayat sürmek isteyen bir birey yaşamının her alanını adeta *sarp bir yokuşun* eteklerinde geçirmektedir.⁴²⁸ Öyle ki bu *sarp yokuşta* hayatta kalmak bir hokkabazın

427 Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. hayaz@erzincan.edu.tr

428 Düzgün, *Sarp Yokuş* terimini, Kur'an'dan ödünç aldığını belirtir. Yazarın 'Sarp Yokuş' olarak Türkçe çevirisini yaptığı bu terim Beled Suresinde geçen 'akabe'dir (آكبة). Düzgüne göre "Kur'an sarp yokuşa, toplumsal alan olarak işaret etmektedir. "Vahyin temel amacı, insanlar arasındaki

ip üstünde gösterdiği maharetleri göstermeyi gerektirir. Tam da bu noktada kişinin karşılaştığı yeni fikirler, paradigmlar ve ideolojilere karşı nasıl bir duruş belirlemeye karar verme süreci açısından elinizdeki bu çalışma cinsiyet, cinsellik ve evlilik konularında dinî geleneğin ve ardından modern dünyada ortaya çıkan yeni yaklaşımların sosyolojik olarak ortaya konarak okuyucusuna bir fikir vermesi amacıyla yazılmıştır.

İnsanın henüz anne karnında iken belli olan ve doğumuyla birlikte geri kalan yaşamında bir kimlik olarak da taşıdığı cinsiyeti düşünce tarihi boyunca üzerinde durulan özellikle modern dönem sonrası salt biyolojik olarak değil psikolojik, sosyolojik, antropolojik ve felsefi olarak da ele alınan hem akademik hem de gündelik hayatta yoğun tartışmaların yaşandığı popülaritesi oldukça yüksek bir konudur. İnsanlık tarih boyunca ilk insanın nasıl meydana geldiği, insanın orijini ve insanlar arasında var olan fiziksel ya da psikolojik farklılıkların neden ve nasıl ortaya çıktığı gibi yaşamı ve toplum hayatını doğrudan etkileyen kimi konular üzerinde durmuş ve bunlara cevaplar aramıştır. Hayata gözlerini açtığı andan itibaren toplum içinde bir arada yaşayan kadın ve erkeğin birbiri hakkında merak duyması ve aralarındaki farklara dair kafa yormuş olması, insanlığı en başa yani yaratılışa götürmüştür. Zira, kadın ve erkek arasındaki farklılıkların keşfi, yaratılıştan gelen bedensel ve fiziksel farklılıklara odaklanılarak başlamıştır. Konu “var olmanın ilk aşaması” olduğunda ise, insanlık tarihinde tek tip bir bakış açısı ya da inanç kabul görmemiştir. Bu çeşitliliğin en bariz örneği ise bir tarafın yaratma eylemine inancıyla temsil ettiği dini literatür diğer tarafın ise bilimi kullandığını ifade eden evrim modeli üzerine durması olmuştur. Böylelikle, tam anlamıyla varlığın ve canlıların kaynağını aramak olan

doğal ilişkileri iş birliğine dönüştürmektir. Havanın, toprağın, suyun ve güneşin iş birliği nasıl bir ağaca hayat veriyorsa, toplumu oluşturan bireylerin amaçlı iş birliği de insanlara hayat veren ahlaki değerlerin yerececeği bir topluma hayat verir. Kur'anın örnek toplum modelini bu iş birliği yaratır. Sarp Yokuş böyle bir toplum modeli yaratma arzusunu içinde barındırmaktadır.” Şaban Ali Düzgün, Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan, (Ankara: Otto Yayınları,2020), 13 vd.

bu sorgulamalara iki farklı bakış açısı geliştirilmiş ve bu birbirine iki zıt anlayış olarak ortaya konan söylemler, düşünce ve anlam tarihine yön vermiştir. Bunlar yaratılış modeli ve on dokuzuncu yüzyılda ortaya konulan evrim teorisidir.

Yaratılış modeli, anlaşılacağı üzere canlılığın kaynağını bir Yaraticı'ya bağlayan, dünya ve kâinattaki her bir zerrenin yine onun kontrolünde var olup yaşam bulduğu inancıdır.⁴²⁹ Nitekim, bu bakış açısıyla kadın ve erkek cinsiyetleri arasında var olan ve var olduğu iddia edilen tüm farklılıklar da doğrudan Yaratanın seçimi olarak sunulmaktadır. Son tahlilde, konu hakkında yapılan tüm araştırmalar, ortaya konan tüm iddia ve görüşler kutsal ve sorgulanamaz bir boyut kazanmış olmaktadır. Ne var ki, evrim modelinin ortaya atıldığı on dokuzuncu yüzyılda ise kadın erkek arasındaki farklara dair yapılan açıklamalar evrim teorisi temel alınarak yapılmaya başlanmış, bu çalışmalar özellikle insan türünün evrimi üzerine yoğunlaşan antropoloji alanı dahilinde yapılmıştır. Cinsiyete dair yapılan çalışmalarda meydana gelen değişimlerin günümüze en büyük etkisi yirminci yüzyılın henüz başlarında feminist araştırmacı ve yazar Anne Oakley tarafından ortaya atılan yeni bir kavramla olmuştur. Oakley biyolojik cinsiyete (Sex) ek olarak toplumsal cinsiyet (Gender) kavramını geliştirmiş ve kadın erkek biyolojik farklılıklarının yanında kadınlık ve erkeklığın toplumsal bir özellik olduğunu ortaya koymuştur.⁴³⁰ Oakley'in yaptığı bu ayrıma göre, cinsiyet biyoloji ile ilişkilidir ve dolayısıyla hormonlara, genlere ve cinsel organlara dayanarak ele alınır. Bununla beraber herhangi bir toplumda kadınlara ve erkeklerle dair genel geçer görüşleri ifade eden toplumsal cinsiyet kimliği toplumsal ve psikolojik olarak kabul edilir ve dolayısıyla aslında bunların kadına ve erkeğe yüklenen niteliklerin tarihsel ve kültürel bakımdan

429 Bk. Henry M. Morris, *Bilimsel Yaratılış Modeli*, (Yeni Yaşam Yayınları, 2003).

430 Bk. Anne Oakley, *Sex, Gender and Society*, (Harper Colophon Books, London, 1972).

belirlendiği anlamına gelir.⁴³¹ Günümüzde kadın ya da erkek başlıklı çalışmaların ağırlıklı olarak cinsiyet değil de toplumsal cinsiyet kavramı çerçevesinde yürütüldüğü söylenebilir. Cinsiyete dair geliştirilen yeni fikirler ve kavramlar Müslüman toplumlarca da karşılık görmüş ve yeni paradigmalara yol açmıştır. Bu anlamda İslâmî feminist diskurun önemi hayli büyüktür.⁴³² Zira dinî geleneğin kabul ettiği ve ortaya koyduğu kadın erkek arasında keskin ayrımlara gidilen tefsir, fıkıh ve hadis gibi İslâm teolojisinin temel epistemolojik kaynakları bağlamında birçok alanda yeni bir metodoloji geliştirme çabası mevcuttur. Bu bağlamda modern dönemle birlikte eğitim alan ve bunun pratik sonucu olarak kamu hayatında görünür hale gelen muhafazakâr kadın nüfustaki artışla birlikte Müslüman toplumlarda yaşanan sosyolojik değişimin etkisinin önemli olduğu görülür.

Kadın erkek türünün devamının dolayısıyla insan türünün varoluşunun maddi pratiği cinsellik ise hem en çok merak edilen hem de konuşulması en çok yasaklanan bir yandan övülen diğer yandan utanç konusu kabul edilen ve bu nedenlerle araştırılması ve aktarılması zor bir husustur. Geoffrey Parrinder ‘Dünya Dinlerinde Cinsel Ahlâk’ adlı eserinde cinsellik ve dinin insanoğlu için her zaman ilgi çekici olduğunu belirtir. Ona göre cinsellik ve din genellikle bedensel ve ruhsal, zamanla sınırlı ve ezeli oldukları noktada birbirlerine zıttırlar. Bununla beraber cinsellik ve din birbirinden farklı ve sınırları belli alanları doldurmalarına rağmen her zaman bu sınırları aşarlar. Nitekim insan yalnızca yeme içme ile yaşayamaz ve bu nedenle cinsel münasebeti dahi fantezilerle doldürmüştür. Bu noktada din ise faaliyet alanı olarak tüm dünyayı ve

431 Maria Mies, *Ataerki ve Birikim: Uluslararası İşbölümünde Kadınlar*, çev. Yıldız Temurtürkan, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2011), 68.

432 İslâmî feminizme verilebilecek en kısa tanım Margot Badran’a aittir. Buna göre İslâmî feminizm; “İslâmî bir paradigma dahilinde ifade edilen feminist bir söylem ve uygulamadır. Anlayışını ve yetkisini Kur’an’dan alan İslâmî feminizm, tüm varlıklarıyla kadın ve erkekler için hak ve adaleti amaçlar.” Ayrıntılı Bilgi için bk. Margot Badran, *Islamic Feminism: Current Perspectives*, ed. Anitta Kynsilehto, (Tampere: Juvenes Print, 2008).

yaşamın her alanını kapsamına alır ve büyük dünya dinlerinin tarihinde de izlendiği üzere, cinselliğin kendini gösterdiği en küçük olaylarla ilgilenir.⁴³³ Üç büyük ilahî din için önemli bir husus olan cinsellik insanlık tarihi boyunca önemini korumuş ve üzerine çalışılmış konuların başında gelmektedir. Yahudi ve Hristiyan dini literatürü incelendiğinde henüz ilk insan Adem ve Havva'dan itibaren cinselliğin özellikle negatif bir bakış açısıyla işlendiği göze çarpmaktadır. İslâm'ın bu iki ilahî dini gelenek göz önüne alındığında cinselliği belirlenen prensipler uyarınca fitrî ve yaşamın akışı içinde pozitif bir bakış açısıyla el aldığı anlaşılmaktadır. Kecia Ali'nin de belirttiği üzere klasik kaynaklar evliliği ve onun bir parçası olan cinselliği insan yaşamının doğal ve hoş bir tarafı olduğunu belirtirler. Sunulan bu türlü takdimler Hz. Muhammed'in "İslâm'da ruhbanlık yoktur"⁴³⁴ hadisi ile ruhbanlığı reddettiği, evliliği ve evlat sahibi olmayı ise sünnetinin en önemli hususları olarak görmesi ile temellendirilir.⁴³⁵ Bununla beraber günümüzde söz konusu edilen cinsellik tartışmaları ve akademik araştırmalar Müslüman toplumlarda özellikle kadın cinselliği üzerinden yürütülmektedir. Nitekim cinsiyet konusunda olduğu gibi cinsellik konusu üzerinde de yürütülen akademik yazının ve araştırmaların odağı kadın cinselliği üzerinedir. Bu durumun çeşitli nedenleri olmakla birlikte en önemli nedeni dinî geleneğin kadın cinselliği konusunda birbirinden keskin farklarla ayrılan iki uç görüşe yer vermesidir. Bu durum ise İslâmî feminist çevrelerce ele alınarak yeni tartışma konuları yaratmaktadır. Kadın cinselliğinin teorik tartışmaları yanında özellikle Müslüman toplumlarda evlilik içi cinsel hayatta dindar kadınların cinsel tutumlarına dair nitel araştırma teknikleri ile yürütülen sosyolojik ve psikolojik araştırmalar mevcuttur. Bu bakımdan yapılan araştırmalara kısaca bir göz atmak bile Müslüman

433 Geoffrey Parrinder, *Dünya Dinlerinde Cinsel Ahlak*, çev. Niran Elçi, (İstanbul: Say Yayınları, 2003), 11.

434 Dârimi, "Nikâ ", 3.

435 Kecia Ali, *Cinsel Ahlak ve İslam*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 64.

toplumlarda evlilik gibi fıkhen helal bir dairede yaşanması gereken cinselliğin kompleks yapısı ve özellikle dindar kadın açısından bazı problemlere ev sahipliği ettiği anlaşılmaktadır.⁴³⁶

Tüm ilâhî dinler tarafından cinselliğin yaşanabileceği tek kurum ve kurumsal mekân evliliktir. Evlilik müessesesi de tıpkı cinsiyet ve cinsellik konuları gibi özellikle on dokuzuncu yüzyılda üzerinde daha fazla durulan ve bilhassa antropologların sosyal antropoloji çatısı altında çalışmalar yürüttüğü bir konu olmuştur. Bununla birlikte evliliğin insanın varoluşu kadar eski olduğuna değinen Abdurrahman Kurt dinî bakımdan ilk toplumun aile birliği ile kurulduğunu belirtir. Bu anlayışa göre ilk aile aynı zamanda ilk dinî alanı da meydana getirmektedir. Dünyada var olan hemen her din, evlilik kurumuna çocuğun ilk kalıcı tesirlerle maruz kaldığı ailenin kurucu sözleşmesi olması dolayısıyla büyük önem vermiştir.⁴³⁷ Toplumun en küçük birimi ve zikredildiği üzere ilk dinî toplumsal grubu da meydana getiren aile kurumunun önemi büyük dinlerin dinî geleneklerinin evlilik kurumu üzerinde hassasiyetle durmalarına neden olmuştur. İslâm dini geleneğinde evlilik kurumu özellikle İslâm Hukuku ve tefsir alanlarında ele alınmıştır. Ancak diğer iki ana konu olan cinsiyet ve cinsellik konuları gibi modern dönemle birlikte dini geleneğin tasavvur ettiği ve teolojik olarak Kur'an ve Sünnet temelli anlayışlar yorumlar ya da yasal normlar İslâmî feminist diskur tarafından kimi yönleriyle adalete aykırı olduğu gerekçesi ile ye-

436 Örneğin Bangladeşte evli kadınların cinsel davranışlarını analiz etmek amacıyla hem kırsal hem kentsel alanlarda yaşayan evli 54 kadınla gerçekleştirilen derinlemesine mülakat görüşmelerine dayanan bir makalede elde edilen sonuçlar önemlidir. Makalede Bangladeşte farklı toplumsal gruplara dahil olsalar bile Müslüman kadınların verilerine göre evlilik öncesi dönemde kızların cinsellik ve evlilik hayatı ile ilgili bilgilerinin çok sınırlı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durumun ise daha sonraki cinsel davranış ve cinsellik ifadesi üzerinde önemli bir etkisi olduğu ortaya konmuştur. Bununla beraber çalışmada normatif kısıtlamalara rağmen, birçok kadının kocalarıyla cinsellik hakkında iletişim kurmanın yollarını bulduğunu ve çoğunun cinsel yaşamlarından zevk aldığını göstermektedir. Bk. M. E. Khan, John W. Townsend, Shampa D'costa, "Behind Closed Doors: A Qualitative Study of Sexual Behavior of Married Women in Bangladesh", *Culture, Sex & Sexuality*, 4/2, (2002) :237-256.

437 Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi*, (Ankara: Sentez Yayınları, 2012), 110.

niden ele alınmıştır. Bu anlamda özellikle Müslüman aile hukukunda evlilik kurumu içinde erkek hakimiyetine dayalı bir anlayışın günümüz toplumlarının sosyo-kültürel kodları göz önüne alınarak bir yeniden okumaya tabi kılınması gerektiği savunulmaktadır.

İnsanlık tarihi kadar kadim ve günümüzde de hala araştırma konusu olan cinsiyet, cinsellik ve evlilik gibi bireyin en mahrem anlarından toplumsal yaşamına dönük gündelik yansımalarında görünür olan bu üç konunun gelenekten modern döneme hangi epistemolojik dönüşüm ve bunun sonucu pratiğe yansıyan değişimlerden geçtiği sorusu çalışmada ortaya konulması hedeflenen birkaç önemli sorunun varlığına neden olur. Bu bağlamda, kadın ve erkek cinsiyetleri arasındaki farklılıklar ya da benzeşimler yalnızca biyolojik olarak mı ele alınmalıdır? Toplumsal cinsiyet kavramının ortaya atılması ile birlikte Müslüman toplumlarda kadın erkek ilişkileri nasıl bir boyut kazanmıştır? Hayatın akışı içinde biyolojik bedenin ihtiyaç duyduğu cinsellik konusu dinî gelenek tarafından nasıl ve hangi odaklarla ele alınmıştır? Kadın cinselliği hakkında kabul gören normlar neden bugün kimi muhafazakâr kadınlar tarafından eleştiriye tabi tutulmaktadır? Evlilik kurumunun devamı adına dinî geleneğin ortaya koyduğu fikhî hükümlere bugün neden İslâmî feminist yazın tarafından kadınlar lehine düzenlemeler getirilmesi istenmektedir? gibi sorular ortaya çıkar.

Bu açıklamalar ekseninde çalışmada sırasıyla cinsiyet, cinsellik ve evlilik konuları ele alınacaktır. Her bir başlıkta öncelikle konunun dinî gelenekte nasıl ele alındığı ardından da modern dönemde İslâmî feminist diskur tarafından nasıl anlaşıldığı İslâmî feminist akademik yazınına referanslarla ele alınacaktır. Modern dönem sonrası Müslüman toplumlarda mezkûr ana başlıklara dair ortaya çıkan değişimlerin İslâmî feminist bakış açısıyla ortaya konmasının biri teorik diğeri pratik iki ana nedeni vardır. Bahsi geçen üç ana konunun özellikle 1990'lı yıllar-

rın henüz başlarından itibaren Müslüman toplumlarda, İslâmî feminist araştırmacılar tarafından blog yazıları, sivil toplum kuruluşları internet siteleri ve akademik çalışmalarda ele alınması yaşanan değişimlerin derli toplu bir halde ortaya konması açısından teorik nedeni oluşturmaktadır. İslâmî feminizm tarafından ortaya konan yeni epistemolojik yaklaşımların on dokuzuncu yüzyıl itibarıyla İslâm düşünce tarihinde kimi zaman “modernist” kimi zaman “yenilikçi” ya da “liberal” olarak adlandırılan Müslüman düşünürlerden faydalanmaları, onların metodolojik yaklaşımlarını kendi bakış açılarını kurgularken temel olarak almaları tercihin fonksiyonel sebebidir.⁴³⁸ Nitekim böylelikle İslâmî feminizmin bakış açısının ortaya konması dolaylı olarak aslında modern dönemde Müslüman toplumlarda ortaya konan değişimin genel hatlarıyla ele alınmasını sağlar.

2. Müslüman Toplumlarında Dünden Bugüne Cinsiyet Hiyerarşisi: Dikey Bir İlişkiden Horizontal (Yatay) Düzleme Kadın Erkek İlişkisi

Toplumsal cinsiyet eşitliğinin konuşulmaya ve kadın erkek arasında eşitlik, adalet, fırsat eşitliği gibi feminist öncüllerin ön plana çıktığı günümüz postmodern dünyasına gelinceye dek, dünya düşünce tarihinde kadın erkek cinsleri arasındaki farklar öncelikle biyolojik farklara odaklanan kadın aleyhine kabullere dayanmaktadır. Bu bağlamda

438 Bu anlamda İslâmî feminist yazar Amina Wadud örnek olarak ele alınabilir. Wadud Kur'an'ı cinsiyet eşitliği nosyonu ile ele aldığı Qur'an and Women (Kur'an ve Kadın) adlı çalışmasında Fazlur Rahman'ın önerdiği metodolojik yaklaşımdan faydalanır. Eserinde bunu şu şekilde ifade eder: “[. . .] Bu nedenle Fazlur Rahman tarafından önerilen Kur'an tefsir yöntemini kullanmaya çalışıyorum. O, tarihin belirli bir döneminde ve belirli genel ve özel şartlar içinde olduğu gibi nazil olan tüm Kur'an pasajlarının o zamanın şartlarında, nispi bir ifadeye sahip olduğunu öne sürer. Bununla birlikte, mesaj tarihsel olarak o zamanla veya bu koşullarla sınırlı değildir. Bir okuyucu, doğru anlamlarını belirlemek için Kur'an ifadelerinin ifade edildiği zaman içindeki imalarını anlamalıdır. Bu anlam, belirli bir ayetteki hükümlerin veya ilkelerin niyetini verir”. Amina Wadud, *Qur'an and Women*, (Oxford: Oxford University Press, 1999),3-4.

kadın erkek cinsleri arasında hem ontolojik hem de sosyo-kültürel bağlamda erkeğin üst seviyede olduğu dikey bir ilişki kurulmuştur. Zira antik dönemden başlayarak aydınlanma çağı filozofları ve on dokuzuncu yüzyıl psikanalistleri de dahil olmak üzere yirminci yüzyılın ilk çeyreğine kadar kadın ve erkek cinsiyetleri üzerinden yapılan her türlü kabul, açıklama ya da tespit kadının erkek cinsinden hem fizyolojik hem de psikolojik bağlamda aşağı ve eksik olduğu sonucuna dayanır. Bu anlamda erkek insan türünün mükemmel cinsi iken kadın mükemmelin tamamlanmamış eksik kalmış hali olarak tasavvur edilmiştir.⁴³⁹ Dünya düşünce tarihinde cinsiyetler arasında kurula gelen bu hiyerarşik ilişkiye ilk önemli eleştiri feminist diskur tarafından getirilmiştir. Ortaya çıkan bu analitik eleştiri ve kadının ontolojik değeri konusunda bir başka olasılığın var olduğu inancı Müslüman toplumlarda İslâmî feminizmle bir akis bulmuştur. Bu bağlamda İslâmî feminizm cinsler arasında toplumsal cinsiyet kategorisini merkeze alarak İslâm'ın kadın erkek arasında eşitlik ve adaleti sağlayan bir din olduğunu savunmaktadır. Bu nedenle dinî geleneğin fıkıh, tefsir ve hadis alanları dahilinde ortaya koyduğu “kadın karşıtı” kimi yorumlara, ifadelere ve normlara karşı durmakta ve dinî metinlerin bir yeniden okumasının yapılması gerekliliği üzerinde durmaktadır.

Greko-Roman düşüncesinde cinsiyet farklılıklarına dair sırasıyla Hipokrat, Aristo ve Galen yaklaşımları ağırlık kazanmıştır. Hipokratik yaklaşım kadın cinsinin sahip olduğu rahme odaklanmış ve onu

439 Thomas Laqueur tarafından Antik Yunandan başlayarak modern dönemi kapsayan süreç içerisinde, cinsiyete dair yapılan çalışmaların ve ortaya atılan teorilerin bir araya getirildiği ‘Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud’ adlı eser konuya dair, cinsiyet olgusu üzerine yazılmış en kapsamlı eserlerdendir. Laqueur eserinin henüz başında yaptığı bir alıntı ile aslında tarihin kadını erkeğin yanında “öteki” olarak ele aldığına işaret eden bakışını özetlemektedir; “*Dikkatsiz bir gözlemcinin gözüne çarpan ilk şey kadın ve erkeğin aynı olmayışıdır. Onlar birbirleri için “karşı cinstir”, (doğrusu neden karşı olduğunu bilmiyorum, o halde “yakın cins” nedir?). Fakat asıl mesele kadının şu dünyada erkeğe en çok benzeyen varlık oluşudur.*” Bk. Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (United States of America: Harvard University Press, 1990).

birçok rahatsızlığın nedeni olarak görmüştür. Buna göre rahim kadın vücudunda bağımsız olarak gezinmekte ve bu hareketleri sonucunda belli bir nedenle durduğu noktada hastalığa neden olmaktadır. Örneğin, rahmin bedendeki yer değişimleri sonucunda, beynin yakınında durması halinde kadınlarda histerinin meydana geldiğine inanılmaktadır.⁴⁴⁰ Aristo'ya göre ise yetişkin bir erkek bedeni mükemmel bir yaratılışa sahiptir, bunun nedeni ise sahip olduğu vücut ısısıdır. Kadın ise erkekten daha soğuk bir vücuda sahiptir bu ise erkek ile arasındaki temel farktır.⁴⁴¹ Aristotelesçi insan, evren ve ilk neden teorileri, orta çağ Müslüman filozofları tarafından İslâm'la uyumlu olarak kabul edilmiştir. İbn Sina'ya göre, kadınların üreme organları erkeklerinki ile benzerdir. Tek bir farkla ki erkek üreme organları mükemmel olarak tamamlanmış ve vücudun dışında bulunmaktadır. Kadın üreme organı ise kadın bedeninin sahip olduğu düşük ısı nedeniyle mükemmel olarak tamamlanamamış ve kadın bedeninin içinde hapsolmuştur. İbn Sina tarafından kadın üreme organlarının bu şekilde vücut içinde sıkışmış olduğu anlayışı, kadın vücudunun düzgün gelişmemesinin bir sonucu olarak kabul edilmiştir.⁴⁴² Antik dönem filozofları gibi İbn Sina da tek cins teorisi üzerinden yaklaşımlarını oluşturmaktadır. Tek cins ile kastedilen anlaşılacağı üzere kadının tam ve mükemmel olan erkek cinsinin eksik ve kusurlu hali olarak kabul edilmesidir. Buna göre, mükemmel ve olması gerektiği gibi olan cins erkektir, kadın ise çeşitli biyolojik ve dolayısıyla yaratılışa dair nedenlerle erkekten düşük bir seviyede kalmaktadır. İbn Sina kadın üreme organlarını erkeğinkilerle kıyaslarken, kadın üreme organlarının kusurlu oluşunu ifade etmek için *nakis* terimini kullanır.⁴⁴³ İbn Sina'ya göre, kadın erkek arasındaki fiziksel ve davranışsal farklılıklar diğer tüm canlı türleri arasında en belirgin olandır. Örneğin, ona

440 Sherry Sayed Gadelrab, "Discourses on Sex Differences in Medieval Scholarly Islamic Thought", *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 66/1 (2011): 47.

441 Sherry Sayed Gadelrab, "Sex Differences", 50.

442 Sherry Sayed Gadelrab, "Sex Differences", 62- 64.

443 Sherry Sayed Gadelrab, "Sex Differences", 64-65.

göre, kadının yaratılışında mükemmellik amaçlanmadığından kadınlar sahip oldukları nemli cilt nedeniyle erkeklere göre daha erken yaşlanmaktadır ve kız çocukları ise erkek çocuklara göre daha erken olgunlaşırlar. Dahası, kadınlar erkeklerden daha zayıf ve daha kırılığandırlar. Dahası kadın erkek arasında fiziksel özelliklerden daha fazla davranışsal farklılıklar vardır. Buna göre, kadınlar erkeklere göre daha korkak, daha hassas, daha tembel, daha kıskanç, ağlamaya daha meyilli, daha kurnaz ve yalan söyleme konusunda daha yetenekli olmalarının yanı sıra adi dedikoduları yayma hususunda da çok daha isteklidirler. İbn-i Sina kanun adlı eserinde, aptallık, tembellik, geri zekalılık ve ikirciklik gibi bir takım negatif davranışsal ve mental durumları da kadınların sahip olduğunu ileri sürdüğü soğuk mizaca bağlamıştır.⁴⁴⁴

Orta Çağ Müslüman düşünürlerinden bir diğer örnek İbn Kayyim'dir. İbn Kayyim bir din alimi olarak Aristo'nun doğal felsefi teorilerinden haberdardı ve onlardan hoşnutsuzluk duyuyordu. Bununla beraber, özellikle kimi hadislerle uyumluluk gösteren Hipokratik yani tıp, anatomi ve sağlık ile ilgili Greko-Romen eserlerinden edindiği görüşleri

444 Sherry Sayed Gadelrab, "Sex Differences", 58-66. On sekizinci yüzyıla gelindiğinde de kadına dair negatif algı ve kabuller devam etmektedir. Bu bağlamda Kant'ı incelemek dönemin genel kanısını anlamak için açıklayıcı olacaktır. Aydınlanma Çağı'nın önemli filozoflarından Kant cinsler arası tasnifine kadının zayıf ve akıllı bir varlık olduğu tespiti ile başlar. Doğanın kadınları tasarlamadaki amacının türün bekası ve toplumun gelişmesi, kadınlarca zarifleştirilmesi olduğunu savunur. Kant toplumun gelişmesinde kadının rolünü dolaylı olarak kabul etmektedir. Kadının akli ve iradesiyle yaşadığı topluma faydalı işler yapabilmesi, örneğin bir meslek sahibi olması ve bu yol ile topluma ve bireylere ulaşması olarak tanımlanmamaktadır. Aksine, kadının kendini yumuşak ve belagatli bir şekilde ifade edebilme kabiliyetinde olduğu ve bunlar sayesinde erkeği yönettiğini ifade eden Kant, kadının bu özellikleriyle erkeği ehlileştireceğini ve bu yol ile toplum ve medeniyetin ehlileştirilmiş erkeğin eseri olacağını kabul etmektedir. Kant için eğitilmiş ve eğitimsiz kadın arasında da bariz farklar yoktur. Ona göre, eğitilmiş ve okumuş kadınlar sahip oldukları kitaplarını kollarına taktıkları saatleri gibi kullanırlar. Halihazırda zaten saatlerini de sırf saatlerinin olduğu bilinsin diye takarlar ki, bu saatler de çoğu zaman ya yanlış gösterir ya da bozuktur. Kant'a göre, kadınlar hayatlarının her evresinde evli ya da bekar fark etmeksizin cazibe merkezi olma ve erkekleri cezbetme gayretindedir. Ona göre, bunun sebebi oldukça basittir, örneğin evli ve genç bir kadın da pekâlâ kocasıyla yetinmeyip, başka erkekler için kıskırtıcı ve cazibeli olmak uğraşındadır. Bu çabası ise, neme lazım kocası ölüp de dul kalırsa, sevgilisiz kalmasın diyer. Aliya Kovanlıkaya, "Kant'ta Cinsiyet Farklılığı", içinde, *Cinsiyetli Olmak*, der. Zeynep Direk (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 9-15.

kendi çalışmalarında kullanmıştır. İbn Kayyim Kur'an'ı Kerim'de açıkça belirtildiği üzere Allah'ın tüm canlıları dişi ve erkek olarak ayırdığını belirtip özellikle bu ayırım üzerinde durmuştur. Ona göre, Allah kadın erkek arasındaki ayrımı gece ile gündüz, aydınlık ve karanlık arasındaki ayrıma benzetmiştir. İbn Kayyim cinsiyetler arası farklılıkları açıklarken özellikle sakal ve rahme odaklanmıştır. Ona göre Allah sakal ve bıyığı erkeklere saygı gösterilmesi ve onların kadınlardan ayrılabilmesi için yaratmıştır. İbn Kayyim, *et-Tibyân fî aksâmi'l-Kur'an* adlı eserinde, rahme dair iki farklı fikir öne sürmüştür. Bunlardan ilki İbn Sina'ya ait olan rahmin vücudun içinde hareket halinde olduğu görüşüdür. Buna göre rahim cinsel birliktelik süresince hareket halinde olarak sperm kovalamaktadır. İbn Kayyim bu görüşünü bir hadisle de delillendirmiştir. Buna göre Allah rahmin içinde ilişki boyunca kendisine daha fazla sperm için dua eden bir melek yaratmıştır. Ne zaman ki rahimde bir bebeğin oluşumu başlar, o zaman bu melek Allah'a doğacak olan bebeğin cinsiyetinin erkek mi yoksa dişi mi olacağını sorar. Allah bebeğin cinsiyetini ve kaderini belirler.⁴⁴⁵

Tam olarak bu noktada Müslüman toplumlarda var olan cinsiyet hiyerarşisine dair kabulün temel nedenlerinin ne olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Bu anlamda iki aktif yaklaşımdan bahsedilebilir. Bunlardan ilki modernite öncesi çeşitli toplumlar tarafından ortaya atılan cinsiyetler hakkındaki kabullerinin Müslüman ulemayı da etkisi altına aldığı görüşü ve ataerkil bakış açısının dinî geleneği de etkisi altına almış olduğudur. İkinci yaklaşımın ilkinin devamı ya da sonucu olduğu da sa-

445 Sherry Sayed Gadelrab, "Sex Differences", 77-78. İbn Kayyim'in görüşünü desteklemek için kullandığı bu hadiste geçen kaderinin belirlenmesine dair bir başka hadiste şudur; "İbni Mes'ud radiyallahu anh dedi ki: Bize, doğru söyleyen, doğruluğu tasdik ve kabul edilmiş olan Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem haber verdi ve şöyle buyurdu: "Sizden birinizin yaratılışının başlangıcı, annesinin karnında kırk günde derlenir toplanır. Sonra ikinci kırk günlük süre içinde pıhtı haline döner. Sonra da bir o kadar zaman içinde bir parça et olur. Daha sonra Allah bir melek gönderir ve melek, ona ruh üfler. Bu melek dört şeyle; anne rahmindeki canlının rızkını, ecelini, amelini, iyi biri mi, yoksa kötü biri mi olacağını yazmakla emrolunur." Buhari, Bed'ü'l-halk 6, Enbiya 1, Kader 1.

vunabilir. Zira Aristo'dan İbn Sina'ya erkeğin üst cins olduğu yaklaşımının altında da ataerkil yani erkek egemen sosyal düzenin etkisi olduğu izlenebilir. Dolayısıyla her iki yaklaşımın birbiri ile ilişkili olduğu açıktır. Yaklaşımlardan ilki için Müslüman erkek reformistlerden İranlı Mohsen Kadivar'a başvurduğumuzda Aristoteles'in İslâm alimleri üzerindeki etkisine dair yaptığı açıklama yerinde bir tespit olarak açıklayıcı olmaktadır. Kadivar, Kur'andaki eşitlik ayetlerine rağmen kadının erkekten aşağı ve eksik olduğuna dayanan yorumların modernite öncesi Müslüman ulema Aristoteles ontolojisinin hâkim bir etkisi olduğunu ifade eder.⁴⁴⁶ Kadivar'a göre, Aristoteles için köle kadın ve erkek cinsleri arasında ontolojik bir eşitlikten bahsedilemez. Zira Aristoteles köle, kadın ve erkek arasındaki hiyerarşik ilişkiyi ve bu cinsler arasındaki biyolojik farklılıkları ontolojik eşitsizliğin nedeni olarak görür. Kadivar dinî geleneğin bu anlayışın da etkisiyle kadını "doğası" gereği erkekler kadar rasyonel ve ehliyet sahibi bireyler olarak görmediği vurgular. Bu nedenle dinî geleneğin kurucu unsuru erkek ulema Fundamental Equality (temel eşitlik) yerine Aristoteles'in Proportional Justice (nisbî adalet) ilkesini esas alarak kadına erkekle eşit değil Deserts-Based Justice "hak ettiği" değerinde davranılmasını savunur. Kadivar'a göre 4:1 ayeti gibi kadın erkek arasındaki ilişkinin kurulduğu ayetlerin erkek lehine yorumlanmasının altında nisbî adalet inancı vardır.⁴⁴⁷ Şaban Ali Düzgün ise dinî metinlerin, kadınların cins ve sınıf olarak daha aşağı bir statüde değerlendirmesinin altında yatan temel motivasyonun ataerkil yapıların devamı olarak kabul eder. Ona göre, Kur'an ayetlerini bu ataerkil yorumlarıyla meşrulaştırmak haksızlıktır. Düzgün, sorunun kaynağının din değil büyük oranda kültürden kaynaklandığını öngörür.⁴⁴⁸ İşte tam da bu noktada dini metinlerde kadın erkek hiyerarşisine dayanaklık

446 Mohsen Kadivar, "Revisiting Women's Rights in Islam", içinde *Gender and Equality in Muslim Family Law in Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition* ed. Ziba Mir-Hosseini, Kari Vogt, Lena Larsen and Christian Moe, (London: I. B. Tauris, 2013), 222-224.

447 Mohsen Kadivar, "Revisiting Women's Rights", 218-220.

448 Şaban Ali Düzgün, *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*, (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 79.

eden metinleri bir yeniden okuma faaliyetine girişen İslâmî feministler önem kazanmaktadır. Bu bağlamda tefsir fıkıh ve hadis alanlarında toplumsal cinsiyet eşitliği odaklı yapılan okumalardan örnekler vermek açıklayıcı olacaktır. Zira İslâmî feminizm, Müslüman toplumlarda dinî geleneğin dinî metinleri “erkek yanlı” bir okumaya tabi tutmaları nedeniyle kadın erkek arasında dikey hiyerarşik bir ilişkinin kurulduğunu savunur. İslâmî feminizmin amacı bu ilişkiyi horizontal (yatay) bir düzleme getirerek kadın ve erkeği eşit konuma getirmektir. Bunu yaparken de dinî metinlerden faydalanmaktadır.

Düzgün’ün de ifade ettiği üzere, kadının ontolojik ve sosyo-kültürel olarak erkekten düşük seviyede olduğuna dair dinî geleneğin en problemli alanı hadislerdir.⁴⁴⁹ Hidayet Şefkatli Tuksal’a ait “Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri” adlı eser feminizmin teorik bazda İslâm dinî geleneği ile serdedildiği ilk eserdir. Tuksal eserinde ataerkil ideolojinin dinî literatürdeki yansımalarını hadis literatüründe var olan “kadın karşıtı” metinlerin analizi ile ortaya çıkarmıştır. Tuksal eserinin sonuç kısmında araştırması boyunca ele aldığı rivayetlerin Hz. Peygamber’e ait olmadığı sonucuna varmaktadır. Bu bağlamda kadının eğriliği, baştan çıkarıcılığı, değersizliği, uğursuzluğu, çocuktan biraz akıllı köleden biraz özgür oluşu gibi kadın karşıtı metinlerin halkın sosyo-kültürel kodlarında çok köklü bir geçmişe sahip olduklarını savunmaktadır. Dahası kadına dair bu anlayışlar ve söylemler tam da sahip oldukları bu köklü geçmiş nedeniyle İslâm’ın zuhurundan sonra

449 Şaban Ali Düzgün, “Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar”, 79. Bu bağlamda şu hadisler örnek verilebilir; “İsrailoğulları olmasa idi et kokmazdı; Havva olmasa idi, kadınlar kocalarına ihanet etmezlerdi.” (Buhari, (60) Enbiya I, IV), “Eğer bir kimseye secde edilmesini emrederdim, Allah, kadınlara karşı erkeğe bir hak verdiği için ona secde etmelerini emrederdim.” (Ebû Dâvûd, Nikah, 40), “Size kadınlardan daha zararlı bir fitne bırakmadım.” (Buhari (67), Nikah 17), “Uğursuzluk ancak üç şeydedir; attı, kadında ve evdedir” (Buhari (56) Cihâd 47), ? “İşlerini bir kadına bırakan topluluk asla felah bulamaz.” (Buhârî, Meğâzî, 82), “Bir erkek karısını yatağına çağırır da karısı gelmez ve erkek ona dargın olarak gecelerse, melekler o kadına sabaha kadar lânet ederler.” (Buhârî, Bed’u’l-halk 7; Müslim, Nikâh 122. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, Nikâh 40).

Hız. Peygamber'e mal edilerek varlıklarını devam ettirmişlerdir. Yazar neticede kadın karşıtı söylemlerin binlerce yıllık ataerki yapılanmadan kaynaklanan insanî ürünler olduğunu ortaya koymaktadır.⁴⁵⁰

İslâmî feminist araştırmacılara göre Kur'an ayetleri kadın ve erkeğin eşit olmadığı erkeğin kadından üstün olduğu gibi bir inanca dayanak olarak kullanılamaz. İslâmî feminist paradigma dahilinde araştırmalar yapan Riffat Hasan, *Feminism in Islam (İslâm'da Feminizm)* adlı makalesinde Müslüman toplumlarda erkeğin kadından üstün olduğu, hiyerarşik dikey bir ilişkinin varlığının nedeninin üç temel teolojik inançtan kaynaklandığını ifade eder. Buna göre, Allah ilk olarak kadını değil de erkeği yaratmıştır. Nitekim kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığına inanılır. Bu nedenle de kadın ontolojik olarak ikincil statüde kabul edilir. İkincisi kadın insanlığın cennetten kovuluşuna sebep olmuştur. Üçüncüsü kadın yaratılış esnasında hem erkeğin bir cüzünden yaratılmış hem de erkek için, erkeğin kullanımı için yaratılmıştır.⁴⁵¹ Kadının erkeğin bir *cüz*'ünden ve erkekten sonra yaratıldığı anlamının Nisa suresi 1. ayetten çıkarıldığını belirten Amina Wadud'a göre, klasik tefsir anlayışı "(...) Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan, ikisinden birçok erkek ve kadın üretip yayan rabbinize itaatsizlikten sakının." kısmında *nefs* sözcüğünü erkek ve Hz. Âdem olarak anlaşıldığı için yanlış düşmektedir. Ayetin tefsirine metin içi okuma ile başlayan Wadud, önce *nefs*, *min* ve *zevç* kavramlarının inceler. Nihayetinde o, *nefs* kavramına erkek ve hususi olarak Hz. Adem anlamı vermek yerine kavramın Kur'an'ın diğer ayetlerinde kullanıldığı şekliyle insanı kastettiğini belirtir.⁴⁵² 'Believing Women in Islam' adlı kitabında Asma Barlas da ilk yaratılış konusuna değinir ve Wadud'la aynı sonuca ulaşır. Bar-

450 Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 277-280.

451 Riffat Hassan, "Feminism in Islam", ed. Arvind Sharma, Katherine K. Young, içinde *Feminism and World Religion*, (New York: State University of New York Press, 1999), 253.

452 Amina Wadud, "Qur'an and Women", 19-20.

las'a göre, Kuran'ın yaratılış bahsinde yaptığı tarif ile, insanlar biyolojik olarak farklı olsalar da ontolojik ve etik/ahlaki olarak aynı/benzerdirler, çünkü hem kadınlar hem de erkekler tek bir *nefs*'ten doğmuştur, kendilerine aynı tabiatlar bahşedilmiştir ve tek bir bütünün iki yarısını meydana getirirler.⁴⁵³

Neticede insan türünün iki cinsi olan kadın ve erkeğin biyolojik farklılıkları üzerinden aralarında hiyerarşik bir ilişki kurulmuştur. Ancak bu tarihi gerçek feminist diskurla ağır bir eleştiriye tabi tutularak önce batı toplumlarında ardından Müslüman toplumlarda İslâmî feminist araştırmacılar tarafından toplumsal cinsiyet eşitliği idealinde horizontal (yatay) yani erkek ve kadın cinslerinin biri diğerinden üstün değil eşit ve denk hale getirildiği bir düzlemde ele alınmıştır.

3. Müslüman Toplumlarda Bir Paradoks Olarak Kadın Cinselliği: Kadın Cinselliğine Dair “Açık” ve “Kapalı” Kuramlar

Bugün Müslüman toplumlarda cinsellik konusu, bir yanda modern dünyanın sahip olduğu ideolojik normlar bir diğer yanda geleneğe ait kurallar ve talepler arasında sıkışıp kalmıştır. Dini geleneğin oluşturduğu cinselliğe dair literatür günümüz okuyucusu için kimi önemli noktalarda geçmiş ve bugün arasında yaşanan bir mesafeye denk gelmektedir. Bu metinler ve günümüz okuyucusu arasındaki bu uzaklığın başlıca ana duraklarını geçmiş toplumların günümüze göre “zengin” olan cinsel yaşamı ve aslında bunun nedeni olan kölelik ve cariye konuları oluşturmaktadır. Zira günümüzde kadın bedeninin kullanımına dair öne çıkan iki kavram olarak kadının rızası ve ehliyeti kadının sosyal sta-

453 Asma Barlas, *Believing Muslim Women In Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (United States of America: University of Texas Austin Press, 2002), 157.

tüsünden bağımsız olarak ele alınan ve önemle üzerinde durulan bir konudur. Müslüman toplumlarda kadın bedeninin kullanımına dayalı cariyelik ve yine bu kullanımla sonuçlanan kadın esirlerin bugün en çok tartışıldığı konu harem olmaktadır. İslâm'da nikâhsız cinsel birlikte-
liğin caiz olduğu tek alanlar olarak bu konuya eğilen İslâmî feminist yazına katkılarıyla tanınan Kecia Ali'nin incelemelerini takip edelim. Ali'ye göre İslâm öncesi Arap toplumunda kadın esirler sıklıkla cinsel eş olarak kullanılmaktaydı. Bu teamül ilk müfessirlerin Kur'an'da geçen "sağ ellerinin /ellerinizin sahip oldukları"⁴⁵⁴ şeklindeki ifadelerini kullanarak erkeklerin kadınlarla cinsel ilişkiye girmelerini caiz kabul etmelerine dayanak olmuştur. Bu bağlamda Kur'an'ın erkeklere hür olmayan kadınlarla cinsel ilişkiye girme izni verirken bu uygulamanın kapsamlı hali odalık fikrini dikkate almamıştır. Zira sekizinci yüzyıla gelindiğinde ve devam eden yüzyıllarda dışı kölelerin cinsel metâ olarak kullanımını dinî gelenek tarafından fazlasıyla kabul görmüş hatta erkeğin en tabi hakkı olarak görülen bir mesele halini almıştır.⁴⁵⁵ Bu satırları okuyan okuyucu pek tabi günümüzde artık köleliğin feshedilmiş olması nedeniyle konunun güncelliğini yitirdiğini düşünebilir. Ancak ilk etapta makbul görülen bu düşünce konunun günümüz Müslümanlarını hala ilgilendiren sonuçlarını görmezden gelmiş olur. Dünya üzerinde özellikle ülkemize komşu ya da yakın kimi Ortadoğu ülkelerinde son yirmi

454 Nisa Suresi 23. Ayet "Elinizin altında bulunan câriyeler müstesna, evli kadınlar da size haram kılındı; Allah'ın size emri budur. Bunlardan başkasını, iffetli yaşamak ve zina etmemek kaydıyla, mallarınızla (mehir vecibesini göz ardı etmeden) istemeniz size helâl kılındı. Onlardan karı-koca ilişkisi yaşadıklarımıza kararlaştırılmış olan mehirlerinizi verin. Mehir kesiminden sonra karşılıklı anlaşmanızda size günah yoktur. Şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir."

455 Kecia Ali, *Cinsel Ahlâk ve İslâm*, çev. Adnan Bülent Baloğlu, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 110-111. Ali'nin on yedinci asır Hanefî fakihî Muhammed Alaaddin Haskafî'den yaptığı alıntı bu anlamda güzel bir örnektir: "Hür bir erkek, dört hür kadın ve dört cariye ile evlenebilir, daha fazlası ile evlenemez; ancak dışı kölelerinden istediği kadarını kendisine cariye olarak alabilir. Eğer bir erkek dört hür [hanıma] ve bin adet cariyeyle sahip olup da bir [cariye] daha almak ister ve bu talebi sebebiyle ayıplanırsa, [onu ayıplayan] kişi sanki küfür işlemiş gibi olur. Ve yine bir erkek bir cariye almak ister de karısı da "kendimi öldüreceğim" derse, erkeğin [bunu yapması] yasaklanmaz, zira bu [yani, kocasının cariye alması] meşru bir eylemdir; ancak erkek karısını üzmetten kaçınırsa, mükafatını alacaktır. Zira bir hadiste "Ümmetim [den birini] sevindireni Allah da sevindirir" buyrulur." Kecia Ali, *Cinsel Ahlâk ve İslâm*, 109.

beş yılda yaşanan iç savaşlarda kadın esirlere yönelik uygulamaların oldukça rahatsız edici olduğu su götürmez bir gerçektir. Kecia Ali'nin kaydettiği üzere örneğin Sudan'da devam eden iç savaşta esir alınan Hristiyanlar çoğunlukla köle yapılırlar. Dahası kadın köleler cinsel istismara uğrarken, kadınlara bu şekilde yaklaşan erkekler bu izni İslâm hukukundan aldıklarını savunurlar.⁴⁵⁶ Kecia Ali'nin mezkûr eserini Türkçe'ye kazandıran Adnan Bülent Baloğlu eserin sunuş bölümünde konuya dair önemli tespitlerde bulunmuştur. Buna göre, Kecia Ali Müslümanların yeni bir cinsel ahlak inşa etmeleri gerektiğini savunurken oldukça haklıdır. Zira IŞİD ele geçirdiği kadınlara karşı nasıl davranılması gerektiğine dair bir metin yayınladı. Buna göre her şeyden önce bu kadınlar seks kölesi yapılabilir, ele geçirilen kadının “efendisi” tarafından ne zaman dövülebileceği henüz ergen yaştaki kız çocuklarla cinsel ilişkinin hangi koşullarda ve zamanlarda caiz olabileceği anlatılır. Bahsi geçen örgütün elinde esir olarak tutulan 5.000 civarı Yezidi kadının olduğu ve asgari 40 dolar ödeyenin bu kadınlardan bir seks kölesi satın alabildiği göz önüne alındığında olayın ciddiyeti daha acı bir şekilde anlaşılacaktır.⁴⁵⁷ İşte tam olarak bu noktada özellikle İslâmî feminist araştırmacılar tarafından dinî geleneğe ve bugün bu geleneğin cinsellik konusunda yeterli ve ideal bilgi yekûnuna sahip olduğunu düşünen günümüz Müslümanlarına dikkat çekici bir eleştiri yöneltilir. Elbette köleliği ve bunun yol açtığı cariyelik ve kadın esirlerin bedenlerinden faydalanmak gibi kadının şahsiyetini kabul etmeyen uygulamaları İslâm getirmemiştir. Ancak dinî gelenek özellikle kadın köleliğinin yol açtığı cinsel hayatı erkeğin sınırsız kullanımına açarak bunun kapsamını genişletmiştir. Ayrıca köleliğin resmi olarak kaldırıldığı çağımızda, Müslüman alimlerce ya da araştırmacılarla köleliğe karşı İslâmî prensiplere dayalı güçlü bir tenkit geleneği açığa çıkmamıştır.⁴⁵⁸ Geçmişte Müslüman erkek için oldukça

456 Kecia Ali, *Cinsel Ahlâk ve İslâm*, 113.

457 Kecia Ali, *Cinsel Ahlâk ve İslâm*, 19-20.

458 Kecia Ali, *Cinsel Ahlâk ve İslâm*, 115.

“zengin” olan cinsel hayatın, günümüz Müslüman gençlerinde farklı bir etkisinden bahsedilebilir. Kecia Ali cariyeliği tiksindirici bir durum olarak gören çağın insanı için nikahsız birlikteliklere dair bir kafa karışıklığını kendisini Amerikalı Müslüman olarak tanıtan bir mühtedinin görüşleri ile ortaya koyar:

“... Pek çok Müslüman, evlilik dışı cinsel ilişkinin yanlış olduğu inancında. Müslümanların birçoğu evlilik öncesi cinsel ilişkiden korunmak için birbirleriyle flört (en azından Amerikan tarzında değil) dahi yapmıyor. Şahsen ben, evlilik-dışı cinsel ilişkinin yanlış olduğunu söylemekte iki sebepten dolayı acele etmezdim. Birincisi, İslâm hukukunda evliliğin dışında izin verilen bir başka cinsel ilişki türü daha vardır ki bu da cariyeye edinmektir. İkincisi, her ne kadar şahsen ben, bir gecelik ilişkilerin (one night stands) ve seks amaçlı ilişkilerin (casual sex) yanlış olduklarına (tecavüzü zikretmeme gerek yok) inanıyorsam da, arada nikah bağı olmayan ciddi birlikteliklerde vuku bulan cinsel ilişkinin hükmü nedir? bu *haram* mı? Köle sahiplerinin, kendi köleleriyle cinsel ilişkiye girmelerine, kölelerinin rızası olsun ya da olmasın, izin verildiği biliniyor... İslâm hukuku buna izin veriyorsa ve de evli olmadıkları halde birbirini seven ve birbirine saygı duyan erkek ve kadının karşılıklı rızayla girdikleri ilişki nasıl *haram* olabilir? İşte bu soru, benim bu meseledeki mücadelemi temsil ediyor. Böyle bir ilişkinin *helâl* olduğunu iddia etmiyorum. Benim bu soruya harbi cevabım, bunun *helâl* mi *haram* mı olduğunu bilmiyorum, olacaktır. Fakat önerim, bunu *haram* olarak nitilemekte o kadar acele edilmemelidir. Belki bu bir fetva gerektiren bir sorudur.”⁴⁵⁹

Yukarıda verilen alıntı, günümüz Müslüman bireyleri için özellikle de batı kültürü içinde yetişen ve o çevrede yaşam süren Müslüman gençler için, geçmişte var olan cariyelik ya da daha dar kapsamda kadın köle-

459 Kecia Ali, *Cinsel Ahlâk ve İslâm*, 156.

nin cinsel meta aracı olarak kullanımının bir çeşit kavramsal karışıklığa neden olduğuna işaret eder. Bu durumda geçmiş uygulamaların günümüz Müslüman bireyleri tarafından bir çeşit cinsel yaşam “zenginliği” olarak anlaşıldığı ve bugün ortaya konan sınırların geçmişle kıyasının kimi durumlarda tutarsızlık taşıdığına dair bir görüşün ortaya çıktığı görülmektedir.

Dinî geleneğin cinsellik hakkındaki genel tavrını anlamak için İmam Gazâlî’yi (öl.505/1111) incelemek önemli bir adımdır. İleride ele alınacağı üzere İmam Gazâlî İhya adlı eserinde Müslüman toplumlar için cinsel hayata dair İslâmî ideali resmetmiştir. Sosyoloji alanında bilinen en önemli modern bilimcilerden Anthony Giddens’in de belirttiği üzere, cinsellik bugün keşfedilmiş, araştırılmaya ve tartışılmaya başlanmış ve tam bu nedenle artık yeraltına sürülemez bir konudur.⁴⁶⁰ Cinselliğin henüz on birinci yüzyılda Gazali tarafından ele alınış biçimi ve kapsamı düşünüldüğünde Giddens’in tespitinin daha çok batı toplumlarını ilgilendirdiği fark edilir. Bununla beraber günümüz Müslüman toplumlarında klasik literatür ile karşılaştırıldığında cinsellik konusunun hayli kurak ve ihmale uğramış bir alan olduğu söylenebilir. Müslüman toplumlarda cinselliği cinsiyetler arası hiyerarşi bağlamında ele alan İslâmî feminist araştırmacıların çalışmaları dikkat çekicidir. İslâmî feminist araştırmacılar Müslüman toplumlarda cinselliği kadın cinsel-

460 Anthony Giddens, *Mahremiyetin Dönüşümü*, çev. İdris Şahin, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010), 23. Batı’nın cinselliği konuşmaya başlaması modernite ile birlikte olmuştur. Micheal Foucault’a göre insanlık tarihinde cinselliğin hakikatine dair iki farklı yöntem kullanılmıştır. Bu bağlamda, Çin, Japonya, Roma, Hindistan ve Müslüman-Arap toplumları cinsellik konusunda arca erotica [erotik sanat] meydana getiren medeniyetlerdir. Erotik sanatta cinsellik dair hakikat bir uygulama ve pratik olarak kabul edilen ve deneyim olarak görülen hazzın bizatihi kendisinden çıkarılır. Cinselliğin hakikati batı toplumlarında ise bir scientia sexualis [cinsel bilim] yöntemi ile ele alınmıştır. Foucault’a göre, Batı uygarlığının cinselliğe dair bu yöntemi gerçekleştirmelerindeki en büyük sermaye kiliselerde günah çıkarma pratiğinin cinsellik hakkındaki bilgi birikimidir. Bk. Micheal Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007), 49.

liği ve bu bağlamda ileri sürülen fitne, kadın hazzı ve yine buna bağlı olarak genital mutilasyon (kadın sünneti) gibi belli başlı alanlar üzerinden tartışmaktadır.

İslâm dini diğer iki ilâhî dini geleneklerin aksine cinselliği gündelik yaşamın içinde doğal ve her iki cinsi de kapsayacak biçimde gerekli bir eylem olarak görür. Bu anlayış İslâm'ın insanı ruh ve beden bütünlüğü içinde ele alması dolayısıyla bireyin hem bedeni hem ruhani hem dünyevi hem uhrevi ihtiyaçlarını dikkate alan bir öğreti olmasından kaynaklanır. İslâm, insanî güdülerin, sosyal hayatın ve uhrevî hayatın dengede bir arada yürümesi ve meşru amaçlara ulaşılması yolunda birer araç olarak kabul eder. Bu bağlamda İbn Haldûn'un açıklamalarını takip edelim. İbn Haldûn'a göre, Hz. Peygamber'in nazarında dünyaya dair haller ve mallar asıl amaç olmamakla birlikte ahiret yaşamı için birer araçtır. Bu nedenle de onların yokluğu kişinin ahiretini inşasında gerekli araçlardan mahrum olunması anlamına gelir. Hz. Peygamber'in müminleri bir davranıştan menetmesi ise o davranışın tamamen ortadan kaldırılmasına değil, bu fiillerin hak olan hedeflere ulaşılmasında gereğince kullanılmasıdır.⁴⁶¹ İbn Haldûn şehvet için de şu tespitlerde bulunmuştur:

“Aynı şekilde Şari'in şehvetleri (arzuları) kötülemesinden murat, bunları tümünden iptal etmek değildir. Zira bir kimsenin şehveti muattal olursa, bu onun hakkında eksiklik olur. Şehvetten maksat insanın bunu, mübah kılınan hususlarda ve birtakım maslahatlar ihtiva edecek şekilde kullanması, böylece ilahî emirlere itaat ederek faaliyette bulunan bir kul olmasıdır.”⁴⁶²

461 İbn Haldûn, *Mukaddime*, (İstanbul: İlgî Kültür Sanat Yayıncılık, 2021), 439.

462 İbn Haldûn, “Mukaddime”, 440.

İbn Haldûn'un şehvet konusunda yaptığı açıklamadan hareketle Hz. Peygamber'in müminlerden nefsânî arzularından tamamen arınmalarını talep etmediği, aksine bu doğal güdülerini fayda sağlayacak şekilde kullanılmasını salık verdiği anlaşılmaktadır. İslâm dininin temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnette cinselliği kötüleştiren, dışlayıcı ya da zararlı olduğu anlamında bir imada bulunulmamıştır. Dinî gelenek cinselliği kadın ve erkek ayrımında bulunmadan her iki cins için de önemli bir eylem olarak görmüştür. Bununla beraber literatüre kısa bir bakış geleneğin kadın cinselliği konusundaki "ikircikli" ya da "paradoksal" yapısını gözler önüne serer. Ortaya çıkan bu paradoksal yaklaşım kadın cinselliği üzerinden ilerler. Bu bağlamda geleneğin kadın cinselliğine dair yaklaşımını inceleyen bir araştırmacının sorması gereken dört ana soru vardır. Dinî geleneğe göre kadın cinselliği aktif midir pasif midir? Erkek mi daha çok şehvet sahibidir kadın mı? Cinsel ilişki sırasında duyulan hazın öncelikli sahibi kadın mıdır erkek midir? Cinsellik erkeğin hakkı kadının görevi midir? gibi sorular ortaya çıkar.

İslâmî feminist yazında değerli çalışmaları bulunan Faslı sosyolog Fatima Mernissi dinî geleneğin kadının cinselliği konusunda birbirine zıt iki ayrı görüş barındırdığını ifade eder. Bu bağlamda geleneğin kadının cinselliğinin gücü konusunda ortak bir görüşe sahip olmadığını iddia eder. Mernissi'ye göre kadın cinselliğine dair "Açık" ve "Kapalı" kuramlar olarak iki yaklaşım vardır. Bu kuramlar kadın cinselliğinin aktif, saldırgan ya da pasif ve itaatkâr oluşu kabullerine göre belirlenir. "Kapalı" kurama göre erkek saldırgan kadın pasiftir, "Açık" kuramda ise kadın cinselliği dizginlemez güçtedir bu nedenle erkek, hanımını tatmin etmekle yükümlüdür. Mernissi kadın cinselliğinin yıkıcı ve dizginlemez oluşuna dair kabulün en iyi örneğini Gazâlî'nin verdiğini belirtir. Zira İmam Gazâlî'ye göre bir kadının iffeti kocasının vazifesidir. Bu nedenle erkek kadının iffetini güvence altına almak için kadınlara

cinsel ilişkiyi onun ihtiyaçlarına göre azaltmalı ya da çoğaltmalıdır.⁴⁶³ İmam Gazâlî'nin kadının cinsel bakımdan doyurulmasını salık vermesi onun kadının iffetini koruma konusundaki önceliğinden kaynaklanır. Ancak hadis literatürü İmam Gazâlî'nin savunduğu kadının yıkıcı ve şiddetli cinsel gücüne değinmez. Hatta tam aksine kadının değil, erkeğin cinsel doyumunun gerekliliği üzerinde durur. Kaynaklarda cinsel doyum bağlamında kadın değil erkeğin yani kocanın hakkı/önceliği ön plana çıkmaktadır. Bu minvalde sahih kaynaklarda kaydedilen “Bir erkek karısını yatağına çağırır da karısı gelmez ve erkek ona dargın olarak gecelerse, melekler o kadına sabaha kadar lânet ederler.” hadisi dikkat çekicidir.⁴⁶⁴ Tam olarak bu noktada Gazâlî'nin savunduğu türden güçlü ve kontrol altına alınması gereken bir kadın cinselliğine karşı dinî literatürün en önemli kaynaklarından hadis literatüründe cinsel birleşme zamanını belirleyecek kadın öznenen bahsedilmesi beklenir. Daha açık bir ifade ile çeşitli hadis rivayetlerinde vurgulanan erkeğin cinsel ihtiyacının bekletilmeden, kimi zaman kadının o an elinde her ne iş varsa o anda terk edip kocasına itaat etmesi gerektiği vurgulanırken bunun kadına yansıyan bir şeklinin olmasını beklemek en azından “Açık Kuram” düşünüldüğünde mantıklı bir beklentidir. Ancak hadis literatüründe böyle bir bilgiye rastlamak mümkün değildir. Bununla beraber hadis literatüründe Gazâlî'yi destekleyici hadislerde vardır. Bu anlamda kadının varlığının ki aslında burada kadın cinselliğine de bir ima vardır, nasıl şeytânî bir güç olduğu ifade edilir.⁴⁶⁵ Yine sahih

463 Fatima Mernissi, *Peçenin Ötesi*, çev. Mine Küpçü, (İstanbul: Yayınevi Yayıncılık, 1995), 67.

464 Buhârî, “Bed’u'l-halk” 7; Müslim, “Nikâh” 122. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, “Nikâh” 40.

465 Leila Ahmed, kadın cinselliğine Kur'an'da olumlu yaklaşıldığı şu sözlerle ifade eder: “*Kuran'ın, kadınların cinsel arzusunu betimlerken olumlu bir yaklaşım içinde olduğu söylenebilir. Yusuf ile Züleyha kıssasının Kur'an'daki versiyonunda, Züleyha, İncil'deki gibi, Yusuf'a arzu duyar ve onu elde etmeye çalışır. Yusuf onu reddedince, Yusuf'un kendisinden “murat almak” istediğini söyleyerek onu kocasına şikayet eder; sonra, kadının istekleri ve aldatmacası, yine İncil'deki gibi, ortaya çıkar. Kur'an'daki kıssa, şehirdeki kadınların Züleyha'nın yaptıklarını öğrenince, onun hakkında alaylı bir dille dedikodu etmeleriyle devam eder. Bunu duyan Züleyha, hepsini yemeğe davet eder ve ellerine birer bıçak verir, Yusuf'tan da yanlarına çıkmasını ister. Kadınlar, Yusuf'un güzelliğinden o kadar etkilenirler ki, farkında olmadan kendi ellerini keserler. Bunun üzerine, Züleyha'nın nefesine neden yenik düştüğünü anlarlar. Böylelikle, Züleyha'nın yapmış oldukları, yanlış da olsa anlaşılabilir olarak*

bir kaynakta kaydedilen hadis “Hz. Peygamber bir kadın gördü. (Bu sebeple) deri işlemekte olan Zeyneb’in yanına gelerek hacetini giderdi. Sonra ashabının yanına gelerek şöyle dedi: “Şüphesiz kadın, karşınıza bir Şeytan suretinde gelir bir Şeytan suretinde gider. Biriniz (hoşunuza giden bir kadın) gördüğünde, kendi hanımına gelsin. Çünkü böyle yapması nefsinde oluşan etkiyi giderir.” ifadeleriyle kadının ne kadar zararlı ve tehlikeli olabileceğine dikkatleri çeker.⁴⁶⁶

Mernissi kadın cinselliğinin erkek cinselliği karşısında pasif ve edilgen olduğu varsayımına dayanan “Kapalı Kuramı” Abbas Mahmud Akkad’ın eserinden takip eder. Ona göre, Akkad hem Kur’an’da hem de insanlık tarihinde cinsiyetler arası zıtlığa dayanan bir tamamlayıcılık ilkesi bulur. Buna göre erkek güç ve fetih iradesini temsil ederken kadında ise bu gücü olumsuzlayan bir irade vardır. Dolayısıyla kadın sahip olduğu tüm enerjisini fethedilmeyi ümit ederek, erkek tarafından boyun eğdirilerek yenik düşmeyi isteyerek harcar. Tam olarak bu nedenle kadın kendini erkeğe sunar ve erkek onu arzulayıp bulana kadar bekler.⁴⁶⁷ Mernissi’nin ortaya koyduğu Açık ve Kapalı kuramlar göz önüne alındığında kadın cinselliğine yüklenilen anlamla birbirinden ayrılan bu iki zıt yaklaşımın kadın cinselliğinin bastırılarak kontrol altına alınması amacı taşıması dolayısıyla ortak bir amaca sahip olduğu görülür. Kadın cinselliğine yönelik ortaya konan bu yaklaşımın kadının sosyal hayatta giyim kuşamından hangi ortamlarda bulunup bulunamayacağına değin gündelik yaşamın çeşitli alanlarına sarkan bir sonucu da beraberinde getirir. Kadının yaşamının hemen her boyutunu çevreleyen bu sonuç kadının “fitne” olarak ele alınmasıdır.⁴⁶⁸ Müslüman toplumlarda

gösterilir ve bu kıssa, kadın cinsel arzusunun kendi başına kötü olduğuna dair bir anlam taşımaz (Sure 12: 24-32).” Leila Ahmed, “Arap Kültürü ve Kadınların Bedenlerinin Yazılışı”, der. Pınar İlkcaracan, içinde Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 65.

466 Müslim, “Nikah”, 2.

467 Fatima Mernissi, *Peçenin Ötesi*, 60.

468 “Size kadınlardan daha zararlı bir fitne bırakmadım.” Buhari, Nikah, 17.

kadının toplum huzurunu bozucu fitneye neden olması temelde yine kadın cinselliği ile ilişkilendirilir. Nitekim erkeğe eşinin cinsel doyumuna dikkat etmesi gerektiği belirtilirken konu kadının cinsel hakkından çok onun toplumsal huzuru bozmasını engellemeye yöneliktir. Kecia Ali'nin de ifade ettiği üzere Müslüman toplumlarda fitne endişesi ağırlıklı olarak kadınların kontrolsüz şehvetlerinin ve aynı zamanda onların erkeklerde uyandırdıkları bastırılması güç arzulara neden olduğu cinsel dürtülere yoğunlaşmıştır.⁴⁶⁹

Müslüman toplumlarda fitne nedeni kadın bu durumdan ancak iffetli olmakla korunabilir ve yine toplumsal huzur da ancak bu şekilde sağlanabilir. Sosyal antropolog ve insan hakları aktivisti olan Ayesha M. Imam'a göre, kadınların iffetine yönelik erkekler tarafından ortaya konan talepler ya da uygulamalar Müslüman toplumlarca üzerinde ittifak edilmiş bir husus gibi düşünülse de aslında böyle bir durumdan bahsetmek mümkün değildir. Örneğin kimi Müslüman toplumlarda iffetli olmak, kadının evin dışında başörtüsü kullanmakla yerine getirilebiliyorken bir başka toplumda erkeğin bir kadını "namus" için öldürmesi iffeti koruma gerekçesiyle suç olarak görülmemektedir.⁴⁷⁰ Bu konu Müslüman kadınların evin dışında nasıl giyindikleri ile de doğrudan ilgilidir. Yine bugün tek tip tesettür giyim tarzından bahsetmek mümkün değildir. Oldukça güncel bir örnek Taliban yönetimindeki Afganistan'da kadınlardan giymeleri istenen *burkadır*. Zira *burka* kadının her taraftan kapalı, giyenin önünü görmesi için yüz kısmı kafesli çarşaftır. Imam, Müslüman kadınlardan beklenen iffetli olma talebinin kimi zaman bir baskı aracı haline geldiğini vurgular ve bunun Müslüman kadın için sosyolojik ve dahi psikolojik sonuçlarından bahseder. Buna göre, "iffet" baskısı ya da talebi bir süre sonra kadının benliğinden uzaklaşmasına

469 Kecia Ali, *Cinsel Ahlâk ve İslâm*, 68.

470 Ayesha M. Imam, "Müslüman Dinsel Sağ ("Köktendinciler") ve Cinsellik", der. Pınar İlkaracan, içinde *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 92.

neden olabilmektedir. Müslüman kadın bu durumda soyunmak veya kendi bedenine dokunmak gibi tabii şeylerden hoşlanmamaya başlamaktadır. Nitekim “ıffet” çoğu kez bedenselliğin veya bedene özen gösterip bakım yapmanın reddi olarak kabul edilmektedir.⁴⁷¹

Neticede dinî geleneğin cinsellik ve cinsel yaşama dair ortaya koyduğu çeşitli yaklaşımlar, normlar, talepler ya da prensiplerin sembolik anlam sistemini ve kendi iç dinamiğini belirleyen kadın cinselliğine atfedilen yargılardır. Kadın cinselliği her ne şekilde olursa olsun toplum huzuru için dizginlenerek kontrol altına alınması gereken bir tehlikedir. Toplumsal düzen ve cinsler arasındaki ilişkilerin iç içeliği ise cinsellik konusunda bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Erkek ve kadın arasında kurulan hiyerarşik düzen yalnızca ontolojik ya da biyolojik bağlamla sınırlı kalmamakta, doğrudan dinî geleneğin cinsel hayata dair yönelimlerini de belirlemektedir.

4. Geleneksel Evlilik Anlayışına Yöneltilen Eleştiriler ve Aile Kurumuna Modern Yaklaşımlar

Toplumsal cinsiyet eşitliğinin sosyal adalet ekseninde ele alındığı çağdaş Müslüman toplumlarda dinî geleneğe yönelik eleştirilerin odağı ya da en azından yeniden ele alınması gerektiğine inanılan alanlardan biri de evliliktir. İslâmî feminist diskurun Allah'ın zulmetmeyeceği ilkesi ile yol aldığını göz önünde bulundurduğumuzda bir bireyin ki burada kastedilen kadındır, bir başka bireyin yani erkeğin himayesine bırakılarak bedenen bir nesne haline gelmesi zulümdür. İslâmî feminist araştırmacılar için geleneksel ulemanın evlilik kurumuna yüklediği anlam ve karı-koca arasında belirlediği ilişki ise bu bağlamda problemlidir. İslâmî feminizmin sivil toplum kuruluşu olarak boy gösterdiği Musawah'ın

⁴⁷¹ Ayasha M. Imam, “Müslüman Dinsel Sağ”, 87-93.

aileye dair yayınladığı bildiride bu konu ele alınır.⁴⁷² Buna göre, günümüzde Müslüman toplumlarda var olan aile ilişkilerinin sahip olması gereken aşk ve merhamet (مودّة و رحمة), huzur (سكينة), vakar (كرامة), istişare ve karşılıklı rıza (تشااور و تراد) gibi Kur'a'nî değerlerle ki bu değerler Hz. Peygamber'in de kendi ailesinde uygulamış olduğu evrensel değerlerdir, çevrili olmak yerine kadınları erkeklerin otoritesi altına alan bir anlayış tarafından şekillendirilmiş olduğu ileri sürülmektedir.⁴⁷³ İslâmî feminist yaklaşım bunun nedenini klasik İslâm fıkhnının aileye dair ortaya koyduğu normlarda ataerkil zihniyetin ön planda olmasına bağlamaktadır. Zira evliliğin başlangıcı ve sonlandırılması süreçlerine dair İslâm hukukçuları tarafından ortaya konan normlar erkeğin kadından üstünlüğü ve buna dayalı olarak kadın üzerindeki hakimiyeti ile temellendirilmiştir. Bu noktada aile içinde kadından beklenen koşulsuz bir itaat ve uyum halidir. İslâmî feminist araştırmacılar tarafından ortaya konan bu iddialar İslâm hukuku ve tefsir alanlarına yöneltilen kimi eleştiriler üzerinden yürütülür. Bu bağlamda konunun anlaşılması adına dinî geleneğe yöneltilen eleştirileri Ziba Mir-Hosseini ve Amina Wadud'un argümanları üzerinden takip edelim.

İslâm hukukuna yönelik çalışmalarıyla tanınan İslâmî feminist araştırmacı Ziba Mir- Hosseini'ne göre İslâm hukukunda ataerkil zihniyet en somut halini erkek ve kadın arasında gerçekleşen evlenme akdinde almaktadır. Bu bağlamda Mir- Hosseini'ne göre ataerkil zihniyetin İslâm hukukunda somutlaşarak en belirgin görünümünü kazandığı alan evliliğin formal başlangıcı nikah akdidir. Mir-Hosseini klasik fıkıh geleneğinde İslâm hukukçularının, evliliği ve onun formal yapısını ele alırken genellikle satış sözleşmesi analogisini kullandıklarına dikkat çekerek ev-

472 Arapça eşitlik anlamına gelen Musawah "Ailede Eşitlik İçin" sloganı ile Sisters in Islam (SIS) tarafından 2009'da kurulmuştur. Bk. <https://www.musawah.org/>

473 "Where Musawah Began", (Erişim Tarihi 5.03.2023), <https://www.musawah.org/advocacy-toolkit/where-musawah-began/>

liliğin yapısal olarak bir mübadele olarak anlaşıldığı ve bu bağlamda kadının hemen hemen bir mübadele nesnesi olarak ele alındığına dikkat çeker. Bu konuda Şii ve Sünnî fıkıh âlimleri arasında büyük bir farkın olmadığına değinen yazar İslâm geleneğinde evliliğin amacının kadının cinsel organı üzerinde mülkiyet hakkı olmaksızın hakimiyet kurulan bir sözleşme olduğunu belirtir. Bu sözleşme öncelikli olarak cinsel ilişki hakkını doğurmaktadır. Ancak bu durum erkeğin kadın köle satın aldığı durumda elde ettiği cinsel ilişki hakkıyla aynı metodolojik zeminde ele alınmaz. Mâlikî fakihî Mûsâ el-Cündî'ye (öl. 776/1374) göre de bir kadın evlendiğinde bedeninin bir kısmını satmış olmaktadır. Pazarda biri mal satın alır, evlilikte de koca cinsel organı satın almaktadır. Yine çok benzer bir anlayış İmam Gazâlî'ye aittir. Gazzâlî de evlilikle sahiplerinin cinsel hizmetlerinden yararlanma hakkı olan kadın kölelerin statüsü arasında paralellikler kurmuştur. İmam Gazâlî'ye göre, evlilik bir çeşit kölelik gibidir zira bir kadın evlendikten sonra kocasının kölesi olmaktadır. Kadın Allah'a karşı gelmek dışında kocasına her konuda ve her koşulda itaat etmek zorundadır. Dahası Gazâlî düşüncelerini desteklemek amacıyla "Bir kadın öldüğü zaman, kocası kendisinden razı ise, cennete gider." hadisi gibi çeşitli hadisleri de okuyucuya sunmuştur.⁴⁷⁴

Ele aldığı örneklerden yola çıkan Mir-Hosseini'ye göre klasik İslâm hukukunda sosyal bir kurum olarak evliliğin temelinde "mülkiyet" anlayışı bulunmaktadır. Bu bağlamda mülk kadın bedenin bir bölümü, mülk sahibi ise erkek olmaktadır. Bu ise kadının kendisini değilse bile kadın cinselliğinin bir meta ve mübadele nesnesi haline getirmiştir. Yazara göre klasik İslâm hukukçularının sahip olduğu ataerkil bilinç nikah akdinin amacına dair görüşlerinde de vücut bulmaktadır. Nitekim evliliğin ana amacını cinsel ihtiyaçların tatmini, üreme ve ahlakın korunma-

474Ziba Mir- Hosseini, "Towards Gender Equality: Muslim Family Laws and the Shari'ah", içinde *Wanted Equality and Justice in the Muslim Family*, ed. Zainah Anwar (Malaysia, Musawah an Initiative of Sisters in Islam, 2009), 29.

sı olarak belirlenmesi kadının evlilik içindeki rolü ve haklarının araka planda kalarak tek bir noktada sabitlenmesine zemin hazırlamıştır. Bu ise erkeğin cinselliğini önceleyen ve kadın bedeni üzerinde denetim yolunu açan anlayışın anahtarı olmuştur.⁴⁷⁵

Klasik İslam hukukçularının evliliğe yönelik fihhi yorumlamalarında nikah akdinin mülkiyet bağlamında bir satış sözleşmesi gibi algılandığı üzerinden kadının evlilik içindeki ikincil konumuna değinen Hosseini'nin ardından bir diğer araştırmacı Amina Wadud'un argümanlarına geçelim. Wadud da Mir-Hosseini ile aynı sonuca vararak kadının evlilik içinde erkeğin hakimiyeti altına sunulmasının ataerkil bilincin sonucu olduğunu belirtir. Ancak o bu iddiasını klasik İslâm âlimlerinin Kur'an ayetlerinden bazılarını "yanlış" anlama ya da "tarafı" bir gözle ele aldıkları düşüncesi ile ifade eder. Wadud'a göre klasik İslâm geleneğinde evlilik içi rollere dair temel argümanlar olan aile içinde erkeğin kadından üstün oluşu ve yine kadın üzerinde hakimiyet hakkı olduğu anlayışlarının temelinde iki ayet vardır. Wadud'a göre, Kur'an'da geçen iki temel sözcük İslâm geleneği tarafından sıklıkla erkeğin kadından üstünlüğüne somut birer delil olarak kullanılmaktadır. Bunlardan ilki Bakara 228. ayette geçen "ذَرَّتْ" derece sözcüğüdür.

"Boşanan kadınlar, kendi kendilerine üç âdet süresi beklerler ve Allah'ın rahimlerinde yarattığını gizlemeleri, kendilerine helâl olmaz. Eğer Allah'a ve ahiret gününe inanıyorlarsa gizlemezler. Kocaları da barışmak istedikleri takdirde o süre içerisinde onları geri almaya daha layıktırlar. O kadınların, üzerlerindeki meşru hak gibi, kendilerinin de hakları vardır. Yalnız erkekler için, onların üzerinde bir derece vardır. Allah çok güçlüdür, hüküm ve hikmet sahibidir."⁴⁷⁶

475 Mir- Hosseini, *Towards Gender Equality: Muslim Family Laws and the Shari'ah*, 30-31.

476 "Elmalılı Hamdi Yazır Meali", (Erişim Tarihi, 01.02.2023)", <https://www.kuranayetleri.net/elmalili-hamdi-yazir-meali>

Wadud'a göre, klasik ulema bu ayeti tüm erkekler ve tüm kadınlar arasında ve her türlü bağlam dahilinde bir derece farkı olduğu manasında anlamıştır. Ancak ayette geçen bağlam apaçık biçimde boşanma sürecinde erkeğe sunulan bir derece farkıdır. Wadud bu derece yani üstünlük farkının kadınlardan farklı olarak boşanma sürecinde bu kararı eşlerine karşı bireysel olarak herhangi bir onay almaya gerek duymadan verebilmeleri olarak açıklar. Boşanma sürecinde erkek kadından bir derece üstün hakka sahiptir zira kadın boşanmak istediğinde erkeğin aksine bir otoriteye başvurmak zorundadır.⁴⁷⁷ Wadud'un üzerinde durduğu bir diğer Nisa Suresi 34. ayette geçen “فَضْلٌ” ve “قَوَامٌ” sözcükleridir.

“Erkekler, kadın üzerine idareci ve hakimdirler. Çünkü Allah birini (cihad, imamet, miras gibi işlerde) diğerinden üstün yaratmıştır. Bir de erkekler mallarından (aile fertlerine) harcamaktadırlar. İyi kadınlar, itaatkar olanlar ve Allah'ın korunmasını emrettiği şeyleri kocalarının bulunmadığı zamanlarda da koruyanlardır. Fenalık ve geçimsizliklerinden korktuğunuz kadınlara gelince: Önce kendilerine öğüt verin, yataklarından ayrılın. Bunlar da fayda vermezse dövün. Eğer size itaat ederlerse kendilerini incitmeye başka bir bahane aramayın. Çünkü Allah çok yücedir, çok büyüktür.”⁴⁷⁸

Wadud'a göre bu ayet, geleneksel olarak kadın ve erkek arasındaki ilişkiye dair öne sürülen kabullerle ilgili en önemli ayet olarak görülmektedir. Wadud ayette geçen “kavvâmüne âlâ” erkekler kadınlara üstün kılınmıştır, ifadesini önceki örnekte olduğu gibi yine ayetin kendi bağlamı içinde alınması gerektiğini savunur. Buna göre ilk olarak ayetin bağlamı dikkate alındığında erkeğe atfedilen üstünlük, kadınların geçimini ve ihtiyaçlarını sağlamak adına kendi mallarından harcamada bulunmalarından kaynaklanmaktadır. Daha net bir ifade ile burada erkeğe verilen

⁴⁷⁷ Amina Wadud, *Qur'an and Women*, 68-69.

⁴⁷⁸ “Elmalılı Hamdi Yazır Meali”

üstünlük kadına yaptığı harcama ile bağlantılı olarak verilmiştir. Wadud'a göre bu ayette erkeğin kadına tercih edilmesinin nedeni tamamen sosyo-ekonomik bir normun sonucudur. Zira ona göre, bireye verilen haklar ya da ayrıcalıklar ile sorumluluklar arasında belli bir korelasyon bulunmak zorundadır. Bu bakış açısıyla erkeğin kadından üstün olması ancak bahsedilen şartları sağlaması ile mümkün olacaktır.⁴⁷⁹

Wadud için neticede erkekler Allah'ın kimi erkeklere kimi kadınlardan fazla verdiği konularda ve erkeklerin mallarından harcadıkları durumlarda kadınlar üzerinde "kavvâmun" olabilirler. Bu durumda toplumun bir yarısını oluşturan erkek bireylerin toplumun diğer yarısı kadınlar üzerinde şartsız sınırsız ya da bütünüleyici bir üstünlüklerinden bahsedilemez. Wadud'a göre, *faddale* sözcüğünü erkeklerin kadınlara karşı koşulsuz tercih edilişi şeklindeki bir yorum doğal olarak *kavvâmûn* sözcüğünü de aile ilişkisi ile sınırlı tutmaktan uzak kalarak bunu toplumun her kesiminde bulunan erkekler ve kadınlar için uygular. Dahası geleneksel ulema ayeti tam olarak bu şekilde anlayarak ve yorumlayarak Müslüman toplumlarda aile ilişkilerinde kadını erkeğin hakimiyeti ve üstünlüğü altında ikincil bir konuma itmiştir.⁴⁸⁰

İslâmî feminizm evlilik kurumu ve aileye dair geleneksel anlayışı aile yaşamında erkeğin kadın üzerinde hakkı olduğu inanılan koşulsuz üstünlüğü, hakimiyeti ve kadın bedeninin erkeğin kullanımına serdeden anlayışa karşı çıkmaktadır. Zira böylesi bir evlilik anlayışı mutlu bir evlilik adına gerekli olan aşk, sevgi, nezaket, istişare ve karşılıklı rıza gibi Hz. Peygamber'in de evliliklerinde uyguladığı değerlere fırsat vermediği ve kadını cinsiyeti nedeniyle ikincil konuma düşürdüğü sebebi ile eleştirilir.

479 Amina Wadud, *Qur'an and Women*, 69.

480 Amina Wadud, *Qur'an and Women*, 70.

5. Değerlendirme

İnsanlık yüzyıllardır hem dinî hem de toplumsal nedenlerle yaşamın hemen her alanında akis bulan cinsiyet, cinsellik ve evlilik konularına dair bir anlam var etme çabasında olagelmıştır. Günümüz modern dünyasında bu üç alana dair dindar birey için çoklu referanslar arasında bir yerde konumlanmak zorunluluğu doğmaktadır. Zira günümüzde her bir olguya dair ortaya atılan nice yeni ve klasik anlamların dindar zihin nezdinde tekrar bir bilinç süzgecinden geçirilip elde edilen fikri çıkarımlarla toplumsal yaşama devam etme olgusal bir gerçeklik olarak durmaktadır. Bireyin doğumuyla birlikte elde ettiği ilk kimliklerden cinsiyet konusu yaşamın her kademesinde önemini korumuş ve modern dönemde özellikle feminist diskurun ortaya çıkmasına kadar erkeğin hem biyolojik hem de psikolojik olarak kadından üstün olduğu görüşü hakim olmuştur. Bu noktada bu anlayış henüz Antik-Yunan filozoflarından başlayıp klasik İslâm ulemasına ve Batı Medeniyeti dahil hemen her kültür ve toplumda birbirini takip etmiş ve erkek insan türünün mükemmel cinsi olarak kabul görmüştür. Böylesi bir anlayışın sonucu olarak toplumsal cinsiyet eşitliğinin insan hakları bağlamında değerlendirildiği çağımıza değin toplumsal yaşamda erkek ve kadın arasında biyolojik farklılıklara dayandırılan hiyerarşik dikey bir ilişki kurulmuştur. Ancak bu anlayış feminist diskurla ağır bir eleştiriye tabi tutularak önce batı toplumlarında, ardından Müslüman toplumlarda İslâmî feminist araştırmacılar tarafından toplumsal cinsiyet eşitliği idealinde horizontal (yatay) yani erkek ve kadın cinslerinin biri diğerinden üstün değil eşit ve denk hale getirildiği bir düzlemde ele alınmıştır.

Hayata kaynaklık eden cinsellik konusunda dinî geleneğin sahip olduğu normların, prensiplerin ve taleplerin temel dinamiğinin kadın cinselliğinin nasıl ele alındığı belirlemektedir. Bu bağlamda kadın cinselliği kimi zaman erkeğin kurbanı olma potansiyeliyle pasif, kimi zaman

toplum huzurunu bozacak derecede tehlikeli ve aktif kabul edilmiştir. Ancak her iki yaklaşım da sonuç olarak kadın cinselliğinin her ne şekilde olursa olsun toplum huzurunu sağlama/koruma amacıyla kontrol altına alınması gerekliliğine varır. Böylelikle erkek ve kadın arasında cinsiyet temelli kurulan hiyerarşik düzen yalnızca ontolojik ya da biyolojik bağlarla kalmayarak dinî geleneğin cinselliğe dair yaklaşımlarını da belirler. Son olarak toplumun çekirdeğini oluşturan, yaşamın ve dahi dinî hayatın ilk alanı olan aileyi meydana getiren evlilik kurumu konusunda da klasik döneme ait anlam dünyası ile günümüz dünyası arasında bir gerilimden bahsedilebilir. Zira İslâmî feminizmin öncülük ettiği toplumsal cinsiyet eşitliğinin aile içinde de geçerli olmasını arzulayan bakış açısı için evlilik kadının erkeğin hizmetine verildiği problemlili bir alandır. Bu anlayışa göre, klasik ulemanın erkeği kadından üstün görme eğilimi burada da devam ederek evliliğin temeli olması beklenen sevgi, saygı, nezaket ve adalet gibi önemli hususların geri planda kalmasına sebep olmaktadır.

Neticede insanlık tarihinde cinsiyet, cinsellik ve evlilik konularına dair geçmişten günümüze değin özellikle bilinç düzeyinde kadın erkek temelli büyük bir değişim ve dönüşüm yaşandığı görülmektedir. Bu anlamda erkek ve kadın arasında bu üç alanda var olagelen erkek yanlısı düşünüş nedeniyle cinsiyetler arası eşitsizliğe dair aralanan epistemolojik makasın özellikle feminist diskurun ortaya çıktığı son iki yüzyıllık dönemde daraldığı söylenebilir.

Kaynakça

Badran, Margot, *Islamic Feminism: Current Perspectives*, ed. Anitta Kynsilehto, Tampere: Juvenes Print, 2008.

Barlas, Asma, *Believing Muslim Women In Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, United States of America: University of Texas Austin Press, 2002.

Düzgün, Şaban Ali, *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*, Ankara: Otto Yayınları, 2018.

Düzgün, Şaban Ali, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, Ankara: Otto Yayınları, 2020.

Ebû Davûd, *es- Sunen*, tahk. Muhammed Muhyiddin, el- Mektebetu'l-asriyye, Beyrut.

El-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmu's-Sahîh*, tahk. Muhammed Zuheyr b. Nasr, Dâru tavk'ın-necât, 1422.

Elmalılı Hamdi Yazır Meali", (Erişim Tarihi, 01.02.2023)", <https://www.kuranayetleri.net/elmalili-hamdi-yazir-meali>

Gadelrab, Sherry Sayed, "Discourses on Sex Differences in Medieval Scholarly Islamic Thought", *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 66/1 (2011): 47.

Giddens, Anthony, *Mahremiyetin Dönüşümü*, çev. İdris Şahin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.

Faucault, Micheal, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.

Hassan, Riffat, "Feminism in Islam", içinde *Feminism and World Religion* ed. Arvind Sharma, Katherine K. Young. 248-279. New York: State University of New York Press, 1999.

İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2021.

Imam, Ayesha M., "Müslüman Dinsel Sağ ("Köktendinciler") ve Cinsellik", içinde *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik* der. Pınar İlkaracan. 75-99. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Kadivar, Mohsen, “Revisiting Women’s Rights in Islam”, içinde Gender and Equality in Muslim Family Law in Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition ed. Ziba Mir- Hosseini, Kari Vogt, Lena Larsen and Christian Moe. 213-234. London: I. B. Tauris, 2013.

Khan, M.E., Townsend, John W., D’costa, Shampa, “Behind Closed Doors: A Qualitative Study of Sexsual Behavior of Married Women in Bangladesh”, Culture, Sex & Sexuality. 4/2 (2002):237-256.

Kecia Ali, Cinsel Ahlak ve İslam çev. Adnan Bülent Baloğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Kovanlıkaya, Aliya, “Kant’ta Cinsiyet Farklılığı”, içinde, Cinsiyetli Olmak, der. Zeynep Direk. 9-25. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.

Ahmed, Leila, “Arap Kültürü ve Kadınların Bedenlerinin Yazılışı”, içinde Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik der. Pınar İlkcaracan. 55-75. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Kurt, Abdurrahman, Din Sosyolojisi, Ankara: Sentez Yayınları, 2012.

Laqueur, Thomas. Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud, United States of America: Harvard University Press, 1990.

Mernissi, Fatima, Peçenin Ötesi, çev. Mine Küpçü, İstanbul: Yayınevi Yayıncılık, 1995.

Mies, Maria, Ataerki ve Birikim: Uluslararası İşbölümünde Kadınlar, çev. Yıldız Temurtürkan, Ankara: Dipnot Yayınları, 2011.

Morris, Henry M., Bilimsel Yaratılış Modeli, İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2003.

“Musawah”, (Erişim Tarihi 5.03.2023), <https://www.musawah.org/>

Muslim, Ebu’l-Huseyn Muslim b. Haccâc. el-Câmiu’s-sahîh, tahk. Muhammed Fuâd

Abdulgâkî, Dâru ihyâi’t-turâsi’l-arabi, Beyrut.

Oakley, Anne, Sex, Gender and Society, Harper Colophon Books, London, 1972.

Parrinder, Geoffrey, Dünya Dinlerinde Cinsel Ahlak, çev. Niran Elçi, İstanbul: Say Yayınları, 2003.

Şefkatli Tuksal, Hidayet, Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri, Ankara: Otto Yayınları, 2012.

Ziba Mir- Hosseini, “Towards Gender Equality: Muslim Family Laws and the Shari‘ah”, içinde Wanted Equality and Justice in the Muslim Family, ed. Zainah Anwar (Malaysia, Musawah an Initiative of Sisters in Islam, 2009).

Wadud, Amina. Quran and Women, Oxford: Oxford University Press, 1999.

“Where Musawah Began”, (Erişim Tarihi 5.03.2023), <https://www.musawah.org/advocacy-toolkit/where-musawah-began/>

Gelenekten Moderne Müslüman Toplumlarda Kadının Sosyal Alanda Görünürlüğü ‘Sorunu’

Dr. Öğr. Üyesi Hacer AYZAZ⁴⁸¹

1. ‘Ev’den İş Hayatına Kadının Mekânsal Dönüşümü

Bu çalışma, Müslüman toplumlarda kadının çalışması ‘sorunu’ ile ilgilidir. Kadının çalışma hayatına dahil bir ‘sorun’ olarak ele alınır çünkü kadın bedeni mekânla özdeşleştirilerek sınırlandırılır. Kadın bedeninin mekânsal bölünme ile hareket kabiliyeti sağlamasına neden olan diyalektik, mekânın kutsal ve profan (seküler) olarak ayrımında yatmaktadır. Bu bağlamda kadın kutsal kabul edilen ‘ev’e aittir ve ev dışını temsil eden kamusal alan kutsalın zıttı profan (seküler) mekân olarak kadının hem kendi hem de toplumun refahı ve huzuru için kaçınması gereken, hakikatte erkeğe ait mekân olarak tasavvur edilir. Bu bakış açısıyla kadın ve erkeğe ait mekânlar olarak belirlenen toplum birimlerinin (ev ve kamusal alan ayrımının) cinsiyet hiyerarşisinin uzantısı olduğu anlaşılır. Kamusal mekânın erkeğe ait kabul edilmesi ve kadının bu alanda görünürlüğünün tehlike olarak analiz edilmesi, kadının çalışma hayatına aktif katılımı gibi modern dönem getirisi bir dönüşümün dinî gelenekle uzlaşa sağlamada yetersiz kalışının anlaşılmasına olanak sağlar.

İlk olarak batı toplumundaki kadınlar nezdinde yaşanan, kadının toplumsal cinsiyet rolleri gereğince de ait olduğu düşünülen ‘ev’den ev dışına yaşadığı yolculuğu bir noktada kaçınılmaz hale getiren tarihi süreci on sekizinci yüzyılda yaşanan Sanayi Devrimi ile başlatmak mümkündür. Nitekim kadının ev dışında belirli bir ücret karşılığında çalışması Sanayi

Devriminin neden olduğu bir yeniliktir.⁴⁸²Kadın ev dışında çalışma hayatına katılımı ile birlikte sosyal yaşamda daha görünür ve etkin bir pozisyona kavuşmuştur. Bu bağlamda Müslüman toplumlarda yaşanan dönüşümü özellikle yirminci yüzyıldan itibaren ele almak mümkündür. İkinci Dünya Savaşı sonrası birçok Müslüman ülkede motivasyonunu Batı'dan alan modernleşme ideallerinin bir sonucu olarak eğitimden teknolojiye, siyasetten ekonomiye birçok alanda yeni uygulamalar yürürlüğe konmuştur. Batılı ideallerle yapılan bu toplumsal reformların Müslüman kadınlara yönelik etkisi eğitim öğretim alanında olmuştur. Zira eğitim reformları sonucunda kadın okuryazarlığı seviyesinde ciddi artışlar meydana gelmiş bunun sonucu olarak kadınlar kamusal alanda ve çeşitli meslek dallarında görünür hale gelmeye başlamıştır.⁴⁸³

Müslüman toplumlarda kadınların kamusal mekânda görünür hale gelmeleri ile ortaya çıkan toplumsal dönüşümü kadın hareketleri çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Nitekim kadının ev dışında çalışarak gelir elde etmesi, feminizmin ardından Müslüman toplumlarda ortaya çıkan kadın hareketlerinin gündeminde yer edinen bir mesele olmuştur. Zira kadınların erkeklerle eşit vatandaşlık hakkı talepleri, eşit işe eşit ücret ve bu bağlamda kadınların ekonomik özgürlükleri gibi feminist paradigmanın temel meseleleri yine bu konu etrafında cereyan etmiştir. Bu bağlamda yirminci yüzyıl başlarında Müslüman kadının özgürlüğünü çalışma hayatına katılımı ile kazanabileceğini savunan Müslüman erkek düşünürlerin fikirleri önemlidir.

482Gönül Budak, Hasan Zafer Doğan Hacer Harlak, "Çalışan Kadınların Sorunları: Bir Toplumsal Değişme Araştırması", *Aile ve Toplum*, 1/1 (Mart 1991), 1.

483 John L. Esposito, "Introduction Women in Islam and Muslim Societies", içinde *İslam Gender and Social Change*, ed. Yvonne Yazbeck Haddad & John L. Esposito, (New York & Oxford: Oxford university Press, 1998), IX, X.

Müslüman toplumları modernizmin sunduğu paradigmalara uyumlu hale getirme ya da en azından İslâm'ın modern yaşama karşıtlık oluşturmadığına dair ortaya koyduğu çalışmaları ile bilinen Muhammed Abdüh'un öğrencilerinden olan Kasım Emin'in düşünceleri önemlidir. Emin ilk Arap feminist olarak kabul edilir. Yazar Tahrîru'l-mer'ê (Kadının Özgürleştirilmesi) adlı kitabında örtü, kadının kamuda çalışması, çok eşlilik, boşanma ve eğitim gibi birçok önemli konuyu ele almıştır. Kâsım Emîn Müslüman kadının çalışma hayatında aktif olması gerekliliğini kadının özgürlüğünü kazanması bağlamında değerlendirir. Bu meyanda ona göre kadının eğitim alıp çalışma hayatına katılması hem ferdi hem de içtimai faydaları da beraberinde getirir:

“Mısırlı kadının, Batılı kadın gibi; ilim, edebiyat, güzel sanatlar, ticaret ve zanaatla meşgul olmasını engelleyen hiçbir şey yoktur. Ne var ki o, eğitimi engellenerek cahil bırakılmıştır. Şayet o, elinden tutulup topluma kazandırılıyorsa, gayreti bizzat topluma yönlendirilseydi, akli ve bedenî güçleri kullanılıyorsa, tükettiği kadar üreten bir kişi -ne var ki başkasının çalışmasıyla hayatını sürdüren bir aile ferdi olmuş olurdu. Dahası, üretime katıldığı için millî gelirin ve fikrî düşüncelerin artmasıyla vatanına daha yararlı bir kişi olurdu (Kâsım Emîn, ty: 26).”⁴⁸⁴

Kâsım Emîn, kadının eğitilmiş olup da yeri geldiğinde çalışma fırsatına sahip olabilmesinin gerekliliğini ise şu cümlelerle ifade eder:

“Eğitimi olmayan kadın evlenmediğinde veya dul kaldığında ve kendisine bakacak bir akrabası veya çocuğu bulunmadığında, yaşamını sürdürmek ve varsa çocuklarının nafakasını sağlamak için ya gayr-i meşru yollardan para kazanacak ya da insanlardan para dilenecektir. Kimi zaman da eğitimsiz kadın, idare etmesi için bir akrabasına veya yabancı

484 Hayati Öncel, “Kâsım Emîn'e Göre Kadının Özgürleştirilmesi”, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 57 (Aralık 2016), 55.

birisine mallarını teslim etmek zorunda kalacaktır. Bazen de içeriğini bilmediği senetlere, mukavelelere imza atmak suretiyle bütün mal varlığını kaybedecektir. Oysaki kadın, ilim tahsil etmiş olsaydı bu duruma asla düşmeyecekti (Kâsım Emîn, ty: 27-29).⁴⁸⁵

Görüldüğü üzere Emîn, Müslüman kadının çalışmasını desteklemekte ve bunun birçok açıdan gerekli olduğunu da savunmaktadır. Emîn ilerleyen bölümlerde daha detaylı olarak ele alacağımız dinî geleneğin kadının çalışması konusunda sahip olduğu negatif yaklaşımın da farkındadır ve bu konuda dinî geleneği kadını zor duruma düşürmekle suçlamaktadır. Emîn dinî geleneğin, kadınları evin geçimi konusunda sorumluluk almalarının ve hatta çocukların yetiştirilmesi konusunda dahi bir zorunluluk altında tutulmadığını belirttiikten sonra bunun kadına zarar verdiğini ifade eder. Ona göre, klasik İslâm alimlerine göre, kadınların vazifesi evde kalarak evin düzenini ve idaresini yürütmektir. Dolayısıyla kadın evin dışına adım atmamalıdır. Emîn'e göre eğer klasik ulema daha dikkatli bir inceleme yapmış olsaydı, kadınları evin dışındaki hayattan ve bunun getirdiği sorumluluklardan muaf tutmalarının kadınların toplum içindeki kayboluşlarının nedeni olduğunu fark edebilirlerdi. Nitekim erkek, kadının geçimi de dahil tüm sorumluluklarının tek sahibi olunca her türlü hakkı ve yine bu haklardan istifade etmeyi de kendine ait kabul etmiştir. Bunun sonucunda ise erkeğin nezdinde kadın aile hayatında ve toplumsal yaşamda söz hakkı ve eylem hakkı olmayan, ihtiyaçlarının görüldüğü hoş ve latif bir canlıdan ibaret kalmaktadır. Bu anlayışın nedeni ve sonucu olarak kadının ev dışında geçim kaynakları erkekler tarafından kapatılır ve böylelikle kadın

485 Kâsım Emîn. Tahriru'l-mer'e. (ty) akt. Hayati Öcel, "Kâsım Emîn'e Göre Kadının Özgürleştirilmesi", 55.

kendisini değersiz ve ancak erkek için bir eğlence aracı olarak görmeye başlar. Neticede bu konumdaki hayattaki amacı erkeği elde etmekten öteye geçmez.⁴⁸⁶

Müslüman toplumlarda Kâsım Emîn'in söz konusu eseri ile başladığını söyleyebileceğimiz kadın hareketi Osmanlı toplumunda da yankı bulmuş, dönemin önde gelen kadınları da kadının çalışması konusunda fikir beyan etmişlerdir. Bu bağlamda “Osmanlı Kadın Yazarların Kaleminden Kadının Çalışması: Söylemler, Talepler” başlıklı araştırma Osmanlı toplumunda kadınların çalışmasını konu edinen aristokrat sınıf kadın yazarların aslında toplumda yerleşik ataerkil bakış açısından tam anlamıyla kopmadıklarını ve bu nedenle konuyu cinsiyet hiyerarşisinden azade ele alamadıklarını göstermesi bakımından önemlidir.⁴⁸⁷ Nitekim araştırmada görüşleri analiz edilen dönemin aristokrat ve eğitilmiş kadınlarının, hemcinslerinin çalışması konusunu onların özgür bireyler olarak seçim hakları bağlamında değil de ağırlıklı olarak bir takım toplumsal ve ferdi faydalarla koşullandırmaları, konuyu içinde buldukları ataerkil zihniyetten bağımsız ele almadıkları izlenimini verir.

Kadının çalışması ya da kadının eğitimi gibi tamlayanı kadın olan herhangi bir konunun tartışıldığı bağlamların kadını irade sahibi özgür bireyler olarak ele alıp almadıklarına göre ele alındığında ortaya iki mühim paradigma çıkmaktadır. İlki on sekizinci yüzyılda batıda gerçekleşen Sanayi Devriminin peşinden kadın hakları savunuculuğu olarak başlayan feminist ideallerin konunun ne kadarı ile bağlantılandırıldığıdır. İkincisi ise aynı şekilde kadına dair ele alınan konuların ne ölçüde ataerkil normlarla ilişkili olduğudur. Bu husus önemlidir zira

486 Kâsım Emîn. Tahrîru'l-mer'è. (ty) akt. Hayati Öcel, “Kâsım Emîn'e Göre Kadının Özgürleştirilmesi”, 56.

487 Aslıhan Güçlü, Yasemin Yüce, “Osmanlı Kadın Yazarların Kaleminden Kadının Çalışması: Söylemler, Talepler”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Kadın ve Aile Araştırmaları Dergisi*, 1/2 (Aralık 2021).

kadına dair öne sürülen her türlü teorik ya da pratik olgunun ortaya çıktığı bakış açısına dair izlek bir alan sunar. Mezkûr araştırmada ortaya çıkan sonuçları özetleyecek olursak Osmanlı toplumunda aristokrat, eğitilmiş ve nüfuzlu kadınlar tarafından basın yayın organları gazete ve dergilerde yazı yazma olanağı kullanılarak kadının çalışması hususunda ağırlıklı olarak şu görüşler savunulmuştur. Kadınlar eşlerinin hayat yükünü paylaşarak iyi zevce olmaları, ailelerinin saadet ve refahını temin etmeleri, ülkenin kalkınmasına hizmet etmeleri, mecbur kalmaları ve bağımsızlığını kazanarak özgürleşme arzuları nedenleri ile çalışmalılardır. Çalışmada sayılan maddelerin kadının kamusal alanda görünürlüğünün meşru kılınması adına ortaya konan gerekçeler olduğu tespit edilmiştir.⁴⁸⁸

Müslüman toplumlarda son iki yüzyılda ortaya çıkan ve yakaladığı ivme ile epey yol kateden kadınların kamusal alandaki görünürlüğünün savunucuları olduğu kadar buna çeşitli sebeplerle karşı gelen yaklaşımlarda mevcut olagelmıştır. Bu bakımdan kadının çalışmasına ilişkin negatif ve engelleyici söylemleri toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında toplumsal değer yargıları ve dinî geleneğin geleneksel norm ve uygulamaları olarak iki ana başlık altında ele alabiliriz. Şimdi ilk olarak kadının çalışmasına karşı söylemler olarak toplumsal cinsiyet rollerinin etkisini inceleyelim.

488 Güçlü, Yüce, "Osmanlı Kadın Yazarların Kaleminden Kadının Çalışması: Söylemler, Talepler", 152.

2. Yuvayı Dişi Kuş Yapar: Toplumsal Cinsiyet Rollerini Bağlamında Kadının ‘Ev’e Aidiyeti

Toplumsal cinsiyetin kadına yüklediği görevler, sorumluluklar ve varoluşsal amaçlar kadının çalışma hayatına katılımı ile kamusal alanda görünür hale gelmesine karşı gelen bunun doğru olmadığı ya da en hafif ifade ile uygun bir davranış olmadığını savunan söylemlerin gerisindeki saiklerdendir. Toplumsal cinsiyet biyolojik cinsiyetten ayrı olarak kadın ve erkeğe toplum tarafından yüklenen özellikler olarak ifade edilebilir. Bu bağlamda ataerkinin hakim olduğu hemen her toplumda görülen bir kabul olarak, kadının eve ait olduğu, asli vazifesinin çocuk doğurmak, çocuğun bakımından sorumlu olmak ve iyi bir eş olmak olduğu ileri sürülür. Bu bağlamda “yuvayı dişi kuş yapar” deyiminin kadının eve bağımlılığına dair en somut deyişlerden olduğu görülür. Zira yuvayı dişi kuş yaparken, yuva bir o kadar da dişinin becerisine göre başarılı bir yuva olur ya da olmaz. Bir diğer deyişle, yuvanın saadeti, huzuru, temizliği gibi her türlü özelliği dişinin elinden çıkan çabanın, liyakatin ve emeğin ürünü olarak görülür. Bu noktada unutulmaması gerekli bir diğer husus ise yuvayı yapan dişinin aynı zamanda anne olarak mucizevi güçlerle bezenmiş oluşudur. Eserlerinde dindar kadının yaşadığı bilişsel değişimlere, bunun sonucu olarak gündelik yaşamda karşılığı bulunan olgulara ve bunların neden olduğu çeşitli sorunlara değinen Cihan Aktaş pandemi döneminde eve kapanan ailelerin yaşadığı krizlerde anneliğin mucizevi yönünü bir parodi olarak kullanır ve şu sözlerle kadının bir yanda dişi kuş misali yuva yapıcılığı diğer yanda mucizevi anneliği konusundaki paradoksa değinir:

“Her zamanki ev ortamının hem iş yeri hem de derslik olarak yeniden tanziminin, mekânı paylaşan yaşlılar açısından bunaltıcı olduğu muhakkak Yuvayı dişi kuş yapmaz mı? Anneliğin mucizevi bir gücü yok

midir? Bu bir paradoks: Kadınların ihtiyaç ve faaliyetleri dikkate alınmadan inşa edilen şehrin kriz dönemlerinde patlak veren problemlerinin çözümü kadınlardan beklenir.⁴⁸⁹

Aktaş, burada pandemi ile birlikte ortaya çıkan mekânla sınırlandırılma tecrübesi sonucunda ortaya çıkan aile içi problemlerin aslında kadına yüklenen, gerçeği yansıtmaktan uzak ütopyik güç ve vazifelere işaret eder. Öyle ki, pandemi süreci ile birlikte kadının her koşulda bir yuvanın hem yapıcısı hem de kurtarıcısı ol(a)madığına işaret eder. Ancak yazar burada bizim konumuzun odağından sapar o kadının yüceltiği yuvanın nasıl da kadının arzu ve isteklerine göre düzenlenmediği problemi ne değinir. Bizim odağımız ise kadının yuva yapıcılığı ile birlikte yüceltilerek nasıl olup da aynı anda öz değer ve bilincinin göz ardı edildiğidir. Daha net bir ifade ile kadın kendisine yüklenen toplumsal cinsiyet rolü nedeniyle bireysel tercih, irade ve kişisel arzularının söz hakkı olmadığı bir düzlemde kendisi için tayin edilen mekân yani 'ev'de mahsur bırakılır. Burada kadının doğrudan kendi yaşamına dair bir konuda neden söz hakkı olamadığını Aktaş'ın "genç kızlar, kadınlar, bilinç ve iradelerini, hayal ve umutlarını birine teslim etmenin kimsenin iyiliğine olmadığını, biricik hayatlarının sınırlarına sahip çıkmanın önemini neden aile ortamlarında ve okullarda öğrenemiyor?" sorusu ile sorabiliriz.⁴⁹⁰ Bu soru cümlesinden hareketle kadının hayatını 'ev'le sınırlandırıp sınırlandırmaması konusunun aslında en basit düzeyde kadının tercih edip etmemesi ile bağlantılı olması gerektiğine işaret eder. Başta da değindiğimiz gibi kadının bu haktan mahrum bırakılmasının iki ana sebebi vardır. Şimdi toplumsal cinsiyet rollerinin kadını evden sorumlu ve eve bağımlı kılan normlarının kadını çalışması konusundaki etkisini inceleyelim.

489 Cihan Aktaş, "Güçsüzlerin En Alttakilerin Mimarisi", *Kadın ve Mekân*, ed. Burhanettin Tatar, Zeynep Kevser Şerefoglu Danış, Nursem Keskin Aksay (İstanbul: Kadem Yayınları 2023), 96.

490 Aktaş, "Güçsüzlerin En Alttakilerin Mimarisi", 100.

Konuya dair ‘Kadınların Çalışması ve Cinsiyet Rollerine Yönelik Algının Analizi (Çorum İli Merkez Köyler Örneği)’ adlı araştırmanın sonuçları dikkat çekicidir. Yapılan çalışmada Çorum ili merkez köylerde yaşayan 67 kadın ve 67 erkeğin kadının çalışması ve cinsiyet rollerine yönelik algıları belirlenerek analiz edilmiştir. Buna göre, erkek her daim evin reisi olmalı ve evin geçimini sağlamalıdır. Kadın ise iyi nesiller yetiştirebilmek için çocuğuna bizzat kendisi bakmak zorundadır. Kadın her zaman erkek tarafından korunmalıdır. Kadınların çalışma hayatına girmesi, erkeklerin iş imkanına negatif etki edeceği için sakıncalıdır ve erkekler evde kadının kendisinden fazla maaş almasından rahatsızlık duyar. Ayrıca kadınların iş hayatında bulunmaları nedeniyle üzerlerinde toplumsal bir baskı vardır. Çünkü kadın çalışsa bile evde yapması gereken belli faaliyetler vardır, sonuçları çıkmıştır. Erkekler kadınların çalışması konusunda gönülsüz olmakta ve kadını erkeğe göre daha güçsüz görmektedir. Toplumsal cinsiyet rolleri ile ilgili kabuller ise hala geleneksel düşünce ile paralel olup kadının özellikle iş hayatında erkeğe göre pasif kalması yönünde olmuştur.⁴⁹¹

Kadınların çalışma hayatına katıldıktan sonra karşılaştıkları problemlerden en önemlisi hiç kuşkusuz kadının bireysel huzursuzluğudur diyebiliriz. Bu huzursuzluğun sonucunda genelde kadınlar iş hayatından uzaklaşmakta ya da bir diğer ifadeyle iş yaşamına yabancılaşmaktadır. Bunun temelde birbiri ile bağlantılı iki nedeni vardır. İlki yukarıda verilen araştırma sonuçlarında da öne çıkan, kadının çalıştığı halde ‘ev’e dair sorumluluklarında azalma olmaması hatta toplumsal beklentilerin daha da çeşitlenmesidir. Bu yönüyle çalışan kadın bir yanda iş hayatında var olma mücadelesi verirken, diğer yanda toplum baskısı ile toplumun kendisinden beklediği yuvayı dışı kuşun yaptığı mükemmel

491 Nuray Kızılaslan, Zehra Demigan, “Kadınların Çalışması ve Cinsiyet Rollerine Yönelik Algının Analizi (Çorum İli Merkez Köyler Örneği)”, *Gaziosmanpaşa Bilimsel Araştırma Dergisi (GBAD)*, 10/3 (2021), 135, 138.

ev kadınlığı yapmaya çalışmaktadır. Bu durumun en önemli sonucu kadının çalışma hayatında aktif olmasının ona tatmin duygusu vermek yerine evin ‘yüküyle’ birlikte psikolojik bir sorun yaratmasıdır. İkinci neden ise kadınların iş hayatında başarılı olmaları için erkek meslektaşlarına göre daha fazla efor sarfetmek zorunda olmalarıdır. Literatürde bu konuyu anlatmak için cam tavan sendromu kullanılmaktadır. Buna göre, iş hayatında kariyer konusunda kadınların önlerinde herhangi bir engel yokmuş gibi gözükse de aslında cam tavan etkisi olarak isimlendirilen, kariyerlerinde erkekler kadar hızlı yükselmesini engelleyen cinsiyet ayrımcılığı etkisinden bahsedilebilir.

Cam tavan kavramı 1970’lerde ABD’de kadınların yönetim pozisyonlarına ulaşmasını engelleyici davranışsal ve örgütsel önyargılardan kaynaklanan görünmez ve yapay engelleri tanımlamak için kullanılmaya başlanmıştır.⁴⁹² Cam tavan sendromuna sebep olan toplumsal engeller genellikle mesleki ayırım ve kalıp yargılardır. Mesleki ayırım, toplum tarafından işlerin “erkek işi” ve “kadın işi” olarak ayırma tabi tutulmasıdır. Cinsiyet rolleri temelli bu bakış açısı, kadınların hangi işleri yapacağına ve hatta hangi meslekleri seçmesi gerektiğine dair görünmeyen engellerdir.⁴⁹³ Cam tavan sendromu ağırlıklı olarak kadınların iş hayatında üst sınıf yönetim konumlarına yükselmeleri konusunda karşı karşıya kaldıkları cinsiyet rolleri temelli ayrımcılığa vurgu için kullanılır. Bu bakımdan cam tavan metaforundaki “cam” sözcüğünün yansıttığı görünmezliğin ya da fark edilmezliğin kadınların iş hayatında ilerlerken, ataerkil toplumdaki kadına karşı ayrımcılığın sonucu olan eğitim düzeyi, meslek, kıdem, çalışma biçimi gibi ayırt edici özellikler açısından erkeklerle olan farkları nedeniyle yükselememelerini değil,

492 Bünyamin Akdemir, Meral Çalış Duman, “Kadın Çalışanların Performansında Cam Tavan Sendromu Engeli!”, *International Journal of Academic Value Studies (Javstudies)*, 3/15 (2017), 518.

493 Akdemir, Duman, “Kadın Çalışanların Performansında Cam Tavan Sendromu Engeli!”, 519.

bu farkların olmadığı durumlarda dahi kadına karşı toplumsal cinsiyet rollerinin neden olduğu önyargılar ve ayrımcı tutumlar sebebiyle hak ettikleri pozisyonlara ulaşamamaları anlamına gelir.⁴⁹⁴

Toparlayacak olursak, çalışma hayatındaki kadın iş hayatı dışında, toplumsal cinsiyet rollerinin gereği olarak mükemmel ev hanımlığı beklentisi nedeniyle iş yaşamında uzaklaşabilir. Ayrıca buna ek olarak çalıştığı mekânda yine toplumsal cinsiyet rollerinin neden olduğu önyargılar nedeniyle hak ettiği pozisyonlara yükselememe gibi birtakım olumsuzluklar nedeniyle iş hayatına yabancılaşma ve psikolojik uzaklaşma yaşayabilmektedir. Tüm bunların kadınların çalışma hayatında toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında karşılaştıkları sorunlar olduğunu söylemek mümkündür. Şimdi kadının çalışma hayatına girerek kamusal alanda görünür olması konusunda dinî geleneğin bakış açısını inceleyelim.

3. Dinî Gelenek ve Mekânın Cinsiyete Göre Ayrımı: Kadının ‘Ev’e Aidiyeti

Müslüman toplumlarda kadınların çalışma hayatında görünür hale gelmelerine karşı duran iki ana akım vardır. Bunlardan ilki yukarıda bahsedilen toplumsal cinsiyet rolleri diğeri ise din temelli yargılardır. Bu karşı koyuşların kaynağı olarak dinin kendisi değil de din temelli yargılardan bahsedilmesinin nedeni Kur’an ve Sünnet gibi İslâm’ın ana kaynaklarında kadının çalışmasını engelleyici net bir bilginin bulunmayışına rağmen dinî geleneğin mekânı cinsiyete göre taksim edişi ve bunun sonucu olarak kadını eve erkeği ev dışına ait görmesidir. Dinî geleneğin bu yöneliminin toplum üzerindeki etkisini yadsımak mümkün değildir. Nitekim Joachim Wach’ın “Teoride toplum hayatını düzenleyici normlar koyan din, uygulamada ise öteden beri var olan toplumun içine

494 Feminist Bellek, “Cam Tavan”, (Erişim 20 Mayıs 2023), <https://feministbellek.org/cam-tavan/#>

nüfuz etmek suretiyle onu bir dereceye kadar yeniden düzenler.” ifadesi ile de anlaşılacağı üzere dinin toplum üzerindeki etkisini özetler.⁴⁹⁵ Bu bakımdan dinî geleneğin biraz sonra detaylandırılacak olan kadının çalışmasına yönelik ortaya koyduğu negatif tutumun, toplum üzerindeki etkisini göstermesi bakımından “Kadınların Çalışmasına Karşı Tutum ve Dini Yönelim Arasındaki İlişki” başlıklı araştırmanın sonuçları hayli dikkat çekicidir. Nitekim araştırmada kadının çalışmasına yönelik olumlu ve olumsuz bakış açılarının bireyin dinî yönelim düzeyi ile kurduğu ilişkiyi açığa çıkarması dinî geleneğin konu üzerindeki etkisini kanıtlar niteliktedir. Araştırma sonuçlarına göre, dini yönelim düzeyi ile kadının çalışma hayatına katılması konusunda olumlu tutum arasında ters yönde ve zayıf bir ilişkinin varlığı gözlemlenmiştir. Bununla birlikte, bir diğer açıdan ise araştırmanın sonuçları, eğitim düzeyinin arttıkça kadının çalışmasına karşı olumlu tutumların arttığını ve dini yönelim düzeyinin azaldığı ortaya konmuştur.⁴⁹⁶ Araştırmanın bizim açımızdan önemli olan sonucuna göre, dinî yönelim düzeyi yüksek katılımcılar kadının birincil görevinin çocuk yetiştirme ve ev işi olduğunu, ev işlerini aksatmayacak biçimde çalışması gerektiğini savunmaktadır.⁴⁹⁷ Neticede araştırma sonuçları dinî yönelimi yüksek olan bireylerin kadının çalışması konusuna tıpkı dinî geleneğin yüklediği bakış açısıyla bakmaktadır.

Kadının kamusal alandaki görünürlüğüne dair dinî geleneğin ortaya koyduğu negatif bakış açısı kadının evin dışına çıkmasının uygun olmadığı anlayışı üzerine bina edilir. Bu bağlamda klasik ulemanın Ahzab suresi 32. ve 33. ayetler üzerinden yorumlama faaliyetine girdiği görülür. Bunun dışında yine kadının evin dışındaki varlığının meydana

495 Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. Battal İnandı, (Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları 1987), s.7.

496 Yıldız Kuzgun, Seher A. Sevim, “Kadınların Çalışmasına Karşı Tutum ve Dini Yönelim Arasındaki İlişki”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 37/1 (2004), 14.

497 Kuzgun, Sevim, “Kadınların Çalışmasına Karşı Tutum” 24-25.

na getireceği toplumsal sorunlara da işaret etmek amacı ile birtakım hadislere başvurulur. Klasik ulemanın kadının evinden dışarı çıkma(-ma)sı konusundaki görüşlerine geçmeden önce belirtmekte fayda var ki Hz. Peygamber döneminde ve ardından İslâm toplumları için oldukça önem arz eden asr-ı saadet olarak adlandırılan ilk dört halife döneminde de çalışan kadınların varlığı çeşitli haberlerle sabittir.⁴⁹⁸

Kadının çalışması doğal olarak kadının evinden dışarı çıkması ve sosyal hayata katılması ile sonuçlanmaktadır. Kadının evinden çıkması ise tam anlamıyla kilit noktadır çünkü klasik tefsir kaynaklarında sertliğinin derecesi farklılaşmakla birlikte kadının evinden çıkmaması gerekliliğine ve kimi yerlerde evinden çıkmasının yasaklandığına dair görüşlere yer verilir. Bir Müslüman için en birincil kaynak konumunda bulunan Kur'anı Kerim'de kadınların çalışmaması hususunda herhangi bir müeyyide bulunmamasına rağmen yukarıda da zikrettiğimiz Ahzab suresi 32 ve 33. ayetler kadınların çalışmaması gerekliliğine zemin olarak yorumlanmıştır. **“Ey peygamber hanımları! Siz kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz. Eğer (Allah'tan) korkuyorsanız, (yabancı erkeklerle karşı) çekici bir eda ile (kırılarak) konuşmayın; sonra kalbinde hastalık bulunan kimse ümide kapılır. Güzel söz söyleyin. Evlerinizde vakarla oturun ve daha önce Câhiliye döneminde olduğu gibi açılıp saçılmayın, namazı güzelce kılın, zekâtı verin, Allah'a ve resulüne itaat edin. Ey peygamber ailesi! Allah'ın istediği, sizden kirliliği gidermek ve sizi tertemiz kılmaktan ibarettir.”**

Talip Özdeş, “Kur'an ve Cinsiyet Ayrımcılığı” adlı eserinde konuya değinir Kur'an'da erkeklerin sosyal, siyasi ve ekonomik hayata katılmalarına meşru zeminde kalmak, ahlâka hukuka aykırı olmamak kaydıyla herhangi bir engelin bulunmadığını belirtir. Ancak konu kadın olduğunda yukarıda verilen mezkur ayetlerin klasik ulema tarafından kadınların

498 Bk. Rıza Savaş, *İslam'ın İlk Asrında Kadın*, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2019).

sosyal, siyasi ve ekonomik hayata katılmaları konusunda engelleyici birtakım yorumlamaların kaynağı olarak kullanıldığına işaret eder.⁴⁹⁹ Bu bağlamda klasik dönem müfessirlerinden Cessas, fikhî tefsir geleneğinin önemli örneklerinden olan Ahkâmü'l-Kur'ân adlı eserinde verdiği görüşlerle örnek olarak ele alınabilir. Cessas, ayette geçen oturma emrinin vakarlı olmak anlamına geldiğini bildirdikten sonra kendi görüşünü bir rivayetle temellendirmiştir. Bu rivayete göre, Sevde binti Zem'a'ya neden kız kardeşleri gibi dışarı çıkmadığı sorulmakta ve o da yalnızca hac ve umre yaptığını ve Allah'ın evinde kalması gerektiğini emrettiğini ve bu nedenle dışarı çıkmadığını bildirmektedir. Cessas bu rivayetten hareketle bahsi geçen kadının ayetten yapmış olduğu çıkarımı uyulması gereken mühim bir ölçüt olarak kabul etmiş ve kadınların evlerinden çıkmalarının Allah tarafından menedildikleri sonucuna varmıştır.⁵⁰⁰

Yine, klasik dönem müfessirlerinden olan Kurtubi ise ayetin hitabının Peygamber hanımları olduğunu kabul etmekle beraber, ayetin manasının bütün Müslüman kadınları kapsadığını söylemektedir. Ona göre, şeriat kadınların zaruri haller dışında evlerinden çıkmalarına izin vermemektedir.⁵⁰¹ İbn Kesir de farklı bir sonuca varmamış ve kadınların şer'i bir ihtiyaç hali dışında asla evlerinden çıkamayacaklarını bildirmiştir.⁵⁰² Burada önemli olan husus İbn Kesir'in kadınların dışarı çıkmalarını diğerlerinden farklı olarak şer'i bir koşula bağlamış olmasıdır. Bu oldukça mühimdir, çünkü böylelikle İbn Kesir aynı zamanda Müslüman bir kadın için neyin şer'i olup olmadığı ayırımına işaret etmektedir. Tefsirinin devamında, kadınların mescitte namaz kılmalarına getirdiği men ise İbn Kesir için Müslüman bir kadının mescitte kılacağı bir na-

499 Talip Özdeş, *Kur'an ve Cinsiyet Ayrımcılığı*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 154.

500 Özdeş, *Kur'an ve Cinsiyet Ayrımcılığı*, 155.

501 Özdeş, *Kur'an ve Cinsiyet Ayrımcılığı*, 156.

502 Özdeş, *Kur'an ve Cinsiyet Ayrımcılığı*, 157.

mazın şer'i bir ihtiyaç değildir. Zira İbn Kesir bunun şer'i bir ihtiyaç olmayacağını Hafız Ebu Bekr el-Bezzar'dan kadınların mescitlerden menedilmeleri doğrultusunda rivayetine dayanarak savunmuştur.

“Kadınlar Hz. Peygamber'e dertlenerek ey Allah'ın Resulü, erkekler bizden ayrı olarak cihada gidiyor, biz ise cihada gidemiyoruz. Bizim için Allah yolunda cihada gidenlerin ameline ulaşabilmemizi sağlayacak bir amel yok mu? Resûlullah (a.s) buyurdu ki: sizlerden her kim evinde oturursa; o Allah yolunda cihad edenlerin amelinin derecesine ulaşır.”⁵⁰³

Ülkemizde 1990'lı yıllarda bu konuda ilahiyat camiası içerisinde tek tük de olsa çalışma yapılmıştır. Bunlardan ilki Prof. Dr. Faruk Beşer'in 1991'de yayımlanan “Kadının Çalışması Sosyal Güvenliği ve İslam” adlı kitabı ve Prof. Dr. Hayrettin Karaman'ın 1997'de yayımlanan “Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi” adlı makalesidir. Bu çalışmalardan biraz daha erken tarihli olarak 1980 yılında 10. baskısı yayımlanan, Prof. Dr. Bekir Topaloğlu'nun “İslam'da Kadın” adlı eserinde ise kadının memuriyeti bölümünde bu konu işlenmiştir. Bunlar dışında akademik anlamda olmamakla beraber doğrudan kadının çalışması başlığını taşımayıp, genel anlamda Müslüman kadınına dair yazılmış çeşitli eserler vardır.⁵⁰⁴

Topaloğlu mezkûr eserinde, kadının yaratılışından kaynaklanan birtakım asli vazifelerinin olduğunu bildirmektedir. Buna göre, kadının asli vazifeleri, hamile kalmak, doğum yapmak, emzirmek ve çocuk terbiye etmektir. Kadının tüm bu asli vazifelerinin ağır ve yorucu olduğuna da değinen Topaloğlu bu vazifelerin idame ettirilmesi ve başarıyla tamam-

503 İbn Kesir, *Tefsiru'l Kur'an'il- Azim*, Beyrut 1994, s. 594.

504 Bk. Vehbi Vakkasoğlu, *Bilinmeyen Kadın*, (İstanbul: Cihan Yayınları, 1983). Bekir Topaloğlu, *İslam'da Kadın*, (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1980). Aysel Zeynep Tozduman, *İslam'da Kadının Hakları*, (İstanbul: Seha Yayınları, 1991). Melahat Aktaş, *İslam Toplumunda ve Çağımızda Kadın*, (Ankara: Misak Yayınları, 1994). Cihan Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, İstanbul 1991.

lanabilmesi için kadının çalışmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Zira ona göre, oldukça ağır olan bu asli vazifelerle beraber aynı anda kadın iş hayatını sürdüremez.⁵⁰⁵

Topaloğlu aynı eserinde kadının çalışmamasını mezkur ayeti temel olarak Allah’ın Hz. Peygamber’in eşlerine ve bu yol ile tüm Müslüman kadınlara evlerinde vakarla oturmalarını ve dışarıya çıkmamalarını emrettiğini ifade eder. Burada hayli dikkat çekicidir ki yazar dipnotunda Cessa’sın tefsirini vermiştir.⁵⁰⁶ Yazar aynı eserde kadının siyasi haklarına dair görüşlerini bildirirken kadının devlet başkanı ya da yönetici konumuna gelip gelemeyeceği tartışmalarına da değinir. Kadının devlet yöneticisi olabileceğini bildiren görüşün Tevbe suresi 71. ayet ile delillendirildiğini fakat bunun isabetli olmadığını bildirir. **“Müminlerin erkekleri de kadınları da birbirlerinin velileridir; iyiliği teşvik eder, kötülükten alıkoyarlar, namazı kılarlar, zekâtı verirler, Allah ve resulüne itaat ederler. İşte onları Allah merhametiyle kuşatacaktır. Kuşkusuz Allah mutlak güç ve hikmet sahibidir.”** Topaloğlu, bu ayeti delil getirenlerin, devlet reisliğinin de iyiliği emredip kötülükten menmenin halk adına yapılması anlamına geldiğini ve bu nedenle bu işin ayette geçtiği üzere kadınlar tarafından da yapılabileceği anlamına geldiğini savunduğunu bildirir. Ardından ayetin kadının devlet reisliği yapabileceği anlamına gelmediğini çünkü ayetin sarih bir şekilde konuya değinmediğini bildirerek bu görüşü tenkit etmektedir.⁵⁰⁷

Aynı eserde, yazar dipnotta kime ait olduğunu bildirmeden bir yazarın kadının dışarı çıkması adına olan düşüncelerini “Kadını kafesten kurtaracağız diyenler, onu sokak ortasında kafeslemek isteyenlerdir.” cümlesi ile paylaşır.⁵⁰⁸ Yazarın yaptığı alıntıdan ve kitabın tamamından da anla-

505 Topaloğlu, *İslamda Kadın*, 255.

506 Topaloğlu, *İslamda Kadın*, 258.

507 Topaloğlu, *İslamda Kadın*, 274.

508 Topaloğlu, *İslamda Kadın*, 254.

şıldığı üzere kadının dışarı çıkmasının ve iş hayatın atılmasının doğru olmadığı kanaatini kadının dışarı çıkmasıyla kendini teşhir etmesi ve günaha girmesi anlamına geldiğini savunmaktadır. Daha açık bir ifadeyle kadın, sosyal hayata katılım gösterdiğinde erkeklerle münasebet halinde olacaktır ve doğrudan ya da dolaylı olarak günaha sebebiyet verecektir. Yazar, kadını iffetli, ince hisli, narin yapıli bir insandır diyerek tarif etmekte ve devamında yoldan çıkarılmaya ve istismar edilmeye oldukça müsaittir diyerek kadının neden sosyal hayata katılım göstermemesi gerektiğini ifade etmektedir.⁵⁰⁹

Konu hakkında en kapsamlı eser yukarıda da bahsedildiği üzere Prof. Dr. Faruk Beşer'e aittir. Beşer eserine kadının neden çalışmak isteyebileceğine değinerek başlamış ve İslâm'da kadının çalışması ile devam emiştir. Eserinin henüz başında, kadının çalışması konusunu bir problem olarak gören yazara göre bu problemin ortaya çıkışı onun ezilmesi, sömürülmesi ve haksızlığa uğraması ile ortaya çıkmıştır. Dahası, yazar tüm bunların olmadığı ortamlarda böyle bir problemin de olamayacağını göstermeye çalışacağını iddia etmektedir.⁵¹⁰ Beşer kadının yerinin evi olduğunu ısrarla vurgulamakta ve "Kadının istikrar yeri evidir. Süslenerek sokaklara çıkması, önceki cahiliyet döneminin kalıntılarından bir fesat unsuru olarak sayılır" diyerek bu görüşüne dayanak olarak Ahzab suresi 33. ayeti getirmektedir.⁵¹¹ Beşer'e göre, bir bölgede kadınların sosyal riskler dolayısıyla iş hayatına atılması durumu o bölge için İslâm dışı fakat modern bir toplumun varlığına işaretler. Yazar burada modern toplum ve İslâm toplumu arasında ciddi bir ayrıma gitmiş ve kadının çalışma arzusunu İslâm dışı bir düzenle aynı düzlemde ele al-

509 Topaloğlu, *İslamda Kadın*, 252.

510 Faruk Beşer, *İslamda Kadının Çalışması ve Sosyal Güvenliği*, (İstanbul: Nun Yayınevi, 2016), 9.

511 Beşer, *İslamda Kadının Çalışması ve Sosyal Güvenliği*, 27.

mıştır. Mısırlı akademisyen Kamelya Abdulfettah’tan bir alıntı yapan yazar, Mısırlı kadınların çalışma arzularını onların modernite ile olan ilişkisi üzerinden açıklamıştır.

“Abdulfettah’ın araştırmalarına göre, kadının çalışmaya ihtiyaç duymasının birinci sebebi, kendine güvenme ve bir insan olarak varlığını ispat etme, toplumda statü kazanma duygusudur... çok az farkla ardından ekonomik ihtiyaçlar, geçim düzeyini yükseltme, sosyal risklere karşı koyma ihtiyacı geliyor.” Beşer, verdiği bu araştırma sonuçlarından yola çıkarak Mısır toplumunun günümüzde hem İslâm’dan uzaklaştığını hem de kadını bir seviyeye kadar aşağıladığı sonucuna varmıştır. Zira yazara göre kadının emeğini başkasına satmakla onur ve itibar kazanabileceğinin düşünülmesinin İslâm düzeninde yeri yoktur.⁵¹² Beşer’e göre İslâm düzeninde olan bir toplum yapısında kadın çalışarak değil, anneliği ile aradığı onur ve itibara kavuşacaktır.⁵¹³

Beşer’e göre bir kadın itibar görme arzusu dışında boş vakitlerini değerlendirmek amacıyla da çalışmak isteyebilir. Fakat bu sebep de İslâm toplumu için ve hatta yalnızca Müslüman bir aile için geçerli bir neden olamamaktadır. Ona göre, Müslüman bir kadının hâlihazırda pek de boş vakti yoktur. Günde beş vakit namazı, buna bağlı olarak temizlik vb. işleri ve asıl önemlisi çocuklarının eğitimi gibi hayli vakit alan meşgaleleri vardır. Daha da dikkat çekici olanı ise yazarın, amaç boş vakti değerlendirmek ise onu kârlı bir işle doldurmanın daha akıllıca olduğunu ve kârın ise sadece ekonomik kazanç anlamına gelmediğini iddia etmesidir. Ekonomik kârdan daha önemli olduğunu savunduğu meşguliyetler ise eğer yapabiliyorsa diğer kadınlarla ve çocuklarla beraber yapabileceği okuma faaliyetleri ve buna imkânı yoksa evinde çokça Kur’an’ı Kerim

512 Beşer, *İslam’da Kadının Çalışması ve Sosyal Güvenliği*, 35.

513 Beşer, *İslam’da Kadının Çalışması ve Sosyal Güvenliği*, 39.

okuması ve Allah'ı zikretmesidir.⁵¹⁴ Son olarak yazar kadının çalışma isteğinin ekonomik olarak bağımsızlığını kazanmak arzusu nedeniyle de olabileceğini fakat bunun tekrardan ve objektif olarak gözden geçirilmesi gerekli bir durum olduğunu belirtmektedir. Yazar İslâmî anlayışta ve özelde cinsiyete dayalı iş bölümü nedeniyle büyük ve önemli harcamaların erkek tarafından yapılmasının daha rasyonel bir sonuç olduğunu belirtmekte ve bu sebeplerle kadının ekonomik özgürlüğünü kazanmasının fayda değil, zarar getireceğini iddia etmektedir.⁵¹⁵

Yazara göre, kadının çalışmamasının en önemli nedenlerinden biri de çocuğun kreş ya da bir bakıcı tarafından değil, anne tarafından büyütülmesi gerektiğidir. Eserde, annesi çalışan çocukların kimsesizler yurdunda kalan çocuklarla psiko-sosyal problemler konusunda paralellik gösterdiği dahi iddia edilmektedir.⁵¹⁶ Tüm bu açıklamaların ardından yazar, İslâm'da kadının çalışması konusuna gelmiş ve kadının çalışmaması gerekliliği hususunu bir de İslâmî çerçevede ele almıştır. Buna göre, İslâm'a göre kadının çalışmasının sakıncalarının başında kocanın izni bulunmaktadır. Yazar, İslâm'a göre evin reisinin koca olduğunu, bunun ise beraberinde erkeğe bazı yetki ve sorumluluklar getirdiğini ifade eder. Evin reisliğinin ve erkeklerin kadınlardan *kavvam* oluşlarının bir sonucu olarak kadının eşinden izinsiz evinden çıkmasının mümkün olmadığı ve çalışma konusunun da bununla ilintili olduğunu belirten yazar, kadının çalışmasını kocanın iznine bağlamıştır. Bir erkeğin karısını evinde bulmak, onun çalışmasının bir sonucu olarak yorgun ve güzelliği yıpranmış bir hale gelmiş olarak değil de sağlıklı, zinde ve güzel bulmasının en doğal hakkı olduğunu vurgulayan yazar, bu sebeple de erkeğin eşinin çalışmasını istemeyeceğini ifade etmiş olmaktadır. Yazar, İslâm'da kadının çalışması konusunda kadını engelleyecek bir nassın ol-

514 Beşer, *İslam'da Kadının Çalışması ve Sosyal Güvenliği*, 40.

515 Beşer, *İslam'da Kadının Çalışması ve Sosyal Güvenliği*, 41.

516 Beşer, *İslam'da Kadının Çalışması ve Sosyal Güvenliği*, 86-89.

madığını ve çalışmanın Müslüman bir kadın için tabii bir hak olduğunu belirtmekle birlikte kadına yukarıda bahsi geçtiği üzere çeşitli sınırlamalar ve problemler sunmuştur.⁵¹⁷

“Her hak gibi bu da başkasının haklarını iptal etmemekle kayıtlıdır. İşte bu durum, kadının ücretli olarak, ya da bugünkü ifadesiyle “işçi” veya “memur” olarak çalışmasını zorlaştıran ve onun bu hakkını sınırlayan en büyük etkidir.” ifadesi ile Müslüman kadının çalışma hakkına getirilen sınırlamayı en açık şekilde ifade etmiştir.⁵¹⁸ Yazarın burada başka hakları ihlalden kastettiği anlaşılacağı üzere öncelikle kocanın ve ardından çocuğun haklarıdır. Fakat mühim bir husus daha vardır. Bu da kadın ve erkeğin bir arada çalışması durumunda kadının *fitneliği* konusu üzerinden toplumun ve özelde erkeğin başına gelebilecek felaket senaryolarıdır. Yazar bu yaklaşımını ifade etmek üzere Kadı el-Ukbanî'nin Tuhfetü'n-nazır adlı eserinden alıntı yapmıştır. Buna göre, fitne endişesi sebebiyle kadınların simsarlarla arasının uzak tutulması gerektiği bildirilmektedir. Fakat mezhepte kadının ticaret yapma hakkı olduğu ve bunun kocası tarafından engellenemeyeceği görüşü vardır. Bu ise Ukbanî'ye göre büyük bir çelişkidir. Çünkü ticaret yapma sadece güvenilir kadınlara özel kılınmamış ve kadına istediğiyle ticaret yapma hakkı verilmiştir. Fakat Ukbanî'ye göre, kadına ticaret yapma hakkının verilmiş olması onun bunu bizzat kendisinin yürütmesi anlamına gelmemektedir.⁵¹⁹

Kadının ticaretle uğraşmasının hakkı olduğunu belirtmekle beraber bunun İslâm sosyal siyaseti bakımından istismar edilip kimi sorunlar ortaya çıkarabileceğini bildiren Beşer, kadının hemşirelik, dokuma iplik ile uğraşması ya da öğretmenlik yapmasının daha kabul edilebilir

517 Beşer, *İslam'da Kadının Çalışması ve Sosyal Güvenliği*, 110-120.

518 Beşer, *İslam'da Kadının Çalışması ve Sosyal Güvenliği*, 114.

519 Beşer, *İslam'da Kadının Çalışması ve Sosyal Güvenliği*, 115.

olduğunu ifade etmiştir.⁵²⁰ Tüm bu yaklaşım ve açıklamalardan hareketle, Beşer'in İslâm'da kadının çalışması konusuna dair öne sürdüğü yaklaşımların diğerleri ile paralel olduğu görülür. Kadının çalışmasını gerektirecek zorunlu haller dışındaki bu zorunlu hali de yalnızca bakımını üstlenecek birinin olmaması olarak belirtmektedir, kadına çalışmayı uygun görmemektedir. İslâm'ın kadının çalışması konusunda bir müeyyide ve yasağa sahip olmamasını kabul etmesiyle beraber önce aile içinde sonra toplum çapında sebebiyet vereceği problemler dolayısıyla kadının evinde oturmasını uygun görmektedir. Müslüman kadının değeri sebebiyle evinde bir hazine misali saklı bulunmasını ise getirdiği bir rivayetle savunmaktadır.⁵²¹

Günümüze yakın bir diğer çalışma Prof. Dr. Saffet Köse'nin "Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu" adlı kitabıdır. Köse, eserinde diğer araştırmacılar gibi bir kadın için en önemli vazifenin annelik olduğunu bildirmekte fakat diğerlerinden farklı olarak annelik vazifesinin en önemli görevini de belirlemiş ve bir annenin çocuğuna neyi vermesinin zaruri olduğunu ifade etmiştir. Buna göre, bir annenin asli vazifesi çocuğa şefkat ve merhamet gibi vicdani duyguları aşılmasıdır. Köse, bu duyguların bir çocuk için olmazsa olmaz yetiler olduğunu vurgulamakta ve aksi halde bu yetilerden yoksun bireylerin öfke toplumu oluşturabileceğinin altını çizmektedir. Yazar bu vazifenin yalnızca bir kadın tarafından yapılabileceğini vurgulamaktadır. Bunun nedenini ise dünyada bir annenin evladına duyduğu şefkatin başka hiç kimsede olamayacağı görüşüne bağlamaktadır. Bu iddiasını annenin merhamet ve şefkatine dair çeşitli hadisleri getirerek sünnetle de temellendirmiş olmaktadır.⁵²² Bahsi geçen hadislerin birkaçını fikir vermesi açısından vermeyi gerekli gördük.

520 Beşer, *İslam'da Kadının Çalışması ve Sosyal Güvenliği*, 116.

521 Beşer, *İslam'da Kadının Çalışması ve Sosyal Güvenliği*, 101.

522 Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2017), 188-196.

“Bir gün yoksul bir kadın Hz. Aişe'nin evine geldi. Sirtında iki çocuğu vardı. Hz. Aişe ona üç hurma verdi. O da çocuklarına birer tane verip ötekini yemek için tam ağzına götürürken çocuklar onu da istedi. Kadın o hurmayı da ikiye bölüp çocukları arasında paylaştırdı. Bu yoksul kadının şefkatine hayran kalan Hz. Aişe gördüklerini Hz. Peygamber'e anlattı. Resulullah: bu şefkati sebebiyle Allah Teâlâ o kadına mutlaka ya cenneti vermiş ya da onu cehennemden azad etmiştir buyurdu.”⁵²³

“Hz. Peygamber, Allah'ın rahmet ve şefkatini yüz parçaya böldüğünü doksan dokuzunu yanında tuttuğunu, bir paçasını dünyaya indirdiğini, o bir parçayı yeryüzünün tamamına dağıttığını bildirdikten sonra bunun açılımını anne üzerinden yapar. Annenin çocuğuna, hayvanın yavrusuna gösterdiği şefkat ve merhamet o yüzde birden aldığı payın etkisiyledir. Allah ahiret yurdunda bütün mü'minlere yanında bulundurduğu doksan dokuz ile muamele edecektir.”⁵²⁴

Köse bu minvalde birkaç rivayet daha paylaşmış ve annenin sahip olduğu şefkatin büyüklüğünü ve değerini açıklamıştır. Tüm bu rivayetler kanalıyla Müslüman kadının asli vazifesi olan annelik görevlerine bir tanımlama da getirilmiş bulunmaktadır. Tahmin edilebileceği üzere Köse de kadının çalışması konusunu doğrudan anne ve çocuk bağlamında ele almış ve kadının çalışması durumunda önce çocuk ardından aile ve sonuç olarak da toplumun başına gelebilecek negatif etkilerden bahsetmiştir. Kadının önceliğinin çocuğu ve yuvası olduğu vurgulanmakla beraber birtakım şartlarla beraber kadının çalışabileceği de belirtilmiştir.⁵²⁵ Bu çalışmada da diğerlerinde olduğu gibi kadının çalışmasının meşru olmakla beraber ne gibi felaketlerle sonuçlanabileceğine değinilmiştir.

523 Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar*, 193.

524 Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar*, 192.

525 Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar*, 196-202.

Konuya dair yayımlanan yazı ve videolarda, genellikle kadının çalışmasının birtakım şartlara bağlanmaktadır. Örneğin; “Can Women Work in Islam?” (İslam’da Kadın Çalışabilir mi?) başlıklı videosunda Karim Abuzaid, kadının çalışma ortamında erkeklerle çalışmadığı ve tesettür kurallarına da uyduğu takdirde çalışabileceğini fakat İslâm’da kadın için en uygun olanın evinde kalması olduğunu da ifade etmektedir. Ardından, kadının evde kalmasının önemine ise çocuk yetiştiriciliği açısından açıklık getirmekte ve Müslüman kadın çalışırken onun çocuğuna gayri Müslim bir bakıcının bakmaması gerektiğini iddia etmektedir. Elbette burada özellikle Avrupa ve Amerika gibi yaşadıkları ülkelerde azınlık statüsünde olan Müslümanlara yönelik bir çıkarımda bulunulmuştur. Abuzaid’in iddiasına göre bakıcı Müslüman olduğu takdirde sıkıntı da kalmamaktadır. Çünkü kendisi gayri Müslim bir bakıcı sebebiyle gelecek nesile verilebilecek zararlardan da kaçınılmasının zorunlu olduğunu vurgulamaktadır.⁵²⁶

Çalışan bir annenin çocuğuna yeteri kadar vakit ayıramaması ve onu bir yabancıya emanet etmesinin kötü ve yanlış bir durum olduğu vurgusunun yaşanan çağ, toplum ve kültür ile doğrudan alakası olduğu söylenebilir. Bunun en bariz örneğinin, Arap ve İran kültürlerinde İslâm’dan önce bebeklerin belirlenen bir sütanne tarafından emzirilmesi geleneğinin olduğu söylenebilir.⁵²⁷ Yedinci yüzyılın Arap Yarımadasında, şehirlerde yeni doğan erkek bebeklerin öncelikli olarak emzirilmek ve belirli bir yaşa kadar büyütülmeleri maksadıyla suyu ve havası temiz, hayat tarzının ise şehre göre daha sade olan çöle gönderilmesi Araplar arasında yaygın bir gelenektir. Kaynaklarda belirtildiğine göre bu örfün birincil nedeni çocukların şehirler yerine daha sağlıklı olduğu düşünülen çöllerde yetişmelerinin sağlanması ve konuşma dönemlerine geldikle-

526 “Can Women Work in Islam?”, (Erişim 25 Mayıs 2023), https://www.youtube.com/watch?v=WlfqUm_rEEg&t=146s.

527 Osman Kaşıkçı, “RADÂ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34/ 384-386.

rinde fasih Arapça öğrenmelerini mümkün kılmaktır.⁵²⁸ Hz. Muhammed (a.s)'ın da bu örfeye uyularak annesi ve dedesi tarafından Beni Sa'd b. Bekir kabilesine mensup bir aileye teslim edildiği ve bir takım sağlık problemleri sebebi ile normalden biraz daha uzun süre kalarak beş yaşında annesine teslim edildiği bilinmektedir.⁵²⁹ Çocuğun sütanneye verilmesi ile çalışan bir kadının çocuğunu bir bakıcıya vermesi arasında ki en önemli ortak nokta çocuğun annesinden ayrı kalmasıdır. Her iki durumda da çocuk annesinden ayrı kalmakta ve süresi değişmekle beraber yabancı bir kadın ile vakit geçirmektedir.

“Can Muslim Women Have a Career?” (Müslüman Kadınlar Kariyer Yapabilir mi?) başlıklı videosunda Shaykh Faraz Rabbani ise, konunun tek bir açıdan değil çok yönlü bir şekilde ele alınması gerektiğini ve İslâm'ın mükemmel bir denge kurduğunu ifade ederek başladığı konuşmasında, İslâm'da erkeğin kadının her türlü ihtiyacını karşılamak zorunda olduğunu ifade eder. Devamında, bir kadının ne kadar zengin olursa olsun kendisi için harcama yapma zorunluluğunun olmadığını bu görevin erkeğe verildiğini açıklar. Rabbani, İslâm'da kadının çalışması konusunda herhangi bir bağlamda engelleyici bir yasağın olmadığını ve ayrıca kadından bu anlamda hiçbir beklentinin de olmadığını anlatır.⁵³⁰ Rabbani, konuyu kısmen de olsa psiko-sosyal açıdan ele almış ve her bireyin kadın olsun erkek olsun bir geçmiş ve bu geçmişin yönlendirdiği geleceğe dair kişisel beklentilere sahip olduklarını ifade eder ve evlenmeden önce erkek ve kadının bu konuları ayrıntılarıyla konuşmaları gerektiğini söyler. Rabbani bu yolla evlenmeden önce kadının çalışıp çalışmaması konusunda bir anlaşmaya varılabileceğini ifade etmektedir.

528 Casim Avcı, “Hz. Muhammed'in (SAS) Peygamberlik Öncesi Hayatı”, *İslam Tarihi ve Medeniyeti*, 1, (2018), 171.

529 Avcı, “Hz. Muhammed'in (SAS) Peygamberlik Öncesi Hayatı”, 174 ve Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan, (İstanbul: Beyan Yayınları 2004), 49-53.

530Bk. Shaykh Faraz Rabbani, “Can Muslim Women Have a Career?”, <https://www.youtube.com/watch?v=FWWhCd676peA>

Ayrıca her bir kariyerin ya da daha açığı her bir iş sahasının doğrudan ya da dolaylı olarak topluma bir faydasının olduğunun da altını çizer. Tüm bu yaklaşımların yanında Rabbani, bir kadının toplum için en büyük katkısının çocuk yetiştiriciliği olduğunun da hatırdta tutulmasının önemli olduğunu kaydeder.

Konuya dair yayınlanan Türkçe videolarda ise mevzuya genelde kadın ve erkeğin bir arada çalışmasının yasak olduğu, kadının en öncelikli görevinin evinde çocuk büyütme olduğu aksi durumda çocukların topluma zararlı bireyler olabileceği, aile huzurunun bozulacağı gibi açıklamalarla kadının çalışmasının en hafif manada doğru olmadığı görüşleri bildirilmiştir.⁵³¹ Bunun yanında kadının çalışması konusunda bir yasağın olmadığı ve ihtiyaç halinde çalışabileceği de vurgulanmıştır.⁵³² Bu bağlamda sosyal medya platformlarında çokça video kaydı bulunan Ömer Faruk Sadıç'ın yaklaşımına göz atalım.⁵³³ Sadıç konuyu farklı bir yerden ele almış ve kadının çalıştığı bir evde bereketin olamayacağını iddia etmiştir. Sadıç konuşmasında kaynağını Muhtaru'l-Ehadisi'n Nebeviyye olarak belirttiği "Hanımını, kızını, gelinini çalıştıran bereket bulamaz" rivayetini getirmiş ve çalışan kadının berekete engel olduğunu ifade etmiştir. Sadıç'ın delil olarak getirdiği rivayetin kaynağın bağlayıcılığı bir yana konuya ekonomik açıdan yaklaşması hayli entere-sandır. Ayrıca kadının fitne olarak kabul edilmesi dolayısıyla da kadın sosyal hayata katılım gösterdiğinde erkeklere zarar verecek ve toplumu

531 Bk. Ahmet Mahmut Ünlü, "İslâm'da Kadının Çalışması Haram Mıdır?", (Erişim 28 Mayıs 2023), <https://www.youtube.com/watch?v=kStYIydDGFY>, İhsan Şenocak, " Erkeklerle Kadınların Bir Arada Çalışmaları Caiz mi?", (Erişim 27 Mayıs 2023), <https://www.youtube.com/watch?v=zJtbz9rtbkY>, Kerem Önder, Kadınların Çalışması Haram Mı?", (Erişim 22 Mayıs 2023), <https://www.youtube.com/watch?v=gbr-IkSVi8k>. Kerem Önder kadının ancak fitratına uygun olarak evinde kaldığı sürece mutlu olabileceğini ifade eder, ayrıca o "*baklava börek yemeyiz, peynir ekmek yeriz ama sen evinde otur yıpranma*" sözleri ile kadının çalışmamasının her hâlükârda daha iyi olduğunu savunur.

532 Bk. Nurettin Yıldız, "Kadının Çalışması", (Erişim 26 Mayıs 2023), <https://www.youtube.com/watch?v=qrg-Y2hUhZy>

533 Bk. Ömer Faruk Sadıç, "Hanımını Kızını Gelinini Çalıştıran Asla Bereketi Bulamıcağ", (Erişim 27 Mayıs 2023), <https://www.youtube.com/watch?v=4sMWLPMesWw>

bir de ahlaken yaralayacaktır. İşcan’ın “*Kadınla fitne arasında bir bağ kurulması, gelenekte görülen bu tür bir sapmanın arkasında dini değerlerin değil, toplumsal değerlerin rol aldığını göstermektedir*” ifadesi dinî geleneğin kadının çalışmasına yönelik olumsuz yaklaşımının temeline işaret eder.⁵³⁴

4. Değerlendirme

On sekizinci yüzyılda meydana gelen Sanayi Devrimi ile birlikte önce batıda ardından dünya genelinde farklı toplumlarda kadınların iş hayatında görünür olmaya başlaması ve giderek eğitim seviyelerinin de artmasıyla özellikle kalifiye alanlarda boy göstermeleri toplumlar nezdinde hem olumlu hem de olumsuz seslerin yükselmesine neden olmuştur. Bu itirazların genel mahiyeti kadın bedenini mekânla sınırlandıran kadının eve, erkeğin ev dışına ait olduğunu savunan cinsiyetler arası hiyerarşiye dayalı argümanlardan meydana gelmektedir. Müslüman toplumlarda da kadının çalışma hayatına katılımıyla birlikte kamusal alanda görünürlüğünün artması toplumsal cinsiyet rollerinden ve dinî gelenekten beslenen itirazlarla karşı karşıya kalmıştır.

Toplumsal cinsiyet rolleri kadını ‘ev’e bağımlı ve ait kabul ederek onun asli vazifelerini ev içi ile çerçeveler. Böylece kadının yetenek ve becerileri, ilgisi ya da hedefleri ancak konu ev olduğunda hakikatine kavuşmuş olur. Toplumsal cinsiyet rollerinin bir diğer yönü de yine bu bakış açısına bağılı olarak şekillenen mesleklerin kadın ve erkek meslekleri olarak tasnif edilmesidir. Bu bağlamda yönetici kadroları gibi meslekler erkek *fitratına* uygunken hemşirelik kadın *fitratına* daha uygun kabul edilir. Dinî geleneğin kadının çalışmasına yönelik tutumu kadının kutsal

534 Zeki İşcan, “Bazı İşlam Modernistlerine Göre Kadın Hakları Konusunda Kısmi Bir Değerlendirme”, *EKEV Akademi Dergisi*, 3/1 (Bahar 2001), 38.

mekân ‘ev’den profan (seküler) mekân sokağa çıkmaması ile temellenir. Kadın birçok sebepten ötürü ‘ev’de kalmalı, erkeğe ait sokağa adım atmamalıdır. Ancak ifade etmek gerekir ki, İslâm dininin temel kaynakları Kur’an ve Sünnette doğrudan kadının çalışmasını yasaklayan ya da bunun yanlış olduğunu ima eden herhangi bir nas mevcut değildir. Yukarıda da incelendiği üzere kadının çalışma hayatına katılmamasını salık veren klasik görüşler konuyla dolaylı ilgisi olan Ahzab suresindeki ayetlerden hareket etmektedirler. Buna göre hakikatte ayette hitap edilen kadınlar, Peygamber eşleridir ve ayetin bağlamında çalışma hayatına dair bir emare bulunmamaktadır. Hal böyle olunca klasik ulema ve modern dönem yazarları da dahil kadının çalışmasına olumsuz bakan yaklaşımlarla görüşlerini ifade ederken, dinde doğrudan bir yasağın olmadığına da altını çizmek durumunda kalmışlardır.

Dinî gelenek kadının ‘ev’in dışında, bir tehlike odağı olabileceğine dikkat çeker. Zira kadın sokağa çıktığında erkeği fitneye düşürebilecek kudrette, potansiyel bir tehlikeyi temsil eder. Bu tehlikenin bertaraf edilip toplumda huzurun sağlanması ise kadının ‘ev’le sınırlandırılması ile mümkün olmaktadır. Bunun yanında toplumsal cinsiyet rolleri ile de paralel olarak savunulan görüşler vardır. Bunlar da kadının asli vazifesinin çocuk doğurmak, çocuk bakımı ve ev işleri olduğu düşüncesidir. Çalışma hayatının kadının zikredilen asli vazifelerine zarar vereceği ihtimali kadının çalışmasının yanlışlığı fikri ile sonuçlanır. Neticede kadının toplumdaki yeri ve değerine yönelik ortaya konan bu yargılar Müslüman bir kadının yaşadığı toplumda ancak anneliği ve evlat sahibi oluşu ile kıymet göreceği gibi isabetsiz bir sonuca da götürür.

Kadının kamusal alandan uzak tutulduğu bir toplumsal yapıyı tahayyül etmeye kalktığımızda, gözümüzde kadının olmadığı okullar, hastaneler, adliyeler, üniversiteler, caddeler ve sokaklar canlanır. Peki kimindir tüm bu sokaklar, kentler, caddeler... Allah’ın **“Ben yeryüzünde bir halife**

yaratacağım” (Bakara 30) dediği insandan başkası değildir. Ki bu insan hem erkek hem kadın olarak aralarındaki farkın ancak takva ile ölçülebileceği Allah'ın kullarıdır.

Son söz olarak, her şeyden evvel kadının iş hayatına katılıp katılmama konusunda tıpkı erkek gibi bir karar verme hakkı ve dahi iradesi olduğu göz önünde tutulması gereken önemli bir noktadır. Zira bunun aksi bir tavır, kadının kendi yaşamında söz hakkına sahip olmadığı anlamına gelir. Kadın bir birey olarak kendisine verilen biricik yaşamını nasıl ve hangi ideallerle hangi tercihlerle yaşayacağı seçimini yapacak özgürlüğe sahiptir. Allah kadın erkek her kuluna yaşamını idame ettirirken gereceği yolları, yapacağı tercihleri, seçeceği mesleği, alacağı eğitimi seçme hakkı vermiştir. İslâm'da çalışma konusunda erkek olsun, kadın olsun uyulması gereken kurallar bağlamında öne çıkan hususlar sadece cinsiyetle ilintili değil; iş hayatında ahlâkî, hukukî, dinî prensiplere uygun davranıp davranmama ile de ilgilidir.

Kaynakça

Akdemir, Bünyamin. Çalış Duman, Meral. "Kadın Çalışanların Performansında Cam Tavan Sendromu Engeli!", *International Journal of Academic Value Studies (Javstudies)*, 3/15 (2017), 517-526.

Aktas, Cihan. *Sistem İçinde Kadın*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1991.

Aktaş, Cihan. "Güçsüzlerin En Alttakilerin Mimarisi", *Kadın ve Mekân*, ed. Burhanettin Tatar, Zeynep Kevser Şerefoğlu Danış, Nursem Keskin Aksay. 95-107. İstanbul: Kadem Yayınları, 2023.

Aktaş, Melâhat. *İslâm Toplumunda ve Çağımızda Kadın*, Ankara: Mısak Yayınları, 1994.

Avcı, Casim. "Hz. Muhammed'in (SAS) Peygamberlik Öncesi Hayat", *İslam Tarihi ve Medeniyeti*, 1, (2018).

Budak, Gönül. Doğan Hasan, Zafer. Harlak, Hacer. "Çalışan Kadınların Sorunları: Bir Toplumsal Değişme Araştırması", *Aile ve Toplum*, 1/1 (1991).

Beşer, Faruk. *İslam'da Kadının Çalışması ve Sosyal Güvenliği*, İstanbul: Nun Yayınevi, 2016.

Esposito, John L. *İslam Gender and Social Change*, ed. Yvonne Yazbeck Haddad & John L. Esposito, New York & Oxford: Oxford University Press, 1998.

Feminist Bellek, "Cam Tavan", (Erişim 20 Mayıs 2023), <https://feministbellek.org/cam-tavan/#>

Güçlü, Aslıhan. Yüce, Yasemin. "Osmanlı Kadın Yazarların Kaleminden Kadının Çalışması: Söylemler, Talepler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Kadın ve Aile Araştırmaları Dergisi*, 1/2 (2021), 133-159.

Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan, İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.

İbn Kesir, Tefsiru'l Kur'an'il- Azim, Beyrut 1994.

İşcan, Zeki. “Bazı İslam Modernistlerine Göre Kadın Hakları Konusunda Kısmi Bir Değerlendirme”, EKEV Akademi Dergisi, 3/1, (2001), 38-63.

Kaşıkçı, Osman. “RADÂ”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 34/ 384-386. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

Kızılaslan, Nuray. Demigan, Zehra., “Kadınların Çalışması ve Cinsiyet Rollerine Yönelik Algının Analizi (Çorum İli Merkez Köyler Örneği)”, Gaziosmanpaşa Bilimsel Araştırma Dergisi (GBAD), 10/3 (2021), 127-142.

Köse, Saffet. Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu, Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2017.

Kuzgun, Yıldız. Sevim, A. Seher. “Kadınların Çalışmasına Karşı Tutum ve Dini Yönelim Arasındaki İlişki”, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, 37/1 (2004), 14-27.

Öncel, Hayati. “Kâsım Emîne Göre Kadının Özgürleştirilmesi”, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, 57 (2016), 51-61.

Önder, Kerem. Kadınların Çalışması Haram Mı?, (Erişim 22 Mayıs 2023), <https://www.youtube.com/watch?v=gbr-lkSVi8k>.

Özdeş, Talip. Kur'an ve Cinsiyet Ayrımcılığı, Ankara: Fecr Yayınları, 2017.

Rabbani, Shaykh Faraz. “Can Muslim Women Have a Career?”, <https://www.youtube.com/watch?v=FWWhCd676peA>

Sadıç, Ömer Faruk. “Hanımını Kızını Gelinini Çalıştıran Asla Bereketi Bulamıyacak”, (Erişim 27 Mayıs 2023), <https://www.youtube.com/watch?v=4sMWLPmesWw>

Savaş, Rıza. İslam'ın İlk Asrında Kadın, İstanbul: Siyer Yayınları, 2019.

Şenocak, İhsan. “ Erkeklerle Kadınların Bir Arada Çalışmaları Caiz mi?, (Erişim 27 Mayıs 2023), <https://www.youtube.com/watch?v=zJtb-z9rtbkY>

Topaloğlu, Bekir. İslâm'da Kadın, İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1980.

Tozduman, Aysel Zeynep. İslâm'da Kadının Hakları, İstanbul: Seha Yayınları, 1991.

Ünlü, Ahmet Mahmut. "İslâm'da Kadının Çalışması Haram Mıdır?", (Erişim 28 Mayıs 2023),<https://www.youtube.com/watch?v=kStYIydD-GFY>,

Vakkasoğlu, Vehbi. Bilinmeyen Kadın, İstanbul: Cihan Yayınları, 1983.

Yıldız, Nurettin. "Kadının Çalışması", (Erişim 26 Mayıs 2023), <https://www.youtube.com/watch?v=qrg-Y2hUhzY>

Wach, Joachim. Din Sosyolojisine Giriş, çev. Battal İnandı, Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987.

İslam Ahlak Düşüncesinde Cinsellik-Ahlak İlişkisi

Doç. Dr. İbrahim AKSU⁵³⁵

*“Hem cinsellik hem de manevîlik büyük ölçüde ele avuca sığmaz bir özellikte faaliyet gösterirler; şeriat ikisine de sınırlar koyar ve böylece onları mümkün kılar.” Ze’ev Maghen.*⁵³⁶

Cinsellik ve ölüm, insanın diğer canlılarla oldukça benzer biçimde tecrübe ettiği iki kaçınılmaz olgudur. Ancak bu iki olgu söz konusu edildiğinde yalnızca insana mahsus olan bir özellik bulunmaktadır: Cinsellik ve ölümlle alakalı konular, problemler hakkında düşünebilmek ve konuşabilmek.⁵³⁷ Ne var ki, her ne kadar insan türünün potansiyel olarak böyle bir özelliği varsa da insanlar o potansiyeli daha ziyade ölüm bağlamında aktifleştirmiş, ikincisi ile alakalı ise susmayı tercih etmiştir. O nedenle cinsellik ve onun etrafında gelişen problemler hakkında sesli düşünebilmek ve açıkça konuşup yazabilmek, insanlığın uzun tarihi göz önüne alındığında oldukça yeni/modern bir eylem sayılabilir.⁵³⁸ Böylesi bir yeniliğin ortaya çıkışı ise bilimin on dokuzuncu asır sonunda cinsellik meselesine de el atması ile mümkün olabilmiştir. Bilim, o dönemdeki yüksek ve giderek de artan itibarının da kuvvetli etkisiyle, insan cinselliğinin kaynağını ve gelişim sürecini “çokça susulan” mese-

535 Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü. aksuibrahim34@gmail.com

536 Kecia Ali, *Cinsel Ahlak ve İslam*, çev. Adnan Bülent Baloğlu (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 275.

Çalışmamız boyunca yer verdiğimiz alıntılarda yer alan *italik* vurgular ile köşeli parantez [] içindeki ifadeler, aksi belirtilmedikçe, tarafımıza aittir.

537 Andre Comte-Sponville, *Cinsellik, Aşk ve Ölüm*, çev. Canan Özatalay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 181.

538 Modern dönem öncesinde cinselliğe dair “yaygın suskunluk” için bk. Comte-Sponville, *Cinsellik, Aşk ve Ölüm*, 135 vd.

leler olmaktan çıkarıp “çokça konuşulan” meseleler haline getirmiştir.⁵³⁹ Bugün cinsellik, değişik yönleri ile birden fazla bilimsel disiplin çerçevesinde kapsamlı biçimde incelenmektedir.

Cinselliğin düşünme ve inceleme konusu yapıldığı disiplinlerden biri de ahlaktır. Ahlak, en temelde, insanın duygu, düşünce ve davranışlarına çeki düzen vermeyi ve onları daha *insanî* niteliklere kavuşturmayı sağlayan değerlerin bilinmesi ve yaşanmasıyla ilgilidir. Nitekim ahlaki teorik boyutuyla bir “değerler ilmi”, pratik boyutuyla da bir “yaşanan değerler kümesi” kabul edebiliriz. Öte yandan insanın diğer canlılarla en fazla ortak olduğu, benzeştiği ve o nedenle de *insanileştirilmesi* için en fazla çabayı gerektiren yönü cinselliktir. Bundan dolayı da cinsellik, kendisini düzenleyici/insanileştirici birtakım değerlere son derece muhtaçtır. İnsanın böylesi değerleri teorik olarak bilebilmesine, ardından da bildiklerini pratiğe döküp hayatında somutlaştırabilmesine yardımcı olmayı hedefleyen özel bir bilim dalı bulunmaktadır. Bu bilim dalı “cinsellik ahlakı” yahut “cinsel ahlak” (sexual morality) diye isimlendirilmektedir. Yalnız biz ifade karışıklığını önlemek adına, çalışmamız içerisinde, cinselliğe ilişkin değerlerin bilinmesi ile ilgilenen bilimsel disipline “cinsellik ahlakı”; cinselliğe ilişkin olup bilfiil yaşanan değerler kümesine ise “cinsel ahlak” demeyi tercih etmekteyiz.

Cinsellik ahlakı, en genel çerçevesinde, cinsellikle irtibatlı meselelerde ahlakî bakımdan doğru davranışın ilkelerini tespit etmeye çalışan bir ahlak alanıdır. Söz konusu ilkelere ulaşabilmek için ise iki ana sorunun peşine düşmektedir:

A) Hangi cinsel eylemler ahlaken iyi, hangileri kötüdür;

539 Roger Scruton, *Akıllı Kişiler İçin Felsefe*, çev. Eşref Armağan Eşkinat (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), 125.

B) Cinsel eylemleri kimlerle birlikte gerçekleştirmek, cinsel ilişkileri kimlerle yaşamak meşrudur?⁵⁴⁰

Cinsellik ahlakı, bu sorulara verdiği cevaplar ve o cevaplar üzerinden vardığı temel ilkeler aracılığıyla son derece tabii bir arzu olan cinsel arzunun insana faydalı olacak ve onun mutluluğuna katkıda bulunacak şekilde tatmin edilebilmesini sağlamayı hedeflemektedir.⁵⁴¹ Hiç kuşkusuz ilgili hedefin gerçekleşebilmesi ancak ve ancak bireylerin cinsel yaşamlarında, ilişkilerinde, eylemlerinde *cinsellik ahlakı* tarafından varılan temel ilkelerin yönlendirdiği bir değerler kümesini benimseyip bilfiil hayata geçirebilmelerine yani *cinsel ahlak* sahibi olabilmelerine bağlıdır.

Ahlak, cinsellik hakkında konuşmak zorundadır. Bunun nedenini şöyle açıklayabiliriz. Adına cinsel birleşme denilen şeyin bir yönüyle “insanların birbirleriyle girebilecekleri en mahrem, en yakın ilişki biçimi” fakat başka bir yönüyle de “oldukça derin bir sosyal faaliyet” olduğunu söyleyebiliriz. Sosyal bir faaliyet olması, hemen her toplumun ve kültürün kendi mensupları arasında yaşanacak cinsel nitelikli ilişki ve aktiviteleri belirli kurallara bağlama çabasından kaynaklanmaktadır.⁵⁴² Şu halde, iki insanın cinsel birleşmesi hiçbir biçimde yalnızca tarafların bedensel olarak birleşmesinden ibaret değildir; buna ilave olarak ruhsal ve sosyal birleşmeyi de içermektedir.⁵⁴³ Başka bir şekilde söylersek, “cinsellik yalnızca sevişmek olarak değil aynı zamanda bedensel, ruhsal, sosyal ve psikolojik koşulları içeren bir eylem”⁵⁴⁴ ve ilişki tarzıdır. Tüm bu özellikleri dolayısıyla da o, tarafları ve icrası itibariyle hem

540 Ahmet Cevizci, “Cinsellik Ahlakı” md., *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 8. Baskı, 2013), 346.

541 Cavit Göncer, *İlim Bakımından Şehvet* (İstanbul: Rıza Koşkun Matbaası, 1945), 47.

542 Ali, *Cinsel Ahlak ve İslam*, 133.

543 Zeki Bayraktar, *Sansürlü Cinsellik* (İstanbul: Yüzleşme Kitap, 2021), 436.

544 Bayraktar, *Sansürlü Cinsellik*, 21.

bireysel hem de toplumsal yaşamı yakından ilgilendirmektedir. Ahlak ise hem bireysel hem de toplumsal yaşamı “iyi” idealine göre düzenlemeyi ve idare etmeyi kendine gaye edindiğinden ötürü cinselliği soruşturmaktan ve onun hakkında yargılar ortaya koymaktan uzak kalmaz. Nitekim söz konusu bu kaçınılmaz durumun uzantısı olarak da ahlakın cinselliğe dair ele aldığı ve hüküm verdiği pek çok mesele bulunmaktadır. Onların önde gelenlerinden bazıları şunlardır: Tarafları açısından meşru cinsel ilişki türleri, icra şekilleri açısından meşru cinsel ilişki türleri, gayri meşru cinsel birlikteliklerin bireysel ve toplumsal ahlak açısından sonuçları, evlilik ve boşanmada cinselliğin rolü, cinsel erdemler, cinselliğin meşru ve gayri meşru maksatları.

Cinsel ahlak her zaman ve zeminde karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte, cinselliğe dair meseleler hakkında yürütülen soruşturmalar neticesinde varılan ahlakî yargıların evrensel düzeyde kabulünden bahsedilememektedir. Tarih boyunca benimsenip uygulanan cinsel ahlak anlayışları hızlıca incelendiğinde bile bunu görebilmek mümkündür. Çünkü öylesi bir incelemede ilk karşılaşılabilecek tablo söz konusu anlayışların oldukça çeşitlilik sergilediğidir. İlgili çeşitliliği sağlayan pek çok faktör bulunmakta ise de içlerinde en önde geleni cinselliğin insan yaşamındaki önemi, değeri ve rolüne yönelik benimsenen farklı bakış açıları ve yaklaşım tarzlarıdır.

Antik dönem filozof ve düşünürlerinden bazıları insanın tüm arzu ve tutkularından ve özellikle de onlar içerisinde en kuvvetlisi sayabileceğimiz cinselliğe yönelik olanlarından tamamen kurtulması, bu olamazsa şayet onları alabildiğine sınırlaması gerektiğini öne sürmüştür.⁵⁴⁵ Yine

545 Georg Luck, *Köpeklerin Bilgeliği: Antikçağ Kiniklerinden Metinler*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 31-33. Kaydedilen bu görüşün benzerini İslam filozoflarından Ebu Bekir er-Râzî de savunmuştur. Bk. Ebû Bekir Er-Râzî, “Kitabu’t-Tıbbi’r-Rûhâni (Ahlakın İyileştirilmesi)”, *Felsefe Risâleleri*, nşr. ve çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 164.

benzer şekilde Hristiyanlık düşüncesinde gördüğümüz gibi bazı dini düşünce gelenekleri de cinselliği son derecede sınırlı maksatlar dışında neredeyse bütünüyle olumsuzlamış, meşru evlilikler gerçekleştirmekten bile uzak durmayı tavsiye etmiş, dolayısıyla da bir anlamda insanın bu tabii arzusunu ve özelliğini “şeytanileştirmiş”tir.⁵⁴⁶ Ancak kaydedilen bakış açılarının aksine İslam düşünce geleneğinde evlilik ve onun asli bir parçası olarak cinsellik “insan hayatının tabii ve hoş bir yanı”⁵⁴⁷ şeklinde değerlendirilmiştir. Böylesi bir yaklaşımın sonucu olarak da yine aynı gelenekte cinsel ahlak “cinselliğin tümüyle reddi” üzerine değil “cinselliğin dengelenmesi” üzerine inşa edilmiştir. Bu çalışmamızda, sözü edilen inşanın detayları üzerinde durmaya gayret edeceğiz.

Çalışmamız, İslam ahlak düşünürlerinin insanlara nasıl bir cinsel ahlak anlayışı sunduklarını, cinselliğe ilişkin meselelere dair ne tür bir ahlakî yaklaşım sergileyip hangi ahlakî yargılara vardıklarını ana hatlarıyla incelemektedir. Bu çerçevede cevabı aranacak temel soru da şudur: Herhangi bir cinsel yaşam biçimini ahlaken değerli yahut değersiz kılan, onu beden, ruh ve toplum için olumlu yahut olumsuz bir değere dönüştüren nedir? İlgili cevaba ulaşabilmek maksadıyla çalışmamız girişini takiben iki bölüm ve bir sonuçtan oluşacak şekilde planlanmıştır. İlk bölümde cinselliğe ilişkin temel kavramlar ve insanın cinselliğe niçin ihtiyaç duyduğu hususu açıklığa kavuşturulmuştur. İkinci bölümde, İslam ahlak düşünürlerinin cinsel yaşama ahlakî açıdan nasıl bir sınır çizdikleri ile hangi durumlarda bu ahlakî sınırı aşılmış kabul ettikleri meselesine odaklanılmış ve bu iki mesele hakkında söylemiş olduklarından hareketle onların güncel cinsel ahlak tartışmalarında nerede

546 Comte-Sponville, *Cinsellik, Aşk ve Ölüm*, 137-138, 161. Hristiyanlığın cinselliğe yaklaşımına dair ayrıca bk. Yusuf Sağ, “Hristiyanlık İncancında İffet”, *Din Ve Hayat* 19 (Haziran 2013), 26-29.

547 Ali, *Cinsel Ahlak ve İslam*, 64.

konumlandırılabilceği soruşturulmuştur. Değerlendirme kısmında ise, ulaşılan neticeler özetlenmiş ve cinsel ahlak üzerine yapılacak bundan sonraki incelemelere dair teklifler paylaşılmıştır.

1. Doğal Bir Olgu Olarak Cinsellik

A. Cinsellik Nedir?

Bireyi ve toplumu yakından ilgilendiren önemli bir ilişki ve eylem biçimi olarak cinsellik oldukça farklı boyutlara sahip doğal bir olgudur. Cinselliğin söz konusu boyutlarından başlıcalarını cinsel arzu, cinsel yönelim, biyolojik cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsel sağlık şeklinde birbirinden ayırabiliriz. Ne var ki, cinsellik değişik sebepler nedeniyle hakkında açıkça konuşmanın zor olduğu yahut tercih edilmediği konular arasında yer aldığından ötürü, onun az önce zikredilen boyutları arasındaki farklılıklar ve ayrımlar da zihinlerde hemen netleşmeyebilmektedir. Ancak böyle bir netlik olmadan ne cinselliği ne de onun ahlakla ilişkisini tam manasıyla anlayabilmek mümkündür. Öyleyse, cinselliğin ve onun farklı boyutlarının mahiyeti üzerinde bir miktar durmak yerinde görülecektir.

Cinsellik, şayet olabildiğince basite indirgersek ve de biyolojik çerçeveyle sınırlı kalırsak, *seksüel üremeye irtibatlandırılacak her şeyin ortak adıdır*.⁵⁴⁸ Bu anlamıyla da canlı türleri için ortak geçerliliği bulunmaktadır. Bununla birlikte, insan, hayvan ve hatta bitki cinselliği arasında bunlardan ayrı ayrı bahsetmemize imkan sağlayacak önemli farklılıklar da söz konusudur. Özellikle de insan cinselliğinin mahiyeti hayvanlarınkıyla yalnızca belli bir oranda, bitkilerinkıyla ise ondan

548 Comte-Sponville, *Cinsellik, Aşk ve Ölüm*, 125.

da daha düşük bir oranda benzerlik sergileyen karmaşık bir hadisedir. İnsana mahsus bu cinsellik çeşidini tüm boyutlarıyla kavrayabilmek için aşağıdaki uzun alıntı iyi bir başlangıç noktası olabilir.

“Cinsellik bir fenomen olarak bazen psikolojik ve sosyal yönleri geride bırakan, bazen temel unsur haline gelip yaşamı derinden etkileyen, bireyi mutlu eden, bozulması halinde patolojik yapıya neden olan, yaşam kalitesini artıran/düşüren, konuşulduğu zaman toplumsal yönden olumsuz karşılanma ihtimali bulunan, inanç sistemleri ve mitlerin içinde şekillenen, gizemli ve yüceltilmiş bir kimlik arz eden, cinsel organların sınırları çerçevesinde hapsedilemeyecek kadar geniş ve çok boyutlu bir olgudur.”⁵⁴⁹

Kaydedilen bu satırlar cinsellikle ilgili pek çok noktayı netleştirmektedir. O noktalar içerisinde bizi daha çok ilgilendiren ise cinselliğin son derece karmaşık bir şey olduğu, belirli organlara, duygulara yahut arzulara hapsedilemeyeceği, bireyle ya da toplumla, bedenle ya da ruhla sınırlanamayacağı gerçeğidir.

Cinsellik denilen bu çok boyutlu olgunun irtibatlı bulunduğu kavramlar arasında temas edilecek ilk kavram *cinsel arzu* yani *libidodur*. En yalın haliyle libido, insan bedeninin cinsel bölgesinin işleyişi neticesinde insan ruhunda meydana gelen duyguları ifade etmektedir.⁵⁵⁰ Bu duygu ya da libido/cinsel arzu kendisini platonik aştan nevrotik ve sapkın cinselliğe değin oldukça değişik biçimlerde dışa vurabilen bir “ruhsal enerji”dir.⁵⁵¹

549 Bayraktar, *Sansürsüz Cinsellik*, 21.

550 Göncer, *İlim Bakımından Şehvet*, 7.

551 Erick Blondel (ed.), *Aşk*, çev. Esra Özdoğan (İstanbul: Fol Kitap, 2022), 248.

Bir diğer kavram *cinsel yönelim*dir. Bazen “cinsel eğilim” diye de kaydedilen cinsel yönelim, basitçe, “ötekine yönelmiş haz iştahı”dır⁵⁵² ve en genel anlamı itibariyle şöyle tanımlanmaktadır. “Kişinin, cinsel, sosyal, romantik, bilişsel ve duygusal anlamda kendi cinsinin, karşıt cinsinin veya her ikisinin birden cazibesine kapılma eğilimi”⁵⁵³ Bu eğilimin yönü, baskın cinsel arzu, duygu, fantezi ve davranış şekilleri ile cinsel uyarılmaya götüren işaret ve uyarılar tarafından belirginlik kazanmaktadır.⁵⁵⁴

İşaret edilmesi gerekli bir başka kavram çifti ise *biyolojik cinsiyet* ve *toplumsal cinsiyettir*. Biyolojik veya anatomik cinsiyet, kromozomlar ve bedenin kimyası tarafından belirlenen ve seçimin söz konusu olmadığı cinsiyettir.⁵⁵⁵ Toplumsal cinsiyet (gender) ise “biyolojik, ruhsal, toplumsal, kültürel, vb. etkenlerin etkileşiminin bir ürünü olarak kişinin kendini kendi öznel dünyasında bir *erkek* veya bir *kadın* olarak hissetmesi; bir ‘erkek’ veya ‘kadın’ olma duygusu”dur.⁵⁵⁶ İki cinsiyet biçimi arasındaki en temel fark, ilkinin doğuştan getirilmesi, ikincisinin ise sonradan benimsenmesidir. Bu iki cinsiyet kişide birbiriyle uyuşabilir, yani kişi biyolojik cinsiyet itibariyle erkek olabilir ve toplumsal cinsiyet itibariyle de kendini erkek hissedebilir; yahut da uyuşmayabilir, yani kişi biyolojik cinsiyet itibariyle erkek olabilir, fakat toplumsal cinsiyet itibariyle ise kendini kadın hissedebilir. Yalnız, *kişinin* toplum içerisinde kendisini hissettiği cinsiyete yani *toplumsal cinsiyetine göre yaşayıp yaşamaması* bütünüyle ayrı bir meseledir.

552 Comte-Sponville, *Cinsellik, Aşk ve Ölüm*, 171.

553 Selçuk Budak, “Cinsel yönelim” md., *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 4. Baskı, 2009), 165.

554 Mike W. Martin, *Everyday Morality* (Belmont: Wadsworth Publishing Company, 2. Baskı, 1995), 245.

555 Budak, “Biyolojik cinsiyet” md., *Psikoloji Sözlüğü*, 144.

556 Budak, “Cinsiyet kimliği” md., *Psikoloji Sözlüğü*, 167.

Üzerinde duracağımız son kavram ise *cinsel sağlıktır*. Bu kavram tıbbi anlamda sağlıktan farklı olup cinselliğin yaşamın farklı yönleri arasında bütünlük sağlamaya yardımcı olmasını belirtir. Buna göre “cinsel sağlık, cinsel dürtüleri olan insanın yalnızca fiziksel değil toplumsal, düşünsel ve duygusal yönden bütünlük [kazanmasını] sağlayan, kişilik gelişimi, iletişim ve sevginin paylaşımını pozitif yönde etkileyen (zenginleştiren) bir sağlıklılık durumudur.”⁵⁵⁷

Cinsellik etrafında gelişen kavramların içeriklerine ana hatlarıyla temas ettikten sonra şimdi de insanın cinsellik denilen bu olguyla niçin sıkı bir irtibatının bulunduğunu, insanın cinsellikten niçin kaçamayacağını ve hatta kaçmaması gerektiğini konuşmaya geçebiliriz.

B. Cinsellik Niçin Zorunludur?

Bedensel-Biyolojik Bir Gereklik Olarak Cinsellik

İnsanın en önemli yetisinin akıl olduğu klasik dönemin hemen her düşünürü ve filozofu tarafından dile getirilmiştir. Nitekim insanın ne olduğuna ilişkin birincil tanımlama da bu özellik üzerinden yapılmıştır: “El-insânü hayvânun nâtikun” yani “İnsan, düşünen canlıdır.”⁵⁵⁸ Yalnız bu başlık altında tanımın bizi ilgilendiren kısmı “nâtık/düşünen” sıfatı değil, “hayvân/canlı” yüklemidir. *Hayvân*, Arapça bir sözcük olarak, bitkilerin hariç fakat insanların dahil olduğu tüm canlılar sınıfı için kullanılmaktadır.⁵⁵⁹ Sözcüğün insan tanımının yüklemi olması, insa-

557 Bayraktar, *Sansürsüz Cinsellik*, 21.

558 Bu tanım, kısmi sayılabilecek ilave ve farklılıklarla İslam düşüncesi içerisinde hem felsefe hem de kelam geleneği tarafından benimsenmiştir. Bk. Ilai Alon, “İnsân”, *Al-Fârâbî’s Philosophical Lexicon* (Cambridge: The E.J.W. Gibb Memorial Trust, 2002), 1/15-16.

559 Mehmet Bayraktar, “Hayvan” md., *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/86.

nın bitkiler dışındaki canlılarla yani hayvanlarla arasındaki ortaklığa bir işarettir. Nitekim insanın hayvanlarla olan bu ortaklığı, onun temel yetilerine bakıldığında daha net görülebilmektedir.

Klasik gelenekte insan beden yanında bir de manevi cevher kabul edilen nefse sahiptir, ki buna bugün daha çok “ruh” denilmektedir. Nefsin ise üç temel yetisi bulunmaktadır: Düşünce üretmekten (kuvve-i nutkiyye), arzu üretmekten (kuvve-i şehviyye) ve duygu üretmekten (kuvve-i gazabiye) sorumlu yetileri. Bunlardan ilki yalnızca insana özgü iken, kalan ikisi onun hayvanlarla paylaştığı özelliklerdir. Hayvanlarla paylaşılan o özellikler içerisinde üzerinde durmak istediğimiz, “hayvansal/hayvanlarla ortak nefis” (nefs-i behîmî)⁵⁶⁰ diye de adlandırılan arzu/şehvet üretme yetisidir. Çünkü bu yeti, diğer tüm arzular gibi, kaçınılmaz bir biçimde cinsel arzu da üretmektedir. Öyleyse, cinsel arzu ve elbette ki o arzunun tatmini ile ilgili olan cinsellik, insanın tabiatı itibarıyla “hayvansal/hayvanlarla ortak” bir yöne sahip olmasının neticesidir. Madem ki tabiatından kaynaklanmaktadır, o zaman cinselliğin insanın uzak duramayacağı biyolojik bir gereklilik ve ihtiyaç olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz.

Cinsellik, insanın arzu üretme yetisinin bir çıktısıdır ve biyolojik yönüyle “o tıpkı iştah ya da açlık (besin arzusu), susamışlık (içecek arzusu), açgözlülük (para arzusu) ya da hırs (güç, başarı, şan arzusu) gibi arzunun normal bir vuku buluşudur.”⁵⁶¹ Bununla birlikte diğer arzu türlerinden bir farkı da vardır: Kuvvet. Cinsellik, bedensel arzular içerisinde tahrik gücü ve kışkırtıcılığı en fazla olanıdır;⁵⁶² hem erkekler hem de kadınlar için ondan “daha doyumsuz, daha yakıcı, gençlikte aşılması daha güç

560 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 96.

561 Comte-Sponville, *Cinsellik, Aşk ve Ölüm*, 215.

562 Er-Râzi, “Kitabu’t-Tibbî’-Rûhânî (Ahlakın İyileştirilmesi)”, 160.

bir başka arzu yoktur.”⁵⁶³ Nitekim insanın deneyimlemiş olduğu cinsel ilişkiden aldığı yüksek hazzı diğer arzu nesnelere aldıkları hazlardan daha çok hatırlaması da bunun bir delilidir.⁵⁶⁴

Cinsellik biyolojik bir gereklilik ve ihtiyaç olduğundan ötürü, cinselliğin yaşanıp yaşanmamasının, diğer bir deyişle bu ihtiyacın karşılanıp karşılanmamasının beden üzerinde birtakım etkileri bulunmaktadır. Söz konusu etkilerin tarihin erken dönemlerinden itibaren bilindiğini ve kaydedildiğini belirtebiliriz.⁵⁶⁵ Fakat modern araştırmalar bize bu konuda daha ayakları yere basan ve daha kapsamlı sonuçlar sunmaktadır. Buna göre, bir erkek ve bir kadın arasında düzenli, penil-vajinal ilişkiye dayalı biçimde gerçekleşen cinsel aktiviteler gerek kadın gerekse erkeklerde bir tür ağrı kesici etkisi yapmaktadır; kas sistemindeki rahatsızlıkların düzelmesine yardımcı olmaktadır; metabolizmayı hızlandırıp yağ yakımını artırmaktadır; kalp-damar sağlığına iyi gelmektedir; hormonal fonksiyonları olumlu etkilemektedir; prostat ve meme kanserlerinde önleyici rol oynamaktadır; son olarak yaşam süresinin uzamasına katkıda bulunmaktadır.⁵⁶⁶

Cinsellik, yukarıda kaydedilenlerden de anlaşılacağı üzere, beden sahibi olmamızın ve canlılar aleminin bir parçası bulunmamızın doğal bir sonucudur. Hayvanlarla birlikte paylaştığımız, hatta onlarla en yüksek derecede ortaklığımızın bulunduğu özelliğimizdir. Tüm bunlardan dolayı da cinsellik, tıpkı ölüm gibi, biyolojiye sıkı sıkıya bağlıdır; ne var ki, yalnızca biyolojiye indirgenmesi de imkansızdır.⁵⁶⁷ Diğer bir deyişle,

563 Comte-Sponville, *Cinsellik, Aşk ve Ölüm*, 142-143.

564 Er-Râzî, “Kitabu’t-Tıbbi’r-Rûhâni (Ahlâkın İyileştirilmesi)”, 160.

565 Laura K. McClure, *Klasik Antikitede Kadınlar*, çev. Gülşah Günata (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2023), 181.

566 Bayraktar, *Sansürsüz Cinsellik*, 326-337.

567 Comte-Sponville, *Cinsellik, Aşk ve Ölüm*, 133.

cinsellik sadece biyolojik yaşamımızdan kaynaklı bir ihtiyaç değildir; o, insan olarak ruhsal ve toplumsal yaşamımız açısından da aynı derecede bir gerekliliktir.

Ruhsal/Manevi Bir Gereklilik Olarak Cinsellik

Cinsellik, insan ruhunun dinginlik ve sağlığa ulaşmasına sağladığı katkılar dolayısıyla da bizlerin uzak duramayacağı bir olgudur. Öncelikle dinginlik meselesini ele alacak olursak şunları söyleyebilmek mümkündür. Kadın ve erkek her iki cinsin de bu dünyada kendisine göz aydınlığı olabilecek herhangi bir karşı cinsle *bir* olmaya, o karşı cinsle meşru zeminde ve düzenli biçimde yaşayacağı bir *birlikteliğe* ruhen/manen ne kadar ihtiyaç duyduğu gerçeği, üzerinde durulmayacak derecede açıktır. Başka bir deyişle, nasıl ki bedenen *bir* olma hayvansal yönümüzün bize dayattığı bir eylem biçimi ise, ruhen *bir* olma da insanî yönümüzün bize dayattığı bir eylem biçimidir. Beden ve ruh ise birbirlerini karşılıklı etkileyen, biri maddi diğeri de manevi nitelikte iki cevherdir. Aralarındaki etkileşimin sıklığı ve yoğunluğu nedeniyle, bedendeki olumlu bir gelişmenin ruha da olumlu yansımaması düşünülemez. İşte cinsellik denilen olgunun ruh için taşıdığı gereklilik kendisini ilk olarak burada belli etmektedir. Çünkü cinselliğin erkek ve kadın arasında temin ettiği bedensel *birlik* ve *birleşme* aynı zamanda ruhsal *birlik* ve *birleşmeye* yani taraflar arasında karşılıklı *sevgiye* de hizmet etmektedir. O halde, cinselliğin var ettiği bedensel *birlik* hali ile beraber gelen bedensel dinginliğin kadın ve erkekte ortaya çıkacak ruhsal dinginlikte önemli bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Söz konusu rolü en net evlilik münasebetleri çerçevesinde gözlemlememiz mümkündür.

Evlilik her ne kadar kurumsal bir yapı olsa da kadın ve erkek arasındaki evlilik münasebeti yine de önemli ölçüde bireysel bir ilişki tarzına dayanır. Bu ilişki tarzının sürdürülebilmesi ve evlilik kurumunun ayakta

kalmaya devam edebilmesi ise ruhsal *birlik* ve *birleşmeye* yani kadın ve erkeğin karşılıklı *sevgisine* dayanmaktadır. Öte yandan evlilikte cinselliğin aksaması yahut ortadan kalkması duygusal yakınlığı her geçen gün zedeler ve eşler arasındaki mesafe sürekli artar.⁵⁶⁸ Bu zedelenmelerin artması neticesinde de bir müddet sonra sevgi yani evlilik münasebetinin, karı-kocalığın temel yapı taşı olan ruhsal *birlik*, ruhen *bir* olma hali ortadan kalkmaya başlar. Böylece adım adım evlilik de canlılığını kaybeder. Canlılığı yitip giden evlilikte ise eşler birbiriyle ruhsal açıdan hiçbir şey paylaşamayan ve ortak noktaları yalnızca aynı evde yaşamak olan iki ayrı insana dönüşürler.⁵⁶⁹ Karşılıklı bu *ruhsal yabancılık* hali artık daha sürdürülemez hale gelince de zaten fiilen çökmüş bulunan evlilik kurumu resmi olarak da çöker.

Cinselliğin sağlıklı biçimde ve düzenli olarak yaşanması ile psikolojik sağlık arasında da pozitif bir ilişki bulunmaktadır. Hatta, cinselliğin psikolojik zorunluluklardan biri olduğu bile söylenebilir. Nitekim, cinsel arzularını çok üst düzeyde disipline edip cinsel enerjisini bilim, düşünce ve sanatın hizmetine verebilen oldukça istisna ruhları bir kenara bırakırsak, geriye kalan büyük çoğunluk yani sıradan insanlar için tek seçenek cinsel enerjinin meşru yollarla ve düzenli biçimde dışa vurulmasıdır. Şayet böyle bir dışa vurum gerçekleşmezse bunun insan ruhu açısından bedeli çeşitli psikolojik rahatsızlıklar olur.⁵⁷⁰ O rahatsızlıkların en ciddilerinden bir tanesi ise depresyondur.⁵⁷¹

Cinsellik ruh dinginliğine katkıda bulunduğu gibi ruhun manevî yetkinliğine de katkı sağlamaktadır. Şöyle ki, insan kendisini daima olduğundan üstün görme eğiliminde bir varlıktır. Bu yersiz üstünlük duygu-

568 Bayraktar, *Sansürsüz Cinsellik*, 323; Alper Hasanoğlu, *Aşkın Halleri: İkili İlişkilere Farklı Bir Bakış* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 4. Baskı, 2022), 57.

569 Hasanoğlu, *Aşkın Halleri: İkili İlişkilere Farklı Bir Bakış*, 57.

570 Nevzat Tarhan, *Kadın Psikolojisi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 4. Baskı, 2005), 41.

571 Bayraktar, *Sansürsüz Cinsellik*, 323-324.

su bazen öyle seviyelere yükselebilir ki, kişi hayvanlarla pek çok açıdan ortaklığı bulunan bir *beşer* olduğunu, mükemmellikten son derece uzak bulunduğunu unutup kendisini bir ilah, küçük dağları yaratmış bir tanrı gibi görece kadar ileri gidebilir. İşte cinsellik tam da bu noktada devreye girer ve ruhun daha fazla savrulmasını önleyip onu manen hizaya sokar. Çünkü bel altı, insanın kendisini bir ilah gibi görebilmesini son derece zorlaştırır.⁵⁷² İnsana sürekli bir biçimde kendisinin en nihayetinde bir yönüyle “hayvan” olan bir varlık olduğunu ve o nedenle de kendisini çok da dev aynasında görmemesi gerektiğini hatırlatır.⁵⁷³

Cinselliğin ruhun yetkinleşmesi ile olan irtibatı, meşru cinsel ilişkinin taraflara kazandıracağı vaat edilen dini mükafatlarda da karşımıza çıkmaktadır. Nitekim muteber hadis kaynaklarında nikahlı cinsel birlikteliğin insanlara sevap kazandıracağı belirtilmektedir: “(...) Arzuyu haram birlikteliğe yöneltmenin bir günahı varsa bu sevgi ve arzu gücünü helale yönlendirip ona sarf etmiş olmanın da elbette sevabı olur.” (Müslim, “Zekat”, 53).⁵⁷⁴ Yine bu çerçevede cinselliğin insan ruhuna olan bir diğer hizmeti de cennette elde edileceği vaat edilen hazlar hakkında en azından belli bir dereceye kadar kavrayış imkanı sunmasıdır. Nitekim böylelikle de insanlar cenneti kazanmak maksadıyla manen yetkinleşmeye teşvik edilmiş olur:

“İnsana cima şehvetinin musallat olmasında iki fayda vardır. Birisi, cennet lezzetlerini kavramasını sağlamasıdır. Çünkü o, bedensel lezzetlerin en güçlüsüdür. İnsan bu lezzeti bilince lezzetler cinsinde nefsin

572 Comte-Sponville, *Cinsellik, Aşk ve Ölüm*, 160.

573 Comte-Sponville, *Cinsellik, Aşk ve Ölüm*, 129.

574 Celal Yeniçeri, *İslam Ailesi ve Ev İdaresi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2009), 19. Bazı tasavvuf menkıbelerinde, cinsel ilişkinin sevap kazandırma özelliğine sahip olması yanında kimi durumlarda kişiyi evliya mertebesine ulaştırabilecek bir vasıta görevi görebileceği de belirtilmiştir. Bk. Süleyman Uludağ, *Sufi Gözüyle Kadın* (İstanbul: İnsan Yayınları, 6. Baskı, 2014), 31-32.

arzu ettiği ne tür bir mertebenin olduğunu anlar. O zaman ahiret lezzetlerini onunla mukayese edip daha çok rağbet göstermesine sebep olur.”⁵⁷⁵

Buraya kadar kaydedilenler, cinselliğin insan ruhunun huzuru, dinginliği ve yetkinliği açısından niçin yüksek bir önemde olduğunu bizlere göstermektedir. Fakat cinsellik ister bedensel isterse ruhsal yönü söz konusu olsun sadece bireyin kendisi ile alakalı bir zorunluk taşımaz, o aynı zamanda toplumsal açıdan da varlığını bize dayatır.

Toplumsal Bir Gereklik Olarak Cinsellik

Cinsellik, iki özelliği dolayısıyla toplumsal boyutta bir gereklik arz etmektedir. O özelliklerden ilki insan türünün devamının, ikincisi de evlilik kurumunun devamının cinselliğe bağlı bulunmasıdır. Cinselliğin bu özelliklerinden ikincisine yani evlilik kurumunun devamına olan etkisine bir önceki başlıkta değindik. Orada, kadın ile erkek arasındaki evlilik münasebetinin devamında cinselliğin oynadığı rolü dile getirirken dolaylı olarak evlilik kurumunun cinselliğe olan bağımlılığına da işaret ettik. O nedenle burada cinselliğin az önce sayılan özelliklerinden yalnızca ilkinde odaklanacağız.

Ölümlülük insanın diğer canlılarla paylaştığı bir niteliği olsa da ölümlü olduğu bilincine sahip tek varlık insandır. İnsan, bir gün bu dünyadaki serüvenini tamamlayıp öleceğini bilir, fakat dünyada bir şekilde var kalmaya devam etme arzusunu da bir türlü içinden atamaz. Atamaz, çünkü “yaşama iradesi insanın özünde vardır.”⁵⁷⁶ İnsan var kalma arzusunu ve yaşama iradesini, kendi gibi insanların meydana gelmesini sağ-

575 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, sdl. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 189.

576 Arthur Schopenhauer, *Aşkın Metafiziği*, çev. Firuzan Gürbüz Gerhold (İstanbul: ALFA, 2. Baskı, 2022), 13.

layarak yani neslini devam ettirerek tatmin etmeyi ister. Zira bu sayede o, “bir şekilde ölümden yakasını sıyırma”⁵⁷⁷ fırsatı (?) yakalamış olacaktır. Şu halde diyebiliriz ki, ölümün varlığı, neslin devamı vasıtasıyla var olmayı sürdürmeye çalışan bireyi üremeye mahkum eder. Tam da burada imdada cinsellik yetişir ve onun üremesine aracılık eder. Böylelikle de cinsellik, insana kendi bireysel varlığı itibarıyla ile değilse de nesli üzerinden türsel varlığı itibarıyla yaşamaya devam etme imkanı sunmuş olur.

Cinselliğin bizim gibi tek tek fani bireylere türsel varlığımızı devam ettirme fırsatını vermesi biri bizi, diğeri toplumu ve içinde yaşadığımız dünyayı ilgilendiren iki önemli ve olumlu sonuç doğurmaktadır. Sonuçlardan ilki ve bireyler olarak bizi ilgilendireni şudur: Cinsellik sayesinde bizler, öldükten sonra da bu dünyada bir şekilde kalmaya devam edecek olma düşüncesinin, hayalinin getirdiği sevinci henüz daha hayattayken tadabilmekteyiz. Sonuçlardan ikincisi ve toplumu, dünyayı ilgilendireni ise şudur: Cinsellik sayesinde tek tek bireylerin ölümleri ile toplumlar ortadan kalkmamakta ve alemdeki düzen de bozulmadan devam etmektedir. Belirtilen bu iki sonucun ehemmiyeti, cinsel arzunun niçin diğer tüm arzular içerisinde en kuvvetlisi olduğu sorusuna da açıklık getirmektedir. Zira cinsel arzunun kuvveti insanın cinsellikten kaçamamasına, cinsellikten kaçamaması da sırasıyla neslin, türün, toplumun ve alemin bekasına vesile olmaktadır.⁵⁷⁸

Yukarıda detaylıca ortaya konulan bedensel/biyolojik, ruhsal/psikolojik/manevi ve toplumsal temelleri de göstermektedir ki, cinsellik insan için bir gereklilik ve ihtiyaçtır. Bununla birlikte, bu ihtiyacı karşılamanın, diğer bir deyişle cinselliği yaşamamanın yolu ve biçimi tek değildir. Aksine,

⁵⁷⁷ Comte-Sponville, *Cinsellik, Aşk ve Ölüm*, 229.

⁵⁷⁸ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 189; Schopenhauer, *Aşkın Metafiziği*, 107-109; Comte-Sponville, *Cinsellik, Aşk ve Ölüm*, 151.

son derece çeşitlilik arz etmektedir. Ancak burada dikkat çekilmesi gerekli temel bir husus bulunmaktadır. O da cinsel yaşam biçimlerinin tamamının cinsellikten umulan olumlu neticeleri eşit düzeyde gerçekleştiriyor oluşudur. Zira bazıları cinselliğin beden, ruh ve toplum için olumlu bir değere dönüşmesini sağlarken, bazıları böyle bir dönüşümü daha en başından engellemektedir. Bu bağlamda “cinselliği beden, ruh ve toplum için olumlu bir değere dönüştüren cinsel yaşam biçimleri”ni *sağlıklı cinsellik*; bunun tam tersine “cinselliği beden, ruh ve toplum için olumsuz bir değere dönüştüren cinsel yaşam biçimleri”ni ise *sağlıksız cinsellik* olarak isimlendirebiliriz.

Cinselliğin hangi cinsel yaşam formatı içerisinde beden, ruh ve toplum için olumlu yahut olumsuz bir değer halini alabileceği, başka bir deyişle cinselliğin ne zaman sağlıklı yahut sağlıksız sıfatını kazanacağı sorusu, bizi cinselliğin ahlakla ilişkisi meselesine götürmektedir. Çünkü özü itibarıyla doğal ve insanın hayvanî yönüne ait bir eylem biçimi olarak cinsellik beden, ruh ve toplumun gelişimine olumlu katkı sunduğu sürece “ahlakî” sıfatını kazanıp “insani” bir eylem biçimi haline dönüşür; fakat böylesi bir katkıyı sunamadığı durumlarda ise aslî nitelikleri olan “doğallık” ve “hayvanîlik” niteliklerini sürdürmeye devam eder. Çalışmamızın bir sonraki ana başlığı cinsellikteki bu dönüşümün yani cinselliğin doğallıktan ahlakîliğe ve hayvanîlikten insanîliğe geçişinin nasıl gerçekleşebileceği sorusuna odaklanmaktadır. Bu sorunun cevaplanmasıyla birlikte, cinselliği hangi hallerde ve şartlarda ahlakî açıdan olumlu yahut olumsuz bir değer yüklenebileceği de ortaya çıkmış olacaktır. Son olarak, bahse konu sorunun cevabı peşine düşerken bakış açımızı ve açıklamalarımızı yönlendirecek ana kaynakların büyük oranda İslam ahlak düşünürlerine ait metinler olduğunu da kaydetmiş olalım.

2. Cinsellik-Ahlak İlişkisi

Bir önceki başlıkta açıkça ortaya konulduğu üzere cinsel arzu “arzuların en kuvvetlisi”dir. Yine yukarıda vurgulu biçimde ifade edildiği üzere, sahip olduğu kuvvete paralel biçimde bu arzunun hayat verdiği cinsellik insan yaşamının farklı yönleri için büyük önem taşımaktadır. Ne var ki, söz konusu bu büyük gücün, cinsel arzunun tehlikeli bir yönü de bulunmaktadır. Çünkü o arzunun kaynağı olan uzuv, “zihni ele geçirme ve böylece onu küçültme gibi eşsiz bir yetiye sahiptir”⁵⁷⁹ ve bu yetisini insandaki soyut-manevi duyguları yok etme ve her türden psikolojik ve sosyal direnç mekanizmalarıyla kavga etme uğrunda kullanmak ister. İsteğini de “arzuların en kuvvetlisi” yani cinsel arzu vasıtasıyla gerçekleştirmeye çalışır.⁵⁸⁰ Şu halde, insanî yönümüz için zarara yol açabilme potansiyeli dolayısıyla cinsel arzuya müdahale kaçınılmazdır. Ancak, onun aynı zamanda bizler için faydaya sebebiyet verebilme potansiyeli de göz önünde bulundurulduğunda, yapılacak müdahalenin cinsel arzuyu ortadan kaldırmaya değil sınırlamaya yönelik bir müdahale olması daha doğrudur diyebiliriz.

Arzular hayvanlarla paylaştığımız ortak özelliklerimizdir. Ancak insan bu arzuları yönetebilecek ve onları insanileştirebilecek potansiyele sahip bir varlıktır. Herhangi bir arzunun insanileştirilmesi demek ise onu yalnızca içgüdüsel bir yönelim olmaktan çıkarıp akla dayanan, düşünüp taşınma sonucunda ulaşılan bir *tercihe* dönüştürmek demektir.⁵⁸¹ Çünkü akıl, bizi sınırlar ve *insan* yapar. Bizi hayvandan ayıran şey, aklımızla sınırlar koyabilme becerimizdir. Aklın çizdiği sınırlara muhtaç olmamızın temel nedeni, hiçbir şeyi sınırsızca yaşayabilecek maddi-manevi kapasiteye sahip olamayışımızdır. Öyleyse, arzulardan

579 Comte-Sponville, *Cinsellik, Aşk ve Ölüm*, 140.

580 Göncer, *İlim Bakımından Şehvet*, 4.

581 Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydınlı (İstanbul: Litera Yayıncılık, Göz. Geç. 3. Baskı, 2021), 166.

en güçlüsü olması dolayısıyla cinsel arzu da ve aynı şekilde onun rehberliğinde hayat bulan cinsel yaşam da belirli sınırlara riayet etmek zorundadır. Hem cinsel arzuyu hem de onun dışı vurumu olarak cinsel yaşamı sınırlama faaliyetinin adı cinsel ahlaktır. Cinselliği sınırlayıp cinsel ahlakı var edebilmek için başvurulması icap eden araç ise akıldır. Akıl denen aracı kullanmak suretiyle elde edilen cinsel ahlak sonucunda insan cinsel yaşamını bedenlen, ruhen ve toplumsal bakımdan istenilen şekilde düzene koyabilecektir.

Cinsellik “bizdeki ele geçirici, unutulması, hakim olunması, medenileştirmesi en güç olan hayvani yandır.”⁵⁸² Böylesi bir özellikte olmasının başlıca nedeni ise, hazın en üst derecesine ulaşıldığında dahi cinselliğin insanı yeni haz deneyimleri için hala daha kışkırtmayı sürdürmesidir.⁵⁸³ Eş deyişle, cinsel arzunun bir sonunun, doyum sınırının bulunmamasıdır. O halde, cinsellik *geçici* bir şey değildir. Cinselliğin *geçici* bir şey olmaması, cinselliği “sınırlama” eyleminin de *kalıcı* olmasını gerektirmektedir. İnsanın bir eylem biçimini kalıcı hale getirebilmesinin yolu ise kendisinde o eyleme uygun, o eylemi üretmesine fırsat tanıyacak bir “karakter özelliği” geliştirmesinden geçmektedir. Çünkü olumlu olsun veya olumsuz olsun tüm karakter özellikleri insanın herhangi bir eylemi işlemeye yahut onu işlemekten uzak durmaya yönelik güçlü ve kalıcı yatkinliklerini ifade eder. Öyleyse insanın, cinsellik gibi son derece güçlü ve dinmek bilmeyen bir arzuya dayalı eylem biçimini gereken sınırlar içerisinde kalıcı biçimde tutabilmesi için de ona mahsus bir karakter özelliğine ihtiyacı vardır. İşte, İslam ahlak düşünürlerinin cinselliğe bakışının temelinde yatan ana yaklaşım tam olarak budur. Onlar, insanın cinselliğe yönelik sağlam bir karakter özelliği geliştirmesinin önemine vurgu yaparlar ve ancak bu suretle cinselliğin ahlaki açıdan sınırlanabileceğinin ve cinselliğin insan hayatında olumlu bir değere

582 Comte-Sponville, *Cinsellik, Aşk ve Ölüm*, 133-134.

583 Ebü Bekir Er-Râzi, “Kitabu’t-Tıbbi’r-Rûhâni (Ahlakın İyileştirilmesi)”, 162.

dönüşebileceğinin altını çizerler. İslam ahlak düşünürlerine göre, geliştirilecek söz konusu karakter özelliğinin adı iffettir ve insan onu akıl yetisi aracılığı ile elde edebilir.

A. Cinsel Yaşamın Ahlakî Sınır Çizgisi: İffet

Karakter özelliklerinin İslam ahlak düşüncesine dair metinlerdeki karşılığı “huy”dur. Karakter özelliklerinin yani huyların ne olduğunu ve temel özelliklerini ise ana hatlarıyla şöyle özetlemek mümkündür: Huy, insanın herhangi bir eylemi düşünüp taşınmaya gerek kalmaksızın kolayca sergileyebilmesine imkan veren melekenin adıdır. Meleke, “sabit ve köklü olan ruhsal durum” demektir. Diğer bir deyişle kalıcı yatkinliktir. Öyleyse bir karakter özelliği kısaca “herhangi bir eyleme yönelik kalıcı yatkinlik” şeklinde tanımlanabilir. Bir de insanı yine eyleme sevk eden fakat geçici olan yatkinlikler vardır. Bunlara da hal denilmektedir. Buna göre; utanma yahut gülme gibi duygusal tepkiler geçici birer hal iken, cömertlik yahut cesaret gibi karakter özellikleri yani huylar ise hemen kaybolmayan kalıcı yatkinliklerdir.⁵⁸⁴

Karakter özelliklerinin bazıları *iyi* niteliktedir yani insanı iyi eylemlere yöneltmektedir; bazıları ise *kötü* niteliktedir yani insanları kötü eylemlere yöneltmektedir. İyi nitelikteki karakter özelliklerinin adına erdem/fazilet; kötü niteliktekilerinin adına ise erdemsizlik/rezilet denilmektedir. İşte bizleri diğer canlılardan ayıran ve insanlık mertebesine eriştiren şeylerden biri de bu iki tür karakter özellikleri içerisinde iyi niteliktekilerdir yani erdemlerdir.⁵⁸⁵ Peki, bizler erdem denilen söz konusu iyi karakter özelliklerini nasıl elde edebiliriz?

584 Nasîruddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 81; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 85.

585 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 131.

Daha öncede kaydedildiği üzere insanın üç temel yetisi bulunmaktadır: Akıl, arzu ve duygu yetileri. Bu yetilerin kendilerinden beklenen ideal görevleri yerine getirmeleri, gerektiği biçimde dengeli şekilde işlemeleri ve birbirleriyle uyum içinde çalışmalarını neticesinde insan en asli karakter mükemmelliklerini yani temel erdemleri kazanabilmektedir.

Yetilerden beklenen ideal görevler öncelikle aklın yönetici, yönlendirici, yol gösterici rolünü oynaması ve arzu üreten yeti ile duygu üreten yetinin de akla tabi olmasıdır. Diğer bir deyişle, arzularımızı ve duygularımızı aklın yönlendirmesidir. Akıl yönetici, diğerleri de yönetilen olduğu takdirde iki şey daha gerçekleşir. İlki, tüm yetiler mutedil biçimde işlerler yani insan ne düşünme ne arzulama ne de duyguları yaşama bakımından aşırıya kaçmaz. İkincisi, yetiler arasında uyum da sağlanır. Böylelikle insan çok düşünen ama arzularından yoksun veya arzuları mutedil ama duygusuz yahut da duyguları yoğun ama düşünce üretimi bakımından tembel bir birey olmaktan kurtulur. Sonuç olarak, tüm bu yetilerin gerektiği şekilde işleyişleri neticesinde kişinin düşünceleri de arzuları da duyguları da dengeli hale gelir. Böylesi bir denge durumuna ulaşıldığında da her bir yetiye ait asli bir karakter mükemmelliği yani temel erdem ortaya çıkar. Söz konusu temel erdemler sırasıyla şunlardır: Akıl yetisi için hikmet, arzu yetisi için iffet, duygu yetisi için de cesaret. Her bir yeti kendi karakter mükemmelliğine yani erdemine kavuştuğunda ise insan “dengeli ve bütüncül karakter yapısı” anlamına gelen “adalet” erdemine erişir ve “adil” sıfatını kazanır. Elbette ki burada çizilen tablo insan için ideal durumun tablosudur. Bununla birlikte insanın iyi değil kötü karakter özelliklerini edinmesi ve erdemini değil erdemsizliklerin sahibi olması da mümkündür. Ancak bu konunun detayları bir sonraki başlıkta ele alınmak üzere şimdilik bir kenara bırakılacaktır.

Arzuları aklın kontrol etmesi ve onları dengeye kavuşturması ile ortaya çıkan temel erdem iffettir. Diğer bir deyişle iffet, arzuları kontrolden sorumlu aslî karakter niteliğidir. Arzuların kontrolü meselesini ahlaklılığın özü olarak gören filozoflar, diğer temel erdemler arasında iffeti daha da ön plana çıkarmış ve bir nevi onu en temel erdem saymıştır.⁵⁸⁶

İffet, arzulara bir denge durumuna işaret eder; en yalın ifadesiyle de insanın meşru olmayan arzulara boyun eğmemesi demektir.⁵⁸⁷ Biraz daha ayrıntılandırarak olursak şunları da kaydedebiliriz: İffet erdemi “gerekli olanı, gerektiği kadar, gerektiği zaman ve gerektiği şekilde” arzulamaya karşılık gelmektedir.⁵⁸⁸ Kişi arzularını bu seviyede terbiye edebildiğinde ise “din ve aklın cevaz verip güzel gördüğü yiyecek, içecek ve karşı cinsten dengeli şekilde yararlanmak ve işlemde bulunmak”⁵⁸⁹ dışında bir seçenek onun için artık söz konusu olamaz. Böylesi bir karakter mükemmelliğine yani iffet erdemine sahip olanlar, adına arzu denilen, birincil gayesi insanın sağlıklı düşünme ve eyleme becerilerini esaret altına almak olan ve o bakımdan da ahlakî yaşamın “en büyük düşmanı” kabul edilebilecek bir özelliği kendi kontrolleri altına alabilirler; böylelikle de onu olması gerektiği biçimde kullanabilir duruma gelirler.⁵⁹⁰ İnsanların iffet erdemini elde etmek suretiyle arzuların esiri konumundan kurtulup arzuların hâkimi konumuna yükselmelerini İslam ahlak düşünürleri *hakiki özgürlük* diye nitelemektedir.⁵⁹¹

586 Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Arzu Akgün (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2016), 126; Hüseyin Karaman, *Ebü Bekir er-Râzî'nin Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 70-71.

587 Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri* (Ankara: DİB Yayınları, 5. Baskı, 2016), 242.

588 Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1992), 200-201.

589 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alât (Günümüz Türkçesiyle)*, 89

590 Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 242.

591 Ebu'l-Hasen el-Âmirî, “es-Saâde ve'l-İsâd fi's-Sireti'l-İnsâniyye”, *el-Fikru's-Siyâsi ve'l-Ahlâki 'inde'l-Amirî*, thk. Ahmed Abdülhalim Atiyye (Kahire: Daru's-Sekâfe, 1991), 122; Ebû Ali Ahmed b. Muhammed Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, thk. Kostantin Zurayk (Beyrut: el-Câmi'atu'l-Amerikiyye fi Beyrût, 1966), 18; Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudiyye*, nşr. Elzem İçöz - Mustakim Arıcı, çev. Mustakim Arıcı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 46.

İslam ahlak düşünürlerine göre arzuları kontrol etmekle onları baskılamak farklı şeylerdir. Arzuları kontrol demek, bireyin isteklerini ve heveslerini akıl aracılığıyla *terbiye etmesi* ve bu sayede de arzularını gerektiği zamanda, zeminde ve şekilde tatmine *hiç zorlanmaksızın* yönelmesi demektir. Arzuları baskılamak demek ise, bireyin isteklerini ve heveslerini herhangi bir şekilde *terbiye etmemesi* ve o nedenle de içinden aksi gelmesine rağmen arzularını gerektiği zamanda, zeminde ve şekilde tatmine *zorla ve zorlanarak* yönelmesi demektir. Arzuları kontrol etmek erdemdir ve iffet isimli kalıcı yatkınlığın, karakter özelliğinin bireyde yer edindiğini, bireyin “arzuları üzerinde hakimiyet kurmak”tan keyif aldığını, bu hakimiyeti severek ve isteyerek sürdürdüğünü göstermektedir. Arzuları baskılamak ise erdem değildir ve kişinin arzularını idare konusunda henüz kalıcı bir yatkınlığa, karakter özelliğine kavuşmadığını, o sebeple de arzularını olması gerektiği biçimde tatminden her an yüz çevirebileceğini ve içinden gelen *kötülüğe* uyabileceğini göstermektedir. Nitekim sayılan bu gerekçeler dolayısıyla İslam ahlak düşünürleri arzuları bastırmayı çok da değerli kabul etmemekte ve peşinden koşulması gerekli asıl niteliğin arzuları kontrol olduğunu ısrarla vurgulamaktadır.⁵⁹²

Arzulama yetisi, diğer arzular yanında cinsel arzu da üretmektedir. Bundan ötürü, bu yetinin dengeli ve akla boyun eğer biçimde işlemini sağlayan aslı karakter özelliğinin yani iffet temel erdeminin orta yolu bulacağı ve düzene sokacağı eylem çeşitleri arasında cinsel yaşamla ilgili olanlar da yer almaktadır.⁵⁹³ İffet temel erdemi, cinsel yaşam alanı ile özel olarak irtibatlandırabileceğimiz birtakım *alt erdemlere* sahiptir. Alt erdemleri, ana hatlarıyla, temel erdem farklı alanlardaki yansıma-

592 Arzuları kontrol etmek ile arzuları baskılamak arasındaki farka dair bk. Hanifi Özcan, *Fârâbi'nin İki Eseri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2005), 56-57.

593 İbn Sinâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 2/204.

ları şeklinde anlamamız mümkündür. Buna göre; iffet temel erdeminin hususen cinsellikle irtibatlandırılabilir ve cinsellik sahasındaki yansımaları şeklinde değerlendirilebilecek üç alt erdemi bulunmaktadır.

Bahse konu alt erdemlerden ilki hayâdır. “Hayâ, nefsin dinen, aklen ve örfen çirkin olan fiilleri işleme korkusuyla kendisini alıkoymasdır.”⁵⁹⁴ İkincisi, dinginliktir. Kısaca “arzuları dizginlemek” demek olan dinginlik (de’a),⁵⁹⁵ “şehvetin hareketi durumunda nefsin sakin olması ve dizginini elinde tutmasıdır.”⁵⁹⁶ Üçüncüsü sabırdır. Sabır, “nefsin kendisinden zillet ve rezalete düşüren çirkin zevklerin ortaya çıkmaması ve kendisini kaplamaması için arzuya meyletmeyip arzu sebeplerine karşı koyabilmesidir.”⁵⁹⁷ Söz konusu üç alt erdem her ne kadar yalnızca cinsellikle değil tüm arzu çeşitleri ile ilişkilendirilebilir ise de, açıktır ki bunlar cinsel yaşamın içerdiği aktiviteleri düzenlemeye de önemli ölçüde hizmet edecek karakter özellikleridir.

İffet, klasik düşünce tarihinde büyük oranda kadınla özdeşleştirilmiş ve erkekte ziyade onun taşınması gereken birincil karakter özelliği, bir temel erdem gibi ele alınmıştır. Ancak İslam ahlak düşünürleri iffet erdemini herhangi bir cinsiyet merkezinde incelememiş ve gerek iffeti gerekse onun haya, dinginlik ve sabır gibi alt erdemlerini yalnızca kadına veya yalnızca erkeğe hasretmemiştir.⁵⁹⁸ Böylesi bir yaklaşım benimse-

594 Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 80. Ayrıca bk. Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 93.

595 Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 82.

596 Tüsi, *Ahlâk-ı Nâsrî*, 95.

597 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 94.

598 Bk. Bu kitap içerisindeki “Ahlaki Yetkinleşmede Cinsiyetin Belirleyiciliği: Erdem Merkezli Bir Okuma” başlıklı çalışmamız.

meleri, İslam dininin temel kaynaklarında sunulan eşitlikçi, iffeti kadın ve erkeğin ortak erdemi gören ve idealleştiren bakış açısıyla da tam bir paralellik arz etmektedir.⁵⁹⁹

Buraya kadar kaydedilenler bizi şu tespitlere ulaştırmaktadır: Sağlıklı cinsel yaşamın bizden talep ettiği sınırlara kalıcı biçimde, zorlanmaksızın, keyif alarak, bile isteye riayet etmemize yarayacak *aslî karakter özelliği* yani *temel erdem* iffettir. Bizler iffet ve elbette ki her birini iffetin farklı bir tezahürü sayabileceğimiz haya, dinginlik ve sabırdan oluşan alt erdemler sayesinde cinselliğin hayatımızın farklı yönleri açısından olumlu bir değere dönüşmesini sağlayabiliriz. Şu halde diyebiliriz ki, İslam ahlak düşünürleri açısından cinsel yaşamın bu *temel* erdemi yani *iffet* kelimesinin gerçek anlamıyla cinselliğin dayandığı temeli, ana ekseni ve aynı zamanda da ahlakî sınırını temsil etmektedir.

Bu başlık altında cinsel ahlaka dair yapmış olduğumuz sınır tespiti, İslam ahlak düşünürlerinin bu konuya dair çizdikleri resmin ancak bir kısmını bizlere göstermektedir. Geri kalan kısmı da görmek ve resmi bir bütün haline getirebilmek için ise, İslam ahlak düşünürlerinin ahlakî açıdan karşı durdukları, onaylamadıkları cinsel yaşam biçimlerine ilişkin söylediklerine de bakmak gerekmektedir. Böylelikle onlar açısından hangi koşullar altında cinsellikte ahlakî sınırın aşılmış kabul edileceğini görmek mümkün olacaktır.

599 Emine Taşçı Yıldırım, "Antik Yunan'dan İslam Düşüncesine: Ölçülülük/İffet Erdemi Merkezli Bir Karşılaştırma", *Bilimname* 38 (2019/2), 392-393; Ali, *Cinsel Ahlak ve İslam*, 134.

B. Cinsellikte Ahlakî Sınırın Aşılması

“Her erdem, mücadele ettiği ya da aştığı zıt bir eğilim varsayar.”⁶⁰⁰ İffet cinsel yaşam alanını düzenlemeye hizmet eden temel bir erdem olduğuna göre onun da zıt(ları) vardır ve bu zıtların peşinde koştuğu hedef ise -açıktır ki- iffetin düzenlemeye çalıştığı cinsel yaşam alanını düzensizliğe mahkum etmektir. İffet cinselliği ne derece sınırlıyorsa, onun zıtları olan erdemsizlikler de iffetin koyduğu sınırların o derece aşılmasına neden olmaktadır. İffet cinsel yaşamı ne derece sağlıklı hale getiriyorsa, zıtları da o derece sağlıksızlaştırmaktadır. İffet cinselliği beden, ruh ve toplum için ne derece olumlu bir değere dönüştürüyorsa, zıtları olan erdemsizlikler de o derece olumsuz bir değere dönüştürmektedir. Peki, ideal cinsel yaşam açısından kaçınılması bu kötü karakter nitelikleri yani erdemsizlikler nelerdir?

İslam ahlak düşünürleri, kendilerinden önceki düşünce geleneklerinden miras aldıkları erdem anlayışını sürdürmüş ve erdemleri herhangi bir eylemi dengeli, itidalli biçimde sergilemeye yönelik karakter nitelikleri olarak kabul etmiştir. Erdemsizliklerin ise bunun aksine, eylemlerin itidal noktasından sapacak biçimde icra edilmesine yönelik karakter nitelikleri oldukları belirtilmiştir. İtidalden sapma hem nicelik hem de nitelik bakımından gerçekleşebilir. Eylemlerin nicelik bakımından itidalden sapması demek onların biri aşırılığa (ifrat), diğeri de yoksunluğa (tefrit) varacak iki kutba savrulması demektir. Nitelik bakımından sapma ise kendisini iki şekilde belli eder. İlki, eylemlerin görünüşteki amacı ile gerçekteki amacının farklılaşması ve eylemlerin görünenden başka bir şeye hizmet için sergilenmesi şeklinde; ikincisi ise, bayağılık (redâet) da denilen nitelik bozulması şeklinde.⁶⁰¹

600 Comte-Sponville, *Cinsellik, Aşk ve Ölüm*, 198.

601 Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Şerhu'l-Ahlâkî'l-Adudiyye*, 54, 58-60; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 98-101, 105-106, 146.

Arzu yetisinin akıl tarafından dengelenememesinin neticelerinden birincisi, kişinin kendi iradesiyle arzuları içinde boğulmasıdır. Bu durum kişide kalıcı bir yatkınlığına dönüştüğünde yani bir “kötü karakter özelliği”, dolayısıyla da bir “erdemsizlik” haline geldiğinde azgınlık/doyumsuzluk adını almaktadır. Buna ayrıca “şehvet düşkünlüğü ve açgözlülük” de denilmektedir. Bu erdemsizliğin esası, “fani şehvetleri tatmin etme ve duyuusal zevkleri tatmada itidal derecesini aşıp din ve aklın caiz görmediği mertebelere geçmek”tir.⁶⁰² O mertebeler arasında “cinsel ilişki konusunda çok istekli ve açgözlü olmak” da yer almaktadır.⁶⁰³ Böylesi bir erdemsizliğe, kötü karakter özelliğine sahip bir kimse, İslam ahlak düşünürlerinin tabiriyle, “pisliğe salınan açgözlü bir domuz gibidir, o, pisliği yer ve asla doymaz.”⁶⁰⁴

Arzu yetisinin akıl tarafından dengelenememesinin neticelerinden ikincisi, kişinin kendi iradesiyle arzularından bütünüyle yoksun kalmasıdır. Bu durum kişide kalıcı bir yatkınlığına dönüştüğünde yani bir “kötü karakter özelliği”, dolayısıyla da bir “erdemsizlik” haline geldiğinde ise sönmüşlük/isteksizlik diye isimlendirilmektedir. Bu erdemsizliğin esası, gerekçesiz bir şekilde,⁶⁰⁵ “şeriat ve aklın mubah görüp ruhsat verdiği lezzet ve şehvetlerden tamamen yüz çevirip beden ve güçlerine zarar ver[mek] ve neslin tükenmesine sebep ol[maktır.]”⁶⁰⁶ Söz konusu erdemsizliğin sahibi olan kimse, “insanın üstünlüğü bir tarafa hayvanın yetkinliğinin dahi altında olan bitki derecesindedir.”⁶⁰⁷ Yalnız burada bir hususun vurgulanması gerekmektedir. Erdemler gibi erdemsizlikler de insanın tercihleri ile elde edilen niteliklerdir. O bakımdan, bir erdem-

602 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 102.

603 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 148.

604 Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 46.

605 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 148.

606 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 102.

607 Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 48.

sizlik olarak azgınlık ve isteksizlik ile bedendeki hormonal düzensizlik-ten kaynaklı olabilecek, dolayısıyla bir hastalık sayılabilecek azgınlık ve isteksizliği birbirinden ayırt etmek gerekmektedir.

Arzu yetisinin akıl tarafından dengelenememesinin neticelerinden sonuncusu ise, bu yetinin nitelik kaybına uğramasıdır. Böyle bir kayıp neticesinde de kişi kendi iradesiyle arzularını bayağı yollardan tatmin etmeye yönelmektedir. İslam ahlak düşünürleri bu yönelmeyi diğerleri gibi bir “karakter özelliği/erdemsizlik” değil ruhsal/ahlakî bir hastalık olarak kabul etmektedir. Söz konusu hastalığa dair kaydedilen şu detaylar, İslam ahlak düşünürlerinin cinsel ahlaka yaklaşımı hakkında önemli ip uçları barındırmaktadır: “Arzu gücünün nitelik bozukluğu olan redâeti [bayağılığı] ise toprak ve kömür yemek, özellikle bazı cahillerin müptela olduğu gibi kadınlarla değil de erkeklerle cima ederek şehveti gidermek gibi yeme, içme ve cinsel ilişkiyi akıl ve şeriatın mubah görmediği ve güzel bulmadığı yollarla ifa etmektir.”⁶⁰⁸

Niteliksel sapma bir hastalık kabul edilmekte ve her bir yetiye bulaşabilmektedir.⁶⁰⁹ Bunlar arasında bizi ilgilendiren, arzu yetisine ilişen hastalıklardır. Arzu yetisinin pek çok ahlakî hastalığı kaydedilmektedir. Söz konusu hastalıklar arasında cinselliğe dair olanlara biraz daha yakından bakabiliriz.

Cinsel ilişkiye aşırı düşkünlük insanın erdem sahibi olması için bir engeldir. Erdemler ise bizlerin dünya ve ahiret mutluluğuna vesiledir. Eğer vesilelerimiz yoksa hedefe erişmek de imkansızlaşacağından ötürü, cinsel münasebetlerde dengeye riayet etmeyi kalıcı bir yatkınlık yani erdem haline getirmemiz gerekmektedir. Bunun adı da iffettir. Şehvet

608 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 148.

609 Ahlakî hastalıkların teşhis ve tedavisine dair bk. Tüsi, *Ahlâk-ı Nâsrî*, 149-153; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 149-150.

düşkünlüğünün aksine iffet cinsel ilişkiyi din, akıl, beden, ruh, toplum için olumlu bir değere dönüştürmekte ve onun dünya ile ahiret mutluluğuna aracılık etmesini sağlamaktadır. Öte yandan şehvet düşkünlüğü de bireyleri sayılan tüm bu faydalardan ve en büyük fayda olarak da mutluluktan alıkoymaktadır. Peki, bunu nasıl gerçekleştirmektedir? Bu sorunun cevabı, cinsellikte aşırılığın kendisini hangi biçimlerde belli ettiğine bakarak verilebilir.

Cinsellikte aşırılığın ortaya çıkma biçimlerinden üç tanesi üzerinde önemle durulduğu gözlemlenmektedir. Bu biçimleri biz, İslam ahlak düşünürlerine göre *cinsel ahlakta sınırların aşıldığı haller* diye de değerlendirebiliriz. Bunlara dair açıklamalar içerisinde en derli toplu ve kapsamlı olanını doğrudan alıntılar yapmak yerinde sayılacaktır:

“Son derece pis, günah, zulüm, haddi aşma ve aşırı çirkinlik irtikabı olan **birinci yol**, şehveti tatminde *helal olan tabii mahalli aşarak* ya büyük rezalet sonucu *hayvanlarla cinsel ilişkiye girip Hakk'ın lanetine ve halkın yergisine* mazhar olmaktır ya da aşırı arzu, kıızışma ve şehvet körlüğünün etkisiyle dinen ve ahlaken yasak olduğu halde *oğlancılık* yaparak azap ve kınanmayı hak etmektir. (..). **İkincisi**, kadınlarla *nikah akdi* ve [cariyeler için söz konusu olduğu gibi] sahiplik yoluyla kurulan helal ilişki sınırının dışına çıkarak günah ve haram olan *zinanın* işlenmesidir. Bu da büyük bir günahdır, ama *birinci fiil, doğal mecradan tamamen uzak olup* helal imkanının dışındadır. *Cimanın nesnesi olan kişiye çok zararlıdır*. Çünkü *adi su ve pis nutfenin döküldüğü yer zalim ve lanetli luti olduğu için vücuduna kesinlikle tam bozukluk ilişir*. Irz ve namusunun *tamamen altüst olması* sebebiyle zulüm, düşmanlık, haramlık ve kabahati zinadan daha büyüktür. **Üçüncüsü**, *çok kadınla nikahlanmak ve bol cariye almaktır*. Her ne kadar şeriatla birden fazla kadınla evlenmek caiz ise de bu, nafakalarını sağlama ve aralarında eşitlik gözetme şartına bağlıdır. (...). O zaman bir kimse kendisinde korku denilen adil davra-

namama ihtimalini görürse yüce nas [Nisan, 4/3] gereği ona bir kadınla yetinmek vacip ve birden fazlası haram olur. (...). *İnsanların özellikle zamanımızda ve ülkemizde zulüm korkusundan emin olmaları ve kesin adil davranmaları neredeyse imkansızdır. Öyleyse nikahlı kadın sayısını artırmak sadece şehvet gücüne itaat etmektir. (...). O zaman erdemlere sahip olmak ve erdemsizliklerden kaçınmak isteyen kimselere layık, hatta lazım olan tutum, bu tür ifratlardan uzak durmak, akıl ve şeriatın razı olduğu merteye ile yetinip sevap kazanmaktır.*⁶¹⁰

Cinsellikte aşırılığın burada kaydedilen ve kaydedilmeyen ortaya çıkış biçimlerinin zararları da İslam ahlak düşünürlerinin gündeminde olmuştur. Nitekim cinsellikte aşırılığın beden, akıl ve ömür açısından taşıdığı zararlar açıkça vurgulanmıştır. Aşırılık üzerine kurulu cinsel yaşamın bedeni tüketeyeceği, düşünme melekelerini dumura uğrattığı felç edeceği ve nihayetinde de ömür sermayesini erkenden bitireceği ifade edilmiştir.⁶¹¹

Cinsellikte aşırılığa dair dikkat çekilen bir başka zarar sadakatsizliktir. İslam ahlak düşünürleri sadakatsizliği, cinsel aşırılığa dayalı ahlakî bir hastalık şeklinde kategorize etmektedir. Zira onlara göre cinsel arzuları tatmin açısından kadınların -ya da erkeklerin elbette- birbirinden farkı, “yiyeceklerin açlık ve ihtiyacı gidermedeki farkı” kadardır. Bundan dolayı da kişinin halihazırda kendi hanesinde bulunan, evlilik birlikteliği ile bağlı bulunduğu biri varken *yalnızca zevk uğruna* kendi hanesi dışındaki birine göz dikmesi, “kendi mutfağında pişmiş yemek dururken onu bırakıp başka kapıdan yemek dilenmesine” benzetilmiştir.⁶¹² Fakat böyle bir şeye tenezzül etmeyip hevâsı peşinde koşmaktan geri duran

610 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 190-191.

611 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 192.

612 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 192-193.

ve mübah görülen ölçülere riayetle yetinen kimsenin ise, bulaşacağı pek çok erdemsizliğin kendisine getireceği yorgunluktan da meşakkatten de korunmuş olacağı ısrarla belirtilmiştir.⁶¹³

Aşırı cinsel arzunun yol açtığı hastalıklar içerisinde son sırada zikredileni fakat en tehlikesi olarak niteleneni aşktır.⁶¹⁴ Aşk, elinizdeki kitabın bir başka bölümünde de incelediğimiz üzere,⁶¹⁵ her ne kadar modern dönemde bir “erdem” muamelesi görse de klasik düşünce geleneklerinde hem bedenî hem de ahlakî bir hastalık olarak değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmeyi anlayabilmek için işe onun tanımından başlamak gerekmektedir. Buna göre; aşk, arzu yetisinin eylemlerinin doğal mecraından sapması⁶¹⁶ ve bunun neticesinde de “sevginin arzu ve şehvet alanına taşarak aşırıya kaçmasıdır.”⁶¹⁷ Bu aşırılık dolayısıyla da kişi, “şehvet tatminini belli bir kadınla sınırlandırma[yı] ve nefsin sonsuz isteğini her halükarda bu yoldan [yani yalnızca o belirli kadınla] karşılamayı” takıntı haline getirir. Yalnız tam bu noktada şunun altını hemen çizmek gerekmektedir. Buradaki aşk, hiçbir şekilde sevgi ile karıştırılmamalıdır. Kalbin bir şeye itidalli/ilımlı biçimde meyletmesi⁶¹⁸ anlamına gelen sevgi, klasik düşünürlere göre bir yönüyle önemli erdemlerden biridir,⁶¹⁹ diğer yönüyle de tüm erdemlerin kaynağıdır.⁶²⁰ Halbuki aşk ise, daha ziyade, sevginin itidal noktasından fazla sapması ile ortaya çıkan yeni

613 Tüsi, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 176-177.

614 Tüsi, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 177.

615 Bk. “Klasik ve Modern Dönemde Aile: Temeller ve Roller” başlıklı çalışmamız.

616 İbn Bahtîşû, *Tip Sanatı ve Nefsin Halleri*, çev. Abdülkadir Coşkun (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 41.

617 İbn Bahtîşû, *Tip Sanatı ve Nefsin Halleri*, 39.

618 Ömer Nasuhi Bilmen, *İslam Ahlakı* (İstanbul: İ.H. Küçük Vakfı, 2019), 84.

619 Tüsi, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 248.

620 Ahmet Çapku, “Gazzâlî Düşüncesinde Sevgi”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 20 (Haziran 2011), 147.

bir durumdur ve erdemle bir ilgisi bulunmamaktadır. Peki, aşk niçin yalnızca bir erdemsizlik değil de aynı zamanda bedenî ve ruhsal bir hastalıktır?

Aşkın bedenî bir hastalık görülmesinin nedeni aşkın tabiatı gereği bünyesinde aşırı şehvet ve azgınlık barındırması ve bu aşırılığın da bedenî işleyişine zarar verip onun doğal yapısını bozmasıdır. O derece ki, bazen insanın aklını kaybetmesinde ya da üzüntüden yataklara düşüp ölmesinde bile rol sahibi olabilmektedir. Öte yandan hastalığın tanımı da “bedenin işleyişini bozan ve onun doğal durumdan çıkmasına sebebiyet veren şey” olduğundan dolayı, aşk da bedenî hastalıklar arasına alınmıştır.⁶²¹ Aşkın ahlakî bir hastalık olarak da kabul edilmesine gelince, yukarıda da belirtildiği üzere erdem dengeye, itidale bağlıdır. O bakımdan klasik düşüncenin sınırlarına göre aşk, bugün kabul edildiğinin aksine, erdem olamaz. Çünkü aşk, insanın kişiliğini esir alabilecek denli güçlü bir istektir.⁶²² İnsanın kişiliğini, benliğini esir alabilen bir şeyin de ahlaken *sağlıklı* sıfatını elde etmesi mümkün değildir. O olsa olsa bir hastalık, bir musibet sayılabilir.⁶²³ Nitekim aşk da böyledir ve hastalıklar içerisinde de büyük oranda melankoliye benzemektedir.⁶²⁴ Tedavi yollarından biri ise, meşru bir evlilik bağına dayalı olarak sıkça cinsel münasebette bulunmaktır.⁶²⁵

Bu ve bir önceki başlık altında kaydettiğimiz açıklamalar, İslam ahlak düşünürlerinin cinselliğe çizdikleri ahlakî sınırın ne olduğunu ve hangi koşullarda altında o sınırın aşılmış kabul edileceğini bizlere göstermiştir. Buna göre; cinsel yaşamını ahlakî bir niteliğe kavuşturmak, diğer bir deyişle, cinselliğin hem kendi bedeni ve ruhu hem de içinde yaşadığı

621 İbn Bahtışû, *Tıp Sanatı ve Nefsin Halleri*, 44; Birgül, *Aşk Risâleleri*, 25.

622 M. Fatih Birgül (ed. ve çev.), *Aşk Risâleleri* (İstanbul: Sır Yayıncılık, 2000), 40.

623 Birgül, *Aşk Risâleleri*, 38.

624 Birgül, *Aşk Risâleleri*, 109.

625 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 193; Birgül, *Aşk Risâleleri*, 109.

toplum açısından değerli bir deneyim haline gelmesini sağlamak isteyen bireyler iffet denilen temel erdemi, aslî karakter özelliğini edinmek ve bu erdeme/karakter özelliğine uygun bir cinsel yaşam sürmek zorundadır. Bu, cinselliğin ahlakî sınırını oluşturmaktadır. Ne var ki, sınırlar aşılabilmektedir ve ayrıntıları belirtildiği üzere, cinsellik için de ahlakî sınırın aşılmış sayılacağı pek çok yaşam/deneyim biçimi söz konusudur.

Buraya kadar kaydedilenler sayesinde, İslam ahlak düşünürlerinin cinsellikte ahlakî sınırın nasıl oluşturulacağına ve o sınırın hangi durumlarda ihlal edilmiş sayılacağına dair görüşlerini öğrenmiş olduk. O halde şimdi de o görüşlerden hareketle cinsel ahlakın günümüz açısından en önemli sorularından birine İslam ahlak düşünürlerinin verdikleri cevabı tespit etmeye çalışabiliriz. Çağımızda cinsel ahlak söz konusu olduğunda cevabı en çok aranan ve hakkındaki tartışmaların her geçen gün arttığına şahit olduğumuz temel sorulardan biri şudur: Cinsel münasebet kiminle, bedeninin hangi organları aracılığı ile ve hangi şartlar altında gerçekleştirildiğinde ahlaken meşru kabul edilebilir?

C. Güncel Cinsel Ahlak Soruları Karşısında İslam Ahlak Düşünürleri

İslam ahlak düşünürlerinin cinsel ahlaka ilişkin açıklamalarının çok detaylı olduğunu söyleyemeyiz. Dolayısıyla onlar, cinsellik meselesinde ketum davranmak bakımından düşünce tarihinin diğer isimleri ile benzer bir noktada bulunmaktadır. Zira genel olarak ahlak düşünürlerinin ideal koşullardaki cinselliği iffete dayandırmakla yetindiği, fakat cinsel ahlakın diğer problemlerine çok da eğilmediği gözlemlenmektedir. Aynı şeyi İslam ahlak düşünürleri için de söyleyebiliriz. Bununla birlikte, cevabını aradığımız soruya onların verdikleri yanıtı dolaylı yollardan da olsa bir şekilde elde etmek imkan dahilindedir. Yalnız bu

yanıtı daha iyi anlayabilmek için öncelikle muhtemel cinsel yaşam biçimlerinin ve cinsel münasebet şekillerinin neler olduğuna bütün halinde bir bakmamız gerekmektedir.

Cinsel yaşam biçimlerini ya da cinsel münasebet şekillerini kabaca üç farklı açıdan tasnif edebiliriz: A. Faillerine göre; B) İcra şekillerine göre; C. Koşullarına göre.

Faillerine göre cinsel yaşam biçimlerinden bazıları şunlardır: Farklı cinslerin ilişkisine dayanan heteroseksüellik, aynı cinslerin ilişkisine dayanan homoseksüellik, hem farklı hem de aynı cinsle ilişkinin bir arada sürdürülmesine dayanan biseksüellik, insan-hayvan ilişkisi, insan-ölü ilişkisi, mastürbasyon, pornografi.

İcra şekillerine göre cinsel yaşam biçimlerinden bazıları ise şunlardır: Erkek ve kadının cinsel organlarının kullanımıyla icra edilen penil-vajinal ilişkiler, cinsel olmayan organların kullanımı ile icra edilen oral yahut anal ilişkiler, cinsel mazoşizm, cinsel sadizm.

Koşulları bakımından cinsel yaşam biçimleri ise en temelde ikiye ayrılır: Yasal/meşru ve yasal olmayan/gayr-ı meşru cinsel ilişkiler. İlk gruba, şekil ve içerik şartları yasalarca benimsenen evliliklere dayalı cinsel birliktelikleri; ikinci gruba da yasaların kabul ettiği bir evlilik akdine dayanmayan cinsel birliktelikleri dahil edebiliriz. Yalnız buradaki “yasa”nın toplumlara, devletlere, dinlere göre değiştiği, o nedenle bir yerde “yasal/meşru” bir evlilik çeşidinin (ör. Eşcinsel evlilikler) başka bir yerde “yasal olmayan/gayr-ı meşru” bir evlilik çeşidi olarak görülebileceği hemen belirtilmelidir.

Kaydedilen bu tasnifi esas alarak şimdi de cevabını aradığımız soruya tekrar dönebiliriz: İslam ahlak düşünürlerine göre cinsel münasebet kiminle, bedeninin hangi organları aracılığı ile ve hangi şartlar altında gerçekleştirildiğinde ahlaken meşru kabul edilebilir? Sorunun cevabını görebilmek için tahlil edip açmaya çalışacağımız metin, cinsel ahlakın temeli olan iffet için yapılan şu tanımdır: İffet “*din ve aklın cevaz verip güzel gördüğü yiyecek, içecek ve karşı cinsten dengeli şekilde yararlanmak ve işlemde bulunmaktır.*”⁶²⁶ Vurgulu ifadeleri sorumuz açısından şöyle tahlil edebiliriz.

Tanımdaki *karşı cinsten* ifadesi cinsel münasebetin faillerini (A seçeneği) belirlemeye dönük bir açıklamadır. Buna göre, iffetin var olabilmesi için cinsel münasebet esnasında taraflardan biri kadın ve diğeri de erkek olmak durumundadır. Nitekim yine başka bir yerde “bazı cahillerin müptela olduğu gibi kadınlarla değil de erkeklerle cima ederek şehveti giderme”nin⁶²⁷ açıkça yerilmesi ve “dinen ve ahlaken yasak olduğu halde oğlancılık yap[manın] azap ve kınanmay[a]”⁶²⁸ müstehak görülmesi de buna işaret etmektedir. Şu durumda, faillerine göre cinsel yaşam ve münasebet biçimlerinden homoseksüellik ile biseksüellik ahlaki meşruiyet bakımından dışarıda kalmaktadır. Hem taraflardan birinin kadın diğeri erkek olmasına yapılan vurgu ve hem de “hayvanlarla cinsel ilişkiye gir[menin]” lanetlenmesi⁶²⁹ dolayısıyla insan-hayvan ilişkisi de insan için ahlaki bir yol değildir. Buna doğal olarak insan-ölü ilişkisini de ekleyebiliriz. Geriye masturbasyon ve pornografi seçenekleri kalmaktadır. İslam ahlak düşünürlerinin cinselliği tatminin bu iki farklı ama birbiriyle de irtibatlı yöntemi hakkındaki yaklaşımını öğrenmek adına bize yardımcı olabilecek satırlar şunlardır:

626 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 89

627 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 148.

628 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 190.

629 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 190.

“Erdemleri kazanmak isteyen kimse sakın *cinsel ilişki gücünü kışkırtmak* için macun kullanan ve *müstehcen kitapları ve günahkarların hikayelerini* okuyan heybetsiz guruh gibi *arzu ve öfke güçlerini tahrik etmesin*. Çünkü arzu gücü tahrik edilince belki sakinleştirilmesi çok yorucu olur, hatta kişi şeriatla günahların artmasına sebep olan fiiller işler.”⁶³⁰

Alıntıda zikri geçen “cinsel ilişki gücünü kışkırtma”, “müstehcen kitapları ve günahkarların hikayelerini oku[ma]” ve “arzu ve öfke güçlerini tahrik etme” eylemleri bugüne tercüme edildiklerinde, burada açıkça masturbasyon ve pornografi hakkında konuşulduğuna işaret edildiğini söyleyebiliriz. Dahası, söz konusu eylemlerden uzak durmanın teşvik edilmesi ve hatta bu uzaklığın erdemleri kazanmayla ilişkilendirilmesi de hem masturbasyon yapmanın ve hem de pornografi ile meşgul olmanın ahlak sınırları dışına itildiğini göstermektedir. Öyleyse, tüm bu verilerden hareketle şunu diyebiliriz: İslam ahlak düşünürlerine göre, failleri itibariyle ahlaken meşru sayılabilecek cinsel yaşam sadece farklı cinslerin ilişkisine dayanan *heteroseksüel* bir cinsel yaşamdır.

Tanımda dikkat çekeceğimiz ikinci ifade *dengeli şekilde* açıklamasıdır ve bu açıklama bize cinsel münasebetin icra şekilleri (B seçeneği) hakkında bir şeyler söylemektedir. Şöyle ki, insanın dengeli bir cinsel yaşam sürebilmesi, her şeyden önce cinsel münasebetlerini cinsel organları aracılığı ile yerine getirmesine bağlıdır. Aksi taktirde tabiatına uygun olmayan eylem biçimlerine yönelmiş olacaktır. Böyle bir yönelimin ise *dengeli* sıfatını alamayacağı açıktır. Bu değerlendirmeyi destekleyecek bir kayıt yukarıda aktarılmıştı. Her ne kadar o kayıt oğlancılık bağlamında dile getirilmiş olsa da, cinsel organların kullanılmadığı heteroseksüel ilişkiler için de pekala geçerli sayılabilir: “Birinci fiil [yani oğlancılık], doğal mecradan tamamen uzak olup helal imkanının dışındadır. *Cimanın nesnesi olan kişiye çok zararlıdır. Çünkü adi su ve pis nutfenin*

630 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 138.

*döküldüğü yer zalim ve lanetli luti olduğu için vücuduna kesinlikle tam bozukluk ilişir.*⁶³¹ Bu açıklamalar, anal ilişkiyi açıkça ve oral ilişkiyi de üstü kapalı biçimde ahlak sınırları içinden çıkartmaktadır. Geriye kalan cinsel sadizm ve mazoşizm seçeneklerine gelince, metinlerde doğrudan ifadeler bulunmamaktadır. Bununla birlikte, her ikisinin de insan ruhunu örseleyen cinsel münasebet şekilleri olduğu hesaba katıldığında, onların da tıpkı diğer ikisi gibi *dengeli bir ilişki* kabul edilemeyeceği ve ahlaken olumlanamayacağı söylenebilir. O halde şu sonuca varabiliriz: İslam ahlak düşünürlerine göre, icra şekilleri itibariyle ahlaken meşru sayılabilecek cinsel yaşam *penil-vajinal ilişkiye* dayanan bir cinsel yaşamdır.

Tanımın üzerinde duracağımız son noktası ise *din ve aklın cevaz verip güzel gördüğü (...) karşı cinsten (...) yararlanmak* açıklamasıdır ve o da bize cinsel münasebetin koşullarına (C seçeneği) dair bir fikir vermektedir. Biraz açacak olursak, dinin karşı cinsle gerçekleştirmek üzere onay verdiği fakat sadece onay vermekle de yetinmeyip bir de güzel görüp teşvik ettiği cinsel ilişki, meşru bir evlilik akdine dayalı biçimde gerçekleştirilen cinsel ilişkidir. Benzer biçimde, evlilik dışı ilişkilerin toplumsal açıdan kötü sonuçları hesaba katıldığında aklın onay vereceği cinsel ilişkinin de evliliğe dayanacağı aşikardır. Yine bu fikirlere destek olması bakımından daha önce yer verilen alıntılardan birine yeniden müracaat edilebilir: “*Nikah akdi* ve [cariyeler için söz konusu olduğu gibi] sahiplik yoluyla kurulan *helal ilişki sınırının dışına çıkarak günah ve haram olan zinanın işlenmesi* [de cinsellikte aşırılığın ortaya çıkma biçimlerinden, dolayısıyla da ahlakî hastalıklardan biridir.]”⁶³² Bu durumda İslam ahlak düşünürleri açısından şöyle söylemek yanlış olmayacaktır: Koşulları itibariyle ahlaken meşru sayılabilecek cinsel yaşam, *yasal evlilik akdine* dayanan bir cinsel yaşamdır.

631 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 191.

632 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 191.

Toparlayacak olursak, cinsel ahlaka dair bugün için en tartışmalı ve önemli soruya yani cinsel münasebetin kiminle, bedenin hangi organları aracılığı ile ve hangi şartlar altında gerçekleştirildiğinde ahlaken meşru kabul edileceği sorusuna İslam ahlak düşünürlerinin cevabı kısaca şöyledir: Faili açısından *heteroseksüelliğe*, icra şekli açısından *penil-vajinal ilişkiye* ve koşulları açısından da *evlilik akdine* dayanan cinsel münasebet. Dolayısıyla beden, ruh ve toplum için olumlu değer üreten ve o bakımdan da *sağlıklı* diye nitelenebilecek bir cinsel münasebet tarzına sahip olabilmeyi isteyen bireyler, cinsel münasebet şekilleri için belirlenen her bir kategori içerisinde yalnızca ilk sırada zikredilen cinsellik biçimlerini tercih etmek durumundadır. Buna göre; ancak faili açısından heteroseksüelliğe (bedensel fayda), icra şekli açısından penil-vajinal ilişkiye (ruhsal fayda) ve koşulları açısından da evliliğe (toplumsal fayda) dayalı bir cinsel münasebet tarzını benimsemek kişilere ahlaka uygun, sağlıklı bir cinsel yaşam fırsatı verebilir. Buna karşılık, her üç kategori içerisinde bulunan farklı cinsel yaşam biçimlerine yönelmek ise, kısa yahut uzun vadede bedensel veya ruhsal yahut da toplumsal açıdan olumsuz bir neticeye yol açabilir. Örneğin; faili açısından heteroseksül ilişki kendi içinde sağlıklı cinsel yaşama katkı sunacak bir tercih iken, bu ilişki evlilik dışı bir birlikteliğe dayanıyorsa gerçekten sağlıklı olmaktan çıkar. Çünkü bu haliyle artık toplum için olumlu değer üretme özelliğini kaybeder. Başka bir örnek; yasal nitelikte bir evliliğe dayalı cinsel ilişki kendi içinde sağlıklı cinsel yaşama katkı sunacak bir tercih iken, icra şekli açısından cinsel mazoşizme dayanması onu gerçek anlamda sağlıklı olmaktan çıkarır. Çünkü burada taraflardan birinin ruhsal çöküntü yaşaması söz konusudur. O halde sonuç olarak tekrar edelim ki, İslam ahlak düşünürleri açısından ahlaklı ve sağlıklı cinsellik ancak ve ancak heteroseksüelliğe, penil-vajinal ilişkiye ve evlilik akdine dayalı bir cinselliktir.

3. Değerlendirme

Cinsellik bedensel, ruhsal ve toplumsal etkileri dolayısıyla kendisinden kaçamayacağımız tabii bir ihtiyaçtır. Fakat insana ait her şey gibi cinsellik de ahlaka tabidir ve ahlak tarafından sınırlanmak, kontrol edilmek zorundadır. Cinsellik söz konusu olduğunda insanın kontrolü gerçekleştirecek yetisi akıl iken, kontrole tabi tutulacak yetisi ise arzu yetisidir. İnsan, aklının yardımıyla arzuları üzerinde hakimiyet kurmayı başardığında ve bu hakimiyetini severek ve isteyerek sürdürüp kalıcı hale getirdiğinde adına *iffet* denilen aslî bir karakter özelliğini yani temel erdemi elde eder. İffet temel erdemi sayesinde de cinsel yaşamını beden, ruhen ve toplumsal bakımdan istenilen şekilde düzene sokabilme fırsatına kavuşur. Öyleyse iffet, bireylerin cinsel yaşamının ahlakî sınırlarını belirleyen ve cinsel deneyimlerin ahlak dışına taşmaması için gözetilmesi gereken bir *sınır çizgisi* vazifesini üstlenmektedir.

Cinsel deneyimlerin iffet isimli sınır çizgisinin içerisinde tutulması bizlere bedensel, ruhsal ve toplumsal birtakım faydalar sağlar. Buna göre, sınırları iffet tarafından belirlenen bir cinsel yaşam sayesinde bizler bedensel açıdan, kaçınılmaz bir arzu olan ve hayvanî yönümüzü temsil eden cinselliği olabildiğince mutedil düzeye getirebilir, meşru sınırlar içine çekebilir ve böylelikle de olabildiğince insanileştirebiliriz; ruhsal açıdan, cinselliği kötülüğümüze değil mutluluğumuza vesile kılabiliriz; toplumsal açıdan ise, türümüzün belirsizlikten uzak ve sahil nesillerin oluşumuna hizmet edecek üreme biçimleriyle varlığını sürdürmesini sağlayabiliriz. Şu halde diyebiliriz ki iffet, cinselliği beden, ruh ve toplum için olumlu bir değere dönüştürmektedir.

Cinselliği yaşamanın pek çok farklı yolu bulunmaktadır ve fakat o yolların hepsi iffetin çizdiği sınırlara riayet edilen cinsel münasebet şekilleri değildir. O halde, cinsel yaşam biçimlerinin tamamının cinselliği

beden, ruh ve toplum için olumlu bir değere dönüştürebildiğini söyleyemeyiz. Peki, iffet tarafından belirlenen sınırlar içerisinde kalan, insan hayatı için olumlu bir değer dönüşen ve o nedenle de ahlaken meşru kabul edilen cinsel yaşam deneyiminin ana özellikleri nelerdir? Bu soru, günümüz cinsel ahlak tartışmalarında da cevabı aranan en temel sorudur. İslam ahlak düşünürlerinin buna yanıtı ise özetle şöyledir: Faili açısından *heteroseksüelliğe*, icra şekli açısından *penil-vajinal ilişkiye* ve koşulları açısından da *evlilik akdine* dayalı biçimde sürdürülen cinsel yaşam beden açısından sağlıklı, ruhsal açıdan destekleyici, toplumsal açıdan da teşvik edilen bir cinsel yaşamdır ve dolayısıyla da ahlakî açıdan meşrudur.

Sonuç olarak, bu incelememizde, cinsel ahlakın öne çıkan meselelerine ve belli başlı problemleri noktalarına İslam ahlak düşünürlerinin nasıl yaklaştığını ortaya koymaya çalıştık. O maksatla da İslam ahlak düşünürleri açısından cinsel ahlakın sınırının nerede başlayıp nerede bittiğini sorduğumuz. İlgili soruşturmaya dayanarak da onların cinsellik konusundaki güncel tartışmaları yönlendiren ana soru yani cinsel münasebetin kiminle, bedeninin hangi organları aracılığı ile ve hangi şartlar altında gerçekleştirildiğinde ahlaken meşru kabul edilebileceği sorusu karşısındaki tavırlarını belirginleştirmeye çalıştık. Ne var ki, cinsellikle alakalı bugünün dünyasında tartışılmaya devam eden ve bizim de dahil olmamız gereken daha pek çok soru(n) bulunmaktadır. Bu sorunlardan bazıları genel olarak cinsellikle alakalı iken, bazıları da daha özelden cinsel ahlak ile ilgilidir.

Genel olarak cinsellikle alakalı sorunlar arasında ilk sırada yer alan, cinsellik hakkındaki suskunluktur. Cinsellik içinde yaşadığımız çağın hassas konularından biridir. Hassas konuları susarak geçiştirmeye çalışmak, onlara sanki yoklarmış gibi muamele edip onlardan yüz çevirmek ise yalnızca sorunları derinleştirmeye katkı sağlar. O nedenle de cinsel-

liğe dair sorunların çözümü için atılacak öncelikli adım şudur: Cinselliğin kötü bir şey olmadığını ve korkulacak bir yanının bulunmadığını bir an önce kabul etmek ve ardından da cinsellik hakkında açıkça konuşulabilecek bir düşünce zemini, fikir ortamı hazırlamak. Bunu takip etmesi gereken adım ise cinsel eğitimidir.

Cinsel eğitimin oldukça dikkat isteyen bir konu olduğu açıktır. Fakat hassas bir mesele olması, böyle bir eğitimin gerekliliğini ortadan kaldırmamaktadır. Çünkü, yukarıdaki metinde farklı şekillerde vurguladığımız gibi, cinsellik beden, ruh ve toplumun önemli bir ihtiyacıdır. Böylesine önemli bir ihtiyacın nasıl ve ne şekilde karşılanacağına dair bir eğitim programı hazırlamamak ve bu konuda bireyleri kendi başlarına bırakmak, oluşacak olumsuz neticelere daha en baştan razı gelmek demektir. O halde bir yandan “gençlik/dünya/zaman nereye gidiyor, cinsel yönelimler niçin bu kadar ‘farklı’laştı, toplumsal cinsiyete dair problemler niçin bu kadar arttı” derken diğer yandan da problemleri daha ortaya çıkmadan çözecek bir eğitime mesafeli durmak, hatta bunu gündeme bile getirmemek, en hafif tabirle “tutarsızlık”tır. Toplumların tutarsızca davranmalarının acı sonucu ise, problemlerin her geçen gün daha da derinleşmesidir. Öyleyse, cinsel eğitim de tıpkı diğer eğitim çeşitleri gibi ciddiye alınmalı, örgün yahut yaygın eğitimin bir parçası haline gelmeli, kamu kurumları yahut STK’lar tarafından düzenli şekilde verilmelidir. Zira nasıl ki her türden dil eğitimi, din eğitimi, teknik eğitim kişilerin kendilerine yahut ailelerine bırakılamaz ise ve nasıl ki bu eğitimler örgün yahut yaygın bir eğitim kurumu tarafından alınmadığında gerekli şekilde öğrenildiğinin bir garantisinden bahsedilemez ise, cinsel eğitim için de benzer bir durum geçerlidir.

Genel olarak cinselliğe dair bu acil ve önemli meseleler yanında hem dünyanın geri kalanının hem de bizim özel olarak cinsel ahlaka dair de aynı aciliyette ve önemde bazı meselelerimiz bulunmaktadır. Ancak,

bunlara temas etmeden önce bir hususun altını çizmek gerekmektedir. Hayatımızın çok farklı yönleri bulunmaktadır: Bireysel yaşam, toplumsal yaşam, iş yaşamı, ekonomik yaşam, siyasal yaşam vb. Ahlak da hayatın tüm bu değişik yönleri ile ilgilenmektedir. Nitekim bundan ötürü de biz bireysel ahlaktan, toplumsal ahlaktan, iş ahlakından, tıp ahlakından, eğitim-öğretim ahlakından, ekonomik ahlaktan, siyasal ahlaktan vs. bahsedebilmekteyiz. Cinsellik de hayatın bir yönüdür ve ahlaka tabidir. Fakat nasıl ki cinsellik hayatın yalnızca bir yönü ise ve kesinlikle tamamı değil ise, cinsel ahlak da ahlakın yalnızca bir yönüdür, asla tamamı değildir. Şu halde, şayet ahlak dediğimiz o sınırları geniş dünya yalnızca cinsel ahlaka indirgenemez ise, ahlaklılık denilen şey de aynı şekilde yalnızca cinsel ahlaka sahip olmaya indirgenemez! Bir başka ifadeyle, insanlara ahlaklı yahut ahlaksız sıfatlarının yüklenme kriteri ve insanları ahlaklı diye övmenin yahut ahlaksız diye yermenin geçerli tek sebebi cinsel ahlaka riayet etmek veya etmemek olamaz!

Ahlakın yalnızca cinsel ahlaka indirgenemeyeceği gerçeğinden hareketle cinsel yaşamı ahlakî sınırlara göre düzenlemenin önemsiz olduğu sonucuna varmak da son derece yanlıştır. Çünkü cinsel ahlak, her ne kadar ahlakın tamamı değilse de oldukça mühim bir parçasıdır. Ehemmiyeti ise, bireysel ve toplumsal ahlaka, hasılı ahlakın diğer alanlarına olumlu yahut olumsuz şekilde, bazen dolaylı bazen de doğrudan etki etmesidir. Öyleyse, cinsel ahlaka dair problemler hiçbir şekilde hafife alınabilecek, görmezden gelinebilecek problemler değildir. Nitekim çalışmamız, daha önce de belirtildiği üzere, cinsel ahlaka dair günümüzdeki tartışmaları yönlendiren ana soru(n) hakkında İslam ahlakçılarının görüş ve yaklaşımını ortaya koymuştur. Ancak, hala daha cevaplanmayı bekleyen pek çok soru(n) bulunmaktadır: Onlar içerisinde en fazla öne çıkan ve harareti en yüksek olanları şöyle sıralayabiliriz: Eşcinsel yönelim-eşcinsel ilişki ayrımı ve bu ayrımın ahlaki sonuçları, biyolojik cinsiyet-toplumsal cinsiyet farklılıkları ve bu farklılıkların

görünürlüğünün bireysel ve toplumsal açıdan ahlakî değeri, evlilik içi zorla cinsel ilişkinin ahlaken bir “sınırı aşma” hatta tecavüz sayılıp sayılamayacağı, cinsel ilişkilerin ahlakî meşruiyeti için taraflar arasındaki karşılıklı rızanın yeterli gelip gelmeyeceği. Bu sorunların her biri acil biçimde ilgilenilmeyi ve ayrı incelemeler çerçevesinde ele alınıp detaylıca araştırılmayı beklemektedir. Eğer bireysel yaşamımızda yahut içinde yaşadığımız toplumda ahlakî sınırların gözetildiği cinsel yaşam biçimlerinin varlığını ve yaygınlığını arzu ediyorsak, o zaman zikri geçen sorunlarla ilgilenmeye ve onları soruşturmaya bir an önce başlamamız gerekmektedir.

Kaynakça

- Akseki, Ahmed Hamdi. Ahlâk Dersleri. Ankara: DİB Yayınları, 5. Baskı, 2016.
- Ali, Kecia. Cinsel Ahlâk ve İslam. çev. Adnan Bülent Baloğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Alon, Ilai. Al-Fârâbî's Philosophical Lexicon. 2 Cilt. Cambridge: The E.J.W. Gibb Memorial Trust, 2002.
- Âmirî, Ebu'l-Hasen "es-Sa'âde ve'l-İs'âd fi's-Sireti'l-İnsâniyye". el-Fikru's-Siyâsi ve'l-Ahlâkî 'inde'l-Amirî. thk. Ahmed Abdülhalim Atiyye. 111-412. Kahire: Daru's-Sekâfe, 1991.
- Bayraktar, Mehmet. "Hayvan". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 17/85-92. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bayraktar, Zeki. Sansürsüz Cinsellik. İstanbul: Yüzleşme Kitap, 2021.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. İslam Ahlakı. İstanbul: İ.H. Küçük Vakfı, 2019.
- Birgül, M. Fatih (ed. ve çev.). Aşk Risâleleri. İstanbul: Sır Yayıncılık, 2000.
- Blondel, Erick (ed.), Aşk. çev. Esra Özdoğan. İstanbul: Fol Kitap, 2022.
- Budak, Selçuk. Psikoloji Sözlüğü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 4. Baskı, 2009.
- Cevizci, Ahmet. Paradigma Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Paradigma, 8. Baskı, 2013.
- Comte-Sponville, Andre. Cinsellik, Aşk ve Ölüm. çev. Canan Özatalay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Çapku, Ahmet. "Gazzâlî Düşüncesinde Sevgi". Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi 20 (Haziran 2011), 135-152.
- Er-Râzî, Ebû Bekir. "Kitabu't-Tıbbî'r-Rûhânî (Ahlakın İyileştirilmesi)". Felsefe Risâleleri. nşr. ve çev. Mahmut Kaya. 82-195. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Fârâbî. El-Medînetü'l-Fâzıla. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, Göz. Geç. 3. Baskı, 2021.

Göncer, Cavit. İlim Bakımından Şehvet. İstanbul: Rıza Koşkun Matbaası, 1945.

Hasanoğlu, Alper. Aşkın Halleri: İkili İlişkilere Farklı Bir Bakış. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 4. Baskı, 2022.

Herakleitos. Fragmanlar. çev. Arzu Akgün. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016.

İbn Bahtîşû. Tıp Sanatı ve Nefsin Halleri. çev. Abdülkadir Coşkun. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

[İbn] Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed. Tehzîbu'l-Ahlâk. thk. Kostantin Zurayk. Beyrut: el-Câmi'atu'l-Amerikiyye fî Beyrût, 1966.

İbn Sînâ. Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik. çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

Karaman, Hüseyin. Ebû Bekir er-Râzî'nin Ahlâk Felsefesi. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Kınalızâde Ali Çelebi. Ahlâk-ı Alâî. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Kınalızâde Ali Çelebi. Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle). sdl. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.

Luck, Georg. Köpeklerin Bilgeligi: Antikçağ Kiniklerinden Metinler. çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Say Yayınları, 2011.

Martin, Mike W.. Everyday Morality. Belmont: Wadsworth Publishing Company, 2. Baskı, 1995.

McClure, Laura K.. Klasik Antikitede Kadınlar. çev. Gülşah Günata. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2023.

Özcan, Hanifi. Fârâbî'nin İki Eseri. İstanbul: İFAV Yayınları, 2005.

Sağ, Yusuf. "Hristiyanlık İnancında İffet". Din Ve Hayat 19 (Haziran 2013), 26-29.

Schopenhauer, Arthur. Aşkın Metafiziği. çev. Firuzan Gürbüz Gerhold. İstanbul: ALFA, 2. Baskı, 2022.

Scruton, Roger. Akıllı Kişiler İçin Felsefe. çev. Eşref Armağan Eşkinat. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.

Tarhan, Nevzat. Kadın Psikolojisi. İstanbul: Nesil Yayınları, 4. Baskı, 2005.

Taşköprizâde Ahmed Efendi. Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudiyye. nşr. Elzem İçöz - Mustakim Arııcı. çev. Mustakim Arııcı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Turhan, Kasım. Âmirî ve Felsefesi. İstanbul: İFAV Yayınları, 1992.

Tûsî, Nasîruddîn. Ahlâk-ı Nâsirî. çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

Uludağ, Süleyman. Sufi Gözüyle Kadın. İstanbul: İnsan Yayınları, 6. Baskı, 2014.

Yeniçeri, Celal. İslam Ailesi ve Ev İdaresi. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2009.

Yıldırım, Emine Taşçı. "Antik Yunan'dan İslam Düşüncesine: Ölçülülük/İffet Erdemi Merkezli Bir Karşılaştırma". Bilimname 38 (2019/2), 389-420.

Genel Kaynakça

Adler, Alfred. İnsanı Tanıma Sanatı. çev. Şelale Başar. İstanbul: Dergah Yayınları, 3. Baskı, 1981.

Berktaş, Fatmagül. Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın. İstanbul: Metis Yayınları, 1996.

Çakırlar, Cüneyt ve Delice, Serkan. Cinsellik Muamması. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.

Direk, Zeynep. Cinsel Farkın İnşası. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.

Duby, Georges. Batıda Aşk ve Cinsellik. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.

Dursun, Turan. Din ve Cinsellik. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014.

Giddens, Anthony. Mahremiyetin Dönüşümü. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

Jolly, Alison. Lucy'nin Mirası: İnsan Evriminde Cinsellik ve Zeka. çev. Nalan Özsoy. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004.

Kaylı, Derya Şaşman. Kadın Bedeni ve Özgürleşme. İzmir: İlya, 2. baskı, 2010.

Simmel, Georg. Kadınlar, Cinsellik ve Sevgi. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.

Zupancic, Alenka. Cinsellik Nedir?. çev. Barış Engin Aksoy. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.

Ahlakî Yetkinleşmede Cinsiyetin Belirleyiciliği: Erdem Merkezli Bir Okuma

Doç. Dr. İbrahim AKSU⁶³³

Ahlak hakkında düşünmeye ve konuşmaya başlamak için belirlenebilecek temel noktalardan birinin erdem kavramı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü erdemler ideal bir ahlakî yaşam sürebilmek için insanın elde etmesi gereken araçlardır. Başka bir deyişle, insan ancak erdemli bir birey olarak ahlakî yetkinliğe erişebilir. Ancak insan türü kadın ve erkek olmak üzere biyolojik bakımdan farklı iki cinsiyete sahip olduğundan dolayı, bu biyolojik farklılığın bireylerin elde edebilecekleri yahut elde etmeleri arzulan erdemler üzerinde herhangi bir etkisinin bulunup bulunmadığı sorusunun cevaplanması gerekmektedir. O cevapla birlikte de kadın ve erkek için söz konusu olabilecek ahlakî yetkinlikte bir farklılık görülüp görülmediği açığa çıkacaktır. Diğer bir ifadeyle, kadın ve erkeğin erdemlerine dair bir soruşturma bize, kadın için ahlaklı olmakla erkek için ahlaklı olmanın aynı şeyler olup olmadığı ve dolayısıyla da cinsiyetin ahlakî yetkinleşmede bir belirleyiciliğinin bulunup bulunmadığı konusunda kayda değer bir fikir sunacaktır.

1. Erdem Kavramı

A. Erdem Nedir?

Erdemin ne olduğu ve insan yaşamında ne tür bir işlev gördüğü düşünce ve felsefe tarihinin erken dönemlerinden günümüze değin soruşturulmuştur. O nedenle de kaynaklarda erdemin pek çok tanımına

633 Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.
aksuibrahim34@gmail.com

rastlamak mümkündür. Bununla birlikte, ilgili tanımlarda öne çıkan özelliklere bakarak erdemi en temelde bir “övgüye değer karakter niteliği” şeklinde anlayabiliriz.⁶³⁴ Herhangi bir karakter özelliği özü itibariyle bir “huy” yani “kalıcı yatkinlik” manasına gelmektedir. Nitekim İslam düşünürleri de bunu dikkate alarak erdemın “iyi eylemler sergilemeye yönelik kalıcı yatkinlik” ve erdemsizliğin de, bunun tam tersine, “kötü eylemler sergilemeye yönelik kalıcı yatkinlik” olduğunu ifade etmişlerdir.⁶³⁵ Peki, herhangi bir yatkinliğin “iyi veya kötü yönde” gerçekleşmesi ve “kalıcı” hale gelmesini sağlayan etkenler nelerdir?

İslam ahlakını inceleme konusu yapan düşünürler hem eylemlerin hem de bireyi o eylemi işlemeye sevk eden yatkinliğin iyi olabilmesini itidal şartına bağlamışlardır. Buna göre; herhangi bir eyleme yatkinlik ne aşırı ne de zayıf ya da dengeli ise iyidir. Aynı şekilde, bir eylem ne çok aşırı ne de çok zayıf ya da dengeli ise iyidir. Öte yandan hem yatkinlik hem de eylem söz konusu olduğunda aşırılık veya zayıflığın her ikisi birden kötülüğü temsil etmektedir.⁶³⁶ Bu açıklamaları “para verme” eylemi ve o eyleme dönük yatkinlik üzerinden bir örnekle netleştirelim.

Önce *yatkinlik* örneğini ele alalım. Herhangi bir birey, ihtiyaç sahibi birine para verme durumu ortaya çıktığında, kendi bütçesine göre aşırı yüksek bir miktarı vermeye yönelik bir yatkinliğe sahip ise savurganlık isimli kötü huyu/erdemsizliği yahut kayda değer oranda az bir miktarı

634 Kindî, “Fî Hudûdî'l-Eşyâ ve Rusûmihâ”, *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, thk. Muhammed Abdül-Hâdî Ebû Rîde (Mısır: Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1950), 177; İbrahim Aksu, *Farabi'de Temel Erdemler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 2.

635 İslam düşünürlerinin huy kavramına dair açıklamaları için bk. İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, çev. A. Şener ve diğerleri (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983), 36 vd.; Nasîruddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 81 vd.; Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, nşr. Elzem İçöz ve Mustakim Arıcı, çev. Mustakim Arıcı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 34-105; Mustafa Çağrı, “Ahlak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), II/1; Mehmet Aydın, “Ahlak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), II/10.

636 İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, 30-35.

vermeye yönelik bir yatkınlığa sahip ise cimrilik isimli kötü huyu/erdemsizliği bünyesinde taşıyor demektir. Fakat aksine, aynı birey “verilmesi gerekli olan şeyi, verilmesi gerekli olana verilmesi gerektiği şekilde” vermeye yönelik bir yatkınlığa sahip ise bu kez de cömertlik isimli güzel bir huyu yani erdemi bünyesinde taşıyor kabul edilmektedir. Kaydettiğimiz örneğin aynısını bu kez *eylem* için kullanalım. Herhangi bir birey ihtiyaç sahibi birine para verme durumu ortaya çıktığında, vereceği miktar kendi bütçesine göre aşırı yüksek ise savurganlık sergilemiş, savurganca davranmış yahut kayda değer oranda az ise cimrilik sergilemiş, cimrice davranmış olur. Fakat aksine, aynı birey “verilmesi gerekli olan şeyi, verilmesi gerekli olana verilmesi gerektiği şekilde” vermesi durumunda ise cömertlik sergilemiş, cömertçe bir davranış ortaya koymuş kabul edilir.⁶³⁷

Çizilen bu tabloya ilişkin cevabı aranacak bir soru da huyda/yatkınlıkta ve eylemde itidalin nasıl belirleneceği sorusudur. Böylesi bir soruya İslam düşünürlerince yaygın biçimde verilen cevapları şöyle sıralayabiliriz: Bilgi, tecrübe, basiret ve koşullar. Bir birey, örneğin, cömertliği üretecek şekilde dengeli bir huya sahip olabilmek ve cömertlik sayılacak şekilde dengeli bir eylem sergileyebilmek için öncelikle ahlakın, huyun, erdem, cömertliğin vb. ne olduğuna dair asgari düzeyde de olsa bir bilgi edinmelidir. Ardından, cömertçe eylemlerde bulunarak bu konuda hem yatkınlık hem de eylem bakımından tecrübeler kazanmalıdır. Bu tecrübelerini biriktirmesi yanında cömertlik eylemleri üzerinde düşünmesi ile birlikte de basiret diyebileceğimiz “değerlendirme” yetisini geliştirmelidir. Son olarak da tüm bu bilgi, tecrübe ve basireti için içine katarak, önünde duran durumun koşullarını dikkate alıp sahip olduğu yatkınlığı harekete geçirmeli ve x miktarda parayı y kişisine z şeklinde vermeli.

637 Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 88.

İyi huyun yani erdemlin ve kötü huyun yani erdemsizliğin varlığı için gerekli şartlardan ilki olan “iyi veya kötü yönde olma” şartının nasıl gerçekleşebileceğini gördükten sonra ikinci şart olan “kalıcılık” hakkında konuşmak gerekmektedir. Çünkü, bir yatkınlığı yalnızca bir kez fiiliyata geçirmekle yahut bir eylemi bir kez sergilemekle kişi erdemli/iyi huylu yahut aynı şekilde erdemsiz/kötü huylu olamaz. Aksine, kişinin erdemli yahut erdemsiz hale gelebilmesinin en temel koşullarından biri, iyi ya da kötü olsun ilgili yatkınlıkları ve eylemleri sergilemenin kişide bir alışkanlığa dönüşmesidir. Başka türlü söylersek, herhangi bir birey, örneğin, cömertliğe yahut cimriliğe dair bir yatkınlığı kendisinde bir kere hissetmiş ve bir kereye mahsus cömertçe ya da cimrice davranmış diye erdemli veya erdemsiz sıfatını hak etmez. Söz konusu sıfatı taşıyabilmek için pek çok kez aynı yatkınlığı kendisinde görmüş, pek çok kez cömertçe ya da cimrice davranmış ve bunun neticesinde de o yatkınlık ve eylem kendisinde bir alışkanlığa dönüşmüş olmalıdır. Peki, birey herhangi bir alışkanlığı nasıl elde edebilir? Bu soruya İslam ahlak düşünürlerinin yanıtı eğitim, örneklik ve kontrol olmuştur.⁶³⁸ İnsan, küçük yaşlarından itibaren aldığı iyi ahlak eğitimi, önünde bulduğu iyi ahlakî rehberler ve o rehberlerin kontrolü sayesinde iyi eylemler sergilemeye yönelik bir alışkanlık, kalıcı yatkınlık elde eder ve böylelikle de iyi huylu yani erdemli olur. Tam tersine, iyi bir ahlakî eğitim alamadığında, önünde iyi rehberler bulamadığında ve o rehberlerce gerektiği gibi kontrol edilemediğinde de kötü eylemler sergilemeye yönelik bir alışkanlık, kalıcı yatkınlık elde eder ve böylelikle de kötü huylu yani erdemsiz olur.

Bireyin elde etmesi arzulanan iyi karakter özellikleri yani erdemler, insan türünün sahip olduğu yetilere göre farklı şekillerde tasnif edilmiştir. İnsan ise tür olarak en temelde bir düşünce, duygu ve arzu var-

638 Ahlak-alışkanlık ilişkisine dair bk. İbn Miskeveyh, *Ahlâkî Olgunlaştırma*, 36-40; Tüsi, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 81-88.

lığı kabul edilmektedir. Buna göre; bizlerde düşüncelerimizden sorumlu “akıl”, duygularımızdan sorumlu “öfke” ve arzularımızdan sorumlu “şehvet” olmak üzere üç aslı yeti bulunmaktadır. Nitekim insana mahsus erdemler de bireyin düşüncelerini, duygu dünyasını ve arzularını düzenleyen erdemler şeklinde üç ayrı gruba ayrılmaktadır. Hikmet, zihin açıklığı, anlayış düzgünlüğü, zekilik, kuvvetli hafıza gibi erdemler akıl yetisine özgü iyi karakter özellikleridir ve bireye daha dengeli bir düşünce dünyasına sahip olma imkânı sunarlar. Cesaret, yüce ruhluluk, sabır, soğukkanlılık, yumuşak huyluluk, tevazu, gayret, tahammül gibi erdemler öfke yetisine özgü iyi karakter özellikleridir ve bireye daha dengeli bir duygu dünyasına sahip olma imkânı sunarlar. İffet, arzuları kontrol, sebat, kanaat, vakar, uyumluluk, verâ gibi erdemler şehvet yetisine özgü iyi karakter özellikleridir ve bireye daha dengeli bir arzu dünyasına sahip olma imkânı sunarlar. Birey, ilgili yetilere mahsus tüm bu erdemleri elde ettiğinde ise iç dünyası bütünüyle dengeye kavuşur; düşünce, duygu ve arzuları birbiriyle uyumlu olur. İslam düşünürleri bu içsel denge ve uyum durumunu adalet, böyle bir duruma erişebilen bireyleri de hakiki anlamda adil olarak isimlendirmektedir. Yine onlara göre, gerçek manada adil olanlar aynı zamanda dost canlısı, vefalı, sevgisi bol, başkaları ile münasebeti iyi, iyiliğe misliyle karşılık veren, dürüst, merhametli, akrabalarını gözeten, tevekkül sahibi ve Hakk’a karşı kulluğu tam bireyler haline gelirler.⁶³⁹

B. Erdemin Ahlakî Yetkinlikteki Rolü

İslam ahlak düşünürleri, insan yaşamının nihai amacını dünya ve ahiret mutluluğu şeklinde belirlemişlerdir. Nitekim insanın erdemlere sahip olmasının da gayesi aynıdır. Bu bakımdan erdemler her iki mutluluk

639 Taşkoprîzâde Ahmed Efendi, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 64-104.

türünün birer aracı sayılmaktadır.⁶⁴⁰ Fakat bu araçlar mutluluk için kimi düşünürlere göre hem gerekli hem de yeterli iken, kimilerine göre gerekli ise de yeterli değildir. Şöyle ki; erdemleri insanın nihai gayesi için gerekli ve yeterli görenler açısından dünya hayatında elde edilecek erdemler bireylere “erdemli” sıfatını ve bu sıfat da dünya mutluluğunu kazandırır. Yukarıda adalet hakkındaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, dünyevî mutluluğu garanti eden erdemlilik, aynı zamanda Hakk’a karşı tam bir kulluğu da içermektedir. Dolayısıyla erdemler vasıtasıyla bu dünyada mutluluğa erişebilen birey, öldükten sonra da bu kez kalıcı, ebedî mutluluğa erişme fırsatını yakalamaktadır.

Öte yandan, erdemleri insanın nihai gayesi için gerekli fakat yetersiz görenler açısından bakıldığında insan yaşamına erdemler yanında “dışsal” birtakım başka iyiler de eşlik etmelidir. Bu dışsal iyiler sağlık, aile, maddi imkân gibi dünyevî bazı niteliklerdir. Birey, asgari düzeyde sağlıklı bir bedene, çekirdek yahut geniş bir aileye, kendisine onurlu bir yaşam sağlayabilecek düzeyde maddi bir servete ve dar veya kalabalık bir sosyal çevreye sahip olmadan bu dünyada mutlu olabilmesi pek mümkün değildir. Bunun temel nedeni ise erdemli sayılabilecek bir yaşamın da esasında yine sağlığı, aileyi, asgari maddi imkânı ve sosyal çevreyi gerekli kılmasıdır. O bakımdan, erdem ve asgari düzeyde “dışsal iyiler” ile birlikte insan bu dünyada mutluluğu elde edebilir. Ahiret mutluluğunu dünyevî mutluluk koşuluna bağlama açısından ise önceki yaklaşımla bunun arasında bir fark bulunmamaktadır. Diğer bir deyişle, Hakk’a karşı tam bir kulluğu da içeren erdemlilik ve bu erdemliliğe

640 İslam düşünürlerinin mutluluk çeşitlerine ve erdem-mutluluk ilişkisine dair görüşleri için bk. Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 84-108.

ilave asgari düzeyde dışsal iyiler aracılığıyla bu dünyada mutluluğu elde edebilen bir kimse, öldükten sonra da bu kez ebedî mutluluğu elde edebilecektir.⁶⁴¹

İnsanı nihâî gayesi olan mutluluğa eriştirecek araçların erdemler şeklinde belirlenmesi hatıra şu soruyu getirmektedir: Erdemlerin tamamı, birer araç olmak bakımından aynı değere ve öneme mi sahiptir? Ahlak üzerine kaleme alınan metinler erdemlerin değer bakımından eşit sayılsa da önem bakımından farklılaştıklarını ortaya koymaktadır. Başka bir deyişle, her erdem bireyler için değerli olsa da içlerinden bazıları farklı nedenler dolayısıyla ön plana çıkmakta ve ahlakî yaşamın gereği gibi sürebilmesi için diğerlerinden daha önemli kabul edilmektedir. Bahsi edilen bu önem farklılaşmasında ise din, ırk, coğrafya, toplum, kültür, sosyal statü, yaş ve mali durumun birer ayırt edici faktör olarak sunulması söz konusudur.

2. Erdemlerin Göreceliği

İnsan türünü diğer canlılardan ayıran en başat özelliklerden birinin “erdemlilik” olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü erdemler ancak bilincin eşlik ettiği bir irade ve seçimle var olabilirler. O bakımdan da erdemli olmak yalnızca insan türüne mahsus bir ayrıcalıktır. Fakat her ne kadar erdemlilik tür düzeyinde bizlerin ortak özelliği olsa da yine de değişik dinden, ırktan, coğrafyadan, kültürden ve toplumdan insan fertleri arasında erdemlere dair birtakım farklılaşmalardan bahsedebilmekteyiz. Bu da erdemlerin göreceliği şeklinde bir olguyu karşımıza çıkarmaktadır.

641 Erdemlerin ve erdemler dışındaki faktörlerin mutlulukla ilişkisine dair bk. İbrahim Aksu, “Erdem Mutluluk İçin Yeterli Midir? Râğb el-İsfahânî’de Dışsal İyiler Problemi”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 42 (Eylül 2020), 12-33.

Erdemlerdeki göreceliliği, diğer bir ifadeyle bireylerin taşıdıkları değişik kimliklere göre erdemlere yaklaşımlarında ortaya çıkan farklılaşmayı önce toplumlar arası düzeyde ele alacak ve sonrasında da aynı toplum içerisinde erdemlerin nasıl değişiklik gösterebildiğine işaret edeceğiz.

A. Erdemlerin Toplumlar Arası Değişimi

Farklı toplumlardan bahsettiğimizde bununla din, dil, ırk yahut kültür itibariyle birbirinden çok büyük oranda ayrışan insan gruplarını kastettiğimizi en baştan belirtmemiz gerekmektedir. Zikredilen açılardan birbirinden bu denli ayrışan toplumlar, ürettikleri düşünce gelenekleri içerisinde ahlaka verdikleri yer bakımından da farklılaşmaktadır. Onlardan her birinin ahlakî fikir ve eylemlerinin hem içeriğini hem de sınırlarını belirleyen aslı nitelikler, temel kabuller ve merkezî bakış açıları ayrı ayrıdır. Nitekim o ayrılıklar neticesinde, erdeme yönelik yaklaşımlarında da değişiklikler karşımıza çıkmaktadır. İlgili yaklaşımlarda dikkat çekmek istediğimiz husus ise, her düşünce geleneğinde erdemlerin hemen tamamı önemli görülse de içlerinden bazılarının daha öncelikli kabul edilmesidir. Konu bağlamındaki örnekleri Çin, Hint ve İslam düşüncesinden verebiliriz.

Antik Çin düşüncesinin en önde gelen ismi kabul edilen Konfüçyus'un (M.Ö. 551- 479) erdemlere dair görüşlerinin merkezinde rén yer almaktadır. Konfüçyus'ta rén "evladın (ebeveynine karşı) hürmeti/sevgisi" anlamına gelen bir erdemdir ve de bütün bir toplumsal yaşamın temelidir. O, tüm diğer erdemlere giden yol odur. Diğer erdemlerin tamamı, bir kaynak sayılabilecek bu rén erdeminden meydana gelmektedir ve

esasında onun ufak değişikliklere uğramış görünümünden başka bir şey değildir. Ren erdemine yönelik aynı yaklaşımın bugün çağdaş Çin düşüncesinde de sürdürüldüğü kaydedilmektedir.⁶⁴²

Antik Hint düşüncesine geldiğimizde, bireysel ve toplumsal ahlakın merkezine yerleştirilen erdemlerin değişmesi söz konusudur. Bu hususta müracaat edebileceğimiz kaynaklardan biri, antik Hint düşünce dünyasını yansıtan en önemli metinlerden olan *Upanishadlar*dır. Bu metni incelediğimizde, ideal ahlakî yaşama en temelde şu iki erdem varlık kazandırdığı anlaşılmaktadır: Tapas ve Nyâsa. Tapas (riyazet), “kişinin kendi iç düşmanı ile mücadelesi”ni ve nyâsa (feragat) da “kişinin kendi iç düşmanına karşı zaferi”ni ifade etmektedir. Geriye kalan tüm erdemler ise bunların farklı tezahürlerinden ibarettir.⁶⁴³

İslam düşüncesine baktığımızda, ahlak üzerine bilimsel bilgi üreten farklı disiplinlerin kendi bakış açılarına göre değişik erdem tasnifleri teklif ettiklerini görmekteyiz. Bununla birlikte, bu düşüncenin aslı kaynağı olan Kur’an-ı Kerim, erdemler arasında en temel olanlarının belirlenmesinde bize kayda değer bir başlangıç noktası sunmaktadır. Şöyle ki; “Kur’an’da hayır ve şerri toptan ifade eden ayet”⁶⁴⁴ diye de nitelendirilen Nahl suresinin 90. ayeti esas alındığında, söz konusu ayetten hareketle bizler adalet, muavenet/yardımlaşma, iffet ve merhametten oluşan dört erdemi -genel olarak- İslam düşüncesinin temel/önde gelen

642 Teitaro Suzuki, “A Brief History of Early Chinese Philosophy. Ethics”, *The Monist* 18/2 (April, 1908), 244-245; Chenyang Li, “Shifting Perspectives: Filial Morality Revisited”, *Philosophy East and West* 47/2 (April, 1997), 218; Jiyuan Yu, “Virtue: Confucius and Aristotle”, *Philosophy East and West* 48/2 (April, 1998), 333-335; Ranjoo Seodu Herr, “Is Confucianism Compatible with Care Ethics? A Critique”, *Philosophy East and West* 53/4 (October, 2003), 485; Qingping Liu, “Filiality versus Sociality and Individuality: On Confucianism as ‘Consanguinitism’”, *Philosophy East and West* 53/2 (April, 2003), 236; Lihong Shi, “‘Little Quilted Vests to Warm Parents’ Hearts’: Redefining the Gendered Practice of Filial Piety in Rural North-Eastern China”, *The China Quarterly* 198 (June, 2009), 349.

643 Paul Deussen, *The Philosophy of Upanishads*, İng. çev. A.S. Geden (Edinburgh: T&T Clark, 1906), 366-367; Aksu, *Farabi’de Temel Erdemler*, 21, dp. 17.

644 Cafer Sadık Yaran, *İslam’da Ahlak’ın Şartı Kaç* (İstanbul: Elif Yayınları, 2012), 118.

erdemleri şeklinde sunabiliriz. Bu yaklaşıma paralel biçimde de diğer erdemleri bunların kapsamına giren, bunlarla irtibatlandırılacak ikincil erdemler olarak değerlendirebiliriz.⁶⁴⁵

Kaydetmiş olduğumuz örnekler, erdemlerin öncelik sıralamasının toplumdaki topluma değiştiğinin bir göstergesidir. Ancak erdemlerdeki bu görecelik, yalnızca bir toplumdaki diğerine geçildiğinde karşımıza çıkmamaktadır. Aksine, erdemler farklı nedenlerden ötürü aynı toplum içinde de yeniden bir öncelik-sonralık ilişkisi içerisinde dahil edilmektedir.

B. Erdemlerin Toplum İçi Değişimi

Erdemlerin insanın nihai gayesi kabul edilen mutluluk için birer araç olduklarını daha önce ifade etmiştik. İslam düşünürleri bu araçların kullanımları yani erdemlerin elde edilmesi ile bireylerin sahip oldukları toplumsal statü arasında irtibat kurmuşlardır. Çünkü bizler gerek bedenimizi gerekse ruhumuzu besleyip geliştirebilmek için kaçınılmaz biçimde hemcinslerimize ve onlarla bir araya gelip bir toplum oluşturmaya muhtacız. Toplum oluşturma ve toplumsallaşma ise yine kaçınılmaz biçimde o toplumdaki herkese belirli bir yer tayin etmeyi gerektirmektedir. Bizler hem kendimizin hem de içinde yaşadığımız toplumun gelişmesine sunacağımız katkıyı işte bu bize tayin edilen yere/statüye göre sağlamak durumundayız. Her bir toplumsal konumun kişiye yüklediği sorumluluklar ve verdiği haklar farklı olduğundan, herkesin iyi birer “vatandaş” olmasını sağlayacak araçlar, iyi karakter nitelikleri yani erdemler de farklı olacaktır.

645 Yaran, *İslam'da Ahlak'ın Şartı Kaç*, 114-120. Yine Kur'an-ı Kerim'i merkeze almak suretiyle İslam düşüncesinin temel erdemlerini tespit eden ancak ilgili erdemlere ilişkin listeyi daha geniş tutan bir başka inceleme için bk. Recep Alpyagil, “Virtue in Islam”, *The Handbook of Virtue Ethics*, ed. Stan van Hooff (Bristol: Acumen, 2014), 318-326.

Klasik düşünce geleneğinde toplumsal konum itibariyle erdemlere ilişkin ilk ayrışma yönetenler ile yönetilenler arasında ortaya çıkmaktadır. Nasıl ki yönetme ve yönetilme birbirinden nitelik olarak ayrı iki toplumsal görev ve eylem biçimi ise, buna uygun şekilde her ikisi için tayin edilecek erdemler de ayrı olmak durumundadır.⁶⁴⁶ Örneğin kimi düşünürlerce yiğitlik, cömertlik, vefa, yumuşak huyluluk, tevazu hükümdarlar için olmazsa olmaz kabul edilirken, kanaat ise hükümdara çok da uygun olmayan bir erdem sayılmıştır. Yine bu bağlamda açgözlülük ve kötü niyetlilik yalnızca hükümdar dışındakiler için kötü görülürken; yalan, merhametsizlik, vefasızlık gibi nitelikler ise hükümdarlar için diğerlerine nispetle daha çirkin karakter özellikleri sayılmıştır.⁶⁴⁷

Erdemler yalnızca yöneten ve yönetilen kategorilerine göre değil aynı zamanda mensup olunan toplumsal sınıfa göre de birbirinden ayrışabilmektedir. Modern öncesi dönemde temel toplumsal sınıflar -ana hatlarıyla- yöneticiler, ilim adamları, tacirler ve çiftçilerden oluşmaktadır. Her bir toplumsal sınıf için belirlenen birincil erdemler ise teorik olarak şöyle bir tablo sergilemektedir: Yöneticilerin erdemi en temelde siyasi görüş alışverişinde bulunmak ve bu hususta ilgililerle yardımlaşmaktır. Bunun yanında hükümdarlar için olmazsa olmaz diğer erdemler adalet, doğruluk ve çalışkanlık iken uzak durulacak nitelikler de öfke, züht, yalancılıktır. İlim ehlinin en temel erdemi Yaratıcıya, aleme ve insana dair hakikatleri içeren gerçek hikmete erişme hususunda yardımlaşmak ve erişilen hikmeti paylaşmaktır. Ayrıca bu sınıf için rızkın helal olmasına dikkat etmek elzem iken hırs ise kaçınılacak bir niteliktir. Tüccarların en temel erdemi ticari alışverişlerde birbirleri ile yardımlaşmak iken çiftçilikle uğraşanların en temel erdemi de ziraata dair konularda

646 Yöneten ile yönetilenin erdemlerinde farklılığın kaçılmaz oluşu hususunda bk. Aristoteles, *Politika*, çev. Özgüç Orhan (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 3. Baskı, 2021), 189, 1260a2-9.

647 Yahyâ b. 'Adî, *Tehzibu'l-ahlâk (Ahlak Eğitimi)*, çev. Harun Kuşlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 26-44.

başkaları ile yardımlaşmaktır. Böylelikle tüm sınıflar kendi erdemlerini gerçekleştirmek suretiyle toplumun kalkınmasına hizmet etmiş olurlar.⁶⁴⁸

İnsanların sahip olması beklenen erdemlere dair ideal bir çerçeve çizilirken bireylerin yaşlarının ve mali durumlarının da dikkate alındığı görülmektedir. Buna göre; gençlerin öncelikle edebe, yaşlıların da arzu-larını kontrol altına almaya yani iffete önem vermeleri gerekmektedir. Zenginlerin en temel erdemi cömertlik iken en temel erdemsizlikleri ise cimriliktir. Öte yandan fakirler de kibirden uzak durmalıdır. Dola-yısıyla onlar için ilk sıradaki erdem de tevazu olması gerektiğini söyleyebiliriz.⁶⁴⁹

Buraya kadar kaydettiğimiz satırlarda bireyler için öncelikli kabul edilen erdemlerin onların siyasal konumlarına, sosyal statülerine, yaş-larına ve maddi servetlerinin büyüklüğüne göre değişebildiğine işaret ettik. Ancak tam bu noktada dikkate değer bir sorunun yanıtına ihtiyaç duyulmaktadır: Erdemler cinsiyete göre de değişmekte midir? Böyle-si bir sorunun önemi, kadınlık ve erkeklığın insanoğlu için geçerli en temel kategorik ayırım olmasından kaynaklanmaktadır. Dahası, ilgili ayırımın kaynağı biyolojiktir yani doğaldır; aksine siyasal konum, sosyal statü, yaş ve maddi servet bakımından yapılan ayrımlar gibi insan kay-naklı yani yapay değildir. Şu hâlde, acaba, yapay kategorilere göre fark-lılaştığını yukarıda gördüğümüz erdemlerin doğal bir kategoriye göre yani cinsiyete göre farklılaşmasından da bahsedebilir miyiz?

648 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, sdl. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 448; Orhan Keskintaş, *Adalet, Ahlâk ve Nizam: Osmanlı Siyasetnameleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 220.

649 Keskintaş, *Adalet, Ahlâk ve Nizam: Osmanlı Siyasetnameleri*, 220.

3. Kadın ve Erkeğin Temel Erdemleri

A. İslam Öncesi Düşünce Geleneklerindeki Yaklaşımlar

Düşünce tarihinde biyolojik farklılığın erdemler konusunda herhangi bir ayrışma doğurmadığını düşünenler olduğu gibi, tam aksine, cinsiyet farklılığının bireylerin sahip olabilecekleri erdemleri yahut da sahip olması istenen ideal erdemleri belirlediğini ileri sürenler de bulunmaktadır. Söz konusu iki bakış açısından ilkini temellendiren ana argüman şudur: Kadın ve erkek arasında her ne kadar bedensel/biyolojik farklılıklar bulunsa da her iki cinsiyet de aynı tür ruha sahiptir. Diğer bir ifadeyle, ruh cinsiyetsizdir ve erdem denilen karakter özellikleri de insanın yalnızca ruhunun elde edebildiği ya da edemediği niteliklerdir. Bunların bedenle bir ilişkisinden bahsedilemez. Buna karşıt olan ikinci bakış açısı ise cinsiyetler arasında biyolojik ayrışma yanında ruhsal bir ayrışmadan da bahsedilebileceğini öne sürmektedir. Dahası, erdemleri ruh yanında bedenle de irtibatlandırmaktadır. Buna göre; insan ruhunun sahip olduğu en temel özellik olan düşünme yetisi erkekte kuvvetli ve olması gerektiği şekilde işlerken, kadında ise -en iyi ihtimalle- erkekten daha düşük seviyede işlemektedir. Öte yandan, kadının ise duygu üreten yetileri daha kuvvetlidir ve o nedenle de kadınların duygusal yönü daha ağır basmaktadır. Ruh yetilerinin işleyişindeki bu güç dağılımı da -doğal olarak- erdemlere etki etmektedir. Ayrıca, yine bu bağlamda beden bakımından erkeğin kadından güçlü olması da benzer şekilde cinsiyetler arasında erdeme sahiplikte farklılık meydana getirmektedir.⁶⁵⁰

650 Burada ana hatlarıyla ortaya koyduğumuz ve ilki Platon, ikincisi de Aristoteles tarafından temsil edilen bu iki yaklaşıma dair bk. Nicholas D. Smith, "Kadınların Doğası Hakkında: Platon ve Aristoteles", çev. Aylin Çankaya, *Özne: Felsefe ve Bilim Yazıları* 10/18 (Bahar, 2013), 85-96.

Böylesi bir tablodan çıkan sonucu örnekler üzerinden daha da netleştirebilmek mümkündür. Birinci yaklaşıma göre iyi insan olmak bakımından erkek ve kadın arasında fark yoktur. Dolayısıyla, iyi insan olmanın aracı olan erdemlerin peşinde koşmaya yönelik yatkınlık bakımından da cinsiyetler birbirinden ayrıılmaz. Öyleyse iffet, hikmet, sabır, sükunet, adalet, tevazu vb. erdemler erkek için ne kadar geçerli ve gerekli ise aynı şekilde kadın için de o derece geçerli ve gereklidir.⁶⁵¹

İkinci yaklaşıma gelince, burada da erkek ve kadının her ikisinin de erdemden bir pay alması söz konusudur. Bununla birlikte, herkesin aldığı pay aynı ölçüde ve şekilde olmayacaktır. Örneğin erkeğin adaleti ile kadının adaleti, erkeğin cesareti ile kadının cesareti ve erkeğin iffeti ile kadının iffeti aynı değildir. Çünkü eğer bir erkek kadının sahip olabileceği bir cesarete sahip olursa korkak görülebilir ve benzer biçimde kadın da ancak bir erkeğe yakıştırılabilecek bir terbiyeye sahip olursa bu kez de o geveze görülebilir. Yine örneğin erkekler ruhsal ve bedenî yapılarına uygun olarak cesaret, hikmet ve yönetme erdeminden daha yüksek bir pay alabilirken ve alması gerekirken; kadınların iffet, itaat, korku ve sükunet gibi karakter niteliklerinden alabildiği ve alması gerektiği pay görece daha yüksektir.⁶⁵²

651 Melike Molacı (haz. ve çev.), *Musonius Rufus'tan Kalanlar: Konuşmalar-Fragmanlar-Mektuplar* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2021), 22-24.

Erkek ve kadının aynı erdemlere sahip olabileceği hususunda ayrıca bk. Platon, "Menon", *Diyaloglar I*, çev. Teoman Aktürel (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2. Baskı, 1989), 151-152, 72b-73b; Richard Sorabji, *The Philosophy of Commentators, 200-600 AD, A Sourcebook, Volume 1: Psychology (with Ethics and Religion)* (Ithaca: Cornell University Press, 2005), 343-344; Pseudo-Aristoteles, *Oikonomika: Antik Dönemde Ekonomi Kavramı Üzerine I (Genel Değerlendirme)*, çev. ve değerlendirme: Burak Takmer (İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2016), 358.

652 Platon, "Menon", 150-151, 72a; Aristoteles, *Politika*, 190, 265, 1260a14-31, 1277b16-27; Pseudo-Aristoteles, *Oikonomika: Antik Dönemde Ekonomi Kavramı Üzerine I (Genel Değerlendirme)*, 367-368; Musa Duman, *Özgürlüğün Anlamı: Felsefi Bir Soruşturma* (İstanbul: Küre Yayınları, 2021), 83; Laura K. McClure, *Klasik Antikitede Kadınlar*, çev. Gülşah Günata (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2023), 129; Hatice Nur Erkızan, "Erkek-Merkezcilikten (Androcentrism) İnsan-Merkezciliğe Yolculuk (Anthropocentrism): Antik Felsefe ve Cinsiyet Üzerine (Pre-Sokratikler)", *Özne: Felsefe ve Bilim Yazıları* 18 (Bahar, 2013), 17.

İslam öncesi klasik düşünce tarihinde cinsiyetin erdeme etkisine ilişkin bu her iki görüşe de ana hatlarıyla değindikten sonra şimdi üzerinde duracağımız asıl soruya gelebiliriz: İslam ahlak düşüncesi tarihine baktığımızda cinsiyet-erdem ilişkisi açısından önümüzde nasıl bir tablo belirmektedir?

B. İslam Düşünce Geleneğindeki Yaklaşımlar

Cinsiyet-erdem ilişkisine ilişkin yukarıda çizilen tablonun benzerini İslam ahlak düşüncesinde de görebilmekteyiz. Nitekim ahlak metinlerine baktığımızda bir yanda kadının da erkeğin de aynı erdemlere aynı derecede sahip olabileceğini ya da olamayacağını öne süren bir görüşle; diğer yanda da kadın ve erkeğin elde etmeleri gereken erdemlerin farklılaştığını iddia eden bir görüşle karşılaşmaktayız. Şimdi konuyu biraz daha detaylandırabiliriz.

Erdemleri “kadının erdemleri” ve “erkeğin erdemleri” şeklinde ikiye ayıran düşünürler arasında söz konusu ayrımın ne derece keskinleştirilmesi gerektiği ve erdem grupları için çizilen sınırların herhangi bir geçirgenliği kabul edip etmeyeceği konusunda tam bir mutabakat bulunmamaktadır. Zira bazılarına göre her iki cinsiyet için belirlenen erdemler birbirinden neredeyse bütünüyle farklıdır ve bunlar arasında geçirgenlik yoktur. Öyle ki, biri için erdem olan diğeri için erdemsizlik kabul edilebilmektedir. Örneğin; cimrilik, saflık, korkaklık kadın için bir erdem iken erkek için değildir. Buna mukabil yiğitlik, cömertlik ve zekâ da erkek için erdem iken kadın için değildir.⁶⁵³

653 Bu yaklaşıma dair açıklamalar için bk. Râgıb el-İsfahâni, *Erdemli Yol*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Baskı, 2010), 119; Müellifi Meçhul, *Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudiyye*, Metin ve Çeviri: Kübra Bilgin Tiryaki (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 48; Müşir Nusret Paşa, *Nusretu'l-Hamid*, haz. Ali Adem Yörük (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 77.

Zikredilen yaklaşımın her düşünürce paylaşılmadığını, herkesin böylesine katı bir tutumu benimsemediğini, onun yerine erdemlerin arasını “kadın için daha uygun” ve “erkek için daha uygun” şeklinde ayıran isimlerin de bulunduğunu belirtmek gerekmektedir. Böylesi isimlerden bazılarına göre, örneğin iffet, zeka ve haya herkes için gerekli ise de kadınlar için olmazsa olmazdır.⁶⁵⁴ Yine bazılarına göre ise burada sayılan erdemler içerisinde kadın için yalnızca iffetin varlığı kaçınılmazdır.⁶⁵⁵ Öte yandan benzer bir zorunluluk da bu kez hamiyet yani namusu koruma isimli erdemi elde etmek bakımından erkekler için söz konusudur. Erkekler, hane halkının mahremiyetini muhafaza edebilmek ve dini değerleri töhmetten kurtarabilmek için bu erdeme mutlak surette sahip olmalıdır.⁶⁵⁶ Yine hamiyet gibi cesaret ve onun yanında, her bakımından değilse de en azından askerî koşullar gündeme geldiğinde sabır da öncelikle erkekler için gündeme gelen temel bir erdemdir.⁶⁵⁷

Ahlak metinlerinde, erdemlerin cinsiyete göre farklılaştığını savunan yaklaşımın tersine kadın yahut erkek olmanın erdemlerin elde edilmesinde yahut önceliklendirilmesinde herhangi bir etkisinin bulunmadığını düşünenlere de rastlamak mümkündür. Bu bakış açısının izlerini sürebileceğimiz kaynakların başında, ideal ahlakî yaşamı dört temel erdem üzerine inşa eden düşünürler gelmektedir. Onlara göre; insanın üç aslî yetisi ve bu yetilerin gerektiği gibi işlemesi ile ortaya çıkan dört farklı karakter mükemmelliği bulunmaktadır. Yetiler akıl, öfke ve arzu

654 Alâüddin el-Kâzerûnî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, nşr. Mehmet Aktaş, çev. Mehmet Demir ve Güvenç Şensoy (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 142; Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 188; İsmail Müfid İstanbulî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, nşr. ve çev. Selime Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 156.

655 İbn Sinâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), II/199; Keskintaş, *Adalet, Ahlâk ve Nizam: Osmanlı Siyasetnameleri*, 220.

656 Müellifi Meçhul, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 62; Kâzerûnî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 58; Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 76.

657 Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, tsh. M. Kürşat Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 4. Baskı, 2011), 153, 177-178; Keskintaş, *Adalet, Ahlâk ve Nizam: Osmanlı Siyasetnameleri*, 220.

yetileridir. Bunlar sırasıyla insanın düşünce, duygu ve arzu ihtiyaçlarını karşılamakla yükümlüdür. İnsan, akıl yetisi olması gerektiği şekilde yani mutedil biçimde çalışırsa hikmet erdemini; öfke yetisi gerektiği biçimde çalışırsa yiğitlik erdemini; arzu yetisi gerektiği şekilde çalışırsa iffet erdemini elde eder. Tüm bu üç erdem birlikte var olduğunda ise onda adalet isimli dördüncü erdem oluşur ve kişinin karakteri bütünüyle dengeli bir hale gelir.⁶⁵⁸ İlgili düşünürlerin bu temel erdemlere ve onlarla irtibatlı bulunan diğerlerine dair açıklamalarına bakıldığında herhangi bir cinsiyet vurgusu göze çarpmamaktadır. Zira erdemler kadın yahut erkeğe değil bunun yerine insan türüne mahsus manevî bir cevher olan ve bizim burada ruh diye isimlendirdiğimiz insanî nefse ait nitelikler olarak kabul edilmektedir.⁶⁵⁹

Erdemleri cinsiyete dayalı bir ayırım gözetmeksizin ele alan eserler yalnızca temel erdem fikrinin işlendiği çalışmalardan ibaret değildir. Bunlar yanında, kadın ve erkeğin evlilik akdiyle inşa edecekleri aile kurumunu ve bu kurumun parçası olacak aile fertlerinin hak ve sorumluluklarını inceleyen klasik ev idaresi (tedbir-i menzil) eserlerinde de erdemlerin cinsiyete göre değişmediği düşüncesine rastlamaktayız. Şöyle ki; kadın ve erkek birlikteliğinin olması gerektiği şekilde sürdürülebilmesi her ikisinin de benzer olumlu karakter özellikleri taşımalarına bağlıdır. Diğer bir deyişle, ikisi de iyi olmalıdır. Kadını iyi yapan en temel nitelikler zekâ, iffet ve adalet olduğundan ötürü, bunların aynısına erkek de sahip olmak zorundadır. Zira taraflar aynı erdemleri aynı derecede taşımadıkları sürece anlaşamazlar ve bu da evlilik birlikteliğini bitirir.⁶⁶⁰

658 İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, 22-23; Tüsi, *Ahlâk-ı Nâsrî*, 89-90.

659 İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, 22-30; Tüsi, *Ahlâk-ı Nâsrî*, 89-97.

660 Simon Swain, *Româdan İslamâ Ekonomî, Aile ve Toplum*, çev. Yusuf Sami Kamadan (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022), 33 (p. 94-96), 403.

Bu noktada, erdemlere cinsiyet merkezli yaklaşan hemen her düşünürün ısrarla kadına ait kabul ettiği iffet erdemine bunun tam aksine cinsiyetten bağımsız bir anlam çerçevesi çizen düşünürlere de işaret edilmelidir. Söz konusu düşünürlere iffeti hayvanî hazlara gem vurmak ve kendine hâkim olmak şeklinde anlamakta ve de beden yanında kalbin, elin, dilin, kulağın ve gözün iffetinden bahsetmektedir. Dahası, böylesi bir iffetin bireyi diğer erdemlere ulaştıran bir vasıta görevi göreceği belirtilmektedir.⁶⁶¹ Açıktır ki, böylesi bir anlam ile çevrelenen iffetin yalnızca kadına hasredilmesi mümkün değildir. Ayrıca, bu türden bir bakış açısı Kur'an-ı Kerim'in ve hadislerin iffeti her iki cinsiyete birden sorumluluk olarak yükleyen yaklaşımına da tastamam uymaktadır.⁶⁶²

Son olarak, erdemlerle cinsiyet arasında farklı şekillerde irtibat kuran bu yaklaşımların dayanak noktalarına da değinmek gerekmektedir. Bu dayanak noktalarını kadın ve erkeğin hem tabiatına hem de toplum içerisindeki rollerine ilişkin kabuller oluşturmaktadır. Cinsiyetler arasında tabiat esaslı ayırım için cesaret, sabır ve iffet örneklerini verebiliriz. Erkek kadına nispetle beden ve ruhen daha kuvvetli görüldüğünden, cesaret ve sabır gibi çok büyük oranda savaşta kahramanlıklarla irtibatlandırılan erdemler daha çok erkeğe yakıştırılmıştır. Ne var ki, bu erdemlerin anlam alanı savaş ve savaşla ilişkilendirilebilecek durumları aşacak şekilde genişletildiği anda, onlara sahip olmak noktasında kadın ve erkek ayrımı da ortadan kaldırılmıştır.⁶⁶³

661 İsfahânî, *Erdemli Yol*, 237-238; Muhammed Âbid el-Cabirî, *Arap Ahlakî Akli*, çev. Muhammet Çelik (İstanbul: Mana Yayınları, 2. Baskı, 2016), 668.

662 Emine Taşçı Yıldırım, "Antik Yunan'dan İslam Düşüncesine: Ölçülülük/İffet Erdemi Merkezli Bir Karşılaştırma", *Bilimname* 38 (2019/2), 392-393.

663 İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, 153, 177-180.

Yine benzer biçimde, erkeğin aksine kadını akıl yürütme bakımından zayıf tabiatlı fakat arzu ve öfkesinin peşinden gitmeye ise daha meyyal kabul edenler, kadın için iffet erdemini olmaza olmaz görmüştür.⁶⁶⁴ Buna karşılık, yukarıda da görüldüğü üzere, iffeti insanın her türden beşerî arzularını dengede tutması olarak anlayan pek çok isim ise iffet yahut başka bir erdem için özel bir cinsiyet vurgusu yapma ihtiyacı hissetmemiştir.⁶⁶⁵

Söylenenlere ilave olarak burada şu önemli husus da kaydedilmelidir: Esasında kadında merhamet ve şefkatin, erkekte ise öfke ve şiddetin daha baskın olduğunu ileri sürmekle birlikte buradan hareketle erdemlerde cinsiyet merkezli bir ayrıma gitmeyen düşünürler de bulunmaktadır. Onlara göre bunun sebebi, her iki cinsiyete mensup bireylerde de karşı tarafın temel karakter özelliklerini görebilmenin her zaman mümkün olmasıdır.⁶⁶⁶

Kadın ve erkeğin tabiatına ilişkin değerlendirmeler yanında onlara toplum içerisinde tayin edilen sosyal roller de her iki cinsiyete atfedilecek erdemler üzerinde etkili olabilmektedir. Nitekim, toplum için ideal olan iyi yaşama dair herhangi bir tasavvur oluşturulduğunda, bu tasavvurun gerçekliğe kavuşabilmesi için önce toplumsal sınıflar, akabinde bu sınıflara kimlerin mensup olabileceği ve son olarak da her bir sınıfa mensup olanların kendi rollerini iyi icra edebilmek için hangi erdemleri öncelikli olarak elde etmeleri gerektiği belirlenmektedir.⁶⁶⁷ Örneğin, aile birliğinin sağlıklı biçimde devam etmesi için kadın ve erkeğin benzer erdemleri benzer şekilde kazanması gerektiğini dile getiren dü-

664 İbn Sînâ, *Kitâbuş-Şifâ: Metafizik*, II/197 (p. 928), 199 (p. 932).

665 Swain, *Roma'dan İslam'a Ekonomi, Aile ve Toplum*, 33 (p. 94-96), 403; İsfahâni, *Erdemli Yol*, 237-238; Cabiri, *Arap Ahlakı Aklı*, 668.

666 Mehmet Kasım Özgen, *Mutluluk: Mutluluk Felsefeleri ve Farabi'nin Mutluluk Anlayışı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 447-448.

667 Keskintaş, *Adalet, Ahlâk ve Nizam: Osmanlı Siyasetnameleri*, 216-217, 220.

şünürler, mesele bir toplumsal statü olarak hane/aile idareciliğine geldiğinde, yerine getirecekleri roller gereği kadınların erkeklerden daha fazla erdem elde etmeleri gerektiğini ifade etmektedir. Öyle ki, bir aileyi idare etmek büyük bir sorumluluk olduğundan ve bu sorumluluk da kadının üzerine yüklendiğinden ötürü ona pek çok erdem yardım gerekmektedir. Çünkü zeka ve bilgi olmadan iyi idare, şefkat olmadan düzen, iffet ve kendini kontrol olmadan başkalarını kontrol, hoşgörü olmadan sabır ve sabır olmadan çocuk terbiyesi, cesaret ve güç olmadan hane halkını öceleme, ihsan ve adalet olmadan da hane içerisinde yapılan yanlışlara direnebilme mümkün olmaz. Bir ailenin idaresi için tüm bunların ve daha fazlasının gerekliliği göz önünde bulundurulduğunda ise kadının neredeyse tüm erdemleri elde etmek durumunda olduğu da ortaya çıkacaktır.⁶⁶⁸

C. Erdemlerde Farklılaşmanın Ahlakî Yetkinliğe Etkisi

Erdemlerin cinsiyet ile olan ilişkisine dair ortaya koyduğumuz anlamda şu birkaç noktanın belirginleştiğini ifade edebiliriz. Öncelikle, kadın ve erkeğin erdemlerini birbirinden ayıran düşünürler olduğu gibi ayırmayanlar da bulunmaktadır. Ayıranlar iddialarını iki temele dayandırmaktadır: 1. Erdemler hem ruh hem de bedenle ilişkisi bulunan karakter özellikleridir. Kadın ve erkek ise beden itibarıyla olduğu gibi ruh itibarıyla da birbirinden farklılaşmaktadır. O halde erdemler için de benzer bir sonuç ortaya çıkmaktadır. 2. Erdemler, en nihayetinde, bireylerin kendilerine biçilen toplumsal rolleri en iyi şekilde icra edebilmek ve böylelikle de ideal bir toplum oluşturabilmek için kazanılırlar. Kadın ve erkeğin toplumsal rolleri farklı olduğundan ötürü erdemleri de farklı olmalıdır. Bu her iki temelden hareket eden iddia sahiplerinden bazıları erkek ve kadın için belirlenen erdem kataloglarını birbirinden kalın çizgilerle ayırmakta ve biri için erdem saydığını diğeri için erdemsiz-

668 Swain, *Roma'dan İslam'a Ekonomi, Aile ve Toplum*, 33-34.

lik sayabilmektedir. Bazıları ise, erdemler arasındaki ayrımın yalnızca “tarafardan biri için daha uygun olmak” bakımından yapılabileceğini ve bu ayrımın aslında bir öncelik sıralamasından ibaret bulunduğunu belirtmekte, o nedenle de nihai noktada her iki tarafın da birbirilerinin erdemlerini kazanabileceğini ifade etmektedir.

Kadın ve erkeğin erdemlerini birbirinden ayırmayanlar da iddialarını yine beden ve ruh üzerinden temellendirmektedir. Buna göre, bazı düşünürler kadın ve erkeğin biyolojik olarak farklı ise de ruh itibarıyla farklı olmadığını öne sürmektedir. Erdemleri de esasında ruha ait nitelikler kabul etmektedir. Sonuçta da elde edilmesi gereken ya da elde edilebilecek erdemler açısından kadın ile erkek arasında bir fark görmemektedir. Bazı düşünürler ise, kadın ve erkeğin biyolojik açıdan farklı olduğu kadar ruh itibarıyla de farklı olmalarına rağmen, bu farklılığın birbirlerinin erdemlerini edinmelerine herhangi bir biçimde mâni olmadığını açıklamaktadır.

Erdemlerin ahlakî yetkinliğe erişebilmek için birer vasıta oldukları daha önce ortaya konulmuştu. Bu durumda, erdemlerle cinsiyet arasında bağ kuran düşünürler açısından önemli bir soru kendisini belli etmektedir: Cinsiyet, tıpkı erdemleri farklılaştırdığı gibi kadın ve erkek için ulaşılabilecek yahut ulaşılmaması istenen ahlakî yetkinlikleri de farklılaştırmakta mıdır? Başka türlü söylersek, kadın ve erkek için tayin edilmiş ayrı ahlakî yetkinlikler söz konusu mudur?

Erdemin cinsiyete göre değiştiğini öne süren kaynakları incelediğimizde bunların -ki ister erdem kategorilerini katı biçimde ayıranlar olsun isterse erdemler arasında yalnızca bir öncelik sıralaması yapanlar olsun kadının yahut erkeğin daha az veya daha çok ahlaklı olabileceğinden hiçbir şekilde bahsetmediklerini görmekteyiz. Dahası ilgili kaynaklarda, kadın ve erkek için belirlenmiş ayrı ahlakî yetkinlik seviyelerinin

ve biçimlerinin olduğuna ilişkin de herhangi bir açıklama ya da işaret bulunmamaktadır. Bu ise şu anlama gelmektedir. Her ne kadar ahlaken yetkinleşebilmek için kullanılacak araçlar yani erdemler farklılaşsa da varılacak yetkinlik düzeyi ve biçimi aynıdır. Diğer bir ifadeyle, kadın öncelikle iffet, zeka ve haya erdemini elde etmek durumunda olduğu ve bunları elde ettiği için daha alt düzeyde bir ahlaka; erkek ise hamiyet, cesaret ve sabır erdemlerini elde etmek durumunda olduğu ve bunları elde ettiği için daha üst düzeyde bir ahlaka sahip olmamaktadır. Öyleyse durum, nihai noktada, kadın ve erkeğin aynı ahlaklılık seviyesine kendilerine uygun vasıtalarla ilerlemelerinden ibaret görünmektedir.

4. Klasik Erdem-Cinsiyet İlişkilerinin Günümüzde Bir Karşılığı Var Mıdır?

İçinde yaşadığımız çağda, kadın ve erkeğin ruhsal dünyasına ve toplumsal rollerine ilişkin tasavvurlarda, kabullerde geçmişe nispetle büyük değişimler meydana gelmiştir. Artık erkeklerin toplumda “iyi” kabul edilebilmesi için savaşçı becerilerini olabildiğince geliştirmelerine ve sergilemelerine gerek duyulmamaktadır. Yine kadınların birincil toplumsal rolü de artık hane yöneticiliği değildir. Bu durumda, klasik anlam çerçeveleri dikkate alındığında geçmişte erkek ve kadın için belirlenen temel/öncelikli erdemlerin aynı niteliklerini bugün için koruyup korumadıkları sorusu gündeme gelmektedir. Başka bir deyişle, klasik erdem-cinsiyet ilişkileri günümüzde de sürdürülebilir mi? Bugün kadın ve erkeğin erdemlerinin aynılığından mı ayrılığında mı bahsetmemiz mümkündür? Kaydedilen bu sorulara cevap verebilmek için önce kadın ve erkek ruhunun hala daha birbirinden ayırt edilip edilmediğine ve bunun yanında da her iki cinsiyete yüklenen yeni toplumsal rollere bakmak gerekmektedir.

İnsanın beden yanında bir de ruh denilen manevi bir cevhere de sahip olduğu fikri modern öncesi dönemin merkezi kabullerinden biridir. On dokuzuncu asır sonrasındaki modern bilimsel ve felsefi gelişmeler neticesinde bu kabulün önce sarsıldığını ve sonrasında da değişime uğradığını görmekteyiz. Nitekim klasik düşüncedeki ruh kavramının icra ettiği ve erdemlerin varlığı ile sıkı bir irtibat içinde bulunan “düşünce, duygu ve arzu üretimi” gibi olgular bugün insan beyninin işleyişinin ürünleri olarak görülmektedir. Peki, insan beyninin fiziksel yapısı ve çalışma prensipleri cinsiyete göre değişmekte midir? Şayet değişmekte ise, bunun bir sonucu olarak kadın ve erkeğin erdemlerinde oluşabilecek bir ayrışmadan bugün de bahsedebilir miyiz?

Günümüzde yapılan bazı bilimsel araştırmalar, beynin fiziksel yapısının ve çalışma prensibinin kadına ve erkeğe göre belirli bir oranda değişiklik gösterdiği sonucuna ulaşmıştır. Dolayısıyla kadın ve erkek beyinlerinin düşünce, duygu ve arzu üretimi bakımından farklılıkları söz konusudur. Bununla birlikte, konuya dair araştırmalar henüz kadın ve erkek beyni arasında rastlanılan farklılıkların “kadınlar....dır; erkekler....dır” şeklinde ya da “kadınların yapabilecekleri şeyler; erkeklerin yapabilecekleri şeyler” şeklinde kesin kategorik ayrımlara izin verebilecek düzeye erişmediği de ifade edilmektedir. Böylesi ayrımların önündeki engellerden en önemlisi kişinin biyolojik olarak kadın ya da erkek olması ile beyninin “kadın beyni”, “erkek beyni” olması arasında fark bulunmasıdır. Diğer bir deyişle, kadınlar arasında yapı olarak “erkek beyni” taşıyanlar olabildiği gibi, erkekler arasında da yapı olarak “kadın beyni” taşıyanlar olabilir. Dolayısıyla, bu tür bir durumda kadınlar ve erkekler karşı tarafın karakteristik beyin fonksiyonlarını sergileyebilmektedir. Dahası, kadın ve erkek beyninin de kendi içerisinde farklı dereceleri söz konusudur. Nitekim bir kimsenin ne derecede erkek ya da

kadın beynine sahip olduğu hususu da ayrı bir inceleme konusudur.⁶⁶⁹ O halde diyebiliriz ki, yalnızca beynin fiziksel yapısına ve çalışma prensiplerine bakarak sağlam bir “kadın erdemleri-erkek erdemleri” ayrımı yapabilmek henüz mümkün değildir.

Tam bu noktada, beyin merkezli kadın erdemi-erkek erdemi ayrımına engel olabilecek iki etkenden daha bahsedilebilir. Etkenlerden ilki, bilincin sürece dahil olmasıdır. Şöyle ki; erdemlerin kazanımında iradî tercihlerimizin de katkısı bulunmaktadır. Ancak insana özgü iradî eylemlerin yalnızca beynin nörobiyolojik süreçlerine indirgenmesi mümkün değildir. Aksine, irade denilen şeyin, adına bilinç dediğimiz olgu ile yakın bir irtibatı vardır. Öte yandan bilincin tam manasıyla anlaşılabilirdiği ise söylenemez. Nitekim bilim insanlarının büyük bir kısmı onun beyin fonksiyonlarının ürünü olduğunu varsaysa da bilincin söz konusu bu fonksiyonlarla ilişkisi hala da çözülememiştir.⁶⁷⁰ İkinci etken ise çevrenin sürece dahil olmasıdır. Zira çevre, eğitim, sonradan kazanılan deneyimler bir yandan beynin biyolojik yapısının işleyişini, diğer yandan da o işleyişin ürettiği sonuçları etkileyebilmektedir. Ancak, bilincin beyinle irtibatında olduğu gibi deneyimin beyinle irtibatıyla alakalı da henüz yeterince net ve tatmin edici sonuçlar ortaya konulamamıştır.⁶⁷¹

669 Mark Solms ve Oliver Turnbull, *Beyin ve İç Dünya: Özel Deneyimin Sinirbilimine Giriş*, çev. Hakan Atalay (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 210-215; Serkan Karaismailoğlu, *Kadın Beyni Erkek Beyni* (Ankara: Elma Yayınevi, 24. Baskı, 2022), 45-46, 203, 206-208; Pelin Çift ve Sinan Canan, *Beynin Sırları* (İstanbul: Destek Yayınları, 32. Baskı, 2017), 108-114.

Kadın ve erkek beyninin özelliklerine ve birbirlerinden farklı olan yönlerine dair bk. Louann Brizendine, *Erkek Beyni*, çev. Gül Tonak (İstanbul: Say Yayınları, 4. Baskı, 2014), 23-29; Louann Brizendine, *Kadın Beyni*, çev. Zeynep Heyzen Ateş (İstanbul: Say Yayınları, 13. Baskı, 2016), 21-30.

670 Beyin-bilinç ilişkisine dair çözülemeyen soru(n)lara ve bunların çözülememe nedenlerine dair bk. John R. Searle, *Bilincin Gizemi*, çev. İlknur Karagöz İçyüz (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 15 vd.

671 Bu bağlamda, canlının cinsiyeti ve bu cinsiyete ilişkin özellikler üzerinde genetik yanında çevrenin de etkisi olduğu hususunda bk. Solms ve Turnbull, *Beyin ve İç Dünya: Özel Deneyimin Sinirbilimine Giriş*, 215-220. Beynin cinsiyeti ve işleyişi üzerinde çevrenin muhtemel etkilerine dair ayrıca bk. Karaismailoğlu, *Kadın Beyni Erkek Beyni*, 211 vd.

Buraya kadar kaydedilenler bize göstermektedir ki, erdemlerin cinsiyete göre farklılığını temellendirmede beyni ve onun işleyiş biçimini merkeze alabilmek için daha fazla incelemeye ihtiyaç duyulmaktadır. Peki, böylesi bir temellendirme çabası cinsiyetler için belirlenen yeni toplumsal roller üzerinden yapılabilir mi?

On dokuzuncu yüzyıldan itibaren, kadın ve erkeğin rollerinin nispeten belirgin ve sabit olageldiği geleneksel toplum yapısı önce Batıda ve sonrasında da dünyanın geri kalanında değişime uğramıştır. Sanayileşme ve akabinde kapitalizmle birlikte ortaya çıkan yeni toplumsal yapılar, kadın ve erkek rollerinin belirginliklerini ve sabitliklerini giderek kaybetmelerine neden olmuştur. Artık dünyanın büyük bir kısmında, kadının oynayabileceği ama erkeğin oynayamayacağı herhangi bir toplumsal rol ya da erkeğin icra edebileceği ama kadının icra edemeyeceği herhangi bir meslek hemen hemen kalmamıştır veya yakın bir gelecekte kalmayacaktır diyebiliriz. Örneğin tarihte en eril meslekler sayılabilecek politikacılık, yöneticilik, askerlik, polislik, şoförlük gibi meslekler bugün kadınlar tarafından da başarıyla yerine getirilebilmektedir. Yahut yine tarihte en dişil meslekler sayılabilecek çocuk bakıcılığı, hemşirelik, ebelik gibi meslekler bugün erkekler tarafından da başarıyla sergilenebilmektedir. Dolayısıyla günümüzdeki çoğu toplumda halihazırda herkesin her rolü oynayabildiğini ve bunun önünde yasal ya da kültürel ciddi engellerin bulunmadığını veya birtakım engeller varsa da bunların yavaş yavaş kaldırdığını söyleyebiliriz. Öyleyse, sadece ya da baskın biçimde kadına veya erkeğe mahsus rollerin olmadığı bir toplumsal düzlemde, bu rollerden hareketle “kadının erdemi-erkeğin erdemi” ayırımına gidebilmek imkansızlaşmaktadır.

Klasik İslam düşüncesi dahil olmak üzere modern dönem öncesi düşünce geleneklerinde erdem-cinsiyet ilişkisine dair iki yaklaşımın varlığından bahsetmiş ve genel itibarıyla, onlardan ilkinin erdemleri kadına ve

erkeğe göre ayırdığını ve diğerinin ise ayırmadığını dile getirmiştik. Bu başlık altında şimdiye değin kaydettiklerimiz ise bize şunu göstermektedir: Söz konusu bakış açılarından ilkini temellendiren klasik deliller yani kadın ve erkeğin maddi-manevi yapılarının ve toplumsal rollerinin farklılığı delili günümüzde artık kanıt olma özelliklerini yitirmiştir. Dolayısıyla erdem konusunda cinsiyet merkezli bir ayrımı klasik delillerle savunabilmek zordur diyebiliriz. Şu hâlde böylesi bir ayrımı hala daha sürdürebilmek için gündeme gelebilecek iki seçenek bulunmaktadır. İlki yeni deliller bulabilmektir. Fakat bu konuda henüz kayda değer bir veri seti -bilebildiğimiz kadarıyla- üretilmemiştir. İkinci seçenek ise, cinsiyet merkezli erdem kategorilerini kültürel sebeplerle veya geleneği devam ettirme kaygısıyla muhafaza etmektir. Hiç şüphesiz bu türden bir tavrı bugün sürdüren ve gelecekte de sürdürecektir toplumlar vardır. Ne var ki, kültürü/geleneği temel almak rasyonel ve evrenselleştirilebilir bir tavır değildir.

Erdem-cinsiyet ilişkisine dair bu birinci yaklaşıma alternatif olan ikinci yaklaşım erdemlerin kategorikleştirilmemesine dayanmaktadır. Başka bir deyişle, burada iyiliğin ölçütü kadına ve erkeğe göre değişmemekte ve kadının ya da erkeğin erdemleri değil insan için mümkün olabilecek erdemler gündeme gelmektedir. Halihazırdaki beyin ve bilinç araştırmalarının durumunu, bunun yanında içinde yaşadığımız modern toplumlarda kadın ve erkeğin gittikçe daha da geçişkenlik arz eden toplumsal rollerini dikkate aldığımızda, kanaatimizce bugün için rasyonel düzeyde savunulabilecek en doğru seçenek ve farklı toplumların, sosyal yapıların üzerinde daha kolay uzlaşılacağı yaklaşım, erdemleri cinsiyetten bağımsız olarak ele alan bu yaklaşımdır.

Kaynakça

‘Adî, Yahyâ İbn. Tehzîbu’l-ahlâk (Ahlak Eğitimi). çev. Harun Kuşlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Aksu, İbrahim. Farabi’de Temel Erdemler. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Aksu, İbrahim. “Erdem Mutluluk İçin Yeterli Midir? Râgıb el-İsfahânî’de Dışsal İyiler Problemi”. Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları 42 (Eylül 2020), 12-33.

Alpyagil, Recep. “Virtue in Islam”. The Handbook of Virtue Ethics. ed. Stan van Hooff. 318-326. Bristol: Acumen, 2014.

Aristoteles. Politika. çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 3. Baskı, 2021.

Aydın, Mehmet. “Ahlak”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. II/10-14. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Bircan, Hasan Hüseyin. İslam Felsefesinde Mutluluk. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

Brizendine, Louann. Erkek Beyni. çev. Gül Tonak. İstanbul: Say Yayınları, 4. Baskı, 2014.

Brizendine, Louann. Kadın Beyni. çev. Zeynep Heyzen Ateş. İstanbul: Say Yayınları, 13. Baskı, 2016.

Cabirî, Muhammed Âbid. Arap Ahlakî Aklı. çev. Muhammet Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 2. Baskı, 2016.

Çağrı, Mustafa. “Ahlak”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. II/1-9. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Çelebi, Kınalızâde Ali. Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle). sdl. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.

Çift, Pelin ve Canan, Sinan. Beynin Sırları. İstanbul: Destek Yayınları, 32. Baskı, 2017.

Deussen, Paul. The Philosophy of Upanishads. İng. çev. A.S. Geden. Edinburgh: T&T Clark, 1906.

Duman, Musa. *Özgürlüğün Anlamı: Felsefi Bir Soruşturma*. İstanbul: Küre Yayınları, 2021.

Erkızan, Hatice Nur. "Erkek-Merkezcilikten (Androcentrism) İnsan-Merkezciliğe Yolculuk (Anthropocentrism): Antik Felsefe ve Cinsiyet Üzerine (Pre-Sokratikler)". *Özne: Felsefe ve Bilim Yazıları* 18 (Bahar, 2013), 11-18.

Herr, Ranjoo Seodu. "Is Confucianism Compatible with Care Ethics? A Critique". *Philosophy East and West* 53/4 (October, 2003), 471-489.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'anda Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. tsh. M. Kürşat Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 4. Baskı, 2011.

İbn Miskeveyh. *Ahlâkî Olgunlaştırma*. çev. A. Şener ve diğerleri. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.

İbn Sînâ. *Kitâbuş-Şifâ: Metafizik*. çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İsfahânî, Râgîb. *Erdemli Yol*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Baskı, 2010.

İstanbulî, İsmail Müfid. *Şerhu'l-Ahlâkî'l-'Adudiyye*. nşr. ve çev. Selime Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Karaismailoğlu, Serkan. *Kadın Beyni Erkek Beyni*. Ankara: Elma Yayınevi, 24. Baskı, 2022.

Kâzerûnî, Alâüddîn. *Şerhu'l-Ahlâkî'l-'Adudiyye*. nşr. Mehmet Aktaş. çev. Mehmet Demir ve Güvenç Şensoy. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Keskintaş, Orhan. *Adalet, Ahlâk ve Nizam: Osmanlı Siyasetnameleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

Kindî. *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*. thk. Muhammed Abdu'l-Hâdî Ebû Ride. Mısır: Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1950.

Li, Chenyang. "Shifting Perspectives: Filial Morality Revisited". *Philosophy East and West* 47/2 (April, 1997), 211-232.

Liu, Qingping. “Filiality versus Sociality and Individuality: On Confucianism as ‘Consanguinitism’”. *Philosophy East and West* 53/2 (April, 2003), 234-250.

McClure, Laura K.. *Klasik Antikitede Kadınlar*. çev. Gülşah Günata. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2023.

Molacı Melike (haz. ve çev.). *Musonius Rufus’tan Kalanlar: Konuşmalar-Fragmanlar-Mektuplar*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2021.

Müellifi Meçhul. *Şerhu’l-Ahlâki’l-‘Adudiyye*. Metin ve Çeviri: Kübra Bilgin Tiryaki. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.

Müşir Nusret Paşa. *Nusretu’l-Hamîd*. haz. Ali Adem Yörük. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.

Özgen, Mehmet Kasım. *Mutluluk: Mutluluk Felsefeleri ve Farabi’nin Mutluluk Anlayışı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

Platon. “Menon”. *Diyaloglar 1*. çev. Teoman Aktürel. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2. Baskı, 1989.

Pseudo-Aristoteles. *Oikonomika: Antik Dönemde Ekonomi Kavramı Üzerine I (Genel Değerlendirme)*. çev. ve değerlendirme: Burak Takmer. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016.

Searle, John R.. *Bilincin Gizemi*. çev. İlknur Karagöz İçyüz. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.

Shi, Lihong. “‘Little Quilted Vests to Warm Parents’ Hearts’: Redefining the Gendered Practice of Filial Piety in Rural North-Eastern China”. *The China Quarterly* 198 (June, 2009), 348-363.

Smith, Nicholas D.. “Kadınların Doğası Hakkında: Platon ve Aristoteles”. çev. Aylin Çankaya. *Özne: Felsefe ve Bilim Yazıları* 10/18 (Bahar, 2013), 85-96.

Solms, Mark ve Turnbull, Oliver. *Beyin ve İç Dünya: Öznel Deneşimin Sinirbilimine Giriş*. çev. Hakan Atalay. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.

Sorabji, Richard. The Philosophy of Commentators, 200-600 AD, A Sourcebook, Volume 1: Psychology (with Ethics and Religion). Ithaca: Cornell University Press, 2005.

Suzuki, Teitaro. "A Brief History of Early Chinese Philosophy. Ethics". The Monist 18/2 (April, 1908), 242-285.

Swain, Simon. Romadan İslam'a Ekonomi, Aile ve Toplum. çev. Yusuf Sami Kamadan. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022.

Taşköprizâde Ahmed Efendi. Şerhu'l-Ahlâki'l-'Adudiyye. nşr. Elzem İçöz ve Mustakim Arıcı. çev. Mustakim Arıcı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Tûsî, Nasîruddîn. Ahlâk-ı Nâsirî. çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

Yaran, Cafer Sadık. İslam'da Ahlâk'ın Şartı Kaç. İstanbul: Elif Yayınları, 2012.

Yıldırım, Emine Taşçı. "Antik Yunan'dan İslam Düşüncesine: Ölçülülük/İffet Erdemi Merkezli Bir Karşılaştırma". Bilimname 38 (2019/2), 389-420.

Yu, Jiyuan. "Virtue: Confucius and Aristotle". Philosophy East and West 48/2 (April, 1998), 323-347.

Genel Kaynakça

Adler, Alfred. İnsanı Tanıma Sanatı. çev. Şelale Başar. İstanbul: Dergah Yayınları, 3. Baskı, 1981.

Aydın, Erdoğan. İslamiyette Ahlak ve Kadın. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2008.

Ayten, Ali. Erdeme Dönüş. İstanbul: İz Yayınları, 2014.

Benhabib, Seyla ve diğerleri. Çatışan Feminizmler: Felsefi Fikir Alışverişi. İstanbul: Metis Yayınları, 2008.

Butler, Judith. Cinsiyet Belası. çev. Çev. Başak Ertür. İstanbul: Metis Yayınları, 4. Baskı, 2013.

MacIntyre, Alasdair. Erdem Peşinde. çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

Scott, Joan W.. Feminist Tarihin Peşinde. drl. Fahriye Dinçer ve Özlem Aslan. İstanbul: Bgst Yayınları, 2013.

Tepe, Berfin Kart. Erdem Etiği. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2022.

Tepe, Berfin Kart. Etikte Öznellik Nesnellik Tartışmaları. Ankra: BilgeSu, 2022.

Uludağ, Süleyman. Sufi Gözüyle Kadın. İstanbul: İnsan Yayınları, 6. baskı, 2014.

Tesettür

Dr. Öğr. Üyesi Faima İSRAFİLOVA⁶⁷²

1. Tesettürün Kavramsal Çerçevesi. Fitri, Dini ve Ahlakî Bir Olgu Olarak Tesettür

Tesettür, Arapçada ‘s-t-r’, kökünden tefe’ul vezninde bir mastardır. Sözlükte, örtünmek, giyinmek, başkaları ile arasına perde germek, bir şeyin içinde veya arkasında gizlenmek, örtmek, engel olmak anlamlarına gelir.⁶⁷³ Tesettür kelimesi örtünmenin doğal, fitri, sosyal, kültürel, dini ve ahlakî boyutlarını da içinde barındırmaktadır. Nitekim ‘s-t-r’ kökünden türeyen ‘seter’, ‘kalkan’ anlamındadır; ‘setîr’ ve ‘mestûr’ mecazen ‘ıffetli’ demektir. Gerek klasik literatürde gerekse günümüzde özellikle kadının, kendisine nâmahrem olan kimselere karşı örtünmesini ifade anlamında tesettür kullanılmaktadır.⁶⁷⁴ Tesettürün kavramsal çerçevesi şu şekildedir:

Himar, humur kelimesinin çoğuludur. Örtmek manasına gelen, ‘hame-ra-yahmiru’ fiilinden türetilen isimdir. Bu kelime ‘min’ ile kullanıldığında utanmak, hayâ duymak, ‘an’ ile kullanıldığında ise birinden dolayı örtünmek, yüzünü örtmek, evinden dışarıya çıkmamak gibi anlamlara gelir.⁶⁷⁵

672 Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü. faimai@erzincan.edu.tr

673 İbn Manzûr Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem b. Ali el-Ensâri, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâr Sâdir, ts.), 4/490.

674 Apaydın H.Yunus, “Tesettür”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), XXXX/538.

675 İbn Manzûr Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem b. Ali el-Ensâri, *Lisânu'l-Arab*, 2/212; “Tesettür”, 2011, XXXX/539.

Cilbab, Arap dilinde ‘c-l-b’ kökünden türemiş bir fiil olup ‘çekmek’ anlamına gelmektedir. Elbise üzerine ‘çekilen’ bir pardösü, bir pelerin ya da bir dış örtüdür.⁶⁷⁶

Hicab, sözlükte perde, kapı, utanmak, sıkılmak, kendini kusurlu bilip insanlar arasından çekilmek, örtünmek, setretmek gibi anlamlara gelir.⁶⁷⁷

Nikab, yüzü gizlemek için kullanılan örtü, burun üzerindeki örtü, yüz örtüsü, peçe ve perde anlamlarına gelmektedir.⁶⁷⁸

Fıkhi terim olarak tesettür, erkek veya kadının şer’an (dinen, inanç gereği) örtülmesi gereken yerlerini örtmesi demektir.⁶⁷⁹ İnsanın avret (ayıp, mahrem) olan yerlerini örtmesi yaratılışın bir gereğidir. Dolayısıyla asıl ihtiyaç olan örtünme, insanı sıcak ve soğuk gibi fiziki etkenlerden koruyan değil, hayâ duygusundan kaynaklanan örtünme ihtiyacıdır. Nitekim Hz. Âdem ve Hz. Havva’nın kendilerini örtme girişimleri Araf suresi 22. ayetinde şu şekilde geçmektedir: “...Ağaçtan tattıklarında kendilerine avret yerleri göründü. Derhal üzerlerini cennet yapraklarıyla örtmeye başladılar...” Ayet aynı zamanda, bedeninin örtünmesinden ziyade ahlâkî bir yönünün olduğunun ve bunun daha çok önemsendiğinin açık bir delilidir. Bu yönden baktığımızda örtü herhangi bir giysi ya da kadına baskı aracı olmaktan çıkarak dini bir hüviyet kazanır. Nahl suresi 81. ayetinde ise “...Sizi sıcaktan koruyacak elbiseler ve savaşta sizi koruyacak zırhlar verdi...” şeklindeki ifade ile sığağa-soğuga ve savaşta düşmanın darbesine karşı koruyucu olmak üzere, elbisenin iki farklı amacı daha açıklanmıştır. Her iki ayetin siyakından ve ifade biçiminden anlaşılıyor ki, insan, ister ‘örtünmek’, ister ‘korunmak’ ister ‘süs-

676 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/162.

677 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/326.

678 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 7/465.

679 Paçacı İbrahim, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara 2007: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), “Tesettür”, 654.

lenmek' isterse 'savunmak' maksadıyla giyinsin, giyinmede asıl hedef 'takva' olmalıdır.⁶⁸⁰ Bilimsel araştırmalarda ise, geçmişteki ve halen mevcut ibtidai koşullarda hayat süren toplulukların çoğunun, genellikle medenî topluluklarda olduğu gibi giysileri olmadığı halde, ayıp yerlerini mutlaka örttükleri gözlemlenmiştir. Giyinme sosyal bir olgudur; onun teşekkülünde, içinde yaşanılan fiziksel coğrafyanın, iklim şartlarının, kültürün, örfün ve geleneğin belirleyici ve zorunlu etkisi vardır. Başka bir ifade ile söylemek gerekirse, örtünme geleneği, insanlık tarihi kadar kadim bir uygulamadır. Bu geleneğin üç ilahî dinden (Yahudilik, Hristiyanlık ve İşlam) önce de pek çok kültür ve medeniyette yaygın bir uygulama olduğu, bunlara ait dinsel ve tarihsel metinlerden açıkça anlaşılmaktadır.

2. Semavi Dinlerde Tesettür

A. Yahudilikte Tesettür

Eski Ahit'te tesettür, "*redid, zammah, re'alah, za'if ve mitpahat*" gibi birçok kelimeyle ifade edilmektedir. Eski Ahit'te açıklık/çıplaklık ayıp, cezayı gerektiren bir suç ve utanç vesilesi olarak görölmüştür. Yahudiler için çıplaklık, herhangi bir dinî sorumluluğu yerine getirme hususunda da büyük bir engel teşkil ederdi. Tevrat'ta bu durum şöyle ifade edilmektedir: "*Rab dedi ki: Belirti ve ibret olsun diye kulum Yeşaya nasıl üç yıl çıplak ve yalınayak dolaştıysa, Asur kralı da Mısır'a utanç olsun diye, Mısırlı tutsaklarla Kuşlu sürgünleri genç ve yaşlı demeden çıplak ve yalınayak yürütecektir.*"⁶⁸¹ Dolayısıyla Yahudi geleneğinde tesettür, Mişna ve Talmud'da hükme bağlanmış, kadınların erkekler karşısında hayâ

680 Duman M. Zeki, "Kur'an'da Örtünmenin Temel Sınırları", *İşlâmîyât* 4/2 (2001), 36.

681 "Mısır ve Kuş'un Başına Gelenler", *Tevrat-Kutsal Kitap*, Yeşaya-20 (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2001), 865.

prensibi icabı, erkeklerin ise Tanrı'ya karşı saygı ve tevazu maksadıyla gerekli görülmüştür.⁶⁸² Tevrat'ta saygınlığını yitiren kadın hakkında şunlar söylenmektedir: “*Ey Babilli erden (bakire) kız, in aşağı! Ey Kildani kızı tahtın yok artık yere otur! Bundan böyle nazik, narin demeyecekler sana. Bir çift değirmen taşı al da un öğüt. Çıkar peçeni, kaldır eteğini, baldırını açarak ırmaklardan geç. Çıplaklığın sergilenecek, mahrem olan yerlerin herkese görünecek; öç alacağım kimseyi esirgemeyeceğim.*”⁶⁸³

Yahudilikte tesettüre aynı zamanda, asalet ve üst statü belirtisi, iffetin sembolü, pagan kültüre karşı tavır almak için bir simge veya kadının kocasına aidiyetinin simgesi gibi anlamlar da yüklenmiştir. Örneğin, Rabbinik (sözlü Tevrat) literatüre göre başı açık evli bir kadının bulunduğu mecliste dua ve ayin yapmak yasaktır. Zira başı açık bir kadın çıplak olarak kabul edilmiştir. Toplum tarafından kötü görülen bazı kadınlar ise asil görünmek için zaman zaman başörtüsü ve peçe kullanmışlardır. Talmud'da yer alan bir kanuna göre ise: “*Bir kadın Yahudi kanunlarına karşı hareket ettiğinde, mesela başına bir şey örtmeden halk arasında yürüdüğünde, erkek mehir ödemedi kadını boşayabilir.*”⁶⁸⁴

Yahudi kadınlarından evlerinden dışarıya çıktıklarında saçlarını örtmeleri talep edilirdi. Çünkü kadındaki akıcı bir saçın tahrik edici özelliği bulunduğu inandır ve bu durum bir çeşit çıplaklık olarak değerlendirilirdi. Yahudi geleneği, Tanrı'nın önünde boyun eğmenin bir işareti olarak erkeklerin başlarını örtmelerini zorunlu kılar; kadınlar da erkeklerin önünde iffetlilik ve alçak gönüllülüğün işareti olarak başlarını bir baş veya yüz örtüsüyle örterlerdi. Eski Ahit'te yüz örtüsü için kullanılan kelimelerin anlamı tam kesin olmamakla beraber, Yeşaya 3. ve 47. metinlerde mecazî ve sembolik anlamda yüz örtüsü ifadeleri kullanılmış-

682 Gürkan Salime Leyla, “Tesettür (Diğer Dinlerde)”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), XXXX/544.

683 “Babil'in Düşüşü”, *Tevrat- Kutsal Kitap*, Yeşaya-47 (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2001), 900.

684 Görmez Mehmet, “İlahi Dinlere Göre Başörtüsü”, *İslâmiyât* 4/2 (2001), 19.

tır. Günümüzde Batı Avrupa ve Amerika'da Ortodoks Yahudi grupları dışındaki Yahudi cemaatlerinde başörtüsü uygulaması sinagog dışında terk edilmiştir. Ortodoks Yahudileri ve doğulu Yahudi grupları arasında ise eşarp, bone, peruk ve şapka gibi giysiler giyilmektedir. Baş örtme konusunda son sözün geleneğe mi yoksa dinin hukukuna mı ait olduğu konusundaki teoriler halen tartışılmaktadır.

B. Hristiyanlıkta Tesettür

Yahudilikte bir kanun haline gelen örtünme uygulamasını Hristiyanlık aynen kabul edip sürdürmüştür. Bugün Hristiyan ikonalarında görüldüğü şekliyle, Meryem Ana örtülüdür. Rahibeler asırlarca bu uygulamaya sıkı sıkıya bağlı kalmış ve bugün de bağlı kalmaya devam etmektedirler. İncil'de örtünmeyle ilgili yer alan pasajlar, Yahudi Rabbinik literatürdeki ifadelerden çok daha ağır olmuştur. Örtünme diğer İlahî dinlerin metinlerinde görülmeyen bir sebebe; kadının, yaratılış itibarıyla erkekten sonra geldiğine bağlanmaktadır. Hristiyanlık geleneğinde kadının başını örtmesi ve Meryem Ana'nın örtüsü, hayâ ile ilişkilendirilerek kadını toplumsal hayat içinde yüceltmış; erkekle kadın arasındaki hiyerarşi korunmuş ve başörtüsü ile yüz örtüsü ilk kadın Hz. Havva'nın işlediği günahın sonucu olarak değerlendirilmiştir. Pavlus'un, Korintoslular'a gönderdiği mektupta şöyle denilmektedir: *“Başı örtüsüz olarak Peygamberlik yapan veya dua eden bir kadın başının saygınlığını hiçe indirir. Böyle davrananla başını tıraş eden arasında hiçbir fark yoktur. Kadın örtünmeyecekse saçlarını kessin, kadının saçlarını kesmesi ve başını tıraş etmesi saygınlığını hiçe indiriyorsa başını örtmesi zorunludur.”*⁶⁸⁵

685 “Tesettür (Diğer Dinlerde)”, XXXX/544.

Thomas Aquinas, Martin Luther ve Jean Calvin gibi ilk Protestan din adamlar tarafından da benimsenen baş örtme kuralı, ortaçağ boyunca ve modern dönemlerde, Hristiyan toplumlarda şal, eşarp, bone ve şapka gibi değişik şekillerde uygulanmıştır. Ancak zamanla dışarıda başı örtmek dinî yükümlülükten ziyade adet şeklinde algılanmış dinî boyutu kilisedeki uygulamayla sınırlandırılmıştır. XX. Yüzyıl başlarından itibaren Protestan gruplarda kilisede baş örtme gereklilik olmaktan çıkmış ferdi tercihe bırakılmıştır. Günümüz Katoliklerinde uygulama, örfe göre belirlenmekte, baş örtme geleneğinin devam ettiği bölgelerde dışarıda başlarını örten kadınlar kilisede de örtmektedirler. Ortodokslarda uygulama bölgesel farklılık göstermektedir; ancak kilisede baş örtme daha yaygındır. Farklılığın nedeni konunun teorik boyutuyla ilgilidir. Bazıları Pavlus'un baş örtmeyle ilgili ifadesini, "*kadının uzun saçı*" veya "*kocasının örtüsüdür*" şeklinde yorumlamakta, bazıları da bunu ilk dönem Hristiyan toplumuyla sınırlandırmaktadır. Bazıları baş örtmenin her devirde geçerli mutlak bir kural olduğunu savunurken, liberal ve feminist olanlar başörtüsünü orta çağdan kalma kadını baskı altına alan ve kısıtlayan bir etken göreyerek reddetmektedir.⁶⁸⁶

C. İslam'dan Önce Tesettür

Tesettür, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'dan önce de pek çok kültür ve medeniyette farklı anlamlar yüklenerek mevcudiyetini sürdürmüştür. Mezopotamya'da yaşayan Sümer, Bâbil ve Asur toplumları etek, kuşak, şal ve başörtüsü kullanmışlardır. Kadınlar saçlarını genellikle file, eşarp veya türban tarzında örtülerle kapatmışlardır. Asur kanunları örtü ile özgürlük arasında sıkı bir bağ kurmuştur. Başörtüsü sokağa çıkan, kamusal alana giren kadınların hürriyet sembolü olarak tanımlanmış ve hukuki güvence altına alınmıştır. Kanuna göre köle kadınlar ve fahişeler hiçbir şekilde başlarını örtmeyeceklerdir. Bu kuralı ihlal edenler ise

686 "Tesettür", 2011, XXXX/544.

cezalandırılacaklardır. İslam öncesi Pers toplumunda örtünme geleneği, sert ve katı bir şekilde uygulanmıştır. İrandaki hayızlı kadına Mecusilik adet ve geleneğine göre uygulanan, kadının bir odaya hapsedilmesi, adet müddetince herkesin ondan uzak durması ve ilişkiden kaçınması gibi şiddetli birtakım kuralların varlığı İrandaki örtünmenin ortaya çıkmasının asıl nedeni olarak kabul edilmiştir. Hindistan'da da katı ve sert bir örtünme hüküm sürmüştür. Ancak örtünün İslam'ın Hindistan'da yayılmasından önce mi, yoksa sonra mı yaygınlaştığı, Müslüman olmayan Hintlilerin, Müslümanların özellikle İranlı Müslümanların etkisinde mi kaldıkları tam olarak bilinmemektedir, sadece sıkı ve baskıcı bir örtünme şeklinin uygulandığı kaynaklarda bildirilmektedir.⁶⁸⁷

Eski Yunan toplumlarında kadınlar göğüslerini açıkta bırakarak vücutlarını örten uzun dar elbiseler giymişlerdir. Özellikle Atinalı kadınlar toplum içinde vücutlarını örten giysileri tercih etmişlerdir. Kadınların başlarını diplaks-himation, şal, eşarp, bone gibi değişik örtülerle kapattığı dönemlerde olmuştur. Roma toplumunda dindarlık ve hayâ kavramları, genellikle başı örtülü kadın veya tanrıça biçiminde sembolize edilmiştir. Roma hukuku kocaya, dışarıya başı açık çıkan kadını boşama hakkı vermiştir. Üst sınıflar arasında başı örtmek yaygın olmakla beraber, her zaman buna riayet edilmemiştir. Bizanslılarda Hristiyanlığın etkisiyle örtünme çoğalmış bilhassa üst sınıftan kadınlar başörtüsü bağlamış, dışarıda yüzü örten ince örtüler kullanarak örtünmüşlerdir. İlk asırlardan itibaren tesettür, özellikle kadınların başlarını ve yüzlerini örtmeleri gibi uygulamalar, İslam'da bulunan tesettüre benzemektedir. İslam'dan önceki toplumlarda başörtüsü ve yüz örtüsünün (peçenin), sosyal statü göstergesi olması, üst sınıflara mensup kadınların kullandığı bir nesne olması, özgürlük ve örtü arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. İslam dininde tesettür ilk dönemlerde hür kadınları ca-

687 Mutahhari Murtaza, *Hicâb (Örtünmenin Felsefesi)*, çev. Mücteba Mir (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2004), 10-15.

riyelerden ayıran bir uygulama olmakla birlikte sosyal statü göstergesi ve üst sınıflara ait bir giyim tarzı olmamıştır. İslam'da tesettür asıl itibariyle iffetlilik prensibine dayanmaktadır.⁶⁸⁸

Cahiliye kadınları ise, İslam'da olduğu gibi örtünmezlerdi. Kadınlar, bölgesel ve geleneksel olarak kocalarının ve velilerinin isteğiyle örtünürlerdi. Vücutlarının güzel ve çekici yerlerini ve saç örgülerini göstererek, başörtülerini arkalarına salıverirlerdi. Ayak bileklerine halhal gibi ziynetler takarlar, sokakta yürürken ses çıkarsın da dikkat çeksın diye ayaklarını yere vururlardı. Arap kadınları ne tamamen kapalı ne de bütünüyle açıktı. Acı, hüznün, ağıt yakma gibi durumlarda yüzlerini ve başlarını açarlardı. Baş ve yüz örtüsü hürleri, cariyelerden ayırt eden bir özellikti. Savaşta yenilip esir düşeceklerini anlayan kadınlar, kendilerine tenezzül edilmez düşüncesiyle, cariyelere benzemek için yüzlerini ve başlarını açarlardı. Baş ve yüz örtüsünü örtüp, özel durumlarda açanların yanı sıra güzelliğini teşhir için yüzünü, boynunu, gerdanını ve kollarını sürekli açanlar da vardı. İslam öncesi Arap toplumunda birçok örtünme çeşidi vardı; yüzü örtmek için burka, kınâ, nikâb, lisâm gibi örtüler kullandıkları bilinmektedir.⁶⁸⁹

D. İslam'da Tesettür

İslam dini erkeklere kadınlardan önce ahlaki bir buyruk getirmiştir; kadının örtünme bakımından erkekten daha fazlası ile yükümlü olmasının sebebi erkeğin, yaratılışı icabı gözünü haramdan sakınma hususunda daha zayıf durumda olmasına bağlıdır. Bir erkeğin yabancı bir kadına bakışıyla, bir kadının yabancı bir erkeğe bakışındaki yasaklama farklıdır. Erkekten bulunan sahip olma ve elde etme duygusu sebebiyle

688 "Tesettür (Diğer Dinlerde)", XXXX/543.

689 Bardakoğlu Ali, "Cahiliye Döneminde Kadın", *Sosyal Hayatta Kadın* (Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi 22, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 18.

le bu yasaklama erkekler açısından daha şiddetlidir. Din, insanlarda mevcut olan bu psikolojik durumu dikkate aldığı için kadınların erkeklerle bakmaları konusunda, erkeklerin kadınlara bakmaları kadar katı hükümler koymamıştır.⁶⁹⁰ Gözlerini yasak olandan sakındırmaları aynı zamanda erkeklerin tesettür sınırlarını belirlemektedir.

Kur'an-ı Kerim'e göre başörtü ise, evrensel bir ahlak ilkesi olarak, gerekli görülen tesettürün bir parçası ve tamamlayıcısıdır. Kur'an, kadınlara avret yerlerini örtmeyi ve fitneye sebep olacak davranışlardan kaçınmayı emrederken, erkeklere de iffetini korumayı ve bakışlarını haramdan sakındırmayı emrederek her ikisine de sorumluluk yüklemektedir. Bu bağlamda Kur'an'ın tesettüre bakışı da diğer kültür ve anlayışlardan farklı olmuştur.⁶⁹¹ *“Başörtülerini yakalarının üzerinden bağlasınlar”* emri de bir cahiliye geleneğini değiştirerek, kadınların herhangi bir örtüyle başlarını, boyun ve gerdanlarını örtmelerini farz kılmaktadır. Çağdaş bazı müelliflerin tesettür ile ilgili görüşleri şöyle olmuştur:

İslam, insanın iffetini, ahlaki nezafetini muhafaza etmeyi hedef almıştır.

İslam dini kadın ve erkeği, haram bakışlardan koruyarak ırzı ve namusu meşru olmayan cinsel isteklerden sakındırır.

Erkeklerin gözlerini harama bakmaktan sakındırmasının istenmesi kadınların iffetinin korunması içindir.

Kadının, erkeklere karşı bedenini örtmesi ve kendini teşhir etmekten kaçınması, toplum içinde kadını çekiciliğiyle yer almak istemediğini ve iffetli oluşunu ifade eder.

690 Mevdudi Ebu'l-A'lâ, *Hicâb*, çev. Harun Ünal (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2010), 336.

691 “İlahi Dinlere Göre Başörtüsü”, 29.

Örtünme emri kadın ve erkek ilişkisinin cinsiyet üzerinden değil, şahsiyet üzerinden gerçekleşmesi içindir.

Örtünmenin önemli nedenlerinden biri de örtünme tedbirinin sadece örtünenin iffeti ile ilgili değil, daha ziyade başkalarının korunmalarına yardım ve katkı mahiyeti taşımasıdır.

İslam'da bir hayâ vasıtası olan örtünme, vücudu gizleyerek toplumdaki cinsiyet farklılığını ortaya koyar. Bu farklılık kadının başörtüsüyle sağlanmıştır. Başörtüsü kadının safiyetini hem kadın hem de Müslüman biri olduğunu gösterir.

Tesettür bir inanç ifadesi ve aidiyet olgusu yani bir yere ait olma ve kimlik belirtisi ve bir yaşam biçiminin ifadesi olmuştur.⁶⁹²

3. Tesettürün Hikmeti

Tesettür kadın ve erkek için fitratın bir gereğidir. Nitekim Araf suresi 22. ayeti de buna işaret etmektedir: “...Ağaçtan tattıklarında kendilerine avret yerleri göründü. Derhal üzerlerini cennet yapraklarıyla örtmeye başladılar...” Günümüzde birçok araştırma konusu yapılan geçmişteki ve halen mevcut ibtidai koşullarda hayat süren toplulukların çoğunun, genellikle medenî topluluklarda olduğu gibi giysileri olmadığı halde, avret yerlerini mutlaka örttükleri görülmektedir. Bu da örtünme güdüsünün insanın, insan olmak gibi bir gerçeğini ve ilk insan Hz. Âdem'den günümüze dek insanların bir biçimde örtündüklerini doğrulamaktadır.⁶⁹³ Böylece Allah'ın insanlar için yarattığı nimetlerin en önemlisi

692 Özbek Fatma, *İslamda Tesettür* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), 39-40.

693 “Kur’ân'da Örtünmenin Temel Sınırları”, 37.

olan elbise hem vücudu koruyan hem ahlâkı koruyan hem de güzelleştirici bir unsur olduğunu söyleyebiliriz. Tesettür aynı zamanda takva ile de alakalıdır. Nitekim Araf suresi 26. ayetinde ise Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: “...Size avret yerlerinizi örtecek giysi ve süslenecek elbise verdik. Takva (Allah’a karşı gelmekten sakınma) elbisesi var ya, işte o daha hayırlıdır...” Böylece diyebiliriz ki takva duygusu, bedendeki açıklığın çirkinliğini idrak ettirecek şuurun oluşmasına ve hayâ duygusunun meydana gelmesine vesile olmaktadır. Başka bir ifade ile söylemek gerekirse tesettür beden ayıplarını örtmekte ve güzelleştirmekte, takva ise kalbin ayıplarını kapatmakta ve güzelleştirmektedir.⁶⁹⁴

A. Tesettürün İffet ve Fitne ile İlişkisi

Kur’anda kadınların ve erkeklerin şehvet nazarıyla birbirlerine bakmamaları, namuslarını korumaları ve örtünmeye riayet etmeleri emredilmiştir. Nitekim Nur suresi 30. ve 31. ayetlerinde şöyle buyuruluyor: “Mü’min erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar... Mü’min kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. (Yüz ve el gibi) görünen kısımlar müstesna, zînet (yer)lerini göstermesinler. Başörtülerini ta yakalarının üzerine kadar salsınlar...” Ayetlerden anlaşılacağı üzere tesettürün doğrudan iffet ile de ilişkisi bulunmaktadır. Buna göre iffet özdür, maksattır ve iyi bir kulun vasfıdır; bunu korumak için tesettür ise vesiledir. Böylece şunu diyebiliriz ki, ayet gerek erkek gerekse kadının, karşı cins için genellikle cazip, etkileyici ve tahrir edici yerlerini örtmeleri gerekli görül-müş, açılma ve gösterme ile iffeti koruyamama arasında sabit bir ilişkinin bulunduğuna işaret edilmiştir.⁶⁹⁵

694 Kutub Seyyid, *Fizilâl-il Kur’an Kur’anın Gölgesinde*, çev. M. Emin Saraç-Bekir Karlığa-İ.Hakkı, Şengüler (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, ts.), 6/58.

695 Karaman Hayreddin, *İslamda Kadın ve Aile* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 323.

Tesettür ile fitne arasındaki ilişki daha iyi anlamak için de öncelikle fitne kelimesinin anlam boyutunu iyi tespit etmek gerektiğini düşünüyoruz. Fitne sözlükte küfür, sapıklık, günah, ayrılık, birisini azdırmak, iç ihtilaf ve kargaşa, kalbin bir şeyi fazlaca beğenip ona meyletmesi, hoşuna gitmesi, gibi anlamlara gelir. Fitneye Türkçemiz ifadesi ile toplum düzeninin bozulması denebilir. Bu anlamda fitnenin önlenmesi de toplum düzeninin koruması olarak ifade edilebilir. Fakat fitne, aynı zamanda da Allah tarafından imtihan için gelen musibet, azap; bir kimseye dininden dönmeye için işkence etmek, denemek için güç işlere maruz bırakmak gibi anlamlarına da gelmektedir.⁶⁹⁶ Bütün bu anlamları göz önünde bulundurularak baktığımızda, İslam'da bazı hükümlerin ve sınırlandırmaların gerekçesi olarak çoğu zaman fitne endişesi ile toplum hayatının huzurunu sağlamak, dinî ve ahlâkî değerleri korumak için de erkek ve kadına bazı sınırlar getirildiğini görüyoruz. Böylece tesettür de (cinsiyet ayırımı olmaksızın) bu sınırların korunması için alınmış bir tedbir olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶⁹⁷ Ataerkil toplumlar ne yazık ki ahlaklı ve dindar erkekleri fitneden korumak için hanımları hapsedmeleri ya da bütün haklarından, şereflerinden mahrum bırakmaları tesettür konusunda aşırıya gidilerek kadınların haksızlığa uğramalarına, her şeyden mahrum olmalarına sebep olmuştur. Başka bir ifade ile söylemek gerekirse bu konuda toplumun yanlış kabulleri ve algıları; Şeriatın bu güzel tedbirinin önüne geçmiştir.⁶⁹⁸ Öyle ki kadının bir aslın cüzü olarak erkeğin kaburgasından yaratılışına dair rivayetler, çocukların babasına nispet edilişi, erkeğin talak, çok eşlilik, miras, şahitlik vb. konulardaki üstün hakları, kadınların bizatihi kendilerinin erkek çocuk sahibi olmayı isteyip bununla övünmesi de eşitliğin olamayacağına delil olarak gösterilmiştir.⁶⁹⁹

696 İbn Manzûr Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem b. Ali el-Ensâri, *Lisânu'l-Arab*, 7/75.

697 "Tesettür", 2011, XXXX/542.

698 Carullah Musa, *Hatun* (Kitabiyat Yayınları: Ankara, 1999), 40-41.

699 Aksakal Zeynep Nermin, "Kur'ândaki 'Erkek Kız Gibi Değildir' İfadesi Cinsiyet Eşitliğine Engel midir?", *Marife Dergisi* 22/2 (ts.), 836.

B. Tesettür Ziyinet İlişkisi

Ziyinet kelimesi sözlükte kendisiyle süslenilen şey, yani süs için genel bir isimdir. Bulunduğu yeri süsleyen, oraya güzellik veren hal, duruş, süs ve süs eşyası anlamına gelir. Elbise ve takılara da ziyinet denir. Kur'ân-ı Kerim'de ziyinet “zâne-yezînü-zeyn” fiilinden türetilen süslemek, bezemek, donatmak, güzelleştirmek anlamlarında geçmektedir.⁷⁰⁰ Müfessirler ziyinet kelimesinin medlûlünü belirlerken iki tür ziyinetten söz etmişlerdir. Buna göre ziyinet, biri doğuştan gelen (hılkî/yaradılıştan gelen), diğeri müktesep (edinilmiş, kazanılmış) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.⁷⁰¹ Hılkî olan ziyinet kapsamına yüz ve beden gibi her insanın fitrî yapısında var olan fiziksel güzellik; “müktesep ziyinet” kapsamına ise bilezik, yüzük, küpe, kına, elbise gibi kadınların kendilerini daha cazip göstermek için takıp takıştırdıkları süs eşyaları girmektedir.⁷⁰² Klasik dönemde, kadının ziyinetinden görülmesine müsaade edilen yerin son sınırı yüz, el ve ayaklardır. Modern dönemde ise ziyinet alanı olarak belirtilen “yüz, eller ve ayaklar” sınırının şöyle genişlediğini görüyoruz:

Kadının yüzü, kollarının yarısına kadar elleri ve bileklere kadar ayakları.

Kadının yüzü, bileklere kadar elleri ve ayakları dışında örtüsü altından sarkan saçları ve evindeki hizmeti esnasında açılan kol ve boynu.

Kadının yüzü (abdest uzvu kadarı ile), saçlarından başın meshedilmesinin caiz olduğu kadar yeri, dirseklere kadar iki kolları ve bileklerinden biraz yukarı kadar ayakları.

⁷⁰⁰ İbn Manzûr Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, “z-y-n” mad.; “Kur'ân'da Örtünmenin Temel Sınırları”, 41.

⁷⁰¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 12/360.

⁷⁰² “Kur'ân'da Örtünmenin Temel Sınırları”, 42.

Nur suresi 31. ayetindeki “*görünen kısımlar müstesna*” ifadesinin sınırlarını, örfün çizeceği ileri sürülmüştür.

Kadının yüzü, başı, saçları ve ayakları, örtünme yükümlülüğünden istisna edilen yerlerdendir.⁷⁰³

Müfessirler arasında oluşan ortak kanaate göre ise, tesettür ilgili ayetler muhkemdir; mana ve maksatları bakımından açık, maksadını aşan yorum ve spekülasyonlara kapalıdır. Buna rağmen günümüzde, tesettür ilgili ayetlerin tartışılıyor olması, günümüz şartlarında Kur’ân’ın taleplerinin uygulanabilirliği sorunsalından kaynaklanmaktadır.⁷⁰⁴

C. Setr-i Avret

Avret kelimesi eksiklik, kusur, ayıp ve çirkin şey anlamındaki “avâr” kökünden türemiştir. Görünmelerinin hoş olmaması sebebiyle, “sev’etân” olarak adlandırılmış ve Kur’ân’da birkaç ayette bu anlamda kullanılmıştır. Fıkıh terimi olarak avret, insan vücudunda görünmesi ve gösterilmesi günah sayılan, namazda ve namaz dışında örtülmesi farz ve başkalarının bakılması haram olan yerlerdir.⁷⁰⁵ Yıkanma, def-i hacet (tuvalet ihtiyacını gidermek), taharetlenme (temizlenme, arınma) gibi ihtiyaçlar dışında, تنها bir yerde de olursa namazda ve namaz dışında avret yerlerinin örtülmesi farzdır. Nitekim A’raf suresi 31. ayetinde şöyle buyruluyor: “*Ey Âdemoğulları! Her mescitte ziynetinizi takının (güzel ve temiz giyinin) ...*” Ayetin, mutlak olarak avreti örtmenin vücû-

703 Demirbağ Nesibe, *Kur’ân Perspektifinde Fitri, Dini ve Ahlâki Bir Olgu Olarak Örtünme* (Sosyal Bilimler Enstitüsü: Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 62.

704 “Kur’ân’da Örtünmenin Temel Sınırları”, 37-38.

705 Apaydın Yunus, “Klasik Fıkıh Literatüründe Örtünme”, *İslamiyat* 4/2 (2001), 92.

buna delalet ettiğini söyleyenler olduğu gibi, namazda avreti örtmenin farz olduğuna delalet ettiğini ifade edenler de vardır. Kadınlar ve erkekler için belirlenen avret sınırları şu şekildedir:

Erkeğin avret yeri, göbek ile diz kapağı arasındır.

Kadının kadına karşı avret yeri, diğer bir Müslüman kadının yanında göbek ile diz kapağı arasındır, gayri müslim kadının yanında ise yalnızca elleri, yüzü ve ayaklarıdır.

Kadının mahremi olan erkeklere karşı avret yeri, ziynet yeri sayılan saç, baş, boynunu, gerdanı, dirsekten aşağı kolları, ayakları ve bacaklarının diz kapağından aşağı bulunan kısmıdır.

Kadının yabancı erkeklere karşı avret yeri, elleriyle yüzü dışındaki bütün vücududur.⁷⁰⁶

Hastalık ve tedavi gibi bir zaruret hallerinde ise erkek veya kadının bedenine (hastalık mahalline) doktor, ebe, iğneci ve pansumancı gibi kimselerin ihtiyaç miktarı bakması ve dokunması caizdir. Nitekim zaruretler sakıncalı şeyleri mubah kılar ve de miktarlarıncı takdir olunur.

4. Tesettürün Toplumsal Mahiyeti

Dini inanç meselesi aynı zamanda da sosyal çevrenin şekillenmesi konusunda kontrol mekanizması oluşturması ve bireylerin giyim konusunda çevresel faktörlerden etkilenmektedir. Özellikle sosyal çevre içinde kabul görme, uyum sağlama, beğenilme, takdir edilme gibi durumlar bireylerin çevresindekilerin de kabulleneceği giyim tarzını be-

706 Apaydın Yunus, "Klasik Fıkıh Literatüründe Örtünme", 93.

nimsemesine neden olmaktadır. Dolayısıyla bireylerin nasıl giyinmesi konusunda sosyal çevrenin, kültürel yapının, bu sosyal çevreyi oluşturan diğer etmenlerin etkisi yadsınmaz. Çünkü birey sosyal bir varlıktır. Özellikle kabul görmek, etiketlenmemek, uyum sağlamak, kurallara uygun davranmak ve gördüğünü uygulamak adına sosyal çevre ile olan ilişkisi bağlamında giyim eğilimi şekillenmektedir.

Modern dünyada ise tesettür, küreselleşmiş dünyada kendi kimliğini korumanın bir sembolü ve varlığı değil, cazibe ve çekicilik isteği ön plana çıkartılan bir tüketim metaı haline dönüşmeye başlamış durumdadır. Tesettür modasıyla gerçekleştirilenler, genellikle baştaki örtü dışında vücudun diğer bölümlerinin dini boyutlarından ve anlamlarından soyutlandırılmasını içermektedir. Nitekim tesettürün çeşitlenmesine, yeni stillerin ortaya çıkmasına rağmen tesettürlü olup namaz gibi dini yükümlülüklerini yerine getirmeyen pek çok kişinin bulunması, artık tesettürün belli bir hayat tarzını ifade etmediği iddiasını ve bir tüketim metana dönüştüğü eleştirilerini destekler niteliktedir. Artık muhafazakâr kadın ve erkeğin kendini tanımlayan ilk kimliği bir “*Müslüman olduğu*” beyanı değildir. Artık kendini tanıştırdığı ilk kimlik, toplumun çeşitli alanlarında elde ettiği veya kazandığı statü veya mensubiyettir.⁷⁰⁷

İslam dinine göre ise tesettür, ahlaki ve iffeti koruması işlevine sahiptir. Dini inanç şekilleri çerçevesinde özellikle giyim kuşamın pek çok noktada önem teşkil ettiğini görmekteyiz. Toplum içerisinde kendi kimliklerinin belirgin olması açısından giyimın sembolleşmesi söz konusu olabilmektedir. Bu açıdan dini bir misyonla giyim aynı zamanda kimlik oluşma açısından da önemlidir. Dini bir kimlik olana tesettür aynı zamanda gelenekselliğinde göstergesi olması hasebiyle başörtülü kadınlar bu geleneksellikten kopmadan, dini vecizelerini yerine getirerek aynı

707 Ongun Selin, *Başörtülü Kadınlar Anlattı: Türbanlı Erkekler* (İstanbul: Destek Yayınları, ts.), 38-39.

zamanda modern/seküler hayat içerisinde yer edinmeleri açısından dönüşüme uğramaktadır. Bu haliyle modern toplumsal yapının tesettür tercihlerinde tek tipleştirici değil, daha çoğul, farklı tarz ve giyim şekillerine rastlamak da hem modanın etkisi hem de postmodern bir tesettür algısının varlığını bizlere göstermektedir.

A. Tesettürün Hükmü

İslam dini, insanın şahsi hayatı ve sosyal hayata katılımıyla ilgili hükümler belirlemiş, hem cins olanlarla ve karşı cinsten olanlar arasında mahremiyet, mahrem olan ve olmayanlar karşısında örtünme, kadın ve erkeğin bir arada bulunması, birbirine bakması ve davranışları konusunda bazı sınırlamalar getirmiştir.⁷⁰⁸ Günümüzde tesettürle ilgili ayetlerin tartışılıyor olması, bu ayetlerin muğlak, anlaşılmayan veya farklı yorumlara açık ayetler olmalarından değil; günümüz şartlarında tesettür emrinin uygulanabilirliği ile alakalı bir sorundur. Buna rağmen tesettürle ilgili ayetler tartışılıyorsa ve farklı yorumlar yapılıyorsa bunun iki sebebi olabilir: Birincisi günümüz şartlarında bu ayetlerin uygulanabilirliği hususunda siyasi otoritenin negatif eğilimi; ikincisi ise Kur'an'ı anlamada metotsuzluk sorunudur.⁷⁰⁹ Tesettürün hükmü ile ilgili olarak 1993 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu şöyle bir karar almıştır:

Gerek erkeklerin gerekse kadınların gözlerini haramdan korumaları.

Kadınların vücudun el, yüz ve ayakları dışında kalan kısımlarını, aralarında dinen evlenmek caiz olan erkeklerin yanında, vücut hatlarını ve rengini göstermeyecek nitelikte bir elbise (örtü) ile örtmeleri.

708 "Tesettür", 2011, XXXX/541.

709 "Kur'an'da Örtünmenin Temel Sınırları", 38.

Başörtülerini, saçlarını, başlarını, boyun ve gerdanlarını iyice örtecek şekilde yakalarının üzerine salmaları, dinimizin; Kitap, sünnet ve âlimlerin ittifakı ile sabit olan kesin emridir. Müslümanların bu emirlere uymaları dinî bir vecîbedir.

B. İlgili Ayetler

Kur'ân'da örtünme konusuna birkaç ayette temas edilmektedir. Her toplum, bu ayetleri kendi kültürü ve anlayışı çerçevesinde yorumlamıştır. Böylece farklı örtünme biçimleri oluşmuştur. A'raf suresi 19. ve 22. ayetlerde Hz. Âdem ve Hz. Havva, Şeytan'ın vesvesesine uyarak Allah'ın kendilerine yasakladığı ağacın meyvesinden yedikten sonra kendilerinin çıplak olduklarını anlamış ve örtünmeye çalışmışlardır. Surenin devamındaki ayetler örtünmenin/giyinmenin; edep yerlerini örtmek, korunmak ve süslenmek amaçlarından söz edilmektedir. Allah, hangi amaçla olursa olsun bu giysileri ve ziynetleri diğer rızıklar gibi insan için yarattığını hatırlatarak bunları kimsenin haram kılamayacağını söylemektedir. Kur'ân'ın giysilerle ilgili bu bakış açısı konumuz bakımından dikkat çekicidir.

Nur suresi 30. ve 31. ayetler ise tesettür konusunda esas alınan ayetlerdendir. Nur suresi, Hicret'in beşinci yılının son aylarında indirilmiş Medeni bir suredir. Bu sure, resmî Mushaf'taki tertibe göre 24., Hz. Osman ve Ca'fer es-Sâdık'ın Mushaflarında 102., İbn Abbâs'ın Mushaf'ında ise 89. sırada yer almaktadır. R. Blachère ve Theodor Nöldeke'ye göre ise, 105. sırada indirilmiştir. Ayetlerin nüzul sebebi, Beni Mustalik Gazvesi'ne iştirak eden Hz. Âişe ve onunla birlikte geriden gelen Safvân b. Mu'attal hakkında ortaya atılan iftira (İfk) hadisesidir. Ayetlerde geçen "...Ferclerini korusunlar" ifadesindeki 'korumak'tan (*hufz*) maksat, ayetin siyakına uygun olarak, ilgili yerlerini sağlam örtünler; örtmede dikkatli ve titiz olsunlar, kendiliğinden açılma veya

oturup kalkarken ya da yürürken görünme gibi durumlara imkân vermesinler; giyimlerinin insani niteliğe uygun olup olmadığına dikkat etsinler; bilhassa, takvaya uygun olmasına özen göstereyinler, anlamındadır. Örtünme konusunda kaynak teşkil eden bir diğer ayet, Ahzâb suresi 59. ayettir. Ayet Müslüman kadınların tanınması ve incitilmemesi için en uygun yolun tesettür olduğunu buyuruyor. Ayetin nüzul sebebi de şöyle açıklanmaktadır: Müminlerin kadınları geceleri ihtiyaçları için dışarı çıktıklarında, Münafıklar onların peşine düşer ve incitirlerdi. Bu ayet nazil olduktan sonra kadınlar, geceleri ihtiyaçları için çıktıklarında onları örtülü gören kötü niyetli kimseler bu hüddür diyerek ondan uzaklaşıyorlardı.

C. İlgili Hadisler

Daha önce de belirttiğimiz gibi tesettür ilk kez İslâm ile ortaya çıkmış bir uygulama değildir; diğer dinlerde ve toplumlarda örtünme değişik biçimlerde uygulanmıştır. Kur'an'ın giyim kuşam konusunda belli biçimler önermemesi ve sadece birtakım ölçüler vermekle yetinmesi, bu konuyu toplumların ihtiyaçlarına, anlayışlarına ve zevklerine bıraktığını göstermektedir. Hz. Muhammed de şüphesiz, kendi toplumunda uygulanan giyim ve örtünme biçimleri içinde yaşamıştır. Nitekim kaynaklarda Peygamberin doğduğu ve yaşadığı yıllarda o toplumun giyim kuşam biçimi ile ilgili birtakım bilgiler yer almaktadır. Örneğin Şeybanî, “*Türban Arapların tacıdır*” şeklinde bir atasözünden söz ederek o dönemde baş örtmenin yaygın bir gelenek olduğunu belirtmektedir.⁷¹⁰ Bazı kaynaklarda ise İslâm öncesi Cahiliye günlerinde kadınların, başlarını başın arkasında bağlanan bir başlık ile örtükleri, saçları uzun ise örgü halinde arkaya bıraktıkları, üzerlerine giydikleri gömleklerin yakalarının boynu ve göğüslerin üst kısmını açıkta bırakacak şekilde oyuk

710 Sarahsi Abu Bakr Muhammad ibn Abu Sahi Ahmad Chams al Aimmah, *Kitab as-Siyar al-Kabir* (Ankara, 1989), 1/63.

olduğu nakledilmektedir.⁷¹¹Buhârî'nin hadislerini şerh eden Zebidî ise, erkek ve kadınların birbirlerine benzer giyinmeleri ile ilgili bir hadisi açıklarken konudaki toplum kabullerinin önemine şöyle işaret etmiştir: *"Her beldenin örf ve âdeti farklı bulunduğundan, erkek ve kadın giyimlerinin teşebbühünde (birbirine benzemesinde) hüküm, münhasıran her beldenin örfüdür, âdetidir."*⁷¹²

Tesettür konusunda bazen farklı kanaatlere kaynak teşkil edebilecek farklı hadisler nakledildiği gibi bazen de aynı hadis farklı yorumlanarak değişik görüşlere dayandırıldığı da olmuştur. Örnek verecek olursak, Hz. Peygamber'in, baldızı Esmâ'ya yüz ve ellerin dışındaki kısımların görünmemesi gerektiğini söylediği hadis, bir taraftan kadının yüz ve ellerinin dışındaki kısımların örtülü olması gerektiğine dair en kuvvetli kaynak olarak kullanılırken, diğer taraftan yüzün örtülmesinin şart olduğunu iddia edenlere de karşı delil olarak kullanılmaktadır. Bu hadis, ravilerinde kopukluk ve zayıflık bulunduğu için mürsel sayılmış ve bu rivayetten 'yüz ve ellerin açık bırakılabileceği' hükmünün çıkmayacağı söylenerek, buraların – hacc/umre/namaz dışında- 'avret yeri' sayılması gerektiği kanaatine ulaşanlar da olmuştur. Bu düşüncede olanlar, ibadetler esnasında yüzün açık kalabilmesine de Ebu Davud'dan nakledilen "*Hac esnasında İhram giyme hudutları içinde kadınların yüzlerini örtmeleri yasaklanmıştır.*" hadisi sebebiyle cevaz vermişlerdir. Ayrıca, Esmâ'nın Hz. Aişe'nin kız kardeşi olması dolayısıyla Hz. Peygamber ile geçici evlenme yasağı bulunduğunu, bunun için Hz. Peygamber'in ona yüz ve ellerini de örtmesi gerektiğini söylememiş olabileceğini ifade ederek bu hadisin, yüzün açıkta bırakılabileceğine kaynak oluşturmasına karşı çıkmışlardır.⁷¹³

711 Ebu'l Alâ Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'ân*, ed. Ali Bulaç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 3/471.

712 Zebidî Zeynü'd-din Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Latifi, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih ve Tercemesi ve Şerhi*, çev. Kâmil Miras, 1988, 12/110.

713 Hamidullah Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul, ts.), 2/1133.

Tesettür konusunda nakledilen, bir diğer dikkat çeken hadis de örtünün hür-cariye ayırımının yapılabilmesi amacını taşıdığına önemli bir örnek teşkil etmektedir. Beni Kurayza Yahudilerinden olup onlarla yapılan savaşta Hz. Peygamber'in hissesine düşen Reyhane ile ilgilidir. Bir müddet sonra Müslüman olmuş; ancak Hz. Peygamber tarafından yapılan kendisiyle evlenmesi ve böylece hürriyetine kavuşması teklifine şu cevabı vermiştir: *“Beni nikâhlamaktansa cariye olarak muhafaza et! Ben bir cariye kadın olarak kalmak isterim, zira hür Müslüman kadınlar gibi başıma örtü ve yüzüme peçe takılmak istemiyorum.”*⁷¹⁴

5. Tesettürün Keyfiyeti

Fıkıh kaynaklarında tesettür, genellikle setr-i avret başlığı altında, kadınların ve erkeklerin kendi hemcinsleri arasında ve karşı cins nezdinde örtmesi gereken yerler ve örtülmesi gereken yerlere bakmanın hükmü; ayrıca namazda örtünmenin hükmü, örtünmenin asgarî sınırları ve bu hükme riayetsizliğin namazın sıhhatine etkisi gibi problemler çerçevesinde ele alınmaktadır. Tesettürün keyfiyeti ile ilgili âlimler birtakım tespitlerde bulunmuşlar ve bununla ilgili ölçüleri genel olarak şu şekilde belirtmişlerdir:

Tesettür olarak kullanılan örtü, bütün bedeni göstermeyecek şekilde örtmelidir.

Teni gösterecek şekilde ince olmamalı, kalın kumaştan olmalıdır.

Tesettür olarak kullanılan örtünün, kendisi ziynet yani süslü olmamalıdır.

714 Hamidullah Muhammed, *İslâm Peygamberi*, 2/745.

Vücuda yapışarak vücut hatlarını belli edecek şekilde dar olmamalı, geniş olmalıdır.

Tesettür olan örtü kokulanmış olmamalıdır. (Mahremlerinden (eşi, evladı, ebeveyni ve kardeşlerinden) başkasına ya da karşı cinsi etkilemek için koku sürmemek.)

Erkek kıyafetine benzer kıyafet olmamalıdır.

Gayr-i Müslimlerin özel elbiselerine benzememelidir.⁷¹⁵ (Din ekseninde kimlik belirleyen unsur olarak.)

İslam dininde kadın ve erkeğin fazileti, asli yaratılışlarını korumalarına bağlıdır. Yaratılışın ve fitratın zıddına hareket etmemelidirler. Dindar bir erkeğin kadın kıyafeti ve kadın kıyafetine benzeyen giysileri giymemesini, aynı şekilde kadının da erkek kıyafeti ve erkek kıyafetine benzeyen giysileri giymemesini tavsiye edilmiştir. Ayrıca konuşma tarzı, davranış ve yürüyüş biçimi, kıyafet ve takı gibi benzeyişler aynı şekilde değerlendirilir. Hz. Peygamber erkeğin kadın, kadınında erkek elbisesi giymesini menetmiştir. Gerek kadının erkeğe benzemesi gerekse erkeğin kadına benzemesi haram kılınmış ve büyük günahlardan (kebâir) sayılmıştır.⁷¹⁶ Her kültürün kendine ait bir hayat anlayışı ve uygulaması olması pek tabiidir ve bu noktada sünnet oldukça titiz davranarak, aslında şekilci olmamasına rağmen burada tam bir ısrar göstermiştir. Şirk kültürünün izlerini taşıyan, isim, giyim, şekil, biçim ne şekilde olursa olsun müsamaha edilmemektedir. Başka bir ifade ile söylemek gerekirse Müslümanların Gayrimüslimlerin giydikleri elbiseleri giymekte bir

715 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi u' - a î* , nşr. Muhammed Zühêyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), Libas 61.

716 Karaman Hayreddin, *İslam'da Kadın ve Aile*, 345.

beis yoktur. Çünkü İslamiyet Müslümanlara özel bir kıyafet getirmemiştir. Ancak o milletin şıarı durumunda olan elbiseleri giymek caiz görülmemiştir.

A. Tesettürde Ruhsat

Ruhsat mantıki olarak bir fiilin işlenip işlenmemesiyle alakalıdır. Bu da öncelikle “*haramı işleme*” ve “*vacibi terk etme*” şeklinde genel bir tasnifi sonuç vermektedir. Açlıktan ölecek durumdaki bir kişinin domuz eti yemesi örneğinde olduğu gibi azimet hükmünün düştüğü durumlarda ruhsat hükmünün kullanılmaması dinen caiz değildir. Bu durumdaki kişinin, haramı işlemesi ve hayatını kurtarması gerekir. Aksi takdirde günah işlemiş olacaktır. İnsanların sosyal hayatlarını idame ettirebilmeleri için birtakım gereksinimleri bulunmaktadır. Bu gereksinimlerin öncelik sıralaması kişi, zaman, zemin vs. gibi birçok faktöre bağlı olarak değişkenlik gösterir. Sosyal hayatta «gereksinimlerin giderilememesi» halini de içine alan zorluk (meşakkat) şeklinde tabir edilebilecek birtakım durumlar meydana gelebilir. İşte bu gibi durumlarda İslam hukuku meşakkat halini dikkate alarak kolaylık prensibini işletmekte ve ruhsat uygulamasına gitmektedir.⁷¹⁷ Örneğin tesettürü ihlal etmemek için hem cins doktora gitmek kimi zaman maddi bir harcamada bulunmayı gerektirebilir. Bu durumdaki kişinin harcama yapmamak için karşıt cins doktora gidebilmesi kanaatimizce ancak tahsiniyyat kabilinden harcamalarının olmamasına bağlıdır. Çünkü tesettür dini bir vecibedir. Bu vecibenin ihlalinin önüne geçilmesi bir harcama yapmayı gerektiriyorsa mutlak olarak azimet ya da ruhsat hükmü verilmeyip kişinin özel durumu dikkate alınmalıdır.

717 Zerkeşi Ebu Abdullah Bedrüddin Muhammed Bahadır, *el-Mensur fi'l -Kavaidi'l-Fıkhiyye* (Kuveyt: Vizaratü'l-evkafi'l-Kuveytiyye, 1985), 3/169-174.

Nur suresi 61. ayetinde örtünme yükümlülüğü hafifletilmekte ve tesettüre istisna getirilmektedir. Ruhsat, yaşlandığı için, ay halinden (adetten) kesilmiş ve çocukları yaşlılıkları itibariyle olmayan cinsel arzusu kalmamış ve kendisinde bir cazibe bulunmayan; tahrike ve fitneye sebep olmayan kadınların gerdanlık, bilezik gibi gizli ziynetlerini göstermemek kaydıyla, cilbâb, rida, başörtüsü üzerindeki peçe gibi dış kıyafetleriyle ilgilidir.⁷¹⁸ Ayette geçen ruhsat yaşlılıktan dolayı tesettür konusunda titiz davranma yeteneklerini kaybetmiş olabilecekleri için bir hoşgörüdür; “*yaşlıdır, kusuruna bakılmaz...*” anlamındadır. Bu durumda yaşlı kadınlar ziynetlerini göstermemek şartıyla üzerlerindeki çarşaf ve ferace gibi dış örtülerini çıkarıp; başörtüleriyle dışarı çıkabilirler, üst bir örtü giyme zorunluluğu getirilmemiştir. Yaşlı kadınların kasdedilmekle beraber doğal yapısı itibariyle veya bir hastalık sebebiyle bu isteğini kaybeden kadınların da dikkatleri çekmeyecek biçimde örtüsüz dışarı çıkabileceklerini söylemektedir.⁷¹⁹

B. Toplumsal Değişim ve Tesettür Algısı

Tesettür anlayışı ile değişen dünyadaki tesettür algısı mukayese edildiğinde ciddi farkların olduğu dikkat çekmektedir. İslam'da tesettür şeklinde genel nitelikli çalışmaların yanı sıra Kur'an, fıkıh ve tefsirler özelinde araştırılmıştır. Ayrıca II. Meşrutiyet ve Postmodern gibi bazı dönemlerde ve tesettürlü kadının değişimi özelinde tesettür algısı hakkında çalışmalar yapılmıştır. Allah'ın Kur'an'da sabit emri ve Müslümanlar için yerine getirilmesi gereken bir sorumluluktur. Ancak tesettür sadece başörtüsünden ibaret değildir. Tesettür anlayışının değişim aşamasında başörtüsü türban olarak algılanmış ve türban toplumda sorun haline getirilmiştir. Tesettür için belirli bir kıyafet bulunmamaktadır. Bedeni örten her kıyafet giyilebilir. Bununla birlikte tesettürün

718 “Kur'an'da Örtünmenin Temel Sınırları”, 49.

719 “Kur'an'da Örtünmenin Temel Sınırları”, 49.

sağlanması için yüz, bileklere kadar eller ve ayaklar dışında her tarafın örtülmesi gerekir. Ayrıca örtünmek üzere kullanılan kıyafetin Hz. Peygamber'in de izah ettiği üzere dar ve içi gösterecek kadar ince ve şeffaf değil, bol ve sıkı dokunmuş malzemelerden temin edilmesine dikkat edilmelidir. Nitekim Hz. Peygamber ince ve şeffaf giyinen kimseleri “*giyinmiş elbisesizler*” manasında niteler. Dolayısıyla tesettürde asıl olan dikkat çekici kıyafetler değil, haramdan muhafazasını sağlayacak nitelikte örtünmenin gerçekleşmesidir. Tesettürün toplumların bulunduğu ortamlara ve kültürlere bağlı değişik formları bulunabilir. Ancak esas olan kadınların dışarıya çıkarken iç giysilerinin üzerine muhakkak ayrı bir dış kıyafet almalarıdır. Başka bir ifade ile söylemek gerekirse, tesettür anlayışının değişiminin saiklerini iki kısımda değerlendirmek mümkündür. İlk aşamada kültürün etkisi zikredilebilir. Kültürel formlar ise gerek mekân gerekse zamansal değişimlere muhatap olmaktadır. Mesele mekân açısından ele alındığında, değişen coğrafya ve iklim bölgelerinde örtünmek için kullanılan malzemelerin ve buna bağlı olarak örtünme tarzlarının farklılık gösterdiği görülür. Sıcak iklim bölgelerinde kullanılan kıyafetler ve hatta kıyafetlerin renkleri ile soğuk iklimlerdeki ayrıdır. Zaman açısından bakıldığında da aynı coğrafya da zaman içerisinde farklılıkların olduğu görülür. Tesettür tarzı, kullanılan malzemeler, malzemelerin renk ve desenleri hususunda içinde bulunulan coğrafya ve zaman son derece etkilidir. Şekil ve renk ne olursa olsun önemli olan ayette de sabit olan uzuvların kapanması sağlayacak bir örtünmenin uygulanmasıdır. Aksi halde ne kumaşın değeri ne tercih edilen renkler mesele konusu değildir. Tesettür anlayışının değişiminin ikinci saiki ise modanın tesiridir. Modanın tesettüre etkisi iki aşamada söz konusu olmuştur. İlk aşamada tesettürlü kadınların giyeceği kıyafetler modanın ilgi alanına girmiştir. Bu durum bilhassa ticari faktörlerle etkisini daha da belirginleştirmiştir. Böylelikle tesettürlü kadınlar da modanın önerdiği veya saygın gösterdiği gibi sık

ve güzel görünme vasıtalarına erişmiştir. İyiliği ve güzeli tavsiye eden İslam'da, elbette kadının da güzel görünmesi ailenin huzuru açısından kaçınılmazdır.⁷²⁰

C. Geleneksel Bağlamında Tesettür

Kur'an-ı Kerim'de örtünme ayetleri A'râf Suresi, Nûr Suresi ve Ahzâb Suresinde ele alınmıştır. Nüzul zamanı itibariyle hicret sonrası Medine'de aynı zaman dilimi içerisinde ve aynı örf, adet ve gelenek içinde nazil olmuşlardır. Geleneksel bağlamında, tesettür ile ilgili ifadeler, Kur'an'ı Kerim'de adabı muaşeret ilgili davranışları düzenleyen ayetler içerisinde değerlendirilmiştir. Buna göre Medine'de yaşayan münafıkların Müslümanların özel yaşamlarını gözledikleri ve negatif durumlar yakalamaya çalıştıkları bir ortamda İslam Toplumuna sosyal düzenleme getirerek münafıkların çabalarını ortadan kaldırmayı hedeflemektedir. Ayrıca bazılarının göre örtünme pratiğine yönelik ayetler toplumda iffet ve haya üzerine oluşturan bir alt yapının üzerine inşa edilmiştir. Bazıları ise tesettür kadına sosyal ortamlarda dokunulmazlık sağlayarak ve onu muhterem kılarak alan açan, sosyal statü sağlayan bir durum olduğunu ve doğrudan cinsellikle ilgili bir durum olmadığını ya da kadının örtünmesinin erkeğin görme nedeniyle düşeceği günahattan kurtulmasının yegâne yolu olmadığını söylemişlerdir. Tesettür ile ilgili temel kavramlarından sayılan "Cilbab" konusunda görüşler ise şu şekildedir:

Mümin kadınlarla mümin olmayan kadınların birlikte yaşamakta oldukları toplumda şayet mümin kadınlar kimlik ve iffetli kişiliklerini diğerlerinden ayırt edici bir alamet taşımadıklarından dolayı eziyet görü-

720 Sumeyye Sevinc, "Değişen Tesettür Anlayışının Kur'an Ayetleri Bağlamında Kritiği", *Academic Perspective Procedia* 5/1 (01 Mart 2022), 134-142.

yorlarsa alamet-i farika olarak üzerlerine almaları gereken Cilbab eğer toplumdaki tüm kadınlar mümin ve iffetliyse orada gerek kalmaz asli tesettür yeterlidir.

Cilbab giymenin illeti iffet ya da iffetsizlik değil hür kadınların cari-yelerden ayırt edilmesi anlamında bir keyfiyet, bir statü emaresi ve manevi zırh görevi görür.

Bu bağlamda ele aldığımızda tesettür algısı haramlık ve helallik ya da kadının bakılması haram olan bir yeri hür ya da köle oluşa göre mi tayin edilmesi gerekmektedir? Bu sorunun cevabının Kur'an'ın indiği dönemdeki "köle" telakkisinde aranmasını ve ayetteki düzenlemenin yine bu çerçevede anlamlandırılması gerektiğini düşünüyoruz. Ahzab suresi 33. ayetinde geçen "*Evlerinizde oturun...*" ifadesi de İslami gelenekte kadınların baştan aşağıya avret sayıldığı için evden dışarı çıkmamaları hatta kadınları eve hapsedin anlamında kullanmışlardır. İslam coğrafyasının hemen her bölgesinde egemen olan bu anlayışın beslendiği en önemli kaynak olarak kadını reel varlık düzleminde aklen ve dinen eksik, eğri, huysuz, fitne ve uğursuzluğun ete kemiğe bürünmüş formunda temsil eden bir varlık olarak konumlandıran hadis rivayetlerine atıfta bulunmuştur.⁷²¹

D. Moda Bağlamında Tesettür

Moda kavramı önceleri seçkinlerce ortaya çıkan ve tüketilen bir olguyken daha sonraları toplumun alt sınıflarına doğru yayılmaya başlamıştır. Buda toplumsal statülerde var olan uçurumların bir nebze olsun farklılaşmaya başladığını ya da belirli kıyafetlerle toplumsal farkın ayırt edici özelliklerinin ortaya çıktığı

721 Sancar Kaya Hümeýra, *Dini Süreli Yayınlarda Kadının Örtünme Konusunun İslam Hukuku Açısından İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 43-46.

da görülmektedir. 19. yüzyıldan itibaren de erkeklerin hepsinin yani toplumun tüm sınıflarında aynı kıyafeti giymeye başlamışlardır. Bu da toplumsal eşitlik anlamında bir adım gibi gösterilmeye çalışılan bir zihniyeti beraberinde getirmektedir. Fakat daha sonraları giysi ve moda tüketimi böylesine hızla yaygınlaşmaya başlarken yine ekonomik seviyeye göre farklılaşma ve markalaşmada kendini göstermeye başlamıştır. Giyim günümüzde bireylere kim olduklarını anlatmak ve sosyal alanı içerisinde diğer insanların kim olduklarını anlamak için bireylerin yeni bir dile ihtiyaç duydukları yerde kimliğin göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Giyim konusunda oluşan değişimler, kamusal gruplar arasındaki ilişkilerdeki değişimi de göstermektedir. Sanayi öncesi toplumlarda, giyim davranışları kişinin toplumsal yapıdaki konumunu açıkça gösterirdi. Giyim, toplumsal sınıf ve cinsiyet kadar, mesleği, dini ve bölgesel kökeni de çoğunlukla gözler önüne sererdi. 19. yüzyılın sanayileşen toplumlarda ise giyim farkı üst ve orta sınıfla alt sınıf arasında büyük farklılık taşımaktaydı. Çalışanlar giysilerine göre sınıflandırılır bu da toplumsal statü ve kimliklerini oluşturmaktadır.⁷²²

Dini kimliğin bir simgesi olan tesettür ise, Müslüman/İslamcı kadınların modernize edilmiş toplumsal yapı içinde başörtülü kimlikleriyle yeni bir yer edinmesi ile bu kimlik bağlamında elde etmek istedikleri itibarlı duruşlarıyla başörtüsü eski anlamı dışında yeni anlam ve işleve barındırmıştır. Bu süreç ve öncesinde başörtüsü ile kırsal, geri kalmış ve eğitimsiz kavramlarıyla bağ kurulurken, artık bu kavramların yerine kentli, modern ve eğitilmiş kadınların da bir özelliği olarak başörtüsü/tesettür ortaya çıkmıştır.⁷²³ Böylece tesettür itibarlı bir anlam kazanarak bir yandan laik/çağdaş kadın diğer yandan da geleneksel başörtülü kadın karşısında kimlik kazanımı açısından önemli simgesi haline geti-

722 Crane Diana, *Moda ve Gündemleri: Giyimde Sınıf, Cinsiyet ve Kimlik* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003), 182.

723 İlyasoğlu Aynur, *Örtülü Kimlik* (İstanbul: Metis Yayınları, 1994), 107.

rilmesi amaçlanmıştır. Geleneksel söylemler ve giyim tarzının modern kamusal alanda kabulü noktasında giyim pratiklerinde özünde başörtüsü sabit kalıp, giyim tercihlerinde renk, tarz, çeşit açısından farklılıkların görülmektedir. Modernize olunmaya çalışıldığı ve seküler yaşamın beklentilerini gelenekselden kopmadan cevap vermeye çalışılan, özellikle 1980’li yıllardan günümüze moda gibi unsurlarında tesettürlü kadınlar üzerinde kurduğu etki, başörtüsünü modernize edip hem baş bağlama şekillerinde hem de giyilen kıyafetlerin yeni dönüşümlerin var olduğunu bizlere göstermektedir. Dini bir kimlik olana başörtüsü aynı zamanda gelenekselliğinde göstergesi olması hasebiyle başörtülü kadınlar bu geleneksellikten kopmadan, dini vecizelerini yerine getirerek aynı zamanda modern/seküler hayat içerisinde yer edinmeleri açısından dönüşüme uğramaktadır. Bu haliyle modern toplumsal yapının tesettür tercihlerinde tek tipleştirici değil, daha çoğul, farklı tarz ve giyim şekillerine rastlamak da hem modanın etkisi hem de postmodern bir tesettür algısının varlığını bizlere göstermektedir. Postmodernlik vurgusu özellikle giyim konusunda farklılıkların göze çarpması, sosyal, kamusal alana katılan tesettürlü kadınların tesettür algılarındaki farklılığın sadece dindarlık ölçütleriyle açıklamak yeterli olmaması, bununla birlikte aynı zamanda çok sesliliğin olduğu, moda akımlarıyla tesettür tercihinin daha da çoğul hale gelmesine sebep olmaktadır.⁷²⁴

E. Modernden Postmoderne Değişen Tesettür Algısı

Modernistler için başörtülü kadınlar tehlikeli bir ideolojinin mensupları olarak algılanırken, dindarlar içinse elde edilmesi ve ulaşılması gereken birer ütopyanın temsili olarak algılanmışlardır. Postmodernitenin varsayımlarını tecrübe eden günümüz dindarı ise, özellikle de tesettürlü dindar kadını ne laiklerin baktığı gibi ne de geleneksel bakış

724 Çaylak Melek, *Değişen Tesettür Algısı: “Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma”* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 60-62.

açısını temsil etmektedir. Bu perspektiften baktığımızda günümüzün İslami öznesi, Müslüman kimliğini, hem dini cemaat ve diğer dindar bireylerin hem de modernitenin dayatmalarına eleştirel yaklaşarak ve kolektif yönü bulunan bir direnişle inşa ettiğini görürüz. Başka bir ifade ile söylemek gerekirse farklılık, sahicilik ve otantiklik isteği ve homojenleşmeden kaçınma arzusu, bu eleştirel direnişin tezahürüdür.⁷²⁵ Din, ahlak ve siyaset anlayışları sıklıkla kadınlar üzerinden yürütüldüğünden kadının değişimi hemen göze çarpmakta ve kolayca eleştirilmektedir. Başörtülü kadın açısından ise, muhafazakâr erkek daha tehlikeli bir dönüşüm geçirmiştir. Muhafazakâr erkeğin değişimi muhafazakâr toplum açısından hemen kabullenilirken⁷²⁶ kadınların değişimi dini bir yozlaşma şeklinde algılanmıştır. Siyasal İslam ve kadının vakarı ile yakından ilişkilendirilen sade ve basit renklere sahip başörtüsü, artık en çarpıcı renkleri donatılmış, pahalı ve fark edilme isteğini belirten bir mahiyete bürünmüştür. Bu durum, İslam'ın tüketim anlayışıyla ve eskiden Müslümanların sıklıkla tartıştıkları kadının toplumdaki fark edilirliliği meselesiyle tamamen ters kutuplarda bir seyir izlemektedir. Bu yeni anlayışın belli grup ve ekonomik düzeydeki Müslüman kesim etrafında yoğunlaşması da “İslami bir burjuvazinin”⁷²⁷ oluşmaya başladığı yorumlarını beraberinde getirmektedir. Dindar bir kadının sınıf atlama isteği, dindarlığın doğasına aykırı bulunurken dindar erkeğin bu isteğini nefsinin peşinde koşmak diye niteleyenler, sonuçta her ikisinin de büyük değişim geçirdiği kanaatini taşımaktadırlar. Çünkü postmodernitede bireysel, rekabet odaklı farklılaşma isteği, bireyleri piyasanın ortak paydasında topladığından genel bir homojenleşmeye götürür. Müslümanların yeni, özenti davranışları, bir anlamda farklılaşalım derken geçmiş dönem elit sınıflarının benzer (simüle) davranışlarına

725 Touraine Alain, *Kadınların Dünyası*, çev. Mehmet Morali (Kırmızı Yayınları: İstanbul, 2007), 63.

726 Başörtülü Kadınlar Anlattı: Türbanlı Erkekler, 12.

727 Haenni Patrick, *İslam Suretinde Neoliberalizm*, çev. Levent Ünsaldı (Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı, 2011), 41-42.

doğru sürüklenmelerine neden olmaktadır. Başörtüsünün çeşitlenmesine, yeni stillerin ortaya çıkmasına rağmen başörtülü olup namaz gibi dini yükümlülüklerini yerine getirmeyen pek çok kişinin bulunması, artık başörtüsünün belli bir hayat tarzını ifade etmediği iddiasını ve başörtüsünün bir tüketim metana dönüştüğü eleştirilerini destekler niteliktedir.⁷²⁸ Müslümanların kapitalist hayat tarzından etkilenmelerini, bireyselleştirilmiş özgürlük anlayışının Müslüman beden ve kıyafetine de yansımaya neden olmuştur. Dindar kadının kıyafetinin renkleri artık pembe, parlak sarı, kırmızı gibi daha göz alıcı ve fark edilir kılınmıştır. Kıyafetlerin tarzı ve rengi değiştikçe dindar kadının zihinsel süreci de değişmiş ve “bedenim benimdir ve buradadır” anlayışını doğurmuştur. Bu duruma tesettür modasının öncülerinin bir hayli katkısı vardır. Son dönemlerde kullanılan renk ve tarzlarla genç kızlar ve olgun yaştaki kadınların kıyafetleri birbirine karışmış, yaş hiyerarşisi postmodern tarzda ortadan kalkmıştır.⁷²⁹

Halbuki postmodernitenin tüm hiyerarşileri parçalama anlayışı, bilmeden de olsa yeni eğilim anlayışı içindeki dindar kadının, toplumsal bir nesne değil toplumsal bir özneye dönüşmek istemesine katkıda bulunmaktadır. Özneye dönüşmeye çalışırken, bir anlamda homojenliği ifade eden nesnellikten kopmaya çalışması, dinden ve dinî olandan kopuş şeklinde anlaşılabilir. Aslında kopuş, ikinci planda rol biçen gelenekçi erkek nesneleştirilmesidir. Başörtülü kadını modern çağın dışına itmek isteyen modernizm ve kadına gerçek değerini verdiklerini ileri süren gelenek taraftarlarının, kadının toplumsal alanlarda fazlaca görünürlük kazanmasından rahatsız olmaları bir hayli ilgi çekicidir. Çünkü bu açıdan, modernistler ve gelenekçiler birbirleriyle ittifak halindeymiş izlenimi vermektedirler. Bu yönüyle kadın, “saldır-

728 *Başörtülü Kadınlar Anlattı: Türbanlı Erkekler*, 37-38.

729 Barbarosoğlu Fatma, *Şov ve Mahrem* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2006), 102-107.

gan modernlik-ezici gelenek” arasında kalmış durumdadır.⁷³⁰ Her iki kesim tarafından sert eleştirilere maruz kalan tesettürlü kadınlar, bu sefer kendini gerçekleştirmenin adeta zorunluluk olduğu, kendini gerçekleştirme adına arzuların akışkanlığına büyük şans tanıyan, varlığın kendini ancak tüketim ve nesnelere tanımlayabildiği, merkezsizliğin, imajın ve prestijin tek geçerli akçe olduğu, (bilerek veya bilmeyerek) postmodernitenin sahte kurtarıcılığının kucağına sığınmaktadır. Başka bir ifade ile söylemek gerekirse dindar kadın ve erkeğin her ikisinin de kamusal alanda var olma kaygıları yüzünden menfi bir değişime uğradıkları bir gerçektir. Erkek, bu meyanda haram ve helal duygusunu kaybederek kapitalizmin nesnesine dönüşmektedir. Kadın da feminist değerleri dile getirerek her alanda kadın erkek eşitliği söylemi üzerinden, kendi dinî değerlerindeki “adalet” kavramını yitirdiğine dikkatleri çekmektedir. Sonuç olarak diyebiliriz ki, din merkezli bir kimlik inşasını postmodern kapitalist çoğulcu piyasada unutulmuş ve gündelik hayatın yaşam tarzına eklenmiştir. Geçmişte “din temelli yaşam inşa etme süreci”, şu an postmodern kapitalist sistemin sıradanlaştırdığı, dini değerlerin, anlamlarının yüzeyselleştiği bir normalleşmedir. Bunun toplumsal hayattaki görüntüsü; dine zıt kıyafet, yaşam biçimi, dil ve söylemleri pratik eden dindar tipolojilerinin yaygınlaşmasıdır.⁷³¹ Toplumun kültürel kodlarındaki başörtülü dindar kadın ve dindar erkek kimliği, artık belli ilkeleri ve yaşam biçimleri bulunan bireylere tekabül etmemektedir.⁷³²

730 Karaca Nihal Bengisu, “Modern Mahrem”den Yıllar Sonra: İki Kamu Arasında Nâmahrem”, *Modern Mahrem* (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 226-231.

731 Farklı etkilerin dini inançlara etkisi hakkında bkz. Abdulhalim İnam ve Ali Kaya, *Belçika’da Din Eğitimi*, 124vd.

732 Akdoğan Ali-Sungur Ali, “Postmodern Ortamda Dindarın Değişen Giyim Anlayışı”, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (2016), 67-78.

Kaynakça

Akdoğan Ali-Sungur Ali. “Postmodern Ortamda Dindarın Değişen Giyim Anlayışı”. Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 9/1 (2016), 67-78.

Aksakal Zeynep Nermin. “Kur’ân’daki ‘Erkek Kız Gibi Değildir’ İfadesi Cinsiyet Eşitliğine Engel midir?” Marife Dergisi 22/2 (ts.), 821-841. <https://doi.org/10.33420/marife.1095596>

Apaydın H.Yunus. “Tesettür”. Diyanet İslam Ansiklopedisi. XXXX/538-543. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Apaydın Yunus. “Klasik Fıkıh Literatüründe Örtünme”. İslamiyat 4/2 (2001).

Barbarosoğlu Fatma. Şov ve Mahrem. İstanbul: Timaş Yayınları, 2006.

Bardakoğlu Ali. “Cahiliye Döneminde Kadın”. Sosyal Hayatta Kadın. 14-20. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. el-Câmi u' - a î . nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

Carullah Musa. Hatun. Kitabiyat Yayınları: Ankara, 1999.

Crane Diana. Moda ve Gündemleri: Giyimde Sınıf, Cinsiyet ve Kimlik. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.

Çaylak Melek. Değişen Tesettür Algısı: “Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma”. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Demirbağ Nesibe. Kur’ân Perspektifinde Fitrî, Dînî ve Ahlâkî Bir Olgu Olarak Örtünme. Sosyal Bilimler Enstitüsü: Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Duman M. Zeki. “Kur’ân’da Örtünmenin Temel Sınırları”. İslâmiyât 4/2 (2001), 35-52.

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî. el-Câmi’ li-Ahkâmi'l-Kur’ân. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, 2001.

Ebu'l Alâ Mevdûdî. Tefhimu'l Kur'ân. ed. Ali Bulaç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2005.

Görmez Mehmet. "İlahi Dinlere Göre Başörtüsü". İslâmiyât 4/2 (2001), 19-33.

Gürkan Salime Leyla. "Tesettür (Diğer Dinlerde)". Diyanet İslam Ansiklopedisi. C. XXXX. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Haenni Patrick. İslam Suretinde Neoliberalizm. çev. Levent Ünsaldı. Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı, 2011.

Hamidullah Muhammed. İslâm Peygamberi. çev. Salih Tuğ. İstanbul, ts.

İbn Manzûr Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem b. Ali el-Ensâri. Lisânu'l-Arab. Beyrut: Dâr Sâdir, ts.

İlyasoğlu Aynur. Örtülü Kimlik. İstanbul: Metis Yayınları, 1994.

Abdulhalim İnam ve Ali Kaya. "Belçika'da Din Eğitimi", Diaspora'da Din Eğitimi, ed. Hasan Sözen. GAV Perspektif Yayınları, 2023.

Karaca Nihal Bengisu. "Modern Mahrem"den Yıllar Sonra: İki Kamu Arasında Nâmahrem". Modern Mahrem. 223-233. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

Karaman Hayreddin. İslam'da Kadın ve Aile. İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Basım, 2010.

Kutub Seyyid. Fizilâl-il Kur'ân Kur'ân'ın Gölgesinde. çev. M. Emin Saraç-Bekir Karlığa-İ.Hakkı, Şengüler. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, ts.

Mevdudî Ebu'l-A'lâ. Hicâb. çev. Harun Ünal. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 3. Basım, 2010.

Mutahharî Murtaza. Hicâb (Örtünmenin Felsefesi). çev. Mücteba Mir. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2004.

Ongun Selin. Başörtülü Kadınlar Anlattı: Türbanlı Erkekler. İstanbul: Destek Yayınları, ts.

Özbek Fatma. İslamda Tesettür. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

Paçacı İbrahim. Dini Kavramlar Sözlüğü. Ankara 2007: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

Sancar Kaya Hümeýra. Dini Süreli Yayınlarda Kadının Örtünme Konusunun İslam Hukuku Açısından İncelenmesi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Sarahsi Abu Bakr Muhammad ibn Abu Sahi Ahmad Chams al Aimmah. Kitab as-Siyar al-Kabir. Ankara, 1989.

Sevinc, Sumeyye. “Değişen Tesettür Anlayışının Kur’ân Ayetleri Bağlamında Kritiği”. Academic Perspective Procedia 5/1 (01 Mart 2022), 134-142. <https://doi.org/10.33793/acperpro.05.01.14>

Touraine Alain. Kadınların Dünyası. çev. Mehmet Moralı. Kırmızı Yayınları: İstanbul, 2007.

Zebîdî Zeynü'd-din Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Latifi. Sahih-i Buharî Muhtasarı Tecrid-i Sarih ve Tercemesi ve Şerhi. çev. Kâmil Miras, 1988.

Zerkeşi Ebu Abdullah Bedrüddin Muhammed Bahadır. el-Mensur fi'l -Kavaidi'l-Fıkhiyye. Kuveyt: Vizaratü'l-evkafi'l-Kuveytiyye, 2. Basım, 1985.

“Babil’in Düşüşü”. Tevrat- Kutsal Kitap. Yeşaya-47. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2001.

“Mısır ve Kuş'un Başına Gelenler”. Tevrat-Kutsal Kitap. Yeşaya-20. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2001.

Hz. Peygamber'in (SAV) Evlilikleri

Doç. Dr. Ramazan ÖNAL⁷³³

1. Hz. Peygamber'in Bi'seti Sırasında Diğer Kültürlerde Evlilik ve Aile

Hiç şüphesiz çok eşle evlilik İslam'ın ihdas ettiği yeni bir âdet değildir. Eski ve yeni birçok medeniyette bu gelenek farklı şekillerde var olagelmıştır. İslam'ın ortaya çıktığı sırada da bu gelenek çok yaygındı. Bütün kültürlerdeki bu âdetin karşılığını tetkik etmek çalışmamızın kapasitesi açısından zor olacaktır. Bunun yerine örnekleme olarak birkaç kültürden numune aktarmayı uygun görmekteyiz.

A. Çin kültüründe Çok Evlilik

Çin kültüründe birden fazla kadınla evlenmek imtiyaz sahibi erkekler için bir hak olarak kabul ediliyordu. Erkeğin, ilk hanımının haricinde evlendiği diğer kadınlar birinci eşin hizmetçisi olarak görülüyor ve onların çocukları da ilk eşe ait olarak kabul ediliyordu. Alt sınıf halkın ise belli şartlar haricinde birden fazla evlenmesi uygun görülüyordu. Ancak imkân bulup evlenenlere herhangi bir ceza uygulanmıyordu. Ayrıca kısırlık ve benzeri gibi durumlarda ikinci evlilik zaten hak olarak tanınıyordu. İşin en ilginç tarafı Çin kültüründe eş sayısı kişinin asaletine ve rütbesine göre şekillenmesiydi. Erkek rütbesine göre ikiden on ikiye kadar eş sahibi olabiliyordu. Maddi imkân durumuna göre de istediği kadar dost ve metres sahibi olabiliyordu.

733 Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü.
ronal@erzincan.edu.tr

Evlilik öncesi kadın erkek ilişkisinde herhangi bir sınırlama bulunmuyordu. Evlilik dışı ilişkilerde sayısal bir kural bulunmamaktaydı. Bir erkek, evlilik bağı olmadan istediği kadar kadınla birlikte olabiliyordu.⁷³⁴

B. Babillerde Çok Evlilik

Babil denince akla gelen ilk çağrışım Hammurabi kanunlarıdır. Bu kanunlara göre eşi kısır olan bir erkek ikinci evliliği yapabiliirdi. Bu durumda ikinci eş birinci eşin hizmetçisi kabul edilirdi ve onun her türlü hizmetini yapmakla mükellefti. Öyle ki kanunlarda ikinci eşin birinci eşin ayaklarını yıkamakla yükümlü olduğu kaydedilir. Ayrıca birinci eş isterse kocasına cariyeye hediye edebilirdi. Bu cariyeye çocuk doğurunca İslam'daki ümmü'l-veled hükmü gibi hür kadın statüsünü kazanırdı.⁷³⁵ Evlilik dışı kadın erkek ilişkisinde herhangi bir sınırlama bulunmamaktaydı.

C. Asurlarda Çok Evlilik

Asurlarda erkek, evlilik öncesi ve evlilikten sonra istediği kadar dost ve metres hayatı yaşayabiliirdi ve bunlardan istediğiyle de evlilik akdini kurabiliirdi. Asur kanunlarına göre kadın, ölen eşinin kardeşine veya eşinin önceki evliliğinden erkek çocuklarına miras kalırdı ve onlardan biriyle evlenmesi gerekirdi. Asurlar neslin çoğalmasını önemsiyorlardı. Erkeklere tanınan bazı haklar kadın için geçerli değildi. Hür bir kadının örtüsüz umumi alanlara çıkması yasaktı ve bir hata yapması durumunda erkeğin bizzat ceza verme yetkisi vardı. Bir erkeğin bir kadınla

⁷³⁴ William James Durant, *Kıssatü'l-hadara*, trc. Zeki Mahmud vd. (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1408/1988), 4/267; Rasim Şahde Sidr, *Taddüdü'z-zevcât beyne'l-İslâm ve husûmih*, (Amman: Dâru's-Sekâfe, 1431/2010), 39-41.

⁷³⁵ William James Durant, *Kıssatü'l-hadara*, 1/232-233.

evlenmesi son derece basit bir alışveriş mesabesindeydi ve kadının çoğu zaman babasının evinden ayrılması gerekmiyordu evliyken babasının evinde kalmaya devam edebiliyordu.⁷³⁶

D. Yunanlılarda Çok Evlilik

Batı medeniyetinin kökeni olan Antik Yunan kültüründe çok evliliğe rastlanılmaktadır. Savaş nedeniyle kocasız kalan kadınlara sahip çıkmak ve onlarla evlenmek bir görev olarak kabul ediliyordu. Evlilik harici cinsel tatmin ise Yunan kültüründe yaygındı. Hayat kadınları toplumun bir sınıfını oluşturuyorlardı ve bunların mesleği yadırganmazdı. Bir erkek, istediği sayıda ve istediği süre evlilik dışı birçok kadınla beraber olabiliirdi.⁷³⁷

E. Yahudilikte ve Hristiyanlıkta Çok Evlilik

Yahudilik ve Hristiyanlık'ta çok evliliği yasaklayan herhangi dini bir hüküm bulunmamaktadır. Kitâb-ı Mukaddes'te Hz. İbrâhim, Hz. Ya'kûb, Hz. Dâvûd, Hz. Süleyman'ın ve İsrâilîoğulları'nın diğer bazı peygamberlerinin çok ešli oldukları belirtilmektedir. Yahudilik'te çok eşlilik Ortaçağ'a kadar devam etmiştir. Esasen ne Kitâb-ı Mukaddes'te ne de Talmud'da aksi yönde bir hüküm bulunmadığı halde XI. yüzyılda çeşitli sebeplerden dolayı çok eşlilik Haham Rabbi Gershom tarafından yasaklanmıştır. İncil'lerde de çok evliliği yasaklayan bir hüküm bulunmamaktadır. Bazı Hristiyan mezheplerde çok evliliğin serbest olduğu ifade edilmiş hatta çok evlilik ilahi nizamın bir gereği olarak telakki edilmiştir. Yahudi ve Hristiyanların modern çağda genellikle çok evliliğe karşı

736 André Aymard ve Jeannine Auboyer, *Târihu'hdârâtu'l-âm*, çev. Ferid M. Dâğır ve Fuâd C. Ebû Reyhân, (Beirut: Dâru Menşûratu Uveydât, 1986), 154.

737 William James Durant, *Kıssatü'l-hadara*, 2/23; Rasim Şahde Sidr, *Taddüdü'z-zevcât beyne'l-İslâm ve husûmih*, 44-48.

olmaları daha çok sosyal bir vakıa olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷³⁸ Yahudilikte çok eşle evliliği yasaklayan bir hüküm bulunmamakla birlikte hahamlar, buldukları hayat şartlarına göre ve kültür ortamına göre bu konuda tasarrufta bulunmuşlardır. Tevrat'ta çok eşle evlenmeyi tavsiye eden veya doğrudan yasaklayan bir ifadeye rastlanılmamaktadır. Ancak birden fazla eşi olan erkeğin eşleri ve çocukları arasında adaletli davranması gerektiği ifade edilmektedir.⁷³⁹ Yahudi din adamları, Katoliklerin hâkim olduğu bölgelerde ve hayat şartlarının zor olduğu dönemlerde tek eşle evlenmeyi tavsiye etmişlerdir. Ancak diğer durum ve ortamlarda Yahudilerin çok evlilik yaptıkları görülmüştür.⁷⁴⁰

Hristiyanlıkta da çok eşliliği yasaklayıcı bir hüküm bulunmamaktadır. Ayrıca İncillerde kadına değer verme ve onu yüceltme anlamında ikinci bir evlilik yasağı getirilmemiştir. Hristiyanlığın ve din adamlarının kadına bakışı değer esaslı değildir. Kadının, aşağılık bir varlık, şeytanın ipi ve aldatma vesilesi olarak kabul edildiği bir kültürde kadından uzak durmanın fazilet olarak kabul edilmesi garipsenecek bir durum değildir.⁷⁴¹ Dolayısıyla Hristiyanlık kültüründeki tek eşlilik dini bir hükümden ziyade din adamlarının züht hayatından kaynaklı bir bakış açısıdır. Bu bakış açısı kadına haksızlık yapılmaması, ona karşı âdil ve eşit bir şekilde davranılması esasına dayalıdır. Kadının insanı günaha sürükleme vesilesi olması esasına dayalıdır. Bu nedenle bu dindeki tek eşliliği diğer kültürlerle mukayese etmek yanlış olur.

738 Kevser Kâmil Ali, Salim Ögüt, "Çok Evlilik" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/365-369.

739 *Kitâb-ı Mukaddes, el-Ahdü'l-Kadim, Seferu't-Tesniye*, 15.

740 Rasim Şahde Sidr, *Taddüdü'z-zevcât beyne'l-İslâm ve husûmih*, 50-60.

741 Rasim Şahde Sidr, *Taddüdü'z-zevcât beyne'l-İslâm ve husûmih*, 61-74.

F. Cahiliye dönemi Araplarda Çok Eşlilik

Cahiliye döneminde Araplarda çok eşlilik yaygın bir gelenektir. Hatta bu davranış zenginliğin ve gücün bir alameti olarak kabul ediliyordu. İslam tarihi ve hadis kaynaklarında konuyla ilgili çok sayıda örnekler aktarılmaktadır. Hz. Peygamber, beş hanımla evli olarak İslâmiyet'i kabul eden Nevfel b. Muâviye'ye birisini bırakmasını⁷⁴² sekiz hanımlı Kays b. Hârişe⁷⁴³, on hanımlı olan Gaylân b. Seleme'ye de dörtten fazla olan hanımlarını boşamalarını emretmiştir.⁷⁴⁴ Cahiliye Arapları, gücü ve imkânı nispetinde istediği sayıda kadınla evlenebilirdi ve bu konuda herhangi bir tepkiyle karşılaşmazlardı. Nüfus sayısının; hem güç kaynağı hem de övünme aracı olarak kabul edildiği bu toplumda Cahiliye Araplarının bu güce ulaşması için her yol mubahtı. Hatta Kur'an'ın yasaklamış olduğu, "erkeğin hanımının akrabalarından kız kardeşi, halası veya teyzesiyle evlenmesi" âdeti de bazı kabilelerde normal karşılanırdı.⁷⁴⁵

2. İslam ve Çok Evlilik (Taaddüd-ü zevcât) Meselesi

Öncelikle çok eşlilik ilk defa İslam dini tarafından teşri edilen bir husus değildir. Bilakis İslam dini, daha önce var olan ve sınırı belli olmayan çok eşliliği bazı ahlaki ve hukuki kurallara bağlayarak adaleti ve tek eşliliği teşvik etmiştir. Ayrıca İslam, birden fazla eşle evlenmeyi emretme-

742 Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhâkî (ö. 458/1066), *es-Sünenü's-sağîr*, Thk. Abdülmu'tî Emin Kaleci, (Karaçi: Câmîatü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1410/1989), 3/51.

743 İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni (ö. 273/887), *Sünenü İbn Mâce*, thk. Fuâd Abdülbâkî, (Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), "Kitâbu'n-nikâh", hadis no: 1952.

744 Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî (ö. 279/892), *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Şâkir ve Fuad Abdülbâkî, 2. Basım, (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), Hadis no: 1128.

745 Rasim Şahde Sidr, *Taddüdü'z-zevcât beyne'l-İslâm ve husûmih*, 75-77.

miştir. Belli kurallar çerçevesinde mubah görmüştür.⁷⁴⁶ Denilebilir ki o dönemde henüz tamamen kaldırılması uygun olmayan kölelik, cariye gibi bu hükmün de toplumun olgunlaşarak tek eşliliğe yönelmesine bırakılmıştır. Ayrıca öteden beri tartışılan çok eşle evlenme meselesi, dönemin İslam toplumunun halifesinin/yöneticisinin yetkisine de havale edildiği bilinmektedir.

Esasen İslam, çok eşliliği birçok problemin çözüm yolu olarak mubah kılmıştır. Modern medeniyet, ise çok evliliği kabul etmeyerek Kur'an'ın bu hükmünü, maslahat-ı beşeriye münâfi telâkki etmiştir. Oysa izdivacın tek amacı şehvi ihtiyacı gidermek değildir. Şehvi ihtiyacı gidermek bu muamelenin hikmetlerinden sadece bir tanesidir ki onun verdiği hazla o vazifeyi gördürmek için ilahi rahmet tarafından verilen cüzi bir ücret mesabesinde. İzdivacın esas hikmeti ve gayesi, sağlıklı bir şekilde neslin devamlılığını ve çoğalmasını sağlamaktır. Varlık âlemindeki bütün hayvanların/canlıların ve tozlaşan bitkilerin eşleşmesi ve tozlaşması buna delildir. Demek ki hikmet ve hakikat nazarında, izdivacın asıl gayesi, neslin devamı ve nev'in bekası içindir. Öyleyse senede yalnız bir defa doğum yapmaya müsait olan ve her ayın yalnız belli bir kısmında cinselliğe uygun olan ve belli bir yaştan sonra menopoza düşerek cinsel hayattan uzaklaşan bir kadın, genel itibarıyla ileriki yaşlarına kadar cinselliğe elverişli olan bir erkeğe kâfi gelmemektedir. Modern medeniyet, bu meseleyi doğru bir şekilde tespit edemediği için çok evlilik yerine pek çok gayri ahlaki yolları (metres, dost, yasak aşk, hayat kadını vs. gibi) kabul etmeye mecbur kalmıştır.⁷⁴⁷

746 Mahmud Garib, *Taaddüdü'z-zevcât beyne hakâiki'tenzil ve iftirâati't-tadlil*, (Kahire: Dâru'l-kalem, 1423/2004), 5.

747 Bediüzzaman Said Nursi, *Sözler*, (İstanbul: Sözler Yayınları, ts.), 409.

İslam uleması, birden fazla evliliğin bazı hikmetlerini; sağlıklı bir şekilde nüfus artışı, çeşitli sebeplerden ötürü fazla olan kadınları ortada bırakmamak, meşru olarak çocuk sahibi olma arzusu ve meşru yoldan cinsel ihtiyacı karşılama isteği şeklinde sıralamışlardır.

İslâmiyet çok evlilik için çeşitli şartlar ortaya koymuştur ki bunlardan en önemlisi adalettir. “Koca eşler arasında gözetmesi gereken adaleti açıkça ihlâl ediyorsa, haksızlığa uğrayan kadının mahkemeye başvurma hakkı vardır. Hâkim kocayı adaletli davranmaya zorlar. Eğer aynı hal devam ederse kadının talebi üzerine, Mâlikî ve Hanbelîler’e göre, hâkimin onları bir talâk-ı bâin ile boşama veya nikâh akdini feshetme yetkisi bulunmaktadır.”⁷⁴⁸

Çok evliliğin ruhsatı olan ve çok evlilikten bahseden ayetin devamında **maddi ve manevi sıkıntıya maruz kalmamak için tek eşle evlenmeyi tavsiye etmektedir.** “...Eğer adaleti gözetmemekten korkarsanız, o zaman bir tane ile veya elinizin altındakiyle (sahip olduğunuz ile) yetinin. (Maddi ve manevi olarak) dara düşmemek için bu sizin açınızdan daha elverişlidir.”⁷⁴⁹ Maddi anlamda geçim sıkıntısına maruz kalmamak manevi gerekçe ise adaletsizliğe ve huzursuzluğa düşmektir.

Taaddüd-ü zevcât (çok eşlilik) meselesi, kölelik ve cariyelik gibi günümüz İslam toplumunda tartışılan konulardan biridir. Özellikle yenilikçi ve modernist düşünce temsilcilerine göre “Eğer aralarında adaletsizlik yapmaktan korkarsanız bir tane almalısınız... Doğru yoldan sapmanız için en uygun olan budur”⁷⁵⁰ ayeti ile “Ne kadar uğraşsanız da kadınlar arasında âdil davranamazsınız”⁷⁵¹ mealindeki ayetlerle

748 Kevser Kâmil Ali, Salim Ögüt, “Çok Evlilik”, 8/365-369.

749 Nisâ 4/3.

750 Nisâ 4/3.

751 Nisâ 4/129.

İslâm'da çok evlilik sınırı son derece daraltılmış, bu husus sadece gerçekten ihtiyaç duyanlar için, adaletli davranma konusunda kendine güvenmek şartıyla zaruret olarak mubah kılınmıştır. Aynı şekilde “*def-i mefasid celb-i menafiye racihtir*” zararlı olanı önlemek menfaati sağlamaktan önce gelir prensibi gereğince İslâm hukukunda adaletin gerçekleşmesinden endişe edilmesi durumunda çok evliliğin kesinlikle yasaklanmasının mümkün olduğu sonucuna varılabilir.⁷⁵²

3. Hz. Peygamber'in (sav) Evlilikleri

Hz. Peygamber'in yirmi beş yaşına kadarki hayatında evliliğe dair bir girişiminden bahsedilmemektedir. Yirmi beş yaşlarında ilk evliliğini kendisinden yaşça büyük olan ve aynı zamanda iki çocuk sahibi dul bir kadınla yapmıştır.

Hz. Peygamber'in evliliğini veya evliliklerini üç merhale şeklinde değerlendirmek daha isabetli olacaktır. Birinci merhalede O, hayatının ilk yirmi beş yılında hiç evlenmemiş ve içinde bulunduğu toplumda her şeyin serbest olduğu bir ortamında kadın konusunda herhangi ahlaki bir zafiyetinden bahsedilmemiştir. Hz. Peygamber'in hayatında evlilikle ilgili ikinci aşama yirmi beş yaşından kırk sekiz veya elli yaşına kadarki süreçte tek eşi olan, kendisinden yaşça büyük ve çocuklarının annesi Hz. Hatice ile evli kalmasıdır. Hz. Hatice'nin vefatı üzerine bazı rivayetlere göre üç veya beş sene kadar bir süre evlenmeden dul kalmış ve hicretten bir süre önce yaşı ellinin üstünde olan, dul ve beş çocuk annesi olan Sevde bint Zem'a ile evlenmiştir. Üçüncü merhalede ise elli üç yaşından sonra Medine'ye hicretten sonraki süreçtir. Hz. Peygam-

752 Kevser Kâmil Ali, Salim Öğüt, “Çok Evlilik”, 8/365-369.

ber, bu süreçte Hz. Aişe ile evlenmiş ve bu aşamadan itibaren başlayan askeri ve siyasi mücadele ile birden fazla eşle evlenmesi söz konusu olmuştur.⁷⁵³

Hz. Peygamber'in çok evliliği özellikle batılı ilim adamları tarafından, o dönemde çok evliliğin Arap toplumunun içtimai hayatının bir parçası olduğu ve birçok problemin çözümünde gerekli olduğu hususu dikkate alınmadan yanlı bir tutumla eleştirilmiştir.⁷⁵⁴ Oysa Hz. Peygamber, 25 yaşındayken kendisinden yaşça büyük bir kadınla evlenmiş ve onunla yirmi üç yılı aşkın bir hayat sürmüştü. Bu süre zarfında başka kadınlara hiç rağbet etmemişti. Elli üç veya elli dört yaşından sonra başlayan çok evliliği, biri hariç diğerleri dul ve bazıları çocuk sahibi belli bir yaşın üstünde olan kadınlardı. Bu durum, onun evliliklerindeki ana saikın şehvet olmadığını açıkça kanıtlamaktadır.⁷⁵⁵

Hz. Peygamber, birden fazla evlilik yapmakla İslam daveti için engel olan birçok siyasi ve sosyal problemin çözülmesini sağlamıştır. Hz. Aişe ve Hz. Hafsa ile evlenerek yakın dostları olan Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer ile akraba olup ilişkilerini güçlendirmiştir. Ebu Cehil'in mensup olduğu, Müslümanların ve Hâşimîlerin en büyük düşmanı olan Beni Mahzum kabilesinden bir hanım olan Ümmü Seleme ile evlenerek onların İslam'a olan düşmanlık direncini kırmıştır. Ümmü Habibe ile (628-629) yılında evlenerek Mekke müşriklerinin lideri olan babası Ebu Süfyan ile ilişkilerini akrabalık düzeyine taşımış ve bir daha savaşlarda kendisine kaşı çıkmamasını sağlamıştır. Yahudi kabilesi Benî Nadîr'in reisi Huyey b. Ahtab'ın kızı Safiyye ile evlenerek onların düşmanlığını azaltmaya çalışmıştır. Benî Mustalik lideri Hâris b. Ebû Dirâr'ın kızı Cüveyriye ile evlenerek bu kabilenin İslam'a yakınlaşmasını sağlamıştır.

753 Mahmud Garib, *Taaddüdü'z-zevcât*, 5.

754 Mehmet Azimli, "Hz. Aişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkması", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, (2003) 16/1, s. 28-37.

755 Azimli, "Hz. Aişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmaları", 29.

Meymune (Berre) bint Hâris b. Hazn el-Hilâli ile (629) evlenerek bölgenin güçlü kabilelerinden Âmir b. Sa'saa kabilesi ile yakınlık kurmuş ve Meymune'nin dokuz kız kardeşinin evli olduğu dokuz önemli kabile lideriyle bacanak olup iletişimini güçlendirmiştir. Halasının kızı Zeyneb bint Cahş ile evliliği ise cahiliye dönemine ait yanlış bir âdeti kaldırmak için ilahi bir kararla gerçekleşmiştir.⁷⁵⁶

Şimdi meseleyi şöyle değerlendirmek gerekir. Bir insan her şeyin ve her yolun kendisine mubah olduğu bir dönemde ve gücünün/imkânının bulunduğu bir ortamda yirmi beş yaşına kadar böyle şeylere hiç tevessül etmemiş gençlik ve olgunluk döneminin tamamını kapsayan yirmi beş yaşından elli yaşına kadar da kendisinden yaşça büyük ve dul olan tek bir kadınla hayatını iffetle idame ettirmişse elbette bundan sonraki evlilikleri şehvi ve beşerî arzularla açıklanması mümkün değildir.⁷⁵⁷

Dolayısıyla Hz. Peygamber'in evliliklerini normal ve sıradan bir evlilik olarak görmek en basit tabirle büyük hata olur. Onun evliliklerinin birçok sebebi vardır ki bu girişimler esasında İslam dininin daveti, siyaseti ve teşrii için gerekli olan sözleşmeler niteliğindedir. Ayrıca Kur'an'ın sınır olarak belirlediği dört eş sayısı o süreçte onun için geçerli olamazdı. Çünkü bu evliliklerin bozulması o sözleşmenin bozulması anlamına gelmekteydi. Zaten bu süreç bitince Hz. Peygamber'e, daha önce evli olduğu hanımlarından başka kadınla evlenme yolu tamamen kapatıldı. *"(Bundan sonra [başka] hiçbir kadın sana helal değildir. Onları(n hiç birini) başka kadınlarla, güzellikleri seni fazlasıyla cezbetse de, değiştirme (ne izin verilmemiştir). (Halen) sahip oldukların dışında (hiçbiri sana helal değildir) Allah her şeyi görüp gözetendir."*⁷⁵⁸

756 Mehmet Azimli, "Hz. Aişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkmazı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, (2003) 16/1, s. 28-37.

757 Said Nursi *Mektubat*, 53; *Muhakemat*, 161.

758 Ahzab 33/52.

Bu ayetin inzalından sonra Hz. Peygamber'in şahsına yönelik evlilik akdiyle ilgili bütün işler neticelendi ve Hz. Peygamber'in yeni bir evlilik yapması veya boşanması yasaklandı.⁷⁵⁹

4. Hz. Peygamber'in (sav) Çok Evliliğinin Hikmetleri

İnsan türünün ve toplumun yarısını oluşturan kadınlar, insanlık hayatının birçok konudaki temelini oluşturmaktadırlar. Dolayısıyla dini ve içtimai hükümlerin şahitleri ve öğreticileri olarak kadınların da peygamberlik müessesesinin bir parçası olmaları kaçınılmaz bir gerçektir. Özellikle kadınların özel halleriyle ilgili meseleler, eşler arası münasebet ve aile içi meselelerin öğrenilmesi gibi haller ancak evin içindeki ev sahibesi tarafından yaşanarak öğrenilebilir. Bu nedenle Hz. Peygamber'in çok evlenmesiyle ilgili meselenin sebep ve hikmetlerini şöyle sıralayabiliriz:

A. Öğreticilik

Hz. Peygamber'in hayatında çok evliliğin belki de en temel nedeni İslam dinin tebliği ve hükümlerinin talimidir. Yabancı kadınlar, dini hükümlerle ilgili meseleleri özellikle kadınların özel halleriyle alakalı konuları ya sormaktan utanırlardı veya Hz. Peygamber, onların sordukları sorularına açıkça cevap veremezdi. Bu durum da bazen anlaşılmanmaya veya birçok yanlış anlaşılmaya sebebiyet verebilirdi. Mesela adetten temizlenmeyle ilgili soru soran bir kadına Hz. Peygamber ona yıkandıktan sonra güzel koku sürülmüş bir pamukla kendini korumasını emretmiştir. Ancak kadın, nasıl yapacağını anlayamadığı için Hz. Peygamber'e

759 Nâsırüddin Ebû Saïd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvi (ö. 685/1286), *Envârü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşli, (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418), 4/236.

tekrar sorunca Hz. Peygamber utandığı için “Süphanellah temizlen ve korun” demekten başka bir şey söyleyemeyince Hz. Aişe konuyu açık bir şekilde detaylarıyla ona açıklamıştır.⁷⁶⁰

Bir başka husus da İslami hükümlerin teşri kaynağı olan Hz. Peygamber'in sünnetinin sadece onun sözlerinden ibaret olmamasıdır. Sözlerinin yanında fiil, takrir ve bizzat yaşantısının tamamı onun sünnetidir ve İslami hükümlerin menşeidir. Hz. Peygamber'in evindeki hanımları olmasaydı bize onun evin içindeki yaşantısıyla ilgili kim bilgi aktarabilirdi? Bu yönüyle onun zevce-i tahiratı, müminlerin anneleri olarak kadın erkek herkes için sünnetinin öğreticisidirler.⁷⁶¹

B. Teşri'

Hz. Peygamber'in çok evlenmesinin bir hikmeti ve sebebi de dini hükümlerin bizzat onun yaşantısında tatbik edilerek müminler için üsve-i hasene (güzel örnek) olmasıdır. Özellikle kökleşmiş bazı cahiliye dönemi adetlerinin kaldırılması ancak bu tatbikatla mümkün olabilmıştır. Örneğin cahiliye dönemi kölelerle hürlerin evlenememesi ve tebenni (evlat edinme) meselesi bunlardan birkaç örnektir ki Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile ilgili evliliğinin serüveni bununla alakalı bariz bir uygulamadır. Hz. Peygamber, Zeyd b. Hârise'yi bi'setten önce evlatlık yapmıştı ve herkes Zeyd'i Muhammed'in (sav) oğlu olarak biliyor, ona bu şekilde sesleniyordu. O dönemde evlatlık için geçerli olan hükümler Zeyd için de geçerliydi. Hz. Peygamber, ilahi bir akitle evlatlığının evlenip boşanmış olduğu hanımıyla evlenerek İslam dinin

760 Buhâri, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhâri (ö. 256/870); *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr, (Dâru Tavki'n-Necât, 1422), “Kitabu'l-i'tisâm”, hadis no: 7357; Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyri (ö. 261/875), *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, ts.), “Kitâbu'l-hayz” hadis no: 332.

761 Sâbüni, Muhammed Ali, *Revâiu'l-beyân tefşiru ayâti'l-ahkâm*, (Beyrut: Matbaatu'l-Gazzâlî, 1400/1980), 2/318-320.

evlatlığı gerçek evlat olarak kabul etmediğini, mahremiyet ve miras konusunun evlatlık için geçerli olmadığını ortaya koymuştur.⁷⁶² Ayrıca Hz. Peygamber'in evlendiği hanımlarının farklı yaş gruplarından olmaları itibarıyla, bu döneme ve bütün devirlerde geçerli olacak şekilde çeşitli dini hükümler teşri edilmiştir ve bizzat Hz. Peygamber'in (sav) hane-i saadeti içinde bulunan bu pak eşleri vesilesiyle tatbik imkânı bulmuştur.⁷⁶³

C. İçtimai Sebepler

Hz. Peygamber, vezirleri hükmünde olan Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in kızlarıyla evlenerek kendisine en büyük desteği sağlayan ve zor zamanında bütün varlıklarıyla yanında duran bu iki büyük insana Peygamber akrabası olma şerefini takdim etmiştir. Ayrıca akrabalığın çok önemli bir sosyal ve siyasi güç olarak algılandığı bir toplumda akrabalık bağına güçlendirerek onları etrafında birleştirmiştir. Bu sayede iman edenlere bir moral ve iman etmeyenlere de bu akrabalık vesilesiyle bir davet mektubu göndermiştir. Diğer yakın bir dostu olan ve Kureyş'in önemli bir koluna mensup olan dostu Hz. Osman ile de kızını evlendirerek ödüllendirmiş ve bu kabilenin de akrabası olmuştur. Hakeza Hz. Ali'ye de kızını nikâhlayarak en yakın dostunu mükâfatlandırmıştır. Hz. Peygamber'in evlilikleri aynı zamanda büyük siyasi ve sosyal zekânın bir neticesidir ki ancak nübüvvet dehasıyla yapılabilir. Zira kendisine her hal ve şartta destek veren bu insanlara ve dolayısıyla onların çevrelerine akrabalık ilişkisi kurmaktan daha büyük bir jest olamazdı.⁷⁶⁴

762 Sâbüni, *Revâiu'l-beyân*, 2/320-323.

763 Sâbüni, *Revâiu'l-beyân*, 2/320-324-326.

764 Sâbüni, *Revâiu'l-beyân*, 2/323-324.

D. Siyasi Sebepler

Hz. Peygamber'in evliliklerinin önemli bir kısmı siyasidir. O, bu evlilikleri sayesinde insanları etrafında toplayarak onları İslam'a ısındırmak istemiştir. Dönemin şartları ve o bölgenin kültürü de dikkate alınırca evlilik vesilesiyle bir kabileyle kurulan akrabalık ilişkilerinin ne kadar önemli olduğu ortaya çıkar. Zira bu dönemde akrabalık bağı, zorunlu bir himaye ve sahiplenmeyi gerektirmekteydi. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in hanımlarının her birinin farklı kabilelerden olması sebebiyle onunla o kabileler arasında akrabalık bağına sağlamıştır. Bu vesileyle evlilik bağıyla akrabalık kurduğu bütün kabileler içinde ona karşı derin bir sevgi ve alaka ortaya çıkmıştı. Bu kabileler, Müslüman olduktan sonra da Hz. Peygamber'e olan akrabalık bağından dolayı dini hissiyatla birlikte akrabalık bağıyla ona karşı büyük bir sevgi ve alaka beslemişlerdir.

Hz. Peygamber (sav), nübüvvet vazifesi gereği ve dönemin şartlarının icabı farklı kabilelerden eş alarak bütün Arap Yarımadası ile yakınlık tesis etmiştir. O, adeta her bir kabilenin teklifsiz misafiri hâline gelmiş ve kendisi de onlara o rahatlığı bahşetmiştir. Bu vesileyle bu kabileler, kendilerini ona yakın hissederek rahatça İslam dinini ve bu dinin hükümlerini öğrenme imkânını bulabilmişlerdir. Ayrıca bu kabileler, Hz. Peygamber ile olan akrabalık bağlarından dolayı bunula iftihar etmiş ve kendilerini bahtiyar saymışlardı.

Mesela Hz. Peygamber, Ümmü Seleme ile evlenerek Benî Mahzûm kabilesinin sempatisini, Ümmü Habîbe ile evlenerek Emevîlerin takdirini, Zeynep bint Cahş ile evlenerek Hâşimîlerin saygınlığını, Cüveyriye

ile evlenerek Benî Mustalik kabilesinin sevgisini elde etmiştir. İsimlerini zikretmediğimiz diğer eşleriyle ilgili de aynı durumlar söz konusu olmuştur.⁷⁶⁵

5. Hz. Peygamber'in (sav) Evlendiği Hanımlar

A. Hz. Peygamber'in (sav) Hz. Hatice ile Evliliği

Hz. Peygamber'in ilk eşi, Hz. Hatice bint Huveylid'dir. Hz. Hatice daha önce iki evlilik yapmış ve bu evliliklerden çocuk sahibi olmuştu. Hz. Peygamber'in Hz. Hatice ile evliliği, bi'setten on beş yıl önce gerçekleşmişti. Hz. Hatice'yi bizzat babası Huveylid veya ağabeyi Amr b. Huveylid Hz. Peygamber'e nikâhlamıştı. Hz. Hatice, İbrahim hariç Hz. Peygamber'in diğer çocuklarının annesi olmuştu. Hz. Peygamber'in bu sıradaki yaşı yirmi beş civarıydı ve Hz. Hatice, yaşça kendisinden büyüktü.

Hz. Peygamber'in bu evliliği, duyguların yanında aklında hâkim olduğu bir tercihti. Zira bu evlilikten maksat sadece şehevi arzuları gidermek değildi. Onun hedefi kendisine maddi ve manevi destek olacak yüksek ahlaklı ve yüce değerlere sahip bir insanı eş ve arkadaş olarak seçmekti. Nitekim o, Hz. Peygamber'in ilahi vahye muhatap olduğu sırada ilk danıştığı kişi olmuştu. Bu vesileyle vahyin inmeye başladığı sırada o, tartışmasız Hz. Peygamber'in risaletini ilk tasdik eden kişi olmuştu.⁷⁶⁶ Hz. Peygamber, on beş yılı peygamberlik öncesi, on yıla yakında nübüvvet sonrası olmak üzere yirmi beş yıla yakın hayatının baharını onunla yaşamış ve o, vefat edinceye kadar da ikinci bir evlilik yapmamıştır. Hatta

⁷⁶⁵ Sâbüni, *Revâiu'l-beyân*, 2/324-326.

⁷⁶⁶ İbn Sâd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî (ö. 230/845), *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir* (e -Tabakâtü'l-kübrâ), thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1968).8/16; M. Yaşar Kandemir, "Hatice", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedi (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/465-466.

o hayattayken kendisinden çekindiği için Hz. Peygamber'in ikinci evlilik yapmadığı iddiası bile ortaya atılmıştı. Oysa bu iddianın hiçbir dayanağı yoktur. Zira çok evliliğin normal olduğu, son derece revaçta olduğu ve kadınların bu işe alışık olduğu böyle bir ortamda ona bu ayrıcalığı sağlayacak bir delil bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu iddianın bir dayanağı bulunmamaktadır. Kaldı ki böyle bir durum aslında daha ziyade Hz. Âişe için söz konusu olmalıydı. Oysa Hz. Peygamber'in çok evliliği Hz. Âişe ile evlendikten sonra başlamıştır. Ayrıca herkesten ziyade Allah'ın Resulüne güvenen ve herkesten önce tereddütsüz iman eden Hz. Hatice'nin, onun böyle bir tasarrufuna karşı çıkma ihtimali de yoktu. Hz. Hatice, hicretten üç sene kadar önce Mekke'de vefat etmiş ve vefatından sonra Hz. Peygamber dört beş sene evlenmemiştir.⁷⁶⁷

Hz. Peygamber, hayatı boyunca Hz. Hatice'nin hatırasını canlı tutmuş, onu hep hayırla yâd etmiş ve onu sevdiği kadar başka hiç kimseyi sevmemiştir. Bu durumun farkında olan Hz. Âişe, Hz. Hatice hayatta olmadığı halde bazen onu kıskandığı olmuş ve onunla ilgili şöyle bir ifade kullanmıştır. “Sanki dünyada başka bir kadın yok o, geçmişte yaşamış yaşlı bir kadındı. Allah sana daha iyisini verdi.” Buna mukabil Hz. Peygamber, öfkelenip “Hayır, yemin ederim Allah, ondan daha iyisini bana nasip etmedi.” şeklinde tepki gösterdiği rivayet edilir.⁷⁶⁸

767 İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/16; M. Yaşar Kandemir, “Hatice”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedi (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/465-466.

768 Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh el-Âcurrî el-Bağdâdi (ö. 360/970), *eş-Şeria'*, (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1420/1999), 5/2193.

B. Hz. Peygamber'in (sav) Hz. Aişe ile Evliliği

Hz. Hatice'nin, hicretten birkaç sene önce vefat etmesi üzerine Hz. Peygamber, bir süre sonra Sevde bint Zem'a ile evlendi. Yaşı büyük olan Sevde bint Zem'a, üç yıl Hz. Peygamber'in çocuklarına annelik yaptı ve bu evlilik vesilesiyle Hz. Peygamber'in himayesinde kalarak müşrik olan akrabalarının eziyetinden kurtulmuş oldu.

Hz. Peygamber, daha önce Mekke'de sözlenmiş olduğu Hz. Aişe ile Hicretin ikinci yılında Şevval ayında (Nisan 624, iki bayram arasında) evlendi.⁷⁶⁹ Bu sırada Hz. Aişe'nin yaşının tahminen 17, 18 veya 19 civarında olduğu düşünülmektedir.

Hz. Peygamber'in bakire olarak evlendiği tek eşi Hz. Aişe'dir. Diğer eşlerinin tamamı daha önce en az bir evlilik yaşamış ve dul kalmışlardı. Hz. Aişe, çok zeki, bilgili ve hafızası kuvvetli bir hanım sahabiydi. Sahabenin büyükleri bile çözemedikleri meseleleri ona danışarak hallederlerdi. Sahabeden Ebû Hüreyre ve Abdullah b. Ömer hariç onun kadar hadis nakleden olmamıştır. Tahyir ayeti (bir tercihte bulunma) "*Ey Peygamber! Zevcelerine; de ki: "Eğer dünya hayâtını ve süsünü istiyorsanız, öyleyse gelin size boşama bedeli vereyim ve sizi güzelce bir bırakmayla salıvereyim"*⁷⁷⁰" nazil olunca Hz. Peygamber, Hz. Aişe'ye acele etmeden ailesiyle danışarak karar vermesini söylemişti. Hz. Aişe böyle bir konuda kararının açık olduğunu Allah'ı ve Resulünü tercih ettiğini ifade etmiştir.⁷⁷¹

769 İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddin Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemeri (ö. 463/1071) *el-İstiâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvi, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992), 4/1881; Mustafa Fayda, "Aişe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/201-205; Aynur Uraler, "Sevde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/584-585.

770 el-Ahzâb 33/28.

771 Tirmizî, *Sünen*, hadis no: 3318.

C. Hz. Aişe'nin Yaşı Meselesi

Başta şunu beyan etmek gerekir ki Hz. Aişe'nin yaşı ile ilgili tartışmalar yakın tarihe kadar hiçbir şekilde İslam âlimleri için gündem konusu olmamıştır. Bu konuda her fırsatı Hz. Peygamber'in aleyhinde kullanmaya çalışan en büyük düşmanı ve ümmetin firavunu Ebû Cehil bile böyle bir eleştiriyi yapmamıştır. Ebû Süfyan ve diğer müşriklerden de hiçbir tenkit olmamıştır. Ayrıca Abdullah b. Übeyy b. Selûl gibi münafıkların reisi de olmadık yerden fitne ve iftira çıkardığı halde bu evliliğe karşı herhangi bir itirazı ve dedikodusu söz konusu olmamıştır. Zira aslında itiraza konu olacak herhangi bir durum bulunmamaktadır. Bu evlilik, o dönemin şartlarında usulüne uygun akdedildiği için İslam âlimlerine göre de bir tevil ve içtihat gerektirecek bir durum ortaya çıkmamıştır. Bu nedenle bu konu hiçbir şekilde gündeme getirilmemiş ve yeni bir bakış açısı ortaya koyma ihtiyacı hâsıl olmamıştır.

Bu konu, yakın tarihte daha çok İslam'ın kültür mirasına hariçten bakan ve önemli bir kesimi art niyetli olan batılı oryantalistlerin girişimiyle gündemde tutulmuştur. Özellikle Hz. Peygamber'i eleştirmek isteyenler, Hz. Aişe'nin evlenme yaşını gündeme getirerek, onun çocuk yaşta bir kızla evlendiğini, hatta "oyun çocuğu" ile evlenecek kadar kadınlara düşkün olduğu şeklinde iddialar ileri sürmüşlerdir.⁷⁷² Buna mukabil başta Mevlâna Şibli Nu'mânî (ö. 1914) olmak üzere İslam uleması gerekli cevapları vermişlerdir. Burada tafsilata girilmeden konuyla ilgili değerlendirmeler aktarılacaktır.⁷⁷³

772 Turan Dursun, Din Bu, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2000), 1/26; 4/97-98.

773 Şibli Nu'mânî, *Büyük İslam Tarihi: Asr-ı Saâdet*, Çev. Ömer Rıza Doğrul, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1928), 2/997.

Hız. Aişe'nin altı veya yedi yaşında nişanlanıp dokuz veya on yaşında evlendiğiyle alakalı kendi beyanları başta Buharî olmak üzere birçok hadis kaynaklarında yer almaktadır.⁷⁷⁴ Ancak buradaki beyanlar, bir tarih aralığını ifade etmemekte ve Hız. Aişe'nin, kaç senesinde doğduğunu ve hangi olayla mukayese edileceği bilgisinden bahsetmemektedir. Dolayısıyla bu sayılardan kesin bir yaş tespiti yapmak mümkün gözükmemektedir. Kaldı ki bu beyanın dışındaki bütün beyanlar bu bilgiyle çelişmektedir. Malumdur ki o dönemin Mekke'sinde yıl olarak tespiti yapılacak bir tarih başlangıcı yoktu. Ayrıca başka bir mukayese olmadan kişinin kendisiyle ilgili yaş tespitinde bulunması mümkün olmamaktadır. Bu nedenlerden dolayı şu hususları açıklamak gerekmektedir.

1- İbn İshak, ilk Müslümanlar arasında Hız. Aişe'nin de adını sıralamakta ve onun küçük yaşta iman eden Müslümanlardan olduğunu zikretmektedir.⁷⁷⁵ Bu nedenle onun 610-13 yılları arasında iman etmeyi idrak edecek bir yaşta (en az 4-5-7-10 yaş) olması gerekmektedir.

2- Hız. Ebu Bekir, Hız. Aişe'yi daha önce müşrik bir aile olan Mut'im'in oğlu Cübeyr b. Mut'im'e söz vermişti. Hız. Ebu Bekir, ailesiyle birlikte İslam'ı seçince bu aile ile aralarına soğukluk girmişti. Osman b. Maz'un'un hanımı Havle binti Hakim'in tavsiyesi ve Hız. Peygamber'in talebiyle bu söz bozulmuş, Hız. Aişe onunla sözlenmişti.⁷⁷⁶ Bu durum küçük yaştaki bir çocuk için ihtimal dâhilinde gözükmemektedir. Cübeyr ile yapılan bu sözlenme İslam'ın gizli davet döneminde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Bu ise Hız. Aişe'nin bi'setin dördüncü yılında dünyaya gelmiş olma

774 Buharî "Menâkibu'l-Ensâr", hadis no: 3894; Müslim, "Kitâbu'n-nikâh", hadis no:1422; Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî (ö. 303/915), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, (Mektebetü'l-Matbuât, Haleb, 1986), hadis no: 3255; ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdüllâh b. Abdîrrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî (ö. 255/869), *Müsnedü'd-Dârimî*, (*Sünenü'd-Dârimî*), thk. Hüseyin Süleym ed-Dârânî, (Suudi Arabistan: Dârü'l-muğni, 2000). Hadis no: 2440; Belâzürî, Ensâb, 1/409-411.

775 İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyar el-Muttalibi el-Kureşî el-Medenî (ö. 151/768), *Siretu İbn İshâk*, thk. Süheyl Zükkâr, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1398/1978), 143.

776 İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/58; Tberi, *Tarih*, 3/162-163.

ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Bu sözün bozulduğu tarihlerde onun, en azından yedi veya sekiz yaşında olması gerekir ki bu durumda Hz. Aişe'nin 605 yılında veya daha öncesinde dünyaya gelmiş olma ihtimalini güçlendirir.

3- Kendisinden 10 yaş büyük olduğu ifade edilen Hz. Aişe'nin ablası Esmâ bint Ebu Bekir'in hicret sırasında 27 yaşında olduğu kaydedilmektedir. Kaynaklarda Hz. Esmâ'nın Miladi 595 senesinde doğduğu belirtilmektedir. Buna göre Esmâ'dan 10 yaş küçük olan Hz. Aişe'nin hicret yılında yaşının en az 17 olması gerekmektedir.⁷⁷⁷

Aynı şekilde Hz. Âişe ile hem baba hem de anneleri bir olan ağabeyi Abdurrahman ile arasındaki yaş farkı da bu meseleyi aydınlatmaktadır. Bedir savaşında müşriklerin saffında yer alan Abdurrahman'ın bu sırada yaşının yirmi civarında olduğu tahmin edilmektedir.⁷⁷⁸ Buna göre o, takriben 604 yılında doğmuştur. O dönemin şartlarında aynı anneden peş peşe doğan iki kardeş arasındaki yaş farkının genelde bir veya iki olduğu bir toplumda, iki kardeş arasında on yaş gibi bir farkın olması ihtimal dışı gözükmemektedir.

4- Hz. Aişe'nin bizzat Mekke dönemiyle alakalı anlattığı bazı hatıralar onun bu dönemde olayları anlamlandıracak olgun bir yaşta olduğunu göstermektedir. Onun bu dönemle ilgili anlattığı bazı olaylar şunlardır:

⁷⁷⁷ Ali Himmet Berki-Osman Keskiöğlü, *Hatemü'l Enbiyâ Hz. Muhammed ve Hayatı*, (Ankara: Diyanet

İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 210.

⁷⁷⁸ İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 630/1233) *üsdü'l-gâbe fi ma'rifetis-sahâbe*, (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 3/462.

- Hz. Aişe, yaklaşık bi'setten kırk sene kadar önce meydana gelen ve o dönemki Mekke toplumu için tarih belirlemede bir ölçü olarak kabul edilen Fil vakasının komutanının ve yaverinin Mekke'de kör-kötürüm bir şekilde dilenirken gördüğünü ifade etmektedir.⁷⁷⁹
- Hz. Aişe, Habeşistan hicreti öncesi Mekke döneminde gerçekleşen olayları detaylı bir şekilde hatırlamakta ve babası Hz. Ebû Bekir'in Habeşistan'a hicret ile ilgili teşebbüsünü detaylarıyla birlikte anlatmaktadır.⁷⁸⁰ Bi'setin beşinci yılında gerçekleşen bu olayla ilgili bilgi sahibi olabilmek ve yorum yapabilmek için bu tarihte belli bir yaşta olmayı gerektirir.
- Namaz ibadetinin bu günkü şekliyle farz kılınışı hicretten bir buçuk yıl öncesine denk gelmektedir. Ancak Hz. Aişe, namazın tarihçesiyle ilgili bilgi vermekte ve gizli davet dönemindeki namaz hakkında yorum yapmaktadır.⁷⁸¹ Bu durum da onun gizli davet döneminin ibadeti hakkında bilgi sahibi olabilecek kapasitede olduğunu göstermektedir.
- Hz. Aişe, Cahiliye dönemindeki Mekke kültürüne dair bazı ilginç bilgileri de aktarmaktadır. Mesela Hz. Aişe, o dönemde Ka'be'de bulunan putlardan İsâf ile Nâile'nin Cürhüm kabilesinden oldukları ve Kâ'be'de günah işledikleri için Allah tarafından taş haline getirildiklerini ifade etmektedir.⁷⁸²

Ayrıca şu hususları da dikkate almakta fayda vardır:

779 İbn İshak, *Sîre*, 65.

780 Buhârî, "Menâkibu'l-Ensâr", hadis no: 3905.

781 İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî (ö. 218/833) *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ, (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbi, 1375/1955), 1/243.

782 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/83.

Daha yeni evlenmiş olan Hz. Aişe, Uhud savaşının en zor anında bile Ümmü Süleym ile yaralılara su taşımıştır. Oysa bu savaşta erkeklerin bile olgun olanlarına ancak izin verilmiştir.⁷⁸³ Dokuz yaşında bir kız çocuğunun böyle bir ortama çekilmesinin izahı imkân dâhilinde gözüküyor. Daha erken dönemden itibaren Hz. Aişe'nin feraiz, muamelat ve ibadetlerle ilgili ilmî meselelerdeki vukufiyeti, ifk hadisesi karşısında ortaya koymuş olduğu duruşu ve konuyla ilgili beyanları da yaşının olgunluğunu ifade etmektedir.

Hz. Aişe, Hz. Peygamber ile evlendiği günden itibaren olgun hal ve tavırlarıyla peygamberlik makamına yakışır bir tarzda temsil konumunda bulunmuş ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra da bu makamın haysiyetini en güzel bir şekilde muhafaza etmiştir.

Ayrıca her toplumun evlilikle ilgili birtakım örfleri ve kuralları bulunmaktadır. O dönemin kurallarına ilaveten İslam'ın getirmiş olduğu rüşt şartı da göz önünde bulundurulursa evlilik için altı yedi yaşın telaffuzu bile söz konusu olmaz.

Hz. Aişe'nin doğruluğu konusunda elbette hiç şüphe bulunmamaktadır. Ancak onun herhangi bir tarihin başlangıcından bahsetmeden ve hiçbir olayla mukayese yapmadan kendi yaşıyla ilgili bizzat yaptığı beyanat net bir tarihi ifade etmemektedir. Dolayısıyla Hz. Aişe'nin "altı veya yedi yaşındayken söylendim dokuz yaşında iken evlendim" tarzındaki ifadelerinin net bir tarihi belirtmekten ziyade bir benzetmeyi veya kendisine ait bir kanaati ifade ettiğini söylemek daha isabetli olacaktır. Yani kendimi o yaşlarda görüyordum veya kendimi o yaşlarda hissediyordum anlamını çıkarmak daha sağlıklı olur. Hz. Aişe'nin beden yapısı itibarı-

783 Buhârî, "Cihâd", hadis no: 2880.

la zayıf olması da bu bilgiyi desteklemektedir. Hatırlanacağı üzere Benî Mustalik Gazvesinde (627) Hz. Aişe'nin hevdeci deveye yüklenirken hafifliğinden dolayı onu içinde olup olmadığı fark edilmemiştir.⁷⁸⁴

Hz. Aişe'nin kendi beyanatı dışındaki diğer bütün veriler, bize onun bi'setten önce dünyaya geldiği, muhtemelen on dört veya on beş yaşlarındayken söylendiği ve on yedi veya on sekiz yaşlarındayken de Hz. Peygamber ile evlendiği şeklindeki kanaati pekiştirmektedir. Hz. Aişe, erken yaşta evlenmiş olsa bile, o dönemin toplumunun telakkilerine göre bu evlilik çok tabii ve doğal karşılanması ile beraber bu süreç diğer olaylarla mukayese edilerek ele alındığında onun, on yedi veya on sekiz yaşlarında iken evlendiği ortaya çıkmaktadır.⁷⁸⁵

Sonuç olarak Hz. Aişe'nin evlilik yaşı için kesin bir tarihi belirlemenin mümkün olmamakla birlikte, bu evliliğin erken yaşta olsa dâhi altı veya dokuz yaş gibi çok erken yaşta olmadığı anlaşılmaktadır. Zira aynı döneme denk gelen Hz. Peygamber'in kızı Hz. Fatıma'nın da evlilik yaşı yirmi civarındaydı. Ayrıca bu yaş aralığı o dönemki toplumun evlilik kültürüne aykırı düşmemektedir.

Ayrıca Hz. Aişe'nin Hz. Peygamber'in yaşantısıyla ve İslam dinin genel hükümleriyle ilgili naklettiği bilgi, müşahade ve değerlendirmeleri onun yaşıyla ilgili ipucu vermektedir. Dokuz-on yaşlarında bir kız çocuğunun o dönemin şartlarında böyle bir muhakemeye sahip olması ihtimal dâhilinde gözükmemektedir. Bir diğer husus da Hz. Aişe, Hz. Peygamber'in vefatından sonra birçok olaya şahit olmuş ve bazı olay-

784 Buhâri, "Megâzi" hadis no:4141.

785 Rıza Savaş, "Hz. Aişe'nin Yaşıyla İlgili Farklı Bir Yaklaşım" *D.E.Ü.İ.F. Dergisi*, s. 19, y, 1995, 139-144.

ların öncülüğünü yapmıştır. Arap kültüründeki yaş ve olgunluk mefhumu dikkate alındığında Hz. Aişe'nin o sırada belli bir yaş sınırının ötesinde olması gerektiği düşünülmektedir.

Bu durumda Hz. Aişe'nin evlilik yaşının küçük oluşunu diğer eşleriyle mukayese yapılarak izafi bir süre olarak kabul etmek daha isabetli olacaktır. Zira diğer eşlerinin tamamı daha önce en az bir evlilik yapmış, hatta bazıları iki üç evlilik yapmış ve bazıları çocuk sahibi dul hanımlardı. Hz. Peygamber'in Hz. Aişe ile evlenmesinin birçok sebebi vardır. Bu sebeplerinden en önemlisi İslami kuralları ezberleyip özellikle hanımlara aktarmak için onun yaşının küçük ve zihninin saf/temiz olmasıdır. Allah Resulü, Hz. Aişe ile evlenerek onun diğer hanımlarından daha sağlıklı bir şekilde İslami bilgileri kendisinden alıp Müslümanlara aktarmasını amaçlamıştır. Diğer hanımları yaşları ve yaşadıkları sıkıntılar itibarıyla zihinsel bakımdan Hz. Aişe ile mukayese edilemezlerdi. O, özellikle kadınlarla ilgili meseleleri öğrenip aktarmıştır. İki binden fazla hadisi rivayet ederek en çok hadis rivayet eden sahabeden biri olmuştur.⁷⁸⁶ Hz. Aişe, bir manada nübüvvet müessesesinde hanımların temsilciliğini yapmış ve aile ahlakıyla ilgili her türlü hal ve tavrı görerek, yaşayarak aktarmıştır. Meseleyi sadece bu şekliyle ele aldığımızda onun yaş durumu kendiliğinden çözülmektedir.

D. Hz. Peygamber'in (sav) Zeyneb bint Cahş ile Evliliği

Zeyneb bint Cahş milâdi 592 yılında Mekke'de doğmuş ve 642 yılında Medine'de vefat etmiştir. Hz. Peygamber'in halası Ümeyme bint Abdülmuttalib'in kızı olan Zeyneb bint Cahş'ın babası Kureyş'in Beni Esed kabiline mensuptur. Zeyneb ve diğer kardeşleri hicretten önce Müslüman

⁷⁸⁶ Mehmet Azimli, "Hz. Aişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkmazı", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, (2003) 16/1, s. 28-37.

olmuşlardı.⁷⁸⁷ Hz. Peygamber, Medine'ye hicret ettikten sonra Zeyneb bint Cahş'e evlenme konusunda kendisine yardımcı olabileceğini ifade etmişlerdi. Zeyneb, ise Hz. Peygamber'in bu ifadesini bir evlilik teklifi olarak düşünmüştü. Daha sonra Hz. Peygamber, İslam dininde sınıf farkının olmadığını ve İslâm'da hür ile kölelerin birbiriyle evlenmelerinde herhangi bir sakınca bulunmadığını göstermek amacıyla halasının kızı Zeyneb'i âzatlısı ve evlâtlığı olan Zeyd b. Hârise ile evlendirmek istemişti. Ancak Zeyneb, Zeyd'i kendine denk bulmadığı için bu evliliğe rıza göstermemiş ve kendisine bu konuda değerlendirme fırsatı verilmemesini istemişti. Bu sırada Hz. Peygamber, nazil olan **"Allah ve resulü bir konuda hüküm bildirdiği zaman ne bir mümin erkeğin ne de bir mümin kadının o konuda başka bir tercihte bulunması doğru olmaz. Allah'a ve resulüne isyan edenler doğru yoldan açıkça sapmışlardır"**⁷⁸⁸ ayetini okuyunca Zeyneb, bu evliliğe rıza göstermişti.⁷⁸⁹

Ancak Zeyneb'in sert ve baskın bir karaktere sahip olması, Zeyd'in de bunu kaldıramaması neticesinde bu evlilik ancak bir yıl kadar sürebilmişti. Esasen Hz. Peygamber, bu evliliğin devamını arzu ediyordu. Fakat aralarındaki anlaşmazlığın çözülecek gibi olmadığını anlayan Hz. Peygamber, buna bir son vermenin daha doğru olacağına karar vermiş ve **"... Biz onu -Zeyneb'i- sana nikâhladık ki evlâtlıkları, eşleriyle ilişkilerini kestiklerinde müminlere bir güçlük olmasın ..."**⁷⁹⁰ âyetiyle çözüm gerçekleşmişti.

787 Muhammed Hamidullah, "Zeyneb bint Cahş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/357-358.

788 el-Ahzâb 33/36.

789 Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezid el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (ö. 310/923) *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Şâkir, (Müessesetü'r-Risâle, 1410/2000), 20/272

790 el-Ahzâb 33/37, 38.

Zeyneb'in, Zeyd b. Hârîse ile olan ilk evliliği tamamen Allah Teâlâ'nın ve Hz. Peygamber'in emri doğrultusunda dini bir hükmün inşası için gerçekleşmiştir. Ancak netice itibarıyla beşer olan her iki taraf da bu evliliği devam ettirememişlerdir. Esasen bu evlilikten maksat o döneme ait çözümleri zor gibi görünen hür-köle arasındaki eşitlik problemini yaşanarak fiilen sonlandırmaktı. Dolayısıyla bu evlilikle o günkü toplumda var olan "âzâd edilmiş de olsa bir kölenin hür ve soylu bir kadınla evlenmesi mümkün değildir" düşüncesini ortadan kaldırılmıştır.⁷⁹¹ Zeyneb bint Cahş'ın Hz. Peygamber ile yaptığı ikinci evliliği sayesinde de cahiliye döneminde Araplar arasında yaygın olan evlatlık problemi ve "evlatlığın boşadığı hanımla evlenilemez" âdeti geçersiz kılınmıştır.

Hz. Peygamber'in bu evliliği de diğer evlilikleri gibi şehvi arzudan gerçekleşmiş bir evlilik değildi. Özellikle evlatlık meselesi ancak bu evlilik sayesinde ilahi bir hüküm ile yaşanarak çözülmüştür. Ayrıca hürler ile köleler arasındaki derin sınıfsal ayrımcılığın, asil bir kadınla köle bir erkek arasında akdedilen bir evlilikten başka bir şey çözemeydi.

Aslında bu mesele kadar Kur'an'da açıkça ifade edilmiş başka bir konu yoktur. Ahzâb suresindeki şu ayet: "**Hani sen Allah'ın kendisine nimet verdiği, senin de (azat etmek suretiyle) iyilikte bulunduğu kimseye, "Eşini nikâhında tut (onu boşama) ve Allah'tan sakın" diyordun. İçinde, Allah'ın ortaya çıkaracağı bir şeyi gizliyor ve insanlardan çekiniyordun. Oysa kendisinden çekinmene Allah daha lâyıktı. Zeyd, eşinden yana isteğini yerine getirince (eşini boşayınca), onu seninle evlendirdik ki, eşlerinden yana isteklerini yerine getirdiklerinde**

791 Mustafa Necati Barış, "Zeyneb bint Cahş ve Hz. Peygamber ile Evliliği", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 10/2 (2010), 177-192.

(onları boşadıklarında), evlatlıklarının eşleriyle evlenmeleri konusunda mü'minlere bir zorluk olmasın. Allah'ın emri mutlaka yerine getirilmiştir⁷⁹² bu olayı özetlemiştir.

Daha önce de ifade edildiği gibi aslında Zeyneb bint Cahş'ın Hz. Peygamber ile evlenmeye niyeti vardı ve bu niyetini mehir bile istemeden açıkça ona bildirmişti. Ayrıca Zeyneb, Hz. Peygamber'in halasının kızı ve ilk Müslümanlardandı. Bu vesileyle Hz. Peygamber, Zeyneb'i sık sık görmüş ve her yönüyle onu tanımıştı. Bu sırada henüz örtünme emri de gelmediğinden Hz. Peygamber, Zeyneb'in güzelliğini zaten biliyordu ve buna rağmen onun karşılıksız evlilik teklifini kabul etmemişti.

İslami hükümlerin teşri zamanı olan Medine döneminde sosyal değişim yaşanmış ve sınıfsal farklılıkların ortadan kaldırılmasıyla ilgili sosyal değişimin perçinlenmesine sıra gelmişti. Daha önce toplumun örfünde kökleşmiş ve vazgeçilmesi imkânsız gibi görünen hür-köle evliliği için uygun bir örnek olarak Hz. Peygamber'in halasının kızı Zeyneb bint Cahş, aslında bu uygulamaya pek de istekli değildi. Ancak Allah'ın emrine ve Hz. Peygamber'in tavsiyelerine uyması gerektiğini düşünerek Hz. Peygamber'in daha önce köle olarak alıp azat ettiği Zeyd ile evlenmeyi kabul etmiştir. Bu evlilik ancak bir yıl kadar sürebilmişti. Toplumlarda dini inançlar değişse de sosyal değerlerin ve örfe dayalı bazı duyguların kısa sürede değişmesi mümkün olmadığı için Zeyneb, eşini daha önce köle olduğu için küçük görmekte, ona karşı sert ve kırıcı davranmaktaydı. Zeyd, Zeyneb'i bu tutumlarından dolayı boşamak istiyordu. Fakat bu evliliğin aracılığın yapan Hz. Peygamber'i kırmamak için bunu yapmakta zorlanıyordu. Bu olayların vuku bulduğu sırada Allah Teâlâ peygamberine, Zeyneb'in boşanacağını ve kendisinin eşi olacağını bildirmiştir. Çok geçmeden Zeyd, boşama niyetini açmak üzere Hz. Peygamber'e gelmiş, Zeyneb'den dert yanmış ve O'ndan boşanma isteği-

792 el-Ahzâb 33/37.

ni açıklamıştır. Hz. Peygamber, özel bilgisine göre değil, genel, objektif hukuk ve ahlak kurallarına göre davranarak, bu arada halkın, özellikle münafıkların, “evlâtlığın boşadığı eş ile evlenme” konusunu kötüye kullanıp dedikodu yapmalarından da çekinerek Zeyd’e, eşinden boşanmamasını tavsiye etmiştir. Buna rağmen Zeyd eşinden boşanmıştır. Dul kalan Zeyneb, önemli bir inkılâbın yerleşmesinde fedakârca rol aldığı için ödüllendirilmeyi hak etmiştir. Allah O’na dünyada bu ödülü, peygamber eşi olma şerefine nâil kılarak vermiştir. Allah Teâlâ emrini peygamberine bildirmiş, O da emri yerine getirmiştir.⁷⁹³

Hz. Peygamber, Zeyneb’i bakire iken de tanıyordu, onu Zeyd’le evlendirmeden önce de kendisiyle evlenebilirdi ve buna herhangi bir engel de bulunmuyordu. Demek ki, bu evlilik, semavi bir akitti. Allah Resulü’nün Zeyneb ile evliliğinde toplumda var olan bazı eski yanlışların düzeltilmesi ve yeni bazı hükümlerin tesis edilmesi gibi önemli gayeler vardı.

6. Hz. Peygamber’in Diğer Evlilikleri

A. Sevde bint Zem’a ile Evliliği

Hz. Peygamber’in ikinci evliliği, Hz. Hatice’nin vefatından sonra ve hicretten bir süre önce yaşı ellinin üstünde, dul ve beş çocuk annesi olan Sevde bint Zem’a ile gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber, Hz. Sevde ile de bir süre evli kaldıktan sonra, yaklaşık elli üç veya elli dört yaşına kadar hep tek eşle evli kalmıştır. Hz. Sevde, Kureyş’in Âmir b. Lüey oğulları boyundan Zem’a b. Kays’ın kızıdır. Annesi Medine asıllı Neccâr oğullarıdır. Baba tarafından soyu dedesi Âmir b. Lüey’de Resûl-i Ekrem’in soyu ile birleşir. Hz. Sevde, daha önce kendisi gibi ilk Müslümanlardan

⁷⁹³ Mustafa Necati Barış, “Zeyneb bint Cahş ve Hz. Peygamber ile Evliliği”, 182.

olan amcasının oğlu Sekrân b. Amr ile evliydi. Habeşistan hicreti dönüşünden sonra eşi vefat edince Sevde beş çocuğu ile müşrik akrabaları arasında yalnız kalmıştı. Hz. Peygamber, Osman b. Maz'ûn'un hanımı Havle bint Hakîm'in de tavsiyesiyle Sevde ile evlenerek onu himayesine almıştır. Şefkat Peygamberi, daha önce inancı uğrunu birçok sıkıntıya maruz kalan ve şimdi de her türlü tehlikeyle karşı karşıya olan yaşlı bir hanımı hane-i saadetinde alarak ona sahip çıkıp ödüllendirmişti. Hz. Peygamber, Medine'ye hicret edip orada Hz. Âişe ile evleninceye kadar Hz. Sevde onun üç yıl kadar yaşları küçük olan çocukları Ümmü Külsûm ile Fâtıma'ya annelik yaptı.⁷⁹⁴

B. Hafsa bint Ömer

Hafsa bint Ömer, bi'setten yaklaşık beş yıl kadar önce Mekke'de dünyaya gelmiştir. Babası dönemin Mekke eşrafından olduğu için daha çocukluğunda itibaren okuma-yazma öğrenen hanımlardan biriydi. Hafsa, daha önce kendisi gibi ilk Müslümanlardan olan Huneys b. Huzâfe ile evliydi. Huneys, Bedir savaşı dönüşü hastalanarak vefat edince Hz. Hafsa dul kalmıştı. Kocasının vefatına hem kendisi hem de babası Hz. Ömer çok üzülmüşlerdi. Hz. Ömer, yalnız kalan kızını önce o sırada dul olan Hz. Osman'a evlenmesi için teklif etmişti. Ancak Hz. Osman bu teklifi kabul etmeyince Hz. Ebu Bekir'e teklif etmiş, o da kabul etmemişti. Daha sonra da bu duruma şahit olan Hz. Peygamber, hem Hz. Ömer'in gönlünü hoş edip dostluğunu pekiştirmek için hem de kocasının ölümüne üzülen ve yalnız kalan Hafsa'nın bu yalnızlığını gidermek amacıyla onunla evlenmeyi uygun görmüştür. Hz. Peygamber'in bu

794 Hâlid el-Hamûdî, *Ümmü'l-Mü'minin Svede bint Zemâ*, (Dâru'l-Kâsım, eş-Şâmîle), 5-15; Aynur Uraler, "Sevde", (İstanbul: TDV, 2009), 36/584-585.

evliliği de bu şekilde gelişen bir zarurete binaen gerçekleşmiştir.⁷⁹⁵ Hz. Hafsa, Hz. Peygamber'in eşleri arasında en çok yaşları birbirine yakın olan Hz. Âişe ile iyi anlaşabilmıştır.

C. Zeynep binti Huzeyme

Zeyneb bint Huzeyme, Benî Âmir b. Sa'saa kabilesinin Hilâl koluna mensuptur. Hz. Peygamber ile evlenmeden önce birkaç evlilik yapmıştı. Zeyneb, hicretten önce Mekke döneminin zor günlerinde İslam dinini tercih etmiş ve türlü sıkıntılara maruz kalmış bir kadındı. Hem Câhiliye döneminde hem İslâm'dan sonra cömertliği, muhtaçlara düşkünlüğü ve yardım severliği ile tanındığından kendisine "Ümmü'l-mesâkin" (fakir fukaranın anası) künyesi verilmişti. İslam'ın ilk sancaktarı olan eşi Ubeyde b. Hâris Bedir Savaşında şehit olunca Hz. Peygamber, 60 yaşını geçkin, yalnız ve kimsesiz kalan Zeyneb bint Huzeyme'yi nikâhına almıştır.⁷⁹⁶ Zeyneb'in bu yaşlılık ve kimsesizlik döneminde, kendisine şefkatle yardım edecek bir eşe çok ihtiyacı vardı. Onun bu durumunu fark eden Hz. Peygamber, Hz. Hafsa'dan sonra onu da nikâhlayarak şefkat yuvasına, hane-i saadetine dâhil etmiştir. Bu muhtereme hanım, Hz. Peygamber ile evlendikten üç dört ay veya iki yıl kadar kısa bir süre sonra da vefat etmiştir.

Diğer evlilikleri gibi Hz. Peygamber'in bu evliliği de şehevi ve nefsani bir amaç taşımıyordu. Zira yaşı altmışı geçmiş ve daha önce birkaç izdivaç yapmış bir kadınla evlenmenin şehevi ve dünyevî bir amacının bulunması elbette mümkün değildir. Bu evlilikten öncelikli maksat, tek başına yalnız kalan ince ruhlu bir insana şefkat eli uzatmaktır. Diğer bir

795 M. Yaşar Kandemir, "Hafsa" (İstanbul: TDV, 1997), 15/119-120.

796 Melik Gulâm Murtedâ, *Teaddüdü Zevcâtî'r-Resûl (SAV)*, (Medine: Mecelletü'l-Câmiatü'l-İslamiyye, ts.), 59/158.

husus ise Hz. Peygamber'in Âmir b. Sa'saa kabilesiyle bozulan ilişkilerini bu sayede düzeltme arzusuydu. Bu evlikle her iki amaç da gerçekleşmiştir.⁷⁹⁷

D. Ümmü Seleme (Hind)

Ümmü Seleme, kendisi gibi ilk Müslümanlardan olan eşiyle birlikte inançları uğruna önce Habeşistan'a daha sonra Medine'ye hicret eden bir hanım sahabiydi. Eşi Ebu Seleme Abdullah b. Abdilesed, Uhud Savaşında aldığı bir yara neticesinde daha sonra şehit olmuştu. Bu sırada Ümmü Seleme'nin yaşı, 55-60 civarındaydı ve iki kız iki de erkek olmak üzere dört çocuğuyla ortada kalmıştı. Ümmü Seleme, iki defa hicret etmiş ve Mekke'de son zamanlarda müşrik olan kocasının ailesi oğlu Seleme'yi elinden almıştı. İnancı uğruna her türlü fedakârlığı yapmış ve bütün acılara maruz kalmış bu hanım sahabe şimdi de eşinin vefat etmesiyle çocuklarıyla beraber gurbet diyarında ortada kalmıştı. Onun bu durumu Hz. Peygamber'in rikkatine dokunmuş ve Hz. Peygamber, ona evlilik teklifinde bulunmuştu. Fakat Ümmü Seleme, yaşlılığını, kıskançlığını ve yetimlerini bahane ederek bu teklifi kabul etmemişti. Hz. Peygamber ise yaşlılığının kendisi için bir problem teşkil etmediğini, yetimlerine de sahip çıkacağını ifade etmiştir. Ayrıca kıskançlığının geçmesi için de ona dua edeceğini söyleyerek teklifini tekrarlamıştı. Bunun üzerine Ümmü Seleme bu teklifi kabul etmişti. Böylece kendisi, Peygamber'e eş olarak taltif edilmiş ve onun çocukları da babalarının ölümünden duydukları üzüntüyü, hiçbir zaman gerçek bir babayı aratmayacak Allah Resulü vesilesiyle unutmışlardır.⁷⁹⁸

797 Ayşe Esra Şahyâr, "Zeyneb bint Huzeyme", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV, 2013), 44/361.

798 İbn Sa'd, *Tabekât*, 8/86-91; Melik Gulâm Murtedâ, *Teaddüdü Zevcâtî'r-Resûl*, 59/158; M. Yaşar Kandemir, "Ümmü Seleme" (İstanbul: TDV, 2012), 44/328-330.

Hz. Peygamber, Ebu Cehil'in mensubu olduğu, Müslümanların ve Haşimilerin en büyük düşmanı olan Beni Mahzum kabilesinden bir hanım olan Ümmü Seleme ile evlenerek onların İslam'a olan direncini kırmıştır. Ümmü Seleme, Hz. Peygamber'in hanımları arasında Hz. Âişe'den sonra en çok hadis rivayet eden hanım sahabi olmuştur. Başta eşi olarak Hz. Peygamber'den olmak üzere eski eşi Ebû Seleme, Ca'fer b. Ebû Tâlib ve Hz. Fâtıma'dan toplam 378 hadisi rivayet etmiştir. Ahkâmla ilgili birçok rivayeti bulunan Ümmü Seleme'nin özellikle Habeşistan'a hicreti hakkında en kapsamlı bilgi onun gözlemleriyle İslami kaynaklara aktarılmıştır.⁷⁹⁹

E. Ümmü Habîbe (Remle binti Ebî Süfyan)

Ümmü Habîbe, dönemin Mekke liderlerinden olan Ebû Süfyan'ın kızıdır. Kendisi de eşi Ubeydullah b. Cahş ile ilk Müslümanlar arasında yer almıştı. Babası Ebû Süfyan b. Harb Mekke'nin zenginlerinden ve Mekke müşriklerinin en önemli temsilcilerinden biriydi. Mekke'de bas-kılara maruz kalan Ümmü Habîbe, eşiyle birlikte Habeşistan'a hicret etmek zorunda kalmıştı. Habeşistan'da kaldıkları süre zarfında daha önce Hristiyan olan kocası Ubeydullah b. Cahş, İslam'dan irtidad edip eski dinine dönmüş ve sonra da ölünce Ümmü Habîbe inancı uğruna gittiği gurbet diyarında yalnız başına kalmıştı. Mekke'deki müşrik olan ailesinin yanına dönemediği gibi orada yaşaması da çok zordu. Allah Resulü onun çektiği sıkıntıları öğrenince kendisiyle evlenmeye karar verdi ve Necâşi'ye haber göndererek, tek başına kalan bu hanımın kendisine nikâhlanmasını talep etmişti.⁸⁰⁰

799 Kandemir, "Ümmü Seleme", 44/328-330.

800 İbn Sa'd, *Tabekât*, 8/96-100;

Resûl-i Ekrem, Hicretin 6. veya 7. yılında, Habeşistân'a bir elçiyi iki mektupla göndererek Necâşi Ashame'yi İslâm'a davet etmişti. Hz. Peygamber, mektubunda Necâşî'den orada bulunan Müslümanları Medine'ye göndermesini de talep etmiş ve Ümmü Habibe'yi de kendisiyle evlendirmesi için aracılık yapmasını istemişti. Bu durumdan haberdar olan Ümmü Habibe çok sevinmiş ve Necâşî'nin huzurunda nikâhı kıymıştı.⁸⁰¹

Hz. Peygamber (sav), inancı uğruna hicret etmiş, türlü zorluklara maruz kalmış ve eşinin ölümüyle de gurbette yalnız ve kimsesiz kalmış Ümmü Habibe'yi nikâhına almakla ona sahip çıkmıştı. Zira çaresiz kalan bu mümine kadın, şayet Mekke'ye dönseydi müşrik babasının ve ailesinin şiddetli zulümleri karşısında dinini bırakmak zorunda kalacaktı. Eğer Habeşistân'da kalsaydı kendisine sahip çıkacak kimse olmadığı için yalnız başına bir kadın çok sıkıntılarla mücadele etmek zorunda kalacaktı.

Hz. Peygamber, Ümmü Habibe ile yaptığı evliliği vesilesiyle, o gün için İslâm'ın ve Peygamber'in (sav) amansız düşmanı olan babası Ebû Süfyan'ın, Müslümanlara karşı yaptığı zulmünü hafifletmiş, Ebû Süfyan'ın kalbinde Allah Resulü'ne karşı olan aşırı nefretini birazcık dahi olsa dindirmişti. Ayrıca bu evlilik münasebetiyle Hâşimî olan Hz. Peygamber ile ezeli rakipleri olarak görülen Emevîler arasında bir akrabalık tesis edilmiş oldu ki, bu da Emevîlerin İslâm'a girmelerine bir teşvik oldu. Bu evlilikten sonra Ebû Süfyan hâne-i saâdete rahatlıkla girip çıkma imkânına kavuşmuş biri olarak, Hz. Peygamber'i ve İslamiyet'i daha yakından tanıma fırsatını bulup, sonunda iman dairesine girmiş oldu.⁸⁰²

801 Aynur Uraler, "Ümmü Habibe", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedi (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/318-319.

802 Aynur Uraler, "Sevde", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/584-585.

Hz. Peygamber'in bu evliliğinde de hadiselerin gidişatından anlaşıldığı üzere o, ilk samimi Müslümanlardan olan, inancı uğruna gurbete düşen ve burada kimsesiz kalan birinin yardımına koşup, onun elinden tutmuştur. Bu vesilesiyle babası tarafından Müslümanlara yapılan zulmü hafifletmiş ve kendisinin azılı düşmanı olan birinin kızıyla evlenerek akrabalık kurup, onun daha kolay imana gelmesine vesile olmuştur. Nitekim Ebû Süfyan, bu evlilikten memnun olmuş ve Hz. Peygamber için "O sırtı yere gelmeyen bir eştir" diyerek onunla gurur duymuştur.⁸⁰³

F. Cüveyriye binti Hâris

Cüveyriye, Huzaa kabilesinin Benî Mustalik kolunun reisi olan Hâris b. Ebû Dırâr'ın kızıdır. Benî Mustalik kabilesi, Hendek Gazvesi öncesinde Medine'ye karşı savaş hazırlıklarına başlamışlardı. Bu durumdan haberdar olan Hz. Peygamber, Benî Mustali yurduna bir sefer düzenlemişti. Bu savaşta (Müreysi' Savaşı) yenilgiye uğrayan Benî Mustalik kabilesinden yüzlerce esir ele geçirilmişti. Esirlerin içinde, Benî Mustalik kabilesinin başkanının oğlu Abdullah ve kızı Cüveyriye de bulunuyordu. Cüveyriye, daha önce amcasının oğlu Musâfi b. Safvân'la evlenmiş, Musâfi, Müreysi' Savaşında ölmüştü. Esir olarak Kays b. Sâbit'in payına düşen Cüveyriye, Hz. Peygamber (sav)'e müracaat ederek hürriyetine kavuşmayı talep etmişti. Allah Resulü, onun fidyesini bizzat kendisi ödeyerek hürriyetine kavuşmasını sağlamıştı.

Hâris b. Ebû Dırâr'ın bu savaşta en büyük korkusu kızının esir düşmesiydi ve korktuğu da başına gelmişti. Savaştan kaçıp canını zor kurtaran Hâris, daha sonra fidye ödeyip kızını kurtarmak üzere Medine'ye doğru yola çıkmıştı. Fidye olarak götürdüğü en iyi develerinden iki tanesini vermek istemediği için Akîk vadisinde hiç kimsenin bilmediği bir yere saklayıp geri kalanları Hz. Peygamber'e götürmüştü. Allah Resulü ona

⁸⁰³ Sâbüni, Revâiu'l-beyân, 2/326.

sakladığı iki deveyi sorması üzerine kendisinden başka hiç kimsenin bilmediği bu olayı ona ancak Allah'ın bildirebileceğini düşünerek orada Müslüman olmuştu. Hâris Müslüman olunca oğlu Abdullah ile beraber Benî Mustali kabilesinin diğer mensupları da İslâmiyet'i kabul ettiler. Hâris, kızı Cüveyriye'yi götürmek istese de, o Müslüman olarak Medine'de kalmayı ve Hz. Peygamber ile evlenmeyi tercih etmiştir. Hz. Peygamber ile evlenen Cüveyriye sayesinde diğer esirler de serbest bırakılmıştı. Elinde esir bulunan Müslümanlar, Hz. Peygamber ile akrabalık bağı bulunan bir kabilenin insanları esir edilemeyeceği düşüncesiyle ellerindeki bütün esirleri serbest bırakmışlardı.⁸⁰⁴

Hâris b. Ebû Dırâr, kalabalık ve savaşçı bir kabilenin reisiydi. Hz. Peygamber'in ve İslam'ın yükselmesini hazmedemiyordu. Bu düşmanlığı fiili bir savaşa dönüşmüşken hiç beklemediği bir durumla karşılaşmıştı. Hiç sevmediği bir insan, onun kızıyla evleniyordu ve bu durum onun dünyasının değişmesine sebep oluyordu. Hz. Peygamber (sav), bu evliliği yaptığı sırada yaşı altmış civarındaydı ve bu evlilikle önemli bir kabileyle akrabalık bağı kurmayı hedeflemiş, şerhlerinden emin olup hidayetlerine vesile olmuştu. Ayrıca yüzlerce esirin serbest bırakılmasını sağlamıştı. Bu savaş vesilesiyle müşriklerin en büyük stratejik ortağı olan Huzâa kabilesinin en önemli kolunu yanına çekmişti.⁸⁰⁵

G. Safiyye (Zeyneb) binti Huyey

Asıl adı Zeyneb'tir. Babası Huyey b. Ahtab, Benî Nadir Yahudilerinin reisiydi. İhanetleri yüzünden Benî Nadîr kabilesi Medine'den Hayber'e sürgün edilmişti. Huyey, buraya yerleştikten sonra da Mekkeli müşriklerle Benî Kurayza Yahudilerini Müslümanların aleyhine kışkırtmaya

804 Sâbüni, Revâiu'l-beyân, 2/324; Mehmet Ali Sönmez, "Hâris b. Ebû Dırâr", (İstanbul: TDV, 1997), 16/195; Ahmet Önkal, "Benî Mustalik", (İstanbul: TDV, 220), 31/360-361.

805 Hâlid el-Hamûdi, *Ümmü'l-Mü'minin Cüveyriye Bint el-Hâris*, (Dâru'l-Kâsım, eş-Şâmile), 5-14.

devam etti. Hendek savaşında müşriklerle iş birliği yapan Benî Kurayza Yahudileri cezalandırılınca Huyey de öldürülmüştü. Hayber Savaşında kocası da öldürülen Safiyye, esir olarak Dihye b. Halife el-Kelbî'ye verilmişti. Ancak Safiyye, asaletli bir aileden geldiğini öne sürerek Hz. Peygamber'den başkasına verilmemesinin gerektiğini söyleyince Diheye memnun edilerek Safiyye Hz. Peygamber'e verilmişti. Hz. Peygamber, Safiyye'ye şayet İslamiyet'i kabul ederse kendisiyle evleneceğini ifade etmişti. Safiyye, İslâmiyet'i kabul edince Hz. Peygamber, onu azat edip hürriyetini ona mihr yaparak nikâhına aldı. Safiyye, daha önce iki evlilik yapmış ve Hz. Peygamber ile evlenmeden önce rüyasında Medine tarafından gelen bir ayın kucağına düştüğünü görmüştü. Bu rüyasını etrafındakilere anlatınca Hicaz hükümdarının (Hz. Peygamber'in) eşi olacağı şeklinde yorumlanmıştı.⁸⁰⁶

Safiyye, hem daha önceki dini inançlarından dolayı hem de Müslümanlarla mücadelede yaşadıkları sıkıntılardan dolayı İslâm'a karşı aşırı bir şekilde kin ve nefret besliyordu. Hz. Peygamber, bir Yahudi liderinin kızı olan Safiyye'yi nikâhına alarak gururunu okşamış ve İslâm'a ısınmasını sağlamıştır. Hz. Peygamber, bu evlilik vesilesiyle de önemli Yahudi kabileleriyle akrabalık kurarak onların İslam dinini yakından tanımalarına imkânı sağlamıştır.⁸⁰⁷

H. Mâriye bint Şem'un el-Kıbtıyye (Ümmü İbrahim)

Mâriye, Mısır'ın yerli halkı olan Kıbtîlerden olduğu için bu kavme nispetle el-Kıbtıyye şeklinde anılmıştır. Mâriye, Hz. Peygamber'in İslâm'a davetine karşılık dönemin Mısır hükümdarı (Mukavkısı) Cüreyc b. Mînâ tarafından Allah Resulü'ne hediye olarak gönderilen iki cariye-

806 Aynur Uraler, "Safiyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedi (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/474-475.

807 Sâbüni, *Revâiu'l-beyân*, 2/326.

den biriydi. İki kız kardeş olan bu cariyelerden diğèrinin ismi Sirîndi. Daha Medine'ye varmadan bu iki kardeş, yolda İslam dinini öğrenip Müslüman olmuşlardı. Hz. Peygamber, Mâriye'yi kendine eş olarak aldı ve kardeşi Sirîn'i de şair Hassân b. Sâbit'e hediye etti. Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim'in annesi olan Mâriye, doğum yapınca ümmülveled sıfatıyla hür olma statüsüne kavuşmuş oldu.

Hz. Peygamber'in, Mâriye ile evliliği, Mısır'da olumlu yankı bulmuş ve halk üzerinde büyük bir te'sire sebep olmuştu. İleride yapılan Mısır'ın fethi sırasında Müslümanlarla Rumlar arasında çıkan savaşta, Mısır halkı tarafsız kalmış, Bizanslıları desteklememişlerdir. Mısır halkının bu duruşunda Hz. Peygamber'in Mâriye ile evliliğinin etkisi de vardı.⁸⁰⁸

I. Meymûne (Berre) bint Hâris

Meymûne'nin Allah Resulü ile evlenmeden önceki ismi Berre idi. Hz. Peygamber, bu ismin insanın kendini temize çıkarma anlamını taşıdığını bu yüzden kullanılmasının uygun olmadığını ifade ederek adını Meymûne olarak değıştirdi. Hz. Peygamber'in Meymûne ile evliliği son evliliğidir. Hudeybiye antlaşmasından bir yıl kadar sonra Hz. Peygamber, ashabıyla birlikte Ka'be'yi tavaf etmek üzere Umretü'l-kazâ için Mekke'ye gittiği sırada amcası Abbas, Allah Resulü'ne Meymûne'yle evlenmesini teklifi etmişti. Hz. Meymûne, Hz. Abbas'ın baldızı idi ve kendisini evlendirmesi için ondan yardım talep etmişti. Peygamber Efendimiz, amcasının bu teklifini uygun bularak kabul etti. Memûne aynı zamanda Hz. Peygamber'in vefat den eşi Zeyneb bint Huzeyme'nin ve Hâlid bin Velid'in ana bir kardeşi ve daha önce de iki evlilik yapmış dul bir kadındı.

808 Hâlid el-Hamûdi, *Ümmü'l-Mü'minin Mâriyetü'l-Kıbtiyye*, (Dâru'l-Kâsım, eş-Şâmîle), 2-9.

Hz. Peygamber, Meymûne ile evlendiği sırada yaşı altmış civarındaydı. Allah Resulü, bu evlilikle kendisine inanıp güvenen ve Müslüman olduğu halde Mekke'de müşrikler arasında dul ve yalnız kalan bir kadına sahip çıkmış ve onu bu sıkıntıdan kurtarmıştır.

Hz. Peygamber, Meymûne ile yaptığı evliliğiyle İslam daveti açısından bazı siyasî hedefler amaçlamış ve hicretin dördüncü yılında yetmiş kadar sahâbînin şehid edildiği Bi'rîmaüne olayından sonra Meymûne'nin mensup olduğu Arabistan'ın güçlü kabilelerinden biri olan Âmir b. Sa'saa kabilesiyle akrabalık kurmak istemiştir. Bu evlilikten sonra Âmir b. Sa'saa kabilesine mensup heyetler Medine'ye gelip Hz. Peygamber'le görüşmüş ve bu kabile halkı İslâmiyet'i kabul etmişlerdir.⁸⁰⁹

7. Hz. Peygamber'in (sav) Cariyeleri Var Mıydı?

Dönemin şartları gereği Hz. Peygamber'in savaş esirleri ve başka devlet idarecilerinin kendisine gönderdiği hediyeler nevinden çeşitli sebeplerle köle ve cariyeleri olmuştur. Fakat bunlardan hiçbirinin kölelik veya cariyelik statüsü Hz. Peygamber'in yanında devam etmemiştir. Allah Resulü, kendi payına düşen bütün köle ve cariyelerini azat edip hürriyetlerine kavuşturmuştur. Bu nedenle köle veya cariyeye sıfatıyla yanında hiç kimse bulunmamış ve vefat ettiği sırada elinin altında tek bir kölesi veya cariyesi kalmamıştır. Eşlerinden Safiyye bint Huyey ve Mâriye bint Şem'un cariyeye olarak kendisine emanet edilmişlerdi. Hz. Peygamber her ikisini de hürriyetine kavuşturmuş ve kendine eş yapmıştı.

Kaynaklarda Hz. Peygamber'e nispet edilen "mevla" ve "mevlat" kelimeleri hürriyetine kavuşturulmuş köle ve cariyeye anlamına gelmekte olup esasen kölelik statüsünden kurtulanlara verilen sıfatlardır. Azad edilen,

809 M. Yaşar Kandemir, "Ümmü Seleme" (Ankara: TDV, 2004), 29/506-507.

yani hürriyetine kavuşturulan köle erkekse “mevla”, kadın ise “mevlat” denilir. Hz. Peygamber, köle azat etmeyi teşvik etmiş ve bizzat kendisi bütün köle ve cariyelerini hürriyetine kavuşturmuşlardır.⁸¹⁰

Hz. Peygamber’e mevla ve mevlat ifadeleriyle nispet edilen azat edilmiş köle ve cariyelerin sayısı tam olarak tespit edilememiştir. Ancak ona nispet edilen ve bu isimle anılanların sayıları elliden fazla olduğu anlaşılacakla birlikte bunların tamamı hür statüsüne kavuşturulmuşlardır. Bilindiği üzere kölelik ve cariyelik İslam dini tarafından ihdas edilen bir kurum değildi. İslam dini, bütün insanlık için bir problem teşkil eden bu kuruma birtakım insani ve hukuki kurallar getirmiştir. Hz. Peygamber, Müslümanları köle ve cariyeleri azat etmeye teşvik etmiş ve bu davranışı Allah’a bir yakınlaşma ve kurtuluş vesilesi olarak saymıştır.⁸¹¹

8. Değerlendirme

Hz. Peygamber, yirmi beş yaşına kadar hiç evlenmemiş ve bütün dost ve düşmanlarının tasdikiyle bu yaşına kadar kusursuz iffetiyle yaşamıştır. Birçok yolun meşru olarak kabul edildiği cahiliye toplumu ortamı da dikkate alınırca onun hayatında iffetin esas olduğu ve müthiş bir iradeye ve nefis hâkimiyetine sahip olduğu anlaşılabilir. Hayatını inceleyen eski ve yeni düşmanları şayet hayatının bu dönemiyle ilgili en ufak bir kusurunu bulsalar bunu yazmaktan ve ifşa etmekten bir an bile geri durmazlardı. Oysa kusur bulmak için tetikte bekleyen eski münafıklar ve yeni bütün düşmanları, ona hiç olmayacak şeyleri bile iftira attıkları hâlde, onun bu yaş dönemiyle ilgili hiçbir şey söyleme cesaretini gösterememişlerdir.

⁸¹⁰ Buhârî, “Kitâbu’l-İtk”, Hadis no: 2517.

⁸¹¹ Beled, 90/10.

Hz. Peygamber (sav), ilk evliliğini yirmi beş yaşında dul ve kendisinden yaşça büyük bir kadınla yapmış ve bu mutlu birliktelik yirmi üç yılı aşkın bir süre devam etmiştir. Yaklaşık kırk sekiz yaşlarındayken çocuklarının annesi ve hayat arkadaşı vefat edince yine yalnız kalmış ve bu yalnızlığı dört beş sene kadar devam etmişti. Onun diğer evlilikleri ise ihtiyarlık dönemi olan, mücadelenin, savaşların ve meşguliyetlerin arttığı elli üç veya elli dört yaşından sonraki dönemde gerçekleşmiştir ki bu evliliklerde artık şehvi arzuları aramak insafı zorlamak olur.

Gençliğinin baharını ve hayatının en hararetli günlerini dul ve kendisinden yaşça büyük bir kadınla geçirip şehvi arzuların bittiği dönem olan elli küsur yaşından sonra çok evlilik yapması şehvetle açıklanamaz. Ayrıca evlendiği hanımlar Hz. Aişe hariç hepsi dul ve yaşları büyük olan kadınlardı. Şayet bu evliliklerde şehvi bir amaç güdülseydi hiçbir engel yokken gençlik döneminde genç ve güzel kadınlarla evlenmeyi tercih ederdi.⁸¹²

Öyleyse denilebilir ki Hz. Peygamber'in nübüvvet yönü, onun davası, mücadelesi ve konumu bu evlilikleri zorunlu kılmıştır. Bu durumda Hz. Peygamber'in çok eşle evlenmesini eleştirenlerin hangi sebepten eleştirdiklerine de bakmak lazım. Eğer eleştiren kişinin herhangi dini ve ahlaki bağlılığı yoksa böyle bir insanın eleştirisinin hakikat noktasında bir geçerliliği yoktur. Zira böyle bir insanın zaten evlilik ve kadın erkek ilişkisi konusunda bir ölçüsü ve sınırı olmadığı için kendi hayatında tatbik etmediği bir meseleyi başkasına eleştiri olarak yöneltmesi en basit ifadeyle samimiyetsizlik olur. Şayet böyle bir eleştiri Yahudilik veya Hristiyanlık gibi bir din mensubu yöneltiyorsa öncelikle kendi peygamberlerinin evlilik durumlarına bakmaları gerekmez mi? Zira onların kendi kaynaklarında, inandıkları peygamberlerinin de çok evlilik yaptıkları hatta bazılarının yüzlerce eşi olduğu anlatılmaktadır. Kaldı

812 Rasim Şehde, Teaddüdü'z-zevcât, 174.

ki; çok eşlilik, Peygamber Efendimiz tarafından ihdas edilen bir uygulama değildi daha önceki peygamberlerin evlilik hayatları da çoğunlukla buna benzemekteydi. Belki de çok evliliğin peygamberlik vazifesiyile alakalı bildiklerimizden çok daha farklı hikmetleri vardır.

Peygamberlerin en önemli vazifesi kendilerine bildirilen hükümleri toplumun her ferdine duyurarak tebliğ vazifesini yerine getirmektir. Yeni dini hükümleri teşri etmekle görevlendirilen peygamberler için çok kadınla evlenme çoğu zaman zarurî bir durum olmuştur. Zira aile mahremiyeti içinde cereyan eden pek çok dini hükümler vardır ki, bu hükümlere ancak bir insanın eşi ve nikâhlısı tam olarak şahit olabilir. Bu nedenle dinin bu hükümlerini öğrenip açık bir şekilde topluma aktarmak için hanım öğreticilere ihtiyaç olmuştur.⁸¹³

Toplumun yarısını teşkil eden kadınların da erkekler gibi her türlü dini emir ve hükümlerinden haberdar olmaları zaruridir. Hz. Peygamber'in hane-i saadetinde bulunan bu temiz ve pak peygamber hanımları, kadınlık âlemine karşı yol göstericilik ve tebliğ vazifesinin sorumluları ve nakilcileri bulunmaları itibarıyla, Hz. Peygamber için de, peygamberlik müessesesi için de kadınlık âlemi için de gerekli, hatta olmazsa olmazlarıdır.⁸¹⁴

813 Sâbüni, *Revâiu'l-beyân*, 2/318.

814 sorularlaislamiyet.com, erişim tarihi: 21.03.2023.

Kaynakça

el-Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyñ b. Abdillâh el-Âcurrî el-Bağdâdî (ö. 360/970), eş-Şeria', (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1420/1999).

Andrê Aymard ve Jeannine Auboyer, Târihu'hdârâtu'l-âm, çev. Ferid M. Dâğır ve Fuâd C. Ebû Reyhân, (Beyrut: Dâru Menşûratu Uveydât, 1986).

Aydın, Mehmet Akif. "Aile" Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/196-200.

Azimli, Mehmet. "Hz. Aişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkmazı", İslâmî Araştırmalar Dergisi, (2003) 16/1, s. 28-37.

Mustafa Necati Barış, "Zeyneb bint Cahş ve Hz. Peygamber ile Evliliği", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 10/2 (2010), 177-192.

Bediüzzaman Said Nursi, Sözlür, (İstanbul: Sözlür Yayınları, ts.).

-----Mektubat, (İstanbul: Sözlür Yayınları, ts.).

-----Muhakemat, (İstanbul: Sözlür Yayınları, ts.).

Berki, Ali Himmet- Keskiöğlü, Osman. Hatemü'l Enbiyâ Hz.Muhammed ve Hayatı, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991).

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyñ b. Alî el-Beyhakî (ö. 458/1066), es-Sünenü's-sağîr, Thk. Abdülmü'ti Emîn Kalecî, (Karaçi: Câmîatü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1410/1989).

Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî (ö. 685/1286), Envârü't-tenzîl, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, (Beyrut: Dâru İhyâ't-Turâsi'l-Arabî, 1418),

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî (ö. 256/870); el-Câmiu's-sahîh, thk. Muhammed Zühreyr, (Dâru Tavki'n-Necât, 1422).

ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî (ö. 255/869); Müsnedü d-Dârimî, (Sünenü d-Dârimî), thk. Hüseyin Süleym ed-Dârânî, (Suudi Arabistan: Dâru'l-muğnî, 2000).

Durant, William James, Kıssatü'l-hadara, trc. Zeki Mahmud vd. (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1408/1988).

Dursun, Turan. Din Bu, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2000).

Fayda, Mustafa. "Aişe", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedi (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/201-205.

Hâlid el-Hamûdî, Ümmü'l-Mü'minîn Svede bint Zem'a, (Dâru'l-Kâsım, eş-Şâmîle).

-----, Ümmü'l-Mü'minîn Cüveyriye Bint el-Hâris, (Dâru'l-Kâsım, eş-Şâmîle), 5-14.

-----, Ümmü'l-Mü'minîn Mâriyetü'l-Kıbtıyye, (Dâru'l-Kâsım, eş-Şâmîle), 2-9.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî (ö. 463/1071) el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992).

İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 630/1233) Üsdü'l-gâbe fî ma'rifetis's-sahâbe, (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994).

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Misrî (ö. 218/833) es-Siretü'n-nebeviyye, thk. Mustafa es-Sekâ, (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1375/1955),

İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî (ö. 151/768), Siretu İbn İshâk, thk. Süheyl Zükkâr, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978),

İbni Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni (ö. 273/887), Sünenü İbn Mâce, thk. Fuâd Abdülbâki, (Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.).

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî (ö. 230/845), Kitâbü't-Tabakâtî'l-kebîr (e -Tabakâtü'l-kübrâ), thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968).

Kandemir, M. Yaşar. "Hatice", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedi (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/465-466.

-----"Hafsa" (İstanbul: TDV, 1997), 15/119-120.

-----"Ümmü Seleme" (İstanbul: TDV, 2012), 44/328-330.

Kevser Kâmil Ali, Salim Ögüt, "Çok Evlilik" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedi (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/365-369.

Kitâb-ı Mukaddes, el-Ahdü'l-Kadîm, Seferu't-Tesniye.

Mahmud Garîb, Taaddüdü'z-zevcât beyne hakâiki'tenzîl ve iftirâati't-tadlîl, (Kahire: Dâru'l-kalem, 1423/2004).

Melik Gulâm Murtedâ, Teaddüdü Zevcâtî'r-Resûl (SAV), (Medine: Mecelletü'l-Câmiatü'l-İslamiyye, ts.), 59/158.

Muhammed Hamidullah, "Zeyneb bint Cahş", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/357-358.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö. 261/875), el-Câmiu's-sahîh, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, ts.).

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî (ö. 303/915), es-Sünenü'l-Kübrâ, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, (Mektebetü'l-Matbuât, Haleb, 1986).

Ahmet Önkâl, "Benî Mustalik", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV, 220), 31/360-361.

Rasim Şahde Sidr, Taddüdü'z-zevcât beyne'l-İslâm ve husûmih, (Amman: Dâru's-Sekâfe, 1431/2010).

Sâbûnî, Muhammed Ali, Revâiu'l-beyân tefsîru ayâtî'l-ahkâm, (Beyrut: Matbaatü'l-Gazzâlî, 1400/1980).

Said Havvâ, el-Esâs fî's-Sünne, (Dâru's-selâm, 1995).

Savaş, Rıza. "Hz. Aişe'nin Yaşıyla İlgili Farklı Bir Yaklaşım" D.E.Ü.İ.F. Dergisi, s. 19, y, 1995, 139-144.

Sönmez, Mehmet Ali. “Hâris b. Ebû Dırâr”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV, 1997), 16/195.

Ayşe Esra Şahyâr, “Zeyneb bint Huzeyme”, Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV, 2013), 44/361.

Şibli Nu'mânî, Büyük İslam Tarihi: Asr-ı Saâdet, Çev. Ömer Rıza Doğrul, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1928).

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (ö. 310/923) Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân, thk. Ahmed Şâkir, (Müessesetü'r-Risâle, 1410/2000), 20/272

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî (ö. 279/892), Sünenü't-Tirmizî, thk. Ahmed Şâkir ve Fuad Abdübâki, 2. Basım, (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975).

Uraler, Aynur. “Sevde”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/584-585.

-----“Safiyye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedi (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/474-475.

-----“Ümmü Habîbe”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedi (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/318-319.

İnternet kaynakları: sorularlaislamiyet.com, erişim tarihi: 21.03.2023.

Örnek Olarak Efendimiz'in (SAV) Aile Hayatı

Doç. Dr. Ramazan ÖNAL⁸¹⁵

1. Hz. Peygamber (sav) ve Aile

Bütün semavi dinlerin temel amaçlarından biri de Allah'ın eşref-i mah-lûkat olarak yaratmış olduğu insan neslini koruyarak onu dünyada ve ahirette mutlu bir hayata sahip kılmaktır. Bu vesileyle bütün dinler, insan neslinin sığınağı ve en temel kurumu olan aileyle ilgili sağlam il-keler ve bağlayıcı kurallar koyarak onu muhafaza etmeye çalışmışlardır. İlahi dinlerin en çok üzerinde durduğu konulardan biri de aile hukuku ve aile içi ilişkilerdir. Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde insanın bir canlı olarak dişi ve erkek şeklinde çift yaratıldığı⁸¹⁶, sükûnetin ve huzurun ancak bunların bir araya gelip aile kurmalarıyla ile mümkün olabileceği hatırlatılmıştır.⁸¹⁷ İslam dininde aile, Hz. Peygamber'in şahsiyetinde şekillendirilerek model oluşturulmuştur. Her beşer gibi Hz. Peygamber de bir aile ortamında yetişmiş ve belli bir yaştan itibaren de kendi aile-sini kurarak hayatını sürdürmüştür.

Kur'an-ı Kerim, Allah Resulünü her konuda olduğu gibi aile kurma hususunda da örnek olarak takdim etmiş ve bizim ona uymamızı em-retmiştir. **“Andolsun, Allah'ın Resûlünde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır.”**⁸¹⁸ Hz. Peygamber de kendi yaşantısıyla ve sözleriyle aile kurmayı ve aile müessesesini oluşturmayı teşvik etmişlerdir. Evlen-

815 Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü. ronal@erzincan.edu.tr

816 A'raf 7/189.

817 Rum 30/21.

818 Ahzab 33/21.

meyi kendi sünneti olarak niteleyen Hz. Peygamber, gücü yeten gençlerin evlenmesini tavsiye etmiştir. Zira evlenme, gözü haramdan korur ve iffeti muhafaza eder.⁸¹⁹ Aynı şekilde neslin sağlıklı bir şekilde çoğalmasının tek yolu da ailedir.⁸²⁰

Hz. Peygamber, her fırsatta beşer olduğunu dile getirerek evliliğin de beşer fitratının bir parçası olduğunu vurgulamıştır. Nitekim o evliliği “sünnetim” diye tabir ettiği vazgeçilmemesi gereken dört şeyden biri olarak saymış⁸²¹ ve konuyu **“ben de (sizin gibi) hem namaz kılarım, hem uyurum. Bazen nafile oruç tutarım bazen de tutmam. Kadınlarla da evlenirim. Kim benim sünnetimden yüz çevirirse (önemsiz görürse) benden değildir”**⁸²² şeklinde ifade ederek önemine vurgu yapmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber, eş seçiminde tercihi etkileyen sebeplerden olan, ahlak, servet ve beden güzelliği gibi faktörleri zikrettikten sonra huzurun kaynağı olan güzel ahlakın öncelikli tercih sebebi olması gerektiği hususunu özellikle hatırlatmıştır.⁸²³

2. Örnek Bir Eş ve Aile Reisi Olarak Hz. Peygamber (sav)

Hiç şüphesiz toplumun en küçük yönetim birimi/kurumu ailedir. Aileyi ise anne-baba ve çocuklar meydana getirmektedir. Toplum hayatının huzurlu ve ahenkli bir şekilde işleyebilmesi için onun en küçük organı

819 Buhâri, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî (ö. 256/870); *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Zühêyr, (Dâru Tavki'n-Necât, 1422), “Kitâbu's-savm”, hadis no: 1905.

820 Abdürrezzak es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyêrî (ö. 211/826-27), *el-Musannef*, thk. Habîbu'r-Rahmân el-Âzamî, (Hindistan: el-Meclisu'l-İlmî, 1403), 6/173; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855), *el-Müsned*, thk. Heyet, (Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 11/172.

821 Nesâî, Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî (ö. 303/915), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Abdülfettâh Ebû Guddê, (Mektebetü'l-Matbuât, Halep, 1986), hadis no: 3939-3940.

822 Buhârî, “Kitâbu'n-nikâh”, hadis no: 5063.

823 Buhârî, “Kitâbu'n-nikâh”, hadis no: 5090.

olan ailenin de huzurlu olması gerekir. Bu durum da ailenin kendi içerisindeki karşılıklı görevlerin doğru bir şekilde yerine getirmesiyle mümkündür. Evliliğin ve aile kurmanın temel gayelerinden biri de çocuk yetiştirmek ve insan neslinin devamlılığını sağlamaktır. Anne ve babanın asıl sorumluluğu olan bu durum daha ziyade babaya bağlıdır. Bir baba evlatlarını yetiştirmede ve terbiye etmede ne kadar dikkatli ve gayretli olursa çocukları da o kadar kaliteli yetişir ve toplum, terbiyeli ve kaliteli insanların yaşadığı bir huzur ortamına dönüşür.

Çocukların hem ruh hem de beden sağlığı için huzurlu ve ahenkli bir aile ortamı en önemli husustur. Hz. Peygamber'i örnek almaları hasebiyle babalar bu hususta daha büyük bir sorumluluğa sahiptirler. Çocuklarını hakkıyla yetiştirebilmeleri için kendisi de bir baba olan Peygamber Efendimiz'i çok dikkatli bir şekilde incelemeli ve çocuklarına karşı davranışlarında takip edecekleri usulleri onun hayatından çıkarmalıdır.⁸²⁴

Hz. Peygamber'in (sav), bir aile reisi olarak bu rolü en güzel şekilde temsil etmesi neticesinde onun hanesi ve onun aile ortamı yeryüzündeki geçmiş ve gelecek hanelerin, kurulacak yuvaların en mesudu, en bahtiyarı ve en bereketlisi olmuştur. Allah Resulü'nün (sav), hanesinde her zaman burcu burcu saadet kokmuştur. Bu âlemde hiçbir hanım, Hz. Peygamber'in (sav), eşleri kadar bahtiyar olmamıştır. Hiçbir erkek de Hz. Peygamber'in (sav) hanımları tarafından sevildiği kadar sevilmiş değildir. Bu sevgi halesinin elbette bir sebebi vardı. Allah Resulü'nün (sav), beraberinde yaşayanlara tatbik ettiği terbiye usulüyle onların ruhlarında, kalplerinde, sonsuz bir alâka ve bağlılık meydana getirmiştir. Ayrıca onun bir aile reisi olarak çizdiği portre, inananlar açısından hayranlıkla izlenecek mükemmelliktedir. O, aile hayatında adeta sabrın, şefkat ve merhametin, ağır başlılıkla hareket etmenin, anlayışın, ince-

824 Ömer Çelik vd. *Üsve-i Hasene 2*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2017), 16.

liğin, hoşgörünün ve sorumluluğun timsali ve zirvesi olmuştur. Zira bütün bu faziletler, onun şahsiyetinde temsil edildiği kadar başka hiçbir insanda temsil edilmemiştir.

Hız. Peygamber, aileyi idare etme ve geçindirme konusunda bizlere ideal bir aile reisi timsalini ortaya koymuştur. Ona göre Allah katında aile reisinin değeri, eşine ve yakınlarına verdiği değerle ölçülür. Bu konudaki ölçüsü, **“Müminlerin iman bakımından en mükemmel olanı ahlaki en güzel olanıdır. Sizin en hayırlınız ailesine/hanımlarına en hayırlı olanınızdır”**⁸²⁵ prensibi olmuştur. Öncelikle o, aile fertlerinin her birine ayrı bir değer vererek onlarla yakından ilgilenmiştir. Hız. Peygamber (sav) eşlerine hitaben veya onlardan bahsederken onları psikolojik olarak rahatlatan ve onlara değer veren ifadeler kullanmıştır. Başta ilk göz ağrısı olan eşi Hız. Hatice olmak üzere bütün eşlerini hayırla yâd ederek onlardan bahsetmiştir.

Aile huzurunun en önemli temeli ilgi ve sevgidir. Bir eş ve babanın ailesine olan ilgisinin en önemli göstergesi, onlara vakit ayırması ve onlarla birlikte yeterince vakit geçirmesidir. Hız. Peygamber (sav), ailesine vakit ayırmaya ve onlara ilgi göstermeye azami hassasiyet göstermiş; ne vazifesi, ne ibadeti, ne arkadaşlarıyla geçirdiği vakti ne de başka hiçbir meşguliyeti buna engel olmamıştır. O, ailesi ile birlikte olduğu zamanlarda onlarla sohbet etmiş, hal ve hatırlarını sormuş, kimi zaman da şakalaşarak onları hem eğlendirmiş hem de eğitmeye çalışmıştır. Allah Resulü'nün (sav) çoğunlukla ailesiyle sohbeti iki şekilde gerçekleşmiş-

825 Tirmizî, Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî (ö. 279/892), *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Şâkir ve Fuad Abdübâki, 2. Basım, (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1975), “Kitâbu'r-ridâ”, hadis no: 1162; İbn Mâce, “Kitâbu'n-nikâh”, hadis no: 1977, 1978.

tir. Birincisi, aile fertlerinin her biriyle şahsen teması ve hususi sohbeti; diğeri ise aile fertlerinin tamamının bir araya gelmesiyle gerçekleşmiştir.⁸²⁶

Allah Resulü (sav), zaruri bir engel olmadığı sürece ailesiyle olan günlük toplantılarını ve sohbetlerini hiç aksatmamıştır. Her sabah mescitten çıktıktan sonra ve her ikinci vakti namaz kıldıktan sonra ailesinden her birini ziyaret edip bir süre onlarla sohbet etmiştir. Özellikle ailenin bütün fertlerini bir araya gelmesini sağlamak amacıyla her akşam, bütün aile fertleri, bir odada toplanır Rasulullah (sav), onlarla sohbet ederlerdi. Bu toplantılarda Allah Resulü (sav), ailesine çeşitli kıssalar anlatmış, güldürücü şakalar yapmış onlarla hoş vakit geçirmiştir.⁸²⁷ Hz. Peygamber (sav), genellikle sabah ve ikinci namazlarını kıldıktan sonra ziyaretine gittiği aile fertlerine selam verir, elini omuzlarına ya da başlarına koyarak onları öper, hal-hatırlarını sorup duygularına tercüman olmuştur. Ailesinden bir sıkıntısı ve kederi olan varsa ona özel vakit ayırarak onunla ilgilenmiştir.⁸²⁸

Hz. Peygamber (sav), eşlerinin görüşlerini önemsemiş ve bazen kritik konularda bile onlarla danışarak karar vermiştir. Büyük kızını Zeynebî evlendirirken Hz. Hatice'nin tercihine itiraz etmeyerek onu eşinin yeğeni olan Ebü'l-Âs ile evlenmesine onay vermiştir.⁸²⁹ Ayrıca Hudeybiye anlaşmasında Kabe'yi tavaf etmeden geri dönmek zorunda kaldıkları

826 Mâlik b. Enes, Malik b. Enes, Ebû Abdilâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Eb' Âmir el-Asbahî el-Yemenî *el-Muvatt'*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 2/163; (Hadis no: 390); Buhârî, "Kitâbu mevâkitu's-salâ", hadis no: 568; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/157; Heysemî, Ebü'l-Hasen Nürüddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî (ö. 807/1405), *Mecmau'z-Zevâid*, thk. Hüsamüddin el-Kudsi, (Kahire: Mektebetü'l-Kudsi, 1414/1994), 4/315.

827 Heysemî, *Zevâid*, 4/315; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 42/141.

828 İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâsimî el-Basrî el-Bağdâdî (ö. 230/845), *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir* (e -Tabakâtü'l-kübrâ), thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1968), 8/121-123.

829 Ebü'r-Rebî Süleymân b. Mûsâ b. Sâlim el-Kelâî (ö. 634/1237), *el-İktifâ fi (bimâ tedammenehû min) meğâzi Resûlillâh ve's -selâseti'l-hulefâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420), 1/351.

için Müslümanların morali bozulmuştu. Bu esnada Allah Resulü (sav), ashabına üç defa **“Haydi kalkın kurbanlarınızı kesin ve sonra da tıraş olun!”** dediği halde yapılan antlaşmaya tepkili olan ashaptan hiç kimse kalkmamıştı. Hz. Peygamber (sav), bu durumdan rahatsız olmuş ve konuyu eşi Ümmü Seleme ile danışma ihtiyacını hissetmişti. Hz. Peygamber (sav), Ümmü Seleme'nin: kendisine **“Ey Allah'ın Rasûlü! Bunu (yani halkın kurbanını kesip, tıraşını olmasını) istiyor musun? Öyleyse çık, ashaptan hiçbiriyle konuşma, deveni kes, berberini çağır, seni tıraş etsin!”** şeklindeki tavsiyesine uyararak hiç kimse ile konuşmadan kalkıp bunların hepsini yapmıştı. Bu durumu izleyen ashabi da bunları kalkıp kurbanlarını kesip birbirlerini tıraş etmişlerdi.⁸³⁰

Burada dikkat çeken mesele, savaş ve antlaşma gibi çok hassas konularda bile Allah Resulü (sav), eşleriyle danışmayı uygun görmüş ve onların bu konudaki görüşlerine değer vererek ihtiyaç halinde bu fikirleri tatbik etmesidir. Görüldüğü gibi o, en kritik anlarda bile hanımıyla istişare etmeyi uygun bulmuştur. Allah Resulü (sav), bundan asırlar önce, bir aile reisi olarak her konuda hanımıyla istişare etmeyi önemsemiş ve sözleriyle de bu şekilde davranılmasını teşvik etmiştir.

Hz. Peygamber, toplumun en hassas kitlesi olan kadınları Allah'ın emaneti olarak nitelemiştir. Zira emanet, azami ihtimam gerektiren bir konudur. Kadınları incelik ve hassasiyetlerinden dolayı onları “kavaîr”⁸³¹ diye billur cama benzeten Hz. Peygamber, erkeklere yapılan kaba muamelenin onlara karşı yapılmaması gerektiği uyarısında bulunmuştur. Başka bir uyarısında kadınları eğe kemiğine benzetererek duygu dünyalarının farklı olduğunu ve onların bu farklılıklarına anlayışla yaklaşma-

830 Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî (ö. 207/823), *Kitâbu'l-Meğâzî*, (Beyrut: Dâru'l-A'lemi, 1409/1989), 2/613.

831 Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *el-Câmiu's-sahih*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, ts.), “Fedâil”hadis no: 2323.

mız gerektiğini belirtmiştir.⁸³² Böylece onlara karşı dilediğimiz şekilde kabaca davranamayacağımızı ve onları dövmeyeceğimizi hatırlatmıştır. Allah Resulü (sav), kadınları dövmenin karakersiz ve şerli insanların işi olduğunu özellikle vurgulamıştır.⁸³³ Ayrıca Allah'ın bize teslim ettiği bu değerli hassas emanetlerin, annelerimiz, kızlarımız ve teyzelerimiz olduğunu ısrarla ifade etmiştir.⁸³⁴ Hz. Peygamber'in eşlerine yönelik onları memnun edici birçok davranış örneklerinden bahsedilmektedir.

Hz. Peygamber (sav), aile fertlerine ve eşlerine onlara ilgi gösterdiğini, kıymet verdiğini ifade eden çeşitli söz ve davranışlarıyla, onları memnun etmiş ve ruhen tatmin etmeye önem vermiştir. Eşlerine faziletlerinden de söz ederek onları onurlandırmış, onları sevdiğini ifade etmiş, aynı kabın suyu ile müştereken yıkanmış, hanımının yolculuklara çıkarken bineğe binmesinde yardımcı olmuş ve hayvana binerken kendi dizlerine bastırarak bineğine bindirmiştir. Bazen kendisine yapılan yemek davetlerine eşinin de davet edilmesinin şartını koşmuştur. Allah Resulü (sav), bir sıkıntıyla kederlenip ağlayan hanımının gözyaşlarını elleriyle silerek teselli etmiş ve sıkıntı anında yalnız bırakmamıştır.⁸³⁵ Her fırsatta kadınların hassas olduklarını hatırlatarak onların seyir halinde rahatsız edilmemeleri için uyarıda bulunmuştur.⁸³⁶

Hz. Peygamber'in en çok önemseydiği konuların başında nafaka konusu yer almaktadır. Birçok kültürde olduğu gibi İslami örfte de bir aile reisinin en önemli görevi ailesinin nafakasını temin edip ihtiyaçlarını karşılamaktır. İslam'a göre bu vazife aynı zamanda bir ibadet ve Allah rızasını kazanma vesilesi olarak kabul edilmiştir. Bu hususta Allah Resulü yaşantısıyla en güzel örnekleri sergilemiştir. O bu konuda cimrilikten

832 Buhârî, "Kitâbu'ehâdisi'l-enbiyâ", hadis no: 3331; Müslim, "Ridâ" hadis no: 1468.

833 İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/121-122.

834 Tirmizî, "Kitâbu'r-ridâ", hadis no: 1162

835 İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/204.

836 Müslim, "Fedâil" hadis no: 2323.

ve israftan kaçınarak dengeli bir harcama ve geçindirme yolunu izlemiştir. Hz. Peygamber, bir aile reisinin evi için harcadığı her şeyin onun için sadaka hükmünde olduğunu, erkeğin hanımına yedirdiği bir lokma bile sadaka hükmünde olduğunu beyan etmiş⁸³⁷ ve kıyamet gününde kişinin amel terazisine konulan ilk şeyin ailesi için harcadığı nafaka olduğunu ifade etmiştir.⁸³⁸

Hz. Peygamber'in yaşantısında nafaka, hayatın her alanını ilgilendirmektedir. Yeme içmede olduğu gibi giyinme, barınma hatta kadınlar için süslenme de temel insani ihtiyaç olarak dikkate alınmıştır. Hz. Peygamber, imkânı nispetinde ailesine bu konuda cömert davranmış elindekileri aralarında adaletle paylaşarak onları memnun etmeye çalışmıştır. Hatta şahsına özel olarak takdim edilen güzel kokular ve özel kumaşlar gibi bazı hediyeleri ailesini kendisine tercih ederek onlara taksim etmiştir. Hz. Peygamber, barınma konusunda o dönemin şartlarında herkesi memnun edecek ortamı hazırlamıştır. Medine'ye hicret ettikten sonra mescidin inşasına müteakip ailesinin huzurunu sağlayacak mütevazı ama müstakil mekânlar temin etmiştir.⁸³⁹

3. Bir Baba Olarak Hz. Peygamber

Hz. Peygamber'in aile yaşantısında en önemli prensibi müsamaha, sabır, şefkat ve nezaket olmuştur. Yedi çocuk babası olan Hz. Peygamber'in (s.a.v) Hz. Hatice ile izdivacından Kasım, Zeynep, Rukyye, Ümmü Gülsüm, Fatıma ve Abdullah; Hz. Mariye (r.a.) ile izdivacından ise İbrahim dünyaya gelmişti. Dolayısıyla o, hem kız hem de erkek çocuğu

837 Buhârî, "Kitâbu'n-nefekât", hadis no: 5351; Tirmizi, "Kitâbu'l-vesâya", hadis no: 2116.

838 Müslim, "Kitabu'z-zekât", 47.

839 İbn Sa'd, Tabakât, 1/240.

babasıydı. İlk doğan çocuğu oğlu Kasım olduğu için Ebü'l-Kasım künyesini almıştı. Hz. Fatıma hariç diğer çocukları kendisinden önce vefat etmişlerdi.⁸⁴⁰

Hz. Peygamber'in (sav) evinin içinde çocuklarıyla birlikte yaşayan hizmetçisi ve azatlı kölelerin çocukları da vardı. Hz. Peygamber, onları hiçbir zaman kendi çocuk ve torunlarından ayırmamıştır. On yıl Allah Resulü'nün hizmetinde bulunan Enes b. Mâlik (ra), (Allah elçisinin sevgilisi) unvanı olan Üsâme b. Zeyd (ra) ve babası Zeyd b. Hârise (ra) oğlu İbrahim'den veya torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den farklı muamele görmemişlerdir.

Çocuklarının bütün halleriyle bizzat ilgilenen Hz. Peygamber (sav), yeni doğan çocuklarını büyük bir sevinçle karşılamıştır. Kendisine müjde vereni büyük hediyelerle ödüllendirmiştir. Nitekim oğlu İbrahim'i n doğum haberini getirmesine karşılık Ebû Râfi isimli sahabiye büyük bir hediye verdiği rivayet edilmiştir. Allah Resulü (sav), çocukları dünyaya geldiği zaman sevinçlerini paylaşmak üzere dostlarına ziyafet vermiştir. Ayrıca doğan her bir evladı için mütevazı bir merasim yaparak onlar için hayır dualarında bulunup kulaklarına ezan ve kamet okuduktan sonra onlara güzel isimler vermiştir. Hz. Peygamber, erkek çocuklarını ilk yedi gün içinde sünnet ettirmiştir. Ayrıca çocuklarını başlarındaki ilk saçlarını tıraş ettirip bu saçlar ağırlığınca sadaka vermiş ve bütün çocukları için akika kurbanı kesmiştir.⁸⁴¹

Hz. Peygamber'in ailesine ve çocuklarına karşı en belirgin tutumu, değer, sevgi, merhamet ve şefkat esasları üzerine bina edilmiştir. Hz. Peygamber'in (sav) çocuklara karşı en dikkat çekici tavrı onları sevgi

⁸⁴⁰ İbn Sa'd, Tabakât, 1/133.

⁸⁴¹ Nesâi, "Akika", hadis no: 4219; Tirmizi, "Edâhi", hadis no: 1514; İbn Mâce, "Kitâbu'z-zebâih", hadis no: 3165.

dolu sözlerle yâd etmesidir. O, Çocukları “*kalbin meyvesi*” “*gözlerin nuru*”, “*reyhanlarım*” ve “*cennet kokusu*”, şeklinde tasvir etmiştir.⁸⁴² Torunları Hasan ile Hüseyin'i sık sık kucağına alıp onları öpmüş ve onlara dünyadaki “*reyhanlarım*” diye hitap etmiştir. Ayrıca onlarla oyunlar kurarak sırtına bindirmiş ve göğüslerine oturtmuştur. Mescidin içinde onları süvari yaparak onlarla binicilik oyunlarını oynamıştır. Bazen de secdede olduğu zaman sırtına binen torunlarının daha çok eğlenmeleri için onlar ininceye kadar secdesini uzatmıştır. Rükû esnasında torunları bacaklarının arasından da geçmek isteyince geçmelerini kolaylaştırmak için ayaklarını aralamış; gerek namaz esnasında; gerekse daha sonra bu hususta çocuğa hiçbir şekilde müdahalede bulunmamış ve onları azarlamamıştır.⁸⁴³ Hz. Peygamber, Zeyneb'in çocuğu olan kız torunu Ümâmê'yi bazen namaz kılariken omzunda taşımış ve onu rükû ve secdelerde yere bırakmış, kıyama kalkarken ise tekrar omzuna almıştır.⁸⁴⁴ Küçük yaşta vefat eden en son evladı İbrahim'i sık sık öpüp koklamıştır. Sütanneye verilen bu küçük yavrusunu özlem ve hasretle sık sık yanına uğrayıp kucağına alarak öpüp kokladıktan sonra dönmüştür. Hz. Peygamber'in (sav), çocuklarına karşı eşsiz şefkat ve merhametini hizmetkârı Enes şöyle anlatmıştır: “Ben çoluk çocuğuna karşı Hz. Peygamber'den daha şefkatli bir kimseyi görmedim. Oğlu İbrahim'in -Medine'nin- Avali semtinde oturan bir sütanesi vardı. Ben Allah Resulü (sav) ile sık sık oğlunu görmeye giderdim. Oraya varınca Resulü (sav), ailenin evine girer, oğlunu kucaklar, koklar, öper ve bir süre sonra da çıkardı.”⁸⁴⁵

842 Tirmizî, “Kitâbu'l-cenâiz”, hadis no: 1021.

843 İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî (ö. 235/849) *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 6/379; Nesâî, *Sünen-i kübrâ*, hadis no: 3940.

844 Buhârî, “Kitâbu'l-edeb”, hadis no: 5996; Müslim, “Kitabu's-salâ”, hadis no 41; Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi (ö. 275/889), *es-Sünen*, (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), “Kitabu's-salâ”, hadis no: 917.

845 Müslim, “Fedâil”, hadis no: 63.

Hız. Peygamber (sav), çocukları arasında neslinin devamının temsilcisi olan kızı Fatıma'yı (ra) ayrı bir sevmiştir. Bir sefere çıkacağı zaman en son ona uğramış, sefer dönüşünde ise önce onun yanına gitmiştir. Hız. Fatıma (ra), babasını ziyarete geldiğinde ise, Allah Resulü (sav), kızını karşılamak için ayağa kalkmış, alnından öpmüş ve yanına oturtmuştur.⁸⁴⁶

Hız. Peygamber (sav), bir beşer olarak çocuklarının elde ettikleri sevinçlerine ortak olmuş ve maruz kaldığı musibetlere üzölmüştür. Onun evlatlarına karşı şefkat ve merhameti sınırsızdı. Oğlu İbrahim, vefat edince ağlayıp gözyaşı dökmüştü. Ashabı kendisine: **“Allah'ın elçisi olduğun halde sen de mi ağlıyorsun” demeleri üzerine Allah Resulü, şu cevabı vermiştir: “Göz ağlar, kalp üzölür, fakat biz Allah'ın öfkesine sebep olan söz sarf etmeyiz.”** Daha sonra evladını uğurlarken dilinden hasret dolu şu ifade dökölmüştür: **“Vallahi ey İbrahim, senin ölümün dolayısıyla hepimiz mahzun olduk”**⁸⁴⁷

Allah Resulü (sav), bir gün torunu Hasan yanağından şefkatle öpmüşlerdi. O sırada yanında ashabından Akra bin Hâbis oturuyordu. Akra:

“-Benim on tane çocuğum var ama ben bugüne kadar hiçbirini öpmüş değilim!” deyince

Resulullah, bu durumdan rahatsız bir şekilde yüzüne bakarak şöyle buyurdular:

“-Merhamet etmeyene merhamet olunmaz!” buyurdular.⁸⁴⁸

846 Müslim, “Fedâil”, hadis no: 2949; 2950.

847 İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/142.

848 Buhârî, “Kitâbu'l-ede'b”, hadis no: 5997; Müslim, “Kitabu'l-fedâil”, hadis no: 2318.

Yine Peygamber Efendimize bir bedevî gelip şöyle demişti:

“-Siz çocukları(nızı) öpüyor musunuz, biz hiç öpmüyoruz!” demişti. Bunun üzerine Allah Resulü öfkelenerek şu cevabı vermişti:

“-Allah senin kalbinden merhamet ve şefkat duygusunu söktüyse ben sana ne yapabilirim ki?”⁸⁴⁹

Hz. Peygamber'in çocuklara karşı hassasiyeti, şefkat ve merhame-ti kendi evlatlarıyla sınırlı olmayıp bütün çocuklara yönelikti. Allah Resulü (sav), çocuklara karşı ahlak ve karakter eğitimi metodunu sevgi ve müsamaha üzerine bina etmiştir. Onlara karşı öfkelenmez, onları eleştirmez, kızmaz ve azarlamazdı. O çocukların yaptığı hataları düzeltmek için azar, tenkit, tahkir, surat ekşitme gibi yollara başvurmamıştır. Sekiz yaşından itibaren dokuz yıl Hz. Peygamber'in hizmetinde bulunan Enes b. Malik müşahedelerini şöyle ifade etmiştir: “Ben hazarda ve seferde (dokuz yıl kadar) Allah Resulü'ne (sav) hizmetinde bulundum. Yaptığım işler, her seferinde onun istediği şekilde gerçekleşmedi. Buna rağmen bana bir kerecik olsun ne vurdu, ne kötü söz söyledi, ne azarladı, ne surat astı, ne de ayıpladı. Bir kere olsun “of” dahi demedi. Yaptıklarımдан hoşuna gitmeyen davranışlar için “Ne fena iş yaptın” demedi. Yaptığım yanlış bir davranış için: “Bunu niye böyle yaptın?”, yapmadığım bir emri için de: “Onu niye yapmadın!” diye hesaba çekmedi. Ailesinden biri “Keşke şöyle yapsaydın!” diye müdahale edecek olsa “Bırakın çocuğu, o Allah'ın murad ettiği şeyi yapmıştır” derdi.⁸⁵⁰

849 Buhârî, “Kitâbu'l-edeab”, hadis no: 5998.

850 İbn Sa'd *Tabakât*, 7/17, 19.

Allah Resulü, **“Kimin bir çocuğu varsa onunla çocuklaşsın!”**⁸⁵¹ prensibiyle çocukların dünyasına inerek onları kendi akranıymış gibi muhatap kabul etmiştir. O, hayatının her safhasında çocuklara derin bir sevgi ve şefkat beslemiş, onları ciddiye alıp seviyelerine inmiş, âdeta çocuğun ruhuna girmiştir. Hizmetinde bulunan Enes’le bazı sırları paylaşarak onu ciddiye almıştır.⁸⁵² Hz. Peygamber, **“Çocuklarınıza ikram-da bulunun ve terbiyelerini güzel yapın!”**⁸⁵³ buyurarak evlâtlarımıza ve küçüklerimize karşı nasıl muamele etmemiz gerektiğini göstermiştir.

Allah Resulü’nün, hususi olarak kendi çocuklarına karşı umumi olarak da bütün çocuklara karşı örnek hayatıyla ortaya koyduğu tablo bizim için çocukları eğitime konusunda en güzel rehberlik örneğidir. Hz. Peygamber (sav), beraberinde yaşayan Enes’e (ra) nasıl bir terbiye vermişti ki, ona hayatı boyunca hiç kızmadığı halde mükemmel davranışlara sahip olabilmişti. Elli beş yaşlarındaki Allah Resulü, on yaşlarındaki küçük Enes’in ruhuna nasıl bir yol bulmuştu ki onunla arkadaş gibi şakalaşabilmiş ve gerektiğinde ona sırrını verebilmişti. Allâh Resûlü’nün terbiyesinde yetişen Enes (ra) da çocuk yaşına rağmen olgun bir insan gibi davranarak Resûlullâh’ın sırrını vefat edinceye kadar kimseye söylememişti. Hz. Enes’i bu olgunluğa yükselten, hiç şüphesiz, Hz. Peygamber’in tatbik etmiş olduğu üstün terbiye metodudur.

İnanç ve ahlak eğitimine öncelikli önem veren Allah Resulü, çocukların konuşmayı başladıkları andan itibaren ilk öğretilmesi gereken şeyin Lâilâhe illallah (Allah’ın varlığı ve birliği-tevhid inancı) olması gerektiğini bildirmiştir. Hz. Peygamber (sav), karakter eğitiminin, akıl ve muhakemeye yönelik terbiyenin 5-6 yaş civarı olan temyiz yaşından iti-

851 Deylemî, Ebû Şücâ’ Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye (ö. 509/1115), *el-Firdevs bi me’sûri’l-ahbar*, thk. Saïd b. Besyûni Zağlûl, (Beirut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1406/1986), 3/513.

852 İbn Saïd *Tabakât*, 7/17, 19.

853 İbn Mâce, “Kitâbu’l-edebe”, hadis no: 3671.

baren başlatılmasını emretmiştir. Nitekim güzel davranış ve ibadet alışkanlığı kazandırmak amacıyla Hz. Peygamber (sav), yedi yaşına gelen çocuğa namaz gibi ibadetlerin emredilmesini istemiştir.⁸⁵⁴

Çocuklar arasında adaletli davranmayı çok önemseyen adalet timsali Hz. Peygamber (sav), her hususta onlar arasında imkân dâhilinde eşit davranmayı emretmiştir. Şayet çocuklar arasında zorunlu sebeplerden dolayı bir ayırım yapılması söz konusu olursa bunun kız çocukları lehine olmasını tavsiye etmiş ve şöyle buyurmuştur: **“Çocuklarınıza yapacağınız bağış ve ihsanlarda (mal-mülk paylaşımında) eşit muamelede bulunun. Eğer ben birini ötekine üstün tutacak olsaydım, kız çocuklarını erkeklere tercih ederdim.”**⁸⁵⁵ Kız çocuklarının ikinci sınıf muamele gördüğü, aşağılandığı ve horlandığı bir ortamda Hz. Peygamber'in günümüz ifadesiyle onlara karşı pozitif bir ayrımcılık yapması çağlar ötesinden bu günlere ezber bozan ve çok anlamlı bir tutumdur. Ayrıca Hz. Peygamber'in (sav), bilhassa giyim-kuşam süslenme hususunda kızlara ayrı bir itina gösterdiği belirtilmektedir.

Allah Resulü, evliliği ve aile kurmayı dini ve insani bir vazife olarak görmüştür. O, bu müesseseye “sünnetimdir” diyerek evlenmeyi kadın erkek bütün her insanın kendi özgür bir tercihi olması gerektiği hususunu dile getirmiştir. Hz. Peygamber (sav), çocuklarının ve ailesine mensup kimselerin evlenip yuva sahibi olmalarına destek olmuş ve her aşamada bu işin başarıya ulaşması için bizzat ilgilenmiştir. Bu hususta yapılması gereken iş ve teşebbüsleri gerçekleştirmiştir.⁸⁵⁶

854 Ebû Dâvûd, “Kitabu's-salâ”, hadis no: 494-495.

855 Buhârî, “Kitâbu'l-hibe”, hadis no: 2587.

856 İbn Sa'd *Tabakât*, 2/45.

Allah Resulü'nün (sav) erkek çocuklarından evlilik çağına ulaşan kimse olmamıştır. Ancak kendi gözetiminde yetişip büyüyen azatlılarının ve hizmetçilerinin evlilik işleriyle ilgilenmeyi bir vazife olarak görmüştür. Erkek azatlılarından Ebû Râfi'yi diğer azatlısı Selmâ ile yine Zeyd b. Hârise'yi Ümmü Eymen ile evlendirmiştir. Ayrıca Zeyd b. Hârise'nin, hasasının kızı Hz. Zeyneb bint. Cahş'la evlenmesine vesile olmuştur. Hz. Peygamber (sav), kızlarından birini evlendireceği zaman mutlaka fikrini sormuş ve tercihlerini dikkate almıştır. Niyetlerini sormuş, onlara kendilerine talip olanları söylemiş; istemedikleri takdirde hayır deme özgürlüğünde olduklarını onlara ifade etmiş ve evlilik hususunda kızlarının görüşünü almadan onları nikâhlamamıştır. Kızı Fatıma'ya talip olan Hz. Ali'ye kızının görüşünü almadan olumlu bir cevap vermemiştir. Hz. Fâtıma'nın (ra) evet anlamındaki sükûtu üzerine onu Hz. Ali ile evlendirmiştir.⁸⁵⁷

4. Bir Dede Olarak Hz. Peygamber (sav)

Hz. Peygamber'in (sav) hayatta kalan biri kız iki tanesi de erkek olmak üzere üç torunundan bahsedilmektedir. Rukıyye ve Ümmü Külsûm'den hayatta kalan torunları olmamıştır. En büyük kızı Zeyneb'in Ali ve Ümâme isminde iki çocuğu vardı. Ali henüz ergenlik çağına girmeden vefat etmişti. Tek kız torunu olan Ümâme, Hz. Peygamber'in hayatında özel bir yere sahipti. Bütün çocuklara karşı gösterdiği emsalsiz sevgi, şefkat ve merhameti özellikle onun kendi torunları ile ilgili aktarılan örneklerde çokça rastlanılmaktadır.

Hz. Peygamber'in (sav) soyu çocuklarından sadece küçük kızı Hz. Fâtıma'nın (ra) oğulları Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'den devam etmiştir. Torunu Hz. Hasan'dan devam eden nesline "şerif", Hz. Hüseyin'den

857 Nesâi, "Nikâh", hadis no: 3260.

gelen nesline ise “seyyid” denmiştir. Hz. Peygamber'in soyunun devamı olan bu nesillere, bütün Müslümanlar, tarih boyunca sevgi ve hürmet göstermede kusur etmemişlerdir.⁸⁵⁸

Hz. Peygamber (sav), kendi çocuklarında olduğu gibi torunlarına karşı da alâkası doğumlarından itibaren başlamıştır. O, yeni doğan torunlarının kulaklarına ezan okumuş, onlara güzel isimler vermiştir, onlar için akika kurbanı kesmiştir. Meselâ Hz. Hasan doğduğunda iki kulağına “ezan” okumuştur. Hz. Peygamber'in üzerinde ısrarla durduğu önemli bir husus da güzel isim meselesidir. O, çocuklara verilen kötü anlamlı ve rahatsız edici isimleri uygun bulmamış ve gerektiğinde değiştirmiştir. Torunları Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Muhassin'e başta konulan Harb (savaş-şiddet) ismini hoş karşılamamış ve bu adları şu anki bilinen şekliyle değiştirmiştir.⁸⁵⁹ Allah Resulü (sav), babası Müslüman olmadığı için torunu Ali'yi emzikliyken yanına alıp ona sahip çıkmış ve onu büyüt müştür.⁸⁶⁰

Allah Resulü, torunlarına karşı bir dedenin göstermesi gereken her türlü ilgi ve ihtimamı göstermiştir. Hz. Peygamber'in örnek hayatını anlatan bütün kaynaklarda bir dedenin torunlarına karşı sergilemesi gereken ilgi ve alakasının muazzam örnekleriyle doludur. Hz. Peygamber (sav) “Benim dünyadaki reyhanlarım” dediği torunları Hasan ile Hüseyin'i evde, mescitte ve uygun olan her yerde onlarla oyunlar kurmuş, onları bazen sırtına almış, bazen de karnının üzerine alıp eğlendirmiştir. Öyle ki kimi zaman camide namaz kıldırıldığı sırada da torunları onun omuzlarında veya sırtında duruyorlardı.⁸⁶¹ Hz. Peygamber (sav), kız torunu,

858 Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Seyyid”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/40-43.

859 Ebû Dâvûd, “Kitabu's-salâ”, hadis no: 4952; İbnü'l-Esir, İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddin Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybâni el-Cezerî (ö. 630/1233) *üsdü'l-gâbe fî ma'rifetis's-sahâbe*, (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/24.

860 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 4/118.

861 Buhârî, “Kitâbu Ashabî'n-Nebiy”, hadis no: 3753; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 2/24.

Ümâme'yi namazda omzuna alır, rüküa gittiğinde yere bırakıp, kalktığında tekrar omzuna alırdı. Allah Resulü, (sav) namaz kılarken secdeye varınca torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin de koşup sırtına atarlardı. Hz. Peygamber (sav), incitmek için secdeden kalkacağı zaman onları yavaşça yere bırakıp namazına devam ederdi. Ancak O, secdeye gidince onlar yine koşup koşup sırtına binerlerdi ve bu durum, namaz bitinceye kadar bu şekilde devam ederdi. Allah Resulü (sav), onlara kızmaz ve uyarmazdı. Bilakis namazını bitirince onları takdir etme mahiyetinde dizlerine oturtur ve onlarla sohbet ederdi. Bir defasında Hz. Peygamber (sav) secdedeyken sırtına Hz. Hasan veya Hz. Hüseyin'den biri binmişti. O, secdeden kalmayarak torunu ininceye kadar secdesini uzatmıştı.⁸⁶²

Allah Resulü (sav), torunlarını sevdiğini açıkça ifade eder ve bunu herkesle paylaşırdı. Bir gün Hz. Peygamber (sav), bir işle meşgulken kucağında torunlarından Hz. Hasan oturuyordu. İş bitince onu omzuna aldı ve onun için şöyle dua etti: "Allah'ım, ben bunu (torunumu) seviyorum, sen de onu sev."⁸⁶³ Allah Resulü (sav), torunlarını bazen bineğine bindirip beraberinde sefer çıkmıştır. Mekke fethi için çıkılan seferde şehre girerken torunlarından Hz. Zeyneb'in oğlu Ali onun bineğinin terkinde oturuyordu.⁸⁶⁴

Hz. Peygamber (sav), bazen torunlarıyla şakalaşmış ve onların anlayacağı dilden, onların hoşuna giden ifadelerle onlara hitap etmiştir. Kızı Hz. Fatıma'nın evine giden Allah Resulü (sav), Hz. Hasan'ı (ra) kastederek üç defa **"O küçük adam nerede? şeklinde Hz. Hasan'ı çağırmıştır. Torunu yanına gelince onunla kucaklaşıp şöyle dua etmiştir: "Ey Allah'ım ben onu seviyorum, senin de onu ve onu sevenleri sevmeni niyaz ediyorum."**⁸⁶⁵ Yine Allah Resulü'nün (sav), azadlısının oğlu

862 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (Risale) 25/420.

863 Buhâri, "Kitâbu Ashabî'n-Nebiyy", hadis no: 3749.

864 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 4/118.

865 Buhâri, "Kitâbu'l-libâs", hadis no: 3884.

Üsâme b. Zeyd'in (ra) bildirdiğine göre kendisi bazı ihtiyaçları için bir gece Hz. Peygamber'in (sav) evine gitmiştir. Kapı açılınca Allah Resulü (sav), elbisesinin içinde bir şeyler kıvıldarken çıktı. Üsame, ona ihtiyacını söylemeyi bitirdiğinde, elbisesinin içinde ne olduğunu sorunca elbisesini açtığı anda Hasan ile Hüseyin'i görmüştür. Üsame, der ki Allah Resulü (sav) daha sonra onlar için şöyle dua etti: **“Bunlar benim oğullarım, benim kızımın oğulları! Ey Allah'ım ben onları seviyorum, senin de onları ve onları sevenleri sevmeni niyaz ediyorum.”** Yine Üsâme b. Zeyd'in (ra) bildirdiğine göre, Hz. Peygamber (sav) bazen onu ve torunu Hasan'ı (ra) alıp şöyle dua etmiştir: **“Ey Allah'ım!, ben onları seviyorum senden de onları sevmeni niyaz ediyorum.”**⁸⁶⁶

Allah Resulü'nün (sav), sevgisi, şefkat ve merhameti kendi çocukları ve torunlarıyla sınırlı olmayıp diğer çocukları da kuşatıyordu. Nitekim aralarında bir akrabalık bağı bulunmadığı halde Üsâme b. Zeyd'i de hep torunlarıyla denk tutmuş, torunlarına yaptığı muameleyi ona da yapmış ve onlardan ayırmamıştır. Rasûlullah (sav), Üsâme b. Zeyd'i (ra) bir dizine Hz. Hasan'ı (ra) da diğer dizine oturtur ve şöyle dua ederdi: **“Ey Allah'ım! Onlara merhamet etmeni niyaz ediyorum, çünkü ben onlara merhamet ediyorum.”**⁸⁶⁷

Hz. Peygamber (sav), torunlarını gördüğü her yerde onlardan sevgisini esirgememiştir. Bir yemek davetine giderken yolda oynayan torunu Hz. Hüseyin'i görünce topluluktan ayrılıp öne çıkarak ellerini açmış ve sağa sola koşturan Hz. Hüseyin'i yakalayıp başından ve boynundan tutarak öpmüştür. Daha sonra ona: **“Hüseyin torunlardan bir torundur (ne güzel torundur)”** diyerek iltifat yapmıştır.⁸⁶⁸

866 Buhârî, “Menâkıb”, hadis no: 3747; Tirmizî, “Menâkıb”, hadis no: 3769.

867 Buhârî, “Kitâbu'l-libâs”, hadis no: 6003.

868 İbn Mâce, “İmân ve fedâilü's-sahâbe”, hadis no: 144.

Bir gün Allah Resulü (sav) mescitte insanlara hitap ederken torunları Hasan (ra) ile Hüseyin (ra) giydikleri kırmızı renkli kıyafetleri içinde düşe kalka yürüyerek mescide geldiler. Allah Resulü (sav), minberden inip onları yanına aldı ve **“malınız ve evlâtlarınız birer fitnedir”**⁸⁶⁹ ayetini okuduktan sonra şöyle bir izahatta bulundu: **“Şu iki çocuğun düşe kalka yürüyüşlerine baktım dayanamadım. Konuşmama ara verip onları yanıma almaktan kendimi alıkoyamadım.”**⁸⁷⁰ İbn Ab-bâs'ın (ra) bildirdiğine göre bir gün Allah Resulü (sav), Hasan'ı omuzlarında taşıırken sahabeden biri Hasan'a (ra) “Çocuk! Sen ne güzel bineğe binmişsin” demesi üzerine Hz. Peygamber (sav), ona: **“Ve sürücüsü de çok güzel sürücüdür”**⁸⁷¹ cevabını vermiştir.

Allah Resulü (sav), o dönemde insanların hiç alışık olmadığı bir şekilde torunlarına ilgi göstermiş, onları minber ve mihrap gibi en dikkat çekici yerlerde bile yanına alarak sevip takdir etmiştir. Hz. Peygamber (sav), bir gün torunu Hasan'la (ra) birlikte minbere çıkıp ona işaret ederek şöyle buyurdu: **“Allah'ın, lider olan bu oğlumun sayesinde iki büyük Müslüman fırkayı uzlaştırması ümit edilir.”**⁸⁷²

Hz. Peygamber (sav), torunlarına olan sevgisini hem onlara hissettirmiş hem de bu sevgiyi herkese açık bir şekilde ifade etmiştir. Kendisine ehl-i beytinden (ailesinden) en çok kimi sevdiği sorulduğunda o: “Hasan ile Hüseyin” diye cevaplamıştır. O, kızı Fatıma'nın (ra) evine gidince ona, “Benim oğullarımı çağır gelsinler” der, onlar gelince ikisini koklar bağ-rına basardı.⁸⁷³ Küçük torunu için **“Hüseyin bana, ben de Hüseyin'e aitim. Hüseyin'i seveni Allah sevsin”** buyururdu.⁸⁷⁴

869 Tegâbun 64/15.

870 Tirmizî, “Menâkıb”, hadis no: 3774.

871 Tirmizî, “Menâkıb”, hadis no: 3784.

872 Tirmizî, “Menâkıb”, hadis no: 3773.

873 Tirmizî, “Menâkıb”, hadis no: 3772.

874 Tirmizî, “Menâkıb”, hadis no: 3775.

O dönemin Arap toplumunun alışık olmadığı Hz. Peygamber'in (sav) bu sevgi tezahürleri Arap kabile reislerinin garibine gitmiş ve Hz. Peygamber'i (sav) torunu Hz. Hasan'ı öperken gördüklerinde şaşkınlıklarını dile getirmişlerdir. Ancak Hz. Peygamber (sav), çocuklara karşı yapılması gereken sevgi ve merhamet örneğinin bu şekilde olduğunu belirtmiş, onların çocuklara karşı yaptıkları ilgisizliğin merhametsizlik olduğunu ifade etmiştir.⁸⁷⁵

Allah Resulü'nün (sav), çocuklarıyla ve torunlarıyla ilgili en önemli bir husus da onlarla olan ilişkilerinde aralarında ayırım yapmaması ve onlara eşit davranmaya, adaletli olmaya özen göstermesidir. Hz. Peygamber (sav), kız erkek cinsiyeti fark etmeksizin bütün çocuklara karşı eşit davranmış ve ashabından da bu şekilde davranmalarını emretmiştir. Resul-ü Ekrem (sav), özellikle cahiliye döneminde kız çocuklarına karşı kökleşmiş olan olumsuz tavırları değiştirmek için kız çocuklarına özel ilgi göstermiştir. Kız çocuklarının anne babalarının cennete girmelerine vesile olduğuna dikkat çeken Allah Resulü (sav), konuyla ilgili şöyle buyurmuştur: “bir kimse iki kız çocuğuna sahip olup da yanında buldukları sürece onlara iyilik yapar ve iyi davranırsa onların sayesinde cennete girer.”⁸⁷⁶ Konuyla ilgili Hz. Âişe (rah), dikkat çekici bir rivayet aktarmıştır. Hz. Âişe (rah), der ki: “Bir kadın iki kızıyla birlikte yanıma gelip bir şeyler istediler. Benim yanımda sadece bir hurma vardı. Hurmayı verince kadın onu bölüp kızlarına verdi ve çıkıp gittiler. Tam o sırada Rasûlullah (sav) içeri girdi. Ben kendisine olayı anlatınca şöyle buyurdu: “Kim bu kızlara değer değer verip sahip çıkar ve onlara iyilik ederse onlar kendisine Cehennem'e karşı bir perde olurlar.”⁸⁷⁷ Hz. Pey-

875 Buhârî, “Kitâbu'l-edebe”, hadis no: 5997; Müslim, “Kitabu'l-fedâil”, hadis no: 2318.

876 İbn Mâce, “Kitâbu'l-edebe”, hadis no: 3670.

877 Buhârî, “Kitâbu'l-edebe”, hadis no: 5995.

gamber'in (sav), bu rivayetlerin haricinde kız çocuklarına iyilik yapan, onları güzelce ve özenle yetiştirenlere Allah'ın büyük mükâfat vereceğini belirten pek çok hadisi bulunmaktadır.

Allah Resulü (sav), torunları arasında adaletle muamele etmeye azami ihtimam göstermiştir. Birini sevip diğerini ihmal etmemiştir. Bununla birlikte kimi sevdiğini de açık bir şekilde dile getirmiştir. Bazı rivayetlerde Allah Rasûlü'nün (sav) bazı çocukları diğerlerinden daha çok sevdiği bilgileri aktarılmaktadır. Bunun da bazı özel sebepleri olabileceği muhtemeldir. Mesela o sırada en küçük çocuk olması, kız çocukları gibi kendini daha sevdiren bir özelliği olması gibi sebepler sıralanabilir. Bir defasında Hz. Peygamber'e (sav), değerli taşlardan işlenmiş bir gerdanlık hediye edilmişti. O, **“Ben bu hediyeyi ailemden en çok sevdiğim kişiye vereceğim!”** demişti. Herkes onun bu hediyeyi Hz. Âişe'ye vermesini beklerken ancak o, yaşça diğerlerinden daha küçük olan kız torunu Ümâme'ye (rah) vermişti.⁸⁷⁸

Hız. Peygamber (sav), babalıkta olduğu gibi dedelik hususlarında da bizlere en güzel şekilde bir örnek teşkil etmiştir. Örnek bir dede olarak torunlarına gösterilmesi gereken her türlü sevgi, şefkat ve anlayışı göstermiştir. Onlarla merhametle muamele etmiştir. Onun torunlarına karşı muamelesi, sevgi, şefkat, anlayış ve ilgi üzerine bina edilmiştir.

5. Örnek Bir Eş Olarak Hız. Hatice

“Allah ondan daha hayırlısını bana vermedi. Hiç kimsenin bana inanmadığı bir zamanda o, bana iman etti. İnsanları beni yalanladığı sırada o beni tasdik etti. Hiç kimsenin bana bir şey vermediği dö-

878 İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/40; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 41/232.

nemde o İslâm davasını malıyla destekledi. Üstelik diğer eşlerimden çocuğum olmadığı halde Cenab-ı Hakk'ın bana ondan çocuk nasip etti.”⁸⁷⁹

Hız. Hatice, Hız. Peygamber'in ilk eşidir. Yirmi beş yaşlarında iken onunla evlenmiş ve Hız. Hatice hayatta iken bir başka kadınla evlenmemiştir. Hız. Hatice, yüksek ahlaklı ve yüce karakterli bir kadın olduğu için bu idealine uygun bir eş arıyordu. Aynı zamanda güzellik ve büyük servet sahibi olan Hız. Hatice'nin aradığı bütün şartlar Hız. Peygamberde bulunuyordu. Uzun süredir bu şahsiyeti takip eden Hız. Hatice, hizmetçisi Meysere'nin Şam seyahati sırasında Peygamber'den gördüğü güzel hasletleri, suret ve sîret güzelliklerini ve müstesna hâllerini, dönüştür kendisine tafsilâtli bir şekilde anlatınca gönlünde Muhammed (a.s.) ile evlenme isteği hâsıl olmuştu.

Bu evliliğe, Hazret-i Hatice'nin arkadaşı Nefise bint Münye aracı olmuştu. Hazret-i Muhammed (sav) Şam ticaretinden döndükten sonra Hız. Hatice, kendisiyle evlenmek isteyip istemeyeceğini anlamak maksadıyla Nefise'yi O'na gönderip niyetini öğrenmişti.⁸⁸⁰ Hız. Hatice, arkadaşının olumlu haber getirmesi üzerine Resûl-i Ekrem'e izdivaç teklifinde bulunmuş ve amcası Ebû Tâlib'in öncülük yapmasıyla bu evlilik gerçekleşmişti.

Hız. Hatice, Peygamber ile evlendikten sonra onun uğrunda hiçbir fedakârlıktan geri kalmamış, malı ve canı ile ona yeni bir güç kaynağı olmuştu. Şerefli bir aileye mensup olan Hazret-i Hatice'ye yüksek ahlakı sebebiyle İslâm'dan önce "Afife/iffetli kadın" ve "Tâhire/temiz kadın", İs-

879 İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddin Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî (ö. 463/1071) *el-İstiâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, (Beirut: Dâru'l-Cil, 1412/1992), 4/1824.

880 İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/131.

lâm'dan sonra da “Haticetü'l-Kübrâ” denilmiştir.⁸⁸¹ Hz. Peygamber (sav), onun hakkında “Zamanının en hayırlı kadını Meryem bint İmrân idi. Bu zamanın en hayırlı kadını da Hatice bint Huveylid'dir.” buyurmuştur.⁸⁸²

Hz. Hatice, eşine sevgi ve bağlılıkta hiçbir kusur etmemiş her hal ve şartlarda onun yanında durmuştur. Vahiy gelmeden önce Hz. Peygamber'in Hira'da tefekkür ettiği günlerde onu hep merak edip takip etmiş ve geç kaldığı zamanlarda hizmetçileri vasıtasıyla ona ulaşma çabasında olmuştur.⁸⁸³

Hiç şüphesiz Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber'in hayatındaki en önemli fedakârlıklarından biri, ona ilk vahiy geldiği zaman kendisine herkesten önce ona güvenip iman etmiş olması ve onu bütün varlığı ile desteklemesidir. Hz. Muhammed, Hira mağarasında bulunduğu bir sırada daha önce hiç karşılaşmadığı vahiy meleği ona gelip peygamber olduğunu tebliğ etmiş, vücudunu üç defa kucaklayıp kuvvetlice sıktıktan sonra Alak suresinin ilk beş ayetini öğretmişti. Bu olayın etkisiyle büyük bir heyecana kapılan ve korkudan yüreği titreyerek evine dönen Hz. Peygamber, yaşadıklarına eşine anlatıp **“Bana neler oluyor, Hatice?” diye bu kendi durumundan endişelendiğini ona söylemişti. Hz. Hatice eşine, korkmasına ve endişelenmesine gerek olmadığını söylemiş ve ona şu hatırlatmayı yapmıştır: “Korkmana gerek yok! Yemin ederim ki Allah seni hiçbir zaman utandırmaz. Zira sen akrabanı gözetirsin, güçsüzlerin elinden tutarsın, yoksulları kayırırsın, misafirleri ağırlarsın, haksızlığa uğrayan kimselere yardım edersin.”**⁸⁸⁴ Bu hadiseyi akrabası Varaka ile de paylaştıktan sonra Hz. Hatice, Resûl-i Ekrem'e, **“Senin Allah'ın resülü olduğuna şahadet ederim”** diyerek

881 İbn Sâd, Tabakât, 8/14-15.

882 Müslim, “Kitabu'l-fedâil”, hadis no: 2430.

883 Buhârî, “Kitâbu bed'ül-vahiy”, hadis no: 3.

884 Buhârî, “Kitâbu bed'ül-vahiy”, hadis no: 3.

eşinin peygamberliğine ilk inan kişi olmuştu. Yeryüzünde sadece üç kişinin iman ettiği risaletin ilk döneminde eşinin her halini benimseyip onunla paylaştı; ona güvendi ve ona güven kaynağı oldu. Hz. Hatice, müşriklerin zulmü ve haksızlığı karşısında Resulullah'ı hiçbir zaman yalnız bırakmadı. Mekkeli müşriklerin Müslümanlara boykot uyguladığı ve onları Şi'bü Ebî Tâlib'de (Ebû Tâlib mahallesinde) muhasara ettiği sırada kendisi de Hz. Peygamber ile birlikte iki üç yıl boyunca bu zorluklara göğüs germiş ve servetini onun davası uğrunda harcamaktan geri durmamıştı. Bütün zorluklara rağmen o, Allah'ın son elçisi olan eşiyile birlikte yeryüzündeki tevhidin ve hak dinin temsilcisi olmuştu.⁸⁸⁵

Allah Resulü, en zor günlerinde kendisine yoldaş olan bu fedakâr ve mübarek kadını hiçbir zaman unutmamış, onu yâd etmekten ve hatıralarını anmaktan hep haz duymuştur. Hz. Peygamber, onun hatırı için akrabalarına ve arkadaşlarına çok ilgi göstermiştir. Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in (sav), bu konudaki duyarlılığını şöyle nakletmiştir: **“Hz. Hatice'nin kız kardeşi Hâle içeri girmek üzere müsaade istemişti. Hâle'nin ses tonu ve izin isteme şekli Hz. Hatice'ninkine benzediği için bu sesi duyan Hz. Peygamber, heyecanlanarak “Allah'ım! Bu Hâle olmalıdır!” demişti. Ben bu durumda, vefat ettiği halde Hz. Hatice'yi çok kıskandım ve “Allah, sana daha iyisini verdiği halde niye geçmişte ölüp gitmiş Kureyşli yaşlı bir kadını hâlâ anıp duruyorsun?” deyince Allah Resulü (sav), bu tepkimden çok rahatsız oldu ve şu sitayişini dile getirdi: “Hayır! Allah asla ondan daha hayırlısını bana vermedi. Hiç kimsenin bana inanmadığı bir zamanda o, bana iman etti. İnsanları beni yalanladığı sırada o beni tasdik etti. Hiç kimse-**

885 Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmâni el-Fâriki ed-Dımaşki (ö. 748/1348) *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 1/463.

nin bana bir şey vermediği dönemde o İslâm davasını maliyla destekledi. Üstelik diğer eşlerimden çocuğum olmadığı halde Cenab-ı Hakk'ın bana ondan çocuk nasip etti.”⁸⁸⁶

Allah Resulü (sav) için Hz. Hatice'nin her hatırası çok kıymetliydi. Bedir Gazvesi'nde esirler arasında kızı Zeyneb'in eşi Ebü'l-Âs da bulunmuştu. Serbest bırakılmak için fidye vermesi gerekiyordu. Zeyneb, eşinin kurtulması için evlendiği gün annesi Hatice'nin kendisine hediye ettiği gerdanlığı fidye bedeli olarak göndermişti. Hz. Peygamber (sav), Hz. Hatice'nin gerdanlığını görünce bunu tanıdığı için duygulanmış ve ashabından Hz. Hatice'nin anısı ve yadigarı olan bu gerdanlığın tekrar Zeyneb'e gönderilmesini rica etmişti.⁸⁸⁷ Allah Resulü (sav), çocuklarının annesi olan ve hayatının en zor anlarında canıyla, maliyla fedakârca yanında duran bu kıymetli insanı ömrü boyunca unutmamış, onu hep minnet ve sevgiyle yâd etmiştir.

Hz. Hatice, siyasi ve mezhebi görüşü ne olursa olsun İslam dinini benimsemiş her kesim Müslümanlar tarafından çok sevilmiş ve takdir edilmiş bir şahsiyet olmuştur. Arap olan ve olmayan bütün Müslüman milletlerde kız çocuklarına Hatice adının verilmesi yaygın bir gelenek haline gelmiştir.⁸⁸⁸

Hz. Peygamber'in (sav) Hz. Hatice ile huzur dolu evlilikleri yirmi beş yıl kadar sürmüş ve Hz. Hatice'nin hicretten üç yıl önce 10 Ramazan'da (19 Nisan 620) vefat etmesiyle nihayet bulmuştur. Aynı yıl içerisinde Allah

886 Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî (ö. 430/1038), Ma'rifetü's-sahâbe, thk. Adil b. Yusuf el-Azâzî, (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1419/1988), 6/3462-3463; İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstîâb*, 4/1824; M. Yaşar Kandemir, "Hatice" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/465-466. Ebü'r-Rebî Süleymân b. Mûsâ b. Sâlim el-Kelâî (ö. 634/1237)

887 Ebü'r-Rebî Süleymân b. Mûsâ b. Sâlim el-Kelâî (ö. 634/1237), *el-İktifâ fi (bimâ tedammenehû min) meğâzî Resûlillâh ve's -selâseti'l-hulefâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420), 1/351.

888 Kandemir, "Hatice", 16/465-466.

Resulü'ün amcası Ebû Tâlib de vefat etmiştir. Hayatının ve davasının en büyük iki destekçisini yitirdiği için bu seneye “senetü'l-hüzn” hüzn yılı ismi verilmiştir. Hz. Peygamber (sav), daha sonra başka hanımlarla da evlenmiştir. Ancak kendi deyimiyle de onun için başka hiç kimse Hz. Hatice'nin yerini tutan olmamıştır.⁸⁸⁹

6. Değerlendirme

Hz. Muhammed (sav) bir peygamber olmakla birlikte öncelikli olarak o da bir beşerdi ve her insan gibi onun da dünyevi ihtiyaçları olmuş ve herkes gibi bir aile sahibi olmuştur. O, her konuda olduğu gibi aile hayatında da diğer insanlara rol model ve örnek olmuştur. İslam dininde aile, Hz. Peygamber'in şahsiyetinde şekillendirilerek model oluşturulmuştur. Her beşer gibi Hz. Peygamber de bir aile ortamında yetişmiş ve belli bir yaştan itibaren de kendi ailesini kurarak hayatını sürdürmüştür. Kur'an-Kerim, diğer konularda olduğu gibi aileyi idare etme hususunda da onu örnek olarak takdim etmiş ve bizim ona uymamızı tavsiye etmiştir.

Hz. Peygamber (sav), yaşantısıyla ve sözleriyle aile kurmayı ve aile müessesesini oluşturmayı teşvik etmişlerdir. Evlenmeyi kendi sünneti olarak niteleyen Hz. Peygamber, gücü yeten gençlerin evlenmelerini ısrarla tavsiye etmiştir. Zira İslam'a göre gözü haramdan korumanın, iffeti muhafaza etmenin ve insan neslinin sağlıklı bir şekilde çoğalmasının tek yolu evlenmek ve aile kurmakla mümkün olduğu kabul edilmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber, her fırsatta bir beşer olduğunu dile getirerek evliliğin de beşer fitratının bir parçası olduğunu vurgulamıştır.

889 Makrizî, Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddin Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrizî (ö. 845/1442), *İmtâ'u'l-İsmâ'*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999), 1/45.

Peygamber Efendimiz, kendi aile hayatıyla diğer Müslümanlara “üsve-i hasene” rol örnek olmuştur. Hem erkek hem de kız babası olan Allah Resulü'nün (sav), altı çocuğundan beşi, daha o, hayattayken vefat etmiştir. Ancak o, isyan etmemiş, her türlü görevlerini eksiksiz yerine getirmeye devam etmiştir. Hz. Peygamber'in (sav), bir aile reisi olarak bu rolü en güzel şekilde temsil etmesi neticesinde onun hanesi ve onun aile ortamı yeryüzündeki gelmiş geçmiş ve gelecek hanelerin, kurulacak yuvaların en mesudu, en bahtiyarı ve en bereketlisi olmuştur. Allah Resulü'nün (sav), hanesinde her zaman burcu burcu saadet kokmuştur. Bu âlemde hiçbir hanım, Hz. Peygamber'in (sav), eşleri kadar bahtiyar olmamıştır. Hiçbir erkek de Hz. Peygamber'in (sav) hanımları tarafından sevildiği kadar sevilmiş değildir. Bu sevgi selinin elbette bir sebebi vardı. Şöyle ki Allah Resulü (sav), beraberinde yaşayanlara tatbik ettiği terbiye usulüyle onların ruhlarında, kalplerinde, sonsuz bir alâka ve bağlılık meydana getirmiştir. Ayrıca onun bir aile reisi olarak ortaya koyduğu model, inananlar açısından hayranlıkla izlenecek mükemmelliktedir. O, aile reisi olarak adeta sabrın, şefkat ve merhametin, teenni ile hareket etmenin, anlayışın, zarafetin, hoşgörünün ve sorumluluğun timsali ve zirvesi olmuştur. Zira onun şahsiyetinde temsil edildiği kadar bu faziletler, başka hiçbir insanda temsil edilememiştir.

Hz. Peygamber, aileyi idare etme ve geçindirme konusunda bizlere ideal bir aile reisi portresini ortaya koymuştur. Ona göre bir aile reisinin Allah katındaki değeri eşine ve yakınlarına verdiği değere göre ölçülür. Bu konudaki bariz ölçü: “Müminlerin iman bakımından en mükemmel olanı ahlakı en güzel olanıdır. Sizin en hayırlınız ailesine/hanımlarına en hayırlı olanınızdır”⁸⁹⁰ prensibidir. Allah Resulü (sav), aile fertlerinin her biriyle ayrı ayrı ilgilenmiştir. O, (sav) hanımlarına hitaben veya on-

890 Tirmizî, Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî (ö. 279/892), *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Şâkir ve Fuad Abdübâki, 2. Basım, (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1975), “Kitâbu'r-ridâ”, hadis no: 1162; İbn Mâce, “Kitâbu'n-nikâh”, hadis no: 1977, 1978.

lardan bahsederken onları psikolojik olarak rahatlatan ve onlara değer veren ifadeler kullanmıştır. Başta ilk göz ağrısı olan eşi Hz. Hatice olmak üzere bütün aile fertlerini hayırla yâd ederek onlardan bahsetmiştir.

Hiç şüphesiz aile huzurunun en önemli temeli ilgi ve sevgidir. Bir eş ve babanın ailesine olan sevgisinin, ilgisinin en önemli göstergesi, onlara yeterince zaman ayırması ve onlarla güzel vakit geçirmesidir. Bu nedendir ki Hz. Peygamber (sav), ailesine yeterince vakit ayırmaya ve onlara ilgi göstermeye azami hassasiyet göstermiştir. Onun ailesine olan ilgi ve alakasına ve onlara vakit ayırmasına başka şeyler engel olmamıştır. O, ailesi ile birlikte olduğu zamanlarda onlarla hemhal olmuş, dert ve kederlerini sormuş, zaman zaman onlarla şakalaşarak onları hem eğlendirmiş hem de eğitime çabasında olmuştur. Hz. Peygamber (sav), hemen hemen her günün belli saatlerinde aile fertlerini ziyaret etmiştir. Bu ziyaret vesilesiyle onlara selam vermiş, onlara dokunarak ve onları öperek hal-hatırlarını sormuştur. Ayrıca ailesinden bir sıkıntısı ve kederi olan varsa ona özel bir vakit ayırarak onunla ilgilenmiştir.

Hz. Peygamber (sav), aile fertlerinin görüşlerini önemsemiş ve bazen kritik konularda bile onlarla danışarak karar vermiştir. Eşleriyle ilişkilerinde son derece nazik, saygılı, anlayışlı ve hoşgörülü davranmıştır. Eşlerine sevgisini açıkça söylemekten ve onlara sevgi göstermekten çekinmemiştir. Eşlerine asla kötü davranmamış ve şiddet uygulamamıştır. Aile fertleriyle ilgilenir, onlara özel zaman ayırmış ve onlarla konuşmaktan, sohbet etmekten zevk almıştır. Ev işlerinin yapılmasına ailesine yardım etmiş çoğu zaman kendi işini kendisi görmeye çalışmıştır.

Allah Resulü, bir baba olarak aile fertlerine her zaman sevgi, ilgi ve şefkatle yaklaşmıştır. Ailesinin ihtiyaçlarını karşılamak için elinden gelen her türlü çabayı göstermiştir. Kız çocuklarıyla erkek çocukları arasında ayrımcılık yapmamış, hepsine eşit davranmış; zorunlu bir tercih

durumu olmuşsa kızlara pozitif ayrımcılık yapmıştır. Çocukları terbiye konusunda onlarla sevgi bağıını koparacak, onları üzecek dayak, azar gibi davranışlardan ısrarla kaçınmıştır. Çocuklarıyla oyunlar oynamış, onların sevinç ve üzüntülerine ortak olmuştur. Çocuklarının fikrine ve tercihlerine saygı duymuş onların rızalarını dikkate almıştır. Hz. Ali'nin, kızı Hz. Fatıma'yı istemeye geldiğinde göstermiştir. Bir dede olarak Hz. Peygamber (sav), çocuklarına sevgi ve şefkatle yaklaştığı gibi torunlarını da aynı ölçüde sevmiştir. Torunlarının istediği şeyleri yapmaya, dileklerini yerine getirmeye çalışırdı. Torunlarıyla yakından ilgilenip onları sırtına almış ve kendileriyle çeşitli oyunlar oynamış, onları omuzlarına ve sırtına alarak namaz kılmıştır. Bütün işlerinde olduğu gibi torunları ile ilgilerinken de adalete dikkat etmiş ve onların arasında hiçbir zaman ayrımcılık yapmamıştır.

Kaynakça

Abdürrezzak es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî (ö. 211/826-27). el-Musanef. Thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî. Hindistan: el-Meclisu'l-İlmî, 1403.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855). el-Müsned. Thk. Heyet. Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî (ö. 458/1066). es-Sünenü's-sağîr. Thk. Abdülmü'tî Emîn Kalecî. Karaçi: Câmiatü'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 1410/1989.

Buhâri, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî (ö. 256/870). el-Câmiu's-sahîh. Thk. Muhammed Züheyr. Dâru Tavki'n-Necât, 1422.

Çelik, Ömer vd. Üsve-i Hasene. 2. İstanbul: Erkam Yayınları, 2017.

Deylemî, Ebû Şücâ Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye (ö. 509/1115). el-Firdevs bi me'sûri'l-ahbar. thk. Saîd b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.

Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889). es-Sünen. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî (ö. 430/1038). Ma'rifetü's-sahâbe. Thk. Adil b. Yusuf el-Azâzî. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1419/1988.

Ebü'r-Rebî' Süleymân b. Mûsâ b. Sâlim el-Kelâî (ö. 634/1237). el-İktifâ fî (bimâ tedammenehû min) meğâzî Resûlillâh ve's -selâseti'l-hulefâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420.

Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî (ö. 807/1405). Mecmau'z-Zevâid. Thk. Hüsamüddîn el-Kudsî. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî (ö. 463/1071). el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb. Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî (ö. 235/849). el-Musannef. Thk. Kemal Yusuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 630/1233). Üsdü'l-gâbe fî ma'rifetis's-sahâbe. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.

İbni Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni (ö. 273/887). Sünenü İbn Mâce. Thk. Fuâd Abdülbâki. (Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.).

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî (ö. 230/845). Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr (e -Tabakâti'l-kübrâ). Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdir, 1968.

Kandemir, M. Yaşar. "Hatice". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedi. İstanbul: TDV Yayınları, 1997. 16/465-466.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Seyyid", Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2009. 37/40-43.

Mâlik b. Enes, Malik b. Enes, Ebû Abdilâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Eb' Âmir el-Asbahî

el-Yemenî el-Muvatt'. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö. 261/875). el-Câmiu's-sahîh. Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, ts.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî (ö. 303/915). es-Sünenü'l-Kübrâ. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Mektebetü'l-Matbuât, Haleb, 1986.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî (ö. 279/892). Sünenü't-Tirmizî, Thk. Ahmed Şâkir ve Fuad Abdülbâki. 2. Basım. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.

Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî (ö. 207/823). Kitâbu'l-Meğâzî. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkı (ö. 748/1348). Siyeru a'lâmi'n-nübelâ. Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

Cinsiyet, Cinsellik ve Evliliğin Dini ve Felsefi Boyutları Üzerine Bir Özet

Doç. Dr. Turgut AKYÜZ⁸⁹¹

1. İnsan Olmak

İnsan, diğer varlıklardan farklı olarak yaratılmış ve yeryüzünü imar etmekle görevlendirilmiştir: **“Yeryüzünde bir halife yaratacağım (Bakara, 30).”** Halife olarak görevi, kendini yaratanı unutmamak ve O’na hesap vereceğini aklında tutarak yeryüzünde yaşamak ve orayı imar etmektir: **“Allah sizi topraktan yaratmış ve size dünyayı imar etme görevi vermiştir (Hud, 61).”** Bu amaçla da bilinen dünyadaki tüm her şey, insanın istifadesine sunulmuştur: **“Allah, yerde ve gökte ne varsa sizin emrinize vermiş, istifadenize sunmuştur (Casiye, 13).”**

İnsan, zaaflarıyla insandır. Mevla, bizim kusurlarımızı ifşa etmiş, ama bizi bu kusurlarıyla seçtiğini beyan buyurmuştur. Biz; zayıfız, nankörüz, hatta kan dökücüyüz. Ama bu, insanın, hayvani yani terbiye edilmemiş tarafı olup; insan, bu gibi zaafılara karşı ikaz edilmiştir. İnsana ayrıca bu vazifesini ifa etmek için akıl ve irade verilmiştir: **“Allah, Adem’e isimleri (kainatı bilmeyi ve anlamlandırmayı) öğretti (Bakara, 31).”** **“Allah, nefse, iyiyi ve kötüyü öğretmiştir (Şems, 8).”**

891 Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü. turgutakyuz@hotmail.com.tr

Tüm bunlara karşılık insandan sadece güzel bir hayat sürmesini ve güzel işler yapmasını; ama bunları yaparken de kendisine tüm bunları bahşedeni unutmamasını tembih etmiştir: “...**İnsan... kayda değer bir şey değilken... (Dehr, 1).**” “**Allah, hanginiz daha güzel işler yapacak ortaya çıksın diye ölümü ve hayatı yaratandır (Mülk, 2).**”

2. Dinin Amacı

Fakat insan aciz olduğu ve onu yoldan çıkaracak düşmanları da (ki bunlara insanlar ve cinlerden olabilen şeytanlar diyoruz) bulunduğu için, kendisine yol göstermek üzere vahiy göndermiştir: “**Rahmetimiz gereği... kitap ve elçiler göndeririz... (Duhan, 5-6).**” Yani din, insanlara sıkıntı çıkarmak değil; bilakis onlar dünya ve ahirette mutlu olsunlar diye gönderilmiştir: “**Biz, bu Kuran’ı sana, sıkıntı çekesin veya insanlara sıkıntı çıkarasın diye göndermedik (Taha, 2).**” Bir başka ifade ile din, hayatın dışında veya hayata ekstra bir şey değildir. Aksine din, hayatın içindedir ve hayatı düzenlemek ve güzelleştirmek içindir. Bu yüzden Hz. Adem’e akıl ve irade yeteneğinin yanında “suhuf” vahyedilmiştir. Buradan aslında tüm bilgilerin tek bir kaynaktan olması hasebiyle çelişmeyeceğini, aksine birbirini tamamlamak üzere gönderildiğini anlıyoruz.

3. Kadın ve Erkek Olmak

Kainata baktığımızda tüm varlığın aslında “çiftler” üzerine kurulduğunu görüyoruz. Klasik dönemde burada “zıtlar” ifadesi kullanılmıştır. Fakat bazı ayetleri dikkate alarak, çatışmadan da uzak durmak adına “çift” demek daha uygun görülmüştür. Kadın ve erkek birer çifttir. Yani birbirlerini tamamlarlar. Madde-enerji, elektron-proton, parçacık-dal-

ga, etki-tepki, yük-karşı yük gibi birçok çifti, hayatın her alanında görmekteyiz. Bu anlamda kadın ve erkek olmak da aslında ontolojik bir durumu ve biyolojik bir gerçekliği ifade etmektedir.

Kadın ve erkek olmanın, sadece cinsiyet veya cinsellik anlamında ele alınması hem anlamı daraltma, hem de zulümdür. Netice itibarıyla aslolan kadın ve erkek olmak değil insan olmaktır. Kadın ve erkek olmak, ontolojik bir durumdur derken, burada insan olmanın ötesinde bir vassıflandırma yoktur. İlk olarak bir Müslüman olarak bilmemiz gereken şey şudur: Kadın ve erkek, birbirinin düşmanı değil dostudur. Rakibi değil destekçisidir. Korkulması veya kontrol edilmesi gereken değil; aksine birbirlerine destek olması gereken ve tamamlayandır: **“Mümin erkekler ve mümin kadınlar, birbirilerinin dostu ve destekçisidirler. Birbirlerinin iyi şeylerine destek; yanlışlarına da engel olurlar (Tevbe, 71).”**

Yani kadın ve erkek olmak, utanılacak ya da kaçılacak bir durum değildir. Kaçılacak olan şey, zulüm yani kul hakkıdır. Cinsiyet, insan olmak bakımında farklı olmamakla birlikte haklar gereği farklılıklar içerebilir. Cinsiyet ilk olarak hakları etkiler. Haklar, sorumluluklarla eş değerdir. Bunlar da ontolojik/biyolojik olanlar hariç, örfidir diyebiliriz. Bir başka ifade ile kadın ve erkeğe verilen görevler ve haklar, zaman ve şartlara göre değişebilir. Burada hak ve sorumluluk dengesi gözetilmelidir. Özgürlük tabidir ama özgürlük; başkalarının hakları, sorumluluk ve temel ilkelerle sınırlandırılmıştır. Özgürlük olup sorumluluk olmazsa, zulüm olur. Sorumluluk olup yetki olmazsa, bu sefer de kişiye haksızlık olur. Hz. Hatice, ticaret yapmıştır. Köleleri vardır ve bunları yönetmiştir. Bazı zamanlar kadınlar savaşmıştır. Burada esas olan; uyum, rıza ve adalettir. Adalet olmazsa, kadın kadın olmaktan; erkek de erkek olmaktan razı olmaz. Neticede bugün başımıza gelen de budur. Birine kızıp diğeri-

ne kötü davranmak yerine adil olmak esastır. Aksi halde bu tepkisellik, daima aşırılığa neden olacak ve zulüm, sadece tarafları değişerek devam edecektir.

Cinsiyet, ikinci olarak kıyafeti etkiler. Burada esas bir takım ilkeler olmakla birlikte, kıyafet, örfidir. Yani belli bir şekli veya cinsi yoktur. Şekil ve cins, zamana ve şartlara veya tercihlere göre değişebilir.

Cinsiyetin bir başka etkisi ise cinsellik üzerinedir. İslam, kadın ve erkek arasında cinselliği meşru görmektedir. Bunun haricindeki cinsellik uygun bulunmamıştır. Kadın ve erkek arasındaki meşru ilişki de nikaha dayandırılmıştır.

Kadının beyanı veya erkeğin şahitliği gibi meselelerde esas olarak alınması gereken şey; özünde insan olmak, hak, hukuk ve adalettir. Yoksa çatışma veya zulüm yahut ayrımcılık olmamalıdır.

4. Evlilik

Evlilik, normal ve tabii bir durumdur. Lüks değildir. Ayıp da değildir. Abartılması gereken bir durum da olamaz. İslam dini, evlenmeyi yasaklamamış aksine teşvik etmiştir. Evlilik, hayatın önemli bir parçası olabilir ama yine de sıradan bir parçasıdır. Gereğinden fazla abartmaya gerek yoktur.

Evlilik sadece sevgi veya isteğe dayalı bir durum değildir. Aslında sevgi de aşk değildir. Sevgi, ölçülü ve adil olandır. İlkelerle uyumludur. Aşk ise keyfidir. Zira ölçüsüzdür. Bu yüzden evlilik sadece bir duygu değil; bir akittir, sözleşmedir. Sadece iki kişinin birlikte olması da değildir. Neticede yeni nesilleri etkilemesi bakımından eğitimle alakalı sosyal ve

hukuki; hatta siyasi bir durumdur. Bu yüzden sevmek demek, evlenmek demek değildir. Evlenmek demek, çocuk sahibi olmak da değildir. Kişiler birbirini sevebilir. Ama her sevdiğimizle evlenemeyiz.

Şöyle ki evlilik sünnettir. Ama bazı zamanlar mekruh olabilir. Hatta bazı kişiler için yasaklana da bilir. Zira evliliğin bir takım şart ve sorumlulukları vardır. İlk şart, kişilerin ruh ve beden sağlığıdır. Kişi, kadın ya da erkek olsun, evliliği yürütecek ruh ve beden sağlığına sahip olmalıdır. Bir diğer şart, denklidir. Denklik; mal ve güzellikte olabileceği gibi görgü ve bilgide, hatta duygu ve cinsellikte aranabilecek şartlardandır. Başka bir şart ise, kişilerin evlilik sorumluluğunu taşıyıp taşımadığıdır. Kişi sorumsuz ise evlenmesi uygun olmaz. Kadın veya erkek olsun, evliliği yürütmeye destek olacak bilgi, beceri ve mesleğe sahip olmalıdır.

Çocuk sahibi olmak için de hassas olmak gerekiyor. Her ne kadar Efendimiz SAV, ümmetin çokluğu ile övüneceğini ifade buyursa da, çocuklarına sahip çıkamayıp onlara gerekli terbiyeyi veremeyecek kişilerin çocuk sahibi olmalarında hassas olmaları gerekir. Zira sağlıksız ve gerekli terbiyeyi al(a)mamış insanlar, toplum için problemdirler. Diğer taraftan çocuk sahibi olup ona gerekli terbiye ve imkanı sunmamak kul hakkıdır. Tabi ki kader vardır. Ama biz kaderden değil; gayretimizden hesaba çekileceğiz. Zira kaderi bilemeyiz ve kader bizim gayretimizle değişebilir: **“Şayet tespih etmeseydi kıyamete kadar balığın karnında kalırdı (Saffat, 143-144).”** Bu ayetten Yunus AS’in aslında kıyamete kadar cezalı olacağını, ama pişman olduğu için kaderinin değiştiğini anlıyoruz.

Evliliğin kader olması meselesi de böyledir. Neticede biz, tercihlerimizden sorumluyuz. Ve tercih hakkımız vardır. Eşimizi seçebiliriz. Eşimizi seçerken, onun bir anne ya da baba, bir dost ve bir ortak olup olmayacağını da hesap etmemiz gerekir. Yine başlangıç bilgilerimiz ve doğup

büyüdüğümüz ailemiz veya bazı şeyleri bilememe gibi kontrol edemediğimiz şartlar olabilir. Bu şartlar da bizim kararlarımızı etkileyebilir. Bir başka ifade ile kader, ancak, bu kontrol edemediğimiz yani bizim gücümüzü aşan durumlar için geçerlidir. Neticede biz, kendi elimizde olan şeylerden hesaba çekileceğiz ama gücümüz yetmeyen şeylerden mesul değiliz. Yani biz kaderi bilemeyiz ve gayret ederiz. Fakat bazı şeyler bizim elimizde olmayabilir. İşte burada kendimizi heba etmemek adına, kaderde ne varsa o olur diyerek tevekkül ederiz. Nitekim kaderin dayandırıldığı en temel ayeti kerimede bunun mutlak bir takdir olduğundan söz edilmez. Sadece geçmişe üzülmemek veya başarıları kendinden bilip şımarmamak adına her şeyin daha önceden yazıldığı ifade edilir (bkz. **Hadid suresi, 22-23.ayeti kerimeler**).

5. Evlilik Eğitimi

Evlilik, ailede verilmesi gereken bir eğitim olup ayrıca her boyutuyla eğitim sisteminde yer almalıdır. Aksi halde insanlar, ilk evliliklerinde evliliği; ilk çocuklarında da ebeveyn olmayı belli bir düzeyde öğrenmektedirler. Yine insanlar, evliliğin farklı boyutlarını bilmediği için ilk gördükleri kişiyle evlenmektedirler. Bu durumda da ilk çocuklar ve ilk evlilikler, heba olabilmektedir.

Burada ilk yapılan yanlış; kadın veya erkeğin, her karşı cinsi, muhtemel partner ya da eş adayı olarak görmesidir. Bu yanlıştır. Zira ayeti kerime gereği insanlara önce dost ve insan olarak bakmayı öğrenmek gerekiyor. Her gördüğüne yanlış gözle bakmak, hastalık veya sapkınlıktır.

İkinci olarak bir kişi, evlilik görüşmesi yapabilir. Evleneceği kişiye bakabilir. Tanıyabilir. Yani konuşmak veya bakmak, tümüyle menedilmiş bir durum değildir. Menedilen şey, yanlış gözle bakmak veya rahatsız etmektir.

6. Kendini ve Karşındakini Tanımak

Kişi ilk olarak ne istediğini bilmelidir. “Benim için para veya güzellik önemli değil” gibi ifadeler ya cahillikten kaynaklanmaktadır ya da yanlıştır. Zira para, önemlidir. Evlilik ve hatta iyilik yapmak için gereklidir. İnsan, güzel ve temiz olanı sever ve seçer. Burada yanlışlık yoktur. Aksine güzel ve temizi sevmemesi yanlıştır.

İnsan karşındakini de tanımalı, ne istediğini açıkça söylemeli ve ondan ne alabileceğini analiz etmelidir. “Evlence düzelir” ifadesi yanlıştır. İnsan neyse odur. Mutsuz biri evlence mutlu olmaz; aksine bir başkasını da mutsuz eder.

7. Boşanmak

Boşanmak kötü bir şey değildir. Normal bir durumdur. Boşanmayı zorlaştırmak, evlenmeyi de zorlaştırır. Hatta boşanmak için bir gerekçeye de ihtiyaç yoktur diyebiliriz. Zira boşanmak tamamen meşru bir durumdur. İnsanlar birbirine zulmetmemek için boşanabilirler. Bu, aslında güzel bir şeydir. Zira zulüm haramdır. Ayrıca güzel şeyler güzel kalabilmelidir. Bir evlilik veya ortaklığın yahut dostluğun, illa kötü bitmesi gerekmez.

Sebeup aramak veya haklı-haksız peşinde koşmak, insanları kul hakkına götürmektedir. Buna gerek yoktur. Yaşanan şeyler yaşanmıştır. Güzel şeyler yaşanmışsa teşekkür edilmeli ve onlar güzel kalmalıdır. Kötü şeyler ise terkedilmeli, yanlışlardan dönülmelidir. Yani zararın neresinden dönülürse kardır.

Evlilik bir namus meselesi değildir. Biz kimsenin namusundan sorumlu değiliz. Reşit olan herkes, kendi namusundan sorumludur. “Kızlar evlenene kadar bizim sorumluluğumuzdadır” dersek; kızlar da bizden kurtulmak için geçici evlilik yapabilir ve ayrılabilirler. Bundan sonraki hayatlarına karışmayız. Şimdi böyle bir durumda namuslu mu olmuş oluruz? Namus, öncelikle zihinde olan bir durumdur. Namuslu isek insanları helal ve güzel bir hayata sevk etmeliyiz. Bir başka ifade ile namusluluk, insanların namus bildiğimiz şey için yaşamalarına destek olmak; namussuzluk olarak bilinen şeylere ise engel olmaya çalışmaktır. Yoksa sadece kuru laf veya sözler değildir.

Ayrıca insan kontrol edilebilecek bir varlık da değildir. Onları çok zorlarsak yalancı ve ikiyüzlü yaparız. Diğer taraftan her insanın hatası olur. İnsan hata edebilen bir canlıdır. Onun hata etmesi de kulluğu gereğidir. O hata edecek ki sahibi de affedecek. Af bize değil; Allah’a aittir. Ceza da O’na aittir. İnsanların verebileceği yegane ceza, toplum düzenini sağlamak için olabilir. Nitekim zina cezası da böyledir. Yoksa biz vicdanları cezalandırma yetkisine sahip değiliz.

Boşanmanın zorlaştığı toplumlarda evlilik olmaz. Zina ve kul hakkı artar. Zina haram olduğu gibi kul hakkı da haramdır. Ayrıca sadece tevbeyle de affi olmaz. Zina haram veya boşanmak kötüdür deyip her saat, insanların birbirine zulmetmesi de kötü bir durumdur.

8. Psikolojik Temeller

Kadın ve erkek olmanın ontolojik boyutları olduğunu ifade etmiştik. Buna göre kadınlar ve erkekler arasında psikolojik olarak bir takım farklılıklar mevcuttur. Buradaki farklılıklar çatışma değil aksine birbirini tamamlamadır. Kadınlar kadın olmanın; erkekler de erkek olmanın güzel yanlarını keşfetmeli ve gerçekleştirmelidir. Genel olarak ifade etmek gerekirse erkekler rasyoneldir. Yani kendilerinde Allah'ın hikmet, adalet ve kudret sıfatı tecelli eder. Bunun anlamı, kadınlarda bunların olmaması değildir. Kadınlar daha komplekstir ve kendilerinde Allah'ın rahmet, merhamet, düzen, af ve güzellik gibi isimleri tecelli eder. Bu yüzden hanımefendiler sonuç odaklı düşünmezler. Ayrıntıya önem verirler. Karmaşık boyutları vardır. Bunlar hayatın devamı için gerekli özelliklerdir. Burada bir üstünlük ya da ayırım yoktur. Aksine adalet ve güzellik vardır.

Kadın ve erkeklerin birbirlerine dost ve destekçi olduğunu ifade etmiştik. Bunun tamamlayıcı özelliği ise birbirilerine huzur vermeleridir: **“Huzur bulasınız diye eşler yaratması... (Rum, 21).”** Buradaki huzur hem ruhen hem de bedenendir. İşte buradan sevgi ve cinselliğe geçiş yapıyoruz. Yani insan, her anlamda karşı cinse muhtaçtır. Bunun yokluğu bir takım eksiklik, huzursuzluk ve rahatsızlıklara sebep olabilmektedir. Burada aslolan ölçülü ve ilkeli davranmaktır. Yoksa İslam dini, sevgiyi ve cinselliği yasaklamamış veya ayıp bir iş görmemiştir. Aksine teşvik etmiştir.

Karşı cinsten korkmak ve kaçınmak, çok istisnai insanlar hariç, anormal bir durumdur. Ayrıca sevgisizlik, estetik duygudan yoksun olmaktır. Estetik duygudan yoksun insanlar, kaba ve radikal olabilirler. Kararsız ve tutarsız davranabilirler.

Nefsi haramdan korumanın yolunun helalinden ihtiyacı olanı vermek olduğu ifade edilmiştir. Yani yoksunluk ve fazlalık/aşırılık/ölçsüzlük sorundur. Halkımızın tabiriyle aç bırakırsak hırsız, gereğinden çok doyurursak arsız olabilmektedir.

9. Cinsellik Eğitimi

Burada kontrolsüz bir serbestlikten bahsetmiyoruz. Ama gençlerin, bu duyguları, yasak ve baskı ortamında değil de kontrollü bir şekilde öğrenmeleri gerekmektedir. Baskıladığımız takdirde gençler, bu gibi durumlarla karşılaştığında suçluluk duygusu hissedeceklerdir. Zamanla bu yoksunluk sağlıklarını etkileyebileceği gibi ilerde eşleri ve diğer insanlarla sağlıklı iletişim kurmalarına da engel olabilir. Hayattan kopuk ve ütöpik bir din anlayışı; ya insanları hayattan koparmakta; zira hayatın inancıyla uyumlu olmadığı hissiyatı uyandırmaktadır. Ya da inancının hayatta bir işe yaramayacağını düşüneceğinden inancından kopuşa sebep olabilmektedir. Veya insanlar kendi dünyalarında dindar, dış dünyada ise inancını geri plana atan düalist/bölünmüş bir kişiliğe sahip olabilir.

Gençlere bu eğitimi kendimiz vermediğimizde, gençler bu bilgiyi kontrolsüz ve usulsüz olarak öğrenecektir. Yani yasaklamak bir çözüm değildir. Bu yüzden cinsellik dahil tüm insan ilişkilerini, başta ailenin, normal ve sağlıklı şekilde öğretmesi gerekir. Aksi halde gençler bunu merak ederler. Ya da gereğinden farklı yerde konumlandırırılar. Ya da sağlıksız veya ölçsüz davranırlar.

10. Dindar Olmak Nedir?

Dindar olmak temelde iki şeyle izah edilebilir: Birincisi: Allah'a hesap verecekmiş gibi yaşamak ve her işte O'nun rızasını gözetmektir. İkinci- si ise güzel işler yapmaktır. Yoksa dindarlık, sadece namaz kılmaktan ibaret değildir (namaz bir fazilet değil zorunluluktur. Yani bir Müslü- mana namaz kılıyor musun diye sormak bile abestir). Veya dindarlık, inziva da olamaz (inziva belli şartlarda ve belli sürede olabilir. Fazlası uygun görülmemiştir. Aslolan insan içine karışmak ve insanlara faydalı olmaktır). Diğer taraftan insan, sadece cinsellik üzerinden ahlaklı veya ahlaksız olarak nitelenemez.

O yüzden bir Müslüman olarak, sorunlarla uğraşmak yerine, güzel bir hayat sürüp güzel işlere yapmaya odaklanmak gerekir. Ömrü boyunca cinsellik peşinde koşmak yanlış olduğu gibi sorunlu/faydasız bir evli- likle hayatını israf etmek de yanlıştır. Evlilik de cinsellik te tıpkı yemek yemek gibi normal bir durumdur. Bunu meşru ve ölçülü bir şekilde yapıp, hayatın diğer alanlarına odaklanmak gerekir. Zira israf haramdır. Ömür israfı da haramdır. Hatta sevgi israfı bile haramdır diyebiliriz.

Bu başlık altında son olarak dindarlığı ikiye ayırmak istiyoruz. Birincisi klasik dönemde "tahkiki iman" adı verilen durumdur. Buna "iç dindar- lık" da diyebiliriz. İç dindarlıkta kişi, neye niçin inandığını bilir. Böyle bir durumda asıl, ilke ve amaç gibi şeylerin farkında olur. Dinin özünü kavrar.

"Dış dindarlık" veya "örfi Müslümanlık" adını verdiğimiz şey ise gele- nekte "taklidi iman" adı verilen şeydir. Böyle bir imanın, insanı, gerçek anlamda kurtarıp kurtarmayacağı tartışılmıştır. Burada bilinmesi gere- ken ilk şey; böyle bir kimsenin sadece Müslüman olarak doğduğu için Müslüman olduğudur. Bu da değerlidir fakat araştırılmazsa örf olarak

kalır. Dinin ruhu kavranamaz. Sadece gösteriş için veya şekilci bir dindarlık söz konusu olur. Böyle bir dindarlık da insanı dünyada mutlu etmez. Ahirette kurtaracağı ise şüphelidir. Böyle bir inanç, bilinçli ve delillere dayalı olmadığı için zamanla değişebilir. Genelde kavgacı ve tartışması dindarlık türü bu türdendir. Afyon olarak nitelenen din de bu tür dini inançlardır. Yoksa gerçek ve şuurlu dindar, başkalarına değil kendine bakar. İnsanlara faydalı olmaya çalışır. Şuurlu olduğu için kimseyi kandırmaz; kimseye de kanmaz. Radikal olmaz. Sağa sola yalpalamaz. İstikrarlı olur. Hatasını kusurunu kabul eder.

11. Aile Sadece Dini Bir Durum Değildir

Aile, hukuki ve sosyolojik bir durumdur. Şöyle ki klasik fıkhıta nikah, rıza ve şahitle olur. Fakat bugün şahitlik bir anlam ifade etmez. Aşiretlerde sözünde durmak bir gerekliliktir. Sözün değerli olduğu bir yerde sözle akit yapılabilir (Günümüzdeki aşiretleri kastetmiyoruz. Kastımız klasik dönemdir. Yoksa bugün devlet diye bir şey vardır). Veya klasik toplumlarda hukuk bu şekilde işliyor olabilir. Fakat bugün sözün bir değeri yoktur. Hukuk delil ve yazılı kayıt ister. Bu yüzden evlilik, haklar ve diğer sorumluluklar için kayıt altına alınmalıdır. Bir insan, birini beğenip sonra vazgeçebilir. Ama burada korunması gereken mali ve neple ilgili haklar vardır. Diğer taraftan evlilikle, yeni aile bağları kurulmaktadır. Evliliğin kayıt altına alınmadığı durumlarda birisi, evlilikle doğan yasaklara riayet etmeden dilediği kişiyle evlenebilir.

Aile aynı zamanda sosyolojik bir durumdur. Klasik devletlerde devlet, aşiretlerden oluşur. Muhtarlık sistemi de yoktur. Bu yüzden aile reisliği diye bir kavram vardır. Bu durumda aile reisi, devlet adına bir takım yaptırım ve uzlaştırma yetkilerine sahip olabilir. Ayrıca ticaret, tarım ve hayvancılığın aile olarak yapıldığı durumlarda aile şirket hukuku

geçerlidir. Bu durumda baba veya büyük baba, aynı zamanda patron olmaktadır. Patron olarak da kimin kiminle evleneceğine veya paranın nasıl harcanacağına müdahale edebilmektedir. Fakat günümüzde gerek devlet yapısı gerekse ekonomik sistem değiştiği için doğal olarak aile yapısı da değişmiştir.

12. Modern ve Gelenek

Modern ve gelenek tartışmasını bir yere oturtmak için İslam'ın temel değişmez esaslarını tespit etmek; furu meseleleri, örfü ve yorumları ayırt etmek gerekir. İslam'ın temel esasları değişmez. İman esasları, ibadetler, emirler ve yasaklar gibi. Fakat emir ve yasaklarda ayrıntı beyan edilmeyen hükümler, içtihadidir ve değişebilir. Örneğin faiz haramdır. Ama faizin mezhepler arasında üzerinde ittifak edilmiş bir tanımı yoktur. Bu durumda da yapılan tanıma göre neyin faiz olup olmadığı değişmektedir. Aynı şey genel hükümlerle ifade edilmiş temiz ve pis veya adalet veya zulüm kavramları için geçerlidir. Tabi ki şeri naslarda belirtilen haramlar veya helaller vardır. Fakat genelde hüküm ifade eden naslar, geneldir. Ayrıntıları verilmek yerine şartları ve hükümleri belirtilmiştir. Örneğin İmam Maturidi, Allah'ın adaleti emrettiğini; ama neyin adalet neyin zulüm olduğunu açıkça belirtmediğini; zira insanın bunları bile-beceğini; dahası bilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Buradan hareketle İmam Maturidi, içtihadın vacip olduğunu, insanın hakikati araştırmak ve bilmekten sorumlu olduğunu, tüm bu araştırma süreçlerinin de imtihana dahil olduğunu ifade etmektedir.

Evlilik ile alakalı meselelerde de aynı durum geçerli olup temel esaslar haricindeki diğer meseleler yoruma ve değişime açıktır. Burada Müslümanlar, meseleleri anlamaktan ve çözmekten sorumludur.

Diğer taraftan şunu da ifade etmek istiyoruz: Bir bilginin İslami olması için onu Müslümanların üretmesi yetmez. Ayrıca Müslüman olmayanların ürettiği tüm bilgiler de gayri İslami olmayabilir. Burada temel ilke ve esaslara bakmak gerekir. Özetle ifade etmek gerekirse gelenekçi kısım, dinin alanlarını geniş tutarak her yeniliğe bidat olarak bakarken; Maturidi gelenek, içtihadın sınırlarını daha geniş tutmuştur. Burada her iki gelenek te meşrudur. Bir gelenek diğerinden daha üstün değildir. Gerekli durumlarda her iki geleneğe göre de amel etmek mümkündür. Mezhep ve içtihat bir yöntemdir. Yoksa din değildir. Her iki konu ile de alakalı olarak *İslam ve Bilim* kitabımıza bakılabilir.

13. Eşler Arası Cinsellik

Eşler arası cinsellikte haram olan şeyler bellidir. İlk haram, gayri meşru birlikteliktir. Fakat burada meşruluk hukuki bir durumdur. Yoksa biz meşru görüyoruz diye bir şey meşru olmaz. Eşler arasında haram olan ilişkiler anal ilişki ve hayız-nifasta ilişkidir. Bunlar üzerinde ittifak edilmiş haram meselelerdir. Bir başka haram ise hemcinsle cinsel ilişkidir.

Bunun haricinde haram diye bir şey yoktur. Eşler birbirine istediklerini söyleyebilirler. Eşler arasında haram veya ayıp konuşma diye bir şey olamaz. Tabi ki burada saygı, uyum ve rıza esastır. Eşler birbirlerini istedikleri gibi görürler. Temizlik ve rıza şartıyla da eşler birbirlerine istedikleri gibi davranabilirler: **“Namuslarını korurlar ama eşlerine karşı değil... (Müminun, 5-6).”** Tabi ki burada ölçüsüz, sapkın ve zararlı davranışlar için uzmanların uyarıları dikkate alınmalıdır.

Yani özetle ifade etmek gerekirse, konu ile alakalı ayeti kerimeler dikkate alındığında, haram olan meseleler ve ölçüsüzlük hariç, eşler haricinde haram, utanma veya iffetsizlik yoktur. Eşler birbirinden utanmazlar.

Birbirlerini ayıplayamazlar. Aksine birbirlerine ihtiyacı olan şeyleri vermeleri gerekir. Aksi halde insanlar bu duyguları yanlış yerlerde ararlar. Ayıp konuşmak gibi boş konuşmak da insanın ihtiyacıdır. Boş konuşmak ağır bir tabir gibi olsa da burada kastımız eğlenmek veya kafa dağıtmaktır. Zira insanın farklı duyguları vardır. Sadece rasyonel ve ciddi duyguları yoktur. İrrasyonel ve gayri ciddi tarafımız da vardır. Hikmet, her şeyi yerli yerinde yapmaktır. Ayıp ve pis olan ise yersiz davranmaktır. Örneğin saçımız temizdir. Çocuklarımızın ve eşimizin saçını severiz. Annemizin saçını da. Ama bunu yemekte görsek öğreniriz.

Eşlerin cinsellik hususunda dikkat etmesi gereken şey, mahremiyet ve özel hayatın gizliliğidir. Yani yapılanlar ve konuşulanlar, başkalarına anlatılamaz. Başkalarının yaptıkları ve konuştukları da eşler arasında paylaşılacak ve konuşulacak bir şey değildir.

14. Cinsiyet Değiştirilir Mi?

Zorunlu hallerde cinsiyete müdahale meşru görülmüştür. Bunun da ruhi veya bedensel bir takım gereklilikleri vardır ve uzman görüşüne başvurulmalıdır. Bunun haricinde insanın cinsiyetini değiştirmesi uygun olmaz. Ama cinsiyetini değiştiren birini de dışlayamayız veya dinin dışında kabul edemeyiz. Neticede bu ameli bir durumdur. Bu hususta uzmanlar ve kamu kurumları karar ve müdahaleye yetkilidir. Yani bir başka ifade ile bireysel suçların cezası Allah'a aittir. Fakat başkalarını etkileyen durumlarda kamu, olaylara müdahil olabilir.

Burada diğer insanlara düşen, eğitmek ve örnek olmaktır. Kendi çocuklarımız da olsa insanları zorlayamayız. Zorlarsak ya ters teper ya da insanlar rol yaparlar. Ama neticede insanların veballeri de bedelleri

de kendilerine aittir: **“Hiç kimse bir başkasının günahını üstlenmez (Fatır, 18).”** **“O gün hiçbir baba evladını kurtaramaz. Hiçbir evlat da babasının günahını üstlenmez (Lokman, 33).”**

15. Evliliğe Müdahale ve Hakemlik

Eşler arasında sorun olduğunda hakemlere başvurulması önerilmiş ve bu hakemlerin ailelerden olmasına dair görüşler beyan edilmiştir. Fakat bu durum her zaman geçerli olmaz. Tabi ki her taraf kendine göre şahit getirebilir veya güvendiği kişilere başvurabilir. Ama aile, her zaman adil veya ehil olmayabilir. Tanıdıklar da. Bu yüzden ehil, adil ve uzman kişilere müracaat etmek daha uygun olur. Çoğu zaman ehil olmayan veya tarafların itibar etmediği kişilerin müdahalesi, meseleleri daha da karmaşık hale getirir. Burada yapılacak şey, ehil kişilerden görüş alarak eşlerin birlikte karar almalarıdır.

Kavgaya girmek de bir iletişim türüdür. Tabi usulünce ve barışmak biliniyor ise. Şayet eşler birbiri ile sorunlarını konuşup çözemiyorsa, o evlilik anlamını ve işlevini yitirmiş demektir.

Burada hiç hatırdan çıkarılmaması gereken şey, **“savaşın bile bir hukuku olduğu”**dur. Yani biz birine kızdık diye dilediğimiz gibi davranamayız. Kavgada her şey mübah da değildir. Boşanacağız diye illa karşımızdakinin kötü olması da gerekmez. Tekrar ifade etmek gerekirse evlilik sadece bir duygu değil, akit yani uyum ve anlaşma meselesidir. Bazen iki evliya anlaşamaz ama iki eşkiya anlaşabilir.

16. Zina

Zina, gayri meşru ilişki demektir. Yani İslam, evlilikleri kayıt altına almış ve bir takım ölçülere bağlamıştır. Fakat zinanın haram olmasından önce evlilik teşvik edilmiş ve kolaylaştırılmıştır. Bir başka ifade ile ahlak; terbiye ve tazir yani yaptırımla olur. Terbiye olmadan yaptırım uygulamak zulümdür. Yaptırım olmadan da ahlak, yetersizdir. Yani düzen olmalıdır. Müslümanlar, zinanın haram olduğunu konuşmak yerine evlenmeyi teşvik etmeli, evlenmemin önünde olan örfi ve diğer engelleri kaldırılmalıdır. Boşanmanın zorlaştırılması, maddi beklentiler ve gösteriş, insanların niçin evlendiklerini bilmemesi gibi birçok husus, evlenmeyi zorlaştıran ve insanları evlenmekten nefret ettiren şeylerdir.

Diğer taraftan uluorta zinayı konuşmak, hem uygun değildir hem de günahın reklamını yapmaktır. Zina ile ilgili sadece birkaç ayet vardır. Ama bazıları sadece bunu gündeme getirmektedirler. Bunun ya patolojik sebepleri olmalıdır ya da bu kişiler bunu cahillikten ya da art niyetten yapmaktadırlar. Evet haramı haram kabul etmek gereklidir. Ama insanların evlenmedikleri, hatta eşcinsel evliliklere yöneldikleri yerde; sadece kuru güürültü yapmak veya kadın erkek ilişkisini bu kadar zorlaştırmak, en hafif ifade ile cahilliktir.

Burada zinanın, sadece fiili durum olduğunu da ifade etmek gerekiyor. Zina, öncelikle Allah'a karşı işlenmiş bir suçtur. Bu yüzden de cezası Allah'a aittir. Diğer taraftan cezayı gerektiren durum, alenen yapılması durumudur. Son olarak klasik dönemde kalbin veya gözün zinasından söz edilse de bu fiili zina gibi bir durum değildir. Tabi ki insan, her şeyden hesaba çekilecektir. Ama gözü veya gönlü korumak, kolay bir durum değildir ve bu yüzden de insanları, göz ve kalbi ile işledikleri suçlardan dolayı fiili işlenen suçla bir tutmamak gerekir. Ayeti kerimede insanın zayıf bir varlık olduğu ifade edilmiştir: **“Allah sizin kadınlara karşı kal-**

binizde bir takım hisler beslediğinizi biliyor. Yeter ki onlarla gizlice buluşmayın (Bakara, 235)." Yani insan normal olarak karşı cinse bakar. Dikkat etmesi gerekir ama insandır. Karşı cins bize baktı diye özellikle kadınların kendilerini suçlu hissetmesine de gerek yoktur. Vebal bakana aittir. Kalbinden de geçirebilir. Etkilene de bilir. Burada meşru olanı yapması yani evlenmesi gerekir. Ve her şeyi de eşiyile yaşaması gerekir. Eşiyile yaşayamıyorsa da buna uygun bir evlilik yapması gerekir. Ayeti kerimede erkekler muhatap alınsa da aynı şeyler kadınlar için de geçerlidir. Ayette bir ayrımcılık söz konusu değildir. Bu tamamen dil ve üslup meselesidir. Yoksa kadın ve erkeklerle ilgili meseleler, hepsi için ortaktır. Bazı durumlarda tabi ki bazı meseleler kadınlara veya erkeklere mahsus olabilir. Bu da örfen veya aklen bilinebilir zaten.

Burada son olarak Efendimiz SAV'in kendisine zina ettiği şikayeti ile gelen çoğu insana tevbeyi tavsiye etmesi ve bir daha yapmaması hususunda onu eğitmesine değinmek istiyoruz. Zira insan hata eder. Bu hatanın birçok sebebi olabilir. Bu yüzden de insanları ıslah etmek ve iyiye sevk etmek gerekir.

17. Örtünmek

Örtünmek, İslam tarafından icat edilmiş bir şey değildir. İnsanlık tarihi boyunca örtünme vardır. Tıpkı ibadet gibi. İslam, bunu sadece tadil ve ıslah etmiştir. Zira Efendimiz SAV, dini ve ahlakı tamamlamak üzere gönderilmiştir. Yani daha önce de din ve ahlak vardır. Ve bu güzelleştirilmiştir. Bu yüzden de ayetlerde veya hadislerde çorabın nasıl giyileceğinin ifade edilmesine gerek yoktur. İnsanlar zaten çorabı bilirler.

Bazı Müslümanlar, örtünme sadece İslam'a mahsusmuş gibi algıladıklarında ölçüyü ve örfü göz ardı etmiş olurlar. Şöyle ki İslam'dan önce de başörtüsü vardı. Ama kadınlar gerdanlarını örtmüyorlardı. İslam, dekolteyi yasaklayarak bu örtünme şeklini tadil etmiştir. Yani burada aşırı ya da orijinal şeylere kalkışmaya gerek yoktur. Mutedil olmak yeterlidir.

Zira İslam dini, güzelliği ve temizi kötü görmez. Aksine sever ve teşvik eder. Efendimiz SAV, pejmürde olanları eleştirmiş, kendisi de giyim, kuşam ve temizliğine, hatta süslenmesine dikkat etmiştir. Burada önemli olan aşırılıktan, teşhirden, gösteriş ve israftan kaçınmaktır. Konu ile alakalı olarak Ramazan Önal Hocamızın Efendimiz SAV'in kişisel bakımına dair eseri okunabilir.

Yani süslenmek haram değildir. Güzel olmak ve temizlik de normal ve helal bir durumdur. Yasaklanan şey, dekolte ve teşhirdir. Diğer taraftan tesettür sadece kadınlar için değil; erkekler için de emredilmiştir. Erkeklerin de ölçsüz, uygunsuz giyinmesi doğru değildir. Onlar da hal, hareket ve tavırlarına, temizliklerine ve başkalarına saygı duymaya özen göstermişlerdir.

Tüm bunlara rağmen, örtünme, ameli bir durumdur. Yani insanı dinden çıkarmaz. Kıyafetler farklı millet ve inançlarla ortak olabilir. Burada her mesele, kafirlere özenmek olarak algılanamaz. Aslında yasaklanan özentî; inanç ve hayat tarzıdır. Yoksa her ayrıntıda farklı olmak gerekmez. Örneğin kafir çorap giyiyor diye biz giymeyecek miyiz? Burada da diğer tüm meseleler gibi amacı ıskalamak, şekilci olmamak ve aşırılıklardan uzak durmak gerekir.

Diğer taraftan insanlar, eşlerine karşı örtünmek zorunda değillerdir. Eşler, önceden de değindiğimiz gibi birbirlerini görebilirler; hatta görmelidirler de.

Son olarak makyaj veya diğer estetik şeylerin, abartı olmamak ve fitratı bozmamak şartıyla, haram olduğuna dair bir delil yoktur. Kadınlar, Efendimiz SAV zamanında da süslenirlerdi. O gün, kına ve sürme vardı. Hatta zaman zaman yapay saç takarlardı. Bugün ise başka şeyler vardır. İnsanlar Efendimiz SAV zamanında da saçlarını boyatırlardı. Hatta Efendimiz SAV de saçlarını boyatmıştır. Burada da aşırılıklardan kaçınmak gerekir. Yani ne tümüyle haram kılmak ne de ölçüsüz davranmak uygun olmaz.

18. Çocuklar

Çocuklar, ailenin önemli parçaları ve amaçlarından biridir. Ama yegane amacı değildir. Evliliğin ilk amacı, eşlerin mutlu olmaları ve kendilerine bir gelecek planlamalarıdır. Ama çocuklar için de aile ortamı önemlidir.

İnsanın temel kişilik özellikleri ve duygu eğitimi ailede kazanılır. İnsanlar dürüst ve cesur olmayı, ailede öğrenirler. Çok özel eğitimler hariç, insan eğitilerek cesur olamaz. Cesareti ailesinden alır. İlkeli olmayı, uyumu ve çalışmayı da. Sevmeyi ve merhamet etmeyi de. Sevgi de öğrenilen bir şey değildir. Bu yüzden sağlıklı bir aile ortamı önemlidir.

Özetle aile bir sistemdir. Çocuklar burada temel duygularını, temel karakterlerini ve toplumun temeli için gerekli düzen, birlikte çalışma, milli manevi değerler gibi kuralları öğrenirler. Bu açıdan aile düzeni ve aile bireyleri arasındaki iletişim ve hukuk, gelecek nesillerin sağlıklı ve huzurlu olması için önemli ve gereklidir.

Fakat çocuklar da kendilerini hayatın merkezine koymamalıdır. Aileler de bu hatayı yapmamalıdır. Bir kimse önce insandır. Sonra eştir. Yani eşim bana ait değildir. O da bir insandır. Hatta birey olmalıdır. Aksi halde yük olur. Sonra ebeveyn olur. Yani eş, evlattan önce gelir.

Çocuklar, kontrollü bir ortamda kendi ayakları üzerinde durmayı ve hata etmeyi öğrenmelidirler. Aksi halde deneme yanılma ile öğrenirler. Deneme yanılma iyi bir öğrenme yöntemidir ama ahmakçadır. Zira bedeli ağırdır. Bu yüzden çocuklarımız kuzudur ama kuzu gibi değil aslan gibi yetişmelidirler. Kaba değil ama cesur olmalıdırlar. Bencil değil ama çalışkan. Merhametli ama adil. Zalim veya bencil ya da merhametsiz değil. Çocukların da kendi idealleri olmalıdır. Yoksa ailelerinin her zaman arkalarında olacağını düşünmek, onları tembellik ve sorumsuzluğa itebilir.

Çocuklarımız bizimle büyürler. Bizimle iyi olurlar. Bizimle çalışırlar ve bizimle zorluğa katlanırlar. “Biz yemeyelim içmeyelim, iyilik de yapmayalım; onlara mal mülk bırakalım” şeklinde düşünmek yanlıştır. Yeriz içeriz, iyilik yaparız, harcarız. Artan kısım, zaten onlara kalır. Onlar için kendimiz feda etmeye gerek yoktur. Onlardan da bizim için kendilerini feda etmelerini beklemek onlara zulümdür.

Çocuğu olmayan, insanlar üzüdür. Yani çocuk bir nimettir. Ayrıca biz de çocuktuk. Yani merhamet aşağı doğru gider. Bu yüzden çocuklarımız bize borçlu değildir. Aslında kimse kimseye borçlu değildir. İnsanlar birlikte yaşar. İyi ve kötü hesapları olur. Mesela biriyle dost oluruz. Dost olmak mutluluktur. Hatta iyilik yapmak da bizi mutlu eder. Ayrıca bir karşılık beklemeye gerek yoktur. Bu yüzden yaşanan şeyler, bir alacak-verecek yoksa, yaşanıldığı gibi kalmalıdır. Eskiye dava etmek yerine geleceğe odaklanmak daha uygundur.

Son olarak çocuklar da tüm kötü şeylerinden sadece anne babalarını sorumlu tutmamalıdır. Tabi ki anne baba mesuldür. Ama bu, çocukların sorumluluğuna engel olmaz. Zira neticede bedeli biz öderiz. Bazı peygamberler, yetimdirler. Ama bu onları, Freud'un iddia ettiği şekilde aileye karşı düşman yapmamıştır. Bu tür olumsuz durumları sağlıklı atlatan insanlar, daha merhametli ve sorumlu olurlar. Nitekim peygamberler de babasız büyüdükleri için topluma düşman olmamışlar; aksine merhametin değerini öğrenmişlerdir.

Anne babamız, bizi her zaman anlamak zorunda da değillerdir. Onlar da insandırlar. Onların da güçleri ve zaafı, hayalleri ve arzuları vardır. Nasıl bizim varsa. Ama insan, çocukmuş gibi her zaman anne babasının sadece kendisi ile ilgilenmesini, kendini merkeze almasını ister. Ama bu çocukken geçerlidir. Büyükken hayata büyümüş gibi bakmak gerekir. Çocuk, hayatı görmek istediği gibi görür. Büyüdüğümüzde ise hayatı olduğu gibi yani hakikatiyle bilmemiz gerekiyor.

19. Kadının Çalışması

Gerek kadın gerekse erkek, hayatı ortak paylaşmalıdır. Buradaki paylaşımların örfi olduğunu ifade etmiştik. Yani hanımefendilerin de dünya hayatına destek olmaları gerekir. Ama erkek için de kadın için de fitratına ve milli-manevi temel değerlerimize uygun ortamlar hazırlanmalıdır.

Mahremiyete riayet etmemek, sadece ahlaki veya kişisel bir mesele değildir. Aynı zamanda toplumsal düzeni etkileyen bir durumdur. Yani insanlar, meşru dairede, helalinden olan şeyleri yaşamalı; kamu alanında ise kamunun gereğine uygun davranmalı, üzerinde düşen sorumlulukları yerine getirmelidirler.

Belli bir dönemde, tabiri caizse erkekler kız peşinde koşabilir. Veya kızlar tüm vakitlerini süslenmeye ve ilgi çekmeye ayırabilirler. Ama büyüdükten sonra bu, normale dönmelidir. Yani insanlar başıboş olmak yerine meşru bir birliktelik kurmalı; enerji ve zamanlarını güzel işler yapmaya ve üretmeye harcamalıdır.

20. Saygı

Biz devlet değiliz. Yani başkalarının ilişkilerine ancak tavır koyabiliriz. Örnek de olabiliriz. Ama bunun haricinde zorlama olamaz. Ahlak; bireysel çabayla değil düzenle olur ve kurulur. Toplumsal huzur ve güven için de durum böyledir. Yani yapmamız gereken, karar mekanizmalarını etkileyerek; onların doğrularını destekleyip yanlışlarına da engel olarak adil bir düzenin kurulmasına çalışmaktır.

Fakat karşımızdaki de bize saygı duymalıdır. Örneğin biz, gayri meşru ilişki yaşayan kişilere doğrudan müdahale edemeyiz. Usulünce kınayabiliriz. Hakaret de uygun bir tavır olmaz. Ama onlar da bizi kınayamaz. Yani biz de onlar gibi yaşamıyoruz diye bizi çağ dışı olmakla itham edemezler.

Aynı şey, eşcinsellik için de geçerlidir. Bazı eşcinseller, sadece kendilerine saygı duymamızı değil; onlar gibi olmamızı istemektedirler. Homofobinin suç sayılmasını talep etmek, bu bağlamda, kendileri gibi düşünmeyen insanları hastalıkla nitelemek veya suçlamak arzudur. Bu da yanlış bir tavidir.

Özetle saygı, her iki taraf için geçerlidir. Biz, başkalarına saygısızlık edip onlardan saygı bekleyemeyiz. Aynı şey, onlar için de geçerlidir. Kimse kimseyi, kendisi gibi düşünmeye veya yaşamaya zorlamamalıdır.

21. Nafaka ve Miras

Miras, haktır ve bu değiştirilemez. Kişi, meşru neden olmaksızın mirasa hakkı olan kişilerden mirası menedemez. Mesela eşimiz ve çocuklarımızın malımızda hakkı vardır.

Bunun dışında insanlar nafaka konusunda güçleri haricinde zorlanmamalıdır. Kadınların hem mehir hem de nafaka talep etmesi zulüm olabilir. Yani burada insanların şartlarını da dikkate almak gerekir.

Kişi, çocukların bakımı meselesi hariç, boşandığı eşine bakmak zorunda değildir. Hanımlar için de böyle bir hak vardır. Arada çocuklar var diye hanımlar, eşleri ile görüşmeye veya onlara katlanmaya zorlanamaz.

Çocukların bakımı da rızaya tabidir. Yani eşinden ayrılan kadın, çocuklara bakmak zorunda değildir. Çocuklar netice itibariyle en nihayetinde babaya aittir. Kadın, çocuklara bakacak ise meşru ve makul ölçüde erkeğe bir takım maddi yükümlülükler yüklenir. Ayeti kerimede aslında mesele güzelce özetlenmiştir: **“Maddi sorumluluk çocuğun kendisi için doğurulduğu kişiye (yani babaya) aittir (Bakara, 233).”** **“Hiçbir anne ya da baba, evladından dolayı zarara uğratılmaz (Bakara, 233).”** **“Zengine kendi kaderince, fakire de kendi nispetinde sorumluluk vardır (Bakara, 236).”**

22. Nesep, Süt Kardeşlik ve Evlat Edinme

Anne ve babalık, tercih ve isteğe bağlı bir durum değildir. Yani kişi, anne veya babalıktan feragat edemez. Bunun ancak çok zorunlu hukuki sebepleri olabilir. Anne veya baba, anne-babalık vazifesini yerine geti-

remediği durumlarda hukuki müdahale olabilir. Bu gibi zorunlu sebepler haricinde kişi, evlatlarına karşı sorumluluk sahibidir. Aynı şekilde İslam, süt kardeşliği de kandan olan kardeşlik gibi kabul etmektedir.

Diğer taraftan vesayet ya da velayet yoluyla edinilen evlatlar, öz evlat gibi olamaz. Böyle durumlarda ölçülere ve hukuka riayet etmek gerekir. Tabi ki biz insanları suçlu olarak görmüyoruz; ama insanları yanlışa sevkedecek şeylerden de kaçınmak gerekiyor. Zira şeytan insanın apaçık düşmanıdır.

23. Efendimiz SAV'in Evlilikleri

Efendimiz SAV'in evlilikleri ile alakalı tartışmalar genelde çok evlilik ve Hz. Aişe ile küçük yaşta evliliği üzerine odaklanmıştır. Burada bir sürü tartışma yapılabilir. Ama temelde bilinmesi gereken şey; zikredilen tüm evliliklerin dönemin örf ve hukuku ile uyumlu olduğu, düşmanları tarafından dahi bu hususta kınama olmadığıdır. Küçük yaşta evlilik ile alakalı bilinmesi gereken husus; gerek kadın gerekse erkeğin, fiziksel ve ruhi olarak evliliğe hazır olması ve denkliktir. Bu durumda evlilik için en uygun yaşın, ergenlik değil rüşt olduğuudur. Evlilik ciddi bir iş olup sadece iki kişinin fiziksel veya ruhsal ilişkisinden ibaret değildir. Bu yüzden de hem sorumlulukların bilinmesi, hem de evliliğin sürdürülebilmesi için gerekli rıza ve anlaşmanın sağlanması için rüşt yani belli bir düzeyde olgunluk uygundur. Rüşt; kişi, toplum ve şartlara göre değişebilir. Bugün ortalama rüşt yaşının yirmi beş olduğu söylenebilir. Kızlar için bu yaş belki birkaç yaş daha erkene çekilebilir. Yine de bu hususta kişi kendini gözlemlemeli, ailesinden ve uzman kişilerden destek almalıdır.

Çok eşliliğe ve aradaki yaş farkına gelince; bu da toplumların örf ve hukukuna göre değişebilir. Toplumumuzda tek eşlilik esastır. Fakat bu durum her zaman böyle kalmayabilir. Yine toplumumuzda yaş farkı ciddi eleştiriye tabidir. Fakat burada da tercih, kişilere aittir. Yani eleştiri her zaman makul olmayabilir. Bize düşen evlenmeyi veya yaş farkını eleştirmek değil; gayri meşru ilişkiyi ve insanların birbirine ve kendilerine zulmetmelerini eleştirmektir. Oysa günümüzde evlenmeyenlerden çok evlenenler eleştirilmekte; insanları zinadan korumak yerine zina suçlamaları gündeme getirilmektedir. Bir başka ifade ile öncelikli olarak evlenmek teşvik edilmeli, kişisel günahlardan önce insanların birbirine zulmetmesi kınanmalıdır.

Konumuza dönersek; Efendimiz SAV'in evlilikleri, zamanın şartları, örfü ve hukuku ile uyumludur. Aynı şey, kıyafeti için de söz konusudur. Tabi ki İslam dini, evlilik ve örtünme konusunda bir takım düzenlemeler getirmiştir. Gayri meşru ilişkinin ve dekolte giyinmenin yasaklanması gibi. Ama onun haricindeki tavırları, örf ve şartlara uygundur ve kendisi bu hususta asla suçlanmamıştır. Bize düşen de temel milli ve manevi değerlerimizle örtüşmek şartı ile zamanın şartlarını dikkate almak, şartlarda eksik varsa bunları düzeltmeye çalışmaktır. Örneğin ömür boyu haksız nafaka veya boşanmanın zorlaştırılması zulümdür. Aynı şekilde evliliklerin maddi olarak zorlaştırılması veya yaş farkının eleştiriye tabi tutulması da yanlıştır. Bunlar düzeltilmelidir.

Son olarak evlilik, güzellik ve mal için de yapılabilir. Bu hem erkek hem de kadın için geçerli bir durumdur. Efendimiz SAV'in bazı evlilikleri de böyledir. Kabileler arası anlaşmalar veya nüfuzun kullanılması amacıyla yapılan evlilikleri söz konusudur. Burada da rıza olması ve art niyet taşınmaması şartı ile evlilik mümkündür. Yani bir kimse, ticari

veya diğer gerekçelerle de evlilik yapabilir. Veya bu amaçla kızını veya oğlunu evlendirebilir. Burada dikkat edilmesi gereken şey, evlilik şart ve haklarının yerine getirilmesidir.

24. Efendimiz SAV Fakir Miydi?

Burada konu ile dolaylı olarak alakalı olan bir meseleye, tüm meselelerin de anlaşılması bakımından değinmek istiyoruz. Genelde günlük hayatta Efendimiz SAV'in fakir olduğu veya fakirliği övdüğü hususlarına dikkat çekilmektedir. Evet, Efendimiz SAV'in özellikle boykot yıllarında veya hicretin ilk yıllarında zorluk çektiği doğrudur. Zira insanın her zamanı aynı olmaz. Bazen aç kaldığı, uyumadığı ve sabrettiği de doğrudur. Ama bu durum kendisinin daima fakirliği tercih ettiği anlamına gelmemektedir. Bilakis Efendimiz SAV; çalışmayı, üretmeyi ve ticareti teşvik etmiştir. Kendisi hakları için mücadele etmiş, tembellik ve korkaklıktan ve özellikle acizlikten Allah'a sığınmıştır. Güçlü mümin ile zayıfın bir olmadığı, yine fakirliği insanı şirke düşüreceği gibi hususlar da rivayetler arasındadır. Son olarak evliliklerine bakıldığında (ki ailesi de ticaretle uğraşır ve kendisi de gençlikte ticaret yapardı) zengin ve soylu ailelerden de kız aldığını görüyoruz. Özetle ifade etmek gerekirse Efendimiz SAV, sabretmiş veya makama tamah etmemiş yahut zaman zaman sıkıntılar yaşamış olabilir. Ama neticede tercih ettiği şey, güzel bir hayat sürmek ve güzel yapmak işler olmuştur. O, tembellik yerine gayreti ve çalışmayı, acizlik ve korkaklık yerine mücadele etmeyi ve hakkını savunmayı seçmiştir.

25. Günahlar ve İman

Aslında metin içinde bu hususa dair bilgiler yer alsada burada bir özet yapmak gerekiyor. Din, öncelikli olarak temelde inançtır. İnanç ise bellidir. Bir insanın İslam dairesi içinde kalması için temel inanç esaslarını kabul etmesi yeterlidir. Burada da çoğu zaman ayrıntılara iman etmemiz gerekmez. Örneğin cennete iman ederiz ama cennetin nasıl olduğunu bilemeyiz. Ahirete inanırız ama ahiretin nerede nasıl olacağını bilemeyiz.

Bunun dışındaki hususlar insanı günahkar yapar ama dinin dışına çıkarmaz. Tabi ki günahlar insanı yıpratır. Kalbi aşındırır. Tabi ki günahlardan sorumluyuz ve hesap vermemiz gerekir. Yine günahlardan tevbe etmek lazımdır. Ama sonuç olarak Müslüman kalmak için iman esasları içinde kalmak yeterli olup evlilik veya örtünme ile alakalı diğer günahlar, insanı din dairesi dışına çıkarmaz. Günahlar, bir insan doğru ve yanlış ayrımı yapabildiği sürece mazur görülebilir. Ama bir insan; doğru ve yanlış ayrımını kabul ettiği, hatalarını kabul etmediği veya her yanlışına bir bahane bulmaya başladığında; dönülmez bir noktaya girmiş olabilir. Bize düşen başkaları yerine kendimize odaklanmak, hıdayeti yani doğru yanlış ayrımını kaybetmemek, tevbe etmek, samimi olmak ve kendimizi sürekli hesaba çekmektir. Başkalarına ise insafli davranmak, onları eğitmek ve örnek olmaya çalışmaktır. Şayet başkalarını eğitmek veya onlara faydalı olmak uğruna kendimize zarar vermeye başlamış isek; burada en iyi hareket uzak durmak ve mesafeli olmaktır. Yani kimse için kendimizi feda etmeye gerek yoktur.

Yani biz, kendi dindarlığımızdan sorumluyuz. Dindarlık, inançla başlar. Sonra başkalarının haklarına uymakla devam eder. Sonra kişisel ahlak ve erdemler ile kişisel günahlar gelir. Yani bizim Müslüman olmamız

kendimiz içindir. Başkalarına Müslüman olmak istiyorsak bireysel dini görevleri yerine getirmek veya bireysel günahları terketmek yetmez. İnsanlara iyilik etmek ve onlara zulmetmemek gerekir.

Başkaları ile aramızda hukuk vardır. Yani biz insanların bireysel tavırlarıyla değil bizi ve toplumu ilgilendiren hususlarına karışabiliriz. Buradaki karışma düzeyi ise hukuk çerçevesindedir. Bir başka ifade ile biz insanları cezalandıramayız. Zina üzerinden örnek vermek gerekirse; biz insanların gizli kusurlarını araştıramayız. Onlara ceza verme yetkisi ise kamuya aittir. Aksi halde anarşi olur. Zira bireyler birbirini cezalandırmaya kalkarsa bu şahsi bir mesele haline gelir ve kan davasına dönüşür. Devlet cezalandırır ise bu şahsi algılanmaz. Diğer taraftan cezalandırma sürecinde yargı süreci de önemlidir. Yani deliller tam toplanmalı ve adil ve tarafsız bir şekilde değerlendirilmelidir. Aksi halde herkese göre kendisi haklıdır. Herkes kendi bakış açısı ile suçlamaya kalkarsa; herkese göre kendisi veya kendi taifesi dindar; diğerleri bidatçı olur. Herkes herkesi tekfirle suçlayabilir. Veya sübjektif olarak herkes herkesin arkasından dedikodu eder ve kusurlarını ortaya döker. Oysa aslolan hataları ifşa etmek değil ıslah etmektir. Cezalandırmak ise son çaredir ve bu da katı kurallara bağlanmıştır. Diğer taraftan Allah'a karşı işlenmiş suçların gerçek anlamda cezası Allah'a aittir. Tabi ki toplum düzeni adına bir takım dünyevi cezalar uygulanabilir. Örneğin mürtedin öldürülmesi, itikadi gerekçe ile değil kamu düzeni gerekçesiyledir. Zira dinin rejim olduğu dönemlerde dine karşı gelen devlete de düşman olacağı için aslında mürtedin öldürülmesi, terör suçunun cezalandırılması bağlamında ele alınmalıdır. Ki bu da dönem ve şartlarla alakalı bir durumdur.

26. Evlilik ve Hukuk

Özetlemek gerekirse ailede; karşılıklı saygı, hak ve hukuk esastır. Tabi ki sevgi ve duygularımız, duygusal zekamız değerlidir. Ama en nihayetinde son nokta hukuka göre belirlenir.

Bu durumda mesela imam nikahı diye bir şey de yoktur. Nikah, hukuki bir süreçtir ve resmi olarak tanımlanmalıdır. Bugün ise resmiyet sözlü değil yazılıdır. Yani en nihayetinde evlilik ve doğacak hakların mevcut hukuk tarafından tanınmadığı durumlarda nikah geçerli olmaz. Aslında hukuki karşılığı olmadan adına imam nikahı denen şey, birlikte yaşamamanın bir başka adıdır. Evlilikte; haklar, nesep ve miras gibi hususlar kayıt altına alınmalıdır. Bu şartları sağlayan durumun adı ne olursa nikahtır. Aksi takdirde bu şartları sağlamayan bir duruma nikah demek onu meşru yapmaz. Bu ikilemin kaldırılması için toplumsal düzenlemelerde insanların örf ve inançları da dikkate alınmalıdır.

Burada meşruluk kadar bir başka dikkat edilmesi gereken şey, sorumluluklardır. Yani bir kimse, meşru bir evlilik yapabilir. Böyle durumlarda dikkat edilmesi gereken bir başka önemli husus; evlilik sorumluluklarının ve özellikle çocuklara karşı olan görevlerin yerine getirilmesidir. Yani bir kimse sadece meşru bir evlilik yaparak görevlerini yerine getirdiğini iddia edemez. Veya eşine olan öfkesinden ve hatta çocuklarına olan öfkesinden dolayı sorumluluklarından kaçamaz.

Aslında evlilikte şahitliğin istenmesi, evliliğin hukuki yönüne işarettir. Yani evlenme sadece iki kişinin ilişkisi veya sadece iki kişinin tercih veya dini inançlarına bağlı bir şey değil; aynı zamanda hukuki bir süreçtir. Burada özetle şunu ifade etmek istiyoruz: Tabi ki başkalarına davranırken asgari olarak hukuka riayet etmek gerekiyor. Yine başkalarından bir davranış beklerden burada da hukuku esas almak; fazla veya aşırı

bir beklentiye girmemek icap ediyor. Ama en güzeli, bizim başkalarına karşı davranışımızda hukukun veya başkalarının ne dediğini yeterli görmek yerine vicdanen rahat olabilmek; yani hukuku yerine getirmiş olsak da vicdanen rahat edebilmek adına elimizden gelen gayreti göstermektir.

27. Din ve Dünya

Dünya kötü ve değersiz bir yer değildir. Geçicidir ve ahirete göre değersizdir. Dünya nimetini değersiz görürsek şükredemeyiz. Oysa biz dünyayı imardan sorumluyuz. Değersiz görürsek imar edemeyiz. Ayrıca ahireti de dünya ile kazanacağımıza göre dünya epey değerlidir diyebiliriz. Zira ahireti imar etmek için başka bir aracımız yoktur.

Bu durumda evlilik ve hatta mal mülk de değerlidir. Ama bunlar amaç değil; araçtır. Yanlış olan bunlara tamah etmek, yani bunların uğruna tüm değerlerden vazgeçmektir. Ölçülü olmak ve ilkelere riayet etmek şartı ile tüm bunlar meşru ve değerlidir. Hatta gereklidir.

Meselenin anlaşılması için dinin de bir araç olduğunu söyleyebiliriz. Amaç kul olmak yani dünya ve ahirette mutlu olmaktır ve Allah'ın rızasını kazanmaktır. Yoksa dinin kendisi bir amaç olmadığı gibi din sadece insanları kontrol etmek veya kavga ettirmek için gönderilmemiştir. Bir başka ifade ile illet ve gaye dengesi gözden kaçırılmamalıdır.

28. Son Söz: Evlilik İle Alakalı Bazı Yanlış Uygulamalar ve Yapılan Yanlışlıklar

Evlilikte yaş farkı, düğün ve nişan gibi usuller veya nafaka, örfi durumlardır. Yani zaman ve şartlara ve toplumun kabulüne göre uygulanabilir. Ama zorunlu olmayan meseleler yüzünden kimse kınanamaz. Kınanması gereken şey, gayri meşru ilişkiler veya birbirine zulme dönen evliliklerdir.

Evlilikte ahlak, uyum ve denklik; önemlidir. Ama insanlar güzellik veya mal veya makam için de evlenebilirler. Kimseye zararı olmadığı sürece bu gibi evlilikler de meşrudur. Bu yüzden kimseyi kınamamak gerekir. Aslolan insanlara zulmetmemektir.

Kendinize ve karşınızdakine güvenmeliyiz. Yani insanları kontrol etmeye gerek yoktur. Zaten insanları kontrol edemeyiz de. Temelde aslolan güven ve iyi niyettir. Bu yoksa sadece akit kıymeti de yok demektir.

Karşınızdakinin ahlakından, bu kimse evladımız da olsa, biz sorumlu değiliz. Ayeti kerimede de ifade edilen budur. Bu yüzden kimse yüzünden kendimizi suçlu hissetmeye gerek yoktur. Benzeri durum örtünme için de geçerlidir. Bir kadının yüzünü örtmesi gerekmez ama kişisel tercih olarak örtebilir tabi ki. Ama karşınızdaki yanlış anlar diye de yüzümüzü örtünmeye gerek yoktur. Zira karşınızdaki sapık zaten her türlü sapıktır. Ona engel olmayız. Bunun için kadın olmaya da gerek yoktur. Maalesef sapık insanlar hayvanlara ve hatta eşyalara da sapıklık yapabilmektedirler. Burada aslolan, temel değerler ve asgari ölçüle riayet etmektir. Tabi ki insanlar kendilerine özel şartlar koyabilirler. Tabi ki bu şartlar, temel esaslara aykırı olamaz. Ama yine de bu gibi

durumlarda aşırı olmamak gerekir. Aşırılık, bizi yorar. Hadisi şeriflerde, Allah'ın sevap yazmaktan yorulmayacağı, ama kulun kendini yorabileceği ifade edilmektedir.

Çocuk terbiyesi sadece kadına ait bir mesele değildir. Baba da çocuğun terbiyesinden sorumludur. Yapılan araştırmalarda çocukların bazı özellikleri sadece babalarından veya annelerinden aldıkları ifade edilmektedir. Ayrıca insanlar, eğitim için başkalarından yardım da alabilirler. Yani anne baba yeterli olmaz. Ya da kimse eğitimden dolayı sadece anne babayı da suçlayamaz. Toplumun da anne babanın yetişemeyeceği yerleri tamamlaması, anne babanın ehil olmadığı durumlarda müdahale etmesi gerekir. Netice itibarıyla anne baba da, toplum da, sorumluluklarını yerine getirmekle mükelleftir. Bir başka ifade ile gerek eğitim gerekse hukuk, bir zincirdir. Toplumun tüm katmanları da bu zincirin halkalarıdır. Halkalardan birinde kopukluk meydana gelirse zincir de bozulmuş olur.

Erkek, efendi değil eştir. Öncesinde insandır. Köle veya hizmetçi de değildir. Eşini sürekli sırtında taşıması gerekmez. Kadınlar da ne hizmetçi ne de kraliçedirler. Eş ve insandırlar. Erkeğin kendini sahip veya hizmetçi olarak görmesi yahut da kadının kendini ya köle ya da kraliçe gibi algılaması yanlıştır. Tabi ki bazen şımarıklık, naz, sitem hatta tartışma olur. Ama bu bazendir. Yerine göredir. Yoksa hukuka ve adalete engel olmamalıdır. Eşler arasında da saygı ve hak gözetilmelidir.

Eşler, bir tek parça yani bir tek elma değildirler; ayrı insandırlar. Hatta bir elmanın yarısı demek yerine ayrı elmalardır demek daha doğrudur. Özetle bireydirler. Yükleri ve yetkileri vardır. Kendi özel ve özerk hayatları vardır. Birbirlerini kontrol etmek ya da sahiplenmek gibi duygulara kapılmaları doğru değildir. Birbirlerine istedikleri gibi davranamazlar da. Aralarında hak, hukuk, nezaket, sevgi ve saygı olmalıdır.

Transhümanist gelişmelerin gölgesinde, insanların birbirine ihtiyacı yokmuş gibi düşünülüyor. Zira geçim ve ev işleri kolay hale gelmiştir. Ama yine de manevi/duygusal ihtiyaçlar devam etmektedir. Bunlara odaklanılabilir. Diğer taraftan milli ve manevi değerlerimiz var. Bizi insan yapan şey bunlardır. Yani her ne olursa olsun, bizim kendi kendimize yetemeyeceğimiz en önemli yer; duygularımızdır. Yani sevgi, anlayış ve desteğe muhtacız. Bizi diğer tüm her şeyden mesela yapay zekadan üstün tutan şeyler de duygularımız; daha doğrusu duygusal zekamız yani ruhumuzdur.

Çocuklar iyi olacaksa bizim yüzümüzden iyi olmazlar. Kötü olacaklarsa da yine bizim yüzümüzden değildir. Neticede kendi tercihlerini yaparlar. Ama biz iyi örnek olarak onların işlerini kolaylaştırabiliriz. Yani onlara eksik terbiye verirsek, onlar sadece yollarını geç bulurlar. O yüzden bize düşen, kendi sorumluluklarımızı yerine getirmektir. Yoksa başkalarından dolayı kendimiz suçlu hissetmeye gerek yoktur.

Geçmişe takılmadan yaşamak gerekir. Kötü şeyler yaşamış olmak yeneden kötü şeyler yapacağımız veya yaşayacağımız anlamına gelmez. Yanlıştan dönmek ve geri kalan ömrü güzel şekilde tamamlamak gerekir. Geç olan, daha geç olandan daha erkendir. Zarar olan, daha zararlı olandan daha karlıdır. Yani herkesi, iyi anlamada da kötü anlamda da aynı görmemek gerekir.

Evliliği ve boşanmayı zorlaştıran, gösterişe düşkün olan toplumlardan uzak durmak iyi olur.

Birey olamayan ve ne istediğini bilmeyen, mükemmel görünen insanlardan da uzak durmak en iyisidir. Zira insan mükemmel değildir. İnsan zayıf ve acizdir. Bu zaafı ve kusurları ile insandır.

İlk görüşte aşık olanla ve çok sevenle evlenmek çok da uygun olmaz. Zira aşk abartıdır. Ölçüsüzdür. Aniden aşık olan aniden vazgeçebilir. Sadece sevdiği için iyi davranan, sevmeyince kötü davranabilir.

Sadece evlenmek için evlenmek, evlenince mutlu olacağını veya düzeleceğini zannetmek, kötü bir hayattan kurtulmak için evlenmek gibi şeyler yanlıştır. Evlenmek için gerçek nedenler bulmalı ve sağlıklı kararlar alınmalıdır. Zor zamanlarda, öfkeli ve korkmuşken, aç veya yetersizken, yorgunken veya depresyonda iken yahut hasta iken alınan kararlar sağlıklı değildir. İstişare etmek, mümkünse birkaç gün düşünmek yani alınan kararların üzerine bir gece uyuyup öyle karar vermek en iyisidir.

Kimse bizi kendimizden çok sevemez. Biz de kimseyi kendimizden çok seveyiz. Birini kendimizden çok sevdiğinizi iddia ediyorsak; bu yalandır ya da cahilce ifade edilmiş bir sözdür.

Bizden ayrılınca öleceğini iddia eden kişiden uzak durmak gerekir. Kimse kimse için ölmez veya kimse kimse için ölmemelidir. Ayrıca kendini öldürmek isteyen bize her şeyi yapabilir.

İnsanlar düzelir diye beklemek yanlıştır. Zira insanın düzelmesi özel bilinç ve irade ister. Özellikle belli bir yaştan sonra insan kolay kolay düzelemez. Bu yüzden de bir insana en fazla bir kere şans verilebilir. Fazlasına gerek yoktur. Yanlış yapacak insan daima bir bahane bulur. Bugün ailesi, yarın kötü yaşamış şeyler, sonra çocuklar. Geçimsiz olan insan illa bir bahane bulacaktır.

Karşınızdakini kendimiz gibi veya görüldüğü gibi zannetmek yanlıştır. İnsanları denemek ve araştırmak gerekir. Maverdi'nin ifadesi ile iyi bir çevrede büyüyen kötü kişi, gerçekten kötüdür. Kötü bir çevrede büyü-

yen iyi kimse ise gerçekten kötü bir insandır. Ama iyi bir çevrede büyüyen bir insanın iyi olup olmadığı denenmeden bilinemez. Aynı şekilde kötü şeyler yaşamış ve kendisine fırsat verilmemiş insanların da gerçekten kötü olduklarına hükmedemeyiz. Bu tür insanlara da fırsat vermek gerekir.

Örfler, bizi biz yapan değerlerdir ve sorun çözmek için vardır. Fakat temel değerlerimize uygun olmayan örf, meşru değildir. Diğer taraftan sorun çözmeyen örf de örf olamaz.

Evlenince biz de aile oluruz. Sorumluluğumuz bize aittir. Başkalarını ailemize karıştırmak uygun olmaz. Eşlerimizin ailelerine saygı duymamız gerekir ama onların yüklerini taşıma hususunda, adalet ve rıza esastır. Ailemizin de her işimize karışmasına izin vermemeliyiz. Biz de çocuklarımızın her işine karışmamalıyız. Bizle anne babamız ve eşimiz arasında hukuk yani mesafe ve sınır vardır. Bu sınırları koyan da her şeyin sahibi olan Allah'tır.

Bizim çocuklarımız ve ailemiz, diğer insanlardan daha üstün değildir. Tabi ki ailemizle ekstra bağlarımız vardır. Ama sağlıklı bir insan, kendi çocuklarını diğer insanlardan üstün göremez; adil ve merhametli davranır; başkalarının çocuklarına da kendi çocukları gibi muamele eder.