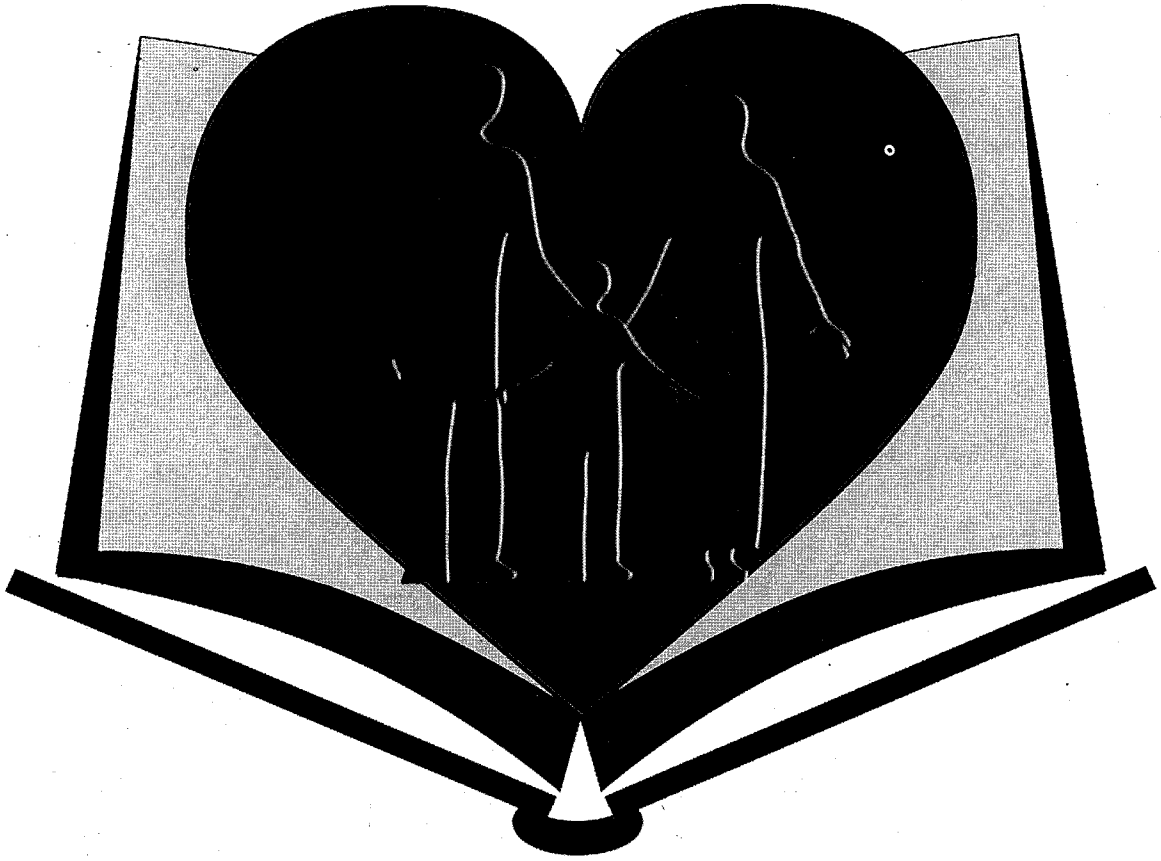


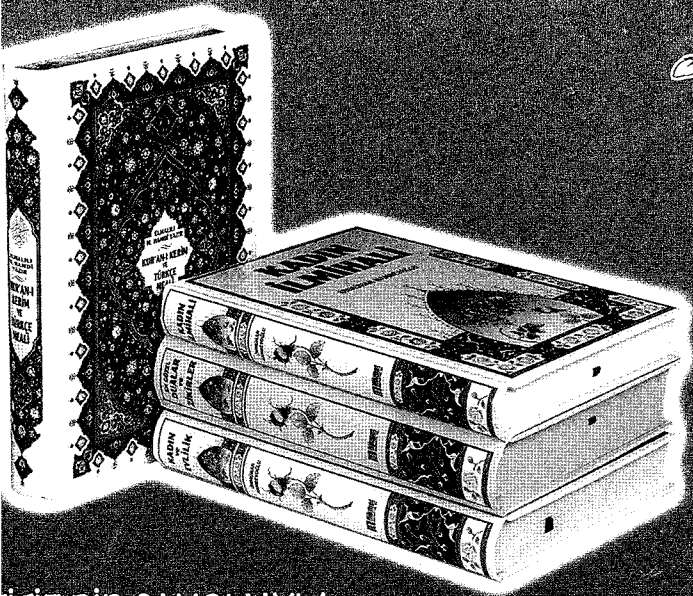
MEHİR AİLE DERGİSİ

DÖRT AYLIK İLMİ VE AKADEMİK HAKEMLİ DERGİ

Yıl: 2001 • Sayı: 1



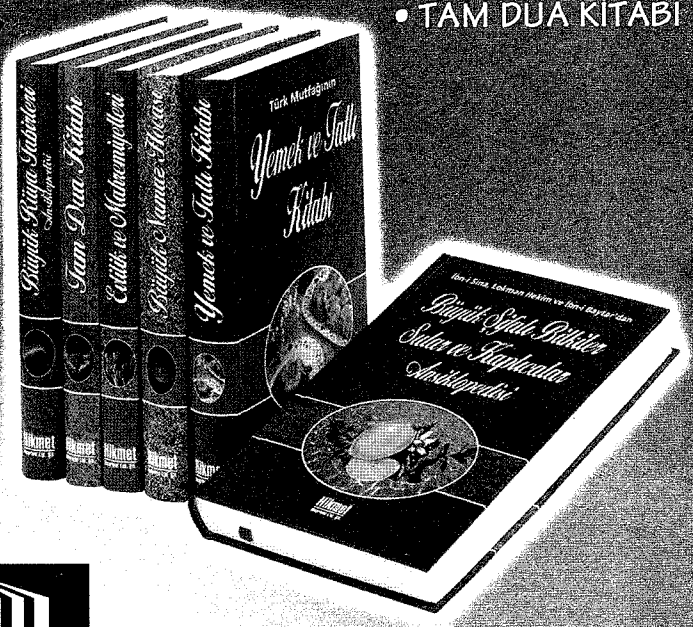
**Prof. Dr. Mehmet AYDIN • Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM • Doç. Dr. Taceddin UZUN
Doç. Dr. Ahmet Turan YÜKSEL • Yrd. Doç. Dr. Abdullah ÇOLAK • Dr. Abdülkerim BAHADIR
Dr. Adem ŞAHİN • Dr. Muhittin UYSAL • Dr. Hayri ERTEN • Dr. Yurdagül MEHMEDOĞLU
Dr. Abdurahman ATEŞ • Fatma Asiye ŞENAT KAZANCI • İsmail SAĞLAM • Mustafa KOÇ
Mustafa ÖZDEMİR • Cemil ÇİÇEK • Doç. Dr. Halil ÜRÜN • Dr. Kudsi ÖNCÜ**



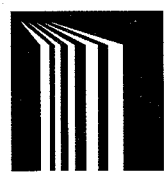
...TİZ BİR ÇALIŞMAYLA
...HAZIRLANMIŞ OLAN BU
...MUHTEŞEM SET TÜM AİLE
...FERTLERİ İÇİN HAYAT
...BOYU GEREKLİ BİLGİLERİ
...HTİVA ETMEKTEDİR.

...CEYİZ SETİNDE
...YER ALAN KİTAPLAR:
...KUR'ANII KERİM VE
...TÜRKÇE MEALİ
...EN GÜZEL DUALAR VE
...ZİKİRLER
...KADIN VE EVLİLİK
...KADIN İLMİHALİ

- TÜRK MUTFAĞI'NIN YEMEK VE TATLI KİTABI
- BÜYÜK RÜYA TABIRLERİ ANSİKLOPEDİSİ
- BÜYÜK ŞIFALI BİTKİLER SULAR VE KAPLICALAR ANSİKLOPEDİSİ
- EVLİLİK VE MAHREMİYETLERİ
- BÜYÜK NAMAZ HOCASI
- TAM DUA KİTABI

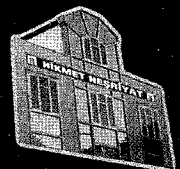
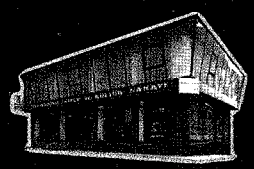


AİLENİZ İÇİN HAYAT BOYU GEREKLİ KİTAPLAR



HİKMET NEŞRİYAT
"çeyrek asırlık bilgi kaynağı"

TELE SİPARİŞ: 0.332. 353 35 18



İSTANBUL BÖLGE MÜDÜRLÜĞÜ
Muammer Aksoy Cad. No:81 Zeytinburnu-İSTANBUL
Tel: (0212) 558 33 01-558 33 03
Fax: (0212) 558 32 81

GENEL MÜDÜRLÜK
Sümer Mahallesi 24. Sokak No: 13 Zeytinburnu-İSTANBUL
Tel: (0212) 415 22 41-415 22 42-415 33 43-415 33 35
e-mail:info@hikmetnesriyat.com

İÇ ANADOLU BÖLGE MÜDÜRLÜĞÜ
Abdülezer Paşa Cd. Özcan Cimi İşhanı No:1 Kat:2 D: 204
(Fuar, Alaaddin Giriş Yantı) KONYA
Tel: (0332) 3533518-3532961 • Fax: (0332) 3533439



MEHİR AİLE DERGİSİ

DÖRT AYLIK İLMİ VE AKADEMİK HAKEMLİ DERGİ

YIL : 2001

SAYI : 1

İMTİYAZ SAHİBİ

Mehir Vakfı adına

Genel Başkan

Mustafa ÖZDEMİR

Melike Hatun Çarşısı Kat:2 No:231-239 Karatay/KONYA

Tel: 0.332. 352 13 45 Faks: 0.332. 353 72 32

<http://www.mehir.org>

e-mail: baskan@mehir.org

Mehir Vakfı

TÜRKİYE GÖNÜLLÜ TEŞEKKÜLER VAKFI ÜYESİDİR

www.turgev.org

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ

Ali ÖGE

EDİTÖR

Dr. Abdülkerim BAHADIR

YAYIN KURULU:

Doç.Dr. H.Tekin GÖKMENOĞLU - Doç.Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU

Yrd.Doç.Dr. İ. Hakkı ATÇEKEN - Yrd. Doç. Dr. Bayram DALKILIÇ - Dr. Nermin ÖZTÜRK

Dr. Mehmet EREN - Dr. Abdülkerim BAHADIR - Dr.Ahmet ÇAYCI - Dr. Hayri ERTEN

F. Asiye Şenat KAZANCI - Lütfi CENGİZ

BİLİM KURULU (HAKEMLER)

Prof.Dr. Ali Osman KOÇKUZU-Prof.Dr. Abdullah ÖZBEK - Prof.Dr. Ahmet ÖNKAL

Prof.Dr. Bilal SAKLAN - Prof.Dr. Mehmet Ali KAPAR -Prof.Dr. Orhan ÇEKER -Prof.Dr. Sait ŞİMŞEK

Prof.Dr. Yusuf İŞCİK -Doç.Dr. A. Turan YÜKSEL -Doç.Dr. Bünyamin SOLMAZ

Doç.Dr. H. Tekin GÖKMENOĞLU -Doç.Dr. Mehmet BAYYIĞİT -Doç.Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU

Yrd.Doç.Dr. Abdülkadir ETÖZ -Yrd.Doç.Dr. İ. Hakkı ATÇEKEN -Yrd.Doç.Dr. Mahmut YEŞİL

Yrd.Doç.Dr. Mehmet AKGÜL -Yrd.Doç.Dr. Ahmet YILMAZ

KAPAK-DİZGİ

Meltem
GRAFİK

Tel: 0.332. 350 72 29

İÇİNDEKİLER

1
Yayına Başlarken Aile Kavramı Üzerine Prof. Dr. Mehmet AYDIN İle Bir Söyleşi

5
Ailede Ahlâk Eğitiminin Önemi
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM

13
Ağlama Ve Ağıt Yakma Şairi Olan Hanım Sahabî
Doç. Dr. Taceddin UZUN

17
Hz. Peygamber Ve Çocuklarla İlişkisine Kısa Bir Bakış
Doç. Dr. Ahmet Turan YÜKSEL

25
İslâm Hukuku'nda Evlilik Nafakası
Yrd. Doç. Dr. Abdullah ÇOLAK

45
Ergenlik Döneminde Din Ve Ahlâk Gelişimi
Dr. Abdülkerim BAHADIR

55
Yetiştirme Yurdu Gençliğinde Dini Hayat
Dr. Adem ŞAHİN

71
Giyim-Kuşamla İlgili Hadislerin Değeri Ve Yorumu Üzerine Düşünceler
Dr. Muhittin UYSAL

81
Konya Şer'iyye Sicilleri Işığında Ailenin Sosyo-Ekonomik Ve Kültürel Yapısı (18. yy. İlk Yarısı)
Dr. Hayri Erten

113
Din Eğitimi Açısından Kendini Geliştirmiş İnsan
Dr. Yurdagül MEHMEDOĞLU

119
Kur'an'ın Aile İçi Şiddet Sorununa Bakışı
Dr. Abdurrahman ATEŞ

133
Ailede Çocuklara Kazandırılacak Temel Alışkanlıklar
İsmail SAGLAM

139
Gelişim Psikolojisi Açısından Yaşlılık Döneminde Toplumsal İlişkiler
Mustafa KOÇ

147
Türkiye Kadını Profilinden Bir Kesit: Hülya
Fatma Asiye ŞENAT KAZANCI

156
Mehir Vakfı Başkanı Mustafa ÖZDEMİR İle Toplum Ve Aile Üzerine Söyleşi

157
Türk Aile Yapısı Hakkında Cemil ÇİÇEK İle Söyleşi

159
Halk, Sivil Toplum Ve Yerel Yönetim İlişkileri Üzerine Halil ÜRÜN İle Söyleşi

165
Desteğinizi Bekliyoruz...

166
Mehir Vakfı Onursal Başkanları-Onursal ve Fahri Üyeleri

TANITIMLAR

Başhekim Dr. Kudsi ÖNCÜ İle Özel Nakiboğlu Bilgi Hastanesi Hakkında Söyleşi

Mehir Vakfı Kurucular Kurulu

Mehir Vakfı Üyeleri

Yayınlar

Recep Tayyip Erdoğan'ın Oğlunun Düğün Töreni

Mustafa Özdemir'in K.Konyaspor Kampını ziyaretinden görüntüler

Editör

BAŞLARKEN...

Doğduğu andan itibaren bireyin çevresiyle iletişim süreci başlar. Toplumsal anlamda ilk iletişim ortamını doğal olarak aile teşkil eder. Bu nedenle kişisel geleceğin hazırlanmasında ailenin üstlendiği rol son derece önemlidir. Aile içi ilişkilerde özellikle iki husus belirleyici niteliktedir: Birincisi, aile büyüklerinin sahip oldukları kişilik özellikleri; diğeri ise, çocukların eğitim durumudur. Huzurlu bir aile ortamının tesis edilmesinde eşlerin karşılıklı sevgiye, saygıya, sadakat ve sorumluluk anlayışına dayalı uzlaşmacı ilişkiler geliştirmeleri hayati bir önem arz eder. Böyle bir ilişki yumağı bir taraftan aile kurumunun mutluluk temelleri üzerinde sürekliliğini teminat altına alırken, diğeri taraftan da toplumun geleceğini olumlu yönde şekillendirecek eğitilmiş ve kişilikli bireylerin yetişmesinde temel dayanaklar sağlar.

Aile kurumuyla ilgili kısaca işaret ettiğimiz hayati tabloya kendi çapında katkı sağlamak amacıyla yayın hayatına başlayan dergimiz, belki mütevazı fakat ciddi bir hizmete talip olmuştur. Bilimsel ölçülerde olmak kaydıyla aileye, aile içi ilişkilere ya da bireysel hayata olumlu mesajlar verebilecek her çalışmaya içtenlikle açık olduğumuzu burada ifade etmek isteriz.

Mehir Aile Dergisi hem bir sürekliliğin devamını, hem de yeni bir başlangıcı temsil eder. Bir taraftan daha önce yayınlanan dört sayısı ile gerek yurt içi ve gerek yurt dışında hizmetinden söz ettiren "Mehir Bülteni"nin devamı niteliğini taşıyan dergimiz; diğeri taraftan da verdiği mesajla aile içi ilişkilere odaklanması, akademik içeriği ve her sayıda değişecek bilim kurulu ile alanında yeni bir soluk niteliği taşımaktadır.

Derginin hareket sahası, tek tek bireyden bütün bir topluma uzanan psikolojik, sosyal ve kültürel tüm ilişkiler ağıdır. Prizmaya giren beyaz ışığın renk renk yansımaları gibi dergimizin hedef kitlesi kültür farkı gözetmeksizin gelişmeye açık bütün insanlardır. Prizmamız aile; ışığımız bilgi; yansımalarımız ise, değerlerdir. Böyle bir anlayışa dayalı her olumlu yönelişi desteklediğimizi ve yapıcı her eleştiriye de açık olduğumuzu bilmenizi isteriz.

S.Ü İlahiyat Fakültesi ile Gençleri Evlendirme ve Mehir Vakfı işbirliğiyle yayınını sürdürecektir olan dergimize katkılarınızın devamını dileyerek sizleri, birinci sayımızla baş başa bırakıyoruz. Faydalı olmak umuduyla...

Editör

MEHİR AİLE DERGİSİ

Dergi, Gençleri Evlendirme ve Mehir Vakfı ile S.Ü. İlahiyat Fakültesi işbirliği çerçevesinde dört ayda bir yayınlanır ve ücretsiz olarak dağıtılır. Yazılar, konularında uzman olarak tespit edilen hakemlerin onayından sonra dergide yer alır. Yazıların ilmî, hukuki ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir. Bu dergide, yayınlanan yazıların tüm yayın hakları dergimize ait olup, yazarların yazılı izni olmaksızın kısmen veya tamamen herhangi bir şekilde basılamaz, çoğaltılamaz. Ancak kaynak göstermek şartıyla alıntı yapılabilir.

YAYIN İLKELERİ

Dergimize gönderilecek yazılar,

1. İçerik ve teknik açıdan bilimsel ilkelere uygun olmalı, dipnot ve kaynakça eklenmelidir.
2. Aile-içi ilişkilere ya da aile bireyleri ile ilgili bilgi ve mesajlara yönelik olmalı.
3. Macintosh ya da MS-Dos/Windows sistemlerinde, Word 98 ya da eşdeğer yazılım programlarında 12 punto A4 sayfa düzeninde yazılmış olmalı ve 20 sayfayı aşmayacak iki nüsha halinde disketiyle birlikte gönderilmelidir. Ayrıca yazının konusunu tanımlayabilecek 5-10 cümlelik kısa bir özet de eklenmelidir.
4. Gönderilen yazılar yayınlansın ya da yayınlanmasın iade edilmez. Ancak yayınlamayacağı takdirde netice yazarlara bildirilir.

YAZIŞMA ADRESİ:

Dr.Abdülkerim BAHADIR, S.Ü. İlahiyat Fakültesi 42090 Meram/KONYA

Tel: 0 332 3238250/203 Fax:0 332 3238254

e-mail: akerim@selcuk.edu.tr Web Sayfası: <http://www.mehir.org>

YAYINA BAŞLARKEN AİLE KAVRAMI ÜZERİNE BİR SÖYLEŞİ *

Saygıdeğer hocam, aile kavramının sizlerde çağrıştırdığı düşüncelerden bahsedermisiniz?

AYDIN: Elbette, kısaca ifade edeyim. İnsanlığın sahip olduğu en eski sosyal kurumlardan birisi ailedir. Şekil itibarı ile farklı modeller içinde görünse de, tarih boyunca aile kavramı kutsal bir anlamla içi içe yaşayarak günümüze kadar gelmiştir.

Bazı etnolog ve antropologlar, geçmiş bazı kültürlerde bir kadının birden fazla erkekle aile hayatı sürdürdüğüne dair bilgiler vermişlerse de, sosyolojik veriler bir iki istisna hariç bu tarz sapma ilişkilerin aile kavramı içerisinde yer almadığını ortaya koymuştur. Bunun gibi örneğin Freud'un Avustralya yerlileri arasında ortaya çıktığını söylediği baba cinayetine dayalı aile modelinin sadece bir iki ilkel kabilede söz konusu olduğunu yine antropologlar ispat etmiştir. Freud'a göre birçok kadınla evli olan bir erkeğin çocukları, bülüş çağına geldiklerinde babalarını kıskandıkları için onu öldürerek etini yemişlerdir. Ancak, etnologlar, yamyam aile biçimine dayanan bu açıklamanın hiçbir bilimsel değeri olmadığı hususunda birleşmektedir.

İslam öncesi din anlayışında ailenin konumu hakkında bilgi verir misiniz?

AYDIN: Elimizdeki kaynaklara göre tarih öncesi kültürlerden yüksek medeniyetlere kadar birçok kültürde aile, din ile iç içe bulunmaktadır. Bu kültürlerde hayatın her yönü bir şekilde dine bağlıdır. Hemen bütün eylemlerde dini bir içerik söz konusudur. Bunun gibi aile de tamamen dini bağların oluşturduğu bir birlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarih öncesi

kültürlerin pek çoğunda baba ya da ata, bir din adamı (rahip) hükmündedir. Babanın taşıdığı karizmatik güçler aile bireylerini kuşatmakta ve aile böylece kutsal bir birlik hüviyetine bürünmektedir.

Ailenin bu kutsal değeri tarihi süreç içerisinde gittikçe zayıflasa bile günümüze kadar farklı şekillerde kendini korumuştur. Nitekim bugün de aile dünyanın her yerinde toplumun bekası için korunması gereken en önemli sosyal kurum olma özelliğini taşımaya devam etmektedir.

Sayın hocam, İslam Dini aile hayatına ne tür düzenlemelerle katkı sağlamıştır?

AYDIN: İslam Dini'nin zuhur ettiği Arap Yarımadası İslamiyet'ten önce üç önemli kültürün tesiri altında bulunmaktaydı. Bu kültürlerden birincisi, İran Sasani Devletinin geliştirdiği kültürel yapıdır. Bu kültür Yemen'e kadar uzanan bölgede egemen bir kültür olarak görülmektedir. İkincisi, Yahudi-Hıristiyan kültürüdür. Bu kültürün yayıcı unsurları, Medine çevresinden Suriye ve Filistin bölgesine kadar ulaşmıştır. Üçüncü kültür ise, yerli Arap Putperest Kültürüdür. Bu kültür, bir yandan yerel orijinal unsurlar taşırken, diğer yandan Yahudi Kültürü ile ciddi bir şekilde etkileşerek gelişmiştir.

İslam'dan önceki aile yapısına bu çerçeveden baktığımız zaman iki önemli sınıf dikkat çekmektedir: Asilzade aile sınıfı ve kölelerden aileye dahil olanların oluşturduğu sınıf. Hem Cahiliye Arap Kültürünün hem de

* Editörün S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Mehmet AYDIN Bey ile aile üzerine söyleşisinden...

Yahudi Kültürünün tesiri ile İslam öncesi Arap aile yapısında erkek egemenliğine dayanan ve kadınların ikinci sınıf varlık teşkil ettiği bir aile yapısı ile karşılaşmaktayız. Bu tür aile yapısında kadının söz hakkı yoktur ve erkeğe bağımlıdır. İslam bu aile yapısına özellikle iki noktadan müdahale etmiştir: Birincisi, her türlü dini emirlerde, sosyal hak ve ödevlerde kadın ile erkeği eşit tutmuştur. Kadına İslam öncesi sahip olmadığı haklar tanıyarak onun da toplumun ve ailenin vazgeçilmez üyesi olduğunu belirtmiştir. İkincisi, Cahiliye dönemindeki köle anlayışına tamamen aykırı olarak, azad etmeye ve merhamete dayalı yeni düzenlemeler getirmiştir. İslam Dini dönemin kültürel yapısı olarak devam eden köle ve cariye sistemini tedrici bir şekilde kaldırmaya yönelik önemli prensipler ortaya koymuştur. Böylece müslüman kadın, seçme ve seçilme, miras gibi daha pek çok yeni hakka sahip olarak aile içerisinde hak ettiği yerini bulmuştur.

Sizce modern hayat, aile ve aile içi ilişkileri nasıl etkilemektedir?

AYDIN: Batıdaki sanayi devriminden sonra ortaya çıkan gelişmeler ve ardından gelen dev şehirleşme aile kurumunu ciddi bir şekilde etkilemiştir. Batı Medeniyetinin çok önemli bir sembolü olan teknolojik gelişmeler, doğal olarak sanayi ve endüstri hayatına tesir etmiş ve toplumu bireyselliğe doğru iterek sosyal bağların zayıflamasına neden olmuştur. Bu gelişme batı ailesinde küçümsenemeyecek sorunların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Günümüzde batı toplumlarının en büyük problemlerinden birisi aile problemidir. Avrupa birliği üyesi ülkelerde aile hayatına özendirici ciddi tedbirler alma ihtiyacı baş göstermiştir. Özellikle Almanya, Fransa ve İngiltere'de doğum oranları hızla düşmektedir. Batı Medeniyetinin ortaya çıkardığı bireyselcilikten kaynaklanan eğilim, aileden uzaklaşma isteği, bağımsız yaşama ve

çocuk yetiştirme külfetinden kurtulma gibi düşüncelerle beslenmektedir. Bu düşüncenin en önemli sonucu aile kurumunun tahribidir. Buna paralel olarak AIDS gibi hastalıkların yaygınlaşması Avrupa ülkelerini derinden düşündürmektedir.

Hızla batılılaşmaya özenen ülkelerin aile problemleri henüz tehlike sınırına ulaşmamıştır. Ancak, Batılılaşma süreci önlem alınmadığı takdirde sonuçta bu ülkelerde de aynı neticeyi doğuracaktır. Ülkemiz açısından da konu üzerinde ciddiyetle düşünülmesi gereken bir mahiyet taşımaktadır. Bu noktada mutlaka koruyucu tedbirler alınması gerekmektedir. Kültürel mirasımız bu konuda bizlere büyük avantajlar sunmaktadır. Batılılaşma sürecinde kendi kültürümüzle batı kültürü arasında yapacağımız ölçülü sentez Türk toplumuna aileyi koruyucu istikametleri gösterecektir. Aksi takdirde başı boş bir modernleşme ve batılılaşma özlemi, aile kurumumuzun temellerini kaybetmesine yol açacaktır.

Sağlıklı ve huzurlu bir aile ortamı için ne tür önerileriniz olabilir?

AYDIN: Bu konuda söylenebilecek çok şeyler vardır. Her şeyden önce Türk toplumunun en sağlam kurumlarından birisi olan aile kurumunu korumamız, kültürümüze yönelik en büyük hizmet olacaktır. Aile yapımızda açık bir şekilde kendini gösteren birbirine bağlılık, sevgi, saygı ve ilgi terbiye sistemimizin temellerini oluşturmaktadır. Bu tür değerlerimiz manevi bağların güçlülüğünden ve sorumluluk duygularımızdan beslenmektedir.

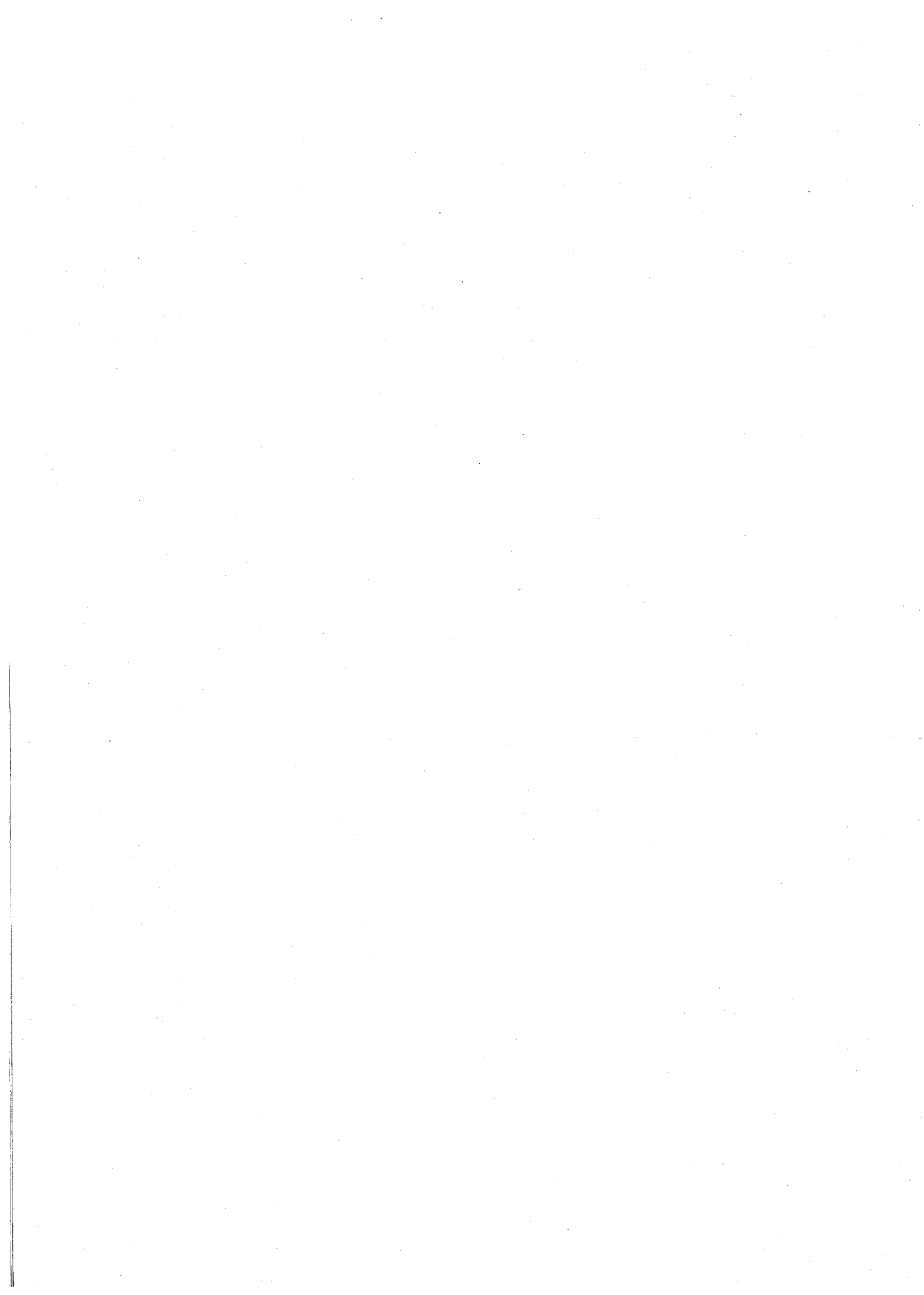
Modernleşme adına bencilliğe, çıkarıcılığa ve sadece kendini düşünmeye yönelik bir toplumda sağlam bir aile yapısı tesis etmek mümkün değildir. Bireylere aile sorumluluğunu öğreten bir eğitim sistemi ülkemiz için kaçınılmaz görünmektedir. Aksi takdirde batı modeli bir hayat tarzına özenen bireyler

çoğaldıkça Türk aile yapısı için tehlikeli bir gelecek söz konusu olacaktır.

Sayın hocam yayın hayatına yeni başlayacak olan dergimiz ile ilgili düşüncelerinizi alabilir miyiz?

AYDIN: Mehir Aile Dergisinin Türk aile yapısını geliştirici ve koruyucu mahiyetteki amacını ve buna yönelik tüm çalışmalarını memnuniyetle destekliyorum. Ayrıca, İlahiyat

Fakültesi'nin değerli hocalarıyla yaptığı işbirliği için de teşekkür ediyorum. Bizler, daima bilimsel gayretlerin yanındayız. Amacımız mutlu ve müreffeh bir aile yapısının oluşmasında katkı sağlamaktır. Yayın hayatına yeni başlayacak olan derginizin sahasındaki boşluğu doldurma çabasında başarıya ulaşmasını içtenlikle diliyorum.



AİLEDE AHLÂK EĞİTİMİNİN ÖNEMİ

Hüsamettin ERDEM

Ahlâkın insan hayatındaki yeri ve önemi, hiçbir zaman tartışma kabul etmeyecek kadar büyüktür. Çünkü güçlü toplumların en önemli hususiyetlerinden birisi de güçlü bir aile yapısına sahip olmalarıdır. Güçlü aileler de hiç şüphesiz ki güçlü bir ahlâkî alt yapıya sahiptir. Bu tip ailelerin varlığını devam ettirebilmeleri de, o ailede yetiştirilen çocukların, hem beden, hem fikren, hem de ahlâken iyi eğitilmelerine bağlıdır.

Ailenin, çocuğu dünyaya getirdikten sonraki en önemli görevlerinden birisi terbiyedir. Çünkü insanın en temel özelliği eğitilebilir olmasıdır. Bu nedenle, onu yaratan Allah'ın sıfatlarından birisi de "Rabbu'l-âlemîn"dir. Eğitim, bir insana, kademe kademe onu kemâle erdirecek davranışları kazandırmaktır. İnsan dünyaya gelirken ne bir şer, ne de bir hayırla gelir. Ona, bütün iyilik veya kötülük yollarını gösterecek olan, alacağı dinî ve ahlâkî eğitimidir. Çünkü insan, dünyaya, tamamen bomboş da gelmez; Hz. Peygamber onun "İslâm fıtratı üzerine dünyaya geldiğini";¹ yani Allah'ı, iyilik ve güzellikleri tanıyabilecek ve bu doğrultuda eğitilebilecek bir yetenekte yaratıldığını belirtmiştir.

İnsanın ahlâkî olarak eğitilmesinin amacı, ahlâkçıların büyük bir çoğunluğuna göre, insanların ahlâkî olgunluğu kazanmaları, ahlâk ve duyguların, bedenî hasletlerin, aklî ve manevî güçlerin süslenmesi içindir. Çünkü ahlâk eğitimi, bir çeşit hürriyete giden yoldur. Mükemmel bir ahlâk, mükemmel bir hürriyet demektir.² Bilindiği gibi, çocuğun esas terbiye mahalli aile ocağıdır. Bunun eğitimi ise beşikte, ailede başlar ve insan hayatı boyunca devam eder. Bu nedenle, küçük çocuğu bozmak veya mükemmelleştirmek daha kolaydır. Bazı İslâm

ahlâkçıları yeni doğan çocuğu, hayat kitabının beyaz bir ahlâk sayfasına benzetirler. Onlara göre, o sayfalara her ne yazılmak istenirse kolayca yazılabilir. Orada görünen izler, büyük ölçüde annenin şahsî terbiye imzasını taşımaktadır.³

İslâm ahlâkçıları, ahlâk eğitiminin mutlaka küçük yaştan itibaren verilmesinden yanadır; bu eğitimin de geleceğe yönelik olmasını isterler. Çünkü eğer bir insanda ahlâk yoksa, o insan, düşüncede, ilim ve fende ne kadar ileri olurlarsa olsun, yine de eksik sayılır. Zira, iyiyi kötüden ayırt ettirecek bir güce sahip olmayan bir bilginin, insana ne faydası olabilir? Bu nedenle, Türk İslâm ahlâkçılarından Ali İrfan, âlim fakat ahlâksız birini, şahane görünümlü, ama pis kokulu, zakkum gibi bir çiçeğe; cahil, fakat iyi ahlâklı birini de hoş kokan, fakat çirkin görünümlü olan bir başka çiçeğe benzetmektedir.⁴ Bilindiği gibi çocuklar, dünyaya gelirken nötr fıtratlı yaratıldıkları halde, onları sürekli kötülüğe doğru yönlendiren birçok faktörler vardır. Başka bir ifadeyle, çocukları kötülüğe yönlendiren eğilimler, onu iyiliğe yönlendirenlerden daha fazladır. Çünkü çocuklar her yönden bu doğrultudaki uyarıcılarla uyarılmakta ve yönlendirilmektedir. İşte ahlâk eğitimine küçük yaştan itibaren ailede başlanmasının önemi de buradan kaynaklanmaktadır. Ayrıca her ailenin, okul ve dev-

*. Prof. Dr., S.Ü. İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

1. Müslim, Kader, 22
2. Bkz İbrahim Aşık, Mektep Terbiyesi, İstanbul, 1220 H, s.81
3. Mehmet Said, Ma'kes-i Fazilet, İstanbul, 1319, s.16; Ali Seyyidî, Terbiye-i Ahlâkıyye ve Medeniyye, İstanbul, 1329R, s.10vd
4. Ali İrfan, İlm-i Ahval-ı Ruh, İstanbul, 1317R, s.91

letin esas gâyelerinden birisinin, hatta en önemlisinin ahlâklı bir toplum ve nesil yetiştirmek olması gerekir. Çocuklara ailede ahlâk eğitimi verilirken, bu eğitimin mutlaka dinî bilgilerle desteklenmesi halinde hedefine ulaşacağı ve bir işe yarayacağı ahlâkçılarca ortaya konulmaktadır.⁵ Zira din ile ahlâkın yakın bir ilişkisi olduğu herkesçe bilinen bir gerçektir. Hz. Peygamber bu konuyla ilgili olarak "Din iyi ahlâktır",⁶ "sizin dinen iyi olanınız, ahlâken de iyi olanınızdır"⁷ buyurmuştur.

A) Ailede Çocuğun Ahlâk Eğitiminde Dikkat Edilecek Hususlar:

Öncelikle ana-baba, çocuk ister kız olsun, isterse erkek olsun, onun Allah'ın bir armağanı ve bir emaneti olduğunu bilmelidir. Bundan sonra ilk yapılacak şey, çocuğun sonraki hayatında hayırla anılması için zamanına uygun güzel bir isim verilmesidir.

Çocuk, anne sütüyle ve emzirenin huyuyla huylanacağı için, önce çocuğun annesinin dindar, iffetli, iyi ahlâklı olmasına ve kötülüğe eğilimli biri olmamasına dikkat etmelidir.⁸ Bu sebeple, eğer çocuk süt anneye verilecekse, süt annenin huyu ve ahlâkının iyi olmasına itina göstermek gerekir. Çünkü çocuk bu süt emme süresinde süt annenin ahlâkıyla ahlâklanır.

Ahlâkçılar çocukta ilk gelişen duygunun haya duygusu olduğunu belirtirler. Eğer bu duygu, yeterince düzenli yönlendirilirse, çocuk daha sonraki hayatında asil ve efendi biri olur. Bu nedenle, çocuğun ahlâkî eğitimine tâ bu ilk yıllardan itibaren dikkat ve titizlik göstermek gerekir.

Çocuğun ahlâk eğitiminde dikkat edilmesi gereken diğer bir husus da çocuğun ilişki kurduğu, düşüp kalktığı çevresidir. Bazı büyük İslâm ahlâkçıları, çocuğu, çocuk tabiatlı kimselerden uzak bulundurmaya önermektedir. Çünkü çocuğun tabiatı saf olduğu için, iyi ve kötü huyları kendi akranlarından daha kolay ve çabuk

kaparlar. Zira insan tabiatı bir huy hırsızdır.⁹ Çocukların özellikle çocukluk çağında başkalarını taklit etme yönü fazla geliştiği için, onun oyun ve okul arkadaşlarını iyi seçmeli, sürekli iyi örnek olacak kimselerle ilişki kurmalarını ve oyun oynamalarını sağlamalıdır. Ayrıca aile fertleri, ana, baba, ağabey ve abla birer canlı örnek olarak çocuğun her türlü eğitiminde, özellikle de ahlâk eğitiminde önemli bir rol üstlendiklerini hiçbir zaman unutmamalıdır. Çünkü çocuk en yakın ve en çok ilişki içinde olduklarına benzemeye, onlar gibi davranmaya ve onlar gibi hareket etmeye çalışır. M.M. Râşit Öymen, J.J.Rousseau'nun "Emil"inden bir nakille bu fikri çok güzel bir şekilde örneklendirmektedir. "Çocuk, âdil bir baba vasıtasıyla, dünyanın en muktedir öğretmenlerinden daha iyi terbiye edilir. Çocukların yalanları, öğretmenlerin eseridir. Çocuklara hakikati söylemeyi öğretmek, onlara yalan söylemeyi öğretmekten farklı bir şey değildir. Öğretmenler! Siz faziletli ve iyi olunuz ki, sizin örnek hareketleriniz öğrencilerinizin hafızasına kazınsın ve onların kalplerine yerleşsin."¹⁰

Çocukların karakter oluşumu döneminde, onlara iyi ve değerli insanları övmeli, kötü ve düşük insanları da yermelidir; bu sayede çocuklar iyi insanlara imrenir ve onları örnek almaya çalışır; kötülerden de tiksindir ve nefret eder. Yine bu aşamada, çocuk hatalı davranırsa, ona hemen kızıp öfkelenmemeli;

5. Muslihiddin Adil, Ma'lumât-ı Ahlâkiyye Ve Askeriyye, İstanbul, 1331R,s.27. Ahmet Nazif, Ahlâk-ı Diniyye ve Vezâif-i İslâmiyye, İstanbul, 1331 R,s.19; Abdurrahman Şeref, İlm-i Ahlâk, İstanbul, 1316Rs.14; Sami, İlm-i Terbiye-i Etfâl, İstanbul, 1328 R, s.112-113
6. El-İraki, Hafız, İhyâ'nın ek açıklaması III/50; A.Nazif,age.s.6
7. Buhârî, Edebü'l Müfred, Kahire,1375 H.s.81
8. Nesreddin Tûsî, Ahlâk-ı Nasirî, 1300 H,s.309
9. Bkz. N.Tusî,age.s.310; M.Münir Raşit Öymen, Psikoloji, Sosyoloji ve Pedagoji Açısından Ahlâk Eğitimi, İstanbul,1975.s.81, Yusuf Ziya, Kınalızâde'nin Terbiye Nazariyesi, Mihrap Mecmuası, İstanbul,1339R,sayı 4, s.103
10. M.M.Raşit Öymen,age.s.86.

suçunu yüzüne vurmamalı; yavaş yavaş sabırla ve bazı başka çocuklardan örnekler göstererek yapılan işin hatalı ve yanlış olduğunu anlayacağı şekilde imalı olarak ona anlatmaya çalışmalıdır. Bu yol bile Hz. Peygamberin, ashabının yetişkinlerinin hatalarını düzeltmek için sıkça müracaat ettiği yollardan birisidir.¹¹

Ailenin, çocukların eğitiminde dikkat edecekleri bir başka husus da, her zaman onları iyi yemeklere, güzel giyim-kuşama alıştırmamalı; zaman zaman sade giyim ve gerekirse kuru ekmelele yetinmeyi öğretmeli; çocuğu aşırı para sevgisi ve mal hırsından sakındırmalıdır.¹²

Daha önce de temas ettiğimiz gibi, çocuğun esas terbiye yeri aile ocağı, en önemli terbiye de ahlâk terbiyesidir; bu görevin, ne şekilde olursa olsun, hiçbir zaman bir başkasına devredilemeyeceği bilinmelidir. Bu nedenle, ailede çocuğun ahlâk eğitimi bizzat ana-baba tarafından yapılmayıp da bir eğiticiye, öğretmene bırakılmışsa, bu eğitimcinin de akıllı, dindar, ahlâklı, terbiyeli, büyüklerin edep ve görgüsüne vâkıf, öfkesine hakim, yumuşaklığını hissettirmeyecek kadar uyanık biri olması gerekir. Çünkü aşırı sertlik ve korku öğrenmeyi engeller.

Bir çocuk buluş çağına eriştiğinde, ona, malına, mülküne sahip çıkması gerektiğini, her çeşit eşyayı kullanmaktan esas maksadın sağlam bir ahlâkî karakter meydana getirmek olduğunu, bunun esas amacının ise âhiret mutluluğuna ulaşmak olduğunu kavratmalıdır. Ailede çocuğa öğretilmesi gereken önemli bazı ahlâkî davranışlar arasında çocuğun yapması, üstlenmesi gereken vazifeleri ve muâşeret kurallarını ana-babaya, yakın akrabalar ve diğer insanlara karşı yapılması gereken vazifeler şeklinde sıralamak mümkündür.

a. Çocuğun Ana-Babasına Karşı Vazifeleri:

İslâm ahlâkçıları kendilerine hürmet gösterilmesi gerekenleri ilk sırada ana-baba,

ikinci sırada aynı kandan gelen ve bizden büyük olan ağabey ve ablalarımız, daha sonra büyük anne ve dedelerimiz, amca, dayı, hala ve teyzelerimiz, bunlara ilâve olarak da hocalarımız ve âmirlerimiz¹³ diye bir sıralamaya tabi tutarlar.

Eğer aile ve toplumda, küçükler büyüklerine itaat etmezlerse, ortalık karışır ve anarşi doğar. Böylesi bir kargaşaya meydan vermemek için herkes üzerine düşen görevi yerine getirmelidir. Tabii ki en başta çocukların kendilerinin varlık sebebi olan ana ve babalarına karşı görevlerini yerine getirmeleri gerekir. Çocukların ana ve babalarına karşı en temel vazifelerinin başında itaat, sevgi, saygı, hürmet, minnettarlık, darda kalınca yardım ve ölünce hayırla onları yâd etmek¹⁴ gelir.

Ana-babaya karşı ailede çocuğun en başta gelen vazifelerinden birisi itaat etmektir. Bu itaat hem maddî, hem de manevî olmalıdır. Ana babaya itaat Kur'an ve hadiste emredildiği¹⁵ gibi, isyan da yasaklanmış ve en büyük günahlardan sayılmıştır.¹⁶ Herhangi bir sebeple ana-babaya karşı yapılan hata ve kusurlardan dolayı kendilerinden özür dlenmelidir. Ana-babaya sadece bizi isyan ve şirke davet etmeleri halinde itaat edilmez; buna rağmen onlara iyilik yapmaya devam edilir.

Ana-babaya karşı itaatten sonra gelen vazifeler sevgi, saygı ve iyilik etmek, gerektiğinde

11. Bkz. Ebu Davud, edeb, 6; Tecrid-i Sarih Tercemesi, II/ 717-718
12. Bkz. Celaleddin Devvanî, Ahlâk-ı Celalî, Hindistan, 1309 H,s.208; N.Tusi, age.s.313,317
13. Bkz. Ali Seyyidî, Ma'lumat-ı Ahlâkiyye, İstanbul,1334R,s.18-20; Ahlâk-ı Dini, İstanbul, 1329R s.49
14. Ali Rıza, Ma'lumatı Ahlâkiyye ve Medeniyye, İstanbul, 1326R,s.12-13; Mehmed Said, Ma'kes-i Fazilet, İstanbul, 1319R,s.76; Mahmut Esat, Ahlâk Risalesi, İzmir, 1312,s.14; Ahmet Nazif, Ahlâk-ı Diniyye ve Vezâif-i İslâmiyye, İstanbul, 1331,s.25; A.Seyyidî, Ahlâk-ı Dini, s.49-51
15. Bkz. el-İsra 17/23-24; İbni Mace, Fiten, 23; Mişkat, II/ 603,Ha.4943
16. el-Ahkaf 46/17-18; el-Münzirî, et-Tergib ve't-Terhib, Mısır, 1954, III/131

onları koruyup kollamaktır. Sevgi bulunduğu her şeyi güzelleştirir. Ana-babaya karşı sevgisinin temel nedeni, çocuğun varlık sebebi olmalarındandır. Yine çocuk, dinî ve ahlâkî telkinleri de onlardan öğrenir. Ana-babaya karşı sevginin gereği onlara itaat etmek, haklarına saygı göstererek karşı gelmekten kaçınmak, öldükten sonra onların ruhlarını dua ve sadaka ile anmaktır. Ana-babaya karşı iyi muamele birçok ayet ve hadislerde emredilmiş,¹⁷ İslâm ahlâkında da ana-babaya iyilik etme,¹⁸ Allah ve Rasulüne itaatten hemen sonra zikredilmiştir. Ana-babaya karşı sevgi ve saygının çeşitli şekillerde tezahürü vardır. Onları kucaklamak, sözlerini dinlemek, evde daima yüksek yere oturtmak, onlara sürekli dua ve teşekkür ederek memnuniyetini belirtmek bunlardan bazılarıdır. Ana-babaya iyi davranmak ve onlara iyilik yapmak hususunda Kur'an'da şöyle buyrulmaktadır: **"Ana-babaya güzel davranın. Eğer onlardan biri veya ikisi senin yanında yaşlanırsa, sakın onlara "öf" bile deme ve onları azarlama. İkisine de iyi ve yumuşak söz söyle. İkisine de acıyarak tevazu kanadını indir. Ve şöyle de: "Ey Rabbim" onlar beni küçükken nasıl terbiye edip yetiştirmişse, sen de kendilerine merhamet et."**¹⁹ İyilik yapmak ve güzel muamele, ana-babadan her ikisi için de söz konusu olduğu halde, özellikle anneye, çekmiş olduğu zahmetler, meşakkatler, hizmetlerinin ve hakkının daha çok olması sebebiyle ona daha fazla ihtimam gösterilmesi tavsiye edilmektedir.²⁰

Çocuklar, ana-babaya karşı vazifelerinde ne kadar titizlik gösterecek de hakkıyla bu vazifelerini yerine getirmiş olamazlar. O halde, bu hususta yapılacak en iyi iş, onların rızasını kazanmak ve hayır dualarını almaktır.

b. Kardeşlerine Karşı Vazifeleri:

Ahlâkçılar açısından kardeşlik, insanlar arasında en güçlü bir bağ olarak kabul edilir.

Kardeşliğin esası, himaye, hürmet ve yardımlaşma fikirlerine dayanır. Çünkü en samimi dostlarımız, kardeşlerimizdir. "Kardeşlik" ifadesi en kalpten gelen, en kuvvetli, en büyük fedakarlığı gerektiren bir bağı dile getirmektedir. Bu sebeple, kardeşlere karşı yaşlarına, üstünlük ve uygunluklarına göre davranmak, ihtiyaçları anında manen ve maddeten onları desteklemek, haklarını korumak vazifelerimiz arasında yer alır. Türk İslâm örfünde bir ailenin büyük kardeşi (ağabey) diğerlerine göre üstün görülür. Çünkü büyük kardeş, küçükleri için bir baba mevkiindedir; bu nedenle onlara babaya hürmet eder gibi hürmet etmek, sevip saymak ve düşmanlık etmemek gerekir.²¹ Kardeşlerin aile içindeki ahlâkî vazifelerini hakkıyla yerine getirebilmeleri için, sevgi, yardımlaşma ve birbirine bağlılık çok önemli bir yer tutar. Ailenin önemli görevlerinden birisi de, kardeşler arasındaki bu sevgi, saygı, bağlılık ve yardımlaşmayı tesis edecek şartları hazırlamaktır. Aile böyle önemli bir ahlâkî görevi üstlenip yerine getiremediği zaman, ailede huzursuzluk, kardeş kavgaları ve anarşi meydana gelir; bu hal ise toplumun ahenk ve düzenini bozar.

Ailede, çocuklara, ana-babaya, kardeşlere karşı vazifelerden sonra kazandırılması gereken ahlâkî davranışlardan birisi de akrabaları sevmek, onlara hürmet etmek, onları zararlardan korumak, onlara karşı düşmanlık ve alçaklık yapmamak, işlerine yardımcı olmak, yanlarında edepli ve ağırbaşlı olmaktır.

B) Çocuklara Muaşeret Kurallarını Öğretmek

Ailenin üstlenmesi gereken önemli bir ahlâk eğitimi çeşidi de muaşeret adâbı ve ku-

17. en-Nisa 4/36; en-Nahl 16/151; el-Bakara 2/215

18. Bkz. Bakara 2/215; Nisa 4/36; en-Nahl 16/151; el-İsra 17/23-24; Tirmizî, Birr, Mâcâe fi birri'l-valideyn; İbni Mâce, Edeb, 1

19. el-İsra 17/23-24

20. C.Devvani, age.s.221

21. Bkz. Ali İrfan, Mufassal Ahlâk-ı Medenî, s.282; Hüseyin Remzi, Ahlâk-ı Hamidî, İstanbul, 1310R. s.69

rallarını öğretmektir. Çünkü insanların huzur içinde, dostça yaşayıp geçinmeleri, bu kurallara uymalarına bağlıdır. Yakın komşu, akraba, arkadaş ve dostlarıyla iyi ilişkiler kuramayan, davranışlarını ayarlayamayanlar, toplum içinde daima yadırganırlar. Halbuki müslüman bir kimse "insanlarla iyi geçinen, kendisiyle de iyi ilişkiler kurulabilen kimsedir. Geçimi iyi olmayan kimseden hayır gelmez."²² İnsanlar arasındaki karşılıklı münasebetlerin dostluk, sevgi ve nezaket ölçüleri içinde yürütülmesi büyük ölçüde İslâm ahlâkının muaşeret kaidelerine uymakla mümkün olur. Bunlar, konuşurken, otururkalkarken, yiyip-içerken, yürürken uyulması gereken bir takım kurallardır.

a. Konuşma Adabı

Ailede çocuklara kazandırılması gereken önemli âdaptan biri ve en önemlisi konuşma âdâbidir. Onlara, konuşurken sözü uzatmamaları öğütlenmeli, ne kadar kısa ve öz konuşulursa o kadar edebe uygun olacağı, sözün en uygun olanının kısa ve anlamlı olanı olduğu anlatılmalı ve bu alışkanlıklar kazandırılmalıdır. Çünkü birçok ahlâkçı çok ve lüzumsuz konuşmanın zihin bozukluğu ve akıl hafifliğine işaret ettiğini, insanın dost ve arkadaşları yanında küçük düşürülmesine sebep olduğunu, dinleyenleri bıktırıp nefret ettirdiğini belirtirler. Bir toplulukta bir başkasını konuşturmayacak kadar sürekli konuşmamalı, başkalarının da konuşma hakkı olduğunu bilmeli ve bu hakkına saygı göstermelidir.

Başkasından bir şey sorulduğunda, kendisi bilse bile ileri atılıp cevap vermemeli; sorulan soruya cevap verilememişse o zaman güzellikle ve terbiye sınırları içinde, soranın muradı yerine gelecek şekilde soruya cevap vermelidir. Şayet kendi cevabından başka bir cevap verilirse, ona kızmamalı, verilen cevap kendisinininkinden daha güzelse onu anlayışla karşılamalıdır.

Bir mecliste yeri gelmedikçe söze karışmamalı, başkalarının sözünü kesmemeli, büyüklerin bulunduğu toplulukta kendi üstünlüğünü hissettirecek şekilde ilk soru soran olmamalıdır. Konuşurken sesi çok yükseltmemeli,²³ duyulmayacak kadar da sesini kısammalıdır. Kötü söz, küfür, ağır şaka, kaba mizah, hakarete varan ifadelerden kaçınmalı; lüzumsuz münakaşa ve mücadeleye girmemelidir; çünkü kabalık, küfür ve ağır şaka, gereksiz münakaşa, insanın insanlık seviyesini düşürür, kin, nefret ve düşmanlık tohumlarının yeşermesine neden olur. Eğer insan illa münakaşaya girmek zorunda kalırsa, o zaman, ölçülü olmalı, hak hangi tarafta ise o tarafa meyletmeli, hakkı tutmalıdır.

Büyüklerle konuşurken senli benli ve laûbali konuşmamalı, "siz" diye hitap etmeli, akranlarıyla konuşurken de güzel konuşmalı, fazla tevazu göstermemeli, kendini küçük düşürecek sözler söylememeli, dedikodu, yalan ve iftiranadan kaçınmalı, kötü söz söylememeli, bu sözlerin konuşulduğu yerde de bulunmamalıdır. Çünkü "hoş ve güzel söz, bir sadakadır."²⁴

b. Oturma Âdâbı

Ailede çocuğa öğretilip kazandırılması gereken bir alışkanlık da oturup kalkma âdâbidir. Çocuklar ve küçükler büyükler yanında otururken ayaklarını ulu orta uzatmamalı, bacak bacak üstüne atarak oturmamalıdır. Kendi emsali arasında ise rahat bir şekilde oturabilir.

Büyüklerin yanında gerinmemeli, burnunu karıştırmamalı, parmak çıtlatmamalı, ağzını açarak esnememeli, illa esnemesi gerekirse elini ağzına tutmalıdır.²⁵ Bir meclise gittiğinde makam ve mertebesine uygun bir yere oturmalıdır. Misafir veya büyükler yanında sırt üstü uzanıp yatıp

22. Ahmet b. Hanbel, Müsned, II/400; V/335

23. Lokman, 19

24. Buharî, Cihad, 128; Müslim, Zekat, 56

25. Bkz. N. Tûsî, Ahlâk-ı Nasirî, s. 327

uyumamalı, illa uyuması gerekiyorsa izin alıp uygun başka bir yerde uyumalıdır.

c. Yeme-İçme Âdâbı

Çocuğun ailede öğreneceği ve ömür boyu kendisine lâzım olacak bir âdap da yeme ve içmeye dair uyacağı hususlardır. Yemekten önce ilk yapılması gereken şey, ellerin iyice yıkanıp sofrada uygun bir yere oturmak, sonra da besmele çekerek büyüklerin başlamasından sonra kendi önünden yemeye başlamaktır.

Yemek yerken, yemeğe aşırı hırs göstermemeli, lokmaları küçük almalı acele acele çiğneyip yutmamalı, ağzında gereğinden fazla lokmaları tutmamalıdır. Yemek esnasında parmakları gereğinden fazla yemeğin içine batırmamalı ve elleri bulaştırmamalı, sofradakileri tiksindirecek hareketlerde bulunmamalı, ağzını şapırtatıp açarak çiğnememelidir. Yemek seçmemeli, hırsla hepsini yemeye çalışmamalıdır.²⁶ Yemek yerken, başkalarının lokmalarını saymamalı, başkasının önündeki yemeğe veya meyveye uzanmamalı, sofradakiler kalkmadan kalkmamalı, misafirlikte sofradan erkenden kalkmamalı; ev sahibi ise sofradan misafirden sonra kalkmalıdır. Yemekte yemeğin kusurundan bahsetmemeli, su içerken bir dikişte içmemeli, mümkünse üç defada içmeli, su içerken boğazı gortlatmamalı, yemekten sonra elleri ve ağzı iyice yıkamalıdır. El yıkamaya yemekten önce gençlerden, yemekten sonra ise yaşlılardan başlamalıdır.²⁷

Çocuğa ailece verilmesi gereken diğer bazı muaşeret kuralları arasında güler yüzlü, tatlı dilli olmak, selâmlaşmak, tokalaşmak, selâm ve iyilik temennileriyle karşılaşp ayrılmak, hataları görmezlikten gelmek, seviyeye uygun davranmak, ziyaretleşmek, dargınlıktan kaçınıp dargınları barıştırmak vb. sayılabilir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, ailede, çocuğun terbiye devresinde ahlâkî terbiyeden daha önemli bir şey yoktur. Bu dönemde en iyi eğitim

yolu da her yönden çocuğa iyi bir canlı örnek olabilmektir. Zira, bu devrede ana-baba çocuk için ulaşılmaz güç, en yüce, en mükemmel ve taklide en uygun varlıktır.

Herkesi taklit etmeye çok müsait olan çocuk, ana-baba arasındaki sevgi veya münakaşadan çok çabuk etkilenir. Annenin üzülməsi, babanın bağırıp çağırması çocuğu sıkır ve çocukta silinmesi çok güç izler bırakır. Neticede çocuğun karakteri bozulur; içedönük bir şahsiyet geliştirerek bedbinleşir. Bu nedenle, ana-baba çocuğa çok iyi ve kusursuz bir ahlâkî örnek olmak zorundadır.²⁸

Ailede çocuğa ahlâk eğitimi verilmeye çalışılırken geleceğe yönelik olmasına dikkat etmek gerekir. Çünkü çocuklar, geçmişten çok geleceğe aittir. Onları geleceğin problemlerini çözebilecek yetenek ve beceride yetiştirmek gerekir. Bu da vicdanı hür, düşüncesi hür, ahlâkî mükemmel insanlar yetiştirmekle mümkün olur. Vicdanı hür, düşüncesi hür çocuklara 6-7 yaşından sonra yavaş yavaş İslâm'ın adabı, dinî inançlar ve iyi ahlâk öğretilmeye çalışılmalıdır. Yine bu devrede çocukları farzlara alıştırmak, dine alâka ve muhabbeti artırmak, gerekli öğütlerle helâl ve haramı öğretmek gerekir.

Çocuğun eğitimi ve fikirlerinin iyilik ve güzelliklerle beslenmesi aileye düşen bir borçtur; çocuğun sadece zihnini değil, ruh ve iradesini de geliştirmek gerekir. Çocuklara her alanda örnek olmak, onu kendisi, ailesi, milleti ve insanlık için her bakımdan iyi bir insan olarak yetiştirmeye çalışmak, ailenin çocuğa ve cemiyete karşı büyük sorumluluğunu gerektiren bir vazifedir.

26. Bkz. C.Devvanî, age.s.219; N.Tusî, age.s.329

27. Bkz. C.Devvanî, age.s.220; N.Tusî, a.y.

28. Hüsameddin Erdem, Sondevir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk, Konya,1996, s.227-22

BİBLİYOGRAFYA

- Kur'an-ı Kerim,
 Abdurrahman Şeref, İlm-i Ahlâk, İstanbul,1316 R.
 Ahmet b. Hanbel, Müsned, Beyrut, tarihsiz.
 Ali İrfan, İlm-i Ahval-i Ruh, İstanbul,1317 R.
 Ahmet Nazif, Ahlâk-ı Diniyye ve Vezaif-i İslâmiyye, İstanbul,1331 R.
 Ali Rıza, Ma'lumât-ı Ahlakiyye ve Medeniyye, İstanbul,1326 R.
 Buharî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, el- Camiu's Sahih, İstanbul,1315 H.
 -----, Edebu'l- Müfred, Kahire,1375 H.
 Ali Seyyidî, Terbiye-i Ahlakiyye ve Medeniyye, İstanbul,1329 R.
 -----, Ma'lumât-ı Ahlâkiyye, İstanbul,1334 R.
 -----, Ahlâk-ı Dinî, İstanbul,1317 R.
 Celaleddin Devvanî, Ahlâk-ı Celalî, Hindistan,1309 H.
 Ebu Davud, Süleyman b. el- Eşab es- Sicistanî, Sünen, İstanbul,1401 H.
 Erdem, Hüsameddin, Sondevir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk, Konya,1996.
 Hüseyin Remzi, Ahlâk-ı Hamidî, İstanbul,1310 R.
 İbrahim Aşıkî, Mektep Terbiyesi, İstanbul,1220 H.
 El- İrakî, Hafız, İhya, ek açıklaması.
 İbni Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el- Kazvinî, Sünen, Mısır,1975.
 Mahmut Esat, Ahlâk Risalesi, İzmir,1312.
 Mehmet Said, Ma'kes-i Fazilet, İstanbul,1319 R.
 Muslihiddin Adil, Ma'lûmât-ı Ahlâkiyye ve Askeriyye, İstanbul,1331 R.
 Müslim, Ebu'l- Hüseyin Müslim el- Haccac, Sahih, Mısır,1954.
 El- Münzirî, et- Terğîb ve't- Terhîp, Mısır,1954.
 Nasreddin Tusî, Ahlâk-ı Nasırî, 1300 H.
 Öymen, M.Münir Reşit, Psikoloji, Sosyoloji ve Pedagoji Açısından Ahlâk Eğitimi, İstanbul,1975.
 Sami, İlm-i Terbiye-i Etfal, İstanbul,1328 R.
 Tirmizî, Muhammed b. İsa, Sünen, Kahire,1382 H.
 Yusuf Ziya, Kınalızâde'nin Terbiye Nazariyesi, Mihrap Mecmuası, İstanbul,1339 R, Sayı 4.
 Ez- Zebidî, Ahmed b. Ahmed b.Abdî'l- Lâtîf, Sahih-i Buharî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi, çv. Kâmil Miras, Ankara,1968.



AĞLAMA VE AĞIT YAKMA ŞAİRİ OLAN HANIM SAHABİ

Taceddin UZUN *

Ağlama ve ağıt yakma şairi olan bu hanım kim acaba?

Bu hanım, Araplar'ın en büyük kadın şairi olarak ün salan el-Hansâ'dır.

Asıl adı Tumâdır idi. El-Hansâ ise, onun lakabıydı. Araplar'da, güzellik için örnek verilen el-Hansâ'nın asıl anlamı "ceylan" veya "ucu kalkık, diğer tarafları basık burunlu"dur. El-Hansa, gerçekten, ceylan gibi güzel, burnu da, adına uygun biçimdeydi.

O, aralarından birçok şair ve meşhur şair Zuheyr b. Ebû Sülmâ (ölümü: 615 m.) nın yetiştiği Süleym kabilesinden¹, Amr b. eş-Şerîd'in kızıydı.²

El-Hansâ, varlıklı ve nüfuzlu bir âilede yetişmişti.³ Babası ve erkek kardeşleri Muâviye'yle Sahr, Süleym kabilesinin ileri gelen şerefli kimselerindendi. Cüşem kabilesinin lideri olan Düreyd b. es-Simme, evlenmek için el-Hansâ'yı babasından istedi. El-Hansâ yaşlı olduğu için, onunla evlenmeyi kabul etmeyip kendi kabilesinden olan Ravâha b. Abdülzaza'yla evlendi.⁴ Ondan Ebu Şecere⁵ denilen Abdullah adlı oğlu oldu.⁶ Ravâha'nın vefatı üzerine, yine kendi kabilesinden Mirdâs b. Ebû Âmir'le evlendi. Ondan da Zeyd, Muâviye ve Amr adlı oğullarıyla, Amra adlı kızı oldu.⁷

El-Hansâ'nın ağlamasının ve ağıt yakmasının sebebi ise, iki kardeşini yani Muâviye'yle Sahr'ı kaybetmesiydi.

Sahr'la baba bir, Muâviye'yle de hem ana, hem de baba bir kardeşti. Son derece yakışıklı bir yiğit olan Muâviye, Araplar'da âdet olduğu üzere on sekiz arkadaşıyla birlikte Mürre kabilesine baskın yapmaya gitmiş ve orada öldürülmüştü. Sahr da yapılan bu kav-

galarda yaralanmış, bir seneye yakın süren rahatsızlığından sonra vefat etmişti. Tabii bunlar cahiliye döneminde olmuştu.

El-Hansâ, kardeşlerine, özellikle, çok iyiliğini gördüğü Sahr'a çok üzüldü. Onların ölümü, hassas kadının ruhunda derin izler bıraktı. Bu yüzden, hayatını onlara ağlayarak ve o güne kadar sadece iki üç beyit söylediği halde⁸ ağıt yakarak (mersiye söyleyerek) geçirdi.⁹

Aslında, Araplar'da ölümlerin arkasından ağlamak bir gelenek ve bu gelenek de kadınlara özgü bir işti. Kadın, göz yaşlarının akışına engel olamadığını söyler, sonra ölenin erdemlerini sayar, artık böyle bir insanın bu-

* Doç. Dr., S.Ü. İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâğatı Öğretim Üyesi.

1. Süleym kabilesi, Medîne'nin güneydoğusuna düşen bölgelerde otururdu. Süvarileriyle korku salan savaşçı insanlardı. Hz. Peygamber'in dedelerinden Hâşim'le onun babası olan Abdümenâf da Süleym'dendi. (Ahmet Subhi Furat, Arap Edebiyat Târîhi, İstanbul, 1996, s. 32)
2. Ömer Rıza Kehhâle, A'lâmu'n-nisâ fi âlemeyi'l-Arab ve'l-İslâm, Dimaşk, 1379/1959, I/360; Hannâ el-Fâhûrî, el-Câmi' fi târîhi'l-edebi'l-arabî, Beyrut, 1986; I/289.
3. T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1997, XVI/46.
4. A'lâmu'n-nisâ, I/363; Ahmed Hasen ez-Zeyyât, Târîhu'l-edebi'l-arabî, Beyrut, Dâru's-sekâfe, s. 149;; el-Câmi' fi târîhi'l-edebi'l-arabî, I/289.
5. İbn Kuteybe, eş-Şi'r ve's-suarâ, tahkik: Naîm Zerkûr, Beyrut, 1405/1985, s. 213.
6. Bu Abdullah, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatından sonra ortaya çıkan irtidat (dinden dönme) olaylarında, önemli bir rol oynamış ve Hz. Ömer halife oluncaya kadar Medîne'ye gelememiştir. (İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1964, V/I, 219.)
7. El-Câmi' fi târîhi'l-edebi'l-arabî, I/1289.
8. H. Mehmed Zihni, Meşâhîru'n-nisâ, sadeleştiren: Bedreddin Çetiner, İstanbul, 1982, I/241.
9. Şemseddin Sami, Kâmûsu'l-a'lâm, İstanbul, 1981, III/2062; Ignace Goldziher, Klâsik Arap Literatürü, çeviren: Azmi Yüksel-Rahmi Er, Ankara, 1993, s. 25.

lunamayacağını ileri sürer, bedevî Araplar'ın temel geleneklerinden olan cömertlik ve iyilikten söz eder, sonra da onun öcünün alınacağını söylerdi.¹⁰

El-Hansâ, gerçekten, kardeşlerine ağlamıştır. Ama onun ağlaması, samimî ve içten gelen bir ağlamaydı. Belirttiğimiz gibi, o, kardeşlerini çok seviyordu. Özellikle cömertliğiyle meşhur olan Sahr, sağlığında ona çok yardım etmişti. Bunu şiirlerinde de dile getiriyordu:

"Sahr! Sen benim gözümün yaş dökmesine sebep oldun, çünkü uzun zaman, beni güldürüp sevindirmiştin. Ben sana ağladım. Buna hakkım var. Sağken sayende, sıkıntılarımı gidermiştim. Şimdi büyük sıkıntıyı kim giderecek? Öldürülenin arkasından ağlama, hoş olmasa da, benim, senin için ağlamamın iyi olduğu görüşündeyim."¹¹

Başka bir şiirinde de şunları söyler:

"Gözlerim! Cömert olun. Cimriliği bırakın. Siz cömert Sahr'a ağlamayacak mısınız?

Cesur ve yakışıklı birine ağlamayacak mısınız?

Efendi, mevkisi yüksek, cömert ve daha bıyıkları terlemeden, kabilesinin lideri olan bir gence, ağlamayacak mısınız?"¹²

El-Hansâ'nın sahabî olduğunu söylemiştik. Çünkü o, İslâm dini ortaya çıktığında, kabilesiyle birlikte Hz. Peygamber'e (s.a.s.) gelip görüştü ve müslüman oldu. Hz. Peygamber onun şiirlerini beğenir: "Haydi, Hünâs!"¹³ diyerek şiir okumasını isterdi.¹⁴ Hz. Ömer de onun şiirlerini ve belâğatını beğendiğini ifade etmiştir.¹⁵ Şiirlerinde, İslâm'ın etkisi pek görülmemektedir.

O, muhadram şairler tabakasında yer almaktadır.¹⁶

Cerîr'e (ö:110/730):

"-En iyi şair kimdir?" diye sorulduğunda:

"-El-Hansâ olmasa, benim" diye cevap vermiştir.

Beşşâr b. Bürd (ö:167/784):

"-Hangi kadın şiir söylemişse, şiirinde mutlaka zayıflık vardır" demiş:

"-El-Hansâ da mı öyledir?" diye sorulunca:

"-O, erkeklerden üstündür" cevabını vermiştir.

Muâviye, el-Ahtal (ö:95/710) le birlikte otururken, el-Hansâ'nın ondan üstün olduğunu söylemiş, o da bunu kabul etmiştir.

Adiy b. Hâtim (ö:68/687), Hz. Peygamber'in yanına geldiğinde:

"-Allah'ın Rasulü! En iyi şair, en cömert kimse ve en iyi binici bizim aramızdadır" dediğinde, Hz. Peygamber:

"-Kim onlar?" diye sormuş, o da:

"-En iyi şair, İmru'u'l-Kays b. Hucr, en cömert kimse, Hâtim b. Sa'd (babasını kastediyordu), en iyi binici de: Amr b. Ma'dikerib'tir" diye cevap verince, Hz. Peygamber:

"-Adiy! Senin dediğin gibi değil. En iyi şair, el-Hansâ Bint Amr, en cömert kimse, (kendisini kastederek) Muhammed, en iyi binici de, Ali b. Ebû Talib'tir" demiştir.¹⁷

El-Hansâ'nın şiirlerinde, erkekleğin gücü,

10. Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul, 1973, s. 14; Clément Huart, Arap ve İslâm Edebiyatı, çeviren: Cenal Sezgin, Ankara, Tisa Matbaacılık, s. 36.
11. Mevlâna Niyaz, Kadın Sahabîler, çeviren: Ali Genceli, İstanbul, 1971, s. 277.
12. İbn Hacer el-Askalânî, el-İsâbe fi temyîz's-sahâbe, Kahire, 1328, IV/287; İzzuddîn b. el-Esîr, Usdu'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe, tahkik ve ta'lîk: Muhammed İbrâhîm-Muhammed Ahmed Âşûr, eş-Şa'b, VII/89.
13. El-Hansâ'ya, "Hünâs" da denildiği belirtilmiştir. (Tâhir Ahmed ez-Zâvi, Terîbu'l-Kâmusi'l-muhît alâ tarîkatil-Misbâhi'l-munîr ve Esâsu'l-belâğa, İsa'l-bâbi'l-halebi ve şurekâhu, üçüncü baskı)
14. El-İsâbe, IV/287; A'lâmu'n-nisâ, I/360; Abdusselâm Serhân, Muhtârât min ravâi'l-edebe fil-câhiliyyeti ve sadri'l-İslâm, Kahire, 1389/1969, s. 459.
15. T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, XVI/46.
16. Arap şairleri dört tabakaya ayrılmaktadır: Câhiliyyûn, Muhadramûn İslâmiyyûn ve Muvelledûn. Muhadramûn: Hem Cahiliye döneminde, hem de islâmî dönemde yaşayan şairlerdir. (Taceddîn Uzun, Arapça'dan Türkçe'ye Tercüme Çalışmaları 2, Seçme Şiirler ve Açıklamaları, Konya, 1999, s. 17.)
17. A'lâmu'n-nisâ, I/360; Muhtârât min ravâi'l-edebe, s. 459.

kadınlığın yumuşaklığı, inceliği ve tatlılığı vardı. Onun şiirine fahr (öğünme) ve risâ (ağıt ve ağlama) hâkimdi. O, babası, kabilesinin en önde gelen kişisi, iki kardeşi de Muzar'ın en iyi kimseleri olduğu için övünüyordu. Felâkete uğradığı ve onlara duyduğu üzüntü uzun sürdüğü için, şiirinde risâ (ağıt ve ağlama) vardı. Üzüntü insanı, daha duygusal hale getirir. Bu duygusallık, yapısı itibarıyla, kadında, erkektekinden daha fazladır. Tabii, kardeşleri öldürülünce, onun gözünden yaş, kalbinden şiir aktı.¹⁸

O, cahiliye dönemindeki ağıtçı kadınlar gibi, ses ve hareketleriyle çevredekileri elem ve ıztıraba boğan hazin bir matem havası meydana getirmiyordu. Kabile ihtilaflarını ve kan davalarını körüklemiyordu. Ağlarken taşkınlıklar yapmıyordu. Taşkınlık yapmadan ağlamak, İslâm'a göre mübahtır. Hz. Peygamber kendisi, oğlu İbrahim ölmek üzereyken ağlamış ve bunu garip karşılayan bir sahabîye: "Gözümüzden yaş akar, kalbimize hüzün çöker; ama dilimiz Allah'ın rızasına aykırı bir söz söylemez"¹⁹demişti. Hem el-Hansâ'nın şiirlerinde İslâm'a aykırı bir şey olsaydı, Hz. Peygamber onları beğenir, okumaya devam etmesi için: "Devam et, Hünâs!" der miydi?

El-Hansâ, müslüman olduktan sonra, İslâm'ı güzel bir şekilde yaşadı. Dört oğluyla birlikte Kâdisiyye²⁰ savaşına katıldı. O, savaştan önceki gece, oğullarına şu tavsiyeleri yaptı:

"Yavrularım! Siz kendi isteğinizle müslüman oldunuz. Yine kendi isteğinizle yurdunuzu bırakıp buraya savaşmaya geldiniz. Kendisinden başka ilâh olmayan Allah'a yemin ederim ki, siz, aynı ananın oğulları olduğunuz gibi, aynı babanın çocuklarısunuz. Ben, babanıza ihanet etmedim. Dayınızı rezil etmedim. Şerefimize leke sürmedim. Soyunuzu değiştirmedim. Siz, Allah'ın, kâfirlerle savaşan müslümanlara bol sevap hazırladığını biliyorsunuz. Şunu da bilin ki, ebedî olan âhîret

yurdu, fânî olan dünyadan daha hayırlıdır. Yüce Allah şöyle buyuruyor: "İnananlar! Zorluklara sabırla katlanın ve birbirinizle sabırda yarışın. (Yapılması gerekeni yapmaya) her zaman hazır olun ve Allah'a karşı sorumluluk bilinci duyun ki mutluluğa erebilesiniz."²¹

İnşaallah, yarın sabaha sağ salim çıkarsanız, gözünüzü açarak, Allah'tan, kendinize, düşmana karşı yardım dileyerek, savaşa girin. Eğer savaşın kızıymış ve şiddetlenmiş olduğunu görürseniz, kendinizi savaşın ortasına atıp askerlerin hiddetli ve şiddetli olduğu sırada, reisleriyle çarpışın, böyle yaparsınız, hem ganimet elde eder, hem de en yüksek cennete kavuşursunuz.²²

Ertesi gün, oğulları, annelerinin bu tavsiyelerini kabul ederek, savaş alanına atıldılar. Şiirler söyleyerek savaştilar. Büyük yararlık gösterdiler. Ancak dördü de şehit oldular.

El-Hansâ, oğullarının şehit düştüğünü öğrendiğinde, bu defa kendisi ağlamadı, ama gözleri yaşartan şu sözü söyledi: "Şehit olmaları sebebiyle beni şerefliendiren Allah'a hamdolsun! Rabbinden, beni, rahmetinin gölgesinde, onlarla bir araya getirmesini diliyorum."²³

El-Hansâ'nın şiirlerini toplayan divanı günümüze kadar gelmiştir. Fransızca ve İtalyanca'ya da çevrilmiştir.²⁴

Hz. Ömer, ona, her oğlu için, iki yüz dirhem maaş bağlamıştı.

El-Hansâ, 24/645 yılında, Hz. Osman'ın halifelığının ilk yılında, çölde giderken vefat etmiştir.

18. Ez-Zeyyât, Târîhu'l-eđebi'l-arabî, s. 150.

19. İbn Mâce, es-Sunen, İstanbul, 1981, Cenâiz, 60.

20. Kâdisiyye: Irak'ta, Necef'in batısına düşen bir yer. 14/635 yılında, orada, Sa'd b. Ebu Vakkâs komutasındaki müslüman ordusuyla, Rüstem komutasındaki İran ordusu arasında büyük bir savaş oldu. Müslümanlar galip geldi ve onlara Fars imparatorluğunun kapıları açıldı. (Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul, 1992, II/70).

21. Âl-i İmran, 200.

22. Usdu'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe, VII/90; İbn Abdilber, el-İstiâb fî ma'rifeti'l-ashâb, tahkîk: Ali Muhammed el-Becâvî, Kahire, Nehzatu Mısır, IV/1828.

23. Usdu'l-gâbe, VII/90; el-İstiâb fî ma'rifeti'l-ashâb, IV/1829.

24. T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, XVI/47.

BİBLİYOGRAFYA

Kur'an-ı Kerîm

Abdusselâm Serhân, Muhtârât min ravai'l-İ-édeb fi'l-câhiliyyeti ve sadri'l-İslâm, Kahire, 1389/1969.

Ahmed Hasen ez-Zeyyât, Târîhu'l-edebi'l-arabî, Beyrut, Dâru's-sekâfe, tsz.

Çetin Nihad M., Eski Arap Şiiri, İstanbul, 1973.

Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul, 1992.

Furat Ahmet Subhi, Arap Edebiyat Târîhi, İstanbul, 1996.

Goldziher İgnace, Klâsik Arap Literatürü, çeviren: Azmi Yüksel - Rahmi Er, Ankara, 1993.

Hannâ el-Fâhûrî, el-Câmi' fi târîhi'l-edebi'l-arabî, Beyrut, 1986.

H. Mehmed Zihni, Meşâhîru'n-nisâ, sadeleştiren: Bedreddin Çetiner, İstanbul, 1982.

Huart Clément, Arap ve İslâm Edebiyatı, çeviren: Cemal Sezgin, Ankara, Tisa Matbaacılık, tsz.

Izzuddîn b. el-Esîr, Usdu'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe, tahkîk ve ta'lik: Muhammed İbrâhîm - Muhammed Ahmed Âşûr, eş-Şa'b, tsz.

İbn Abdilber, el-İstîfâb fi ma'rifeti'l-ashâb, tahkîk: Ali Muhammed el-Becâvî, Kahire, Nehzatu Mısır, tsz.

İbn Hacer el-Askalânî, el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe, Kahire, 1328.

İbn Kuteybe, eş-Şi'r ve'ş-şuarâ, tahkîk: Naîm Zerzûr, Beyrut, 1405/1985.

İbn Mâce, es-Sunen, İstanbul, 1981.

Mevlâna Niyaz, Kadın Sahabîler, çeviren: Ali Genceli, İstanbul, 1971.

Ömer Rıza Kehhâle, A'lâmu'n-nisâ fi âlemeyi'l-Arab ve'l-İslâm, Dimeşk, 1379/1959.

Şemseddin Sami, Kâmûsu'l-a'lâm, İstanbul, 1891.

Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Tertîbu'l-Kâmûsi'l-muhît alâ tarîkati'l-Misbâhi'l-munîr ve Esâsu'l-belâğa, İsa'l-bâbi'l-halebî ve şurekâhu, üçüncü baskı, tsz.

T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1997.

Uzun Taceddin, Arapça'dan Türkçe'ye Tercüme Çalışmaları 2, Seçme Şiirler ve Açıklamaları, Konya, 1999.

HZ. PEYGAMBER VE ÇOCUKLARLA İLİŞKİSİNE KISA BİR BAKIŞ

Ahmet Turan YÜKSEL *

HZ. Peygamber'in, dünya hayatında bir imtihan vesilesi ve aynı zamanda hayatın süsü olan çocuklarla ilişkisi ve onlara karşı tavrı, üzerinde düşünülmesi gereken önemli konulardan birisidir. Çocukların gelecek nesilleri oluşturacağı ve toplumların da sağlıklı bir geleceğe sahip olmalarının sağlıklı nesillerle mümkün olabileceği göz önüne alındığında, bu konu daha da çok önem kazanmaktadır.

HZ. Peygamber ve çocuklar konusu, değişik başlıklar altında müstakil makale ve eserlerde ele alınmıştır. Bu konudaki eser ve makalelerde HZ. Peygamber'in aile hayatı¹ ve çocuk eğitimi² geniş olarak ele alınmıştır. Bu sebeple bu çalışmada, HZ. Peygamber'in çocukların yetiştirilmesiyle ilgili bazı emir ve tavsiyeleri ile bu konularda bizzat gerçekleştirdiği uygulamaları, iki başlık altında bazı örneklerle genel bir çerçeve içerisinde ele alınacaktır.

1. HZ. Peygamber ve Çocukların Yetiştirilmesi

Öncelikle bir noktaya işaret etmek yerinde olacaktır. İslâm dininin gelişinden önceki Cahiliye dönemi Mekke toplumunda, bazı kabilelerde kız-erkek çocukları arasında ayırım yapıldığı bilinmektedir. Hatta bu kabilelerde daha da ileri gidilerek bir utanç vesilesi sayılan kız çocuklarına hayat hakkı tanınmıyor ve diri olarak toprağa gömülüyordu. Bu şekilde son derece önemli saydıkları şeref ve hayasetlerine, kız çocukları tarafından sürülebilecek lekelerle engel olacaklarını düşünüyorlardı.³ İşte böyle bir toplumda

HZ. Peygamber, çocukların hayat hakkına⁴ ve farklı yaş dönemlerindeki hak ve hukukuna işaret ederek, topluma yeni bir anlayış ve vizyon getirmiştir. Zira, her hangi bir hususun hayata geçirilmesi, öncelikle düşünce olarak benimsenip kabul edilmesiyle doğru orantılıdır. Yine tarihî kayıtların açık bir biçimde ortaya koyduğu gibi HZ. Peygamber, bu konularda da kendisi bizzat örnek olmuştur.

HZ. Peygamber'in çocuklar konusunda üzerinde durduğu hususlardan birisi, çocukların

* Doç. Dr. S.Ü. İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

1. Bu konuda şu çalışmalara bakılabilir: HZ. Peygamber ve Aile Hayatı, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 9, Yay. İ. Lütfi Çakan-İsmail Kurt, İstanbul, 1989; Rıza Savaş, "Asr-ı Saadette Kadın ve Aile Hayatı", Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm, Editör Vecdi Akyüz, İstanbul, 1994, c. IV, s. 229-378.
2. Bu konuda şu eserlere başvurulabilir: İbrahim Canan, HZ. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye, Ankara, 1981; İslâm'da Aile ve Çocuk Terbiyesi-2, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 22, Yay. İsmail Kurt-Seyid Ali Tüz, İstanbul, 1996; Muhammed Nur Süveyd, Peygamberimizin Sünnetinde Çocuk Eğitimi, Terc., Zekeriyâ Güler, Konya, 1994. Ayrıca çocuklar da dahil olmak üzere HZ. Peygamber'in eğitiminin genel özellikleri ve öğretim metotları konusunda bkz. Abdullah Özbek, Bir Eğitimci Olarak HZ. Muhammed, Konya, 1988.
3. Bkz. Kur'an, 16: 58-59; 81: 6-9. Bunun dışında Cahiliye döneminde putları hoşnut etmek için (bkz. Kur'an, 6: 137), fakirlik ve açlık korkusuyla (bkz. Kur'an, 6: 137; 17: 31) çocuklar öldürülmekteydi. Bu ayetlerde aynı zamanda şiddetle kınanan bu âdetin, özellikle Benû Temîm, Kureyş ve Kinde kabileleri arasında yaygın olduğu ve bunun övünülecek bir haslet olduğu görülmektedir. (Bkz. M. Ali Kapar, HZ. Muhammed'in Müşriklerle Münasebeti, İstanbul, 1987, s. 72.)
4. Hatta HZ. Peygamber, savaşlarda müslüman olmayan çocukların öldürülmesini de yasaklamıştır. (Bkz. Müslim, Cihad, 24-25; Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 300)

yetiştirilmesidir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'in yanısıra⁵ Hz.Peygamber'in hadisleri ve uygulaması, bu hususun önemini ortaya koymaktadır.

Hz.Peygamber, çocukların her açıdan sağlıklı bir şekilde yetiştirilmesinin ancak sağlıklı bir aile hayatı ile mümkün olabileceğini ve evliliğin kendisinin sünneti olduğunu⁶ beyan ettikten sonra, evlilikte özellikle kadında aranacak şartlar arasında, din ve ahlak güzelliğini ön plana çıkartarak bu konuya dikkat çekmiştir. Zira çocuğun eğitiminde ailenin ve özellikle annenin rolü oldukça büyüktür. Bu arada din ve ahlak güzelliğinin aileyi meydana getiren erekte de bulunması gerektiği unutulmamalıdır.

Hz.Peygamber, çocukların yetiştirilmesi hususuna, aileyi meydana getiren bireylerin bir diğerine karşı hak ve sorumlulukları ile karşılıklı ilişkilerde uyulması gereken kuralları beyan ederek de dikkat çekmiştir. Buna göre, çocukların maddî ve manevî ihtiyaçlarının karşılanması gerekir. Zira, "İnsanın, bakmakla yükümlü olduğu aile fertlerini sefil bırakması, kendisine günah olarak yeter."⁷ Bu noktada ebeveynin, çocukların, özellikle kendi hayatlarını tek başlarına sürdürebilecek bir çağa ulaşmalarına kadar, bir başkasına muhtaç olarak minnet altında kalmalarına fırsat bırakmadan, imkanları ölçüsünde her türlü ihtiyacını karşılamaları gerekmektedir. Zira bu durum, çocuğun yetiştirilmesi ve şahsiyet gelişiminde büyük bir önem taşımaktadır.

Bunun yanısıra çocukların yetiştirilmesi, terbiye edilip eğitilmeleri de toplumun en küçük ve temel birimi olan ailede ebeveynin sorumlulukları arasındadır. Nitekim, "Çocuklarınıza ikram ediniz ve onları güzel terbiye ediniz"⁸ ve "Hiçbir baba, çocuğuna güzel terbiyeden daha değerli bir bağışta bulunmamıştır"⁹ hadisleri, bu hususu açık ve net olarak ortaya koymaktadır.

Bu genel beyanlar yanında Hz.Peygamber'in, çocukların dünyaya gelmelerinden önce ve doğduklarında ilk defa yapılacaklardan başlayarak, çocukların yetiştirilmesi sürecinde nelerin öğretilmesi konusuna ışık tuttuğu görülmektedir. Nitekim Hz.Peygamber, her doğanın "İslâm Fitratı" üzere doğduğunu ve anne-babanın inancına göre çocuğun inanç sahibi olacağını beyan etmiştir.¹⁰ Bu anlamda küçük yaşlardan başlayarak yaşına uygun olarak her dönemde çocuğun inanç, ibadet eğitimine; ayrıca beden, ahlak, duygu, fikir ve hatta cinsi eğitime gereken önem verilmelidir. Zira çok yönlü bir varlık olan insanın, yaratılmışların en şerefli olma özelliği, ancak gelişen teknoloji ve imkanlar değerlendirilerek, her alanda gerektiği gibi yetiştirilmesiyle mümkün olabilecektir.

2. Hz.Peygamber'in Çocuklarla İlişkilerine Örnekler

Hz.Peygamber'in gerek kendi çocuk ve torunları ve gerekse de ashâb-ı kirâmın çocuklarıyla ilişkileri konusunda kaynaklar oldukça zengin örnekler sunmaktadır. Bu örnekler, Hz.Peygamber'in çocukların yetiştirilmesine dair ipuçlarını da ihtiva etmektedir.

Hz.Peygamber'in çocuklarla ilişkisinde dikkat çeken hususlar, çocuk sevgisi ve hoşgörüsü, kız-erkek ayırımı yapmaması ve onlarla oynayıp şakalaşmasıdır. Yoğun bir telaş içinde geçen günümüz hayat şartları açısından ailelerde, çocuklarla ilişkilerde bu konular daha da bir önem taşımaktadır.

5. Çocuk ve çocuk eğitimi konusundaki ayetlere örnek olarak bkz. Kur'an, 66: 6; 31: 13, 17; 20: 132; 24: 58-59;

6. Bu konuda bkz. Buhari, Nikâh, 1; İbn Mâce, Nikâh, 1.

7. Ebû Davud, Zekat, 45.

8. İbn Mâce, Edeb, 3.

9. Tirmizi, Birr, 33.

10. Bkz. Buhari, Cenâiz, 80.

Sevgi ve rahmet peygamberi olan Hz.Peygamber'in, hem kendi çocuk ve to-runlarına ve hem de diğer çocuklara karşı olan sevgi ve hoşgörüsü bilinmektedir. Bu konudaki bir örneğe göre, oğlu İbrahim'in Medine'nin kenar mahallelerinin birisinde oturan bir süt annesi vardı. Süt annenin kocası demirci idi. Hz.Peygamber oğlu İbrahim'i ziyaret için gittiği zaman, demircinin dumanla dolu evine girer ve o ortamda onu kucağına alır, öper ve koklardı.¹¹

Bu arada oğlu İbrahim'in vefatı üzerine Hz.Peygamber'in hüzünlenip ağladığı da bilinmektedir. Hatta bu durum karşısında şaşkınlıklarını gizleyemeyen ashâbına hitaben Hz.Peygamber'in, "gözün yaşarıp, kalbin de hüzünlendiğini" ifade etmesi oldukça manidardır.¹² Aynı şekilde Hz.Peygamber'in, kızlarından Ümmü Gülsüm'ün ölümü ve toprağa verilmesinden sonra mezarının yanında ağladığı Hz.Enes tarafından rivayet olunmaktadır.¹³ Bu ve bundan sonraki örneklerden anlaşılacağı üzere Hz.Peygamber, çocukları arasında bir ayırım yapmamıştır. Hatta bu hususta ayırım yapanları ikaz etmiştir.¹⁴

Çocukları arasında kızı Hz.Fatıma'yı da çok seven Hz.Peygamber, bir defasında, Fatıma'nın kendisinin bir parçası olduğunu ve onu kızdıranın, kendisini kızdırmış gibi olacağını beyan etmiştir.¹⁵

Hz.Peygamber'in kendi çocukları yanında diğer çocuklara da aynı şekilde sevgi ve rahmetle davrandığı, tartışma götürmeyen bir gerçektir. Nitekim çocukların ağlamasına hiç gönlü razı olmayan Hz.Peygamber, namaz esnasında bir çocuk ağlaması duyduğu durumlarda, çocuğun annesinin telaş ve heyecanını bildiği için, namazı hızlı bir şekilde kıldırıp bitirmiştir.¹⁶ Bu konudaki bir diğer örneğe göre Hz.Peygamber, bir sabah namazında birinci rekatta altmış kadar ayet

okumuştur. Ancak kulağına çocuk ağlaması gelince ikinci rekati en kısa süre ile tamamlamıştır.¹⁷ Buradan anlaşıldığı kadarıyla Hz.Peygamber, cemaate iştirak eden kadınlar arasında, ağlayan çocuğun annesinin bulabileceğini düşünerek namazdaki kıraati kısa tutmaktadır. Bunu da bir an önce annesinin çocuğunu susturmasına fırsat ve imkan verebilmek için yapmış olmalıdır.

Hz.Peygamber'in diğer çocuklara karşı olan sevgisi konusunda, Medine'deki kız çocuklarından her hangi birisinin, Hz.Peygamber'in elinden tutup istediği tarafa götürdüğüne dair haber¹⁸ güzel bir örnek oluşturmaktadır. Bu durum aynı zamanda, Hz.Peygamber ve çocuklar arasındaki karşılıklı diyalog açısından da önem taşımaktadır. Zira olumlu ilişkilerin gelişebilmesi için, ilk etapta iki tarafın birbirini yakın hissetmesi gerekmektedir. Nitekim, kapının eşğine düşüp yüzünü yaralayan Üsâme'nin yüzündeki kanı bizzat kendisi temizlemiş ve şayet kız olsaydı takılarla süsleyip, güzel elbiseler giydirerek onu güzel ve cazibeli bir hale getireceğini beyan etmiştir.¹⁹

Bu örneklerde, Hz.Peygamber'in hiçbir ayırım yapmadan çocuklara sevgi ve merhametle yaklaştığı görülmektedir. Zira çocuk,

11. Müslim, Fedâil, 63.

12. Rivayetin tam metni için bkz. Müslim, Fedâil, 62.

13. Muhammed b. Sa'd, et-Tabakâtu'l-Kübrâ, Beyrut, trs., c. VIII, s. 38.

14. Bu konuda bkz. Mustafa Öcal, "Hz.Peygamber (S.A.V.)'in Çocuk Eğitimindeki Metodu", Hz.Muhammed ve Gençlik, Ankara, 1995, s. 78; Hayati Hökelekli, "Hz.Peygamber'in Çocuk ve Gençlere Yaklaşımı", Hz.Muhammed ve Gençlik, Ankara, 1995, s. 51.

15. Müslim, Fedâilu's-Sahâbe, 93, 94.

16. Bkz. Buhari, Ezan, 65.

17. Bu rivayet için bkz. İbrahim Canan, "Aile Reisi ve Baba Olarak Hz.Peygamber", Hz.Peygamber ve Aile Hayatı, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 9, Yay. İ.Lütfi Çakan-İsmail Kurt, İstanbul, 1989, s. 331.

18. Buhari, Edeb, 61.

19. Bkz. İbn Mâce, Nikâh, 49.

ancak sevgi ve merhametle yaklaşıldığı zaman kendisiyle sağlıklı ilişkiler kurulabilecek bir varlıktır.

Hz.Peygamber'in çocuklarla ilişkileri konusunda özellikle torunları Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin ile olan örnekler daha çok göze çarpmaktadır. Bu örneklerde, Hz.Peygamber'in çocuk sevgisi, onlara nasıl hoşgörü ile yaklaştığı ve şakalaşıp oynadığı görülmektedir.

Bu örneklerden bir tanesine göre, Hz.Peygamber'i, torunu Hz.Hasan'ı sevgi ve şefkatle sevip öperken gören Akra' b. Hâbis'in, "Benim on çocuğum vardır, onların hiçbirisini öpmedim" sözlerine karşılık Hz.Peygamber, bunu bir merhametsizlik olarak değerlendirip "Şayet senin kalbinden Allah merhameti söküp atmışsa ben ne yapayım?" buyurduktan sonra "Merhamet etmeyene merhamet edilmez" diyerek mukabelede bulunmuştur.²⁰ Bir başka seferde ise, "Küçüklerimize sevgi, şefkat ve merhamet, büyüklerimize de saygı göstermeyen bizden değildir"²¹ buyurarak, İslâm toplumunda bu konunun ne kadar önemli olduğunu ifade etmiştir. Zira büyüklerle küçükler arasında saygı ve sevgi çerçevesinde bir ilişkinin kurulması, toplumun sağlıklı olması açısından büyük önem taşımaktadır.

Hz.Peygamber'in torunlarına karşı sevgisi, ibadet mahalli olan mescitte ve namaz esnasında dahi görülmektedir. Bugün toplumumuzda camilerde çocuklara karşı sergilenen tavır düşünüldüğünde, aşağıdaki örnek hayli anlamlıdır.

Hz.Peygamber bir gün torunlarından Hz.Hasan veya Hz.Hüseyin'i sırtına almış olarak mescide girer. Torununu sağ tarafına bırakır ve namaza başlar. Secdede oldukça uzun bir süre kalır. Hadisin ravisi olan sahâbi dayanamayıp başını kaldırdığında, torununun Hz.Peygamber'in sırtında oturduğunu görür. Namaz bitiminde secdeyi uzatmasının sebebi

sorulduğunda Hz.Peygamber, böyle yapmasına dair bir emrin söz konusu olmadığını ve o esnada vahiy de gelmediğini belirterek, sadece torunu sırtında olduğu için böyle davrandığını açıklamıştır.²² Bazı rivayetlerde ise, Hz.Peygamber namaz kılarken Hz.Hasan'ın gelip secdede iken sırtına çıktığı, düşmemesi için Hz.Peygamber'in onu tutup hafifçe yere bıraktığı, tekrar secdeye gittiğinde ise yine sırtına oturduğu; namazdan sonra Hz.Peygamber'in onu sevgiyle kucaklayıp öptüğü görülmektedir.²³

Hz.Peygamber'in bir diğer torunu Hz.Hüseyin ile ilişkisine dair bir olayı Ümmü'l-Fadl haber vermektedir. Buna göre, Ümmü'l-Fadl'in Hz.Hüseyin'i emzirdiği bir sırada Hz.Peygamber içeri girdi. Ondan torununu istedi ve kucağına aldı. Bu esnada Hz.Hüseyin, Hz.Peygamber'in üzerine küçük abdestini yapmaya başladı. Ümmü'l-Fadl bu duruma müdahale etmek isteyince Hz.Peygamber izin vermedi ve bekledi. Sonra torununun kirlettiği yerin üzerine su serpti.²⁴

Hz.Peygamber'in, torunları Hz.Hasan ile Hz.Hüseyin'den başka, kızı Hz.Zeynep'ten olan kız torunu Ümâme ve üvey kızı Zeyneb bint Ebî Seleme'ye karşı sevgisini şu örnek ortaya koymaktadır:

Ümâme'yi çok seven Hz.Peygamber, namaz kılarken secdede gelip omuzuna çıkmasına rağmen ona dokunmaz ve kızmazdı.²⁵ Bir başka seferde, Hz.Peygamber'e birkaç parça hediye getirildi. Hediyeler arasında

20. Bkz. Buhari, Edeb, 18; Müslim, Fedâil, 65.

21. Tirmizi, Birr, 15; Ebû Davud, Edeb, 66.

22. Hadisin tam metni için bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim, el-Müstedrek, Beyrut, trs., c. III, s. 165-166.

23. Mesela bkz. Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 51.

24. el-Hâkim, a.g.e., c. III, s. 180. Ayrıca bkz. İbn Mâce, Ta'bîru'r-Ruyâ, 10.

25. İbn Sa'd, a.g.e., c. VIII, s. 232. Ayrıca bkz. Buhari, Salât, 106.

altın bir kolye de bulunmaktaydı. Hz.Peygamber bu kolyeyi ailesinin en sevgilisine vereceğini söyledi. O sırada orada bulunan Hz.Peygamber'in hanımları, bu kimsenin Hz.Aişe olacağını düşündüler. Ancak Hz.Peygamber, bu sırada bir köşede oynayan Ümâme'yi çağırdı ve kolyeyi onun boynuna taktı. Bir başka seferde de Ümâme'nin yüzünü bizzat kendisi temizlemiştir.²⁶ Diğer taraftan aynı şekilde üvey kızı Zeyneb bint Ebî Seleme'yi de seven Hz.Peygamber, yıkanırken yanına giren Zeyneb'in yüzüne su serperek onunla şakalaşır ve onu bu şekilde ikaz ederdi.²⁷

Çocuklarla ilişkilerinde Hz.Peygamber, işledikleri hatalar karşısında onları tatlı bir dille ve anlayacakları bir şekilde ikaz etmiştir. Bu konudaki örneklerden bir tanesine göre küçük bir çocuk olan Râfi b. Amr el-Gıfârî, Ensar'dan birisinin hurma ağaçlarını taşlarken bahçe sahibi tarafından yakalandı ve Hz.Peygamber'e getirildi. Olaydan haberdar edilen Hz.Peygamber, Râfi'ye, hurma ağaçlarına taş atmasının sebebini sordu. Aç olduğunu ve karnını doyurmak için böyle bir yola başvurduğunu söylemesi üzerine Hz.Peygamber, tebessüm etti ve şefkatle başını okşadıktan sonra ona şu tavsiyede bulunmuştu: "Yavrum, bir daha ağaçlara taş atma. Altına düşenleri al ve ye."²⁸ Hz.Peygamber bu tavriyle hem onu ikaz etmiş ve hem de bu durumda yapması gereken en güzel yolu göstermiştir.²⁹ Bu olayda, Hz.Peygamber'in yapıcı ve iyiye yönlendirici bir metot takip etmesi, dikkat edilmesi ve örnek alınması gereken önemli bir husustur.

Hz.Peygamber'in çocuklarla ilişkileri konusunda, onlarla oynayıp şakalaşmasına³⁰ dair de örnekler bulunmaktadır. Burada bu örneklerden birkaç tanesi üzerinde duracağız.

Hz.Peygamber'in, daha çok birlikte olduğu torunları Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin ile oyunlar

oynadığı ve onlarla şakalaştığı görülmektedir. Zira çocukların eğitiminde onlarla birlikte oynanan oyunların önemi büyüktür. Yukarıdaki örneklerde geçtiği gibi namaz esnasında sırtına çıkan torunlarını, Hz.Peygamber diğer zamanlarda da omuzlarına bindirirdi.³¹ Bir defasında Hz.Hasan ve Hüseyin'i Hz.Peygamber'in birer omuzuna oturmuş halde gören Hz.Ömer, onlara "Altınızdaki at ne kadar değerlidir!" diye şaka yaptı. Bunun üzerine Hz.Peygamber, Hz.Ömer'e, "Onlar da ne iyi binicidirler!" diyerek karşılık vermiştir.³² Aynı şekilde sadece Hz.Hüseyin'i Hz.Peygamber'in omuzunda gören bir başkası da ona, oldukça iyi bir bineğe bindiğini söylemiştir. Bu şahsa da Hz.Peygamber, torunu Hz.Hüseyin'in oldukça iyi bir binici olduğunu söyleyerek karşılık vermiştir.³³ Bu örneklerde görüldüğü gibi Hz.Peygamber torunlarıyla atçılık oynamaktadır.

Hz.Peygamber, aynı şekilde ellerinden tutup ayaklarının üzerine bastırıldığı torunlarını göğüs seviyesine kadar yürütüp, göğsünün üzerinde iken öperdi.³⁴ Ayrıca torunu

26. İbn Sa'd, a.g.e., c. VIII, s. 233.

27. Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan ed-Diyârbekri, Târîhu'l-Hamis fi Ahvâli Enfesi Neffis, Beyrut, 1283, c. I, s. 467. (Buradaki rivayete göre, Zeyneb, büyüyüp yaşlandığı halde yüzü genç kalmıştır)

28. Bkz., Ebû Davud, Cihad, 94.

29. Bu hadisten yola çıkan Mustafa Öcal, bu örnekten yararlanarak Hz.Peygamber'in eğitim metodu üzerinde değerlendirmeler yapmaktadır. Bkz. "Çocuk Terbiyesi ve Peygamberimizin Eğitim Metodu", Diyanet Dergisi Peygamberimiz (S.A.S.) Özel Sayısı (1989), Cilt: 25, Sayı: 4, s. 177-182.

30. Hz.Peygamber'in ve Sahabenin mizah anlayışı ve bu konudaki örnekler hakkında bkz. Akif Köten, "Asr-ı Saadette Mizah", Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm, Editör Vecdi Akyüz, İstanbul, 1994, c. IV, s. 455-484.

31. Bkz. Tirmizi, Menâkıb, 31.

32. Nureddin Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, Mecmau'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid, Thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Beyrut, 1994, c. IX, s. 291, hadis 15078.

33. Tirmizi, Menâkıb, 31.

34. Buhârî, el-Edebü'l-Müfred, Tahrir Muhammed Abdülkâdir Atâ, 1.bsk., Beyrut, 1990, bab 124, hadis 249. Ayrıca bkz. bab 134, hadis 270.

Hz.Hasan'a da "yaramaz, haylaz" diye seslenirdi.³⁵ Hatta, çocukların yaramazlığı konusunda, bu durumun, onların büyüdüklerinde çok akıllı olacaklarına işaret ettiğini beyan etmiştir.³⁶ Bu beyan, ebeveyne, çocuklarının yaramazlıkları karşısında daha temkinli ve makul davranmaları konusunda bir ikaz niteliği de taşıyor olmalıdır.

Torunlarının sokakta oynamalarına izin veren³⁷ ve toprakta oynamaya teşvik eden³⁸ Hz.Peygamber, ashâbından bazıları ile bir gün bir davete giderken yolda oynamakta olan Hz.Hüseyin'e rastladı. Kollarını açtı ve onu çağırıyordu. Ancak gelmek istemeyen Hz.Hüseyin, sağa sola kaçtı. Hz.Peygamber de gülerek arkasından koştu ve onu yakaladı. Hz.Hüseyin'i öpen Hz.Peygamber, aynı zamanda ona hayır duada bulundu.³⁹

Hz.Peygamber, benzer şakaları on yaşından itibaren kendisine hizmet eden ve bir anlamda kendi gözetimi altında yetişen Hz.Enes'e de yapmaktaydı. Ona bazen "Ey iki kulaklı!" diye takılır,⁴⁰ bazen de perçeminden çekerek şaka yapardı.⁴¹ Hz.Peygamber aynı şekilde Hz.Enes'in üvey kardeşi ile de şakalaşır. Bir defasında onu üzgün gören Hz.Peygamber, çok sevip oynadığı kuşunun öldüğünü öğrenince, "Ey Ebû Umeyr! Nuğayr'a ne oldu?" diyerek onunla ilgilenip, üzüntüsünü hafifletmek istemiştir.⁴² Bir anlamda üzüntüsüne ortak olmuş, kuşunun başına gelenleri sorarak onu teselli etmeye çalışmıştır.

Rivayetlerde Hz.Peygamber'in, Medine'de küçük yaşta bir çocuk olan Mahmud İbnü'r-Rebî'ye yaptığı bir şakaya da işaret edilmektedir. Buna göre bir gün Hz.Peygamber ağzına su alarak, bu suyu ağzından Mahmud'un yüzüne püskürttü. Buna çok sevinen Mahmud, hayatı boyunca Hz.Peygamber'in bu hareketini, değerli bir hatıra olarak nakletmiştir.⁴³

Buraya kadar üzerinde durulan örneklerle göre- bu örnekleri çoğaltmak mümkündür- sevgi ve rahmet peygamberi olan Hz.Peygamber, toplumun en küçük ferdi olan çocuklara karşı sevgi ve hoşgörülle davranmıştır. Günümüzde toplumumuzda görülen olumsuzluklardan birisi olan, kız-erkek çocuk arasında ayırım yapmak gibi bir muameleye kesinlikle yer vermemiştir. Hatalı davranışlarında çocukları anlayabilecekleri sözlerle ikaz ederek iyiye yönlendirmiş ve daha güzel alternatifler sunmuştur. Çocuklarla birlikte oyun oynayıp şakalaşarak karşılıklı anlayışın gelişmesini ve olumlu ilişkilerin kurulmasını sağlamıştır. Zira çocukların yetiştirilmesinde ve onlarla ilişkilerde bu ve benzeri hususların yeri ve önemi büyüktür. Ayrıca bu ve benzeri örneklerden ortaya çıkan prensiplerin özellikle aile içi eğitiminde dikkate alınması, çocukların yetiştirilmesinde ve onlarla ilişkilerde göz önünde bulundurulması, sağlıklı bir toplumun oluşmasında da en başta gelen etkenlerdendir.

35. Buhari, Libas, 60.

36. Münâvi, Feyzu'l-Kadîr, 2.bsk., Beyrut, 1972, c. IV, s. 310.

37. Bu konuda bkz. İbn Mâce, Mukaddime, 11.

38. Hz.Peygamber'in bu konuda "Toprak çocuğun baharidir" buyurduğu nakledilmektedir. (Münâvi, a.g.e., c. III, s. 281) Günümüz şartlarında yüksek binalarda, tabiat ve içindekilerden uzak bir halde yetişen çocukların bedensel ve ruhsal gelişimleri dikkate alındığında, özellikle toprakla oynamalarının önemi ortaya çıkmaktadır. Zira bedenleri daha dayanıklı olmaları ve çevreyi tanıyarak sevip korumayı öğrenmeleri açısından böyle bir ortam yararlı olacaktır.

39. İbn Mâce, Mukaddime, 11.

40. Tirmizi, Birr, 57; Ebû Davud, Edeb, 92.

41. Ebû Davud, Tereccül, 15.

42. Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 188; Tirmizi, Birr, 57.

43. Buhari, İlim, 18.

BİBLİYOGRAFYA

- Afzalur Rahman, Sîret Ansiklopedisi, I-VI, İstanbul, 1990-1996.
- Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, I-IV, İstanbul, 1981.
- el-Buhari, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim, Sahih, I-VIII, İstanbul, 1981.
- , el-Edebü'l-Müfred, Tahric Muhammed Abdülkâdir Atâ, 1. Bsk., Beyrut, 1990.
- Canan, İbrahim, Hz.Peygamber'in Sünnetinde Terbiye, Ankara, 1981.
- Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, Sünen, I-V, İstanbul, 1981.
- ed-Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan, Târîhu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfesi Neffis, I-II, Beyrut, 1283,
- el-Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah, el-Müstedrek, I-IV, Beyrut, Trs.
- el-Heysemî, Nureddin Ali b. Ebî Bekr, Mecmau'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid, Thk., Abdullah Muhammed ed-Dervîş, I-X, Beyrut, 1994,
- Hökelekli, Hayati, "Hz.Peygamber'in Çocuk ve Gençlere Yaklaşımı", Hz.Muhammed ve Gençlik, Ankara, 1995, s. 47-56.
- Hz.Peygamber ve Aile Hayatı, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 9, Yay. İ.Lütfi Çakan-İsmail Kurt, İstanbul, 1989.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, Sünen, I-II, İstanbul, 1981.
- İbn Sa'd, Muhammed, et-Tabakâtu'l-Kübrâ, I-IX, Beyrut, Trs.
- İslâm'da Aile ve Çocuk Terbiyesi-2, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 22, Yay. İsmail Kurt-Seyid Ali Tüz, İstanbul, 1996.
- Kapar, M.Ali, Hz.Muhammed'in Müşriklerle Münasebeti, İstanbul, 1987.
- Köten, Akif, "Asr-ı Saadette Mizah", Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm, Editör Vecdi Akyüz, İstanbul, 1994, c. IV, s. 455-484.
- Münâvi, Feyzu'l-Kadîr, 2.bsk., I-VI, Beyrut, 1972.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccac en-Neysaburî, Sahih, I-III, İstanbul, 1981.
- en-Neseî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, Sünen, I-VIII, İstanbul, 1981.
- Öcal, Mustafa, "Çocuk Terbiyesi ve Peygamberimizin Eğitim Metodu", Diyanet Dergisi Peygamberimiz (S.A.S.) Özel Sayısı, Cilt: 25, Sayı: 4, s. 177-182.
- , "Hz.Peygamber (S.A.V.)'in Çocuk Eğitimindeki Metodu", Hz.Muhammed ve Gençlik, Ankara, 1995, s. 73-78.
- Özbek, Abdullah, Bir Eğitimci Olarak Hz.Muhammed, Konya, 1988.
- Savaş, Rıza, "Asr-ı Saadette Kadın ve Aile Hayatı", Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm, Editör Vecdi Akyüz, İstanbul, 1994, c. IV, s. 229-378.
- Süveyd, Muhammed Nur, Peygamberimizin Sünnetinde Çocuk Eğitimi, Terc. Zekeriya Güler, Konya, 1994.
- et-Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, Sünen, I-V, İstanbul, 1981.



İSLÂM HUKUKU'NDA EVLİLİK NAFAKASI

Abdullah ÇOLAK*

İnsanlar, medenî bir varlık olmanın gereği olarak bir arada yaşarlar. Sağlıklı bir toplumda ve bu toplumun temelini oluşturan ailede bu birlikteliğin uyumlu bir tarzda yürümesi için herkesin hak ve sorumluluklarını düzenleyen kurallara ihtiyaç vardır. Ahlâkî ve hukukî kurallar sayesinde herkes hak ve sorumluluklarını bilir, ona göre hareket eder ve böylece olası kargaşalar önlenmiş olur. İnsanlar arası ilişkileri, hak ve sorumluluk dengesini gözeterek, insanların fitratlarına uygun bir temel üzerine oturtmuş olan İslâm, toplumun temeli olan âile yuvasının kurulmasından sona ermesine kadar geçen süreçle ilgili olarak gerekli temel prensipleri ortaya koymuştur. İşte bu prensiplerden biri de âilede evlilik birliğinin kuruluşundan sona ermesine kadar eşler arasında nafakayı temin sorumluluğunun kime ait olduğunun tespitiyle ilgilidir. Biz bu çalışmamızda kısaca nafakayı tanıttıktan sonra "evlilik nafakası" üzerinde duracağız.

A. Nafakanın Tanımı

Nafaka lügatte, n-f-k kökünden gelip, çıkmak, gitmek, sarf etmek manalarına gelen "nafaka" kelimesi, fiil olarak kullanıldığı gibi, infak edilen şey manasına isim olarak da kullanılır.¹ Türkçe'de geçimlik; yasaların belirlediği durumlarda genellikle zarûret içinde bulunan kimseye verilen yardım² anlamında kullanılır. Terim olarak ise nafaka, beslenme, giyim kuşam ve barınma ihtiyaçları ile (sağlık giderleri gibi) bunlara tabi olan şeylerden ibarettir.³

Nafaka Kanunu'nda ise şöyle tarif edilmektedir: "Nafaka lügaten kişinin iyaline (çocuk çocuğuna) infak ettiği nesnedir. Şer'an taam (gıda), kisve (giyecek) ve süknâ (ev)dan iba-

rettir".⁴ Ruhi Özcan ve Celal Erbay'ın, İslâm hukukunda nafaka çeşitlerinin tamamını dikkate alarak yaptıkları tanım ise, "hayatiyetin ve istifadenin devamı için lüzumlu harcamalar"⁵ şeklindedir.

Yukarıdaki tariflere baktığımız zaman, insanın normal bir hayat için muhtaç olduğu şeylerin hepsinin "nafaka" mefhumunun içinde mütalaa edildiği görülür.⁶ Çünkü insan hayatının normal bir şekilde devam etmesi yiyecek ve içeceklerin, giyim eşyalarının ve ikamet edeceği bir yerin sağlanmasına bağlıdır. Bu üç temel ihtiyaç çeşidi insanoğlunun doğumundan ölümüne kadar, onlarsız olmayacağı şeylerdir.⁷

B. Nafakayı Gerektiren Sebepler ve Hukukî Kaynakları

İslâm hukukunda mülkiyet, evlilik ve nesep nafakanın hukukî sebepleri olarak kabul edilmiştir.⁸

* Yrd. Doç. Dr. İnönü Üniversitesi Darendede İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

1. İsfehâni, Râğıb, el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân, Beyrut, ts., s.502 ; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mûkerem, Lisânu'l-Arab, Beyrut, 1968, X,358.
2. Yılmaz, Ejder, Hukuk Sözlüğü, Ankara, 1985, s.533.
3. Cezîrî, Abdurrahman, Kitabu'l-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erbaa, İst. 1986, IV, 553; Erdoğan Mehmet, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, İst. 1998, s.359.
4. Nafaka Kanunu (Yayına hazırlayan: Orhan Çeker), İstanbul, 1985, md.1, s.17.
5. Özcan Ruhi, İslâm Hukukunda Hısımlık Nafakası, İzmir, 1996, s.12; Erbay, Celal, İslâm Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası, (2. baskı), İst. 1998, s.13.
6. Karaman Hayreddin, Mukâyeseli İslâm Hukuku, İst. 1986, I, 286.
7. Özcan, a.g.e., s.12.
8. Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, el-Mebcut, Beyrut, 1986, V,180; Düsûkî, Muhammed b. Ahmed, Hâşiyetü'd-Düsûkî, Beyrut, 1996, III, 478; İbn bidîn, Muhammed Emin, Hâşiyetü Reddi'l-Muhtar ale'd-Dürri'l-Muhtâr, İst.1984, II,886; Ebû Zehra, Muhammed, el-Ahvâlü's-Şahsiyye, Kahire, ts. s.230; Özcan, a.g.e., s.62-66.

Bu sebeplerle nafakanın vücûbiyeti Kitap, Sünnet, icmâ' ve kıyas delilleri ile sabittir.⁹ Biz burada sadece evlilik nafakasının hukûkî kaynakları üzerinde duracağız.

İslâm Hukuku'nda kadınla erkeğin bir nikah akdinde taraf olmaları, böylece evlilik durumunun meydana gelmiş olması karı koca arasında nafaka hukukunu meydana getirir. Zâhirî ve Hanefîlere göre evliliğin başlangıcı olan nikah akdinden; Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîlere göre de kadının, kocasına teslim edilmesinden itibaren¹⁰ evlilik hukuken devam ettiği müddetçe, ailenin iktisâdî fonksiyonu içerisinde nafaka konusu önemli unsurlardan birisidir.

Evlilik nafakasından kastımız, en dar manadaki karı ve koca arasındaki nafaka hukukudur. Dolayısıyla, evlilik nafakası, yalnızca nikah akdine dayanan, hukuki bir karı-koca ilişkisidir.¹¹

Kur'ân-ı Kerim'de "Allah'ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle ve erkekler mallarından harcama yaptıkları için erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudur..."¹², "...Onların normal ölçüde yiyecek ve giyecekleri çocuğun babasına aittir..."¹³ buyurulmaktadır.

Yine Talak sûresinde, boşanan kadının iddeti boyunca kocasının evinde ikâmet edeceği anlatıldıktan sonra şu ifadelere yer verilir: "Eli geniş olan durumuna göre nafaka versin; rızkı daraltılmış olan da Allah'ın kendisine verdiği kadar versin. Allah kimseyi verdiği kadar fazlasıyla yükümlü tutmaz"¹⁴

Bu âyet-i kerîme nafaka ile ilgili düzenlemelerde esas kabul edilmiştir. Yani emrolunan nafakalardan hangisi olursa olsun, nafaka vermekle yükümlü olan şahıs, maddi imkanları ölçüsünde nafaka temin etmekle sorumludur. Bir başka âyette ise infakin ölçüsü şöyle ifade edilmektedir: "Ve onlar ki, har-

cadıklarında ne israf ne de cimrilik ederler, ikisi arasında orta bir yol tutarlar".¹⁵

Hz. Aîşe'nin rivâyetine göre, Hind binti Utbe, Rasûlullâh'a şöyle der: "(Kocam) Ebû Süfyan cimri bir adam; onun haberi olmadan almasam bana ve çocuğuma yetecek nafaka vermiyor." Rasûlullah ona şu cevabı verir: "Normal ölçüde kocanın malından, onun bilgisi dışında, sana ve çocuklarına yetecek miktarda al".¹⁶

Bu hadise göre kocanın, eşinin ve çocuklarının nafakasını, hakim takdirine gerek kalmaksızın yeterli miktarda temin etmek zorunda olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca kadının ve çocukların nafakası kocanın üzerine vacip olmasaydı Hz. Peygamber (s.a.v.), Hind'e böyle bir izin vermezdi.

Cabir b. Abdillâh (r.anhumâ)'ın rivâyet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) hac ko-

8. Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, el-Mebusut, Beyrut, 1986, V,180; Düsûkî, Muhammed b. Ahmed, Hâşiyetü'd-Düsûkî, Beyrut, 1996, III, 478; İbn bidîn, Muhammed Emin, Hâşiyetü Reddî'l-Muhtar ale'd-Dürri'l-Muhtâr, İst.1984, II,886; Ebû Zehra, Muhammed, el-Ahvâlü's-Şahsiyye, Kahire, ts. s.230; Özcan, a.g.e., s.62-66.
9. Kâsânî, Alaüddin Ebû Bekir b. Mes'ud, Bedâiu's-Sanâî' fi Tertîbi's-Şerâî', Beyrut, 1974, III,15; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah, el-Muğnî, Riyad, 1981,VII,563; Ebû Zehra, a.g.e., s.230.
10. Kudûrî, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed, el-Kitâb, (şerhi el-Lübâb ile birlikte), b.y., 1963, III, 91; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, el-Muhallâ bi'l-sârr, Beyrut, ts. IX, 249; Şirâzî, Ebû İshak, elMühezzeb fi Fikhi'l İmam eş-Şâfiî, (thk. Dr. Muhammed ez-Zühaylî), Dımaşk 1996, IV, 599-600; İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Hafid el-Kurtubî, Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid, İst.1985, II,45.
11. Özcan, a.g.e., s. 68.
12. Nisa, 4/34.
13. Bakara, 2/233. Diğer bir âyet için bkz. Nisa, 4/3.
14. Talak, 65/7.
15. Furkân, 25/67; Tantâvî Cevherî, el-Cevâhir fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm, Mısır, 1350/1931, XXIV, 193; Yazır, Muhammed, Hak Dini Kur'ân Dili, İst. ts. II,797, VII, 5073.
16. Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, el-Câmiu's-Sahih, İst.,1992, Buyu', 95; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, es-Sünen, İst., 1982, Ticârât, 65; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, Sünen, İst.1992, Nikâh, 54; Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, es-Sünen, İst. 1992, Kudât, 31.

nusundaki uzunca bir hadislerinde kadınların haklarından bahsederken "... Kadınlar hakkında Allah'tan korkun... (kadınların) sizin üzerinizdeki hakkı da, yiyeceklerini ve giyeceklerini mâruf şekilde vermenizdir" buyurmuşlardır.¹⁷

Bir adam Peygamber (s.a.v.)'e, kadının, kocası üzerindeki hakkı nedir? diye sordu. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Kocanın eşine yediğinden yedirmesi ve giydiğinden giydirmesidir..." karşılığını verdi.¹⁸

Bu hadisler, kadının yiyecek ve giyeceğini teminle kocanın sorumlu olduğunun açık delilidir. İslâm Hukukçuları da prensip olarak evlilik nafakasından kocanın sorumlu ve zevcenin nafaka alacaklı olduğu konusunda ittifak etmiş, aksi görüşü savunan tek bir fakih çıkmamış, böylece kocanın evlilik nafakası mükellefi ve karının da evlilik nafakası alacaklı olduğu hususunda icmâ hasıl olmuştur.

Âyet ve hadislerde "'ma'rûf veçhile" tabiri tarafların ekonomik ve sosyal durumları, İslâma uygun olan örf ve âdetler doğrultusunda nafaka temininin vucûbuna delâlet eder. Hatta başka bir hadiste, nafakasını teminle yükümlü olduğu kimseleri ihmal eden kişiye bu davranışının günah olarak yeteceği anlatılmaktadır.¹⁹ Günah ise bir vâcibin terkiyle ortaya çıkar.²⁰

Kocanın evlilik nafakasını temin etmesi naklî deliller yanında aklen de gereklidir. Çünkü kadın müşterek meskende veya aile ikametgahında sürekli olarak kocanın arzu ve hissiyatına uygun bir şekilde bulunmakta ve bu vaktini koca lehine değerlendirmektedir ki, bu hal kocaya ev işlerini görmek, çocukların terbiyesiyle ilgilenmek gibi bir çok faydalar sağlamaktadır. Eski hayatına nispetle evlilik sebebiyle bazı kayıtlar altına girmiş bulunan zevcenin nafakasından koca sorumlu tutulmasa, bir kadın olarak zevcenin evdeki faaliyeti karşılıksız kalacak ve koca, evinde zevcenin bulunması nimetine karşılık bir külfet altına gir-

memiş olacaktır. Ayrıca kadının zevce olarak bir meskende bulunması, kendisine mutlaka bir takım külfetler yüklemektedir. Bunlara karşılık nafakasının kocası tarafından karşılanması nimeti, kadının hakkıdır. Nasıl ki kamu adına çalışan kimselerin nafakası devlet hazinesinden karşılanıyorsa yukarıdaki sebeplerden dolayı da kadın nafakayı hak eder.²¹ Kadının zengin olması durumunda da nafaka hakkının düşmeyeceği hususunda alimlerin ittifakı vardır.²² Kocanın fakir, kadının zengin, müslüman veya ehl-i kitaptan olması, kocasının yanında olup olmaması bu kuralı değiştirmez.²³

Koca, kadının nafakasını şartları muhtevî olunca temin etmekle mükelleftir. Nafaka aslî ihtiyaçlardandır. Böyle olunca erkeğin diğer borçlarına göre nafakanın öncelik hakkı vardır. Şayet temin etmezse hâkimin emriyle kadın, kocası adına borçlanarak nafakasını temin eder.²⁴

Şartlarına uygun sahil bir evlilik eşler arasında karşılıklı sorumlulukları da beraberinde

17. Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. Haccâc en-Neysaburî, el-Câmiu's-Sahîh, İst., 1982, Hac, 147; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, es-Sünen, İst., 1982, Menâsik, 56; İbn Mâce, Menâsik, 84; Dârimi, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman es-Sünen, Menâsik, 34; İbn Hanbel, Ahmed, el-Müsned, İst., 1982, V, 73.
18. İbn Mâce, Nikâh, 3; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, Neylû'l-Evtâr şerhu Münteka'l- Ahbâr min Ehâdîsi Seyyidi'l-Ahyâr, Kahire, ts. VI, 322.
19. Bkz. Ebû Dâvûd, Zekât, 45; İbn Hanbel, II, 160, 193-195.
20. İbn Kudâme, a.g.e., VII, 563; Mevsilî, Abdullah b. Muhammed b. Mevdud, el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr, İst. ts. IV, 3; Şevkânî, Neylû'l-Evtâr, VI, 322-323; Davudoğlu, Ahmet, Selâmet Yolları, İst. ts. III, 474-475.
21. Mevsilî, a.g.e., IV, 3; Ebû Zehrâ, a.g.e., s. 231; Özcan, a.g.e., s. 70-71; Seyyid Sâbık, Fıkhu's-Sünne, Beyrut, 1996, II, 229; Erbay, a.g.e., s. 27.
22. Meydânî, Abdülğani el-Güneymî, el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb, b.y., 1963, III, 91; Ebû Zehrâ, a.g.e., s. 231; Davudoğlu, Selâmet Yolları, III, 473.
23. İbn Kudâme, a.g.e., VII, 573; Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramuz b. Ali, Düreru'l-Hükkâm fi Şerhi Gurari'l-Ahkâm, İst. 1979, I, 412-413; Yazır, a.g.e., II, 797; Zühaylî, Vehbe, el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuh, Dimaşk, 1984, VII, 786.
24. Ebû Zehrâ, a.g.e., s. 231. Ayrıca bkz. Erbay, a.g.e., s. 36-37.

getirmektedir. İşte bunlardan birisi de erkeğin, karısının nafakasını temin etme yükümlülüğüdür. Eşler arasında nafaka hukukunun devam etmesi belli şartlara bağlıdır.

C. Evlilik Nafakasının Şartları

Kocanın karısına karşı nafaka borçlusu olması, zevcenin de alacaklı bulunması için her ikisinde müştereken ve her birinde münferiden bazı şartlar aranır. Bu şartlardan birinin bulunmaması halinde evlilik nafakasının tarafları olan karı koca arasında nafaka hukuku gerçekleşmez.²⁵ Bu şartlar:

1) Her İkisinde Aranan Müşterek Şartlar

İslâm'a göre evlilik sahih bir akitle meydana gelmiş olmalıdır.²⁶ Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler bu şartta ittifak halindedirler.²⁷ Fasit ve bâtil nikahla meydana gelen evliliklerde evlilik hayatını sürdürme imkanı olmadığından, evlilik akdinin sonucu olan nafaka yükümlülüğü de yoktur. Bu sebeple sahih nikahla evlenmiş oldukları sanılan, daha sonra tarafların süt kardeş olduklarının anlaşılması veya sahih nikahta aranan şartların bulunmayışının ortaya çıkması gibi durumlarda, zevce kocadan mahkeme kararına istinaden nafaka namına aldığı şeyleri iade etmek zorundadır.²⁸ İmam Şâfiî (ö.204/819) "Feshedilen bütün nikâhlarda kadın hâmile olsun olmasın kadının, kocasından nafaka ve mesken talep etme hakkı yoktur"²⁹ der.

2) Zevcede Aranan Şartlar

a) Kadının, kocasıyla ikamet edeceği müşterek eve taşınmış olması gerekir. Kadın peşinen ödenmesi şart koşulan muaccel mehriğini alamadığı, kendisine tahsis edilen evin kadının can ve mal güvenliğine elverişli olmadığı için eve taşınmıyor veya kocasının izniyle babasının evinde kalıyor olması nafaka hakkına engel değildir.³⁰

b) Karı koca arasında cinsel yönden birbirlerinden istifadeye mani bir durumun bulunmaması gerekir. Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Han-

belîlerin ittifakı ile zevcenin baliğ olması şart olmamakla birlikte kendisiyle cinsel ilişkide bulunulamayacak kadar küçük yaşta olmaması şarttır.³¹ Aynı maksatla müctehidlerce ileri sürülen bir diğer şart, kadının her hangi bir suç, borç veya haksız yere hapsedilmemiş olmasıdır. Fakat kocasının alacağına karşılık hapsedilmesi nafaka hakkına mani değildir.³²

3) Kocada Aranan Şartlar

Hanbelîler kocanın da hapsedilmemiş olmasını şart koşarlar. Fakat koca zengin olduğu halde nafakayı ödemekten kaçınır da bu sebeple hapsedilirse kadının nafaka hakkının sâkit olmayacağı görüşündedirler.³³

Malikî, Hanbelî ve Şâfiîlerin, kocanın, karısının nafakasını teminden aciz kalması kadın için nikahı feshettirme sebebi olarak görmeleri kocanın nafaka mükellef kılınabilmesi için mâlî servete yahut gelire sahip bulunması, ya da çalışarak nafaka teminine muktedir bulunmasının şart olduğunu gösterir. Onlara göre kadının nafakasını vermeden onu nikah altında tutmak "ya iyilikle tutmak, ya da güzel ve ada-

25. Özcan, a.g.e., s. 74.

26. Müzenî, Ebû İbrahim İsmail b. Yahya, Muhtasarü'l-Müzenî, (Şâfiî'nin el-Ümm'ü ile birlikte basılmıştır) Beyrut, 1993, IX, 247; Bilmen, Ömer Nasûhî, Hukukî İslâmiyye ve İstilahat-ı Fikhiyye Kâmusu, İst. 1985, II,454; Özcan, a.g.e., s. 74; S.Sabık, a.g.e., II, 229.

27. Şirâzî, a.g.e., IV, 599; Kâsânî, a.g.e., III, 16; İbn Kudâme, a.g.e., VII, 610; İbn Hümâm, Kemalüddin, Şerhu Fethî'l-Kadîr, Beyrut, ts.II,322.

28. Kâsânî, a.g.e., III, 16; İbn Kudâme, a.g.e., VII, 610; İbn Hümâm, a.g.e., II,322; İbn bidîn, a.g.e., II,886 vd.; Cezîrî, a.g.e., IV,565; Bilmen, a.g.e., II,454; Zühaylî, a.g.e., VII,789; S.Sabık, a.g.e., II, 229.

29. Müzenî, a.g.e., IX, 248.

30. İbn Kudâme, a.g.e., VII, 564,604; Mevsilî, a.g.e., IV,5; İbn Hümâm, a.g.e., III,322; Meydânî, a.g.e., III,92; Bilmen, a.g.e., II, 454-456; Cezîrî, a.g.e., IV, 565-570; Ebû Zehra, a.g.e., s.232; Karaman, a.g.e., I, 287.

31. Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, el-Ümm, Beyrut, 1993, V,128,131; Müzenî, a.g.e., IX, 246; Kâsânî, a.g.e., III,19; İbn Rüşd, a.g.e., II, 45; İbn Kudâme, a.g.e., VII, 601; Mevsilî, a.g.e., IV,5; Meydânî, a.g.e., III, 93; Bilmen, a.g.e., II, 454-457; Ebû Zehra, a.g.e., s.233-234; S. Sâbık, a.g.e., II, 229-230.

32. Müzenî, a.g.e., IX,246; Cezîrî, a.g.e., IV, 567-571; Bilmen, a.g.e., II,455; S. Sâbık, a.g.e., II, 230.

33. Cezîrî, a.g.e., IV,571.

letli bir biçimde salıvermek³⁴ ve "onları haksızlık ederek ve zor kullanılarak tutmayın"³⁵ âyetlerinin gereğine aykırıdır. Nafakayı çalışarak teminden aciz kocanın geliri de yoksa, malları evlilik nafakası yapılmak üzere satılır. Satılacak malı kalmayan ve karısının nafakasını teminden aciz kocanın yapması münasip olan şey karısını boşamasıdır. Aksi halde kadın mahkemeye müracaatla nikahı feshettirebilir. Diğer taraftan Ebû Hanîfe, Atâ, Zührî, Süfyan es-Sevrî, İbn Şübrüme ve İbn Hazm gibi müctehidlere göre kocanın, eşinin nafakasını teminden aciz kalması nikâhı fesih sebebi olmaz. Kadının boşama hakkı sınırlı olduğu için, kocası tarafından ihmalle uzun süre nafakasız bırakılan kadının olası kötü yola düşmesinin önlenmesi açısından cumhurun görüşüyle amel edilmesi kadına sağlayacağı bazı kolaylıklar açısından tercihe şayan gözükmektedir.³⁶

D. İddet Bekleyen Kadının Nafakası

İddet, boşanan, kocası ölen veya evliliği feshedilen kadının bu evlilikle ilgisinin tamamen kesilmesi ve başkasıyla evlenebilecek hale gelmesi için beklemesi gereken süredir. İddet kadının içinde bulunduğu duruma göre farklılık arz eder.

Vefat İddetinin süresi, hamile kadınlar için çocuğunu doğurması veya çocuğun düşmesiyle sona ererken,³⁷ hamile olmayanlar için bu süre dört ay on gündür.³⁸ Vefat iddeti bekleyen kadın hamile değilse kendisine nafakanın gerekmeceği konusunda bütün mezheplerin ittifakı vardır. Çünkü nafaka, kocanın malından peyderpey ödenmesi gereken bir yükümlülüktür. Oysa kocanın ölümüyle malı varislere intikal etmiş, kendisine ait malı kalmamıştır. Dolayısıyla ölümle kocanın nafaka sorumluluğu da sona ermiş olur. Kocası ölen kadının hâmile olması durumunda da durum aynıdır. Zira kadın ve karnındaki çocuk için zaten mirastan pay ayrılmaktadır. Sadece

Mâlikîler ve Şîrâzî (ö.475/1083) gibi bir kısım Şâfiî hukukçular kadının hâmile olması durumunda mesken gerekeceği görüşündedirler.³⁹ Hanefî hukukçu Cessâs (ö.370/980) da Kitab ve sünnetten konuyla ilgili delileri inceledikten sonra, vefat iddeti bekleyen kadının da diğer iddetlerde olduğu gibi iddetini kocasının evinde geçirmesi yönündeki görüşün daha sahih olduğunu ifade ile iddet süresince meskenin gerekeceği kanaatindedir.⁴⁰ Hukukî ile Kararnâmesi'nde "Zevci vefat eden kadın için nafaka-i iddet lâzım olmaz. Gerek hâmil olsun ve gerek olmasın"⁴¹ denilerek cumhurun görüşü tercih edilmiştir.

İslâm'ın ilk dönemlerinde koca, "Sizden karısını geride bırakıp ölecek olanlar eşlerinin kendi evlerinden çıkarılmayarak bir yıl süreyle geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler"⁴² ayeti gereğince ölümünden sonra eşi için bir yıl süreyle nafaka verilmesini vasiyet etmek zorundaydı. Ancak bu âyette belirtilen bir yıl süreli nafaka ve mesken ile ilgili vasiyet hükmü kadına miras hakkı tanıyan Nisâ sûresi 12. âyetin inmesiyle neshedilmiş, bir yıllık iddet süresi de "İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları

34. Bakara, 2/229.

35. Bakara, 2/231. Diğer deliler için bkz. Şâfiî, el-Ümm, V, 153-155.

36. Geniş bilgi için bkz. Şâfiî, el-Ümm., V, 129-130, 132-133; Müzenî, a.g.e., IX,247; Şîrâzî, a.g.e., IV, 614; İbn Hazm, a.g.e., IX, 260-261; İbn Rüşd, a.g.e., II, 43; İbn Kudâme, a.g.e., VII,573; Mevsilî, a.g.e., IV,6; İbn Hümâm, a.g.e., III,329; Düsükî, a.g.e., III, 494; Abdülhamid, Muhammed Muhyiddin, el-Ahvâlu's-Şahsiyye fi's-Şerâti'l-İslâmiyye, Beyrut, 1984, s.196-197, 200-205; Döndüren, Hamdi, Delilleriyle Aile İlimihali, Erkam Yayınları, ts. I, 351-352 ; S.Sabık, a.g.e., II, 314-315; Özcan, a.g.e., s. 75-76.

37. Talak, 65/4. Bkz. HAK. md.144.

38. Bakara, 2/234.

39. Sehnun, b. Abdisselam Saïd et-Tennûhî el-Müdevvenetü'l-Kübrâ, Mısır, ts. II,110; Şîrâzî, a.g.e., IV, 551, 624; İbn Kudâme, a.g.e., VII, 608 ; Mevsilî, a.g.e., IV,9; Bilmen, a.g.e., II, 491-494.

40. Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, Ahkâmü'l-Kur'ân, Beyrut, 1993, I, 570-571. Ayrıca bkz. Karaman, a.g.e, I, 331.

41. HAK. md. 152.

42. Bakara, 2/240.

karıları kendi kendilerine dört ay on gün beklerler"⁴³ âyetiyle sınırlandırılmıştır.⁴⁴

Boşanma iddeti bekleyen kadının nafakasına gelince; bir kadın ya ric'i talaktan veya bâin talaktan dolayı iddet bekler.

Ric'i talakla⁴⁵ boşanmış ve bu sebeple iddet bekleyen bir kadının hamile olsun olmasın iddet süresince nafakası (ve mesken masrafları) kocasına aittir. Bunda bütün mezheplerin ittifakı vardır. Çünkü ric'i talakla arasındaki nikâh devam etmektedir ve mukârenet helaldir.⁴⁶

Bain talakla⁴⁷ boşanan kadın hâmile ise iddet süresince nafaka ve mesken masraflarının kocasına ait olduğunda bütün müctehidlerin ittifakı vardır.⁴⁸ Ancak kadın hamile değilse bunların kocaya ait olup olmadığına ihtilaf edilmiştir.

Hanefilere göre kocası tarafından zifaktan sonra bâin talakla boşanan kadının iddeti süresince hamile olsun olmasın nafakası ve mesken masrafları kocasına aittir. Çünkü kadın çocuğun nesebini karıştırmamak için iddet boyunca kocasının evinde bekler ve bu sebeple de nafakayı hak eder.⁴⁹ "Onları gücünüz ölçüsünde oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun, onları sıkıştırıp gitmelerini sağlamak için zarar vermeye kalkışmayın. Eğer hâmile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin"⁵⁰ ayeti buna delâlet eder. Kadına nafakayı vermemek ona yapılacak en büyük zardır.⁵¹ Ayrıca bu ve kocası tarafından boşanan kadınların bekleyecekleri iddeti anlatan diğer âyet de⁵² ric'i-bâin talak ayırımı yapılmaksızın her iki çeşit talak da kapsamaktadır.⁵³

Şâfiî ve Mâlikîler, bâin talakla boşanan bir kadın hâmile değilse sadece mesken masrafları iddet süresince kocasına ait olacağı ve nafaka gerekmeyeceği görüşündedirler.⁵⁴ Şâfiîler bunun gerekçesini Allah "...Eğer hâmile iseler,

doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin"⁵⁵ buyurmakla kadının nafakayı hak etmesini hâmile olmasına bağlamıştır diyerek açıklarlar.⁵⁶ Böylece bu görüşü savunanlar bu âyetin mefhum-ı muhâlefetini delil göstermişlerdir.⁵⁷

Hanbelîler, kocası tarafından bâin talakla boşanan ve o esnada hâmile olmayan kadının nafaka ve mesken hakkının olmadığı görüşünde olup⁵⁸ şu hadisleri delil olarak getirirler: "Kadın

42. Bakara, 2/240.

43. Bakara, 2/234.

44. Yazır, a.g.e., II, 816-817; Döndüren, a.g.e., I, 352.

45. Ric'i talak, boşama hakkını eksiltten, erkeğe, yeniden mehir ve nikaha muhtaç olmaksızın boşadığı eşiyle normal aile hayatına dönme imkanı bahşeden boşama şeklidir. Bkz. Karaman, a.g.e., II, 303.

46. Müzenî, a.g.e., IX, 247-248; Sehnun, a.g.e., II, 108; İbn Kudâme, a.g.e., VII, 608; İbn Rüşd, a.g.e., II, 45, 78; Mevsilî, a.g.e., IV, 9; İbn Kayyim, el-Cevziyye, Bedâiu't-Tefsîr, (thk. Yüsrî es-Seyyid Mahmud), Suudi Arabistan, 1993, IV, 467; Tantâvî Cevherî, a.g.e., XXIV, 193; Cezîrî, a.g.e., IV, 574-577; Sâbûnî, Muhammed Ali, Ravâiu'l-Beyân fî Tefsiri yâti'l-Ahkâmî Mine'l-Kur'ann, İst. ts., II, 616. HAK. md. 150 "Mu'teddenin nafakası zevci üzerine lazım olur" şeklindedir.

47. Bâin talak, yeni bir mehir ile yeniden nikahlanmadıkça normal aile hayatına dönüş imkanı bırakmayan boşama şeklidir. Geniş bilgi için bkz. Karaman, a.g.e., I, 303-304.

48. Müzenî, a.g.e., IX, 247; Sehnun, a.g.e., II, 108; Mâverî, Ali b. Muhammed b. Habib, en-Nüket ve'l-Uyûn, Beyrut, ts. VI, 34; İbn Kudâme, a.g.e., VII, 606; Mevsilî, a.g.e., IV, 8; Cezîrî, a.g.e., IV, 574-577; Bilmen, a.g.e., II, 492-494.

49. Cessâs, a.g.e., III, 687; Mâverî, a.g.e., VI, 34; Kâsânî, a.g.e., III, 16; İbn Rüşd, a.g.e., II, 78; Mevsilî, a.g.e., IV, 8.

50. Talak, 65/6.

51. Cessâs, a.g.e., III, 687; Sâbûnî, a.g.e., II, 617.

52. Bkz. Bakara, 2/228.

53. Cessâs, a.g.e., III, 687; Mâverî, a.g.e., VI, 33.

54. Mâverî, a.g.e., VI, 34; İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir b. Muhammed b. Abdullah, Ahkâmü'l-Kur'ân, Beyrut, ts. IV, 1839; Kâsânî, a.g.e., III, 16; İbn Rüşd, a.g.e., II, 78; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, Fethu'l-Kadîr, Beyrut, 1998, V, 292; Tantâvî Cevherî, a.g.e., XXIV, 193; Düsûkî, a.g.e., III, 488; Cezîrî, a.g.e., IV, 575-576; Bilmen, a.g.e., II, 492-493; Sâbûnî, a.g.e., II, 616.

55. Talak, 65/6.

56. Şâfiî, Muhammed b. İdris, Ahkâmü'l-Kur'ân, Beyrut, ts., I, 275-276; Müzenî, a.g.e., IX, 247.

57. el-Hinn, Mustafa Said, İslâm Hukukunda Yöntem Tartışmaları, (trc. Halit Ünal), Kayseri, 1993, s. 132.

58. İbn Kudâme, a.g.e., VII, 606; Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, V, 292-293; Cezîrî, a.g.e., IV, 577.

için nafaka ve kalacak yer, ancak ric'î talakda olur".⁵⁹ Fâtıma binti Kays'ın rivâyet ettiğine göre kocası Ebû Hafs, kendisini üç talakla boşamıştı. Durumu Hz. Peygamber'e bildirerek nafaka hakkının olup olmadığını sordu. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Sana ne nafaka vardır, ne de mesken" karşılığını verdi.⁶⁰ Hanbelî hukukçu İbn Kudâme (ö.629/1223), üç talakla boşanan kadına nafaka ve meskenin gerekmeyeceğini anlatan bu hadisin müttefekun aleyh olduğunu ve bu hadis aleyhindeki rivayetlerin -başta Hz. Ömer'in tenkidi olmak üzere- sahih olmadığını ifade eder.⁶¹

Kocasından bân talakla boşanan ve hamile olmayan kadına iddeti süresince mesken ve nafakasından kocasına ait olduğunu söyleyen Hanefîler, mefhum-ı muhalefeti kabul etmediklerinden şöyle derler: "Kur'an nassı açık olarak hamileye nafakanın vacip olduğunu beyan etmekte, hamile olmayanın nafakası konusunda ise bir açıklamada bulunmamaktadır. Dolayısıyla hüküm aslı üzere bâkidir. Bu da nafakanın vacip olmasıdır. Boşamadan önce kadının nafakası koca üzerine vaciptir. Çünkü onu, kendi hesabına tutmaktadır. Bu tutma, boşamadan sonra iddet süresince devam etmektedir".⁶² Fâtıma binti Kays hadisi hakkında ise şu değerlendirmede bulunurlar: Sahâbeden Hz. Ömer, Zeyd b. Sâbit, Câbir ve Hz. Aişe (r.anhum) ve tâbiinden Said b. Müseyyeb bu rivâyeti kabul etmemişlerdir. Nafaka ve mesken konusunda ric'î ile bân talakla boşanan kadını aynı kabul eden Hz. Ömer "Biz ezberlediğini yahut unuttuğunu bilmediğimiz bir kadının sözü ile ne Rabbimizin kitabını, ne de Peygamberimizin sünnetini terk ederiz. Ona mesken de vardır, nafaka da vardır"⁶³ der. Nasbu'r-Râye müellifi, Ebu'z-Zübeyr'in Câbir (r.a)den rivâyet ettiği şu hadisi nakleder:"Üç talakla boşanana (iddet süresince) nafaka ve mesken vardır".⁶⁴ Ayrıca bu hüküm Talak sûresi 6.

âyette anlatılana ve mesken temini konusundaki icmâ'a da muhaliftir. Hukuk-ı ile Kararnâmesi'nde ric'î- bâin ayırımı yapılmaksızın Hanefîlerin görüşü tercih edilerek "Mu'teddenin nafakası zevci üzerine lâzım olur"⁶⁵ denilmiştir.

İddet nafakasından gerekmesi için temel kaide şudur: "Ayrılığa koca sebebiyet vermişse kadının nafaka hakkı devam eder. Fakat ayrılık-kadının irtidat etmesi gibi- zevcenin ortaya koyduğu meşru olmayan bir fiil (ma'siyet)den kaynaklanmışsa bu durumda kadına iddet nafakası yoktur. Ancak kadın tarafından gelen ayrılık sebepleri; bülûğ ve itk (azad olma) muhayyerliği veya adem-i kefâet (evlendirildiği erkeğin kadına denk olmaması) gibi meşru sebepler ise iddet süresince nafaka hakkı devam eder".⁶⁶

"Küllü imraetin lâ nafakate lehâ yevme't-talâkı lâ nafakate lehâ fi'l-iddet : Boşandığı günde kendisine nafaka gerekmeyen bir kadına, iddet süresince de nafaka gerekmez"⁶⁷ kaidesinden dolayı evliliğin fasit bir akitle meydana gelmiş olması, boşanma meydana geldiği tarihte kadının nâşize (itaasiz) konumunda olması gibi durumlarda, kadına ayrılık olmasaydı yine nafaka gerekmecekti. Öyleyse ayrıldıkları zamanda da iddet nafakası gerekmez.⁶⁸

59. Nesâî, Talak, 7.

60. Müslim, Talak, 37. Benzer rivayetler için bkz. Müslim, Talak, 38-54 ; Nesâî, Talak, 7.

61. Geniş bilgi için bkz. İbn Kudâme, a.g.e., VII, 606-607; İbn Kayyim, Bedâiu't-Tefsîr, IV,467.

62. el-Hınn, age. s.132-133.

63. Müslim, Talak, 46; İbn Kudâme, a.g.e.,VII,606; Mevsilî, a.g.e., IV,8; Davudoğlu, Ahmet, Sahih-i Müslim Terceme ve Şerhi, I-XI, İst.1977, VII, 497.

64. Zeylaî, Cernalüddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yunus, Nasbu'r-Râye fi Tahrîci Ehâdisi'l-Hidâye, Beyrut, 1987, III, 274; Davudoğlu, Müslim Şerhi, VII, 497. Benzer ifadeler için bkz. İbn Kudâme, a.g.e., VII,606.

65. HAK. md. 150.

66. HAK. md. 151 de, "Nâşize olduğu halde tatîk olunan kadına nafaka-i iddet lazım gelemmez" dinelmektedir. Kâsânî, a.g.e., III,16-17; Mevsilî, a.g.e., IV,9; Molla Hüsrev, a.g.e., I,417; Zühaylî, a.g.e.,VII, 781.

67. Mevsilî, a.g.e., IV, 9.

68. Şîrâzî, a.g.e., IV, 623; Mevsilî, a.g.e., IV,9; Meydânî, a.g.e., III, 93-94.

Bir kimse evlenip, eşi hamile kaldıktan sonra eşinin zina ettiği iddiası ile lianda⁶⁹ bulunsa; çocuğun kendisinden olduğunu kabul ederse hakimin aralarını tefrikinden itibaren iddet süresince kadına nafaka ödemekle yükümlüdür. Şayet çocuğun kendisine ait olmadığını iddia ederse bu durumda kadına nafaka ödemez sadece iddet süresince mesken teminiyle sorumlu olur.⁷⁰

E. Evlilik Nafakası Hakkının Düşmesi

Kadın evlilik nafakası hakkını bazı durumlarda kaybeder. Bu durumları şöyle özetlemek mümkündür:

1-Kadının sebebiyet verdiği fillerden kaynaklanan sebepler. Bunlar; kadının, peşin ödenmesi şart koşulan mehrini teslim aldığı halde, kendisinin can ve mal güvenliğini sağlamaya elverişli olarak kocası tarafından kendisine tahsis edilen evine taşınmaktan imtina etmesi, kocasından izinsiz evi terk etmesi veya meşrû bir gerekçesi yokken kocasının kendisinden cinsel yönden istifade etmesine yanaşmaması, kendisi açısından mal ve can güvenliği mevcut olduğu halde kocasıyla onun istediği seyahate rıza göstermemesi gibi kendisini nâşize (itaatsiz kadın) konumuna düşüren fiilleri işlemesi.⁷¹ Hukuk-ı Aile Kararnâmesi'nde bu husus şöyle ifade edilmiştir: "Zevce bir sebab-i meşrû olmaksızın zevcinin hânesini terk edip gider veya hâne kendisinin olup da başka bir hâneye naklini talep etmezden mu-kaddem zevcini duhulden men eyler ise işbu nüşûzun devamı müddetince nafaka sâkit olur."⁷²

2-Kocası dışındaki birinin fiiliyle kadının kocasından alıkonulması veya müşterek meskende bulunmaması. Meselâ kadının üçüncü şahıslar tarafından kaçırılması ve gasbedilmesi⁷³ gibi. Hatta Hanefî ve Şâfiîlere göre, kadın kocasının izni olmaksızın birisiyle farz veya nafile hacca gidecek olsa nafaka hakkını

yitirir. Ebû Yusuf (ö.182/798) farz haccı meşru bir özür kabul eder ve nafaka hakkına mani değildir derken,⁷⁴ Hanbelîler kadın farz haccı ifa için mahremiyle beraber isterse kocasının izni olmaksızın hacca gidecek olsa nafakası sâkit olmaz demişlerdir. Nafile hacda ise kocanın iznini şart koşmuşlardır.⁷⁵

3-Zevcenin işlemiş nafakalar için kocası hesabına borç almaması veya onlardan vazgeçmesi. Mahkeme zevceye nafakası için kocası hesabına borç alma izni verdikten sonra fiilen borç almaksızın, ileriki bir tarihte geçmişe ait bu işlemiş nafaka alacaklarına mahsûben nafaka istese veya borç alma talebinde bulunsa, buna imkan yoktur. Keza kocasının vermesi gerekirken vermediği nafakalardan zevce kocası lehine vazgeçse veya onları kocasına hibe etse, daha sonra bu nafakaları talep edemez. Birinci halde borç almamak, ihtiyacın bulunmayışıyla izah edilmiş; ikinci durum ise, düşen hakkın avdet etmeyeceği kaidesiyle hükme bağlanmıştır.⁷⁶

69. Li'ân: Lanetleşmek. Kocanın karısına zina isnadında bulunması ve dört şahit getirememesi sonucunda karı ile kocanın, hakim huzurunda şerî usûlüne uygun olarak dörder defa şahadette bulunduktan sonra kendilerine lânet ve gazab okumalarıdır. Koca, "zina isnadında doğru olduğuna, eğer yalancılardan ise Allah'ın lânetinin üzerine olmasını"; kadın da "kocasının kendisine zina isnadında yalancı olduğuna, eğer doğru ise Allah'ın gazabının üzerine olmasını" yeminle ifade eder (Nûr, 24/6-9). Erdoğan, a.g.e., s.260. Geniş bilgi için bkz. İbn Rüşd, a.g.e., II, 95-101.

70. Şirâzî, a.g.e., IV, 622; Bilmen, a.g.e., II, 494; S. Sâbık, a.g.e., II, 340.

71. Şirâzî, a.g.e., IV, 599-600, 602; İbn Rüşd, a.g.e., II, 46; İbn Kudâme, a.g.e., VII, 611; Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an, Kahire, 1967, V, 171; Mevsilî, a.g.e., IV, 9; İbn Hümmam, a.g.e., III, 322; Cezîrî, a.g.e., IV, 572-573; Bilmen, a.g.e., II, 480-481; Abdülhamid, a.g.e., s.190-191; Ebû Zehra, a.g.e., s.254; S.Sabık, a.g.e., II, 230.

72. HAK. md. 101.

73. Molla Hüsrev, a.g.e., I, 414; Abdülhamid, a.g.e. s. 190; Özcan, a.g.e., s.79.

74. Şirâzî, a.g.e., IV, 602; Mevsilî, a.g.e., IV, 5; Ebû Zehra, a.g.e., s. 237.

75. Düsûkî, a.g.e., III, 492; Cezîrî, a.g.e., IV, 571.

76. Özcan, a.g.e., s.81-82.

4-Evlilik bağının kopması. İslâm memleketi vatandaş olmayan aynı zamanda gayr-i müslim olan eşlerden sadece birisi İslâm dinini kabul ederek İslâm memleketine gelir veya müslüman olarak evlenen eşlerden biri İslâm'dan çıkıp halkı müslüman olmayan bir memlekete giderse bu durumlarda aralarındaki evlilik bağı kopacağı için kadın evlilik nafakası hakkını yitirir. Hatta irtidattan sonra tekrar müslüman olsa irtidadi süresince kaybettiği nafaka hakkı avdet etmez.⁷⁷ İslâm memleketinde yaşayan gayr-i müslim evlilerden sadece koca müslüman olsa kadın mecûsî veya putperest olarak yaşamaya devam etse din ayrılığı sebebiyle aralarındaki evlilik bağı sona ereceği için nafaka hakkı da son bulur. Kadın iddet süresi içerisinde müslüman olsa düşen nafaka hakkı avdet etmez.⁷⁸

F. Evlilik Nafakasının Son Bulduğu Durumlar

Evlilik nafakası biri geçici diğeri devamlı olmak üzere iki şekilde son bulur.

Geçici olarak son bulan evlilik nafakası, irtidat, kadının itaatsizliği (naşizeliği) gibi -bir kısmı yukarıda zikredilen- sebepler nafaka hakkına engeldir. Ancak bu maniler ortadan kalkınca nafaka hakkı tekrar başlar.⁷⁹

Devamlı olarak nafaka hakkının son bulması ise, zevcenin nafaka hakkının bir daha elde edilemeyeceği durumlardır. Karı kocadan birinin ölmesi gibi. Bu hüküm iddet bekleyen kadın hakkında da geçerlidir. Çünkü ölen kadınsa evlilik sona erdiğinden nafaka da hukuken son bulmuştur. Eğer ölen kocaysa, kadın alacağı mirasla ihtiyaçlarını karşılayabilecektir.⁸⁰

G. Nafakanın Miktarı ve Ödenmesi

1. Nafaka Miktarı

Bir kadın evlenip kocasının evine yerleştikten sonra bütün gıda, giyecek ve mesken masrafları kocaya aittir. Bunlar israfı

kaçmadan ve cimrilik de etmeden eşlerin sosyal ve ekonomik seviyelerine göre sağlanır. Eşlerin her ikisi de zengin ise, buna uygun bir harcama yapılır. İkisi de fakirse, kadın kocasından zenginler seviyesinde bir harcama isteyemez. Birisi fakir diğeri zenginse ortalama bir yol izlenir.⁸¹ Mâlik (ö.179/795), Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), Şâtibî (ö.790/1388)⁸² ve Hanefilerden Hassâf (ö.261/874)'ın tercihi de budur. Ancak Şâfiî ve Hanefilerden Kerhî (ö.340/951) gibi bazı alimler nafakanın miktarı konusunda yalnızca kocanın durumunun dikkate alınacağını söylerler.⁸³ el-Cezîrî (ö.1941), "Metinlerde birinci görüş alınsa da ikinci görüşle amel daha uygundur" demektedir.⁸⁴ "Eli geniş olan durumuna göre nafaka versin; rızkı daraltılmış olan da Allah'ın kendisine verdiği kadar versin. Allah kimseyi verdiği kadar fazlasıyla yükümlü tutmaz"⁸⁵ âyeti ve kadının, kocası üzerindeki haklarını anlatan "...yediğinden yedirmedi, giydiğinden giydirmesi... gerekir"⁸⁶ şeklindeki hadisler kadının nafakasını tayinde kocanın ekonomik durumunun dikkate alınması gerektiğine dair görüşü desteklemektedir.⁸⁷ Ebû Zehrâ, müteahhirîn alimlerin birinci görüşü

77. Bilmen, a.g.e., II, 455-456; Özcan, a.g.e., s. 82. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Şirâzî, a.g.e., IV, 604-605.

78. Şirâzî, a.g.e., IV, 604.

79. İbn Kudâme, a.g.e., VII, 604; Şirâzî, a.g.e., IV, 605; Mevsîlî, a.g.e., IV,5; Meydânî, a.g.e., III,92; Ebû Zehra, a.g.e., s.236.

80. Özcan, a.g.e., s. 83; Erbay, a.g.e., s.51.

81. Molla Hüsrev, a.g.e., I, 413; Zerkâ, Mustafa Ahmed, el-Fıkhu'l-İslâmî fî Sevbihî'l-Cedîd (el-Medhalû'l-Fıkhi'l-m)), Dimaşk, 1967-1968, II,859

82. İbn Rüşd, a.g.e., II,45; Şâtibî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed, el-Muvâfakât fî Usûlî's-Şerî'a, Bu eser Mehmed Erdoğın tarafından "el-Muvâfakât-İslâmî İlimler Metodolojisi" ismiyle Türkçe'ye tercüme edilmiştir. İst. 1990-1993, IV,90; Karaman, a.g.e., I,287; Abdülhamid, a.g.e., s.193.

83. Mevsîlî, a.g.e., IV,4; Molla Hüsrev, a.g.e., I, 413; Bilmen, a.g.e., II, 458 vd.; Abdülhamid, a.g.e., s.193; Zerkâ, a.g.e., II,859.

84. Cezîrî, a.g.e., IV, 563.

85. Talak, 65/7.

86. İbn Mâce, Nikâh, 3; Şevkânî, Neylû'l-Evtâr, VI,322.

87. Şevkânî, Neylû'l-Evtâr, VI,323.

tercih ettiklerini ifade etmektedir⁸⁸ ki 1917 tarihinde yürürlüğe giren Osmanlı Hukûk-ı ile Kararnâmesi'nde de bu görüş kanunlaştırılmıştır.⁸⁹

İslâm hukukçularından sadece Zâhirilere göre kadın, kocanın fakir olması durumunda, mali durumu müsaitse kocasının nafakasını teminle yükümlüdür.⁹⁰

Türk medenî hukuku içerisinde bir bölüm olan aile hukukuna göre evi geçindirmek, karısını ve çocuklarını beslemek, giydirmek ve bakmak (münasip şekilde infak ve iâşe etmek) kocaya ait görevdir (TMK. md. 152/2). Ancak kocanın güç duruma düşmesi halinde kadının kocasına paraca yardım etmesi ve nafaka vermesi de 151. maddedeki "müzaheret" mükellefiyeti içine girer.⁹¹ Bu geçindirme kocanın sosyal durumuna, kazanç vaziyetine uygun olmalıdır. Gerektiğinde bu geçim masraflarına karının da iştiraktan çekinmemesi bir borçtur.⁹² Yani evin geçimini temin etmek her ne kadar kocaya ait bir görevse de, gerektiğinde karısının da ona yardım etmemesi düşünülemez.⁹³ Oysa İslâm Hukukunda mal ayrılığı esastır ve buna rağmen kadının nafaka masrafına iştiraki ile ilgili bir zorunluluk söz konusu değildir.

Nafaka ister rıza ister kaza (hâkim kararı) ile tespit edilsin, bilahare tarafların ekonomik yönden fakirleşip zenginleşmelerine, piyasada fiyatların artıp eksilmesine göre sonradan gerekli düzenlemeler yapılabilir. Koca bu dengelemeyi kendiliğinden yapmazsa kadının, mahkemeye müracaatla gerekli ayarlamayı yaptırma hakkı vardır.⁹⁴ Nasslarda ödenecek nafakanın ayrıntısına girilmemiş olması her aşırda insanların kendilerine göre israfa kaçmadan miktarını belirlemelerine imkan tanımak içindir. Çünkü İslâm her türlü sosyal gelişmeye açıktır.⁹⁵ Nafaka mükellefi ve alacaklısının durumuna, alacaklının yaşadığı toplumun örf ve adetine göre ictihadla uygun bir

miktar tespit edilir⁹⁶. Bunda kifayet miktarının altına düşülmemesine dikkat edilir.⁹⁷

2. Nafakanın Ödenme Şekli ve Zamanı

Nafaka alacaklısının ve mükellefinin mali ve sosyal durumlarına göre nafaka, aynı mal ya da nakdî olarak ödenebilir. Kocasıyla aynı evde birlikte yaşayan bir kadına nafakasının aynı olarak ödenmesi, çeşitli sebeplerle karısından farklı şehir veya ülkede yaşamak durumunda kalan koca için karısının nafakasını nakdî olarak ödemesi uygulamada kolaylıklar sağlayacaktır. Kocasıyla bir arada yaşayan kadına nafakası nakden ödenmez.⁹⁸ Günümüzde mahkeme kararıyla ödetirilen nafakada nakdî ödeme yolu tercih edilmektedir.

Nafaka takdiri kocanın kazancını temin durumuna ve örf'e göre değişir. Yevmiyeci ise, günlük; haftalığına çalışan ise haftalık, memur gibi aylıkçı ise aylık, ziraatçı gibi senede bir mahsul kaldıran kimse ise senelik olarak tespit edilir. Koca kendi rızasıyla her günün nafakasını peşin olarak verebilir. Nitekim kadın da her

88. Ebû Zehra, a.g.e., s.240.

89. Bkz. md.94-95.

90. İbn Hazm, a.g.e., IX, 254.

91. Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, Türk Medenî Hukuku, İstanbul Matbaası, 1959, II, 84, 87; Tarakcıoğlu, İhsan, Türk Medenî Hukuku, Sevinç Matbaası, 1968, s.218.

92. Velidedeoğlu, a.g.e., II, 86-87; Tarakcıoğlu, a.g.e., s.218.

93. Velidedeoğlu, a.g.e., II, 86-87; Tarakcıoğlu, a.g.e., s.217.

94. Ebû Zehra, a.g.e., s.239; Abdülhamid, a.g.e., s.194-195. Ayrıca HAK. md.92 de şöyle denilmektedir: "Nafaka zevceynin muayyen bir şey üzere terâzisi veya hâkimin kazası ile lâzım'ül-edâ olur. Ve bu sûretle takdir edilen nafaka es'ârın teğayyürü veya usr ve yûsr itibarıyla ahval-i zevceynin tebeddülü veya kadri kifâyeden dün veya efzûn takdir edilmiş olduğunun tahakkuku üzerine tezyîd veya tenkis edilebilir". TMK'da da buna imkan tanınmıştır. Krş. Md.145.

95. Dalgın, Nihat, "İslâm Hukuku ve Evrenselliği", Mehir, sayı:3, Konya, 1999, s.79

96. Şâfiî, age. V,169; İbnü'l-Arabî, a.g.e., IV, 1841-1842; Mevsilî, a.g.e., IV,4.

97. İbnü'l-Arabî, a.g.e., IV,1842; Şurunbulâlî, Hasan b. Ammar b. Ali el-Vefâî, Ğunyetu zevi'l-erhâm, (Durer'in kenarında basılmıştır) İst. 1979, I, 413; Abdülhamid, s.192.

98. Özcan, a.g.e., s. 114.

akşam ertesi günün nafakasını isteyebilir.⁹⁹ Koca her altı ayda bir (yazlık ve kışlık olmak üzere) giysi temin etmekle yükümlüdür.¹⁰⁰

Koca, kadının nafakasını vaktinde kendiliğinden ödemez, kadın da nafaka takdir edilmesi talebiyle mahkemeye müracaatta bulunursa, hakim zamanında ödemesi konusunda kocayı ikaz eder. Buna rağmen koca maddi imkana sahip olduğu halde karısının nafakasını temine yanaşmaz veya zifaktan sonra nafaka bırakmadan ortadan kaybolursa hâkim, kadına kocası adına nafakasını karşılamak üzere malından yeterli miktarda –razi olmasa da önce menkulleri sonrada gayri menkulleri- sattırır. Şayet kocanın görünürde zengin kabul edilebilecek bir serveti yoksa ve karısı da nafaka talebi ile onun hapsedilmesini istiyorsa, hâkim ödemesi yönünde gerekli ikazlarda bulunur, buna rağmen ödemezse üçüncü ikazdan sonra hapseder. Fakat koca, karısının nafakasını teminden aciz kalır, kadın da nafaka talebi için hâkime müracaat ederse, hâkim müracaat gününden itibaren nafaka takdir eder ve kadına kocası adına borç yaparak nafakasını temine izin verir.¹⁰¹

Kadın, kocasının uzun zaman evine gelmemesinden dolayı nafakasına kefil istemesi durumunda Ebû Yusuf'a göre bir aylık nafakasına kefil isteyebilir. Fetvâ da bu yöndedir. Ebû Hanîfe (ö.150/767) ise buna hakkı yoktur.¹⁰² Ancak burada şunu ifade edelim ki kadının, kocasından nafakasını almak için hâkime müracaat etmesinden sonra hüküm, hâkimin nafaka takdir ettiği günden itibaren geçerlidir. Yoksa önceki ödenmeyen günlerin nafakasını isteme hakkı yoktur.

Hukûk-ı ile Kararnâmesi'nde bu konu şöyle ifade edilmektedir: ""Zevc, hâzır zevcesiniinfaktan imtina edip zevce nafaka talep ederse hâkim yevm-i talebden itibaren tarafeynin haline göre nafaka takdir eder ve tayin

edeceği müddetler için peşin verilmesini emreyleyler. Takdir ve ta'cilden evvel mürûr eden müddetin nafakası sâkit olur".¹⁰³

Nafaka bırakmadan yolculuğa çıkan veya kaybolan bir kimsenin karısı nafaka takdiri için mahkemeye başvurması durumunda hâkim nafaka takdir eder ve kocası namına borçlanmasına izin verir.¹⁰⁴

H. Nafakanın Şümûlü

Evlilik nafakasının şümûlü, kocanın eşine temin ile mükellef bulunduğu nafaka, hayatın normal vasıtalarının hepsine şamildir. Bunlar: 1- İlaşe masrafları, 2-Giyim eşyaları, 3-Mesken, 4-Tedavi ve ilaçlar, 5-Hizmetçi. Şimdi bunları sırasıyla görelim.

1. İlaşe Masrafları

Bir kadın evlenip kocasının evine yerleştikten sonra onun her türlü yeme ve içmesiyle ilgili kifayet miktarı gıda maddelerini temin sorumluluğu kocaya aittir. Nafaka satın alınarak kullanılmaya hazır bir halde kadına tes-

99. Ebû Zehra, a.g.e., s.239-240; Abdülhamid, a.g.e., s.195.

100. Şirâzî, a.g.e., IV, 612; Mevsilî, a.g.e., IV, 4.

101. HAK. md. 96, "Zevc, zevcesini infaktan âciz kalıb da zevce nafaka talep ederse hâkim zevc zimmetinde deyn olmak üzere yevm-i talebden itibaren nafaka takdir eder. ve Zevc namına istidâne etmesi için zevceye izin verir" şeklindedir. Ayrıca bkz. Molla Hüsrev, a.g.e., I, 415.

102. İbn bidîn, a.g.e., II, 895.

103. HAK. md.94-95.

104. HAK. md. 97 de "Zevc zevcesini bila- nafaka terk ile ihtifa yahut müddet-i seferi bâid veya daha karîb bir mahalle giderek tegayyüb eder veya mefkûd olursa hâkim zevcenin zevciyyet hakkında ikame edeceği beyyine üzerine zevcin nafaka terk etmediğine ve el'an nâşize ve iddeti geçmiş mutallaka olmadığına zevceyi tahlif ettikten sonra yevm-i talepten itibaren nafaka takdir eder. ve lede'l-hâce zevc namına istidâne etmesi için zevceye izin verir".

99. madde ise "Zevc-i gâibin başkası yedinde veya zimmetinde malı bulunur ve müstevda' veya medyûn kendi yedinde veya zimmetinde mal olduğunu ve zevciyyeti ikrar eder veya inkarı halinde hüsûsât-ı mezkûreyi zevce bi'l-beyyine ispat eyler ise hâkim zevcin kedisine nafaka terketmediğine ve el'an nâşize ve iddeti geçmiş mutallaka olmadığına dâir zevceyi tahlif ettikten sonra o maldan veya semeninden verilmek üzere yevm-i talebden itibaren nafaka takdir eder" denilmektedir.

lim edilebileceği gibi muayyen bir miktar paranın verilmesi suretiyle de temin edilebilir.¹⁰⁵ Nakit olarak ödenen nafakada, ihtiyaç duyulan maddenin satın alınmasından yenilecek veya içilecek hale gelmesi için gerekli bütün masraflar nafakaya dahil edilecektir. Eğer mükellef alacaklının ihtiyacını un, pirinç, süt, yemeklik sebze gibi aynî olarak veriyorsa, bunların yenilecek veya içilecek hale gelmesi için gerekli olan ocak, tüp, fırın, yağ, su, tuz, elektrik, tencere, çatal, kaşık gibi yemek yapmada ve yemede gerekli diğer masrafları da bunlara ilave etmek durumundadır.¹⁰⁶ Kitab ve sünnette nafaka olarak verilecek şeylerin ayrıntısına girilmemiş, "ma'ruf/münasip vechile" denilerek zamanın şartlarına ve örf bırakılmıştır. Bu sebeple mükellefin ödeyeceği nafakanın çeşitlerini belirlemede yaşanan yörenin örf ve âdetinin önemli rolü vardır. Zira yenen şeyler yörelere göre değişiklik arzdebilmektedir. Şâfiî gibi bazı hukukçular, alışkanlık haline getirmişse zevcesine, meyve, kışın yenilmesi mutata olan balık ve âşûre malzemelerinin teminini de nafakaya dahil ederler.¹⁰⁷

Bunlardan başka temizlik işlerinde gerekli olan su, sabun deterjan gibi şeyler ile kışın ısıtma, yazın serinletme için gerekli olan masrafları teminle de koca yükümlüdür. Hanefîlere göre kahve, tütün, yemiş gibi aslî ihtiyaçlardan olmayan ve kına, sürme gibi kadının süslenmesinde kullanılan şeyler nafakadan sayılmadığından bunları verip vermeme koca serbesttir¹⁰⁸. Şu kadar var ki koca, karısının süslenmesini isterse, süs malzemelerini ve bir de ter vs. den oluşan kokuyu giderecek malzemeleri teminle sorumludur.¹⁰⁹

Kadın ekmek yapmaktan veya yemek pişirmekten çekinirse koca, evine, yapımı kolay hazır yiyecekler getirir. Fakat kadın yaptığı yemek karşılığı, kazâen olmasa da diyâneten

yükümlü olduğu için ayrıca bir ücret talep edemez.¹¹⁰ Çünkü Hz. Peygamber, kızı ile damadı arasında ev işlerini ikiye taksim etmiş; iç işlerini kızı Fatıma'ya (r.anha), dış işlerini de Hz. Ali'ye yüklemiştir. Kadın yemek yapması konusunda zorlanamaz. Fakat kadının itibarlı bir aileden olması ev işlerini yapmaya yanaşmaması için meşru bir mazeret olamaz. Eğer böyle bir durum kadın için ev işlerini yapmaktan kaçınma sebebi olsaydı Hz. Peygamber'in kızı Fâtıma, hiçbir ev işini üstlenmemesi gerekirdi. Çünkü o, mü'minlerin en şerefli kadınlarından. Oysa Rasûlullah (s.a.v.) bizzat evin iç işlerini idare görevini ona yüklemiştir. Buna göre hastalık gibi zarurî haller dışında evli kadın müşterek meskenin iç işlerini yerine getirmek durumundadır.¹¹¹

2. Giyecek

Nafaka yükümlülüğü anlatılırken ifade edildiği gibi Allah Teâlâ, "Onların beslenmeleri ve giyimi iyilikle (örfe uygun şekilde) baba tarafına aittir"¹¹² buyurmaktadır. Hz. Peygamber de "Onların yiyecek ve giyecekleri uygun şekilde sizin üzerindedir"¹¹³ buyuruyor. Bu iki nass ve Hind tarafından rivayet edilen hadisten ha-

105. İâşe masraflarının para verilmesi şeklinde temini, bilhassa karı kocanın ayrı yaşamaları halinde önem kazanır. Mesela, yüksek rakımlı bir yere memur tayin edilen koca, yüksek tansiyon hastası olan karısını deniz kenarı şehirlerinden birinde bırakmak mecburiyetinde kalırsa nafakasını bu şekilde ödeyebilir.

106. Özcan, a.g.e., s.15.

107. Bakara, 2/233. Şâfiî, a.g.e., V,129-130; Müzenî, a.g.e., IX, 245-246; İbn Kudâme, a.g.e., VII, 568; İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebibekr el-Cevziyye, İ'lâmu'l-Muvakkî'n an Rabbi'l-lemînn, Beyrut, 1993, IV, 273.

108. İbn bidîn, a.g.e., II, 893; Bilmen, a.g.e., II, 449.

109. İbn bidîn, a.g.e., II, 893; Bilmen, a.g.e., II, 449, 451, 453; Karaman, a.g.e., I, 286.

110. Kâsânî, a.g.e., III, 24; İbn Hümam, a.g.e., III, 329; Şurunbulâlî, a.g.e., I, 413.

111. Kâsânî, a.g.e., III, 24; İbn Kudâme, a.g.e., VII, 21; İbn Hümmâm, a.g.e., III, 329; Şurunbulâlî, a.g.e., I, 413; İbn bidîn, a.g.e., II, 893; Cezîrî, a.g.e., IV, 454 vd.

112. Bakara, 2/233.

113. Müslim, Hac, 147; Ebû Dâvûd, Menâsik, 56; İbn Mâce, Menâsik, 84; Dârimî, Menâsik, 34; İbn Hanbel, V, 73.

rekette İslâm hukukçuları kifâyet miktarı kadının giyeceğini temin görevinin kocaya ait olduğunda icmâ etmişlerdir.¹¹⁴

Koca kendi ekonomik durumuna, zamanın, örf ve âdetin, mevsimlerin değişmesine göre karısına yeterli miktarda, İslâm'ın emrettiği tarzda örtücülük özelliği olan, onu sıcak ve soğuktan koruyacak şekilde her altı ayda (yazlık ve kışlık olmak üzere) bir kat elbise vermekle mükelleftir. Bunda Hanbelîler hariç diğer mezhepler müttefiktir. Verilen bir kat elbise normal şartlara uygun şekilde kullanıldığı halde diğer elbiseyi verme zamanından önce eskiyecek olursa; Şâfiîlere göre bir başkasını vermek gerekmez. Diğer mezheplere göre bir diğerinin verilmesi gerekir. Hanbelîler ise senede bir kat elbise vermenin yeterli olduğu görüşündedirler.¹¹⁵

Giyecek şeylerin tespiti de yine örfeye göredir. Kadına giyecek olarak verilmesi gereken kıyafetin en az miktarı şöyledir: Bütün bedeni örten dış giysi, ev içinde kullanacağı diğer kıyafetler, baş örtüsü ve ayakkabıdır. Müstakil yatak ve evin döşenmesinde lazım olan eşyalar da nafaka olarak takdir edilen giysi kapsamına dahildir.¹¹⁶ Kadının techiz ve tekfin masrafları da kocaya aittir.

Kadın kendi malından evini döşese de kocasından onları kullanmayıp yenisini aldırma hakkına sahiptir. Çünkü kadın zengin de olsa nafakası kocaya aittir.¹¹⁷ Bunların kalitesi de yine kocanın ekonomik durumuna bağlı olarak farklılık arz edebilecektir. Zengin olan kocanın teminle yükümlü olduğu elbise ile az veya orta gelirli olan kocanın teminle yükümlü olduğu elbisenin kalitesi haliyle farklı olacaktır. Bütün bunlarda lüks ve israfı kaçmaksızın orta bir yol takip edilmelidir.

3. Mesken

Mesken temel ihtiyaçlardan olduğu için koca, zevcesi için kendilerinin maddî durumlarına uygun olarak –henüz ergenlik çağına

ulaşmamış çocuğu ve varsa câriyesi hariç diğer eşi veya akrabalarından herhangi birinin bulunmadığı kifayet miktarı bir evi temin etmekle mükelleftir. Zira Allah Teâlâ "Gücünüze göre kendi ikamet ettiğiniz yerlerde onları ikamet ettirin"¹¹⁸ buyurmaktadır. Temin edilecek ev, yerine göre mülk olabileceği gibi, kira, vakıf veya ödünç bir ev de olabilir.

Yiyecek ve giyecekte olduğu gibi ev de tarafların hallerine uygun olarak temin edilir. Çünkü âyette "min vucdiküm" tabiri kullanılmaktadır ki, bu da insanın gücünün yetebileceği varlığı demektir. Dolayısıyla kadının, kocasından, gücünün üzerinde bir evi temin etmesini istemeye hakkı yoktur.¹¹⁹

İslâm hukukunun mesken olarak kabul ettiği barınma mahalline "hukûkî mesken" manasına "şer'î mesken" denmektedir. Kadına şer'î mesken olarak tahsis edilebilecek bir evde şu özelliklerin bulunması gerekir:

a- "Gücünüz yettiği ölçüde" ifadesine göre ev, ister müstakil, ister bir dairenin bir bölümü olsun kocanın mali gücüne uygun olmalıdır.

b- Bu evde kocanın akrabalarından hiç kimse bulunmamalıdır.¹²⁰ Ancak kadın razı ise erkeğin anne babası gibi yakınları kalabilir. Kadının yakınlarının kalabilmesi de erkeğin rızasına bağlıdır.¹²¹ Mesken kadının hakkıdır ve onu bir başkasıyla ortaklaşa kullanmak zorunda değildir.

114. İbn Kudâme, a.g.e., VII,568.

115. Şirâzî, a.g.e., IV, 612; Kâsânî, a.g.e., III, 23-24; İbn Kudâme, a.g.e.,VII, 572; Düsükî, a.g.e., III, 486; Bilmen, a.g.e., II,449-454; Erbay, a.g.e., s. 15.

116. İbn Kudâme, a.g.e., VII, 568; Bilmen, a.g.e., II,449; Zühaylî, a.g.e., VII, 802-803.

117. Bilmen, a.g.e., II,450.

118. Talak, 65/6.

119. Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârulluh Mahmud b. Ömer b. Muhammed, Keşşâf, Beyrut, 1995, IV, 545; Mevsiîf, a.g.e., IV, 5; Yazır, a.g.e., VII,5070.

120. Molla Hüsrev, a.g.e., I,416; Abdülhamid, a.g.e., s.197. Krş. Tarakcioğlu, a.g.e., s.218.

121. Molla Hüsrev, a.g.e., I,416; Bilmen, a.g.e., II,450. Krş. Velidedeoğlu, a.g.e., II, 85-86.

c-Mesken, nafaka alacaklısının din ve dünya işlerini görmesine müsait olmalıdır.¹²² Yani temizliğinden ibadetine her ihtiyacını karşılayabilecek; (günümüz şartlarında) elektrifiği, suyu, tuvaleti, banyosu, mutfığı olan, dayalı döşeli müstakil bir ev olması gerekir.¹²³

d-Kadına tahsis edilen ev, iyi hal sahibi komşuların yoğun olduğu bir muhitte, kadının can ve mal güvenliğine elverişli, içinde kocasıyla evlilik hayatını rahat bir şekilde yürütebilecekleri bir mesken olması gerekir.¹²⁴

Koca, karısının ve varsa çocuklarının sıhhatlerine uygun gelmeyen yerlerde ev tutmaması, cimrilik yüzünden ev halkını daracak bir yerde oturtmaması, yani makul bir aile babasının hareket edeceği tarzda hareket etmesi gerekir. "Onlarla iyi geçinin"¹²⁵ emrinin gereği de budur. Hayatının büyük bir bölümü evin içinde geçecek olan kadın için temin edilecek evin mutfak ve saire gibi iç tertibatının büyük önemi vardır. Bu sebeple ev seçimini karı ve kocanın birlikte yapmaları daha uygundur.

4. Tedavi ve İlaç Masrafları

İslâm hukukçularının çoğu hayati önem arzetmeyen bazı maddeleri nafaka kapsamına alırlarken bize göre hayati önem taşıyan bazı ihtiyaçların giderilmesini nafaka dışında tutmuşlardır Şâfiîler, koca, kadının tarağı, saç sürülen yağı (bugünkü manada cilt bakım kremi);¹²⁶ Hanefi ve Hanbelîler, ter kokularını giderici güzel kokuları, esansları, süslenmesini isterse süs malzemelerini;¹²⁷ Mâlikîler göz sürmesini nafaka kapsamında mütalaa ederken,¹²⁸ çoğu zaman kadın için hayati önemi olan hastalığının tedavî masraflarını nafaka muhtevası dışında bırakmışlardır.¹²⁹ Buna karşılık çağdaş İslâm alimlerinden Vehbe Zühaylî, Ruhi Özcan ve Seyyid Sâbık hekim ve tedavi masraflarının nafaka kapsamında olması gerektiği görüşündedirler.¹³⁰

Müctehidlerin ekseriyeti, hasta kadının doktor ve tedâvi giderlerinin, varsa kadının kendi malından karşılanacağı, kocanın, bu masrafları karşılama yükümlülüğünün olmadığı görüşündedirler. Fakihler bu konuda ikna edici hukûkî mesned göstermemişlerdir. Tenkid edilebilir bulduğumuz mesnedleri de "kiraladığı yerin yıkılması halinde kiracı, o yıkılan yerin tamirinden nasıl mükellef tutulamazsa, koca da karısını tedaviye ve ilaç teminine icbar edilemez"¹³¹ şeklindeki kıyasları ve benzer örnekleridir. Bu ve benzeri ifadelerle kocanın kiracıya kıyasla, hükme varılmak istendiği anlaşılmaktadır. Kanaatimizce bu kıyas, fakihlerin vardıkları hükme götürücü olarak kabul edilmemelidir. Çünkü böyle bir kıyas Fıkıh Usûlü terimiyle "kıyas maa'l-fârık"tır. Yani asl'ın illeti fer'de yoktur. Bilindiği üzere bu kıyastaki asl'ın hükmü olan "yıkılan evin tamirinden sahibi sorumludur" hükmünün illeti, "el-harâcu bi'd-damâm" (menfaat ve nimetin, külfete mukabil olduğu manasındaki) hadis-i şeriftir.¹³² Evin kira gelirinden ev sahibi yararlanacağı için evin yıkılan yerini tamir ettirme gibi külfetini de ev sahibinin üstlenmesi mantığın gereğidir. Oysa kiracı evin maliki olmadığından, yıkılan yeri tamir ettirse de, bu tamirden en çok istifade

122. Özcan, a.g.e., s.19.

123. Zühaylî, a.g.e., VII,804-805.

124. Mevsilî, a.g.e., IV, 8; Bilmen, a.g.e., II, 450 ; Ebû Zehra, a.g.e., s.241; Abdülhamid, a.g.e., s.198.

125. Nisâ, 4/19.

126. Şâfiî, el-Ümm, V, 129; Müzenî, a.g.e., IX, 245-246; Şîrâzî, a.g.e., IV, 608.

127. İbn bidîn, a.g.e., II, 893; Cezîrî, a.g.e., IV, 262; Bilmen, a.g.e., II, 449, 451, 453; Karaman, a.g.e., I, 286.

128. Düsûkî, a.g.e., III, 481.

129. Müzenî, a.g.e., IX, 246; Şîrâzî, a.g.e., IV, 609; İbn Kudâme, a.g.e., VII, 568; Düsûkî, a.g.e., III, 482-483; Cezîrî, a.g.e., IV, 557-562; S.Sâbık, a.g.e., II, 232.

130. Zühaylî, a.g.e., VII, 804-805; Özcan, a.g.e., s. 28-35; S.Sâbık, a.g.e., II, 232.

131. Şîrâzî, a.g.e., IV, 609; S. Sâbık, a.g.e., II, 232.

132. Ebû Dâvud, Buyu', 71; Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Serve b. Musa, es-Sünen, İst., 1982, Buyu', 53; Nesâî, Buyu', 15; İbn Mâce, Ticârât, 43; İbn Hanbel, VI, 49, 208, 237.

edecek olan mülk sahibidir. Çünkü kiracı evde daimi kalıcı değildir ve bir gün çıkacaktır. Fıkıh Usûlündeki kıyas mekanizmasına göre kocanın kiracıya değil ev sahibine kıyaslanması daha doğru olur. Çünkü kıyasta hükmün bina edildiği asl'ın illetinin fer'de de aynen mevcut olduğunu söylemek zordur. Şöyle ki: Kiracı evin (ev olarak) bütün istifade haklarının kendisinde bulunmayışından, evle arasındaki ilginin devamlı değil geçici oluşu yüzünden yıkılan yeri tamir ettirmemektedir ve bu doğrudur. Fakat karı koca böyle değildir ve tam aksine koca, kadın olarak zevcesinden faydalanma haklarının hepsine sahiptir; başkası, zevcesinin kadınlığından faydalanamaz. Kaldı ki koca karısıyla geçici değil, devamlı bir akit olan nikahla evlenmiştir. Çünkü evlilikte devam asıldır; boşanma ârizî bir hal ve istisnadır. Sonuç olarak, İslâm hukukundaki "kıyasla hükme varma" prensibinin gereği gibi uygulanması durumunda, zevcenin sağlık giderlerinin koca tarafından karşılanmasını gerektiren bir hükme varılabilir.¹³³

Diğer taraftan insan için hayati önem taşıyan yemek ihtiyacını giderme, fıkıhçıların ittifakıyla nafaka kapsamındadır. Biz vücudun bu ihtiyacını biyolojik olarak, midenin tenbihi ile farkederiz. Hastalık da hasta organın tenbihi ile veya diğer bir vesileyle, kendisinin bünyeden uzaklaştırılma ihtiyacını farketmiş bir durumdur. Şu halde gıda ve hastalığın giderilmesi, bünyenin iki fiziki ihtiyacıdır.¹³⁴ Vücudun sıhhatini korumak için giyinmeye ve gıdaya olan ihtiyacı kadar hastalanması durumunda tedavi ettirilmesi de o kadar önemi haizdir. Hayatî tehlike arzeden bir hastalık tedavi edilmediği zaman daha da artıyor; üstelik kadın acılar içinde kıvranıyorsa, ona normalde verilmesi gereken yiyecek ve giyeceğini vermenin bir anlamı olmasa gerektir.

Ayrıca bir şahsın hizmetlerinin yabancı tarafından görülebilmesi için harcanan para na-

faka muhtevasından olursa, o şahsın tedaviyle iyileşerek bizzat bu hizmetlerini kendisinin görmesini sağlayabilecek tedavi giderlerinin evleviyetle nafaka şumulünde olması gerekir. Bu hüküm Fıkıh usûlü tabiriyle "evlâ kıyas"ın icabıdır. Çünkü şahsın kendi hizmetlerini bizzat görmesini sağlamaktaki illet, o hizmetler için hizmetçi tutma hükmünün illetinden çok daha kuvvetlidir.¹³⁵

Bir başka açıdan meseleye bakılacak olursa müctehidlerin icthadlarında yaşadıkları asrın örf ve ihtiyaçlarının etkisi inkar edilemez. Yukarıda zikredilen görüşlerin ortaya konulduğu dönemlerde bir hasta için muayene olmak önemli bir ekonomik sıkıntı getirmiyordu. Hüsüyle dört mezhebin müctehidlerinin yaşadığı asırlarda İslâm aleminde, hastanelerde hastalar arasında din, dil, ırk farkı gözetilmeksizin herkes bedava muayene edilmekte ve hatta taburcu olan hastalara bir miktar da para verildiği tarih kaynaklarında geçmektedir.¹³⁶ İşte müctehidlerin fetvalarına böyle bir sosyal ortamın etkisinin de olabileceği kanaati bizde uyanmaktadır.

Sonuç olarak, zarurî nafakalar gibi, sunî müdahaleler dışında bütün hastalıkların tedavi masrafları da kocaya ait olmalıdır.¹³⁷ Üstelik kadın sıhhatli iken erkeğin ondan istifade etmesi, hastalandığı zaman ise tedavi ettirsinler diye ailesine göndermesi hüsnü muâşerete sığmaz.¹³⁸ Eşler yalnız iyi günlerinde birbirlerinden faydalanmak üzere evlenmiş olmayıp, iyi kötü bütün hususları, yani neşe, zevk ve ızdırabı, varlık ve yokluğu, saadet ve felaketi paylaşmak üzere evlenmişlerdir.

133. Özcan, a.g.e. (özetle), s.29-30.

134. Özcan, a.g.e., s.34-35.

135. Özcan, a.g.e., s. 35. Ayrıca bkz. Erbay, a.g.e., s. 19.

136. Heyet, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İst. 1989, XIV, 93.

137. Özcan, a.g.e., s. 35; Erbay, a.g.e., s.19-20.

138. Bilmen, a.g.e., II, 451; Zühaylî, a.g.e., VII,795; Karaman, a.g.e., I, 286.

5. Hizmetçi

Sağlık ve sıhhati yerinde olan kadının şahsî işlerini görmek için başkalarını hizmetine ihtiyaç duymayacağı bir gerçektir. Ne var ki insan bazen en tabii işlerini, hizmetlerini göremez hale gelip başkasının yardımına muhtaç olabilir. Kadın, körlük, felçlilik, yatalak hasta olması gibi durumlarda kendi şahsî işlerini ve evin diğer hizmetlerini yapamaz hale gelir ve bu durumda evin yemek ve temizlik gibi işleriyle ilgilenen bir hizmetçi gerekebilir. Böyle durumlarda kadına yardımcı olmak üzere bir hizmetçi temini ve ücretinin ödenmesi kocanın mükellef olduğu nafakanın şümûlüne girer. Kocanın, karısına hizmetçi temin etmesi ve masraflarını karşılaması için başlıca iki şart aranır:

a- Koca, hizmetçinin masraflarını karşılayabilecek mali güce sahip olmalıdır. Koca fakirse, karısına hizmetçi temin etmesi gerekmez. Çünkü hizmetçi zarurî ihtiyaç değildir. Kadın gücü nispetinde kendi işlerini yapabilir.

b-Kadın şahsî hizmetlerini ve ev işlerini göremeyecek durumda olması gerekir. Aksi halde kadın hizmetlerini kendisi yapan cinsten ise koca hizmetçi temini ile mükellef değildir.¹³⁹

Zâhirîler, kariya hizmet edecek bir hizmetçi tutmayı kocanın teminle yükümlü olduğu nafakadan saymazken,¹⁴⁰ şartlar gerçekleşince kadının muhtaç olması veya sosyal seviye bakımından emsali kadınların hizmetçisi bulunduğu takdirde, çoğunluk alimlere göre koca, karısına bir hizmetçi temin etmekle yükümlüdür, birden fazla hizmetçi teminiyle sorumlu değildir. Çünkü bir hizmetçi yeterlidir.¹⁴¹ Ebû Yusuf, Mâlik ve Ebû Sevr gerektiğinde birisi evdeki hizmetleri yapmak, diğeri çarşı pazar işlerini görmek üzere iki hizmetçinin temin edilmesi gerektiği kanaatindedirler. İbn Rüşd bu görüşü naklettikten sonra "bu hususta şer'î bir delil bilmiyorum"¹⁴² diyerek buna katılmadığını be-

lirtmiştir. Dolayısıyla tek hizmetçinin yeterli olacağı yönündeki cumhurun görüşü tercih edilmektedir.¹⁴³

Hizmetçi, kendisine hizmet edilecek kadına göre bakması helal olan bir kimse olmalıdır. Bu da ya kadın hizmetçi veya nikâh düşmeyen (mahremi) yakınından olmalıdır. Hanbelîlere göre ehl-i kitaptan biri de olabilir. Çünkü onları hizmette kullanmak mübahtır ve Hanbelîlere göre ehl-i kitaba bakmak mübahtır.¹⁴⁴ Ehl-i kitaptan olan kimselerin düşmanlıklarından emin olunamayacağı ve insanın onları hizmetinde kullanmaktan iffet duyacağı için caiz değildir diyenler de olmuştur.¹⁴⁵

Kocanın, nafaka alacaklısı lehine ödeyeceği hizmetçi masrafları, o mahallin örf ve âdetine göre gıda, giyim ve mesken ihtiyaçlarını orta (normal) seviyede karşılayacak tarzda olur. Eğer hizmetçi ücretle tutulmuşsa, mukaveleye göre ücret neyse, nafaka borçlusu onu ödeyecektir.¹⁴⁶ Fakat (tarak v.s. gibi) temizlik ve süs malzemeleri ödenecek nafakaya dahil değildir. Çünkü bunlar daha çok süslenme amaçlı kullanılan şeylerdir.¹⁴⁷ Hülâsa kocanın mali durumu yerinde, kadının da hizmetçiye ihtiyacı varsa bir hizmetçi temini edip nafakasını ödemek kocaya aittir.

SONUÇ

Bu araştırmamız bize göstermektedir ki bir kimsenin nafakasının bir başkası üzerine vacip olmasının üç sebebi vardır. Bunlar: evlilik, ak-

139. İbn Rüşd, a.g.e., II, 45; Meydânî, a.g.e., III,95; Karaman, a.g.e., I, 287; Abdülhamid, a.g.e., s.199.

140. İbn Hazm, a.g.e., IX, 251.

141. Şâfiî, el-Ümm, V, 127; Kâsânî, a.g.e., III,24; İbn Kudâme, a.g.e., VII,569; İbn Hümam, a.g.e., III,328.

142. İbn Rüşd, a.g.e., II, 45.

143. Kâsânî, a.g.e., III,24; İbn Rüşd, a.g.e., II, 45; Mevsilî, a.g.e., IV,4; İbn Hümâm, a.g.e., III,329.

144. İbn Kudâme, a.g.e., VII,569.

145. Şirâzî, a.g.e., IV, 611.

146. Özcan, s.26.

147. Şirâzî, a.g.e., IV, 611-612; Zühaylî, a.g.e., VII, 806.

rabalık ve mülkiyettir. Hususiyle bu çalışmamızda üzerinde durduğumuz "evlilik nafakası"nda şartları gerçekleştiği zaman kadının nafakasını teminle koca sorumludur. Bu sorumluluk Kitab, Sünnet, icmâ ve kıyasla sabittir.

İslâm dini diğer konularda olduğu gibi bu konuda da insanları zora sokmadan kendi ekonomik durumlarına göre nafaka ödemelerini istemektedir. Kadının nafakasını koca kendi rızasıyla ödeyebildiği gibi, şartlar gerçekleşmiş olduğu halde koca, kadının nafakasını ödemezse kadın mahkemeye müracaatla kendisine nafaka takdir ettirebilir. Nafaka temel ihtiyaçlardan olduğu için kocanın başkalarına olan diğer borçlarına göre ödeme noktasında öncelik hakkına sahiptir.

Nafaka konusunu incelerken "kadının tedavi ve ilaç masrafları" hakkında müctehidlerin büyük çoğunluğunun "kocaya ait değildir" yönündeki ictihadlarıyla karşılaştık ve bu ic-

tihadların ciddi bir hukûki mesnede dayanmadığını gördük. Çünkü tedavi giderlerinin kocaya ait olmadığını gösteren hiçbir nass mevcut değildir. Müctehidlerden bir kısmı kocanın eşini tedavi ettirme konusundaki sorumluluğunu, kiracının, kiraladığı evde meydana gelen bir hasarın giderilmesi konusunda sorumlu olmayacağına kıyaslayarak bu sonuca ulaşmışlardır ki, böyle bir kıyasın "kıyas maa'l-fârik" olduğu ortadadır. Görünen o ki, bu görüşlerin ortaya konulduğu dönemlerde bir kişinin tedavi olması belki o kadar külfetli bir şey değildi. Oysa bugün temel gıdalar kadar hekim ve tedavi giderleri de önemlidir. Hatta günümüzde bir kısım hastalıkların tedavisinin ancak yurt dışında yapılabildiği düşünülürse teşhis, tedavi ve ilaç masraflarının da nafaka kapsamında kocaya ait olması fikri tercihe sayan gözükmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

- ABDÜLHAMİD, Muhammed Muhyiddin, el-Ahvâlû's-Şahsiyye fi's-Şer'ati'l-İslâmiyye, Beyrut, 1984
- BİLMEN, Ömer Nasûhî (ö.1971), Hukukî İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu, I-VIII, İstanbul, 1985.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (256/869), el-Câmiu's-Sahih, I-VIII, (2. baskı), İstanbul, 1992.
- CESSÂS,, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (370/980), Ahkâmu'l-Kur'ân, I-III, Beyrut, 1993
- CEZİRÎ, Abdurrahman (ö. 1941), Kitâbü'l-Fıkh Ale'l-Mezâhibu'l-Erbaa, I-V, İstanbul, 1986.
- DALGIN. Nihat, "İslâm Hukuku ve Evrenselliği", Mehir, sayı, 3, Konya, 1999, s.79
- DÂRİMÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman (ö.255/868), Sünen, I-II, (2.baskı), İstanbul, 1992
- DAVUDOĞLU, Ahmed (ö.1983), Sahih-i Müslim Terceme ve Şerhi, I-XI, İstanbul, 1977.
- Selâmet Yolları, I-IV, İstanbul, ts.
- DÖNDÜREN, Hamdi, Delilleriyle Aile İlmihali, I-II, Erkam Yayınları, ts.
- DÜSÜKÎ, Muhammed b. Ahmed (ö.1230/1815), Hâşiyetü'd-Düsûkî, (Hâşsiye al'â's-Şerhi'l-Kebîr alâ Muhtasari'l-İmam Halîl), I-VI, Dâru'l-Kütübü'l- İlmîyye, Beyrut, 1996,

- EBÛ DÂVUD, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî (275/888), es-Sünen, I-V, (2. baskı), İstanbul, 1992
- EBÛ ZEHRA, Muhammed (ö.1974), el-Ahvâlü'ş-Şahsiyye, Kahire, ts.
- ERBAY, Celal, İslâm Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası, (2. baskı), İst. 1998
- ERDOĞAN, Mehmet, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, İstanbul, 1998.
- HEYET, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, I-XIV, İstanbul, 1989.
- HINN, Mustafa Said, İslâm Hukukunda Yöntem Tartışmaları, (trc. Halit Ünal), Kayseri, 1993.
- HUKUK-I ÂİLE KARARNÂMESÎ, (Aile Hukuku Kararnâmesi ismiyle yayına hazırlayan, OrhaÇeker), Ebrû Yayınları, İstanbul, 1985.
- ISFEHÂNÎ,, Râğıb, el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân, Beyrut, ts.
- İBN ÂBİDÎN, Muhammed Emin b. Ömer (ö.1252/1836), Hâşiyetü Reddî'l-Muhtâr Ale'd-Dürri'l-MuhtârŞerhu Tenvîri'l-Ebsâr, I-VIII, İstanbul.1984.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Ebû Bekir b. Muhammed b. Abdullah (ö.543/1148), Ahkâmü'l-Kur'ân, I-IV, Beyrut,ts.
- İBN HANBEL, Ahmed (ö.241/855), el-Müsned, I-VI, (2. baskı), İstanbul, 1992.
- İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, (ö.456/1063), el-Muhallâ bi'l-sârr, I-XIII, Beyrut, ts
- İBN HÜMÂM, Kemalüddin (ö.861/1456), Şerhu Fethi'l-Kadîr, I-VII, Mısır, 1316.
- İBN KAYYİM, el-Cevziyye, Bedâiu't-Tefsîr, (thk. Yüsrî es-Seyyid Mahmud), I-V, Suudi Arabistan, 1993,
- İ'lâmü'l-Muvakkî'in an Rabbi'l-lemînn, I-IV, Beyrut, 1993
- İBN KUDÂME, Ebû Muhammed Abdullah (ö.620/1223), el-Muğnî, I-IX, Riyad, 1981
- İBN MÂCE, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni (ö.275/888), es-Sünen, I-II, (2. baskı),İstanbul,1992.
- İBN MANZÛR, Ebu'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mükerrrem, Lisânu'l-Arab, I-XV, Beyrut, 1968.
- İBN RÜŞD, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Hafîd el-Kurtubî (595/1198), Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l- Muktesid, I-II, İstanbul,1985.
- KARAMAN, Hayreddin, Mukayeseli İslâm Hukuku, I-III, İstanbul,1986-1991.
- KÂSÂNÎ, Alauddin Ebû Bekir b. Mes'ud (ö.587/1191), Bedâiu's-Sanâî fî Tertîbi'-Şerâî', I-VII, Beyrut1974.
- KUDÛRÎ, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed, el-Kitâb, (şerhi olan el-Lübâb ile birlikte), b.y., 1963.
- KURTUBÎ, Ebû Abdullah Muhammed b.Ahmed Ebû Bekr (ö.671/1273), el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân, I-XX, Kahire, 1967.
- MÂVERDÎ,, Ali b. Muhammed b.Habib (ö.450/1058), en-Nüket ve'l-Uyûn, I-VIII, Beyrut, ts.
- MEVSİLÎ, Abdullah b. Mahmud b. Mevdud (683/ 1284), el-İhtiyar li Ta'îlîi'l-Muhtâr, I-V, İstanbul, ts.

- MEYDÂNÎ, Abdülğani el-Ğuneymî (ö.1298/1881), el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitab, I-IV, b.y. 1963
- MOLLA HÜSREV, Muhammed b. Feramuz b. Ali (ö.885/1480), Düreru'l-Hükkâm fî Şerhi Gurari'l-Ahkâm, I-II, İst. 1979.
- MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyin b. Haccac en-Neysâburî (ö.261/874), el-Câmiu's-Sahih, I-III, (2. baskı), İstanbul, 1992.
- MÜZENÎ, Ebû İbrahim İsmail b. Yahya (ö.246/877), Muhtasaru'l-Müzenî, (Şafii'nin el-Ümm'ü ile birlikte basılmıştır) Beyrut, 1993.
- NAFAKA KANUNU, (yayına hazırlayan Orhan Çeker), İstanbul, 1985.
- NESÂÎ, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb (ö.303/892), es-Sünen, I-VIII, (2. baskı), İstanbul, 1992
- ÖZCAN, Ruhi, İslâm Hukukunda Hısımlık Nafakası, İzmir, 1996.
- SÂBÛNÎ, Muhammed Ali, Ravâiu'l-Beyân fî Tefsiri Ayâtî'l-Ahkâmi Mine'l-Kur'an, I-II, İstanbul, ts
- SEHNUN, b. Abdisselam Saîd et-Tennûhî el-Müdevvenetü'l-Kübrâ, I-IV, Mısır, ts.
- SERAHSÎ, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b.Ahmed (ö.483/1090), el-Mebsût, I-XXX, Beyrut, 1986.
- SEYYİD SÂBIK, Fıkhı's-Sünne, I-III, Beyrut, 1996
- ŞÂFİÎ, Ebû Abdillah Muhammed b.İdris (ö.204/819) el-Ümm, I-IX, Beyrut, 1993
- Ahkâmu'l-Kur'ân, I-II, Dâru'l-Kalem, Beyrut, ts.
- ŞÂTİBÎ, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed (790/1388), el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerî'a, (Bu eser Mehmed Erdoğan tarafından "el-Muvâfakât-İslâmî İlimler Metodolojisi" ismiyle Türkçe'ye tercüme edilmiştir.) I-IV, İstanbul, 1990-1993.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali Muhammed (ö.1250/1834) Fethu'l-Kadir, I-V, Mısır, 1964
- Neylü'l-Evtâr şerhu Münteka'-Ahbâr min ehâdis-i Seyyidi'l-Ahyâr, I-VIII, Kahire, ts.
- ŞİRÂZÎ, Ebû İshak İbrahim b. Ali el-Fîrûzâbâdî, (ö.475/1803), el-Mühezzeb fî Fıkhî'l İmam eş-Şâfiî, IV, (thk. Dr. Muhammed ez-Zühaylî), Dimaşk, 1996.
- ŞURUNBULÂLÎ, Hasan b. Ammar b. Ali el-Vefâî (ö.1069/1659, Ğunyetu zevi'l-erhâm, (Durer'in kenarında basılmıştır) İst. 1979.
- TANTÂVÎ,, Cevherî (ö. 1359/1940), el-Cevâhir fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm, I-XXV, Mısır, 1350/1931
- TARAKCIOĞLU, İhsan, Türk Medenî Hukuku, Sevinç Matbaası, 1968.
- TİRMİZÎ, Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa (ö.279/892), es-Sünen, I-V, (2. baskı), İstanbul, 1992.
- TMK (Türk Medeni Kanunu), Esat Şener, Ankara, 1995.
- VELİDEDEOĞLU, Hıfzı Veldet, Türk Medenî Hukuku, I-II, İstanbul Matbaası, 1959.
- YAZIR, Muhammed Hamdî (ö.1942), Hak Dini Kur'ân Dili Türkçe Tefsir, I-X, İstanbul, ts.
- YILMAZ, Ejder, Hukuk Sözlüğü, Ankara, 1986.

ZEMAŞERÎ, Ebu'l-Kasım Carullah Muhammed b. Ömer b Muhammed (ö.538/1143), el-Keşşaf, I-IV, Beyrut, 1995.

ZERKÂ, Mustafa Ahmed,, el-Fıkhü'l-islâmî fî Sevbihi'l-Cedîd, (el-Medhalü'l-Fıkhü'l-m), I-III, Dımaş1967-68.

ZEYLAÎ, Cemalüddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yunus, Nasbu'r-Râye fî Tahrîci Ehâdîsi'l-Hidâye, Beyrut, 1987.

ZÜHAYLÎ, Vehbe, el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuh, I-VIII, Dımaşk, 1984.

ERGENLİK DÖNEMİNDE DİN VE AHLÂK GELİŞİMİ *

Abdülkerim BAHADIR **

Bu makale, ergenlik dönemine has kişisel dini inanç ve ahlâk gelişimini, bireyde zamanla ortaya çıkan psikolojik oluşum ve değişimlere bağlı olarak değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

A- Ergenlik Döneminde Dini Gelişim Süreçleri

Bilimsel ve sistematik anlamda "ergenlik dönemi araştırmacılarının ilkleri" olarak tanımlayabileceğimiz Starbuck ve Hall gibi psikologlarla başlayan ve ergenlik dönemi dini gelişimini inceleyen çalışmalar, ilerleyen yıllarla gittikçe yaygınlık kazanmıştır. Son dönem araştırmaların önemli bir kısmı, kendi bulgularını önceki araştırma bulguları ile destekleyerek bu dönemde ortaya çıkan dini değişimleri, aşamalara bağlı bir değerlendirme modeliyle açıklamaktadır.¹ Pratik yararından ötürü konu ile ilgili değerlendirmelerimizde, söz konusu model esas alınmıştır. Buna göre ergenlik dönemi dini gelişimi, üç aşamada ele alınacaktır: Bunlar, dinî şuurun uyanması ve gelişmesi, dinî kabullerin sorgulanması ve şüphe, dinî tutumların belirginlik kazanması şeklinde sıralanmaktadır.

1. Aşama: Dinî Şuurun Uyanması ve Gelişmesi

Normal şartlar altında her gelişim evresi, birbirini tamamlayan tedricî bir biyo-psiko-sosyal değişimi içerdiği gibi,² dinî telakkilerde de belirli bir tedricîlik söz konusudur. Dinî şuurun ortaya çıkmasından önce çocuk, dini gelişim noktasında ancak somut işlemlere dayalı bir ilerleme kaydedilebilir. Çünkü çocukluk döneminde zihinsel yapılanma, dinin metafizik boyutunu anlayabilecek kapasiteden

yoksundur. Bununla birlikte, çoğu ezbere veya şartlanmaya dayalı çocukluk dinî kabullerinin ileri dinî hayatın oluşmasındaki fonksiyonu asla küçümsenemez³. Çünkü ergenlik dönemi sonunda yapılan dinî tercihlerde bireyin yönelişini etkileyen en önemli faktörler, çocukluk dönemi dinî kabuller ile yakından ilgilidir.

Soyut düşünce yeteneğinin işlerlik kazanmasıyla meydana gelen hızlı değişimlere paralel olarak 12-13 yaşlarına kadar gelişmeye devam eden dinî duygu⁴, dinî ilgi⁵ ve düşünceler⁶, şuur ve irade seviyesine yükselerek

* Bu çalışma, 1994'te U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak tamamlanan "Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler" adlı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** Dr., S.Ü. İlahiyat Fak. Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı Araştırma Görevlisi.

1. Bkz. Sranger, Eduard; Psychologie des Jugendalters, 26. Auflage, Heidelberg 1960 s.256-261; Gruber,A.; "Ergenlik Çağı Gençlerinde Dinî Gelişme" (Çev. H. Hökelekli), Hareket Dergisi, Ankara, Kasım-Aralık 1979,s. 15-20; Hökelekli, Hayati; Din Psikolojisi, T.D.V. Yay., Ankara 1993, s. 251-288; Kula, Naci; Kimlik ve Din (Basılmamış Doktora Tezi). U.Ü.Sos. Bil. Enst., Bursa 1993, s. 33-40; Bahadır, Abdülkerim; Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), U.Ü. Sos. Bil. Enst. Bursa 1994, s.30-34
2. Geniş bilgi için bkz.Wilber, Ken; Der Glaubende Mensch, Goldman Verl., München 1988, 33-35
3. Clark W.H., "Çocukluk Dönemi Dini" (Çev: N. Armaner), A.Ü. İ.F.D., C. XXIV, Ankara 1981,s.181-182.
4. Geniş bilgi için bkz. Bovet, Pierre; Din Duygusu ve Çocuk Psikolojisi (Çev. S. Odabaş), T.T.K. Basımevi, Ankara 1958, s. 14-15; Pazarlı, Osman; Din Psikolojisi, Remzi Kitabevi, Ankara 1982, s. 9-4; Özbaydar, Belma; Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma, İ.Ü. Tecrübi Psikoloji Enstitüsü, İst. 1990, s.6,
5. Geniş bilgi için bkz. Holm, Nils G.; Einführung in die Religionspsychologie, Ernst Reinhart Verlag, München-Basel 1990, s. 77; Armaner,Neda; Din Psikolojisine Giriş I, Ayyıldız Matb., Ankara. 1980, s. 84; Yavuz, Kerim; Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, D.İ.B. Yay., Ankara 1983, s. 65-70
6. Geniş bilgi için bkz. Yavuz, a.g.e, s. 193-230; Peker, Hüseyin; Din Psikolojisi, Sönmez Yayınevi, Samsun 1993, s. 49-51.

ergenin tüm kişiliğini derinden etkiler. Böylece, çoğunlukla tüm tutum ve davranışlarını yeniden şekillendirecek güçlü bir dinî anlayış ortaya çıkar. Ergenlikte ortaya çıkan bu yeni değişim, "dinî uyanma" kavramı ile ifade edilmektedir⁷. Dinî uyanma ile birlikte başlayan dini şuur süreci, ergende daha önce yaşamadığı oldukça farklı, zengin ve karmaşık dini tecrübelerle yol açar.

"Dini Şuur", bireyin hangi dini kabullere sahip olduğunu, neye ya da kime niçin inandığını ya da inanmadığını bilmesi; sergilediği dini tutum ve davranışların farkında olması; dini kabullerini içten yaşaması vb. gibi çeşitli tecrübe şekilleri ile ifade bulur⁸. Dini şuur, zihinsel hayatın gelişmesine bağlı olarak sosyo-kültürel etkilerin altında ortaya çıkan deruni bir yaşantıdır. Dini mesajına uygun anlama ve yaşama arzu ve çabası, dini şuurun gelişmesi ile yakından ilgilidir⁹.

Çocukluk dönemi dinî ilginin çok ötesinde ergenlikte ortaya çıkan bu yeni oluşuma psikolojik, duygusal, sosyal ve kültürel pek çok faktör, farklı boyutlarda katkı sağlar. Ergenin bu devrede en büyük problemlerinden birisi, bütüncü bir kimlik kazanmaktır. Bu arayışında din, önemli bir fonksiyon icra eder. Çünkü kimlik gelişiminin temel taşlarını teşkil eden güven duygusu, özdeşleşme vb. psikolojik gelişim özellikleri, aynı zamanda dinî gelişimde temel referans noktaları arasında yer alır¹⁰. Bulgulara göre, belirli bir kimlik kazanma çabasında dinin çok yönlü etkileri söz konusudur.¹¹

Duruma farklı bir açıdan yaklaştığımızda; belirli bir hayat görüşü kazanma,¹² hakikatle ilgilenme,¹³ fikri açıklık ve anlama¹⁴ vb. gibi pek çok ihtiyaç ve arzunun tatmininde de, dinin önemli bir boşluğu doldurabilecek eşsiz bir niteliğe sahip olduğu görülür.

Aynı şekilde, duygular da bireyi dine

yaklaştırmada önemli fonksiyonlara sahiptir. Örneğin, ergenlerin pek çoğunda kuvvetle hissedilen duygulardan "sonsuzluk ve ölümsüzlük" duygularına karşılık dinde, ebedî bir hayat vaadi söz konusudur.¹⁵ Endişe korku, sıkıntı, yalnızlık gibi duygulara karşılık dinde, sığınma ve güven telkin eden bir yapı mevcuttur.¹⁶ Yine, dinî suçluluk ve günahkârlık duygularına¹⁷ din, rahmeti ve bağışlayıcı mesajıyla karşılık verir.

Bütün bunların yanında sosyo-kültürel organizasyonlar olarak aile, okul, arkadaşlık ve grup ilişkilerinin; sosyal bütünleşme fikir ve ideallerinin¹⁸ dinî ilgi uyandırmada önemli etkiler ortaya koyabileceği, başlı başına ayrı bir gerçek olarak kabul edilmektedir.

7. Spranger, a.g.e, s. 57; Armaner, a.g.e, s. 93; Özbaydar, a.g.e, 57; Hökelekli, a.g.e, s. 72-68; Hökelekli, Hayati; "Dinî Kişiliğin Kuruluşunda İradenin Rolü", Diyanet Dergisi, C. XIX, S. 2, Ankara 1985, s. 26.
8. Bkz. Peker, a.g.e, s. 80.
9. Şentürk, Habil; "Din duygusu, Dini Şuur ve Şahsiyet Gelişmesi", M.E.B. Din Öğretimi Dergisi, S. 10, Ankara 1987, s. 37
10. Geniş bilgi için bkz. Ekşi, Aysel; Çocuk Genç Ana Babalar, Bilgi Yayınları, Ankara 1990, s. 64; Ekşi, Aysel; Gençlerimiz ve Sorunları, İ.Ü. Yay., İst. 1982, s. 40; Selçuk, Mualla; Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler, TDV. Yay., Ankara 1990, s. 56; Hökelekli, a.g.e, 110-111; Kentel, Ferhat; "Dinin Anlamı, Anlamları ya da Yeniden Rüyaya Doğru", Bilgi ve Hikmet, İz Yay., S.1, İst. 1993, s. 55; Argyle, "Dinin Yedi Psikolojik Temeli" (Çev. M. Dağ), Eğitim Hareketleri Dergisi, C. XXIII, S. 272-273, Ankara 1978, s. 11-12; .
11. Bkz. Kula, a.g.t, 154-164; Yaparel Recep; "Depresyon ve Dini İnanç ile Tabiatüstü Nedenler Yüklemeler Arasındaki İlişkiler", Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, S. 8, İzmir 1994, 279.
12. Mardin. Şerif; Din ve İdeoloji, 6. Baskı, İletişim Yay., İst. 1993, s. 30,65; Kula, a.g.t, 67-68; Argyle, a.g.m, s. 13-14; Fetz, R.- Reich, K.-Valentin,P.; "Welt-bildentwicklung und Gottesvorstellung", Religionspsychologie, Hrsg. E. Schmitz, Hogrefe Verl., Göttingen 1992, 126-128; Bilgin Beyza; "Gençlik ve Din Eğitimi", M.E.B. Din Öğretimi Dergisi, S. 10, Ankara 1987, s. 27-29.
13. Clark, W.H;"Ergenlik ve Gençlik Çağında Din" (I), (Çev. M. Dağ), Eğitim Hareketleri Dergisi, C. XXII, S. 256-257, Ankara 1977, s. 17; Hökelekli a.g.e, s. 295.
14. Bkz. Hökelekli, a.g.e, 115-117.
15. Hökelekli, a.g.e, s.101-102
16. Argyle, a.g.m, s. 8; Armaner, a.g.e, s. 104; Hökelekli, a.g.e, s. 112-115.
17. Argyle, a.g.m, s. 9-10; Hökelekli, a.g.e, s. 294.
18. Geniş bilgi için bkz. Hökelekli, a.g.e, s. 118-119; Öcal, Mustafa; Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar, T.D.V. Yay., Ankara 1990, s. 74-77.

Zihinsel alanda kaydedilen ilerleme, ergende dikkatin tabiat-üstü, dinî-metafizik konular üzerinde yoğunlaşmasına imkan hazırlar.¹⁹ Bu süreçte ergen, dinî sembolik bir sistem olarak algılar ve kavrar.²⁰ Böylece bu gelişme, onun dinî konu ve kavramları şuurlu olarak anlamasında önemli bir basamak oluşturur. Okul ve sosyo-kültürel çevrenin yardımıyla ergen, problem çözmeye ve yüksek seviyede genellemeler yapmaya yönelir. Ancak, dinî şuurun uyanması sadece zihinsel gelişime bağlanamaz. Bu süreç üzerinde, içten ve dıştan gelen verilerle zenginleşen ruhsal yapı, doğrudan etkilerde bulunur.

Duygusal alanda yaşadığı iniş-çıkışlar, ergenin çocuklukta tecrübe ettiği, fakat dışı vurmadığı dinî duygularını şuur alanına çıkararak onun yeniden dinî bir arayış ve özlemle dünyaya yönelmesini sağlar. İşte bu yönelişi, dinî şuurun açık bir belirtisi kabul edilir.²¹ Bu aşamadan itibaren ergen, geleneksel dinî kabullerini tekrar gözden geçirmek ihtiyacını hissederek. İçine düştüğü kararsızlığın da etkisiyle ergen, olumlu-olumsuz, basit-karmaşık pek çok denemeye girer.²² Ancak, bütün bu arayışları neticede onu, yetişkinlik dinine ulaştıracak önemli birer basamak teşkil eder.

2. Aşama: Dinî Kabullerin Sorulanması ve Şüphe

Ergen, özellikle 13. yaşlarından itibaren* etrafında süregelen dinî yaşantıların çeşitliliğini fark etmekte geç kalmaz. Aile ve okul çevresinin yardımlarıyla ortaya çıkan entellektüel ilerleme onda, karşılaştırma; tahlil ve analiz etme; tenkit ve eleştirme gibi zihinsel yeteneklerin gelişmesini sağlar.²³ Zihinsel alanda ortaya çıkan köklü gelişmeler yanında bağımsızlık ve güçlülük duygularının etkinlik kazanmasıyla o, çocukluk dönemi inançlarına geri dönerek onlara karşı tenkitçi bir tutum geliştirir. Hemen tüm inançlarını eleştiriye tabi tutar.²⁴

Aslında böyle bir ihtiyaç duyması normal ve sağlıklı bir gelişimin ifadesidir.²⁵ Zira bu eğilimin ardında varlığını hissettiren en önemli motiflerden birisi, daha önce dinî coşkunluğu kendisine yaşatan dinî şuurun kendisidir. Doğal olarak, inançları üzerinde giriştiği bu "aklama" operasyonu, ergende bir takım tereddütleri de gündeme getirmektedir.²⁶

Ergenin dinî inançlarından kuşku duymaya başlaması, bir anda ortaya çıkan basit bir olay değildir. Aksine, bu yeni ve çok farklı eğilim ile birlikte, dinî şüphe ve tereddütlere zemin hazırlayan psikolojik-duygusal gerginlikler, zihinsel karmaşalar, yanlış ve hurafe bilgiler, dinî anlatım dilinde yetersizlikler, kavram kargaşası, dinî konularda rehbersizlik²⁷ vb. gibi çok yönlü faktörler, olaya yoğun bir şekilde karışır ve zaman zaman dinî sapmalara yol açar. Bunun dışında, dinî öğrenmede eksiklik, yanlış fikir ve olumsuz telkinler;²⁸ ayrıca aile, arkadaş ve grup çevresi, kısaca bir bütün olarak sosyo-kültürel çevreden kaynaklanan pek çok et-

-
19. Guillaume, Paul; Psikoloji (Çev. R. Şemin), İ.Ü.E.F.Yay., İst. 1970, s. 279.
 20. Bkz. Fowler, James W.; Stufen des Glaubens, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 1991, s. 180.
 21. Hökelekli, a.g.e, s. 268-269; Gruber, a.g.m., s. 15.
 22. Hökelekli, a.g.e, s. 268-269.
 * Bkz. Bahadır, Abdülkerim; Ergenlik Döneminde Dinî Şüphe ve Tereddütler" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), U.Ü. Sos. Bil. Enst., Bursa 1994, s. 92-93.
 23. Özbaydar, a.g.e, s. 13; Jersild, Arthur, T.; Gençlik Psikolojisi (Çev. İ.N.Özgür), 2. Baskı, Gün Matb., İst. 1974, s. 388. Hökelekli, a.g.e, s. 271; Bahadır, agt, s. 104-106.
 24. Hökelekli, a.g.e, s. 271.
 25. Jersild, a.g.e, s. 388.
 26. Schmid, Lore; Religiöses Erleben Unserer Jugend, Evangelischer Verlag, AG, Zollikon, Switzerland 1960, s. 67-68; Peker, a.g.e, s. 80; Özbaydar, a.g.e, s. 13; Fırat, Erdoğan; Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu, (Basılmamış Doktora tezi), A.Ü.İ.F., Ankara 1977, s. 40.
 27. Bkz. Hökelekli, Hayati; "Ergenlik Döneminde Dinî Şüpheler", M.E.B. Din Öğretimi Dergisi, S. 14, Ankara 1988, s. 75-76; Özbaydar, a.g.e, s. 14.
 28. Armaner, Neda; Psikopatolojide İlk Dinî Belirtiler, Demirtaş Yay., Ankara 1973, s. 15; Hökelekli, a.g.m, s. 77-79; Peker a.g.e., s. 145 vd.; Bahadır, agt, s. 106.

kenin²⁹ katkıları da küçümsenemeyecek boyuttadır. Böyle olmakla birlikte, uygun ölçü ve ortamda buldukları takdirde -dinî hayat üzerinde olumsuz etkileri ile sıraladığımız- bu faktörlerin, aynı zamanda dine yaklaşımcı etkilere sahip olduğu da ayrı bir gerçektir.

Her ne sebeple olursa olsun ergenin dinî inançlarını soru süzgecinden geçirmeye kalkışması, son derece ıstırap vericidir. Çünkü O, bir bakıma tüm varoluşunu tenkide tabi tutmaktadır.³⁰ Ancak, bu aklama girişimi, düzenli bir hayat felsefesi oluşturabilme yolunda zorunluluk arz eder. Aslında bu aşamada ortaya çıkan karışıklıklar, daha sonra kesin bir durulmayı getirecek bulanıklığın habercileridir. Olaya bu açıdan yaklaştığımızda, tenkitçi düşünce evresinin değerini takdir etmek, daha da kolaylaşır.

3. Aşama: Dinî Tutumların Belirginlik Kazanması

Bütün tutum ve davranışlarda olduğu gibi dini tutumlar, son ergenlik döneminde psikolojik durulmayla birlikte belirginleşmeye başlar. Çatışmalarla, bunalım ve krizlerle dolu ergenlik dönemi, yerini bu aşamada istikrarlı ve sakin bir döneme bırakır. Durulma, kimi ergenlerde kısa zamanda ve sessizce gerçekleşirken; kimi ergenlerde ise, uzun zamanda ve isyancı tepkilerle gerçekleşir.³¹

Çoğu zaman birbirine girmiş karmaşık değişmelerin hüküm sürdüğü ergenlik döneminde, önceden geliştirilmiş dini tutumlarda olduğu kadar geliştirilen yeni dini tutumlarda da büyük ölçüde kararsızlık, istikrarsızlık ve belirsizlik görülür. Ancak, bu yeni yapılanmada bilinçli ve kasıtlı hareketten çok, dönemin kendine özel psikolojik yapısı etkindir. Diğer taraftan, ortaya çıkan karmaşa bütün tutumları etkileyecek güçte olamayacağı gibi, bireysel farklılıklar dikkate alındığında, herhangi bir tutum üzerinde kayda değer bir etkide de

bulunmayabilir. Bu noktada asıl belirleyici olan, metot ve içerik açısından çocukluk döneminde alınan dini eğitimin kalitesidir.

Yetişkinliğe yaklaşırken ergenler özellikle 20'li yaşlarda, bütün diğer tutumlarda olduğu gibi, dinî-ahlâkî tutumların büyük bir bölümünde belirgin bir istikrar kazanırlar ve böylece hayat felsefelerini önemli ölçüde oluşturmuş bir kişilik yapısına ulaşırlar.³² Bu aşamada, dinî gelişim sürecinde çok önemli ve kritik bir geçiş karakterize eden şüphe olayı ile bu geçişe çoğu zaman eşlik eden suçluluk ve günahkarlık duyguları, büyük ölçüde güçlerini kaybeder. Özellikle yakın ilişkiler kurduğu aile,³³ arkadaş grup ve çevresinin³⁴ büyük bir rol oynadığı bu gelişim sürecinden sonra ergen, dinî tutumlarını temellendirmek üzere kesin bir yol ayırımına gelir: Genel bir eğilim olarak çözümü önce yakın arkadaş çevresinde arar. Daha sonra duruma göre aile içinden ya da aile dışından

29. Starbuck, Edwin Diller; Religions-Psychologie, Alfred Kröner Verlag in Leibzig, Schweiz ts., s. 262; Jersild, a.g.e, s. 383, 386; Armaner, Din Psikolojisine Giriş, s. 166; Hökeleki, a.g.m, 79; Bilgin, a.g.m, s. 26; Gürses, İbrahim, Genç Psikolojisinde Din-Bilim Çatışmasının Motifleri ve Etkileri, (Bitirme Tezi), U.Ü.İ.Fak., Bursa 1987, s.14
30. Jersild, a.g.e, s. 392.
31. Öcal, a.g.e, s. 142; Peker, a.g.e, s. 108; Hurlock, Elizabeth B; "Ergenlikte Beden Gelişimi" (Çev. G. Günçe), Ergenlik Psikolojisi (Derl. B. Onur), 2. Baskı, Hacettepe-Taş Kitapçılık Ltd. Şti., Ankara 1987, s. 113.
32. Bkz. Schmied, a.g.e, s. 68; Özbaydar, a.g.e, s. 16; Armaner, a.g.e, s. 108; Hökeleki, a.g.e, s. 280-281; Özgü, Halis; Genç Erkek Psikolojisi, Özgü Yayınevi, İst. 1973, s. 174.
33. Ailenin dini gelişim üzerindeki etkileri için bkz. Grom, a.g.e, s. 239-241; Jersild, a.g.e, s. 383-386; Armaner, a.g.e., s. 95, 155-163; Yavuz, a.g.e, s. 44-47, 62,63,106; Ay, Mehmet Emin; Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım, Ankara 1987, s. 54-55; Peker, a.g.e, s. 105; Vergote, Antoine; "Çocuklukta Din", (Çev. E. Fırat), Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, C. XXII, Ankara 1978, s. 17; Clark, "Çocukluk Dönemi Dini", s. 180-181.
34. Arkadaş ve grup çevresinin dini gelişim üzerindeki etkileri için bkz. Grom, Bernard; Religionspsychologie, Kosel-Verlag. GmbH, München und Vandenhoeck 1992, s. 45-66; Yavuz, a.g.e, s. 44,63,128; Armaner, a.g.e, s. 44, 163-168; Kula, a.g.t, s. 66.

sevdiği ve güvendiği şahıslara açılır; üstesinden gelemediği konularla ilgili sorular sorar, tartışmalara girer ve açıklamalar bekler. Bütün bu çabaları neticesinde karşısına çıkan alternatifler, ergene tercih imkanı sağlar.

Araştırmalar, yaptıkları tercihlere göre ergenlerde üç farklı dinî tutumun ortaya çıktığını göstermektedir: Spanger'in sınıflamasına göre ergenlerin bir bölümü, dine karşı tam anlamıyla kayıtsızlaşır. Bunlar çoğu zaman, din ile ilgili her şeyi tamamen terk ederek, dinin tümüne karşı reddedici bir tutum geliştirirler. Ergenlerin bir bölümü tamamen farklı bir karakterde, kişisel dindarlığı ortaya çıkaracak yeni bir enerji ile çocukluk dönemi inançlarının ötesinde, yeniden şuurlu bir dinî inanç sistemi oluştururlar. Diğer bir kısım ergen ise, tamamen eski geleneksel inançlarına geri dönerek onları olduğu gibi kabul eder, eski kabul ve seçimlerine dayanan az-çok yeniden düzenlenmiş yeni bir dinî tutum geliştirirler.³⁵ Başka bir araştırmacı olarak Gruber de "ruhsal açılma ve oturganlaşma" kavramıyla tasvir ettiği son ergenlik dönemini, dini tutumların belirginleşmesi açısından Spranger'in sınıflamasına benzer bir sınıflamayla tanımlamaktadır.³⁶

Dinî tutumların belirginlik kazanması, bireye göre değişebilen belirli bir gelişim süreci gerektirir. Bu süreçte duygusal ve zihinsel faktörlerin rolü oldukça büyüktür. Çünkü ergen, hayatının en önemli kararlarını almak zorundadır. O, ancak çocukluk ile ergenlik dinî değerleri arasında uyuma sağladıktan sonra, dinî anlayışını tüm tutumlar üzerinde merkezi bir konuma getirebilir.³⁷ Diğer taraftan bu devrede, gelişim ritminin bunca çeşitlilik arz eden yapısını eski yapıya çevirmek mümkün değildir. Çünkü ergen, ileriye dönük büyük ölçüde istikrar kazanmış önemli bir değişim yaşamıştır.³⁸

Olumlu şartlar altında tutumlarını temellendirmiş olan ergenin, kendine olduğu kadar

başkalarına ve başka fikirlere karşı önceden mevcut tutumlarında önemli değişimler ortaya çıkar. İçinde bulunduğu yeni gelişim dönemine uygun olarak önceden tahammül edemediği kişiler ve fikirler karşısında daha olgun, daha toleranslı ve daha yapıcı bir kişilik geliştirmiş durumdadır. Yine o, dini kabullerine ve bütün diğer sahip olduklarına, hayata ve geleceğine daha açık ve olumlu bir bakış açısı kazanmıştır.

B- Ahlâk Gelişimi:

Ergenlikten önce tam anlamıyla olgunlaşmış bir ahlâk yapısından söz etmek mümkün değildir. Zira, büyük ölçüde soyut işlemlerle ilgili ahlâkî kabullerin kavranıp benimsenmesi, yeterli ve uygun bir zihinsel gelişime bağlıdır. Buna göre ahlâkî olgunluğa yönelik, ancak soyut düşüncenin başladığı 12. yaştan itibaren mümkündür. Ergenlikte ahlâk gelişimi, dini gelişim ile paralel bir yapılanmaya sahiptir. Her iki süreç birbirini hem destekler, hem de olgunlaştırır.

1- Ahlâkî Kavramların Gelişimi

Gelişim özelliği açısından tedrici bir yapılanmayı karakterize ettiği için ahlâk gelişimi de birbirini tamamlayan aşamalar halinde ele alınmaktadır: Bu noktada Dewey, Piaget ve Kohlberg, ortaya koydukları ahlâk teorileri ile en fazla dikkat çeken bilim adamları arasında haklı bir üne sahiptirler.³⁹ Öne sürdükleri fikirlere

35. Spranger, a.g.e, s. 266-267.

36. Gruber, a.g.m, 19; Hökelekli, a.g.e, s. 280-281.

37. Özbaydar, a.g.e, s. 15, 61; Hökelekli, a.g.e; s. 280; Armaner, a.g.e, s. 108; Öcal, a.g.e, s. 144; Fırat, a.g.t, s. 42; Kula, a.g.t, 39-40; Çağlar, Kemal; Ergenlik Çağındaki Gençlerin Dinî Şüphesi ve Tereddütleri, (Lisans Tezi), U.Ü.İ.F., Bursa 1986, s. 14.

38. Spranger, a.g.e, s. 266.

39. Teorilerle ilgili geniş bilgi için bkz. Çileli, Meral; Ahlâk Psikolojisi ve Eğitimi, V Yayınları, Ankara 1986, s. 22-69; Çileli, Meral, "Ergenlikte Ahlâk Gelişimi", Ergenlik Psikolojisi (Derl. B. Onur), 2. Baskı, Hacettepe-Taş Kitapçılık Ltd. Şti., Ankara 1987, s. 268-272; Holm, a.g.e, s. 86-91; Bucher, Anton - Oser, Fritz; Hauptströmungen in der Religionspsychologie, Pädagogisches Institut, Deutsche Abteilung, Institut der Paedagogie, Freiburg 1996, 23-25, 26-27; Cüceloğlu, Doğan; İnsan ve Davranışı, Remzi Kitabevi, İst. 1991, s. 353-354; Kağıtçıbaşı, Çiğdem; İnsan ve İnsanlar, 7. Baskı, Evrim Bas. Yay., İst. 1988, s. 247-254; Yörükoğlu, Atalay; Gençlik Çağı, 3. Baskı, T.C. İş Ban

hareket ettiğimizde hemen tüm ahlâk araştırmacılarının şu görüş üzerinde birleştikleri söylenebilir: Ahlâk olgunluğuna ulaşabilmek için yorumlama, kavramlar geliştirebilme, genellemelerde bulunabilme gibi bir takım yeteneklerin gelişmesi gerekir ki, bu da ancak 14 ve 15. yaşlardan sonra ortaya çıkar.⁴⁰ Bu aşamaya ulaşmış fertlerin ahlâkî kabullerinin ardında, ceza korkusundan çok, insan onuruna yaraşır ahlâkî davranışa uygunluk ve huzurlu bir hayatın temininde ahlâk prensiplerinin zorunluluğuna dair içten bir inanç yatar

Çocukluk döneminde henüz kişiliği kontrol edebilecek bir olgunluğa ulaşamadığı için vicdanın fonksiyonunu, yetişkinler yerine getirir. Ancak, çocukluk döneminden ergenlik dönemine geçiş sürecinde zihinsel ve duygusal alanda ortaya çıkan değişimler, vicdan gelişimini de etkiler. Vicdan gelişimindeki ilerleme, iç kontrole, kendine sahip olmaya, daha bağımsız fakat daha dikkatli ve sorumlu davranmaya yönlendirir. Çünkü bu aşamada, suçluluk ve günahkarlık duygusu güç kazanır.⁴¹ Bir taraftan bu tür duygularla karşı karşıya gelme endişesi, diğer taraftan ise, ahlâk kurallarına uymanın sağladığı huzur ve avantajlar, ergeni dinî-ahlâkî değerlere daha fazla yaklaştırdığı gibi, doğruya bağlılığını da pekiştirir.

Özellikle adalet duygusunun etkinlik kazanmasıyla ergenlerin büyük çoğunluğu, doğruluğa ve dürüstlüğe büyük bir önem verir. Bu aşamada ergenler, geliştirdikleri hemen tüm ilişkilerinde bu yeni yapılanmayı esas alırlar, çevrelerinde gelişen tüm olayları, uzak-yakın şahısların tüm davranışlarını, adalet ölçüleri doğrultusunda yargırlar. Karşılaştıkları haksızlıklara hemen tepki gösterirler ve çoğu zaman hislerine hakim olamazlar.⁴² Özellikle sevilen ya da daha önce ideal olarak benimsenen şahıslarda gördükleri beklenmedik olumsuz tutum ve davranışlar, ergenleri düş

kırıklığına uğratar. Bu aşamadaki ergenlerin önemli bir bölümü, bir yandan başkalarını eleştirirken, diğer yandan da davranışlarını savundukları ahlâk kuralları doğrultusunda yeniden düzenlemeye çalışırlar.

Dönemin tüm karmaşık yapısına rağmen ahlâkî olgunluğun ortaya çıktığı bu aşamada ergen, hayatının hiçbir döneminde görülemeyecek ölçüde güzelliğe, iyilik ve doğruluğa, yücelik ve erdemliliğe, adalet ve dürüstlüğe önem verir. Kişiliğinde ortaya çıkan bu yeni yapılanma, dine yönelişinde küçümsenemeyecek katkılarda bulunur.⁴³ Bununla birlikte ahlâkî olgunlaşma ile dini olgunlaşma arasında, ayrılmaz bir bağımlılık yoktur. Başka bir ifade ile ahlâk olgunluğu, din olgunluğunun ne mutlak nedeni ne de mutlak sonucudur. Ancak bu iki olgu, daha önce de ifade ettiğimiz gibi birbirini destekler, zenginleştirir ve olgunlaştırır.

2- Suçluluk ve Günahkarlık Duygusu

Ergenlik dönemi ahlâk gelişiminde etkin karakteristik duygulardan birisi şüphesiz "suçluluk ve günahkarlık" duygusudur. Her ne kadar evrensel bir karakter taşıyorsa da suçluluk duygusu, özellikle ergenlik döneminde yaşanan en yoğun duygular arasında yer alır. Ergen, içerisinde yaşadığı karmaşık durum nedeniyle ister-istemez bu duyguyla yüz yüze gelir, eziklik duyar, üzülür. Derinden hissettiği pişmanlığın etkisiyle kendine karşı öfkelenebilir; çevresine uyumu kaybedebilir.

40. Bkz. Clark, W.H, "Ergenlik Çağında Din" (II) (Çev. M.Dağ) Eğitim Hareketleri Dergisi, C. XXII, S. 258-259, Ankara 1977, s. 5; Çileli, a.g.e, s. 57-58; Çileli, a.g.m, s. 254; Yörükoğlu, a.g.e, s. 42-43

41. Armaner, a.g.e, s. 101-102.

42. Bkz. Garrison Ray C. - Garrison Karl C.; "Ergenliğin Anlamı ve Tarihsel Gelişimi" (Çev. U. Öner), A. Ü. E. B. Fak. Dergisi, C. XVII, S. 1, Ankara 1983, s. 96; Armaner, a.g.e, s. 102.

43. Bilgin, a.g.m, s. 27-29; Bühler -Spiegel-Thomas; "Ergenlik Dönemine Toplu Bir Bakış" (Çev. S. Zeytinöglü), Ergenlik Psikolojisi (Derl. B. Onur), 2. Baskı, Ankara 1987, s. 100.

"Gerçek Benlik" ile "İdeal Benlik" arasında çıkan çatışmadan kaynaklanan ya da başka bir deyişle, kişinin kendi kabulleri ile toplumun kabul ve değerleri arasındaki uyumsuzluktan doğan suçluluk duygusu,⁴⁴ içerisinde bulunduğu duruma bağlı olarak ergende girişimci gücü körelten; kendi ötesine aşmayı engelleyen ve huzursuzluğu tırmandıran çeşitli tecrübeler yol açabilir.

Suçluluk duygusu, ahlâki kabullerde bir çatışmanın ya da uyumsuzluğun var olduğuna işaret ederek, doğru davranma konusunda vicdanın uyarısına aracılık eder. Böylece birey vicdanı tarafından mahkum edilmiş olur. Aşırı güç kazandığı durumlarda bu duygu, ergenin kişiliğinde önemli bozukluklara neden olabilir.⁴⁵ Ancak, uygun ölçülerde olduğu takdirde bu duygu, bilinçlenmede, yeniden yapılanmada ve doğruya yönelmede güçlü bir motif olarak eşsiz bir hizmet de görebilir.⁴⁶ Suçluluk duygusuna bu açıdan yaklaştığımızda, onun sosyo-kültürel hayattaki değerini takdir edebiliriz.

Cinsellik güdüsünün yol açtığı ahlâki problemler, bencillik ve diğergamlık arasındaki çatışmalar,⁴⁷ aşırı sorumluluk, aşırı tenkit görme ve aşırı müsamahasızlık⁴⁸ gibi hususlar suçluluk duygusuna kaynaklık eden başlıca faktörler arasında zikredilebilir.

Suçluluk duygusu karşısında birey kendini, hem vicdanı, hem de toplum otoritesi tarafından mahkûm edilmiş hisseder. Bu çift mahkemenin huzurunda o, bunalır ve sıkıntı duyar. İçinde bulunduğu ıstırap verici durumdan kurtulmak amacıyla birey ruhunun derinliklerinde suç ve hatasını itiraf ihtiyacı duyar; durumunu telafi edecek olumlu yönelişlerde bulunur.⁴⁹ Böylece vicdanından gelen baskıyı hafifletme ya da giderme imkanına kavuşur. İnançlı kimselerde bu baskı, toplumun ahlâkî otoritesinin yerine "ilahî mahkeme"nin varlığına inançtan kaynaklanır. Bu durumda Allah'a yönelme dolaylı olarak

mevcuttur.⁵⁰ Bu durumda dindar, işlediği suç ya da hatadan ötürü kendini, vicdanını yanında inandığı Tanrı karşısında da mahkum edilmiş hisseder.

Günahkarlık duygusuyla ifade edilen suçluluğun bu yeni boyutunda birey, dinin emir ve yasalarına aykırı davranmaktan doğan bir eziklik ve pişmanlık duyar. Günahkarlık duygusu, uzun süreli manevi bir yapılanmanın ürünüdür.⁵¹ Buna göre dini şuurdan önce gerçek anlamda bir günah şuurundan bahsetmek zordur.

Gruber'e göre ergenlik dönemi dini şüphelerin önemli nedenlerinden birisi, dönemin dini gelişiminin bir niteliği olarak ergenin Tanrı karşısında aşk ve kaygı, sevinç ve korku gibi çift yönlü duyguları birlikte yaşamasıdır. Böyle bir atmosferde ergen, Tanrıyı hem ürkütücü hem de kendine çekici gizemli bir varlık olarak algılar.⁵²

Bu tür duyguların ergen tarafından derinden hissedilmesi, onda oto kontrolün ve vicdanın ne kadar etkin olduğunun bir göstergesidir. Bu manâda ele alındığında suçluluk ve günahkarlık duygusu, makul ölçüler dahilinde ergenleri doğruya ulaştırmada önemli bir rol oynayabilir. Basit ve sırada bir suçluluk duygusundan farklı olarak günahkarlık duygusunda sadece suçu itiraf ve pişmanlık duygusu yoktur. Bunlara ilave olarak günahkarlık duygusunda, her şeyden önce günahın etkilerini gidermeye ve suçu telafiye yönelik güçlü bir arzu ve çaba söz konusudur.⁵³

44. Bkz. Hökeleki, a.g.e, s. 104-105.

45. Jersild, a.g.e, s. 417-419.

46. Bkz. Clark, "Ergenlik ve Gençlik Çağında Din II", s. 5; Hökeleki, a.g.e, s. 106.

47. Hökeleki, a.g.e, s. 104,

48. Jersild, a.g.e, s. 417,

49. Bkz. Grom, Bernhard - Schmidt, Josef, Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens, 4. Auflage, Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1979, s. 51.

50. Bkz. Hökeleki, a.g.e, s. 105; Ayrıca konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Kızılay, Mehmet, Suçluluk ve Günahkarlık Duyguları, (Bitirme Tezi), U.Ü.İ.Fak., Bursa 1985, s. 5. vd.

51. Hökeleki, a.g.e, s. 106.

52. Gruber, a.g.m, s. 15.

53. Hökeleki, a.g.e, s. 105-106; Grom, a.g.e, s. 51

Diğer taraftan, dine yaklaştıran duygular arasında günahkarlık duygusunun yeri büyüktür. Gerçekte bu duyguların etkileri duruma göre olumlu veya olumsuz olmak üzere çift yönlüdür.

Etkinin niteliğini, önceki yaşantılar belirleyebileceği gibi, ferdin o anda içinde bulunduğu psikolojik durumun da belirler.

BİBLİYOGRAFYA

- ARGYLE, M; "Dinin Yedi Psikolojik Temeli" (Çev. M. Dağ), Eğitim Hareketleri Dergisi, C. XXII, S. 2, Ankara 1978, (7-13).
- ARMANER, Neda; Psikopatolojide İlk Dinî Belirtiler, Demirtaş Yay., Ankara 1973.
- ____; Din Psikolojisine Giriş I, Ayyıldız Matb., Ankara. 1980.
- AY, Mehmet Emin; Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım, Ankara 1987.
- BAHADIR, Abdülkerim; Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), U.Ü. Sos. Bil. Enst. Bursa 1994.
- BİLGİN, Beyza; "Gençlik ve Din Eğitimi", M.E.B. Din Öğretimi Dergisi, S. 10, Ankara 1987, (22-31).
- BOVET, Pierre; Din Duygusu ve Çocuk Psikolojisi (Çev. S. Odabaş), T.T.K. Basımevi, Ankara 1958.
- BUCHER, Anton - OSER, Fritz; Hauptsrömungen in der Religionspsychologie, Paedagogisches Institut, Deutsche Abteilung, Institut der Paedagogie, Freiburg 1996.
- BÜHLER-SPIEGEL-THOMAS; "Ergenlik Dönemine Toplu Bir Bakış" (Çev. S. Zeytinoğlu), Ergenlik Psikolojisi (Derl. B. Onur), 2. Baskı, Ankara 1987,, (87-104).
- CLARK, Walter Houston; "Çocukluk Dönemi Dinî" (Çev. N. Armaner), A.Ü.İ.F. Dergisi, C. XXIV, Ankara 1981, (175-185).
- ____; "Ergenlik ve Gençlik Çağında Din" (I), (Çev. M. Dağ), Eğitim Hareketleri Dergisi, C. XXII, S. 256-257, Ankara 1977, (11-20).
- ____; "Ergenlik ve Gençlik Çağında Din" (II), (Çev. M. Dağ), Eğitim Hareketleri Dergisi, C. XXII, S. 258-259, Ankara 1977, (3-9).
- CÜCELOĞLU, Doğan; İnsan ve Davranışı, Remzi Kitabevi, İst. 1991.
- ÇAĞLAR, Kemal; Ergenlik Çağındaki Gençlerin Dinî Şüphe ve Tereddütleri, (Bitirme Tezi), U.Ü.İ.F., Bursa 1986.
- ÇİLELİ, Meral; Ahlâk Psikolojisi ve Eğitimi, V Yayınları, Ankara 1986.
- ÇİLELİ, Meral; "Ergenlikte Ahlâk Gelişimi", Ergenlik Psikolojisi (Derl. B. Onur), 2. Baskı, Hacettepe-Taş Kitapçılık Ltd. Şti., Ankara 1987, s. 265-286.
- EKŞİ, Aysel; Çocuk Genç Ana Babalar, Bilgi Yayınları, Ankara 1990.
- ____; Gençlerimiz ve Sorunları, İ.Ü. Yay., İst. 1982.
- FETZ, R.- Reich, K.- Valentin, P.; "Weltbildentwicklung und Gottesvorstellung", Religionspsychologie, Hrsg. E. Schmitz, Hogrefe Verl., Göttingen 1992, (101-130)

- FIRAT, Erdoğan; Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu, (Basılmamış Doktora tezi), A.Ü.İ.F., Ankara 1977.
- GARRISON Ray C. - GARRISON Karl C.; "Ergenliğin Anlamı ve Tarihsel Gelişimi" (Çev. U. Öner), A.Ü.E.B.Fak. Dergisi, C. XVII, S. 1, Ankara 1983, (87-97).
- GROM, Bernhard - SCHMİDT, Josef; Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens, 4. Auflage, Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1979
- GROM, Bernard; Religionspsychologie, Kosel-Verlag. GmbH, München und Vandenhoeck 1992.
- GRUBER, A.; "Ergenlik Çağı Gençlerinde Dinî Gelişme" (Çev. H. Hökelekli), Hareket Dergisi, Ankara, Kasım-Aralık 1979, (15-20).
- GUİLLAUME, Paul; Psikoloji (Çev. R. Şemin), İ.Ü.E.F.Yay., İstanbul 1970.
- GÜRSES, İbrahim; Genç Psikolojisinde Din-Bilim Çatışmasının Motifleri ve Etkileri (Bitirme Tezi), U.Ü.İ.F., Bursa 1987.
- HOLM, Nils G.; Einführung in die Religionspsychologie, Ernst Reinhart Verlag, München-Basel 1990.
- HÖKELEKLİ, Hayati; "Dinî Kişiliğin Kuruluşunda İradenin Rolü", Diyanet Dergisi, C. XIX, S. 2, Ankara 1985, (16-28).
- ____; "Ergenlik Döneminde Dinî Şüpheler", M.E.B. Din Öğretimi Dergisi, S. 14, Ankara 1988, (73-82).
- ____; Din Psikolojisi, T.D.V. Yay., Ankara 1993.
- HURLOCK, Elizabeth B; "Ergenlikte Beden Gelişimi" (Çev. G. Günçe), Ergenlik Psikolojisi (Derl. B. Onur), 2. Baskı, Hacettepe-Taş Kitapçılık Ltd. Şti., Ankara 1987, (105-139).
- JERSİLD, Arthur, T.; Gençlik Psikolojisi (Çev. İ.N.Özgür), 2. Baskı, Gün Matb., İst. 1974.
- KAĞITCIBAŞI, Çiğdem; İnsan ve İnsanlar, 7. Baskı, Evrim Bas. Yay., İst. 1988.
- KENTEL, Ferhat; "Dinin Anlamı, Anlamları ya da Yeniden Rüyaya Doğru" , Bilgi ve Hikmet, İz Yay., S.1, İst. 1993, (50-58).
- KIZILAY, Mehmet; Suçluluk ve Günahkârlık Duyguları, (Bitirme Tezi), U.Ü.İ.F., Bursa 1985.
- KULA, Naci; Kimlik ve Din (Basılmamış Doktora Tezi). U.Ü.Sos. Bil. Enst., Bursa 1993
- MARDİN, Şerif; Din ve İdeoloji, 6. Baskı, İletişim Yay., İst. 1993.
- MELİCİ, Abdulaziz A.; Tatavvuru'ş-Şuuri'd-Dinî inde't-Tıfı ve'l-Mürâhik, Daru'l-Maarif, Mısır 1955.
- ÖCAL, Mustafa; Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar, T.D.V. Yay., Ankara 1990.
- ÖZBAYDAR, Belma; Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma, İ.Ü. Tecrübi Psikoloji Enstitüsü, İst. 1990.
- ÖZGÜ, Halis; Genç Erkek Psikolojisi, Özgü Yayınevi, İst. 1973.
- PAZARLI, Osman; Din Psikolojisi, Remzi Kitabevi, Ankara 1982.
- PEKER, Hüseyin; Din Psikolojisi, Sönmez Yayınevi, Samsun 1993.
- SCHMİD, Lore; Religiöses Erleben Unserer Jugend, Evangelischer Verlag, AG. Zollikon, Switzerland 1960.

- SELÇUK, Muallâ; Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler, TDV. Yay., Ankara 1990.
- SPRANGER, Eduard; Psychologie des Jugendalters, 26. Auflage, Heidelberg 1960.
- STARBUCK, Edwin Diller; Religions- Psychologie, Alfred Kröner Verlag in Leibzig, Schweiz ts.
- ŞENTÜRK, Habil; "Din Duygusu Dinî Şuur ve Şahsiyet Gelişmesi", M.E.B. Din Öğretimi Dergisi, S. 10, Ankara 1987, (37-40).
- VERGOTE, Antoine; "Çocuklukta Din", (Çev. E. Fırat), Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, C. XXII, Ankara 1978, (315-330).
- WILBER, Ken; Der Glaubende Mensch, Goldman Verl., München 1988
- YAPAREL Recep; "Depresyon ve Dini İnanç ile Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler", Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, S. 8, İzmir 1994, (275-299).
- YAVUZ, Kerim; Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, D.İ.B. Yay., Ankara 1983.
- YÖRÜKOĞLU, Atalay; Gençlik Çağı, 3. Baskı, T.C. İş Bankası Kültür Yay., Ankara 1986.

YETİŞTİRME YURDU GENÇLİĞİNDE DİNİ HAYAT *

Adem ŞAHİN **

Yetiştirme Yurtlarında kalmakta olan gençler, ailelerinden uzak bir ortamda yaşamaları sebebiyle diğer gençlik kesimlerinden farklı bir konumdadırlar. Onların bu özel durumlarının dîni hayatlarının şekillenmesine etkisinin olacağı varsayılmaktadır. Bu araştırma, dîni hayat konusunu böyle spesifik bir grubu örneklem olarak incelemesi sebebiyle önem arz etmektedir. Araştırma, yetiştirme yurdu gençlerinde dîni hayatın nasıl şekillendiğini ve değişik faktörlerin dîni hayatın oluşmasındaki etkisini tesbit etmeyi amaçlamaktadır.

METOT

Örneklem

Araştırmada, Konya Kız ve Erkek Yetiştirme Yurtlarında kalmakta olan 119 öğrenci örneklem olarak seçilmiştir. Örneklem % 40.3'ü kız (s=48), % 59.7'si (s=71) erkek; % 44.5'i 12-14 yaş (s=53), % 46.2'si 15-17 yaş (s=55) ve % 9.3'ü 18-21 yaş (s=11) grubundan olup, % 82.4'ü öğrenci (s=98), % 16.8'i (s=20) bir işyerinde çalışmaktadır. Öğrenim durumuna baktığımızda % 21.8'i ilkökul mezunu (s=26), % 43.7'si orta ve dengi okulda (s=52), % 24.4'ü (s=29) lise ve dengi okulda öğrenim görmekte olup, geri kalanı orta ve liseden terktirler. Deneklerin yurttaki kalma süreleri 6 ay ile 4 yıl arasında değişmektedir.

Yöntem

Araştırmada veri toplama aracı olarak kullanılan ankette yer alan sorular, yaptığımız gözlemler, mülakatlar ve yakın konularda yapılan çalışmalar dikkate alınarak geliştirilmiş, daha sonra soruların işleyip işlemediğini tesbit

için bir ön uygulama yapılmış ve işlemeyen bazı sorular iptal edilerek son şekli verilmiştir.

Anket uygulaması, deneklerin birbirinden etkilenmemesi için gruplar halinde ve aynı zamanda yapılmış, bunun için anketle ilgili bilgi ve eğitim sürecinden geçirilen bir anketör grubundan yardım alınmıştır.

Verilerin Analizi

Kullandığımız ölçeğin non-parametrik olması sebebiyle değişkenler arasındaki ilişkilerin analizi için "chi-kare" istatistik tekniği düşünülmüş, ancak çapraz tablolardaki frekans dağılımları "chi-kare" tekniğinin şartlarına uymadığı için değerlendirmelerde sadece frekans ve yüzdelerle yetinilmiştir.

BULGULAR

Bulgular kısmında, öncelikle Allah inancını ifade eden cümlelere verilen cevaplar değerlendirilecek, bu bağlamda Allah'a ihtiyaç duyma, Allah'a sığınma ve korunma ile Allah inancının oluşmasında etkili olan faktörler üzerinde durulacak, daha sonra kader inancı ve ibadetler konusu değerlendirilecektir.

A. İNANÇLAR

a) Allah inancı

Allah inancı, bazı istisnalar olmakla birlikte bütün dinlerde merkezî bir yer işgal eder. İnanç sistemleri, oluşturulan Allah İnancının bir nevi açılımlarıdır. Bu sebeple, Din Psikolojisi araştırmalarında bir dîni sisteme inanan

* Bu araştırma, yazarın 1993 yılında, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde hazırlamış olduğu "Yetiştirme Yurtlarındaki Gençlerin Dîni Duygu, Düşünce, Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma" isimli yüksek lisans tezinin makale haline getirilmiş şeklidir.

** Dr., S.Ü. İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D. Araştırma Görevlisi.

Tablo 1 : Allah İnancı.

	Frekans	Yüzde
1. Allah'ın varlığına inanıyorum fakat çözemediğim bazı hususlar var	22	18.5
2. Ailem ve çevremdekiler Allah'ın varlığını kabul ettikleri için ben de inanıyorum	9	7.6
3. Allah'ın varlığına inanmıyorum	0	0.0
4. Allah'ın varlığına kesin olarak inanıyor ve hiçbir şüphe taşıyorum	80	67.2
5. Allah'ın varlığına inananlara karşı çıkarım	0	0.0
6. Allah'ın varlığına ilgi duyuyorum fakat bu konuda belirli bir fikrim yok	2	1.7
7. Allah'ın varlığı konusuna ilgi duymuyorum	1	0.8
8. Cevapsız	5	4.2
TOPLAM	119	100.0

kişilerin, inançları doğrultusunda Allah'ı nasıl duyup yaşadıkları, nasıl tasavvur ettikleri ve düşündükleri önemlidir (Yavuz 1982).

Yapılan araştırmalar, Allah inancının oluşmasında ebeveynin etkili olduğunu göstermiştir. Hertel ve Donehaue (1995), çocuklarda Allah inancının oluşmasında anne-babanın fonksiyonunu inceledikleri araştırmada Allah-insan, ebeveyn-çocuk ilişkilerinin algılanmasında paralellik bulmuşlardır. Bir diğer araştırmada Dickie ve arkadaşları (1997), eğer anne-baba çocuk tarafından koruyup gözeten güçlü birisi olarak algılanmışsa, Allah'ın da koruyup gözeten güçlü bir varlık olarak algılandığı, şayet ailede baba yoksa veya çocuk aileden ayrılmışsa, Allah'ın, babanın sıfatlarının yüklendiği bir figür olmaya başladığını tesbit etmişlerdir. Yine Vergote ve arkadaşlarının (1969) Amerikalı ve Belçikalılardan oluşturulan bir grubu örneklem olarak gerçekleştirdikleri çalışmada, kişilerde oluşan Allah imajının ana-dan çok babacıl olduğu, ayrı ayrı bakıldığında ise Amerikalılar'ın Allah imajının Belçikalılar'a göre daha anacıl olduğu saptanmıştır.

Bulguları aktarılan çalışmalar, aynı ortamı paylaşan ebeveyn ve çocukları örneklem

almışlardır. Acaba anne-babasından ayrı yaşayan bireylerde Allah inancı nasıl şekillenmektedir?

Yetiştirme yurdu gençlerinin örneklem alındığı bu çalışmada, deneklerin % 67,2'sinin (s=80) Allah'ın varlığına kesin olarak inandıkları ve hiçbir şüphe taşımadıkları tesbit edilmiştir. Bu grubu Allah'ın varlığına inanmakla birlikte bazı şüphelerinin ve çözemediği hususların olduğunu belirtenler (% 18.5, s=22) takip etmektedir. Ayrıca, aile çevresinden uzak olmasına rağmen, onlar inandığı için inandığını belirtenlerin oranı % 7.6 (s=9)'dir.

Denekler arasında Allah'a inanmayan ve Allah'ın varlığına inananlara karşı çıkan tesbit edilememiştir. Allah'ın varlığına ilgi duymayan % 0.8, s=1) ve ilgi duyduğu halde belirli bir fikri olmayanların (% 1.7, s=2) oranı ise toplam % 2.5'i (s=3) geçmemektedir.

Allah inancı konusunda ortaya çıkan sonuçları, bağımsız değişkenlerden cinsiyet açısından ele aldığımızda Allah'a kesin olarak inanan ve hiçbir şüphe taşımayanların oranının kızlarda % 64.6 (s=31), erkeklerde % 69 (s=49) olduğu görülmektedir. Buna karşılık Allah inancı konusunda şüpheleri olanların oranı

kızlarda % 31.3 iken (s=15) erkeklerde % 9.9 (s=7)'dur. Bu sonuca göre erkeklerin Allah inancı konusunda kızlardan daha olumlu bir tutum içinde olduğu söylenebilir.

İş durumuna göre incelediğimizde irasyonel inanca sahip olma açısından öğrenciler (% 67.3, s=66) ve çalışanlar (% 65, s=13) arasında cinsiyette de olduğu gibi dikkate değer bir farklılığın olmadığı görülmektedir. Buna karşılık, Allah inancı konusunda problemi olanların, öğrencilerde (% 21.4, s=21) çalışanlardan (% 5, s=1) belirgin bir fazlalık gösterdiği tesbit edilmiştir. Bu farklılığa, sosyal çevrenin yaptırım gücünün çalışanlar üzerinde öğrenci olanlara göre daha etkili olması ve öğrencilerin olaylara yaklaşımlarında kritik düşünceyi daha iyi kullanabilmeleri yol açmış olabilir (Armaner, 1980).

Öğrenim durumu açısından verilere baktığımızda, Allah'ın varlığına kesin olarak inanan ve bu konuda hiçbir şüphe taşımayanların oranının lise ve dengi okulda okuyanlarda (% 75.9, s=22) orta ve dengi okulda okuyanlar (% 67.3, s=35) ile ilkokulda okuyanlardan (% 57.7, s=15) daha yüksek olduğu görülmektedir. Orta ve dengi okul terklerde ise bu oran % 40'dır (s=2).

Buna karşılık, Allah'a inandığı halde çözemediği bazı problemleri olanlar, orta ve dengi okulda okuyanlarda (% 21.2, s=11) lise (% 20.7, s=6) ve ilkokulda okuyanlardan (% 15.4, s=4) daha fazladır.

Öğrenim durumu konusunda ulaşılan bulgular, orta ve lisede öğrenim görenlerin içinde buldukları ergenlik döneminin özelliklerine paralellik göstermektedir. Ergen, bu dönemde zihinsel kapasitesi ve çevresinden etkilendiği kadar, okuldaki derslerde öğrendiği bilimsel görüşlerin de etkisiyle dini hayatını, dolayısıyla Allah inancını eleştiriden geçirmektedir. Aslında bu dönemde ergenin sadece dîni yaşantısını değil, kendisine ait bütün yaşantılarını gözden geçirdiği söylenebilir (Armaner, 1980; Bahadır,1994).

b- Allah'a İhtiyaç Duygusu

İnsanlar, zaman zaman birtakım maddî ve manevî sıkıntılara maruz kalırlar. Karşılaştıkları bu sıkıntılardan kurtulmak için de yardım isteyebilecekleri, güvenip dayanabilecekleri bir yer ararlar. Bu arayış, bazılarını maddî şeylerden yardım beklemeye götürürken, bir çoğunu Allah'tan yardım istemeye götürür.

Biz de kısa ömürleri içinde yaşatlarına

Tablo 3 : Allah'a İhtiyaç Duyma

	Frekans	Yüzde
1. Ben önce kendime güvenirim başarıdan, paradan ve güçten başka insana güven veren başka şey tanımam.	2	1.7
2. Bazen kendi kendime Allah'ın yardımı olmadan kişi kendine yeterli olamaz mı diye düşündüğüm olur.	14	11.8
3. Her insanın dayanacak, güvenecek bir şeye ihtiyacı vardır. En iyi dayanacak, güvenecek yer de her şeye gücü yeten Allah'tır.	94	79.0
4. Başka	1	0.8
5. Cevapsız	8	6.7
TOPLAM	119	100.0

oranla sıkıntılara çok daha fazla maruz kalmış olan yetiştirme yurdu gençlerinin, Allah'a ihtiyaç duyma konusundaki düşüncelerinin hangi yönde olduğunu tesbit etmeye çalıştık.

Elde ettiğimiz bulgulara göre, örneklerin 79'u (s=94) Allah'a ihtiyaç duyma konusunda olumlu bir tutuma sahiptirler. Bunları % 11.8 (s=14)'lik oranla insanın Allah'a ihtiyacı olup olmadığı hususunda şüphe içinde olanlar takip etmektedir. Deneklerin % 1.7'si (s=2) ise Allah'a ihtiyaç duyma konusunda olumsuz bir tutum sergilemektedir. Bu konuda fikir beyan etmeyen (% 6.7, s=8) ve "başka" şikkini (% 0.8, s=1) işaretleyenlerin toplamının oranı ise % 7.5'i (s=9) geçmemektedir.

Allah'a ihtiyaç duyma konusunda değişkenler açısından elde edilen bulgular ise şöyledir:

Yaş gruplarının verdikleri cevaplara göre, Allah'a ihtiyaç duyma konusunda olumlu fikir belirtenlerin oranı 12-14 yaş grubunda % 66 (s=35), 15-17 yaş grubunda % 87.3 (s=48) ve 18-21 yaş grubunda % 100'dür (s=11). Bu duruma göre, yaşın büyümesi ile irrasyonel inanca sahip olma arasında doğru bir orantı vardır. Diğer taraftan Allah'a ihtiyaç duyma konusunda şüpheli bir tutuma sahip olanların oranı, 12-14 yaş grubunda % 20.8 (s=11) iken 15-17 yaş grubunda % 5.5'e (s=3), 18-21 yaş grubunda ise sıfıra düşmektedir. Burada da yaşla ters bir orantı gözlenmektedir.

Allah'a ihtiyaç duyma konusunda olumlu bir tutuma sahip olanların oranının yaş ilerledikçe yükselmesi, yetiştirme yurdu gencinin zihinsel, ruhsal ve eğitim bakımından gelişmesine bağlanabilir. Aynı durum, Allah'a ihtiyaç duyma konusunda şüphe taşıyanların yaş ile çıkan ters oranı için de geçerlidir. Ayrıca, ergenlik çağının ergeni ilgilendiren her konuda olduğu gibi Allah inancı konusunda da bir şüphe ve eleştiri çağı olduğunu göz önüne

alırsak, (Hökelekli, 1988; Armaner, 1980)12-14 yaş arası deneklerde şüphe konusunda ortaya çıkan % 20.8'lik (s=11) oranın, yaşlarının biopsikolojik özelliklerinden kaynaklanan normal bir olay olduğunu söyleyebiliriz.

Cinsiyetle ilgili verilere gelecekte olursak, hem Allah'a ihtiyaç duyma konusunda olumlu bir tutuma sahip olanların, hem de şüpheli tutum oranlarının, kızlarda (sırasıyla % 87.5, s=42; % 11.8, s=14) erkeklerden (sırasıyla % 73.2, s=52; % 11.3, s=8) daha yüksek olduğu görülmektedir. Buna karşılık ilgili soruya cevap vermeyen ve olumsuz bir tutuma sahip olanların oranı erkeklerde % 14.1 (s=10) iken kızlarda iki duruma da rastlanmamıştır.

İş durumuna göre, hem öğrencilerde (% 79.6, s=78) hem de çalışanlarda (% 75, s=15) en çok yığılma Allah'a ihtiyaç duyma konusunda olumlu bir düşünceye sahip olanlardadır. Buna karşılık, çalışanlarda şüpheli tutuma sahip olanlar görülmezken, öğrencilerin % 14,2'sinin (s=14) insanın Allah'a ihtiyacı olup olmadığı hususunda şüphe içinde oldukları tesbit edilmiştir. Buna sebep olarak, daha önce ifade edildiği üzere, öğrencilerin gerek okudukları kitaplar, gerekse kritik zeka bakımından çalışanlardan farklı bir konumda olmaları gösterebilir. Diğer taraftan bu soruya cevap vermeyenlerin oranının öğrencilerde % 4.1 (s=4) iken; bir iş yerinde çalışanlarda % 20 (s=4) olması dikkat çekmektedir.

c- Allah'a Sığınma ve Korunma Duygusu

Kötülüklerden korunma ve güven duyulabilecek bir yere sığınma duygusu, dinî hayatın en temel öğelerinden birisidir. Acaba yetiştirme yurdunda kalmakta olan gençlerin Allah'a sığınma ve korunma konusundaki duygu ve düşünceleri nasıldır?

Alınan cevaplara göre deneklerin çoğunluğu (% 56.3 s=67) Allah'ın insanı her

Tablo 5 : Allah'a Sığınma ve Korunma Duygusu

	Frekans	Yüzde
1. Başımızdan geçen olaylar Allah'ın her zaman ve her yerde insanı korumadığını gösterdi	9	7.6
2. Bazen Allah bizi gerçekten koruyor mu? diye düşündüğüm olur	11	9.2
3. Allah insanları yani bizleri her zaman ve her yerde korur	67	56.3
4. Allah korusaydı herhalde insanlar kötü durumlara düşmezdi	1	0.8
5. Allah iyileri korur, kötülerini korumaz	20	16.8
6. Cevapsız	10	8.4
7. Başka	1	0.8
TOPLAM	119	100.0

zaman ve her yerde koruduğuna inanmakta iken, % 16.8 (s=20) oranındaki diğer bir grup, Allah'ın iyileri koruyup, kötülerini korumadığını inanmaktadır. Onları % 9.2'lik (s=11) oranla bu konuda şüphesi olanlar takip etmekte, % 7.6 oranındaki diğer bir (s=9) grup şimdiye kadar geçirmiş olduğu bazı olumsuz tecrübeler sebebiyle Allah'ın her zaman ve her yerde, insanı korumadığını düşünmektedirler. Geriye kalan % 8.4 (s=10) oranındaki grup ise ilgili soruyu cevapsız bırakmışlardır.

Allah'ın insanı koruması konusundaki eğilimleri bu şekilde verdikten sonra "Acaba yetiştirme yurdu gencinin korunma duygusunun içeriği nasıldır?" sorusuna cevap arayabiliriz. Konuyla ilgili veriler, uyguladığımız projektif teknik¹ neticesinde elde ettiğimiz cümlelerden oluşmaktadır. Bu cümlelerden bazıları şöyledir: Yüce Allah'ım annemi, yakınlarımı tüm müslüman kardeşlerimi koru/Beni hayırsız ilimden koru/Annemi, ailemi, kardeşlerimi, beni Allah'a inanan bütün insanları kötülükten koru/Kötü sözden, kötü gözden, kötü yoldan, kötü kişilerden, kötü ahlaktan bütün ümmeti koru/Anaya-babaya karşı gelmekten hepimizi koru/Beni, kardeşlerimi, annemi, babamı ve bütün

müslümanları koru, onların şeytana uymasına izin verme/Müslümanları kafirlerin zulümlerinden, kötü düşüncelerden, şeytanın şerrinden koru/Bizleri cehennemden koru/Beni günah işleyecek hareketlerden sakındır ya Rabbim"/Beni, anamı, kardeşlerimi, bütün din kardeşlerimi, bütün milletimi şeytanın şerrinden koru ya Rabbi!/Tüm kötülüklerden bütün ailemi koru/İnsanları bütün kötülüklerden koru/Allah'ım beni kazadan beladan koru.

Bu ifadelerden hareketle, yetiştirme yurdu gençlerinin ilgili konudaki duygu ve düşünceleri hakkında şu tesbitleri yapabiliriz:

1- Yetiştirme yurdu genci, Allah'ın korumasına, kendisinden başlayarak, belki de hiç görmediği veya uzun zaman aralıklarıyla görüştüğü, kendilerinden ayrı yaşadığı ailesinin daha sonra milletinin ve diğer müslüman milletlerin hatta bütün insanlığın dahil olmasını istemektedir. Ama bunların arasında, en çok ai-

1. Uygulanan projektif teknikle ilgili olarak bkz. Adem ŞAHİN, Yetiştirme Yurtlarındaki Gençlerin Dinî Duygu, Düşünce, Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma, S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, KONYA, 1993, sh. 7.

Tablo 6 : Allah İncancının Oluşmasında Etkili Olan Faktörler

	Frekans	Yüzde
1. Ailem	22	17.7
2. Okuduğum kitaplar	18	15.5
3. Okul öğretmenlerim	9	7.8
4. Yurt müdürü ve rehber öğretmenlerim	5	4
5. Arkadaşlar	8	7
6. Dindar olarak gördüğüm bazı kişiler ve din adamları	11	9.6
7. Kendi zihinsel gelişimimin etkisi	14	11.7
8. Başımdan geçen bir olay	1	0.3
9. Cevapsız	31	26.4
TOPLAM	119	100.0

lenin istendiğinin belirtilmesi gerekmektedir.

2- Korunmak istedikleri tehlike ve kötülük merkezleri de iki türdür. Bunlar;

a) Dünyadaki kötülükler: kötü insanlar, kötü yola düşme, kötü insan olma, cehenneme götürecek kötü davranışlarda bulunma.

b) Ahiretle ilgili kötülükler: Cehennem azabı, şeytanın şerri, günah işleme, vb.'dir.

d- Allah İncancının Oluşmasında Etkili Olan Faktörler

Allah incancının oluşmasında etkili olan faktörlerle ilgili bulgular Tablo 6'da verilmiştir. Buna göre, ailesinden uzakta yaşamasına rağmen yetiştirme yurdu gencinin Allah incancının oluşmasında aile birinci sırayı almaktadır(% 17.7 s=22).

İkinci sırada, okuduğu kitaplar (% 15.5 s=18), üçüncü sırada ise zihinsel gelişimin etkisi (% 11.7, s=14) gelmektedir. Bunları, dindar olarak gördüğü bazı kişiler ve din adamları (% 9.6, s=11), okul öğretmenleri (% 7.8, s=9), arkadaşları (% 7, s=8), yurt müdürü ve rehber hocaları (% 4, s=5) takip etmektedirler. Bu konuda fikir beyan etmeyenlerin oranı ise (% 26.4, s=31) oldukça dikkat çekicidir.

Öztürk'ün (1992) yapmış olduğu bir araştırmada da Allah incancının oluşmasında etkili olan faktörler arasında aile ilk sırayı almış, ikinci sırada öğretmenler, üçüncü sırada ise kitapların etkili olduğu tesbit edilmişti. Her iki örneklem grubunda da ailenin birinci derecede etkili olması, Allah incancının oluşmasında, ortam yönünden olumsuz şartlarda olsa dahi, ailenin önemli bir faktör olduğunu göstermektedir. Bu konuda Bayyigit'in (1987) Üniversite öğrencilerini örneklem olarak gerçekleştirdiği araştırmada ise Allah incancının oluşmasında ilk sırayı zihinsel gelişimin etkisinin aldığı, ikinci ve üçüncü sırada aile ve dindar olarak görülen kimselerin tutumlarının geldiği tesbit edilmiştir.

Yaptığımız araştırmada ailenin ilk sırada yer almasının sebeplerinden birisi olarak yurtta kalma süresini görmekteyiz. Bulgularımız, yurtta kalmakta olan gençlerin % 20.5'inin 05-1 yıl, % 46.2'sinin 2-3 yıl, % 26.9'unun 4-6 yıldır burada yaşamakta olduğunu göstermektedir. Yaşlarının da 12-21 yaş arası olduğu düşünülürse zaten çoğunun ailelerinden ilk dîni bilgileri alarak yurda geldikleri ortaya çıkmaktadır.

e- Kader İnancı

Yetiştirme yurdu gencinin psiko-sosyal yapısı gereği, üzerinde durmamız gereken dini konulardan birisi de kaderdir. Araştırmada, kaderle ilgili klasik soru tiplerinden ziyade, derinlemesine ele alabileceğimiz sorularla konuya yaklaşılmaya çalışılmıştır. Uygulanan ankette alınan açık uçlu cevaplar ve uygulanan "üç kelime" projektif tekniğiyle elde edilen cümleler², yetiştirme yurdu gencinin, meseleyi nasıl içselleştirdiğini ortaya çıkarmada yardımcı olmaktadır.

Elde ettiğimiz bulgulara göre, kader konusunda en büyük yığılma (% 42, s=50) cebriyeci bir düşünceye sahip olanlardadır. Onlara göre insan, ne kadar çabalarsa çabalasın, alınına yazılmış olan kaderini değiştiremez. Kader, Allah'ın kişinin elinde olmadan ve daha doğmadan alınına yazdığı bir yazgıdır. "İnsanın kaderini Allah çizmiştir." burada, insanın istemediği mevcut durumu kabullenirken kullandığı aklileştirme mekanizmasını görmekteyiz. Bu düşünceye sahip gençler, üstesinden gelemedikleri bir çok problemi, Allah'ın alınlarına yazdığı kader olarak görmekle, psikolojik olarak

etmiştir" ve "eğer Allah'a inanıyorsa, (yazmış olduğu) bu kadere katlanmak zorundadır."

Kader konusunda ikinci büyük yığılma, insanın kendisine verilen akıl ve irade sayesinde kaderine bir miktar yön verebileceğine, ancak, yine de elinde olmayan bazı hususlar olduğuna inananlarda (% 33.6, s=40) ortaya çıkmaktadır. Bu görüş, devlet okullarında verilmekte olan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde kader konusu içinde işlenmektedir (Bolay, 1991). Nitekim, deneklere uyguladığımız üç kelime tekniğiyle elde ettiğimiz cümleler de resmî din eğitiminin izlerini taşımaktadır. Öğrencilerin bu konudaki ifadeleri, "Bir insanın doğumundan ölümüne kadar, kendi istek ve iradesiyle neler yapacağını Allah'ın bilmesine kader denir", "Allah'ın, bir insanın başına gelecek olayı bilmesi kaderdir" şeklindedir.

Kader konusunda üçüncü yığılma ise, insanın kaderini değiştirebileceğine inananlarda (% 14.3, s=17)'dir. Bu düşünceye göre insan akıl, şuur ve irade sahibi bir varlıktır ve bu kabiliyetleri sayesinde hareketlerine tamamen kendisi yön vermektedir.

Tablo 7 : Kader İnancı

	Frekans	Yüzde
1. İnsan akıllı, şuurlu ve irade sahibi bir varlıktır, bu sebeple kendi kaderini tamamen kendisi çizer.	17	14.3
2. İnsan kendisine verilen akıl ve irade sayesinde kaderine bir miktar yön verebilir. Ama yine de elinde olmayan bazı hususlar vardır	40	33.6
3. İnsan ne kadar çabalarsa çabalasın alınına yazılmış olan kaderini değiştiremez	50	42.0
4. Cevapsız	12	10.1
TOPLAM	119	100.0

rahatlamaktadırlar. Onlara göre, "Yetiştirme yurdunda kalmayı, Allah onların alın yazısı

* Uygulanan projektif teknik ile ilgili geniş bilgi için bkz. ŞAHİN, agt. s. 124-125.

Bu konuda Hökelekli'nin (1986) "Ergenlik Çağı Davranışlarında Din Eğitiminin Etkisi" adlı çalışmasında ulaştığı bulgular, verilerin karşılaştırılması açısından önem arz etmektedir. Hökelekli'nin araştırmasında, kader konusunda en çok yığılma bizim bulgularımızın aksine insanların kaderinin kendi çalışma ve davranışlarının sonucu olacağına inananlarda (İ.H.L. % 68, G.L. % 80.8)'dir. Yetiştirme yurdunda kalanlarda ise bu inanca sahip olanlar oran açısından üçüncü sıradadırlar. Diğer taraftan insanın kaderini değiştiremeyeceğine inananlar, yetiştirme yurdunda kalanlarda (% 40) en büyük yığılma gösterirken, Hökelekli'nin araştırmasında kaderinin daha çok kendisinin kontrolü dışındaki sebeplere bağlı olduğuna inananlar (İ.H.L. % 7.0, G.L. % 7.4) çok az bir oranda temsil olunmaktadırlar. Bu karşılaştırmalardan hareketle, yetiştirme yurdu gençlerinin geçirmiş oldukları tecrübeler sebebiyle, bilhassa insanın kaderi konusunda teslimiyetçi bir inanca sahip olduklarını söyleyebiliriz.

B- İBADETLER

Dinî tecrübenin iki yönü vardır. Bunlar, dindarın inandığıyla içten kurduğu temas ve bu temasın neticesinde inancını somutlaştırdığı dinî pratiklerdir. İnanan insanın dinî duygu ve düşünceleri, onun inancının davranışa dökülmesini davet eder. Din Psikolojisinin

amacı da, davranışa yansıyan bu etki durumlarından hareketle, dindarın iç dünyasında cereyan eden rûhî hayatın temel karakteristiklerini ortaya çıkarmaktır (Armaner, 1980).

Diğer taraftan ibadetleri yapma konusundaki istek ve isteksizlik, inancın derecesini öğrenme bakımından önemlidir. Güçlü bir inanç, devamlı bir ibadeti doğurur. İnançtaki ilgisizlik ise, ibadetleri yapma sıklığı ve şeklinin dinin istediği ölçülerin altına düşmesine neden olur (Yavuz, 1982).

Araştırmanın bu aşamasında yetiştirme yurdu gençlerinin dinî pratiklerle ilgili durumunu tesbit için namaz ve oruç ibadetleri esas alınacaktır. İbadetleri sadece namaz ve oruçla sınırlamamızın sebebi, deneklerin zekat ve hac gibi diğer ibadetlerin şartlarına sahip olmamasıdır.

a- Beş Vakit Namaz

Yaptığımız gözlemler, yurtda kalmakta olan gençlerin beş vakit namaza ilgilerinin zayıf olduğu intibasını vermişti.

Uyguladığımız anket neticesinde ulaştığımız bulgular da bu intibayı destekler mahiyette çıkmıştır. Alınan sonuçlara göre, ankete katılan gençlerin yarısından fazlasını (% 54.6, s=65) beş vakit namazla ilgili soruya cevap vermeyen ve namaz kılmayanlar oluşturmaktadır. Geriye kalan % 45.4 oranındaki 54 kişinin ise namaz kıldıklarını belirttikleri halde, beş vakit namazı kılma sıklığı konusunda ilgilerinin zayıf olduğu görülmüştür. Bu konuda daha önce yapılan araştırmalarda da örneklem gruplarının namaza olan ilgilerinin zayıf olduğu tesbit edilmiştir (Öztürk, 1992; Ekşi, 1982)

Nitekim namaza olan ilgisizlik, namazı kılma sıklığında daha da belirgin bir şekilde açığa çıkmaktadır. Namaz kıldığını belirtenlerin oranlarının, namaz kılma sıklığını belirtenlerin oranıyla aynı veya ona yakın bir oranda olması

Tablo 8 : Beş Vakit Namaz

	Frekans	Yüzde
Evet, kılarım	54	45.4
Hayır, kılmam	28	23.5
Cevapsız	37	31.1
TOPLAM	119	100.0

Tablo9 : Beş Vakit Namazı Kılma Sıklığı (Genel Toplama Göre)

	Frekans	Yüzde
Devamlı	8	6.7
Arasıra	29	24.4
Çok seyrek	10	8.4
Cevapsız	72	60.5
TOPLAM	119	100.0

beklenirken ilgisizlik tutumu sürdürülmüş ve namaz kılma sıklığına cevap verenlerin oranı, namaz kıldığını belirtilenlerin oranından % 10 daha aşağı bir seviyede kalmıştır.

Tablo 9'da görüldüğü üzere beş vakit namazı "devamlı" kılanların oranı, genel toplam içinde sadece % 6.7, (s=8)'dir. Buna karşılık "arasıra" namaz kılanların oranı % 24.4 (s=29) "çok seyrek" kılanların oranı ise % 8.4 (s=10)'dür.

Konuya sadece namaz kılma sıklığını belirtenler açısından bakıldığında ise beş vakit namazı "devamlı" kılanların % 14.9 (s=8), "arasıra" kılanların % 53.5 (s=29), "çok seyrek" kılanların % 18.6 (s=10) oranlarında temsil olunduğu görülmektedir.

Tablo10 : Beş Vakit Namazı Kılma Sıklığı (Kılma Sıklığını Belirtenlere Göre)

	Frekans	Yüzde
Devamlı	8	14.9
Arasıra	29	53.5
Çok seyrek	10	18.6
Cevapsız	7	12.9
TOPLAM	54	100.0

b- Cuma Namazı

Beş vakit namaz, cemaatle kılınabileceği gibi, ferdi olarak da kılınabilir. Tavsiye olunan cemaatle kılınmasıdır. Ancak, Cuma ve Bayram namazları, ferdi olarak kılınmazlar. Şartları arasında erkek ve cemaat olmak vardır. Bu sebeple ilgili soruları sadece erkekler cevaplamışlardır.

Tablo11 : Cuma Namazını Kılma Durumu

	Frekans	Yüzde
Evet, kılarım	49	69.1
Hayır, kılmam	7	9.8
Cevapsız	15	21.1
TOPLAM	71	100.0

Bulgulara göre, yetiştirme yurdu gençlerinin, Türk toplumunun ve Konya'nın genel temayülüne paralel olarak, Cuma namazına ilgilerinin yüksek olduğu (% 69.1, s=49) görülmektedir. Buna karşılık deneklerin % 21'nin (s=15) ilgili soruya cevap vermediği, % 9.8'nin (s=7) ise cuma namazı kılmadığı anlaşılmaktadır.

Cuma namazına olan bu ilgi, acaba Cuma'yı kılma sıklığında da devam etmekte midir?

Tablo12 : Cuma Namazını Kılma Sıklığı (Genel Toplama Göre)

	Frekans	Yüzde
Devamlı	26	36.6
Arasıra	11	15.5
Çok seyrek	3	4.2
Cevapsız	31	43.6
TOPLAM	71	100.0

Ulaşılan bulgular, yurttta kalmakta olan gençlerin geneline göre bakıldığında % 36.6'sının (s=26) cuma namazını "devamlı" % 15.5'inin (s=11) "arasıra", % 4.2'sinin (s=3) ise "çok seyrek" olarak kıldığını göstermektedir.

Tablo13 : Cuma Namazını Kılma Sıklığı (Kılma Sıklığını Belirtenlere Göre)

	Frekans	Yüzde
Devamlı	26	65.0
Arasıra	11	27.5
Çok seyrek	3	7.5
TOPLAM	40	100.0

Konuya sadece cuma namazını kılma sıklığını belirtenler açısından yaklaşıldığında ise en çok yığılmanın % 65 (s=26) ile "devamlı" kılmalarda olduğu görülmektedir. Bunları "arasıra" kılanlar (% 27.5, s=11) takip etmekte, çok seyrek kılanların oranı ise % 7.5'te (s=3) kalmaktadır.

Tablo 13'de elde edilen bulgular, Cuma namazı kılanların oranının beş vakit namazda olduğu gibi, kılma sıklığı belirtilirken düştüğünü göstermektedir. Ayrıca, Tablo 11'de, 49 kişi cuma namazını kıldığını belirtirken, Tablo 13'de cumayı kılma sıklığını belirtenlerin 40'a düşmesi, düşüncelerin pratiklere her zaman aynı derecede yansımadağının bir delili olarak kabul edilebilir.

Sonuç itibariyle, ulaşılan bulguların Konya'nın sosyo-dinî yapısına uyduğu söylenebilir. Nitekim, Bayyigit'in (1987) Selçuk Üniversitesi öğrencilerini örneklem olarak gerçekleştirdiği araştırmada da cuma namazına ilginin yüksek olduğu bulunmuştur.

c- Bayram Namazı

Cuma namazında olduğu gibi, sadece erkeklerin cemaatle ifa ettikleri Bayram namazına ilginin de beş vakit namaza gösterilen ilgiye nazaran daha yüksek olduğu görülmektedir.

Tablo14 : Bayram Namazını Kılma Durumu

	Frekans	Yüzde
Evet, kılarım	45	63.4
Hayır, kılmam	9	12.7
Cevapsız	17	23.9
TOPLAM	71	100.0

Tablo 14'deki verilere bakıldığında, ankete katılanların % 63.4'ünün bayram namazını kıldığı, buna karşılık kılmayanların oranının % 12.7 (s=9), ilgili soruyu cevapsız bırakanların oranının ise % 23.9 (s=17) olduğu görülmektedir.

Bayram namazını kılma sıklığı noktasında ise bazı farklılaşmalar tesbit edilmiştir.

Ulaşılan bulgulara göre yurttta kalmakta olan gençlerin % 45'i (s=32) bayram namazlarını "devamlı", % 4.2'si (s=3) "arasıra" ve % 1.5'i (s=1) "çok seyrek" kılmaktadırlar.

Tablo15 : Bayram Namazı Kılma Sıklığı (Genel Toplama Göre)

	Frekans	Yüzde
Devamlı	32	45.0
Arasıra	3	4.2
Çok seyrek	1	1.5
Cevapsız	35	49.2
TOPLAM	71	100.0

Tablo16 : Bayram Namazı Kılma Sıklığı (Kılma Sıklığını Belirtenlere Göre)

	Frekans	Yüzde
Devamlı	32	88.8
Arasıra	3	9.4
Çok seyrek	1	1.8
TOPLAM	36	100.0

Diğer taraftan konuya sadece Bayram namazlarını kılma sıklığını belirtenler açısından baktığımızda ise, bayram namazlarını "devamlı" kılanların % 88.8 (s=32), "arasıra" kılanların % 9.4 (s=3) "çok seyrek" kılanların ise % 1.8 (s=1) oranlarında temsil oldukları görülmektedir.

Genel olarak değerlendirildiğinde, Cuma namazına göre Bayram namazını kılanların oranında gözle görülür bir yükselme olduğu görülmektedir. Bunun sebebi, toplumumuzun her kesiminin bayramlara olan ilgisinin yüksekliğidir. Nitekim çevremizde, vakit namazları ve cuma namazını kılmayan bir çok kişinin, bayram namazlarına katılımlarının yüksekliğide bulgularımızı destekler mahiyettedir.

d- Oruç

Ramazan orucu, toplumumuzda yaygın olarak yerine getirilen bir ibâdetdir. Toplumun oruca olan bu ilgisi, acaba yetiştirme yurdu gençlerinde de var mıdır?

Ulaştığımız bulgular, oruca ilginin toplumun diğer kesimlerinde olduğu gibi yetiştirme yurdunda kalmakta olan gençler arasında da oldukça yaygın olduğunu ve Yurt'ta kalmakta olan gençlerin büyük bölümünün (% 84.9, s=101) oruç tutarken, çok küçük bir kesiminin (% 1.7, s=2) tutmadığını göstermektedir.

Oruç tutma sıklığını belirtenlerin genel top-

Tablo18 : Oruç Tutma Sıklığı (Genel Toplama Göre)

	Frekans	Yüzde
Devamlı	55	46.2
Arasıra	10	8.4
Çok seyrek	8	6.7
Cevapsız	46	38.6
TOPLAM	119	100.0

lam içindeki oranlarına bakıldığında, yurttan kalmakta olan gençlerin % 46.2'sinin (s=55) "devamlı", % 8.4'ünün (s=10) "arasıra", % 6.7'sinin (s=8) ise "çok seyrek" olarak oruçlarını tuttukları görülmektedir.

Oruç tutma sıklığını belirtenler içinde ise en büyük yığılma (% 75.3, s=55) orucu "devamlı" tutanlardadır. Bunları, "arasıra" tutanlar (% 13.7, s=10) ve "çok seyrek" tutanlar (% 11.0, s=8) takip etmektedir. Diğer ibâdetlerle karşılaştırıldığında, yetiştirme yurdu gençlerinin en fazla devamlılık gösterdiği ibadetin oruç olduğu görülmektedir.

c- İBADETLERİ YAPMAMA SEBEPLERİ

Yetiştirme yurdu gençlerinin ibadetleri yerine getirip getirmediikleri, şayet yerine getiriyorlarsa hangi sıklıkta yerine getirdiklerinin yanısıra, ibadetleri yerine getirmeme sebeplerini de araştırdık.

Tablo17 : Oruç Tutma

	Frekans	Yüzde
Evet, tutarım	101	84.9
Hayır, tutmam	2	1.7
Cevapsız	16	13.4
TOPLAM	119	100.0

Tablo19 : Oruç Tutma Sıklığı (Oruç Tutma Sıklığını Belirtenlere Göre)

	Frekans	Yüzde
Devamlı	55	75.3
Arasıra	10	13.7
Çok seyrek	8	11
TOPLAM	73	100.0

Ulaştığımız bulgulara göre yetiştirme yurdu gençleri, ibadetleri yapmamaya sebep olarak, birinci sırada tembelliği (% 40.4, s=48) göstermekte, tembelliği bilgisizlik (% 22.8, s=27) takip etmektedir. Bunlardan başka, az da olsa, ibadeti zor ve yorucu bulma (% 5, s=6) ile çevrenin olumsuz etkisi (% 5, s=6) de gözlenmektedir.

İbâdetleri yapmama sebeplerinde, değişkenlere göre bir farklılaşmanın olup olmadığı araştırıldığında ise aşağıdaki bulgulara ulaşılmıştır.

Yaş durumuna göre; ibadetleri bilmediği için yapmadığını belirtenlerin oranında, 12-14 yaştan başlayarak 18-21 yaşına doğru devamlı

bir düşüş olduğu görülmektedir (12-14 yaş % 25.5, s=13; 15-17 yaş, % 23.6, s=13; 18-21 yaş; % 9.1, s=1). Diğer taraftan tembellik ve çevreden çekinme sebebiyle ibadetlerini yapmayanların oranında, küçük yaşlardan büyük yaşlara doğru devamlı bir yükselme olduğu görülmektedir (Tembellik, 12-14 yaş % 33.3, s=17; 15-17 yaş % 43.6, s=24; 18-21 yaş % 63.6, s=7; çekinme, 12-14 yaş % 3.9, s=2; 15-17 yaş % 5.5, s= 3; 18-21 yaş % 9.1, s=1).

Cinsiyet durumuna göre; kızlar hem tembellikte (% 50, s= 24), hem de bilgisizlikte (% 33.3, s=16) erkeklerden (% 34.8, s=24; bilgisiz, % 15.9, s=11) büyük oranda fazlalık göstermektedirler. Buna karşılık, çevreden çekindiği için ibadetleri yapmayan ve ibâdetleri zor ve yorucu bulanlar, erkeklerde yoğunluk kazanmaktadır.

İş durumuna göre; öğrencilerin daha çok tembellik (% 44.8, s=43) ve bilgisizlik (% 23.4, s=23) sebebiyle ibadet yapmadıkları görülürken; çalışanlarda bu oranlar her iki şıkta da (% 20, s=4) dikkat çekici bir düşüş göstermektedir. Buna karşılık çalışanlarda ibadeti zor ve yorucu bulma (% 10, s=2) ile çevrenin olumsuz etkisi, (% 10, s=2) öğrencilere oranla daha çok görülmektedir. Ni-

Tablo 20 : İbadetleri Yerine Getirememe Sebepleri

	Frekans	Yüzde
1. İslâmiyet'te ibâdeti zor ve yorucu buluyorum	30	25.2
2. Bilmediğim için yapmıyorum	27	22.8
3. Tembellikten yapmıyorum	48	40.4
4. Çevremden çekindiğim için yapmıyorum	6	5.0
5. Çalıştığım yerde imkân bulamıyorum	1	0.8
6. Yurtta yapma imkanı bulamıyorum	1	0.8
7. Cevapsız	30	25.2
TOPLAM	119	100.0

tekim Konya Organize Sanayi Bölgesinde yapılan bir araştırmada da, çırak ve kalfaların ibâdet hayatlarında, çalışma şartlarının olumsuz tesirlerinin olduğu tesbit edilmiştir (Akgül, 1991).

SONUÇLAR

Yetiştirme yurdunda kalmakta olan gençlerin tamamına yakın kısmının (% 95.8) Allah inancı ile ilgili sorulara cevap vermesi konuya ilgilerinin olduğunu göstermiştir.

Bulgulara göre deneklerin % 67.2'si Allah'a kesin olarak inanmakta ve bu konuda hiçbir şüphe taşımamaktadır. Onları Allah'a inanmakla birlikte çözemediği bazı hususlar olduğunu ifade edenler (% 18.5) ve ailesinden etkilenecek inandığını belirtenler (7.6) takip etmektedir. Diğer taraftan denekler arasında Allah'a inanmayan ve inananlara karşı çıkanlar tesbit edilememiş, Allah'ın varlığına inanmayan veya ilgi duyduğu halde belirli bir fikri olmayanların oranının ise % 2.5 olduğu saptanmıştır.

Allah'a kesin olarak inanan ve hiçbir şüphesi olmayanların oranının erkeklerde (% 69) kızlardan (% 64.6) daha yüksek, buna karşılık, Allah inancı konusunda şüphesi olanların oranının kızlarda (% 31.3) erkeklerden (% 9.9) daha yüksek olduğu tesbit edilmiştir.

Allah'a inanma ve şüphe taşımama açısından öğrencilerle (% 67.3) çalışanlar (% 65) arasında belirgin bir farklılık tesbit edilememiştir. Buna karşılık Allah inancı konusunda problemi olanların oranının öğrencilerde (% 21.4) çalışanlardan (% 5) daha yüksek olduğu saptanmıştır.

Öğrenim durumu açısından bulgulara baktığımızda, eğitim düzeyi yükseldikçe Allah'a kesin olarak inananların oranının daha da yükseldiği (İlk, % 57.7; Orta, % 67.3; Lise, 75.9) buna karşılık, bu konuda problemlili olanların orta ve dengi okulda okuyanlarda (% 21.2) il-

kokul (% 15.4) ve lisede okuyanlardan (% 20.7) daha çok olduğu tesbit edilmiştir. Bu durum, deneklerin içinde buldukları yaş döneminin özellikleriyle paralellik arz etmektedir.

Allah'a ihtiyaç duyma konusunda da Allah inancı doğrultusunda bir tablo ortaya çıkmıştır. Deneklerin büyük çoğunluğu (% 79), Allah'a ihtiyaç duyma konusunda olumlu bir fikre sahipken, onları insanın Allah'a ihtiyacı olup olmadığı hususunda şüphe içinde olanlar (% 11.8) takip etmektedir.

Yaş gruplarının verdikleri cevaplara göre, Allah'a ihtiyaç duyma konusunda olumlu fikir bildirenlerin oranının yaş ilerledikçe yükseldiği (12-14 yaş; % 66; 15-17 yaş % 87.3; 18-21 yaş, % 100), buna karşılık şüphesi olanların oranının düştüğü (12-14 yaş % 20.8 15-17 yaş, % 5,5; 18-21 yaş (% 0.0) görülmüştür.

Cinsiyetle ilgili bulgular, hem Allah'a ihtiyaç duyma konusunda olumlu bir fikre sahip olanlar kız, % 87.5; erk, 73.2) ve hem de şüphesi olanların (kız, % 12.5; erk, % 11.3) kızlarda daha yüksek olduğunu göstermektedir.

İş durumuna göre değerlendirildiğinde, Allah'a ihtiyaç duyma konusunda olumlu fikir beyan edenlerin oranının öğrencilerde (% 79.6) çalışanlardan (% 75) daha yüksek olduğu, diğer taraftan çalışanlar arasında şüphesi olanlar görülmezken öğrencilerin % 14.2'sinin bu konuda şüphe duyduğu tesbit edilmiştir.

Allah'a sığınma ve korunma duygusu konusunda, Y. yurdu gençlerinin çoğunluğunun % 56.3) Allah'ın insanı her zaman ve her yerde koruduğuna inandığı, onları Allah'ın iyileri koruyup kötülerini korumadığına (% 16.8), inananların takip ettiği tesbit edilmiştir. Bu grubu ise ilgili konuda şüphesi olanlar (% 9.2) ve geçirmiş olduğu olumsuz tecrübelerin de etkisiyle Allah'ın her zaman ve her yerde insanı korumadığını düşünenler (% 7.6) takip etmektedir.

Allah'a sığınma ve korunma duygusunun içeriğini belirlemek için uyguladığımız projektif teknik neticesinde, Y. yurdunda kalmakta olan gençlerin Allah'tan, aileleri başta olmak üzere milletini, diğer müslüman milletleri ve hatta bütün insanlığı dünyada ve ahirette karşılaşabilecek kötülük ve azaptan korumasını istedikleri saptanmıştır.

Allah inancının oluşmasında en etkili faktör olarak aile (% 17.7) tesbit edilmiştir. Aileyi, sırasıyla okunan kitaplar (% 15.5), zihinsel gelişimin etkisi (% 11.7), dindar olarak görülen kişiler (% 9.6), okul öğretmenleri (% 7.8), arkadaşlar (% 7) ve rehber öğretmenler (% 4) takip etmektedir. Burada günün çok önemli bir kısmının birlikte geçirilmesine rağmen Allah inancının oluşmasında etkili olan gruplar arasında rehber öğretmenlerin son sırayı alması, buna karşılık ailenin ilk sırada olması dikkat çekmektedir. Bunun sebebi olarak öğrencilerin çoğunluğunun 4-6 yıldır yurttan kalmakta olmaları düşünülebilir. Ayrıca, yurttaki rehber öğretmenlerin kendilerini dinî konulardan birinci derecede sorumlu hissetmemeleri de bu sonuçta etkili olmuş olabilir.

Yurttan kalmakta olan gençlerin kader konusundaki düşünceleri, yaşadıkları tecrübelerle paralellik göstermektedir. İlgili soruya cevap verenlerin çoğunluğu (% 42), insanın ne kadar çabalarsa çabalasın alınaya yazılan kaderi değiştiremeyeceğine inanırken, onları, kendisine verilen akıl ve irade sayesinde kaderine bir ölçüde yön verebileceğine, ancak yine de elinde olmayan bazı hususlar olduğuna inananlar (% 33.6) ve insanın fiillerinin tamamen kendi iradesine bağlı olduğuna inananlar (% 14.3) takip etmektedir.

Yurttan kalmakta olan gençlerin ibadetlere karşı ilgisinin zayıf olduğu görülmüştür. Konuyla ilgili sorulara cevap vermeyenlerin oldukça yüksek olması ve cevap verenler arasında da

ibadetlerini devamlı yapanların düşük olmasını ilgisizliğin bir sonucu olarak düşünmekteyiz. Nitekim namaz kılma oranı, vakit namazlarında en düşük seviyede iken cuma ve bayram namazlarında yükselmekte, oruç ibadetinde en yüksek seviyeye ulaşmaktadır. Bize göre bu durum, cuma ve bayram namazları ile orucun beş vakit namaza göre daha az sıklıkta ve cemaatle yapılmasından kaynaklanmaktadır. Konya, sosyo-kültürel yapısı gereği dinî hassasiyetleri diğer bölgelere göre daha güçlü bir ilimimizdir. Bu sebeple cemaatle yapılan ibadetlerde toplumsal baskının etkisinin yurttan kalmakta olan gençler tarafından da daha yoğun hissedildiğini düşünmekteyiz.

Yurttan kalmakta olan gençlere göre ibadetleri yeterince yapmamlarının birinci sebebi tembelliktir (% 40). Tembelliği dinî konulardaki bilgisizlik (% 22.8), ibadetleri zor ve yorucu bulma (% 5) ve çevrenin olumsuz etkisi (% 5) takip etmektedir.

İbadetleri yapmama sebepleri yaşa göre farklılık arz etmektedir. Elde edilen bulgular, ibadetleri bilmediği için yapmayanların oranının küçük yaşlardan büyük yaşlara doğru (12-14 yaş % 25.5; 15-17 yaş, % 23.6; 18-21 yaş, % 9.1) düştüğünü göstermektedir.

Cinsiyet açısından irdelendiğinde, kızların ibadeti yapmama sebeplerinden tembellik (% 87.5) ve bilgisizlikte (% 12.5) erkeklerden (tembel, % 73.2, bilgisiz % 11.3) daha çok yoğunlaştığı tesbit edilmiştir.

İş durumuna göre bakıldığında, öğrencilerin daha çok tembellik (% 44.8) ve bilgisizliği (% 23.4) sebep olarak gördükleri, buna karşılık çalışanların her iki durumu da daha az etkili (% 20) kabul ettikleri görülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

- AKGÜL, Mehmet, (1991). Sanayileşme ve Din, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- ARMANER, Neda, (1980), Din Psikolojisine Giriş, Ankara, Ayyıldız Matbaası.
- BAHADIR, Abdülkerim, (1994). Ergenlik Döneminde Dini Şüpheler ve Tereddütler, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- BAYYIĞIT, Mehmet (1987). Üniversite Gençliğinin Dini İnanç, Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma, Yayınlanmamış Doktora Tezi, U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- BOLAY, S. Hayri, (1991), Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, İstanbul, M.E.B. Yayınevi.
- DICKIE, J.R. ve diğ., (1997). "Parent-Child Relationship and Children's Images of God", Journal for the Scientific Study of Religion, 36 (1): 25-43.
- EKŞİ, Aysel (1982). Gençlerimiz ve Sorunları, İstanbul, Nizam Terzioğlu Baskı Atölyesi.
- HERTEL, B.R., DONAHAUE, M.J. (1995), "Parental Influence on God Images Among Children: Testing Durkheim's Metaphoric Parallelism", Journal for the Scientific Study of Religion, 34 (2); 186-199.
- HÖKELEKLİ, Hayati, (1986). "Ergenlik Çağı Davranışlarında Din Eğitiminin Etkisi", U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1, 35-51.
- ÖZTÜRK, Hüseyin, (1992). "Ergenlerde Din Duygusu ve Allah İncancının Boyutları", M.E.B. Din Öğretimi Dergisi, 32, 44-55.
- ŞAHİN, Adem, (1993), Yetiştirme Yurtlarındaki Gençlerin Dini Duygu, Düşünce, Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, KONYA.
- VERGOTE ve diğ. (1969), "Concept of God and Parental Images" Journal for the Scientific Study of Religion, 8(1):78-87.
- YAVUZ, Kerim, (1982). "Din Psikolojisinin Araştırma Alanları, A.Ü.T.İ.F.A, Sayı:5, (Ayrı Basım).

GIYİM-KUŞAMLA İLGİLİ HADİSLERİN DEĞERİ VE YORUMU ÜZERİNE DÜŞÜNCELER *

Muhittin UYSAL **

Günümüz İslâm toplumlarında ihtilaf konusu olan mes'elelerden birisi de, giyim-kuşamla ilgili hadislerin nasıl anlaşılması gerektiği hususudur. Giyim-kuşam mes'alesinin, ilk insandan günümüze kadar, insanoğlu ile her an olan birebir ilişkisi, bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.)'in çok sayıda, değişik evsaf ve adlarda elbise türünü giydikleri veya onlarla ilgili değerlendirmeler yaptıklarının hadislerle tespit edilmiş olması ve haberlerin çokluğu, konu ile ilgili ihtilafların artmasına yardımcı olan faktörler olmuştur. Bunlara, insanların zihinlerine yerleşmiş olan "*yanlış Peygamber tasavvurları*" yanında, yanlış ve yetersiz eğitimi ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in davranışlarından (Ef'âlü'r-Rasûl) hangilerinin ne ölçüde bağlayıcı olduğu konusunun, ilim adamlarınca yeterince irdelenip sağlam ölçülere bağlanmamış olması gerçeğini de ilâve etmek gerekir Bu sebeple, çalışmamız, bir erkek elbisesi olan "kamîs" ile, bir bayan giysisi olan "cîlbâb" örneklerinden hareketle, giyim-kuşamla ilgili hadislerin nasıl anlaşılıp yorumlanabileceği konusunda bir ölçü, bir metodoloji ortaya koymayı hedeflemektedir. Dolayısıyla burada serdedeceğimiz düşünceler, bazı kaynaklardan yola çıkarak ulaştığımız ilmî kanaatlerimiz ve tekliflerimizdir. Tabiatıyla tashihe ve eleştiriye açıktır.

Konunun iyi anlaşılması, her şeyden önce, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bütün davranışlarının, aynı ölçüde bağlayıcı olup olmadığının tespitine bağlıdır. Bunun için, önce, bu konuda görüş belirten âlimlerin düşüncelerine temas edeceğiz.

Hz. Peygamber (s.a.)'in söz fiil ve

tavırlarının bağlayıcılık açısından tasnife tâbi tutulma işi; bizzat kendileri hayatta iken başlamıştır. O'ndan zaman zaman vârit olan "Ben bir beşerim", "Dünya işlerini siz benden daha iyi bilirsiniz", "Vahiy gelmediği vakitler şahsî reyimle hükmederim" gibi beyanlar; Sahabîlerini, O'nun davranışlarının vahye dayanıp dayanmadığı bakımından ayırma tabi tutma gayretine sokmuştur. Sahabe tereddüt ettikleri konularda söyledikleri bir sözün veya yaptıkları bir işin vahye mi yoksa şahsî ichtihadına mı dayandığını sorarlar, O'nun şahsî görüşüne dayanarak yapıp söyledikleri konusunda daha serbest hareket ederlerdi. İşte bu gerçekten yola çıkan İslam bilginleri, daha ilk devirlerden itibaren Hz. Peygamber'in söz, fiil ve davranışlarını bağlayıcılık açısından sınıflandırma çabasına girmişlerdir.

İlk dönemlerde daha çok "Sünen-i Hüdâ" ve "Sünen—i Zevâid" şeklinde taksimi yapılan Sunnet; İbn Kuteybe (276/889), İzzüddîn b. Abdisselâm (660/1262) ve Karâfî (684/1285) gibi âlimler tarafından kapsamı gittikçe gelişen biçimlerde ele alınmış ve nihayet asrımızda yaşayan Tunuslu âlim M. Tâhir b. Âşûr (1394/1975), bu tasnifi daha da geliştirerek on ikiye çıkarmıştır.¹

* Bu makale, "Kitabu'l-Libâs ve Hadîs Literatüründeki Yeri" adlı Yüksek Lisans tezimin değişik bölümlerinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Dr., S.Ü. İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâğatı Öğretim Görevlisi.

1 Erdoğan Mehmet, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi 58,59.

Burada önemli olan husus, kaç kısma ayrılırsa ayrılırsın, Hz. Peygamber'in her davranışının aynı ölçüde bağlayıcı olmadığını bilmesidir. Nitekim Sünnet'i üç kısma ayırarak ele alan İbn Kuteybe, bizzat Cebrail'in getirdiği sünnet ile, Hz. Peygamber'in kendisine verilen yetkiye dayanarak ortaya koyduğu sünneti bağlayıcı sayarken; edeble ilgili kuralları ihtivâ eden sünnet hakkında, "buna uyulursa sevap alınır, terkinden de günah gerekmez"² demektedir.

Hız. Peygamber'in davranışlarını ayrıntılı bir şekilde ele alan bir fıkıh çalışmasında³ geçen "yaratılıştan kaynaklanan davranışları (el-Ef'âl el-Cibilliyye) ile, içinde yaşadığı toplumun âdet ve alışkanlıklarına uygun olarak ortaya koydukları alelâde işleri (el-Ef'âl el-Âdiyye)" şeklindeki ikili tasnif, konumuzla ilgili bilgiler ihtiva etmektedir

Sevindikleri zaman yüzlerinin parlaması, bir şeyden hoşlanmadıkları vakit durumun yüzlerine yansması, işleme ve terkine güç yetiremediği hususlarda gönüllerinde oluşan bir kısım sevme ve hoş bulmama halleri, bazı yiyecekleri daha çok sevmeleri ve keler etinden hoşlanmamaları,⁴ birinci kısma giren davranışlarındandır. Hz. Peygamberin belirttiğimiz tavırları, hiçbir kasıtları bulunmadan yaratılışları gereği ortaya çıktıkları için, tamamen teklif kapsamı dışında kalan ve hüküm çıkarmada ölçü olmayan davranışlarıdır. Zira bunlar, bir irade sarfı söz konusu olmadan, yaratılışları gereği kendiliğinden ortaya çıkan davranış biçimleri olup, her insanda farklı şekillerde tezâhür edebilir.

Ancak kişinin gönlünde oluşan sevme ve sevmeme gibi, sübjektif nitelikli hallerde dikkat çekilmesi gereken nokta; sevme ve hoş bulmama duygularının, İslâm dininin hoş ve güzel bulup emrettiği veya olumsuz görüp yasakladığı şeylere nefsi alıştırmadan kaynaklanıp kay-

naklanmadığının tespitidir. Çünkü kişinin, Kur'an'ın teşvîk ettiği bir şeyi sevmesi, karşı çıkıp uzak durulmasını istediği bir şeyi sevmemesi, sevabı gerektiren hususlardır. Nevevî (676/1277)'nin sahih gördüğü bir hadiste Hz. Peygamber (s.a), "Hiç biriniz, arzusu benim getirdiğim şeylere tâbi olmadıkça (gerçek) mü'min olmaz"⁵ buyurmuştur.

Nitekim Hz. Aişe'den rivayet edilen "Hz. Peygamber temizliğinde, ayakkabı giymesinde, saç taramasında ve her işinde, gücünün yettiğince sağdan başlamayı severdi" hadisinde⁶ ifade edilen sevgi bu çeşit bir sevgi iken; nifakı ve münâfıkları, yalanı ve yalancılara sevmemesi de, bu kabil bir sevmemedir ve sonuçta bağlayıcı niteliktedir.

Fakat tamamen iradesi dışında ortaya çıkan ve yaratılış olarak haz duyduğu bazı şeyleri sevip, diğer bazılarını sevmemesi, bu hükmün kapsamı dışında ele alınmıştır. Bu cümleden olmak üzere, "Tatlı ve balı severdi"⁷ "Kabağı severdi"⁸ "Kına kokusunu sevmezdi"⁹ hadislerinde söz konusu olan sevme, bu türün örnekleri olup hüküm çıkarmada kullanılamaz. Yani kabağı veya tatlıyı fitratı gereği sevmeyip yemeyen bir kişi, bu davranışıyla sünneti terketmiş olmaz. Zira Efendimizin bu tür dav-

- 2 İbn Kuteybe, Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis, 199
- 3 Muhammed Süleyman el-Eşkar, Ef'âlü'r-Rasûl, II, 210 vd.
- 4 Keler etinin helâl olduğu ile ilgili rivayetler için bkz, Buharî, Zebâih, 33; Müslim, Sayd, 44; Ebu Davud, Et'ime, 27; İstîzân, 10, Ahmed IV, 88, 89; Beyhakî, es-Sünen, IX, 323.
- 5 Hatîb el-Bağdadî, Târihu Bağdad, IV, 369; Beğavî, Mesâbîhu's-Sünne, I, 160; Nevevî, el-Erbe'üne en-Neveviyye (Trc, Naim Ahmed, Kırk Hadis, 51, Hadis No: 41).
- 6 Buharî, Libâs, 38; Müslim, Tahâre, 66,67; Ebû Davud, Libâs, 41; Nesâî, Ziyne, 62; İbn Mâce, Tahâre, 42.
- 7 Buharî, Et'ime, 32, Eşribe, 10; Müslim, Radâ, 88; Tirmizî, Et'ime, 29; Ebû Davud, Eşribe, 11; Dârimî, Et'ime, 34; Ahmed, IV, 59
- 8 Müslim, Eşribe, 145; İbn Mâce, Et'ime, 26; Ahmed, III, 153, 177.
- 9 Ebû Davud, Tereccül, 18; Nesâî, Ziyne, 16.

ranışları, "Sünnet" kapsamı içinde görülmemektedir. Bunun gibi, Hz. Peygamber (s.a.v), keler etini sevedikleri için yememişler; fakat Sahâbîler, bu konuda O'nu örnek almamıştır. Nitekim ünlü komutan Hâlid b. Velid'in söz konusu eti yediği bilinmektedir.¹⁰

Hz. Peygamber'in bir şeyi sevmesi veya sevmemesi meselesiyle ilgilenmemizin sebebi, bu üslûpta gelen libâs hadislerinin nasıl anlaşılıp yorumlanabileceği hususunda düşündürmek ve ipuçları vermektir. Şimdi, giriş mâhiyetindeki bu bilgilerden sonra, giyim-kuşam ifade eden hadislerin nasıl anlaşılıp yorumlanabileceği konusuna geçebiliriz. Öncelikle, örnek olarak irdeleneceğimiz iki meselede nakledeceğimiz haberlerin sıhhat durumları ile ilgili değerlendirmelere yer vereceğiz; bilâhare de söz konusu haberlerin nasıl anlaşılması gerektiğini ele alacağız

A. KAMİS ÖRNEĞİ

Ümmü Seleme (r.a), " Hz. Peygamber'e en sevimli gelen giyecek kamîs idi " demiştir.¹¹

Tirmizî (279/892)'nin "hasen-garîb" hükmünü verdiği¹² haberin, Abdü'l-Mü'min b. Hâlid ve Ebu Sümeyle tanıklıya Ümmü Seleme'ye dayanan senetleri vardır. Abdü'l-Mü'min için Münziri (656/1258), Ebu Hâtim er-Râzi (277/890) ve İbn Hacer (852/1448) "Lâ be'se bih=Onda bir beis yok" derlerken; Buhârî (256/870), Ebû Sümeyle'yi zayıflar arasında saymış; fakat İbn Ma'in (234/848), onun sika olduğunu söylemiştir.¹³ Hâkim (405/1014), Zehebî (748/1348), Süyûtî (911/1505) ve Elbânî (1999) gibi hadisçilerin sahih kabul ettikleri¹⁴ hadisi; bütün senetleri göz önüne aldığımızda "hasen" saymamız mümkündür. Nitekim bu husus, ifade edilmiştir.¹⁵

Kaynakların verdikleri bilgilere göre hadiste geçen kamis; başın rahatça geçebileceği yakası (el-Ceyb) bulunan, ön tarafı tamamen kapalı, uzunca bir atlet veya bu stilde bir erkek

elbisesidir.¹⁶ Bu tanıma uygun bir elbiseye kamîs adı verilebilmesi için, pamuktan yapılması şarttır. Çünkü pamuktan yapılmayana kamîs denilmemektedir.¹⁷ Bu durumda hadislerde geçen kamîs, bugün bizim kullanmakta olduğumuz gömleklere farklı olarak, kumaşı pamuktan dokunmuş, dikilmiş, önü kapalı, iklim koşullarına göre yalnız veya diğer elbiselerin altına giyilebilen ve diz kapaklara kadar uzanan bir giysi türü olmaktadır. Bu evsafta pamuktan dokunmuş bir giysi olan kamîs, sıcak çöl şartları ve ortamında yaşayan Hz.Peygamber'in sevmesinden tabii ne olabilir?

Öyle anlaşılıyor ki, burada Hz. Peygamberi yönlendiren, iklim şartlarıdır. Bunun yanında, o günün şartlarında kamîsin, avretini iyi örten bir giysi olduğu da unutulmamalıdır. Zira çeşitli haberlerden anlaşıldığına göre İslâm'ın ilk döneminde, avret yerlerini emniyetli bir şekilde örten iç don ve şalvar (sırvâl) gibi giysiler yaygın değildir.

Bir kısım hadislerde "serâvil" kelimesi geçmekle birlikte, Hz. Peygamberin onu giyip giymediği tartışılmıştır.¹⁸ Ebû Abdillâh el-Hicâzî (849/1440), "Şifâ Hâşiyesi"inde,"Hz. Peygamber serâvil giydi demek, yanlış bir sözdür"

10. Muhammed Süleyman el-Eşkar, Ef'âlür-Rasûlî, I, 222 (Hadis için bkz, Buhârî, Zebâih, 33; Müslim, Sayd, 44; Ebû Davud, Et'ime, 27; Muvatta', İstizân, 10; Ahmed, IV, 88, 89; Beyhakî, es-Sünen, IX, 323).

11. Tirmizî, Libâs, 28; Ebû Davud, Libâs, 3; İbn Mâce, Libâs, 8; Ayrıca bkz, Tirmizî, eş-Şemâil, 37.

12. Mubârekpûri, TuHFetu'l-Ahvezi, V, 457.

13. Şevkânî, Neylu'l-Evtâr, I, 103; Azîmâbâdî, Avnu'l-Ma'bûd, XI, 69; Münâvî, Fezûl-Kadir, V, 83.

14. Hâkim, el-Müstedrek, IV, 192; Münâvî, Age, ay; Elbânî, Sahîhu'l-Câmi, II, 848.

15. Tânevî, İ'lâû's-Sünen, XVII, 369.

16. Kastallânî, İrşâdû's-Sârî, VIII, 423; Mubârekpûri, TuHfe, V, 456; Saranpûri, Bezlü'l-Mechûd, XVI, 352.

17. Firûzâbâdî, el-Kâmûs el-Muhîf, 811; Mubârekpûri, Age, ay; Ali el-Kârî, Cem'u'l-Vesâil, I, 107; Âsım Efendi, Kâmûs Tercemesi, II, 396.

18. Bilgi için bkz, Muhtittin Uysal, Kitabu'l-Libâs ve Hadis Literatüründeki Yeri, 49-54 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 1992.).

demistir.¹⁹ Buhârî de, O'nun serâvîl giymediği kanaatinde dir.²⁰ Sonuçta kesin olan husus, Hz. Peygamber ve Ashâbının giysileri arasında serâvîlin çok az görüldüğüdür. Bu hususu teyit eden en önemli delillerden biri de, "erkeklerin arkasında namaz kılan kadınlara, erkeklerden önce, başlarını secdeden kaldırmamalarını emreden" hadislerdir.²¹ O günün şartlarında iç don ve serâvîl türü giysilerin giyilmiyor olması, avret mahallerinin açılma riskini beraberinde getiriyordu. İşte bu riski en iyi şekilde bertaraf eden giysilerin başında, o gün için kamîs gelmekte idi.

Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v)'in bedeni ile kamîs arasında atlet türünden başka iç çamaşırı olmadığını Şevkânî (1250/1832)'den nakleden Mubârekpûrî (1353/1935), "kamîsın O'na sevimli gelmesinin sebebi, avretini daha iyi örtmesidir" bilgisini²² vermektedir.

Bütün bu bilgilerden anlıyoruz ki, Hz. Peygamberin , kamîs giymeyi sevmesi ve tercih etmesinde, bazı dînî maslahatları gözetmesinin rol oynadığı açıktır. Tabiatıyla Hz. Peygamberin söz konusu tercihi, o günün şartlarında tabîi ve gerekli olan bir uygulama idi.

Şimdi sorulması gereken şudur: Acaba içinde yaşadığımız bugünün şartları içinde "kamîs hadisi"ni nasıl anlayabiliriz? Bir başka anlatımla, yukarıda tanımını yaptığımız kamîs adlı giysiyi giymek, bugün yaşamakta olan bir müslüman için sünnet midir?

Kanaatimize göre cevap ortadadır. Bu hadisten, bu tür bir giysiyi giymenin mutlak anlamda sünnet olduğu hükmü çıkarılamaz. Zira bu, İslâm'ın ve özel anlamda "sünnet" in evrensellik ve uygulanabilirlik ilkesine ters düşer. Sonra, kesin olarak söyleyebiliriz ki, Hz. Peygamber (s.a), çöl koşullarında değil de, soğuk iklimin hâkim olduğu bir coğrafyada yaşasaydı, daha kalın ve ağır giysileri tercih edecekti. Tanım ve tavsîfini yaptığımız bu giysiyi giymek

sünnet olsaydı, yılın çok uzun bir süresini ağır kış şartları içinde geçiren coğrafyalarda yaşayan müslümanlar, doğal olarak, onu giymeyecekleri için, sünnet işlemekten mahrum ve sonuçta sorumlu mu olacaklardı? Bütün bunlar, anlaşılması zor olan hususlar değildir.

Bu durumda, "bu tür haberler ne işe yarayacak" şeklinde bir soru zihinlere takılabilir. Elbette bağlayıcılık derecesi ne olursa olsun, hadisler, gerek câhiliyye devri, gerekse İslâm'ın ilk dönemlerindeki insan topluluklarının yaşayış biçimleri, giyim-kuşam şekilleri, örf ve âdetleri, kısaca dînî ve kültürel hayatları hakkında en önemli bilgi kaynağımız olmaktadır.

Nitekim Hz. Peygamber (a.s.v)'in giydikleri gömleklerin evsâfından bahseden hadisler, konuyla ilgili olarak, en ince ayrıntılara bile yer vermişlerdir. Bunlar arasında, Hz. Peygamberin kolları ve boyu kısa,²³ yenleri bileğine kadar uzanan,²⁴ boyu topuklarına kadar, yenleri ise parmak uçlarına kadar uzanan²⁵ farklı gömlekleri bulunduğunu, keza Peygamberimizin ve genel olarak Sahâbîlerin gömleklerinde düğmeler mevcut olduğunu²⁶ bildiren haberleri örnek olarak zikredebiliriz.

Bu tür haberlerin görevi, İslâm'ın ilk dönemleri hakkında bize bilgi sunmaktan ibaret de değildir. Meselâ, yukarıda naklettiğimiz "Kamîs" hadisinden hareketle, en azından, Peygamberimizin, avreti örtme özelliği olan,

19. Şevkânî, Neyl, I, 102; Zerkanî, Şerhu'z-Zerkanî ale'l-Mevâhib, V, 44.

20. Zerkanî, Age.ay.

21. Müslim, Salât, 29.

22. Şevkânî, Neyl, I, 103; Saranpûrî, Bezl, XVI, 353.

23. İbn Mâce, Libâs, 10; İbn Sa'd, et-Tabakât, I,459; Ebu's-Şeyh, Ahlâku'n-Nebî, 102.

24. Tirmizî, Libâs, 27; Tirmizî eş-Şemâil, 12; Ebû Davud, Libâs,3; İbn Sa'd ,et-Tabakât, I,457.

25. İbnu'l-Cevzî, el-Vefâ, II , 563; Hâkim, el-Müstedrek, IV, 418.

26. Bilgi için bkz, Ebû Davud, Libâs, 22; Tirmizî, eş-Şemâil, 12; İbn Mâce, Libâs, 11; Ahmed , III, 434, IV, 19; İbn Hibbân, es-Sahîh,VIII, 434; İbn Sa'd, et-Tabakât, I, 426,460; İbnu'l-Cevzî. el--Vefâ, II, 593.

sağlık ve iklim şartlarına uygun elbiseler giymeyi tercih ettiğini anlayabiliriz. Böylece yüce dînimizin, giysilerin avreti örtücü olmaları yanında, insan sağlığına uygun nitelikler taşımalarını emrettiği sonucuna ulaşmış oluruz.

Giyim-kuşam ifade eden hadislerin nasıl yorumlanabileceği konusunda bir başka örnek de, bir kadın giysisi olan "cilbâb"la ilgili haberlerdir. Şimdi bu konuyla ilgili rivâyetleri görelim.

B. CİLBÂB ÖRNEĞİ

Ümmü Atıyye (r.a) şöyle demiştir:

" Hz. Peygamber (s.a) bize Ramazan ve Kurban Bayramlarında genç kızlarla, hayızlı hanımları (namazgâha) çıkarmamızı emretti. (...) Ben, ey Allah'ın elçisi bazan birimizin cilbâbı bulunmuyor, deyince Hz. Peygamber de:

"Kardeşi ona cilbâblarından birini giydiriversin" buyurdu.²⁷

Birçok önemli hadis kitabında yerini alan hadisin sahihliğinde şüphe yoktur. Nitekim Tirmizî, onun için "hasen-sahîh" hükmünü vermiştir.

Cilbâb kelimesinin Kur'an'da da geçtiği bilinmektedir. Allah (c.c):"Eşlerine, kızlarına, mü'minlerin kadınlarına, dışarı çıkarırken üzerlerine cilbâblarını örtünmelerini söyle..."²⁸ buyurmuştur.

Hem Kur'an'da hem de hadislerde geçen bu kelimenin ne ifade ettiği konusunda, İslâm bilginleri ve dilciler, çeşitli yorumlar ortaya koymuşlardır. Biz söz konusu açıklamaları hep birlikte ortaya döktükten sonra neticeye gitmeye çalışacağız.

Tefsirler, hadis şerhleri ve sözlüklerde verilen cilbâb tanımlarını şöyle sıralayabiliriz:

"Böşörtüsü, dış elbise, başörtüsü ile ridâ arası bir elbise,²⁹ kadının bütün vücudunu örten elbise,³⁰ izâr ve ridâ,³¹ kamîs, milhafeden küçük geniş elbise,³² başörtüsünden geniş el-

bise,³³ başörtüsü üzerine örtülen ridâ,³⁴ geniş izâr,³⁵ baştan aşağı örten çarşaf, ferâce, câr gibi dış kisve,³⁶ kadınların boyun ve yakaları üzerine sarkıttıkları ridâ".³⁷

Bu açıklamaları daha da uzatmak mümkündür. Ancak tasarrufta bulunmadan naklettiğimiz ifadelerden de anlaşılacağı üzere lafızlar farklı bile olsa, bir çok âlimin kastedtiği, birbirine yakın şeylerdir. Bir diğer ifadeyle, bütün bu yorumlar dönüp dolaşıp birkaç anlam üzerinde birleşmektedir. Bunları şöyle sıralamamız mümkündür: "Yüz ve eller hariç vücudu örten dış giysi, başörtüsü, başı-boynu ve çevresini örten atkı ve pelerin, başörtüsü ile ridâ arası bir elbise, geniş entari"

İbn Kesîr (774/1342), cilbâbın emredildiği âyetin³⁸ tefsirini yaparken bu kelimeyi, "Başörtüsü üzerindeki ridâ" şeklinde açıkladıktan sonra, İbn Mesûd (32/652), Ubeyde b. Amr (72/691), Saîd b. Cübeyr (94/713), İbrahim en-Nehaî (95/714), Katâde (118/736), Atâ el-Horasânî (135/752) ve daha bir çok âlimin kanaatinin bu olduğunu ifade etmiş; kendi görüşü olarak da, "Bugün için bu, izâr menzilesindedir" demiştir.³⁹

27. Buharî, Hayz, 23, İydeyn, 20, Hacc, 81; Müslim, İydeyn, 12; Tirmizî, 36; İbn Mâce, İkâme, 165; Dârimî, Salât, 223; Ahmed, V, 84; İbn Hibbân, es-Sahîh, IV, 207.

28. Ahzâb: 33/59.

29. Âlûsî, R ühu'l-Me'ânî, XXVII, 88; Zemahşerî, el-Keşşâf, III, 274; Feyûmî, el-Misbâhu'l-Münîr, I, 49.

30. Kurtubî, el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an, XIV, 243; Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, IV, 304; İbn Hazm, el-Muhallâ , III, 280; Azîmâbâdî, Avnu'l-Ma'bûd, XI, 158.

31. İbnul-Esîr, en-Nihâye, I, 283; İûsî, Age, ay; Mubârekpûrî, Age, III, 91.

32. Fîrûzâbâdî, el-Kâmûs, 88; İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, I, 272; Zebîdî, Tâcu'l-Arûs, I, 186.

33. Zemahşerî, el-Keşşâf, III, 274; Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, IV, 304; İbn Manzûr, Age, ay.

34. İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'ânî-Azîm, III, 114.

35. Mubârekpûrî, Tuhfe, III, 91; İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, Age, ay.

36. Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dîni Kur'an Dili, VI, 3927, 3928.

37. Kurtubî, el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an, XIV, 243.

38. Ahzâb: 33/ 59.

39. İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm, III, 518; Cevherî, es-Sihâh, II, 101.

Kanaatimizce burada gözardı edilmemesi gereken en önemli husus; bu kadar mânâ içinden sadece birini alarak, bu kelimeyi günümüzdeki yaygın şekli ile, "hiçbir yer görünmeyecek biçimde, tepeden tırnağa örten çarşaf" diye açıklayıp; kadının, başka bir elbise giymesinin câiz olmayacağı iddiasının temelsiz olduğudur. Belirtelim ki, "dış giysi" yorumu da, görüşlerden birisidir. Fakat bu kelime ile kasdedilenin, bugünkü anlamda evsâfı belirli tek tip çarşaf olmadığı açıktır. Bu, kadının diğer elbiseleri üzerine giydiği bir dış giysi olsa gerektir. Burada yanlış olan, delili olmadığı halde, "cilbâb" kelimesinin, sadece ve sadece "tek tip çarşaf" anlamına gelen mukayyed bir kelime olduğu iddiasıdır. Kaldı ki, Âişe (r.a)'nin rivayet ettiği hasen hadîse⁴⁰ göre, cilbâb âyeti gelince, Ensâr kadınlarının eteklerini yırtarak başörtü yapmaları söz konusudur.⁴¹ Meselâ, bu haber, cilbâba "başörtüsü" anlamı verildiğini göstermektedir.

Bu konuda dikkatimizi çeken bir diğer nokta da şu olmalıdır: Dikkat edilirse, cilbâbın emredildiği âyette, "İdnâ etsinler, sarkıtsınlar..." ifadesi kullanılmış, "giysinler" denilmemiştir. O halde, biri âyette yer alan, diğeri Hz. Âişe hadisiyle haber verilen bu iki önemli nokta; bize cilbâbın, giyimekten çok örtünülen, başörtü, kolsuz atkı, peştamal veya pelerin türünden bir örtü olduğunu düşündürmektedir.

Âsım Efendi'nin bu konuda söyledikleri ise şunlardır: "Gömlük, nîsvân taifesine mahsus bir nevî sevbi vâsia denir ki, cârdan sağır olur. Üstlük dedikleridir. Arabistan'da nîsvân ona cellâbî tabir ederler. Bu diyarlarda ferâce onun bedelidir. Inde'l-ba'z nîsvânın başörtülerine denir, hımâr mânâsına".⁴²

Günümüz muhaddislerinden Elbânî de, "kadının normal elbiseleri üzerine örtüldüğü dış giysi" tanımını, bu konudaki tanımların en iyisi olarak görmektedir.⁴³

Bizim şahsî kanaatimize göre, giyim-kuşam konusunun, "örf ve âdet" le de ilişkisi düşünülmelidir. Nitekim Ebû Yûsuf (182/798) ve muâsır âlimlerden M. Tâhir b. Âşûr, nassın özüne ve maksadına aykırı olmayan, fakat âdete bağlı olan şekil değişmelerinde, âdete uyulabileceği görüşünü benimsemişlerdir. Kadı İyâz (544/1149) da, giyim-kuşam konusunda, âdeti ölçü sayan âlimlerin varlığından söz etmiştir.⁴⁴

İbn Âşûr, yukarıda altını çizdiğimiz düşüncesine iki de örnek vermiştir. Ona göre, Hz. Peygamber(s.a)'in lânetlediği, "kadınların kaş aldirmaları, saçlarına saç eklemeleri, dişlerini incelemeleri ve vücutlarına dövme yapma uygulamaları",⁴⁵ onlar için serbest bırakılan diğer süslenme şekillerinden pek farklı değildir. Buna rağmen, bu uygulamaların şiddetle yasaklanmaları; Hz. Peygamber döneminde, bu tür süslenmelerin, kadının ifetsizliğinin göstergesi olmasıdır.

Yine Kur'an'da bulunan ve kadınların, dışarı çıkarırken cilbâb giymelerini emreden âyet,⁴⁶ Arapların âdetlerinin gözetildiği bir hukûkî düzenlemeyi ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu düzenleme, cilbâb giyme âdeti olmayan kavimleri ilgilendirmez.⁴⁷

Kanaatimize göre, konunun, "Genel ve özel teşrî getiren nasslar"⁴⁸ meselesiyle de

40. Azîmâbâdî, Avnu'l-Ma'bûd, XI, 158; Elbânî, Hicâbu'l-Mer'e, 35.

41. Ebû Dâvud, Libâs, 28; Ahmed, IV, 194, VI, 188.

42. Âsım Efendi, Kâmûs Tercemesi, I,95.

43. Elbânî, Hicâbu'l-Mer'e, 38.

44. Zerkânî, Şerhu'z-Zerkânî ale'l-Mevâhib, V,7; Zerkânî, Şerhu'z-Zerkânî ale'l-Muvatta', IV, 223.

45. Hadisler için bkz, Buhârî, Libâs, 82-87; Müslim, Libâs, 115-119.

46. Ahzâb: 33/ 59.

47. M. Tâhir b. Âşûr, Mekâsîdü's-Şerîa' (Terc. Akyüz Vecdî, Erdoğan Mehmet, İslâm Hukuk Felsefesi, s. 104); Karaman Hayrettin, def Hukuku (İslâm'ın Işığında Günün Mes'eleleri II).

48. Mehmet Erdoğan, "İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi" adıyla yaptığı doktora çalışmasında, bu konuda kıymetli bilgiler vermiştir. Bilgi için bkz, 125.

yakından ilgisi bulunmaktadır. Genel teşrî getiren naslar, hiçbir zaman değişikliğe uğramaz. Oysa özel teşrî getiren naslar, çoğu kez ilgili olduğu olaya ait olur ve değişebilir. Meselâ, "avret yerlerinin örtülmesi", genel teşrî getiren hükümlerden ve dünyanın sonuna kadar bu hüküm bağlayıcılığını koruyacaktır. Fakat, iklim şartlarına, zaman ve mekâna göre farklılık arzeden ve çoğu zaman Arap âdetlerinin gözetildiği kılık-kıyâfet şekilleri; genel teşrî getiren hükümlerden sayılamaz.

Nitekim "örtünme emri", Kurân'ın evrensel boyutlu, zaman ve mekâna göre değişmeyen bir prensibidir.⁴⁹ Hudutları ve ayrıntıları ihtilafı olmakla birlikte, mevcûdiyeti üzerinde ittifak vardır. Kim bunu kabul etmezse, varlığı kesin olan bir hususu inkar etmiş olur.⁵⁰ Ancak, Ahzâb sûresinde ve hadislerde emredilen cilbâb ile, Arap kadınlarının o gün için giydikleri belli bir elbise kastedilecekse, konunun âdetle ilişkisi kabul edilecek ve özel teşrî getiren hükümlerden sayılacaktır. Şayet bu kelime ile, "çarşaf, ferâce, pardesü, ehram, pelerin, atkı" gibi "dış " ya da "üst elbise" kastedilecekse, genel teşrî getiren hüküm kabul edilecek ve mutlaka her kadın dışarı çıkarken, kendi bölgesinde âdet olan üst elbisesini üzerine alarak çıkacaktır.⁵¹ Bir başka anlatımla, onu giymeleri şart olmayıp, şekil açısından kendi yörelerinin âdet ve geleneklerine göre herhangi bir dış elbise ile örtünecektir, Bize daha uygun gelen çıkarım ve yorum da budur. Zîra, cilbâb kelimesini açıklamak üzere yapılan tanımların ortalaması da, bizi bu sonuca götürmektedir.

Sonuçta, bu iki örnekten hareketle, Sünnet'in kıyâfet konusuna yaklaşımı hususunda şunları söyleyebiliriz:

İslâm toplumlarında kıyâfetin, bütün iklim bölgeleri ve bütün sosyal tabakalar için geçerli olabilecek, tek tip bir tasvîrini yapmak mümkün

değildir. Örtünme hakkında, âyet ve hadisler yanında, İslâm tarihi boyunca fiilî bir icmâ' da olduğundan; bu konudaki emirler, tavsiye niteliğindedir denilemez.

Cilbâb kelimesinin ifade ettiği anlam üzerinde ittifak bulunmadığı için, tanımlardan yalnız birini kabul edip, diğerlerini reddetmenin veya görmezlikten gelmenin, herhangi bir delili olmadığı gibi; "Sünnet'in teklif ettiği elbise şudur, bunun dışındakiler Sünnet dışıdır" şeklinde, tek tip elbise savunma düşüncesinin de, bir delili bulunmamaktadır. Müslüman kapatılması emredilen yerleri örtüp, temiz ve sağlık şartlarına uygun elbiseler giyinmekle yükümlüdür. Herkes gücüne göre giyinir. Sünnet, örtülecek yerleri ve örtünmenin nasıl olacağını bildirmekle yetinmiş, ötesini kişinin kendi özel şartları, zevkleri ve becerilerine bırakmıştır.

49. Erdoğan Mehmet, Age, 55.

50. Komisyon, İslâm'da Kılık-Kıyâfet ve Örtünme (Tebliğ: Topaloğlu Bekir), s. 17-26, İSAV yayınları, İstanbul, 1987.

51. Erdoğan Mehmet, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, 125. Ayrıca krş: M. Süleyman el-Eşkar, Ef'âlü'r-Rasûl, I, 237.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 1. Bsk., I-VI, Beyrut, 1389/1929.

Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Mahmûd, Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm, XXX, Beyrut, ty
Ali el-Kârî, Cem'u'l-Vesâil (Tirmizî'nin eş-Şemâil'i ve Münâvî'nin er-Ravdu'l-Bâsim'i ile birlikte), I-II, Mısır, ty.

Âsım Efendi, Kâmûs Tercemesi, I-III, yy. ty

Azîmâbâdî, Muhammed Eşref b. Emîr, Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd, 2. Bsk. I-XIV, Medîne, 1389/1969.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. El-Huseyn b. Ali, es-Süneni'l-Kübrâ, I-X, Haydarâbâd, 1352.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, el-Câmius-Sahîh, I-VIII, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, 1981.

Cevherî, Ebû Nasr Muhammed b. Hammâd el-Fârâbî, es-Sihâh Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhu'l-Arabiyye, I-VII, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Thk. Ahmed Abdü'l-Ğafûr Attâr, Mısır, ty.

Cezerî, Mecdüddîn Ebu's-Seâdât İbnu'l-Esîr, en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadis ve'l-Eser, I-V, Kahire, 1383/1963.

Dârimî, Ebû Muhammed b. Abdillâh b. Abdirrahman b. Behrâm, es-Sünen, I-II, Dâru İhyâi's-Sünneti'l-Nebeviyye, ty.

Ebu'ş-Şeyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer el-İsbahanî, Kitabu Ahlâkı'n-Nebî ve Âdâbih, Thk. Ahmed Muhammed Nursî, Kâhire, 1392/1972

Ebu Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, es-Sünen (Me'âlimu's-Sünen ile birlikte), 1. Bsk. I-V, Himis, 1388/1969.

Erdoğan Mehmet, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, Marmara Üniversitesi, İlahiyât Fakültesi Yay. İstanbul, 1990.

Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, Sahîhu'l-Câmi's-Sağîr ve Ziyâdetuh, 2. Bsk. Beyrut, 1406/1986.

----- Hicâbu'l-Mer'eti'l-Müslime, Dimeşk, ty.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dîni Kur'ân Dili, I-IX, Eser Kitabevi, İstanbul, 1971.

Feyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Mukrî, el-Mısbâhu'l-Münîr, 3. Bsk. I-II, Kahire, 1316.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yakub, el-Kâmûsu'l-Muhît, 2. Bsk. Müesssetü'r-Risale, Beyrut, 1407/1987.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, el-Muhallâ, I-XII, Mektebetü'l-Cumhuriyyeti'l-Arabiyye, Mısır, 1387/1967.

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, el-Vefâ bi Ahvâli'l-Mustafâ, 1. Bsk. I-II, Thk. Mustafa Abdü'l-Vâhid, Mısır, 1386/1966.

İbn Hibbân, Alâuddîn Ali b. Belbân el-Büstî, el-İhsân bi Tertîbi Sahîhi İbni Hibbân, 1. Bsk. I-IX, Beyrut, 1407/1966.

İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebu'l-Ferrâ İsmail b. Ömer, Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm, I-IV, yy. ty.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, Te'vîlu Muhtelifu'l-Hadis, Thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1393/1972.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, es-Sünen, I-II, Muhammed Fuâd Abdulbâkî neşri, yy. 1372/1952.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddîn b. Mükerrrem el-Mısrî, Lisanu'l-Arab, I-XV, Beyrut, ty.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, et-Tabakâtü'l-Kübrâ, I-IX, Beyrut, 1960.

Karaman Hayrettin, Âdet Hukukuu (İslâmın Işığında Günün Meseleleri II, İst. 1988)

Kastallânî, Ahmed b. Muhammed el-Hatîb, İrşâdü's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî, 6. Bsk. I-X, Bulak, 1304.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed el-Ensârî, el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kurân, I-XX, Kahire, 1967.

Malik b. Enes, el-Muvatta', Mısır, ty.

Mubârekpûrî, Ebu'l-Alâ Muhammed b. Abdirrahman, Tuhfetu'l-Ahvezî Şerhu Câmi'it-Tirmizî, I-XI, Dâru'l-Fikr, yy. ty.

Muhammed Süleyman el-Eşkar, Ef'âlû'r-Rasûl, 2.Bsk. I-II, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1408/196

Münâvî, Abdurraûf, Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'is-Sağîr, 2. Bsk. I-VI, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1391/1972.

Müslim, Ebû Huseyn Müslim b. Haccâc, el-Câmi'u's-Sahîh, I-V, Muhammed Fuâd Abdulbâkî neşri, Mısır, 1374/1955.

Nesâî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, es-Sünen, I-VIII; Mısır, 1383/1964.

Neysâbûrî, Ebû Abdillâh el-Hâkim, el-Müstedrek ale's-Sahîhayn, I-IV, Beyrut, ty.

Saranpûrî, Bezlû'l-Mechûd fî Halli Ebî Dâvûd, I-XX, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, ty.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, Neylû'l-Evtâr, I-X, yy. ty.

Tânevî, Zafer Ahmed, İ'lâû's-Sünen, I-XVIII, Thk .M. Tâkî Osmânî, İdâratü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmu'l-İslâmiyye, Karaçi, ty.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, es-Sünen, I-V, Kahire, 1381/1962.

----- eş-Şemâil, Th. Hasan Hilmi, yy. 1303.

Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed Murtaza, Tâcü'l-Arûs fî Şerhi Cevâhiri'l-Kâmûs, I-X, Beyrut, 1306.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Muhammed b. Ömer, el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl, I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ty.

Zerkânî, Muhammed Abdulbâkî, Şerhu'z-Zerkanî ale'l-Muvatta', I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1409/1989.

----- Şerhu'z-Zerkanî ale'l-Mevâhib el-Ledünniyye, 2. Bsk, I-VII, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1393/1973.

KONYA ŞER'İYYE SİCİLLERİ IŞIĞINDA AİLENİN SOSYO-EKONOMİK VE KÜLTÜREL YAPISI (18. YY. İLK YARISI) *

Hayri ERTEN **

A. Giriş

Tarih sürecimizde yer alan Osmanlı'yı daha çok şer'iyye sicilleri gibi birinci el ve özgün kaynaklardan hareketle araştırmak ve incelemek yerine, ikinci el kaynaklardan veya oryantalistlerin yapmış olduğu çalışmalardan yola çıkarak tanıma gayreti gösterilmiştir. Oysa, çağdaş düşünce çizgisinin etkisinde yetişip, çalışmalar yapan oryantalistler, Osmanlı'yı gerçekçi biçimde yansıtmayı pek başaramamışlardır. Bilimsel ve ideolojik çerçeve olarak, modernist ve oryantalist bir yaklaşımla tek, evrimci ve doğrusal bir eksen üzerinde evrenselleşme çizgisi gösteren çağdaş anlayış, Doğu toplumları ve özellikle İslâm toplumları hakkında farklı tarih ve kültür evrelerinde değişik değerlendirme ve yorumlara yol açmıştır.¹

Ancak, ikinci Dünya harbinden sonra yaşanan tecrübelerin ışığında çağdaş düşünce ve anlayış, eleştirilerek gözden geçirilmeye başlanmıştır. Batı toplumlarının ve kültürünün dışında alternatif inanç, kültürel kalıplar ve sosyal kurumlar insanlığın gündemine gelmiştir. Bu doğrultuda Doğu toplumları ve özellikle İslâmi kültür ve değerlerin ağırlıkta olduğu toplumlar, bir yüzyıldan fazla bir süredir müsteşriklerin bilgileri ile beslenen Batılı anlayışa karşı itiraz mahiyetinde önemli özellikler içermektedir.² Doğu toplumlarının insanlığa sunabileceği evrensel değerlerinin ve sosyal müesseselerinin olabileceği de bir gerçektir. Zira, Edward Gibbon gibi bazı Batılı bilim adamları İslâm'ın, dünya uygarlığına olan katkısından söz etmektedir.³

Bu yüzden Müslüman Türk toplumlarının sosyo-ekonomik kültürel sistem ve değerlerinin sosyolojik açıdan spekülâtif olmaktan uzak ve daha gerçekçi olarak araştırılması gereği ortaya çıkmaktadır.

Bu doğrultuda Osmanlı Toplumunun değerleri ve sosyal kurumları sosyolojik araştırmalar açısından ilginç bir görünüm arz etmektedir. Din ve aile toplumun en temel kurumlarından iki tanesidir. Doğum, isim verme, evlenme ve ölüm gibi merasimler ailede gerçekleştiğinden din, ailenin oluşumundan tutun da aile üyelerinin birbirleriyle ve aile dışında olan ilişkilerine varıncaya kadar etkili olabilmektedir.⁴ Diğer taraftan aile, din ve birey arasındaki en önemli iletişim kanallarından birisidir. Aile, toplum üyesi olan bireyin dini yaşayışının tezahüründe ve şekillenişinde en önemli etkenlerdendir. Bugüne kadar yapılan

* Bu makale "Konya Şer'iyye Sicilleri Işığında Ailenin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapısı (18. yy. İlk Yarısı) isimli doktora tezinden özetlenerek hazırlanmıştır.

** Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Arş. Gör.

1. Ali Merad, Çağdaş İslâm, Çev.: Cüneyt Akalın, İst.: İletişim Yay., 1993, s. 7.

2. Geniş bilgi için bkz., Edward Said, Oryantalizm, Çev.: Nezih Uzel, İst.: Pınar Yay., 1982; Ronald C. Jennigs, "Women In Early 17th Centry Ottoman Judicial Records - The Sharia Court Of Anatolian Kayseri" -, Journal Of The Economic And Social History Of The Orient, Vol. XVIII, Part 1, Leiden, 1975, ss. 53-115, Jean-Paul Charnay, La Vie Musulmane En Algaría, Paris:Presses universitaires De France, 1965.

3. İlber Ortaylı, İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, İst.: İletişim Yay., 1990, s. 20.

4. Joachm Wach, Din Sosyolojisi, Çev.: Ünver Günay, Kayseri: Erciyes Ün. Yay., 1990, ss. 71-73; Mehmet Taplamacioğlu, Din Sosyolojisi, 2. bs., Ank.: Ank. Ün. İlah. Fak. Yay., 1975, s. 219.

bir çok çalışma bunu bilimsel olarak ortaya koymaktadır.⁵ Din, sosyal davranışlarda etkili olduğu gibi, evliliğin endogami veya exogami şeklinde olması, evliliği kutsal kabul edip etmemekle ailenin çözülmesinin zor veya kolay kılınması, eş ve çocuk sayısı vb. konularda etken bir konumdur. Din ile bu kadar iç içe olan aile hayatının, dününün ve bugününün araştırılmasının sosyoloji açısından bir vazife olduğu vurgulanmıştır.⁶ O halde, Türk ailesinin geçmiş periyodunda bulunan Osmanlı toplumunu ve ailesini de araştırma gereği ortaya çıkmaktadır.

Osmanlı ailesi hakkında yapılacak araştırmalar için şer'iyye sicilleri, önemli dokümanları içermektedirler.⁷ Kadı kayıtları, sadece, Osmanlı kanunlarının uygulanması değil; üzerinde çalışıldığında "sosyal tarihimiz için bir çok gerçeklerin ortaya çıkmasında",⁸ evlilik tiplerinden ailenin çözülmesi ve ailedeki roller ve statülerin daha doğru ve daha detaylı resminin çizilmesine⁹ kadar önemli donelere sahiptirler. Ayrıca, şer'iyye sicilleri, aile ile ilgili sosyal tezahürlerin yalnız fetvalardan yararlanılarak yansıtılmasının haricinde birinci sırada kaynak teşkil etmektedirler.¹⁰ Bu yazılı tarihi belgeler, aile hukukunun teoriden pratiğe yansıdığı önemli izleri taşımaktadır. Bu bakımdan mikro açıdan Konya, makro açıdan da Osmanlı ailesinin, sosyo - kültürel ve ekonomik yapısının ortaya konması bakımından din sosyolojisi sahasındaki incelemeler için şer'iyye sicilleri ayrı bir önem kazanmıştır. Bu düşünceler doğrultusunda biz de şer'iyye sicillerinin bölge araştırmaları için vazgeçilmez bir kaynak olduğunu¹¹ da dikkate alarak ve Osmanlı aile yapısının sosyolojik tespitine katkıda bulunabileceğini düşünerek "Konya Şer'iyye Sicilleri Işığında Ailenin Sosyo - Ekonomik ve Kültürel Yapısı (XVIII. Yüzyılın İlk Yarısı)"nı araştırmamızın konusu olarak belirledik.

Bu incelememizde, birden fazla evlilik oranı ve bu tip evliliklerin ne gibi amaçlarla gerçekleştirildiği, ailenin büyüklüğü, kadın ve erkeklerin ailedeki rol ve idareleri gibi önemli konular hakkında ayrıntılı ve gerçekçi bilgiler taşıyan, başka kaynaklarda rastlanılması güç olan doneleri sunan ve Osmanlı ailesi ile ilgili tespitlerin yeniden imarında önemli veriler içerdiği düşünülen¹² şer'iyye sicillerinin verileri vasıtasıyla dolaylı gözlem tekniğini kullanarak Konya ailesinin on sekizinci yüzyılın ilk yarısında sosyo-ekonomik ve kültürel yapısını bilimsel bir yaklaşım ve metotla araştırmayı, Osmanlı aile yapısıyla alakalı genelleme ve tespitlere katkıda bulunmayı ve benzer çalışmaların Osmanlı'nın bölgeleri bazında ayrı ayrı tamamlanmasıyla bölgesel farklılıkların ortaya çıkarılmasına yardımcı olmayı amaç edindik. Söz konusu dönem ve yerdeki aile ku-

5. Günter Kehrler, Din Sosyolojisi, Derl.Yasin Aktay - M. Emin Köktaş, 2. bs., Ank.: Vadi Yay., 1998, s. 93; Bernhard Grom, Religionspsychologie, Kasel-Verlag GmbH, München und Vandenhoeck Gottingen, 1992, ss. 21-23.
6. Z. Fahri Findikoğlu, "Türk Aile Sosyolojisi", İ.Ü.H..F.D., C. XI. Sayı: 3-4, İst.:Kenan Matbaası, 1945, s. 265.
7. Ahmet Tabakoğlu, "Osmanlı Toplumunda Aile", Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, C.I, Ank.: Aile Arş. Krm, Bşk. Yay., 1992, s. 93.
8. Halil İnalıcık, "Eyüp Sultan Tarihi Ön Araştırma Projesi", 18. Yüzyıl Kadı Sicilleri Işığında Eyüp'te Sosyal Yaşam, Edt. Tülay Artan, İst.: Türk Tarih Vakfı Yurt Yay., 1998, s. 5; Orhan Türkoğan, "Türk Aile Yapısı ve Tarihi Gelişimi", Türk Dünyası Araştırmaları, Sayı 96, s. 28.
9. İris Agmon, "Muslim Women In Court According To The Sicill Late Ottoman Jaffa And Haifa Some Methodological Notes", In: A. el - Azhary Sonbol (ed), Women The Family And Divorce Laws In Islamic History, Syracuse, NY: Syracuse Univ. Press, 1996, pp.126.
10. İlber Ortaylı, "Osmanlı Toplumunda Ailenin Yeri", Türk Aile Ansiklopedisi, C.I, Ank.:Aile Arş. Krm. Yay., 1991, s.74; M.Ertuğrul Düzdağ, Şeyhulislam Ebussud Efendi Fetvaları Işığında 16 Asır Türk Hayatı, İst.:Enderun Ktpevi, 1972, s. 15.
11. Yavuz Cezar, "18. Yüzyılda Eyüp'te Para ve Kredi Konuları Üzerine Gözlemler", Edt. Tülay Artan, 18. Yüzyıl Kadı Sicilleri Işığında Eyüp'te Sosyal Yaşam, İst.: Türk Tarih Vakfı Yurt Yay., 1998, s. 15.
12. İris Agmon, a.g.m., ss. 126, 131.

rumunun sosyo-kültürel ve ekonomik yapısını, onu meydana getiren temel öğeleri ve bu öğeler arasındaki ilişkileri bir bütünlük içerisinde ele alan¹³ ve orta boy kuramlardan olan yapısal-fonksiyonel yaklaşımı araştırmamız için uygun gördük. Çalışmamız zaman bakımından 18. yüz yılın ilk yarısı ile sınırlıdır. Bu tarihi dönemde Osmanlının sosyal ve kültürel açıdan yeterince araştırılmaması, bu yüz yılın zannedildiğinin aksine çok hareketli ve canlı olması¹⁴ ve özellikle de klasik dönemde aile yapısının özgün kaynaklardan çözümlenmemesi gibi sebepler bu dönemi tercih etmemize neden olmuştur.

Araştırma, konu bakımından onsekizinci yüzyılın ilk yarısında Konya ailesi ve onu bu güne yansıtan, on sekizinci yüzyılın ilk yarısına ait Konya şer'iyye sicillerinde yer alan davalarla sınırlıdır. Bu dava kayıtlarını da; 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56 ve 57 numaralı Konya şer'iyye sicil defterleri ihtiva etmektedir.¹⁵ Önemli veriler taşıyan aynı zamanda konuya temel kaynaklık eden 5700 sayfa Osmanlıca el yazmasından müteşekkil bu defterler, Konya ve çevresinde, söz konusu tarihler arasında şehir merkezi, civar mahalle, kaza ve köy gibi farklı yerleşim birimlerinde yaşamış ve farklı sosyal meslek ve statüdeki insanların sosyal yaşamlarından kesitler sunmaktadır.

Şer'iyye sicilleri, dava ile ilgili fertlerin cinsiyetleri, medeni halleri, dini mensubiyetleri, eş sayıları, çocuk sayıları, zaman zaman statüleri ve meslekleri, ekonomik varlıkları, boşanma sebepleri, kadınların mehr-i müeccel ve nafaka miktarları ve yerleşim yerleri ile ilgili adeta anket sorularına cevap vermektedirler. Bu durum, araştırmada istatistik tekniğini kullanmamıza imkan vermektedir. Böylece çalışmanın araştırmayı amaçladığı, çok kadınla evliliğin yaygın olmadığı, ailelerin çocuk sayısı

ortalamalarının zannedildiğinden düşük olduğu, ailede kadın ve erkeklerin evlenme konusunda rızalarının esas alındığı, kadınların da boşanmayı gerçekleştirebildikleri gibi tezler daha somut şekilde araştırılmaktadır.

B. Ailenin Oluşum Süreci

Bir insanın yalnız başına yaşamını sürdürmesi, neslini devam ettirmesi, sevgi-mutluluk gibi duyguları yaşaması ve benzeri ihtiyaçlarını karşılaması mümkün değildir. Bu sebeplerdir ki insan, bir çok bilim adamı tarafından seslendirildiği ve yazıla geldiği gibi sosyal bir varlık olarak topluluk içerisinde yaşadığında tüm gereksinimlerini karşılayabilmektedir.

Toplumun her bir bireyi, bir ailenin üyesi durumundadır. Aile üyelerinden her biri de yeni bir aile oluşturmaya aday demektir. Ancak, yeni bir ailenin teşekkülü için karşı iki cins gerekmektedir. Kadın ve erkekte oluşan iki farklı cinsiyete sahip kişilerin oluşturacakları sosyal birlikteliğin şekillenmesinde toplumsal onay (nikah) ve tarafların istek ve rızaları, önemli hususlar olup, hem sosyolojiyi, hem de din sosyolojisini ilgilendirmektedir. Evlenecek kadın ve erkeğin evlenme konusundaki irade ve kararlarının teşekkülünde önemli bir süreç olan ve ailede bir alt kurum olarak nitelenen nişan (namzet)¹⁶ olgusunu incelemek gerekmektedir.

13. Barlas Tolun, Toplum Bilimlerine Giriş, İst.: Yayınevi Yok, 1975, s. 256.

14. Suraiya Faroqhi, Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam, Çev. Elif Kılıç, İst.: Türk Tarih Vakfı Yay., 1998, ss. 11-21,322.

15. Şer'iyye sicillerinin orijinaleri daha önce Mevlana Müzesinde iken 1991 yılında bütün şer'iyye sicillerinin Ankara'da toplanması uygulaması çerçevesinde Milli Kütüphaneye nakledilmiş olup, halen söz konusu kütüphanenin İbni Sina salonunda kayıt altına alınmıştır. Konya şer'iyye sicilleri Milli Kütüphaneye nakledilmeden evvel fotokopileri temin edilmiştir. Bu fotokopiler, S.Ü. Fen Edebiyat Fakültesi ile Mevlana Müzesinde bulunmaktadır.

16. Joseph Fichter, Sosyoloji Nedir?, Çev. Nilgün Çelebi, Konya: Toplum Kitapevi, Tarihsiz, s. 125.

1. Nişanlanma ve Evliliğe Rıza

Nişanlılık süreci evlilik öncesi hazırlık dönemidir. Bu hazırlık dönemi toplumların çoğunda var olan sosyal olgulardır. Her toplumda olduğu gibi Osmanlı toplumunda da evlilik öncesi hazırlık sürecinde, sosyo-kültürel, ekonomik ve dinî faktörler etkili olmuştur.

Teorik olarak Osmanlı aile hukukunda nişanlanma karşılıklı rızayı ifade etmesine rağmen, Osmanlı ailesinin oluşumu ile ilgili olarak çeşitli yayınlarda, romanlarda, tiyatrolarda, bazı müşteşriklerin çalışmalarında, kızın istediği erkek ile değil; aile büyüklerinin istediği kendinden yaşlı erkeklerle evlendirildiği işlenmiş ve kadınların aile hayatında son derece ezildikleri sergilenmeye çalışılmıştır.¹⁷ Ancak, roman ve tiyatro gibi eserlerin kendilerine konu edindikleri ailelerin Osmanlı ailesini ne kadar temsil ettikleri tartışma konusudur. Bu durumda, çalışmamızın temelini teşkil eden şer'iyye sicillerinde ise, bu konunun nasıl olduğuna bakmak, zaruri hale gelmektedir.

Konya'da on sekizinci yüzyılın ilk yarısında temel kaynağımızı oluşturan şer'iyye sicilleri vasıtasıyla yaptığımız dolaylı gözlemlerimizde nişanlanmanın, evlenmeye aday kadın ve erkeğin birbirlerini her açıdan daha yakından tanıma gibi bir fonksiyonu yerine getirdiğini tespit ettiğimizi söyleyebiliriz. Çünkü, evlenmek üzere nişanlanan kadın ve erkeğin aradan bir süre geçtikten sonra taraflardan birisi evlenmekten kaçındığında ve mahkemeye müracaat ettiğinde evliliği istemeyen tarafın talebinin kabul edildiği, isteyen tarafın ise, isteğinin reddedildiği bir çok örneğe rastlıyoruz.¹⁸ Bunlar arasından birkaç tipik örnek vermekte yarar vardır.

H.1130 yılında Hocacihan Mahallesi'nde meskun olan Mustafa ismindeki kişi mahkemeye müracaat ederek bir sene önce nişanlandıkları halde; nikahlanmaktan kaçınan

kadını dava etmiş, kadın" katiyyen nikaha rızam yoktur ve faili muhtareyem (fiilimde seçme özgürlüğüne sahibim) dilediğimle tezviç (evlenirim) iderim" diye cevap verince mahkeme erkeği davasından reddetmiştir.¹⁹

Nişanlı olduğu halde, nişanlısının haberi yok iken bir başka erkek ile hızlı bir şekilde evlenen kadının dava edilip, davanın mahkemece reddi ilginçtir. H. 1336 yılında Sahip Ata mahallesinde oturan ilk nişanlısı durumunda olan Süleyman isimli kimse mahkemeye gelerek yedi aydır nişanlısı olan ve aralarında nikah vaki olmamış iken, Aişe isimli kadını "bir gün önce benim haberim yokken adı geçen Hüseyin kendine akdi nikah itmekle bana külli ğadr (vefasızlık) eylemiştir, sual olunup takrir ve tahriri ve mucibi şer'iyyesi icra olunması matlubum (isteğim) dur" diye dava etmek istemiş, mahkeme davanın şer'an sahih (geçerli) olmadığı gerekçesiyle kabul etmemiştir.²⁰

İncelediğimiz Konya şer'iyye sicillerinde yukarıdaki gibi veya benzeri bir çok nişandan ayrılma olayları tespit edilmiştir. On sekizinci yüzyılın ilk yarısında Konya'da 2705 dava içerisinden 143 tanesi yani % 5,3'ü nişandan ayrılma ile ilgili davalardır. Sadece nişandan ayrılma ile alakalı davaların % 10,49'unu nişanlısı ile evlenmek istemeyen ve nişanını bozarak bunu mahkemeye tescil (kayıt) ettiren kadınlar, % 30,07'sini daha önce nişanlı olduğu

17. Geniş bilgi için bkz. Enver Töre, "Türk Ailesindeki Değişmenin Tiyatromuzda Yansımaları", Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, C. II, Ank.: AAKBY, 1992, ss. 677-700; Nükhet Esen, "Türk Romanlarında Aile", Türk Aile Ansiklopedisi, C. II, Ank.: AAKBY, 1991, s. 405; M. de. M., D'ohsson, 18. Yüzyıl Türkiyesi'nde Örf ve Adetler, Çev. Zerhan Yüksel, Tercüman 1001 Temel Eser, Tarihsiz, s. 202.

18. Bkz., Konya Şer'iyye Sicilleri, 52, s. 85/3, 111/3, 151/1, 157/3, 201/5, 172/1, 113/3, 52/3, 238/4; 53, s. 34/4, 52/3, 113/3, 172/1, 201/5, 214/5, 212/2; 54, s. 16/5, 22/1, 24/2.

19. K.Ş.S. 48, s. 84/2.

20. K.Ş.S. 49, s. 71/4.

halde, nişanlısı dışında bir başkasıyla evlenmek isteyen ve istediği erkek ile evlenmeye izin alan kadınlar ve % 38,46'sını nişanlı erkeğin, kendisi ile evlenmekten kaçındığı için kadını dava etmesine rağmen mahkemelerin lehine karar verdiği kadınlar oluşturmaktadır. Bir başka ifadeyle bu davaların % 79,02'si, kadınların evlenmeyi istemedikleri ve nişanlılarından ayrıldıkları davalardan oluşmaktadır.

Nişandan ayrılanlar içinde erkeklerin oranı ise, % 20,98 olarak tespit edilmiştir. Anlaşıldığı üzere söz konusu dönemde Konya'da nişanlısı ile evlenmek istemediği için nişandan ayrılan erkeklerin oranı kadınların oranından oldukça düşüktür. Yukardaki tespitlerde hukuki haklarını bilen, aile veya sosyal baskıdan kendini kurtarıp mahkemeye müracaat eden-ailenin de sonradan nişanın bozulmasını destekleme ihtimali de söz konusu olmuş olabilir- kadınların, nişanlanma sürecini, koca adayını daha yakından tanımak amacıyla kullanabildikleri, istemedikleri takdirde de evlenmeye zorlanmadıkları gözlenmiştir.

Gönülsüz ve isteksiz olarak gerek kadınlar, gerekse erkekler evlendirilmeye zorlanamamışlar, evliliğe kesin karar vermede nişanlanma sürecinden yararlanmışlardır. Araştırmamızın bu noktadaki sonuçları başka araştırmalar tarafından da desteklenmektedir.²¹ Bu konuda Osmanlı mahkemeleri, özellikle kadınların velilerine, amcalarına, erkek kardeşlerine karşı haklarını korumuş ve onların barınağı olmuştur. Bu durum, on yedinci yüzyıldaki Kayseri, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısındaki Tokat, Tanzimat dönemindeki Bursa ve on dokuzuncu yüzyılın sonu ile yirminci yüzyılın başlarındaki Yalvaç ile ilgili yapılan araştırmalarda da belirlenmiştir.²² Bu tespitler özellikle kadınların mahkeme ve şahitler huzurundaki tutum ve davranışlarını, medeni cesaretlerini ve toplumdaki sosyal statülerini daha

evlilik öncesinde göstermesi bakımından önemlidir.

Nişanlılık süreci, adaylar ve onların ailelerine, karşılıklı eşya ve takı gibi şeylerle hediyeleşme²³ sırasında birbirlerinin aile yapılarını ve aile içindeki tutum, davranış, ilişki ve değerlerini daha yakından öğrenme fırsatı tanımıştır. Hem gelin, hem damat adayının, hem de ailenin birbirlerine uyumu söz konusu olabilmisse; nişanlılık süreci, evliliklerle sonuçlanmıştır. Şayet söz konusu uyum mümkün olmamışsa; nişan evlilikle değil; aksine ayrılıkla neticelendirilmiştir. Ele aldığımız dönemde gerçekleşen 143 adet nişandan ayrılma olayı, konuyu bu şekilde anlamamıza yardımcı olmaktadır. Kendi rızalarıyla ve ailelerin onayı ile gerçekleşen nişanın aradan geçen belirli süre sonucunda ayrılıkla noktalanması, adaylar ve aileler arasında meydana gelen daha sıkı ilişkiler sonucunda ortaya çıkan uyumsuzluklar ve problemlere işaret etmektedir.

Nişanın ilk defa hukuki bir müessese olarak 1917 hukuk-ı aile kararnamesi ile kabul edildiği²⁴ belirtilmesine karşın; on sekizinci yüzyılın ilk yarısında Konya'da hem mahkemelerde kabul gördüğü, hem de toplumda gelenek olarak yer aldığı yukarıdaki nişandan ayrılma tes-

21. Orhan Türkdoğan, "Türk Ailesinin Genel Yapısı", Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, C. I, Ank.: AAKBY, 1992, ss. 53-54.

22. Geniş bilgi için bkz. R.C. Jennings, "Women in Early 17th Century ...", Saim Savaş, "Fetva ve Şer'iyye Sicillerine Göre Ailenin Teşekkülü ve Dağılması", Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, C. II, Ank.: AAKBY, 1992, ss. 513-515; Rifat Özdemir "Tokat'ta Aile-AAKBY, 1992, ss. 513-515; Rifat Özdemir, "Tokat'ta Ailenin Sosyo-Ekonomik Yapısı (1771-1810)", Belleten, C. LIV, Sayı: 211, Ank.: T.T.K. Basımevi, 1991, s. 1013, Nuri Köstüklü, Sosyal Tarihi Perspektiften Yalvaçta Aile (1892-1908), Konya: Günay Ofset, 1996, s. 25. Abdurrahman Kurt, Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839-1876), Bursa: Uludağ Üniv. Basımevi, 1998, ss. 23-24.

23. Örnek için bkz., K.Ş.S. 339, s. 71/2, 80/3.

24. Halil Cin, İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme, 2. bs., Konya: S.Ü. Yay., 1988, ss. 293-294.

pitlerinden anlaşılmalıdır. İslâm hukukuna göre nişanlanma, evlilik için hiçbir hukuki zorlayıcılığı olmamasına rağmen; bir toplum geleneği ve ahlâk olarak normlaşmıştır.²⁵ Nişanın bu normlaşmasından dolayıdır ki, evliliğe rızası olmayan nişanlı kadınlar veya erkekler, gerek sosyal, gerekse ahlâki baskıdan kurtulabilmek için ayrılıklarını mahkemeler tarafından meşrulaştırma ihtiyacı hissetmişlerdir diyebiliriz. Elbette tarafların nişanlılık sürecinde yapmış oldukları harcamaları geri alabilmeleri için mahkemelere müracaat etmiş olabileceklerini de nazarı dikkatten kaçırmamak gerekir.

Nişan olgusu, kız ile erkeğin aralarında anlaşarak nişanlanmalarını, belirli bir süre nişanlı kaldıklarında aralarında anlaşmamaları üzerine de ayrılmalarını sağlamış ve bu şekilde evliliği kendi hür iradeleriyle oluşturmalarında²⁶ önemli fonksiyonlar üstlenmiştir.

Ergen olmayan kadın veya erkeklerin buluş muhayerliğini kullanarak yakınları tarafından yapılan ve fiili geçerliliği askıda olan nikah akitlerini iptal ettirebildikleri gözlenmiştir. H. 1114'de Konya'nın Çıralı Mescid mahallesinde oturan Safiye isimli kızı küçük iken amcası, Detse Köyü'nde ikamet eden kendisinin küçük oğluna nikah akdi yapmış; fakat kız ergenlik yaşına girer girmez itiraz etmiş ve nikahı fesh ettiğini açıklayarak, mahkemeye şahitler huzurunda tes-cil ettirmiş ve mahkeme nikahı iptal etmiştir.²⁷

Şükran mahallesinde yaşayan ve annesi tarafından küçük yaşta nikahı yapılan Emine isimli kız H. 1115'de mahkemeye dava açarak, akıl-baliğ değilken nikahlandığını, akıl-baliğ olduğunda ise, nikahı istemeyip iptal ettiğini beyan ederek mahkemeden evliliğinin iptalini istemiş, mahkeme de evliliği iptal etmiştir.²⁸

Söz konusu dönemde Konya'da küçük yaşta olduğu halde; velileri tarafından yapılan nikah akitlerinin iptali istenen dava sayısı sekizdir.²⁹ Bu miktar aile ile alakalı davalar

arasında % 0.29'a tekabül etmektedir. Bu yüzde ise dikkate değer bir sonuç değildir. Bir de küçük yaşta iken velileri tarafından nikah akdi için söz alındığı halde, akıl-baliğ olunca buna itiraz eden kızların açmış olduğu iki dava tespit edilmiştir.³⁰

Görüleceği üzere, ilgili dönemde Konya'da gerek erkeklerin, gerekse kızların evlenirken rızalarının genelde alındığı ve buna hukuki açıdan da toplumsal açıdan da dikkat edildiği, özellikle ergenlik çağına girmiş olsun-girmemiş olsun, kızların velileri tarafından satılmadığı veya zorla evlendirilmediği, fakat evliliğe karar vermelerinde aile üyelerinin yardımcı oldukları gözlemlenmiştir.

2. Poligami

Evlilik türü, aile yapısını yansıtan kriterlerden birisidir. Eş sayısı da evlilik biçimlerini belirleyen ölçütlerdendir. İnsanlık tarihinin başlangıcından bu yana kavimlerin ve toplumların erkek veya kadınlarının ne kadar hanımı veya kocası olabileceğini belirleyen kesin gelenekleri, hükümleri ve kuralları vardır.

Her devirde evlilikler toplumlar tarafından sınırlandırılmışlardır.³¹ Bir kadının birden fazla erkekle evlenmesi hali olan poliandri, toplumlarda nadiren rastlanılmış bir evlilik tipidir. Bu tip evlilik biçimini Osmanlı toplumunda gözlemlenmek mümkün değildir. Hem gelenek, hem de kültürel ve dinî değerler poliandri'ye izin vermemiştir.³²

25. Z.F. Fındıkoğlu, "Türk Aile Sosyolojisi", s. 273; Z.F. Fındıkoğlu, "Türklerde Aile İctimaiyatı", Aile Yazıları, I, s. 18.

26. Orhan Türkdoğan, "Türk Ailesinin Yapısı ve Tarihi Gelişimi", ss.32-33.

27. K.Ş.S., 40, s. 153/2.

28. K.Ş.S., 40, s. 204/2.

29. Yukarıda belirttiğimiz örneklere ilaveten K.Ş.S., 39, s. 31/3, 42, s. 13/3, 67/2, 52, s. 157/3; 48, s. 18/5.

30. K.Ş.S., 40, s. 89/1, 41, s. 30/2.

31. Nihat Nirun, Sistemik Sosyoloji Yönünden Aile ve Kültür, Ank: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1994, s. 22.

32. Kur'an-ı Kerim, Nisa, 4/28.

Bir erkeğin birden fazla kadınla evlenmesi hali olan "polijini" yani çok karılık toplumsal yapı ve toplumsal işleyiş mekanizmalarıyla ilgili olarak ortaya çıkmıştır.³³ Toplumun biyolojik olarak varlığını sürdürmesi, erkeklerin gerek savaşlarda, gerekse ağır iş şartlarında kadınlara oranla ölüm oranlarının yüksek olması, tarım toplumlarında çocukların iş gücü sağlaması, erkek çocuklara bazı toplumlarda fazla önem verilmesi ve sosyo-ekonomik statüsü yüksek kişilerin birden fazla kadınla evlenme yükünü daha rahat üstlenebilmeleri, polijini evliliğinin en önemli etkenleridir.

Çok kadınla evlilik, sadece belli toplum ve kültürle has olmayıp; geçmişten bu yana var olan bir olgudur. Bu olgu, bu bağlamda sadece İslâm toplumlarına da has bir özellik değildir. İslâmiyet'ten önce Türklerde kocanın genellikle tek kadınla evli olduğu (monogami) bildirilmekle birlikte; ilk hanımın rızası ve çocuğu olmaması halinde veya zengin olanların, ikinci bir hanımla da evlendikleri ifade edilmiştir.³⁴ Almanlar da günümüzde çocuğu olmayan bir aileyi aile kategorisi içerisinde düşünmemektedirler.³⁵ Polijini evlilik şeklinin sadece dinî olmaktan öte, sosyo-ekonomik ve kültürel yapıya bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle de polijini evlilik biçimini yasaklayıcı ne kadar ağır müeyyideler konulsa da, sosyal sistem içerisinde farklı yansımalarla yer alacaktır.³⁶ Netice olarak, Osmanlı toplumunda polijiniyi yasaklayan herhangi bir müeyyide olmamasına rağmen, öteden beri polijininin varlığı bilinmektedir. Ancak burada yapılacak olan bu toplumdaki polijininin hangi oranda olduğudur.

İslâmiyet'ten önce Türklerde yaygın olmayan polijini evlilik şeklini İslâm Dini de teşvik etmemiş ve belli sayı ile (1-4) de sınırlamıştır.³⁷ İslâm Dini dört kadına kadar evlenebilmeyi adil davranmaya bağlayarak, bunun bir emir değil; sadece izin olduğunu vurgulamıştır.³⁸

Dolayısıyla İslâm Dini sosyo-ekonomik ve kültürel şartları göz ardı etmemiş; fakat güzel olanın bir kadınla evlenmek olduğunu bildirmiştir. Bu hususta yapılan bazı yorumlarda, eğer kocanın ikinci bir eşle evlenmek için yasal bir sebebi yoksa; kocanın ikinci bir evlilik kontratı için önceki hanımın rızasını, onayını almak, hanımlarından her birini ve onların çocuklarını daha çok destekleyebileceğini hukuku otoriteye garanti etmek ve kanıtlamak zorunda olduğu, ayrıca kadınların çoğunun bu evliliklere razı olmayacağı ve kocaların çoğunun adil davranamayacağı belirtilmiştir.³⁹

Nazariyeden ziyade, polijini evlilik türünün sosyal hayatta yaygınlığı önemlidir. Osmanlı ailesi ile ilgili olarak çeşitli düşünceler ileri sürülmüştür. Bunlar arasında birden fazla kadınla evliliğin yaygın olduğu şeklindeki kanaatler olduğu gibi bunların aksine fikirler ve tespitler de mevcuttur.⁴⁰ Osmanlı toplumunda polijini evlilik biçiminin yaygın olmadığı kanaatini yabancı seyyahlardan paylaşanlar bulunmaktadır.⁴¹ Sebep olarak da İslâm'ın bu hususta adil davranmak gibi bir şartı ileri sürmesi, tek hanımla evliliği övmesi ve sosyal şartların etkisi gösterilmiştir.⁴²

33. Önal Sayın, Aile Sosyolojisi, Allenin Toplumdaki Yeri, İzmir:E.Ü.E.F. Yay., 1990, s. 92.
34. Ali Güler, "İlk Yazılı Türkçe Metinlerde Aile ve Unsurları", Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, C. I, Ank: AAKBY, 1992, s. 72.
35. Orhan Türkdoğan, "Türk Ailesinin Yapısı ve Tarihi Gelişimi", s. 25.
36. Halil Cin, İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme, s. 341.
37. Kur'an-ı Kerim, Nisa, 4/3.
38. Kur'an-ı Kerim, Nisa, 4/129.
39. Fazlur-Rahman, "A Survey of Modernization of Muslim Family Law", Journal Middle East Study (1980), ss. 455-457
40. Tezer Taşkıran, Cumhuriyet'in 50. Yılında Türk Kadın Hakları, Ank.:Cumhuriyetin 50.Yıl Dönümü Yay. 1973, s.18
41. Bkz.Said Öztürk,"Osmanlı Ailesi Üzerine Düşünceler",İlim ve Sanat Dergisi, Sayı:44-45, İst,Vefa Yay, s. 63
42. M.A Ubucını, Türkiye 1850 Tanzimat-Ulema-Basin, Çev. Cemal Karaağaçlı, C. I. Yayın yeri yok: Tercüman 1001 Temel Eser, Tarihsiz, s. 88.

Bu konuda sosyal anlamda daha isabetli sonuçlara ve genellemelere gidebilmek için bölgelere, şehirlere ve zamana göre polijini evlilik oranlarının incelenmesi gerekmektedir. XVII. yüzyıl'da Bursa'da çok kadınla evliliğin çok nadir olduğu ve bu yüzden de sadece teoride kaldığı,⁴³ aynı yüzyılda İstanbul ve Edirne'de şer'iyye sicillerinden örnekler yoluyla yapılan bir araştırmaya göre çok kadınla evlenenlerin oranının % 10'un altında kaldığı,⁴⁴ Bursa'da Tanzimat döneminde bu oranın % 2,2 olduğu⁴⁵ ve 18. yüzyılda Eyüp'te şer'iyye sicillerine göre çok kadınla evliliğin nadir denecek kadar az olduğu tespitlerinde bulunulmuştur.⁴⁶ Aynı yüzyılın sonlarında Tokat'ta birden fazla kadınla evliliğin yerleşmediği ve yaygınlaşmadığı anlaşılmıştır.⁴⁷

Tanzimat'tan yaklaşık bir asır önce Anadolu'da yerleşim birimlerinden birisi olan ve 18.yüzyılın ilk yarısında halkı İstanbul ve çevresine göre Avrupa'dan daha az etkilenmiş ve daha homojen bir sosyal yapıya sahip Konya ilinde polijini evlilik oranının ne olduğu ilgi uyandırmaktadır. Bu periyodu kapsayan Konya şer'iyye sicillerinde aile ile ilgili 2705 dava içerisinden, Gayr-ı Müslim ve Müslüman kadınların ikinci bir erkekle evlenmelerinin imkansızlığından dolayı kadınlarla ilgili davalar, hariç bırakılmıştır. Elde ettiğimiz tespitlerin buna göre değerlendirilmesi gerekmektedir.

Konya'da bu dönemde evli erkeklerin % 87,6 sı tek kadınla (monogami), % 11'i iki kadınla, % 1,2'si üç kadınla ve % 0,2'si de dört kadınla evlenmişlerdir. Bir başka ifadeyle evli erkeklerin % 12,4'ünün ilgili dönemlerde Konya'da birden fazla kadınla evlilik yaptıkları gözlemlenmiştir. Evli erkeklerin % 12,4'ünün birden fazla kadınla evli olması, söz konusu dönemde yaygın evlilik şeklinin % 87,6 nisbetiyle monogami evlilik şekli olduğunu göstermektedir.

18. yüz yıllı ilgili Konya şer'iyye sicilleri vasıtasıyla yaptığımız gözlemlerimize göre birden fazla kadınla evliliğe, ailenin ekonomik durumunun, sahip oldukları çocuk cinsiyetlerinin, sosyal statülerinin, sosyal mesleklerinin ve yerleşim birimlerinin etkili oldukları görülmüştür.⁴⁸ Örneğin ailelerin yerleşim birimleriyle birden fazla kadınla evlilik arasındaki münasebet aşağıda görülmektedir. Hangi cinsten olursa olsun, fazla çocuğa sahip olmak demek; fazla iş gücü temin etmek anlamına gelebilir. Özellikle kas gücünün önemli olduğu, tarıma dayalı toplumlarda; çocuk toplumsal güvencedir.⁴⁹ Bu açıdan polijini tipi evliliğe şehir ile köy gibi yerleşim birimlerinin etkisinin gözlemlenmesi gerekir.

Araştırmamızın ilgilendiği dönemi kapsayan Konya şer'iyye sicil defterlerinin sunduğu verilere göre, şehirde yaşayan evli erkeklerin % 87,9'u-nun monogami tipi evlilik hayatı yaşarken, % 10,9'unun iki hanımla, % 1,3'ünün de üç hanımla evlenerek polijini evlilik tipi ile aile hayatlarını sürdürdükleri anlaşılmaktadır. Köyde yani kırsal kesimde yaşayan evli erkeklerin % 84,6'sı tek kadınla, % 12,2'si iki kadınla ve % 3,3'ü de üç kadınla evlenmiş görülmektedir. Dolayısıyla, köy hayatı sürdüren

43. Haim Gerber. "Bir Osmanlı Şehri Olan Bursa'da Kadının Sosyo-Ekonomik Statüsü (1600-1700)", Çev. Hayri Erten, S.Ü.İ.F.D., Sayı: 8, Konya, 1998, s. 329
44. Cemal Kafadar, "Tanzimat'tan Önce Selçuk ve Osmanlı Toplumunda Kadın", Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, C. 1, İst.: İletişim Yay., 1983, s. 197
45. Abdurrahman Kurt; a.g.e., 87.
46. M. Akif Aydın, "Eyüp Şer'iyye Sicillerinden 184, 185 ve 188 Numaralı Defterlerin Hukuki Tahlili", 18. Yüzyıl Kadı Sicilleri Işığında Eyüp'te Sosyal Yaşam, Edt. Tülay Artan, İst.: Türk Tarih Vakfı Yurt Yay., 1998, s. 68.
47. Rifat Özdemir; a.g.m., ss. 1016-1017.
48. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Hayri Erten, "Konya Şer'iyye Sicilleri Işığında Ailenin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapısı (XVIII.YY. İlk Yarısı)", Konya: S.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
49. Önal Sayın, a.g.e., s. 119.

evli erkeklerin, şehirli evli erkeklere oranla biraz fazla oranda polijini evlilik yaptıklarını söylemek mümkündür.

Toprağa ve hayvancılığa dayalı bir ekonomisi olan toplumda ailenin sahip olduğu fazla çocuğu kadar iş gücü elde etmesi ve aileler arasında prestij sağlaması, toprak ve malın parçalanmaması veya başkalarına gitmesinin önlenmesi ve çocukların mağdur edilmemesi için ölen erkek kardeşlerin eşinin, ikinci, üçüncü veya dördüncü hanım olarak alınması gibi sebepler, köylerde yaşayan evli erkeklerin polijini evlilikte bulunmalarına neden olmuştur denebilir.

Osmanlı ailesinde çok kadınla evliliğin yaygın olduğu, her erkeğin yürürken ardından onu takip eden iki, üç veya dört hanımının bulunduğu şeklindeki düşüncelerin, 18. yüz yılın ilk yarısında Konya ailesi için geçersiz olduğu gözlemlenmiştir. Gayr-ı müslim ailelerde erkeklerin ikinci bir kadınla evlendiklerine rastlanılmamıştır. Buna sebep, Hıristiyanlığın evliliği, medeni bir olgu olarak değil; dinî bir olgu olarak telakki etmesi ve yaşam boyu süren bir taahhüt olarak kabul etmesi, bu yüzden de eş hayatta olduğu sürece tekrar evlenmeyi onaylamamasıdır.⁵⁰ Fakat yasakların polijini evliliğini tamamen ortadan kaldıracığını söylemek mümkün değildir. Önemli olan toplumda hakim olan evlilik tipidir. Türk Medeni Kanununun yaşağına rağmen 1968 yılında Türkiye'de birden fazla kadınla evlenme oranı % 1,9 olarak gerçekleşmiştir.⁵¹

Ekonomik gücü imkan verdiğince çok sayıda kadın ve ayrıca metres sahibi olabilen erkeklerin bulunduğu ataerkil aile tipinden⁵² Osmanlı ailesi, oldukça farklılık arz etmektedir. Farklılıklar arasında ailenin temel üyelerinin ailedeki statüleri ve ilişkileri de yer almaktadır. Osmanlı ailesinde kadın ve erkeğin ailedeki konumları ile ilgili çeşitli düşünce ve tartışmalar

bulunmaktadır. Bu sebeple ilgili dönemde, Konya ailesinde, kadın ve erkeğin konumlarıyla alakalı gözlem ve analizlerin yapılması gereği vardır.

C. Aile Üyelerinin Ailedeki Statü ve Roller

1. Eşlerin Sosyo-Ekonomik Statüsü

Aile içinde her üyenin bir konumu, ona uygun rolleri ve statüsü bulunmaktadır. Üyeler, belirli statülerine göre ailenin kendilerinden beklediği rolleri yerine getiren sosyal mahiyetli aktörlerdir. Bu aktörlerin ailede koca-baba, kadın-anne, oğul-erkek kardeş ve kız-kız kardeş gibi konumları vardır. "Kişinin çevresindekilerin, toplum içinde ona nesnel olarak uygun gördükleri mevki veya pozisyon"⁵³ olarak tanımlanan sosyal statünün ailedeki yeri, aile üyelerinin birbirlerine uygun gördükleri mevki veya pozisyonudur. Bu mevki veya pozisyonların belirlenmesinde toplumların ekonomik, kültürel ve dini değerlerinin etkisi vardır.

İslâm, aile yöneticiliğini kocaya vermiştir. Her aile üyesinin ailedeki fonksiyonunu düzenli olarak yerine getirebilmesi, üyelerinin gözetilmesi, ailenin devamı ve korunması için gerekli olan yöneticilik rolünün, keyfi ve nefsanî arzular için kullanılmasına izin verilmemiştir.⁵⁴ Kocanın yöneticiliği, "Liderin bütünleştirici" ve "koordine etme" işlevi olarak algılanabilir.⁵⁵ İslâmiyette koca ile eş, birlikte bir şahsiyet ola-

50. Thomas Michel, Hıristiyan Tanrı Bilimine Giriş, Derleme, Çev. yok, İst.: Ohan Basımevi, 1992, s. 91.

51. Özer Ozankaya, Toplum Bilim, 6.bs., Ank.:Tekin yayınevi, 1986, s. 298.

52. A.y.

53. Joseph Fichter, Sosyoloji Nedir?, Çev. Nilgün Çelebi, Konya, Toplum Kitabevi, Tarihsiz, s. 30.

54. Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/228.

Bu konuda geniş bilgi için bkz. Hayrettin Karaman, "İslâm'ın Getirdiği Aile Anlayışı", Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, C. II, Ank.: AAKBY, 1990, ss. 391-392.

55. Sulhi Dönmezer, Sosyoloji, 10. bs., İst., Beta Yay., 1990, s. 195.

rak değerlendirilmiştir.⁵⁶ Kocanın yöneticiliğine itaat, İslâm ahkam ve ahlakına uygun olduğu sürece olup, zulüm ve haksızlık durumunda yargıya başvuru hakkı vardır. Aynı haklar çerçevesinde hem baba, hem de anne çocuklar üzerinde eğitime, yönetme, onları sosyalleştirme ve koruma konumlarındadır. Belirttiğimiz hususlarda en çok tartışma konusu yapılanlar, kocanın karısı ve kız çocukları üzerindeki otoritesi ile ilgilidir. Velilerin kız çocuklarına göre konumlarını bir anlamda yansıttığını düşündüğümüz evliliğe rıza konusunu daha önce ele almıştık. Bu bakımdan burada kocanın yönetim veya otorite açısından karısı ile olan durumunu ve ilişkilerini ele almaya çalışacağız.

Söz konusu dönemi içeren Konya şer'iyye sicil defterleri üzerinde yapmış olduğumuz gözlemlerimizde, karıların kocalarını, kendilerine bir haksızlık yaptıklarında veya kendilerini dövme gibi bir davranışta bulduklarında mahkemeye dava ettikleri anlaşılmıştır.

Çoğu zaman sarhoş olan, bu halde iken kendisini döğen ve çeşitli eziyetler eden kocayı, karısı, mahkemeye gereğinin yapılması için şikayet etmiştir. Kadının mahkemeye başvurusu şu şekildedir. ".....Ekseri eyyamda şürbi hamr idüp sekranen üzerime gelip darb ve enva-i cür ve eziyet etmekten hali değıldir. Sual olunup mucibi şer'iyyesi icrâ olunması matlubumdur."⁵⁷ Mahkeme bunun üzerine kocanın kontrol altına alınmasına karar vermiştir.

H. 1114 yılında Aksinle mahallesinde ikamet eden bir kadın, boğazını sıkarak ve yumruk ile kocasının kendisini döğdüğü iddiasıyla mahkemeye kocasını şikayet etmiş ve hadiseyi mahkemede ispatlamıştır.⁵⁸ Aynı şekilde H. 1113'de Babiaksaray mahallesinde yaşayan hanım, kocasını dava etmiş, mahkeme de kocaya tazir⁵⁹ cezası vermiştir.⁶⁰

Hanımlardan bazılarının sudan sebeplerle haksız yere kocaları tarafından en ufak biçimde dahi döğüldüklerinde mahkemeyi kullanabildikleri gözlemlenmiştir. Başka bir ifadeyle yönetici statüsünü aşan ve onun gereklerinin dışında haksız davranan, bu statüsünü efendi-hizmetçi bağlamında kullanmak isteyen kocalar, kadınlar tarafından uyarılmış, hatta mahkeme aracılığıyla cezalandırılmıştır.

Konya'nın Çinioğlu mahallesinde H.1116 yılında karısını yemek pişirirken, "odunu çok kullandın" diye döğen koca, karısı tarafından dava edilmiş ve tazir cezasıyla karşı karşıya kalmıştır.⁶¹ H. 1122 tarihinde Konya'nın Muin mahallesinde Rahime isimli hatun, kocası Veli'yi şu şekilde mahkemeye şikayet etmiş ve cezaya çarptırmıştır. "Kocam duha vaktinde benim başım ve koluma ve sâir azama hatab (odun) ile darb idüp, cemi azam gök bere olmuştur. Sual olunup takrir ve tahrir olunmak matlubumdur" diye kadın, durumunu arz etmiş, mahkeme de kocası, "iki değnek vurdum" diye itiraf edince mahkeme kocayı tazirle cezalandırmıştır.⁶²

Koca dayağı ile karşı karşıya kalan kadınlar, kocalarının bu davranışlarını onaylamadıklarını mahkemeye durumu şikayet ma-

56. Ziya Gökalp, "Aile Ahlakı", Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, C. III, Ank. AAKBY, s. 1082.

57. K.Ş.S. 39, s. 108/2.

58. K.Ş.S. 40, s. 54/2 ve 56/2.

59. Genellikle Kur'an ve Sünnet tarafından yasaklanmakla beraber cezası belirtilmeyen veya mübah olduğu halde, zamanla toplum için zararlı bir özellik kazandığından dolayı suç sayılan fiillere karşı verilen bir ceza türüdür. Ceza olarak azarlama, hapis, sürgünden başlayıp, 79 değnek dayağa kadar çıkabilen bir uygulamayı içermektedir. Geniş bilgi için bkz. Yusuf Kardavi, İslam Hukuku, Çev.Yusuf Işıcık-Ahmet Yaman, 2.bs., İst., Marifet Yay.,1987,ss.51-54; Şamil Dağcı, İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller, Ank.: DİBY, 1986, s. 24.

60. K.Ş.S. 39, s. 15/2

61. K.Ş.S. 41, s. 70/3

62. K.Ş.S. 44, s. 229/1

hiyetinde bildirerek ortaya koymuşlar, hatta bir daha aynı davranışta bulunmayacaklarına dair kocalarından mahkemede söz almışlar ve bu sözlerine sadık kalmadıklarında da kocalarından ayrılabilmişlerdir. H. 1154'te Konya'nın Pürçekli mahallesinde aile hayatını sürdüren Keziban isimli kadın, mahkemeye kocasının "eğer seni döğersen üç talakla boş ol" dediğini belirtmiş, bunu mahkemede ispat etmiş ve kocasından ayrılmıştır.⁶³ Aynı şekilde H. 1141'de Dört vukıyye mahallesinde oturan Marziye isimli kadın da kocasından boşanmıştır.⁶⁴ Dayak nedeniyle geçimsizlikleri artan eşler, mahkemede karşılıklı anlaşma/muhalaa ile evliliklerine son vermişlerdir.⁶⁵

Aile sistemi içerisinde karının koca ile birlikte ailenin işleyişinde ortak oldukları ve birinin diğerine otorite kurma çabasında olmadığı gözlemlenmiştir. Başka bir ifadeyle kocanın dilediği gibi aileyi yönetemediği, karısını köle veya hizmetçi statüsünde kullanamadığı anlaşılmaktadır. Hoca Habib mahallesinde oturan Havva isminde bir kadın, H. 1125 yılında, evlenmezden önce kendi, aile hayatını sürdürecekleri evi ve mahalleyi tesbit etmiş, evlendikten sonra kocası başka bir mahalleye gitme teşebbüsünde bulununca, kocasını dava etmiş, mahkeme de kadın lehine karar vermiştir.⁶⁶

Kadınların kocaları tarafından eziyet görmesi veya döğülmesi durumlarında başka bir deyişle kocaların aile statülerinin gerekleri dışında davrandıkları durumlarda hanımların hepsinin aynı reaksiyonla kendi statülerini savduklarını söylemek çok iddialı bir genelleme olabilir. Ancak, dikkate değer nokta, Batı'da Jean Jacques Rousseau (1712-1778), Voltaire (1694-1778) ve Montesquieu (1689-1755) gibi düşünürler, daha insanı ön plana çıkaran fikirlerini insanlara açıklamaya çalışırken aynı yüzyılda Osmanlı ailesinde kocası saçını

kestiği, dövdüğü veya istemediği evde oturmaya zorlanma gerekçeleriyle kadınların kocalarını dava edebilmeleridir. Verilere göre 18.yüzyılın ilk yarısında Konya mahkemesindeki aile ile alakalı davaların % 34,9'u kadınlara ait, % 65,1'i de erkeklere ait davalardır. Konya kadınlarının, haklarını korumak için mahkemeleri XVII. yüzyıldaki Kayseri kadınları (% 17 oranında) ndan daha fazla kullandıkları anlaşılmaktadır.⁶⁷

Ailenin temel üyelerinin en başında gelen karı ile koca arasındaki karşılıklı bağımlılık içerisinde, ekonomik ilişkiler de yer almaktadır. Eşlerin ailedeki statülerinin belirlenmesinde bu ilişkiler önemli bir yer tutmaktadır. Osmanlı ailesinde kocanın, mal sahibi olup olamayacağı, mülk ve paralarını dilediği gibi tasarruf edip edemeyeceği ve aile üyelerinin haricindeki kişilerle ekonomik ilişkilere girip giremeyeceği noktasında dikkate değer tartışmalar söz konusu olmamıştır. Tartışmalar daha çok aynı noktalarda karının statüsü veya pozisyonunun ne olduğu hakkındadır.

Batılı antropologların çoğunun bu konudaki görüşü, Müslüman kadınların kendi mallarının idaresini ve kontrolünü yapamadıkları, bu hususta söz sahibi olmadıkları, kocalarının ve erkek kardeşlerinin otoritelerine karşı gelemedikleri şeklinde yaygınlık kazanmıştır.⁶⁸ Buna benzer fikir ve düşünceler, toplumumuzda da yaygın şekilde gözlemlenmektedir.

Osmanlı aile ilişkilerinde İslâm dininin esas ve değerleri önemli yer tutmuştur. Bu bakımdan kadının ailedeki ekonomik konumuna İslâm'ın nasıl baktığı önem kazanmaktadır.

63. K.Ş.S. 55, s. 163/2

64. K.Ş.S. 51, s. 207/3

65. K.Ş.S. 48, s. 118/4

66. K.Ş.S. 46, s. 32/3

67. R.C. Jennings, a.g.m., s. 60.

68. Bkz., R.C. Jennings, "Women in Early 17 th..." s. 54.

Tablo 1 : Kadın ve Erkeklerin Gelir Gruplarına Göre Dağılımı

CİNSİYET	1-100		101-300		301-500		501-1000		1001 ve daha fazla		Toplam	
	kuruş		kuruş		kuruş		kuruş		kuruş			
	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%
Kadınlar	31	40,8	29	38,1	9	11,8	5	6,6	2	2,6	76	100
Erkekler	58	20,5	97	34,2	62	21,9	35	12,4	31	11	283	100

İslâm hukukçuları teorik olarak karı-koca arasında mal ayrılığı prensibinin bulunduğunu, her birinin sahip oldukları ekonomik varlıklarını diledikleri gibi harcayabileceklerini, hatta dilerlerse bir başkasına vekalet vererek harcama yapabileceklerini ve ortaklık kurabileceklerini belirtmişlerdir.⁶⁹ İslâm'ın kadına ailede tanıdığı bu ekonomik statü, toplumsal hayatta geçerlilik kazanmış mıdır? Koca otoritesinin karşısında kadınlar ailede kendilerine tanınan ekonomik hakları kullanabilmiş veya bundan faydalanabilmişler midir? Bu ve benzeri sorulara alınacak cevaplar, kadının ailede kocasına göre ekonomik statüsünü belirleyebilmemizi sağlayacaktır. 18.yüzyılın ilk yarısını ihtiva eden Konya şer'iyye sicil defterlerinde kadınların, kendi mallarını veya paralarını alabilmek için kocalarını onların ailedeki statülerine bakmaksızın dava ettikleri gözlemlenmiştir.

Konya'nın Aklan mahallesinde hayatını sürdüren Saliha isimindeki kadın, H. 1125'de iki tane bağıcı fuzuli yere işgal ettiği gerekçesiyle kocasını dava etmiş, haklı olduğu anlaşılmış ve kocası bu işgalden men edilmiştir.⁷⁰ H. 1128'de Konya'nın Kasap Sinan mahallesinde oturan Kerime isimli kadın, kocasından 37 sene önce 160 kuruşa satın almış olduğu evine müdahale etmek isteyen kocasını dava ederek, mahkeme kararıyla kocasını müdahaleden men ettirmiştir.⁷¹ Söz konusu dönemde kadınların mal-

larını, paralarını ve eşyalarını, kocalarının izinsiz ve diledikleri şekilde harcayamadıkları gözlemlenmiştir.

H. 1113'te bir kadın mahkemeye gelerek kocasının bütün mallarını ve eşyalarını rızası olmadığı halde alıp ve sattığını, elde ettiği paraları da kocasının kendi işleri için harcadığını belirtmiş ve dava açmıştır. Mahkeme kararı ile de kadın malını kontrol altına almıştır.⁷² Yine bir kadın kendisine babasından miras olarak kalan malına el koyan kocasını, mahkemeye şikayet etmiş ve malını geri almıştır.⁷³

Kadınların, kocalarına paralarını borç olarak vermeleri, verdikleri borçları ve mehirlerini almak için kocalarını dava etmeleri, birbirlerine mallarını satmaları ve bu satışları mahkemeye kaydettirmeleri, onların ekonomik bakımdan kocalarından ne kadar bağımsız olduklarını ortaya koyma yönünden önemlidir.

18.yüzyılın ilk yarısında Konya ailesinde karı ile kocanın arasında mal ve mülkiyet ayırımının bulunduğu anlaşılmaktadır. Aileyle ilgili 2705 davadan, karı ile koca arasındaki ekonomik ilişkileri içeren davaların % 26,7'sinde

69. Geniş bilgi için bkz., M. Akif Aydın, İslâm Osmanlı Aile Hukuku, İst.: M.Ü.İ.F.U. Yay., 1985, ss. 107-108; Halil Cin, a.g.e., ss. 192-193.

70. K.Ş.S., 46, s. 120/3

71. K.Ş.S., 47, s. 61/3

72. K.Ş.S., 39, s. 107/3

73. K.Ş.S., 40, s. 124/2

kadınlar kocalarından mülk satın almışlar, % 11,1'inde kocalar, karılarından mülk satın almışlar ve paralarını peşinen aldıklarını mahkemeye kaydettirmişlerdir. Bir başka ifadeyle eşler, aralarındaki alış veriş hukuk vasıtasıyla ailenin diğer üyelerine karşı da koruma altına almışlardır. Aynı davaların % 8,9'unda karılar, kocalarına kendi paralarından verdikleri borçları geri alamadıkları için kocalarını dava ederek alacaklarını almışlar ve % 53,3'ünde mehrlerini vermeyen kocalar, eşleri tarafından dava edilmişler ve eşlerinin mehrlerini ödemek zorunda kalmışlardır. Buna göre kocaların, mehr konusunda eşlerini mağdur ettikleri veya onların mehrlerini çok önemsemedikleri şeklinde bir değerlendirmeye gidilebilir. Ekonomik ilişkiler açısından eşlerle ilgili davaların, birbirlerinden farklı aile ile ilgili davaların oluşturduğu genel evren içerisindeki toplam yüzdesi, 3,4 olsa da bu yüzde, ilgili dönemde Konya'da karı ile kocanın ayrı ayrı mal ve mülk edinebildiklerine ve dilediklerinde birbirlerinden bağımsız bir şekilde harcamada bulunabildiklerine açıklık kazandırmaktadır. Ayrıca bu tespitler, ekonomik sebeple eşlerin birbirlerini dava edebilmeleri açısından değerlendirildiğinde kocalara göre kadınların, % 88,9 gibi yüksek bir oranla kocalarını dava edebildiklerine işaret etmektedir.

Kadınların, aile üyelerinden bağımsız bir şekilde aile üyeleri haricindeki kimselere sahip oldukları evlerini, bağlarını ve dükkanlarını satabildikleri şer'iyye sicillerinden anlaşılmaktadır. H. 1126'da Rahime isimli kadın, evini 30 kuruşa,⁷⁴ H. 1143'de Zevle mahallesinde ikamet eden Emine, 5 tahta bağı 68 kuruşa, H. 1152'de Seb'han mahallesinde ikamet eden Aişe bir attar dükkanını 80 kuruşa ve H. 1143 yılında Kuzgun Kavak mahallesinde oturan Fatıma, keçeci dükkanını 160 kuruşa satmıştır.

Kadınların mal-mülklerini satmakla kalmayıp, bu tür şeyleri satın alabildikleri de

gözlenmiştir. Konya'nın Muhtar mahallesinde ikamet eden Raziye isimli kadın bir hurmacı dükkanın yarı hissesini H. 1161'de 60 kuruşa satın almıştır.⁷⁵

Şer'iyye sicillerinin yukarıda sunduğu veriler, söz konusu dönemde, karıların/kadınların servetlerini harcama konusunda kocalarından bağımsız bir statüye sahip olduklarını göstermektedir. Kadınlar dilerlerse, kendi emekleriyle kazandıkları veya miras olarak aldıkları servetlerini ev sahibi olmak da, üretimde bulunmak için bağ ve bostan satın almak da ve de ticari hayatta rol almak için ticarethane temin etmede kullanabilmişlerdir. Dolayısıyla kadınların evlerinde çocuk doğurma veya ev işlerini yapma işlevinden öte, ekonomik hayatta servet sahibi veya işletmeci olarak yer alabilmelerinde yasal hiçbir engel olmadığı anlaşılmaktadır. Kadınların mülkiyetleri konusunda kocalarının boyunduruğu altında olmadıkları gözlemlenmiştir. Çünkü kadınlar, servetlerini veya mülklerini uygun gördükleri şekilde işletebilmişlerdir.

17. yüzyılda Kayseri'de,⁷⁶ Bursa'da⁷⁷ ve Ankara'da⁷⁸ kadınların ailedeki ekonomik statüleri 18.yüzyılın ilk yarısındaki Konya ailesindeki kadınların ekonomik konumlarıyla örtüşmektedir. Bu bakımdan kadının ailede kocasına göre hemen hemen eşit statüye sahip olduğunu söylemek mümkündür. Zira köca, eğer karısı rıza göstermez ise, onun servet ve mülküne dokunamamaktadır. Kadının bu ekonomik statüyü elde edişinde İslâm dininin bu konudaki esasları önemli bir rol oynamıştır. İslâm hukukunu esas alan mahkemeler,

74. K.Ş.S., 45, s. 46/2

75. K.Ş.S., 57, s. 24/1

76. R.C. Jennings, "Women in Early 17 th...", ss. 65-68.

77. Haim Gerber, a.g.m., ss. 329-340.

78. Halil İnalçık, An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914, 1994, Cambridge University Press, s. 600.

kadınların ekonomik haklarını temin etmelerinde etkin rol üstlenmişlerdir. Kadınlarla, erkeklerin gelirleri ile ilgili bir karşılaştırma yapıldığında söz konusu dönemle alakalı kadının ailedeki ekonomik statüsü daha da açıklık kazanacaktır.

Tablo 1'in verileri, incelediğimiz şer'iyye sicillerinde aile ile alakalı farklı 2705 dava arasında gelirleri belirlenebilen kadın ve erkeklerden elde edilmiş, 359 kişiden oluşan örnek evrene göredir. Görüldüğü üzere dikkati çeken nokta, her gelir grubunda kadınların yer alabilmesidir. Genel olarak tablo1 incelendiğinde kadınların erkeklerle eşit gelir düzeyine sahip olduklarını söylemek mümkün gözükmemektedir. Fakat, kadının ailenin geçim masrafı ile sorumlu olmaması veya başka bir deyişle, ekonomik bakımdan kadının erkeğe kıyasla ailedeki sorumluluk oranı dikkate alındığında ailedeki kadının gelir düzeyinin oldukça iyi durumda olduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu dönemde kadınların Konya ailesindeki ekonomik bakımdan bu statüsünün, aynı yüzyılda yaşayan diğer toplumlarla karşılaştırıldığında oldukça yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Modern toplumların en özgürlükçüleri arasında yer alan İngiltere'de kadına mal edinebilme gelirlerine sahip olabilmeye hakkının 1870'den sonra verildiği ve bu alanda erkekle eşitliğin tam olarak 1925'te gerçekleştirildiği⁷⁹ göz önüne alındığında, söz konusu dönemde Konya ailesinde kadının ekonomik pozisyonunun ne kadar iyi durumda olduğu görülmektedir. 1546 yılında İstanbul'daki küçük ölçekli vakıfların % 55,6'sının kadınlar tarafından kurulması⁸⁰ da bu bağlamda değerlendirilebilir.

2.Eşlerin Ev İçi ve Ev Dışı Roller

Eşlerin ailedeki statüleri veya pozisyonları ne ise, rolleri de bu statülerine bağlı olarak şekillenecektir. Zira sosyal roller, sosyal statülerin dinamik yönlerini oluştururlar. Bu se-

bepledir ki, sosyal statü ile sosyal rol arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Aile sisteminde üyelerin belirli statüleri ve bu statülerine bağlı olarak belirli rolleri bulunmaktadır. Aile sisteminin uyum içerisinde çalışması ve devamı için üyelerin birbirlerine karşı sorumlulukları ve bağımlılıkları vardır. Bu bağımlılık içerisinde erkek, karısına karşı kocalık, çocuklarına karşı babalık, ailenin geçimini sağlamak için ekmek kazanıcı ve yöneticilik rollerini, kadın ise, kocasına karşı karılık, çocuklarına karşı annelik ve eğiticilik, ayrıca aile yöneticiliğine yardımcı rol rollerini üstlenmişlerdir. Bu roller eşlerin ev içindeki rolleridir. Eşler bu rollerini aile sistemi içerisinde ne kadar iyi şekilde yerine getirirlerse, o kadar prestije sahip olacaklardır.⁸¹ Ayrıca sosyal rollerin önemi toplumlara ve zamana göre farklılıklar gösterebilir.

Osmanlı ailesinde evin ekonomik ihtiyaçlarının karşılanması rolü, koca üzerine verilmiş⁸² ve bu rol erkeklerin en önemli rolleri arasında görülmüştür.⁸³ Kocanın ekmek kazanıcı rolüne karşılık ailede kadının/annenin ev işleri, çocukların bakımı ve eğitimi, en önemli rolleri arasında yer almıştır. Kadının aile dışında sosyal rollerde yer alması kadar, aile ve toplumun devamını sağlayan çocukları yetiştirmesi ve eğitmesi de o kadar önemli görülmüştür.⁸⁴ Osmanlı toplumunda da annelik rolünün, bir kadın için en önde gelen roller ve değerler olarak kabul gördüğü söylenebilir.⁸⁵

79. Şefika Kurnaz, II. Meşrutiyet Döneminde Türk Kadını, İst.: M.E.B. Yay., 1996, s. 15.

80. Cemal Kafadar, "Tanzimattan Önce Selçuk ve Osmanlı Toplumunda Kadın", Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, C. I., İst.: İletişim Yay., 1983, s. 194.

81. Nihat Nirun, a.g.e., s. 75.

82. Halil Cin, İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme, s. 175.

83. Önal Sayın, Aile Sosyolojisi, a.g.e., s. 54

84. Mustafa E. Erkal, Sosyoloji, 4. bs., İst.: Der Yay., 1991, s. 82.

85. Cemal Kafadar, a.g.md., s. 198.

Kocanın ev içindeki rolleriyle alakalı tartışma yapılmadığı gibi ev dışındaki rolleriyle alakalı tartışma da hemen hemen hiç yapılmamıştır. Bu konuda daha çok kadınların/karıların ev dışındaki sosyal hayata katılıp katılmadıkları veya sosyal rolleri üstlenip üstlenemedikleri bağlamında çeşitli düşünce ve kanaatler ileri sürülmüştür. Bu konuda 18.yüzyılın ilk yarısında Konya şer'iyeye sicil defterlerini gözlemlediğimizde en az 80 kadının, çocuklarının vasilik rolünü üstlendikleri tespit edilmiştir. Kadınların tamamen toplumdan soyutlanmış, evine kapalı bir hayat yaşadıklarını düşünmek yanlış olacaktır. Çünkü onlar, nişan, düğün, kına gecesi gibi eğlenceler tertip etmişlerdir. Dükkanlara alış-verişte bulunmak üzere gitmişlerdir. Özellikle hamamlarda düzenledikleri eğlence ve merasimlerin günümüze kadar devam edenlerine rastlanıldığı bir gerçektir. Hamamların hem erkek, hem de kadınlar bölümünü ihtiva etmesi veya günün belli saatlerinde erkeklere, belli saatlerinde kadınlara ayrılması da buna en açık işarettir. Bu ise, kadınların tamamen eve kapanmadıklarına ve ev dışına çıkarak bazı sosyal faaliyetlere katıldıkları anlamına gelmektedir.

Nitekim tespitlerimize göre 18.yüzyılda Konya'da kadınlar ve erkeklerin ayrı ayrı girebileceği yerleri bulunan hamamların faaliyetlerini sürdürmüş oldukları anlaşılmaktadır.⁸⁶ H. 1127 yılında Konya merkezde Şerife Aişe ve Şerife Safiye isimli iki kadının bir hamamı işletmek üzere kiralamaları⁸⁷ kadınların nasıl fiili olarak ev dışında rol alabildiklerini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Kadınlardan bazısının söz konusu dönemde fiilen ticaret işleriyle uğraşarak ev dışında ekonomik alanda sosyal roller üstlendikleri ve yerine getirdikleri gözlemlenmiştir. H. 1161'de Muhtar ma-

hallesinde ikamet eden Raziye isimindeki kadın, bir hurmacı dükkanının yarı hissesini 60 kuruş karşılığında satın alarak ticari hayata atılmıştır.⁸⁸ Babalarından kalan mirasla H. 1126'da Burdebaşı mahallesinde sakin olan kızlar, "şeriket-i mufavaza" (üyelerinin yetkilerinin eşit ve herşeylerinin ortaklığa ait olduğu şirket) kurarak ticaret yapmışlardır.⁸⁹

Kendileri bizzat ticari faaliyetler içerisinde yer almadığı halde; hisselerini ortağa teslim ederek gelirlerini çalıştıran kadınların varlığı da gözlemlenmiştir. Karye-i celaliye mahallesinde oturan Esmahan isimli kadının H. 1125'de at pazarındaki kasap dükkanının % 25'lik hissesini⁹⁰ ve İbn Salih mahallesinde ikamet eden bir başka kadının semerci dükkanındaki yarı hissesini 95 kuruşa satmaları⁹¹ buna açık örneklerdir.

Kadınlar söz konusu dönemde Konya'da bürokrasi kademelerinde de görev alarak sosyal rolleri -nicelik olarak az da olsa- yerine getirebilmişlerdir. H. 1128'de Rahime Hatun isimli kadın, Konya etrafındaki develerin sadaka ve nezaretine mutasarrıflık görevinde bulunmuştur.⁹² Yine hicri 1116 yılında Şerife Aişe isimindeki kadın "naibü'ş-şer'i" rolünü üstlenmiştir.⁹³

Netice itibarıyla XVIII. yüzyılın ilk yarısında Konya ailesinde kadınların/karıların, ticari açıdan daha hareketli olan Bursa'daki kadar olmasa da Karaman, Amasya, Trabzon ve Kayseri illerinde olduğu⁹⁴ gibi ev içinde karılık, yardımcı yöneticilik ve annelik rollerinin yanı

86. Geniş bilgi için bkz., İ. Hakkı Konyalı, Konya Tarihi, Ank.:Enes Kitap Sarayı, Tarihsiz, ss. 1065-1073.

87. K.Ş.S., 45, s. 210/2

88. K.Ş.S., 57, s. 24/1

89. K.Ş.S., 45, s. 89/2

90. K.Ş.S., 46, s. 191/2

91. K.Ş.S., 45, s. 90/1

92. K.Ş.S., 47, s. 18/2; 47, s. 298/3

93. K.Ş.S., 41, s. 249/1

94. R.C. Jennings, "Women in Early 17 th...", s. 112; Haim Gerber, a.g.e., ss. 328-334

sıra ev dışında da, üreticilik, pazarlamacılık, dokumacılık, eğiticilik memurluk, vakıf yöneticiliği ve ekonomi hayatında kapital sağlama gibi sosyal rollerle toplumsal hayata katıldıkları gözlemlenmiştir. Fakat kadınların sosyal hayata katılımlarının bugünkü derecede ve oranda aktif olduğunu söylemek doğru olmayabilir. Zira günümüzün toplumlarında iş bölümü geçmişe oranla oldukça yoğundur.

3. Çocuk Sayısı Ortalaması

Osmanlı ailesinde çocuklarla alakalı kanaat ve düşünceler daha çok ailelerin sahip olduğu çocuk sayısı ve sebepleri üzerinedir. Osmanlı toplumu denildiğinde bir çok insanın zihninde, ardında birkaç kadının yürüdüğü bir koca ve bu kadınlardan doğup, onları takip eden 10'dan fazla çocuk canlanmaktadır. Zira bugüne kadar "İslam aile tipinde çok çocukluluğu teşvik eden bir politikanın" olduğu ileri sürülmüştür.⁹⁵

Dini normlar, belli zihni yapıları ve tüm toplumsal gelişmeyi etkileyen sosyal davranış şekillerini meydana getireceği gibi çocuk sayısında da etkili olabilir.⁹⁶ Ancak çocuk sayısının fazla olmasını yalnız dine bağlı görmek; ailelerin gelirleri, yerleşim yerleri, statüleri vb. gibi faktörlerin bu konudaki etkisini ve rolünü göz ardı etmek anlamına gelir. Bu bakımdan XVIII. yüzyılın ilk yarısında Konya ailesinin çocuk sayısını bütün yönleriyle araştırmak gerekir.

İlgili dönemde Konya ailelerinin çocuk sayısı ortalaması, çocuk sayısı tesbit edilebilen örnek evrene göre (1832 aile) 2,87'dir. Konya ailelerinin çocuk sayısı ortalaması, hem Tanzimat öncesi, hem de Tanzimat sonrası diğer yerleşim birimleri olan Bursa,⁹⁷ Tokat ve Kırşehir,⁹⁸ Yalvaç⁹⁹ ve İstanbul¹⁰⁰ ile hemen hemen aynıdır.

Ailelerin çocuk sayısı ortalamasının düşük olmasında, veba ve sıtma gibi çeşitli hastalıklar

ve sağlık imkansızlıkları(örneğin, tıbbi yöntemlerle yeterince kısırlığın tedavi edilememesi)nin etkisini göz ardı etmemek gerekir. Çocuğu olmayan ailelerin oranı(%7,4) da bu olayda azımsanmamalıdır. XVIII. yüzyılın ilk yarısında veba salgınlarından söz edilmektedir.¹⁰¹ Fakat, bu salgınların klasik Osmanlı dönemi ve Tanzimat sonrasında sürekli devam ettiğini düşünmek doğrusu gerçekçi olmayacaktır. Bu bakımdan çocuk sayısı ile diğer sayısal faktörler arasındaki ilişki daha bütüncül bir perspektiften araştırılmalıdır. Araştırma kapsamımız çerçevesinde yaptığımız gözlemlerimize göre ailelerin çocuk sayısı ile ailelerin yerleşim birimleri, evlilik şekilleri, sosyal statüleri, ekonomik durumları ve mensup oldukları dinleri arasında ilişkilerin olduğu¹⁰² gözlenmiştir.

D. Ailenin Çözülmesi

Evlilikle oluşan ve çocuklarla da bu oluşum sürecini tam anlamıyla tamamlayan aile sistemi ve yapısı içerisinde, üyelerin belirli statüleri ve bu statülerinin gereği olarak yerine getirmeleri beklenen rolleri vardır. Eğer karı ve koca birbirlerinin rol beklentilerini başarı ile karşılıyorsa birbirlerine karşı pozitif davranışlarda bulunacaklar ve aile sistemi işlevselliğini devam ettirecektir. Bu uyum, karı veya kocadan birisinin ölümü ile ortadan kal-

95. Bkz., Ümit Meriç Yazan, "İslâm'da Aile ve Çağdaş İslâm Ülkelerinde Aile Yapısı", Türk Aile Ansiklopedisi, C. I, Ank.: Aile Arş. Krm. Yay., 1991, s. 66
96. Günter Kehrler, Din Sosyolojisi, Der. Yasin Aktay – M. Emin Köktaş, 2. bs., Ank.: Vadi Yay., 1998, s. 95
97. Geniş bilgi için bkz., Haim Gerber, a.g.m., s. 343; Abdurrahman Kurt, a.g.e., ss. 87-88
98. Geniş bilgi için bkz., Orhan Türkoğlan, "Türk Ailesinin Genel Yapısı", s.59; Rifat Özdemir, "Tokat'ta Ailenin Sosyo-Ekonomik Yapısı(1771-1810)", Belleten, C.LIV, Sayı:211, Ank.:T.T.K.Basımevi, 1991, ss. 1028-9.
99. Nuri Köstüklü, Sosyal Tarihi Perspektiften Yalvaç'ta Aile(1892-1908), Konya: Günay Ofset, 1996, ss. 51-52.
100. Dilaver Cebeci, Tanzimat ve Türk Ailesi, İst.: Ötügen Yay., 1993, s. 41
101. Enver Özkalp, a.g.e., s. 122
102. Geniş bilgi için bkz. Hayri Erten, a.g.e., ss.84-94.

kacak ya da bu rol beklentilerinin karşılanmadığı durumlarda uyumsuzluk meydana gelecek ve çözülmeye doğru yöneliş başlayacaktır.

Aile üyeleri arasındaki karşılıklı bağımlılık zamana göre değişebilmektedir. Buna göre aile bağı zayıflamaya doğru meylettğinde, üyelerin birbirlerine karşı olan mevki ve pozisyonları da aynı eğilime gireceğinden aile, parçalanma konusunda kolay adım atabilecektir. Çünkü, karşılıklı sevgi ve bağlılık üzerine kurulmuş bir ailenin sevgi ve bağlılığı kaybolduğunda parçalanması muhtemeldir.¹⁰³

Katolik Hristiyan toplumlarda evlenme, Hz. İsa'nın kilise ve tanrı ile teşkil ettiği farazi birliğin ifadesi sayılır. Bu yüzdendir ki, katolik kilise hukuku, boşanmayı kabul etmemiş ve yasaklamıştır.¹⁰⁴ Fakat 18.yüzyılın ilk yarısında Konya'da Ortodoks Hristiyan olan Gayr-ı Müslimlerden altı tane eş, Osmanlı mahkemesinde boşanmışlardır. Zira Ortodoksluk, belli bazı sebeplerle boşanmaya izin vermiştir.¹⁰⁵ Katolik ve Ortodoksların boşanma anlayışından farklı olarak İslâm Dini, evlenmeyi teşvik etmekle birlikte, mümkün olduğu kadar da eşlerin ayrılmaktan kaçınmalarını, ancak bütün çabalara ve gayretlere rağmen, evlilik çözülmeye doğru giderse, tarafların karşılıklı bir şekilde birbirlerinin haklarına riayet ederek ayrılmalarını önermiştir.¹⁰⁶ Prensip olarak boşama yetkisi kocaya verilmekle¹⁰⁷ birlikte, kadına da çeşitli şekil veya sebeplerle boşanabilme fırsatları tanınmıştır.¹⁰⁸ Ayrıca kocanın eşini regl halinde değil iken, cinsel anlamda bir araya gelmeden, boşaması tavsiye edilmiştir. Bu ayrılma metodu sünnete uygun bir metottur.¹⁰⁹ Bu durumda koca, eşinden ayrılma kararı vermek istediğinde ciddi anlamda düşünmeye hatta bu isteğinden vazgeçmeye zorlanmaktadır.

Osmanlı ailesinin çözülmesi ile alakalı bu

düşünce ve argümanların, gerçeği yansıtıp-yansıtmadıkları, ancak arşiv belgeleri üzerinde yapılacak araştırma ve incelemelerin çoğalmasi ile açıklık kazanacaktır. Özellikle kadınların eşlerinden nasıl ayrılabildikleri, mahkemeleri bu noktada ne kadar kullandıkları, toplumun bu konudaki tutum ve anlayışı, cevabı aranan hususlardır. Bugüne kadar yapılan incelemelere göre, Osmanlı ailesinde kocanın boşanma konusunda nazari olarak daha geniş yetkileri var idiyse de, çeşitli sebeplerle bunu sosyal hayata yansıtmadıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca sınırlı gibi görünen boşanma haklarına rağmen; kadınların, devam etmesini istemedikleri aile sisteminden kurtulma imkanlarını temin edebildikleri gözlemlenmiştir.¹¹⁰ 1655-1656 yıllarında Türkiye'de bulunan Fransız oryantalist Jean Thevenot'un gözlemleri de bu doğrultudadır.¹¹¹

1917 yılındaki hukuk-ı aile kararnamesinde kadınlara boşama yetkisi verildiği belirtilse de, bu tarihten önce de kadınların girişimiyle aileler parçalanmıştır. Kadınların iradesiyle gerçekleşen aile parçalanmaları daha çok iki şekilde olmuştur. Birisi, kadının, evliliğinin başlangıcında, üzerinde anlaşılan meh-

103. Önal Sayın, a.g.e., ss. 35-37.

104. Thomas Michel, Hristiyan Tanrıbilimine Giriş, İst., Ohan Basımevi, 1992; Halil Cin, Eski Hukukumuzda Boşanma, 2. bs., Konya: S.Ü. Yay., 1988, s. 16.

105. Günay Tümer, "Günümüzde Doğu Hristiyanlığı", Asrımızda Hristiyan-Müslüman Münasebetleri, Tartışmalı İlimi Toplantılar Dizisi 16, İst.: İSAV, 1993, s. 133; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, Dinler Tarihi, 3. bs., Ank.: Ocak Yay., 1997, s. 301.

106. Kur'an-ı Kerim, Nisa, 4/35; Bakara, 2/231; Talak, 65/1.

107. Bkz. Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/229; Talak, 65/1, Bakara, 2/237.

108. Geniş bilgi için bkz. Ahmet Yaman, İslâm Aile Hukuku, Konya: Post Mtb., 1998, ss. 97-107.

109. Bkz. Kur'an-ı Kerim, Talak, 1; Ahmet Yaman, a.g.e., s. 93.

110. Dilaver Cebeci, a.g.e., s. 120.

111. Orhan Türkoğan, "Türk Aile Yapısı ve Tarihi Gelişimi"nden naklen, Türk Dünyası Arşt., Sayı:96, 1995, s. 29.

rinden ve ayrılık sonrası elde edeceği hakkı olan üç aylık geçim ve barınma masrafından vazgeçerek eşi ile beraberliğini sona erdirmesidir. Diğeri de, kocanın, uzun bir yolculuğa veya uzun süreli bir yere gittiğinde "eğer şu kadar sürede dönmezsem, zevcem/karım boş olsun, boşamak üzere birine vekalet verdim veya dilerse mehrinden, geçinme ve barınma masraflarından vazgeçerek ayrılabilir" gibi ifadelerle karısına boşama hakkını tanımasıdır. Yapılan incelemelerde kadınların bu iki tip ayrılma şeklini önemli oranlarda kullandıkları tespit edilmiştir.¹¹²

Konya şer'iyye sicillerinde 1699-1750 yılları arasında 474 adet boşanmanın kaydedildiği ve aile ile ilgili davalar (2705) arasında % 17,5'lik bir orana tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Bunların 63 (% 13.2)'ünü kocanın boşama yetkisini doğrudan kullanarak eşinden ayrılanlar (talak ile boşanma), 332 (%70)'ini kocasından ayrılmak isteyen kadınlar ve bu talebi karşılayan erkekler yani karşılıklı rıza ile ayrılanlar (muhalaa ile boşanma), 75 (% 15.8)'ini uzak bir yere giden ve giderken belirli bir süre (altı ay, bir yıl, iki yıl vb.) de geri dönmediğinde dilerse karısının ayrılabilceğini kocanın belirtmesiyle veya karısını boşaması için bıraktığı vekillerle gerçekleşen ayrılmalar ve 4 (% 0.85)'ünü Hristiyan eşlerden birinin Müslüman olmasından dolayı ayrılanlar oluşturmaktadır. Bu ayrılmalarda Hristiyan iken Müslüman olan koca İslâm'a göre evliliğine devam edebilecek olmasına rağmen, eşinin, evliliği sona erdirmeye istediğiyle karşı karşıya kalmış veya Müslüman olan kadın dini zorunluluk gereği kocasından ayrılmak durumunda kalmıştır. Zira İslâm hukukuna göre, Müslüman bir kadının Müslüman olmayan bir erkekle evlenmesi onaylanmamıştır.

Tanzimat döneminde Bursa'da da ailelerin çözülmesi hususunda Konya ailesinin çözülme

oranına yaklaşık rakamlar tespit edilmiştir.¹¹³ Gerek Konya'da, gerekse Bursa'da ayrılan eşler, ayrılma kararlarını hangi gerekçe ile olursa olsun azımsanmayacak sayıda mahkemeye bildirmişler veya bu kararlarını mahkemede aldirmışlardır. Bu gözlemler, Tanzimat'tan veya 1917 hukuku aile kararnamesinden öncesi için, "kocalar, canları istediğinde, istedikleri yer ve zamanda keyiflerine göre mahkemeleri kullanmaksızın eşlerinden ayrılabilirler ve kadınları madur bırakırlar" şeklindeki düşünce ve kanaatların doğru olmadığını ortaya koymaktadır. Hukuk kodları arasında boşanmaların mahkemeye bildirilmesinin zorunluluğu bulunmasa da toplumsal anlayış ve sosyal şartların etkisiyle boşanmaların, tamamı olmasa da önemli bir miktarının mahkemelere kaydedildiği anlaşılmaktadır.

Bu konuda daha da çarpıcı olanı, mahkemeye kayıtlı olan ayrılma davalarının % 85.8 (kocası ile boşanmaya anlaşma sağlayan kadınlar ve boşama yetkisini kocanın bir şartı ile eline alan kadınlar)'ini kadınların talep ettiği boşanma davalarının oluşturmasıdır. Evliliğin oluşumunda toplumsal onay ne kadar önemli ise, ailenin çözülmesinde de toplumsal onay ve sosyal baskı da o derecede önemlidir. Dolayısıyla ailelerin çözülmesinin de, gelişmiş güzel olmadığını, olayın hukuki yönünü bilen uzmanlar (kadı, naibi, ihtisap ağası veya din görevlisi gibi) önünde veya görüşünde yapıldığını söylemek mümkündür.¹¹⁴

Aile ile alakalı diğer davalar arasında % 17.5 (474 adet) gibi bir oranla yer almış boşanma davalarının çoğunluğunu kadınların ayrılma talebinde buldukları davalar

112. Abdurrahman Kurt, a.g.e., s.57-59; M. Akif Aydın, a.g.m., s. 70.

113. Geniş bilgi için bkz., Abdurrahman Kurt, a.g.e., s. 57.

114. Dilaver Cebeci, a.g.e., s. 119; Saim Savaş, a.g.m., s. 529.

Tablo 2 : Müslüman Aileler İle Gayr-i Müslim Ailelerin Gelir Dağılımı

DİNİ	GELİR DURUMU											
	MENSU BİYET		1-100 krş.'u		101-500 krş.'u		501-1000 krş.'u		1001 krş.dan fazla		Toplam	
	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%
Müslüman	85	25	187	55,2	37	10,9	30	8,85	339	100		
Gayr-ı Müslim	4	20	10	50	3	15	3	15	20	100		

oluşturmuştur. O halde, ailede sıkıntı duyan veya zor şartlar altında kalan eşlerin, özellikle kadınların ayıplanmaktan ve sosyal baskıdan korktukları için boşanamayıp sıkıntı ve zor şartlara katlanmak zorunda kaldıkları gibi bir düşünce ve kanaatin 1699-1750 yıllarında Konya ailesi için geçerli olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Aile ile alakalı 2705 dava arasında 474 adet boşanma davasına bakıldığında normalde beklenen dul kimse sayısının $474 \times 2 = 948$ adet olmasıdır. Halbuki, 183 dava sahibinin dul olarak tespit edilmesi ve bunların da 87'sinin kadın, 96'sının da erkeklerden teşekkül etmesi ve ayrılan eşlere göre, dulların oranlarının düşük oluşu, eşlerin yeniden evlenmede öyle aşırı güçlüklerle karşılaşmadıklarını –dul olanların bir kısmının da kocaları ölenler olduğu düşünülürse söylemeye imkan vermektedir.

Eşlerin, ayrılmaya karar verdiklerinde mahkemeye bizzat müracaat edebilmelerinin yanı sıra, vekilleri aracılığı ile de müracaat edebilmeleri, ayrıldıklarında üzerlerinde hissedecekleri toplumsal baskının azaltılmasını temin etmiştir denilebilir. Özellikle çekingen kadınlar, mahkemede erkekler içerisinde kendisini deşifre etmekten vekilleri aracılığı ile kurtulabilmişlerdir.¹¹⁵ Dini değerlerin, ağırlıklı olduğu toplumlarda boşanmanın çok güç olduğu düşünülmesine¹¹⁶ karşın; dinin başat bir öğe kabul edildiği Osmanlı toplumundan bir

kesit olan Konya ailesinde boşanmanın, kadınlar açısından hiç de aşırı zor olmadığı anlaşılmaktadır. Zira, elli yıllık bir periyotta en az 474 tane eşin boşandığı ve bunların % 85,8'inin kadınların talebiyle gerçekleştiği görülmüştür.

E. Sosyal Tabakalaşma

Toplumların hiyerarşik şekilde tabakalanması, sosyal yapının gereği olarak sosyal sistemin çalışması için de gereklidir. Ancak "tabakalaşma derecesi çok belirgin veya az belirgin, çok kristalleşmiş yada az kristalleşmiş olabilir."¹¹⁷ Sosyal tabakalaşma veya sınıflaşmanın derecesi toplumların sahip oldukları sosyo-ekonomik ve kültürel değerlerine göre farklılık gösterebilir. Her toplumda öne çıkan anahtar statü¹¹⁸ de farklı olabilir. Tabakalaşma veya sınıflaşma Osmanlılarda da görülmüştür. Sosyal sınıflaşma noktasında Osmanlı toplumunda din, anahtar statü durumundadır. Davis ve Moore'a göre, tabakalaşma veya sınıflaşma üzerinde dinin önemli bir belirleyiciliği söz konusudur.¹¹⁹ Konya bu açılarından bakıldığında Osmanlı toplumunda Müslümanlar ve Gayr-ı Müslimler

115. Saim Savaş, a.g.m, s. 529.

116. Özer Ozankaya, Toplum Bilim, 6. bs., İst.: Tekin Yay., 1986, s. 288.

117. Sulhi Dönmezer, a.g.e., ss. 304-310.

118. Joseph Fichter, a.g.e., s. 36.

119. Mark Abrahamson, İşlevselcilik, Çev. Nilgün Çelebi, Konya: Sebat Ofset, 1990, s. 61.

şeklinde iki sosyal sınıfın varlığından söz edilebilir.

Bu iki sosyal sınıfın toplum içindeki sosyal ilişkileri Batı'dakinden farklı bir biçimde gerçekleşmiştir. Çünkü toplumun sahip olduğu sosyo-kültürel değer ve normları, tabakalar veya sınıflar arasındaki çizginin çok net belirginleşmesini veya kristalleşmesini zayıflatmıştır. Başka bir ifadeyle toplumdaki farklılıklar reddedilmeksizin, bu farklılık ve mozayik üzerine bir toplumsal yaşam biçimi, hayat sürmüştür. Dikey sosyal mobilite, tabakalar veya sınıflar arasında gerçekleşebilmiştir. Bunun yanısıra, "üstünlüğün; ancak takvada olduğu"¹²⁰ inancı, herkesin adalet önünde eşitliği prensibi, sosyal dayanışma olgusu, istismarın ve gururlanmanın hoş görülmemesi gibi ilke ve değerler,¹²¹ tabakalar veya sınıflar arasındaki çizginin keskinleşmesine ve çok kesin çizgilerle belirmesine önemli engellerdir. Gayr-ı müslimler, Müslümanlarla aynı mahallede oturabilmiş, sosyal, ekonomik ve kültürel bakımdan karşılıklı ilişkilerde bulunabilmişlerdir.¹²²

Sosyal tabakalaşma veya sınıflaşma ile alakalı bütün hususlar, aileler için de aynı şekilde geçerlidir. Zira bu konudaki kavramlar, ölçütler ve değerlendirmeler ailelerin birbirlerine göre nasıl bir tabakalaşma veya sınıflaşma oluşturduklarını analiz ederken de genel geçerdirler. Bu bağlamda düşünüldüğünde söz konusu dönemde Konya'da Müslüman aileler ve Gayr-ı Müslim aileler şeklinde iki sınıftan bahsedilebilir.

Müslüman ve Gayr-ı Müslim aileler dini ve kültürel kimliklerinin farkındadırlar. Her iki kategoride yer alan ailelerin kendilerine ait kültürel değerleri ve yaşam biçimleri söz konusudur. Gayr-ı müslim bir erkeğin, Müslüman bir kadınla evlenebilmesi daha önce belirtildiği gibi mümkün değildir. Aynı paralelde Gayr-ı

Müslim kadınların, Müslüman erkeklerle evliliklerini sürdürebilmeleri, sosyal baskı nedeniyle daha önce de izah ettiğimiz gibi güçlüklerle karşı karşıya kalabilmiştir. Gayr-ı müslim kadınlar, bu sebeple de kocalarından ayrılma davaları açabilmişlerdir. Müslüman aile üyeleri, nasıl meşit ve camilerde ibadet edebilmişlerse, Gayr-ı Müslim aile üyeleri de kiliselerinde ibadet edebilmişlerdir. Gayr-ı müslim ailelerin ibadet edebilmelerine izin verilmiş ve onlara hoşgörüyle davranılmıştır. Bu hoşgörü çerçevesinde onların kültürel ve dini farklılıklarına saygı duyulmuştur. Bu atmosfer içerisinde toplumda Müslüman ve Gayr-ı Müslim aileler diye iki sınıf aileden söz etmek mümkündür.

Araştırmamıza konu olan Konya ailesinin sınıflaşması, bugüne kadar bilinen kast ve zümreden ve de batıdaki sınıflaşma ve tabakalaşmadan¹²³ ayrılmaktadır. Zira, İslâmî değerlerin sosyal hayatta ağırlıkta olduğu Osmanlı toplumunun sosyo-ekonomik ve kültürel değerleri, diğer medeniyet toplumlarının değerlerinden farklılıklar içermektedir. Örneğin Gayr-ı Müslim ailelerin ekonomik durumları buna açıkça işaret etmektedir.

Tablo 2'ye göre* 2705 aileden geliri tespit edilebilenlerin 339 (% 12,53'ü) tanesi Müslüman ve 20 tanesi (% 0,73'ü) de Gayr-ı müslim ailelerdir. Fakir grubunda Müslümanlar dörtte bir oranın da bulunurlarken, Gayr-ı

119. Mark Abrahamson, İşlevselcilik, Çev. Nilgün Çelebi, Konya: Sebat Ofset, 1990, s. 61.

120. Kur'an-ı Kerim, Hucurat, 49/13.

121. İzzet Er, Sosyal Gelişme ve İslâm (Din Sosyolojisi Açısından Bir Deneme), Bursa, 1994, ss. 138-155.

122. Mehmet Aydın, "Konya Şer'iyye Sicillerine Göre XVIII. Yüzyılda Konya'da Gayr-ı Müslimlerin Oturdukları Mahalleler, Nüfus Durumları ve Sosyo Kültürel Çevre", XVIII. Türk Tarih Kongresinde Tebliğ Olarak Sunulmuştur.

123. T.B. Bottomore, Toplum Bilim, Çev. Ünsal Öskay, 2. bs., İst.: Beta Yay., 1984, ss. 197-206.

* Ailelerin, iktisadi yönden tabakalaşmalarının daha somut olarak algılanması için bkz. Hayri Erten, a.g.e., s.51

müslimler, Müslümanlara göre biraz daha az olan beşte bir oranında yer almışlardır. Orta gelir grubunda Müslümanların da Gayr-ı Müslimlerin de yaklaşık yarısı yer almıştır. Zengin ve çok zengin gelir gruplarına gelince durum değişmiştir. Gayr-ı Müslimler hem zengin, hem de çok zengin gelir grubunda Müslüman ailelere göre azımsanmayacak oranda daha fazla yer almışlardır. Buna göre gelirleri tespit edilebilen Gayr-ı müslimlerin önemli derecede gelir ve sermaye sahibi olabildikleri ve ekonomik faaliyet alanlarından dışlanmadıkları, bu sebeple de en üst gelir tabakasına doğru dikey bir hareketle yükselebildikleri anlaşılmaktadır. Bu durumda araştırmamızın ilgilendiği dönemde Konya'da Müslüman ailelerin, gayr-i müslim aileleri ekonomik açıdan ikinci sınıf aileler olarak gördüklerini söylemek mümkün gözükmemektedir. Gayr-ı Müslim ailelerin, Müslüman aileler tarafından sosyal alandan dışlanmayıp; aksine toplumsal hayata dahil edildikleri, gayr-i müslim ailelerin ikamet ettikleri yerleşim birimlerinden anlaşılmaktadır.

Çalışmanın üzerinde durduğu dönemde Konya'da Müslüman aileler % 89,8 oranında şehir hayatı sürdürürken, Gayr-ı müslim aileler % 92,7 oranında şehir hayatı sürdürmüşlerdir. Kırsal kesimde Müslüman aileler % 10,2 oranında yaşam sürerlerken, Gayr-ı Müslimler % 7,30 oranında yaşam sürdürmüşlerdir. Gayr-ı Müslim ailelerin Müslüman aileler kadar hem şehirde, hem de kırsal bölgelerde yaşam sürmüş olduklarıdır. Hatta küçük oranda da olsa, Gayr-ı Müslim aileler kırsal kesimde Müslüman ailelere göre düşük yoğunlukta, şehir yaşamında ise fazla yoğunlukta yer almışlardır. Bu gözlem ise, Gayr-ı Müslim ailelerin toplumda keskin ve kristalleşmiş çizgilerle sosyal alandan dışlanmadıklarına ve küçük görülmediklerine işaret etmektedir. Gayr-

ı Müslim aile üyeleri toplumun her kesiminde ve her bölgesinde iç içe, birlikte, iyi komşuluk içerisinde dinlerine ayrı olmasına rağmen; Müslümanların hoşgörüsüyle huzurlu bir hayat sürmüşlerdir.

Toplumsal statüler hiyerarşisi, toplumsal tabakalaşmayı açıklamak için önerilen sosyal tabakalaşma türlerinden birisidir.¹²⁴ Ailelerin gelirleri, yaşam biçimleri, dini ve kültürel özellikleri ve de aile reisinin mesleği, ailelerin sosyal tabakasına işaret olan unsurlardır. Araştırmamızın konusu, tarihi bir periyotla alakalı olduğundan ailelerin yaşam şekillerini ortaya koymada veri imkansızlıklarının veya zorluklarının anlaşılacağı umuyoruz. Dini bakımdan ailelerin nasıl bir sınıflaşma içerisinde bulunduğunu da yukarıda analiz etmeye çalıştığımızdan bu hususa yeniden değinmiyoruz.

Verilere göre Konya'da ilgili dönemde ailelerin, gelir açısından fakir tabakada % 24,8 orta tabakada %54,9, zengin tabakada %11,1 ve en zengin tabakada % 9,2 oranında olması ailelerin,ekonomik açıdan tabakalarını değiştirebildiklerine işaret olarak değerlendirilebilir. Ayrıca ailelerin iktisadi yönden tabakalaşmasını, ortası geniş, altı üstünden biraz geniş ve ağzı çok dar olmayan bir sürahi görünümüne benzetilebilir. Bu ise; modern toplumlarda dahi bu şekilde gözlenilmesi neredeyse zor bir durumdur. Ayrıca bu durum, Konya ailesi için ilgili dönemde iktisadi bakımdan tabakalar arasında kristalleşmiş veya belirginleşmiş katı çizgilerden söz etmenin imkansızlığını ortaya koymakta yardımcı olmaktadır. Zengin ailelerle, fakirlerin yaşam tarzındaki farkın sadece seviyeden iba-

124. Sosyal statüler hiyerarşisi Max Weber'in önerdiği sosyal tabakalaşma türlerinden birisidir. Bkz. Barlas Tolan, a.g.e., ss. 267-268.

ret olduğu belirtilmiştir.¹²⁵ Doğrusu, iktisadi bakımdan aile üyelerinin tabaka değişikliklerini gözlemlenmesi konusunda, tereke defterlerini ihtiva eden şer'iyye sicilleri, önemli veriler sunan yazılı tarih kaynaklarıdır. Ancak, araştırmanın ilgilendiği dönemin şer'iyye sicillerinin sadece miras üzerinde anlaşmazlıkların giderilmesini içerir; tereke taksimlerini içermemesi bizi böyle bir gözlemden yoksun bırakmaktadır.

Diğer yandan, cinsiyet de sosyal tabakalaşmada önemli unsurlardandır.¹²⁶ Aile üyelerinin gelirleri, tüm toplumlarda olduğu gibi farklılık gösterebilmektedir. Konya'nın aile üyelerini, bu açıdan gözlemlediğimizde şer'iyye sicillerinin sunduğu verilere dayanılarak gelirleri belirlenebilenlere göre, aşağıdaki tespitlere ulaşılmıştır.

Aile üyelerinden hem kadınların, hem de erkeklerin yaklaşık yarısı orta gelir tabakasında yer almışlardır. Ancak, diğer gelir tabakalarına gelince durum farklılık kazanmaktadır. Kadınların % 40'ı fakirler arasında görülürken, erkek üyeler, ancak kadınların yarı oranı olan % 20.5'le fakirler arasında görülmüştür. Dolayısıyla kadınların erkeklere göre iki kat daha fakir oldukları anlaşılmaktadır. Kadınların, erkeklere göre yüksek gelire sahip olma noktasındaki görünüşleri, zengin ve çok zengin gelir gruplarında da aynı şekilde düşük oranda gözlemlenmiştir. Tespitlerden anlaşıldığı üzere erkekler, kadınların iki katı oranında zengin, dört katı oranında da çok zengin gelir grubunda yer almışlardır. Böylece erkeklerin, kadın aile üyelerinden daha yüksek oranda gelire sahip olabildikleri anlaşılmaktadır. Fakat, dikkatten kaçmaması gereken ve önemli olan husus, orta tabakada her iki cinsin birbirine yakın oranda en geniş dilimi oluşturması ve Batıda insan haklarından daha yeni söz edilmeye başlandığı dönemde, aynı yüzyılda, Konya ailesinin kadın üyelerinin

küçümsenemeyecek oranda zengin ve aşırı zengin tabakada yer alabilmeleridir.

İktisadi açıdan orta tabakanın çok geniş oluşu, üst ve en üst tabakanın en alt tabaka oranında genişlik arz etmesi de tabakalar arasındaki esnekliği ve kolay geçişi ortaya koymaktadır. Osmanlı ailesinin sosyal tabakalaşmasının kendine özgü bir görünüm çizmesinde mensup olduğu dini ve kültürel değerleri etkili olmuştur. Aileler ve üyeleri, hırsla imtiyaz peşinde koşmamışlar¹²⁷ ve bir sınıf şuuru ve çıkarı mücadelesi içerisinde açıkça yer almamışlardır.

F. Aile Tipolojisi

Aile tipolojisi yaparken sadece ekonomik temeller değil; çocuğa verilen mevki, nesebî anlayış şekli, karı-koca veya babaya göre hısımlık ilişkilerini anlama tarzı ve onları hesap ediş şekli,¹²⁸ eş sayısı, grup ilişkileri, çiftlerin yerleşim yeri ve otorite ilişkileri¹²⁹ kriterler olarak ön görülmüştür. Bu kriterler doğrultusunda, 18.yüzyılda Konya ailesi, araştırmanın bulguları göz önünde tutularak değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Konya ailesi acaba ataerkil bir aile midir? Ataerkil ailede, sonsuz ve mutlak baba otoritesi hakim olup, baba ailenin bütün mallarına sahiptir, dilediği gibi davranır, çocukları ve karısı üzerinde her türlü yetkiye sahiptir.¹³⁰ Bu aile tipinde erkek, ekonomik gücü imkan verdiğince çok sayıda kadınla evlenebilmekte, metres hayatı yaşayabilmekte ve eşini dilediği zaman boşayabilmektedir.¹³¹

125. Raphaela Lewis, Osmanlı Türkiyesi'nde Gündelik Hayat (Adetler ve Gelenekler), Çev. Mefkure Poray, İst.: Doğan Kardeş Yay., 1973, s. 93.

126. Sulhi Dönmezer, a.g.e., s. 304.

127. Cemil Meriç, Ümrandan Uygurluğa, 3. bs., İst.: İletişim Yay., 1998, s. 27.

128. Joachim Wach, Din Sosyolojisi, Çev. Ünver Günay, Kayseri: Erciyes Üniv. Yay., 1990, ss. 69-70.

129. Enver Özkalp, Sosyolojiye Giriş, 6. bs. Eskişehir: A.Ü.Yay., 1993, s. 111.

130. Enver Özkalp, a.g.e., ss. 100-101.

131. Özer Ozankaya, a.g.e., s. 111.

18.yüzyılın ilk yarısında Konya ailesi, şer'iyye sicilleri üzerindeki gözlem ve bulgularımıza göre, ataerkil bir aile görünümünden oldukça uzaktır. Çünkü, aşağıda da izah edeceğimiz gibi, ataerkil ailenin özelliklerini Konya ailesi taşımamaktadır. Öyle ki, bu dönemin ailesi, çocuklardan birinin mirasçı olduğu ve diğerlerinin biraz para karşılığında mirascılık haklarını kaybettiği "kök aile"¹³² den ve evin reisinin, annenin erkek kardeşi olduğu ana ailesinden¹³³ de ayrılmaktadır. Pederşahî aile içinde kayıtsız bir hakimiyete sahip olan baba, pederî ailede hakimiyetini yalnız aile müdürü bir baba rolüne ve statüsüne bırakmıştır.¹³⁴ Pederşahî aile, babanın sultasına dayandığı halde; pederi ailede baba söz sahibi olmakla beraber, annenin de aile işlerinde düşüncesi alınmaktadır. Pederşahi ailede baba/koca, aile bireylerinin malları üzerinde dilediği gibi tasarruf etmede tam yetkiye sahipken; pederî ailede babanın eşi ve çocukları üzerinde "koca velâyeti" diye ifade edilen ve demokratik olduğu söylenen¹³⁵ bir yetkisi söz konusudur. Aile üyeleri, miras ve akrabalık yönünden hem ana tarafından, hem de baba tarafından hesaba katılmaktadırlar. Bu bakımlardan pederi ailenin hürriyetçi ve eşitlikçi olduğu¹³⁶ düşünülebilir. Pederî ailede aile üyelerinin her biri mal ve mülk edinebilmektedir.

Her toplumun kültürü uzun bir süreç sonunda oluşmaktadır ve toplumların kendisini eski kültürel yapısından ve dokusundan kısa sürede soyutlaması imkansızdır. Osmanlı toplumun kültürel tarihi sürecinin başında yer alan eski Türklerde -aile yapısının çeşitlilik göstermesiyle birlikte- daha çok pederi aile özellikleri görüldüğü düşüncesi ağırlık kazanmıştır. Ancak, bazı Türk kavimlerinde ataerkil veya pederşahi aile özelliklerine rastlanıldığı bu konudaki yazılardan anlaşılmaktadır.¹³⁷ Eski Türklerden Moğollarda

Cengizhan döneminde ailede en büyük oğul, pederin mümessili, en küçük oğul ise, ocak bekçisi olup evde kalmakta ve savaşta ölen kardeşlerinin de ailesine bakmaktadır.¹³⁸ Başka bir Türk boyunda, babadan sonra aileyi anne temsil etmiş, babanın mirası anneye kalmış ve anne çocukların vasisi olmuştur.¹³⁹ Son derece fakir Türk kızları bir "kalın" mu-kabilinde göçebe birisiyle evlenmek istememiştir. Çünkü, kalın karşılığında kocasının ailesine giden kız, hukukunun bir kısmını terk etmeye mecbur bırakılmıştır.¹⁴⁰ Bütün bunların yanı sıra çoğunlukla eski Türk ailesinde kadınların, hukukça, siyasi ve iktisadi eylemlerde erkeğe eşit statüde bulunduğu ve özel mülkiyetinin olduğu¹⁴¹ görüşleri mevcuttur.

Türklerin İslâmî kabulleriyle birlikte pederi aileye olan meyil, hemen hemen tamamıyla pederî aile özellikleriyle boyanmıştır. Özellikle ailenin en temel üyesinden biri olan Müslüman bir kadın hukuk normlarında

a) çalışma, b) miras, c) mülkiyet kontrolü (tasarrufu), d) koca seçimi ve e) boşanmayı başlatma haklarını kazanmıştır.¹⁴²

132. Önal Sayın, a.g.e., ss. 4-5.

133. Enver Özkalp, a.g.e., s. 99.

134. Z. Fahri Fındıkoğlu, "Türk Aile İctimayati", ss. 5-6.

135. Hikmet Yıldırım Celkan, "Türk Ailesinin * Yeni Dönemlerde Ele Alınışı", Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, C. I, Ank.: AAKBY, 1992, s. 254.

136. Birsen Gökçe, "Aile ve Aile Tipleri Üzerine Bir İnceleme (1976)", Aile Yazıları I, Ank.: AAKBY, 1990, s. 2/6; Mehmet Eröz, "Türk Ailesi", Aile Yazıları I, Ank.: AAKBY, 1990, s. 226; Ali Güler, "İlk Yazılı Türkçe Metinlerde Aile ve Unsurları", Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, C. I, Ank.: AAKBY, 1992, s. 70; Z. Fahri Fındıkoğlu, "Türk Aile Sosyolojisi", s. 260.

137. Orhan Türkdoğan, "Türk Aile Yapısı ve Tarihi Gelişimi", ss. 12-14.

138. László Rásonyi (Macar), Tarihte Türklük, 3.bs. Ank.:Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., 1993, s. 180.

139. Orhan Türkdoğan, a.g.m., s. 8.

140. Ziya Gökalp, Türk Medeniyeti Tarihi, İst.: Kültür Bakanlığı Yay., 1976, s. 288.

141. Dilaver Cebeci, a.g.e., s. 92; Orhan Türkdoğan, a.g.m., ss. 12-14.

142. S.Saeed, "The Legal Status of Moslem Women", The Islamic Quarterly, vol.29, Sayı:1-2, London, 1980, s. 19

İslâm'da, koca ve eşinin hakları ve birbirlerine olan karşılıklı sorumlulukları belirtilerek reislik, ailede kocaya verilmekle birlikte belirli hukuki kurallara bağlanarak bazı sınırlılıklar getirilmiştir. Koca, otorite ve yetkisini bu kurallar dışına çıkarak kullanmaya kalkışırsa, karısı da dahil tüm aile üyelerine itiraz hakkı hatta müdahale hakkı tanınmıştır. Koca, karısını istediği an sorumsuzca boşayamaz ve onu başkalarına satamaz, rıziksız ve barınaksız bırakamaz. Ayrıca ailenin her bireyi özel mülk edinebilme hakkına sahiptir.

Z. Fahri Fındıkoğlu'nun yeni aile tipi diye ifade ettiği ailede ergen olmayan çocuklar dahi belirli kayıtlar altında mal-mülk sahibi olabilmektedirler.¹⁴³ Araştırmanın alakadar olduğu dönemde Konya'da çocukların miras olarak kendilerine kalan mallarının korunduğunun (vasilik müessesesi) gözlemlenmesi yeni aile ve pederi aile özellikleriyle örtüşmektedir. Annelerin çocuklarının mal varlıklarına yüksek oranda vasi olabilmeleri bu konuya ne kadar önem verildiğini ortaya koymaktadır. Aile üyeleri, birbirlerinin aile içerisindeki konumlarına bakmaksızın birbirlerinin özel mülkiyetlerine saygı duymuşlar ve karşılığını vererek birbirleriyle alış-verişte bulunmuşlardır. Konya'da Kurbu Cedid mahallesinde oturan Osman, kızı Fatıma'ya bağını peşin 50 kuruş karşılığında H.1161 yılında satmıştır.¹⁴⁴

Konya ailesini 18.yüzyılda ataerkil, anaerkil veya patriyarkal aileden ayıran özelliğini şu örnekte de açıkça gözlemlemek mümkündür. İhtiyaruddin mahallesinde ikamet eden Hacı Mehmet, oğluna mülkiyetini 300 kuruşa H.1136'da satmıştır.¹⁴⁵ Ayrıca şer'iyye sicillerinde bu tür örneklerin onlarcasına rastlanılmıştır.

Konya ailesini, karı-koca arasındaki ekonomik ilişkiler açısından değerlendirmeye gelince, her ikisi de kendilerine kalan mirasa

sahip olabilmişler, gelirlerini kendi iradeleri doğrultusunda diledikleri gibi tasarruf edebilmişler, başka bir deyişle bağımsız hareket edebilmişlerdir. Bu husustaki tespit ve gözlemlerimize, ailede karı-kocanın ekonomik statüsü izah edilirken değinilmiştir. Koca, karısına, karı da kocasına mülkiyetlerini para veya benzeri karşılığını alarak satabilmişlerdir. Özellikle kadınlar, aile üyelerinin haricindeki kimselerle de alışverişte bulunabilmişler hatta işletmeci olarak kamusal alanda rol alabilmişlerdir. Konya merkezde H.1127 yılında Şerife Aişe kadın ve Şerife Safiyye kadın, bir hamamı işletmek üzere kiralamışlardır.¹⁴⁶ Muhtar mahallesinde yaşayan Raziye isimindeki evli kadın, bir hurmacı dükkanının yarı hissesini H.1161'de 60 kuruşa satın alarak,¹⁴⁷ ticari hayatta rol almıştır. Kadınlar, dükkan hisseleri satın alabilmiş veya satabilmişler¹⁴⁸ ve başkalarına borç para verebilmişlerdir.¹⁴⁹ 1960 yılında Ankara'da kadınların erkeklere göre % 29,7'sinin kendilerine ait evlerini satabilmiş olmaları, % 13,2'sinin de kendilerine ait olmak üzere ev satın alabilmiş olmaları¹⁵⁰ da Osmanlı'nın Anadolu bölgesindeki aile yapısında kadınların ekonomik özgürlüklerine işaret etmektedir.

Yetenekli, girişken ve kendine güvenen kadınların, çoğunlukla var olduğu düşünülen fakat yeterince araştırılmamış erkek veya koca baskısını aşarak, vakıflarda, bazı bürokratik mevkilerde ve ticarete roller üstlenebildikleri söylenebilir. H.1128'de Rahime Hatun isimli bir

143. Z. Fahri Fındıkoğlu, "Türk Aile Sosyolojisi", ss. 3-4.

144. K.Ş.S., 57, s. 51/4.

145. K.Ş.S., 49, s. 86/3.

146. K.Ş.S., 45, s. 210/2

147. K.Ş.S., 57, s. 24/1.

148. K.Ş.S., 46, s. 191/2; 45, s. 89/2.

149. K.Ş.S., 54, s. 130/2.

150. Halil İnalçık, An Economic And Social History of The Ottoman Empire 1300-1914, s. 600.

kadın Konya etrafındaki develerin sadaka ve nezaretine mutasarrıfalık görevinde bulunmuştur.¹⁵¹ Burde başı mahallesinde ikamet eden kızlar, babalarının vefatı üzerine babalarından kalan mirası "şeriket-i muvafaza" kurarak çalıştırmışlardır.¹⁵² Sıradan ev hanımı konumunda düşünülen kadınlar da ev hayatı ile dış dünya arasında köprü olan bahçe ve ihtiva ettiği unsurlar içerisinde üretimde bulunarak¹⁵³ ve çocuklara karşı annelik, eğiticilik ve vasîlik gibi sorumlulukları üstlenerek, sadece kocalarının eşi konumunda bulmamışlardır. İngiltere'de 1870'den sonra anneye çocuklarının velâyetini kocalarıyla paylaşma hakkı tanındığı¹⁵⁴ düşünüldüğünde, bir asır önce Konya ailesinin Batının daha uzun bir süreç sonunda elde edeceği değerlere sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Erkeğin ailedeki kadına karşı olan otoritesi veya üstünlüğü, yöneticilik, düzenleyicilik ve koruyuculuk özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Koca, karısının ve çocuklarının nafakasını, geçim masraflarını temin etmek durumundadır. Kadın, medeni cesaretini kullanabilmiş, hakkını arama yoluna gitmişse; sorumluluklarını yerine getirmeyen veya yetki ve hakları dışına çıkan kocasına itirazda bulunabilmiş veya onu dava edebilmiştir. Kocasına karşı itirazda bulunan veya onu dava eden kadınların sayısı, söz konusu dönemde dikkate değer derecededir. Bu husus, otorite bakımından karı-koca arasındaki statü incelenirken verileriyle birlikte değerlendirilmiştir.

Araştırmanın ilgilendiği şer'iyye sicillerinde kendini dövmeye kalkışan ve döven kocaları, eşlerinin çekinmeden mahkemeye şikayet edebildikleri, hatta kocalarından bu gerekçe ile boşanan bazı kadınların varlığı gözlemlenmiştir. Ayrıca çoğu kadınların, her türlü haklarını korumak için, hiç çekinmeden, mahkemeleri ailenin erkek üyelerine (koca, baba, oğul ve

erkek kardeş) karşı kolayca sığınak olarak kullandıkları anlaşılmıştır.

Kadınların, kocalarından boşanma hususunda zannedildiği gibi sıkıntı çekmedikleri ve bu problemi karşılıklı anlaşma ile çözdükleri gözlemlenmiştir. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında parçalanmış aile sayısındaki artış nedeniyle "tek ebeveynli aile" oranında da dramatik bir yükselme görülmüştür.¹⁵⁵ Buna göre, bu tip ailelerin ve çocuklarının topluma uyum sağlamaları ve ayakta kalmalarına nasıl yardımcı olunabileceği araştırılmaya çalışırken, söz konusu dönemde Konya ailesinde "nafaka, vasîlik ve hıdâne" gibi aileyi koruyucu müesseselerle bu uyum sağlanmıştı denilebilir. Bu müesseselerle parçalanmış ailelerin çocukları, önemli bir aşama olan çocukluk döneminde patolojik ya da sapkın davranışlardan korunmuşlardır.

Bir toplumun aile biçimi, aileyi oluşturan üyelerin haklarıyla ve onların aile ile toplumdaki pozisyonlarıyla yakın ilişki içerisinde. Buraya kadar yapılan, gözlem, tespit ve değerlendirmeler neticesinde, ailede kocanın, babalık ve yöneticilik gibi görevlerine bakılarak Osmanlı ailesinin ataerkil olduğu sonucuna varmanın doğru olmadığını, özellikle Konya ailesi için geçerli olmadığını düşünüyoruz. Aksine, aile üyelerinin baba tarafından alınıp-satılmadığı, baba otoritesinin mutlak olmadığı, her üyenin özel mülkiyet hakkının bulunduğu ve mülklerini diledikleri gibi tasarruf edebildikleri ve haklarını savunabilmek için mahkemeye

151. K.Ş.S., 47, s. 18/2, 298/3.

152. K.Ş.S., 45, s. 90/1.

153. Sefa Odabaşı, Geçmişten Günümüze Konya Kültürü, Konya: Selçuklu Belediyesi Kültür Müdürlüğü Yay., 1999, s. 75.

154. Şefika Kurnaz, II. Meşrutiyet Döneminde Türk Kadını, İst.: M.E.B. Yay., 1996, s. 15.

155. Gordon Marshall, Sosyoloji Sözlüğü, Çev. Osman Akınbay-Derya Kömürçü, Ank.: Bilim ve Sanat Yay., 1999, s. 9.

müracaat edebildikleri hatta birbirlerini dava edebilmeleri göz önüne alındığında özelde Konya, genelde ise, Osmanlı ailesinin "pederî aile" olduğunu söylemek mümkündür. Bu durumda Tanzimat döneminde geleneksel normlar bir ölçüde korunmakla birlikte, Batı dünyasının kültür malzemesiyle inşa edilmeye çalışılan¹⁵⁶ Osmanlı ailesinin Tanzimat öncesinde de Anadolu'da ne gibi önemli değerler ve özellikler taşıdığı gözden kaçırılmış gibidir.

Bugün toplumumuzda gerek aydınların, gerekse halkın çoğunda Osmanlı ailesinde çok kadınla evliliğin yaygın olduğu düşüncesi vardır. Gerekçe olarak da din gösterilmekte konunun sosyolojik boyutu hiç dikkate alınmamaktadır. Çünkü, İslâm'ın birden dörde kadar kadınla aynı anda evlenebilmeyi tavsiye ve teşvik etmediği halde; toplumsal gerçekleri dikkate alarak bu evlilik şekline izin vermesi, peşin yargılarla değerlendirilmektedir. İnsan tabiatı, kültürel değerler ve toplumsal baskı, gibi din değişkeninin haricinde diğer değişkenlerin evlilik şekillerine olan etkisi de söz konusudur.

18.yüzyılın ilk yarısını ihtiva eden Konya şer'iyye sicillerinin verilerine göre Konya'da yarım asırlık, bir periyotta evli erkekler arasında birden fazla kadınla evlenenlerin oranı % 12,4 olarak tespit edilmiştir. Yukarıda ifade ettiğimiz İslâm'ın dört kadına kadar sınırlı da olsa evlenebilme iznine rağmen, polijini evlilik şekli yaygın bir evlilik tipi değildir, yaygın ve hakim evlilik şekli monogami/tek eşliliktir.

Çok kadınla evlenme hususunda, dinin müsamahasının dışında, ailelerin çocuklarının ilk evlilikten olup-olmaması, farklı cinsiyette çocuk sahibi olma arzusu, ailelerin sosyo-ekonomik statüsü ve yerleşim yerleri gibi faktörler de etkili olmuştur. Toplum da dini yönleri veya bilgileriyle kabul gören şeyh, müderris, molla, derviş ve imam gibi statüdeki

kimselerin birden fazla kadınla evlenme oranlarının, paşa, ağa, efendi ve bey gibi yönetici ve dini yönleriyle birlikte ekonomik varlıklarına da işaret eden hacı statüsündeki kimselerin çok kadınla evlenme oranlarından düşük olduğu gözlemlenmiştir. Ayrıca köyde yaşayan erkeklerin polijini evlilik oranları, şehirde yaşayan erkeklerin polijini evlilik oranlarından biraz yüksek olduğu görülmüştür.

Konya ailesi ile ilgili gözlemlere ve tespitlere bakıldığında Osmanlı ailesinde çok kadınla evliliğin yaygın olduğu tarzındaki kanaat veya düşüncelerin bir ön yargıdan ibaret olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵⁷ Çünkü, 16-17 ve 18.yüzyıllarda Ankara, Kayseri, Bursa¹⁵⁸ ve Tokat¹⁵⁹ ile alakalı yapılan araştırmalarda da tek eşle evlilik şeklinin yaygın olduğu ve çok kadınla evli erkeklerin % 10'un altında kaldığı görülmüştür. Dolayısıyla bugüne kadar en azından çok kadınla evliliğin abartılmış olduğunun farkına varılmıştır. Osmanlı toplumunun aile yapısında monogami evlilik şeklinin, temel niteliklerini sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Tanzimat döneminde Bursa'da polijini evlilik oranının % 2,2'yi geçmediği¹⁶⁰ ve 18.yüzyılda Eyüp'te şer'iyye sicillerine dayanılarak yapılan incelemede sadece iki erkeğin böyle bir evlilikte bulunduğu tespit edilmiştir.¹⁶¹ Osmanlı ailesi, yazılı tarihi belgelerden ve arşivlerden daha fazla araştırıldıkça ilginç ve önemli sonuçlara ulaşılacaktır.

156. Ekrem Işın, "Tanzimat Ailesi ve Modern Adab-ı Muaşeret", Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, C. I, Ank.: Aile Arş. Bşk. Yay., 1992, s. 219.

157. M.A. Ubucini, a.g.e., s. 89; M.de M D'ohsson, 18. Yüzyıl Türkiye'inde Örf ve Adetler, Çev. Zerhan Yüksel, Yayın Yeri yok: Tercüman 1001 Temel Eser, Tarihsiz, s. 206.

158. Suraiya Faroqhi, Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam, Çev. Elif Kılıç, 2. bs., İst.: Türk Tarih Vakfı Yurt Yay., 1998, s. 117.

159. Rifat Özdemir, a.g.m., ss. 1016-17.

160. Abdurrahman Kurt, a.g.e., s. 87.

161. M. Akif Aydın, a.g.m., 1998, s. 68.

Küçük aile veya diğer tabirle çekirdek aile, sanayileşmenin doğal bir sonucu olarak gelişmiş toplumlarda, özellikle büyük şehirlerde görülen bir aile tipi olarak takdim edilmiştir.¹⁶² Geniş ailenin tarım ekonomisine dayalı toplumlarda, çekirdek ailenin ise, özellikle şehirleşmiş sanayi toplumlarında yaygın olduğu ileri sürüle gelmiştir. Bu sebeptendir ki, çekirdek aile bilhassa sanayi devriminden sonraki kent toplumlarının aile yapısı olarak bilinmektedir. Ancak, sanayileşmenin etkisiyle geniş aileden çekirdek aileye geçildiği tezi geçerliliğini yitirmeye başlamıştır.

Çekirdek aile denildiğinde, karı-koca ve evlenmemiş çocukları, eşlerin birbirlerini kendilerinin seçtiği, doğurganlığın eşler tarafından sınırlandırıldığı, tüm çocukların mirastan pay aldığı, boşanma kararını her iki cinsiyetin de alabildiği ve boşanmış eşlerin evlenme şanslarının yüksek olduğu bir aile tipi¹⁶³ anlaşılmaktadır. Çekirdek ailenin bazı özellikleri, İslâm öncesi Türk aile yapısında görülmüştür. Kızlar, kocalarını seçmede nisbeten özgür kalmışlar ve iktisadi bakımdan tasarruf hakkına sahip olabilmişlerdir.¹⁶⁴ İslâmiyetin kabulü ile aile üyelerinin ailedeki mevki ve sorumlulukları daha net şekilde tanımlanmıştır. İslâmi değerlerden etkilenen Osmanlı ailesi eski kültürel değerlerle birlikte yeniden şekillenmiştir denilebilir. 18.yüzyıl Konya ailesi de bu şekil Osmanlı ailesinden bir kesittir.

Çalışmanın ilgili olduğu tarihi periyyotta Konya'da eşlerin evlenmeye razı olmaları, bir ilke olarak toplum tarafından benimsenmiştir. Başlangıçta rıza göstererek, nişanlanan erkek ve kızların aradan geçen belirli bir süre sonra nişandan ayrıldıkları gözlemlenmiştir. Erkekler kendileriyle evlenmeyen kadınları dava ettiklerinde kadınlar: "ben faili muhtareyem (fiilimde özgürüm) dilediğimle evlenemem" diyerek rızasız evlenmeyi kabul etmemişlerdir. Bu

şekilde nişandan ayrılan kadınların sayısı (113) küçümsenemeyecek durumdadır. Küçük yaşta evlendirilenlerin sayısının yirmiden az olduğu ve bunların da askıda olan evliliklerini ergenlik yaşına girdiklerinde evliliklerini geçersiz saydıkları görülmüştür. Kadınlar, eğer kendileri evlenecekleri erkeği seçmemişlerse veya ebeveynlerinin, bir bakıma ailelerinin gösterdiği erkekle evlenmeye gönülleri yoksa ve mahkemeye durum intikal etmişse, zorla evlendirilememişlerdir. Bu ise, eş seçiminde çoğunlukla özgürlüğün mevcut olduğu anlamına gelmektedir.

Ailenin en önemli fonksiyonunun bir neticesi olan çocuklar, mirastan paylarını alabildikleri gibi, mülkiyet özgürlüğüne de sahiptirler. Çünkü, anne-baba çocuklarına, çocuklarda anne-babalarına mal veya mülk satmışlar veya birbirlerinden satın almışlardır. Ailede mal ve mülk edinme özgürlüğü ilke olarak geçerli olmuştur.

Ailenin parçalanması noktasında karı veya koca her iki cins de karar alabilmişlerdir. Özellikle kadınlar, kocalarının kendilerine ödemesi gereken mehr-i müeccel ve nafaka-i iddetlerinden vazgeçme karşılığında anlaşarak (muhalaa) çoğunlukla boşanabilmişlerdir. Bu tür boşanma oranı, % 70'in üzerinde gözlemlenmiştir. Bu noktada kadınların ikinci kez evlenmekten çekinerek boşanmaya sıcak bakmayacakları umulurken, bu konuda endişesiz olmaları yeniden evlenebilme şanslarının yüksek olduğuna işaret olarak alınabilir. 474 adet boşanma davası şer'iyye sicillerine kaydedilmişken, 183 adet dul kimseye rastlanılmış ve bunların 87'sinin kadın, 96'sının erkek olduğu görülmüştür. Ayrıca bu dular

162. Birsen Gökçe, "Aile ve Aile Tipleri Üzerine Bir İnceleme", ss. 219-20.

163. Önal Sayın, a.g.e., s. 10; Enver Özkalp, a.g.e., s. 104.

164. Dilaver Cebeci, a.g.e., s. 85.

arasında eşleri öldüğü için bu durumda kalanlar söz konusudur. Toplumsal anlayış, boşanarak yeniden evlenmeyi yadırgamamaktadır.

Konya ailesindeki hiyerarşik yapıyla alakalı gözlem ve tespitlerimize göre, ailede babanın yönetici gibi olduğu, aile bireylerine hürriyet hakkının tanındığı, babanın sınırsız hakimiyetinin olmadığı, bireylerin ekonomik özgürlüklerinin olduğu, üyelerinin biyolojik ve ekonomik bakımdan korunduğu anlaşılmıştır. Bu durumda Konya'da "pederî aile" tipinin yaygınlığından söz edilebilir. Bu aile tipi, ataerkil, anaerkil veya pederşahî gibi aile tiplerinden farklılık arz etmektedir. Eş seçiminde erkek ve kadının "rıızalarının ilke olarak" geçerli oluşu, evliliği cemaate karşı "dini bir görev olarak"¹⁶⁵ telakki eden patriyarkal bir kültürden de Konya ailesini ayırmaktadır. Osmanlı ailesinin "çekirdek aile" veya "pederî aile" tipi, Batı toplumlarının çekirdek ailesinden farklılık arz etmektedir.¹⁶⁶ Osmanlı aileleri arasında kültürel, dini ve akrabalık bağları oldukça fonksiyonel olup, bu bağlar yardımlaşma, saygı ve sevgiyle aileleri birbirlerine bağlayan bir ağ deseni görünümündedir. Doğum, sünnet, düğün, cenaze ve ibadet gibi ritüellerin tüm akrabalar ve mahalle sakinlerince birlikte kutlanması günümüze kadar devam etmiştir.

G. Sonuç

Bu araştırma, bireyin ilk sosyalleştiği, sosyal rollerini, kültürel ve dini değerlerini öğrendiği, toplumların geleceği için yeni neslin üretildiği, biyolojik ve psikolojik ihtiyaçların karşılandığı sosyal bir grup ve toplumun bir prototipi olan ailenin on sekizinci yüzyılın ilk yarısında Konya'da şer'iyye sicillerine göre sosyo-ekonomik ve kültürel yapısını sosyolojik bir yaklaşımla ortaya koymaya çalışmıştır. Şer'iyye sicilleri, sosyolojik gözlemler ve analizler yapmaya imkan veren, üzerinde çalıştığımız toplumu, tarihte değil de; bugün

gözlemliyormuşuz gibi bize yansıtarak tecrübi araştırmalara benzer bir araştırma fırsatı tanıyan, birinci el ve özgün yazılı tarihi kaynaklardan birisidir.

Geçmişî yorumlama iddiasıyla yapılan araştırmaların çoğunda gözlemlenen en önemli aksaklık ve eksiklik, özgün kaynakların gözden kaçırılmasıdır. Bu durum, aileyi konu edinen çalışmalarda özellikle ortaya çıkmaktadır. Çoğu ikincil olan az sayıdaki kaynakların yinelenmesinden oluşan bu tür çalışmalar, sonuç olarak yeni bir şey getirmediği gibi, verilen bilgilerin tartışılmadan doğru kabul edilmesine de katkıda bulunmuşlar, geçmişin gizemliliğine ve bilinmezliğine de neden olmuşlardır.

Daha da önemlisi, ailenin oluşum sürecinin, evlilik tiplerinin, ailenin işlevi ve çözülmesinin, başka bir deyişle aile yapısının, her toplum ve kültüre göre farklılık gösterdiği gözardı edilmiştir. Araştırmalarda sıkça rastlanabilen bir yanlışlık, tarihteki toplumların aile yapılarının etnosantrik olarak sunulan ölçütlere göre yorumlanması ve şimdinin yaklaşım ve bilinciyle yargılanması olarak karşımıza çıkmaktadır.

Batıda on sekizinci yüzyılda başlayan ve sanayinin gelişimi ile birlikte daha da kabul gören, toplumların ilkelden gelişmişliğe doğru evrim süreci anlayışı ile toplumları değerlendirmek, son onlu yıllarda yeniden sorgulanmaya başlanmıştır. Bu sorgulamaların ardından yeni düşünce ve değerlendirmeler gündeme gelmiştir. Her toplumun aile yapısında, insanlığın gelecek sosyal yaşamı ve aile yapısı için faydalanılabilecek değer ve normlar vardır. Her toplumun kendine özgü sosyo-ekonomik ve kültürel kalıpları vardır ve

165. Gustav Mensching, Dini Sosyoloji, Çev. Mehmet Aydın, Konya: Tekin Kitapevi, 1994, s. 16.

166. Ümit Meriç Yazan, "İslâm'da Aile ve Çağdaş İslâm Ülkelerinde Aile Yapısı", Türk Aile Ansiklopedisi, C. I, Ank.: AAKBY, 1991, s. 67.

bunlar aile kurumunu etkilemektedir. 18.yüzyılın ilk yarısını kapsayan ve birincil yazılı tarih kaynakları olan Konya şer'iyye sicilleri vasıtasıyla yaptığımız dolaylı gözlemlerimize göre Konya ailesi, üyelerinin sosyalleşmesi, topluma kazandırılması, kültürel ve dini değerlerin yaşanılması ve yeni nesle aktarılması ve de toplumun devamının sağlanması gibi önemli rolleri hem tabii hem de dini bir kurum olarak toplumsal yapıda işlevini yerine getirmiştir.

Konya ailesi, 18.Yüz yılın ilk yarısında, Batılılaşma'nın rüzgarına yeni yeni girmeye başlayan geniş İstanbul konak ailesinden farklı özellikler göstermiştir. Batı rüzgarını henüz hissetmemiş Anadolu kenti Konya'da "çekirdek

aile" veya "pederî aile" tipinin yaygın olması, en iyi aile modeli olarak gösterilen Batı ailesinin haricinde insanlık için önemli değerler ve kurumlar içeren aile şekillerinin varlığını ortaya koymaktadır. Doğu toplumlarındaki aile ile alakalı değer ve normları görmezlikten gelmek, tek yönde alternatifsiz bir anlayışa teslim olarak, insanlığı aydınlatan ışığın kaynaklarını sınırlamak ve zayıflatmak demek olacaktır. Osmanlı ailesinin, farklı tarih periyotlarında, farklı bölge ve şehirlerde özgün, yazılı tarihi belge ve arşivlere dayanılarak araştırılmaya devam edilmesiyle daha gerçekçi bir şekilde aydınlığa kavuşacağını ve bazı ön yargıların ortadan kalacağını düşünüyoruz.

BİBLİYOGRAFYA

ABRAHAMSON, Mark, İşlevselcilik, Çev. Nilgün Çelebi, Konya: Sebat Ofset, 1990.

AGMON, Iris, "Muslim women in Court According to the Sijill of Late Ottoman Jaffa and Haifa Some Methodological Notes", In: A. el-Azhary Sonbol (ed.), Women The Family and Divorce Laws in Islamic History, Syracuse, NY: Syracuse Univ. Press, 1996, pp. 126-142.

AYDIN, M. Akif, "Eyüp Şer'iyye Sicillerinden 184, 185 ve 188 Numaralı Defterlerin Hukuki Tahlili", 18. Yüzyıl Kadı Sicilleri Işığında Eyüp'te Sosyal Yaşam, Edt. Tülay Artan, İst.: Türk Tarih Vakfı Yurt Yay., 1998, ss. 65-72.

_____; İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, İst.: M.Ü.İ.F.V. Yay., 1985.

AYDIN, Mehmet, "Konya Şer'iyye Sicillerine Göre XVIII. Yüzyılda Konya'da Gayr-ı Müslimlerin Oturdıkları Mahalleler, Nüfus Durumları ve Sosyo-Kültürel Çevre", XVIII. Türk Tarih Kongresi'nde tebliğ olarak sunulmuştur.

BOTTOMORE, T.B., Toplumbilim, Çev. Ünsal Öskay, 2. bs., İst. Beta Yay., 1984.

CHARNAY, Jean-Paul, La Vie Musulmane En Algérie, Paris:Presses Universitaires De France, 1965.

CEBECİ, Dilaver, Tanzimat ve Türk Ailesi Sosyal Değişme Açısından Tanzimat İstanbul'unda Türk Ailesi Üzerine Bir İnceleme, İst.: Ötüken Yay., 1993.

CELKAN, Hikmet Yıldırım, "Türk Ailesinin Yeni Dönemlerde Ele Alınışı", Sosyo-Kül-tü-rel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, C. I, Ank.: AAKBY, 1992, ss. 252-261.

CEZAR, Yavuz, "18. Yüzyılda Eyüp'te Para ve Kredi Konuları Üzerine Gözlemler", 18. Yüzyılda Kadı Sicilleri Işığında Eyüp'te Sosyal Yaşam, Edt. Tülay Artan, İst.: Türk Tarih Vakfı Yurt Yay., 1998, ss. 15-32.

CİN, Halil, İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme, 2. bs., Konya: S.Ü. Yay., 1988.

DAĞCI, Şamil, İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller, Ank.: DİBY, 1986.

- D'OHSSON, M. de M., 18. Yüzyıl Türkiye'sinde Örf ve Adetler, Çev. Zerhan Yüksel, Tercüman 1001 Temel Eser, Tarihsiz.
- DÖNMEZER, Sulhi, Sosyoloji, 10. bs., İst.: Beta Yay., 1990.
- DÜZDAĞ, M. Ertuğrul, Şeyhulislam Ebussud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, İst.: Enderun Kitabevi, 192.
- EDWARD, Said, Oryantalizm, Çev. Nezh Uzel, İst.: Pınar Yay, 1982.
- ER, İzzet, Sosyalleşme ve İslâm (Din Sosyolojisi Açısından Bir Deneme), Bursa, 1994.
- ERKAL, Mustafa E., Sosyoloji, 4. bs., İst.: Der Yay., 1991.
- ERÖZ, Mehmet, "Türk Ailesi" Aile Yazıları I, Ank.: AAKBY, 1990, ss. 225-248.
- ERTEN, Hayri, Konya Şer'iyye Sicilleri Işığında Ailenin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapısı (XVIII.Y.Y.İlk Yarısı), Konya: S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsünde hazırlanmış ve yayınlanmamış doktora tezi, Danışmanı: Doç. Dr. Mehmet BAYYIĞIT, 2000.
- ESEN, Nükhet, "Türk Romanında Aile", Türk Aile Ansiklopedisi, C. II, Ank.: AAKBY, 1991, ss. 405-412.
- FAROQHI, Suraiya, Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam Orta Çağdan Yirminci Yüzyıla, Çev. Elif Kılıç, 2. bs., İst.: Türk Tarih Vakfı Yurt Yay., 1988.
- FAZLU'R-Rahman, "A Survey of Modernization of Muslim Family Law", Journal Middle East Study (1980), U.S.A., 1980, ss. 451-465.
- FICHTER, Joseph, Sosyoloji Nedir? Çev. Nilgün Çelebi, Konya, Toplum Kitabevi, Tarihsiz.
- FINDIKOĞLU, Z. Fahri, "Türk Aile Sosyolojisi", İ.Ü.H.F.D. C. XI, Sayı: 3-4, İst.: Kenan Mtb., 1945.
- _____; "Türklerde Aile İktimaiyatı", Aile Yazıları I, Ank.: AAKBY, 1990, ss. 1-26.
- GERBER, Haim, "Bir Osmanlı Şehri Olan Bursa'da Kadının Sosyo-Ekonomik Statüsü (1600-1700)", Çev: Hayri Erten, S.Ü.İ.F.D., Sayı: 8, Konya, 1988, ss. 327-343.
- GÖKALP, Ziya, "Aile Ahlakı", Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, C. III, Ank.: AAKBY, 1992, ss. 1080-1099.
- _____; Türk Medeniyeti Tarihi, İst.: Kültür Bakanlığı Yay., 1976.
- GÖKÇE, Birsen, "Aile ve Aile Tipleri Üzerine Bir İnceleme (1976)", Aile Yazıları I, Ank.: AAKBY, 1990, ss. 205-224.
- GROM, Bernhard, Religionspsychologie, Kosel-Verlag GmbH, München und Vadenhoeck Gottingen, 1992.
- GÜLER, Ali, "İlk Yazılı Metinlerde Aile ve Unsurları" Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, C. I, Ank.: AAKBY, 1992, ss. 69-81.
- GÜNAY, Ünver, Din Sosyolojisi, İst.: İnsan Yay., 1998.
- İŞİN, Ekrem, "Tanzimat Ailesi ve Modern Adab-ı Muaşeret", Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, C. I, Ank.: AAKBY, 1992, ss. 216-227.
- İNALCIK, Halil, "Eyüp Sultan Tarihi Ön Araştırma Projesi", 18.Yüzyıl Kadı Sicilleri Işığında Sosyal Yaşam, Edt., Tülay Artan, İst.:Türk Tarih Vakfı Yay., 1998, ss.1-8.

_____, An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914, Cambridge University Press, 1994.

JENNIGS, R.C. "Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records –The Shairia Court of Anatolian Kayseri"- Jurnal Of The Economic and Social History of the Orient, Vol. XVIII, Part 1, Leiden, 1975, ss. 53-115.

KAFADAR, Cemal, "Tanzimat'tan Önce Selçuk ve Osmanlı Toplumunda Kadın", Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, C. I, İst.: İletişim Yay., 1983, ss. 192-203.

KARAMAN, Hayrettin, "İslâm'ın Getirdiği Aile Anlayışı", Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, C. II, Ank.: AAKBY, 1992, ss. 385-396..

KARDAVİ, Yusuf, İslam Hukuku, Çev. Yusuf Işıcık-Ahmet Yaman, 2. bs., İst.: Marifet Yay., 1987.

KEHRER, Günter, Din Sosyolojisi, Der. Yasin Aktay, M. Emin Koktaş, 2. bs., Ank.: Vadi Yay., 1998.

KONYA ŞER'İYYE SİCİLLERİ, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46,47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56 ve 57 nolu Şer'iyye Sicilleri.

KONYALI, İ. Hakkı, Abideleri Kitabeleri İle Konya Tarihi, Ank.: Enes Kitap Sarayı, Tarihsiz.

KÖSTÜKLÜ, Nuri, Sosyal Tarihi Perspektiften Yalvaç'ta Aile (1892-1908), Konya: Günay Ofset, 1996.

KURNAZ, Şefika, II. Meşrutiyet Döneminde Türk Kadını, İst.: M.E.B. Yay., 1996.

KURT, Abdurrahman, Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839-1876), Bursa: Uludağ Ün. Basımevi, 1998.

LEWIS, Raphaela, Osmanlı Türkiyesi'nde Gündelik Hayat (Adetler ve Gelenekler), Çev. Mefkure Poray, İst.: Doğan Kardeş Yay., 1973.

MARSHALL, Gordon, Sosyoloji Sözlüğü, Çev. Osman Akınbay-Derya Kömürcü, İst.: Bilim ve Sanat Yay., 1999.

MENSCHİNG, Gustav, Dinî Sosyoloji, Çev. Mehmet Aydın, Konya: Tekin Kitabevi, 1994.

MERAD, Ali, Çağdaş İslâm, Çev. Cüneyt Akalın, İst.: İletişim Yay., 1993.

MERİÇ, Cemil, Ümrandan Uygarlığa, 3. bs., İst.: İletişim Yay., 1998.

MERİÇ, Ümit, "İslâm'da Aile ve Çağdaş İslâm Ülkelerinde Aile Yapısı", Türk Aile Ansiklopedisi, C. I, Ank.: AAKBY, 1991, ss. 62-73.

MİCHEL, Thomas, Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş, Derleme, Çev. Yok., İst.: Ohan Basımevi, 1992.

NİRÜN, Nihat, Sistematik Sosyoloji Yönünden Aile ve Kültür, Ank.: Atatürk Kültür Merkezi Yay., 1994.

ODABAŞI, Sefa, Geçmişten Günümüze Konya Kültürü, Konya: Selçuklu Belediyesi Kültür Müdürlüğü Yay., Tarihsiz.

ORTAYLI, İlber, "Osmanlı Toplumunda Ailenin Yeri", Türk Aile Ansiklopedisi, C. I, Ank.: AAKBY, 1991, ss. 74-79.

_____, İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, İst.: İletişim Yay., 1999.

OZANKAYA, Özer, Temel Toplum Bilim Terimleri Sözlüğü, İst.: Cem Yayınevi, 1995.

- ÖZDEMİR, Rifat, "Tokat'ta Ailenin Sosyo-Ekonomik Yapısı (1771-1810)", Belleten, C. LIV, Sayı: 211, Ank: T.T.K. Basımevi, 1991, ss. 993-1051.
- _____, XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Ankara, 2. bs., Ank.: Kültür Bakanlığı Yay., 1998.
- ÖZKALP, Enver, Sosyolojiye Giriş, 6. bs., Eskişehir: Anadolu Üniv. Yay., 1993.
- ÖZTÜRK, Said "Osmanlı Ailesi Üzerine Düşünceler", İlim ve Sanat Dergisi, Sayı: 44-45, İst.: Vefa Yay., ss. 62-64.
- RASONYI (Macar), La'szlo', Tarihte Türklük, 3. bs., Ank.: Türk Kültürü Arş. Enstitüsü Yay., 1993.
- SAEED, S. "The Legal Status of Moslem Women", The Islamic Quarterly, Vol. XXIV, Sayı: 1-2, London, 1980, ss. 13-21.
- SAVAŞ, Saim, "Fetva ve Şer'iyye Sicillerine Göre Ailenin Teşekkülü ve Dağılması", Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, C. II, Ank.: AAKBY, 1992, ss. 504-547.
- SAYIN, Önal, Aile Sosyolojisi –Ailenin Toplumdaki Yeri- İzmir: E.Ü.E.F. Yay., 1990.
- SEZEN, Yümnü, Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar, İst.: M.Ü.İ.F.V. Yay., 1990.
- TABAKOĞLU, Ahmet, "Osmanlı Toplumunda Aile", Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, C. II, Ank.: AAKBY, 1992, ss. 92-96.
- TAPLAMACIOĞLU, Mehmet, Din Sosyolojisi, 2. bs., Ank.: Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Yay., 1975.
- TAŞKIRAN, Tezer, Cumhuriyet'in 50. Yılında Türk Kadın Hakları, Ank.: Cumhuriyet'in 50. Yıldönümü Yay., 1973.
- TOLAN, Barlas, Toplumbilimlerine Giriş, İst.: Yayınevi Yok, 1975.
- TÖRE, Enver, "Türk Ailesindeki Değişmenin Tiyatromuza Yansımaları", Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, C. II, Ank.: AAKBY, 1992, ss. 677-700.
- TÜMER, Günay, "Günümüzde Doğu Hristiyanlığı", Asrımızda Hristiyan-Müslüman Münasebetleri, Tartışmalı İlimi Toplantılar Dizisi 16, İst.: İSAV, 1993, ss. 123-134.
- TÜMER, Günay-KÜÇÜK, Abdurrahman, Dinler Tarihi, 3. bs., Ank.: Ocak Yay., 1997.
- TÜRKDOĞAN, Orhan, "Türk Ailesinin Genel Yapısı", Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, C. I, Ank.: AAKBY, 1992, ss. 29-66.
- _____, "Türk Ailesinin Yapısı ve Tarihi Gelişimi", Türk Dünyası Araştırmaları, Sayı: 96, ss. 1-47.
- UBUCINI, M. A., Türkiye 1850 Tanzimat-Ulema-Basın, Çev. Cemal Karaağaçlı, C. I-II, Yayın yeri yok, Tercüman 1001 Temel Eser, Tarihsiz.
- WACH, Joachim, Din Sosyolojisi, Çev. Ünver Günay, Kayseri: E.Ü. Yay., 1990.
- YAMAN, Ahmet, İslâm Aile Hukuku, Konya: Post Mtb. 1998.

DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN KENDİNİ GERÇEKLEŞTİRMİŞ İNSAN

Yurdağül MEHMEDOĞLU *

Giriş

Batı dünyasında kullanılan şekliyle self, doğuda müslüman dünyanın kullandığı nefis tabirine en yakın kavram gibi gözükmemektedir. Bu çalışmada kendilik olarak da ifade edilecek olan bu kavramlar, başlangıç aşamasında birbirine benzer özellikler gösterse bile içeriğinin genişleme potansiyeli bakımından farklılıklar göstermektedir. Self kavramı da nefis kavramı da yatay olan ucu insani özellikler, dikey (vertikal) olan ucu ilahi nitelikler taşıması itibarıyla birbirine benzeşmektedirler. Bütün büyük dinlerde "kendini bil" ifadesiyle "manevi özelliklerini keşfet" mesajı verilmek istenirken bu anlam bazen sığlaştırılmış ve "kendine yani insani yönüne özen göster anlamına indirgenmiştir. Bu bağlamda, kendini gerçekleştiren kişi de mükemmelleşen kişi olarak tanımlanmıştır. Halbuki, bu çalışmada ele alınacağı üzere, doğunun bilgeliği kamil insandan kendini gerçekleştirmiş olmanın yanında ve üstünde olmak üzere daha geniş ve evrensel nitelikler taşımasını umar. Bu anlamıyla psikolojik bir kavram olarak olgunluk ile dini ve ahlaki değerler üzerine temellenen olgunluk arasında da bir mahiyet (yapı) farkı olmasa da bir derece farkı olduğundan söz edilebilir.

Nefis ve Self (Kendilik-Kendi) Kavramları

Din psikolojisi kendilik (self) kavramına birkaç yönlü olarak anlam yüklemiştir. W. James bu kavramı The Principles of Psychology

(1952/1891) adlı eseri içinde ilk defa psikoloji içerisinde ele almıştır. Eser, kendiliği, iki boyutta ele alır; Bilen kendilik (self as knower) ve bilinen kendilik (self as known). Ona göre bu boyutlardan yalnızca bilinen kendilik (self as known) bilimsel bilgiye konu olabilir. Çünkü o kendiliğin nesnel uzantısıdır. James, genel olarak kendiliğin, maddi (Material self), sosyal, manevi (spiritual self) ve saf ben (Pure ego) dan oluşan bütün bir yapı olduğunu ifade eder. Bu anlayış içerisinde Kendilik;

a. Kendiliği (self veya benliği) oluşturan şeyler,

b. Bunların doğurduğu duygu ve heyecanlar,

c. Bu duyguların faaliyet olarak yaşantılandığı eylemler olarak analiz edilmiştir. (James 1952/1891)

Psikiyatrik bir yaklaşımla self bireyin psikolojik evreninin merkezidir. Kendimizi yaşantılama biçimimizi örgütleyen psikolojik bir yapıdır. Self aynı zamanda bu psikolojik yaşantılama biçimine göre eyleme geçen psikolojik bir yapıdır. (H.S. Baker - M.N. Baker, Heinz Kohut's Self - Psychology: An overview, American Journal of Psychiatry, 144, 1-9, 1987)

Psikolojinin bu yaklaşımlarıyla, din eğitimi gibi başka alanlarda teknolojiler geliştirirken yapılması gerekenler bir müddet, kişinin kendini

*. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi.

gerçekleştirmesinin yolunun bireyin önce kendi bakış açısıyla kendini gözlemlemesi daha sonra da "öteki"nin görüşleriyle kendini değerlendirmesinden geçtiğine dayanmıştır. Bu iki bakış açısı kendiliğin normalitesini ayarlamak için gerekli ve önemli vizyonlardır. Fakat doğunun ve batının erdeminin bu iki değerlendirmeye kattığı başka ufuklar da bulunmaktadır.

İnsanın kendi benliğini değerlendirebilmesi için üç bakış açısına ihtiyaç duyduğunu ifade eden Muhammed İkbâl, böylelikle en çok din eğitimi alanına katkıda bulunacak bir tesbitte bulunmuş oluyordu.

Ona göre insan ilk önce kendi şuuru ve kendi nuru ile kendine tanıklık edebilmeli, daha sonra başkalarının bilinci ile kendini görebilmelidir. Buraya kadar olan değerlendirme, kendilik psikolojisinde kendilik bilinci oluşturabilmek için gerekli olan ortak önermelerdir. İkbâl, buna üçüncü, derin ve boylamsal (vertikal) bir değerlendirme biçimini ekler. O da Zat-ı Hakkın şuuru ve nuru ile kendini değerlendirebilmektir. (İkbâl 1989, 89) Bu kısım, kısmen aşkın alanın konusu olsa bile, dinin en kutsal deneyimi olan yaratıcı ile ilişkiyi başlattığından yine din eğitiminin ilkeleri ile bu deneyimin insanın ruh sağlığına olan katkısı irdelenmelidir. Kendi varlık seviyesini keşfetmek isteyen ve varlık koşullarını sorgulayan bireye bu eğitimin diğer sistemlere göre daha tatminkâr ölçütlere sahip olduğu ortadadır.

Bu taransandantal ufuk, metafizik alanın gerçeklikleri ve ölçütleri olarak düşünülebilir. Böyle olsa bile, başka değer ölçütleri ile birlikte aşkın olana ait değerlendirme melekesini kazanan bireylerin kendini gerçekleştirmiş ve aynı zamanda insanlık adına merhamet, barış, hoşgörü gibi evrensel nitelikler taşıyan kendini aşmış bireyler oldukları görülür.

Maslow'un ifadesiyle Aşkın bilinç de-

neyimlerini deneyenler, kendilerini gerçekleştirenler, aynı zamanda bizim en merhametlilerimiz, toplumun geliştiricileri ve dönüştürücüleri, adaletsizliğe, eşitsizliğe, köleliğe, sömürüye ve zulme karşı en etkili biçimde savaştığımızdır. Ayrıca, mükemmeliyet, etkililik ve rekabet uğrunda en doğru mücadele verenlerimizdir. İnsanlık tarihi bu kişilerin en büyük yardımcılarımız ve en olanlarımız olduğunu göstermektedir. (Maslow 1996, 20)

İman gelişimini yedi basamak teorisiyle ele alan J. Fowler'in son aşamasındaki mümin tipi de, Maslow'un önerdiğine çok yakın noktada durur. İmanın bir tekamülden geçtiğini, kurallara boğulan imanın gerçekte insan için mümkün olamayacağını iddia eden Fowler imanın yaşantılananlara yakından ilişkili olduğunu söyler. Bu bakımdan imanın gücü ve inanç önermelerinden etkilenme her yaşta farklı tezahür edecektir. Onun ifade ettiği son evre birleştirici iman basamağı adını alır ki bu aşamada, birey çoğu zaman bütün zıtların (gençlik-yaşlılık, dişi ya da erkek olmak, hayat-ölüm) aslında zıtlık değil, aynı hayat için bir bütünün parçaları olduğunu duyumsar. (Fowler 1981, 274)

Bu arada bütün büyük dinlerini "kendini bil" emrinin altında yatan temel gerçek "kendinin ilahi taraflarını keşfet" imasına denk geldiği, "kendini bil"menin kendine özen (self-care)den çok daha genişleyecek olan bir teknolojiye ihtiyaç duyacağı, felsefi zeminlerde artık batıda da çok tartışılan konular arasındadır. Çünkü "kendini bil"meye ait, geliştirilen bütün tekniklerin insanlığın dini kaynaklarına dayandığı bilinen bir gerçektir. (Teffekür, meditasyon, inziva veya özçözümleme v.s.) Ayrıca bunlar, bugün "kendini bil"in, "kendini bedenine dikkat" etmenin yanında, ötesinde ve üstünde olmak üzere "varlığa veya varoluşa dikkat" etmek olduğu yeni çalışmalar içerisinde

ele alınmaktadır. (M.Foucauy,-H.Gutman-P.H.Hutton 1999)

Kendini Gerçekleştirmiş Olgun İnsan

Kendiliğini, yeniden farketmek isteyen bireyin kaçınmayacağı şeylerden biri duygularını gerçek kendiliklerine göre yeniden tanımlamak zorundadırlar. Bu, bireyin, kendine ait yeni keşiflerin coşkusuyla uyaşmasının yanında bireyi olgunluğa taşıyan yeni bir durum olacaktır. Çünkü olgun bireyin en önemli vasıflarından biri, duygularını en ince nüanslarına kadar ayırabilmesi, güçlü ve tutkulu bir arzuya, özgeci bir duyguyu birbirinden ayırabilmesi, neyin hassasiyet neyin kırılabilirlik neyin kapris olduğunu tefrik edebilmesi ve bütün bunları ortaya çıkaran durumların ne olduğunun ayırtılabilemesidir. (May, 1997, 107)

Psikoloji, bugün bize, olgun insanın niteliklerini, neredeyse evrensel olan bir ortak önerme olarak şöyle sıralar; O gerçekleri net bir biçimde algılayabilir. Diğer insanlarla karşılıklı güven ve içtenliğe dayanan bir ilişki kurabilir. Kurduğu ilişkinin sorumluluğunu kendisi üstlenebilir. Kendilerini kabul edebilmiş olmanın huzuru, ona başka insanlar ihtiyaç hissettiğinde yardım edebilme gücü sunar. Üretkendir. Yeteneklerini sürekli geliştirir. Kişi bu vasıfları hayat seyri içerisinde yakalayabilecek bir potansiyel taşır. (Geçtan 1999, 33)

Bahsedilen niteliklere dinin kuramsal temelleriyle bakmak oldukça ferahlatıcı açılımlar sağlayabilir. Yukarıdaki önermeler daha derin perspektiflerle dinin ilkeleri arasında yer alır.

Sırasıyla, bunu örneklemek gerekirse;

Gerçeği netleştirmek için aramak hikmet anlayışına karşılık gelir. Kişinin asıl gerçekliğe ulaşması kendi gerçeğini tanımasındandır. Kendini bilmek ayartıcıyı bilmeyi en olanaklı kılan dini tecrübedir.

Karşılıklı güven ve samimiyet ilişkisi ihlas terimi ile karşılır. Fakat birey-öteki arasındaki

ilişkinin ihlas taşımasının yanında ve ötesinde olmak üzere birey-tanrı arasında da bu unsur temel kabul edilir. Başkalarına karşı samimi olmayanların Tanrıya samimi olacakları şüphe taşır. Samimiyet, din terminolojisi içinde başka bir düzeyde iyi niyet halini alır. İyi niyet bireyin-öteki ve tanrı ile olan iletişimini sağlamlaştırmaz, birey ve nesne ilişkilerine de uzanan boyutlar taşır.

İhtiyaçlı olan amaddi manevi yardım kutusunun en ihmal edilemez konusu arasındadır. Din, güler yüzü sadakaya, yoldan eza vereni kardırmayı imana tahvil edebilir.

Bereketin en önemli bileşeni üretmektir. (Eser üretmek, çevreye estetik katanları üretmek, kendini çoğaltarak yeniden üretmek vs) İki günün eşitliği sadece zaman itibarı iledir. İki günün eşitliği bireyin endisini üretmek zorundadır. Ziyana düşmemek, iki günü birbirine eşitlememek için, birey herşeyden önce kendini çoğaltmak zorundadır. Aksi takdirde birey zamanı kaybetmiş değil, zamanı kaybetmiş olur.

Bu saydığımız özellikler yaşantılanma derecelerine göre bireyi sıradan olma noktasından kemal düzeyine yükseltebilir. Fakat şunu akıldan çıkarmamak gerekir ki, hayat içerisinde kemal ulaşıp elde tutulan bir an, bir nokta değildir. Hem dem tazelemeye, her an evrilmeye muhtaç dairevi bir bütünlenme, bütünlendikten sonra yeniden yola çıkmayı gerektiren bir oluş sürecidir. Ayrıca bu tür olgunluk eğitimi, bireyin benliği içindeki bölümlerin tümünün birbiri ile uyumlu olmasını gerektirmenin yanında, benlik ile ilişkili olan diğer döngülerden de kopuk olmamak zorundadır.

Bir başka tanım içerisinde Heath, "psikolojik olgunluğa ulaşmış birey, kişiliği iyi örgütlenmiş, çevreden gelen rahatsız edici uyarılara direnebilen, duygu ve düşünceleri diğer insanlarla da ilgili ve kendilik imgesi tutarlı bir

insandır." (Geçtan 1999, 35) Bu bakış açısıyla, olgun veya ruh sağlığı tutarlı biri şu vasıflarla donanmıştır; ruh sağlığı yerinde olan birisi zihinsel ve bireysel açıdan ahenkli bir yapıya sahiptir. Yeni deneyim ve bilgilere açıktır. Gerçekçidir. Bu insanlar kendi duygu ve isteklerinden ziyade içinde buldukları gerçeklik durumu tarafından yönlendirilmektedirler. Kendilerine ve çevrelerine duyarlılık gösterirler. Kararlarında ve davranışlarında bağımsızdırlar. Çocukluk hatıraları kendilerini kontrol ve denetim altında tutmaz. Olgun kişi, kendi kendisini, akla dayalı, bilinçli bir biçimde aktif olarak belirler (self-causation) ve denetler (self-determination). (D.H.Heath 1965, 28-31)

Olgunlaşmak, aynı zamanda hem kendine hem de toplumlar popüler ama bazen istenmeyen değerlere de direnmeyi gerekli kılar. Arasteh'in, olgunlaşmayı bireyin geleneksel kişiliğine karşı durabilecek yeterli gücü elde etmesi ve geliştirmesi, istenmeyen sosyal güçlere karşı direnmesi, ruhi sebat elde etmesi, değer verdiklerinin hepsinden kendisini kurtaracak yeni bir ölçüt koymasına bağlaması bu sebepten doğru gözükmektedir. Ayrıca olgunlaşmak isteyen birey ilgisinin kaynağını kuvvetlendirmeli, yeni arzu nesnesine yönlendirmeli, onun üzerinde yoğunlaşmalı, onu sevmeli ve kendi ruhi kapasitesinin farkına varıncaya ve onu açığa çıkarıncaya kadar, devamlı olarak onu yetiştirmeye çalışmalıdır. Bu bireye hem kendinin hem diğer bütün varlıkların farkına varma yeteneğinin isunur. Bu düzeye geldiğinde kişi kendini diğer varlıklardan ayıran en önemli düzeyi yani bilinç düzeyini yakalamış olur. Böyle bir kişi artık sadece toplumsal normlara uygun ve sadece zihin hayatıyla yaşayan bir ben değil aynı zamanda daha çok kendiliğindenlik (spontaneity) ve anlamı bütünleyen ve derin bir sezgini kendisine yardım ettiği evrensel bir insan olarak yaşar. (Arasteh 1972, 26)

Mevlana'ya göre ise kendiliğin mükemmelliğe ulaşması için, önce nefsi akılla arındırmak ve kontrol etmek, geleneksel benliği aşağı çekmek, içinde bulunduğu durumu aşmak ve evrensel benliği tamamen gerçekleştirmek elzemdir. Bu çizgi insanı iç güdüleriyle yaşayan bir canlı olmaktan kurtarıırken aklın klavuzluğunun yanısıra gerçek evrensel kendiliğin yolu izlendiğinde kendisin yaşabileceğine dair bir aydınlık noktasına getirir. Ve bu yol ancak kişinin kendi kendinin uyarıcısı olduğunda kendisini arama şekline dönüşebilir. Kişi kendi içinden duyumsamadıkça kendilik arayışına girişmeyeceği gibi, bir başkasının ona arayış dersi vermesi etkili olmayacaktır. (Arasteh 1972, 117)

Gerek dini gelenek gerekse psikoloji diliyle söylensin olgun insan aşağıdaki ruhsal niteliklere sahip olur.

Öncelikle hayatla tam bir içiçelik ve şimdiki an ile tam bir bütünleşme halindedir. Evreni ekolojik düzeni görünmez ritmi ile olan bağını keşfetmiş ve kendiliğini ona göre organize etmiştir. İçinden gördüğü kendilik ile, başkalarının gördüğü kendilik arasında aykırılıklar değil birbirine benzeyen taraflar daha fazladır. Kendisine boyun eğdiği değerler sistemi içerisindeki ilkeler ile uzlaşan, bu değerleri içselleştirerek sevgiyle benimseyen, deruni ve insani bir yön oluşturmak konusunda çelişkiye düşmez. Varlık düzeylerini bütününe karşı derinden bir sevgi ve merhamet beslemek onun için kendiliğinden oluşan bir duygu durumudur.

Bu özellikler kendini aşan birey için niyetlenmeyen adeta bir yan ürün gibi kendiliğinden gelen bir gerçekleşme sonucudur.

Sonuç

Din eğitimi bilimi, psikoloji ve psikiyatrinin tanımladığı kendilik kavramı ile bir eğitim teknolojisi geliştirebilir. Bunun ile birey kendini

hem içsel olarak hem de başkalarının bakış açısıyla değerlendirebilir. Buna ilaveten daha çok metafizik alana yaklaşan iki önerme daha din eğitimcisine faydalı olabilir. Onlardan biri, yukarıdaki bakış açılarına ilaveten birey, kozmosun bir parçası olarak kendiliğine bakmalı ve kendini evrenin vazgeçilemez bir parçası olarak değerlendirmelidir. Bu atitüt, bireyin kendilik bütünlüğü (self entegrasyonu)nü getiren en bütünlüğü tavidir. İkinci önerme birey kendini vareden gücün kurallarıyla yani sünnetullah ile kendi varlık koşullarını yani fitrat'ını değerlendirmelidir. Bu ikideğerlendirme biçimi bireye sağlayacağı katkının ise ruh sağlığı ve iç huzuru ve bir denge durumu olduğunu söylemek imkân dahilindedir.

Bazı durumlarda da olgunluğun, yaş dönemlerine göre farklı tablolar içinde değerlendirilmesi gerektiğini bilmek gerçek bir kendilik oluşturma konusunda bireylere yardım edecektir.

Örnek vermek gerekirse çevresindekilerin beklentilerine göre yaşına göre çabuk olgunlaşan çocuklar bizim toplumumuzda takdirle ve ilgiyle değerlendirilirler. "Büyümüş de küçülmüş" olmak her nedense önemli bir şey, "yaşının üzerinde olmak" problemleri çözebilecek bir olgunluk alameti sayılır. Oysa, bu durumda, bireyin, çocukluğunu yaşamaktan vazgeçmiş zorunda bırakılmış olmasının getirdiği anksiyetinin neler doğurabileceği konusu gözardı edilir. (Geçtan 1999, 33) Çocukluğunu çocukça yaşamayanların, yetişkinlikte de yetişkinliğin aktüalitesini yakalayabilmesinin sıkıntıları üzerinde durulmaz. Başka bir ihtimal olarak bireyin olmak istediğinden uzak-başka-eksik-sınırlanmış bir kendilik geliştirebileceği tehlikeli görülmez. Çoğu zaman üstü kapalı olan bu tür bir olgunluk beklentisi, büyüklerin küçüklere olan otoritesiyle sağlandığı gibi, bazen de aşkın veya toplumsal değerlere

atıflarla gerçekleşir. Bunlar yapılırken, mesela dini değerler arasında, "olduğu gibi görünmenin veya görüldüğü gibi ol"manın asıl erdem olduğu hatırdan çıkmış gibidir.

Din eğitimi bu açıdan bakıldığında, çocukluk dönemlerinde farklı, dinen mükellef olma döneminden sonra kriterler ile, sorumlu olan varlık olarak faaliyet göstermesine öncüller oluşturma yanısıra, manevi olarak tekamülden bir varlık olduğunun da öngörüsünü sunabilecek bir tarzın yolunu açmalıdır.

Böyle bir din eğitimi, kişinin, hergün kendini tazelemesine yeni formülasyonlara ulaşmasını sağlayan, bugün ulaştığı kendiliğinden daha çok olduğunu duyumsamasına kaynak olan bir eğitim olmalıdır. Vahiy ve sünnet geleneği bu insan tipini destekleyecek çok zengin içeriğe sahiptir. Fakat gerçek olan şudur ki hiç kimse başlangıçta bu formasyonu kendi kendine kazanamaz. Hayat tecrübeleri, eğitim düzeyi gibi dış faktörler bireyleri vahyin gerçeklerini seslendirmesine yardım edebilir.

Buna ilaveten, özellikle olgunluğun oluşmasına giden yolda, erişkin bireye sistemli, planlı ve profesyonel yardımlar yapmak din eğitimcilerinin üstlenebileceği bir faaliyet alanı olabilir. Din eğitimcisinin ilgilenmesi zorunlu olan konulardan biri de, manevi yaşantıların insanın vazgeçilmez ihtiyaçları olduğunu işlemek, teknolojik hıza maruz kalan yeni yetişenlerin, iç dünyalarının sırf bu sebeple fakirleşmesini önleyecek eğitim tedbirleri almaktır. Bilimin ve bilginin üst değerler arasında olduğunu vurgulamak, fakat teknolojiyi ezici ve acımasız bir sınıf rekabetine dönüşmesinden gençleri pedagojik yöntemlerle korumak gerekmektedir. Bu arada asıl erdem ve gücün, kişinin kendi niyet ve eylemlerini, sorumluluk içinde gerçekleştiren, bunu yaparken yaratılanlara merhamet ilkesini unutmayanlarda, olduğu örgün ve yaygın eğitim

içerisinde işlenmelidir. Bu anlamıyla "Kendini bil" "kendini keşfet", "kendine iyi bak" gibi popüler ifadelerin aynı zamanda "insani yönüne eğil", "kendini dengede tut", "kendini arıt" ve "kendini seç" gibi manevi anlamlar da taşıdığı derinlemesine bir görme biçimi olarak ifade bulmalıdır.

Batılı kavramlar içerisinde selfin varabileceği en üst duruş noktası kendini gerçekleştirmek olarak belirlenmiştir. Kendini aşmak ise kendini gerçekleştirmenin niyetlenmeyen bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Biz buna ilave olarak şunu net bir şekilde söylemeliyiz ki, doğulu literatür bu anlayışa birçok açıdan zenginlik katacak bir mahiyet

taşır. Kendini gerçekleştirmiş insana karşılık gelebilen kamil insan, aynı zamanda kendi dışına aşmanın en ulvi örneği olan yaratıcısının ilkelerine doğru aşmaktır. Bu noktada yaratanın prensipleri ile yaratılmış olanın prensipleri birbirine kilit-anahtar ikilisine benzetilecek bir uyumu taşır. Böylece birey, kendisi ve öteki olan herşey ile bir bütünlük durumuna erişebilir. Bütünlüğün, sonsuzluk, evrensellik, birleşme, uyum ve mutluluk gibi insanlığın ortak malı olan erdemi anlatan bütün kavramlarla ilişkisi vardır.

Yukarıda bahsettiğimiz ruha yönelik bir eğitim tarzı insanın bu gelişme yönünü görmesine yardımcı olabilecek bir eğitimidir.

BİBLİYOGRAFYA

ARASTEH, A.R., (1972), Rumi The Persian Sufi, London.

BAKER, H.S., (1987), Heinz Kohut's Self-Psychology: An overview, American Journal of Psychiatry.

FOUCAULT, M.-H.gutman-P.H.Hutton (1999), Kendini Bilmek (çev. G.Ç.Güven) İstanbul.

FOWLER, J. (1981). Stages of Faith; The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning, San francisco.

GEÇTAN, E. (1999), Psiko Dinamik Psikiyatri ve Normal Dışı Davranışlar, İstanbul.

HEATH, D.H., (1965), Exploration of Maturity, New York.

İKBAL, M. (1989), Cavidname (Çev. Annemarie Schimmel) Ankara.

JAMES, W. (1952/1891), The Principles of Psychology, Chicago.

MASLOW, A., 1996, Dinler, Değerler, doruk Deneyimler, (Çev. K.Sönmez), İstanbul.

MAY, R. (1997), Kendini Arayan İnsan (Çev. A.. Karpat), istanbul, 1997.

KUR'ÂN'IN AİLE İÇİ ŞİDDET SORUNUNA BAKIŞI

Abdurrahman ATEŞ *

Aile, toplumu meydana getiren en küçük birimdir. Toplumun sağlam bir yapıya sahip olması, ailenin sağlam temeller üzerine oturması, huzurlu ve mutlu olmasına bağlıdır. "İçinizden bekarları, köle ve cariyelerinizden salih olanları evlendirin..."¹ emriyle bir taraftan ailenin oluşturulmasını isteyen Allah, diğer taraftan kurulacak bu yuvanın hedefini ve hangi temeller üzerinde kurulacağını da şöyle belirlemiştir. "Onun âyetlerinden biri de, size, nefislerinizden, kendileriyle sükun bulacağınız eşler yaratması ve aranızda sevgi ve merhamet koymasındadır. Şüphesiz bunda, düşünen bir toplum için ibretler vardır."²

Bu âyette, ailenin sevgi ve rahmet ilkeleri üzerine kurulması gerektiği, ailedeki mutluluğun da bu ilkelerin varlığı ile tesis edilebileceği vurgulanmaktadır.

Eşlerin, her zaman birbirlerine iyi davranması ve ailede huzurun bozulmaması her ne kadar arzu edilen bir husus ise de, pratikte bu her zaman mümkün olmayabilir. Dolayısıyla aile içinde problemlerin gün yüzüne çıktığı böylesi durumlarda hangi yöntemlerin devreye sokulacağı da İslâm tarafından belirlenmiştir. Bu bakımdan konuyu, aile içi şiddet bağlamında, eşler arasındaki boyutuyla inceleyeceğiz.

Eşler Arası İlişkilerde Şiddet Sorunu

Karşılıklı sevgi ve anlayış üzere kurulması istenen ailede bazen anlaşmazlıklar ortaya çıkabilmekte, hatta eşlerin boşanmaları söz konusu olabilmektedir. Kuşkusuz anlaşmazlıkların ortaya çıkmasından önce, tıpkı koruyucu hekimlikte olduğu gibi koruyucu tedbirler almak en sağlıklı yoldur. Bu nedenledir ki Kur'ân, aile ortaklığına bir yönetici tayin etmiş ve eşlerin her

birine sorumluluğuna göre bir yetki tanımıştır.³ İşte "Allah, insanları birbirinden üstün kıldığı ve mallarından harcadıkları için erkekler, kadınların yöneticisidirler..."⁴ âyeti gereğince erkek, yönetici tayin edilmiştir. Çünkü âyetteki "kavvamûn" kelimesi, yönetmeyi ve korumayı ifade eder.⁵ Bu durumda, erkeğin yöneticiliğinin kapsamı nedir? sorusuna cevap aramaya çalışalım.

1. Ailede Erkeğin Yöneticiliği

Problem çıkaran kadını dövme yetkisinin erkeğe verilme esprisinin doğru anlaşılabilmesi için öncelikle erkeğin ailede yönetici olarak belirlenmesinin hedefi ve bunun sınırlarının tespit edilmesi gerekmektedir. Dikkat edilirse erkeğe bu yetkinin verildiğini bildiren âyetin başında, erkeğin bu konumu vurgulanmış, iyi kadınların özellikleri belirtildikten sonra, kocalarına isyan eden kadınlara uygulanacak eğitim metotları sıralanmıştır.

Âyette, erkeğe yöneticilik görevinin verilmiş sebebi, onun malından harcaması olarak belirtilmiştir. Çünkü "mallarından harcadıkları için" cümlesi, erkeklerin verdiği mihri veya yaptıkları giyim ve gıda harcamalarını göstermektedir.⁶ Ayrıca "Bir kimsenin, bir başkasına secde etmesini emretseydim, kadının kocasına secde etmesini emrederdim"⁷ ve "Bir kadın kocasının

* Dr., İnönü Üniversitesi Darende İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi.

1. 24 Nûr 32.
2. 30 Rûm 21.
3. Şimşek, Sait, Günümüz Tefsir Problemleri, İstanbul, 1997, s. 367-368.
4. 4 Nisâ 34.
5. İsfahani, Râğib, el-Müfredat fi Ğarib'l-Kur'an, Beyrut, tsz., s. 416.
6. Derveze, İzzet, Düstûru'l-Kur'an ve's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Şuûni'l-Hayat, Mısır, 1966, II, 204.
7. Tirmizî, Muhammed b. İsa, Sunenu't-Tirmizî, Beyrut, tsz., Nikâh 10; İbn Mâce, Muhammed b. Yezid, Sünen, İstanbul, 1992, Nikâh 4; Ahmed b. Hanbel, Müsned, İstanbul, 1992, VI, 76.

izni olmadan (nafile) oruç tutması ve yine kocasının izni olmadan evine birisinin girmesine izin vermesi uygun değildir⁸ gibi hadisler de, evlilik bağları ile kadının kocasına itaatinin önemini göstermeye ve kocanın evlilik hayatı ile ilgili konularda hanımının yöneticisi olarak sorumlu olduğu alanı açıklamaya yöneliktir. Yoksa kadının, kocası üzerindeki haklarını, hürriyetini; maddî, manevî, siyasî ve sosyal haklarını iptal etmeye yönelik değildir.⁹

Erkek, eşinin ve çocuklarının bütün ihtiyaçlarını karşılamakla yükümlü olmasından dolayı bir üstünlüğe sahiptir. Kadın ve erkek, insanlık ve fazilet açısından aynı olmakla birlikte, görevleri yönünden farklı olduklarından dolayı, erkeklerin üstünlüklerinin nedeni, görevlerinin gereği, yani fonksiyonel olmalarıdır.¹⁰

Dolayısıyla erkeğe verilen reislik görevi, sadece eşler arası ilişkiler için söz konusu olup¹¹ aile ile ilgili meselelerde son sözün erkeğe ait olacağı anlamındadır, mutlak bir yöneticilik anlamında değildir.¹²

Ne Kur'an'da, ne de hadislerde erkeğin, kendi evinde bulunan anne ve kız kardeşinin yöneticisi, aynı zamanda cezalandırılmalarında hak sahibi olduğuna dair hiçbir açık işaretin bulunmayışı, yönetici olmanın sadece kocaya ait ve evlilik hayatı ile sınırlı olduğunu göstermektedir. Bazı hadislerde zikredilen babanın, amcanın, kardeşin ve dayının velayeti, kızların, kız kardeşlerin, bekar ve reşit olmayanların evlendirilmeleri ile ilgili konularda geçerlidir.¹³ Yoksa onları yönetme ve cezalandırma konularındaki velayet değildir.

Erkeğe verilen bu yetki ve sorumluluğun neden kadına verilmediği düşünülebilir. Ancak şu bir gerçektir ki, Kur'an gelmezden önce de, geldikten sonra da, kısacası tarih boyunca dinî emirlerle yönetilen toplumlarda da, beşerî sistemlerle idare edilen toplumlarda da aile reisliği hep erkekte olagelmıştır. Aslında bu durum

hukuk ile belirlenmezden önce de öylece gerçekleşmiştir. Eğer kadın bu işe daha ehil olsaydı, tâ başlangıçta, yeryüzünde biri erkek diğeri kadın iki insan var iken kadın bu işi üstlenir ve günümüz insanlığı onu öylece devralırdı.¹⁴ Kaldı ki, temeli kadın ile erkek tarafından atılan ailede, reislik görevinin kime ait olacağı konusunda kadının ya da erkeğin reis olmasından başka üçüncü bir yol olmadığına ve mutlaka bu ikisinden birisinin aile reisi olması zorunlu olduğuna göre, erkeğin aile reisi olmasında yadırganacak bir yanın olmaması gerekir.¹⁵

O halde, asıl mesele ailede kimin aile reisi olarak yetkili kılınacağı hususu olduğuna göre, gelişmiş ülkeler de dahil bir çok toplumda olduğu gibi, Kur'an da erkeği aile reisi olarak belirlemiştir. Buna karşılık kadının aile reisi olarak tayin edilmesi, onun biyolojik ve psikolojik yapısına aykırı bir durum olacağı ortaya çıkmaktadır. Belki bu konuda erkeklerden daha mükemmel yöneticilik yapabilecek kadınlar olabilir, ancak bunların sayısının ne kadar az olduğu da bilinen bir gerçektir. Kaldı ki İslâm, bireysel ve toplumsal yasalarını genel yapıya uygun bir şekilde yerleştirir, bu konudaki istisnaları göz önüne almaz.

Erkeğe verilen bu yetkiyi tespit ettikten sonra, eşler arasındaki anlaşmazlıkların/

8. Buharî, Muhammed b. İsmail, Câmiu's-Sahih, İstanbul, 1981, Nikâh 86; Müslim b. Haccâc, Sahihu Müslim, İstanbul, 1981, Zekât 84.
9. Derveze, Dustûru'l-Kur'an, II, 208.
10. Fazlurrahman, Ana Konularıyla Kur'an, (terc. Alparslan Açıkgöçer), Ankara, 1987, s.127.
11. Akdemir, Salih, "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın", İslâmî Araştırmalar, Ankara, Ekim-1991, c. 5, sy. 4, s. 268. Ayrıca bkz. Kırbaçoğlu, M. Hayri, Kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler, İslâmî Araştırmalar, Ankara, Ekim-1991, c. 5, sy. 4, s. 273.
12. Şimşek, Sait, Kur'an'ın Ana Konuları, İstanbul, 1999, s. 205.
13. Derveze, Dustûru'l-Kur'an, II, 210.
14. Şimşek, Günümüz Tefsir Problemleri, s. 354
15. Kırbaçoğlu, agm., s. 273

problemlerin çözümü konusunda Kurân'ın neler önerdiğine ve kocaya ne tür bir görev verdiğine bakalım.

2. Kadından Kaynaklanan Problemlerin Çözümünde Erkeğin Yetkileri

Kadının sorumluluklarını yerine getirmemesi veya aile içinde geçimsizliğe sebep olması durumunda başvurulacak yöntemi Kur'ân şöyle belirlemiştir:

"Allah, insanları birbirinden üstün kıldığı ve mallarından harcadıkları için erkekler, kadınlar üzerinde yöneticidirler. Bundan dolayı iyi kadınlar itaatkâr olup, (Allah'ın verdiği başarı ile) gizliyi korurlar (kocalarına asla ihanet etmezler). İsyan (hırçınlık) etmelerinden korktuğunuz kadınlara öğüt verin, yataklarda onları terk edin, onları dövün. Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın. Allah yücedir, büyüktür."¹⁶

Dikkat edilirse âyette, ahlâk, terbiye ve imanlarıyla yücelmiş olan edepli kadınlar; terk edilmeyi, hatta dövülmeyi hak eden kadınlardan ayrı olarak zikredilmiş;¹⁷ problem çıkaran kadınlar "isyan (hırçınlık) eden kadınlar" olarak değil de, "isyan etmelerinden korktuğunuz kadınlar" şeklinde takdim edilerek bir inceliğe işaret edilmiştir. Şöyle ki: Allah, eşler arasında sevgi, karşılıklı hoşgörü ve uyuma dayalı bir hayatın varlığından yana olup isyan etmenin, kadının özelliklerinden birisi olduğunu gösterecek bir biçimde kadını isyan etmekle itham etmek istememiş; aksine isyan etmenin, kadına ait bir özellik olmadığına işaret eden bir ifade kullanmıştır.¹⁸ Aynı durum, ailede problemin nedeni olabilecek erkekten söz eden "Ve eğer bir kadın, kocasının kendisine eziyet etmesinden veya yüz çevirmesinden korkarsa anlaşma ile aralarını düzeltmelerinde ikisine de günah yoktur..."¹⁹ âyeti için de geçerlidir.

Elbette kimse, dengesizliğinden dolayı terbiye edilmeyi, eğriliğinden dolayı düzeltilmeyi

ve suçundan dolayı cezalandırılmayı hak eden kadınların bulunmayacağını iddia edemez. Böyle bir durumda meselenin çözülmesi şu üç aşamadan birisiyle mümkün olabilir: Ya boşanmakla, ya kadının cezalandırılması amacıyla polise veya yargıya havale edilmesiyle, ya da kocanın, işi kendi inisiyatifine almasıyla...²⁰ Kuşkusuz her anlaşmazlığın polise intikal ettirilmesi veya başkalarının araya girmesi, aile mahremiyetine gölge düşürür; aradaki sevgi bağlarının çözülmesine neden olur. Bu nedenle her anlaşmazlık mahkemeye götürülmez; ya aile içinde, ya da aile çevresinde sonuçlandırılması daha sağlıklı bir yoldur.²¹ Hiçbir erkeğe, hanımının muhalefeti ve hırçınlığı sebebiyle hemen mahkemeye başvurması yakışmadığı gibi; aklını kullanan hiçbir kadın da böyle bir durumda kocasının meseleyi babasına veya hâkime intikal ettirmesini benimsemez. Hele boşanmayı ve buna bağlı olarak da hem çocuklarının hem de kendisinin perişan olmasını, kocasına verilen yetkilerin kullanılmasına tercih etmez.

Aile içinde problem çıkaran ve anlaşmazlığa zemin hazırlayan kadınlar için öngörülen, koca tarafından da uygulanması önerilen metot ile ilgili Kur'ân'dan tek dayanak olan bu âyet, çözüm için üç aşamalı bir yolun izlenmesini istemektedir: a) Nasihat etmek. b) Yataklarda terk etmek. c) Dövmek.

Kadının hangi tür davranışlarından dolayı bu aşamaların uygulanacağı konusuna gelince; bu konuda âyet detaylara girmemiş, sadece "nuşûz" terimiyle genel çerçeveyi çizmiştir.

16. 4 Nisâ 34.

17. Şeltût, Mahmud, el-İslâm Akide ve Şerîfâ, Kahire, 1964, s. 183.

18. Reşid Rıza, Tefsîru'l-Menâr, Kahire, 1947, V, 72.

19. 4 Nisâ 128.

20. el-Kebisî, Ahmed, Felsefetü Nizami'l-Usre fi'l-İslâm, Bağdat, 1990, s. 131.

21. Şimşek, Günümüz Tefsir Problemleri, s. 368.

"Nuşûz" terimi, aslında yerden yükseklik demek olup, kadın için "kocasına isyan etmesi"; erkek için "hanımına eziyet etmesi, dövmesi" anlamında kullanılır.²² Ayrıca "kadının nuşûzü", kocasına öfkelenmesi, itaat etmemesi, gözünü kocasından başkasına dikmesi;²³ kadının kocasından, kocanın hanımından ayrılmak istemesi²⁴ anlamına da gelmektedir.

"Nuşûz" terimi, günümüzde "ruhsal baskı" olarak tanımlanan durumu da içine alan, kadının kocasına veya kocanın hanımına karşı her türlü bilinçli kötü davranışını ifade eder. Bu terim, koca ile ilgili olarak da kocanın, hanımına fiziksel anlamda kötü muamelesini gösterir (4 Nisâ 128). Bu bağlamda kadının kötü niyeti, evlilik sorumluluğunu kasıtlı ve sürekli olarak ihmal etmesine delalet eder.²⁵

Müfessirler, kadının hangi tür davranışlarının "nuşûz" kapsamına girdiği konusunda farklı yorumlar yapmışlardır. Kadının kocasından hoşlanmaması, kocasının evinde kendisiyle birlikte ikamet etmeyi istemeyerek, kocasının istemediği bir yerde ikamet etmesi, kocasının isteğine rağmen beraber yatmaktan (cinsel ilişkiden) kaçınması, kocasına bağırması, kocası çağırdığı zaman yanına gitmemesi, bir şey emrettiği zaman yapmaması, yanına geldiğinde ayağa kalkmaması²⁶ şeklindeki açıklamalar, aslında kişiye, zaman ve ortamın şartlarına göre değişkenlik arz eden yorumlardır. Kanaatimizce, ailede anlaşmazlığa sebep olabilecek, dolayısıyla kocanın bu yetkilerini kullanmasını gerektirecek davranışların hangileri olduğu, sorumluluk bilincine sahip olan veya olması gereken kocanın inisiyatifine bırakılmıştır. Bu konuda kesin bir sınır çizmek mümkün görünmemektedir. Ayrıca bu anlaşmazlığın, dini bir ilkeye muhalefet etme kaynaklı olabileceğini iddia etmenin de yanlış olduğunu özellikle belirtmemiz gerekiyor. Çünkü Allah mü'min erkeklerin, Ehl-i Kitap'tan

namuslu, hür kadınlarla, zina etmeksizin, gizli dost tutmaksızın, namuslu bir şekilde (evlenmek üzere) mihrlerini verdikleri takdirde evlenmelerini helal kılması;²⁷ bu evliliğin doğal sonucu olarak kadının inançlarını yaşaması konusunda kocaya herhangi bir baskı yapma hakkı tanımaması, cezalandırılması gereken anlaşmazlık konusunun sadece dinî olmayacağını gösteren önemli bir husustur. Yine Kur'an'ın, hakkında belli bir ceza öngörmesinden dolayı, zina, hırsızlık, zina iftirası ve hirabe/eşkıyalık suçları da, kocanın hanımını cezalandırması kapsamında değerlendirilebilecek suçlar olmadığı bilinmelidir.

İşte bu bağlamda kadının isyan etmesi sonucunda ailede meydana gelen anlaşmazlıkların çözümü için üç aşamalı bir yol izlenmesi tavsiye edilmiştir. Bu aşamalardan hangisinin, ne zaman uygulanacağı konusunda da farklı görüşler ileri sürülmüştür. Beğavî (v. 516), bu aşamaların suçlara göre tertip edildiğini; eğer koca, hanımının sert tabiatı ve kötü ahlakı şeklinde ortaya çıkan isyanından korkarsa bu durumda nasihat edeceğini; eğer isyanını açığa vurursa hanımını yatakta terk edeceğini; bu konuda ısrar ederse döveceğini söylemiştir.²⁸

22. İbn Fâris, Ebû Hüseyin Ahmed, Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğa, Beyrut, tsz., V, 431; Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, Tehzibu'l-Lüğa, Mısır, 1964, XI, 305; Zebidî, Muhammed Murtazâ el-Hüseyinî, Tâcu'l-Arûs, Basım yeri yok, tsz., IV, 86.

23. İsfahanî, age., s.493.

24. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, Câmi'ul-Beyân fî Te'vili'l-Kur'ân, Beyrut, 1992, IV, 64.

25. Esed, Muhammed, Kur'an Mesajı, (terc. C. Koçak – A. Ertürk), İstanbul, 1997, s. 143. (Nisâ süresi 44. Not)

26. Ebû Hayyan, el-Bahru'l-Muhîr, Riyâd, tsz., III 241; Siddik Hasan Han, Fethu'l-Beyân fî Makâsidi'l-Kur'ân, Kahire, 1965, II, 269; Reşid Rıza, Tefsir, V, 76.

27. Bkz. 5 Mâide 5.

28. Bkz. Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseynî, Meâlimü't-Tenzil, Beyrut, 1995, II, 63. Ayrıca bkz. Mâverdi, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, en-Nuket ve'l-Uyûn, (Tefsiru'l-Mâverdi), Beyrut, tsz., I, 483.

Şimdi bu aşmaların mahiyetini incelemeye çalışalım.

a) Nasihat

Nasihatin türü ve içeriği, her kadına göre farklılık arz eder. Kimi kadın, isyanından dolayı Allah'tan ve Allah'ın azabından korkutulmaktan etkilenirken, kimisi de güzel elbiseler ve süs eşyası gibi dünyalık imkanlardan yoksun bırakılmaktan etkilenir. Dolayısıyla akıllı bir erkeğin, hanımının hangi tür nasihatten etkilendiğini bilmemesi düşünülemez.²⁹ Buna göre eşini daha iyi tanıyan kocanın nasihati onur kırıcı değil, anlaşmazlığı çözmeye yönelik olması, mümkün merteye ikinci aşama olan yatakta terk etmeye ihtiyaç hissettirmeyecek bir amaç taşıması gerekir. Ancak buna rağmen çözüme ulaşılamaması durumunda ikinci aşama olan yatakta terk etme gündeme gelir.

b) Yatakta Terk Etme

Kur'an'ın "hecr" terimi ile ifade ettiği bu aşamanın farklı yorumları yapılmıştır. Bunların başlıcaları şunlardır: Kocanın hanımı ile konuşmaması veya sert bir üslupla konuşması, yattıkları odayı/evi terk etmesi, kadının, evinde bağlanması, cinsel ilişkide bulunmaması.³⁰ Bu görüşlerin bizce en doğrusu ve Kur'an'daki kullanılış biçimine en uygun olanı, ayrıca anlaşmazlıkların çözümünde daha etkili olan davranış, eşler aynı yatakta olmakla birlikte kocanın cinsel ilişkiyi terk etmesidir. Nitekim âyette ani'l-medaci' değil de fi'l-medaci' denilmesi buna işaret ediyor olabilir.³¹ Bunun üç türlü açıklaması yapılabilir:

Birincisi: Yatak cazibe ve tahrik mahallidir. Şımarık ve serkeş kadın, hakimiyetin zirvesine burada ulaşır. Eğer erkek, kadının bu tutumuna karşı duygularını frenleyebilirse, şımarık, serkeş kadının en geçerli silahını elinden almış olur. Erkeğin bu derece soğuk kanlılığı ve kuvvetli iradesi karşısında kadın çoğu zaman yumuşar ve ani dönüş yapar.³²

İkincisi: Yatakta olmakla beraber kadına yaklaşmamakla elde edilen sonuç, yatağın veya evin terk edilmesiyle elde edilmez. Çünkü aynı yatakta bulunmak evlilik bilincini teşvik edip, eşlerin birbiriyle huzur bulmalarını sağlar ve daha önce meydana gelen olayların ortaya çıkardığı sıkıntıları giderir. Erkek hanımına bu haliyle sırtını çevirirse (dönerse) bu bilinç ve psikolojik rahatlık, kocanın, hanımına neden isyan ettiğini sormasına sebep olabilir. Böylece de kadını isyan konumundan itaat konumuna getirebilir.³³

Üçüncüsü: Koca, aynı yatakta olmasına rağmen hanımına yaklaşmaması durumunda; eğer kadın kocasını seviyorsa bu durum kendisine ağır gelecek; yok eğer hâlâ kocasına kızgın ise bu terk edilme, kadının durumuna uygun olduğu ve gerçekten de isyanın kendisinden kaynaklandığı ortaya çıkmış olacaktır.³⁴

Yatakta yalnız bırakma icraatının da kendisine has bir şekli vardır. Bu da eşlerin yatak odasından ayrı ve açıktan olmamalıdır. Bu ayrılış, çocukların yanında olmamalıdır. Çünkü bu, çocukların ruhunda şer ve fesat tohumunun yerleşmesine sebep olur. Erkek de, ilgisizliğini başkalarına hissettirmemelidir. Çünkü böyle bir hareket kadını küçük düşürür, şeref ve hay-

29. Reşid Rıza, Tefsir, V, 72.

30. Bu yorumlar için bkz. Taberî, Tefsir, IV, 65-67; İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İsmail, Tefsiru'l-Kur'âni'l-zîmm, Kahire, 1990, I, 466; Râzî, Fahrudin, Mefâtihu'l-Ğayb, Beyrut, 1990, X, 93; Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, el-Câmi' li Ahkâmü'l-Kur'an, Beyrut, 1993, V, 150; Cessas, Ebû Bekir Ahmed er- Râzî, Ahkâmü'l- Kur'an, Beyrut, 1993, II, 268; İbn Atiyye, el-Endelûsî, el- Muharraru'l-Vecîz, Beyrut, 1993, II, 48; Ebû Hayyan, age., III, 241; Neseffî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, Tesiru'n-Neseffî, İstanbul, 1984, I, 224; Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed, İrşâdu'l- Akli's- Selîm, Kahire, tsz, II, 174; Kasimî, Muhammed Cemâluddin, Mehâsinu't-Te'vil, Kahire, 1957, V, 1221.

31. Neseffî, age., I, 224.

32. Kutub, Seyyid, Fi Zilâli'l-Kur'an (terc. M. E. Saraç- İ. H. Şengüler- B. Karlığa), İstanbul, tsz., III, 215.

33. Reşid Rıza, Tefsir, V, 73.

34. Râzî, age., X, 93; Kurtubî, age., V, 150.

siyetini kırar. Netice itibariyle şımarıklığının daha da artmasına vesile olur. İslâm'ın bu hükümlerle hedefi, serkeşliğin tedavisidir. Kadını zelfî düşürmek veya çocukların ahlakını bozmak değildir.³⁵

c) Dövmek

Dövme konusuna girmeden önce, dövme ifade eden "fedribûhunne" cümlesindeki "daraba" fiilinin hem lügat anlamları, hem de Kur'ân'daki kullanılışları üzerinde durmak gerekmektedir. Çünkü buradaki "daraba" fiilinin dövme anlamı dışında kullanılmış olabileceğine dair görüşler de dile getirilmektedir.

"Daraba" fiili lügatte dövme, bir şeyi başka bir şeye vurma anlamının yanı sıra başlıca şu anlamlarda da kullanılmaktadır: Bir şeyi yere yerleştirmek, para basmak, akrep sokmak, kalp çarpması ve nabız atması, rızık için veya Allah yolunda yolculuk yapmak, yerleştirmek, tutmak, engellemek, vazgeçmek, terk etmek, bir şeyi başka bir şeyle ifade etmek, benzetmek, bir şeyin türü ve özelliği, mühürlemek, kuşatmak ve kaplamak.³⁶

"Daraba" fiili, mâzî, muzarî, emir, nehiy ve mastar formunda olmak üzere Kur'ân'da 54 âyette toplam 58 defa kullanılmıştır. Bunları altı maddede toplamak mümkündür:

1. Dövmek, bir şeyi başka bir şeye vurma: "Bir zaman da Mûsa, kavmi için su (yağmur) istemişti; 'Asanla taşla vur! [ıdrib]' demiştik. Bunun üzerine taştan on iki göz fıskırmıştı. Her bölük, kendi içecekleri pınarı bilmişti: 'Allah'ın rızıkından yiyin, için ve yeryüzünde bozgunculuk yaparak (şuna buna) saldırmayın.' demiştik."³⁷ "Rabb'in meleklerle vahyediordu ki: Ben sizinle beraberim, siz inananları pekiştirin; ben inkar edenlerin yüreklerine korku salacağım; vurun [fadribû] (onların) boyunların(ın) üstüne, vurun [vadribû] onların her parmağına!"³⁸

2. Rızık için veya Allah yolunda yolculuk yapmak: "Daraba" fiili ve türevleri, "fi'l-Arz" veya "fi sebîl" kelimeleriyle birlikte bu anlamda kullanılmaktadır. "Ey inananlar, Allah yolunda savaşa çıktığınız zaman [darebtum fi sebîlillâh] iyi anlayın, dinleyin, size selam verene, dünya hayatının geçici menfaatini gözeterek: 'Sen mü'min değilsin!' demeyin. Çünkü Allah'ın yanında çok ganimetler vardır. Önceden siz de böyle idiniz, Allah size lütfetti (imana geldiniz). O halde iyice anlayın (dinleyin, peşin hüküm vermeyin). Çünkü Allah yaptıklarınızı haber almaktadır."³⁹

3. Bir şeyi başka bir şeyle ifade etmek, benzetmek (misal getirmek): "Daraba" fiili ve türevlerinin "misal, emsal, mesel" kelimeleriyle birlikte Kur'ân'da en fazla bu anlamda kullanılmış olduğunu görmekteyiz: "Bak nasıl misaller verdiler [darebû leke'l-Emsâl] (seni şaire, büyücüye, kahine ve mecnuna benzettiler) de (doğru yoldan) saptılar. Artık bir daha yol bulamazlar."⁴⁰

35. Kutub, Seyyid, Fi Zilâl, III, 215.

36. İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed, Lisânul-Arab, Beyrut, 1994, I, 543-551. Ayrıca bkz. İsfahanî, age., s. 294-295.

37. 2 Bakara 60

38. 8 Enfâl 12. "Daraba" fiili ve türevlerinin bu anlamda kullanıldığı âyetler şunlardır: 2 Bakara 73; 4 Nisâ 34; 7 A'râf 160; 8 Enfâl 50; 24 Nûr 31; 26 Şuarâ 63; 37 Sâffât 93; 38 Sâd 44; 47 Muhammed 3, 27.

39. 4 Nisâ 94. Diğer örnekler için bkz. 2 Bakara 273; 3 İmran 156; 101; 5 Mâide 106; 73 Müzzemmil 20. Ayrıca Tâhâ sûresinin 77. âyetindeki "fi'l-Bahr" kelimesiyle birlikte kullanılışı da bu anlamdadır. Bkz. İsfahanî, age., s. 295.

40. 17 İsrâ 48. Diğer âyetler için bkz. 2 Bakara 26; 13 Ra'd 17; 14 İbrahim 24, 25, 45; 16 Nahl 74, 75, 76, 112; 18 Kehf 32, 45; 22 Hac 73; 24 Nûr 35; 25 Furkan 9, 39; 29 Ankebût 43; 30 Rûm 28, 58; 36 Yâsîn 13, 78; 39 Zümer 27, 29; 43 Zuhruf 17, 57; 47 Muhammed 3; 59 Haşr 21; 66 Tahrim 10, 11. Ayrıca Ra'd sûresinin 17. âyetindeki "yedribu" ve Zuhruf sûresinin 58. âyetinde geçen "darebû" fiilleri de, "misal, emsal, mesel" kelimeleri ile kullanılmamakla birlikte da bu anlamdadır. Bkz. İbn Manzûr, age., I, 548; İsfahanî, age., s. 295.

4. Mühürlemek, kuşatmak ve kaplamak: "Daraba" ve türevleri, "ala" harf-i cerriyile birlikte olduğu zaman bu anlamda kullanılmaktadır: "Bunun üzerine mağarada nice yıllar onların kullaklarına ağırlık vurduk [darebnâ alâ âzânihim] (onları hiç uyandırmadan uyuttuk.)"⁴¹

5. Bir şeyi yere yerleştirmek: Bu anlamda kullanılan tek yer, Hadîd sûresinin 13. âyetidir. "O gün münafık erkekler ve münafık kadınlar (cennete gitmekte olan) mü'minlere derler ki: 'Bize bakın da sizin nurunuzdan yararlanalım.' Onlara: 'Arkanıza dönün de nur arayın!' denilir. (Kendileriyle alay eden bu ses, onlara diyor ki: Arkada kalan dünyaya dönün, nur orada aranır. Nurun kaynağı, dünyada yapılan işlerdir. Böyle denir ve mü'minlerle münafıkların) aralarına kapılı bir sur çekilir [duribe beynehum] ki, onun içinde rahmet vardır, dış yönünde de azap."

6. Vazgeçmek, terk etmek: "Daraba" fiilinin bu anlamda kullanıldığı tek yer, Zuhuruf sûresinin 5. âyetidir. "Siz, haddi aşan bir kavim oldunuz diye, o ihtarı size göndermekten vaz mı geçelim? [nadribu 'ankum]"

Bunları burada zikretmemizin sebebi, bu âyette kadınların dövülmesinin emredildiğini ortaya koymak veya bunu ispat etmek değildir. Elbette ortada bir gerçek var ve bu da "fed-ribûhunne" ifadesinin dövme anlamında kullanıldığıdır. Ancak Kur'ân'ın böyle bir şeyi emretmediğini, dolayısıyla Kur'ân'ın bu konudaki yaklaşımının güya daha nazik olduğunu insanlara anlatabilmek için, bu ifadenin dövme anlamında olmadığı şeklindeki zorlamalara gitmek yerine, âyetin başı ve sonunun, hatta kendisinden önce ve sonraki âyetlerin de dikkate alınması, böylece bu âyetin hangi bağlamda dövmeyi meşru kıldığıнын ortaya konması daha tutarlı ve mantıklı olacaktır.

Doğrusu, bir âyetin başı ve sonunun görmezden gelinmesi, bulunduğu bağlam dikkate alınmadan yorumlanması yanlış an-

lamalara neden olmaktadır. Dolayısıyla böyle bir yöntem, herkesin istediği şeyi Kur'ân'dan çıkarabilmesine zemin hazırlamak demek olacaktır ki bu, kabul edilmesi imkânsız bir durumdur. Mesela "Haram aylar çıkınca (Allah'a) ortak koşanları nerede bulursanız öldürün; onları yakalayıp, hapsedin ve her gözetleme yerinde otur(up) onları bekleyin. Eğer tövbe ederler, namazı kılarlar, zekatı verilerse yollarını serbest bırakın. çünkü Allah bağışlayan, esirgeyendir"⁴² ve "İnkâr edenlerle karşılaştığınız zaman hemen boyunlarını vurun. Nihayet onları iyice vurup sindirince bağı sıkıca bağlayın (onları esir alın). Ondan sonra artık ya lütfen bırakır veya karşılığında fidye alırsınız. Harb, ağırlıklarını bırakıncaya (savaş sona erinceye) kadar (böyle yaparsınız). Allah dileseydi (kendisi) onlardan oç alırdı, fakat sizi birbirinizle denemek için (size savaşı emrediyor). Allah, kendi yolunda öldürülenlerin yaptıkları işleri zayi etmeyecektir"⁴³ âyetleri, bulunduğu bağlamdan ayrı olarak okunduğu zaman, müşrik ve kâfirlerin, görüldükleri yerde öldürülmesi gerektiğini gösteren deliller olduğu rahatlıkla iddia edilebilir. Oysa durum hiç de böyle değildir. Tevbe sûresinin 5. âyeti, yaptıkları anlaşmalara riayet etmeyerek düşmanların yanında yer alan ve onlara yardımcı olan müşrik ve kâfirler için geçerli olduğu, âyetin bulunduğu bağlamdan anlaşılmalıdır.⁴⁴ Aynı şekilde Muhammed sûresi 4. âyetinin de, başlamış olan bir savaşta uygulanacak yöntem ile ilgili olduğu, âyetin bağlamından anlaşıldığı gibi⁴⁵ "Harb, ağırlıklarını bırakıncaya (savaş sona erinceye) kadar" ifadesinden de anlaşılmalıdır.

41. 18 Kehf 11. Diğer âyetler için bkz. 2 Bakara 61; 3 İmrân 112 (iki defa); 24 Nûr 31.

42. 9 Tevbe 5.

43. 47 Muhammed 4.

44. Bkz. 9 Tevbe 3-13.

45. Bkz. 47 Muhammed 1-4.

Bu durum boşanma ile ilgili hususları anlatan âyetler⁴⁶ için de geçerlidir. Yani sadece boşanma ile ilgili ifadelere bakıldığı, boşanmayı gerektiren etkenler göz ardı edildiği zaman, Kur'an'ın, eşlerin boşanmasını teşvik ettiği şeklinde bir izlenim ortaya çıkabilir. Bu da âyetlerin bağlamına dikkat edilmemesinden kaynaklanmaktadır. Elbette bir yuvanın dağılmasına, çocukların annesiz veya babasız bir ortamda yetişmesine neden olan boşanma, arzu edilmesi mümkün olmayan bir durumdur. Ancak ailedeki ilişkilerin, sürdürülemeyecek derecede bozulması, eşleri, ızdırap dolu bir hayatı yaşamak zorunda bırakacaktır. Bu durumdaki bir aile, anlamını yitirecek, toplumdaki fonksiyonlarını yerine getiremeyecektir. İşte bundan dolayı Kur'an, eşlerin her birinin kendi aile düzenini başka bir eşle sağlamasına yardımcı olmak üzere bir çözüm şekli olan boşanmayı önermiştir.

İşte kadının dövülmesi konusunun doğru anlaşılabilmesi de, âyetlerin bulunduğu bağlamın dikkate alınmasına bağlıdır.

Şimdi Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in bu konudaki tavsiyelerine geçebiliriz:

Eşler arasındaki geçimsizlikler ilerlemiş, kadın, saygısızlık ve başkaldırmaya devam ediyorsa, yaralamamak ve incitmek şartıyla, hafifçe dövmek Allah Teala'nın -normal geçimi yeniden temin amacıyla- tavsiyesidir.⁴⁷

Bu terbiye metodunun bir uygulamasının da Eyyûb (a.s.)'da görüldüğünü Kur'an'dan öğrenmekteyiz. Konuyla ilgili âyetin anlatım biçimi ve rivayetlerden anlaşıldığına göre, Eyyûb (a.s.), hanımının bir hatasından dolayı kendisine yüz sopa vuracağına yemin etmiş, Allah da bu yeminini yerine getirmesini istemiş ve bir demet halinde vurularak uygulamasını emretmişti.⁴⁸ "Eline bir demet sap al, onunla vur da yeminini bozma."⁴⁹

Bu metodun önerilmesi sebebiyle İslâm'ın,

kadına köle muamelesi yaptığı ve kadınlara bir hak tanımadığı şeklinde iddialar zaman zaman ortaya atılmakta ve bu yönden İslâm'a bir takım eleştiriler yöneltilmektedir. Aslında böyle düşünenler hep kendi sosyal çevrelerini esas alarak bu iddiaları ileri sürmekte, dövme denildiği zaman herkesin istediği şekilde dövüleceğini zannetmekte, gerçekten ailede problem olan ve İslâm'ın önerdiği bu metotların uygulanmasını zorunlu kılacak kadınların varlığını göz ardı ettikleri gibi, İslâm'ın, dövme için getirdiği sınırlamaları da dikkate almamaktadırlar. Elbette evrensellik iddiasında olan Kur'an'ın, nasihat ve yataklarında terk edilmenin kendilerine fayda vermediği kadınların varlığını da hesaba katması son derece doğaldır. Olaya bu açıdan baktıkları ve anlaşmazlıkların çözümü ile ilgili olan bu âyeti ve devamını objektif bir gözle inceledikleri takdirde, meselenin, zannettiklerinden farklı bir boyutu olduğunu veya en azından düşündükleri gibi olmadığını anlayabilirler.

Öncelikle şu gerçeğin altı çizilmesi gerekmektedir: Âyet, eşiyile evliliğini devam ettirmek isteyen ve anlaşmazlığı aile içerisinde çözmeye çalışan kocaya hitab etmektedir. Evliliğe son vermek (yani boşanmak) isteyen için böyle bir durum söz konusu değildir.⁵⁰ Boşanma niyeti olan koca, zaten âyette belirtilen üç aşamalı yolu izlemesine gerek kalmadan, İslâm'ın da kendisine tanıdığı olduğu boşanma hakkını kullanabilir. Ancak bu aşamalar, bütün olumsuzluklara rağmen yuvanın dağılmasını istemeyen koca için öngörülmüştür.

46. Bkz. 2 Bakara 227-232, 4 Nisâ 130; 65 Talak 1-2.

47. Duman, Zeki, Kur'an-ı Kerimde dâb-ı Muâşeret, İstanbul, 1986, s. 126

48. Bkz. Kurtubi, age., XV, 190; Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, el-Keşşâf, Beyrut, 1995, IV, 94; Neseffî, age., IV, 43.

49. 38 Sâd 44.

50. Şimşek, Günümüz Tefsir Problemleri, s. 370.

Ayrıca Kur'ân-ı Kerim'in aile gibi çok önemli bir konuda, en uç ve ekstra bir tedbirden de bahsetmesi, o tedbirin genel ve sürekli başvurulabilir bir şey olduğunu göstermez; bilakis uç kültürlerde seyreden bazı ailelerde çok mecbur kalındığında ve de aileyi eğer ko-ruyacaksa, çok seyrek olmak üzere başvurulacak olağan dışı bir tedbir olduğunu gösterir.

Aslında sünnet bu sorunu çözmüştür. Ni-tekim konuyla ilgili Hz. Peygamberden rivayet edilen hadislerle baktığımızda, dövmenin be-nimsenen bir vasıta olmadığını görürüz. Hz. Aişe (r.aa) Rasûlullah'ın, hiçbir hizmetçisini ve hiçbir kadını dövmediğini söylemiştir.⁵¹

Yine Hz. Peygamber, erkeğin hanımını dövmesinin ne kadar kötü bir durum olduğunu da şöyle açıklamıştır: "İçinizden birilerine ne oluyor da hanımını köle döver gibi dövüyor? Halbuki o, günün sonunda onunla beraber ya-tabilir."⁵²

Bir gün Hz. Peygamber, "Allah'ın kadın kullarını dövmeyiniz!" buyurmuştu. Bir süre sonra Hz. Ömer (r.a.) Rasûlullah'a gelerek "Kadınlar kocalarına karşı cüretkâr oldular" dedi. Rasûlullah da, kadınların dövülmesine izin/ruhsat verdi. Bu sefer birçok kadın Hz. Pey-gamber'in eşlerini dolaşarak kendi kocalarını şikayet ettiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Gerçekten kocalarını şikayet eden birçok kadın, Muhammed'in hanımlarını dolaşmıştır. Bu (şikayet edilen kocalar) asla sizin hayırlılarınız değildir."⁵³

Hz. Peygamber, "Dikkat edin! Kadınlara hayrı tavsiye edin. Çünkü onlar sizin yardımcılarınızdır. Açıkça bir kötülük (fahişe) işlemeleri dışında, onların aleyhine size bir yetki yoktur. Eğer bu kötülüğü yaparlarsa, o zaman onları yataklarda yalnız bırakın ve yaralayıcı ol-maması şartıyla dövin. Eğer sizi dinlerlerse artık onların üzerine varmayın"⁵⁴ ve veda hacı

sırasında yaptığı konuşmada söylediği "Mu-hakkak ki sizin onlar (kadınlar) üzerinde hakkınız, onların evlerinize hoşlanmadığınız hiç kimsenin ayağını bastırmamalarıdır..."⁵⁵ şeklindeki sözleriyle kadınların dövülmesine ruhsat vermiştir. Ancak dikkat edilirse dövmeye gerekçe olarak belirtilen husus, eşler arasındaki evlilik hayatı ve bunun dayandığı temellerin ze-delenmesi ile ilgilidir.⁵⁶

Hz. Peygamber, böyle bir yöneme başvurulması durumunda da yüze vurmayı ve sövmeyi yasaklamış,⁵⁷ dövmenin yaralayıcı ol-maması gerektiğini tavsiye etmiş,⁵⁸ İbn Abbas da, yaralayıcı olmayan dövmenin ne olduğu kendisine sorulduğunda, bunun misvak vb. bir şeyle dövmek olduğunu söylemiştir.⁵⁹

Hz. Peygamber'in tamamen ya-saklamamakla birlikte bu yöneme başvurmaması ve mecbur kaldığında da çok dikkatli bir şekilde yapılması için bir ölçü ge-tirmesinden (yaralayıp berelemeden/işkence sınırına vardırılmadan) anlıyoruz ki, selim

51. Ebû Davûd, Edeb 4; İbn Mâce, Nikâh 51; Darimî, Nikâh 34; Musned, VI, 32, 206,229.

52. Buharî, Nikâh 93, Tefsir 91; Müslim, Sıfatu'l- Cenne 49; Tirmizî, Tefsir 91; İbn Mâce Nikâh 51; Darimî, Nikâh 34; Musned, IV, 17.

53. Ebu Davûd, Nikâh 43; İbn Mâce, Nikâh 51; Darimî, Nikâh 34; Hâkim, Ebu Abdillah en-Nisaburi, el-Mustedrek ale's-Sahihayn, Beyrut, tsz., II, 188.

54. Tirmizî, Rada' 11; İbn Mâce, Nikâh 3.

55. Müslim, Hac 147; Ebû Davûd, Menasik 56; Tirmizî, Rada' 11; İbn Mâce, Nikâh 3; Darimî, Menasik 34; Musned, V, 73.

56. Hadislerde, kadınların dövülmesine gerekçe olarak belirtilen ve "el-Fahişe" diye nitelenen davranışın zina olması mümkün değildir. Çünkü zina suçuna verilecek ceza zaten bellidir. Hele veda haccında zina suçunun cezasının Hz. Peygamber tarafından, "kadının, kocası tarafından dövülmesi" olarak tespit edilmesi mümkün gözükmemektedir. Bkz. Derveze, Dustûru'l- Kur'ân, II, 207.

57. Bkz. Ebû Davûd, Süleyman b. Eş'es es-Sicistanî, Sunenu Ebî Dâvûd, Beyrut, 1990, Nikâh 42; İbn Mâce, Nikâh 3; Müsned, IV, 447:

58. Bkz. Muslim, Hac 147; Ebû davûd, Menasik 56; Tirmizî, Rada' 11; İbn Mâce, Nikâh 3; Darimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman, Sunenu'd-Darimî, İstanbul, 1992, Menasik 34; Müsned, V, 73:

59. Taberî, Tefsir, IV, 71.

yaratılışlar bu yöneme pek iltifat etmez. Çünkü Hz. Peygamber'in el atmadığı çare, selim fitratlar için uygun değildir. Hz. Peygamber kadına şiddet uygulanmasına müsaade etmemiştir; ancak insan nevinin bir gün buna mecbur kalabileceğini ve ailenin yıkılmasındansa böyle bir cezalandırmanın bazı bünyelere şifa getirebileceğini de göz ardı etmemiştir. Ancak, yukarıda ifade ettiğimiz gibi uç kültürlerdeki bazı ailelerde ve bazı marazî durumlarda ve de duruma uygun hiçbir tedbirin bulunmadığı hallerde bu yöneme başvurulabilir. Bu itibarla beşerin istisnâî durumlarını da dikkate almış olması, Kur'an'ın bir üstünlüğü olsa gerektir.

Aslında, insanın oluşturduğu hiçbir sosyal, ekonomik, idarî, siyasî ve askerî birim sürekli ve ilânihaye hep iyiliklerle devam etmeyebilir ve bir gün zor kullanmaya ihtiyaç duyulabilir. Bu, ekonomik olabildiği gibi fiziksel de olabilir. Böyle bir yaklaşım da konunun daha doğru anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Burada dövmenin, başvurulacak en son çare olarak tavsiye edildiğini, yapılması mutlaka gerekli olan bir emir olarak değil de bir ruhsat şeklinde olduğunu ve ancak nasihat ile yataкта terk edilme aşamalarından sonra uygulanmasının önerildiğini de göz önünde bulundurmalıyız.⁶⁰ Böylece dövmek, ancak zaruret durumunda başvurulacak son çare olmaktadır.⁶¹ Şurası bilinmelidir ki uyarı ve tehdidin fayda vermediği kimseye kırbaç da engel olmaz. Çoğu zaman yumuşak muamele, vurmaktan daha çok neticeye götürür. Çünkü vurmak, yüz çevirmeyi daha da arttırabilir.⁶² Ayrıca dövmek kelimesi, başka bir tabir olmadığı için kullanılmış, ancak sonuçta dövmek demeye bin şahit gerekecek sınırlarla kayıtlanmıştır.⁶³

Bu konuda zihinlerde soru işareti bırakan "Erkeğe, hanımını neden dövdüğü sorulmaz"⁶⁴ hadisinin ise, kadınları dövmek konusunda erkeklere sınırsız bir özgürlük verdiği şeklinde

anlaşılması doğru değildir. Kadından kaynaklanan problemler "nuşûz" kapsamında değerlendirilebilecek ve erkeğin dövme yetkisini kullanmasına sebep olabilecek hususlara yukarıda temas etmiştik. İşte bu hususlardan bir tanesi de kadının, kocasının cinsel ilişki isteğini reddetmesidir. Faraza böyle bir gerekçeyle hanımını döven erkeğe, dövme nedeninin sorulmayacağı; sorulsa bile erkeğin buna cevap vermekten utanacağı bilinen bir gerçektir. Mahremiyet esasına dayalı olarak eşler arasında kalması gereken bu ve buna benzer hususlar da göz önüne alındığında, eşler arasındaki problemlerin başkaları tarafından sorulması ve araştırılmasının doğru bir hareket olmayacağı akl-ı selim sahibi herkes tarafından kabul edilecektir. Nitekim Ahmed b. Hanbel (v. 241/758), hanımını dövmüş olan adama, dövme sebebinin neden sorulamayacağını şöyle izah eder: Çünkü koca, hanımını yatağa gelmemesi sebebiyle dövmüş olabilir. Eğer bunu açıklamak zorunda bırakılırsa utanır; başka bir şey söylerse de yalan söylemiş olur.⁶⁵

Ayrıca kadının hak ve yetkilerinin elinden alındığı, tamamen kocasının insafına terk edildiği şeklindeki iddialar da tutarlı değildir. Çünkü kadının, kocasının kendisine eziyet etmesi durumunda başvuracağı yöntemleri de Kur'an belirlemiştir,⁶⁶ böylece kadının da sahipsiz bırakılmadığı vurgulanmıştır.

Allah'ın, kadınları dövme konusunda idarecilere (devlet başkanına veya onu temsilen

60. Derveze, *Dustûru'l- Kur'an*, II, 206.

61. Şeltût, *age.*, s.182.

62. İbnü'l- Cevzî, *Ebu'l- Ferec Cemaluddin, Ahkamu'n-Nisa*, Beyrut, 1988, s. 152.

63. Karaman, Hayrettin, *İslam'da Kadın ve Aile*, İstanbul, 1993, s. 207.

64. Ebû Davûd, *Nikâh* 43; İbn Mâce, *Nikâh* 51.

65. Üdeh, Abdülkadir, *et-Teşri'u'l-Cenaî'l-İslâmî*, Kahire, 1963, I, 515. Söz konusu hadis, kadın, kocasının kendisini başka bir sebeple dövdüğünü iddia etmedikçe, dövme sebebinin araştırılmaması gerektiğini de öngörür.

66. Bkz. 4 Nisâ 128-130.

hakimlere) değil de kocaya yetki vermesi, hem de bu yetkiyi verirken hiçbir şahit ve delil istememesi dikkat çekicidir.⁶⁷ Bunun birinci sebebi, dövmeye neden olan suçun zina değil de kadının salt isyan etmesi ve kocasına karşı ilgisiz kalmasıdır.⁶⁸ İkinci sebebi ise, kadınlarla ilgili konularda Allah'ın kocalara güvenmesidir.⁶⁹ Çünkü kadınların haklarına riayet etmek ve onları bir emanet gibi algılamak, bir eş için öngörülen temel özelliklerdendir. Dolayısıyla kocanın, hanımına haksızlık yapabileceğine ihtimal verilmez.

Âyetin sonunda ""Allah yücedir, büyüktür" buyurulması da, adeta erkeklere verilen bir mesaj niteliğindedir. Bu ifadeyle sanki şöyle denilmektedir: Allah'tan korkunuz da kadınlara karşı size vermiş olduğu kuvveti suiistimal etmeyiniz. Allah'ın size karşı kudreti, sizin kadınlara karşı kudretinizden çok yüksektir. Ve sizin Allah'a karşı günahlarınız, kadınların size karşı günahlarından daha çok ve daha hesapsız olduğu halde Allah sizin tevbelerinizi kabul ve günahlarınızı affederken, size itaat eden zevcelerinizin vaki olan kusurlarını nasıl affetmezsiniz? Ve nasıl olur da onlara taarruz için vesile arar durursunuz?⁷⁰

Eşler arasındaki anlaşmazlıklar, yukarıda açıkladığımız üç aşamalı metodun izlenmesine rağmen çözümlenemediği takdirde, son çare olarak anlaşmazlık konusunun yakın aile çevresine bildirilmesi ve her iki taraftan birer hakem belirlenmesi suretiyle çözüme ulaşılması istenmektedir: "Eğer (eşlerin) aralarının açılmasından endişe duyarsanız, erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin. Bunlar uzlaştırmak isterlerse, Allah onların arasını bulur. Çünkü Allah (her şeyi) bilendir, haber alandır."⁷¹

Burada bile Allah ayrılmaktan söz etmemiş, "bunlar uzlaşmak isterlerse" ifadesiyle sadece uzlaşmaktan/barışmaktan söz etmiştir.

Bundan, hakemlerin bütün çabalarını ıslah için harcamalarına ince bir işaret vardır. Çünkü ayrılmak, ailenin yıkılmasını, çocukların birbirinden ayrılmasını beraberinde getirir. Bu ise, kaçınılması gereken bir şeydir.⁷²

Buraya kadar anlattıklarımız, problemin kadından kaynaklanması durumunda geçerli olan hususlardır. Diğer taraftan aile içinde erkekten kaynaklanan problemlerin nasıl çözüleceği de yine Kur'an tarafından şöyle belirlenmiştir:

"Ve eğer bir kadın, kocasının kendisine eziyet etmesinden, yahut kendisinden yüz çevirmesinden korkarsa, anlaşma ile aralarını düzeltmelerinde ikisine de günah yoktur. Barış daima iyidir. Zaten nefisler cimriliğe hazır duruma getirilmiştir. Eğer güzel geçinir, (kötülükten) sakınırsanız, Allah yaptıklarınızı haber alır (yaptığınız güzel işler boşa gitmez). Ne kadar istesenez de kadınlar arasında (tam) adalet yapamazsınız. Öyle ise (birine) tamamen yönelip ötekini askıda (kocasızmış) gibi bırakmayın. Eğer arayı düzeltir, sakınırsanız, Allah bağışlayan, esirgeyendir. Eğer (eşler) ayrılırlarsa, Allah bol nimetleriyle onların her birini zengin eder (diğerine muhtaç eylemez). Allah (ın nimeti) geniştir, (O) hüküm ve hikmet sahibidir."⁷³

67. Bu yetkinin kocaya verilmiş olduğunu gösteren en önemli delil yine aynı âyette geçen "onları yataklarda terk edin" ifadesidir. Çünkü nasihat ve dövme yetkileri, farklı yorumlanarak idarecilere veya hakimlere tanınsa bile, "yataklarda terk etme" aşaması kocadan başkası için düşünülemez.

68. İbn Aşûr, Muhammed Tahir, Tefsiru't-Tahrir ve't-Tenvîr, Baskı yeri yok, tsz., V, 42.

69. Kurtubî, age., V, 152; Zuhaylî, Vehbe, et-Tefsiru'l-Munîr, Beyrut, 1991, V, 62.

70. Yazır, Elmalılı M. Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul, 1979, II, 1352. Ayrıca bkz. Reşid Rıza, Tefsir, V, 77.

71. 4 Nisâ 35.

72. Sabûnî, Muhammed Ali, Safvetu't- Tefâsir, İstanbul, tsz., I, 278.

73. 4 Nisâ 128-130.

BİBLİYOGRAFYA

- AHMED B. HANBEL, Müsned, İstanbul, 1992.
- AKDEMİR, Salih, "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın", İslâmî Araştırmalar, Ankara, Ekim-1991, c. 5, sy. 4.
- BEĞAVÎ, Ebû Muhammed el-Huseyn, Meâlimü't-Tenzîl, Beyrut, 1995.
- BUHARÎ, Muhammed b. İsmail, Câmiu's-Sahîh, İstanbul, 1981.
- CESSAS, Ebû Bekir Ahmed er- Râzî, Ahkâmü'l- Kur'an, Beyrut, 1993.
- DARİMÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman, Sunenu'd-Darimî, İstanbul, 1992.
- DERVEZE, İzzet, Düstûru'l-Kur'an ve's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Şuûni'l-Hayat, Mısır, 1966.
- DUMAN, Zeki, Kur'an-ı Kerimde dâb-ı Muaşeret, İstanbul, 1986
- EBÛ DAVÛD, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî, Sunenu Ebî Dâvûd, Beyrut, 1990.
- EBÛ HAYYAN, el-Bahru'l-Muhît, Riyâd, tsz.
- EBUSSUÛD, Muhammed b. Muhammed, İrşâdu'l- Akli's- Selîm, Kahire, tsz.
- ESED, Muhammed, Kur'an Mesajı, (terc. C. Koytak – A. Ertürk), İstanbul, 1997.
- EZHERÎ, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, Tehzîbu'l-Luğa, Mısır, 1964.
- FAZLURRAHMAN, Ana Konularıyla Kur'an, (terc. Alparslan Açıkgenç), Ankara, 1987.
- HÂKİM, Ebu Abdillâh en-Nisaburi, el-Mustedrek ale's-Sahihayn, Beyrut, tsz
- ISFAHANÎ, Râğîb, el-Müfredat fi Ğarib'l-Kur'an, Beyrut, tsz
- İBN AŞÛR, Muhammed Tahir, Tefsiru't-Tahrir ve't-Tenvîr, Baskı yeri yok, tsz.
- İBN ATİYYE, el-Endelûsî, el- Muharraru'l-Vecîz, Beyrut, 1993..
- İBN FÂRİS, Ebû Hüseyin Ahmed, Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğa, Beyrut, tsz.
- İBN KESİR, Ebû'l-Fidâ İsmail, Tefsîru'l-Kur'âni'l-zîmm, Kahire, 1990
- İBN MÂCE, Muhammed b. Yezîd, Sünen, İstanbul, 1992.
- İBNU'L-CEVZÎ, Ebu'l- Ferec Cemaluddin, Ahkamu'n-Nisa, Beyrut, 1988.
- KARAMAN, Hayrettin, İslam'da Kadın ve Aile, İstanbul, 1993.
- KASİMÎ, Muhammed Cemâluddin, Mehâsinu't-Te'vîl, Kahire, 1957.
- KEBİSÎ, Ahmed, Felsefetü Nizami'l-Usre fi'l-İslâm, Bağdat, 1990.
- KIRBAŞOĞLU, M. Hayri, Kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler, İslâmî Araştırmalar, Ankara, Ekim-1991, c. 5, sy. 4.
- KURTÛBÎ, Muhammed b. Ahmed, el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an, Beyrut, 1993.
- KUTUB, Seyyid, Fi Zilâli'l-Kur'an (terc. M. E. Saraç- İ. H. Şengüler- B. Karlığa), İstanbul, tsz.
- MÂVERDÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, en-Nuket ve'l-Uyûn, (Tefsîru'l-Mâverdî), Beyrut, tsz.
- MÜSLİM b. Haccâc, Sahihu Müslim, İstanbul, 1981.
- NESEFÎ, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, Tefsiru'n-Nesefî, İstanbul, 1984.
- RÂZÎ, Fahrüddinn, Mefâtihu'l-Ğayb, Beyrut, 1990
- REŞİD RIZA, Tefsîru'l-Menâr, Kahire, 1947.

- SABÛNÎ, Muhammed Ali, Safvetu't- Tefâsîr, İstanbul, tsz.
SİDDİK HASAN HAN, Fethu'l-Beyân fî Makâsîdi'l-Kur'ân, Kahire, 1965.
ŞELTÛT, Mahmud, el-İslâm Akide ve Şerîâ, Kahire, 1964.
ŞİMŞEK, Sait, Günümüz Tefsir Problemleri, İstanbul, 1997.
ŞİMŞEK, Sait, Kur'ân'ın Ana Konuları, İstanbul, 1999.
TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, Câmi'ul-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân, Beyrut, 1992.
TİRMİZÎ, Muhammed b. İsa, Câmiu's-Sahih, (Sunenu't-Tirmizî), Beyrut, tsz.
ÛDEH, Abdülkadir, et-Teşrîu'l-Cenaî'l-İslâmî, Kahire, 1963.
YAZIR, Elmalılı M. Hamdi, Hak Dini Kur'ân Dili, İstanbul, 1979.
ZEBİDÎ, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî, Tâcu'l-Arûs, Basım yeri yok, tsz.
ZEMAŞERÎ, Mahmud b. Ömer, el-Keşşâf, Beyrut, 1995.
ZUHAYLÎ, Vehbe, et-Tefsîru'l-Munîr, Beyrut, 1991.

AİLEDE ÇOCUKLARA KAZANDIRILACAK TEMEL ALIŞKANLIKLAR

İsmail SAĞLAM*

Giriş

Aile toplumun temel taşıdır. Ailesiz toplumu ayakta tutmak mümkün değildir. Geçmişte aileyi ortadan kaldırarak toplumu kalkındırabileceklerini düşünenler olmuştur. Ancak kısa bir süre sonra bu uygulamalarından vazgeçmişlerdir.¹ Çünkü bir organizma için hücrenin fonksiyonu ne ise, toplum için de aile odur.²

Toplum için bu denli önemli bir kurum olan aile, elbette fert için de oldukça önemlidir. Kişi doğumla beraber kendini bir aile yuvasının içinde bulmaktadır. Kişinin kalıtım yoluyla sahip olduğu potansiyel becerilerin işlerlik kazanması, eğitim yoluyla mümkün olmaktadır. Bu eğitimin temeli ise aile yuvasında atılmaktadır. Çocuk aile ortamı içerisinde sosyal, psikolojik, fizyolojik vb. bütün ihtiyaçlarını karşılamak durumundadır. Bunun için aile yuvasının mimarları olan anne-babaların üzerine önemli görevler düşmektedir.

Anne-babaların çocuklara ailede kazandırabilecekleri temel alışkanlıkları kısaca; çocuğun sağlıklı beslenmesini, temizlik alışkanlığı kazanmasını, sağlık kurallarına uymasını, düzenli uyku uyumasını, giyim-kuşamını becermesini ve tertip-düzen alışkanlığı elde etmesini temin etmek şeklinde sıralamak mümkündür. Nitekim bu konular bazı ailelerde, çocukla anne-baba arasında anlaşmazlık ve huzursuzluk kaynağı olabilmektedir. Anne-babaların yanlış tutumları ise bu huzursuzluğu artırmakta ve sonuçta çocuk ile anne- baba arasındaki ilişkilerin iyice bo-

zulmasına ve bir takım sorunların yaşanmasına neden olmaktadır. Hem çocukların gelişmelerini sağlıklı sürdürebilmeleri, hem de anne-babaların mutlu olmaları için bu sorunların çözüme kavuşması gerekmektedir. Şimdi bu konuyu üç ana başlık altında inceleyerek, bu sorunların çözümüne katkıda bulunmaya çalışalım.

1. Temizlik ve Tertip-Düzen

Temizlik ve tertip-düzen çocuk eğitimi konuları arasında önemli bir yere sahiptir. Çünkü temizlik ve tertip-düzen, hem insanın kendine, hem de çevresine saygı duymasının bir ifadesi olarak kabul edilebilir. Bu alışkanlık, ömür boyu insan hayatında hep gündemde olan bir konudur. Çünkü temizlik ve tertip-düzen, gündelik yaşamın bir parçası durumundadır ve ilk kazanılacağı yer de ailedir.

Sağlıklı bir hayat için insanın beden ve çevre temizliğine dikkat etmesi bilinen bir gerçektir. Bunun için de, ailede temizlik ve tertip-düzen açısından çocuklara kazandırılması gereken alışkanlıkları, iki kategoride ele alabiliriz.

Bunlardan birincisi; çevre temizliği ve tertip-düzenidir. Çocuğun ev içinde ve dışında (so-kakta, kırdada vs.) çevresine karşı olumlu tavır geliştirmesi, çevre temizliği ve tertip-düzeni

* Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Ana-bilim Dalı Araştırma Görevlisi

1. Sovyet Rusya ve Çin'in uygulamaları için bkz.: Ersöz, Mehmet, İktisat Sosyolojisine Başlangıç, İst. 1982, s. 65.

2. Le Play'in görüşü için bkz.: Kurtkan, Amiran, Sosyal Bilimler Metodolojisi, İst. 1982, s.78

açısından önemlidir. Gerek özel olarak kullanılan, gerekse ailece ve toplumca kullanılan eşya ve mekanları, çocuğun temiz ve tertip-düzen içerisinde kullanması, çevre temizliği ve tertip-düzeni açısından beklenen bir davranıştır. Bu cümleden olarak çocuğun, hem kendi odasını ve evini temiz ve tertip düzen içerisinde kullanabilecek şekilde; hem de okul, cami, sokak ve toplu taşıma araçlarını, ayrıca günümüzde büyük bir önem taşıyan piknik alanlarını/park ve çocuk bahçelerini kurallara uygun bir şekilde, temiz ve tertip-düzen içerisinde kullanabilecek şekilde yetiştirilmesi gerektiğini belirtebiliriz.

İkincisi ise; kişisel temizlik ve tertip-düzendir. Çocuğun gelişim seyrine göre tuvalet kontrolünü sağlamasını, tuvalet temizliğini (taharet) yapmasını, tuvaletten önce ve sonra ellerini yıkamasını, tırnak temizliğine dikkat etmesini, yemekten önce ve sonra ellerini yıkamasını, dişlerini fırçalamasını, gerekli sıklıkta banyo yapmayı kabullenmesini, elbisesini ve vücudunu kirlerden mümkün oldukça korumayı bilmesini, kişisel temizlik ve tertip-düzen içerisinde sayabiliriz.

Yukarıda iki kategoride ele alınan temizlik ve tertip-düzenin, çocuk tarafından kazanılıp uygulanabilmesinin, hem çocuğu, hem de eğitimciyi (anne-babayı) ilgilendiren yönü vardır. Çocuğu ilgilendiren yönü, yeterli bedensel ve zihinsel gelişimi kazanmış olmasıdır. Eğer el ve parmak koordinasyonu, çeşitli objeleri kavrayabilecek (mesela logoları takip çıkarabilecek) kadar gelişmişse yavaş yavaş tuvalet eğitimini tamamlayacak bedeni hazırlığa kavuşmuş olarak kabul edilebilir. Zihinsel gelişme düzeyini tespit etmek için de; çocuğun yüzündeki organları gösterebilmesi, belirli bir yere (mutfak, tuvalet, kendi odası vb.) kendi kendine gidebilmesi, basit işlerde büyükleri taklit edebilmesi, istenilen bir oyuncuğu ge-

tirebilmesi ve bir objeyi istenilen bir yere yerleştirebilmesi ölçü olarak alınabilir. Bunları başarabilen çocuk, tuvalet eğitimi için gerekli zihni gelişmeye kavuşmuş olarak kabul denebilir.³ Çocuğun ilerleyen gelişme düzeyine göre, temizlikle ilgili diğer konuları yavaş yavaş kavraması ve uygulaması sağlanabilir.

Çocuğun temizlik ve tertip-düzen ile ilgili davranışları kazanmasının anne-babayı ilgilendiren yönü ise; önce anne-babaların bu konularda örnek davranış ortaya koymaları ve doğumundan itibaren çocuğa karşı bilinçli ve tutarlı, bir yaklaşım içerisinde olmalarıdır. Çünkü bu alışkanlığın kazanılması bebeklik yıllarına kadar inmektedir. Bu dönemde çocuk, temizlik ve tertip-düzen ihtiyacını kendisi karşılayamadığından, bu ihtiyaç büyükler tarafından karşılanmaktadır. Büyüklerin bu konuda gösterecekleri dikkat, özen ve kararlılık, çocuklar için ilk temizlik ve tertip-düzen tecrübeleri niteliğindedir. Saatlerce altı ıslak duran, üstü- başı kirli, sabah- akşam, yemekten önce ve yemekten sonra beden temizliği yapılmayan, gerekli sıklıkla banyo yaptırılmayan, tırnak temizliği yapılmayan ve çevre temizliğine dikkat edilmeyen bir ortamda büyüyen çocuk, ileride temizlik ve tertip-düzen alışkanlığına sahip olmakta, elbette güçlük çekecektir. Ayrıca çocuklar iyi bir gözlemci olduklarından ve büyükleri taklit ettiklerinden, büyüklerden görmüş oldukları temizlik ve tertip-düzen uygulamalarını kendilerine örnek alacaklardır.

Fakat temizlik ve tertip-düzen alışkanlığı olan ve çocuklarını bu şekilde yetiştirme arzusu duyan bazı anne-babalar, bunu başaramadıklarını söyleyebilirler. Bunun sebebini de; çocukları eğitmedeki metot hatasında

3. Yavuzer, Haluk, Çocuk Eğitimi El Kitabı, İst. 1999, s.146-147.

aramak gerekmektedir diyebiliriz Mesela; normal bir çocuk ancak iki yaşına doğru böbreklerini, dört yaşına doğru da büyük abdestini tam manasıyla kontrol edebilecekken,⁴ annenin aşırı titiz ve aceleci davranması, çocuğun bu konudaki eğitimini olumsuz yönde etkileyebilir.⁵ Onun için, anne-baba çocuğun bu tür temel alışkanlıklar kazanmasını temin ederken, ne ihmalkar davranmalı ne de aşırı titiz ve aceleci davranmalıdır. Bu tür konular çözüme kavuşturulurken, çocuğun psikolojik yapısını bozucu davranışlardan kaçınmak önemli bir husustur.

Uygulanacak diğer bir yol da, her çeşit temizliğin ve tertip-düzenin dinimizin gereği, Allah'ın ve Hz. Muhammed (sav)'in emri olduğunu uygun bir tarzda çocuklara hatırlatarak, onların bu konuya motivasyonunu sağlamaktır.⁶ Bununla beraber Hz. Peygamberin yaşantısında temizliğe ve tertip-düzene nasıl dikkat ettiği ve uyguladığı, örnekleriyle çocuklara anlatılırsa, iletilmek istenen mesajın kaynağının biz değil, Yüce Yaraticımız ve O'nun Peygamberi olduğu kanaatinin onlarda oluşması sağlanmış olur. Bu da çocukta kutsallık fikrinin yerleşmesini beraberinde getirir.⁷ Bu bağlamda çocukların temizliğe ve tertip-düzene karşı motivasyonunu artırabilmek için, temizliğin ibadetle olan ilişkisi belirtilebilir. Bu vesile ile abdest almaları, dişlerini fırçalamaları öğretilir. Yine çocuklara banyo yaptırılırken, psikolojik olarak rahatlamalarını sağlamanın, istenmeyen sıcaklıkta su ve yakıcı sabun/şampuan kullanılmamasının, bir de çocuğun üstüne su dökerken nasıl rahatça nefes alacağını öğretmesinin yanında, gusül abdestinin alınış şeklinden de bahsedilebilir. Çocuğun gusül abdestinin gereği hakkında bilgisi olmasa da, namaz abdesti gibi ibadetle ilişkisini hissetmesi, öğrenmesini kolaylaştırıcı bir neden olabilir. Bu-

nunla beraber çocukları temizlik ve tertip-düzen alışkanlığına motive etmek için, mükafat vb. başka yöntemler de kullanılabilir.

2.Yemek Yeme

Beslenme bütün canlıların hayatlarını devam ettirebilmeleri için gerekli olan bir iştir. Çocuk anne karnında teşekkülünden itibaren beslenmeye ihtiyaç duymaktadır. Ancak ağız yoluyla beslenme doğumdan sonra başlamaktadır. Genellikle ilk besin maddesi de anne sütü olmaktadır. Böylece çocuk ilk beslenmesinden itibaren yemek yeme tecrübelerini yaşı ilerledikçe ailede kazanmaktadır. Bu alışkanlığın kurallara uygun bir şekilde kazandırılması ise anne-baba için önemli görevlerden birisi durumundadır. Çünkü bu konuda yapılan araştırmalara göre, çocuğun iyi beslenmesi ve beslenme eğitimine sahip olması bütün başarılarına etki eden bir faktördür.⁸

Yemek yeme davranışı ile ilgili olarak çocukların şu alışkanlıkları kazanmaları gerektiğini söyleyebiliriz:

- Görgü kurallarına riayet etmesi,
- İhtiyacı olan gıdayı alma konusunda olumlu tavır göstermesi, fakat oburluktan kaçınmayı bilmesi,
- Dinimizin öngördüğü usul ve kaideleri bilip uygulayabilmesi.

Çocukların; vakitli yemek yemelerini, yiyebileceği kadar yemek alıp artık yemek

4. Apak, Selçuk, Gelişim Nörolojisi, İst. Üniv. Çocuk Sağlığı Enst., İst. 1984 (naklen) Oktay, Ayla, Okulöncesi Dönemde Temel Alışkanlıkların Kazandırılması (tebliğ), YA-PA OEYS II-III, İst. 1985, s.44.
5. Oktay, agt., s.45.
6. Ayhan, Halis, Din Eğitimi ve Öğretimi, 3. bs., İst. 1997, s.104.
7. Bilgin, Beyza, İslam ve Çocuk, DİBY, 2. Bs., Ank. 1991, s. 131
8. Poyraz, Hatice, Anaokulu-Anasınıflarının Beslenme Programları ve Öğretmenlerinin Beslenme Alanındaki Bilgi Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma, Ya-Pa, 6. OEYS, İst. 1989, s.137.

bırakmamalarını, servis yapılırken sıralarını beklemelerini, sofrada başkasını rahatsız edici davranışlardan kaçınmalarını, tuz, su vb. şeyleri isterken ricada bulunmalarını, duruma göre sofranın kurulmasında ve kaldırılmasında görev alabilmelerini, uymaları gereken görgü kuralları içinde sayabiliriz.⁹

Çocukların hem ihtiyaçları olan gıdayı almada (normal günlük beslenmede) nazlanmamaları, hem de oburluk davranışı göstermemeleri, diğer önemli bir yemek yeme davranışıdır.¹⁰ Çünkü nazlı davranıp yemek yememeleri veya obur bir tavır içerisinde girmeleri anne-babalara büyük problemler yaşatmaktadır. Sözelimi bazı anneler yemek tabağı elinde çocuğun arkasından dolaşmak durumunda kaldığından, bazı anneler de çocuğun vakitli-vakitsiz her aklına geldiğinde bir şeyler yeme eğiliminde olduğundan bahsedebilmektedir. Oysaki bu konudaki hedef davranış, çocuğun gerekli olan gıdayı yerinde ve zamanında alabilme davranışını göstermesidir.

Dinimiz her şeyden önce yiyeceklerin temiz ve helal olmasını emreder.¹¹ Dolayısıyla çocuklara takdim edilen yiyeceklerin her şeyden önce, bu özellikte olmasını bir ön şart olarak görebiliriz. Bununla beraber çocukların, yemeğe başlarken besmele çekmelerini, yemekten önce ve sonra ellerini yıkamalarını, sağ elle ve kendi önünden/tabağından yemelerini, yemekten sonra elhamdülillah demelerini veya dua etmelerini sağlamayı, dinimizin uygun gördüğü davranışlar olarak sıralayabiliriz.¹²

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız konularda çocuklara olumlu davranış kazandırabilmek için, yetişkinlerin örnek bir model oluşturmaları ve öğretici davranış içerisinde bulunmaları gerekmektedir. "Eğri sopanın gölgesi düz olmaz" sözünden hareketle, büyüklerin çocuklardan olumlu davranış beklentileri için,

önce bu konularda çocuklara örnek olmaları gerekir. Çünkü çocuklar büyükleri bir gölge gibi takip etmekte ve onların davranışlarını bilerek veya bilmeyerek alıp benimsemektedirler.

Örnek model oluşturmanın yanında, çocuklara öğretici yaklaşım içerisinde olmak da gerekmektedir. Sözelimi; sofraya otururken büyüklerin açıktan besmele çekmeleri, bir şey isterken nezaket kurallarına uymaları, yemeğin sonunda hep beraber dua etmeleri, çocuklar için birer öğretici yaklaşım niteliğindedir.

Ayrıca çocukların ortaya koyduğu yanlış/eksik davranışlara, dolaylı yollardan ve onları rencide etmeden vurgu yaparak dikkatlerini çekmek önemlidir. Çünkü istenmeyen bir davranış gösterdiğinde çocuğun şiddetli ve sürekli bir eleştiriye uğraması, eğitimciyle (anne-babasıyla) arasındaki sağlıklı iletişimi koparabilir. Bu durumda ya arzu edilen davranışa bir türlü ulaşamaz, ya da ulaşılsa bile çocuğun psikolojik yapısında birtakım yaralar açar.¹³

3. Uyku

Beslenme ve temizlik gibi, çocuğun psikolojik ve fizyolojik gelişimiyle yakından ilgili temel alışkanlıklardan biri de düzenli uykudur. Bir çok anne-baba çocuğunun düzenli uyku alışkanlığı kazanamadığından bahisle bunun nasıl başarılabilirliğini ilgililere sormaktadır. Diğer alışkanlıklar gibi, düzenli uyku alışkanlığının kazanılmasında da ilk tecrübeler bebeklik döneminde edinilmektedir. Onun için bu dönemde çocuğa düzenli uyku ortamı

9. Baykan, Suna, Okulöncesi Kurumlarda Artık Yiyecek Bırakma Alışkanlığı, Ya-Pa, 6. OEYS, İst. 1989, s. 126-134.

10. Bkz.: Özyürek, Mehmet, Yemek Yeme Davranışlarının Kontrolü, Ya-Pa, 6. OEYS, İst. 1989, s. 142-150.

11. Bkz.: Bakara, 2/168; Maide, 5/87,88; Mü'minun, 23/51.

12. Geniş bilgi için bkz.: ABDULLAH, Nasih Ulvan; İslâm'da Aile Eğitimi, (Çev. Celal Yıldırım) İst. ts. C.I, s. 464-468.

13. Yavuzer, age., s. 141.

hazırlamak önemlidir. Diğer bir mesele ise, çocukların yaşlarına göre uyku ihtiyaçlarının giderilmesini temin etmektir. Çocukların günde, bebekken 18-20 saat, 1 yaşında 15-16 saat, 2-5 yaşında 13-15 saat, 6-8 yaşında 12 saat, 8-10 yaşında 11 saat ve 10 yaşından ergenliğe kadar 10 saat uykuya ihtiyaçları olduğu belirtilmektedir.¹⁴ Çocukların yatış ve kalkış saatlerinin düzenli olması ve ihtiyaçları olan uyku miktarını alabilmeleri için şu hususlara dikkat etmek gerekmektedir.

-Uyku saati konusunda tutarlı ve kararlı davranmak. "Hadi bu seferlik böyle olsun" deyip, uyku saatini ileri-geri almamak.

-Çocuğu uykuya hazırlamak. Dişlerini fırçalamasını, tuvalet ihtiyacını gidermesini vs. temin etmek.

-Çocuk kendi başına hazırlığını yapıp, yatağına geçerek uyuma alışkanlığını elde edinceye kadar, ona yardımcı olmak. Bu yardım çocuğun yatağının yanında oturarak uyurken okunacak duaları öğretmek*, masal anlatmak ve kitap okumak şeklinde olabilir.

-Uyku saatine yakın zamanlarda çocuğun aşırı hareketli oyunlar oynamamasına dikkat etmek, uykusunu dağıtacak oyuncak vb. şeyler vermemek ve şiddet içeren korkulu filimler izletmemek.¹⁶

Çocuğun belli bir saatte hazırlığını yapark odasına geçip kendi kendine uyuması hedef davranıştır. Bu davranışın oluşumunu sağlamak için yukarıda bahsettiğimiz hususlara dikkat etmenin yanında, çocuğun ruhsal yönden rahat olmasını temin etmek de gerekmektedir.¹⁷ Nitekim bazı çocuklar, uyuyunca anne-babasının kendilerini terk edeceğini zannederek veya odada yalnız kalmaktan korkarak, kendi odalarında yatmak istemeyebilir. Eğer varsa, önce bu tür olumsuzlukları ortadan kaldırmak, sonra hedef davranışı elde etmek için uğraşmak gerekmektedir.

Sonuç

Ailede temel alışkanlıkların çocuklara kazandırılmasında anne-baba; eğitimci, çocuk ise; eğitilen durumundadır. Hayatın normal akışı içerisinde, çocuk bu davranışları anne-babasından almaktadır. Anne-baba ile çocuk arasında sağlıklı bir iletişimin kurulması çocuğa davranış kazandırmanın ön şartıdır. Bunun içinde çocuğun varlığını kabul etmek, görüşlerini, ihtiyaçlarını ve haklarını dikkate almak gerekmektedir. "Ben emrediyorum sen yapacaksın" yaklaşımı, çocuklarda olumlu sonuçlar vermemektedir. Çünkü böyle bir yaklaşım ancak otoriter bir anlayışa uymaktadır.

Oysaki çocuktan istenilen davranışın mantıksal ve duygusal temeli onun seviyesine göre izah edilmesi gerekmektedir. Çocuk da, yapmış olduğu davranışın, kendine göre gerekçesini anlatabilme (sorulduğunda veya tenkit edildiğinde kendini savunabilme) imkanına sahip olmalıdır. Çocuğa hiç savunma/konuşma hakkı verilmeden otorite kullanarak yaptığı davranıştan vazgeçmesi istenmemelidir. Çocuğu ve onun bir birey olduğunu dikkate almak bunu gerektirmektedir. Bu şekilde karşılıklı anlayış içerisinde kurulacak anne-baba çocuk ilişkisi bir çok olumsuzluğu ortadan kaldıracaktır diyebiliriz.

14. Yavuzer, age., s. 142.

* Hz. Peygamber'in şu duayı uykuya yatarken okuduğunu görüyoruz. "Allah'ım canımı sana teslim ettim, yüzümü sana çevirdim. Durumumu sana ısmarladım. Sırtımı sana dayadım, senden umutlu olarak ve korkarak sana yöneldim. Senden başka hiçbir güvenilecek sığınak, hiçbir kurtuluş yeri yoktur. İndirdiğin kitaba ve gönderdiğin Peygamber'e iman ettim" Sahih-i Buhârî Muhtarası Tecrid-i Sarih Tercüme ve Şerhi (Çev. Ahmet Naim), DİBY., Ank.-1994, c.I, s. 199; Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi (Çev. Ahmet Davudoğlu), İst. 1980, c.11, s.47; Uykuya yatarken okunacak diğer duâlar için bkz. aynı yer, s.46-53

16. Bkz.: Oktay, agt., s.40,41; Yavuzer, age., s.142-144.

17. Bkz.:Yörükoğlu, Atalay,Çocuk Ruh Sağlığı, 18. Bs., İst. 1993, s. 289-294.

BİBLİYOGRAFYA

- ABDULLAH, Nasih Ulvan; İslâmda Aile Eğitimi I-II, (Çev. Celal Yıldırım) İst. ts.
- APAK, Selçuk; Gelişim Nörolojisi, İst. Üniv. Çocuk Sağlığı Enst., İst. 1984
- ASIMGİL, Sevim; Benim Müslüman Yavrum, İst. 1992.
- ATAV, Nephân; Şahsiyetin Gelişmesinde Aile Çevresinin ve Ailedeki Gerginliklerin Etkileri, Aile Yazıları 3. AAK. Yay. Ank. 1990.
- AYHAN, Halis; Din Eğitimi ve Öğretimi, DİBY. Ank. 1988.
- BAYKAN, Suna; Okulöncesi Kurumlarda Artık Yiyecek Bırakma Alışkanlığı, Ya-Pa, 6. OEYS (Okulöncesi Eğitimi Yaygınlaştırma Semineri), İst. 1989.
- Okulöncesi Kurumlarda Beslenmenin Önemi, YA-PA OEYS. (Okulöncesi Eğitimi Yaygınlaştırma Semineri) II-III, İst. 1985.
- BİLGİN, Beyza; İslâm ve Çocuk, DİBY. 2. bs. Ank. 1991
- CANAN, İbrahim; Hz. Peygamberin Sünnetinde Terbiye, 2. bs. İst. 1982.
- DUMAN, M. Zeki; Kur'an-ı Kerim'de Adab-ı Muaşeret "Görgü Kuralları" İst. 1986.
- ERSÖZ, Mehmet; İktisat Sosyolojisine Başlangıç, İst. 1982.
- GAZALİ, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed; İhya-ı Ulumi'd- Din I-IV (Çev. A. Serdaroğlu) İst. 1974.
- IRMAK, Sadi; Sağlıkta ve Hastalıkta Beslenme, İst. ts.
- KANAD, H. Fikret; Ailede Çocuk Terbiyesi 2. bs. MEBY. İst. 1876.
- KONUK, Yurdağül; Okulöncesi Çocuklarda Dini Duygunun Gelişimi ve Eğitimi, TDV. Yay. Ankara 1994.
- KUR'AN-I KERİM
- KURTKAN, Amiran; Sosyal Bilimler Metodolojisi, İst. 1982,s. 78
- MÜSLİM,Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyri; Sahih-i Müslim I-V,(thh. M.F.Abdulbaki) 3.bs. Beyrut, 1972.
- Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi (Çev. A. Davudoğlu) İst. 1980.
- OKTAY, Ayla; Okulöncesi Dönemde Temel Alışkanlıklarının Kazandırılması (tebliğ),YA-Pa, OEYS (Okulöncesi Eğitimi Yaygınlaştırma Semineri) II-III, İst. 1985.
- ÖZYÜREK, Mehmet; Yemek Yeme Davranışlarının Kontrolü (tebliğ), YA-PA 6.OEYS. (Okulöncesi Eğitimi Yaygınlaştırma Semineri) İst. 1989.
- POYRAZ, Hatice; Anaokulu-Anasınıflarının Beslenme Programları ve Öğretmenlerinin Beslenme Alanındaki Bilgi Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma,Ya-Pa, 6. OEYS, (Okulöncesi Eğitimi Yaygınlaştırma Semineri) İst. 1989.
- SAĞLAM, İsmail; Okulöncesi Eğitim (Hedef ve Etkinlikler Açısından Batı ve İslam Eğitiminin İncelenmesi), Yayınlanmamış Yük. Lis. Tezi, Bursa 1995.
- SAVLU, A.Hamdi; Müslüman Ailede Çocuk Terbiyesi, Konya 1978.
- SELÇUK, Mualla; Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler, TDV. Yay. Ankara 1990
- YAVUZER, Haluk; Aile ve Çocuk Konferansları, İst. 1984
- Ana Baba ve Çocuk, İst. 1986.
- Çocuk Eğitimi El Kitabı, İst. 1999, s. 146-147.
- YÖRÜKOĞLU, Atalay; Çocuk Ruh Sağlığı, 18. bs. 1993.
- ZEBİDİ, Zeynü'd-din Ahmet b. Abdî'l-Latifi; Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi (Ahmet Naim),DİBY., Ank. 1979.

GELİŞİM PSİKOLOJİSİ AÇISINDAN YAŞLILIK DÖNEMİNDE TOPLUMSAL İLİŞKİLER

Mustafa KOÇ*

Yaşlılar ve Aile Yapısı

Sağlıklı toplum, sağlıklı ailelerden, sağlıklı aileler de sağlıklı bireylerden meydana gelir, ilkesinden hareket edilirse aile hayatı kaçınılmaz olarak önem arz etmektedir. Yaşlı bireyler için, aile yapısındaki değişim süreci dikkate alındığında, bu süreç, kocanın çalıştığı işinden emekli olmasıyla başlar, şayet kadın da çalışıyorsa onun emeklisi de hemen hemen aynı sürece tekabül eder. Hal böyle olunca ailede meydana gelen en önemli değişiklik, ekonomik gelirdeki belirginleşen azalmadır. Buna bağlı olarak ailenin yaşam standardında da düşme meydana gelir. Bu durum eşlerin sağlıklarının bozulmasıyla daha da ağırlaşır. İşte böyle bir konumda geniş aile ilişkileri, fonksiyonelliğine tersten devam eder, yani büyüklerinden yardım gören gençler, bu kez büyüklerine yardım ederler.

Yapılan incelemeler, farklı mekanlarda hayatlarına devam etmelerine rağmen yaşlı bireylerin akrabalık bağlarının devam ettiğini, bunun ötesinde uzaklarda yaşamaktansa, akrabalarının yanında yaşamayı tercih ettiklerini ortaya çıkarmıştır. Yaşlı bireylerle ilgilenen kurum ve kuruluşların teşekkül etmesi ailenin fonksiyonunu ortadan kaldırmamış, sadece yapısal bir değişikliğe uğratmıştır.¹

Aile yapısındaki değişiklikler, ailedeki birey sayısının artması anlamında çoğunlukla nüfus yığılmalarını ifade edecek biçimdedir. Aile nüfusundaki ömür süreci ileri yaşlara kadar devam edince, ailenin üyelik profili de yükselmektedir. Gelişmiş ülkelerde en önemli

husus, aile içi bireylerin yaş sınıflandırmalarıdır. Küçük çocuk sayısı toplam oranda az bir yekûn teşkil etmekle beraber, yaşlı bireylerin sayıları artmaktadır. Bu sebeple, sayıları çok olan yaşlılar, oranı düşük olan genç nüfusa bağımlı hale gelmektedirler. Shanas'ın ifade ettiği gibi bu gün dünyada, 65 ve ileri yaşlarda olan bireylerin %50'si, dört kuşaklı bir aile ortamında yaşamaktadır.

Demografik Açıdan Yaşlılar

Kadınların ölüm oranlarının azalması ve yaşlarının üstündeki erkeklerle evlenmeleri sonucu, dulluk deneyimleri zorunlu bir hal almaktadır. ABD'de yaşamını sürdüren 65+ yaşta kadınların %41'inin eşi hayattadır. Buna mukabil erkeklerin %14'ünün eşleri yaşamalarını yitirmişlerdir. (ABD,Nüfus Bürosu,1981) Ortalama 22 yaşında evlenen kadınlar ile 25 yaşında evlenen erkekler arasında, kadınların % 64'ü eşiyile birlikte ölümden önce 40 yıllık evlilik süreci yaşamaktadırlar.²

Bireylerin yaşları arttıkça, akraba sayılarında da artış görülmektedir. Bireyler arasındaki ölüm oranlarının düşmesi, kuşaklar arası ilişkilerin daha köklü ve fonksiyonel hale gelmesine neden olmuştur. Böylelikle yaşlı bireylerin tecrübelerinden genç kuşakların is-

* Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Psikolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans (Master) Öğrencisi

1. Bkz. ONUR,Bekir, Gelişim Psikolojisi, (Ölüm, Yaşlılık, Yetişkinlik), İmge Kitabevi, 3. Baskı, Ankara- 1995, sh.230-231
2. Bkz. ONUR, Gelişim Psikolojisi, sh.231-232

tifade oranı da artmıştır. Hayatın uzaması ve yaşlılar arasındaki farkın azalması sebebiyle ailede ana-baba ile çocukları aynı süreçte yaşlanmaktadır. Hal böyle olunca Brody'in sözünü ettiği "orta-kuşak sıkışması" meydana gelmektedir. Yani ailedeki evlat, hem anne – babasına bakmak zorunda kalıyor, hem de kendi çocuklarını evlendiriyor. Bu durumda her iki kanadın ihtiyaçlarını görmekte zorluk çekiyor. Günümüzde ileri ülkelerde yaşam biçimlerinde köklü değişimler meydana gelmiştir. 1900'lü yıllarda 65 yaşındaki nüfusun %60'ı çocuklarının yanında yaşamlarını sürdürürken, 1980'lerde bu %15'e düşmüştür. Son yıllarda, dünya nüfusu içinde yaşlıların oranı gittikçe artmaktadır. Örneğin, İngiltere'de 1901 yılında, 65 yaş ve üzerinde 1.7 milyon yaşlı bulunmaktaydı ve bunlar toplam nüfusun %5'ine tekabül etmekteydi. 1951'de ise, yaşlıların sayısı 5.3 milyona yükselmiş ve nüfus içindeki oranları da %11 olmuştur. Türkiye'ye bakacak olursak; "Sadece 1970-1975 nüfus sayımları arasındaki beş yılda, yaşı 65'in üstünde olan kişilerin sayısı artarak 1.8 milyona ulaşmış, genel nüfus içindeki oranları ise %4.4'den %4.5'e çıkmıştır. (Devlet İstatistik Enstitüsü, 1975)"³

Yaşlılar ve Aile Bireyleri Arasındaki İlişkiler

Yine Batı'da yapılan incelemelerde, çocuklarından ayrı hayat süren yaşlı annelerin mutlaka terk ve ihmal edilmişlik duygularına kapılmadıkları tespit edilmiştir.⁴ Ancak yeri gelmişken hemen belirtilmelidir ki; söz konusu duygunun oluşumunda dini inancın etkisi büyüktür. Bu yapılan araştırmadan çıkan sonuç, seküler yaşam tarzını benimseyen ve devam ettiren Batı toplumundan çıkan bir sonuçtur. Ülkemizde yapılan araştırmalar, yaşlı bireylerin, aileden -çocuklarından ve torunlarından ayrılanın vermiş olduğu ızdırap, terk ve ihmal edilmişlik duygularıyla yaşadıklarını ortaya koy-

maktadır. Dini inanç, bireyin dünyaya bakış açısını belirlemede etkin bir rol oynamaktadır. Bunun yanında toplumsal yaşam tarzında, çocuk ve anne-baba ilişkilerinin nasıl olması gerektiği de dini inançtan etkilenmektedir. Hayatın sadece bu yönüyle değil; bütün yönleriyle algılanmasında, inancın etkin olan fonksiyonunu görmek mümkündür.

Yalnız yaşamaya karşı olan birçok yaşlı birey, akrabalarına yakın bir çevrede yaşamayı tercih etmektedir. Bunun yanı sıra birebir ilişkilerde cinsiyet faktörü de önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadınlar kızlarıyla, erkeklere oranla daha sık görüşmektedirler. Erkekler, ebeveynlerine ekonomik anlamda, kızlar ise daha çok duygusal ve toplumsal anlamda destek vermektedirler.⁵

Yaşlıların sosyal çevreyle olan münasebetlerine ilişkin olarak, Robertson, büyükanne ve büyükbaba rolünün toplumsal ve kişisel boyutlarını farklı açılardan değerlendirerek, dört büyükanne ve büyükbaba tipi tespit etmiştir:

1-Paylaşılmış tip: Bu tip bireyler, üzerine düşen görevi fazlasıyla yapmaya çalışır.

2-Uzak tip: Karşı uçta yer alan bireyler tiplemesidir.

3-Simgesel tip: Yukarıdaki iki tip arasında, büyükanne ve büyükbabalığın normatif ve moral yanını yansıtan tiplemedir.

4-Bireyselleşmiş tip: Bu tipleme de yine paylaşılmış ve uzak tiplemeler arasında yer alan ve büyükanne-büyükbabalığın kişisel yanını yansıtan bir tiplemedir.

Aynı araştırmacının bir araştırmasında ise, torunların büyükanne ve büyükbabalarını nasıl

3. Bkz. HİMOT, L. J., "Yaşlılık Sorunlarına Bir Bakış", (çev. Nail Şahin), Psikoloji Dergisi, Ankara-1978, I (3), sh.5
4. Bkz. ONUR, Gelişim Psikolojisi, sh.232
5. Bkz. ONUR, a.g.e., sh.233

algıladıkları yönünde olmuş ve şu sonuca varmıştır; 18-26 yaş arasındaki işçi sınıfına mensup bireyler, büyükanne ve büyükbabaları için olumlu görüş beslemekte ve bu deneklerin her üçünden ikisi, yaşlı yakınlarının yardımı ihtiyaçları olduklarında, onlara, kendilerinin bakmak zorunda olduklarını hissetmektedirler. (Aizenberg ve Treas,1985)⁶

Yaşlıların Sosyal Çevresi ve Problemleri

Batılı araştırmacıların tespitlerine göre kadınlar, erkeklere nazaran daha anlamlı ve kalıcı arkadaşlıklar kurabilmektedirler. Yaşlı erkek bireyler, eşlerine daha bağlıdırlar ve eşlerinin ölümüne zor intibak etmektedirler. Kadınlar ise erkeklerin yaşadığı bu zorlu dönemi daha kolay atlattı, arkadaş çevresiyle hemhal olmaları daha kolay olmaktadır. Bunun yanında kadınlara nazaran erkeklerin daha geniş bir arkadaş çevresi bulunmaktadır. Blau, yaşlılık döneminde ortaya çıkabilecek psiko-sosyal bunalım ve rol değişiklikleriyle dengeyi sağlamada, arkadaş çevresinin önemli olduğunu vurgulamaktadır.

Yaşlı bireylerle ilgili toplumsal plan-program ve hizmetlerin geliştirilmesine katkıda bulunmayı amaçlayan Batılı araştırmacılar, yaşlıların belirgin toplumsal problemlerini beş ana grupta toplamışlardır. Bunlar; gelir, sağlık, bakımevi, ulaşım ve beslenmedir. Bunların yanında önemli sayılabilecek diğer problemler ise şunlardır; eğitim, iş, emeklilik sonrası statü ve roller, manevi (tinsel) ihtiyaçlar, güvenlik, vb...

Toplumsal Çevreye Uyum Sağlama Teorileri

Bireyin içinde bulunduğu yaşlılık dönemini kabullenmesiyle, topluma sağladığı uyum arasında birebir ilişkiden ve yakınlaşmadan söz edilebilir. Bu uyum konusunu açıklamaya çalışmak için, birçok teoriler geliştirilmiştir.

Geliştirilen sosyal çevreye uyum sağlama teorileri sözü edilen bu sorunu açıklamaya çalışmaktadır.

1-İlişki Kesme Teorisi (Disengagement Theory): Elaine Cumming ve William E. Henry'nin savundukları bu teoride, yaşlılık dönemi, fiziko-psiko-sosyal açıdan toplumsal yaşamdan aşama aşama geri çekilme süreci olarak benimsenmektedir. Psikolojik anlamda yaşlılar, dış dünya ile olan ilişkilerini öncelikle kendilerini ilgilendiren hayat sahalarına odaklaştırırlar. Bu, bir anlamda bireysel dikkat duygu ve düşüncelerin iç dünyaya çevrilmesidir. Sonuçta birey toplumdan geri çekilir, buna bağlı olarak toplum da bireyi dışlar. Cumming ve Henry'e göre bu, yaşamın gerekli bir sürecidir. Böylece yaşlılar ölümle daha kolay yüzleşebilmektedirler. Bu teori, hem eleştirilmiş hem de savunulmuştur. Netice itibarıyla bu teörinin, "yaşlı kişilerin daha önceki yaşamlarının anlamlı yönlerinden ayrılmalarını ve yalıtılmalarını abarttığı ileri sürülebilir."

2-Etkinlik Teorisi (Activity Theory): Bu teori, bir önceki teoriye karşıt olarak, sosyolog Robert J. Havighurst, Bernice L. Naugerten ve Sheldon S. Tobin tarafından savunulmuştur. Bu teoriye göre; zorunlu biyolojik ve fizyolojik değişimlerin dışında, yaşlı bireyler temelde diğerleriyle aynı psikolojik ve toplumsal gereksinimlere ihtiyaç duyarlar. Bu açıdan dönemi belirleyen sosyolojik etkileşimin azlığı, toplumun yaşlı bireyden elini çekmesinden kaynaklanmaktadır. Bu teori savunucuları, ilişki kurmadaki azalmanın arzu edilen bir şey olduğu fikrini kabul etmezler. Onlara göre, ilişki kesme yada kurma oranını, geçmiş yaşantısındaki biçimler, sosyo-ekonomik statüler ve sağlık se-

6. AIZENBERG, R. Ve TREAS J.; "The family in late life: Psychosocial and demographic considerations", BİRREN ve SCHAİE, 1985 (içinde); Bkz. ONUR,a.g.e., sh.234'den naklen

bepleri belirlemektedir. Böyle olunca, bazı yaşlılar mutluluğu kalabalık ortamda, bazıları da yalnızlıkta arayabilirler. Teoriye göre "yaşam deneyimi kalitesinin en önemli ölçüsü, moral, yaşam doyumu ve düzenlemedir."

3-Rol Bırakma Teorisi (Role Exit Theory): Bu teori de sosyolog Z. S. Blau tarafından ileri sürülmüştür. O'na göre; yaşlı bireyin emekli ve dul olması iş ve aile katılımını sona erdirir. Meslek ve evlilik rollerinin kaybedilmesi yıkıcı niteliktedir. Bu teorinin temel eleştiri sebebi; yaşlı bireylerin çoğunun toplumsal kayıplar hissettiği konusunu abartmış olmasıdır. Halbuki "yaşlıların çoğu, işlerini ve ana-babalık rollerini yitirmelerinin karşılığının, özgürlüğün ve eskiden beri istedikleri şeyleri yapma olanağının artması olduğunu belirtmektedir."

4-Toplumsal Değiş-Tokuş Teorisi (Social Exchange Theory): James J. Dowd gibi sosyologlar tarafından ileri sürülen bu teoriye göre; bireyler, bir takım ödüller (destek, tanınma vb.) çıkarmak için toplumsal ilişkilere girmek zorundadırlar. Bu ilişkilerde ödül elde ederken bir takım bedeller öderler veya olumlu yaşantılardan ödüllendirici faaliyet uğruna vazgeçmek durumunda kalabilirler. Endüstrileşmiş toplumlarda yaşlı bireylerin daha önce sahip oldukları beceriler, zamanla teknolojik gelişmeler doğrultusunda modası geçmiş duruma düşmektedir. Ayrıca yaşlı işçiler, iş gücündeki konumlarını toplumsal güvenlik ve tıbbi hizmet karşılığı değiş-tokuş etmektedirler. Bu teorinin savunucuları görüşlerini, "modernleşme ile yaşlılık statüsü arasında bulunan karşıt ilişkiye dayandırmaktadırlar." Söz konusu teori, "yaşlıların bir toplumdaki konumunu etkileyen değiş-tokuş öğelerine dikkati çekse bile, tam bir açıklama getirmekten çok uzaktır.(Vander Zanden, 1981)"

5-Süreklilik Teorisi (Continuity Theory):

R. C. Atchley'in öne sürdüğü bu teori; "yaşlılıkta bazı rollerle ilişkinin kesilmesi, bazı rollerdeki başarının sürdürülmesi bileşimine dayanmaktadır. O'na göre, bireyler yetişkin olma sürecinde birtakım alışkanlıklar, bağlantılar, tercihler geliştirirler ve bunlar giderek kişiliğin birer parçası haline gelir. Birey yaşlandıkça söz konusu bu özelliklerin sürekliliğini korumaya yönelir." Süreklilik teorisi, yaşlılığın karışıklığını ifade eden bir teoridir.⁷

Modern Toplumlarda ve Geleneksel Ailede Yaşlıların Konumu

Yaşlılık dönemi ile ilgili problemler daha çok, gelişmiş Batı toplumlarında ve sanayileşen metropoller ile eğitim düzeyi yüksek ailelerde meydana gelmektedir. Buna mukabil kırsal kesimdeki aile yapısında yaşlılara, kentlerin aksine daha fazla saygı ve itibar gösterilmektedir. Kırsal kesimde söz sahibi yaşlı bireylere deneyimlerinden faydalanmak için danışılmaktadır. Bu konum, yaşlıları hayata bağlayan önemli bir unsur olabilmektedir. Bu ve diğer sebeplerden dolayı, kırsal kesimdeki yaşlıların sanayi toplumlarındaki yaşlılara nazaran ruhsal problemleri daha azdır. Ayrıca Türk aile yapısında dedeler, evde alınan kararların onay makamı, nineler de torunlara anlattıkları hikaye ve masallarla birer mürebbiye idiler. Günümüz toplumunda ise , anne ve babanın evlatları tarafından bakılmak istenmeyişinin sosyolojik probleminin temelinde, aile yapısının kalabalık aileden çekirdek aileye geçiş süreci bulunmaktadır. Geleneksel Türk aile yapısındaki yaşlıların rollerinin pasifize olmasının sebeplerinden biri de, televizyon ola-

7. Bkz. ONUR, Gelişim Psikolojisi, a.g.e., sh.234-238; Ayrıca Social Exchange Theory hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. VANDER, ZANDEN, James, W.; Human Development, Alfred Adler Knopf Inc., 2.Baskı, New York-1981

rak gösterilebilir. Televizyon açıldığında aileler arası iletişim de büyük ölçüde kesintiye uğramaktadır. Bu itibarla yaşlıların toplumdaki konumu aile yapısı ile yakından ilgilidir. Modernizmin hat safhada yaşandığı Batı toplumlarında meydana gelen problemlerin aile yapısındaki değişimle ilişkisi olduğu daha önce ifade edilmişti. Ailedeki eşlerin çocuk istememesi, bundan dolayı nüfusun donması veya gerilemesi, evden kaçan çocuklar, çocuk yaştaki anneler, aile içi ensest ilişkiler, boşanmanın hızla artması, cinsi hayatın serbestiyeti sonucu bir takım ruhsal ve fiziksel bozuklar, fuhşun artması, yaşlı bireylerin ve çocukların ihmal edilmesi gibi aile yapısını bozucu bir takım unsurları tespit eden ilgili kurumlar, aile kurumunu yeniden ve aslına uygun hale getirmek için tasarılar geliştirmeye yöneldiler. Bu ve benzeri sebeplerden dolayı bu gün Batı'daki araştırmacıların, çekirdek aileden, büyük (geniş) aile modeline dönme imkanlarını araştırmaya başladıkları gözlemlenmektedir. Bu gün modernleşme sürecinde, Türkiye'de benzer bir problemle karşı karşıyadır. "Amerikalı sosyologlar, bu kaygıya bağlı olarak harekete geçirilen medyanın yeni mesajını neo-gelenekçilik olarak adlandırıyorlar. Bu ülkedeki yeni popüler kültür, geleneksel değerlerden pozitif diye nitelendiren "istikrar-ev-aile" üçgeniyle; insan hakları, kadın özgürlüğü hareketleriyle gündeme gelen bireysel özgürlüklerin sentezinden oluşmaktadır. Televizyondaki popüler programlarda da bu tespiti doğrulayan bir içerik ağırlık kazanmaktadır. En çok tutulan dizilerin klasik aile dizileri olduğu açıklanmakla birlikte, aile ağırlıklı bu dizilerde, neo-gelenekçiliğin mantığına uygun olarak, kahramanlar modern olsalar da yapılar gelenekseldir. Yani kadınlar özgür, erkekler yumuşak, çocuklar ise hür iradeli. Ama dizilerde, kliplerde, çizgi filmlerde ve reklamlarda ailenin önemini ve gerekliliğini

vurgulayan bir mesaj mutlaka kendini hissettirir."⁸

Sekülerleşmekte olan toplumlarda aile müessesesi, genç nesil merkez kabul edilerek, modernizmin ihtiyaçlarına cevap vermek üzere değişim sürecinden geçmektedir. Bu süreç en çok çocukları ve yaşlı bireyleri etkilemektedir. Mevcut nesildeki dini düşünce hassasiyeti yavaş yavaş kaybolmaya başlayınca, bu iki çağdaki bireylerin ihtiyaçlarını karşılamak için, gündüz bakımevleri ve huzurevleri türemiştir. Modern çekirdek ailenin ilk ve en kötü sonucu; yaşlı bireyleri hayat sahnesinde, faal konumdan alıp, sahne gerisine atmış olmasıdır. Adeta topluma ekonomik anlamda katkısı olmayan bu bireylere hiç değer verilmemektedir.⁹ Yaşlılara ilgisizliğin sebepleri arasında ki; kentlerde çekirdek aileye uygun yapılan çekmece tipindeki mimari tarz, yaşlıları fazlalık gibi gösterebilmektedir.¹⁰ Halbuki sağlam bir kültürel yapının mevcut olduğu ortamda, her dönemdeki bireylerin toplumda birbirlerine karşı görev ve sorumlulukları vardır. Büyüklerin küçüklere, küçüklerin büyüklere karşı olumlu tutum ve davranış göstermeleri durumunda, hem kuşaklar arası çatışmalar barışa dönüşecek, hem de bireyler arası sağlıklı iletişim kurulmuş olacaktır. Böylelikle yaşlı bireyler, güç ve kuvvetlerini yitirmelerine karşın, psikolojik anlamda yetiştirdikleri çocukları ve yetişmekte olan torunları ile teselli bulabilme imkanı elde edeceklerdir.¹¹ Gerek evlatların, gerekse torunların yaşlıların tecrübelerinden istifade imkanları olacaktır. Özellikle torunların aile içindeki ve çevresindeki toplumsallaşma

8. Bkz. AKTAŞ, Cihan, Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği, Beyan Yayınları, İstanbul-1992, sh. 210-211

9. Bkz. AKTAŞ, a.g.e., sh.207-208

10. Bkz. AKTAŞ, a.g.e, sh.208

11. Bkz. ŞENTÜRK, Habil, "Yaşlılık (60...)", Diyanet İlimi Dergi, Ankara-1985, C.31, S.4, sh.79

sorunlarının çözümüne yaşlıların katkıları olduğu bir gerçektir. Kuşak kaynaşmasından doğacak bütün bu faydaları sağlama hedefine yönelik olarak, İslâm dininin ana-babaya gösterilmesini istediği sevgi ve saygıyı¹² göz ardı etmemek gerekir.

Anne-babaların farklı değerlere sahip olduğu nesillerde, yaşlı-genç çatışması görülmektedir. Bu tip ailelerde, yaşlılar gençlerle kontak kuramadığı zaman, kendi kuşaklarındaki arkadaşlarını arama ihtiyacı hissedebilmektedirler. Eğer arkadaşlarıyla görüşme imkanları da yoksa, yaşadığı çevrede aradığı huzuru bulamayan yaşlı bireyler sonuçta, huzurevlerine gitmeyi bile düşünebilmektedirler. Bunun yanında Batıda sanayi devrimiyle birlikte gençlik sınırsızca yüceltilirken, yaşlılık da itici bir karakter kazandırılıp aşağılandı ve hor görüldü. Böylece genç kuşak kendini yükseltirken, yaşlılık dönemini gündeminden çıkardı. Maddî durumu iyi olmayıp, maddî-manevî ilgiye muhtaç olan yaşlılar, huzurevlerinde yaşamak zorunda bırakıldı.¹³ Bununla ilgili olarak bir gazetenin gençlerle ilgili araştırmasında 23 yaşındaki bir genç kızın ifadeleri modernizmin getirdiği yozlaşmayı gözler önüne sermesi bakımından manidardır: "Yaşlıları neden sevmemiz gerektiğini anlamıyorum. Onların da bizi sevdiğini sanmıyorum. Aslında birbirimize karşı rol yapıyoruz. Önceden belirlenmiş rolleri oynuyoruz. Karşılıklı bir sevgi-saygı oyunu. Oysa söylenmeyen gerçek şu ki, birbirimize gereksinimimiz var, çünkü biz onların toplumsal rolleri için zorunluyuz. Bizi varlığımızla anne oluyorlar, baba oluyorlar, öğretmen yada yönetici oluyorlar. Duygusal doyumları için gerekliyiz biz."¹⁴ Himot tarafından 1977 yılında yeni kurulmuş bir huzurevi (o zamanki adları Yaşlılar Huzur, Dinlenme ve Şifa Yurtları) personeli üzerinde yapılan bir çalışmada, per-

sonelin %9'unun yaşlılarla çalışmak istedikleri için bu işi gönüllü seçtikleri tespit edilmiştir. Ancak araştırma bulgularının en düşündürücü yanı ise, yüksek düzeyde eğitim görmüş olan personelin (psikologlar, sosyal hizmet uzmanları vb.) yaşlılarla çalışmak isteyen en az grubu oluşturmalarıdır. Çoğunluğu, bu dönemdeki bireylerle çalışmaktan hoşlanmamaktadırlar. Yaşlıların çok katı ve eleştirel tutuma sahip oldukları inancındadırlar. Halbuki yaşlılarla çalışmanın, zaman kaybı ve sıkıcı bir iş olmadığına bir an önce kabullenilmesi gerekmektedir.¹⁵ İslâm dışı, seküler olan materyalist sistemlerde, ölümle burun buruna olan yaşlılar, değersiz bir meta, gençlik ise gelecek vadettiği için iyi bir istihdam ve yatırım kabul edilir.¹⁶ Yaşlılar için yatırım yapmaktan kaçınılır. Yine bu sistemlerde yaşlı bireylerin yaşamlarını devam ettirmelerini sağlayacak resmi kurumlar olağan hale gelir. Aynı zamanda Batılılaşmanın arzu edildiği toplum yapısında ise, bu kurumların olağan karşılanmasının yanı sıra yaşlı ana-babayı "ele güne muhtaç etmeme" endişesiyle, yaşlılarına değer vermeyi gerekli kılan haysiyet ve vefa gibi duygular henüz tamamıyla kaybolmuş değildir¹⁷ ve bugün Batı artık huzurevlerinden vazgeçmekte, bunun yerine devlet yeni projeler kapsamında

12. "Abdullah İbn-i Amr (r.a.)'den; Rasulullah (sav)'e bir adam geldi ve cihad için ondan izin istedi. Rasulullah (sav) ona: -Anan baban sağ mıdır? Diye sordu. O: -evet (yaşlıdırlar) diye tasdik etti. Peygamber efendimiz (sav): Şu halde sen dön ve onların rızasını almaya çalış, buyurdu." Bkz. Ez-zebedi, Sahih-i Buhari Muhtasarı, Tecrid-i Sarih Tercemesi, ve Şerhi, (Mütercimi ve Şarihi Kamil Miras), C.8, sh.377; KURT, Murat, Hadislerde Yaşlılık Dönemi, (yayımlanmamış bitirme tezi), Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bursa-1996, sh.5'den naklen; Ayrıca ilgili konularla alakalı hadisler için bkz. KURT, a.g.tez

13. Bkz. AKTAŞ, Modernizm ve Aile, sh.206-207

14. Bkz. Erdal Atabek, Cumhuriyet Gazetesi, 23 Mayıs 1991; AKTAŞ, a.g.e., sh.210'den naklen

15. Bkz. HIMOT, Yaşlılık Sorunları, sh.6

16. Bkz. AKTAŞ, Modernizm ve Aile, sh.207

17. Bkz. AKTAŞ, a.g.e., sh. 209

çocuklarına, yaşlı ana-babalarına bakması için para bile ödemektedir.

Yaşlı bireylerin kendileri de bir takım sosyal ve siyasal etkinlik gurupları (ABD.'de kurulan Gri Panterler ve Yaşlıların Gücü vb.) kurarak, kendi sorunlarını yetkili mercilere ulaştırmayı başarmışlar ve yine bu amaçla ABD hükümeti tarafından Ulusal Yaşlılık Enstitüsü kurulmuştur.¹⁸

Yaşlıların Bakımını Sağlayan Sosyal Hizmet Kurumları

Yaşlıların bakımı ve korunmasını sağlayan müesseselerin huzurevleri olduğunu söyledik. İslam tarihinde bu görevi, İslam müesseselerinden biri olan vakıflar, sadaka-i cariyeye denilen hayır amacına ulaşmak için yerine getirmişlerdir. Vakıflara, İslam dünyasında hemen hemen her sahada rastlıyoruz. Bu kurumların elini uzatmadığı bir saha düşünmek imkansızdır. Bunları kabaca tasnif etmek gerekirse, dini alanla ilgili olanlar, eğitim alanıyla, sivil ve askeri alanla, iktisadi alanla, spor tesisleriyle ilgili olanlar, ayrıca hepsinden önemli ve konumuzla ilgili olan, sosyal alanla ilgili olan vakıflardır. Bunlar; hastane, daru'ş-şifa, imaret, çocuk emzirme evleri, kervansaray ve daru'l-acezedir.¹⁹ Osmanlı tarihinde yaşlı ve muhtaçları barındıran bu müesseseden bahsetmek yerinde olur kanaatindeyim. Daru'l-aceze, Sultan II. Abdülhamit tarafından sahipsiz çocukları, yaşlıları ve ihtiyaç sahibi kimseleri barındırmak amacıyla 1896'da İstanbul'da hizmet vermeye başlayan bir vakıf müessesesidir. Kurulan bu daru'l aceze'de hangi dinden ve milletten insan olursa olsun bakılıp, bütün ihtiyaçları giderilecek tarzda hizmet verilmiştir. Kuruluşundan bu yana din ve millet ayrımı gözetmeksizin takriben 28.000 çocuğa ve 42.000 sahipsiz, düşkün ve yaşlılara hizmet vermiştir.²⁰ Yaşlı bireylerin barınma vb. ihtiyaçları Türkiye'de Sağlık ve Sosyal Yardım

Bakanlığı tarafından ele alınan sorunlar arasındadır. Yaşlıların yalnızlıklarına ve terk edilmiş konumlarına karşı SSB, huzurevleri açmıştır. Bu kurumlar, yaşlılara rahat bir çevre, muhtelif uğraşı ve dostluk ilişkileri sağlanması noktasında yardımcı olmakta ve bakıma, uzun süreli tedaviye ihtiyacı olanlara hizmet vermektedir. Bu hizmetlerin yanı sıra sadece bedensel ihtiyaçlarını değil, duygusal ve zihinsel ihtiyaçlarını da karşılama çabası içindedirler.²¹

SONUÇ

Her gelişim dönemindeki bireyler gibi yaşlılar için de toplumsal ilişkiler önemlidir. Elbette ki, onların da yaşamlarının bu son çeyreğinde aranıp sorulmaya –toplumsal ilgiye ihtiyaçları vardır. Materyalist mantıkla yaşamlarını şekillendiren Batılılar bile artık, yaşlılara bireysel ve toplumsal saygınlık anlamında, geç de olsa gereken değeri vermeye başlamışlardır. Çünkü insan yaşamı, doğumundan ölümüne kadar bir bütündür. Bu sürecin bir dönemindeki eksiklik, her bakımdan olduğu gibi toplumsal ilişkiler bakımından da, toplumun diğer fertlerini etkilemektedir. İnsan yaşamını ilgilendiren bütün konularda görüldüğü üzere, bu konuda da seküler yaklaşım tarzının mutlaka çıkmazları mevcuttur. Bu açıdan çağımız insanı, yaşlı bireylerin toplumdaki yerini tespitte çalışırken, konu ile ilgili dini ve ahlaki endişeleri göz önünde bulundurmamak zorundadır.

18. Bkz. HIMOT, Yaşlılık Sorunları, sh.5

19. Bkz. KAZICI, Ziya, İslam Müesseseleri Tarihi, Kayıhan Yayınları, İstanbul-1991, sh.200-202

20. Bkz. NUHOĞLU, Hidayet, Y., "Daru'l-aceze" md., İslam Ansiklopedisi, C.8, TDV yayınları, İstanbul-1993, sh.512-514

21. Bkz. HIMOT, Yaşlılık Sorunları, sh.5-6

BİBLİYOGRAFYA

- AİZENBERG, R. Ve TREAS J.; "The family in late life: Psychosocial and demographic considerations", BİRREN ve SCHAİE, 1985 (içinde)
- AKTAŞ, Cihan; Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği, Beyan Yayınları, İstanbul-1992
- HİMOT, L. J.; "Yaşlılık Sorunlarına Bir Bakış", (çev. Nail Şahin), Psikoloji Dergisi, Ankara-1978, I (3), sh.5-7
- NUHOĞLU, Hidayet, Y.; "Daru'l-aceze" maddesi, İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, C.8, İstanbul-1993
- KAZICI, Ziya; İslam Müesseseleri Tarihi, Kayıhan Yayınları, İstanbul-1991
- KURT, Murat; Hadislerde Yaşlılık Dönemi, (yayımlanmamış bitirme tezi), Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bursa-1996
- ONUR, Bekir; Gelişim Psikolojisi, (Ölüm, Yaşlılık, Yetişkinlik), İmge Kitabevi, 3. Baskı, Ankara-1995
- ŞENTÜRK, Habil; "Yaşlılık (60...)", Diyanet İlmî Dergi, Ankara-1985, C.31, S.4, sh.77-82
- VANDER, ZANDEN, James, W.; Human Development, Alfred Adler Knopf Inc., 2.Baskı, New York-1981

TÜRKİYE KADINI PROFİLİNDEN BİR KESİT: HÜLYA *

Fatma Asiyne Şenat KAZANCI **

Modaya uymayı sevmeyen biri olarak, kadın araştırmacıların mesailerini, kadın konusunda çalışmalara harcamaları / hasretmeleri modasına uymak pahasına da olsa, "Türkiye Kadını Profilinden Bir Kesit : Hülya " başlıklı bir yazı yazıyor olmamı eleştirmiyor değilim. Bu özeleştirime katlanmamı kolaylaştıran husus ise; "insanın" ve " bireyin " çile doldurduğu bir coğrafyanın ürünü olarak, gözümün " Hülya "lara refleks olarak takılıyor oluşudur. Kimi zaman istemli, kimi zaman da kendiliğinden kadın problemleriyle yüzyüze gelen biri olarak, artık bir yerden sonra hiç dile gelemeyen sessizliği okumaya başlamak mümkün olabiliyor. Hülya'yla tanışıklık da böyle bir sessizliğin içinde başladı ve bitti. (mi?) Onunla konuşulamayanlar bu makalede dile getirilmeye çalışıldı. Ancak ortaya hilafsız çıkan bir gerçek var ki; o da bugün kadın adına çizilip söylenenlerin Hülya'nın yaşantısına bir faydası olmadığıdır. Özellikle tezler ve antitezler şeklinde uzayıp giden kadının dövülmesi, miras hakkı, şahitliği, çokeşlilik gibi konular, Hülya'nın yaşantısı için laf – ı güzâftan öte bir şey ifade etmiyor, zira somut bir fayda sunmuyor. Kadını dar koridorundan çıkartmak gerek diyen politikaların da bu kadar yıllık çabaya rağmen dişe dokunur bir faydası görülüyor. Zaman durmuş gibi burada ve eleştirenler de eleştirilenler de fikir üretirken Hülya'yı hiç hesaba katmamış / katmıyor gibiler.

Diğer herkes bir yana ama, biz İlahiyatçıların elimizdeki engin birikime rağmen bu konuda geçmiş ve geleceği kuşatan fikirler üretmememiz inanılmaz bir tezatı içeriyor. Kadın konusunda kılı kırk yaran nass açıklamalarının içine, hayatın gerçeklerini kırk yararcasına bir

bakışı dahil edebilssek, usulet ve suhuletle halledilebilecek bir sorun, sayemizde İslam'ın yumuşak karnı olmaya devam ediyor. Kur'an'ın insan modeli üzerine cinsiyetten kaynaklanan farklı sorumlulukları ilave ederek, teori bazında bir çırpıda halledilebilecek bir model bulma çabası, kadının kendini tanıyamayacağı bir merrada dolaşp duruyor. Zira kapağında illa da bir gül resmi olan " İslam, kadın, aile " kelimelerinin değişik kombinasyonlarını isim olarak taşıyan kitaplar, pek çok kadına " ben böyle olamam ki" çığığını atırıyor. Çünkü biçilen bu elbiseye sığabilmek için, kendinizden vazgeçmeniz gerekiyor. İşte Hülya bu anlamda kendinden geçişin adı olmasından korkulan bir insan. O kendinden vazgeçmeden, kadını ya da erkeği değil, insanı gören bir yaklaşıma ihtiyacımız var ama bunun için daha zaman geçecek anlaşılın. Hoş bir tesbitle: " Kıyamet kopacak, biz hala kadın konusunu ne yapacağımızı bilemedik."

Kadın ve erkek bahsinden başlayıp bazen aynı yere; yani "insan"a , bazen de birbirinden bağımsız iki varlık çeşidi sonucuna ulaşan bir yaklaşım yerine, insandan başlayan, erkek ve kadın ayrımlarına saptıktan sonra yine aynı in-

* Bu deneme yazısı, Erzurum'un Karayazı ilçesine bağlı bir köye yaptığım bir gezi esnasındaki gözlem ve izlenimlerimi dile getirmek üzere kaleme alınmıştır. Köy hayatı ile organik bir bağım olmayışı, bu hayatın içinden gelen ya da onunla tanışıklığı olan biri için gayet sıradan olabilecek bazı yaşantıları, benim için yepyeni düşüncelerin becerikli ebesi yaptı. Hülya, evinde misafir olduğumuz ailenin küçük kızıydı ve ben onun üzerinden köydeki kadın hayatına dair izlenimlerimi , benimle aynı durumda olanlarla paylaşmak istedim. Yazıda - olabildiğince - vakıyı ana metinde, buna ilişkin bende oluşan duygu, düşünce ve çağrışımları dipnotlarda ifade etmeye çalıştım. Bunkaki amacım olayın okur ile, benim yorumumdan olabildiğince azade buluşmasını sağlamak için gayret göstermektir.

** S.Ü.İlahiyet Fak. Öğretim Görevlisi.

sanlık yoluna çıkan bir eğilim yerleşene kadar, bu iki cinsi, kendilerine has yolda yürürken irdelemek isteyen her yazıya başlarken, temel problemimi ifade eden böyle bir girizgah yapmaya kendimi borçlu hissediyorum.

Hülya

Daima öne eğik duran bir baş. Adını sesleniverdiğinizde, sanki boş bulundu da baktı düşüncesinin zihninizden geçmesine neden olacak kadar hızlı bakıp hemen yine eski noktasına çivilenen, göz göze temas kurmaya asla yanaşmayan bir çift yeşil göz." Utangacım ben" diyen,ama aynı anda, nereden kaynaklandığı hiç sezilemeyen bir acı ya da hüznü anlatan bakışlar. Sadece utangaçlık olsa bakışlarda, anlamlandırmak daha kolay olacak," evde yabancı var ya, çocuklar tanımadıklarının yanında böyle davranırlar" diyeceğiz,"biraz zaman geçsin, kendileri oluverirler, hatta şımarırlar" diye ekleme şansını da elimizden alan bir durum var ortada, misafirlik bitene kadar geçen ve kısa olmayan zaman içinde durumda herhangi bir değişiklik yok. Öte yandan, sadece mahcubiyet değil bakışlardaki sorunumuz, "bana öyle geliyor sanırım" deyip kurtulunamayacak kadar bariz hüzün, içe işliyor. Hokkacık bir burun. Ancak minicik kıvrımlarla gülümsüyor izlenimi veren minicik bir ağız. Çocuksu, yalın sevgi ifadelerinin dökülmediği, şen kahkahacıklara geçit vermeyen bir ağız bu. Konuşmaya gönülsüz çocuklarla tanışıldığında, muhatabı kızdırarak yüreklendirmeye çalıştığımız o klasik sorunun hiçbir kıymeti harbiyesi yok: "Dilin yok mu senin?" sorusunu da cevapsız bırakıyor Hülya. "Amaaan, seninle mi uğraşacağım yahu!" anlamına gelecek şekilde omzunu bile silkmiyor. O, yirminci yüzyılı saçlarından ya kalamış,yirmibirinci yüzyıla hayatı raptedilmiş bir kuşaktan. Beş yaşında. Adı : Hülya.

Oniki çocuklu bir ailenin, şu anda sayısını hatırlayamadığım şekilde son fertlerinden biri.

Onu diğer onbirinden ayıran, sanırım, zihnimdeki beş yaşındaki çocuk tasavvuruna hiç uymayan suskun ve durgun hali.¹ Sadece kadına has olmayan, farklı bir ortamla karşılaşan, alışık olmadığı bir durum söz konusu olduğunda herkesi etkileyen mahcup bir eda, Hülya'da nasıl böyle içselleştirilmiş, anlamak mümkün değil.²

1. "Tam dişi; yarı kapalı hülyalı gözlerle başı önde yürüyen dişi kadındır!" diyerek, toplumunun kadın imajını eleştiren Saadavi'nin bu gözlemine katılacak olursak, Hülya'nın ideal bir kadınlığa hazırlandığını söyleyebilmek de mümkün. Neval Saadavi, Havva'nın Örtülü Yüzu, s. 112 - 114, İng. Çev: Sibel Özbudun, Anahtar Yayınları, İstanbul, 1991
2. Kendisi de aslında çekingen bir tabiata sahip olan bir öğrencimin, bir derste, Hz. Musa'nın Medyen 'de karşılaştığı kızlar olayına atıfta bulunarak, bir kadının hayata karşı duruş alışının böyle mi olması gerektiği yolundaki sorusunu hatırlıyorum.Kasas suresinde bahsedilen olayda; Hz. Musa Medyen'e gelir. Pınar başında hayvanlarını sulayan bir grup adam ve onlardan ayrı, bir köşede bekleyen iki genç kız görür. Onlara yaklaşır ve niye beklediklerini sorar,kızlar çobanlar ayrılmadan kendi hayvanlarının sulamadıklarını söylerler, bir anlamda dışarı neden çıktıklarını, meşru bir açıklama getirmek gayesiyle babaları çok yaşlı olduğu için böyle yaptıklarını ifade ederler. Hz. Musa, kızların adına hayvanlarını sulayıverir. Gayet bitkin bir halde, bir ağacın altında otura kalır. Kızlar eve döndüklerinde, babalarına olayı anlatırlar. Babaları bu zata teşekkür etmek ve onu ödüllendirmek gayesiyle kızlarından birini onu çağırılmaya gönderir. Kız, utanarak (ala'stihyâ) gelir ve babasının mesajını iletir. Hz. Musa'nın, sonradan bu kızlardan biri ile evlendiğini, devam eden âyetlerden öğreniriz. Öğrencim, bu utangaç halin, olması gerekeni mi, yoksa var olanı mı anlatırken üzerinde durulan bir ayrıntı olduğunu merak ediyordu Bu konuda müfessirlere soru yöneltecek olsak, alacağımız cevap " İki de " olurdu. Ebus- Suud Efendi, bu bahsin yer aldığı sayfaya başlık olarak " Haya, kadının süsüdür " yargısını seçmiştir. Bu anlayış, hayayı insana değil, kadına yakıştıran ataerkil ön kabullerin tipik bir ifadesi olarak kabul edilebilir. (Ebu's - Suud Efendi, İrşadu Akıl's - Selim ilâ Mezayâ 'l- Kitâbi' - Kerim, IV, 229,Dâru'l -Fikr, Beyrut, Trz.) O, başlangıç sahnesinde kızların ayrı bir yerde beklemelerinin nedenini, sürülerinin karışmaması, erkeklere karışmamayı istememeleri ve onlarla bir iş görmekten aciz olmaları ile açıklarken, Keşşaf'ta Zemaşşeri;suyun başındakilerin onlardan güçlü olması, izdihamı sevmemeleri,sürülerinin karışmaması gibi sebeplerin yanında yüzlerini bakışlardan korumak istemelerini de ilave eder. (Ebu'l- Kasim Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemaşşeri, el-Keşşaf an Hakâiki Gavâmidî't -Tenzil ve Uyûni'l - Ekâvil fi Vucûhi't - Te'vil, III, 387, Thk : Muhammed Abdusselam Şahin, Dâru'l - Kûtûbi' - İlmiyye, Beyrut,1995) el - Cevzi de bunlardan farklı bir şey söylemez.(Ebu'l - Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Muhammed el - Cevzi, Zadu'l - Mesir fi limi't - Tefsir, VI 213 - 214 ,el - Mek-tebu'l - İslami, Beyrut,1987) Hulasa, Ebu's - Suud Efendi gibi, hayayı özellikle kadınlara yaraşan bir haslet olarak kabul edersek, Hülya da kendine pek yaraşan bir özelliği, kendine pek yaraştırarak edinmenin talimin başarıyla gerçekleştiriyordu diyebiliriz. Ancak bu arada, öзде olumlu bir haslet olan hayanın sınırlarını,kadını pasifleştirerek, hakkını elde edemez bir hale gelene kadar genişletmenin, utangaç hali, silik olmaya eşanlamlı sayıp bunu kadın için, - zimnen de olsa - olumlu saymanın doğruluğunu bir daha sorgulamamız gerekiyor.

Yaşadığı köyde seyredemediğim diğer kadın manzaralarını yanına koyunca, hiç de hayra yoramadığım bir suskunluk bu. Bir anlamda, içe, beş nefeste çekilmiş, bilinçaltından da öte, genlere geçmiş bir salkım söğüt duruşu.

Hülya'nın annesi, ablaları

Önce evinin içindeki kadın manzaralarını yerleştiriyorum Hülya görüntüsünün yanına. Anne, oniki çocuğu yetiştirmenin yorgunluğu içinde görünüyor. Evinde kaldığım sürece evin kadını, evde yabancı erkek olmadığı zamanlarda bile, evinin salonunda göremedim. Evdeki genç kızların çalışma temposunu gördükten sonra, bunu misafir ağırlama telaşına bağlayamıyorum. O, o an evde yaşayan bütün çocuklarla, holün arka kısmında yer alan mutfakta yaşıyordu diyebilirim.³ Hülyanın asıl mekanı da orası ve onu, salonda ve aynı zamanda erkeklerin de yaşadığı mekanda) görmek için sürekli çağırمام ya da onun varlık alanına gitmem gerekti. Mutfak aynı zamanda bir yatak ve yemek odası olarak da kullanılıyor, evin çocukları anlayamadığım, ama var olmadığını sandığım bir uyku düzeni ile orada dinleniyorlardı. Anne ile dilediğim şekilde diyalog kuramayışım, köyün kadınlarının neredeyse tamamında var olan dil başkılığından kaynaklandı. Onlar, söylediğim basit cümleleri anlıyorlar, ama cevap veremiyorlar, bense onları ne anlayabiliyor, ne de cevaplayabiliyordum.⁴ Evdeki genç kızların "dilbentliği"⁵ ile konuştuklarımızla yetinmek zorunda kaldık. Böylece en sınır tanımayan dil, yani gülümsemeye karşılıklı kabullerimizi ve iyi duygularımızı ifade etmenin yolunu da bulmuş olduk.⁶

Evin annesinden tevârüs ettiği anlaşılın, ama Hülya'nın ablalarında tecessüm eden hizmet etme duygusu, evde bulunan konuğu memnun etme çabalarından çok, bir hayat tarzı haline çoktan gelmiş gibi hissediliyor. Her gün

evin her tarafı, siliniyor, silkeleniyor, temizleniyor, belki kendilerinin yiyemedikleri yemekler hazırlanıyor, gözler misafirlerin

3. " Kadınları baş köşelerde, salonlarda oturtmayın " şeklinde bir telkinde bulunan uyduma hadis hatırlanacak olursa, bu durum gayet hoş bir şekilde sünnete ittiba anlamına da gelebilir. (Kitabu' l - Mevdûât, Medine, 1966 - 1968, II, 268 - 269) " Kadın evinin kuytusunda oturmalı " diyen İmam Gazali'nin de sözünü dinleyecek olursak; dış dünyayla bağlantısı olmayan mutfak, bu anlamda bir kadının yaşaması için ideal mekan oluyor. Bu konuda bilgi için bakınız : İmam Gazali, İhyâü Ulûmi'd - Din, III, 198, Terc : Ali Aslan, Uygun Basımevi, İstanbul, Trz.
4. Bu şekilde yabancılarla diyalog kuramama, kadınlara okumayı öğretip yazmayı öğretmeyi yasaklayan uydurma hadisin içeriğiyle son derece uyumlu görünüyor. (Kitabu'l - Mevdûât, II, 268 - 269) Zira köyde konuşulan dilin zaten bir alfabesi olmadığından yazışma sorunu da tümünden ortadan kalkmış oluyor. Fazladan bu kadınlar, okuyamıyorlar da, sadece kendi dillerini konuşabiliyorlar. Ancak içinde yaşadıkları ülkenin hayatını öğrenme şansları da yok. Onların durumunu okuma - yazma bilmeyen ama Türkçe konuşan bir kadına göre daha da zorlaştıran, dinleme yoluyla da bir bilgi edinme şanslarının olmayışı . Böylece cümlenin uydurma olduğunu kabul ettiği halde, haklı olabileceği yönlerden de söz edip, " kadınların okuma yazma öğrenmelerinin iffetleriyle ilgili bir takım sorunlar doğurabileceğinden " dem vuran yazarı (Bekir Topaloğlu, İslam'da Kadın, s. 248, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1979) rahat ettirecek şekilde tüm mahzurlar ortadan kalkmış oluyor, (!) kadınlar tamamen kapalı bir ortamda hayatlarını güvenlik içinde geçiriyorlar. (Kadını okuyup yazmasıyla ilgili değerlendirmeler ve sahih hadisler için bakınız : Zekeriyâ Güzel, 40 Hadiste Kadın, s. 23- 27, Uysal Kitabevi, Konya, 1997; Huriye Martı, Resulullah'ın (S.A.V.) Hanımları Konu Alan Hadis-i Şeriflerinin Değerlendirilmesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 1998
5. Dilbent, tercüman demektir.
6. Şunu hemen eklemeliyim ki; köydeki erkekler içinde Türkçe konuşamayana rastlamadım, bu geçmiş yıllarda onların ilkokula gönderilip, kızların gönderilmeşiyle yakından alakalı sanıyorum. Ancak şimdilerde genç kızlar ilkokul beşe kadar da olsa okuma şansını yakalamış durumdadır, bu son 15 -20 yılın başarısı olarak gözüküyor, kadınlarda yaş sınırı yükseldikçe, okuma - yazma oranı bir yana, konuşma ve derdini anlatabilme oranı neredeyse sifra yaklaşıyor. Bu durum; bir yandan içine kapalı bir hayat için yetiştirilmişliği düşündürürken, öte yandan birisine, ama özellikle de bir erkeğe; cinsler arasında fitri olandan fazla bir bağımlılığı körüküyor. Hastane, karakol. adliye gibi insanın hayat boyu gidebileceği ve gitmekten azade olamayacağı yerlere "kadın başına" gitmenin imkansızlığını beraberinde getiriyor. Hele artık büyük kentlerde ev alarak oralarda yaşamının arzalandığı bir zamanda, bu köy kadınları için hayat, köyde de, büyük şehirde de aynı motiflere sahip olmak zorunda gibi görünüyor: Önce babaya, sonra kocaya, ondan sonra da oğula muhtaç olmak. Normal oranda insanın insana muhtaçlığını aşan bu nokta, evin hanımını pek üzümüşe benzemiyordu doğrusu, köyüne gelip onunla konuşmak isteyecek daha kaç insanı görecekti, bu sorunun cevabını biliyor gibiydi.

gözünde, neye ihtiyaç duyabileceği farkedilmeye çalışılıyor. Özgüvenini yitirmiş insanlar için iyi bir terapi olabilir diyerek tanımlayabileceğim, etrafında pervane olunması diye ifade edilebilecek bir durum yaşanıyor. Geleneksel bir misafirperverlik anlayışının çok ötesinde bir titizlik, siz yerinizden kımıldanırken, iki üç genç kızı çoktan ayağa kaldırıyor. En boş an denebilecek zamanda ellerindeki oyalara, müstakbel bir hayatı mefrûş etmeye çalışıyor. Bu genç kızların da esas yeri, mutfak ve arka oda ama, bizimle sohbet etmek için bazen dönüşümlü olarak salona gelip gidiyorlar. Sohbet için benim ve eşimin yanına geldikleri halde, yemek zamanlarında onlar da ortalıkta görünmüyor, aslında evde misafir olmadığı zamanlarda da kadın ve erkeklerin ayrı yemek yediklerini⁷ de bu esnada öğreniyorum.⁸ Ancak yine de evin kızları ve oğullarının bizim için beraber hazırladığı sofrada evin oğulları ev halkını temsilen bulunuyor ve böylece yalnız yemek yemekten kurtuluyoruz.⁹

Aile ortamında yaşayan kadın tablosu, köy genelinde fazla farklılık göstermiyor. Evin içinde varlığı ancak hizmet söz konusu olduğunda, çok belirginleşen, durmadan çalışıp üreten, az konuşan, evinin salonunda bile fazla görünmeyen, dış dünya ile irtibatı yoka yakın oranda zayıf, zorunlu kaldığında bile derdini anlatmaya kudreti olmayan, bunun için mutlaka bir desteğe ihtiyaç duyan, öz evladı ile bile bir sofraya başında oturup yemek yemeyi hak edememiş bir kadın. Köyde gördüğüm birkaç kadın görüntüsünü de ana yapıyı daha iyi anlamamıza yardımcı olması amacıyla burada hatırlamak isterim. Olaylar erkek ve kadın bilinçaltısının hangi motiflerle örüldüğünü gösterme açısından önemlidir sanıyorum.

Hülya'nın Köyünden Kadın Manzaraları

Hülya'nın köyünde erkek karşısında

7. Kendi evlerimizde ya da dostlarımıza ait evlerde beraberce ya da ayrı yemek yemenin sakıncası olmadığını haber veren Nur suresi 61. âyetle bu durum arasında bir bağlantı kurulup kurulamayacağını araştırdık. Bu âyet için yapılan sebep – i nüzül açıklamalarında; misafirlik durumlarına ilişkin, o gün yaygın olan ve müminlerin üzerinde fazlaca kafaya yorup, kendilerini sıkıntıya düşürdükleri haller ile ilgili bilgi yer almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bakınız; Zemaşşeri, a.g.e, III, 248 – 251 ; İbn Kayyim, a.g.e,VI, 67; Ebu's – Suud Efendi, IV, 113 ; Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, VI, 4, Zehraveyn Yayıncılık, İstanbul, Trz.
8. Misafire çıkan yemeğin evin fertlerinin önüne konmasına izin vermeyen ekonomik şartlardan neşet etmesi de mümkün olan, belki de yörede çok yaygın olan; ev halkı da olsa, kadın ve erkeklerin ayrı yemek yeme adetinden kaynaklanan bu durumun, tanımaya çalıştığım bu hayatın çizgileri içinde beni en fazla etkileyen noktalardan biri olduğunu itiraf etmek isterim. Bir ailenin fertleri arasındaki bağıllık duygularını güçlendirecek en önemli olaylardan biri olarak düşündüğüm, bir sofranın etrafında toplanıp, gülüşe şakalaşa yemek yemenin, burada ancak birkaç evde görülen bir adet dışı davranış olduğunu öğrenmek, bende şaşkınlıktan dehşet vermeye doğru ilerleyen bir his oluşturdu. Dini bir arka plan bulunamayacak bu durum için, cins ayrımcılığı yapan bir törenin uzantısı olarak açıklama yapmaya, dil varmıyor. Anne ile oğulun, baba ile kızın bir sofraya başında toplanmadığı bir gelenek için yorum yapmak, üstelik içinde büyümediğim bir kültür hakkında fikir yürütmek için kelime bulamıyorum, doğrusunu isterseniz bulmak da istemiyorum. Sadece şunu biliyorum ve bu; değişim adına mutlu ediyorum ki; gençler bu şekilden memnun değiller, "adet böyle, ama.." deyip boyun büküyorlar.
9. Kadın konumu açısından burada ilginç olan husus, benim yemeğimin kadınların yanında hazırlanmaması, ama evin erkekleri için de bizimkinden ayrı bir sofranın kurulmasıdır. Dolayısıyla ben, evin erkekleri ile sohbet ederek yemek yemiş oldum. Bunun anlamını, erkekler dünyasına kabul edildiğim ve varlık olarak onlarla eşit konumda biri sayıldığım şeklinde dile getirmenin sakıncası olmadığını düşünüyorum. Bunda, misafir olma, şehirli bir misafir olma ya da köylerinde çalışmış bir öğretmenin şehirli misafir eşi olmadan çok, öğretmenin öğretmeni eşi olmanın etkili olduğunu düşünüyorum. Bize hoşgeldinize gelen ve ayrı odaya alınan hanımlarla tanışmak için onların yanına gittikten bir süre sonra, bu hanımların eşlerinin bulunduğu odaya davet edilmişim, hanımlar kısmından neredeyse hep davetle erkekler tarafına geçişim, hatta ziyaretine gittiğimiz ve bu konularda farklı davranacağını düşündüğüm Şeyh'in (Şeyh, köyde, Diyanet İşleri Başkanlığınca atanmış bir kadrolu imam olmasına rağmen, belirli bir ücret karşılığı dini hizmetleri yürüten, kendi içlerinden yetişmiş medrese mezunu bir beydir.) beni, hanımlarla oturduğum kısımdan, eşimle sohbet ettiği odaya daveti, benim bunu, eğitim almış ve meslek sahibi bir kadın olmaktan kaynaklanan aralarına kabul edilmiş olarak yorumlamamı kolaylaştırıyor. Bu yorumdan yola çıkarak, köyde kadının varlığının kabul edilip erkeğe denk sayılmasının yönteminin okumak olduğunu söyleyebiliyorum. (Benzeri bir değerlendirme için bakınız : Yüz hanelik bir köyden sadece iki gencin yüksek öğrenim gördüğünü, zorunlu eğitimden sonra bile kızların beşe kadar okutulduğunu bilerek bunu yazmak, fazla hayalperest görünebilir, ama başkaca bir yol da önümüzde görünmemektedir. Hülya'nın belki de ömründe ilk defa erkekler sofrasında (her zamankinden daha mahcup, hatta şaşırılmış) yemek yemesine imkan veren, okumuş bir kadının özel davetiydi ama Hülya, bu sofrada kendi yerini alma isteği taşırta, elindeki tek anahtar, kesinlikle eğitim damgalı ve hayattan, töreden koparılcasına alınan bir anahtar olacak

kadının konumunu zannımca en iyi anlatan olaylardan biri Şeyh'in evinde gerçekleşti. Evde komşu köylerden gelmiş misafir hanımlar vardı, biz beraberce oturup farklı dilleri konuşuyor olmamızın izin verdiği ölçüde sohbet ediyorduk. Şeyh bir ara telefonu kullanmak için odaya girince, bütün hanımlar hızla ayağa kalktılar. Bu duruma alışık olduğu sakin tavrından anlaşılan Şeyh, hanımlardan birinin önceden oturduğu kanepeye ilişip, sanırım bizlerin rahat oturması için sırtını dönerek telefonda konuşmaya başladı. Diğer hanımlar yavaşça yerlerine oturdular, ancak önceden yeri, Şeyhin şimdi oturduğu üç kişilik kanepenin bu yanı olan hanım, ne yapacağını bilemez halde ayakta kalakaldı. Çözüm üretmelerini isteyen gözlerle eve beraber geldiği arkadaşlarına baktı, diğer ucunda Şeyhin oturduğu kanepedeki yerine tekrar yerleşmesinin uygun olup olmayacağına karar veremedi bir süre, " ne yapayım şimdi ben " dercesine kollarını iki yana açtı, sonunda bulunduğu yere çöküverdi; kendini Şeyhin oturduğu kanepeye oturmaya layık görememişti. Ev sahibi bey odadan çıkana kadar da, eski yerine dönmedi.¹⁰

Köyde kadının varlık alanı ile ilgili değerlendirilmeye değer bulduğum bir ikinci olay ise; Şafii mezhebine bağlı olmakla köpeğin necis sayıldığı ve dokunulduğunda ancak yedi kez eli yıkamakla temizlenilebildiğine inanılan köyde, köpek ölülerini kadınların taşımasıdır. Sağlık açısından gömülmesi gereken hayvan ölülerini, kadınlar eliyle ancak köyün dışına kadar taşınabiliyor ve yol kenarında tamamen çürüyüp yok olmayı bekliyor. Köye girerken bizi ilk karşılayanların neden köpek ölülerini olduğunu da böylece anlamış oluyoruz. Tarihin de şahit olduğu üzere, insanların bilinçaltında yatan bir önkabulü okşadığı için midir, sahihlerinden çok sakimleri şöhret bulan ve hadis ilmiyle ilgilenenlerin " bu uydurma " hükmünü

en çok kullandıkları konulardan biri olan kadın hakkındaki rivayetlerden birini; kadınla köpeği namazı bozmada eşit gören uydurmayı¹¹ hatırlatıyor bu hal : Bir uğursuzun leşini, diğer bir uğursuz taşıyor!¹²

Hülya'nın en geç onbeş sene sonra – ki bu bir köyün hayatı için çok kısa bir süre – konumunu devralacağı kadın portrelerinin bir de fiziki şartlarla savaşıyan yanına değinmek gerekiyor. Kadınlarla erkekler aynı yerde yaşıyor olsalar da, ben buradaki fiziki şartların, sadece yaşamak değil, aynı zamanda yaşatmak zorunda olan kadını daha fazla hırpaladığını düşünüyorum. Soğuk havada, köyün içinden akıp giden dereciklerin içinde kocaman kakaları, elbiseleri, suya daldırıp çıkarma yöntemi

10. Elbette hemen neden bunu yaptığını ve yerine oturmadığını sordum, " saygıdan " dediler. Ev sahibinin dini kimliği ve bu nedenle saygı duyulan kişiliğinden çok, erkeğe gösterilen hürmetin bir ifadesiydi bu hareket. Onlar açısından sıradan bir hürmet ifadesi olarak nitelendirilen bu tutum, bizim anlayışımızda erkek karşısında varlık değeri zayıflatılan kadın duruşu olarak okunuyor. Bazı görev ve sorumlulukları farklı olmakla birlikte, varlık değeri itibariyle tamamen eşit iki cinsten birinin diğerine, kendi öz varlığını bu denli eğip bükercesine hürmetini, artık genlere işlemiş izlenimi veren bir anlayışın (erkeğin kadından mutlak üstünlüğü, kadının erkekten mutlak dünüğü) günlük hayattaki tezahürleri olarak anlamak gerekiyor kanaatindeyiz.

11. Kütübü Sitte diye adlandırılan muteber hadis kaynaklarında yer alan metin şöyledir : "Kişi, önüne eyerin arka kemeri veya orta kamburu kadar bir şey koymadan namaz kılsa kara köpek, kadın ve merkep onun namazını bozar. " " Biriniz sütre(koymaksızın) namaz kıldığında, onun namazını (köpek) eşek, domuz, Yahudi, Mecûsi ve kadın bozar. Fakat bunların bir taş atımlık mesafenin ötesinden geçmeleri (namazın bozulmaması) için yeterlidir. " Hz. Aişe'nin de şiddetle muhalefet ettiği bu uydurma cümle ile ilgili değerlendirme için bakınız: Hidayet Şefkatli Tuksal, Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri, s. 226 – 234, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2000,

12. Ancak köpek ölüsünü kadınların taşıyor olmasının, köyde kesinleşmiş bir kural olduğuna emin olmadığımı da hemen belirtmek isterim. Ben iki – üç örnek gördüm ve bu hüküm için yeterli değil. Ancak bu vak'anın bana yaptırdığı çağırışımı aktarmak istedim. Sanırım köyün genel havasında hissedilenler, böyle keskin bir yorumu hatıra getirmeye uygun ortamı hazırlıyor.

ile temizlemeye çalışan küçücük kızların kıpkırmızı kesilmiş ellerini, kollarını görünce, alışkanlıkların refleksiyle hemen zihne gelen" sıcak su ve deterjan olmadan, şimdi onlar temizlendi mi yani?" sorusu, yerini üşütüp hasta olabilecekleri ihtimalinin getirdiği kaygılara bırakıyor. Çamaşır makinesi bir iki evde bulunuyor, diğer evler, eşya temizliği ihtiyacını derede çözümlenmek zorunda. Mutfaklara giremediğim için bulaşık yıkama işleminin nasıl yapıldığını bilmiyorum ama, mutfakların çoğunda su tertibatının olmadığını köyde birbuçuk yıl yaşayan eşimden öğrendim. Bahçesinde tuvalet bulunan evler, köy şartları içinde rahat sayılması gereken evlerden, evin içinde tuvalet ise, sadece birkaç eve mahsus bir lüksü ifade ediyor, evlerin çoğunun ise ne içeride, ne de bahçede tuvaleti var. Hanımların tuvalete gitmeleri de, erkeklerin ortalıkta görünmediği bir zamanı yakalamış olma şansına bağlı.

Bütün bu fiziki kısıtlanmışlığa rağmen, dışı tasavvur edilen melekleri Allah'ın kızı kabul eden¹³ ama, kendileri için kız çocuk istemeyen¹⁴ müşrik mantığını eleştiren Kur'an ayetinin¹⁵ süs içinde büyütlüp " kısmını doğrularcasına hanımların kol ve boyunları altınla dolu,(Hülya'nın da en neşeli gülümsediği an, saçlarını tarayıp değişik tokaları başına iliştirdiğim andı.) köydeki genel hava;âyetin ikinci kısmını da yaşanmakta olan apaçık bir vakıa olarak gözlerimizin önüne sunuyor : Kadın, mücadelede açık olmayan, tartışma ve kavgayı beceremeyendir.¹⁶

Neticede; hem fiziki, hem de sosyal şartlar açısından bu köyde yaşanan kadın hayatı; hijyen ve sağlık, teknolojik gelişmelerden yararlanarak hayatı rahat hale getirme, bir kimlik sahibi olma, varlık değeri olarak karşıt cinsle eşit olma, varolan meziyetleri keşfetme ve mümkün olan son sınıra kadar geliştirebilme,

geleceğe ilişkin kendini ifade eden umutlar taşıma ve bunları gerçekleştirme noktalarında sancı çekiyor diyebiliriz.

Sonuç

Sonuçta Hülya, yaşının zihnimize çağrıştırdığı şekilde konuşan, gülen, bıkip usanmadan koşup oynayan bir beş yaş çocuğu değil. O, bugün mahcup edalı, başını yerden kaldırmayan, konuşmayı sevmeyen, bir yudum su gibi sessiz akıp giden, yine aynı halle gelen, gözlerinde ifade edilemez ve açıklanamaz bir hüznle büyüüp giden bir tomurcuk. Onun bu duruşunu, bireysel bir farklılık diye yorumlayıp geçmemize mani olan ise, yaşadığı ortama hakim olan, kadının ne var, ne de yok olarak yaşayan hali. . Kadın durmadan koşup didinir ve emek verip hizmet üretirken var, fikri sorulup karar mekanizmasında yer

13. Nahl (16) : 57 ; Zuhruf (43) : 16

14. Nahl (16) : 58 - 59

15. Zuhruf (43) : 18

16. Bu âyetin, kadın için bir şablon çizmekten öte, vakıayı tasvir ettiğini düşünüyoruz. Süse düşkün olmak, kadınların pek çoğu için kullanılabilecek bir sıfat olabilir, ama süs içinde olan birinin hakkını da arayamayacak biri olarak yetiştirilmesi, ancak kadını içinde tutmaya çalıştığımız kayıt ve sınırlarla açıklanabilir sanıyoruz. Bir başka deyimle; süslenmekten hoşlanmak, genel kadın fitratının özelliği olabilir ama, tartışmada sessiz kalmak ve hakkını haykıramamak ancak eğitimin ürünü olarak açıklanabilir. (Bu konudaki değerlendirme için bakınız: Saadavi, a.g.e, s.112-114)

Bu ayeti tefsir ederken müfessirlerin genel tutumu; süsü sevmeye ve kavgada pasif kalmanın her ikisini de kadının ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirmek yolumdadır. Zemaşşeri tartışmada güçlü olamamayı; kadının aklının zayıflığına ve fitratının erkeğinkinden noksan oluşuna bağlarken, Ebu's - Suud Efendi davasını dile getirip delil ileri sürmede kadının akıl noksanlığı ve görüş zayıflığından kaynaklanan bir acziyete sahip olduğunu belirtir. Ve müşriklerin " kulların görüşçe en noksan ve amelce en zayıf ve geri olanlarını (yani kadınları) (A.Ş. K) Allah'ın en olgun ve kıymetli kulları (melekler) (A.Ş.K.) yerine koymakla " hata yaptıklarını söylerken, Allah'ın da kadınları böyle kabul ettiğini zımnen ifade eder. İbnü'l - Cevzi ise, kadının bir tartışmada kendi lehine bir şey söylemek isterken, ancak aleyhine delil getirebileceğini söyler. Bu yorumlar için bakınız : Zemaşşeri, a.g.e, IV, ; Ebu's - Suud Efendi, a.g.e, V,539 ; İbnü'l - Cevzi, a.g.e, VII, 306

alacağı zaman yok. Dinlerken var, konuşurken yok. Saygı gösterirken var, saygı gösterilirken yok Cümleleri uzatmak mümkün, ancak bu adı konmamış varlıkla yokluk arası yaşamın, bazı çizgilerini ve bu halin sebeplerini bilişsel planda irdeleyebiliyoruz, bazılarını ise tanımlayabildiğimizi, hatta farkına varabildiğimizi bile sanmıyorum Sorun şu ki ; Hülya bugünden, kadının evinin sofrasında eşi ve oğullarıyla, salonunda misafirleriyle yer almadığı, konuşup derdini anlatamadığı, eğitim görmediği, bir erkeğin oturduğu kanepenin bir ucuna dahi ilişmeye kendini layık görmediği, varlığının hissedilmediği, kendi hayatı üzerinde etkin değil, edilgen bir role sahip olduğu, hizmete adanmış bir kadınlığa büyüyor. Edilgen bir kadın tipinin yüceltildiği, "Hülya hiç konuşmaz mı, hep böyle sessiz midir ?" sorusuna aile fertlerinin güler ve beğeniyle kabulü seslendiren "o hep böyledir" cevabını verdiği hayat vasatında, kendi için başka bir alternatif kadın modelini hayal bile edemeden yaşama ihtimalinin kuvvetliliği ise, Türkiye'de kadın konusunda okuyup yazarların herşeyi en baştan bir daha ele almasını zorunlu kılacak kadar çarpıcı bir etkiye sahip.

Ben bu küçük gezi notları denemesiyle; kadının özellikle erkek karşısındaki durumu üzerinde kendini bildi bileli kafa yoran, bugün doktora tezinin önemli bir kısmını bu konu oluşturan bir kadın akademisyen olarak, hiç aşınası olmadığı bir sosyal dokuda, 2000 Türkiyesinde kadın konusu etrafında gördüklerimin, bilincimdeki izdüşümlerini iletmeye çalıştım. Erzurum'un bu köyünde yaşanan hayatı değil ama, bilincimize ve bilinçaltımıza zerkedilen kadın tasavvurunu değerlendirmeye çalıştım. Bu nedenle köydeki hayatı izlerken değilse de, bunların bende yaptığı çağrışımları ifade ederken kendimi özgür bıraktım. Ortaya çıkan tablo, İslam'ın bilinçaltında var olduğu iddia edilen kadın tip-

lemesine uygun çıkıyordu.¹⁷ Gerçek eğer böyleyse, burada çizilen kadın tablosundan memnun olmak gerekiyor. Ancak geleneksel olarak da tanımlanan ve edilgen bir karakter unsurları taşıyan kadından başka bir model arama eğilimimiz bulunuyorsa ve bu model, coğrafyamızın ürünleri olan bizler tarafından üretilip, yine önce burada yaşayacaksa Hülyaları da içine alan bir tiplene oluşturmak durumundayız Burada, önce kendime yöneltmek zorunda olduğum temel eleştiri, benim bu ana kadar yazıp söylediklerimin, Hülya'nın hayatına ilişkin bir anekdot taşımayışıdır. Bunlar, ancak uzun vadede anlam kazanacak projeler diyerek yapılacak bir savunmaya; Hülya'nın kaç neslinin daha farklı bir kadın/insan hayatı seçeneğinden haberi olmaksızın yaşayıp duracağı sorusunu yöneltmek gerekiyor. Anlaşılan odur ki; Doğunun genel şartları bir yana, bu kadar zamanda konuşulup tartışılabilen konuların Hülya'nın hayatına reel bir katkısı olmamış.

Burada şöyle bir yargıya vararak ciddi bir yanılgıya düşmeyi istemiyorum : Hülya'nın yaşam koşullarının tamamen değiştirilmesi ve öngörülen standarda ulaşması gerekiyor. Hayır, Hülya'nın başka hayatlardan haberdar olması, eline o başka hayatın imkanlarının da su-

17. Kadın konusu etrafında yazılmış birkaç eseri baz alarak, bunlardan bir kadın tasavvuru ortaya koymaya çalışan Fetna Ayt Sabbah, geleneksel ve kuralcı İslam diye tanımladığı yapılanmanın, sessizlik ve durağanlığı müslüman kadın özelliği olarak kabul ettiğini iddia eder. Fetna Ayt Sabbah, İslam'ın Bilinçaltında Kadın, s.7 Fr. Çev : Ayşegül Sönmezay Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995

Geniş müslüman kitleler üzerinde son derece etkili olmuş bir alim olan ve kitabı Sabbah tarafından değerlendirilen eserlerden biri olan İmam Gazali'nin önerdiği kadın modeli ise şu hususları taşımaktadır: Çok konuşan bir kadın, iyi bir kadın değildir. (s. 176) Kadın evinde, hatta evinin derininde oturmalı, bir manzaraya bakmak ya da pek önemli bir iş için dışarı çıkmamalıdır. Zira böyle bir hal, saygınlığına halel getirir. (s. 198) Komşularıyla az konuşmalıdır. (s. 226) İmam Gazali, a.g.e., 176,198,226

nulması ve bunlar içinde tercihi bizzat Hülya'nın yapması gerekiyor. Bunun şu an görülebilen tek yolu ise; eğitimden geçiyor. 8 yıllık kesintisiz eğitim sürecinde bile, bugün kızlarımız sadece kız oldukları için¹⁸ beşinci sınıftan sonra evlerine dönmek¹⁹ zorunda kalırken, kendi hayatı için kararlar verebilme hakkı, Hülyalar için sadece uzak bir hayal olarak duruyor. Kadın burada " hükmetme ve boyun eğme üzerine inşa edilen ataerkil düzenin"²⁰ boyun eğen tarafını başarıyla temsil ediyor ve " kapasitelerinde önceden kendilerine uygun olmayan haller için en uygun duruma gelmelerini sağlayan gelişmeler olabileceği " varsayılmıyor.²¹

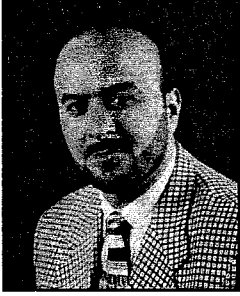
Anneannesi, annesi ve ablalarının sahip olamadığı bu seçme hakkına Hülya'nın kendisinin, kızı ile torunlarının sahip olabilmesi için neler yapılması gerektiğini düşünmek ve bu konuda fikir üretmek, hem dini, hem de genel çerçevede kadının sorunları konusunda yazıp çizenlerin boyunlarında asılı bir vebal olarak duruyor.

-
18. Mehmet Aydın, " Kur'an'ın Işığında Kadın", Kur'an'ın Işığında Kadın, s.30, T.D.V. Yayınları, Ankara,1998
 19. Musa Carullah, kadının değişmez yerinin evi olması durumu için şunu söyler : Kadın ve kızları muhafaza etmek için onları ev duvarları arasına kapatmak tedbiri yaratıldı, akıl ışığı söndü, kalp de öldü." Musa Carullah, Hatun,s.120, Yay. Haz: Mehmet Görmez, Kitabiyat, Ankara 1999
 20. Âmine Vedûd Muhsin, Kur'an ve Kadın, s.139, İz Yayınları, İstanbul,199
 21. Âmine Vedûd Muhsin, a.g.e, s.151

BİBLİYOGRAFYA

- ATEŞ, Süleyman, Kur'an – ı Kerim ve Yüce Meâli, Ankara,1975
- AYDIN,Mehmet " Kur'an'ın Işığında Kadın", Kur'an'ın Işığında Kadın, T.D.V. Yayınları, Ankara,1998
- CARULLAH, Musa , Hatun, Yay. Haz: Mehmet Görmez, Kitabiyat, Ankara 1999
- el – CEVZİ, Ebu'l – Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Muhammed, Zadu'l – Mesir fi İlmi't – Tefsir, I - IX , el – Mektebu'l – İslamî, Beyrut,1987
- EBU'S – SUUD, İrşadu Aklı's – Selim ilâ Mezayâ 'l- Kitabi'l – Kerim, I - V, Dâru'l -Fikr, Beyrut, Trz.)
- GÜLER, Zekeriya, 40 Hadiste Kadın, Uysal Kitabevi, Konya, 1997
- İMAM GAZALİ, İhyâu Ulûmi'd – Din, III,198, Terc : Ali Aslan, Uygun Basımevi,İstanbul, Trz., Kitabu' l - Mevdûât,Medine,1966- 1968
- MARTI Huriye,Resululah'ın (S.A.V.) Hanımları Konu Alan Hadis-i Şeriflerinin Değerlendirilmesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya,1998
- MUHSİN, mine Vedûd , Kur'an ve Kadın, İz Yayınları, İstanbul,199
- SAADAVİ, Neval , Havva'nın Örtülü Yüzü, İng. Çev: Sibel Özbudun, Anahtar Yayınları, İstanbul, 1991
- SABBAH, Fetna Ayt, İslam'ın Bilinçaltında Kadın, Fr. Çev : Ayşegül Sönmezay Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995
- TOPALOĞLU, Bekir, İslam'da Kadın, Yağmur Yayınları, İstanbul,1979
- TUKSAL,Hidayet Şefkatli , Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2000
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, I - X, Zehreveyn Yayıncılık, İstanbul,Trz. ez-ZEMAŞERİ, Ebu'l- Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, el-Keşşaf an Hakâiki Gavâmidi't -Tenzil ve Uyûni'l - Ekâvil fi Vucûhi't - Te'vil, III, 387, Thk : Muhammed Abdusselam Şahin, Dârul – Kütübi' – İlmiyye, Beyrut,1995

MEHİR VAKFI BAŞKANI MUSTAFA ÖZDEMİR İLE TOPLUM VE AİLE ÜZERİNE SÖYLEŞİ



Birçok milli değerimizin yok olmaya yüz tuttuğu günümüzde, aile kurumunda bundan payını alması toplumuz için büyük bir tehlike oluşturmaktadır.

Toplumun en küçük yapı taşı olarak ifade edilen "aile"ye

gereken duyarlılık ve önemin verilmesi, gelecek açısından yaşadığımız toplumun görünümünü değiştirecektir. Bir binanın sarsılmaz oluşu, nasıl binada kullanılan maddelerin sağlam olmasıyla ilgiliyse, toplumumuzun sağlam ve dayanıklı olması da, üzerinde yer aldığı bu küçük yapı taşlarının, yani aile kurumunun sağlam ve dayanıklı olmasıyla mümkündür. İşte bizim misyonumuz, aileye bu sarsılmaz yapıyı kazandırmaya çalışmak ve hep birlikte yaşadığımız bu topraklarda güçlü bir toplum oluşturmaya çalışmaktır.

Vakıf olarak biz bugüne kadar 2000 ihtiyaç sahibi çiftin dünya evine girmesine ve düğün organizelerine yardımcı olduk. Bu başarı bizlerin değil, siz hayır sever halkımızdır. Ayrıca aile eğitimi ve sağlığı için 6 kitap, 6 dergi yayınlanmıştır. Kadın ve Aile hakkında 1 sempozyum, 2 panel, 2 konferans düzenlenmiştir.

Diyoruz ki;

Gelin Konya'mızda ve Türkiye'mizde maddi imkansızlıklar nedeni ile evlenemeyen gençler kalmasın. Sıcak mutlu yuvaların kurulmasına yardımcı olalım. İhtiyaç sahibi çiftlerin

"Gönüllü Kayınpederleri Olalım."

Gençlerimizin mutluluğuna katkıda bulunalım.

Her birimiz bir gence sahip çıkalım, yuva kurmalarına yardımcı olalım.

Son İsteğimiz;

Yeniden Büyük Türkiye'yi meydana getirmek ve huzurlu bir topluma kavuşmak için Mehir Vakfının genç, dinamik, çalışkan, dürüst, başarılı ve idealist çalışma ekibine hep beraber destek verelim.

Geçmişte çok çalıştık.

Bu günde çok çalışıyoruz...

Gelecekte ise, daha çok çalışacak olan bu ekibin sloganı:

"Güzel Türkiye'mizde bekar genç kalmayınca kadar Çalışmak, Çalışmak, Çalışmak'tır."

Mustafa ÖZDEMİR
Mehir Vakfı
Genel Başkanı

TÜRK AİLE YAPISI HAKKINDA CEMİL ÇİÇEK İLE SÖYLEŞİ



YOZGAT - 1946, Hacı Ahmet, Meliha - İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi - İngilizce Orta Fransızca - Serbest Avukat, Yozgat Belediye Başkanı, Anavatan Partisi Kurucu Üyesi - XVII. Dönem Yozgat, XX. Dönem Ankara Milletvekili - Devlet Eski Bakanı - Evli, 3 Çocuk Babası.

MEHİR AİLE: Türk Aile yapısının genel bir portresini çizer misiniz?

ÇİÇEK: Sanayileşmekte olan ülkeler arasında yer alan Türkiye, diğer ülkelere nazaran aile yapısı açısından oldukça avantajlı bir konuma sahiptir. Milli kültür ve gelenegimizde ve bunun tarihsel seyinde aile kurumuna kutsallık derecesinde verdiğimiz önem, güçlü aile yapısına sahip bir ülke olmamızı sağlamıştır. Sahip olduğumuz aile yapısı birçok yönleriyle bugün batı ülkelerinin çoğunun hayallerinde yer alan ailedir. Ancak bütün bunlar Türk ailesinin her yönüyle mükemmel, sorunları olmayan bir kurum olduğunu elbette göstermez.

Bütün toplumlarda olduğu gibi Türkiye'de de aile kurumu, geçmiş ile gelecek arasında bir köprü görevini yerine getiriyor. Geçmişten devralınan değerlerin, duyguların, düşüncelerin, davranış kalıplarının geleceğe, yani yeni kuşaklara aktarıldığı temel sosyal ünite olan aile, bu niteliği ile gerçekten de Türk toplumunun temel taşı niteliğindedir.

Türk ailesinin temel niteliği, aile içinde ve dışında yardımlaşma ve dayanışma büyük önem vermesidir. Zora düşen, başı sıkışan aile ferdi yalnız kalmaz. Ailesi ona sahip çıkar. Gücü yettiğinde yardımcı olur. Özellikle son yıllarda yaşanan büyük ekonomik krizlerin giderek artırdığı işsizlik, gelir dağılımındaki uçurum ve nüfusun önemli bir bölümünün sosyal güvenlik şemsiyesi kapsamı dışında bulunması, Türkiye'de büyük sosyal patlamalara ve buhranlara yol açmıyorsa, bunu Türk ailesinin sağlam bünyesine ve aile içi dayanışmaya borçluyuz.

Türk Ailesiyle ilgili istatistiksel verilere göz atalım.

Bugün Türkiye'de aile sayısı, 14 milyon civarındadır. Genç bir nüfusa sahip olan ülkemizde nüfusun % 31.5'i 15 yaşın altındadır. Evlilik oranının toplam nüfusun % 65'i olduğu ve yine evlenme yaşının kadınlarda ortalama 22, erkeklerde ise 25 olduğu gerçekleri de dikkate alınırsa Türkiye'de evlilik oranının çok yüksek olduğu ortaya çıkar. Yani evlilik yaşına gelen nüfusun tamamına yakın bir kısmı evlenmektedir. Her gün binlerce nikah gerçekleşmekte, binlerce yeni yuvalar kurulmaktadır.

Nüfus artış hızı giderek azalmakla birlikte halen % 1.6 gibi yüksek bir orandır. Bu da ülkemizde kaba doğum hızının % 2.2 olması sonucunu doğurmaktadır. Türkiye'de sağlıklı doğum oranı % 76 gibi düşük bir orandır. Bunun en önemli nedenlerinden biri aile bireylerinin sağlık konusunda yeterince bilgilendirilmemeleri, sağlık hizmetlerinin yetersiz olması, kadınların hamilelik döneminde de ağır işlerde çalışması, yetersiz ve bilinçsiz beslenme, genetik yolla geçen hastalıklar, planlı ve kontrollü olmayan hamilelik süreci vb. gibi sorunlardır.

Ülkemizde bebek ölüm oranı binde 42.7'dir. Çağdaş dünyada normal kabul edilen oranın binde 5 olduğu

hatırlanacak olursa ülkemizde çok yüksek bir bebek ölüm oranı olduğu ortaya çıkar. Yine 5 yaş altındaki çocuk ölümleri de binde 52.1 gibi yüksek bir rakamdır. Yine Türkiye'de kesin olmamakla birlikte halen nüfusun % 7-10 civarında bir oranı özürü vatandaşlarımızdan oluşmaktadır.

Türk ailesini olumsuz etkileyen önemli bir sorun eğitim yetersizliğidir. Türkiye'de ortalama eğitim süresi 3 yıl gibi çok düşük bir rakamdır. Geçmişe göre giderek düşmesine rağmen halen nüfusun % 14.2'si okuma yazma dahi bilmemektedir. Bu oran kız çocuklarının okutulmaması gibi halen bazı bölgelerde devam eden yanlış geleneğin de nedeniyle kadınlarda daha çok yüksektir. Bütün bu rakamlar örgün eğitimle ilgili ilgilidir. Çağdaş dünyada eğitimin önemli bir alanını oluşturan yaygın eğitim konusunda ise, durum çok daha kötüdür. Aileler, özellikle anne ve babalar aile sorunlarının çözümü, çocuk yetiştirilmesi ve bakımı, beslenme, giyinme, sağlık, hijyen, temel ihtiyaçların karşılanması vb. konularda bilgilendirilmemektedir. Yine günümüzde ülke nüfusunun yaklaşık % 30 gibi bir oranı, halen hiçbir sosyal güvenlik şemsiyesi altında değildir. Yani Türk ailelerinin önemli bir bölümü sosyal güvenlikten yoksundur.

MEHİR AİLE: Aile kurumunun asrımızda yaşadığı başlıca değişimlerden söz eder misiniz?

ÇİÇEK: 18. yüzyılın ikinci yarısında Batı Avrupa'da başlayan ve giderek tüm dünyaya yayılan sanayi devrimiyle teknolojik ve ekonomik alanda baş döndürücü bir hızla gelişme ve değişim sürecine girilmiştir. Bu büyük değişim, sosyal ve kültürel alanı da ciddi bir şekilde etkilemiştir. Başta hızlı kentleşme, göç ve sanayi devriminin dayattığı yeni yaşama biçimleri ve değerleri aile kurumunu bir zayıflama ve parçalanma sürecine itmiştir. Bunun sonucu olarak ailenin bölünmesi, parçalanması, tek ebeveynli ailelerin giderek artması, boşanma oranlarının yükselmesi, evlilik dışı beraberliklerin çoğalması, nesebi gayri sahih çocukların sayısının artması, kültürel ve ahlaki değerlerde yozlaşma, milli ve manevi değerleri yabancılaşma, anomî, suç oranlarının artması, uyuşturucu kullanımı, bireysel ve toplumsal şiddetin yaygınlaşması, kimlik bunalımı, psikolojik rahatsızlıklar, tatminsizlik vb. gibi insanları ve dolayısıyla toplumu tehdit eden sorunlar baş göstermiştir. Bu sorunları yoğun bir şekilde yaşayan sanayileşmiş batı ülkeleri aile kurumuna bir bütün olarak bakma zorunluluğunu hissetmiştir ve ailenin korunması, güçlendirilmesi yönünde aile odaklı politikalar oluşturma gereğini duymuşlardır.

Batılı ülkelerin neredeyse tamamı, aileyi korumanın toplumu korumak anlamına geldiğini anlamış ve aile konusu devlet politikası olarak ele alınmaya başlanmıştır. Bu ülkelerin bir çoğunda aile konusundaki devlet politikaları bakanlık düzeyinde yürütülmektedir. Modern şartların gündeme getirdiği bu temel problem, giderek insanlığın aile kurumunun vazgeçilmezliği konusunda bir ortak bilince doğru ilerlemesini sağlamıştır.

Birleşmiş Milletler'in 1994 yılını Aile Yılı olarak ilan etmiş olması, bu gerçeğin evrensel düzeyde kabul gördüğünü bir ifadesidir.

Sanayileşmenin aileyi olumsuz yönde etkilemesi gerçeği, ülkemiz için de geçerlidir. Hızlı kentleşme, iç göç vb. gibi olgular ülkemizde de aileyi bir dağılıma ve parçalanma sürecine sokmuştur. Yukarıda andığımız gelişmiş ülkelerde ortaya çıkan sorunlar düşük oranda da olsa artan bir şekilde Türk ailesini de etkilemektedir. Örneğin boşanmalar artmakta; tek ebeveynli ya da bölünmüş parçalanmış aileler çoğalmakta; uyuşturucu kullanımı özellikle gençler arasında artmakta; büyük kentlerde sokak çocukları olgusu giderek çoğalmakta; cinsel ve diğer adı suçlarda bir artış oranı gözlenmektedir.

Kısacası bütün bu gelişmeler nedeniyle Türk ailesi sahip olduğu geleneksel gücünü kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Yukarıda belirtilen gelişmiş ülkelerin yaşadığı bu içinden çıkılmaz hale gelmiş sorunları aynı yoğunlukta yaşar hale gelmemek ve Türkiye'nin sahip olduğu bu avantajı iyi değerlendirmek için Türk ailesini koruyucu ve güçlendirici politikalar geliştirme gereği açıktır.

MEHİR AİLE: Eğitilmiş aile kavramının, zihninizde uyandırdığı fikir nedir, açıklar mısınız?

ÇİÇEK: Eğitim insanın beşikten mezara kadar muhtaç olduğu bir husustur. İnsanın her türlü faaliyeti için eğitime ihtiyacı vardır. İyi bir meslek sahibi olmanın yolu da, iyi bir ebeveyn olmanın yolu da eğitimden geçer.

Ancak bu sözler her şeyin eğitimden ibaret olduğu biçiminde anlaşılmalıdır. Eğitim gerekli, ancak yeterli olmayan bir husustur. Kişinin eğitim sürecinde edindiği bilgi ve değerleri gereği gibi uygulaması ile ancak istenen sonuç alınabilir.

Eğitilmiş aile kavramını da bu bakış açısıyla ele almak gerekir. Gerek hayat hakkında, gerekse evlilik ve aile hakkında doğru bilgiyle donatılmış fertlerden oluşan ailelere aile içi problemlerin daha az yaşanacağı düşünülebilir. Yeter ki, bu doğru bilgiler doğru davranışlara dönüştürülebilir. Özellikle aile içi iletişim konusu çok önemlidir. Eşlerin birbirlerine karşı tutum ve davranışları ile çocuk yetiştirilmesi hususlarının altını çizmek gerekir. Her konuda olduğu gibi, bu konuda da yüce Peygamberimiz bütün Müslümanlar için en güzel örnektir. Onun eş ve çocuklarına, hatta diğer Müslümanlara karşı davranışları, bu konuda bizler için en güzel kılavuz olacaktır.

4. Aile içi ilişkilerde dini-ahlâki değerlerin etkisi hakkında düşünceleriniz nedir?

İslam Dinî aileye çok büyük önem verir. Yüce Peygamberimizin ümmetine evliliği tavsiye ettiğini biliyoruz.

Aile, en dar tarifi ile anne, baba ve çocuklardan oluşur. Bütün sosyal birliklerde olduğu gibi ailede de fertler arasında yoğun ilişki söz konusudur. Hatta bu ilişkinin en yoğun ve en derin yaşandığı ortam, aile ortamıdır.

Din ve esas itibarıyla din kaynaklı olan ahlak, temelde insanın ve toplumun iyiliği için gereken kurallar bütünü olarak değerlendirilebilir. Bu kurallar, daima iyinin ve doğrunun kaynağıdır. Bu niteliği ile dinin ve ahlakın her türlü insanî ilişkiyi, bu arada aile fertleri arasındaki ilişkileri düzenleyen niteliği gündeme gelmektedir. Din her zaman ve her yerde adaleti emreder. Adaletin nasıl sağlanacağını da yine dinden öğreniriz.

Aile içi ilişkiler, esasında insanlar arası ilişkilerle paralellik arz eder. Herkese karşı saygı ve sevgiyi korumalıyız. Bunu aile içerisinde daha güçlü bir biçimde sağlamalıyız. Herkese karşı dürüst olmalıyız. Bu gerçek, aile içerisinde de geçerlidir. Din affedici olmayı emreder. Bu kural aile içi ilişkilerde daha bir önem kazanır. Bu örnekleri çoğaltmak mümkün. Eğer iyinin ve doğrunun kaynağı din ise -ki öyledir- aile içi ilişkilerde, aile fertlerinin karşılıklı hukukunun tespit ve temininde de dinin rolü yadsınmaz.

MEHİR AİLE: Devletin aile politikasını nasıl görüyorsunuz, ne tür girişimlerin faydalı olabileceğini düşünüyorsunuz?

ÇİÇEK: Anayasamızın 41'inci maddesinde "Ailenin Korunması" başlığı altında "Aile Türk toplumunun temelidir" hükmüyle devletin aileye verdiği önem vurgulanmıştır. Anayasamız devleti aileyi korumak ve güçlendirmek için gereken tedbirleri almak ve teşkilatı kurmakla görevlendirmiştir.

Yukarıda zikredilen Anayasa maddesinin gerekçesinde ailenin sosyal yapısının yanı başında bugün millet hayatında oynadığı rol, onun korunması yolunda bir hükmün Anayasa'da yer almasını zorunlu kıldığı ifade edilmektedir. Buna göre aile ahlaki bir çevredir, toplu yaşamın ilk modeli olarak eğitim, yardımlaşma ve şefkat kaynağıdır. Milli hayat bakımından aile kutsal bir temeldir. Bu nedenle devletin ailenin refahını ve huzurunu koruyacağı belirtilmektedir.

Türk aile müessesine devletimizin başta Anayasa ve Kalkınma Planlarında olmak üzere çeşitli platformlarda verdiği önem; Türk ailesinin bugün karşılaştığı sorunlar; çağdaş dünyada aile kurumunu, onu oluşturan bireylerle bir bütün olarak ele alan yaklaşımı ve buna yönelik kurumsallaşma uygulamaları aile ile ilgili bir bürokratik mekanizmanın teşkil edilmesi ihtiyacını doğurmuştur. Bu ihtiyacın bir gereği olarak 1989 yılında Devlet Bakanı olarak benim öncülüğümde 396 sayılı Kanun Hükmünde Kararname ile Başbakanlığa bağlı olarak Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı kurulmuştur.

Bu kurulunun temel amacı, Türk Ailesinin bütünlüğünün korunması ve güçlendirilmesidir. Ancak hükümet değişiklikleri sonrasında, aile konusu gündemden düşmüş ve ailenin korunması ve güçlendirilmesine dönük kamusal politikalarından uzaklaşmıştır.

Şu anda devletin belirgin bir aile politikası yoktur. Türk toplumunun temeli olan ailenin korunması, esasında bu toplumdaki Türk varlığının korunması demektir. Çünkü her türlü değerlerin yeniden üretilmesi ve yeni kuşaklara aktarılması yani dini, milli ve kültürel devamlılık aile ile mümkün olmaktadır. Bu nedenle ailenin korunması demek, Türk milletinin, Türk kültürünün, Türk dilinin ve daha da ötede İslam'ın korunması anlamına gelmektedir.

Ailenin korunması için öncelikle onun sorunlarının tespit edilmesi ve bunları giderecek tedbirlerin gecikmeden uygulamaya konması gerekir. Bu çerçeveden hareketle, ailenin bütün yönleri ile incelenmesi, araştırılması ve gerçek problemlerinin ortaya çıkarılması, başlangıç noktası olmalıdır.

Cemil ÇİÇEK
Ankara Milletvekili

HALK, SİVİL TOPLUM VE YEREL YÖNETİM İLİŞKİLERİ ÜZERİNE SÖYLEŞİ

Doç. Dr. Halil ÜRÜN



1. GİRİŞ

Sivil toplum, halk ve yerel yönetim arasında daima ciddi ve kalıcı ilişkiler varolagelmıştır. Hele, hele profesyonel yöneticiliğin revaçta olduğu günümüz dünyasında tüketici konumundaki halkın

ihtiyaçlarını en verimli tarzda karşılayabilmenin yolu bu üçlüden bir kombinezon oluşturmak olacaktır.

Tarih boyunca her boyutta yöneten ve yönetilen gruplar, karşılıklı fikir alışverişi neticesinde karar vermiş ve uygulamaya geçmişlerdir.

Kamu kurum ve kuruluşları dahil olmak üzere belli bir hedef kitleye (tüketiciye) hitap ederek mal ve hizmet üreten ve üretimlerini toplumun bütün kesitlerine sunan örgütler, varlıklarını devam ettirebilmek ihtiyacındadırlar. Bunun için de çevrenin sesine kulak vermek zorundadırlar.

Ülkemizde her ne kadar mevcut merkezîyetçi yapı her geçen gün yeni yeni mevziler kazansa da medeni dünya dediğimiz gelişmiş ülkelerde yönetim yapısı; demokratikleşme, yerelleşme, sivilleşme şeklinde bir değişim geçirmektedir. Yani sadece demokratikleşme ya da sadece yerelleşme kendi başına gelişme için yeterli olamamaktadır. Her alanda sivilleşme, sivil örgütlenme şart. Ekonomik, kültürel, sosyal, eğitim, sportif, çevre hatta siyasi alanda mutlaka sivil örgütlenmeye gönüllü kuruluşlara yer verilmesi gerekir.

Belki de mevcut siyasi partilerin sivil karakterde olduğu söylenecektir. Ancak; durum hiç de böyle değildir. Resmi ideolojinin yani devletin istediği kadar siyaset yapmak; özgür iradeleri ile siyaset yapamamak, belli konularda yasaklar uygulamak, siyasi alanı böylece daraltmak sivilleşmeye vurulacak en büyük darbedir.

Halkla ilişkiler dalı da müstakil bir alan olmaya hak kazanmış, bilimsel ve yönetsel bir disiplin olarak toplumun ihtiyaçlarının hem daha iyi belirlenmesi hem de karşılanması bakımından geliştirilmesi gereken bir alan haline gelmiştir.

2. HALKLA İLİŞKİLER

Uygulamalardan hareketle ortaya konulan teorik eserlerde, "Halkla ilişkiler" in birçok tanımı yapılmıştır. Bilgi alma ve verme, ikna etme, hizmet mal ve tanıtımı, iletişim süreci, imaj oluşturma, güven ve destek sağlama, ilişki kurma ve devam ettirme girişimleri, kamuoyu oluşturma, konsensüs sağlama gibi temel hedefleri kapsayan bütün tanımlamalar,

"Karşılıklı iletişim kurmaya yönelik çift taraflı ilişkiler stratejisine dayalı, teşkilatlı çalışmalar" noktasına dayandırılmaktadır.

Halkla ilişkilerin tarifinde, tarif eden sektörün bu departmandan beklentileri, amaçları ve hedefleri etkili olmuştur. Bu, siyasi parti açısından; partinin ideolojisini taraflara aktarmak ve yeni taraftarlar edinmek olurken bir firma için, ürettiği mal ve hizmetlerin tüketici kitlelere aktarılması, tanıtılması ve bu kitlelerin takdir ve tenkitlerinin tesbiti olmuştur. Bir kamu kuruluşunda ise, halkla ilişkilerden beklenenin; hizmet sunulan kitlelerle daha aktif diyalog kurularak sunulacak hizmetlere ilişkin kitlesel düşüncelerin tesbit edilmesi olduğunu söylemek mümkündür. Ancak şu var ki; örgütün ismi ve sektörü ne olursa olsun, halkla ilişkilerde temel beklentiler, "kamuoyunda olumlu imaj kazanmak, isabetli kararlar almak için kamuoyu nabzını tesbit etmek, hizmetlerde sürat kazanmak ve kalite artırmak" olmuştur.

Halkla ilişkiler, araştırma, planlama ve uygulama safhalarını kapsayan bir süreçtir. Kamu yönetimi alanından yapılmış iki önemli çalışma olan MEHTAP ve KAYA çalışmalarında da halkla ilişkilerin önemi vurgulanmıştır. MEHTAP, "Devlet kuruluşlarının her kademesindeki çalışmalarda ve kararların alınmasında halkla yakın ilişki zorunludur." KAYA çalışmasının ortak çalışmalar başlığı altında halkla ilişkiler ve enformasyon konusuna temas edilmektedir.

Belediyelerimiz açısından halkla ilişkilerin; amaçlar, özellikler, prensipler, metodlar, fonksiyonlar ve beklentiler açısından daha geniş bir zemine oturtulduğunu görüyoruz. Konu belediyelerde halkla ilişkiler olarak ele alındığında, bu disiplini etkileyen demokratik değerler, toplumsal değerler, siyasal ve yönetsel düzenlerin yapısal ve işlevsel özellikleri ve sorunları iyice ağırlık kazanıyor. Bu bakımdan belediyelerde halkla ilişkiler konusunu, halkla ilişkiler disiplininin çok özel bir dalı olarak değerlendirmek gerekir.

Seçimle görev başına gelen belediyeler için, halkın istekleri, arzuları, beğenileri ve ihtiyaçlarının giderilmesindeki hassasiyet derecesi, belediyelerimizde daha yüksektir. Belediyeler faaliyetlerinin neredeyse tamamını halkın hoşnut kalacağı tarz ve konuma göre icra etmektedirler. Son seçim dönemi sonrasındaki geçen süre göstermiştir ki, belediyeler halkın tercihlerini daha iyi tesbit edebilmek için model arayışlarına başlamışlar, 1994 yılında İstanbul Büyükşehir

Belediyesi'nin uygulamaya koyduğu "Beyaz Masa" çalışması diğer birçok belediye için örnek teşkil etmiştir.

Bu bakış açısı ile, belediyelerimiz açısından halkla ilişkileri şöyle tanımlayabiliriz: "Belediyelerde halkla ilişkiler; kentlilerle gerçekleştirilen kesintisiz bir iletişim süreci içerisinde, kentsel hizmetlerin, sağlıklı kararlar alınarak gerçekleştirilmesinde kentlilerin görüşleri alınarak, doğrudan ilişkide bulunan vatandaşlara tanıtılması, hizmetle ilgili eleştiri ve önerilerin alınması, bu çerçevede plan ve projelerin değerlendirilmesi ve yeni projelerin hazırlanmasını amaçlayarak, kentli ile yönetim arasındaki karşılıklı isteklere uygun değişimlerin gerçekleştirilmesine yönelik devamlı bir süreçtir."

Görüldüğü üzere, belediyelerimizde halkla ilişkilerin temel amacı; vatandaşlara hizmet politikaları hakkında bilgi vererek, özellikle bu politikalar ile ilgili olmak üzere karar almadan önce vatandaşların değerlendirmelerine yer vermek, böylece vatandaşta "vatandaşlık" bilincini uyandırarak yönetime katılımını sağlamak, bir yandan halkın istediği belediyeyi, öte yandan belediyeyi destekleyen kamoyunu oluşturmaktır.

Halkın tercihi ile görev başına gelen ve halkın yaşamıyla içiçe olan belediye yönetimi çerçevesinde, halkla ilişkilere verilen önem, karşımıza doğal olarak "halkın belediyesi" kavramını çıkarmaktadır. Ancak, halkın belediyesini oluşturmak, disiplinli halkla ilişkiler çalışmaları ile yakından ilgilidir. Bir çalışmaya halkla ilişkiler çalışması denbilmesi için ortada;

- dürüst, samimi ve açıklık prensibiyle çalışarak,
- sosyal sorumluluk bilinciyle,
- kamu yararına yönelik olarak,
- iyi kalitede ve maksimum faydada,
- verimli esaslara göre üretilmiş bir mal ve hizmet olmalıdır.

Daha sonra ortaya konulan bu niteliklere sahip mal ve hizmetlerin hedef kitlelere aktarılabilmesi ve tekrar üretimine devam edebilmesi amacıyla hedef kitlelere ulaşabilmek için;

- iyi organize ve koordine edilmiş profesyonel bir ekibe,
- geniş kitlelere ulaşma imkanına sahip kaliteli ve kapasiteli iletişim araçlarına,
- hedef kitlenin tepki ve beklentilerini geri döndürebilecek (feed-back) geri besleme ünitelerine ihtiyaç duyulur. Bunun için herşeyden önce;
- "halkın belediyesi" anlayışına gerçekten inanmış belediye başkanı ve çalışanlarının bu doğrultuda özverili, dürüst ve samimi çalışmaları destekleyici kararlar alması ve hatta bu çalışmaları bizzat gerçekleştirmesi gerekmektedir.

Özetle, bir belediyenin kendisini ve hizmetlerini ka-

muoyuna aktarabilmesi için, programlı ve disiplinli çalışan bir halkla ilişkiler birimine ihtiyaç vardır. Böylece belediye;

- hangi grup ve kitlelere,
- hangi mesaj ve mesajlarla,
- hangi iletişim araçlarını kullanarak,
- ne zaman, nerede, nasıl ve kiminle ulaşacağını tesbit edip uygulama ve
- uygulamanın neticelerini tesbit ederek yeni programlama yapabilme imkanını kazanabilmektedir.

2.1. Halkla İlişkilerde Çalışma İlkeleri

Halkla ilişkilerin, yönetimin yönetilenlerin ihtiyaçları ve beklentileri doğrultusunda karar almalarına yardımcı olan bir "yönetimsel disiplin" olduğunu belirtmiştik. Mal ve hizmetlerin sunumunda böylesine önemli bir konuma sahip olan halkla ilişkiler disiplinini uygulanmasında, uygulayıcıların bir takım ilkeler doğrultusunda hareket etmeleri kaçınılmazdır.

Uluslararası Halkla İlişkiler Derneği (IPRA)'nın, halkla ilişkilerin gelişimi için tespit ettiği bazı ilkeler vardır. "Atina Kuralları" olarak da bilinen bu prensiplerden birçoğu belediyelerimiz açısından da geçerli ve verimli olabilecek niteliktedir.

- Halkla ilişkiler uzmanları, davranışlarının benzer işlerde çalışan diğer meslektaşlarını da etkileyeceğini gözönüne almalıdır.
- İnsan haklarına ve kişiliğine saygı hiçbir zaman unutulmamalı, insanların görüşlerini ifade edebileceği moral, psikolojik ve entelektüel koşullar sağlanmalıdır.
- Örgüt ve halk birbirine düşürülmemeli, karşılıklı menfaatler korunmalıdır.
- Çalışanlar sözünde durmalı, halkın ve diğer ilgililerin güvenini sağlamalı, yasalara ve ahlaki kurallara uygun davranışlarda bulunmalıdır.

Bu prensiplere bazı yeni prensipler de ilave edilebilir.

- Halkla ilişkiler birimi, kamu yönetimi ve halkla ilişkiler konusunda yetişmiş, örgütün çalışma alanını çok iyi bilen bir uzman tarafından yönetilmelidir.
- Halkla ilişkiler departmanı, her şeyden önce hedef kitlenin yapısını ve problemlerini bilen elemanlardan oluşturulmuş bir ekip çalışması sergilemelidir.
- "Tatlı dil yılanı deliğinden çıkarır." atasözümüz unutulmadan halkın sorunlarına yaklaşılmalı, onların kalbini kırmayacak davranış ve sözler sergilenmelidir.
- Hedef kitlenin etnik, dini, kültürel, sosyal, ekonomik ve kültürel yapısının tespiti çok iyi yapılmalıdır. Hiçbir kimsenin veya grubun manevi değerlerine hakaret edilmemeli, halkın değerleri gözönüne alınarak mal ve hizmet üretimi için kamuoyu çalışmaları yapılmalıdır.
- Hedef kitlelerin benimsediği kişi ve örgütlerle ortak çalışmalar yapılmalıdır. Bilhassa, kültürel faaliyetlerde

gönüllü-sivil halk kuruluşları ile işbirliği yapılmalıdır. Toplumun kendi sorunlarının çözümü için oluşturduğu sivil örgütlerin ilgi alanlarının geniş bir yelpazeyi kapsadığı unutulmamalıdır.

• Olumsuz imaj bırakacak ve tepki toplayacak söz ve davranışlardan kaçınılmalıdır. Nerede ne söyleyeceği çok iyi tespit edilmeli, hangi yatırımın nereye yapılacağı önceden planlanmalı, kime nasıl ulaşılabileceği iyi araştırılmalıdır.

2.2. Kitle İletişim Araçları

Halkla ilişkilerde, kitle iletişim araçlarının rolü tartışmasız, öncelikli öneme sahiptir. Bu öneme değinmeden önce, kitle iletişim araçlarını gruplandırarak tanımakta fayda görmekteyiz.

1. Yazılı İletişim Araçları: Kitap, dergi, broşür, gazete, bülten, pankart, ilan tahtaları ve reklam afişleri, şikayet kurtarı, anketler vb.

2. Sözlü İletişim Araçları: Radyo, salon toplantıları, konferanslar, direkt telefon görüşmeleri vb.

3. Sözlü ve Görüntülü İletişim Araçları: Televizyon programları, video kasetleri, dia, internet sayfaları vb.

4. Yüzyüze İlişkiler: Merasimler, toplantılar, halkla görüşme programları, kültürel ve sosyal programlara katılım, özel günlere ait toplantı ve ziyaretler, geziler vb.

Halkla ilişkiler uzmanı, içinde bulunduğu koşullara ve belirlenen koşullara göre, yazılı ve sözlü her türlü iletişim aracını kullanmak durumundadır. Bu bir gazete, dergi, bülten, pankart, afiş, grafik gibi basılı araçlar olabileceği gibi radyo, TV, film gibi göze ve kulağa hitap eden yayın araçları olabilir. Öte yandan bir halkla ilişkiler uzmanı, bir takım sosyal olayları, yarışmaları, kültürel etkinlikleri, toplantı, gezi ve törenleri de belli ölçülerde iletişim aracı olarak kullanabilir.

Bir halkla ilişkiler uzmanı, standart modeller dışında, kendi üreticiliğini ortaya koyarak, iletişim araçlarını etkin ve verimli kullanarak ve tüm tecrübe ve duyarlılığını seferber ederek yeni metodlar oluşturmalıdır. Bu nedenle halkla ilişkiler uzmanı, her türlü iletişim aracının özelliklerini çok iyi bilmeli, birini diğerine tercih ederken kazançlar ve kayıplar dengesini kurabilmelidir.

2.3. Belediyelerde Halkla İlişkilerin Temel Değerleri

2.3.1. Dürüstlük, Açıklık ve Samimiyet: Halkın güven, sevgi ve desteği ancak halka karşı dürüst olmakla sağlanabilir. Sahte imaj oluşturarak halkın yanıltılması, gerçekte kolay olmakla birlikte yönetim bilhassa belediyeler açısından daha zor ve oldukça riskli davranışlardır. Ülkemizde sürekli olarak yapılan vaatlerin tutulmaması neticesinde, kamuoyu Devlete olan güvenini aşırı ölçüde kaybetmiştir.

Yönetim, davranışlarında dürüst olduğu kadar çalışmalarında samimi ve kararlarında açıklıktan yana

olmalıdır. Çalışmalarını ve kendisini toplumdan soyutlayan bir yönetimin başarılı olması düşünülemez. Yönetim, bireylerin "bilgi edinme hakkı"na saygı göstererek, talep durumunda istenilen bilgileri vermekten kaçınmamalıdır. Bu prensip aynı zamanda, yönetimin açıklamaktan kaçınacağı kararlar almasına ve bu eylemde bulunmasını da engelleyecektir.

Dürüstlük, samimiyet ve açıklık sadece halkla ilişkiler biriminin değil, tüm belediye çalışanlarının itina ile uyması gereken prensipler haline getirilmelidir.

2.3.2. Katılım ve Karşılıklı İletişim: Demokratik toplumlarda; yönetim, çalışmalarına halkın katılımını sağladığı ölçüde başarılıdır. Bu yolla, halk ile yönetim arasında karşılıklı güven ve destek oluşumu sağlanır.

Belediyeler de mahalli halkın çalışmalara katılımını sağlayarak onlarda vatandaşlık bilinci oluşturmak suretiyle mahalli anlamda daha verimli ve faydalı hizmetler üretebilir. Belediyelerin tüm kesimlerin katılımını sağlayarak kuduğu iyi niyetli ilişkiler, şehrin gündelik hizmetlerinin sağlıklı bir biçimde yürütülmesini sağlamaktadır.

2.3.3. Başarılı Hizmet: Belediyeler, halkla ilişkiler hizmetlerinde, ancak kent hizmetlerinde gösterdikleri başarı kadar başarılı olabilirler. Belediye yerine getirmekle yükümlü olduğu görevlerde başarısız ise, halkla ilişkiler biriminin belediyeyi başarılı göstermek adına yapabileceği çok fazla bir şey olmayacaktır.

2.3.4. Gerçek Belediye Kurumu: Gerçek belediyecilikte, diğer bir deyişle özlenen belediyecilikte, kent sel ve finansal problem yoktur. Belediye merkezi hükümetle ilişkileri açısından yerel özerkliğe sahiptir. Dolayısıyla bu belediye, halkıyla barışık, hizmet sunumunda halkının güven ve desteğini kazanmış, yönetime demokratik katılımı sağlamış, alını açık, çalışanlarında samimi, hizmetlerinde insana önem vermiş bir belediye konumuna gelmiş olacaktır.

İşte ancak böyle bir ortamda halkla ilişkiler, belediye ile halkı biraraya getirebilir, Halkın belediyesini oluşturabilir. Fakat ülkemizde bunun gerçekleşmesi için başta 1580 sayılı yasa olmak üzere, belediyeleri yakından ve uzaktan ilgilendiren bütün yasal analarda reform yapılarak mahalli idarelerde yeniden yapılanma tesis edilmelidir.

2.3.5. Önce İnsan (Her Şey İnsan İçin): Belediyelerin varlık nedeni, insana hizmet etmektir. İnsanların mutlulukla, saadette, huzur içerisinde yaşayabileceği kent mekanını ve diğer yaşam koşullarını oluşturmak ve sürdürmek belediyelerin asli vazifesidir.

2.3.6. Planlı Çalışma: Planlı çalışma, başarılı olmanın temel şartlarından bir tanesidir. Yönetimi bir süreç olarak düşündüğümüz zaman, bu sürecin "planlama"sız olmayacağını biliyoruz. Diğer yandan, halkla ilişkilerin, "araştırma", "planlama" ve "uyguama" safhalarında oluşan

bir süreç olduğunu çalışmamızın başında belirtmiştik.

2.3.7. Kamu Yararı: Aslında bugün anlamı tam olarak izah edilemeyen kavramlardan bir tanesi de kamu yararadır. Geniş anlamda, yapılan idari iş ve işlemin, halkın genelinin faydasına olması olarak algılanan kamu yararı, idari karar eylemlerin temel amacı olmuştur.

Belediyeler, çalışmalarında birey ve grupların değil, toplumun yararını ön plana çıkarmalıdır. Temelinde kamu yararı bulunmayan hiç bir hizmet, toplumun geneli tarafından kabul görmeyecektir.

3. KONYA MODELİ

3.1. Halkla İlişkiler

Buraya kadar yapmış olduğumuz açıklamalarımızda, halkla ilişkiler disiplinin kuruluşlar açısından ve özellikle belediyelerimiz açısından önem ve fonksiyonlarına işaret ettik. Bu bölümde de, Konya Belediyeleri olarak halkla diyalogumuzu nasıl geliştirdiğimizden, hemşehrilerimizin gönülünü nasıl kazandığımızdan, hizmetlerimizi sunarken onların desteğini nasıl aldığımızdan, sözün özü, "Konya Büyükşehir Belediyesini nasıl Halkın Belediyesi" haline getirdiğimizden bahsedelim.

3.1.1. Halk Meclisleri: Biz yönetime geldiğimizde ilk olarak "halk meclisi"ni kurduk. Her hafta Cuma günleri öğleden sonralarını sabit olarak, makam odamızda vatandaşlarımızla görüşme günü ilan ettik. Her vatandaşımız, problemi ne olursa olsun hiç bir aracıya gerek kalmaksızın bizzat bizimle görüşme imkanına sahip oldu. Bize gelen vatandaşlarımızı önce dinliyoruz, problemini tespit ediyoruz. Daha sonra, problem belediyemizde çözülecek bir problem ise ilgili birim sorumlusu arkadaşımıza, belediye dışında çözülebilecek bir problem ise kendisine referans olarak sorunu çözebilecek kuruma gönderiyoruz.

Bu toplantılarımızda gördük ki, vatandaşımız konusu ne olursa olsun, hiçbir problemini bize getirmekten çekinmiyor.

Bu bağlamda, belediyemiz görev ve sorumluluk alanına giren taleplerin yanısıra, belediye olarak yapmakla yükümü ve yetkili olmadığımız konularda da taleplerle karşılaşılıyor. Tabi biz, bu görüşmelerimizde kesinlikle "Bu belediyemizin ilgi alanına girmez" diyerek vatandaşımızı geri göndermiyoruz. Sorun nasıl çözülecek ise mutlaka o yolu bulup gerekli çözüme kavuşturmayı hedefliyoruz.

Burada belirtmemiz gerekir ki, vatandaşlarımız bize, sadece problemlerine çözüm bulmak için değil, çalışmalarımızdan dolayı teşekkür etmek için de geliyorlar. Tabi bu da, halkın desteği ile göreve gelmiş bir belediye başkanının, halkın desteğini hala yanında görmesi açısından çok manidar ve mutluluk vericidir.

Biz halk meclislerini niçin topluyoruz?

Öncelikle, biz "her şey insan içindir, insan da Allah içindir" anlayışına sahibiz. Bizi bu halk seçerek bu göreve

getirdi. Bizi bu göreve layık görenler, "bu kişiler benim her türlü derdime çare olur" düşüncesiyle hareket ettiğine inanıyor, vatandaşımız beyninde "belediye her işi yapar" düşüncesinin hakim olduğunu biliyoruz.

3.1.2. Sosyal Etkinlikler: Konya'mız, bir büyükşehir olmasına rağmen, sosyal bağları kuvvetli bir halk yapısına sahiptir. Zenginlikle fakirlikle, işçisiyle memuruyla, genciyle ihtiyarıyla birbirine karşı sıkı dostluk bağlarına sahiptir. Hastalıkta, doğumda, düğünde, cenazede birbirini asla unutmayan, iyi ve kötü günde, neşe ve üzüntüde birbirine kenetlenen, dostluk bağlarını devamlı muhafaza etmeye çalışan bir sosyal bağ, devamlı etkisini göstermiştir.

Biz de, şahsi karakter olarak böyle bir halkın içinde büyüdük, yetiştik ve bu göreve getirildik. Vefa duygularımızı asla kaybetmedik. Düğünlerde, cenazelerde, asker uğurlamalarında, hac ziyaretlerinde, iftar programlarında her zaman halkımızın yanında olduk.

Bununla kalmadık, belediye olarak da böylesi programları takip ettik. Toplu sünnet düğünleri ve fakir gençlerimiz için toplu nikah törenleri düzenledik. Her sene hac kafilelerini belediyemiz organizesi ile uğurladık ve dönüşlerinde yine belediyemiz nezdinde oluşturduğumuz ekiplerle ziyaret ettik. Asker sevkiyatı dönemlerinde, şehir terminalimizde tören düzenleyerek askerlerimizi dualarla uğurladık. Topluma mal olmuş özel günlere biz de belediye olarak katıldık. Aşure günlerinde aşure, Mevlana haftasında helva dağıttık. Bayramlarda, toplu bayramlaşma programları düzenledik, o gün belediye otobüslerimizi ücretsiz çalıştırdık. Önemli gün ve haftaların gereğini yerine getirebilmek için belediyemiz içerisinde ekipler oluşturmakla kalmadık, gönüllü-sivil örgütlerle işbirliği yaptık.

Sosyal etkinlikleri icra ederken, halkımızın yanında olmakla kalmadık, onların dertlerini bizzat evlerine giderek, aralarına katılarak dinleme ve çözüm getirme şansı elde ettik. Cenaze evlerini, düğün evlerini, asker evlerini, hac evlerini bizzat belediyemizden bir ekip olarak ziyaret ettik. Hem ziyaret ettik hem problemlerini dinledik. Bir çok mahalli problemi bizzat bu ekiplerimle tespit ettik ve çözüm getirdik.

3.1.3. Kültürel Faaliyetler: Yönetime geldiğimiz günden itibaren kültürel faaliyetlere öncelikle ağırlık vermeye başladık. Her kesim için özel kültürel programları organize ettik. Çocuk Şenlikleri, Ağaç Bayramı, Ramazan Kültür Etkinlikleri, Mevlana Haftası Kutlama Programları, Özürlüler Günü, İftar programları, konferanslar, paneller, açık oturumlar vb. etkinlikler ile de halkımızla birlikte olduk.

Bizim amacımız hizmetleri sunarken, halkımızın beklentisi ve düşüncelerini öğrenip yeni stratejilerimizde bunlara yer vermek olduğu için, mahalle toplantılarına ve salon programlarına ağırlık verdik. Vakıflar, dernekler, siyasi partiler,

üniversite, odalar, sendikalar gibi Konyamız içindeki ve dışındaki kuruluşları programımıza dahil ettik. Gerek bizzat fertlerle görüşerek ve gerekse fertleri temsil ettiğine inandığımız gönüllü kuruluşlar ve kamu kurum ve kuruluşları ile ortaklaşa programlar düzenleyerek, yönetenler ile yönetilenleri bir araya getirdi.

Ve bu çalışmalarımızın neticesinde gördük ki, karşılıklı dialog ve yardımlaşma ile yapılan faaliyetlere, halkımızın katılımı daha yoğun olmaktadır. Bu da bizim daha geniş kitlelere ulaşarak görüş ve beklentilerini tespit ederek plan ve program yapmamıza zemin hazırlayarak, iyi kalite ve yüksek verimlilikte hizmet sunmamızı sağlamaktadır.

3.1.4. İletişim Araçlarını Kullanma: "Medya" ismi altında toplayabileceğimiz iletişim araçlarını, halkımıza ulaşmaktaki rolünü hiçbir zaman inkar ve ihmal etmedik. Bütün medya vasıtalarıyla barışık kalmaya özen gösterdik. Eleştirilerine kulak verdik. Bize karşı ard niyetli ve hizmetlerimizi inkar ederek engelleyici tutuma girmedikleri sürece kendileri ile ilişkilerimizi devam ettirmeye özen gösterdik. Halkımızın bize vermiş olduğu görevin şeref ve onurunu koruyarak bütün iletişim araçlarını, halkımıza ulaşmada bir vasıta olarak değerlendirdik. Canlı TV ve Radyo programlarına katılarak izleyicilerle muhatap olduk. Bizzat yönelttikleri soruları cevaplandırdık, sorularını dinledik.

Bütün bunların sonunda ne oldu?

- Halkımızın ihtiyaçlarını bizzat kendilerinden dinleyerek tespit ettik.
- Yönetime halkımızın da katılımını sağladık.
- Çalışmalarımızı, halkımıza aktarma imkanını değerlendirerek belediyemizi tanıttık.
- Yeni projelerimizi hazırlarken mahalli halkımızın beklenti ve ihtiyaçlarına cevap verebilme imkanı yakaladık.
- Kültürel ve sosyal faaliyetler konyamızı hem "yaşanılır şehir" hem de "etkinlikler merkezi" kılmıştır.

Ve bunların neticesinde halkımızın bize kaşı duyduğu sevginin ve saygının devamlı büyüdüğünü, desteklerinin her geçen gün arttığını gördük.

3.2. Sivil Toplum

Bu yazının giriş kısmında gelişmiş ülkelerin bir süreci yaşadıklarını bunun da verimli ve istikrarlı büyüme için şart olduğunu yazmıştık. Yani Demokratikleşmeyi, yerleşme, yerleşmeyi de sivilleşme takip etmelidir.

Halkın bilfiil iştirak etmediği faaliyetler sonucu ortaya çıkan imalat-üretim yeteri kadar benimsenmiyor, kabul görmüyor. Buy üzden özellikle ekonomik faaliyetlerden devletin tamamen elini çekmesi, diğer sahalarda da faaliyetini en aza indirmesi ülkenin daha süratli ve istikrarlı büyümesi için gerekli görülüyor.

Batı ülkelerinde sivil-gönüllü kuruluşlar bu anlamda pek

çok faaliyeti devletten devralmışlardır. Biz de ise zaden ecdadımızdan bize miras kalan VAKIF müesseseleri hayır duygusu üzerine faaliyetlerini bina eden sivilleşmenin en güzel araçları konumundadırlar.

Denetlenmenin daha iyi yapılabilmesi ve birliğin de doruk seviyede gerçekleşmesi için daha güzel olanı faaliyetleri sivil toplum örgütleri (STÖ) ile devletin ve yerel yönetimlerin müştereken ortaya koymalarıdır.

Bereket kavramı İslâmi bir terim olarak cemiyet hayatımızda sık sık kullandığımız bir terimdir. Bu terime burada yer verecek olursak, Sivil Toplum Örgütleri kanalıyla gerçekleştirilen hizmetlerin eğitim, sağlık, sosyal vb. diğer alanlarda olsun bereketli olduğuna da şahit oluyoruz.

Sivil Toplum olabilmemiz, açıklığı, şeffaflığı, kabullenmemiz bu tür faaliyetleri yaygın hale getirmemizle mümkündür.

Ülkemiz idari yapısında süratle bir yeniden yapılanmaya gidilmeli ve sivilleşmenin yolunu açacak yeni düzenlemeler ciddi bir şekilde yapılmalıdır. Merkezîyetçi, katı, tektipçi anlayışta ısrar ve inat edenler bu ülkenin ilerleyemeyişinin en büyük sebebinin tektipçilik olduğunu artık anlamalıdır.

Faaliyetler sivil alana yayılırsa, Batılıların rekabet, bizim ise hayır yarışı dediğimiz bir dinamik yapı oluşur. Bu sayede de hem yapılan hizmetlere sürat hem de kalite gelir. Hizmetlerin maliyeti de düşer.

Bu, akıl ve ilmin öngördüğü yolu terkederek insanların şevkini ve katılımını düşüren dayatmacılıkta ısrar etmek kimsese bir şey kazandırmaz.

4. SONUÇ

Bir kuruluşun halkla ilişkilerde başarılı olabilmesi, her şeyden önce yerine getirmekle yükümlü olduğu görevlerin icrasında ne denli dürüst, samimi, bilinçli ve başarılı olduğuna bağlıdır. Durum, belediyelerimiz açısından daha önemli ve ciddi boyutlardadır.

1. Belediye, kentsel hizmetlerin sunulmasında görevli, yetkili ve sorumlu olan bir kurumdur.

2. Belediye, sunduğu mal ve hizmetlerin finansmanını halktan karşılamaktadır. Gerek halkın doğrudan belediyeye ödediği vergiler ve gerekse halkın devlete ödediği vergilerden belediyeye rucu eden vergi payları kentsel hizmetlerin finansmanını oluşturmaktadır.

3. Kentliler, belediye icraatları karşısında sorumlu ve duyarlı davranmaktadır. Kentine sahip çıkan, karar ve eylemleri sorgulayan, çeşitli iletişim yolları ile belediye yönetimini denetleyebilen bir kitle karşısında belediye yöneticileri de hassas davranmak zorunluluğu hissetmektedirler.

Bu açılardan bakıldığında zaman belediye-merkezi yönetim arasındaki ilişkiler de önem kazanmaktadır. Belediyeler, kentte yürütülebilir kararlar almak ve uygulamak açısından

yerel özerkliğe sahip olmaları gerekmekte iken, kimi zamanı siyasi ve keyfi uygulamalara neden olan "yönetimsel veyasayet"e maruz kalmaktadır. Bu ise, olması gereken özerkliği kısıtlamaktadır. Oysa merkezi yönetim, belediyeler, ulusal amaçlar ve ilkeler doğrultusunda hizmet sunmaya teşvik noktasında kalarak, "hukuki denetim" ile denetlenmeli, kentsel hizmetlerin sunumunda belediyeçiliğin gelişmesi için çeşitli yollarla destek sağlamalıdır.

Bugün belediyelerimizin temel yasası olan 1580 sayılı yasa çerçevesinde baktığımız da ise, olması gereken belediyeçiliğin henüz çok uzaklarda olduğunu söylemek zorunda kalmaktayız. Görev, yetki ve sorumluluk karmaşası, kaynak yetersizliği ve neticede özlenen kentsel yaşamın gerçekleştirilememesi ister istemez halkla ilişkiler disiplinini de etkilemektedir. Hizmet sunumunda başarı çizgisine ulaşamayan belediye yönetimleri, halkla diyalog kurmaktan çekinmekte ve hatta kimi durumlarda halkın karşısına çıkmamağa dahi özen gösterir hale gelmektedir.

Bu noktada, belediyelerin halkla ilişkiler programını geliştirebilmeleri ve uygulayabilmeleri için merkezi hükümetin ve belediyelerin ayrı ayrı ve ortaklaşa yerine getirecekleri bir takım sorumlulukların olduğunu düşünmekteyiz.

1. Merkezi hükümet uygulayacağı politikalarla belediyeleri "eli kolu bağlı" hale getirmekten vazgeçmelidir. Politik kaygılarla sergilenen siyasi/yanlı tutulumlar, merkezi hükümet ile aynı siyasi görüşü paylaşmayan belediye yönetimlerini çalışamaz hale getirmektedir.

2. Mahalli idarelerin yeniden yapılandırılmasına ilişkin yasal çalışmalar hızlandırılmalıdır. Belediyeler merkezi hükümete bağımlılıktan kurtarılıp yerel özerkliğe kavuşturulmalıdır.

3. Merkezi hükümet ile belediyeler arasındaki görev, yetki ve sorumluluk ilkeleri yeniden tespit edilmeli, karışıklık giderilmelidir.

4. Yöneticilerin kamuoyu karşısında açık ve dürüst olmalarını sağlayıcı prensipler yönetim ahlakına yerleştirilmeli, ayrıca kamuoyunun belediyeleri daha etkin denetleyebilmeleri amacıyla "haber alma", "bilgi edinme" haklarına dair usul ve esaslar geliştirilmelidir.

5. Özellikle büyük şehirlere ait belediyelerde (burada büyükşehirden kastımız, nüfus, coğrafi, alan, yönetim imkanları açısından büyük şehirlerdir. Yoksa, yasal statü anlamında değil) halkla ilişkiler birimi, halkla ilişkilerin taşınması gerekli prensipler çerçevesinde oluşturulmalıdır.

6. Belediyeler halkıyla barışmalıdır. Halk ile barışık ve beraber olmak için sosyal ve kültürel programlar organize edilmelidir. Halk meclisleri, halkla görüşme günleri, mahalle toplantıları yaygınlaştırılmalıdır. Hatta bu uygulamalar belediye bazında kalmayıp, merkezi hükümetin taşıra

örgütlerince de icra ve idare edilmelidir. Bütün kamu kurum ve kuruluşları halk ile barıştırılmalı, bürokrasinin ağır yükü vatandaşımızın omuzlarından alınmalı, kamuoyunun devlete olan güveni güç kazanmalıdır.

7. Sivil toplum örgütlerine örnek olarak verebileceğimiz ve hayırlı hizmetlere imza atan pek çok vakıf ve dernek arasında MEHİR Vakfı, İsmail Kaya Vakfı, Ribat Eğitim Vakfı, MGV, İlim Yayma Cemiyeti ve Vakfı, Türk Anadolu Vakfı, Hayra Hizmet Vakfı, SADAV ve daha pek çokları birer yerel yönetim gibi hizmet üretmişlerdir.

Göreve geldiğimiz 1989 yılından 1999'a kadar yaptığımız çalışmalar, "dostun dostu" olmak gayesinden başkası değildi. Ne dünyanın sonu gelmez sıkıntıları, ne de içinde bulunduğumuz siyasi ortamın handikapları, halkımızın bize olan desteği devam ettiği müddetçe çalışmalarımıza engel olamaz.

Bu sözlerimizin sonunda, belediyeçilik ve halkla ilişkiler noktasında, Konya Belediyeleri olarak yapmış olduğumuz çalışmaların bütün belediyelere ve merkezi hükümet kuruluşlarına örnek olabilecek düzeyde verimli çalışmalar olduğunu, uygulandığı takdirde yerel demokrasi anlamında katılımın sağlanarak daha güzel hizmetlere vatandaş ile yönetimin ortak imza atabileceğini vurgulamak isteriz.

Halil ÜRÜN
Mehir Vakfı
Kurucu ve Müt. Heyeti Üyesi
Konya Büyükşehir Belediyesi
Eski Başkanı

GENÇLERİ EVLENDİRME VE MEHİR VAKFI SİZE GELİYOR! DESTEĞİNİZİ BEKLİYORUZ...

1995 yılında beş üyemizle başlatmış olduğumuz bu hizmet hareketi bugün beşinci yılını doldurmuş bulunmaktadır. Bu süre içerisinde evlenmeye karar veren 2000'in üzerinde gencimize yardımcı olunmuştur.

"İçinizdeki bekarları evlendiriniz" hadis-i şerifini şîâr edinen Vakıf Kurucu Heyeti, aynı zamanda Osmanlı'nın unutulmuş önemli bir vakfı olan Mehir Vakfı'nı da bugünün toplumuna taşımıştır.

Türkiye'de pekçok sorun vardır. Bunların en önemlilerinden birisi de maddi imkânsızlıklar yüzünden evlenemeyen gençlerimizin sorunlarıdır.

Bu soruna çözüm bulmak ve yardımcı olmak için bu vakıf kurulmuştur. Vakfımıza yurt içinden, evlenmek için birçok müracaatlar yapılmaktadır. Bu müracaatlara cevap ve-

rebilmek için, Türkiye genelinde 17 ilde şube çalışması halen yürütülmektedir. Bu illerimiz arasında İstanbul, Ankara, Kayseri, Urfa, Samsun, Erzurum, İzmir, Antalya, Adapazarı, Bursa, Trabzon, Aksaray, Karaman, Düzce, Diyarbakır, Kütahya ve Denizli öncelikli sıradadır.

Vakfımızın faaliyetleri ve teşkilatlanma noktasındaki çalışmaları için siz kıymetli halkımızın maddi ve manevi desteklerini bekliyoruz.

Amacımız bu hizmetin tüm ülke sathına yayılmasıdır.

Saygılarımızla...

Mustafa ÖZDEMİR
Mehir Vakfı Genel Başkanı

Telefon : 0.332. 352 13 45
Fax : 0.332. 353 72 32
Http : www.mehir.org
e-mail : başkan@mehir.org
Adres : Melike Hatun Çarşısı Kat:2
No: 231-239 Karatay/KONYA

BANKA HESAP NUMARALARIMIZ

Vakıflar Bankası TL Hesabı : 2993277
Vakıflar Bankası Döviz Hesabı : 4032712

MEHİR VAKFI ONURSAL BAŞKANLARI ONUR ÜYESİ VE 1995-2000 YILLARI ARASI GÖREV ALAN ÜYELERİMİZ

ONURSAL BAŞKANLAR

1995 - 1996	Atilla VURAL
1996 - 1998	Ziyaeddin AKBULUT
1998 - 1999	Namık GÜNEL
1999 - 2000	Ahmet KAYHAN

VAKIF ONUR ÜYESİ

Hüseyin ARI	Konya Milletvekili
-------------------	--------------------

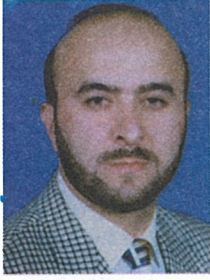
1995-2000 YILLARI ARASI VAKIFTA GÖREV ALAN ÜYELERİMİZ

Adı-Soyadı..... Görevi

Özer SEVERCAN	Kamer Holding Yön. Krl. Bşk
Doç. Dr. Ahmet YAMAN	S.Ü İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi
Veli BÖGE	Hamatek Holding Yön. Krl. Bşk
Doç. Dr. RAMAZAN ALTINTAŞ	Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi
Ayhan KARAPINAR	Büyük Grup Holding Yön. Krl. Bşk
Doç. Dr. Ali ACAR	S.Ü İktisat Fak. Öğretim Üyesi
Mahmut UÇAR	Aksaray Hol. Yön. Krl. Bşk
Mustafa FİL	Filkar Otomotiv A.Ş.
Dr. Mustafa BULUN	Bizim Ajans Yön. Krl. Bşk
Abdulkadir GÖKSU	Hadeka Holding Yön. Krl. Bşk
Muhammet ACIYAN	İlahiyatçı - Öğretmen
Osman ŞANLI	Endüstri Holding Yön. Krl. Bşk. Yrd
İshak DOĞAN	İlahiyatçı - Dizgi Evi Sahibi
Adem KOCAKAFKA	Kamer Holding Yön. Krl. Bşk. Yrd.
Mehmet AKGÜN	Uzel Otomotiv
Metin MANAV	Hadeka Holding Yön. Krl. Bşk. Yrd.
Emin DOKUR	Dokur Oyuncak San.
Mehmet DEMİROK	Hadeka Holding Yön. Krl. Üyesi
Mustafa GÜNEY	Üçkaplan İplik
Muharrem CANDAN	Kombassan Holding Yön. Krl. Üy.

Hamdi ACAR	Büyükşehir Bel. Zabıta Md.
M. Zeki BAŞYEMENİCİ	Anser Holding Yön. Krl. Bşk. Yrd.
Mevlüt TOSUN	Toği Giyim
İlker ÖZKAN	Anser Holding Yön. Krl. Bşk. Yrd.
Hüseyin IŞIK	Züccaciye Tic.
Ahmet BAYDAR	İdeal Şirketler Top. Yön. Krl. Bşk
Ömer Sami TEMİZCİ	Ender Giyim
Nurettin BAY	Kon TV Genel Yayın Yön.
Salih ÇÖLMEKÇİLER	Çölmekçiler Isı San.
Sefa Fidan	Meram Vergi Dairesi
Talat ATEŞ	Ateş Dizel Pompa
Ali DEK	Tornacı
Selami AŞKIN	Kavi İnşaat Ltd. Şti.
Mehmet YILDIZ	Bilgisayar Programcısı
Hasan KARAGÖZLER	Esnaf
Mehmet ÇAVUŞ	S.S Ravza Yapı Koop. Yön. Kur. Üyesi
Hasan ÖZKETEN	Üniversite Öğrencisi
Atilla ŞİRİN	Konya Büyük Şehir Bel. İdareci
Mustafa UÇAR	Makine Müh.
Mehmet ÜNAL	Fazilet Par. İl Yön. Kur. Üyesi
Ali Osman OTUZBİR	Selçuklu Bel. İdareci
Kazım ÜÇLER	Fazilet Par. Karatay ilçe Yön. Kur. Üyesi
Havva ÇAY	Ev Hanımı
Menderes ÖZYİĞİT	S.S Tayyipkent Yapı Koop. Yön. Kur. Bşk.
Hasan KALENDER	Toptan Konf. İmalat-Satışı
Ali BEBEK	Meram Belediye Bşk. Vekili
Mehmet GÜLEÇ	Emekli Memur
Mustafa ÖZKAFKA	Konya Büyükşehir Bel. Bşk.
Mustafa UÇAR	Emekli Memur
İsmail ÖKSÜZLER	Selçuklu Bel. Eski Bşk.
Celal EMİROĞLU	Mali Müşavir
Sami YILDIZ	Ribat FM Müdürü
Tahir ÇORLU	İnşaat Malz. Satışı
Mustafa ÖZDEN	Tornacı
Serpil KORKMAZ	Üniversite Öğrencisi
Doç. Dr. Zekeriyya GÜLER	S.Ü İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi
Doç. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU	S.Ü İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi

MEHİR VAKFI KURUCULAR KURULU



MUSTAFA ÖZDEMİR



A.TAYYAR ÇAY



SABİT KOÇ



HASAN TÜRK



MEHMET DURAN



MUAMMER ÖZÇATAL



TEYFİK İPEK



HARUN CERANOĞLU



İBRAHİM İŞİK



İSMAİL TÜRKMEN



MEHMET BÜYÜKKICIK



HALİL UYSAL



HALİLİBRAHİM DAĞ



DOÇ. DR. HALİL ÜRÜN

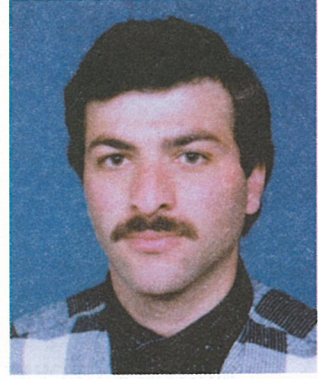
MEHİR VAKFI ÜYELERİ



DOÇ.DR.SAFFET KÖSE



DOÇ.DR. H.TEKİN
GÖKMENOĞLU



DR. A.KERİM BAHADIR



ALİ ÖGE



HARUN KARAGÖZLER



İBRAHİM AK



MUSTAFA DEMİR



SEKRETERYA
AHMET KARAYILDIRIM



AYŞE UYSAL



FADİME ÖZDEMİR



EMİNE KOÇ



SARE TÜRK

MEHİR VAKFI YAYINLARI

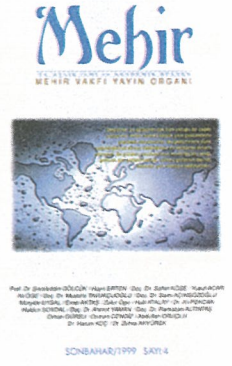
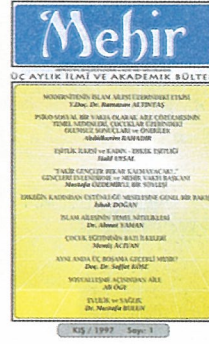
A. KİTAPLAR

1. İslam Aile Hukuku
Yrd. Doç. Dr. Ahmet YAMAN
2. Kadın Haklar ve Özgürlükler
Araştırmacı-Yazar Halil UYSAL
3. Osmanlı Hukuk-i Aile Kararnamesi
Prof. Dr. Orhan ÇEKER
4. Sivil Toplum Örgütleri Ve bir Sivil Toplum Örgütü Örneği: MEHİR VAKFI
Bengü ÖNAL

5. Avrupa'da Türk Ailesi ve Din Eğitimi
(Avusturya Örneği)
Doç. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU
6. Belçika'da Türk Ailesi ve Din Eğitimi
Doç. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU
7. I. Ulusal Kadın ve Aile Sempozyumu
(Tebliğ ve Müzakereler) Basım Aşamasında
8. Basında Mehir Vakfı (1995-2000)
Basım Aşamasında

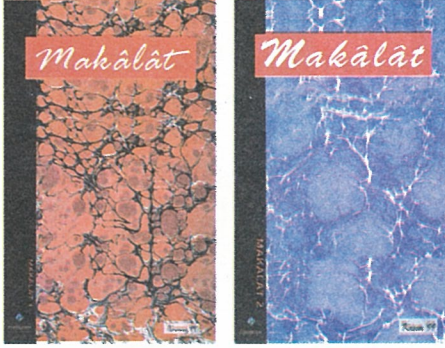
B. DERGİLER

1. MEHİR BÜLTENİ (İlmi-Akademik-Dergi)
 - a. Mehir Bülteni 1. Sayı (Kış-1997)
 - b. Mehir Bülteni 2. Sayı (Yaz-1998)
 - c. Mehir Bülteni 3. Sayı (İ.bahar-1999)
 - d. Mehir Bülteni 4. Sayı (S.bahar-1999)



2. MAKALAT (İlmî ve Akademik Hakemli Dergi)

- a. Makalat 1. Sayı (Temmuz-1999)
- b. Makalat 2. Sayı (Kasım-1999)



3. MEHİR AİLE DERGİSİ

- (İlmî ve Akademik Hakemli Dergi)
- a. Mehir Aile Dergisi 1. Sayı (2001)

4. İSLAM HUKUKU ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

- (İlmî ve Akademik Hakemli Dergi)
(Çalışmalar devam etmektedir)

C. GAZETELER

1. YENİ FİKİR (Aylık Gazete)
(Çalışmalar devam etmektedir)
2. YENİ YORUM (Haftalık Gazete)
(Çalışmalar devam etmektedir)
3. YENİ TOPLUM (Günlük Gazete)
(Çalışmalar devam etmektedir)

D. İNTERNET (www.mehir.org)

1. Ana Sayfa
2. Tüzük
3. Kuruluş Hakkında
4. Yönetim Kurulu
5. Kurucular
6. Üyeler
7. Onur Üyeleri
8. Fahri Üyeler
9. Etkinlik
10. Yayınlar
11. Kamuoyuna Mesaj
12. İletişim

I. ULUSAL KADIN VE AİLE SEMPOZYUMU



Vakfımız 30 EKİM - 01 KASIM 1998 tarihinde Konya Ticaret Odası konferans salonunda I. ULUSAL KADIN VE AİLE SEMPOZYUMUNU DÜZENLEMİŞTİR. Bu sempozyuma 35 ilim insanı katılmıştır. Sempozyumun tebliğ ve müzakereleri vakfımızın internet sitesine yüklenmiştir.

Arzu edenler www.mehir.org adresinden yayınlar bölümüne bakarak daha geniş bilgi alabilirler.

Emeği geçenlere teşekkür ederiz.

Doç. Dr. Saffet KÖSE
Mehir Vakfı
İlim Heyeti Başkanı

**İSTANBUL BÜYÜKŞEHİR BELEDİYESİ ESKİ BAŞKANI
RECEP TAYYİP ERDOĞAN BEY'İN OĞLUNUN
23.02.2001 TARİHİNDE KADIKÖY EVLENDİRME DAİRESİNDE
YAPILAN DÜĞÜN TÖRENİNDEN GÖRÜNTÜLER**



Genel Başkanımız Mustafa ÖZDEMİR
Nevşehir Milletvekili Mehmet ELKATMIŞ
Konya Milletvekili Hüseyin ARI

Düğün anında bolca sohbet etme imkanı
buldular.

Genel Başkanımız Mustafa ÖZDEMİR
Yeni Şafak Gazetesi Ankara Temsilcisi
Fehmi KORU
Konya Milletvekili Hüseyin ARI
Mehir Vakfı Üyesi İbrahim AK



Gündemdeki sosyal ve siyasi
konuları istişare ettiler.



Genel Başkanımız Mustafa ÖZDEMİR
Konya Milletvekili Hüseyin ARI
Nevşehir Milletvekili Mehmet ELKATMIŞ
Mehir Vakfı Üyesi İbrahim AK
Yeni Şafak Gazetesi Orta Anadolu Bölge
Müdürü Lokman KOYUNCUOĞLU

Düzce'de bir mola sonrası topluca hatıra
fotoğrafı çektirdiler.



**Genel Başkanımız Mustafa ÖZDEMİR
Kombassan Konyaspor Takımının
Tatlıcak Tesislerindeki
Antremanına Katıldı.**



**Genel Başkanımız
Mustafa ÖZDEMİR
Kombassan Konyaspor Takımı
Teknik Direktörü
Mustafa ÇAPANOĞLU'na
Baklava İkrâm Etti.**

**Genel Başkanımız
Mustafa ÖZDEMİR
Kombassan Konyaspor Takımı
Futbolcuları'na
Moral Vermek Amacıyla
Antremana Katıldı Ve
Baklava İkrâm Etti.**

