DİN, GELENEK VE AHLAK BAĞLAMINDA

MAHREMİYET ALGILARI SEMPOZYUMU

27-29 MART 2015 / ORDU

TEŞEKKÜR

Ordu Büyükşehir Belediye Başkanı Enver YILMAZ'a ve
Altınordu Belediye Başkanı Engin TEKİNTAŞ'a
Sempozyumumuza destek ve katkılarından dolayı teşekkür ederiz.

ORDU ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında

MAHREMİYET ALGILARI SEMPOZYUMU

27-29 MART 2015

II

Editörler

Yavuz Ünal
Yusuf Bahri Gündoğdu
Şevket Pekdemir
Hasan Atsız

Samsun 2016

DÜZENLEME KURULU
Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Başkan)
Doç. Dr. Cengiz BATUK
Yrd. Doç. Dr. Şevket PEKDEMİR
Yrd. Doç. Dr. Yusuf Bahri GÜNDOĞDU
Yrd. Doç. Dr. Orhan İYİBİLGİN
Yrd. Doç. Dr. Sait KAR
Yrd. Doç. Dr. Hasan ATSIZ

BİLİM KURULU
Prof. Dr. Yavuz ÜNAL
Prof. Dr. Saffet KÖSE
Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK
Prof. Dr. Nihat DALGIN
Prof. Dr. Ahmet YAMAN
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN
Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ

Sekretarya & Dizgi
Selman BAKTI
Havva ÖZKAN
Bülent TOPÇU
Yusuf ÖZDEMİR

© Ordu İlahiyat Vakfı

ISBN: 978-605-83490-2-5

Baskı Yeri ve Tarihi
Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları, Samsun, Nisan 2016

Baskı
CEYLAN OFSET
MATBAA BASIN İKTİSİ AMBALAJ SANAYİ
Hacıbey Ceylandağ - 0362 431 1 444 - Sn: 16281
Pazar Mh. Necati Efendi Sk. No.47 İlkadım/SAMSUN

Yazışma Adresi
Ordu İlahiyat Vakfı
Selimiye Mahallesi, Elbiseciler Sok. No:1/2 ORDU
Telefon : 0 (452) 666 90 00

İÇİNDEKİLER

CİLT II 9-10

İletişim Araçlarının Mahremiyet Algısını Şekillendirmedeki Rolü
Dr. Yahya TURAN 11-33

Aşkın Mahremiyeti: Leyla
Yrd. Doç. Dr. Özlem GÜNEŞ / Okt. Zehra ÖKSÜZ 35-49

İslam Felsefesinde Aşk-Mahremiyet İlişkisi
Yrd. Doç. Dr. Hasan OCAK 51-75

Modernizm Aşk ve Mahremiyet İlişkisi
Yrd. Doç. Dr. Sait KAR 77-87

Bir "İstiğna" Erdemi Olarak Cahiliye Şiirinde "İffet"
Hüseyin KARACA 89-110

IV. OTURUM 111-112

Din İşleri Yüksek Kuruluna Gelen Sorular Bağlamında Mahremiyet Algıları
Dr. Ülfet GÖRGÜLÜ 113-127

Azimet Ruhsat Bağlamında Tesettür
Öğr. Gör. Ahmet Selman BAKTI 129-144

Sesin ve Sözün Mahremiyeti
Arş. Gör. Büşra Nur DURAN 145-156

Bir Cumhuriyet Dergisi: Asar-ı Nisvan'ın Kadın, Aile ve Mahremiyete Bakışı
Dr. Tuğba Yalçın AYDENİZ 157-173

Batı Toplumunda Mahremiyet Algısının Oluşumu, Değişimi ve Etkisi
Yrd. Doç. Dr. Yakup AKYÜZ 175-193

Mahremiyet Algısının Oluşumunda İffet Erdeminin Rolü
Doç. Dr. Murat DEMİRKOL 195-204

Kadına İndirgenen Mahremiyetten İnsan Merkezli Mahremiyet Algısına
Yrd. Doç. Fatih İBİŞ 205-212

Mahremiyet Algımızı Etkileyen Dini Metinler ve Kadın Açısından Mahremiyetin Mahrumiyete Dönüşmesinin Sebepleri
Yrd. Doç. Dr. Ayşe GÜLTEKİN 213-247

İslam Hukuku Açısından Aile İçi Mahremiyetin İhlali ve Boşanmalara Etkisi
Yrd. Doç. Dr. Yusuf ŞEN 249-268

Mahremiyet Algısının Aile İçi Şiddetin Ortaya Çıkmasına ve Sürekliliğine Etkisi
Yrd. Doç. Dr. Ali BAYER 269-285

Hz. Peygamberin Sünnetinde Mesken Mahremiyetinin Korunmasına Yönelik Esaslar
Yrd. Doç. Dr. Nevzat AYDIN 287-319

İnsanlık Onuru ve Ailede Mahremiyet Eğitimi
Yrd. Doç. Dr. Yusuf Bahri GÜNDOĞDU 321-328

V. OTURUM 329-310

Naslar Çerçevesinde Tesettür ve Sorumluluk
Yrd. Doç. Dr. Orhan İYİBİLGİN 311-320

Kuran'daki Mahremiyet İlkelerinin İslam Öncesi Cahiliye Kültürüyle Diyalektik İlişkisi
Dr. Emrah DİNDİ 321-368

Din ve Ahlak İlkeleri Çerçevesinde Katolik Kilisenin Mahremiyet Algısı
Musa Osman KARATOSUN 369-389

Mekân, Ortam ve Çevre Faktörleri Bağlamında Sosyolojik Açıdan Mahremiyet
Yrd. Doç. Dr. Mustafa YILDIRIM 391-417

İslam Hukukuna Göre Tesettür
Yrd. Doç. Dr. Suat ERDEM 419-441

Kur'an, Tefsirler ve Hadisler Açısından Mekânın Mahremiyeti ve Selâmla İlişkisi
Yrd. Doç. Dr. Zekiye SÖNMEZ 443-468

İslam Hukuku Açısından Mahremiyet – Zaman İlişkisi
Yrd. Doç. Dr. Cemalettin ŞEN 469-485

Sekülerleşme Perspektifinden Mahremiyetin Dönüşümü
Prof. Dr. M. Ali Kirman / Arş. Gör. Talip DEMİR 487-498

Ensest Yasağından İlahi Emirlere Dini Yasakların Dönüşümü: Mahremiyetin Psikolojik Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme
Yrd. Doç. Dr. Saffet KARTOPU / Arş. Gör. Abdullah DAĞCI 499-516

Gözetim ve Mahremiyet: Mahremiyetin Mekana Hapsedilmesi ve Gösteri Toplumu
Rukiye ŞAHİN 517-528

II. CİLT

DİN, GELENEK VE AHLAK BAĞLAMINDA
MAHREMİYET ALGILARI

III. OTURUM

İLETİŞİM ARAÇLARININ MAHREMİYET ALGISINI ŞEKİLLENDİRMEDEKİ ROLÜ

Yahya TURAN*

Özet

İnternet alanında Web 2.0 olarak adlandırılan ikinci nesil internet uygulamasının hayatımıza girmesiyle iletişim biçimlerimiz, kültürel değerlerimiz ve kimliklerimiz değişmeye başlamıştır. İnternet kullanımı, bilgi teknolojilerinin yaygınlaşmasına paralel olarak son on yılda iki kat artış göstermiştir. Toplum hayatında internetin ve sosyal medya hesaplarının yaygın olarak kullanılması toplumun mahremiyet algısını ve mahremiyet sınırlarını tartışmaya açmıştır. Görme, gösterme ve gözetle(n)meye dayalı bir iletişim biçimi sunan sosyal medya araçları mahremiyet duygusunu dönüşüme uğratmıştır.

Mahremiyet, gizli olmayı, bir kimsenin kendine özgü bilgilerini, duyulması ve bilinmesi istenmeyen, herkese açık olmayan hususları ifade eden kavramdır. Bu gün toplum içine çıkılamayan haller, yüz yüze konuşulamayan konular internet ortamında rahatlıkla ifade edilir hale gelmiştir. Bu bağlamda, bu çalışma ile yaygınlaşan internet ve sosyal medya kullanımının bireylerin mahremiyet algıları üzerinde nasıl etkiler oluşturduğu ve mahremiyet algısının değişimine etki eden faktörleri betimlenmiştir. Bu çerçevede öncelikle, yurtdışında ve ülkemizde teknolojiye sahip olma ve internet kullanımındaki artış oranları incelenmiş, konu ile ilgili istatistiki bilgiler karşılaştırılmıştır. Çeşitli araştırma verileri analiz edilerek ülkemizde internet ve sosyal medya kullanımına yönelik tutumlar ele alınmıştır.

Ülkemizde özellikle genç ve eğitim düzeyi yüksek olan bireyler yaygın olarak internet kullanmaktadır. Sosyal medya ağları ile anlık mesajlaşma programları toplumuzda yaygın olarak kullanılmaktadır. Bireyler interneti; haber okumak, bilgi edinmek, ders çalışmak gibi amaçlar için kullanmanın yanında yaygın olarak eğlenmek, arkadaş edinmek, sohbet etmek, arkadaşları ile randevulaşmak için de kullanmaktadır. Yüz yüze iletişimin olmadığı sanal âlemde, bireylerin tanınma ve bilinme endişesi olmadığından sohbetler ve paylaşımlar mahremiyet sınırlarını aşmaktadır. Bilinçaltı etkisiyle de sohbet ortamlarında, bloglarda vb. özellikle cinsel konular yaygın olarak konuşulmaktadır. Bu durum bireylerin hayatlarında yıkıcı etkilerle sonuçlanabilmektedir.

Role of Media in Shaping the Perception of Privacy

Abstract

Our way of communication, cultural values and identity have begun to change with the introduction of the second generation Internet applications called Web 2.0. Internet usage has increased two-fold in parallel with the expansion of information technology over the last decade. Using the internet and social media accounts widely in community life has opened discussion on privacy perceptions and privacy boundaries.

* Dr., Ataşehir Mimar Sinan Güzel Sanatlar Lisesi Müdürü.

Social media tools offering a way of communication based on viewing, screening and (be)monitoring have transformed the sense of privacy.

Privacy is a term states of being confidential, a person's unique information , non-public matters which are not wish to be heard or known. Nowadays, behaviours that cannot be displayed into society and topics cannot be talked face to face has become easily expressed on the internet. In this context, how the widespread use of the internet and social media influence individuals' privacy perceptions, and the factors affecting the change in the perception of privacy have been described by this study. To begin with, the growth rates in having the technology and the Internet use in our country and abroad have been studied, statistical information related to the subject has been compared within this framework. By analysing the several research data attitudes towards Internet and social media use have been discussed.

In our country, individuals especially the young and highly educated ones makes extensive use of the internet. Instant messaging programs and social media networks are widely used in our society. Individuals use the internet for purposes such as reading the news, getting information, and studying but besides they also use it to have fun, make friends, chat and meet with their friends. In a virtual world where there is no face to face communication chats and sharings exceed the limits of privacy as individuals aren't concerned about being known or recognized. By subliminal effects, especially sexually explicit matters are being spoken during chatting and in blogs. This can result with devastating effects on individuals' life.

İnternetin hayatımıza girmesi ile hayatımızda birçok şey değişmeye başlamıştır. Bunlardan biri de mahremiyettir. İnternet ve sosyal medya adına unutulan, ihmal edilen en önemli hususlardan biri de özel hayatın gizliliği ve mahremiyet duygularının zedelenmesidir. Sosyal medya aracılığıyla, çok rahatlıkla kişilerin özel hayatına ait fotoğraflar yayınlanabilmekte, kişilerin şahsiyetlerine yönelik yorumlar yapılabilmekte, videolar konulabilmektedir.[1]

İnternetin birey, kurum veya devlet baskısından uzak bir iletişim ortamı sunması, düşünce özgürlüğüne katkıda bulunmuştur. Forum, blog ve sosyal medya şeklinde kendisini gösteren sanal alanlar, ortodokstan heretiğe kadar her inanç ve düşünceden insanın, inanç, fikir ve kanaatlerini serbest bir şekilde ifade edebileceği, tartışabileceği sanal kamusal alanlar niteliğindedir. Sanal tartışma ortamlarının çoğalması ve farklılaşması, bilgi, düşünce ve görüşlerin akışlarını kolaylaştırmakla birlikte mekân ve toplumsal aidiyet hissini de zayıflatmıştır.[2]

İletişim teknolojisi tarihinde ilk kez internet aracılığıyla bireyler, diğer kişilerle onların biyolojik ve toplumsal varlığını, sesini, görüntüsünü, cinsiyetini, statüsünü kısaca bireysel niteliklerini dikkate almak-

[1] Ahmet Gündoğdu, "Dijital Demokratik Toplum", *Kamuda Sosyal Politika*, Norm Yazılım Ltd. Şti., Ankara 2014, s. 6.

[2] Mehmet Haberli, *Sanal Din: Kurumsal ve Pratik Boyutlarıyla İnternet ve Din*, Açılımkitap, İstanbul 2014, s.40.

sızın iletişimde kurabilmektedirler.[3] İnternette kişiler, başkaları tarafından görülememenin rahatlığıyla, gerçek hayattaki tavırlarından daha serbest hareket edebilmektedirler.[4] Dolayısıyla, gerçek hayatta girilmesi mümkün olmayan gruplara girip kendilerini daha rahat ifade edebilmeleri, bu sitelerin gençler arasında popüler hale gelmesini sağlamıştır.[5]

Kişinin sosyal, duygusal, hatta cinsel beklentilerini de karşılayan bir ortam haline dönüşen sosyal paylaşım siteleri, insanlar arasında gerçekleşen yüz yüze iletişimin yarattığı etkinin benzerini sanal ortamda meydana getirip kullanıcılara kendilerini yeniden tanımladıkları ve çeşitli sosyal ilişkilere katıldıkları bir sosyalleşme süreci sağlamaktadır. Özellikle evrensel ahlaki değerlerin yitirilmesine zemin hazırladığı, temel güvenlik sorunlarına yol açtığı ve bireyler arasındaki ilişkileri olumsuz etkilediği gibi önemli iddialarla sorgulanır hale gelen, insanların hayatlarının bütün detaylarını tüm dünyayla paylaşmalarını sağlayan Facebook ve Twitter gibi sosyal paylaşım siteleri, mahremiyet ve gizliliği ortadan kaldırdığı, utanma duygusunu yok ettiği ve kıskançlık duygusunu derinleştirdiği iddialarına sahne olmaktadır.[6]

Cinsellik, internet ve sosyal medyanın en fazla eleştirildiği konulardan biridir. Gerek kadınların gerekse erkeklerin özel sohbetlerinin içeriğinde cinselliğin önemli bir yer tuttuğu söylenebilir. Bu sohbetler; dedikodular, fıkralar vb. şeklinde de olsa, netice itibarıyla cinselliğin bilgi kaynağı ve nasıl algılandığı, insanların cinsel konulara karşı tutumu hakkında bize bilgi vermektedir.[7] Karşı cins arayışı içindeki erkek kullanıcıların, interneti toplum tarafından bastırılmış olan cinsellik duygularını tatmin etmek için bir vasıta olarak kullandıkları düşünülmektedir. Kişinin, internet ortamında tanınma olasılığı bulunmadığından, tanımadığı birisiyle cinsel içerikli konuları rahatça konuşabileceğini düşündüğünden, sanal âlemde yapılan sohbetler ilerleyen süreçte cinsel konulara kayabilmektedir.[8]

İslam, cinselliği mahrem bir konu olarak kabul ederken, cinselliğin teşhiri ve cinsel hayatın uluorta konuşulması ve yayılmasına hoş bak-

---

3 Nilüfer Timisi, *Yeni İletişim Teknolojileri ve Demokrasi*, Dost Kitabevi, Ankara, 2003, s. 170-174

4 İçişleri Bakanlığı Araştırma ve Etütler Merkezi, "İnternet ve…", , tarihsiz, s. 41.

5 Asiye Kakırman Yıldız, "Sosyal Paylaşım Sitelerinin Dijital Yerlilerin Bilgi Edinme ve Mahremiyet Anlayışına Etkisi", *Bilgi Dünyası*, 2012, c. XIII, sayı: 2, s. 533.

6 http://arsiv.salom.com.tr/news/print/20595-SANAL-ALEM-Fayda--mi-Zarar-mi.aspx.

7 Mustafa Tekin, "Toplumsal Değerler Bağlamında Cinsellik Anlayışı ve Pratiklerine Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Diyanet İşleri Başkanlığı IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, 12 – 16 Ekim, Ankara 2009, s.574.

8 İçişleri Bakanlığı Araştırma ve Etütler Merkezi, "İnternet ve…"

mamıştır.[9] Burada önemli olan, teşhirin ne şekilde meşrulaştırıldığıdır. Apartman dairesinde komşusunun, kendisini ve ailesinin bir ferdini görmesini engellemek için, olmadık çarelere başvuran kişi, aynı zamanda kendi namehremini internet üzerinden paylaşabilmektedir. İnsanlar sosyal paylaşım sitelerinde profillerine uygunsuz resimler yükleyebilmektedir. Twitter üzerinden banyo resimleri dahil olmak üzere, birçok kişisel fotoğraflarını paylaşabilmekte ve çevresinden bu konuda bir tepki görmemektedir. Bu durum utanma duygusu üzerinde negatif yönde etki oluşturmaktadır. İnsanların, sokağa çıkamayacağı hallerini gösteren fotoğraflarını sosyal paylaşım sitelerinde paylaşmasının altında nasıl bir güdünün olduğu tahayyül edilememektedir. Değerlerin aşındırılması bağlamında, her şey internet üzerinden normalleştirilmektedir. Gerek sosyal paylaşım siteleri gerek diğer kitle iletişim araçları utanma duygusunu fazlasıyla yok etmektedir. Bunun en büyük sebeplerinden biri kişinin, uçsuz bucaksız bir dünyada tanınmayacağını, ya da farklı bir çevre üzerinden kendini rahat ifade edebileceğini düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla kişi kendisini bu konularda frenlememektedir. Hatta ve hatta son dönemlerde utanma duygusunun kötü olduğuna dair bir algı oluşturulma çabaları da gözlemlenmektedir.[10] Cinselliğe bir sınır çizilmediği ve özgürlük adı altında cinsellik kışkırtıldığı sürece, cinsel yaşam pratikleri, sapmalar ve patolojik durumlardan kurtulamayacaktır.[11]

İnternet ortamına atılan en küçük bir kişisel veri o andan itibaren genele ait olmaktadır. Dolayısıyla mahremiyet duygusunu kanunlarla, yasalarla değil, vicdani bir hareketle korumak gerekmektedir. Bunun dışında kişinin herhangi bir katkısı olmaksızın yayılan kişisel bilgilerin ise elbette güvence altına alınması şarttır.[12] Bu çalışmada, kişilerin hiç tanımadıkları insanlarla internet ve sosyal medya üzerinden özel bilgilerini paylaştıkları noktasından hareketle, sosyal medyanın mahremiyet duygusu üzerindeki olumsuz etkileri tasvir edilmeye çalışılacaktır.

1. Mahremiyet Kavramı

Mahremiyet İngilizcede *privacy* kavramıyla ifade edilmektedir. Privacy, sakınç, özellik, gizlilik, mahremlik, inziva, kişisel dokunulmazlık,

[9] Tekin, "Toplumsal Değerler Bağlamında Cinsellik", s.578.
[10] UHİM, "Sosyal Paylaşım Siteleri Soruşturması", http://www.uhim.org/raporlar_uhim_detay.php?rid=7&cid=, s. 36-37.
[11] Tekin, "Toplumsal Değerler Bağlamında Cinsellik", s.576.
[12] Yıldız, "Sosyal Paylaşım Sitelerinin Dijital Yerlilerin", s. 531.

diğerlerinden ayrı olma, kabuğuna çekilmiş olma anlamlarında Türkçeye çevrilmektedir.[13]

Osmanlıca ve Türkçe sözlüklerde ise hukuki terim olarak mahremiyet: "Mahrem olma, gizli olma, gizlilik[14] bir kimsenin gizli özelliği, gizli hususiyetler, sırlar, başkalarından saklanan, başkaları tarafından görülmesi, bilinmesi, duyulması istenmeyen şeyler,[15] gizli, herkese açık olmayan ve söylenmeyen şey, sır; herkesçe bilinmemesi gereken"[16] olarak tanımlanmaktadır. İslâm hukuk literatüründe mahremiyet kavramının, ifade edilen bu anlamlarını kapsayacak genel geçer bir ıstılah tanımının oluşmadığı ifade edilmektedir.[17]

İslam hukuku literatüründe ıstılah anlamı olarak mahremiyet; *Şâri'in, insanın özel hayatı ile ilgili hususlarda, başkaları ile kuracağı ilişkiler hakkında taraflara yüklediği hak ve sorumluluk alanları,* şeklinde tanımlanabilir. Başka bir deyişle mahremiyet, Allah'ın, başkalarının ulaşmasına sınır koyduğu bir hak olarak ifade edilebilmektedir. Mahremiyet hakkı, bilinmemeye, ulaşılmamaya ve dokunulmamaya dayalı özel haklar olarak da bilinmektedir. Bu haklar, hem özel yaşama, hem de ilâhî irâdeye saygıyı gerektiren haklar cinsindendir. Mahremiyet hakkı, bireylerin özel hayatlarına saygı gösterilmesi, kişilik haklarının, onurlarının ve kişiliklerinin korunması açısından önem arz etmektedir.[18]

Günümüz kullanımında mahremiyet, bir yönüyle kimlik bilgileri, kişiye özel hususiyetler olarak anlaşılırken diğer yönüyle Allah'ın başkalarıyla paylaşımını yasakladığı veya kişisel alan olarak görülüp başkalarıyla paylaşılmasının istenmediği hususlar anlamında karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan mahremiyet kavramının toplum tarafından nasıl algılandığı önem kazanmaktadır.

Acaba birey hangi durum ve halleri mahrem saymakta hangi durum ve halleri de başkalarıyla paylaşabilmektedir? Bu bağlamda bireyin referans kaynakları nelerdir? Birey, mahremiyet sınırlarını dini değerle-

---

[13] Nuri Özbalkan, *Büyük İngilizce – Türkçe Genel Sözlük,* Alfa Basın Yayım Dağıtım, İstanbul 1999, c. III, s. 2391.

[14] Selahattin Bağdatlı, *Hukuk sözlüğü*, Der Yayınları, İstanbul 1997, s. 291; Ejder Yılmaz, *Hukuk Sözlüğü*, Yetkin Yayınları, Ankara 2005, s. 765; Şükrü Haluk Akalın, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara 2005, s.1328.

[15] İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük Kubbealtı Lügatı*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2006, c. II, s. 1907.

[16] Milli Eğitim Bakanlığı, *Türkçe Sözlük: Örnekleriyle*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996, c. III, s. 1882.

[17] İsmail Güllük, "Avret Mahremiyeti Prensipleri Açısından Görüntü, Gerçeklik, Sanal Âlem ve Cinsellik Üzerine Fıkhî Bir Analiz", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi,* Mehir Vakfı, 2014, Sayı: 23, s. 106.

[18] Güllük, "Avret Mahremiyeti" s. 106.

re göre mi çizmektedir, yoksa kişisel ve toplumsal değerleri mi dikkate almaktadır? Sanal iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla, yüz yüze değil de ağlarla birbirine bağlı olan bireyler mahremiyet sınırlarını nasıl belirlemektedir?

Sosyal medyada üzerine yapılan çalışmalarda mahremiyet kavramı genel olarak iki temelde ele alınmaktadır. Bunlardan birincisi, kişisel olan bilgilerin; kimlik bilgisi, anne baba adı, çalıştığı yer, e-posta adresi vs. paylaşımının sınırlarını belirleyen mahremiyet, diğeri ise; dini ve ahlaki bir konu olup, bireyin kendisine ait olan, dinen uygun görülenler dışında paylaşılması yasaklanan, ahlaka ve edebe ilişkin konuları ifade etmektedir. Bu bildiride mahremiyetin ikinci yüzü ele alınacaktır.

2. İletişimin Yeni Aracı: İnternet

İnsan, yaradılışından itibaren tabiattaki diğer canlılarla iletişim içerisinde olan bir varlıktır. Bilgi ve teknolojinin gelişimi ile de iletişim araçları değişmiş, çeşitlenmiştir. İnsanlar yakın zamana kadar telefon, faks, telgraf, mektup vb. iletişim araçlarını yaygın olarak kullanırken bu gün bu iletişim araçlarının yerini mobil telefonlar, e-postalar ve mesajlar almıştır.

İnternet alanındaki gelişmelere hız veren süreç Web 2.0 olarak adlandırılan ikinci nesil internet uygulamasının başlamasıdır. Yeni nesil internet, kullanıcıların içerik oluşturmasına imkân tanıyarak kullanıcıların sanal dünyadaki konumunu değiştirmiştir.[19] Teknolojinin bu yönde gelişimi, toplumun sanal iletişimini artırdığı gibi çeşitlendirmiştir. İnsanlar, sohbet ortamlarında (chat) tanışmakta ve sosyal ilişkilerini siber uzaya taşımaktadırlar. Farklı mekânlarda oturan insanlar birbirleriyle internet üzerinden saatlerce sohbet ederken, kapı komşusunu tanımayan ve yakınlarını aramayı ihmal edenlerin sayısı gün geçtikçe artmaktadır.[20] Düvenci'nin, doktora çalışması esnasında yürüttüğü anket uygulaması sonuçlarına göre, 17 – 26 yaş grubu gençlerin "internet ortamı kişiler arası iletişimi artırıyor" ifadesine büyük oranda katıldıklarını göstermektedir (%73). Gençler, "Facebook, Twitter gibi sosyal ağlar sayesinde insanların daha çok birlikte olduğunu" ifade etmektedirler. Araştırmaya katılan 685 gencin 110'u buna "kesinlikle katılmakta" 323'ü "katılmaktadır". Yani gençlerin yaklaşık %63'ü Facebook,

[19] Korhan Mavnacıoğlu, "İnternette Kullanıcıların Oluşturduğu ve Dağıttığı İçeriklerin Etik Açıdan İncelenmesi: Sosyal Medya Örnekleri", *Medya ve Etik Sempozyumu Bildiriler*, Ed.: Mustafa Yağbasan, Elazığ 2009, s. 63.

[20] Türksel Kaya Bensghir, Ramazan Altınok, "Bir İletişim Aracı Olarak İnternet'in Aile İçi İlişkilere Etkileri: Türkiye'de Devletin ve Ailenin Konuya Bakışı" *Günümüzde Aile,* Uluslararası Aile Sempozyumu 02-04 Aralık 2005, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 629-630.

Twitter gibi sosyal ağlar sayesinde insanların daha çok birlikte olduğunu düşünmektedir.[21]

İnternet ortamının, iletişimin şekil ve boyutlarının değişmesine de yol açtığı düşünülmektedir. İnsanlar, diğer insanlarla yüz yüze ifade edemedikleri duygu ve düşüncelerini sanal âlemde ifade etmekten çekinmediği görülmektedir. Düvenci'nin bulgularına göre, 17 – 26 yaş arası gençlerin %40'ı internette kendisini normalden daha rahat ifade ettiğini, %39'u buna katılmadığını, %21 ise kararsız olduğunu belirtmiştir.[22] Bu durum, internetin mahremiyet algısının sınırlarını değiştirdiğini düşündürmektedir.

Ülkemizde ve diğer ülkelerde bilgisayar ve internet kullanımındaki hızlı artış dikkat çekicidir. Türkiye'de "hanelerde bilişim teknolojisi kullanım istatistikleri" incelendiğinde; 2004 yılında; erkeklerin %31,1'i kadınların %16,2'si bilgisayar kullanırken, 2014 yılında erkeklerin %62,7'si kadınların %44,3'ü bilgisayar kullanmıştır. İnternet kullanımı bakımından ise; 2004 yılında erkeklerin %25,7'si kadınların %12,1 internet kullanırken 2014 yılında erkeklerin %63,5'i kadınların %44,1'i internet kullanmıştır. 2004 yılında hanelerin %7'sinin internet erişimi var iken 2014 yılında %60,2'si internete erişmiştir.

Hanelerde "bilişim teknolojisi bulunma oranlarında" da yıllar bazında kayda değer bir artış yaşanmıştır. 2004 yılında hanelerin %10'unda bilgisayar, 0,9'unda taşınır bilgisayar ve %53,7'sinde cep telefonu (akıllı telefonlar dâhil) var iken, 2014 yılında hanelerin %27,6'sında bilgisayar, %40,1'inde taşınır bilgisayar ve %96,1'inde cep telefonu (akıllı telefonlar dâhil) oranlarına ulaşılmıştır.[23]

"Son üç ay içerisinde bireylerin yaş grubuna göre bilgisayar ve internet kullanım oranlarına" bakıldığında; 2004 yılında 16-24 yaş aralığı bireylerin %32,2'sinin bilgisayar; %26,6'sının internet kullandığı 25-35 yaş grubunun ise %19,8'inin bilgisayar, %15,7'sinin internet kullandığı tespit edilmiştir. 2014 yılında ise 16-24 yaş aralığı bireylerin %70,3'ünün bilgisayar, %73'ünün internet kullandığı; 25-34 yaş grubunun ise; %63,3'ünün bilgisayar, %67,1'inin internet kullandığı ve bu oranların yaşın ilerlemesiyle düştüğü görülmektedir. Dikkat çekici bir husus ise, 10 yıllık süreç içerisinde Türk toplumunun bilgisayar ve internet kullanımına hızla uyum sağlamasıdır. 16-24 yaş grubunda 2004

[21] Abdullah Düvenci, *Ağ Neslinin İnternet Kullanımı Üzerindeki Sosyal Medya Etkisinin Sosyal Sapma Yaklaşımı İle İncelenmesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü İletişim Bilimleri Anabilim Dalı, Dnş.: Cem Sefa Sütçü, İstanbul, 2012, s. 155.

[22] Düvenci, *Ağ Neslinin İnternet Kullanımı*, s. 155.

[23] TÜİK, Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması, 2004-2014, "Hanelerde Bilişim Teknolojileri Bulunma Oranı".

ile 2014 yılları arasındaki artış oranı bilgisayar kullanımında %38,1, internet kullanımında %46,4'tür. 35-44 yaş gurubunda artış oranı ise; bilgisayar kullanımında %37,9, internet kullanımında %42,6 olmuştur.[24]

"Son üç ay içerisinde bireylerin eğitim durumuna göre bilgisayar ve internet kullanım oranlarına" bakıldığında ise "bir okul bitirmeyenlerin" 2004 yılında bilgisayar kullanım oranının %0,9 internet kullanım oranının %0,7 olduğu 2014 yılında ise bu oranların bilgisayar ve internet kullanımında %3,2'ye, yükseldiği görülmektedir. Öğrenim durumu yükseldikçe bilgisayar ve internet kullanımının attığı anlaşılmaktadır. "Yüksekokul, fakülte ve daha üstü" eğitim düzeyine sahip bireylerin 2004 yılında bilgisayar kullanım oranlarının %69,7'den 2014 yılında %92,9'a internet kullanım oranlarının da 2004 yılında %60,1'den 2014 yılında %93,6'ya yükseldiği görülmüştür.[25]

Bilgisayar ve internet kullanımı konusunda ülkemizde, 10 yıllık süreç içerisinde önemli düzeyde bir değişimin olduğu görülmektedir. Hanelerde internet erişiminin çok hızlı ve yüksek oranda arttığı, dijital araçların daha hızla yaygınlaştığı, genç neslin daha yoğun olarak bilgisayar ve internet kullandığı, bilgisayar ve internet kullanımının eğitim düzeyi ile doğru orantılı olarak arttığı anlaşılmaktadır.

Bilgi Teknolojileri ve İletişim Kurumunun (BTK), 2013 yılı 3. çeyreğine ait telekomünikasyon verileri raporuna göre; 2008 yılında 6 milyon civarında olan geniş bant internet abonesi sayısı, 5 yıl içerisinde 4,5 kattan fazla artarak 2013 yılında 33,7 milyona ulaşmıştır. Türkiye'de internet aboneliğin büyük bölümünü mobil internet abonelikleri oluşturmaktadır. Toplam 33,7 milyon internet abonesinin 23,7 milyonunun mobil internet abonesi olduğu kaydedilmiştir.[26] Mobil teknolojinin yaygınlaşması, internete ve dolayısıyla sosyal medyaya anlık ulaşıma olanak sağlamıştır. Yani bireyler, her an her saniye sosyal medya ile iç içe yaşamaktadır.

Amerika'da da teknolojiye sahip olma ve kullanma oranları oldukça yüksektir. 2012 yılında Amerika'da, 12 - 17 yaş grubundaki gençler üzerinde yapılan bir araştırmada, gençlerin %93'ünün evinde bilgisayar erişimi olduğu, %37'sinin akıllı telefon, %23'ünün tablet bilgisayar sahibi olduğu; ayrıca dörtte birinin "genellikle cepten" internet kullanıcısı olduğu, yani telefonlarını çoğunlukla çevrimiçi olmak için kullan-

[24] TÜİK, Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması, 2004-2014, "Son Üç Ay İçinde Bireylerin Yaş Grubuna Göre Bilgisayar ve İnternet Kullanım Oranları".

[25] TÜİK, Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması, 2004-2014, "Son Üç Ay İçinde Bireylerin Eğitim Durumuna Göre Bilgisayar ve İnternet Kullanım Oranları".

[26] Bilgi Teknolojileri ve İletişim Kurumu (BTK), "2013 Yılı 3. Çeyreğe Ait Telekomünikasyon Verileri Raporu", http://sosyalmedya.co/btk-2013-3-donem-raporu/.

dıkları ortaya çıkmıştır.[27] Yeni dijital medya, özellikle ergenlerin hayatının her noktasına sirayet eden ve her anında var olan bir olgu haline gelmiştir.[28]

İnternet bu gün gençleri çevreleyen sosyal içeriğin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir.[29] Amerika'da ergenler üzerinde yapılan bir araştırmada, sohbet (chat) odalarında sohbet ettikleri kişilerin %23,7'sinin sürekli birlikte zaman geçirdiği çok iyi arkadaşları olduğunu, %21,8'inin birbirlerini tanıdığını ve ara sıra bir araya geldiklerini, %3,2'sinin tanıdık olduklarını nadiren bir araya geldiklerini, %3,8'inin ise birbirlerini tanımadığını ifade etmişlerdir. Katılımcıların %47,4'ü bu soruya cevap vermemişlerdir.[30] Bu araştırmadan gençlerin genellikle tanıdığı kişilerle iletişim içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.

2003 yılında yapılan bir araştırmaya göre Türkiye'deki internet kullanıcıları genel olarak; toplum içerisinde konuşmaya çekindiği görüş, düşünce ve deneyimlerini paylaşmak, dost ve/veya sevgili edinmek, bireysel etkinliklerine katkı sağlayacak kitlelere ulaşmak, bilgi edinmek veya bilgi paylaşmak, yaşamına renk ve heyecan katacak kişi veya etkinlikler bulmak, günlük yaşantısının yorgunluk ve stresinden uzaklaşmak, boşalmak ve rahatlamak için sohbet (chat) etmeye yönelmektedir.[31] Yapılan başka bir araştırma verilerine göre de gençlerin %75'i interneti bir eğlence aracı olarak görmektedir. Yine aynı araştırmada katılımcıların %70'i internetin, gençlerin karşı cinsle buluşmalarını kolaylaştırdığını ifade etmiştir.[32]

İnternet ortamındaki çeşitlenen iletişim araçlarıyla birlikte günümüzde gençler diğer insanlarla iletişim kurarken facebook, twitter, vb. sosyal medya araçları ile anlık mesaj programlarını sıklıkla kullanmakta ve geniş olarak kişisel bilgilerini paylaşmaktadırlar. Araştırmaya katılan gençlerin %91'i kendisinin fotoğraflarını, %71'i okul adını, %71 yaşa-

[27] Mary Madden, Amanda Lenhart, Maeve Duggan ve diğerleri, "Teens and Technology 2013", *Pew Research Center*, The Berkman Center for Internet & Society at Harvard University, 2013 s.2.

[28] Kaveri Subrahmanyam, "Ergenlerde Yeni Medya Kullanımının Etkileri/Sosyal Etkiler ve Beliren Bilişsel Etkiler", *1. Türkiye Çocuk ve Medya Kongresi Bildiriler Kitabı*, çev.: Zeynep Baransel, ed.: Dr. Feride Zeynep Güder, haz. Haluk Yavuzer, Mustafa Ruhi Şirin, Çocuk Vakfı Yayınları, İstanbul 2013, c. II, s. 223.

[29] Kaveri Subrahmanyam and Gloria Lin, "Adolescents On The Net: Intenet Use And Well-Being", *Adolescense*, Libra Publishers Inc., San Diego 2007, Sayı: 42, No: 168, s. 674.

[30] Subrahmanyam and Gloria "Adolescents On The Net" , s. 666.

[31] Kenan Bölükbaş, M. Cengiz Yıldız, "İnternet Kullanımında Kadın – Erkek Eşitsizliği", *Değişen Dünya ve Türkiye'de Eşitsizlikler-IV {Ulusal] Sosyoloji Kongresi,* Cumhuriyet Üniversitesi, 2003.

[32] Düvenci, *Ağ Neslinin İnternet Kullanımı,* s. 155.

dığı yeri, %53'ü e-posta adreslerini ve %20'si cep telefon numaralarını paylaştığı görülmüştür.[33]

İntel'in 26 ilde 13-29 yaş aralığı 3000 genç üzerinde 2012 yılında gerçekleştirdiği "Genç Türkiye Araştırması" sonuçlarına göre; dijital cihazların, internet ve sosyal ağların gençlerin hayatında vazgeçilemeyecek bir öneme sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Ülke nüfusunun %29'unu oluşturan 13-29 yaş arası gençlerin %71,4'ünün bilgisayar, %85,5'inin de cep telefonu bulunduğu ortaya çıkmıştır. İnternet erişimi bakımdan her 5 gençten 3'ünün internet erişimi olduğu görülmektedir. İnternet kullanımında gazete ve haber okumak, online bankacılık ve rezervasyon işlemleri yapmak, müzik ve film indirmek gibi uğraşlar sıralanırken katılımcıların neredeyse tamamının facebook ve twitter gibi sosyal ağları kullandığı anlaşılmıştır. 13-17 yaş aralığındaki gençlerden her 5 kişiden 1'i akıllı cep telefonuna sahiptir. Kadınlar cep telefonlarını günde ortalama 104 dakika aktif kullanırken erkeklerde kullanım oranı 110 dakikaya çıkmaktadır. Akıllı telefon kullanımında yaş ilerledikçe kullanım süresinin azaldığı gözlemlenmektedir. Bilgisayara sahip olan gençlerin 330 dakikasını bilgisayar başında geçirdikleri, bunun ortalama 102 dakikasının iş, sosyalleşme ve eğlence, 78 dakikasının bankacılık işlemleri, 72 dakikasının eğitim amaçlı kullanım olduğu ortaya çıkmıştır. Gençlerin 3'te ikisi internetin kendilerini sosyalleştirdiği inancındadır.[34] Düvenci'nin yürüttüğü araştırmada ise, 17 – 26 yaş grubu gençlerin yaklaşık %50'i internetin sosyalleştirdiği fikrine katılmaktadır.[35]

We Are Social tarafından yapılan araştırmadan; Türkiye'de 37,7 milyon aktif internet kullanıcı olduğu bu rakamın nüfusun %49'una tekabül ettiği, 40 milyon sosyal medya hesabı bulunduğu, bu sosyal medya hesaplarının %80'nine mobil erişim sağlandığı anlaşılmaktadır. Raporda, mobil kullanıcı sayısı 69,6* milyon olarak verilmektedir.

Aynı rapora göre bir yıllık büyüme oranlarına bakıldığında; internet kullanıcısı sayısı %5, sosyal medya kullanıcısı sayısı %11, mobil kullanıcı sayısı %2 oranında artmıştır. Temmuz 2014 tarihinden itibaren mobil sosyal medya kullanımındaki oran %14 oranında arttığı belirtilmektedir.

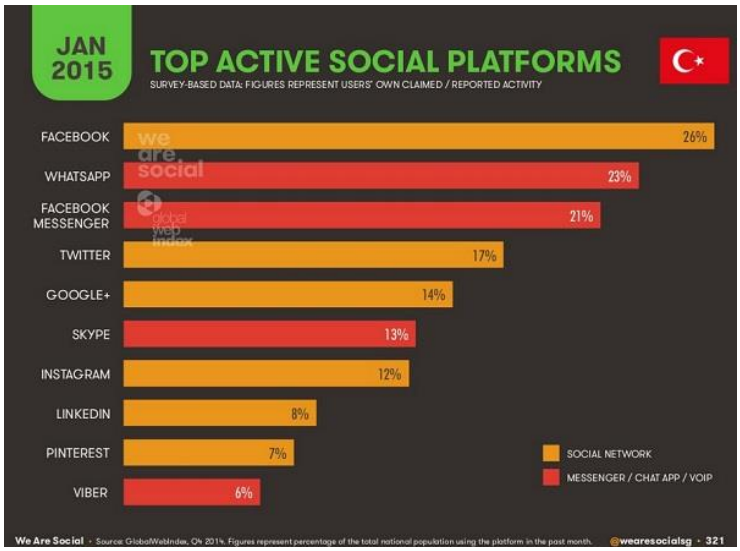
---

[33] Mary Madden, Amanda Lenhart ve diğerleri, "Teens, Social Media, and Privacy" *Pew Research Center*, The Berkman Center for İnternet & Saciety at Harvard University, 2013, s. 2-3.

[34] Genç Türkiye Araştırması, http://sosyalmedya.co/intel-genc-turkiye-arastirmasi/.

[35] Düvenci, *Ağ Neslinin İnternet Kullanımı*, s. 141.

* Rakam mobil abonelikleri temsil etmektedir. Farklı bireyleri temsil etmez.



Grafik 1: Son bir ay içerisinde sosyal ağ kullananların toplam nüfusa oranı.

Yukarıdaki grafik verilerine göre son bir ay içerisinde toplam nüfusun %26'sı Facebook, %23'ü mesajlaşma programlarından Whatsapp kullanmıştır. Üçüncü sırada ise yine mesajlaşma programlarından biri olan Facebook Massenger tercih edilmiştir (%21). Ülkemizde Twitter kullanım oranı ise %17'dir.

Rapora göre kullanıcılar; 4 saat 37 dakika internette, 2 saat 51 dakika mobil internette, 2 saat 56 dakika sosyal medyada vakit geçirmektedir.[36] Bu veriler ışığında ülkemizdeki sosyal medya kullanıcılarının resim ve yazı paylaşım programlarının yanında bire bir konuşma programlarının da oldukça yaygın kullandığı söylenebilir.

3. İnternet ve Mahremiyet (Gizlilik)

İnternet kimliklerin, cinsiyetin, isimlerin ve görüntülerin gizlenebildiği bir ortam sunmaktadır. İnternetin gelişim sürecinde kişiler, genellikle sohbet programları vasıtasıyla hiç tanımadığı insanlarla iletişim kurmayı tercih etmişlerdir. Bazı kişiler daha fazla sohbet arkadaşı edinebilmek için cinsiyetlerini de değiştirerek kendisini bambaşka bir kişi olarak tanıtmışlardır.[37] Kimliklerin bilinmemesi ve karşısındaki kişinin tanınma olasılığının bulunmaması, kişilerin paylaşımlarında özgür bir ortam bulmalarına olanak tanımıştır. Gençlerin son dönemlerde ise sosyal medyayı daha çok tanıdığı arkadaşları ile görüşmek, eski tanıdığı

[36] We Are Social, http://sosyalmedya.co/14-maddeyle-turkiyenin-dijital-dunyasi/.
[37] Bölükbaş, "İnternet kullanımında Kadın Erkek Eşitsizliği".

arkadaşlarını bulmak, uzakta bulunan ve yüz yüze görüşme imkânı bulunmayan arkadaşları ile irtibat kurmak, offline arkadaşları ile daha sık görüşmek,[38] randevulaşmak fotoğraf ve video gibi birçok özel bilgileri paylaşmak[39] için kullandıkları gözlemlenmektedir. Ayrıca günümüzde internet sohbetleri yeni kişilerle tanışma ve arkadaşlık kurma fırsatı olarak görülmektedir.[40] Bu iletişim sürecinde kişiler mahremiyet sınırlarını da yeniden çizmektedirler. İster tanıştıkları arkadaşlarıyla olsun, ister tanışmadıkları kişilerle olsun bireylerin, sanal iletişimindeki mahremiyet sınırlarının yüz yüze iletişimdeki sınırlara oranla daha geniş olduğu düşünülmektedir. Düvenci'nin bulgularına göre gençlerin %40'ı internette kendilerini daha rahat hissetmektedir.[41] Facebook gibi sosyal medya araçları kişilerin bu ortamda benliklerini sunma yarışına girerek görme, gösterme ve gözetle(n)meye dayalı yeni bir iletişim şekli edinmelerine ve bunun sonucunda mahremiyet algılarının dönüşüme uğramasına etki etmektedir.[42]

Mahremiyet kavramını, toplum tarafından yüklenilen anlamlar bağlamında ele alacak olursak, mahremiyetin cinsellikle yakın ilişkisi vardır.[43] Siber ortamın sağlamış olduğu rahatlık ve genel ahlaki değerlerden bağımsızlık, insanların yüzlerine sayısız maskeler takarak ve "yeni kimlikler" edinerek internet mecrasında gezmelerini cazip hale gelmektedir.[44] İnternet ortamında yakın ilişkiler kurmak için, mahremiyet alanından bir kısmını karşıdaki kişiye açmayı gerektirir. Burada karşılıklılık ilkesi işlemektedir. "Ben sana mahrem bazı bilgilerimi vereyim, sen de bana bazı mahrem konularını anlat." Sohbet ilerledikçe mahremiyetin sınırları da genişlemeye başlar.[45] İnternette açılan her bir sohbet odasında, her bir blokta bireyler, birbirinden çok farklı kimliklerle dolaşır ve sohbet eder.

Uluslararası Hak İhlallerini İzleme Merkezince (UHİM) yürütülen "sosyal paylaşım siteleri soruşturmasında" değişik meslek gruplarından oluşan toplam 28 kişiye, ABD'li psikoloji profesörü Rowland Miller'in "Facebook ve Twitter gibi sosyal paylaşım sitelerinin utanmayı unut-

[38] Düvenci, *Ağ Neslinin İnternet Kullanımı*, s. 186.
[39] http://arsiv.salom.com.tr/news/print/20595-SANAL-ALEM-Fayda--mi-Zarar-mi.aspx.
[40] İçişleri Bakanlığı Araştırma ve Etütler Merkezi, "İnternet ve…".
[41] Düvenci, *Ağ Neslinin İnternet Kullanımı*, s. 155.
[42] İlhan Korkmaz, "Facebook ve Mahremiyet: Görmek ve Gözetle(n)mek", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, Ekim-2012- Mart 2013, sayı:5, s. 108.
[43] Ramazan Diler, "Mahremiyet Eğitimi ve Önemi", *Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. II, Sayı: 1, 2014, s. 80.
[44] Nihal Gürhani, "On-line (Çevrimiçi) Toplumun Doğuşu" http://kirpi.fisek.com.tr/index.php?metinno=diger/20050315135147.txt.
[45] Mert Denizci, "Bilişim Toplumu Bağlamında İnternet Olgusu ve Sosyopsikolojik Etkileri", *Marmara İletişim Dergisi*, İstanbul 2009, Sayı: 15, s. 55.

turduğu" iddiasından hareketle, "sosyal paylaşım sitelerinin bireysel/toplumsal değerlerin yitirilmesine zemin hazırladığını düşünüyor musunuz? Neden?" soruları yöneltilmiştir. Katılımcıların 20'si sosyal medyanın utanma duygusunu unutturduğu fikrine katılmaktadır. 8 katılımcı ise bu fikre katılmadığını belirtirken toplumsal değerlerin değiştiğini ifade etmektedirler. Bir katılımcı sosyal medyada mahremiyet ölçülerinin sınırlarını aşan paylaşımların olduğu fakat bunun merak duygusundan kaynaklandığını ifade etmektedir. Diğer bir katılımcı ise, yeni teknolojinin kendi değerlerini oluşturduğunu bu nedenle de ahlakı unutturmak olarak değerlendirilmeyeceğini ifade ederken şahsi fikri olarak da imkanı olsa bütün insanların yüz yüze iletişimlerinin mümkün olduğu bir toplumda yaşamayı tercih edeceğini bildirmektedir. Başka bir katılımcı ise sosyal medyanın değer kaybına neden olduğunu kabul ederken bu durumun ahlakı unutmak değil ertelemek olarak değerlendirdiğini belirtmektedir.

Genel olarak olumsuz kanaat bildiren katılımcıların ifadeleri değerlendirildiğinde tamamının aslında internetin ve sosyal medyanın toplum hayatında bazı olumsuzluklara yol açtığını kabul ettiği görülmektedir.

Yapılan sorgulamada, yüz yüze iletişimin olmaması, insanların sahte kimlik ve kişiliklerle sanal ortamda varlık göstermesi öne çıkan yaklaşımlardır. Katılımcıların yaklaşık 10'u, sosyal medyada insanların kimliklerinin bilinmemesinin ahlaki değerlerden uzaklaşmaya, mahremiyet sınırlarının genişlemesine, utanmanın ortadan kalkmasına, insanların bilinçaltına bastırılmış duygularının açığa çıkmasına yol açtığı düşüncesindedir.[46] Bu yaklaşımlar çerçevesinde internet ve sosyal medya kullanımının mahremiyet algılarına etkileri hususunda insan kişiliğinin ve kimlik oluşumunun önemli bir etkisinin olduğu söylenebilir. Bu bağlamda kişilik ve kimlik olgusunun incelenmesi konunun anlaşılmasına büyük katkı sağlayacaktır.

Kişilik kavramının, kişilik psikologları tarafından birbirinden çok farklı tanımları yapılmıştır. Kişiliğin tanımları nasıl olursa olsun insanların toplumda değişik gruplar karşısında kendisinden beklentilere göre persona oluşturdukları yani farklı ortamlarda farklı kişilik özelliklerine büründükleri görülmektedir. Persona, kişiliğin en dıştaki tarafıdır ve gerçek kişiliği gizler. Persona bireylerin toplumla ilişkileri sürecinde kullandıkları maskedir. Maske, kişiyi topluma görünmek istediği şekilde sunar. Persona, sosyolojik bir kavram olup bir insanın toplumun beklentilerine uygun davranmasını, toplumsal rolünü en iyi şekilde oyna-

[46] UHİM, *Sosyal Paylaşım Siteleri Soruşturması.*

masını ifade eder.[47] UHİM'in sosyal paylaşım siteleri soruşturmasında mülakata katılan yazar Ümit Aktaş da aynı konuya değinerek, insanların kendi gerçek kimlikleri ile ortaya çıkamadığı toplumsal hayata, toplumsal hayatın beklentilerine uygun olarak kurgulanmış maskeler yani sahte benlikle dâhil olduklarını ifade etmektedir. Dijital çağ bu sahte benliklerin sunulması için daha geniş imkânlar sağlamaktadır. İnsanlar internette kendilerini, hayal ettiği veya klişe benliklerle sunmaktadırlar. Aktaş insanların, internet ortamında kendi gerçek benlikleriyle var olmak yerine, maskeleri ile var olmayı tercih etmekte olduğu görüşündedir.[48]

Freud'un ileri sürdüğü "yapısal modele" göre kişilik üç katmandan oluşmaktadır. Bütün hayallerimizin, nefretlerimizin, engellemelerin, heyecanların, dürtülerin, bulunduğu "id", ahlaklılığın, erdemin, kuralların, yasakların bulunduğu "süper ego" ve bu ikisi arasındaki dengeyi kuran, gerçek dünya ile iletişime geçen, toplum normlarına göre davranış kalıplarını oluşturan "ego." Freud'a göre bilinçaltını oluşturan id katmanı, insan bilincinin (ego) zayıfladığı uyku, aşırı yorgunluk hali gibi hallerde bilince sızmaya başlar ve insanların uyku halinde gördüğü rüyaların nedeni budur. Bilinçaltı, uyanıklık halinde bilinci etkilemek istediğinde üst bilinç (süper ego) devreye girer ve bu isteğin toplum normlarına uygun olmadığını ve bastırılması gerektiğini ifade eder. Bu tür toplum tarafından ayıp görülecek, kınanacak davranışları bilinç bastırarak bilinçaltına hapseder.

Freud'a göre insanın en temel güdüleri "yaşam" ve "ölüm" güdüsüdür. Bu iki temel güdü, insanların tüm davranışlarını etkiler. Bu temel güdüler bilinçaltında bulunur ve çok yüksek bir enerjisi vardır. Bu güdüler bilinç seviyesine yükselip bilince hâkim olamasa da belli oranlarda insanların davranışlarını etkilerler. Yaşam güdüsü "cinsellik", ölüm güdüsü ise "saldırganlık" kavramları ile ifade edilebilecek biçimde davranışlara yansır. [49] Cinsellik çok önemli bir dürtüdür, ondan tümüyle kaçınmak veya onu yok saymak mümkün değildir.[50]

Freud'un bu teorisi çerçevesinde bir değerlendirme yapılacak olursa, internet ortamı rüyalara benzetilebilir. Gerçek dünyada süper egonun kabul etmediği ve bastırdığı cinsellik ve saldırganlık gibi duygular, aynı rüyalarda olduğu gibi sanal âlemde ortaya çıktığı söylenebilir. UHİM tarafından yapılan sosyal paylaşım siteleri soruşturmasında da

[47] Duane P. Schultz, Sydney Ellen Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, Yasemin Aslay (çev.), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2002, s.564.

[48] UHİM, *Sosyal Paylaşım Siteleri Soruşturması*.

[49] Jerry M. Burger, *Kişilik*, İnan Deniz ERGUVAN SARIOĞLU (çev.:), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2006, s. 77-81.

[50] Diler, "Mahremiyet Eğitimi ve Önemi", s. 88.

katılımcılardan biri, internet ve sosyal medyada bastırılmış duyguların açığa çıktığını ifade etmektedir.

İnsanların cinsel içerikli sohbetler yapmaktan büyük bir haz duydukları bilinmektedir.[51] Düvenci yaptığı araştırmada, gençlerin %60'ının internet ortamında cinsel içerikli konularla sürekli karşılaştığını tespit etmiştir.[52] Yapılan bir araştırmada, erkeklerin çoğu, ilişki kuracağı kişinin karşı cinsten olmasını özellikle belirtirken kadınların cinsiyet belirtmediği belirlenmiştir. Araştırmaya katılan kadınların e-posta arkadaşlığı ve arkadaşlık biçiminde uzun süreli arkadaşlık arayışı içerisindeyken, erkeklerin daha çok kısa süreli ilişki arayışında oldukları sonucu elde edilmiştir.[53]

Subrahmanyam ve arkadaşlarının yaptığı bir araştırmanın bulgularına göre, gençlerin genellikle çevrimiçi arkadaşlarının, çevrimdışı arkadaşlarından oluştuğu, çevrimiçi ortamlarda cinsel keşifler, bağlantı ve yakınlık arayışının başı çektiği ortaya çıkmıştır. Ayrıca, ergenlerin sohbet odalarında kullandıkları sözcüklerin %5'inin cinsel içerikli, (dakikada 1 sözcük) %11'inin eş arama amaçlı olduğunu (yaklaşık dakikada 2 eş arama) tespit etmişlerdir.

İnsanların bilinçaltı etkisi ile ortaya çıkan saldırganlık içgüdüsü ise çevrimiçi ortamlarda küfür etmek, tehdit etmek, söylenti çıkarmak ya da taciz edici mesajlar yazmak biçimlerinde ortaya çıktığı söylenebilir. İnternet ortamında mahcup edici fotoğrafların yayılması, kısa mesajlar yoluyla çıplak fotoğraflar gönderilmesi saldırganlık ve cinsellik güdülerinin etkisi altında ortaya çıkan davranışlar olarak düşünülebilir.[54]

Kendilerini gerçek yaşamda çaresiz ve güçsüz hisseden bireylerin, sanal dünyada güçlü ve cesur hissettiği, internet ortamının bu tür insanlar için bir yaşam tarzına dönüştüğü, bastırılmış duyguların sanal ortamda rahatça ortaya çıktığı, mahremiyet sınırlarının ihlal edildiği düşünülebilir. Bunun temelinde cinsellik, saldırganlık ve sorumsuzluk duygularının bulunduğu, bireyin bilincini etkileyerek oto kontrolünü kaybetmesine yol açtığı söylenebilir. Bireyin gerçek yaşamındaki; bastırılmış yalnızlık duygusu, cinsellik ve saldırganlık içgüdüsü için doyum arayışı, karşı cinsle arkadaşlık ve duygusal doyum, gerçek hayatta ifade

---

[51] Tekin, "Toplumsal Değerler Bağlamında Cinsellik", s. 573.

[52] Düvenci, *Ağ Neslinin İnternet Kullanımı*, s. 155.

[53] Mehmet Güzel, "Küreselleşme, İnternet ve Gençlik Kültürü", *Küresel İletişim Dergisi*, Sayı:1, Bahar-2006, s.13, http://globalmediajournaltr.yeditepe.edu.tr/lisansustu%20calismalari/04Mehmet%20G%C3%BCzel.pdf.

[54] Subrahmanyam, "Ergenlerde Yeni Medya Kullanımının" s. 229-230.

edilemeyen fikirlerin rahat ve sorumsuzca ifade olanağı bulunan sanal ortamda tatmin bulma yöntemi olarak sohbet odaları kullanılmaktadır.[55] Bu durum mahremiyet sınırları ve mahremiyet eğitiminin önemini ortaya çıkarmaktadır.

4. Mahremiyetin Sınırları ve Mahremiyet Eğitimi

İnternet kullanıcılarının interneti nasıl ve hangi amaçlar için kullandıkları üzerine yapılan araştırmalar ve gözlemler, internetin araştırma yapmak, haber okumak, eğlenmek vb. kullanımlarının yanında büyük oranda bireylerin toplum içerisinde kabul görmeyen duygu ve davranışlarının bir tatmin yolu olarak kullanıldığını ortaya koymaktadır.

İnsanlar, bilinç baskısının bulunmadığı, kendilerini bir nevi çıplak hissettikleri, kimliklerinin bilinmediğini varsaydıkları internet ortamında şuurun kontrolü dışına çıkarak düşüncelerini rahatlıkla paylaşabilmektedir. Daha da ötesi sanal âlem birçok kişi için, yalan söylenilebilen, rol yapılabilen, toplum tarafından uygun bulunmayan tüm duygu ve düşüncelerin dışa vurulabildiği bir alan olarak görülmektedir. Birey, sanal âlemde bastırılmış duygularını, hayalindeki ideal benliğini, hatta başkaları tarafından yanlış kabul edilebilecek eğilimlerini paylaşarak ego doyumu yaşar.[56] Sanal âlemde bireyin, bir yabancıyla "kendi kimliğini gizleyerek, ismini, cinsiyetini, toplumsal rolünü ve statüsünü değiştirerek iletişimde bulunması mümkündür. Anonimlik bütünüyle geçerlidir. Bu âlemde iletişim, kurgulanmış kimlikler aracılığıyla yapılır hale gelmiştir.[57] Özellikle kendi kimliğinden ve sosyal statüsünden memnun olmayan gençler, sanal ortamlarda olanı değil olmasını istedikleri ideal kimliklerini oluşturmaktadırlar. Gerçek olmayan ve maskelerin arkasında kurulan ilişkiler gençlerin gerçek kimliklerinin onay ve kabulünün zorlaşmasına ve yüz yüze iletişim gerektiren yetişkinler dünyasına adım attıklarında iletişim ve kendini ortaya koyma konularında çatışma yaşamalarına neden olabilmektedir.[58]

Sanal dünyada, başlangıçta insanı mutlu eden fakat gerçek hayata aktarılamayan, yüz yüze görüşme safhasına gelindiğinde kişiyi hayal kırıklığına uğratan bu yaşantı, insanın mutluluğuna hizmet etmediği düşünülmektedir. Ayrıca sanal dünyadaki bu alışkanlıklar gerçek haya-

[55] Mahmut Dirik, vd. "Bilişim Çağında Sanal Yaşamın Gerçek Yaşama Yansıması", *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 2012, c.: I, sayı: 2, s. 214-215.

[56] Nevzat Tarhan, "Cinsellik ve Toplumsal Hayat", *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri* 12-16 Ankara 2009, s. 542-543.

[57] Timisi, *Yeni İletişim Teknolojileri ve Demokrasi*, s. 172.

[58] http://arsiv.salom.com.tr/news/print/20595-SANAL-ALEM-Fayda--mi-Zarar-mi.aspx.

ta da yansıyabilmektedir. Bundan dolayı, bireyin sanal dünya ile gerçek yaşamı arasındaki sınırları iyi çizmesi gerekmektedir.[59] Kişi kendisine, "inandığım değerlere uygun davranıyor muyum? Bu sanal dünyadaki ilişkiler duygu dünyamı, düşüncelerimi ve fikirlerimi nasıl etkiliyor? sorularını sorma hassasiyetini göstermelidir.

Reklamların, politik kampanyaların ve imaj yönetimi çerçevesindeki ticari medya içeriklerinin yoğunluğuna rağmen internetin özgürleştirici ve dönüştürücü doğasına büyük önem atfeden tartışmacılar, küreselleşme deneyimine katılan gençlerin aile, cinsellik, kültür, inanç ve felsefe olgularını güncelleyen yeni bir mahremiyet algısı oluşturduklarını ifade etmektedirler.[60] Bu çerçevede bakıldığında, internet ve sosyal medyanın toplumsal değişime güçlü bir etkisi olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Toplumsal değişme, toplumu oluşturan ilişkilerin ve bu ilişkilerin oluşumunda belirleyici rol oynayan nüfus, ekonomi, kültür, siyaset, teknoloji gibi unsurların çeşitli sebeplerle farklılaşması sonucunda yaşanan değişme olarak ifade edilebilir.[61] Toplumsal değişimin mahremiyet algılarının değişimine de yol açacağı aşikârdır. UHİM tarafından yapılan sosyal paylaşım siteleri soruşturmasında da sosyal medyanın kendine has ahlak değerleri oluşturduğu, bireysel toplumsal değerlerin yitirilmesine zemin hazırladığı, bazı değerlerin kaybolmasına ve içeriğinin kaymasına neden olduğu, yeni teknolojinin kendi kültürünü oluşturduğuna yönelik ifadeler bulunmaktadır.[62]

Düvenci, yürüttüğü bir araştırmada "internet ortamı toplumun ahlaki değerlerini koruyor" ifadesine katılımcıların %25'inin "kesinlikle katılmadığını" %41 "katılmadığını", %28 "kararsız" olduğunu tespit etmiştir. Bu ifadeye sadece 41 (%5) kişi olumlu yaklaşmıştır.[63]

Bugün interneti ve sosyal medyayı yoğun bir şekilde kullanan genç neslin mahremiyet sınırlarının çok geniş olduğunu söyleyebiliriz. Amerikalı yazar Jean M. Twenge bugün internet ve sosyal medyayı yoğun olarak kullanan bu nesli "ben nesli" olarak tanımlamaktadır. Yazar, nesillerin doğduğu yıllara göre isimlendirildiğini ifade ederek, doğum dönemlerinin kişinin karakteri üzerinde ailesinden daha önemli oldu-

[59] Nevzat Tarhan, "Cinsellik ve Toplumsal Hayat", s. 543.

[60] Adem Yılmaz, "Sosyal Medya Kullanımında Güncel Tartışmalar: Üniversite Öğrencileri Örneğinde Mahremiyet – Kamusal Alan İlişkisi" http://globalmediajournaltr.yeditepe.edu.tr/makaleler/GMJ_5._sayi_Guz_2012/pdf/Yilmaz.pdf, s.247.

[61] Asu Kızılarslan, *Sosyal Medyanın Toplum Üzerindeki Etkilerine Eleştirel Bir Yaklaşım*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul, 2012, s. 9.

[62] UHİM, *Sosyal Paylaşım Siteleri Soruşturması*.

[63] Düvenci, *Ağ Neslinin İnternet Kullanımı*, s. 155.

ğunu iddia etmektedir.[64] Twenge, "ben" neslinin, sorumsuz bir şekilde yetiştiğini, sadece kendilerine odaklandığını, başkalarının ne düşündüğünü önemsemediğini, sadece kendisini memnun etmesi gerektiğini düşündüğünü ifade etmektedir.[65] Bu neslin kendisine özgü bir ahlak anlayışı oluşturduğu ve ailelerine rağmen erken yaşlarda cinsel deneyim yaşadıklarını, haz aldığı sürece cinselliği yaşamada sınır tanımadığını aktarmaktadır.[66] UHİM araştırmasında da katılımcıların bazıları internetin kendine göre bir ahlak anlayışı ve yeni bir kültür oluşturduğunu ifade etmektedir. "Ben" neslinin bu kadar sorumsuz olmasının, mahremiyet sınırlarının çok geniş olmasının üzerinde dijital dünyanın oluşturduğu yeni ahlak anlayışı ve kültürünün etkili olduğu da düşünülebilir.

İnternet ve sosyal medya kullanımının gençlerin mahremiyet algılarını olumsuz olarak etkilediği, toplum içerisinde mahrem gördüğü ve ifade edemediği duygu ve düşünceleri internet ortamında rahatlıkla paylaştıkları bilgilerinden yola çıkarak, bu gün genç neslin ihtiyacı olan mahremiyet eğitiminin yeterli düzeyde verilemediğini, oturmuş bir benlik oluşumunu sağlayamadığını ifade etmek yanlış olmayacaktır.

Günümüzde mahremiyet eğitimi yerine cinsel eğitim kavramı kullanılmaktadır. Bireyin sadece cinsellik konularında bilgi edinmesi, kadın veya erkek rollerini öğrenmesi, kadın ile erkek arasındaki davranışları düzenlemeye, makul, ahlaki bir düzleme oturtmaya yetmeyeceği söylenebilir. Bu yönüyle bakıldığında cinsel eğitimin cinsellikle ilgili kültürel, dini ahlaki boyutları eksik bıraktığı anlaşılabilir. Cinsel eğitimin dini ve kültürel bakış açısıyla mahremiyet eğitimine dönüşmesi gerekmektedir.[67]

Mahremiyet eğitimi, çocuklara ve ergenelere kendi ve karşı cinsin özellikleri hakkında bilgi sahibi olma, cinsiyete ilişkin rolleri anlama ve kabul etme, cinsel problemlerini, ihtiyaçlarını dinin, ahlakın ve kültürün belirlediği çerçevede cevaplamanın ve gidermenin yollarını öğretme amacıyla verilen eğitimdir. Kapsam olarak bakıldığında mahremiyet eğitimi cinsel eğitimi de kapsayan bir eğitimdir.[68]

Mahremiyet konusunda yeterli bilinç düzeyine ulaşamayan ve bugünün teknolojik imkânlar çerçevesinde mahremiyet sınırlarını belirle-

[64] Jean M. Twenge, *Ben Nesli*, Esra Öztürk (çev.:), Kaknüs Yayınları, 4. Basım, İstanbul 2013, s. 14-15.
[65] Twenge, *Ben Nesli*, s. 17, 75.
[66] Twenge, *Ben Nesli*, s. 221-247.
[67] Diler, "Mahremiyet Eğitimi ve Önemi", s. 72-74.
[68] Diler, "Mahremiyet Eğitimi ve Önemi", s. 79.

yemeyen kişiler, birçok tehlike ile karşı karşıya kalmakta, kendi hayatını veya aile hayatını alt üst edici neticelerle karşılaşmaktadır.

İnternet sohbetlerinin, çiftler arasında iletişimsizlik ve geçimsizlik meydana getirdiği ve bunun sonucu olarak da boşanmalarla sonuçlanan sosyal problemlerle karşılaşıldığı gözlemlenmektedir. İnternet sohbetleri sanıldığı gibi her zaman sanal ortamda kalmamaktadır. İnternet sohbetiyle tanışıp arkadaş olanlar, bunu aşka taşıyan ve evlenenler olduğu gibi sanal sohbetler sonrası gerçekleşen buluşmalardan ciddi zarar görenler de bulunmaktadır. Bununla ilgili birçok olay yaşanmıştır.[69]

İtalya'nın boşanma ve aile avukatlarının oluşturduğu bir komisyon tarafından hazırlanan rapora göre, İtalya'daki evliliklerin yüzde 40'ı etkileşimli mesajlaşma programı olan WhatsApp nedeniyle sona ermektedir. Raporda anlatıldığı şekliyle, sosyal medya kullanıcılarının artması ve bu alana olan ilginin yoğunlaşması nedeniyle zaten sarsılmakta olan evliliklerin, WhatsApp nedeniyle bitme noktasına taşındığı ifade edilmektedir. Yine aynı raporda, yetişkinlerin de gençler kadar sosyal medyada aldatmaya ve kandırmaya yönelik ilişkiler kurduğu ifade edilmektedir. Birbirini aldatan eşlerin bu tür ilişkilere sosyal medya üzerinde başladığını, daha sonra WhatsApp iletişim bilgilerinin alınarak iletişimin WhatsApp üzerinden sürdürüldüğünü belirten raporda, WhatsAppın sosyal medyaya göre farklı kişilerle özel ilişkiler kurmayı kolaylaştırdığı ifade edilmektedir.[70]

Yıldız tarafından Türkiye'de yürütülen araştırmada boşanmayı düşünen her dört kişiden birinin boşanma kararı vermesinde, internette yapılan sohbetlerin ve paylaşım sitelerinin sebep olduğu gösterilmiştir. Araştırmada aldatıldığını düşünen her iki kişiden biri eşinin kendisini internette tanıştığı birisiyle aldattığına inanmaktadır.[71]

Bilgi ve teknolojinin gelişmesiyle ortaya çıkan yeni araçların insanların hayatına girmesine engel olmak mümkün görülmemektedir. O zaman toplumun ruh sağlığının korunabilmesi, gelecek nesillerin sağlıklı bir kişilik yapısı içerisinde yetiştirilebilmesi için koruyucu tedbirler alınması, mahremiyet eğitiminin ciddi bir şekilde ele alınarak küçük yaşlardan itibaren verilmeye başlanması önem arz etmektedir.

5. Sonuç ve Öneriler

[69] İçişleri Bakanlığı Araştırma ve Etütler Merkezi, "İnternet ve…".
[70] http://sosyalmedya.co/italyadaki-bosanmalarin-yuzde-40ina-whatsapp-neden-oluyor/.
[71] Yıldız, "Sosyal Paylaşım Sitelerinin Dijital Yerlilerin Bilgi Edinme", s. 535; http://arsiv.salom.com.tr/news/print/20595-SANAL-ALEM-Fayda--mi-Zarar-mi.aspx.

Günümüzde hızla yaşanan teknolojik değişimler beraberinde kültürel ve sosyal değişimi de getirmektedir. Bilgisayar ve internet de tüm dünyada böyle bir değişime zemin hazırlamıştır. Sosyal medyanın toplum hayatına girmesiyle şekil değiştiren iletişim ve sosyalleşme süreçleri, bireylerin mahremiyet algıları üzerinde önemli tesirler oluşturmuştur.

Ülkemizde ve ABD'de bilgi teknolojilerine sahip olma oranları internet ve sosyal medya kullanım oranları oldukça hızlı bir gelişim göstermiştir. Ülkemizde internet kullanım oranları 10 yıllık süreçte yaklaşık olarak iki kat artmıştır. Teknolojiye sahip olma oranlarında ciddi bir artış olmuştur. 10 yıllık süreç içerisinde bilgisayara sahip olma oranı yaklaşık üç kat, taşınır bilgisayara sahip olma oranı yaklaşık dört kat ve cep telefonuna sahip olma oranı ise yaklaşık 2 kat artmıştır.

İstatistiki veriler bağlamında; yaş ilerledikçe bilgisayar ve internet kullanma oranlarında düşüş olduğu, bilgisayar ve internet kullanımının eğitim durumuyla doğru olarak arttığı söylenebilir. İnterneti kullanma amacı üzerinde yapılan araştırmalarda farklı araştırmalarda farklı bulgulara ulaşılmıştır. Özellikle genç nesil interneti, gazete ve haber okumak, bankacılık ve rezervasyon işlemleri yapmak, müzik ve film indirmek, eğlenmek, arkadaş edinmek, sohbet etmek vb. uğraşlar için kullanmaktadır. Gençlerin büyük çoğunluğunun sosyal medya kullanıcısı olduğu anlaşılmıştır. Ülkemizde sosyal ağlar kadar mesaj programlarının da yoğun kullanıldığı görülmektedir. Facebook en çok kullanılan sosyal ağ, whatsapp ise en çok kullanılan mesaj programı olma özelliğindedir.

Mahremiyet üzerine yapılan araştırmalar incelendiğinde mahremiyetin cinsellikle yakın ilgisi olduğu görülmektedir. İnternet ortamının sağladığı rahatlık, bireylerin sanal âlemde farklı farklı kişiliklerle dolaşmalarına, toplum içerisinde kabul görmeyecek tutum ve davranışları sergilemelerine olanak sağlamaktadır. Bu durumun temel sebepleri ise kişilik kavramının yapısı içerisinde aranmıştır. Freud'un ileri sürdüğü *yapısal modele* göre en alt kişilik katmanı olan ve insanın bastırılmış duygularını, cinsellik ve saldırganlık gibi temel dürtülerini barındıran id'in etkilerinin, internet ortamının rahatlığı, kimliklerin bilinmemesi ve toplumsal baskının bulunmaması nedeniyle rahatlıkla ortaya çıktığı söylenebilir. Yapılan araştırma bulguları da bu teoriyi destekler mahiyettedir. UHİM tarafından yapılan mülakatta katılımcıların yaklaşık %71'i internetin ve sosyal medyanın utanmayı unutturduğu kanaatindedir. Katılımcılar ayrıca; internet ortamında bastırılmış duyguların ortaya çıktığını, sosyal medyada kişilerin kimliklerinin bilinmemesinin ahlaki değerlerden uzaklaşmaya ve mahremiyet sınırlarının genişlemesine yol açtığını ifade etmektedir. Diğer bir araştırma bulgusunda da

ergenlerin sohbet odalarında dakikada bir cinsel içerikli sözcük kullandıkları tespit edilmiştir.

Günümüzde, teknolojinin gelişmesiyle çocuk yetiştirmede ailenin etkilerinin git gide azaldığı, günümüz çağının sorumsuz, bencil, kendi çıkarlarını düşünen bir nesil olarak yetiştiği vurgulanmakta, bu nedenle mahremiyet eğitiminin önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Aileler çocuklarını düne nazaran bu gün daha yakinen izlemek, sadece cinsel eğitim değil cinsel eğitimi de kapsayan mahremiyet eğitimi vermek durumundadır. Mahremiyet ile ilgili hassasiyetlere dikkat edilmediğinde bireylerin başına gelen kötü olaylar gazetelerden ve televizyonlardan sıklıkla izlenmektedir. Ayrıca, internet ve sosyal medyanın aşırı kullanımı aile yapıları üzerinde de olumsuz sonuçlar doğurmaktadır. Whatsapp'ın İtalya'daki boşanmalar üzerindeki etkisi %40 olarak ifade edilmektedir. Ülkemizde de oransal olarak ifade edemesek de sosyal medyanın ve anlık mesajlaşma programlarının ailelerin parçalanmalarına yol açtığı gözlemlere dayanılarak söylenebilir. Yapılan araştırmalarda internetin ahlaki değerleri korumadığı üzerine neredeyse genel bir kabul söz konusudur.

Yapılan çalışma ile ülkemizde sosyal medyanın kişilik gelişimi, ahlak gelişimi ve toplumsal değerler bağlamında oluşturduğu etkiler üzerine yeterli araştırma bulunmamaktadır. Toplumun geleceğini etkileyen ve hızla gelişen ve yayılan internet ve sosyal medyanın olumsuz ve yıkıcı etkileri daha fazla araştırmalarla tespit edilmeli ve toplumun özellikle genç neslin dejenerasyonunu aza indirecek tedbirler önerilmelidir. Çeşitli kitle iletişim araçları vasıtasıyla toplum internet ve sosyal medyanın doğurması muhtemel tehlikelerden haberdar edilmeli ve bilinçlendirilmelidir.

Kaynakça

Akalın Şükrü Haluk, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara 2005

Ayverdi İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük Kubbealtı Lügatı*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2006, c. II

Bağdatlı Selahattin, *Hukuk sözlüğü*, Der Yayınları, İstanbul 1997

Bensghir Türksel Kaya, Ramazan Altınok, "Bir İletişim Aracı Olarak İnternet'in Aile İçi İlişkilere Etkileri: Türkiye'de Devletin ve Ailenin Konuya Bakışı" *Günümüzde Aile,* Uluslararası Aile Sempozyumu 02-04 Aralık 2005, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007

Bilgi Teknolojileri ve İletişim Kurumu (BTK), "2013 Yılı 3. Çeyreğe Ait Telekomünikasyon Verileri Raporu", http://sosyalmedya.co/btk-2013-3-donem-raporu/ erişim: 15/02/2015

Bölükbaş Kenan, M. Cengiz Yıldız, "İnternet Kullanımında Kadın – Erkek Eşitsizliği", *Değişen Dünya ve Türkiye'de Eşitsizlikler-IV {Ulusal] Sosyoloji Kongresi,* Cumhuriyet Üniversitesi, 2003

Burger Jerry M., *Kişilik*, İnan Deniz ERGUVAN SARIOĞLU (çev.:), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2006

Denizci Mert, "Bilişim Toplumu Bağlamında İnternet Olgusu ve Sosyopsikolojik Etkileri", *Marmara İletişim Dergisi*, İstanbul 2009, Sayı: 15
Diler Ramazan, "Mahremiyet Eğitimi ve Önemi", *Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. II, Sayı: 1, 2014
Dirik Mahmut, vd. "Bilişim Çağında Sanal Yaşamın Gerçek Yaşama Yansıması", *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 2012, c.: I, sayı: 2
Düvenci Abdullah, *Ağ Neslinin İnternet Kullanımı Üzerindeki Sosyal Medya Etkisinin Sosyal Sapma Yaklaşımı İle İncelenmesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü İletişim Bilimleri Anabilim Dalı, Dnş.: Cem Sefa Sütçü, İstanbul, 2012
Genç Türkiye Araştırması, http://sosyalmedya.co/intel-genc-turkiye-arastirmasi/ erişim:15/02/2015 saat:13:06
Güllük İsmail, "Avret Mahremiyeti Prensipleri Açısından Görüntü, Gerçeklik, Sanal Âlem ve Cinsellik Üzerine Fıkhî Bir Analiz", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi,* Mehir Vakfı, 2014, Sayı: 23
Gündoğdu Ahmet, "Dijital Demokratik Toplum", *Kamuda Sosyal Politika*, Norm Yazılım Ltd. Şti., Ankara 2014
Gürhani Nihal, "On-line (Çevrimiçi) Toplumun Doğuşu" http://kirpi.fisek.com.tr/index.php?metinno=diger/20050315135147.txt. Erişim:10/03/2015
Güzel Mehmet, "Küreselleşme, İnternet ve Gençlik Kültürü", *Küresel İletişim Dergisi*, Sayı:1, Bahar-2006, http://globalmediajournaltr.yeditepe.edu.tr/lisansustu%20calismalari/04Mehmet%20G%C3%BCzel.pdf.
Haberli Mehmet, *Sanal Din: Kurumsal ve Pratik Boyutlarıyla İnternet ve Din*, Açılımkitap, İstanbul 2014
http://arsiv.salom.com.tr/news/print/20595-SANAL-ALEM-Fayda--mi-Zarar-mi.aspx Erişim: 4/1/2015
http://sosyalmedya.co/italyadaki-bosanmalarin-yuzde-40ina-whatsapp-neden-oluyor/
İçişleri Bakanlığı Araştırma ve Etütler Merkezi, *İnternet ve…,* , tarihsiz, http://www.arem.gov.tr/Arem/defaultarem.aspx?icerik=124, erişim: 9/3/2015
Kızılarslan Asu, *Sosyal Medyanın Toplum Üzerindeki Etkilerine Eleştirel Bir Yaklaşım*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul, 2012
Korkmaz İlhan, "Facebook ve Mahremiyet: Görmek ve Gözetle(n)mek", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, Ekim-2012- Mart 2013, sayı:5, www.yalova.edu.tr/Files/UserFiles/49/dergi/YSBD5-e-dergi.pdf, Erişim: 10/03/2015
Madden Mary, Amanda Lenhart ve diğerleri, "Teens, Social Media, and Privacy" *Pew Research Center*, The Berkman Center for İnternet & Saciety at Harvard University, 2013
Madden Mary, Amanda Lenhart, Maeve Duggan ve diğerleri, "Teens and Technology 2013", *Pew Research Center*, The Berkman Center for Internet & Society at Harvard University, 2013
Mavnacıoğlu Korhan, "İnternette Kullanıcıların Oluşturduğu ve Dağıttığı İçeriklerin Etik Açıdan İncelenmesi: Sosyal Medya Örnekleri", *Medya ve Etik Sempozyumu Bildiriler*, Mustafa Yağbasan (Ed.:), Elazığ 2009
Milli Eğitim Bakanlığı, *Türkçe Sözlük: Örnekleriyle*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996, c. III
Özbalkan Nuri, *Büyük İngilizce – Türkçe Genel Sözlük,* Alfa Basın Yayım Dağıtım, İstanbul 1999, c. III
Schultz Duane P., Sydney Ellen Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, Yasemin Aslay (çev.), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2002
Subrahmanyam Kaveri and Gloria Lin, "Adolescents On The Net: Intenet Use And Well-Being", *Adolescense*, Libra Publishers Inc., San Diego 2007, Sayı: 42, No: 168
Subrahmanyam Kaveri, "Ergenlerde Yeni Medya Kullanımının Etkileri/Sosyal Etkiler ve Beliren Bilişsel Etkiler", *1. Türkiye Çocuk ve Medya Kongresi Bildiriler Kitabı*, çev.: Zeynep

Baransel, ed.: Dr. Feride Zeynep Güder, haz. Haluk Yavuzer, Mustafa Ruhi Şirin, Çocuk Vakfı Yayınları, İstanbul 2013, c. II

Tarhan Nevzat, "Cinsellik ve Toplumsal Hayat", *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri* 12-16 Ankara 2009

Tekin Mustafa, "Toplumsal Değerler Bağlamında Cinsellik Anlayışı ve Pratiklerine Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Diyanet İşleri Başkanlığı IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, 12 – 16 Ekim, Ankara 2009

Timisi Nilüfer, *Yeni İletişim Teknolojileri ve Demokrasi*, Dost Kitabevi, Ankara, 2003

TÜİK

Twenge Jean M., *Ben Nesli*, Esra Öztürk (çev.:), Kaknüs Yayınları, 4. Basım, İstanbul 2013

UHİM, *Sosyal Paylaşım Siteleri Soruşturması*, Yayınlanma Tarihi: 1 / 4/ 2011 http://www.uhim.org/raporlar_uhim_detay.php?rid=7&cid=, Erişim: 4/1/2015

We Are Social, http://sosyalmedya.co/14-maddeyle-turkiyenin-dijital-dunyasi/ Erişim:15/02/2015

Yıldız Asiye Kakırman, "Sosyal Paylaşım Sitelerinin Dijital Yerlilerin Bilgi Edinme ve Mahremiyet Anlayışına Etkisi", *Bilgi Dünyası*, 2012, c. XIII, sayı: 2, ss. 529-542 http://bd.org.tr/index.php/bd/article/view/83/pdf_78, erişim: 9/3/2015

Yılmaz Adem, "Sosyal Medya Kullanımında Güncel Tartışmalar: Üniversite Öğrencileri Örneğinde Mahremiyet – Kamusal Alan İlişkisi" http://globalmediajournaltr.yeditepe.edu.tr/makaleler/GMJ_5._sayi_Guz_2012/pdf/Yilmaz.pdf, Erişim:1/3/2015

Yılmaz Ejder, *Hukuk Sözlüğü*, Yetkin Yayınları, Ankara 2005

AŞKIN MAHREMİYETİ: LEYLÂ

Özlem GÜNEŞ*
Zehra ÖKSÜZ**

Özet

Dünya edebiyatları içerisinde aşkı en uzun süre konu edinen, her yönüyle inceleyen geleneklerden biri de İslam medeniyetinin şekillendirdiği Divan edebiyatı geleneğidir. Bu geleneğin en önemli nazım şekillerinden biri olan mesnevilerde aşk, bütün güzelliğiyle ele alınır. Doğu kültürünün mahremiyete bakışı, özellikle aşk mesnevilerinde âşık ile mâşuk arasındaki münasebetin belirlenmesinde önemli bir ölçüttür. Nitekim bu eserlerde mahremiyet, dokunma duyusuyla değil, görme duyusuyla ilişkilendirilir. 16. yüzyılın büyük şairi Fuzuli, Leylâ ve Mecnun mesnevisinde bu durumu kahramanlar üzerinden gözler önüne sermektedir. Kadın karakterler erkek karakterlerin aksine aşklarını kendi içlerinde yaşarlar. Ayrılığın hüznüyle kendisini çöllere vurarak toplumdan soyutlanmış bir şekilde yaşayan, melamet (kınama, ayıplama) korkusu olmayan Mecnun'un karşısında, eve kapanarak sosyal hayatın içinde yaşamaya devam eden ve melametin tutsağı olmuş bir Leylâ vardır.

Çalışmamızın amacı, mahremiyet kavramının Fuzuli'nin Leylâ ve Mecnun mesnevisinde Leylâ üzerinden nasıl ele alındığını ortaya çıkarmaktır. Bu çalışmada Prof. Dr. Muhammet Nur Doğan'ın eserin kütüphanelerde mevcut yazma nüshalarını gözden geçirerek hazırladığı "Fuzulî Leylâ ve Mecnun" adlı kitabı esas alınmıştır.

Leylâ ve Mecnun mesnevisi mahremiyet yönüyle ele alındığında çok çarpıcı örneklerle karşılaşılır. Leylâ'nın kimselere açamadığı aşk derdini insan dışındaki varlıklarla paylaşması, nihayetinde de bu derdi Allah'a açarak iffetini korumak için O'ndan yardım istemesi; Mecnun'un bir levhada sevgilisiyle birlikte çizilmiş resmine rastlayıp sevgilisinin resmini silmesi, Leylâ'nın aşk acısını belli etmemek adına yaptıkları bu örneklerin en dikkat çekenleridir.

Bu çalışma "mahremiyet" mefhumunun Divan edebiyatında ele alınış şekillerinin bir örneği olması hasebiyle önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Aşk, Mahremiyet, Divan Edebiyatı, Leylâ ve Mecnun.

Privacy of Love: Leylâ

Abstract

Divan literature is one of the literary traditions addressing and analysing love for the longest period of time. Masnavis emerge as an important example of blank verses and studies love with diligence in detail. The approach of eastern cultures is a determining factor in relationship between lover and beloved. This situation manifests itself in

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İslam Tarihi Ve Sanatları Bölümü
** Okt., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Diller Okulu (Osmanlı Türkçesi).

literary works examining this relationship . Privacy is associated with the sense of vision rather than touch in literary works. Fuzuli, an important poet of 16th century, deals with love emphasizing the visual component of privacy. Women characters tend to hide their emotions in contrast to men. Main characters of Fuzuli, Leylâ and Mecnun illustrates situation. Whereas Mecnun without the fear of any condemnation isolates himself form the society living in a desert, Leylâ locks herself in home and is subject to condemnation.

This study aims to reveal how love was addressed in the Fuzuli's Leylâ and Mecnun by concentrating on "Leylâ". Current study based on the work of Muhammed Nur Doğan "Fuzuli Leylâ ve Mecnun".

Striking examples regarding the privacy of love appear in Leylâ ve Mecnun Masnavi. Leylâ shares her sorrows with extraordinary creatures, and ask fort he help of God to keep her dignity whereas Mecnun erases the picture of Leylâ form a tablet. These incidences illusrtates their attempts to hide love hurts.

This study carries a crucial importance as it illustrates how Divan Literature addressed to the concept of privacy.

Keywords: Love, Privacy, Divan Literature, Leylâ and Mecnun.

Aslen Arap çöl efsanesi olan *Leylâ ve Mecnun*, bir aşk serüveninin adıdır. Bu hikâye, Arap edebiyatından daha ziyade İran ve Türk edebiyatlarında akis bulmuş, en mükemmel ve lirik sedasını XVI. yüzyılda Fuzulî'nin kaleminden duyurmuştur. Çalışmamızın amacı, Divan edebiyatının aşk üzerine yazılmış şaheseri kabul edilen Fuzulî'nin Leylâ ve Mecnun mesnevisinin kadın karakteri Leylâ'yı, aşkın mahremiyet boyutuyla ele almaktır.

Arapça "haram" kökünden gelen "mahrem" kelimesi, farklı anlamları ihtiva etmekle beraber Leylâ karakteri ile ilişkilendirildiğinde "gizli sır, herkese açılmaz söz ya da durum" anlamıyla karşımıza çıkar. O hâlde Leylâ'nın mahremiyeti deyince aklımıza, onun bu ıstırap dolu serüveninde kendi dünyasında yaşadığı ve kimseye söyleyemediği sırları ile ruh hâli gelmelidir. Leylâ'nın mahremiyetini tanımlayabilmek için mesnevinin olay örgüsünü iyi takip ve tahlil etmek gerekir.

Leylâ ile Mecnun arasındaki aşk mektepte başlar. İki sevgili birbirlerini gördükleri ilk andan itibaren kendilerinden geçerler. Aynı kadehten zevk şarabını içerek bela girdabına düşen bu iki arzu sarhoşunun birbirlerine olan ilgi ve yakınlıkları sebebiyle aşkları gizli kalmaz ve zaman içinde toplumun melamet oklarına hedef olurlar. İki sevgili toplumun melamet oklarına daha fazla hedef olmamak adına dikkatli davranmaya ve konuşmak için çeşitli bahaneler bulmaya başlarlar. Ezberini unutan Mecnun'un Leylâ'dan yardım istemesi, yazıyı bilerek yanlış yazıp Leylâ'nın düzeltmesini talep etmesi, kitabını kasten sınıfta bırakıp Leylâ'ya sorması bahanelerden birkaçıdır.

Leylâ ve Mecnun, aşklarının toplum tarafından kınanmasını engellemek adına çeşitli tedbirler alırlar; ancak bunlar yeterli olmaz. Dedikodular Leylâ'nın annesinin kulağına kadar ulaşır. Annenin, kızına verdiği öfke kokan nasihatler, esasen toplumun aşk konusunda kadına ve erkeğe biçtiği rolü de yansıtır. Anne, önce öfkesini dışa vurur, sonra cinsiyet faktörü üzerinde yoğunlaşır.

K'ey şûh nedür bu güft ü gûlar
Kılmak sana ta'ne ayb-cûlar
(*"Ey hoppa! –dedi- nedir bu dedikodular? Bu ayıp arayanların seni kınamaları ne demek oluyor?"*)

Niçün özüne ziyân edersen
Yahşi adunı yaman edersen
(*"Niçin kendine yazık ediyorsun da iyi adını kötüye çıkarıyorsun?"*)

Niçün sana ta'ne ede bed-gû
Nâmûsa taaalluk iş midir bu
(*"Niçin kötü dilliler seni kınasın? Namusa uygun bir iş midir bu?"*)

Nâzik beden ile berg-i gülşen
Ammâ ne diyem igen yüğülsen
(*"Nazik bedeninle bir gül yaprağısın ama, ne diyeyim, çok hafiflik yapıyorsun!"*)

Lâle gibi sende lutf çohdur
Ammâ ne deyem yüzün açuhdur
(*"Lale gibi lutfun çok ama, nasıl söyleyeyim, yüzün gözün açılmış!"*)

Temkîni cünûna kılma tebdîl
Kızsın ucuz olma kadrini bil
(*"Ağırbaşlılığı çılgınlığa değişme! Sen kızsın, ucuz olma, değerini bil!"*)

Her sûrete aks kimi bahma
Her gördüğüne su kimi ahma
(*"Her görüntüye aksinmiş gibi bakma! Her gördüğüne su gibi de akma!"*)

Mey gerçi safâ verür dimâğa
Ahduğı içün düşer ayağa
(“*Şarap gerçi dimağa neşe verir ama, aktığı için de ayağa düşer*.”)

Gözgü gibi katı yüzlü olma
Nergis gibi hire gözlü olma
(“*Ayna gibi donuk yüzlü olma, nergis gibi de baygın gözlü olma*!”)

Gözden gerek olasın nihân sen
Ta dimek ola sana ki cânsen
(“*Gözlerden gizli kalmalısın ki, sana cansın demek mümkün olsun.*”)

Sen şem sen uymagıl hevâya
Kim şemci hevâ verür fenâya
(“*Sen bir mumsun, gel havaya uyma; Çünkü hava mumu söndürür!*”)

Lu’bet kimi özünü bezetme
Revzen kimi kûçeler gözetme
(“*Kendini oyuncak bebek gibi süsleme! Pencere gibi de sokakları gözetleme!*”)

Sâgar kimi gezmeği harâm et
Nağme kimi perdede makâm et
(“*Kadeh gibi ellerde dolaşmaktan sakın; nağme gibi perde arasında yer tut*.”)

Sâye kimi her yere yüz urma
Hîç kimse ile oturma durma
(“*Gölge gibi, her yere yüz sürme! Hiç kimse ile oturup kalma*!”)

Sen sadesen özge ehl-i nîreng
Cehd eyle verilmesün sana reng[1] (LM 647-661)

[1] Muhammet Nur Doğan, *Fuzuli Leylâ ve Mecnun-Metin Düzyazıya Çeviri, Notlar ve Açıklamalar*, Yelkenli Yayınları, İstanbul, 2010, s. 142-144 (Beyit sonlarında verilen numaralar, bu çalışmadaki beyit numaralarını göstermektedir.)

(“*Sen safsın, diğerleri düzenbazdır; uyanık ol da sana hile ile bir leke bulaştırmasınlar*.”)

İşte Leylâ’nın annesinin kızına verdiği bu öğütler, hem toplumun hem de geleneğin bir mâşuk olarak kadına nasıl baktığının yansımasıdır. Çünkü anne, söyledikleriyle (şair, kadını kadınla uyararak) sadece kendisinin değil, toplumun da aşk ve ahlâk konusundaki müşterek anlayışını ortaya koymaktadır. Buna göre kadın, aşk söz konusu olduğunda duygularını asla dışarıya vurmayan, yani pasif olan taraftır.

Oğlan aceb olmaz olsa âşık
Âşıklıg işi kıza ne lâyık (LM 664)
(“*Oğlan âşık olsa şaşılmaz; ama, âşık olmak işi kıza lâyık mıdır?*”)

Bu uzun nasihatin devamında annesi, Leylâ’ya biraz da yalvarır bir üslupla şunları söyler:

Ey iki gözüm yaman olur âr
Nâmûsumuzı itürme zinhar
(“*Ey iki gözüm, utanmak kötüdür; sakın namusumuzu lekeleme*!”)

Biz âlem içinde nîk-nâmuz
Ma’rûf-ı tamâm-ı hâs u âmuz
(“*Biz dünya âlem içinde iyi adlıyız, herkes bizi tanır*.”)

Ne neng ile dahi edelüm laf
Biz demeyelüm sen eyle insaf
(“*Bundan sonra artık hangi addan şandan söz ederiz? Biz söylemeyelim, sen insaf et*!”)

Dut kim sana kızmazem ben zâr
Menden ulu bir müdebbirün var
(“*Tut ki ben zavallı (annen) sana kıyamaz; fakat senin, benden büyük bir düşünenin var*!”)

N’eylersen eğer atan işitse
Kahr ile sana siyaset etse (LM 665-669)
(“*Eğer baban işitir ve seni kızgınlıkla cezalandırırsa ne yaparsın*?”)

Ankâ kimi uzlet eyle pîşe

Eyle reviş eyle kim hemîşe

Gerçi adun ola dilde mezkûr
Görmek seni ola gayr-i makdûr
(*"Anka kuşu gibi yalnızlığı âdet edin! Öyle hareket et ki, adın daima dillerde dolaşsın ama, seni görmek mümkün olmasın*.")

Hoş ol ki kızı hemîşe gizler
Hod gizlü gerek hemîşe kızlar (LM 674-676)
(*Kızını daima gizleyen kimse ne mutludur! Zaten kızların da hep gizli olması gerekir*.")

Annesi, verdiği bu nasihatlerle Leylâ'nın elini kolunu bağlamış ve Leylâ, aşkı ile toplumun ona biçtiği rol arasında kalmıştır. O, ailesine, dolayısıyla da topluma direnmek yerine inkâr yolunu seçmeyi tercih eder.

Sözler dersen ki bilmezem men
Mazmûnını fehm kılmazam men
("*Bilmediğim ve manâsını anlamadığım sözler söylüyorsun*!")

Dersen ma'şûk u aşk u âşık
Men sâde-zamîr tıfl-ı sâdık

Bilmem nedür ol hadîse mazmûn
Söyle nişe olmayam diğer-gûn
("*Maşuk, aşk ve âşıktan söz ediyorsun. Saf kalpli temiz bir çocuk olan ben, bu sözün söylenilmesine neyin sebep olduğunu anlamıyorum. Söyle, nasıl karmakarışık olmayayım*?")

Aşkun kılmazdı kimse yâdın
Hâ senden eşitdüm imdi adın
("*Kimse bana aşktan bahsetmedi; işte şimdi senden işittim adını*!")

Bi'llâh nedür ane aşka mefhûm
Bu sırr-ı nihânı eyle ma'lûm (LM 684-688)
("*Allah aşkına anne, nedir bu aşkın anlamı? Bu gizli sırrı bana öğret!*")

Leylâ, istemeyerek söylediği bu sözler neticesinde aşk belasına tutulduğu ve Mecnun'u görebildiği tek yer olan mektepten ayrılarak evine (sıkıntı sarayına) hapsolur. Böylece aşkın mahremiyetini derinden ya-

şamaya başlar. Artık o bir fânûs-ı hayâl[2] içindedir. Bu hayal âleminde aşkını gizleyen Leylâ'nın tek yoldaşı âhıdır. Fakat o da bu gizli dertten bıkıp Leylâ'nın "külbe-i ahzân"ını[3] terk etmiştir. Derdini paylaşacak kimsesi olmayan Leylâ, duygularını söze döker:

> Gam-ı pinhân meni öldürdi bu hem bir gam kim
> Gül-ruhum olmadı âgeh gam-ı pinhânumdan
> (*Gizli gamlar beni öldürdü; bu da bir dert ki; gül yanaklım da haberdar değil gizli gamımdan*.)
>
> Âh idi hem-nefesüm âh ki ol hem âhir
> Çıhdı ikrâh kılup külbe-i ahzânumdan
> (*Yoldaşım ah idi; ah ki o da en sonunda, usanıp çıktı benim külbe-i ahzanımdan*.)
>
> Men ne hâcet ki kılam dâğ-ı nihânum şerhin
> Âkıbet zâhir olur çâk-i girîbânumdan (LM 717-719)
> (*İçimin gizli dertlerini ne diye anlatayım? Sonunda görünecek zaten yakamın yırtığından.)*
> …
> Ey Fuzûlî gam-ı hecr ile perîşândur hâl
> Kimse âgâh degül hâl-i perîşânumdan (LM 723)
> (*Ey Fuzuli, ayrılık derdi ile çok gamlıyım. Kimsenin hiç haberi yok bu perişan hâlimden*.)

Aşkın mahremiyetinin mühim bir sebebi olan melamet (kınanma, ayıplanma) korkusu, eserin birçok yerinde karşımıza çıkar. Bu sahnelerden bazılarını örneklemek, Leylâ'nın içinde bulunduğu durumu ifade etmek açısından önem arz eder. Mecnun'un yolu, bir gün Leylâ ve arkadaşlarının gelip çadır kurmuş oldukları bir yere düşer. Leylâ'nın okulu bırakmasından sonra ilk defa karşılaşan Leylâ ve Mecnun, bu ani karşılaşmanın yarattığı "hayret"le iradelerini kaybedip bayılırlar. Arkadaşları, yüzüne gül suyu dökerek Leylâ'yı ayıltırlar. Leylâ'nın, Mecnun'a

[2] Fânûs-ı hayâl (hayal fanusu, hayal feneri), eskiden beri bilinen ve bugün de kullanılan bir çeşit gece lambasıdır. Üzerinde çeşitli desenler, resimler bulunan ve bir çark etrafında dönen şeffaf bir silindirin ortasına bir mum, bir lamba yerleştirilir; ısının yükselmesiyle çark bu silindiri döndürür ve döndükçe de silindirin üzerinde çeşitli resimler, hayaller belirir. Eski şiirimizde kendisinden değişik vesilelerle bahsedildiğine şahit olduğumuz bu alete telmihte bulunan Fuzulî, böylelikle, Leylâ'nın hayal âlemine daldığını anlatmaya çalışmaktadır.

[3] Külbe-i ahzân, sıkıntılar kulübesi, hüzünler evi demektir. Yakup Peygamber'in, içinde oturarak oğlu Yusuf'un hasreti ile ağlaya ağlaya gözlerini kaybettiği kulübenin adıdır. Bkz. **a.g.e**, s. 155.

olan aşkının açığa çıktığı bu sahnede Leylâ, melâmet korkusuyla karşı karşıyadır:

Gül suyu sepüp revân yüzüne
Leylîyi getürdiler özüne
(*Hemen yüzüne gül suyu serperek Leylâ'yı ayılttılar*.)

Her yan dediler ana ki ey mâh
Nâgeh olur atan anan âgâh

Kim gayr ile âşinâ olupsen
Bir dilbere mübtelâ olupsen
(*Her bir taraftan ona dediler ki; "Ey ay (yüzlü)! Anan baban başkaları ile aşina olduğunu ve bir dilbere bağlandığını nerede-yse duyacak*!")

Vermez bu reviş netîce-i hûb
Şâyeste değil sana bu üslûb
("*Bu gidiş iyi sonuç vermez; bu hareket sana yakışmıyor*!")

Yahşı nazar eylesen yamandur
Hem bize vü hem sana ziyândur (LM 848-852)
("*İyi düşünecek olursan, (bunun) kötü olduğunu, hem bize ve hem de sana zarar vereceğini (anlarsın).")*

Leylâ'nın aşkının açığa çıkmasını istemeyen arkadaşları, çadırlarını ve eşyalarını toplayarak Leylâ'yı evine yollarlar. Anne ve babasının haberi olmasın diye de bu olaydan kimseye bahsetmezler.

Leylâ'nın aşk derdini gizlemek ve aşkın mahremiyetini korumak için verdiği mücadeleler, mesnevinin en güzel bölümlerinden biridir. "Melâmet korkusu, Leylâ'yı sosyal yaşamın içinde ve onun kuralları çerçevesinde yaşamaya mecbur bırakır. Bu zorunluluk, aşk sırrını kimseyle paylaşamayan Leylâ'ya, bu sırrı başkalarından gizleyebilmek için çeşitli bahaneler bulma gerekliliğini de beraberinde getirmektedir. Leylâ'nın aşk sırrını gizleme hususunda belirlediği kesin tavrın eserin sonuna kadar devam etmesine bağlı olarak çeşitli bahanelere sığınma durumu da eserin sonuna kadar devam etmekte ve eser içinde yer alan pek çok sahnede karşımıza çıkmaktadır[4]." Bunlardan ilkine, Leylâ'nın

[4] Ayşegül Akdemir, "Eksik Bir Âşık: Leylâ" *Turkish Studies*, S. 4/7, Sonbahar 2009, s.16-17.

okulu bırakarak eve kapanmasından sonra kız arkadaşlarının onu eğlendirmek için çevresine toplandıkları sahnede rastlamaktayız. Leylâ, kendisini eğlendirmek için çevresine toplanan kız arkadaşlarıyla hiç alakadar olmaz. Onun düşündüğü tek şey, Mecnun'a olan aşkıdır; ama bunu kız arkadaşlarından gizlemek istemektedir. Bu nedenle de Leylâ, çektiği aşk acısının ortaya çıkmaması için, bir yerlerini yaralayarak bu acı için ağlıyormuş gibi yapmaktadır:

Ol terk kılup neşât u râhat

Bir uzvını eyleyüp cerâhat

Eylerdi behâne ile nâle

Düşmezdi olar düşen hayâle (LM 1233-1234)

(*O, bütün neşeleri ve sevinçleri terk edip, bir uzvunu yaralayarak, bu bahane ile ağlar, inler ve onların daldıkları hayallere dalmazdı.*)

Bazen de duygularını bastırmakta zorlanır ve kendisine "Leylâ" diye seslenenlere "(hayır ben) Mecnun'um" diye haykırmaktan kendini alamaz.

Mecnûndan idi cünûnı efzûn

Leylî deyene der idi Mecnûn (LM 1242)

(*Divaneliği Mecnun'dan fazla idi; kendisine "Leylâ" diyene, "(hayır ben) Mecnun"um derdi.*)

Leylâ ve Mecnun mesnevisinde aşk ve gelenek arasında bir çatışma vardır. Bu çatışmada Leylâ, aşkı önünde bir engel durumunda olan ve annesinin şahsında somutlaşan "sosyal baskı"ya karşı koymak ve onu bertaraf etmeye çalışmak yerine toplum tarafından kendisine belirlenen sınırlar içinde kalmayı tercih etmiştir. Artık bu aşkın devam edebilmesi için gerekli olan gayreti Mecnun'dan bekler. Ancak Mecnun çöllere düşmüştür ve yabani hayvanlarla dostluk etmektedir. "Bu durumdan şikâyetçi olan Leylâ, eve kapandıktan sonraki durumunu ve kendisinin aşk konusundaki pasif tavrını ise 'esâret' ekseni etrafında dönen 'zincir, bend, kayd' gibi kelimelerle ifade eder. Burada dikkati çeken husus, söz konusu kelimelerin, kadına ait unsurlar olan 'saç' ve 'halhal'la beraber zikredilmesidir. Böylece toplumun aşk konusunda kadın ile erkeğe biçtiği rollerin ve çizdiği sınırların farklılığı, bir kere de Leylâ'nın ağzından ifadesini bulmuş olur:"[5]

[5] Akdemir, *a.g.m.*, s. 9-10.

Ger sende olan ferâgat-i dil
Bir dem mana olsa idi hâsıl
Gîsû-yı müselsel-i girih-gîr
Boynumda ger olmasaydı zencîr
V'er bağlamasaydı bend-i halhâl
Kayd ile ayagumı meh ü sâl
Ayb ile çekilmeseydi adum
Bi'llâh bu idi hemîn murâdım
Kim sâye misâl senden ey nûr
Oldukça vücûdum olmayam dûr
(*"Eğer sendeki rahatlık bir an için bana kısmet olsaydı; dalgalı ve kıvrım kıvrım saçlar boynumda zincir olmasaydı, eğer aylar ve yıllarca halhal bağı pranga gibi ayağımı bağlamasaydı, adım utançla dile düşmeseydi; Allah biliyor ki dileğim; var oldukça senden gölge gibi uzak kalmamaktı…*")

Ammâ n'edeyüm esîr-i kaydem
Bir boynı ayagı baglu saydem (LM 1391-1396)
(*"Ama ne çare ki bağların tutsağıyım ve boynu bağlı bir avım*.")

Fuzulî, "Bu gazel Leylî dilindendür" başlıklı gazelinde Leylâ'nın iç dünyasını okuyucuya şöyle yansıtır:

Kudretüm yoh ki kılam kimseye şerh-i gam-ı dil
Eyle kim ârıza-i hecr ile bîmâr olubem
(*Gönlümün derdini kimseye açmaya kudretim yok. Ayrılık derdi ile öyle hasta olmuşum*.)

Hazerüm ta'neden ol gâyete yetmişdür kim
Yâra agyâr olup agyârum ile yâr olubem
(*Kınamalardan öylesine bezdim ki; yârime yabancı olup yabancılarla yâr olmuşum.*)

Demezem dahi sana âşıkem ey gül zirâ
Sana âşıklıgum izhâr edeli hâr olubem (LM 1400-1402)
(*Artık, sana âşığım demem ey gül; çünkü sana âşık olduğumu diyeli, hor olmuşum*.)

Leylâ'nın giyim kuşamı bile toplumdan sakladığı aşkının tezahürleri olan gözyaşının, âhının ve inleyişinin gizlenmesine hizmet etmektedir. Kanlı gözyaşları belli olmasın diye kırmızı elbise giymesi, âhının dumanına uysun diye menekşe renkli baş bağı bağlaması, inleme sesi duyulmasın diye ayağına halhal takması bu yüzdendir.

Leylâ, kendisini görür görmez vurulan İbn-i Selam ile evlendirilirken bile tepkisini ortaya koyamaz. Bu hâlde dahi "melâmet korkusu" ve "cinsiyet" faktörü ön plandadır. Çevresindeki insanların ayıplamalarını kendisine yakıştıramayan Leylâ, süslenmeden kaçınma dışında bir tepki vermez. Toplumun kurallarına göre bir kız, sevgilisini ne kadar isterse istesin, yine de utanma duygusu ağır basmalıdır.

Kız her nice yâra olsa tâlib
Elbette gerek hayâsı gâlib (LM 1769)
(*Bir kız sevgilisini ne kadar isterse istesin, yine de utanma duygusu ona üstün gelmelidir*.)

Leylâ, Mecnun'a yazdığı bir mektupta, sevdiği aklına düştüğü vakit hâlini gizlemek için neler yaptığını şöyle dile getirir:

Gâhi taleb eylesem visâlün
Bilmek dilesem ki n'oldı hâlün
Birçeşme yana olup revâne
Gasl-i beden eylerem behâne
Tenhâ olurem orada üryân
Mûy-ı serüm eylerem perîşân
Âyîneye eylerem nigâhı
Hâlün görürem senün ke-mâhi (LM 1979-1982)
("*Ne zaman ki sana kavuşmayı arzu etsem ve ne hâlde oluğunu bilmek istesem; bir çeşme kenarına gidip yıkanmayı bahane ederek tenhaca orada soyunuyor, saçlarımı dağıtıyor ve aynaya baktığımda tıpkı senin hâlini görüyorum*.")

Mecnun, mesnevinin iki yerinde Leylâ'nın sırrını ifşa etmemek adına verdiği çabaya, sözleriyle destek olur. Bir gün Mecnun, bir levhada sevgilisinin ve kendisinin görüntüsünde çizilmiş yüz resimlerine rastlar ve sevgilisinin resmini levhadan kazır. "Neden kendi resmini değil de sevgilinin resmini kazıdın?" diye soranlara şu sözlerle cevap verir:

Dedi reh-i aşkda ne lâyık
Ma'şuk ola nikâb-ı âşık
(*Mecnun dedi ki: "Aşk yolunda sevilenin sevene örtü olması uygun mudur?*")

Uşşâk ten ü habîb cândur
Ten zâhir ü tende cân nihândur (LM 2225-2226)
("*Âşıklar ten; sevgili ise candır. Ten gözle görünen; can ise tende gizli olandır.*")

Leylâ için gecelerin farklı bir anlamı vardır: Geceyi, aşk acısıyla baş başa kalabilmek için yegâne fırsat olarak gören Leylâ, herkesten sakla-

dığı aşk acısını mum, pervane ve Ay'a anlatarak paylaşır. Böylece bu maddî varlıklar, onun için bir nevi sırdaş olur. "Fuzulî, Leylâ'yı insan dışındaki bu varlıklarla konuşturmak suretiyle, onun iç dünyasını okuyucuya açar. Ancak söz konusu varlıkların sembolik değerlerinden istifade etmeyi de ihmal etmez."[6] Bu varlıkların en belirgin ortak özelliği, hepsinin de gece ortaya çıkan veya geçerlilik kazanan varlıklar olmasıdır. Onlar, bu yönleriyle Leylâ'ya benzemektedirler. Çünkü Leylâ da gündüz herkesten sakladığı iç dünyasını, ancak gece olunca ortaya çıkarır. Gecenin gündüze dönmesi ise hepsi için bir nevi "ölüm"dür. Leylâ da bu gerçeği, "gündüz-ölüm/gece-hayat" zıtlığı çerçevesinde dile getirir:

Gündüz habsüm gece necâtum

Gündüz mevtüm gece hayâtum (LM 1303)

("Gündüz tutsak olurum, gece kurtulurum; gündüz ölürüm, gece dirilirim.")

İstemeyerek de olsa evlendiği İbn-i Selam'ın ölümü, Leylâ'ya aşkı için ağlama fırsatını veren en güzel bahanedir. Çünkü Arap geleneklerine göre, kocası ölen kadın iki yıl yas tutmalıdır. Bu âdet Leylâ'nın çok hoşuna gider ve evini matem yeri hâline getirerek gece gündüz feryat eder. Leylâ, görünüşte İbn-i Selam, gerçekte ise Mecnun için ağlamaktadır.

Kim İbn-i Selâma rahmet-i Hak
Aşkum revişine verdi revnak
("*İbni Selâm'a Allah rahmet etsin; aşkımın gidişine hız verdi*.")

Ref' eyledi perde-i müdârâ
Pinhân gamum etdi âşikârâ (LM 2459-2460)
("*Gizlilik perdesini kaldırdı da, içimdeki gamlar ortaya çıktı.*")

Leylâ, İbn-i Selam'ın ölümünden bir müddet sonra babasının evine döner. Baba evinde kurduğu matem meclislerinde ağlayıp inlemektedir. Gamın ve derdin sonunun gelmediğini gören Leylâ, büyük bir çatışma içerisindedir ve derdini Allah'a açar: "Eğer sabrımın elbisesini parçalasam, ayıplanmaktan korkarım; yok, eğer gönlümü avutayım desem, gam ve keder dayanılacak gibi değil! Namustan ayrılarak Mecnun ile dostluk kursam, korkarım ki iffetim ayaklar altına düşer de, hâlim senin rızana uygun olmaz."[7]

---

[6] a.g.m., s. 20.
[7] Muhammet Nur Doğan, a.g.e., s. 473.

Mecnun'un Leylâ'nın mahremiyetine sahip çıktığı sahnelerden biri de iki âşığın son kez buluştukları sahnedir. Leylâ, kabilesinin göçü sırasında bir deveye biner ve derdini deveye anlatmaya başlar. Bu sırada deve, kervandan ayrılır ve çölün yolunu tutar. Çölde kaybolan Leylâ, yolunu bulmaya çalışırken Mecnun'la karşılaşır. Böylece Leylâ ve Mecnun, ayrı geçirdikleri uzun bir zamandan sonra ilk defa karşı karşıya gelirler. Perişan bir hâlde olan Mecnun'u tanımayan Leylâ onu ancak söylediği şiirler sayesinde tanır ve vuslat talebinde bulunur. Bu vuslat talebi Mecnun tarafından reddedilir. Leylâ için bu karşılaşma bir uyanış olur. Mecnun'un sözleri, Leylâ'nın başından beri sergilediği hâl ve hareketi destekler niteliktedir.

Rüsvalığa çün men etmişem ad
Sen hem bu sülûkı etme bünyâd
("*Benim bir defa rüsvalıkta adım çıktı; sen de bu yola girme*!")

Dut perde-i ismet içre ârâm
Rusvây menem sen ol nîkû-nâm
("*Sen masumluk perdesi arkasında kal! Ben rüsvayım; sen iyi adlı ol*!")

Mecnun mana derler ehl-i âlem
Ancak manadur cünun müsellem
("*İnsanlar (sana değil) bana Mecnun diyorlar; çılgınlık ancak bana vergidir*.")

Sen olma fesâne-i halayık
Mecnun işi Leylîye ne lâyık (LM 2713-2716)
("*Sen sakın âlemin diline destan olma! Mecnunluk işi Leylâ'ya uygun düşer mi hiç?*")
…
Gün kimi çıhup müdâm seyre
Göstermeyesen cemâl gayre (LM 2721)
("*Güneş gibi, devamlı dolaşmaya çıkıp yüzünü başkalarına gösterme!")*

Rahm et mana ey büt-i vefâ-dâr
Ta'n ehlinün agzın açma zinhâr
("Ey vefalı güzel! Bana acı; sakın, kınayıcıların ağzını açtırma!")

Çün men reh ü resm-i aşk dutdum

Nâmûs tarîkini unutdum
Sen akl etegini koyma elden
Nâmûsını sahla her halelden (LM 2724-2726)
("Ben artık aşk yolunu tutup, namus yolunu unuttum. Sen, sakın akıl eteğini elden bırakma da, namusunu her türlü şüpheden koru!")

Leylâ, Mecnun ile bu son görüşmesinin akabinde bedenî varlığının kendisi için bir perde olduğunu anlar. Bu perdenin ortadan kaldırılması için bütün samimiyeti ile dua eder:

Pertev bırahanda âftâbum
Bildüm ki vücûd imiş hicâbum
("Fakat, güneşin bana ışık saldığında anladım ki, (ebedîlik yolunda) bana engel olan varlığımmış.")

Yâ Rab meni et fenâya mülhak
Kim râh-ı fenâ imiş reh-i Hak (LM 2855-2856)
("Ya Rabbi, beni yokluğa kat! Çünkü gördüm ki, yokluk yolu, sana giden yolmuş.")

Duası kabul edilen Leylâ hastalanır. Çekinme perdesini kaldırarak, melamet korkusunu bir tarafa bırakır ve annesine gizli sırrını açıklar. Anne, mesnevinin başında verdiği nasihatler ile toplumun aşk konusunda kadına biçtiği rolün savunucusu konumundadır. Dolayısıyla da sırrın anneye açıklanması, bir anlamda tüm insanlara açıklanması demektir ki, bu da mahremiyetin ve melamet korkusunun aşılması anlamına gelir. Artık Leylâ, sırlarını ifşa etmiş ve iç dünyasında yaşadığı tüm çatışmalardan kurtulmuştur.

Leylâ'nın ölüm haberini alan Mecnun, onun kabri başında can verir ve sevgilisinin mezarına defnedilir. Bu aşkın en büyük şahitlerinden biri olan Zeyd, bir gün rüyasında Leylâ ile Mecnun'u görür. Buna göre; aşk vadisine tertemiz girip bu temizlikle toprağa karıştıkları için konakları Rıdvan cenneti, hizmetçileri de huriler ve gılmanlar olmuştur.

"Doğumsuz, ölümsüz, artmaz, eksilmez bir güzellik" olarak tanımlanan, dünyanın her yerinde edebiyatın, özellikle de şiirin en önemli teması olan aşk; İslam medeniyetinin şekillendirdiği Divan edebiyatı geleneğinde en nadide örneğini Fuzulî'nin kalemiyle vermiştir. Bu ikili aşk serüveninin "âşık tipi" olarak dillere destan olan tarafı, daha ziyade Mecnun'dur. Mesnevinin kadın karakteri Leylâ ise, bu aşkın taraflarından biri olması hasebiyle Mecnun'un hayatındadır. O, aynı zamanda erkeğin aşk vadisinde ilerlemesi için de bir basamaktır. Din, gelenek ve

ahlâk, sosyal hayatın mahremiyet algısını da belirleyen unsurların başında gelir. Kadının toplumsal hayat içerisinde mahrem olmasını gerekli kılan bu unsur, Leylâ'nın bir âşık olarak yaşadıklarının ve aşkını ifşa etmemek adına verdiği mücadelenin de sınırlarını çizmiştir.

Kaynakça

AKDEMİR, Ayşegül, "Eksik Bir Âşık:Leylâ" ***Turkish Studies,*** S. 4/7, Sonbahar 2009, s. 1-27.

DOĞAN, Muhammet Nur, **Fuzuli Leylâ ve Mecnun-Metin Düzyazıya Çeviri, Notlar ve Açıklamalar**, Yelkenli Yayınları, İstanbul, 2010.

İSLAM FELSEFESİNDE AŞK-MAHREMİYET İLİŞKİSİ

Hasan OCAK*

Özet

Arapça aslı "ışk" olan aşk kelimesi, sözlükte "şiddetli", "aşırı sevgi", insanı belli bir varlığa, bir nesneye ya da evrensel bir değere doğru sürükleyip bağlayan gönül bağı, insan tarafından, temelde kendisi dışındaki en yüce varlığa, varlıklara veya güzelliğe duyulan yoğun ve aşırı sevgi manalarına gelir.

İslami literatürde aşk, ilahî ve beşerî olmak üzere başlıca iki anlamda kullanılmış: İlahî aşka genellikle "hakikî aşk", beşerî aşka da "mecazî aşk" denilmiştir. İlahî aşk geniş ölçüde tasavvufta, kısmen de İslam felsefesinde işlenmiştir.

Mahremiyet sözcüğü ise, etimolojik kökeninde 'en iç', 'en derin iç' anlamına gelmekte ve günlük dilde de 'iç bilinç ya da bir kişinin en gizli gerçekliğinin bilgisi' gibi anlamlar taşımaktadır. Genel olarak mahremiyet, bir kişinin en derinliğinde var olan şeylere göndermektedir.

Mahrem sözcüğü gizliğe, aile hayatına, kadının sahasına, yabancının bakışlarıyla yasaklanan şeye ilişkindir. Belirtilen nitelikleriyle mahremiyet, özel ya da mahrem bir alanın bütünlüğünü koruma fonksiyonuyla hukukî, politik ve felsefî tartışmaları içeren birçok disiplinde yer bulmuştur. Aynı zamanda mahremiyet, bir erkeğin ailesi anlamına gelir.

İçte olma, gizli olma, herkese açık olmama, kısacası özel olma gibi anlamları bünyesinde barındıran bu iki kavramın bu ve benzeri yönlerden bir ilişki içerisinde olması kaçınılmazdır. Özellikle tasavvuf literatüründe çokça kullanılan bir kavram olan "ilahi aşk", tanrı-insan ilişkisi söz konusu olduğunda en mahrem alanlardan birini ifade etmesi bakımından önemlidir. Ancak bu ilişki, sadece ilahi aşkı ifade ederken kurulmamış, insanlar arası aşk ilişkilerinde de mahremiyet, kendine derin bir yer bulmuştur.

Bu tebliğde söz konusu ilişki İslam Felsefesi açısından ele alınmaya çalışılacak ve aşk ile mahremiyet kavramları arasındaki var olan ilişkinin mahiyeti ve yönü önde gelen İslam filozoflarının görüşleri ışığında ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Aşk, Mahrem, Felsefe, Ahlak, Aile.

The Relatıonshıp Between the Love and Prıvacy in Islamıc Philosophy

Abstract

Originally derived from the Arabic Word "ışk", the term "aşk" lowe means a strong devotion to a specific object or univepol value. It also refers to lowe for non-human supreme being; obserb and beauty. The term "aşk" has been divided into two categories such as divine lowe and pasion for human beings. The divine lowe points to the

* Yrd. Doc. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı

"real lowe" in Islamic literature while the human pasion is catgorized as temporal or metaphoric. In mystic or sufiy literature, the therm of divine lowe is closely connected to the concept of privay revolving around legal, political and philosophycal spheres. The divine lowe thus encomposes the concept at privacy which in turn shaped the relationship between human beings and God. This paper, therefore, analyses this relationship whith the scene at philosophical thoughts.

Keywords: Lowe, Privous, Philosophy, Ethics, Family.

İnsanın mazisinden müstakbeline uzanan bir varoluş amacı vardır. İnsana bir mana ve görev yüklenmiş; insan, mükellef ve müşerref kılınmıştır. İnsanın varoluşundaki kendini bulma ve tamamlama yolundaki çabasında en önemli vasıtalardan biri aşktır. Aşk, hem bu yola çıkış amacı hem insanın yol boyunca tek azığı hem de yolun sonundaki mükâfattır.

Aşk ve mahremiyet kavramları insanlık tarihi boyunca değişik fikrî, ahlâkî ve felsefî düzlemde çok yönlü tartışmalara konu olmuştur. Öyle ki aşk bir taraftan beşerî ilişkilerin karmaşık yapısı içerisinde en cazibeli konuyu oluştururken; bir taraftan güçlü ve zayıf yanları, felsefî endişeleri, ahlâkî kaygıları ve dinî hassasiyetleri ile insanı ve bütün katmanları ile toplumu mistik ve metafizik arayışlar zemininde buluşturan, kaynaştıran, olgunlaştıran bir kesişme noktası, bir var oluş bilinci oluşturmuştur. İşte bu sebeple aşk ve mahremiyet kavramları, bir taraftan gündelik hayatı insanlar arası ilişkileri oluşturan tarih ve sosyal hayatı ilgilendirdiği kadar dinî ve felsefeyi de doğrudan alâkadar etmektedir.

Aşk ile felsefenin etimolojisi arasında yakın olarak niteleyebileceğimiz bir ilişki vardır. Bilindiği gibi, felsefe, Yunanca iki ayrı sözcüğün, *philo* ve *sophia*nın bir araya gelmesinden oluşan bir kavramdır ve bu kavramlardan ilki, yani *philo*, aşk/sevgi anlamına gelir. Felsefenin mistik boyutu, daha çok, bu noktada belirir. Diğer taraftan öncelikle din, felsefe ve bilim gibi, aşk da anlam arayan insanla olan ilişkisinde, insanın kendini bilmesine ve niçin yaratıldığının bilincine varmasına yardım eder. *Öteki*ne paralel olarak, bu anlamda aşk insanı dinsel deneyime götüren ve onun ruhsal yaşamını disipline eden yetkinleştiren bir etken ve insanı soyut yüceliklere ileten içsel bir dinamiktir.[1]

Muhabbetin aşırısı, ifrat derecesinde sevgi[2] olarak tanımlanan aşk, insanoğlunun tarihi kadar, hatta bazı filozoflara göre insanlık tarihin-

[1] Ayrıntılı bilgi için bkz.: Metin Yasa, *Din Felsefesi Açısından Yunus Emre'de Aşk- Yaratılış- Kendi Olma,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002,

[2] Gazali, *İhyau Ulumi'd –Din*, Çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul, 1974, C:3, s. 697.

den de eski bir geçmişe sahiptir. Bu nedenle şimdiye kadar yeryüzüne gelen insan sayısı kadar da farklı tanımı olabilir. Zira aşkın tezahürü her insanda farklı tecelli eder ve onu dar kalıplara sokmak oldukça güçtür. Aşkın tam tanımını yapmak, aşkı herhangi bir nesne ya da bir eylem gibi tabir etmek neredeyse olanaksızdır. Sevgi gibi aşk da bir duygu ve bu duygunun neticesindeki haldir. Aşkı tanımlamaya çalışırken aşkı sebepleri, tecellisi ve sonuçlarıyla birlikte ele almak gerekir. Aşkın sebepleri ve sonuçları da her seferinde farklılıklar gösterse de hepsinin ortak noktası sonsuz umut ve beklentilerle başlayıp, hiç şaşmadan sona ermesidir.[3] Bu nedenle aşkın en çok dikkati çeken özelliği çok büyük bir hızla gelip geçmesidir. Aslında birbirleri için yanıp tutuşmalar, deli divane olmalar daha önceki yalnızlıkların derecesini gösteren bir kanıtken, sevgilerin büyüklüğünün ölçüsüymüş gibi kabul edilir.[4]

İnsanlar aşık olduklarında tuhaf bir büyünün etkisi altındadırlar ve asıl durumlarının farkına varmazlar. Bu büyülenme, aşık ve maşuk dışındaki diğer olay ve nesnelere duyarsız kalmayı beraberinde getirir. Psikologlar; "seven sevilen objenin varlığından mutluluk duyar, sevmek, sevginin var olmasından, sevgilinin yanında olmaktan alınan hazdır, onunla ilişkide olmanın verdiği doyum ve memnuniyettir"[5] şeklinde yorum yaparken, aşkın tam bir tanımını yapmaktan kaçınmışlardır. Aşkı sadece iki insan arasındaki duygu bağı olarak kabul edip yorumlayan ruh bilimciler, aşkın ilahi yönünü inceleme yoluna gitmemiş, aşkın bu boyutunu sûfiler araştırıp yorumlamışlardır. Zira insanlık tarihinde büyük bir rolü ve önemi olan aşk, çürüyüp yapıldığı elementlere dönecek olan iki et parçası arasındaki ilişki değildir. Aşkın timsali, ruhun dünya sevgisinden vazgeçip semavi sevgiliyle buluşması ve dolayısıyla varlığın en soylu haline ermesidir.[6]

Aşk surete bağımlılığı ortadan kaldırmalıdır, sonsuz birliğe ulaştıran yol olmalıdır. Ruhunu bir sevgi objesine hasreden, eşyaya gözlerini kapamıştır. Yalnız parçayı seven bütüne varamayacak, surette kalacaktır. Oysa bütünü seven, parçaları da sevecektir. Aşk bu durumda birleştirici bir rol oynar. İnsan başta bir şahsın sevgisi altında bütün yaratılmışları, sonra da yaratanını sever.[7] Böylece insan kendi potansiyelinin farkına varır. Aşk insanın anlayışını geliştirir, ruhunu olgunlaştırır. Aşk,

---

3 Erich Fromm, *Sevme Sanatı*, Çev. Işıtan Gündüz, Say Yay., İstanbul, 2000, s.14.
4 Erich Fromm , *a.g.e.*, s.14.
5 Nathaniel Bronden, *Aşkın Psikolojisi*, Çev. Koray Durak, Kuraldışı Yay., İstanbul, 1999, s.59.
6 Lynn Wilcox, *Sufizm Psikolojisi*, Çev. Orhan Düz, İnsan Yay., İst. 2001, s.228.
7 H.Ziya Ülken, *Aşk Ahlakı*,Y.K.Y., İstanbul, 1999, s.66.

beden ve ruhun kudretine bağlanmaktır, ihtiras iç alemimizin kaderidir ve kemale ermiş bir ihtiras, aşka ulaştırır. Aşkın sahte yönüne kapılan, mahremiyetine saygı göstermeyen bedbaht olacak, ihtirasta kalacaktır. Aşkın getirdiği ıstıraba, mahremiyete katlanan mesut olacak, aşka yükselecektir. Aşka yükselenler insanlığının idrakine varacaktır.

Bu idrake ulaşan gönül sahipleri de vardıkları yüce noktada içinde bulundukları hali anlatmakta yetersiz kaldıklarını dile getirmişlerdir. Aşkın anlatılmaz, yaşanır bir hal olduğu konusunda ortak kanıya varmışlardır. Bu durum aslında aşkın ister istemez bünyesinde bir mahremiyet taşıdığı/taşıması gerektiği gerçeğini gündeme getirir. Ama bu tespit yine de aşk ve mahremiyetin bir kavram olarak tanımlanmasının önünde bir engel olarak görülmemiştir.

Kavramsal Çerçevede Aşk ve Mahremiyet

Arapça aslı "ışk" olan aşk kelimesi, sözlükte "şiddetli", "aşırı sevgi", insanı belli bir varlığa, bir nesneye ya da evrensel bir değere doğru sürükleyip bağlayan gönül bağı, insan tarafından, temelde kendisi dışındaki en yüce varlığa, varlıklara veya güzelliğe duyulan yoğun ve aşırı sevgi manalarına gelir.[8]

İslami literatürde aşk, ilahî ve beşerî olmak üzere başlıca iki anlamda kullanılmış: İlahî aşka genellikle "hakikî aşk", beşerî aşka da "mecazî" veya "uzrî aşk" denilmiştir. İlahî aşk geniş ölçüde tasavvufta, kısmen de İslam felsefesinde işlenmiştir. Lakin Kur'an ve sahih hadislerde direkt aşk kelimesi geçmez; aşk sözcüğü yerine göğüs/sadr, fuad/gönül, muhabbet, sevgi, nefs gibi farklı sözcüklerin kullanıldığını görmekteyiz.[9]

Aşk bir sonuç olduğu kadar bir başlangıçtır ve huzur kadar huzursuzluk da yaratabilir. Bu gerilim onun doğası gereğidir.[10] *Eros*[11]-

[8] Ahmet Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*, Etik Yayınları, İstanbul, 2003, s. 80; Gerard Gihamy, *Encyclopedia of Arabic Terminology of Philosophy*, *"Aşk Maddesi"*, Lübnan 1998, s. 455; İbn Manzur, *Lisanül Arab*, "Aşk Maddesi", Cilt: X, s. 251; Süleyman Uludag, *Kâmus Tercümesi*, "Aşk Maddesi", D.İ.A. Cilt. IV İstanbul 1991, s. 11.

[9] İbn Arabi, *Istılahatu's- Sufiyye*, Kahire, 1987, s. 54-58; Kalabazi, Taarruf, Çev: S. Uludağ, İstanbul, 1992, s. 161

[10] Bkz. Zeldin, Theodore, *İnsanlığın Mahrem Tarihi*, çev. Elif Özsayar, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2000, s. 273.

[11] Eros; Eski Yunan mitolojisinde Aşk Tanrısıdır. Dünyaya gelişi ile ilgili çeşitli görüşler vardır. Bir söylenceye göre Aşk Tanrısı Aphrodite (Afrodit) ile Hermes'in oğludur. Bazı söylenceler ise Eros'un Aphrodit'ten önce var olduğunu, sonradan Tanrıçanın yanında yer aldığını kabul eder. Ok ve sadak taşıyan kanatlı yada kanatsız, tombul bir çocuk olarak betimlenen Eros, Dünyanın yaratılışıyla ilgili söylencelerde anne babası olmayan ilk varlıklardan biri olarak yer alır. Bir başka deyişle Khaos'tan dünyaya gelmiştir. Tanrılarla insanlar arasında haberleşmeyi gerçekleştiren, birleşmeyi ve üremeyi sağlayan bir Tanrıdır. Mi-

Agape[12] dengesinde, yıkıcı *Eros*'u yapıcı *Agape* dengeler ya da yapıcı *Agape* yıkıcı *Eros*ça dengeden çıkarılır. Aşk karşısındakini zenginleştirir, yeteneklerini açığa çıkarır. Oysa günümüz özgürlük ve aşk ilişkisi, tam bir karşıtlık oluşturur.[13] Günümüz anlamıyla özgürlüğün olduğu yerde aşk, aşkın olduğu yerde özgürlük yoktur. Çünkü aşk, bağlanma, yakalanma, kendini ötekinde kaybetme, mahremiyetini her şeyiyle başkasına açma, ötekiyle birleştirme olarak tanımlanır. Oysa aşk, özgürlüğün kendisidir, öznenin kendini bulduğu yerdir. Kelimenin tam manasıyla mahremiyetini sevdiğiyle paylaşma, diğer tüm varlıklara kapatmadır. Özgürlükte kendini bulan âşık, hem kendi hem ötekidir ki, burada hem kendisi hem de öteki özgür bırakılmalıdır. Yine genel yaklaşım bağlamında "Aşk kördür". Oysa aşk, görmenin kendisidir denebilir.

Bilinç ve aşk ilişkisi de, özgürlük ve aşk ilişkisinin içerdiği benzer bir karşıtlık içerisinde birlik sergiler denebilir. Bu anlamda bilinçli, kurallı ve denetlenen akılsallığı olumsuzlar aşk. Kendini ve başkasını doğallıklarına uygun olarak özgürlüğün birliği doğrultusunda doğallaştırır. Aşk halinde özgürlük, hakiki bilinç ve görme, doğallığına uzanan kendinden geçiş içerisinde doğa olma sürecidir.[14] Günümüz aşkları araya girecek bir üçüncüyü taşıyamaz.[15] Bu nedenle, kıskançlık, mahremiyyet ve aşk ilişkisi de birbirinden ayrılmaz görünür. Çünkü "aşık maşuk ile bütün oluşturur" denir ama burada olan biten, sahiplenme ve ele geçirme ilişkisinin mahrem kılınmasıdır.

Tutkulu coşkunun yaşandığı tek yanlı ilişki diye tanımlanan aşk burada aşılır ve tek ve çokun birliği haline gelir. Çünkü Ben başkaya dönüşür, başka da Bende sürdürülür burada. Böylece birbirinden ayrı olarak tanımlanan Ben ve bütünün ayrılığı ve aşkın yabancılaşmış anlayışından uzaklaşılır ve karşıt olarak gösterilen birlik sağlanır. Aşkın birlik olarak gösterilmesinin nedeni, aşkın tekleri kapsayan bütün olmasından kaynaklanır. Birlik ya da bütünlük aynı zamanda hakikattir.

letos Kralının kızı Psykhe'ye aşık olur. Aphrodite'in kıskançlığı yüzünden uzunca süre birbirinden uzak kalan sevgililer, sonunda Aphrodite'in genç kızı bağışlaması üzerine kavuşurlar. Yaşamı, başta İskenderiye ve Roma sanatları olmak üzere tarih boyunca pek çok şair, ressam ve heykelciye konu olan Eros, günümüzde cinselliğin simgesi olup Latince adı Amor'dur.

12 Yunanca'da "karşılık, menfaat ya da herhangi bir cinsel dürtü gözetmeyen aşk" anlamına gelen "agape", "eros" kavramıyla zıtlık oluşturur. Skolastik felsefede Tanrı için duyulan sevgiyi anlatmada kullanılmıştır. Ahlak felsefesinde erdemin merkezinde "sevgi" olduğu düşüncesini yansıtan "agapizm" buradan gelmektedir.

13 May, Rollo, *Aşk ve İrade*, çev. Judit Namer, İstanbul: Okuyan Us Yay., 2008, s. 7-341-355.

14 Adorno, T.W., *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, İstanbul: Metis Yayınları, 2000, 176-177

15 Yavuz Kılıç, *Hannah Arendt, 1990'den Günümüze Büyük Düşünürler*, Cilt 1 içinde (Dizi Editörü: Çetin Veysal), Etik Yay., İstanbul, 2009, s. 572, 573.

Çünkü o, idealdir, en iyi, doğru, güzel ya da amaçlanandır. Bu anlamda aşk hem tekil hem de çoğuldur. Çünkü birey bağlamında düşünüldüğünde tekili, bütün düşünüldüğünde tümeli kapsar. Aslında burada tek kişi çok, çok kişi ise birdir artık. Aşk asıl anlamda tek ile çoğun birliğine işaret eder ve aşk karşılıklı olursa, ancak ben'in eylem ve bilincine öteki de katılırsa mükemmel olur. Başlangıçta birdenbire, hızla, hesapsız, bilinçsiz ve aklı körleştiren bir tarzda yaşandığı düşünülebilir. Aşk, cinsellik ve sevmeyi öğrenmekle büyür ve gelişir. Sevgi ve cinselliğin doğal biçiminde olduğu gibi, aşkta da sahiplenme, ele geçirme, kontrol ve baskılama yoktur. Aşk mahremiyet içerisinde karşılıklı teslim oluş olarak tanımlanırsa, ben ve ötekinin birliği olarak görülürse, bütün olarak ifade edilirse burada farklı ya da ayrı olan olmadığından her durum ya da eylem ben'i güzelleştirdikçe, iyiyi besledikçe olumlu olarak görülür ve birliği pekiştirici bir işlev görür. Oysa tersi durumlarda aşk sarsılır ve biter. Zaten aşkın kısa sürede bitmesinin nedeni de bu birliğin/mahremiyetin insansal bağlamda güçlendirilememesidir.

Aşk, âşık ya da maşuk kavramı olmaksızın olamaz. Aşkı aşk yapan âşıktır, aşığın maşuk'udur. Aşkı ve aşığı, gerçekleşmiş olan aşkların görünüşlerinden, anlam ve değerlerle ilgilerinden çıkarmak olanaklıdır. Aşk, bilgi ve bilinç içerikli yoğun duygu hali, yoğun hislerle Ben'in kendinden geçerek özlediğine yönelmesidir. Aşığı, aşkın cinsiyeti ya da yöneldiği maşuğunun belirlenimleri etkilemez. Aşkın, kadın ile erkek arasında olabileceği yargısı geleneksel bir önyargıyı temsil eder. Çünkü aşkta yalnızca kadın ve erkeğe değil ama aynı zamanda düşünce (Tanrı, düşünce ya da bir hayal) varlığına da yönelim olanaklıdır. Kerem ile Aslı, Ferhat ile Şirin, Leyla ile Mecnun ya da Şems ile Mevlana aşklarında olduğu gibi. Tanrı aşkında ise yine bir bağlanma vardır, her bağlanmada taşınan varlığın sürdürülmesi olarak cinsellik ve üreme ya da sevgi yönelimi burada varlığın sürdürülmesi olarak varlığın kendinde olma, ona ulaşarak sonsuzluğa erme ve var olmayı saltıklaştırma olarak onda yok olma şeklinde görünüş değiştirmektedir. Bu yönüyle mahremiyet, ilahi diye adlandırılan aşkta kendine daha uygun bir zemin bulmaktadır.[16] Çünkü tanrı-insan ilişkisinde mahremiyet diğerlerinden daha önemli ve elzem kabul edilir. Ayrıca aşk, olanca mahremiyetiyle, tanrıya ulaşma, ona bağlanmak, onda olmak, onunla birleşmek/bütünleşmek ya da ondan, onun sonsuzluğundan pay almak şeklinde de ortaya çıkmaktadır.

[16] Jean Chevalier, *"Din Fenomeni",* (Din Fenomeni, Haz. Mehmet Aydın) Din Bilimleri Yayınları, Konya, 2000, s. 18;

Mahremiyet kavramına ilişkin bir tanımlama yapmak, beraberinde birçok güçlüğü de getirmektedir. Günümüzde bir yandan, mahremiyetin bir hak olarak korunmasına yönelik talepler giderek artarken ve mahremiyete yönelik tehditler yoğun bir şekilde tartışılırken; diğer yandan, bu taleplerin ve tartışmaların konusunu oluşturan olguyu ifade etmek üzere kullanılan mahremiyet kavramının anlamı ve kapsamı üzerinde bir uyuşmanın varlığından söz etmek güçtür. Mahremiyetin çok anlamlılığı ve belirsizliği, onu tanımlama girişimlerini de zorlaştırmaktadır.

Mahremiyet, Arapça "haram" kelimesinden gelir ve "haram olma hali" demektir. Herhangi bir şey yasaklanmışsa onu yapmak haramdır. Bu haram olan şey için "mahrem" veya "muharrem" kelimesi de kullanılır. Yasaklılık haline ise "mahremiyet" denir. Bir anlamda dokunulmazlık da diyebiliriz. Haram, mahrem ve mahremiyet kelimeleri, dinî hükümlerle ilgili olarak yasak olan her şey için kullanılmıştır.[17]

Mahremiyet, bir yönüyle, bir şeyin gizli hali, gizli yönü demektir. Özel alandan daha kapsamlı bir anlamı ifade eden mahremiyetin, içerdiği anlamda dini bir hava olduğu gözden kaçmamaktadır. Bunun nedeni kelimenin Arapça olması değil, ilahi buyruklarla çizilen sınırların ihlali olmasındandır. Yani mahrem olan alanın belirlenmesinde salt bireysellik yoktur, ilahi belirleyiciliğin de egemen olduğu bir alandan söz edilmektedir. Mesela mahrem kelimesinin kendisine saygı duyulan şey, yani "kadın" anlamını da içermesi, özel olarak "kadın" olgusuna dair bir ilahi belirleyiciliği de içerir.[18]

Türkçe sözlüklerimiz, bu kelimeyi, özel olan, bireysel olan, kamu ile paylaşılmayan anlamına gelen "private" olma anlamında bir kelime olarak tarif etmektedirler. Kelime, yabancı nazarlardan uzak kalma arzusunu ifade eden yalnızlık, inziva, uzlet, halvet, "kişisel dokunulmazlık", gizlilik ve mahremiyet kelimeleriyle de karşılamaktadır. "Gizliliğe, aile hayatına, kadının sahasına, yabancının bakışlarına, yasaklanan şeye ilişkin" olan mahrem sözcüğü, aynı zamanda "samimi, içli dışlı, herkesçe bilinmemesi icap eden, söylenmeyen, gizli şey" anlamlarına gelmektir.[19]

---

[17] İbrahim Paçacı, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, TDV Yay., Ankara, 1996, s. 232, 252

[18] Mazhar Bağlı, *Modern Bilinç ve Mahremiyet*, Yarın Yay. İstanbul, 2011, s.184.

[19] H. Nissenbaum, *Toward an Approach to Privacy in Public: Challanges of Information Technology*. Ed. R.A. Spinello-H.T. Tavani, *Readings In Cyberethics*, Jones and Bartlett Publishers, USA, 2004, s. 450-461; M. Yüksel, *Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-Tarihsel Gelişimi*, Ankara Üniversitesi SBF Dergisi Sayı: 58, 2003, s. 181-213

Mahremiyetin anlaşılmasında kültürel boyutlar önem taşımaktadır. Zira tüm kültürlerde mahremiyeti düzenleyici kurallar bulunmakla birlikte, mahremiyetin düzenlenme şekli ve mekanizmaları kültüre özgüdür. Mahrem sözcüğü gizliğe, aile hayatına, kadının ve erkeğin sahasına, yabancının bakışlarıyla yasaklanan şeye ilişkindir. Mahremiyet insanın kendini emniyette hissettiği, kendine ait olan, adeta kamusal alanıdır. Mahrem olan daima yabancıya kapalıdır. Yabancının dâhilinin olduğu bir alan-mekân mahremiyet alanı olmaktan çıkar. Bu alan artık kamuya ait bir alandır. Dolayısı ile insanın ontolojik alanı tehditlere maruz kalabilir. Bu tehditlerden uzak bir şekilde kamusal alana dâhil olacaksa, yeni bir takım tedbirler almak durumundadır.

Mahremiyet duygusu insanoğlunun fıtratına, Allah tarafından yerleştirilmiş bir korunma mekanizmasıdır. Dolayısı ile gizleme-örtme fıtrî bir duygu ve eylemdir. Mahremiyet vesilesi ile insan teki hemcinsleri ile doğru ve hakkaniyet üzere bir ilişki kurduğu gibi, toplumsal olarak da mahremiyet bir sağlıklı tekâmülün önemli araçlarından biridir. Mahremiyet duygusunu kaybetmiş toplumlar kısa zaman içinde ahlaki çöküntü ile karşı karşıya gelirler.

Belirtilen nitelikleriyle mahremiyet, özel ya da mahrem bir alanın bütünlüğünü koruma fonksiyonuyla hukukî, politik ve felsefî tartışmaları içeren birçok disiplinde yer bulmuştur. Mahremiyet, kişinin kendi istek ve arzuları çerçevesinde diğer insanlarla ilişki kurma derecesini belirlemesi ve bu hakkın kendinde saklı tutulması olarak değerlendirilebilir. Buna karşı söz konusu hak gündelik yaşamda ötekilerle kurulan ilişkilerden tamamen soyutlanabilme durumunu ifade etmez, vurgu daha çok "kişilerin yalnız başına kalabildikleri, istedikleri gibi düşünüp davranabildikleri, başkalarıyla hangi yer, zaman ve koşullarda" etkileşim kurabileceklerini belirleyebilmelerine yöneliktir.[20]

Beşeri Aşk ve Mahremiyet

Aşkın ontolojik bir mana kazandığı ilk filozof Empedokles'tir. (M.Ö. 490-432) Antik çağın filozoflarından olan Empedokles, aşkı Aphrodit'e nispet ederek dört unsur (Anasır-ı Erbaa) üzerinde etkili olan iki zıt unsurdan biri olarak felsefenin temeline yerleştirir. Ona göre aşk, kin gibi, aynı zamanda maddi ve vücudi bir şeydir ki; daha çok eşyanın birliği için sebeptir. Empedokles'e göre aşk; toprak, su, hava ve ateş gibi dört unsurun besincisidir. Dolayısıyla o, aşkı da bir unsur olarak görmektedir. Bu sebeple Theophroste: "Empedocle… bazen onları (aşk ve kin'i) dört elemanla aynı seviyeye koyar" der. Nite-

[20] M. Yüksel, *age.,* s. 183.

kim aşk ve kin'in maddî bir unsur ve ontolojik anlamda kullanılmasını Empedocle: "Nihayet aşk diğerleri arasında uzunluk ve genişlik bakımından eşittir", "Kâh meydana getirmek için birleşirler, kâh zıddına kendilerinin dışındaki kinin sebebiyle önce gerçekten bir birliği tamamen bozulmasına kadar birbirlerinden ayrılırlar." der.[21] Böylece Empedocles'te aşk birleştirme prensibi, kin ise ayrılık nedeni olarak karsımıza çıkmaktadır.

Eflatun, aşka psikolojik manadan çok ontolojik bir mana ve rol verir. Eflatun Phedre'de aşkı idée nazariyesine bağlamıştır. Ona göre "evren olabildiği kadar güzeldir, fakat bu güzellikte yetkinlik yoktur ve olamaz. İki yetkin varlık, birbirini sınırlamadan var olamazlar. Oysaki Mutlak yetkinlik fikri, sınır fikriyle çelişiktir. Demek ki Tanrı, âleme kendi Mutlak yetkinliğinin ancak hafif bir gölgesini bağışlamıştır. Bunun içindir ki eşyada, Tanrı'nın ulu birliğine bedel, düzenlilik, orantı ve ahenk kanunları vardır. Tanrı'dan uzaklaştıkça, Tanrısal birlik sonsuz kısımlara bölünür. Nihayet ahenk ve orantı kanunlarının yerine düzensizlik, kargaşalık ve akortsuzluk geçmiş olur. Yaratılmış olan eşya, boyut, zaman ve devim (hareket) gibi üç değişken kanuna bağlıdır. Sınırlı ve değişken olan şey ise; bozulmaya mahkum olduğundan asla aşkımızı kandırmaz. Fakat bu yaratılmış olan şeylerden bazıları, kendi temel doğalarından bazı iz ve işaretleri saklarlar. Bunun içindir ki, onlara baktıkça, vaktiyle salt tözlerin kucağında geçirdiğimiz aşkın (müteal) hayatı bir rüya gibi anımsarız. Bu anı sayesinde Tanrısal ve ebedî güzelliğe karsı ruhumuz aşk çekimlerine tutulur." Bu nedenle aşk Eflatun'da "öncesiz sonrasız yani ölümsüz evrenden duyulur evrenine gelen ruhun kaynağına dönmek için duyduğu en mahrem ve en derin istektir."[22]

Eflatun, Symposium adlı diyaloğunda ise aşkı ruhun ebedî kalma arzusuna bağlar. İnsan, ancak bu şekilde çocuklarında ebedî olarak yasar. Bu nedenle aşk bütün canlılarda vardır. Ancak buradaki ebedîleşme varlığının değil, sanının ebedîliğidir. Bu ise iyidir (hayr). Eflatun bu düşüncelerini ilerleterek, bunun ilk basamak olduğunu, iyi bir ruhun vücut aşkından ziyade ruh aşkına, sonra ilim aşkına ve en sonunda mutlak güzelliğe ulaşması gerektiğini savunur.[23]

Aristotoles aşk konusuna Salt Form hakkındaki düşüncelerini ifade ederken değinmiştir. Salt Form ise Tanrı'nın ta kendisidir ve Tanrı'nın

---

[21] Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giris*, T.D.V.Y. Ankara 1998, s. 198–199.

[22] Nejat Bozkurt, *Sanat ve Estetik Kuramları*, Sarmal Yayınları, İstanbul 2002, s. 80-82

[23] Eflatun, *Sölen*, Çev: Azra Erhat; Sabahaddin Eyyüboglu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1995, s. 63; *Phaidros*, Çev.: Suut Kemal Yetkin; Hamdi Ragıb Atademir, Remzi Kitabevi, İstanbul, s.231e, 242e.

kendisine yönelmesi Onun sonsuz mutluluğudur. Aristotoles'e göre "Tanrı, hiçbir şey istemez, yapmaz, âlem üzerinde hareket ve iradesiyle etkide bulunmaz; O bütün âlemi, âlem ve âlemdekilerin kendisini özlemesiyle, sevgiyle, aşkla etkiler. Varlık âleminde bütün olup bitenler, hep maddenin Tanrı'yı özleyişiyle meydana gelir, harekete geçer ve oluşur. Tanrı, bütün varlıkların özünde bulunan Tanrı'yı özleyiş sebebiyle her türlü hareketin sebebidir."[24]

Aristo, sevgiye, muhabbete, dostluğa pek ziyade önem vermiştir. Zira ona göre: Dostluk veya sevgi hayatın bütün hallerinde ve her yaşta zorunludur.

a) Sevgi, tabiidir ve tabii olan bu sevgi bütün hayvanlar alemi için de doğrudur.
b) Sevgi veya dostluk, ayni zamanda sosyal bir olaydır da.
c) Sevgi, bütün bir Devlet'i birleştirip bir tutan bir bağdır da.
d) Sevgi, asil bir şeydir, dolaysıyla, övülmeğe layıktır". Dostluk veya sevginin ahlaki temelleri ahlaki bir hal veya bir aktivitedir'.[25]

Dostluk veya sevgi, bir çeşit hoşlanmadır; birbirlerine benzeyenlerin birbirlerini arzulamasıdır. Sevilebilen bir şey, ya iyi ve güzeldir, ya haz vericidir, ya da faydalıdır ve faydalı bir şeyden maksat ta bir hazza veya bir hayra vesile ve vasıta olan şeydir. Dostluk ve sevgiyi hayr'dan ayıran şey de onun karşılık görmesi ve her iki tarafça da bilinmiş olması lüzumudur". Çeşitli sevgilerden ve dostluklardan söz edilebilir. Fakat bunların en önemlisi ve bütün dostlukların temeli ana baba ile çocukları arasındaki sevgi ve dostluktur. Diğer akrabalar arasında sevgi unsuru, akrabalık nispetine göredir. Fakat bunların hepsi, babanın çocuğu üzerine olan sevgisine dayanır. Karı koca arasındaki sevgiye gelince, bu, tabii' bir sevgidir. Bu sevgi kuvvetini, faydadan ve hazdan almakla beraber, ayni zamanda, faziletten de alır.[26]

Plotinos'a göre aşk gerçekliğin bütün düzeylerinde mevcuttur ve bir yönüyle estetik değerlere, bir yönüyle de entelektüel, etik değerlere dayanmaktadır. Plotinos'a göre aşk, her varlığı kendi iyisini bulmak için harekete geçiren varlıkların süreksiz birliği, sürekli birliğe dönüştürecek evrensel bir güçtür. Phaedros'tan hareketle Plotinos, Bir'e ulaşmanın yolunun akıl, estetik, duyarlılık ve aşk olduğu düşüncesindedir. Çünkü Plotinos'ta aşkın görevi, ruhu Mutlak Bir'e ulaştırmaktır. Aşk hakikî bilgiye ulaşmada estetik duyarlılık ve aklın kılavuzudur. O, "aşkın kay-

[24] Aristoteles, *Poetika*, Çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1963, s. 27, 1451a., Aristoteles, *Metafizik*, Çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yay. İstanbul 1996, s. 539.
[25] Aristoteles, *Poietika*, s. 35
[26] Aristoteles, *Poietika*, s. 39

nağını ruhun saf güzelliğe doğru eğiliminde, ona ilişkin bir kabulünde, onunla bir yakınlıkta, kendisine ait bir şeyin akla dayanmayan bilincinde bulmak sanırım, doğru olur"[27] demektedir. Buna benzer fikirleri İslam düşünce tarihinde de görmek mümkündür.

Örneğin, Farabî'ye göre mükemmellik veya fazilet (yetkinlik) aşkla aynı şeydir. Öyle ki Farabî'de aşk, 'En Mükemmel'in ve diğer mükemmelliklerin delili olmaktadır. Farabî'ye göre "İlk Olan'da seven ve sevilen, öven ve övülen, âşık ile âşık olunan aynıdır." Biz de ise sevilen üstünlük ve güzelliktir. Aynı zamanda aşkın süjesi ve objesi ayrıdır. Buna karşılık Allah hem ilk Âşık, hem ilk Maşuk ve hem de Aşk'ın bizzat kendisidir.[28]

İbn Hazm (M. 983–1064) Tavku'l-Hamâme adlı eserinde aşk ve sevgi konusunu ele almıştır. İbn Hazm orada aşk konusuna yer vermekle birlikte ilâhî aşk konusunda çok fazla görüş beyan etmemiştir. İbn Hazm'a göre aşk, ruhsal bir gönül hoşluğu ve canlıların birbirine kaynayıp erimesidir. Aşk, muhabbette ifrattır. İbn Hazm, aşkın mahiyeti hakkında farklı bir yorum getirerek; onu bölünmüş ruhların bütünleşmesi olarak görür: "Benim düşünceme göre aşk, ruhların çeşitli yaratıklar arasında bölünmüş parçaların birleştirilmesidir. Bu birleşme onların yüksek temel ögelerinde olanca gizliliğiyle meydana gelir."[29]

İbn Hazm, aşkın sebebinin güzellik olduğunu, çünkü sevilen şeyin güzellik olduğunu belirtir ve aşkın, üç çeşidinden söz etmektedir: Tabiî sevgi; avamın sevgisidir. Bu sevginin gayesi bir araya gelmektir. Tezahürleri şehvet ve sonu nikâhtır. Ruhanî sevgi; sevdiğini, sevdiği için sevmesidir. Ruhanî sevginin gayesi ise sevilene benzemek, gönlünü kazanmak için çalışmaktır. İlâhî sevgi; Allah'ın kullarına, kulların da Allah'a olan sevgisinin adıdır. " İlâhî aşk, en kudretli tecellisini güzel insan çehresinde görür." Bunun yanında her türlü çirkinlikten uzak bulunulmalıdır. Gerek âşığın, gerek maşukun öyle bir hisle temaşası, ilâhî aşka mazhar kılar ve Hakka eriştirir.[30]

İbn Hazm'ın, aşk kavramı içinde ele aldığı diğer bir konu. aşığın sevdiğine açılmada ve duygularını ifade etmede kullandığı metotlardır. Bunlardan ilki, hislerini ima yoluyla ifade etmektir. Kimi şiir okuyarak, kimi bilmece sorarak, kişiden kişiye değişen yollarla imada bulunur. İbn Hazm, onun yazdığı şiirleri aşık olduğu kıza okuyan bir dostu oldu-

---

27 Zerrin Kurtoglu, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, Asa Kitabevi, Bursa 2000, s. 21 vd.

28 Farâbî, *El-Medînetü'l Fâzıla*, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ank., 1997, s. 68

29 İbn Hazm, *Tavku'l- Hamame fi'l- Ulfeti ve'l- Ullaf*, (thk: et-Tahir Ahmed Mekki), Kahire, ts., s. 78; *Güvercin Gerdanlığı*, İnsan Yay. İstanbul 1997, s. 89.

30 İbn Hazm, *age*, s. 43.

ğunu belirtir.[31] İmadan sonraki adım, kaş göz işaretleriyle duyguları ifade etmektir. Her işaretin bir anlamı vardır. Mesela göz ucuyla işaret yasaklama, göz kapağını indirmek suretiyle yapılan işaret de onaylama anlamına gelir. Sevgililer birbirine ısınmaya başlayınca, mektuplaşmaya başlarlar. Konuyla ilgili olarak İbn Hazm, bir çok olay nakleder. Bunların belki de en ilginç olanı, bir aşığın sevgilisine kanını mürekkep yerine kullanarak yazdığı bir mektuptur. İbn Hazm, bu mektubu kuruduktan sonra bizzat gördüğünü söyler. Mektuplaşarak birbirlerine açılan sevgililer, araya aracı koyarak duygularını onun vasıtasıyla ifade ederler. Aracılık görevini üstlenecek kişi dikkatli seçilmelidir. Çünkü kişinin şerefinin korunması veya zedelenmesi, büyük ölçüde aracıya bağlıdır. Dolayısıyla sır saklayabilen, ağzı sıkı, sözünde duran, aşkın mahremiyetini bilen, aklı başında biri olmalıdır.[32] Bu özelliklerden yoksun aracılar, gönderen kişiye zarar verebilir:

Ihvan-ı Safa aşk risalesinin ilk bölümünde aşkı, olumsuz düşüncelerden soyutlamak amacıyla, bazı düşünürlerin aşk hakkındaki görüşlerini analiz eder. Ihvan-ı Safa'ya göre aşkın illet ve sebeplerini anlayamamış, inceliklerini kavrayamamış bazı düşünürler, âşıkların kötü hallerini ve aşkın sebeplerinin çirkinliklerinden söz ederek aşkı kötülemişler ve onu insana ârız olan bir hastalık olarak tanımlamış ve ilâhî bir cinnet olduğunu ileri sürmüşlerdir.[33]

Ihvan-ı Safa'ya göre aşk, "âşığın sahsını maşukun tasası dışındaki bütün endişelerden alıkoyar. Aşk, âşığın her isinde sevgilisini hatırlamasını ve onu düşünmesini sağlar. Kalbi heyecanlandırır, sevgiliye karsı aklı giderip şaşkın hale sokar." Bu sebeplerden dolayı aşkın, boş kişilerin ve tembellerin isi olduğunu iddia etmek yanlıştır. Çünkü latif sırlara erişememiş, yalnızca sair ve hisli insanlara zahir olan inceliklerden bihaber insanların zannettiği gibi aşk, hastalık veya cinnet olmadığı gibi tembel ve isi gücü olmayan bos kişilerin isi de değildir.[34]

Ihvan-ı Safa'nın bu konuda eleştirdiği diğer bir iddia da: Âşığın maşukunu gerekenden çok anması ve özen göstermesi nedeniyle, mevcudatın diğer çeşitlerini bırakıp yalnız bir sahsa yahut diğer şeyleri bırakıp yalnız bir şeye aşırı meyil ve istek olarak değerlendirenlerin görüsüdür. Ihvan-ı Safa, bu iddianın yanlışlığını su düşünceleriyle göstermeye çalışır: Aşk, yukarıda anlatılanlar gibi bir hal olsaydı insanların

[31] İbn Hazm, *age*, s. 41
[32] İbn Hazm, *age*, s. 45-46.
[33] İhvan-ı Safa, *Resail-ü İhvani's-Safa ve Hullani'l-Vefa*, Neş: Arif Tamer, Beyrut, 1995, C. 3, s. 222
[34] İhvan-ı Safa, *a.g.e.*, C. 3, s. 228

hepsinin âşık sayılması gerekirdi. Çünkü her insanın diğer şeylere nazaran bir şeye normalin üstünde meyli söz konusudur. Diğer taraftan insanların çoğu da aşkı, bir şeye fazlaca meyil anlamında kullanmaz.[35]

İbn Sina, *Ask Risalesi*'nde ve diğer eserlerinde, askı öncelikle ontolojik olarak ele alır. Düşünür, "inen" sudûr hareketinin başlangıcına "tecellî" kavramıyla birlikte yerleştirdiği askı, bu defa "çıkan" bir ask hareketiyle kozmolojisinin temel bileşenlerinden biri haline getirir. *Risâle fî mâhiyyeti'l-'ısk*, (Askın Mâhiyeti Üzerine Risâle) adlı eserinde İbn Sina'nın temel ask doktrini kadar, felsefesinin temel ögelerine götüren anahtarlar da bulunmaktadır. Bu risalede karsımıza çıkan doktrinin, onun sudur ve nefs teorisi ile yakın ilgisi hemen fark edilebileceği gibi, "aşk"ın dışında konumuza temel teşkil edecek belli baslı kavramlarla da karşılaşıyoruz: Hayr (iyi), Hüsn (güzel) ve Kemâl ve bunlara bağlı olarak, "sevk, doğruluk, uygunluk, saadet, sübjektiflik/mahremiyet ve haz" kavramları.

İbn Sina'ya göre aşk " gerçeğinde, iyi, güzel ve cidden uygun olanı güzel bulup, onu istemekten başka bir şey değildir. Bu ayrılan şeylerden olursa, ayrı olduğu sırada, ona meyletmenin, var olduğu sırada onunla bir olmanın ilkesidir." İbn Sina'nın aşk tanımına, "iyi ve uygun olanı bulmak" kelimeleriyle girişte bulunması aşkın, objeye dayanan tarafını göstermektedir. Daha sonra bu objenin "güzel bulunup istenmesi" yönüne değinilerek aşkın süjeyle olan ilişkisi ortaya koyulmaktadır. Ayrıca İbn Sina'nın "iyi, güzel ve uygun olanın güzel bulunması" cümlesi her iyi, güzel ve uygun olanın her zaman iyi, güzel ve uygun olarak algılanmadığını göstermektedir. Öyleyse bu durum süjeyle ilgilidir ve aşk bu yönüyle sübjektiftir, diyebiliriz.[36]

Biz İbn Sina'nın aşkı tarif ediş şekillerine göre, aşk önce: 1) Psikolojik manasında aşk, 2) Ontolojik manasında aşk diye ikiye ayırarak konuya devam edelim.

1) Psikolojik manada aşk, İbn Sina'ya göre, güzel ve uygun olanın arzusudur: Aşk gerçekte sadece güzel ve uygun olanın büyük bir arzusudur.[37] Diğer taraftan aşk, İbn Sina'ya göre, "candan ve temiz bir sevgidir." Aşk, bu manasıyla, bir çeşit his ve duygudur. Muhabbet ve şevk kelimeleriyle aynı manaya gelir. Bunun için İbn Sina: "Işk bizzat muhabbet"dir, der. Yine bundan dolayıdır ki biz Necat'ta, zorunlu varlığın

[35] İhvan-ı Safa, *a.g.e.,* C. 3, s. 232
[36] İbni Sina, *Risâlâ fî Mahiyyât al-Işk*, (Aşkın Asılları İle İlgili Makale) nsr: Ahmet Ates, İstanbul 1973, s. 3.
[37] İbn Sina, *Risale Fi Mahiyyat al-'lşk*, s, 60

Maşuk olduğu kadar Mahbub olduğunu da okuyoruz.[38] Bu psikolojik Aşk, eğer insanda akılla, diğer varlıklarda içgüdü ile birleşirse entelektüel bir Aşk meydana gelir ki, biz buna İbn Sina ile "al-'Işk al-ihtiyari" adını veririz. Bu ihtiyari aşk ki sahibine her durumda en iyiyi seçme yeteneğini ve iradesini verir; sahibinde bir irade kuvveti meydana getirir." İkincisi ihtiyari aşk'tır. Bunu üzerinde bulunduran Maşukunun kendisine vereceği fayda, önüne çıkan şeyin faydası zararından az ise, zarara düşeceğini düşünmesiyle, Maşuk'undan yüz çevirmesi gibidir.

2- Ontolojik manada Aşk'a gelince, İbn Sina'nın en çok üzerinde durduğu bu aşktır ki, o bütün varlıkların hem kendisi, hem de sebebidir. İbn Sina'ya göre, İlk Varlık, Zorunlu Varlık yani Allah, Farabi'de olduğu gibi bizatihi (Aşık, Maşuk ve (Aşk'tır) Bu demektir ki İlk Varlık, her yönde Aşk'tır; hem Kendi yönünden hem de diğer varlıklar yönünden Aşk'ın hem süjesi hem de objesidir. Aşk demek Varlık demektir. Varlık demek Aşk demektir: Demek ki İbn Sina'ya göre Allah'ın Zatı ve Varlığı Zati Aşk'tır. Bütün Varlıkların özleri, cevherleri ve hüviyetleri bizzat Aşk'tır. Yine bu konuyu İbn Sina şöyle ifade eder: "Yahut varlıkların varlıkları ile (Aşk, birbirlerinin aynısıdır."[39] İbn Sina'nın bütün bu, sözlerinden, tekrar edelim, aşk'ın bizzat varlık olduğu açıkça ortaya konmuş oluyor. Bu Mutlak ve Külli Aşk aynı zamanda Mutlak ve Saf İyi'nin de aynıdır; Varlık hem Aşk'tır, hem de Mutlak İyi'dir.

İbn Sina "Gerçek aşk, herhangi bir zatın hazır bulunuşunun tasavvuru sebebiyle sevinmektir. İlk Varlık (el-Evvel) kendisi nedeniyle âşık, kendisi nedeniyle de âşık olunandır. Başkası kendisine âşık olsa da olmasa da bu, böyledir. Fakat O'na, başkası nedeniyle âşık olunmaz. Aksine O, kendi zatı nedeniyle zatının ve pek çok başka şeyin âşık olduğu şeydir." der.[40] Bu yönüyle o aşkın seven ile sevilen arasında gizli bir bağ kurduğunu ima eder. Bu bağ öylesine güçlü ve bir o kadar da gizlidir ki bu ikisi arasında üçüncü bir şahsın veya varlığın girmesine asla müsaade etmez, etmemelidir.

İlahi Aşk ve Mahremiyet

Aşk ve marifet konusu tasavvufun ana konularından olup mutasavvıflar tarafından hakkında söz söylenmiş ve kitaplar yazılmıştır. Aşk insanların en fazla üzerinde durduğu konuların başında gelmektedir. Tasavvufta özellikle ilahi aşk konusu işlenmiş, insanları bu ilahi aşkla tanıştırmak mutasavvıfların en önemli vazifesi olmuştur. Maddi aşk

[38] İbn Sina, *Nacat*, Kahire, 1357, s. 45.
[39] İbn Sina, *Risale Fi Mahiyyat al-'Işk*, s. 8.
[40] İbn Sina, *Nacat*, s. 245

ilahi aşka geçmek için çoğu zaman basamak olarak kullanılmıştır. Mecnun Leyla'ya aşıkken Leyla'yı unutup asıl aşık olduğu Mevla'sına dönmüştür. Marifet konusu da insanın özellikle inandığı şeyler hakkında ve Yüce Allah hakkında marifet sahibi olması önem verdiği konulardır. Her iki konu da birbiriyle alakalı konular olup birlikte incelenmesinde fayda sağlanacağı muhakkaktır.

Tüm mistisizmlerde nihai hedef, saltık (mutlak) Varlık olan Bir'le, yani Tanrı ile birleşmektir. Tanrı tek ve saltık varlıktır. Belki de O, çokluğuyla algı ve manevi tecrübeyi yanıltan mevcut tüm varlıklara kıyaslanamayacak kadar dopdolu bir birlik ve tekliktir. Tüm varlıklar varlıklarını O'ndan alırlar. O'nsuz varlık ve var olmak, imkansızdır. O'nun dışında varlık veya var oluş tanımak, hakiki varlığı gözden kaçırmak demektir. İslam mistisizmi, bireysel ben'in ya da varlığın, kendi geçiciliği ve çokluğunu aşarak, ondan sıyrılarak Evrensel Ben'e ya da Saltık Varlık'ta erimesi ve bu erimekle, esasen kendi fani varlığını ebedi kılmasıdır. Varlık'ta fena, yoklukta bekaya erişmektir. Bu bir fedakarlık, kendinden geçiş ve o Ben'i arzulayıştır. Bu ahlaki erdem ve hasletler, O'na yönelişe hazırlanmak için bir dinamiğe muhtaçtır. O da, aşktır.[41]

Aşk, özne-nesne ya da süje-obje ikiliğinin aşılmasıdır. Bu ontolojik bir süreçtir. Varlık nedir sorusuna en kesin ve kati cevabı verebilmektir. Aşma, kendi ben'i ve varlığından geçmedir. Bu ise ancak maşuka olan fedakarlık duygusunun aşkla gerçekliğe karışması yoluyla olabilir. İstemek ve arzu etmek demektir. Mevlana bu arzunun adını aşk koymuş; Bir'de fenayı varlıktan hiçliğe yol alarak gerçekleştirmiştir. Örgütlü bir dini sisteme bağlı olmadan bile gerçekleşebilen ilahi aşkın tecellisidir. Aşkın ontolojisinde, şeriat, muamelat değil, birlik ve hakikat vardır. Nitekim mistiklerin piri ve filozofların babası sayılan Platon'un öğrencisi Plotinus, hocasının metafiziğine inanmakta, onu geliştirmeyi ve ilerletmeyi amaçlamaktaydı: "Kesinlikle görmekten söz etmemeliyiz, görülen ve görenin yerine yüreklice yalın bir birlikten söz etmeliyiz. Çünkü bu görmede ne ayırt ederiz ne de burada iki parça vardır. İnsan…Yüce ile karışır, O'nunla bir olur. Yalnızca ayrılıkta ikilik vardır. Görüntünün söze dökmeyi imkansız kılmasının nedeni de budur, çünkü bir insan Yüce'yi kendisiyle bir olarak gördükten sonra Yüce'yle ilgili olayları yeniden nasıl canlandırabilir…seyreden seyredilen ile bir olmuştur…gerek kendisiyle gerekse başka herhangi bir şeyle ilişkili hiçbir çeşitlilik barındırmayarak, O'nda birlik gerçekleşmiştir. Akıl askıda

[41] İbn Arabi, *lslahatu's-Sufiyye,* Kahire, 1987,s.54-60.

kalmış bir durumdadır, anlık ve de büyülenen, Tanrı'nın eli altında olan gerçek ben her varlığın yatıştığı eksiksiz dinginlik durumundadır…"[42]

İslam mistiklerinde yaratma ve yaratılış (tekvin) ve taşma (südur) sebebi aşktır; birçok sufi yaratılış problemini Plotinus'un südur ve tecelli nazariyesine hemen tamamıyla uygun olarak daha açık bir yeni Eflatunculuk rengi altında izah etmişlerdir ki işte Hazarat-ı Hams yani Beş Alem telakkisi bundan doğmuştur.[43]

Aşk, var olmanın temel koşuludur. Güzellik ve İyiliğin zıddı, nasıl yokluksa, 'adem'se, aşkın zıddı da ademdir. Üçünden herhangi biri ya da daha fazlası, zıddıyla düşünüldüğünde, esasen bu ortak zıtlarının 'adem olduğunu düşünmek olmaktadır. Var olmak, varlığı kabul etmek ve varlığa doğru manevi yolculuk yapmak, nihayetinde Mutlak Varlık'ta kendi sözde varlığını hiçlemek, aşkla mümkündür. Aşk, kendisi gibi yokluğun zıddı olan iyilik ve güzelliğe meftun olmaktır. Her üçü de ilk bakışta soyut ahlaki erdemleri ve bu erdemlerin zıtlarını anlatır gibidir. Hatta zıtları kötülük, çirkinlik ve aşksızlıktır. Ancak mistisizmde her üçü de doğrudan varlık meselesiyle ilgilidir. Aşk olmadan, iyilik ve güzellik, Mutlak Varlık'ın öteki adları olarak, keşfedilemez. İşte Mevlana mistisizminin temel felsefesi, aşk neşvesidir.

Aşk yolu kolay değildir. Maksuda erişinceye kadar birçok tehlikeleri aşmak, sıkıntılara uğramak zaruridir. Lakin bir defa o yolla Hakk'a eriştikten sonra, artık bütün müşküller kubh, şerr, 'adem ortadan kalkar ve salik her tarafta Hakk'ı görür; her şeyi Vücud-ı Mutlak'ta müstehlek (helak olmuş) bulur. Mutlak saadet hasıl olmuştur. Ancak bu fikrin hulül (enkarnasyon) ve ittihatla (reenkarnasyon) ilgisi yoktur. Böyle olsaydı zaten Zat-ı Hakk'tan başka diğer bir vücudun bulunması gerekirdi. Oysa bu, Vücud-ı Mutlak'tan başka varlık görmemektir. Hakiki aşk da sevgiliyi mutlak olarak görür.[44] Aşk şu halde varlıktan bilgiye ve oradan da Mutlak Varlığa her şeyini terk ederek bağlanmak ve kendi fani varlığını hiçlemektir.

Kur'an'da "aşk" sözcüğü geçmediği için birçok mutasavvıf bu kelimeyi kullanmamış, bunun yerine "hubb" kelimesini tercih etmişlerdir. İlk mutasavvıflardan bilinen Rabiatu'l Adeviyye, Bâyezid-i Bistami, Cüneyd-i Bağdâdi, Hallâc-ı Mansûr gibi isimler dahi "aşk" kelimesini kullanmamaya özen göstermişlerdir. 8.-9. y.y. edebiyatında bu kelimeye rastlamak zordur, "Aşk" kelimesinin ilk defa 8. y.y.'da kullanılmaya

[42] Plotinus, *Works*, Çvr. Stephen MacKenna, New York, New York Medici Society, Enneads VI, IX ve XI (Aktaran, Walter T. Stace, Msitisizm ve Felsefe, s. 105).
[43] Fuad Köprülü, *Türk edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Akçağ Yay., Ankara, 2013, s. 307.
[44] Fuad Köprülü, a.g.e., s. 315, 316.

başlandığını gösteren rivayetler olsa da "Ben Allah'a aşığım, O da bana aşıktır" demesi nedeniyle Ebu'l-Hüseyin Nûri'nin (ö.908) küfrüne hükmedildiği, önce sürgün ve ardından idâm edildiği bildirilmektedir.[45]

Sevgi tasavvufun özüdür. Sevenin amacı ilâhi sevgiliye kavuşmaktır. Allah'ın insan sevgisi, insanın Allah sevgisi, peygamberler tarafından bildirilen, kutsal kitaplarda ifade edilen dinin temeli sevgi olagelmiştir. Sevginin yolu bir tek kalpten geçer ve kalp sevginin ellerine kendini tamamen teslim etmektedir. Bu İslam'ın da kelime anlamı olan teslimiyettir.[46]

Sûfiler sevginin tanımında öncelikle ego'dan yani kişinin kendi nefsinden sıyrılıp sevdiğinin sıfatlarına bürünmesi, sevenin her şeyini sevdiği uğrunda feda etmesi gerektiğine dikkat çekmişlerdir. Sûfilerin tanımlarında dikkat çeken bir diğer nokta ise, sevenin yalnız kendi nefsi değil, sevginin yoğunluğu arttıkça sevenin sevgili dışında her şeyi gönülden çıkarıp atması, kalbini ve dolayısıyla zihnini yalnız sevgiliyle meşgul etmesi gerektiğidir.

Mutasavvıflara göre, alemler içinde aşka yabancı bir zere bile yoktur. Fakat her yaratığın aşkı kendi istidad ve kabiliyetine göredir. Nefse galebe çalmak için en kestirme yol, aşk yoludur. Bununla birlikte ancak yaşayanın ve tadanın bilebileceği, ama asla tarif ederneyeceği bir manevi zevk ve haz halidir. Nitekim kendisine "Aşk nedir?" diye sorulan Hz. Mevlana'nın: "Ben ol da bil" cevabı bunu anlatmaktadır. Hakiki aşk insan ruhunun "ruh-ı mutlaka" iştiyakıdır. Aşk öyle bir ateştir ki, bir parladı mı maşuktan başkasını yakar.

Sevgiyi öven, hatta varoluşun sebebi gören sûfiler Allah ile kul arasındaki muhabbet bağının ilk adımının Allah'tan geldiği kanısındadırlar. Tüm alemin yaratıcısı ile bir sevgi bağı sahibi olmanın da kolay olmadığını, bunun çok çetin bir çile döneminden sonra, belli bir olgunluğa erişen kimselerin Allah'ın bariz sevgisini kazanacağını vurgulamışlardır. Bu olgunluk derecesine erişen ve hem seven, hem sevilen makamında olan kul, sûfiler arasında "İnsan-ı Kamil" olarak tanımlanır.[47] Sûfiler sevgiyi yalnızca Kâmil insana mahsus görmezler, birçok sûfiye göre sevgi var olagelen canlı-cansız bütün zerrelerde mevcuttur. Bu görüşleriyle sevgiyi yalnız insana değil, tüm kâinata mahsus bir sıfat

[45] Ebû Nasr es-Serrac et- Tûsi, *Kitabu'l-Lüma fi't-Tasavvuf*, Thk ve Neşr. A. Sürur-A. Mahmud, Kahire, 1960, s.140 vd.
[46] Lynn Wilcox, a.g.e., s. 228-230.
[47] Mevlâna, *Mesnevi,* C. 3, s. 5.

olarak görürler ve hem ahlâki hem dini anlamda daha uzlaştırıcı, kozmik anlamda da birleştirici bir tutum sergilerler.[48]

Tasavvufta kâinat bir güzellik sergisidir ve her köşesi insanı şaşırtacak kadar güzeldir. Tüm bu güzelliklerin kaynağı ise mutlak güzellik sahibi olan Allah Teâlâ'dır. Allah, mutlak güzelliğini temaşa etmek amacıyla kâinatı yaratmış ve güzelliğinin idrak edilmesi için de bilinmeyi murat etmiştir. Dolayısıyla güzelliğin anlam ve değer kazanabilmesi, bu güzelliğe yönlendirilmiş bir aşka ve aşka sahip âşığa bağlıdır. Âşık, karşı karşıya kaldığı bu güzellik karşısında bir şaşkınlığa uğrar ve bu şaşkınlık ile güzelliğin karşı konulmaz cezbesine kapılarak kendini bir sarhoşluk içerisinde bulur. Bu hâl, tasavvufta "hayret makamı" dır. Bu makama gelen kişi günbegün perdelerin kalkmasıyla hayretten hayrete düşer. Çünkü o güne kadar çeşitli şartlanmaların tesiriyle, yanlış bilgilerle olmayan şeyleri var sanarak yaşadığından eşyanın hakikatine varınca hayrete düşer. İnsanın hayrete düşmesinin sebebi, her şeyin hakikati olan Allah Teâlâ'nın isim, sıfat ve fiillerinin seyridir.

Hak kulunu sever, kendine çeker, sonra kul ona âşık olur. Yani aşka müptela olmak insanın kendi iradesi ile değildir. Bu müptelalığı ayıplayan zanneder ki kişi onu kendi irade ve ihtiyarıyla seviyor. Hangi tarafın aşkının öncelikli olduğu kesin değildir; ancak kesin olan bir şey varsa o da aşk, bir tarafta ortaya çıkıp sağlam olursa diğer tarafta da kaçınılmaz olarak ortaya çıkacaktır. Sevgi (hub) ilahî bir makamdır. Allah kendini onunla vasf ederek kendini Vedûd ismiyle adlandırdı. Kuran'da ve pek çok hadiste de Allah, Muhib-Seven olarak geçer. Sevgi hâlinde kişide zuhur eden hâller olur. Bunlardan en etkili ve tutkulu olanı aşk hâlidir. Bu aşk müşkülat veren bir şevktir.[49]

Allah sevgisinin kalbe yerleşmesini sağlamanın iki yolu vardır:

a) Nefsin başka şeylere meyil ve arzularını azaltarak gönülden masiva sevgisini çıkarmakla olur. Genellikle riyazat ve mücahedeyle ger-

---

[48] İbn Sinâ- *Aşk Risalesi* , Çev. Ahmet Ateş, Kırkambar Yay., İstanbul, 2002.

[49] Nicholson, İslam sufileri çalışmasının dördüncü bölümünde "nefsin Allah'a ulaşma çabası" olarak tanımlar aşkı. Ona göre, diğer sufilerde olduğu gibi İbnu'l-Arabi ve Celaleddin Rumi de Allah'a olan aşklarıyla yaşamış ve yazmışlardır. Aşıkın dilinde "gül yanağı" sıfatı gibi tanımlamalar, ilahi özellikleri dile getirir. Gerçi sufilerin bu gibi ifadeleri "zevk tutkunluğuyla kuvvetli şekilde renklendirilmiş" olarak da anlaşılmaktadır. Aşk hep aynı hakikattir, farklı kimliklerde de olsa görülen hakk'tır. Cami şöyle demektedir: "Dünyevi de olsa aşktan yüzünü çevirme / çünkü hak'ka yükselmene hizmet edebilir". Celaleddin Rumi'ye göre de, insanın aşkı, temsil yoluyla Allah'ın aşkının sonucudur. Eckhardt, vaazlarinin birinde Aziz Augustin'in "insan sevdiği şeydir, O taşı severse taş olur, insanı severse insan, Allah'ı severse …daha fazlasını söylemeyeceğim; çünkü onun Allah olacağını söylersem beni taşa tutabilirsiniz" dediğini aktarmaktadır. Nıcholson, Reynold A., *İslam Sufileri*, Ankara:Kültür Bakanlığı Yayınları, 1978 No: 262, s. 87-102.

çekleşir. Kur'an'daki: "Allah insanoğlunun göğsünde iki kalp yaratmamıştır"[50] ayeti, gönülde iki tür sevginin bulunmayacağını ifade eder. Çünkü sevginin kemali, kalbin bütün mevcudiyetiyle Allah'ı sevmesidir. Her seven sevdiğine bağlıdır ve insanın sevdiği ve bağlandığı şey, onun mabut tanıdığı şey haline gelebilir. Nitekim: "Nefsani hevasını tanrı edineni görmez misin?"[51] Allah sevgisini zayıflatan sebeplerin başında dünya sevgisi gelir.

b) İbadet ve taatla marifeti artırmak. Marifetin insan kalbini her yönüyle tamamen kaplaması muhabbet doğurur. Bunun yolu, nafile ibadet ve taatlarla ruhu güçlendirmektir. Bu yolla elde edilen muhabbet, toprağı temizledikten sonra tohum ekmeğe benzer.[52] Bu yüzden İbn Arabî sevgilinin kim olduğu, sevginin kimde olduğunu, kimde başladığını insanın bilemeyeceğini söyler. Kimi zaman keşf hâlinde bir tecelli ile başlar sevgi; kimi zaman da birini görürsün ve vecd hâline girersin; kimi zaman ise yanında bahsedilir ve o senin gönlünün derinliklerinde vuku bulur, âşık olursun. Yani kime, nasıl âşık olacağını, seveceğini sen bilemezsin. İnsanlar buna kabz ya da bast hâlinde tutulurlar. Bu hâllerden eğer insana hüzün gelirse bu kabz hâlidir, yok eğer aksi neşe ve mutluluk gelirse de bu bast hâlidir. İşte tüm bu hâller dış duygularda ortaya çıkmadan nefsin geçirdiği merhalelerdir ve sevginin oluşumundaki ilk belirtilerdir.[53] Ancak unutmamak gerekir ki kabz hâli de bast hâli de âşığa elem verir; ancak bu elem onun asıl vatanına ulaşması için bir merhaledir.

Âşık ilk başta mülk âlemindeki güzelleri, güzellikleri temaşa eder ve bu güzelliklere karşı alaka duyar. Bu, âşığın ruhanî sevgiye tutulduğu andır. İslam tasavvufunda insanın önce mülk âleminde âşık olması zarurîdir. Âşıklığı yaşamamış birinin ilahî aşka tutulması mümkün olmadığı için mecazî aşk, ilahî aşka bir basamak olarak görülmüştür. Kişi önce mülk âlemindeki güzelliklere alaka duyar; sonra mülk âleminin mutlak hakikatin bir yansıması olduğunun idrakine erince o güzelliklerde Hakk'ı temaşa eder, Hakk'ı o suretlerde sever. Sonuç olarak sevgi yine kaynağına yönelmiş olur. Önemli olan idrake ermektir. Çünkü mecazî aşkta takılan kişi, ilahî hakikatlerden yoksun kalır.

Tasavvufta terk üç aşamada gerçekleşir: İlki terk-i dünyadır. Terk-i dünyada insan dünyayla olan tüm bağlarını teker teker koparmaya başlar ve bu aşamayı geçtikten sonra terk-i ukbaya yoğunlaşır. Terk-i

[50] Ahzab, 33/4.
[51] Furkan,25/43.
[52] H. Kamil Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İst. l994, s.218-219.
[53] İbn Arabî, *İlâhi Aşk*, Çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 27

ukba zahitlik mertebesidir aynı zamanda. İnsanın bu mertebedeki çabası vaat edilen cennet nimetlerinden ve cehennem azabından terktir. Tüm vaat edilmiş şeyleri bir kenara iterek bir sonraki ve son aşama olan terk-i terke varır. Artık bu aşamada terk etmeyi dahi terk eden âşık, sadece aşkın vermiş olduğu o yoğun duygu içerisindedir ve öyle bir makama erişen âşık fenafillaha ermiş ve sevgilinin varlığında kendi varlığını eriterek vahdete ermiştir.[54]

Aşık ile Maşuk'un tasavvufi ilişki bağlamında da olan biten çok değişik değildir. Aşık, Maşuk'a, olana yönelmesini fani olandan mutlak olana (Tanrıya) çevirmiştir. Maşuk aşık'ın aşkıdır. Aşık'ın varmak istediği yer, dünyevi hazza benzer bir amaçtır ki, ancak Tanrıya ulaşmakla gerçekleşecektir. Bu ise ancak tefekkür, inanma, bilgi ve ona ibadetle, dünyevi olandan uzaklaşmakla olur. Eğer âşık, maşuk olarak seçtiğiyle dünyevi bir ilişki kurma sürecindeyse, aşık'ın aşkı maşuk'u ile gerçekleşir. Bu da demektir ki, aşık asıl aşkı olan Tanrıya ulaşmada bir dünyevi yol, geçit bulmuş, onun içinden geçerek uhrevi olana ulaşmaya çabalamaktadır.

Sevende, sevgiden hâsıl olan sarhoşluk bulunması gerekir denilmiştir. Böyle olması sevginin hakikiliğine işaret eder. Bu durumda sevgi ikiye ayrılır: Genel anlamda sevgi ve özel anlamda sevgi. Genel anlamdaki sevgi emirleri yerine getirmek olarak anlaşılmış, çoğu kere bu sevgi, nimet ve lütufları bilmekten kaynaklanır. Sufilerden bir gurubu sevgiyi (muhabbeti), makamlar arasında zikretmişlerdir. Genel manadaki bu sevginin elde edilmesinde, kulun şahsi gayretinin dahli bulunduğu söylenebilir. Özel manada ise; ruhun, Cenab-ı Hakk'ı yakinen bilmesinden doğan bir zat sevgisidir. Bu sevgide kulun kendinden geçmesi vardır. Bu, Cenab-ı Hakk'tan gelen bir lütuf ve Hakkın kulu seçmesiyle olur. Özel manadaki sevgi manevi hallerden bir haldir. Çünkü bu tür sevgi yalnızca ilahi bir mevhibedir. Kulun bunu kazanmasında bir rolü yoktur. Bu sevgi ruhtur. Sıfatları gören ve iman kaynaklarından doğan bu sevgi, ruhun kalıbıdır.[55]

Aşkın mahiyetini açıklayan Platon, ayrıca "ideal aşk" kavramını zihinlerde uyandıran bir ayrım yapmıştır. "Kötü bir insana, kötü niyetlere ram olmak, kötü uygulama; değerli bir insana, güzel niyetlerle ram olmak ise güzel uygulamadır. Kötü insan, ruhtan çok bedeni sever, surete aşıktır. Sebatsızdır, çünkü aşkının objesi de sebatsızdır. Sevdiği

[54] el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim, *er-Risâletu'l-Kuşeyrîyye fi İlmi't-Tasavvuf*, haz. Ma'ruf Zerrik, Ali Abdulhamid Baltacı, Daru'l-Hayr, Beyrut 1993, s. 156

[55] Sühreverdi, Ebu Hafs Şihabuddin, *Avârifu'l-Maarif*, Mektebetu'l-Kahire, Kahire 1393/1973, s. 442.

bedenin güzelliği yok olur olmaz, o da uçup yok olur"[56] tarzında açıklamalarla yüksek nitelikli, aşkının objesi yok olmayacak bir aşkı övmüştür. "Aşık sevgiliden daha yakındır Tanrıya, onun sahibi, efendisi, Tanrıdır" diyerek aşığın da ne denli kıymetli olduğunu savunur. Aşkı canlı varlıklara mahsus gören Platon, asıl maşukun ise yalnız Tanrı olabileceği görüşüyle dikkat çeker. Ona göre tüm bedenler birbirine benzemektedir ve insanın bir tek bireye olan ilgisi zamanla azalır, kişi güzelliklerin ve varlığın asıl kaynağını aramalıdır. Böyle bir aşkın asıl sahibi Tanrı olduğundan, bu aşk olgunluğa ermiş, "ideal aşk" olmuştur. Platon bu görüşleriyle birçok İslam filozofunun da aşk felsefesindeki ilham kaynağı olmuştur.

İslam filozofları da ilahi aşk ve mahremiyet hakkında değerlendirmelerde bulunmuş ve ona özel bir anlam yüklemişlerdir. *İslâm Ansiklopedistleri* olarak bilinen *İhvân-ı Safâ*, "*Resail*" adlı ansiklopedilerinde konuya açıklık getirmiş, aşkı bir fazilet, Allah'ın bir emaneti, hediyesi olarak telakki etmişlerdir. Sevgi ve aşk arasındaki farka dikkat çekmiş, sevgi çeşitlerinden söz etmişlerdir. Orada, Aşkta cismâni aşktan ilâhi aşka geçiş anlatılmış, kişi nefsani arzularıyla manevi arzularını ayırt edilebilirse ruhun yaratıcısını arayacağından bahsedilmiştir. Eserde ayrıca insanlar avam-havas olmak üzere ikiye ayrılır ve bu iki sınıf insanın aşklarının nitelikleri de sayılmıştır. Avam zahiri güzelliğe aldanıp onda takılı kalır, havas ise güzelliğin aslını düşünür ve Rabbine iştiyak duyar. Hatta felekler dahi Rabbine iştiyakından devamlı devreder durur. İhvan-ı Safa'nın aşk hakkındaki görüşleri aşkı geniş anlamda ele alması ve ayetlerle fikirlerini desteklemesi bakımından önemli ve aydınlatıcıdır.[57]

İbn Sina'nın "*Risale fi'l-Işk*" adlı eserinde aşk hakkındaki düşünceleri, çoğunlukla Platon'un *Symposium* (Şölen) 'deki diyaloğunun yeniden ifade edilmiş şekli gibidir. İbn Sinâ aşkı, canlı-cansız bütün varlıklara ithaf eder ve bütün cüz'lerin Tanrıdan feyz aldıklarını söyler. O'na göre Tanrının sıfatları ile zâtı arasında bir ayrılık yoktur ve aşk zâttır, varlıktır ve varlıklar aşk sayesinde vardır. İbn Sinâ böylece aşkı varlığın, iyinin, aklın, kemâl'in tecelli sebebi olarak görür. Bu görüşleri, onun aşkı nefsâni değil, daha ziyade ruhâni bir anlamda ele aldığını gösterir. Ona göre "karşı cinse duyulan aşk eksiktir, bu tür bir meylin aslı, neslin devamıdır. Aşk yalnızca mutlak güzelliğe duyulan iştiyak olabilir" şeklindeki yorumları Eflatun'un "ideal aşk" fikrine katıldığını gösterir. İbn

[56] Platon, *Symposion (Şölen)*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yay., İstanbul, 2000, s. 30.

[57] İhvan-ı Safa, *Aşk Risâleleri* , Çev. M. Fatih Birgül, Sır Yay., İstanbul, 2000, s. 36-56; ayrıca bkz. Şahin Filiz, *İlk İslam Hümanistleri-Ihvan-ı Safa Topluluğu ve İnsan Felsefesi*, 11 Eylül Yayınları, Konya, 2000.

Sina'nın aşk risalesi aşkı daha farklı olarak tüm varlıklarda görmesi ve bu tür bir aşkı incelemesi bakımından dikkat çekicidir.[58]

İbn Sina'ya göre mevcudatın her birinde kemaline karsı doğal bir aşk vardır. İnsan da bu dünyada eksikliğini idrak edince daha yetkinin varlığını görür ve onu ister. Bu da hiç şüphesiz Allah'tır. İbn Sina'ya göre tecelliye nail olan her bir varlık gücü nispetinde ona, yani İlk İllete benzemeye çalışır. Tabii cisimler bazı haller üzere, yani gayr-ı tabii yerlerde bulundukları zaman, tabii hareketlerini, islerinde O'na benzemek için yaparlar. Bunun gibi, canlı ve nebat cevherleri de, kendilerine mahsus olan isleri, gayelerinde O'na benzemek için yaparlar. Bu da tür veya ferdin var olarak kalması, kuvvet, iktidar, fayda ve onlara benzer şeyler göstermesidir; fakat birleşme ve gıda alma gibi bu gayelerin ilkelerinde ona benzemiş değillerdir. İnsan nefisleri de öyledir. Aklî islerini ve iyilik hareketlerini, akıllı ve adaletli olmalarından ibaret bulunan gayelerinde, ona benzemek için yaparlar. Fakat ilim ve benzerleri gibi bu gayelerin başlangıçlarında ona benzemezler. İlahî nefisler ile melek nefisleri de hareketlerini ve islerini, kevn ve fesadın, soy var olarak bırakılmasında, yine ona benzemek için yaparlar.[59]

İbni Sina'ya göre aşk, bütün varlıkların sebebidir. İlk Aşk, İlk âşık ve İlk Maşuk, kendi zatı ile ve zatındaki aşk, âşıklığı ve mâşukluğu ile kendine âşık olunca kendi varlığını ve diğer varlıkları var etmiştir. Aşkla sebeplenen bu varoluş, İbn Sina'da "tecelli" adını almaktadır. Eğer tecelli olmasaydı ne olurdu? İbn Sina'ya göre varlık olmazdı. Diğer taraftan O, ilk illettir ve bu illet O'ndan tecelliyi yani var oluşu meydana getirmiştir. Böylece İbn Sina'da İlk Varlık, her yönde Aşk'tır; hem kendi yönünden hem de diğer varlıklar yönünden aşkın objesidir. Aşk demek Varlık demektir. Varlık demek Aşk demektir. İbn Sina bunu söyle ifade eder. "Yahut varlıkların varlıkları ile aşk, birbirlerinin aynısıdır."[60] İbn Sina'nın da Farabi'de olduğu gibi Allah'ı hem ilk Âşık, hem İlk Maşuk ve hem de Aşk'ın bizzat kendisi kabul etmesi, her iki düşünürümüzün de aşka varoluşsal bir mana verdiğini göstermektedir.

Sonuç

İslami literatürde aşk, ilahî ve beşerî olmak üzere başlıca iki anlamda kullanılmış: İlahî aşka genellikle "hakikî aşk", beşerî aşka da "mecazî" veya "uzrî aşk" denilmiştir. İlahî aşk geniş ölçüde tasavvufta, kısmen de İslam felsefesinde işlenmiştir.

---

[58] İbn-i Sina, a.g.e., s.61.
[59] İbni Sina, *İsaretler Ve Tenbihler*, s. 181. Tenbih 294.
[60] İbn Sînâ, *Risale fi Mahiyeti'l-Işk*, s.17.

Aşk izah edilemez, aşk sezilir, yaşanır. Bu his, insanoğluna verilmiş bir lütuftur. İnsan aşkın her merhalesini, gerçek aşkı, ilahi olanı sezebilen ve bunu ifade edebilen tek varlıktır. Bütün sevgiler, ilahi aşka bir köprüdür. Aşkı tecrübe etmiş insanlarda da bir kudret, cüret ve fazilet görülmesi aşkın neticelerindendir.

Aşk, ister tutku olarak, ister kimyasal olarak üretilmiş bir delilik, ister dinsel ve tasavvufi, ister rahibelerin İsa'ya ya da dervişin Tanrı'ya ulaşma isteği, ister bedensel ve cinsel, ister her ikisini de kapsar biçimiyle yaşansın; dile gelen, kendinden geçerek kendi olma, yani hem kendinden geçerek kendi hem de kendinden geçerek öteki olmak, ötekinde kalmak, onu kendinde çoğaltmak, zenginleştirmek, ötekinde kendini bulmak, kendini genleştirmek ve tutku varlığına ulaşmak, onu özlemek, o varlıkta kalmak, bağlanılan olmak, yani bütün olmaya yönelmek biçimlerinde ortaya çıkar.

Mahremiyet sözcüğü, etimolojik kökeninde 'en iç', 'en derin iç' anlamına gelmekte ve günlük dilde de 'iç bilinç ya da bir kişinin en gizli gerçekliğinin bilgisi' gibi anlamlar taşımaktadır. Genel olarak mahremiyet, bir kişinin en derinliğinde var olan şeylere gönderme yapmaktadır.

İster filozof isterse mutasavvıf olsun, İslam düşünürleri söz konusu iç derinliğe aşırı vurgu yapmış ve beşeri-ilahi aşk ayrımı yapmaksızın bu derinliğin mahremiyetine saygı gösterilmesi gerektiğini ısrarla vurgulamışlardır. Onlara göre alenen yaşanan bir aşk, hem âşık ile maşuk hem de üçüncü şahıslar nazarında değer kaybetmeye mahkûmdur. Çünkü aşk özünde bir mahremiyeti barındırmak durumundadır.

Mahremin yozlaşmasını başlatan süreç onun kamuya mal edilmesi, bir bilgi nesnesine dönüştürülmesidir. Yalnızca anlama çabasına dayalı felsefi bir uğraş olarak mahremin bilgiye konu olmasında elbette bir beis yoktur. Nihai olarak evrendeki her şey felsefenin konusu olabilir, çünkü felsefe bir anlama çabasıdır. Ancak bu çaba yalnızca mahremin anlaşılması olmamış, bir dönüştürme eğilimi taşımıştır. Yukarıda da ifade edildiği gibi mahremiyet bir aşkınlığı, metafizik boyutu olan bir olgudur. Dolayısıyla mahremin anlaşılması çabası ve bunun için yapılan tartışmalar bu zeminde olmak zorundadır. Ancak modern bilgi anlayışı mahremi bu metafizik temellerinden soyutlamış, dünyevileştirmiştir. Rasyonel olmayanın bir değeri olmadığı modern bilgi anlayışında, inanç formuna dönüşmüş olan mahremin bilgisi de dönüştürülmesi gereken bir alan olarak algılanmıştır.

Kaynakça

Ahmet Cevizci, Felsefe Ansiklopedisi, Etik Yayınları, İstanbul, 2003,
Aristoteles, Poetika, Çev: İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1963,
Aristoteles, Metafizik, Çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yay. İstanbul 1996,
Ebû Nasr es-Serrac et- Tûsi, Kitabu'l-Lüma fi't-Tasavvuf, Thk ve Neşr. A. Sürur-A. Mahmud, Kahire, 1960,
Eflatun, Sölen, Çev: Azra Erhat; Sabahaddin Eyyüboglu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1995, s. 63; Phaidros, Çev.: Suut Kemal Yetkin; Hamdi Ragıb Atademir, Remzi Kitabevi, İstanbul,
el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim, er-Risâletu'l-Kuşeyrîyye fi İlmi't-Tasavvuf, haz. Ma'ruf Zerrik, Ali Abdulhamid Baltacı, Daru'l-Hayr, Beyrut 1993,
Erich Fromm, Sevme Sanatı, Çev. Işıtan Gündüz, Say Yay., İstanbul, 2000,
Farâbî, El-Medînetü'l Fâzıla, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ank., 1997
Fuad Köprülü, Türk edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Akçağ Yay., Ankara, 2013,
Gazali, İhyau Ulumi'd –Din, Çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul, 1974,.
Gerard Gihamy, Encyclopedia of Arabic Terminology of Philosophy, "Aşk Maddesi", Lübnan 1998,
H. Kamil Yılmaz, Tasavvuf ve Tarikatlar, İst. l994,
H. Nissenbaum, Toward an Approach to Privacy in Public: Challanges of Information Technology. Ed. R.A. Spinello-H.T. Tavani, Readings In Cyberethics, Jones and Bartlett Publishers, USA, 2004,
H.Ziya Ülken, Aşk Ahlakı,Y.K.Y., İstanbul, 1999, .
İbn Arabi, Istılahatu's- Sufiyye, Kahire, 1987,
Kalabazi, Taarruf, Çev: S. Uludağ, İstanbul, 1992,
İbn Arabî, İlâhi Aşk, Çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998,
İbn Arabi, lslahatu's-Sufiyye, Kahire, 1987,
İbn Hazm, Tavku'l- Hamame fi'l- Ulfeti ve'l- U/laf, (thk: et-Tahir Ahmed Mekki), Kahire, ts., s. 41; İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, İnsan Yay. İstanbul 1997,
İbn Sinâ- Aşk Risalesi , Çev. Ahmet Ateş, Kırkambar Yay., İstanbul, 2002.
İbn Sina, Nacat, Kahire, 1357,
İbni Sina, Risâlâ fî Mahiyyât al-Işk, (Aşkın Asılları İle İlgili Makale) nsr: Ahmet Ates, İstanbul 1973,
İbrahim Paçacı, Dini Kavramlar Sözlüğü, TDV Yay., Ankara, 1996,
İhvan-ı Safa, Aşk Risâleleri, Çev. M.Fatih Birgül, Sır Yay., İstanbul, 2000,
İhvan-ı Safa, Resail-ü İhvani's-Safa ve Hullani'l-Vefa, Neş: Arif Tamer, Beyrut, 1995,
Jean Chevalier, "Din Fenomeni", (Din Fenomeni, Haz. Mehmet Aydın) Din Bilimleri Yayınları, Konya, 2000,
Lynn Wilcox, Sufizm Psikolojisi, Çev. Orhan Düz, İnsan Yay., İst. 2001,
M. Yüksel, Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-Tarihsel Gelişimi. Ankara Üniversitesi SBF Dergisi Sayı: 58, 2003,
Mazhar Bağlı, Modern Bilinç ve Mahremiyet, Yarın Yay. İstanbul, 2011,
Mehmet Bayraktar, İslam Felsefesine Giris, T.D.V.Y. Ankara 1998,
Metin Yasa, Din Felsefesi Açısından Yunus Emre'de Aşk- Yaratılış-Kendi Olma, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002,
Nathaniel Bronden, Aşkın Psikolojisi, Çev. Koray Durak, Kuraldışı Yay., İstanbul, 1999,
Nejat Bozkurt, Sanat ve Estetik Kuramları, Sarmal Yayınları, İstanbul 2002,
Nıcholson, Reynold A., İslam Sufileri, Ankara:Kültür Bakanlığı Yayınları, 1978
Platon, Symposion (Şölen), Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yay., İstanbul, 2000,
Plotinus, Works, Çvr. Stephen MacKenna, New York, New York Medici Society, Enneads VI, IX ve XI (Aktaran, Walter T. Stace, Msitisizm ve Felsefe).
Rollo May, Aşk ve İrade, çev. Judit Namer, İstanbul: Okuyan Us Yay., 2008,
Sühreverdi, Ebu Hafs Şihabuddin, Avârifu'l-Maarif, Mektebetu'l-Kahire, Kahire 1393/1973,
Şahin Filiz, İlk İslam Hümanistleri-Ihvan-ı Safa Topluluğu ve İnsan Felsefesi, 11 Eylül Yayınları, Konya, 2000.

T.W. Adorno, Minima Moralia, çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, İstanbul: Metis Yayınları, 2000,
Yavuz Kılıç, Hannah Arendt, 1990'den Günümüze Büyük Düşünürler, Cilt 1 içinde (Dizi Editörü: Çetin Veysal), İstanbul, Etik Yay., 2009,
Zeldin, Theodore, İnsanlığın Mahrem Tarihi, çev. Elif Özsayar, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2000,
Zerrin Kurtoglu, Plotinos'un Aşk Kuramı, Asa Kitabevi, Bursa 2000, s. 21 vd.

MODERNİZM AŞK ve MAHREMİYET İLİŞKİSİ

Sait KAR*

> "*İçimde uçuşan kelebeklerin adı Deniz olabilir mi Allah'ım? Bu mucizeyi bize gerçekten verdin mi? Eğer öyleyse, içimde büyüyen sevdamızın meyvesini, bizi seçip hayatımıza Güneş gibi, umut gibi doğacak en büyük armağanı her zaman, herkese rağmen hep sevip koruyacağım. Sen babanla benim en büyük hayat gayemiz olacaksın bebeğim.*"

Bu replikler, yakın zamanda yayınlanan ve reytingleri çok yüksek olan bir dizinin, baş kadın karakterinin, gayr-ı meşru yolla hamile kaldığını öğrendiğinde günlüğüne yazdığı ifadelerdir. Gayr-ı meşru bir çocuk dünyaya getirme ihtimalinin, bir mucize olarak nitelendirildiği bu replikler çağımızda aşkın, mahremiyet kavramını nasıl değiştirdiğinin çok açık bir göstergesidir. Zira gerçekleşen bu gayr-i ahlaki hadiseyi, doğru, normal ve olağan kılan güç, sadece "AŞK(!)"tır.

Çağımızda "aşık(!)" olunduğu iddia edilen kişiyle her türlü münasebetin normal karşılanması, gayet olağan bir hal almıştır. İşte biz bu tebliğimizde, modern dönemde aşkın mahremiyet üzerinde nasıl bir etkisinin olduğunu, bu etkinin hangi saiklerle şekillendiğini ve modern dönemde aşka bu gücü veren unsurların neler olduğunu ortaya koymayı hedeflemekteyiz. Bunun için öncelikle modernizm hakkında bilgi vermenin, konunun anlaşılması açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Yeni Etik, Estetik ve Dini Değerler Kurma Arayışı: Modernizm

Aydınlanma ile birlikte gelen dönüşüm, sekülerizm ve hümanizm gibi değerler üzerine oturtulmuş bir yaşam biçimi olan modernizm,

* Yrd. Doç. Dr., Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

aydınlanma düşüncesi eşliğinde okunması gereken, insanın özgürlüğünün dinde değil bilimde olduğu iddiasıyla ortaya çıkmış, insan aklını keşfettikçe dinin de toplumsal yaşamın dışına kendiliğinden çıkacağını iddia eden bir olgudur. Bilindiği gibi din, insanın insanlığını en iyi şekilde gerçekleştirmesi, onurlu bir hayat sürüp, ahlaklı eylemlerde bulunması, fıtratına uygun davranıp, özünden uzaklaşmaması ve özellikle de metafizik alan hakkında doğru bilgi elde edebilmesi için vazgeçilmez bir kurumdur. Nitekim tarih boyunca insan hayatında çok etkin bir fenomen olan din, Aydınlanma ile birlikte sekülerleştirilerek, insan hayatından giderek uzaklaştırılmış, dinin insan ve toplum üzerindeki etkisi azaltılmış ve dinin bıraktığı boşluk akıl ve bilim ile doldurulmaya çalışılmıştır.[1]

Toplumsal yapıda din kurumunun otoritesinin sona ermesi ve bu kurumun işlevlerinin farklı toplumsal yapılara devredilmesi, din kurumunun özelleşmesine neden olmuş, buna bağlı olarak da bireyin dine dayalı toplumsal yaşam algısı ve pratiği büyük ölçüde sona ermiştir. Böylece kadim toplumların hayat düzenini oluşturan dünya görüşü ve toplumsal yapı arasındaki bağ büyük ölçüde kopmuştur.[2] Günümüz din algılarına baktığımızda, dinin bir zamanlar sahip olduğu toplumsal kontrol gücünün son derece azaldığı hatta kimi toplumlarda tamamen ortadan kalktığı görülmektedir. Dini inanç ve kurumlarda ortaya çıkan bu değişime bağlı olarak din artık kurumlar, hayat ve pratikler üzerindeki etkisini tamamen yitirmiş ve bu üç olgunun salt insan edimine indirgenmiş olduğu görülmektedir.[3]

Modernizmin insana ve akla verdiği bu önem, modernizm düşüncesinin temel özelliklerinden biri olan hümanizm anlayışının bir sonucudur. Hümanizm, genel olarak, akıllı insan varlığını tek ve en yüksek değer kaynağı olarak gören, bireyin yaratıcı ve ahlaki gelişiminin, rasyonel ve anlamlı bir biçimde, doğaüstü olana hiç başvurmadan, doğal yoldan gerçekleştirebileceğini belirten bir çerçeve içinde, insanın doğallığını, özgürlüğünü ve etkinliğini ön plana çıkartan felsefi bir akım olarak tanımlanmaktadır.[4]Her şeyin merkezine insanı oturtanHümanizm düşüncesiyle, "hakikatin ölçüsü insan" olarak belirlenmiş ve bilgide görecelik ön plana çıkmıştır.[5]

---

1 Tuncay İmamoğlu, Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 9.
2 Mehmet Özay, Sekülerleşme ve Din, İz yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 69-70.
3 Özay, Sekülerleşme ve Din, s. 72
4 Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 431.
5 İmamoğlu, Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri, s. 37.

Modernleşmenin en temel özelliklerinden biri kuşkusuz bireyi merkez alan ve bireye değer atfeden bir bakış açısının egemen olması, bireyselleşmenin övülmesi ve bunun özgürleşmeyi beraberinde getireceği düşüncesidir. Bu nedenledir ki modernleşme sürecinde, bireye ait özel alan hiç olmadığı kadar değer kazanmış, her bireyin kendi mahrem alanını yaratma ve onu kamusal tehditlerden koruma hakkı, temel insan hak ve özgürlüklerinden biri olarak hemen hemen bütün modern hukuk metinlerinde yerini almıştır.[6]

Bireyin özgürleşmesi ve düşüncenin merkezine oturması, modern dönemde bireylerin hayatlarında önemli değişimlere neden olmuştur. Bu değişimlerin en önemlisi ise "bireylerin özel çıkarlarının tatmini" bağlamında algılanabilecek olan karar alma mekanizmalarında gerçekleşmiştir. Bir grup içinde veya tek başına hareket eden birey kendisini, aileden cinselliğe, estetikten dini inanca kadar kendi dünyasını oluşturma yetkisinin yegane sahibi olarak görmeye başlamıştır.[7]

Bireyin her türlü güce ve yetkiye sahip olduğunun kabul edildiği bu dönemde aklın bütün problemleri çözebildiğine ve tek gerçek problemin de bilimin çözdüğü problemler olduğuna vurgu yapılmıştır. Böylesi tek boyutlu bir anlayışta ise ruh, sadece zekaya indirgendiği için ne aşka ne dine ve ne de şiire yer kalmıştır.[8]

Nitekim Max Weber'e göre modern düşünce, anlamdan mahrum bırakılan, büyüsü bozulmuş bu dünyanın sorunlarına herhangi bir çözüm sunmadığı gibi geleneksel dinleri ve dünya görüşlerini de yerlerinden etmiştir. Ancak toplumun bu tek yanlı modernizasyonu, insan varlıklarını yabancılaşmış ve bürokratik tarzda tanzim edilmiş bir "demir kafes"e hapsetmiştir.[9] İnsanoğlu da kendisine bu "demir kafes"te yeni hazlar ve mutluluklar aramaya başlamıştır.

Nitekim modern dönemde insan, çalışmaya ve tüketmeye zorlanmış, ruh zekaya, sonsuzluk ise miktara indirgenmiştir. Bu dönemde büyümenin sonsuz bir artışına inanılmış ve büyüme, üretim ve tüketimin miktara dayalı büyümesi olarak tanımlanabilmiştir. Modern dönemin toplumları sanki teknik olarak mümkün olan her şey, arzu edilebilir ve gerekli gibi bir postulata göre işlemekte, gelişmiş toplumlar bu

---

6 Hülya Öztekin, Ahmet Öztekin, "Modernleşme-Mahremiyet İlişkisi Ve Siber Mekânda Mahremiyetin Aleniyete Dönüşmesi", e-Journal of New World Sciences Academy, 2010, 5/4, s. 538.

7 Özay, Sekülerleşme ve Din, s. 64-65.

8 İmamoğlu, Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri, s. 76-77.

9 David West, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005, s. 112.

postulattan yola çıkarak, eskiden Sofistlerin ilkesi olan şu prensibe uygun hareket etmektedirler: "ne kadar yapay ve zararlı olurlarsa olsunlar yeni ihtiyaçlar ve istekler icat etmeli, sonra da bunları tatmin etmenin çarelerini üretmeliyiz."[10]

Bununla birlikte nesnel standardını bilimin sağladığı yerde ahlak, kendi kendisini aldatan bir öznellik olarak kalacaktır.[11] Çünkü modernlik, anlaşılmaz haldeki ahlaki konulardan hiçbirinin kabul edilebilmesi için iyi bir neden gösterememektedir. Buna bağlı olarak da modern dünyanın rasyonel bireyi, ahlakın bütün iddialarını reddedecektir[12] ve nitekim de öyle olmuştur.

Zira modern dünya, belli ahlak anlayışlarının varlığını gerektirmekle birlikte bu anlayışları ciddiye almanın zeminlerini ortadan kaldırmaktadır. Yani modernlik, hem ahlaka ihtiyaç duymakta hem de ahlakı imkansız kılmaktadır. Bu anlayışta ahlak, rasyonel bir ahlak konusu değil, öznel bir kanaat meselesi haline gelmiş, inanç ve dogmaya karşı bir dünyada, ancak kişisel bir inanç ya da dogmatik bir kanaat meselesi olarak var olabilmiştir. Bunun içindir ki Nietzsche, "ahlaki fenomen yoktur sadece fenomenlerin ahlaki bir yorumu vardır" diyerek, dünyanın ahlaki yorumlarının savunulabilir olmadığını ve terk edilmesi gerektiğini göstermeye çalışmaktadır.[13]

Modern dünya, ben merkezcil güdülenme dışında kalan güdülenme biçimlerini kavramayı zorlaştıran bireysel bir kimlik anlayışı oluşturduğu için, bireyin peşinden koştuğu arzularının mahiyeti ne olursa olsun, onu harekete geçiren daima kendi arzusu, hedeflediği de sadece kendi doyumudur.[14]

Kısacası modernizmle birlikte insan, her şeyin -var olanların varlıklarının da, var olmayanların var olmadıklarının da- ölçüsü insan olmuş,[15]ve her türlü değerin bizzat üreticisi, merkezi ve dayanağı haline gelmiştir. Artık doğru ve yanlışı belirleyen herhangi bir metafizik güç değil, bizzat insanın kendisidir. Bu da beraberinde birbirinden farklı

[10] İmamoğlu, Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri, s. 79.
[11] RossPoole, Ahlak ve Modernlik, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1993, s. 99; İmamoğlu, Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri, s. 78-79.
[12] İmamoğlu, Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri, s. 79.
[13] İmamoğlu, Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri, s. 80.
[14] Poole, Ahlak ve Modernlik, s. 192; İmamoğlu, Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri, s. 79.
[15] EduardZeller, Grek Felsefesi Tarihi, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2008, s. 115.; Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999, s. 40; AlfredWeber, Felsefe Tarihi, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, Beşinci Baskı, İstanbul, 1998, s. 40.

etik, estetik ve dini değerlerin oluşmasına neden olmuştur. Zira artık her şey sadece "bana göre"dir.

Mahremiyet Algısını Değiştiren Güç: Modern Aşk

Arapça "haram" kökünden gelen "mahrem" kelimesi, sözlükte "helal olmayan, yasaklanan şey" manalarına gelmektedir. Fıkhi bir terim olarak ise kendileriyle evlenilmesi dinen yasaklanmış bulunan belli derecelerdeki akrabayı ifade eder. Nitekim İslam dini, karşı cinsler arasındaki ilişkilerde insanın tabiat ve eğilimlerini göz önünde bulundurarak hem fıtratı ve tabii olanı korumak hem de aşırılıkları önlemek amacıyla tarafları muhtemel sapmalardan koruyucu bazı sınırlamalar getirmiş, yakın hısımlar arasında belli ölçülere bağlı olarak evlenme yasağı koymuştur.[16]

Divan edebiyatında ise "gizli sır, herkese açılamaz söz ya da durum" anlamlarıyla karşılanan mahrem sözcüğü, özellikle aile hayatının ve kadının sahasının yabancıların bakışı ve bilgisine karşı kapalı gizli ve yasaklı olması anlamına gelmektedir.[17] Mahremiyet kelimesi içerdiği anlamda dini bir unsurun olduğu unutulmamalıdır. Bunun nedeni kelimenin Arapça olması değil, "ilahi buyruklarla çizilen sınırların ihlali" olmasındandır. Yani mahrem olan alanın belirlenmesinde salt bireyselliik yoktur, ilahi belirleyiciliğin de egemen olduğu bir alandan söz edilmektedir.[18]

Ancak bilindiği gibi modern dünya, hiçbir şeyin kalıcı olmadığı, yeni olanın arzulandığı, eski olanın reddedildiği ve salt bireyselliğin egemen olduğu bir düzeni temsil etmektedir.[19] Bu durum, geleneksel yapıların hemen hepsinde ciddi değişikliklerin oluşmasına neden olmuştur. Kültürel kalıplardaki bu farklılaşma, birey ve toplum yaşamına ilişkin birçok tabunun yerinden edilmesine, özel yaşam alanlarının kapılarının açılmasına, bu şekilde mahremiyet algısının değişmesine,keskinliklerin esnekleşmesine, sosyo-ekonomik ve siyasal açıdan karşıt uçların bir araya gelmesine, değerlerin önemsizleşmesine neden olmuştur.[20]

---

16 Salim Öğüt, "Mahrem", DİA, c. 27, s. 388.

17 Nilüfer Göle, Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 20.; Öztekin, Öztekin, "Modernleşme-Mahremiyet İlişkisi Ve Siber Mekânda Mahremiyetin Aleniyete Dönüşmesi", s. 529.

18 Mazhar Bağlı, Modern Bilinç ve Mahremiyet, Yarın Yayınları, İstanbul, 2011, s. 185.

19 Nilüfer Talu, "Modernlik Söylemi: Endişeli Bakışlarda Modern Birey", Journal of theFaculty of Architecture, METU 2010/1; 27/2, s. 144.

20 Mehmet Meder, Zuhal Çiçek, "Mahremiyet Anlayışının Yerinden Edilmesinin Aracı Olarak Kadın Programlarının Türsel Ve Söylemsel Analizi: Denizli Örneği", Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2012, sayı 12, s.10-11.

Kadim toplumlarda yaşamın her alanında –mimaride, sanatta, ticarette- hâkim olan mahremiyet, modernitenin dönüştürme tutkusu karşısında direnç gösterememiş ve temelinde mahremiyet olan özel alan kamusallaştırılmış ve ardından da mahremiyet, pek çok şey gibi yeniden üretilmeye başlanmıştır.Bu yeniden inşa süreci, mahremiyet üzerinde geri dönülmez değişimlere sebebiyet vermiştir zira mahremiyet, doğası itibari ile dokunulmaz bir alandır. Mahremiyete yönelik bu müdahale ise artık mahrem diye nitelendirilebilecek şeylerin gizemini kaybetmesine neden olmuştur.[21]

Modernizm ile birlikte tabular yıkılmış, özellikle gençler, artık din dahil hiçbir şeyi tabu olarak görmemeye başlamıştır. Bu durum büyük ölçüde mahremin önce bilgiye sonra da tüketime konu olmasına neden olmuştur. Kısacası gizli kalması ile güçlü kalan mahrem, artık her ortamda konuşulabilen ve incelenebilen bir olay olarak tüm gücünü ve özelliğini yitirmiş, böylece dinin, ahlakın ve geleneğin mahremiyet konusundaki yaklaşımları, insanın özgürlüklerini kısıtlayan fikirler olarak görülmeye ve dışlanmaya başlanmıştır.[22]

Her ne kadar modernizm düşüncesi mahremiyet anlayışının değişmesinde etkili olmuş olsa da, insani ilişkilerdeki sınırları belirleyen mahremiyet algısını kökünden sarsan ve ortadan kaldıran kavram hiç şüphesiz aşk kavramıdır.

Arapça aslı "ışk" olup sözlükte "şiddetli ve aşırı sevgi; bir kimsenin kendisini tamamen sevdiğine vermesi, sevgilisinden başka güzel görmeyecek kadar ona düşkün olması" anlamına gelen aşk kavramı, İslâmî literatürde ilâhî ve beşerî olmak üzere başlıca iki anlamda kullanılmış, ilâhî aşka genellikle "hakiki aşk", beşerî aşka da "mecazî" veya "uzrî aşk" denilmiştir.[23]

Bilindiği gibi aşk kavramı, hemen herkesin üzerinde fikir yürüttüğü, kimi zaman olumlu kimi zaman da olumsuz bir hal olarak değerlendirilen çok yönlü bir kavramdır. Hem felsefi, hem tasavvufi hemde edebi tanımları olan aşk, daha ilk çağlardan günümüze üzerinde konuşulan, tartışılan ve eserler yazılan bir kavramdır.

Örneğin, Ebû Bekir er-Râzî ve Ebü'l-Ferecİbnü'l-Cevzî gibi düşünürler, tıpkı Eflatun gibi aşkı maddî hazlara düşkünlüğün bir tezahürü olarak değerlendirip, âşık olanları şehvetlerinin esiri oldukları gerekçesiyle hayvanlardan aşağı görürken; Farabi ve İbn-Sina gibi İslam filo-

[21] Bağlı, Modern Bilinç ve Mahremiyet, s. 245.
[22] Bağlı, Modern Bilinç ve Mahremiyet, s. 198-199.
[23] Süleyman Uludağ, "Aşk" DİA, c.4, s. 11.

zofları ise Aristoteles gibi aşkı, kemal fikriyle irtibatlandırmış ve bu kavramı gerek tabii gerekse insanî seviyede bir kemale erme iştiyakı olarak tanımlamıştır. Onlara göre kemalin ilkesi "mutlak hayır" olan zorunlu varlık, noksanlığın ilkesi ise madde yani kemalden yoksun olmaktır. Söz konusu kemal-noksanlık yahut varlık-yokluk kutuplaşması bütün varlık tabakalarında tabii bir temayül uyandırır; aşk adını alan bu temayül, varlığın kendi sınırlarına ulaşmasını veya kendini gerçekleştirmesini sağlayan bir tekâmül fikrine işaret eder. Aşkın insanı yükselteceği en üst kemal noktası "ilâhîleşmiş insan" mertebesidir.[24]

Ayrıcaİslâm felsefe geleneğinde aşk kavramı genel olarak, eski Yunan felsefesinde olduğu gibi hem kozmolojik hem de ahlâkî bir muhtevaya sahiptir. Akıl, nefis ve cisim hakkındaki felsefî telakkilerin, gerek insan gerekse âlem konusunda getirilen açıklamalarda merkezî bir rol oynaması yüzünden, diğer birçok kavram gibi aşk kavramı da İslâm felsefesinin ahlâkî-kozmolojik karakterini yansıtacak şekilde açıklanmıştır. Antik Çağ'da aşk ve sevgi kozmolojik bir unsur olarak değerlendirilmiş ve alem, aşk ve nefret unsurlarının birleşip ayrıldığı bir oluş ve bozuluşsürecinden sonra meydana gelmiştir.[25]

Tasavvuf geleneğindede aşk kavramı çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. En genel ifadeyle "ey ben olan sen" diyecek kadar benliğini sevdiğinde eritmeyi, tam ve mükemmel muhabbeti gerektiren bir kavram olarak tanımlanırken, aşk konusuna dair yazılan tasavvufî eserlerin en genişinin yazarı olan Rûzbihân-ı Baklîise onun beş çeşidinden bahseder:Behîmî (hayvanî), tabiî, ruhanî, aklî, ilâhî aşk. Behîmî aşk ayyaş, günahkâr ve aşağılık kimselerin,nefs-i emmârenin eseri olup aslında hevâ ve hevesten ibaret olan aşklarıdır; şehveti ve nefsî arzuları tatmin etmeyi hedef alır. Mâkul ve meşrû çerçevede olmayan behîmî aşk kötü ve günahtır. Tabiî aşk, unsurlardaki letâfetten hâsıl olan maddî ve cismanî bir aşk olup aklın ve ilmin hâkimiyetinde olmazsa kötüdür. Ruhanî aşk seçkinlerde (havas) bulunan, maddî ve mânevî güzelliklere karşı duyulan aşktır. Böyle bir aşka tutulan kimse kendisini şehvetten korursa bu aşk onu ârifler derecesine ulaştırabilir. Melekût âlemine çıkmak için merdiven vazifesi göreceğinden bu aşk makbul sayılmıştır. Aklî aşk ise melekût âleminde tecelli eden güzellikleri temaşadan hâsıl olur. İlâhî aşka buradan geçilir. İlâhî aşk aşkların en yücesidir. Sûfîlermâkul ve meşrû çerçevede kalması şartıyla her çeşit aşkı iyi sayar ve birinden öbürüne geçe geçe aşkların en yükseği olan ilâhî aşka ulaşmak isterler. Buna engel olduğu için şehvet, süflî arzular ve nefsânî

[24] İlhan Kutluer, "Felsefede Aşk", DİA, c. 4, s. 17-18.
[25] Kutluer, "Felsefede Aşk", s. 17.

isteklerin tesirinde kalan aşkı kötüler, bunun hevâ ve hevesten ibaret olduğunu söylerler.[26]

Edebiyatta da durum çok farklı değildir, zira hemen bütün edebi türlerdeaşk, mutlak hakikat olan Allah'a varmanın en çetin fakat en kestirme yolu olarak kabul edilir.[27] Bununla birlikte modernizmin etkisiyle her şeyde olduğu gibi aşk ve mahremiyetin de algılanışı ve tanımlanmasında değişiklikler meydana gelmiştir.

Örneğin divan edebiyatında kadın, aşk söz konusu olunca duygularını asla dışa vuramayan, gizli kalan taraf olurken yenilenme devri Türk edebiyatında durum değişmiştir. Zira bu dönemde de aşk, ana tema olarak yerini almakla birlikte gerek şekil gerekse mahiyet olarak öncekinden farklı bir yapı ve gelişme göstermiştir. Batı edebiyatı tesiri altında birçok bakımdan yeni özellikler kazanan ve bilhassa Fransız romantiklerini taklit ederek eser vermeye başlayan bu dönemde aşk, kadına duyulan maddî-beşerî bir alâka şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu sebeple daha realist bir mahiyet kazanan aşk, yaşanmış bir hayatın hâtırası etrafında şekillenip eskiye göre çok yeni ve zengin unsurlarla bezenmiştir. Ulaşılamayan ve daha çok hayalde yaşatılan bir sevgili ile ona kavuşma motifi yerini, acı-tatlı yönleriyle beraberce yaşanılan, saadeti veya kederiyle hissedilen bir hayata, bunun getirdiklerine, bu hayatın ölüm ve ayrılık gibi sebeplerle sona ermesi üzerine çekilen çeşitli ıstırap ve hasret duygularına bırakır.[28]

Modern dönemle birlikte cinsellik de özel alandan kamusal alana çekilmiş, böylece, her an ve her ortamda konuşulabilen, üzerinde ciddi tartışmaların yapılabildiği, gazete köşelerinde bilgilendirme yazılarının yazılabildiği bir alan haline gelmiştir. Nitekim medyanın, sanatın ve kimi sinema eserlerinin romantik aşkı reyting uğruna birebir temasla sınırlandırmış olması, konunun aşkın bağlılık yönünün cinsel tatminle ve seks ilişkisi ile somutlaştırılmasına neden olduğu bilinen bir hakikattir. Bu durum aşk ve aşkın asıl yönlendiği insan ötesi güzelliğin nesnelleştirilmesine neden olmuştur. Modern düşünce ile birlikte cinselliğe, aşka, romantizme ve kadına olan bakış değişmiş, romantik aşkın cinsellik ile birlikte ele alınması seksin, romantizmin ve mahremiyetin çözülüp yeniden inşa edilmesine ve konunun tartışmalara açık hale gelme-

[26] Uludağ, "Aşk", s. 12-13.
[27] Mustafa Uzun, "Edebiyatta Aşk", DİA, c. 4, s. 20.
[28] Uzun, "Edebiyatta Aşk", s. 20.

sine neden olmuştur.[29]Kısacası mahremiyet, aşk, kadın rolleri ve romantizmin değişmesi ile yeniden şekillendirilmeye çalışılmıştır.[30]

Daha öncede ifade ettiğimiz gibi, modernizmle birlikte insan, her şeyin ölçüsü haline geldiği için, artık her konuda doğru ve yanlış, bireysel olarak yaşanan arzular ve bu arzuların tatmini üzerinden şekillenmeye başlamıştır. Buna, hemen her dönemde, metafizik aşkınlıkla bağlantılı bir kavram olarak kabul edilen aşk da dahildir. Zira her konuda olduğu gibi aşk konusunda da tek ölçü bizzat insandır. Bu katı bireycilik ve her şeyin ifşa edilmesi, aşk kavramı üzerinde de ciddi etkiler bırakmış, onu, sadece cinsi münasebetle sınırlı içi boş bir kavram haline getirerek aşkın tüketilmesine neden olmuştur. Zira artık aşk, ulaşılmaz olana duyulan ve tarifi imkansız bir duygu değil, "yaz", ya da "tek gece" gibi sınırlı zamanlarda yaşanabilen bir mefhum haline gelmiştir. Nitekim günümüzde, herhangi biri ile yaşanan tek gecelik bir ilişkinin adı da artık "AŞK(!)" olmuştur.

Aşkın tanımında ortaya çıkan bu yeni anlayış, mahremiyetin de yeniden tanımlanmasına neden olmuştur. Nitekim dinin koyduğu her türlü sınıra karşı direnç gösteren modern birey, duygularının tatmini noktasında kendisine engel olabilecek tüm kuralları, aşk kavramı sayesinde ortadan kaldırabilmektedir. Ziraartık aşk,tüm geleneksel tanımlarında içinde barındırdığı metafizik değerlere dayanılarak her türlü tensel temasa meşruiyet kazandıran bir kavram haline getirilmiştir.

Aşk kavramına yüklenen bu yeni anlamlar modern dünyada televizyon dizileri, sinema filmleri, tiyatrolar, şarkılar vb. gibi birçok yolla piyasaya sürülerek yayılmış ve etki alanı hızla genişlemiştir. Tebliğimin başında verdiğim örneğin, aşka yüklenen bu gayr-ı ahlaki anlamın hangi boyutta olduğunun açık bir göstergesi olduğu kanaatindeyim.

Bu ve benzeri örneklerin sayısı da oldukça fazladır. Hemen her kesimden insanın ve özellikle de gençlerin dinlediği şarkılarda da bu vurgu oldukça ciddi bir şekilde kullanılmaktadır: "*Geriye sayım başladı / Ayrılık anı çok yakın / Bırak tutuşsun bedenin / Tadına varalım her dakikanın / Tüm yasakları delelim / Yudum yudum içelim aşkı bu gece." Görüldüğü gibi bu şarkıda aşk kavramı, tüm mahrem sınırları aşmak için yeterli neden olarak sunulmaktadır. Aynı şekilde:* "Bir alev gibi yandım söndüm kendi kendime / Bir karar verdim senden ayrı uzun gecelerde / Buz gibi yataklarda yalnız yatmak istemem / Genç yaşımda kalbi-

[29] Bağlı, Modern Bilinç ve Mahremiyet, s. 314.
[30] Bağlı, Modern Bilinç ve Mahremiyet, s. 245.

mi aşka düşman edemem" *şeklindeki sözler de aşkın tensel birliktelikten ibaret olan algılanışına bir örnek teşkil etmektedir.*

Son olarak; "Seninle son gecemiz bu / Bu son sevişmemiz belki de / Bırak alev alsın bedenin / Hissettiğin gibi ol bu gece / Tüm oyunları oynayalım sırayla / Günaha bulanalım biteviye / Şşş konuşma hiç soru sorma / Sırlarımı keşfet bu gece / Kır zincirlerini gel / Aşka kanalım seninle / Yum gözlerini / Soluksuz uçalım göklerde" şeklindeki sözler, aşkın her türlü tensel ilişkiyi meşru kılacak bir kavram olarak kullanıldığının çok açık bir göstergesidir.

*Nitekim günümüz de yaşanan ve adına aşk denen ilişkilere bakıldığında, dizilere, sinema filmlerine ve şarkılarımıza kadar yerleşen bu modern aşk anlayışının, nasıl bir etki bıraktığı da açık bir şekilde görülmektedir. Zira günümüzde ilişkiler, hemen bütün mahrem unsurların ortadan kaldırılarak yaşandığı, gayr-i ahlaki bir hal almıştır. Çünkü artık, "aşıksan her şey serbesttir." Bu nedenle gündelik hayatında her türlü mahremiyete özen gösteren bir kişi bile, "aşık(!)" olduğunu iddia ettiği andan itibaren, mahremiyetin bütün sınırlarını çiğnemekte ve artık o kişiye, namahrem olarak değil, mahremi gibi yaklaşmakta ve davranmaktadır. Kısacası t*asavvuf geleneğinde insanı aşkınlığa sevkeden aşk kavramı günümüz dünyasında maalesef taşkınlığa ve sapkınlığa, her türlü fiilin serbest olduğu algısına yöneltmektedir.

Sonuç

Modern dönemde ortaya çıkan aşk tanımlarının, mahremiyet algısı üzerindeki etkilerini ortaya koymayı hedeflediğimiz bu çalışmamızda gördük ki salt bireyciliği temel alan modernizm, hemen her konuda olduğu gibi, aşk anlayışında da ciddi değişimlere sebebiyet vermiştir.

Salt olarak bireyin mutluluğunu ve arzularının tatminini hedefleyen modernizm düşüncesinin etkisiyle modern birey, her türlü metafizik öğretiden bağımsız, hiçbir dış güce dayanmayan yeni etik, estetik ve dini değerler oluşturmuştur. Sadece kendi arzularının tatminini sağlama arzusundan aşk kavramı da nasibini almış ve buna bağlı olarak da hiçbir sınırı kabul etmeyen ve tensel temastan ibaret olan bir kavram haline gelmiştir.

Her şeyi bilginin nesnesi olarak kabul etmek gerektiği fikrine bağlı olarak tüm mahrem sınırların ortadan kalkmasıyla da aşk, hem gayr-i ahlaki bir yaşam biçimi, hem de hiçbir şekilde gizli kalmasına gerek olmayan, aleni bir şekilde yaşanabilecek olan tensel birliktelikler haline gelmiştir. Artık aşık(!) olunan kişiden gayr-ı meşru çocuk dünyaya getirmek, olağan ve hatta mucizevi bir olay olarak algılanır olmuştur.

Kaynakça

Bağlı, Mazhar,*Modern Bilinç ve Mahremiyet*, Yarın Yayınları, İstanbul, 2011.
Cevizci,Ahmet,*Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
Gökberk, Macit,*Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999.
Göle, Nilüfer,*Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme*, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2011.
İmamoğlu, Tuncay,*Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.
Kutluer, İlhan, "Felsefede Aşk", c.4. *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara
Meder, Mehmet; Çiçek,Zuhal, "Mahremiyet Anlayışının Yerinden Edilmesinin Aracı Olarak Kadın Programlarının Türsel Ve Söylemsel Analizi: Denizli Örneği", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2012, sayı 12.
Öğüt, Salim, "Mahrem", *DİA*,c. 27, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
Özay, Mehmet,*Sekülerleşme ve Din*, İz yayıncılık, İstanbul, 2007.
Öztekin, Hülya, Ahmet Öztekin, "Modernleşme-Mahremiyet İlişkisi Ve Siber Mekânda Mahremiyetin Aleniyete Dönüşmesi", *e-Journal of New World Sciences Academy*, 2010, 5/4.
Poole, Ross,*Ahlak ve Modernlik*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1993.
Talu, Nilüfer, "Modernlik Söylemi: Endişeli Bakışlarda Modern Birey", *Journal of theFaculty of Architecture,* METU 2010/1; 27/2.
Uludağ, Süleyman, "Aşk" *DİA*, c.4.Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara,
Uzun, Mustafa, "Edebiyatta Aşk", c.4. *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
Weber,Alfred,*Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, Beşinci Baskı, İstanbul, 1998.
West,David,*Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005.
Zeller, Eduard,*Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2008.

BİR "İSTİĞNÂ" ERDEMİ OLARAK CÂHİLİYE ŞİİRİNDE "İFFET"

Hüseyin KARACA*

Özet

Tarihsellik tartışmalarında boğulmamak kaydıyla, dini kavramların etimolojik-semantik öykülerine kulak vermek, kavram kargaşalarının hükmettiği bir dünyada elzemdir. Mevsûkiyeti üzerine fırtınalar koparılsa da, şer'î ıstılahlar açısından Câhiliye şiiri, hala bâkir bir kavram havzası olarak ziyaretçilerini beklemektedir. Din dilini oluşturan kelime ve kavramların İslam öncesi cahiliye metinlerinde kullanılış şekilleri, o kavramların temsil ettiği zengin delâletler dünyasını keşfe yardımcı olacaktır.

Ahlaki erdemlerden olan iffet, modern dünyada "namus-şehvet, kadın-erkek" bağlamına inhisâr ettirilmiş vaziyettedir. "Nefiste yerleşen ve şehvetin insana galebe çalmasını önleyen nitelik" şeklinde tanımlanan iffet, Muallaka şâirlerinden Antere'de "mala mülke ganimete tenezzül etmemek, tok gözlü olmak" anlamında bir "istiğnâ" erdemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Mahremiyet ile ilgili kadın erkek ilişkilerindeki kişilik bütünlüğünün temin edilmesi, hem de toplumsal travmalar karşısında dini kavramlara dair çözümleyici tesbitlere öncelik verilmesi, dinin pratik değerini yansıtan bu anlamdaki bir iffet vurgusunu gerekli kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Cahiliye Şiiri, İffet, İstiğnâ, Muallaka, Antera.

İslam medeniyeti kavramlarını oluşturmuş özgüveni tam bir medeniyettir. Kelimeler kavramların keşif haritalarıdır. Bir kelime bilincine sahip olmadan ıstılahlar dünyasına cesurca girilemez. Kuran ve hadislerin kavram dünyasını anlamak, bu kavramlara ait İslam medeniyetinin satır aralarına vakıf olabilmek için cahiliye şiirine mutedil bir bakış açısı ile eğilmek gerekmektedir. Tarihsel yorumlarla şeri kavramları dar bir alana hapsetmek tehlikesine düşmeden, şeri ilimlere dair ıstılahların lügavi manalarının cahiliye toplumundaki istimalleri son derece önem arzetmektedir.

Bütün şeri ilim disiplinlerinde Câhiliye dönemi şiirinden istişhâdlar getirilmiş hatta bu konuda o döneme ait en somut veriler bu şiirlerden

* Diyanet İşleri Başkanlığı, Ömer Nasuhi Bilmen Dini Yüksek İhtisas Merkezi Eğitim Görevlisi, Erzurum, hkaraca2005@gmail.com

elde edilmiştir. Alet ilimlerinin özellikle Nahv ilminin tamamen şiire dayalı bir istişhad usulüne dayanması kayda değerdir.

Kuran ve sünnet temelli teşekkül eden İslâmî ilimler hiyerarşisinde kelimelerin kavram oluş serüvenlerine dair eserler yazılmıştır. Özellikle lügatlar, kelimelerin tarihi seyr u sülûküne tercümân olan bellekler olmuştur. Bu bağlamda Ebu'l-Bekâ'nın (h.1094) *Külliyyât'*ı, Râgıb el-İsfehânî'nin (h.425?) *Müfredât'*ı, Ebû Hâtim er-Râzî'nin (h.322) *Kitâbü'z-zîne'*si, Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Ta'rîfât'*ı (h.816), Tehânevî'nin (h.1158) *Keşşâfu Istılâhâtı Fünûn*'u ilk akla gelen eserlerdir. Kavramaları delalet ettiği anlam dünyalarına dair nazm teorisinin sahibi Abdülkâhir Cürcânî'nin "*Delâilü'l-i'câz*" eseri ile İbn Fâris'in *es-Sâhibîfî fıkhı'l-Lüga*, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-lüga*"sı, İbn Sîde'nin *el-Muhassas*'ı, İbn Cinnî'nin *Hasâis'*i, bu alanda söz edilmesi gereken bir eserlerdir.

Mezkur eserler yanında kavramların etimolojik kökleri ile semantik sergüzeştlerini derinlemesine ele alan eser ise yok denecek kadar azdır.[1] Türkiye'de yapılan semantik araştırmalarda şer'î kavramlar nihayet tefsirlerdeki müfessirlerin, hadislerde de şârihlerinin insafına kalmıştır. Seâlîk vb. şâirler bir yana Muallaka düzeyinde bile semantik okumalara heves eden çok az kişi vardır.[2]

Ebû Hâtim er-Râzî'nin (h.322) *Kitâbü'z-Zîne'*si bu anlamda öncü bir çalışma olsa da kâmil bir eser sayılmaz. Yükselen bir muasır dil bilimi olan "ilmü'd-delâle" alanında "el-mu'cemu'd-delâlî" adıyla yapılmaya başlanan çalışmalar[3] ümit verici olsa da, bir kavramın tarihini

[1] Etimoloji ile semantik kavramlarının birbirinin yerine kullanılması kavram kargaşasına götürmektedir. Burada etimolojiyi "sarf-iştikak-lügat" anlamında kök bilgisi, semantiği de "kelimenin asırlar boyu kazandığı yeni anlamları inceleyen dilbilim disiplini" olarak kullandığımızı söylemeliyim. "Etimoloji (Fransızca) sözcüklerin kökeni ve evrimini inceleyen bilim. Eski Yunancada bir şeyin aslı doğrusu anlamındadır. Seval, Nişanyan, *Sözlerin Soyağacı*, İst. 2012 s. 173" Izutsu ise semantiği, "bir dilin anahtar terimleri üzerinde yapılan tahlilî bir çalışma" olarak tanımlamaktadır. Soysaldı, Mehmet, Toshihiko, İzutsu ve Semantik Anlayışı. Journal of Islamic Research, İslâmî Araştırmalar, Cilt: 18, Sayı: 1, Ankara, 2005, s. 61-75.

[2] Alanından temayüz etmiş araştırmacılar bile bu konularda Cahiliye dönemini derinlemesine incelemek konusunda gözle görülür çalışmalar yapmamaktadırlar: "Cahiliyye döneminde hangi anlamda kullanıldığım tespit edemediğimiz bu kelime, "doğruluk ve dürüstlük" anlamına gelen sıdk kökünden türemiş olup, muhtemelen Kur'an'la birlikte hayatiyet kazanmış' ve bu suretle dini ahlaki nitelikli çok geniş bir anlam içeriğine kavuşmuştur." Öztürk, Mustafa, "Sadaka" Kavramının Kur'an'daki Anlam Çerçevesi -Semantik Bir Tahlil Denemesi-, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 12-13, s. 482

[3] "Semantik" disiplinine aynı zamanda "İlmü'd-Delâle" denilebileceğine dair bkz. Salim Süleyman Hammâş, *el-Mu'cem Ve İlmü'd-Delâle*, Cidde 1428 s. 8

efrâdını câmi ağyârını mani ele alan etimolojik-semantik sözlüklere olan ihtiyaç hala ortadadır.

Tebliğimizde,; الحكم على الشيئ فرع عن تصوره "Bir şey hakkında hüküm o şeyin tasavvurundan (tarifinden) sonra gelir" kaidesince, tebliğin başlığında geçen "câhiliye dönemi şiiri, istiğnâ, erdem, iffet" kavramları açıklanmaya çalışılacak, "istiğnâ" anlamındaki "iffet" kavramı, cahiliye dönemi Muallaka şâirleri üzerinden -daha çok Antere dîvânı- semantik bir tahlil denemesine tabi tutulacaktır.

1. Cahiliye Dönemi Ve Şiir

"Özel olarak Araplar'ın İslâm'dan önceki dinî ve sosyal hayat telakkilerini, genel olarak da kişilerin ve toplumların günah ve isyanlarını" [4] ifade eden bir terim olarak câhiliye kelimesi, Kur'ân-ı Kerîm'de Medine döneminde inen dört ayette "Câhiliye zannı"[5], "açılıp saçılan ilk Câhiliye devri kadınları"[6] "Câhiliye taassubu" (hamiyyetü'l-câhiliyye)[7], "Câhiliye idaresi"[8] ibareleriyle geçmektedir.

"Câhiliye davasıyla hak iddia eden kimse bizden değildir"[9] diyen Hz. Peygamber, ensâr ile muhâcirler arasında meydana gelen benzer bir tartışma üzerine de şöyle buyurmuştur: "Şu câhiliye çığlığını bırakınız! O ne kötü şeydir!"[10]

Arapların "Allah'ı tanıma konusundaki zaafları ve şirke bulaşmış olmaları",[11] hayat tarzına bedevîliğin hâkim olması, çevrelerinde yaşayan insanlara göre medeniyet bakımından geri kalmaları, bilgisizlik ve gaflet içerisinde göçebe ve yarı göçebe hayatı yaşayan kabile topluluklarından oluşan, kayda değer önemli bir tarihleri olmayan, puta tapan, kötülük yapmalarını önleyen bir dine, bir peygambere ve semavî bir

---

4 Mustafa Fayda, "Câhiliye", DİA, VII, 17; Nâsıruddin Esed, *Mesâdiru'ş-şi'ri'l-Câhiliy*,Kahire, trs s.59-13; Şevki Dayf, *el-Asru'l-Câhilî*, Kahire, trs. 398-423; Muhammed Beyyumi Mehrân, *Târîhu'l-Arabi'l-Kadîm*, İskenderiyye, 1427, s. 41, Halil İbrahim Ebû Züyâb, *Târîhu'l-Edebi'l-Câhili*, Riyâd 2008, s. 426

5 Âl-i İmrân3/154. يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ

6 Ahzâb 33/33 وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى

7 Fetih 48/26 إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ

8 Mâide 5/50 أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ

9 Buhârî, "Cenâiz", 39

10 Buhârî, "Menâkıb", 8

11 Özdemir, Mehmet Nadir, Şehristâni'nin el-Milel ve'n Nihal'ine Göre İslâm Öncesinde Arapların Yaşayışları Hakkında Bazı Tespitler, *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyyat Fakültesi'nin Elmi Mecmuasi = Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin İlmi Mecmuası*, 2013, sayı: 20, s. 99-114.

kitaba sahip bulunmamamaları",[12] vb etkenlerle İslam öncesi döneme bizzat Hz. Peygamber tarafından "Cahiliye" ismi verilmiştir.

"Meselâ meşhur Câhiliye şâiri Amr b. Külsûm'un, – ألا لا يجهلنْ أحدٌ عَلينا

فنجهلُ فوقَ جهلِ الجا هِلِينا

"Hele biri kalkıp da bize karşı cahillik etmeyegörsün, o zaman biz cahillikte bütün cahillerden baskın çıkarız"[13] anlamındaki beyti bu örneklerin en çarpıcı olanlarındandır.

Öte yandan Câhiliye devrine ait birçok şiirde "cehl" ve "hilm" köklerinden türemiş kelimeler aynı beyit içerisinde birbirine zıt anlamlı olarak kullanılmıştır."[14] Ebû Züeyb el-Hüzelî'ye[15] ait şu beyitler "cehl" kelimesinin "hilm"in zıddı olduğunu göstermekdedir.

فَإنْ تَزْعُمِينِي كُنْتُ أجْهَلُ فِيكُمُ – فَإنِّي شَرَيْتُ الحِلْمَ بَعْدَكَ بِالجَهْلِ

"Benim daha önce cehâlet içinde bulunduğumu zannediyorsan şunu bil ki ben senden sonra cehli satıp onun yerine hilmi satın aldım."[16]

2. Arab Şiirinin Önemi

Cahiliye döneminde ait yazılı sözlü rivayetler nesir veya şiir yoluyla sonraki dönemlere intikal etmiştir. Özellikle şiir, İslam Medeniyetinin hem nazarî hem de amelî mirasını gelecek nesillere aktaran önemli bir vesile olmuştur.

Risalet devrine dair literatür hadis ekolü tarafından aktarılırken nesir kullanılsa da asr-ı saadet öncesi dönemleri için neredeyse tek kaynak şiirdir.[17] Cumahî'ye göre şiir Arapların bilgi hazinesi ve hüküm

---

[12] Mustafa Fayda, "Câhiliye", DİA, VII, 17;

[13] Zevzenî, s. 178

[14] Nâsırüddîn el-Esed, *Mesâdirü'ş-Şi'ri'l-Câhilî,* Kahire trs, s. 107-133; Mustafa Fayda, "Câhiliye", DİA, 1993, c. VII, s.17-19; Demirayak, Kenan, *Arab Edebiyatı ve Tarihi I, Câhiliye Dönemi*, Erzurum 2009, s. 112; Nafiz Danışman, "Cahiliyye Kelimesinin Mana ve Menşe'i", AÜİFD, I-IV 1956 (1958), s.192-197; Şevki Dayf, *el-Fen ve Mezâhibühû, fi'ş-Şi'ri'l-Arabiyy,* Kahire, trs s. 18; Toshihiko *Izutsu çalışmasında (*Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan* /1914-1993 ; trc. Süleyman Ateş. -- Ankara : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1975 s.187-203) *hilmi cehlin zıddı olarak göstermiştir. Fakat daha sonraki asırlarda da bu kelimenin hilm mukabili olduğunu söylememiştir. Halbuki gerek eski Arap şiiri, gerekse sonraki dönem Arap şiirinde cehl hilmin mukabili olarak pek çok beyitte kullanılmıştır.*

[15] Hassân b. Sabit'e göre Arabın en iyi şâiri Ebû Züeyb'tir. Bkz. İbn Raşîk, *el-Umde*, Tahk. Muhyiddin Abdülhamid, Kahire 2006, s. 77

[16] İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, tahk. Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut, 2006, c. 2, s. 478,

[17] Nesir ve şiir mukayesesi için bkz. Haşim Salih Mennân, *en-Nesr fi'l-Asrı'l-Câhilî*, Beyrut 1993, s.26-32; Şevki Dayf, *el-Asru'l-Câhilî,* Kahire, trs. 398-423; Halil İbrahim Ebû Züyâb, *Târîhu'l-Edebi'l-Câhili*, Riyâd 2008, s. 426; Mahmud Mikdad, *Târihu't-Terassüli'n-Nesriy ınde'l-Arab fi'l-Câhiliyye*, Dımeşk, 1993 s. 18

koymada başvurdukları son mercidir[18] Nesrin onda biri korunabilmiş iken şiir vezinli ve kafiyeli olduğu için ancak onda biri unutulmuştur.[19] Öyle ki, bir disiplin olarak metodolojisini oluşturmuş şer'î disiplinlere ait temel metinler nazmen yazılmaya başlanmış, Hz. Peygamberi metheden na't türü kasideler, bu kasidelere yazılan şerhler etrafında devasa bir külliyât oluşmuştur.

Genel anlamda sanat ve estetik dallara, özel anlamda da şiiri yönelik İslam toplumlarında zaman zaman eleştirel bir duruş görülse de şiir meşru bir argüman olarak hep dilden dile dolaşmıştır. Bu bağlamda Kuran-ı Kerim'de yer alan "şâirlere ancak sapık kimseler uyarlar"[20] ayetindeki şâirler, ulemâ tarafından "peygamberi hicveden kâfir ve İslâm dışı" şâirler olarak te'vîl edilmiştir.

Diğer yandan Hz. Peygamber "*şiirde hikmet vardır*"[21] buyurmuş, şiir Hz. Ömer ve İbn Abbâs tarafından "Araplar'ın bütün bilgilerini derleyen, içine alan, şan ve şereflerini koruyan, geçmişteki büyük başarılarını, hâtıralarını unutulmaktan kurtarıp yaşatan ana kaynakları (divânu ilmihim, divânü'l-Arab)"[22] olarak kabul edilmiştir.

"Şiirin Araplar için zikredilen ehemmiyeti bir yana, İslâmiyet'le beraber başka bir ilgi vesilesi daha doğdu: Kur'an ve hadisin dil inceliklerini anlamak, gramer ve lugat güçlüklerini açıklamakta eski şiirden faydalanıldı."[23]

Eski Arap şiiri Arapların tarihi-coğrâfî geriye dönük sosyal hayatı için denilebilir ki yegâne referanstır. Müsteşriklerin cahiliye şiiri, aslında İslam medeniyeti kavramlarının etimolojik semantik ve arkeolojik arka planı olan bu hazine etrafında başlattıkları spekülasyonlar boşuna değildir. Yirminci yüzyılda bir kısım Arap entelektüellerinin bu akıma kapılmaları, toplumda infiallere yol açmış, cahiliye şiirine – dolayısıyla da tefsir ve gramer literatürüne dair – sayfalar dolusu mâ'lûmâtın güvenirliliğine dair şüpheler ortaya çıkmıştır.[24]

---

18 Cumahî, Tabakâtu'ş-Şuarâ, s. 10

19 İbn Reşîk, *Umde*, c.1 s. 20; Şiir nesir mukayesesi için bkz. Yalar, Mehmet, Modern Arap Şiiri, Bursa 2003, s. 7-22

20 Şuarâ 26/224

21 Buhârî, Edeb 90

22 Nihad M. Çetin "Arap" DİA, III, s. 286

23 Nihad M. Çetin "Arap" DİA, III, s. 287

24 "Câhiliye şiiri bazı mahallî tasarruflar bulunsa bile bütünüyle eskidir. Bu şiirlerin uydurma ve değiştirme iddiası XIX. yüzyılın yarısından itibaren S. W. Muir, W. Ahlwardt, R. Basset, T. Nöldeke, D. S. Margoliouth ve F. Krenkow gibi şarkiyatçılar tarafından yeniden gündeme getirilmiş ve bütün Câhiliye şiirine teşmil edilmiştir. C. J. Lyall, C. A. Nallino ve C. Brockelmann gibi şarkiyatçılar ise bu iddialara cevap vermiş ve kadîm şiirin otantikliğini

3. Ahlaki Erdemlere Zemin Olarak Eski Arap Şiirinin Temaları

"Câhiliye şiirinde başta medih ile tasvir (vasf) olmak üzere gazel, fahr, risâ, hikemiyat, i'tizâr ve isti'tâf" harb, talel, şarab, intikam gibi temalar işlenmiştir. Şâirler övdüklerini yiğitlik, cömertlik, soyluluk, adalet, akıllılık, komşuyu himaye etme, düşküne yardım elini uzatma gibi erdemlerle yalana ve abartıya kaçmadan övmüşlerdir.[25]

Basra dil ekolü alimlerinden Asmaî'ye göre "gerçek şiir üslûbu İmrul Kays , Züheyr ve Nâbiga gibi dâhilerin ülke göç yergi övgü kadınla dostluk, içki, at ve övünç temalarını işleyen bir çok şiir örneklerinde de görüldüğü üzere katı üslûptur"[26]

Asma'î (ö.216/831), şâirlerden bahsederken şöyle der: Şâirlerden şu beş kişi sana yeter: Coştuğunda Zuheyr, korktuğunda en-Nâbiğa, öfkelendiğinde el-A'şâ, hırslandığında 'Antere, bineğe bindiğinde İmru'u'l-Kays.[27]

Şâirlerle ilgili başka bir tasnif de şöyledir. زهير إذا رغب\ طرفة إذا رهب\ الأعشى إذا طرب\ امرو القيس إذا ركب

"Hikmetli söz söylediği zaman Züheyr, korktuğu zaman Tarafe, beste formunda terennüm ettiği zaman A'şâ, binicilikte İmru'l-Kays."

Şâirlere ait bu özellikler aslında cahiliye şiirinin konu fihristi gibidir.

savunmuştur. Diğer taraftan Arap dünyasında Tâhâ Hüseyin uydurma iddiasında şarkiyatçılara katılmış, Fi'ş-Şiri'l-Câhilî ve Fi'l-Edebi'l-Câhilî adlı eserleriyle bazı makalelerinde kadîm şiirin, Câhiliye Arapları'nın hayatından çok müslümanların hayat ve eğilimlerini temsil ettiği gerekçesiyle İslâmî dönemde uydurulduğunu ileri sürmüştür. Başta Mustafa Sâdık er-Râfiî ve Muhammed Ferîd Vecdî olmak üzere Muhammed el-Hudarî, Muhammed Lutfî Cum'a, Muhammed Hıdır Hüseyin gibi âlim ve eleştirmenler bu iddialara cevap vermiştir." Durmuş, İsmail, "Şiir", DİA, c.XXXIX, 144-154

[25] Durmuş ,İsmail, "Şiir", DİA, c.XXXIX, 144-154, Şevki Dayf, *el-Asru'l-Câhilî*, Kahire, trs. 195

[26] Yalar, Mehmet, Modern Arap Şiiri, Bursa 2003, s. 12 Merzubânî, *el-Muvaşşah fî Mezâhibi'l-Ulemâ ale'ş-Şuarâ*, Kahire, 1385 s. 56, 59' den naklen)

[27] Bkz. Sevim Özdemir, Şiirle Kazanç Yoluna Zuheyr b. Ebî Sulmâ ile el-Mütenebbî'nin Yaklaşımı, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Yıl: 2009/1, Sayı: 9, Journal of Süleyman Demirel University Institue of Social Sciences Year:2009/1, Number: 9 ; el-Kureşî, Ebû Zeyd, *Cemheretu Eş'âri'l-'Arab* (nşr. Muhammed 'Alî el-Hâşimî), 3. baskı, Dımaşk 1999, I, 190; el-Bağdâdî, 'Abdulkâdir b. 'Omer, *Hızânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi*
Lisâni'l-'Arab (nşr. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn), 4. baskı, Kahire 1997, I, 175.

4. Cahiliye Şiirinde Ahlaki Erdemlere Ait Kavramlar

Arapların Câhiliye dönemindeki şeref tutkusu, intikam arzusu, kibir, kan dökme, yetim malı yeme, içki, kumar, fuhuş, zevk ve sefaya düşkünlük gibi sevilmeyen davranışlarına "*Mesâlibü'l-Arab*" denmiştir.[28] Hadis literataründe de "bazı şahıs, kabile veya milletleri yermek maksadıyla yazılan kitaplar ise genellikle "mesâlib" adıyla anılmaktadır."[29] Bunun yanında cahiliye döneminde insani erdemlere dair pek çok güzel haslet ve karakter bulunmaktaydı. Muallakalar başta olmak üzere cahiliye şiiri bu erdemlerle[30] doludur.

Söz arasında basit bir ahlaki meziyet, günübirlik bir fazilet gibi görülmeye başlanan sadakat, vefa, sehâvet, ikram vb değerler, vahyi kabul edecek bir toplumun zaruriyatı mesabesinde idi. Sahrada aç kalınırdı, ama misafire ikram edilirdi. Emân verilen kimseye düşman dahi olsa dokunulmazdı. Kız çocuklarının gömülmesine karşı gelen hakkaniyetli kişilere dair rivayetler gerek kütüb-i müfesserede gerek siyer kitaplarında epeyce bir yekün tutmaktadır.[31]

"Sahabelerden Hakim İbn Hızam Rasulullah'a (asm.): -Ya Rasulallah! Benim cahiliye devrinde sadaka vermek, köle azat etmek yahut akrabaya yardım etmek suretiyle ibadet görevimi yerine getirdiğim bazı işlerim var. Bunlarda bana ecir var mı? diye sordu. Rasulullah (sav.) cevap verdi: -"Sen eskiden yaptığın hayırlarla Müslüman oldun."[32]

Etik değerlerin sadece taabbüdî alanlarla sınırlı olduğu şeklindeki eksik yaklaşım, cahiliye şiiri ve o şiir arkasında duran muhteşem bedîî dünyanın keşfine mani olmuştur.

Muallaka şiirleri dikkatlice tetkik edilse cahiliye hakkında pek çok bilginin eksik olduğu ortaya çıkacaktır. Bunlardan biri de kadınların

---

[28] İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara, 2001 s. 25. Bazı şahıs, kabile veya milletleri yermek maksadıyla yazılan kitaplar ise genellikle "mesâlib" adıyla anılmaktadır .

[29] Kandemir , Yaşar, DİA, "Fezâil" c.XII s. 531

[30] Bkz. Özmen, Feriha , Dönemin Şiirlerinden Örneklerle Cahiliye Araplarında Ahlak, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi,* , 2012, cilt: I, sayı: 3, s. 300-328, Mücteba Uğur, Hicri Birinci Asırda İslâm Toplumu, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980 s. 7; Ayrıca asalet ile asabiyyet arasındaki farkı gözeterek "i*nsanlar madenler* gibidir. Eğer dinde anlayışını derinleştirebilirse cahiliyede hayırlı olan İslam'da da hayırlıdır." (Buhari, Enbiya 19) hadisi de cahiliye dönemine ait yorumlar için önemli bir referans konumundadır. خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا

[31] Cahiliye dönemindeki bu tür ayrıntılar için bkz. Kazancı, Ahmet Lütfi, Cahiliyye Devrinde Müsbet Davranışlar, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, cilt: I, sayı: 1, s. 103-110

[32] Müslim, İman, 195

çıplak olarak tavaf etmesi konusudur. Bilinenin aksine tesettür konusunda cahiliye toplumuna ait önemli bir bilgi niteliğinde olan câhiliye döneminde putların etrafında çıplak şekilde değil de gayet uzun etekli bir şekilde kadın ve kızların tavaf ettiğine dair önemli bilgiler bulmaktayız. Bu bilgilerin İmru'l-Kays'ın Muallaka'sında olması da ilginçtir.

"Derken karşımıza birden dişileri, uzun etekleriyle Devâr adlı putun etrafında dolaşan kızları andıran bir yaban sığırı sürüsü çıktı."[33]

Cahiliye şiirinde ahlaki değerlere ait pek çok kelime kullanılmaktadır: -خُلُق – كَرَم- الصَّبْرُ الجَميل- سمح- سماحة- مخالقة- مَوْقف- كرامة- عزة- شرف- رفعة- منزلة مكرمة – أُكرومة Bu kelimelere örnek olarak Lebîd سمحkelimesini kendi kabilesinin ahlaki olgunluğuna delil olarak getirmektedir.[34]

Antera da sevgilisi Able'ye hitaben "bildiğin şeyi söylemekle beni övseydin ya! Zira ben bana zulmediği müddetçe müsamahalı biriyim. Ama zulme maruz kalırsam o zaman benim zulmüm Ebu Cehil Karpuzu gibi acıdır"[35] derken aynı kelimeyi (سمحٌ) kullanmaktadır.

Emevi dönemi şairi Ömer b. Ebî Rabîa da benzer ifadelerle[36] sevgilisine seslenir:

Denebilir ki "kerem" kavramı cahiliye dönemi şiirlerindeki ahlaki erdemlere dair mihver kavramdır. Hemen hemen bütün muallaka şairleri kerim olan kişileri övmüşlerdir. İlginçtir ki Tarafe daha yaşarken şaraba kandığını, kendisini ayıplayanların öteki aleme susuz olarak gideceklerini" iddia etme sadedinde kendisini "kerim" vasıflandırmaktadır:[37]

5 . Bir Ahlâki Erdem Olarak İffet

Arapça a-fe-fe (عَفّ) kökünden türeyen iffet kelimesinin birincisi "çirkin olan şeyden uzaklaşmak, ikincisi de bir şeyin azlığını ifade et-

---

33 فَعَنّ لنا سِرْبٌ كأنّ نِعاجَه – عَذارَى دَوارٍ في مُلاءٍ مُذَيَّلِ Yedi Askı, s. 36

34 فَضلًا وَذو كَرَمٍ يُعينُ عَلى النَّدى- سَمحٌ كَسوبُ رَغائِبٍ غَنّامُها

35 أثني عليَّ بما علِمْتِ فإنني سمحٌ مخالقتي إذا لم أظلم
وإذا ظُلِمْتُ فإنَّ ظُلمي باسلٌ مرٌّ مذَاقَتهُ كَطعم العَلْقم

36 وَوَجَدْتُ حَوْضَ الحُبِّ ، حِينَ وَرَدْتُهُ – مرَّ المذاقةِ ، طعمه كالعلقم

37 كَريمٌ يُرَوِّي نَفْسَهُ في حَيَاتِهِ سَتَعْلَمُ إن مُتْنَا غَدًا أَيّنا الصّدي

mek" olmak üzere iki temel manası vardır.[38] "Cinsî hususlarda ahlâk kurallarına bağlılık, nâmus, ırz; dürüstlük, temizlik, kendi malı olmayan ve yasak edilen şeylere el uzatmama"[39] veya "insanın bedenî ve maddî hazlara aşırı düşkünlükten korunmasını sağlayan erdem için kullanılan ahlâk terimi" olan iffet, sözlükte "haramdan uzak durmak, helâl ve güzel olmayan söz ve davranışlardan sakınmak" anlamında masdar bir kelimedir.[40]

Hüseyin Kazım Kadri (ö. 1934) iffeti, "nefsini şehevâttan saklamak, menhiyattan ve muharremattan imsak-i nefs", taaffüf ise, "iffet ve namusu iltizam etmek, ırza dokunacak şeylerden sakınmak"[41] şeklinde tarif etmiştir.

İffet, öncelikle bedenî hazlara ve nefsânî aşırılıklara ilgi duymaktan kurtarılmış bir ruhî yapıya sahip olmaktır"[42] iffetli kimseye afif, afîf, pâkdâmen, âsım, iffetli kadına da afîfe denir[43] . İffetsiz kimseye de "âşüfte, alüfte, dâmenâlûde, terdâmen" gibi isimler verilmiştir.

İffet kelimesi, daha çok felsefî mahiyetteki ahlâk kitaplarında ve bunların etkisinde kalan diğer eserlerde insandaki arzu (şehvet) gücünün ılımlı işleyişinden hâsıl olan erdemi ifade etmek üzere kullanılmış ve başta gelen erdemlerden biri kabul edilmiştir. "Yeme içme ve cinsî arzu konusunda ölçülü olmak, aşırı istekleri bastırıp dinin ve aklın buyruğu altına sokmak suretiyle kazanılan erdem" şeklinde de tarif edilen iffet erdemini Mâverdî, "kişinin onuru ve saygınlığı bakımından da ele alarak iffetli olmayı, nefsi aşağı sıfatlardan arındırmayı ve *insanlara muhtaç konuma düşüp onların yardımıyla yaşama zilletinden korunmayı* insanın kendi kişiliğine karşı ahlâkî görevleri" olarak göstermiştir. İbn Miskeveyh, iffet erdemini kazanmış insanın tutkularına kul olmaktan kurtulup özgürleşeceğini belirtir . Gazzâlî de insandaki mevki tutkusu üzerine yaptığı tahlilleri sırasında aynı görüşü daha ayrıntılı olarak ifade eder. Cürcânî de erdemler tasnifine göre iffet, kuvve-i şeheviyyenin ifratı olan fücûr ile tefriti olan humûd arasında orta adaleti temsil

38 İbn Fâris , *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Lüga*, Kahire, 2008 s. 557 (عف) العين والفاء أصلان صحيحان: أحدُهما الكفُّ عن القبيح، والآخر دالٌّ على قلّة شيء. فالأول: العِفّة: الكفُّ عمّا لا ينبغي.

39 Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük , Kubbealtı Lügatı*, İstanbul, 2008, c.II, s. 1373

40 Mustafa Çağrıcı, "İffet", DİA, XXI, s. 507

41 Hüseyin Kazım Kadri, Türk Lugatı, İstanbul 1943, III, s, 518

42 Mustafa Çağrıcı, "İffet", DİA, XXI, s. 507

43 رأة ذات عفّة. و شرعا امرأة برئة عن الوطئ الحرام و التّهمة به

eden bir kuvvedir. Afif kimse şeriata ve mürüvvete muvafık hareket eden kişidir"[44]

İslâm düşünürleri iffet ilkesinin kapsamını, diğer on kadar ahlâkî erdemi de içine alacak şekilde geniş tutmuşlardır.[45] Eflatun'dan beri devam eden ve İslâm ahlâkçılarınca bazı değişikliklerle benimsenen görüşe göre, insan nefsinin düşünme veya bilgi gücü (el-kuvvetü'n-nâtıka, el-âlime), öfke gücü (el-kuvvetü'l-gadabiyye) ve şehvet gücü (el-kuvvetü'ş-şehevâniyye) olmak üzere üç temel gücünden üç fazilet doğar. Bunlar sırasıyla hikmet, şecaat ve iffettir. Adâlet ise bu üç faziletin gerçekleşmesiyle kazanılan ve hepsini içine alan bir erdemdir.[46]

İffet Kur'ân siyâkında[47] daha çok (التعفف - Bakara, 2/273) , (يستعفف - Nisâ, 4/6; Nûr, 24/33) , (يستعففن Nûr, 24/60); hadîslerde de umumiyetle (العَفاف - Müslim, Cihâd,74; Müslim, Zikir 72) kelimeleriyle ele alınmıştır.

Hz. Peygamber *"Allah'ım, senden hidayet, takva, iffet ve gönül zenginliği istiyorum*![48] şeklinde dua etmiştir.

6. Cahiliye Şiirinde İffet-Irz-İstiğna ilişkisi

Tebliğimizin mihver noktası cahiliye şiirindeki erdemlerden biri olan iffettir. Sertlik, kavga, fevrilik, sefâhet, kan akıtma, çapulculuk, baskın vb. pek çok olumsuz çağrışım yanında iffet, ilk bakışta cahiliye kavramı ile yan yana gelmesi mümkün olmayan bir kavram gibi anlaşılabilir. Fakat cahiliye asrı coğrafyasının en temel hususiyetlerinden birinin sun'îlikten uzak bir sadelik, tekellüften beri bir fıtrîlik gibi meziyetlerini hatırlarsak, evrensel değerler terazisinde pek çok ahlaki değerin cahiliye şiirinde kendine yer bulduğunu görebiliriz.

Göçebe hayatın realitelerine göre yaşayan, hayvanlarına otlaklar bulmak için sürekli yer değiştiren, sahranın uçsuz bucaksız vüsatinde fıtrî refleksler geliştiren Arapların, şehirleşmenin getirdiği yozlaşma ve bozulmadan olabildiğince uzak kalması tabîîdir. Bu fıtrîlik, o dönem

---

44 Cürcânî, Ta'rîfât, Beyrut, 2007 s. 228

45 İffet kavramının sadece "cinsel güdünün ahlâkî kontrolü" anlamında kullanıldığı ile ilgili bkz. Kasapoğlu, Abdurrahman, Kur'an'ın İffet Anlayışı -Batılı Cinsel Ahlâk Anlayışlarıyla Bir Mukayese, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi _ [www.dinbilimleri.com]*, 2003, cilt: III, sayı: 4, s. 7

46 Mustafa Çağrıcı "Adâlet" DİA, I ; s. 342

47 Kur'an'da Geçen İffetle İlgili Kavramlar ve Yorumları için bkz. Kasapoğlu, Abdurrahman, "Kur'an'ın İffet Anlayışı -Batılı Cinsel Ahlâk Anlayışlarıyla Bir Mukayese", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi ,* 2003, cilt: III, sayı: 4, s. 16

48 Müslim, Zikir, 72; Tirmizi, Deavat, 72; İbn Mace, Dua, 2

Arablar için, gerek ferdî gerek ictimâî yaşayışın mihver noktası kabul edilebilir. Çöl hayatının getirdiği huşunet ve sertlik "cahiliye" kelimesinin manasından da anlaşılacağı üzere zâhiri bir taassubu, belirgin bir fevrîliği netice verse de, bu durum Hicaz ahalisinin sadeliğine, mürüvvetine, insani değerleri ne pahasına olursa olsun ihya etme çabasına mani olmamıştır.

Kerem sehavet vefa gibi ahlâkî seciyelerin cahiliye şiirinde bir yardımcı unsur olarak değil aslî temalar olarak yer alması da bunun isbâtıdır. Bahsedilen fıtrî hâl, bedîî zevklerin hassasiyetlerin gelişmesini hızlandırmıştır. Arablar hurma aşılarken, hayvan otlatırken, kervan sürerken, sözü sadece bir meram anlatma aracı değil aynı zamanda insan ruhunun tabîî duyarlılıklarına tercüman bir musiki melekesi olarak kabul etmişlerdir. "Bir Arab için lafızlar artık sadece ağızdan çıkmış sesler değil, dinleyenin kulağına muhatabı cezbetmeye, mırıldanan şarkıların etkileyiciliğine yönelik keskin bir tesirin araçlarıdır."[49]

Muallaka şiirleri bu zevk-i selîmin sadece görünen vechesini teşkil eder. Şehirlerde panayırlarda gün yüzüne çıkmayıp nisyana mahkum olan nice şiirler, ninniler, hikayeler de vardır ki kanaatimce fıtrî Arap toplumunun vahyi taşıyabilecek bir kıvâmı elde etmesine yönelik bir hazırlanma sürecinin anlaşılması için bu görünmeyen hazinenin bilinmesi elzemdir.

Hz. Peygamberin (s.a.v) doğduğu zamanda çocukların sahraya gönderilmesi, bir süt anneliği geleneğinin yanında, vahyin nezâhetine hazırlanan bir coğrafyanın tedrîcî kemâli anlamı da taşır. Ortaya koyduğu değerlerin zemin bulması, referansların yerli yerince olması için hicaz iklimi adeta bir ilahi terbiyeden geçmiştir. Peygamberin nübüvvetine yapılan itiraz ve hücumların varlığı, sözü edilen bir hazırlamanın olmadığı anlamına gelmez. Dolayısıyla, cahiliye sosyolojisinin sadece mücerred bir "kötülük" algısı ile izahı da mümkün değildir.

Ficâr savaşları, kabile baskınları, yağmalama hikayeleri, kız çocuklarının hor görülmesi gibi olumsuz fotoğraflar, vahyin güçlü etkisinin değiştirdiği bir topluma dair olsa olsa küçük ayrıntılardır.

Nebevi eğitim sürecinin geçmişle hesaplaşma niteliğinde değil de kendi değerlerini inşa etme üzerine kurulu olması, bu fikrimizi güçlendirmektedir. Zira Kur'ânî siyak, varolan sisteme ait yanlışları düzeltme çabasından çok, kurucu öğeleri ön plana çıkaran bir metod izlemektedir. Bu da Arabların fıtri yapısının, oturmuş karakter yapısının bir sonucu olmalıdır.

[49] Taha Ahmed İbrahim, *Tarihu'n-Nakdi'l-Edebi İnde'l-Arab*, Beyrut, trs. s. 8

Zira mevcut yanlışlarla vakit kaybetmeden bütüncül kaidelerle evrensel ilkelerin bir bir topluma kazandırılması şeklinde gelişen vahy süreci, eldeki malzemenin kıvamına dair ipuçlarını vermektedir. Burada "sırtlanları geçmişti beşer yırtıcılıkta, dişsiz mi bir insan onu kardeşleri yerdi"[50] şeklinde nazma dökülen anlayışın artık geçersiz olduğu kanaatine gidilmemelidir.

Kabe'yi kapital piyasa sisteminin dini ayağı olarak gören, putları bu jakoben sistemin kutsalları şeklinde sosyal hayatın temeline koyan, köle ve cariye düzenini tekelinde sürdürmek suretiyle toplumsal katmanlara ait dengeyi güçlüler lehine kuran bir Kureyş statükosunun eylemleri, yukarıda söylediğimiz genel yaklaşımı nakzetmez. Aksine bu muvakkat düzenin vahy karşısında tel tel dökülmesinin isbatı niteliğindeki peygamberlik süreci, Arapların fıtrî yapılarına tabir yerindeyse fabrika ayarlarına dönmesi olarak yorumlanabilir. Bu noktada hanîf kavramının tekrar ele alınması elzemdir.

Diğer yandan gerek nesir gerek şiir Cahiliye dönemine ait metinler[51] Arapların bu fıtrîliğini destekleyen argümanlarla doludur. Muallaka şâirlerinin kaside formunda yazılan şiirleri, nezih bir düşüncenin, fıtrî bir sadeliğin, hanif değerler etrafında örgülenmiş bir değerler dünyasının işaretidir.

İffet her şeyden önce bir dingin bir kişiliklerin, özgüveni olan, karakter bütünlüğünü temin etmiş, özenti ve taklid zilletine tenezzül etmeyen özgür iradelerin bir refleksidir.

Râgıb el-İsfahânîye göre “nefiste yerleşen ve şehvetin insana galebe çalmasını önleyen nitelik” şeklinde tanımlanan iffet, "Muallaka" şâirlerinden Antere'de “mala mülke ganimete tenezzül etmemek, tok gözlü olmak” anlamında bir "istiğnâ" erdemi olarak karşımıza çıkmaktadır.

İffet kelimesi Muallaka sahiplerinden olan Antera’nın [52] Muallaka'sında أعف kalıbında bir yerde geçmektedir. “Ayn” harfi Antera ka-

[50] Mehmet Akif, Safahat, İstanbul, 1990, s.461

[51] Klasik Arapça’yı temsil eden metinler şunlardır: Kadîm şâirlerin (câhiliyyûnun, muhadramûn ve İslâmî devrin ilk şâirlerinin), şiirleri, Kur’ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber’in ve ilk halifelerin resmî muhâberâtı, hadis, eyyâmü’l-Arab’a dair mensur parçalar ve emsâl. Nihad M. Çetin "Arap" DİA, III, s. 283

[52] Antere b. Şeddâd b. Amr el-Absî (ö. 614 m. [?]) Câhiliye devrinde melez olmaları sebebiyle kendilerine “Ağribetü’l-Arab” (Arap kargaları) denilen ve kahramanlıklarıyla ün salan üç siyah köleden biri olan Antere, Abs kabilesinin hem şairi, hem de cesur, atılgan, güzel huylu, hoşsohbet, zulme boyun eğmeyen savaşçısı olarak tanınmıştır. Benî Abs ile Benî Zübyân arasında cereyan eden Dâhis ve Gabrâ Savaşı’nda büyük kahramanlıklar göstermiş, meşhur muallakasını da bu savaştan sonra söylemiştir. Muallakasını, annesinin siyahlığı ile alay eden ve kendisinin şiir söylemeyi bilmediğini iddia eden birine karşı şairliğini ispat etmek

sidesinde mihver harf konumundadır. "Her şairin muasırlarından temayüz ettiği bir ses/harf söz konusu olsaydı, Antera'nın şiirinde bu ayn harfi olurdu"[53]

يُخْبِرْكَ مَنْ شهدَ الوقيعةَ أنني – أغشى الوغَى وأعِفُّ عند المِغْنَمِ

"Harbe katılan kimseler, benim kim olduğumu sana söyleyecektir. Ben ki savaşta saflara dalar hasımlarımı yener, zafer elde ederim. Fakat ganimet söz konusu olunca iffetli davranır, ganimete tenezzül etmem."[54]

Muallaka dışında Antera divanında da aynı temanın işlendiğini görmekteyiz.

إنَّا إذا حَمِسَ الوغى نُرْوي القنا ونعفُّ عند تقاسمِ الأنفال

"Harb kızıştığı zaman mızraklarımızı kana kandırırız (Hasımlarımızı öldürürüz). Fakat ganimet taksim edilirken iffetli davranır ganimete elimizi sürmeyiz."

İbn Kuteybe (h.276) muallaka sahibi Züheyr b. Ebi Sülmâ'nın ilaha inandığını ve şiirinin son derece "afîf" olduğunu ifade etmiştir.[55]

İffet ve istiğnâ arasındaki ortak payda "kifayet etme ve tenezzül etmeme"dir.

"Kimseye muhtaç olmama, eyvallah etmeme, zengin olmak, elde olana kanâat edip başka bir şeye ihtiyaç duymama, tok gözlülük, gönül tokluğu, bir şeye karşı nazlı davranma, tenezzül etmeme" [56] gibi manalara gelen istiğnâ kelimesinin Arapça'da kifâyet etme ve teganni anlamında sesle ilgili olmak üzere iki temel manası vardır.[57]

maksadıyla inşad ettiği de rivayet edilmektedirbaştan sona gazel ve hamâsî beyitlerden meydana gelmiş olan muallakası güzelliği sebebiyle "el-müzehhebe" diye de şöhret kazanmıştır. Muallakasının ilk yarısında aşk ve sevda hâtıralarını, ikinci yarısında ise cesaretini, kahramanlığını, cömertliğini ve iffetini dile getirmiştir. Antera'nın şiirinin ana gövdesi Able'ye olan afif aşk, at tasvirleri, harbte gösterilen kahramanlıklar, doğa tasvirleridir" Cemal Muhtar, "Antere b. Şeddâd b. Amr el-Absî" DİA, III s. 237, ayrıca bkz. Yılmaz, İbrahim, "Arap Şiiri ve Hikâyecilik-Antere Örneği", Atatürk Üniversitesi. İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 15 (2001), ss. 249-266

53 Muhammed Abd , *İbdaü'd-delale fi'ş-şi'ri'l-cahili*, Kahire, 1988. s.28

54 Zevzenî, *Şerhu'l-Muallakât-ı Seb'a*, Beyrût, 2005 s.212

55 ويقول ابن قتيبة: كان زهير يتأله ويتعفف في شعره

56 Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük , Kubbealtı Lügatı*, İstanbul, 2008, c.II, s. 1468

57 İbn Faris, Mekâyis, (غني) الغين والنون والحرف المعتل أصلانِ صحيحان، أحدُهما يدلُّ على الكِفاية، والآخر صوت

Kur'ân-ı Kerîm'de gınâ kelimesi yer almaz, yetmiş üç âyette bu kökten fiil ve isimler kullanılır.[58]

Antera'da istiğna, kimseye tenezzül etmemenin adıdır.

ولقد أبيتُ على الطَّوى وأظلهُ حتى أنال به كريمَ المأكلِ "Karnım belime yapışmış ta olsa minnetten azade, bir yiyecek buluncaya kadar aç yatar, aç kalkarım "[59]

إنني ليثٌ عبُوسٌ ليسَ لي في الخلْق ثاني "Ben sert bakışlı bir aslanım bundan başka bir karakterim yoktur" diyen bir şairden ancak istiğnâ beklenir.

تمسي وتصبحُ فوق ظهر حشيةٍ وأبيتُ فوق سرَاةِ أدْهم مُلْجَم

وحشيتي سرجٌ على عبل الشَّوى نَهْدٍ مَراكِلُهُ نَبيلِ المحزِمِ

"(Sevgilim) yumuşak döşek üzerine akşamdan yatar ve gene onun üzerinde sabaha çıkar. Ben de (bütün) gecemi, ağzı gem/i yağız atın sırtında geçirdim. "Benim yatağım, kalın bacaklı, kalın kemikli, adaleli, iki yanları şişkin ve kolan yeri semiz olan atın eğeridir".

Hâtem-i Tâî dîvânındaki şu beyitler iffet istiğna ilişkisini göstermek bakımından önemlidir:

أبَتْ لِيَ ذاكُمْ أُسرَةٌ ثُعْلِبِيّةٌ – كريم غناها ، مستعفف فقيرها

"Zengini cömert, fakiri iffetli olan bu Sü'liyeli aile bana hiç yüz vermedi."

Buradaki iffet, ihtiyacı olduğu halde istememek erdemidir. Ve Kur'ânî siyaka uygundur.

Emevi dönemi hiciv şairlerinden Cerir, rakibi Ferazdak'ı "istiğnâ edip afif davranmıyor" demektedir. و قائلةٍ ما للفرزدٌ لا يرى – عَلى السّنّ يَستَغني ، وَلا يَتَعَفّفُ

Lebîd[60] kendi kabilesini "ganimet mallarına tenezzül etmeyen reisleri" [61]olduğunu söyleyerek övmektedir.

---

[58] Bazı âyetlerde istiğnâ' masdarından fiillerle inkârcıların Allah'a ihtiyaçlarının bulunmadığını îmâ eden tutumları eleştirilir. On sekiz âyette ganî Allah'ın ismi olarak geçer. Bu âyetlerin çoğunda insanların iman edip hayırlı işler yapmalarının kendilerine yarar sağlayacağı, bunların Allah'a asla bir şey kazandırmayacağı, çünkü O'nun her bakımdan zengin olduğu anlatılır. Çağrıcı, Mustafa, "Zenginlik", DİA, c.44, s.277;

[59] Nurettin Ceviz, "Cahiliye Döneminde Süvari Şairler", Ekev Akademi Dergisi, Yıl: *6* Sayı: *10* (Kış *2002*) ss.175-203 178

"Biz öyle kimseleriz ki kabile reisleri toplandığı zaman içlerinde bizden, büyük işler başarmış ve herkesten üstün çıkmış biri mutlaka vardır. Kabileye hakkını tam olarak veren ganimet paylaştırıcısı kabile hukuku adına öfkelenerek homurdanan ve kendi hakkından feragat eden kimse bizdendir." "Onlar arzularına göre hareket etmedikleri için ne namus ve haysiyetleri kirlenir ne yaptıkları işler boşuna gider" [62]

Cahiliye Saâlîk şairlerinden Şenfera[63] da istiğnâ ve kanaat anlamında "acele etmeme"yi ön plana çıkarmaktadır. وإنْ مُدَّتِ الأيْدِي إلى الزادِ لم أكُنْ – بأعجلهمْ إذْ أجشعُ القومِ أعجلُ

"Eller yemeğe uzandığı zaman ben yemek konusunda acele edip de erken davranan değilim. Zira bir topluluğun en görgüsüzü (bu gibi yerlerde) en aceleci davranandır"[64]

Amr b Külsüm'ün[65] Muallaka'sında da iffet istiğna anlamında kullanılmıştır:

[60] "Câhiliye devrinde de yaşamış olan (muhadram) muallaka sahibi İslâm şairi. Muallakasının ilk bölümü olan nesîb kısmında eski konaklama yerlerinin tasvirine geniş yer verilmiş, aşk teması ikinci planda tutulmuştur. Av sahneleri ve işret âlemleri tasviriyle devam eden kaside kabile büyüklerinin methi ve kendi cömertliğiyle övündüğü kısımla sona erer. Kâmil bahrinde yazılmış seksen sekiz veya seksen dokuz beyitlik kaside diğer muallakalarla birlikte muallaka şerhlerinin hepsinde yer alır." Süleyman Tülücü, "Lebîd b. Rebîa", DİA, XXVII, s. 121-122

[61] إنّا إذا اِلتَقَتِ المجامِعُ لَم يَزَل– مِنّا لِزازُ عَظيمَةٍ جَشّامُها
وَمُقَسِّمٌ يُعطي العَشيرَةَ حَقَّها – وَمُغَذْمِرٌ لِحُقوقِها هَضّامُها
فَضلًا وَذو كَرَمٍ يُعينُ عَلى النَّدى– سَمحٌ كَسوبُ رَغائِبٍ غَنّامُها
لا يَطْبَعونَ وَلا يَبورُ فَعالُهُم – إِذ لا يَميلُ مَعَ الهَوَى أَحلامُها

[62] Zevzeni, s. 163-165

[63] Kendisine nisbet edilen Lâmiyyetü'l-Arab adlı kasideyle tanınan Câhiliye şairi. "A'dâ mine'ş-Şenferâ" Teninin siyahlığı sebebiyle "ağribetü'l-Arab"dan ve "addâûn"dan (en hızlı koşan Araplar) sayılan Şenferâ yaptıkları baskın, yağma ve çapul eylemlerini şiirlerinde dile getiren "saâlîk" (haydutlar) şairlerindendir. (Şenferâ'dan daha hızlı koşucu) sözü darbımesel olmuştur. Şenferâ'nın şiirleri daha çok hamâse ve fahr türlerindedir. Süleyman Tülücü, "Sâbit (Amr) b. Mâlik eş-Şenferâ el-Ezdî" DİA, 2010, c. XXXVIII, s. 535-537

[64] Divan-ı Şenferâ, Beyrut 1996 s. 59

[65] Muallaka şairlerinden olan Amr b. Külsûm (ö.584 veya 600 m.) Irak topraklarında bulunan Tağlib kabilesinin Cüşem koluna mensuptur. Daha on beş yaşında iken kabile reisi olan Amr Arap yarımadası, Şam, Irak ve Necid'de dolaştı. Bulunduğu bölgelerde gösterdiği cesaret ve kahramanlıklarla tanındı. Bu sebeple, "Amr b. Külsûm'dan daha atılgan" (أفتك من عمرو بن كلثوم) sözü Araplar arasında darbımesel haline geldi. Son derece gururlu olan Amr'ın Hîre Hükümdarı Amr b. Hind'i öldürdüğü de bilinmektedir. Aynı zamanda muallaka olan vâfir bahrindeki ünlü kasidesi, akıcı, sade ve külfetten uzak bir dille yazılmıştır. Kasidede tabiat tasvirlerinden çok fahr ve hamâset unsurları ağırlıktadır. Amr'ın muallaka'sı folklorik bir değere de sahiptir: Câhiliye Arapları'nın dinî yaşayışları, gelenekleri, sanatları, raks-

نَعُمُّ أُنَاسَنَا وَنَعِفُّ عَنْهُمْ وَنَحْمِلُ عَنْهُمُ ما حَمَّلُونا[66]

"Biz ki insanlara hep iyilik yapar, onlara iffetli davranır (mallarına göz koymaz müstağni davranırız). Bize tevdi ettikleri yüklere de tahammül ederiz."

Kadının iffeti ve namusu da cahiliye şiirinde beklenenin aksine kendine yer bulmaktadır. Cahiliye denilince " acaba cahiliye döneminde de iffet var mı" diye şaşıran pek çok kimseye rağmen, cahiliye toplumunun modern zamanlardaki vahşileşen insan manzaralarına göre çok etik bir tutum içinde olduğu söylenebilir.

Şenferâ gibi Tebbeta Şerran gibi çapulcu şairler olarak bilinen "saâlîk" şairlerin beyitlerinde bile bu hassasiyetin korunduğuna şahit olmaktayız.

"Gazelde İmruül Kays kadın aşkını ve fiziksel güzelliği tasvirde öncü kabul edilmiş, kadın onun tarafından belli ve ortak teşbih klişeleriyle tasvir edilmiş ve ruhsal erdemleri dile getirilmiştir. Antere-Able, Mahabbel es-Sa'dî-Meylâ, Abdullah b. Aclân-Hind vb. arasında yaşanan ve aşk ıstırabını dile getiren gazeller, Emevî devrinde ortaya çıkan ve Uzrî gazel olarak tanınan iffetli/platonik aşk şiirlerinin nüvesini oluşturmuştur.[67]Antera-able aşkına dair efsanevi hikayeler Arap muhayyilesinde hala canlıdır.

Antera başka bir beytinde kendisinin "mürüvvetli bir seciyeye sahip şerefli bir kişi olduğunu, ayrıca aklına eseni yapan inatçı nefsin arkasında koşan biri olmadığını" kadınlar içinde Able'den başkasına meyletmediğini"[68] anlatmaktadır ki bu da bir tür istiğna demektir.

İffet kavramı ile ilgili olarak[69] Antera ırz kelimesini de şeref soy iffet anlamında kullanmaktadır. Irz, "bir kimsenin, başkaları tarafından

ları, kadınların putların etrafında dönmeleri, savaşa katılmaları, savaş atları, çocukların ağaçtan yapılmış kılıçlar ve toplarla oynamaları gibi konular hakkında önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Klasik tarzda sevgili anılırken, kabilesiyle birlikte obayı terkedince obadan artakalan izlerin (talel) tasviri ile kasideye başlandığı halde, Amr b. Külsûm kasidesine zafer sevincini kutlamak için şarap içmenin keyfini tasvirle başlamaktadır. Muharrem Çelebi "Amr b. Külsûm", DİA, III, 1991, s. 85-86 Mustafa el-Galâyînî, *Ricâlü'l-muallakati'l-Aşr*, Beyrut 1990, s. 191; Tebrizî, s. 251; Zevzenî, s. 169

66 Zevzeni, s 180

67 Durmuş ,İsmail, "Şiir", DİA, c.XXXIX, 144-154

68 إني امرؤٌ سَمْحُ الخليقةِ ماجدٌ لا أتبعُ النفسَ اللَّجوجَ هواها
ولئنْ سألْتَ بذاكَ عبلةَ خَبَّرَتْ أن لا أريدُ من النساءِ سواها
وأُجيبُها إمَّا دَعتْ لِعَظيمةٍ وأعينها وأكفُّ عَمَّا ساها

69 Diğer kavramlar şunlardır: صون -كفّ- امتنع- توقّف- زهد- استنكف- عفاف

dokunulmaması ve saygı gösterilmesi gereken iffetidir. Bir başka tanıma göre ise, -başkaları tarafından saygı gösterilmesi gereken nâmûs ve iffettir."[70] Hassân b. Sâbit bu kelimeyi başka bir şiirinde 'şeref/nâmûs/haysiyet', 'beden/can/hayat' anlamında kullanmıştır. Meselâ şu şiir bunun açık örneğini teşkil eder:

لا بَارَكَ اللَّهُ بعدَ العِرْضِ في المالِ أصونُ عرضي بمالي لا أدنسهُ،

-Paramla ırzımı/nâmusumu kişiliğimi korurum, onu kirletmem. Çünkü, ırz/nâmûs:kişilik olmadıktan sonra Allah paraya da bereket vermez.[71]

Irz kelimesi عرض lafzıyla geçtiği gibi bazen حماية kelimesiyle de ifade edilmiştir.

Havliyyât şâiri olarak bilinen aynı zamanda kasîde-i Bürde'nin şairi Ka'b'ın da babası olan Züheyr b.Ebi Sülmâ, muallakasında ırz ve namus konusundaki hassasiyetini ifade etmiştir.

وَمَنْ لَمْ يَذُدْ عَنْ حَوْضِهِ بِسِلاحِهِ – يُهَدَّم وَمَن لا يظلِمِ النّاسَ يُظْلَمِ[72]

"Kim kendi havuzunu (ırz ve namusunu) silahı ile savunmazsa havuzu yıkılır. Kim de düşmanlara acımasız davranmazsa zulme uğrar"

Antera'nın Muallaka'sında ırz kelimesi iki yerde kullanılmıştır

فإذا شربتُ فإنني مُسْتَهْلِكٌ – مالي وعرضي وافرٌ لم يُكلم

وإذا صَحَوْتُ فما أُقَصِّرُ عنْ ندىً – وكما عَلمتِ شمائلي وَتَكَرُّمي

Şarab içtiğimde malımı mülkümü feda ederim. Irzım da zedelenmez. Ayıldığımda cömertlikten kısmam, ahlakım da cömertliğim de yine bildiğin gibidir"[73]

وَلَقَدْ خَشيتُ بَأَنْ أَمُوتَ وَلَمْ تَدُر – للحَرْبِ دَائِرَةٌ عَلَى ابْنَيِ ضَمْضَمِ

الشَّاتِمَيْ عِرْضِي ولم أَشْتِمْهُما – والنَّاذِرَيْنِ إذا لم ألقهما دَمي

إن يفعلاَ فلقد تركتُ أباهما – جزرَ السباع وكلِّ نسرٍ قعشم[74]

[70] TDK., *Türkçe Sözlük*, II, 2184
[71] Karslı, İlyas, Kur'ân ve Hadis Tercümelerinde Geçen "Irz" Kavramı Hakkında Düşünceler, *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2003, cilt: III, sayı: 10, s. 131-143
[72] Zevzeni, s. 126
[73] Zevzeni, s. 210; Yedi Askı, s. 149
[74] Zevzeni, s. 220

"Ben kendilerine sövmediğim halde ırz ve namusuma dil uzatan, yüzüme karşı değil arkadan kanımı akıtacaklarına dair yemin eden Damdam'ın iki oğluyla harbetmeden ölürsem gözüm arkada kalacak. Gıyabımda beni öldüreceklerine dair hayaller kuruyorlarsa bilsinler ki babalarını yırtıcı kuşlara ve yaşlı kartallara yem olarak bırakmıştım."

İffet müradifi olarak Amr b Külsüm'ün Muallaka'sında "حصَان" kelimesi "kendisine erkek eli değmemiş" (عفيفة) iffetli kadın anlamındadır.[75]

Kâmûsu'l-Muhîtte Firuzâbadi iffetin zıddı uhr (عَهَرَ) kelimesini göstermektedir.[76] Bu manada Hassan b. Sabit'in divanında da kelime aynı anlamda kullanılmaktadır.[77]

Câhiliye şiirinde işlenen ana temalarından anlaşılacağı üzere, Câhiliye Arap'ı kadın ve şaraba düşkün olduğu gibi namusuna da düşkündür. Örneğin Hatem et-Tâî bazı şiirlerinde komşularının namusuna saygı gösterdiğinden söz etmektedir. Antere de (ö.614 [?]) bir şiirinde şöyle demektedir:

"Komşu hanım bana görünecek olursa, hemen gözümü kapatırım,

Tâ ki komşum barınağının içinde saklanıncaya (evine girinceye) kadar."[78]

Antera, divanında mahbubesi Ableyi koyuna benzetmektedir. Avlanması kolaydır. Daha sonra ceylan yavrusuna benzetir. Başını çevirdiğinde dudaklarındaki beyazlık kendini ele verir."[79]

---

[75] Zevzenî, s. 175 حَصانًا مِنْ أكُفِ اللّامِسِينَ.....

[76] 20. yüzyılın büyük şairlerinden Nizar Kabbânî de ironik bir dille iffeti uhr olarak ele almaktadır:
وأقول : إنَّ عفافَنا عُهْرٌ ..وتَقْوَانَا قَذَارَةٌ .. وأقُولُ : إنَّ نِضالَنا كَذِب

[77] فرجعتِ صاغرةً ، بلا ترةٍ – مما ظفرتِ بهِ، ولا وترِ
زعَمَ الوَلائِدُ أنّها وَلَدَتْ – ولداً صغيراً، كانَ من عهرِ

[78] Özmen, Feriha , Dönemin Şiirlerinden Örneklerle Cahiliye Araplarında Ahlak, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi,* , 2012, cilt: I, sayı: 3, s. 314; Savaş, Rıza, Cahiliye Devrinde Kadın Algısı, *Kur'an ve Kadın Sempozyumu 4-5 Haziran 2010 Ankara*, 2013, s. 71-79

[79] يَا شَاةَ ما قَنَصٍ لِمَنْ حَلَّتْ لَهُ حرمتْ عليَّ وليتها لم تَحْرُم
فَبَعَثْتُ جاريتي فقلْتُ لها اذْهبي فَتجسَّسي أخبارَها لِيَ واعلمي
قالتْ رأيتُ منْ الأعادي غرَّةً والشاةُ مُمكِنةٌ لمنْ هُو مُرْتَمِ
وكأنما التفتتْ بجيدِ جدايةٍ رَشَاءٍ من الغِزْلانِ حُرٌّ أرثم

Belagatta irdâf denilen sanatın en güzel örneklerini bu beyitlerde buluruz. Antera kadın tasvirlerinde gayet afiftir. Divanında mahbubesi Able'ye dair birkaç müstehcen denebilecek tasvir varsa da bu nezahet muallakalarda korunmuştur.

Kadın tasvirlerine yer veren Cahiliye şairleri içinde Antera, Amr b. Külsüm'e göre daha nezihtir. Tarafe ise hayatın anlamının ancak üç şey olduğu zaman bir şey ifade edeceğini[80] söyler ki bunlardan biri şarab, diğeri savaş sonuncusu da kadındır. Bu yönüyle o şaraba ve kadına düşkünlük konusunda diğer muallaka şairlerinden ayrılır.

Sonuç

Akademik araştırmaların bir gayesi de globalleşen -aslında nüansları gitgide kaybolan- din dilinin olması gereken kıvamına kavuşturulmasıdır. "Bugün geldiğimiz noktaya baktığımızda İslami entelektüellerle yani İslami camiadan referanslarını daha çok İslam'a dayandıran entelektüellerle, sol liberal entelektüellerin referansları çok karıştı birbirine, çok ortaklaştı. Dilleri bile aynılaştı."[81]

Kavram kargaşasının tavan yaptığı bir asırda kelimeleri kendi kıvamında kullanma zarureti hasıl olmuştur. Kitle iletişim araçlarında yayılan malumat yığını içinde hangisinin sahih hangisinin sakîm olduğu bilinememektedir. Dolayısıyla islâmî kavramlara semantik araştırmalar son derece önem arzetmektedir. Bu araştırmalar şâz bir takım öngörülere değil, "din dili"nin doğuş gelişme ve yükseliş asırlarına dâir ayağı yere basan referanslara dayanmalıdır.

Bu konuda usûl, geleneği sübjektif gayelerle tepe tepe kullanıp sonra da tarihin çöplüğüne fırlatmak değil, yozlaşan bir kavramlar evrenini ait olduğu iklimin atmosferinde anlamaya çalışmaktır.

Cahiliye şiirinden sosyolojik bir terazide sadece Arap aklının o dönemdeki işleyiş tarzı olarak değil, aslında kronolojik bir dünya sosyolojisi için de Arap yarımadasında gelişen adı felsefe olmayan fakat argümanlarıyla doğa insan ve etik değerler etrafında şekillenen bir felsefi malzeme deposu olarak bahsetmek yanlış olmaz.[82]

Etik değerler genelde iyi kötü düzleminde el alınır. Ahlak felsefesi alanında cahiliye şiiri argümanlarının bir kavram kıvamında olmadığını

---

[80] Zevzeni, s. 87-88; (Tarafe, 57-60. beyitler)

[81] Göle Nilüfer, "*Malezya değil, Güney Afrika olalım!*" Aksiyon; 29 Ekim 2007 Konuşan:Muhsin Öztürk

[82] Ahmed Emin'in *Fecrü'l-İslam*'da (İstanbul, 1976, s. 88, trc. Ahmed Serdaroğlu) Arapların Felsefe'den bîbehre olduklarına dair görüşleri tartışılabilir. Arap şiirinde felsefe için bkz. Abdurrahman Fehmi efendi, a.g.e.s. 114.

bilmekle beraber, aslında muallakalarda haykıran bir ahlaki kararlılıktan bahsedilebilir.

Etik değerlerin alabildiğine aşındığı modern zamanlarda, gerek Ortadoğu coğrafyasındaki terör meseleleri, gerek batıda organize işlenen islamofobia hadiseleri yıpranan bir Müslüman imajının tek sebebi değildir.

Sekülerleşen bir müslüman dünyanın başkalarının günahlarını tâdâd etme yollu, her köşeye sıkıştığında cahiliye toplumuna göndermelerde bulunması, "eskiden …" diye başlayan cümleler kurması, kendi benlik dünyasındaki boşluklara geri dönüp bakmayı aklına bile getirmemesi, popüler bir gösteri aleminde ritüelleri sonuna kadar kullanarak imaj peşinde bir karakter fotoğrafı sunması, cahiliye referanslarını kötülük olarak takdim eden bir söylemde iğreti durmaktadır.

Bu tebliğ, cahiliye dönemini yüceltmek veya mevcut islam algısının reforma muhtaç bir görüntü sergilediğini isbat için yazılmamıştır.

Akademik araştırmaların tarihin fısıltılarından yola çıkarak toplumun gelecek zamanlara ait tarihini inşa etmek gibi temel bir ödevinin olduğu unutulmamalıdır. Buradan hareketle İslamın orjinalliğinin, devraldığı asil bir mirasa daha asil unsurlar ilave edebilmesinde saklı olduğunu söylemek durumundayız. Hamasi yaklaşımlardan ziyade, elle tutulur verilere dayalı kavram çalışmaları İslam medeniyetinin özgüvenini ispatlayacak argümanlar olacaktır.

Kız çocuklarının diri diri gömülmesi, zengin fakir uçurumu, kölelik gibi nasslarda geçen Cahiliye dönemine dair genel olumsuz yaklaşımı kabul etmekle beraber, bu döneme dair daha somut araştırmalar neticesinde sosyal teşhisler yapmaya ihtiyaç vardır.

Gerek iffet, gerek istiğnâ gerekse de ırz kelimeleri mal/mülk ile ilgili kavramlardır. Cahiliye şiirinde bu kelimeler, daha çok savaş ahlakı, muamelat, alışveriş ve kadınla ilgili konularda işlenmiştir. Kişinin şahsiyeti para ve mal ile olan mesafesiyle de ilgilidir. Anlam daralmasına uğrayarak daha çok "namus ve şeref" ile ilgili olarak mütedavil olan bu üç kavramın kök anlamlarıyla ilişkisini koparmadan Müslüman şahsiyetini inşa etmede güçlü argümanlar olarak tekrar ele almak, faydadan hali olmayacaktır.

Zira iffet ve namus meselesinde kişilik bozukluklarının önüne geçmenin bir yolu da mal-mülk ve paraya karşı zaafı olmayan bireyler yetiştirmektir.

Mahremiyetin bir boyutu da müstağni davranabilmek olduğuna göre, istiğnâ anlamında bir iffet anlayışının, toplumdaki doğru mahremiyet algısının inşasında mühim bir unsur olduğu anlaşılacaktır.

Kaynakça

Abdurrahman Fehmi Efendi, Medrsetü'l-Arab,İslam Medeniyeti Tarihi, İzmir,2005, s. 116

Abdülilah es-Saiğ , *Hitabü'l-ibdai'l-cahili ve's-suretü'l-fenniyye*, Beyrut, 1997 Dârülbeyzâ : el-Merkezü's-Sekafiyyi'l-Arabi,. 334 s.

Ankara 1995, s.34.

Cemal Muhtar "Antere b. Şeddâd b. Amr el-Absî", DİA, III s. 237

Ceviz Nurettin, *Arap Şiirinde At Tasviri (Cahiliyye ve İslami Dönem),* Dnş: Nevzat H. Yanık, Atatürk Üniversitesi 1998, 144 s.

eş-Şenkıtî, *Şerhu'l-muallakati'l-aşr ve ahbâru şuarâihâ*, Beyrut 1405/1985,

Habeşî Seyyid Nasr, *Muallakatü Antere*, dirâse fi'n-nesîci'l-lugavî, Kahire 1985.

Halil İbrahim Ebû Züyâb, *Târîhu'l-Edebi'l-Câhili*, Riyâd 2008,

Haşim Salih Mennân, *en-Nesr fi'l-Asrı'l-Câhilî*, Beyrut 1993, s.32

Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu'l-Muallakâtı'l-Aşr* (tahkik Fahreddin Kabâve) Dımeşk, 2006

Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*. / 1914-1993 ; trc. Süleyman Ateş. -- Ankara : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1975

İbn Fâris , *Mucemu Mekâyîsi'l-Lüga*, Kahire, 2008, 557 s.

İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, tahk. Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut, 2006, c. 2

İbn Raşîk, *el-Umde*, Tahk. Muhyiddin Abdülhamid, Kahire 2006, s. 77

Kara, Ö. (2011) "Susamış Bir Baykuşun Yankıları: İslam Öncesi Arap Şiirinde Ölüm ve Öte Dünya (çeviri)". Bilge Adam Dergisi, (26), 119-132

Kara, Ö. "Prof. Dr. Remzi Kaya'nın "Vahiy öncesi Hicazda müşrik arapların inanç ve ibadetleri" adlı tebliğin müzakeresi". Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu.

Karslı, İlyas, Kur'ân ve Hadis Tercümelerinde Geçen "Irz" Kavramı Hakkında Düşünceler, *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2003, cilt: III, sayı: 10, s. 131-143

Kasapoğlu, Abdurrahman, "Kur'an'ın İffet Anlayışı -Batılı Cinsel Ahlâk Anlayışlarıyla Bir Mukayese", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi _ [www.dinbilimleri.com]*, 2003, cilt: III, sayı: 4, s. 5-25

Mahmud Mikdad, *Târihu't-Terassüli'n-Nesriy ında'l-Arab fi'l-Câhiliyye*, Dımeşk, 1993 s. 18

Mehmed Fehmi, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, İstanbul 1332

Muallakât, *Yedi Askı*, (Çev. Şerafettin Yaltkaya) İstanbul,1989 s. 66;

Muhammed Abd , *İbdaü'd-delale fi'ş-şi'ri'l-cahili,* Kahire : Dârü'l-Maârif, 1988. 175 s.

Muhammed Beyyumi Mehrân, TârÎhu'l-Arabi'l-Kadîm, İskenderiyye, 1427

Mustafa Çağrıcı, "İffet", DİA, XXI, s. 507

Mustafa el-Galâyînî, *Ricâlü'l-muallakati'l-Aşr*, Beyrut 1990

Mustafa Fayda, "Câhiliye", DİA, 1993, c. VII, s.17-19;

Nafiz Danışman, "Cahiliyye Kelimesinin Mana ve Menşe'i", AÜİFD, I-IV 1956 (1958), s.192-197;

Nâsıruddin Esed, *Mesâdiru'ş-şi'ri'l-Câhiliy*, Kahire, trs

Neş'et Çağatay, İslam Dönenzine Dek Arap Tarihi, Ankara, 1989, s. 134, 136.)

Nihad M. Çetin "Arap" DİA, III, s. 283

Nurettin Ceviz, "Cahiliye Döneminde Süvari Şairler", Ekev Akademi Dergisi, Yıl: *6* Sayı: *10* (Kış *2002*) ss.175-203 178

Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edeb*, I,

Özdemir, Mehmet Nadir, Şehristâni'nin el-Milel ve'n Nihal'ine Göre İslâm Öncesinde Arapların Yaşayışları Hakkında Bazı Tespitler, *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyyat Fakültesi'nin*

Elmi Mecmuasi = Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin İlmi Mecmuası, 2013, sayı: 20, s. 99-114
Öztürk, Mustafa, "Sadaka" Kavramının Kur'an'daki Anlam Çerçevesi -Semantik Bir Tahlil Denemesi-, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 12-13, s. 457-487 482
Öztürk, Resul, İslam Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru ve Bu Tasavvurun İslam'ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi Sorunu, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi _ [www.dinbilimleri.com]*, 2007, cilt: VII, sayı: 1, s. 133-157
Öztürk, Mustafa, Kur'an Hükümlerinin Tarihsel ve Yerel Bağlamı: Cahiliye Devri Arap Toplumunda Ahval-i Şahsiyye Hukuku Örneği, *Birey ve Toplum: Altı aylık sosyal bilimler dergisi*, 2011, cilt: I, sayı: 2, s. 43-104
Siret-i Antera b. Şeddâd, es-Sîretü'l-Hıcâziyye, Mektebetü's-Saîdiyye, 1331
SOYSALDI, H. Mehmet, Toshihiko, İzutsu ve Semantik Anlayışı. Journal of Islamic Research, İslâmî Araştırmalar, Cilt: 18, Sayı: 1, Ankara, 2005, s. 61-75.
Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar Ve Dinleri*, Ankara, 2013
Şerefettin Yaltkaya, *Yedi Askı*, İstanbul 1943
Şevki Dayf, el-Asru'l-Câhilî, Kahire, trs. 398-423
Şevki Dayf, *el-Fen ve Mezâhibühû fi'ş-Şi'ri'l-Arabiyy,* Kahire, trs s. 18
Şevki Dayf, *Târîhu'l-edeb*, I, Kahire
Taha Ahmed İbrahim, *Tarihu'n-Nakdi'l-Edebi İnde'l-Arab*, Beyrut, trs.
Tebrîzi, Şerhu Dîvâni Antera, Beyrût 1998
W. Montgomery Watt, Hz. Muhammed'in Mekke'si, çev. Mehmet Akif Ersin.
Yedi Askı, Arap Edebiyatının Harikaları, (Çevirenler Nurettin Yıldız, Kenan Demirayak, Nevzat H. Yanık) Ankara, 2010
Yılmaz, İbrahim, "Arap Şiiri ve Hikâyecilik-Antere Örneği", Atatürk Üniversitesi. İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 15 (2001), ss. 249-266
Zevzenî, *Şerhu'l-Muallakât-ı Seb'a*, Beyrût, 2005
سيرة عنترة بن شداد: السيرة الحجازية. الطبعة الرابعة. طبعة المكتبة السعيدية.1331هـ.

DİN, GELENEK VE AHLAK BAĞLAMINDA

MAHREMİYET ALGILARI

IV. OTURUM

DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULUNA GELEN SORULAR BAĞLAMINDA MAHREMİYET ALGILARI

Ülfet GÖRGÜLÜ*

Mahremiyet, kişilerin yalnız başına kalabildikleri, istedikleri gibi düşünüp davranabildikleri, başkalarıyla hangi yer, zaman ve koşullarda ne ölçüde ilişki ve iletişim kuracaklarına bizzat kendilerinin karar verebildikleri bir alanı ve bu alan üzerinde sahip olunan hakkı ifade eder.[1]

Özele ve dokunulmazlığa dair bir anlam çağrışımına sahip olan mahremiyet kavramı, bireyin kendini tanıması ve varlığını sürdürmesi, yeteneklerini ve vasıflarını yerli yerince kullanabilmesi ve bunları geliştirebilmesi için fiziki ve manevi planda gerekli asgari sınırların korunması[2] olarak da tanımlanmaktadır.

İslami literatürde mahremiyetin mahrem kavramıyla ilintili olarak anlamlandırıldığı ve kullanıldığı görülmektedir. Sözlükte "haram, haram kılmak ve haram kılınmış" anlamlarına gelen mahrem, dinî bir kavram olarak, genelde Allah'ın haram kıldığı, yasakladığı söz ve fiillere, özelde ise, evlenilmesi ebedî olarak haram olan kişilere denir.

İslam hukuk literatüründe, mahremiyetin, ifade edilen bu anlamları kapsayacak şekilde genel bir terim tanımının oluşmadığını belirtmek gerekir. Klasik fıkıh kitaplarındaki dar kapsamlı tanıma ek olarak mahremiyet, “Allah Teala’nın, insanın özel hayatı ile ilgili hususlarda, başkaları ile kuracağı ilişkiler hakkında taraflara yüklediği hak ve sorumluluk alanları” şeklinde tanımlanabilir. Başka bir deyişle mahremiyet,

---

* Dr., Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı.

1 Selahattin Bağdatlı, Hukuk sözlüğü, İstanbul 1997, s. 291.

2 Cihan Aktaş, Mahremiyetin Tükenişi, İstanbul 1995, s. 12.

Şâri'in, "başkalarının ulaşmasına sınır koyduğu bir hak" olarak karşımıza çıkmaktadır.[3]

Mahremiyetin hukuksal sınırlar kadar, ahlaki ilkelerle ve zihniyet kalıplarıyla da yakın bir ilişkisi vardır. Bir diğer deyişle, mahremiyeti salt hukuki bir zeminde okumak ve bireysel tercihlerle özdeşleştirmek isabetli olmaz. Zira İslami anlayışta mahremiyet, bireyin tekeline bırakılmayıp, sınırları Allah tarafından belirlenmiş bir alandır. İnsanı var eden Yaratıcı, onun mahrem alanını da bizzat tayin etmiş, korumuş ve korumasını istemiştir. Gerek fiziksel, gerekse zihinsel ve duygusal anlamda mahremiyete özen göstermek, kişisel tercihten öte, ilahi bir tercihe boyun eğme anlamı taşır. Dolayısıyla mahremiyete riayet, bir taraftan bu sınırları belirleyen ilahi iradeye saygıyı içerirken diğer yandan kişilerin özel hayatlarına saygı gösterilmesi, kişilik haklarının ve onurlarının korunması açısından önem taşımaktadır. Aynı zamanda mahremiyet özsaygının da en anlamlı ifadesidir.

I- Modernizm ve Mahremiyet Algılarının Dönüşümü

Modernizmle birlikte dünya kutsallığından arındırılıp "büyü bozumu"na[4]uğramış, kutsalla ilişkisi kopan insan hazzını ve aklını kutsar olmuştur. Günümüzde yaşanan bireysel ve sosyal pek çok sorunun arka planında zihniyet çözülmeleri ve algı değişimlerinin yer aldığını söyleyebiliriz. Bunun en bariz şekilde gözlemlenebildiği alanlardan birisi, kuşkusuz mahremiyet alanı ve algılarındaki dönüşümdür.

Aydınlanmacı zihniyet mahremiyetlerin ifşasına zemin hazırlayan bir çaba olarak görülebilir.[5]Modern dünyada insan, yaşadığı anlam kaybının neticesinde sadece "gaybî bir evsizlik"[6] halini tecrübe etmekle kalmayıp, mahremiyet sınırlarını yitirmiş olmak hasebiyle "gaybî bir yurtsuzluk" problemiyle de yüz yüze kalmıştır. Bir ülkenin sınırlarının kaldırılması durumunda artık bir yurttan söz edilemeyeceği, ortada bir vatan parçası kalmayacağı gibi bireysel ve toplumsal anlamda mahremiyet sınırlarının ilgası da bahsettiğimiz yurtsuzluk sorununu beraberinde getirmektedir. Bu durum sanılanın aksine insanı özgürleştirmemiş, bilakis hakiki özgürlüğünü elinden almıştır. Zira yurtsuzluk özgürlüğün değil, sömürüye açık olmanın, ortada kalakalmanın, güvensizliğin ifadesidir.

---

[3] İsmail Güllük, "Avret Mahremiyeti Prensipleri Açısından Görüntü, Gerçeklik, Sanal Âlem ve Cinsellik Üzerine Fıkhî Bir Analiz", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 23, 2014, s. 106.

[4] Daryush Shayegan, Yaralı Bilinç, çev. Haldun Bayrı, İstanbul 2012, s. 72.

[5] (Mazhar Bağlı, Modern Bilinç ve Mahremiyet; Yarın yay., İst. 2011, s. 129, 185.

[6] Aktaş, s. 27.

Şüphesiz, "özel yaşamın sınırları özgürlüğün sınırlarıdır." Bu sınır ve bir anlamda sır duygusu olmadan, özgürlüğün hiçbir türü gereği gibi tarif edilemez.[7]Mahremiyetin ifşası ve teşhircilik sırları da tüketmekte, hayatın her noktası aleniliğin rengine bürünmektedir.

Modernizm var olma alanını dünyevi olana kilitleyerek insanın duyum yeteneklerini körleştirmiş ya da amacından saptırarak kirletmiştir. Duyum kirlenmesi, insanın hayata anlamlı bakmasına imkân veren kaynaklarının önünün bağlanmasının hem nedeni hem sonucu olmuştur. Dünyevileşme ve mahremiyetin yitimiyle aşk da anlam kaymasına uğramış,[8] günübirlik ilişkiler "aşk" olarak nitelendirilir olmuştur. Oysa aşk iffete ihtiyaç duyar. İffet ise mesafe ile ilgilidir. Ötekine açılma kişisel sınırların korunmasıyla mümkündür.[9]

Modernizmle birlikte dönüşen mahremiyet algıları postmodernizmle tamamıyla çözülmeye uğramıştır. Pencereden bakmanın bile yadırgandığı uzun zamanların ardından, medya ve sosyal medyanın kuşatması altında, günlük hayatımızda asla tasvip etmeyeceğimiz söz ve davranışların, ilişki biçimlerinin, giyim-kuşam ve yaşam tarzlarının kanıksandığı dönemlerden geçmekteyiz. Yeryüzünün halifesi, yaratılmışların en faziletlisi olan insanın, yaratılış gayesinden uzaklaştıkça ve özüne yabancılaştıkça, tene indirgenmesine tanık olmaktayız.

II- Kurula Gelen Sorular ve Mahremiyet

Günlük yaşamda iletişim kurmak ya da bilgiye erişmek amacıyla kullanılan bir ifade biçimi olarak soru, düşünmeye ve öğrenmeye yardımcı olan güçlü bir araçtır. Soru, soru sahibinin duygu, düşünce ve davranışları hatta kişiliği hakkında ipuçları sunar. Arka plandaki sorunu görebilme, problemin anlatılmayan detaylarına ulaşabilme, meselenin köklerini değerlendirme imkânı verir. Soru, hayata, toplumsal olaylara tutulan bir aynadır. Dolayısıyla soru, sadece soru değildir.

Din İşleri Yüksek Kurulu olarak her gün telefon, mektup ve elektronik posta aracılığıyla yöneltilen yüzlerce soruya muhatap olmaktayız. Yurt içi ve dışından, her yaş grubu ve eğitim seviyesinden, farklı inanç düzeyine sahip binlerce insanla soru üzerinden iletişime geçmekte, bireysel, ailevi ve toplumsal pek çok problemle sorular aracılığıyla yüzleşmekteyiz.

İçeriği ve ifade biçiminden hareketle bir sorunun, doğru dini bilgiye ulaşmak, var olan bilgiyi veya yapılan davranışı tasdik ettirmek,

7 Medya Mahrem, Edit. Hüseyin Köse, İstanbul 2011, s. 9.
8 Aktaş, s. 10-11.
9 Aktaş, s. 108.

vicdanı rahatlatmak, muhatabı yargılamak ya da belli bir zemine çekmek gibi farklı düşünce ve gayelerle yöneltildiği anlaşılabilir.

Kimi zaman sorunun ne söylediği, ne sorulduğundan daha önemli olabilir. Bu gerçeğin izinde, tebliğimizde 2012 yılından bu yana farklı cinsiyet ve yaş grupları tarafından Din İşleri Yüksek Kuruluna yöneltilen mahremiyet odaklı sorular değerlendirilmiş ve aralarından bir seçki yapılmıştır. İçeriklerinden hareketle sorular "evlilik ve aile", "sosyal hayat" ve "kulluk bilinci" başlıkları altında sınıflandırılmıştır.

Sorular incelendiğinde, ağırlıklı olarak flört, zina, dini nikâh, boşanma, sosyal medya üzerinden arkadaşlık ve pornografi konularında yoğunlaştıkları görülmektedir. Soru sahiplerinin, Din İşleri Yüksek Kuruluna, vicdani kaygılar, iç hesaplaşmalar, dini endişeler, aile ve çevreden çekinceler gibi sâiklerle soru sormaya, yapıp ettiklerinin meşruluğunu sorgulamaya yöneldikleri söylenebilir.

Soruların ortaya koyduğu sorunları ise şu başlıklar altında toplamak mümkündür:

1. Allah korkusunun ve takva bilincinin kaybolması
2. Dindarlık ve kulluğun yüzeyselleşmesi, şekle indirgenmesi
3. İffet, hayâ, edep, dürüstlük gibi değerlerin aşınması
4. Sadakatsizlik
5. Zinanın sıradanlaşması
6. Ailenin önemini yitirmesi, boşanmanın yaygınlaşması
7. Hak ihlalleri
8. Kadının cinsel açıdan nesneleştirilmesi
9. Psikolojik problemler, cinsel sapmalar
10. Yanlış ve eksik dini bilgi
11. Güven bunalımı

Şimdi, mahremiyete dair algı operasyonlarının toplumumuzu nasıl etkilediğini sorular eşliğinde izleyerek kısaca yorumlayalım.

1. Evlilik ve Aile

Toplumumuzda mahremiyet algılarındaki topyekûn değişim ve dönüşüm bilhassa aile kurumunu tehdit eder hale gelmiştir. Gençler arasında evlilik öncesi flört ve beraber yaşamanın doğal bir sürece dönüştüğü, bu durumun muhafazakâr olarak tanımlanabilecek çevrelerde çoğunlukla ailelerin bilgisi dışında cereyan ettiği ancak kimi zaman ailelerin de gençlerin bu tutumlarına göz yumdukları görülmektedir. Bu bağlamda sıklıkla sorulan durum, sevginin mahremiyet alanını ne

denli değiştirebileceği ve dini sorumluluğu ne ölçüde ortadan kaldırabileceği konusudur:

Soru: "Görüştüğüm bir erkek arkadaşım var, ikimiz de evlilik niyetiyle bir araya geldik. Ailelerimiz de bunu biliyor ve onaylıyorlar. Şu aşamada dini nikâh kıymayı istedik lakin ailem resmi nikâh olmadan dini nikâhı kıymamızı istemiyor. Arkadaşımla bir aradayken fiziksel yakınlaşmalarımız oldu. Sonrasında ciddi vicdan azabı duyduk. Benim merak ettiğim Yüce Allah'ım niyetimizi biliyor ve dini nikâhı biran önce kıymak istediğimizi de biliyor. Fakat işimiz dolayısıyla bir süre beklememiz gerekiyor. Bu durumda Allah katında günah işlemiş olur muyuz?"

Soru: "17 yaşımdayım kendimden yaşça büyük birisi ile ilişkim vardı. Her şeyi yaşadık şimdi okul tarafından getirilen bir zorunluluktan dolayı ayrıldık. Ben onun için ailemle kötü oldum babam tarafından şiddet gördüm. Çok kötü bir haldeyim. Nişanlım ya da eşim değil ama gönlümde öyle bir yere sahip ki eşten öte. Yardım edin lütfen!"

Kimi zaman sonradan kıyılacak nikâhın, zina günahının bağışlanmasına vesile olacağı düşünülmekte ya da nikâhın bizatihi anlamının sorgulandığı, cinsel beraberliğin aile kurumunun dışına taşınmasının normal kabul edildiği görülmektedir:

Soru: "Üç senedir birlikte olduğum bir kız arkadaşım var, henüz aramızda nişanlılık veya evlilik durumu yok ama belli bir süre birbirimizi tanıdıktan sonra cinsel ilişkiye girmeye başladık. Bu durumda bu ilişkiler yüzünden günaha girmekte miyim eğer ileride bu kızla evlenirsem, eğer yazıldıysa, önceki günahlarım silinir mi?"

Soru: "Evlenmeyi kesin olarak düşündüğümüz bir eş adayı ile bir takım yakınlaşmalar yaşamamızda bize çok büyük günahlar var mıdır? Bir takım şeyler yaşadıktan sonra evlenirsek günahlarımız affedilir mi?"

Soru: "Hayatında hiç evlenmeyi düşünmeyen birisinin ömrü boyunca cinsel ilişki yaşamaması gerekir sanırım dinimize göre. Ama evlilik farzdır diye bir kavram da yok bildiğim kadarıyla kitabımızda. Şunu sormak istiyorum: cinsel ilişkiye sadece çocuk yapmak için mi girilmeli? Evli gibi yaşadığın birisiyle cinsel ilişki yine zina mıdır?"

Kurula gelen sorulardan anlaşıldığı üzere, söz ve nişanlılık döneminde zedelenen mahremiyet sınırları pek çok soru ve sorunu beraberinde getirmektedir:

Soru: "Nişanlım ile müstehcen konularda konuşmamaya özen gösteriyoruz ama bir şekilde konu oraya geliyor ve konuşuyoruz. İstemeden de

olsa telefondan kendimizi rahatlatıp, mastürbasyon yapıyoruz. Bu zina sayılır mı, zinanın sınırı nereye kadardır?"

Soru: "Nişanlıyken dini nikâh kıydık ve beraber olduk. Fakat bu beraberlikte erkekte cinsel sorunlar çıktı ve ayrıldık. Nişanda altın hediye edildi akrabalardan ben altının hakkım olduğunu düşünüyorum. Bana yardımcı olun ne yapmalıyım?"

Bu süreçte dini nikâhın, taraflara hukuki, dinî ve ahlaki anlamda sorumluluklar yükleyen "ağır bir sözleşme" olmaktan çıkıp, ya gayr-i meşru ilişkilerin örtbas edilmesi için bir kılıf gibi kullanılarak suiistimal edilmekte olduğu ya da kişinin dilediği vakit cayabileceği basit bir söze indirgendiği gözlenmektedir. Tüketim kültürünün "kullan at" anlayışı maalesef aile ilişkilerini de etkilemiş, boşanma sıradan bir olay haline gelmiştir. Neticede aile mefhumunun kutsallıktan arındırılması ve ailenin sürekliliğine dair bilincin yitirilmesi ile yüzleşmekteyiz:

Soru: "Sevgilimle daha rahat görüşebilmek için dini nikâh kıymak istiyorum dinen bir sakıncası var mı?"

Soru: "Dokuz yıl önce eşimin ikinci eşi olarak dini nikâhla evlendik. Ben telefonda vekâlet verdim ve nikâhımız öyle kıyıldı. Eşim geçenlerde bana; "Kendini karım olduğun fikrine çok inandırma, yok öyle bir şey dedi." Şimdi benim nikâhım var mı bilmiyorum. Yoksa eşim beni boşamış mı oluyor?"

Mahremiyet algısının evlilik ve aile hayatı ile kesiştiği en ciddi noktalardan birisi de aldatma ve sadakatsizlik olaylarıdır. Bu hususta sorular genellikle nikâhın yara alıp almadığı ya da boşanmanın anlamlı olup olmadığı şeklinde yöneltilmektedir:

Soru: "Evliyken yapılan zinadan imam nikâhı zarar görür mü? Görürse yani imam nikâhı bozulursa ne yapmalıyım?"

Soru: "Bir bayan arkadaşım var evli fakat başka bir erkekle birlikte olmuşlar. Şu anda çok pişman ve tövbe etmiş. Bu durumdan eşinin haberi yok. Eşi ile olan nikâhlarını da o günden sonra tazelemiş olmalarına rağmen içi hala rahat değil ne uyku uyuyabiliyor ne de bu durumu birine anlatabiliyor. Bu durumun evliliklerine bir zararı var mı?"

Öte yandan aile bireyleri ve yakın akraba arasında gerçekleşen cinsel yakınlaşmalar ve bunun getirdiği problemler de sorulara yansımaktadır. Bu ilişkiler sadece kişiyi ilgilendiren psikolojik ve ahlaki problemlere yol açmakla kalmamakta aslında toplumu ilgilendiren boyutuyla ailenin temeline dinamit koymaktadır:

Soru: "Kayınvalidesi ile zina eden veya ona şehvetle dokunan kişinin nikâhı düşer mi, düşmez mi?"

Soru: "Babanın kızından, ağabeyin kız kardeşinden çocuğu olursa dinen hükmü nedir?"

Soru: "Bir kayınbaba gelinine şehvetle yaklaşsa ama bundan gelinin haberi yoksa ne olur?"

Zina, sadece iki kişi arasında cereyan eden gayrı meşru bir ilişki olarak kalmayıp, başka günahların işlenmesine de yol açmaktadır:

Soru: "Erkek kardeşim yabancı bir kızla birlikte olmuş ve gayrı meşru bir çocuğa hamile kız şuanda. Çocuğu istemiyoruz kürtaj yapılabilir mi, haram mıdır?"

Soru: "Bir arkadaşım sevgilisiyle gayrı meşru bir ilişkiden sonra gebe olduğunu öğreniyor. Ben de ona bebeği aldırma konusunda yardım ettim. Eğer etmeseydim babasının onu reddedeceğini ve öldüreceğini söyledi. Şimdi ben o doğmamış çocuğun hakkına girmiş oldum mu, günaha girdim mi? Vicdanım hiç rahat değil."

Öte yandan zina yapan gençlerin bundan dolayı pişmanlık duyup samimiyetle tövbe etmek, manevi bir arınma ve tedavinin derdine düşmek yerine, fiziksel endişelerle hareket ettikleri, bekâretlerini tamir ederek zedelenen iffet ve onurlarını kurtarma yanılgısına düştükleri görülmektedir:

Soru: "Evlenmeden ilişki yaşamış bir bayanın evlilik hayatında sorun çıkmaması için kızlık zarını diktirmesi caiz midir?"

Soru: "İsteyerek zina yaptım. Şimdi o adamla evlenmek istemiyorum. Zar diktirerek geçmişimi gizleyip başkasıyla evlenebilir miyim? Evleneceğim kişi geçmişimi bilmek zorunda mı?"

Mahremiyetin yitimi, beraberinde güven duygusunun da yitimine yol açmıştır. Burada SEKAM tarafından gerçekleştirilen gençlik araştırmasına değinmekte yarar vardır. Araştırmaya katılan gençlerin % 70'i hiç kimseye, % 35'i ise babasına bile güvenmediğini ifade etmiştir.[10] Güven bunalımının Kurula gelen sorulara nasıl yansıdığını şu örnekler ortaya koymaktadır:

Soru: "Sözlüm bana güvenmediği için yüzük parmağıma ismini kalıcı dövme ile yazdırmamı istiyor. Dövme yaptırmanın sakıncalarını biliyo-

[10] http://www.sekam.com.tr/?p=57.

rum ancak yaptırmayacağımı söylediğimde benden ayrılmak istedi. İlişkimi kurtarmak için dövme yaptırmamın sakıncası olur mu?"

Soru: "Eşim bekârken ona ilgi duyan bir arkadaşı olduğunu biliyorum. Karşılıksız bir ilişkiydi. Evlendik eşim işi dolayısıyla kendisiyle görüşüyor. Bu görüşmelerin beni rahatsız ettiğini söyledim. Eşim bana güvenmiyor musun diyor. Ne yapmalıyım?"

Mahremiyetin çözülmesiyle birlikte romantik aşk temelinde kurulan evliliklerin de çözülmeye uğradığı görülmektedir. Rougemont'un ifadesiyle, "sürekli evliliği geçici romantikliğe dayandırmakla onu, doğuran nedenlerle ortadan kaldırmaya çalışıyoruz."[11] Oysa aileyi ayakta tutan sevgi ve merhamettir, aşk da gelip geçici heveslerin adı değildir.

Soru: "İki yıl önce oğlum hepimizi, tüm ailesini karşısına alarak, uyarı ve telkinlerimizi yok sayarak âşık olduğu kızla evlendi. Şimdi, "onunla bir gün daha geçiremem, artık ona sevgim kalmadı" diyerek eşini ve oğlunu terk etti. Ne yapacağımızı şaşırdık. Okuyabileceğimiz özel bir dua var mı?"

Soru: "Erkek, "aramızdaki sevgi bitti" diyerek boşanmak istiyor ama kadın istemiyor. Bu halde erkeğin boşaması ve evliliği bitirmesi hususunda fetva nasıl olur?"

2. Sosyal Hayat

Geçmişe kıyasla kadının sosyal hayatta daha fazla görünür olmaya başlamasıyla birlikte kadın-erkek ilişkilerindeki sınırların ihlali de daha çok gündeme gelmektedir. İslam kadın ve erkeğin ihtilatını, ölçüsüz beraberliğini tasvip etmemiş, bir arada bulunmalarına, konuşup görüşmelerine belli şartlar içerisinde izin vermiştir. Mahremiyet ve halvetle ilgili bu sınırların aşılması sıkıntılı durumlara sebebiyet vermektedir:

Soru: "Ben 15 yıllık evli bir erkeğim. Aynı işyerinde çalıştığım bir bayanla zamanla iş ile ilgili çalışmalarımız ve görüşmelerimiz sonucu birbirimizi sevmeye başladık. Dolayısıyla görüşmelerimiz ve samimiyetimiz de arttı. Fakat içimizdeki Allah korkusu ve dinimizde birbirine helal olmayan bir bayanla bir erkeğin görüşmelerinin caiz olmadığı inancı içimizi huzursuz etti. Bu yüzden ilk olarak Allah rızası için hiç görüşmemeyi denemeye karar verdik. Ancak buna insancıl duygularımız imkân vermedi ve bunu başaramadık. Sonra çok samimiyet içermeyen, sınır ve çizgileri aşmayan, sadece çalışma saatlerinde görüşmelerimize devam edelim kararı aldık. Fakat bunda yine başarılı olamadık. Son olarak sadece bu gö-

[11] Aktaş, s. 110.

rüşmelerimizde ve beşeri duygularımızda harama düşmeyelim ve vicdanlarımız rahat etsin diye nikâh yapalım diye düşündük. Ama bu nikâh şimdilik teoride kalmak şekliyle olacak. Bu konuda dinimiz ne diyor öğrenmek istiyoruz. Yani böyle bir durum için nikâh yapmalı mıyız?"

Soru: "13 yıllık evli ve iki çocuk babasıyım. Eşimin 13 yıl sonra beni işyerinde beraber çalıştığı bir arkadaşıyla aldattığını öğrendim. Nedenini sorduğumda "hoşuma gidiyordu" dedi. Boşandık. Aldatan kadının dinde yeri nedir?"

İnternet kullanımının maksadını aşmasının ve bireysel mahremiyetin sosyal medya aracılığıyla ifşasının sadakati ve güven duygusunu tahrip ettiği, sonu boşanmalara varan aile problemlerine zemin hazırladığı bugün bilinen bir gerçektir. Pek çok insan tanımadığı birisini evine almaz, kapısını açmazken, sanal ortamda hiç tanımadığı kimselerle saatlerce, hatta günler geceler boyu sohbet edip, sırlarını paylaşmakta bir beis görmemektedir. Ahlaktan bağımsız bir dindarlığın hakiki anlamda bir dindarlık olmadığını, mütedeyyin bir yaşantıyı önemseyen insanların bile internet kullanımında mahremiyet sınırlarını yok saydığını üzülerek müşahede etmekteyiz:

Soru: "İnternette dini anlatma kisvesi altında birbirleriyle muhabbet eden erkek ve kadınların durumu nedir? Bir de bu kimselerin evli oldukları halde bekâr gibi davranarak, karşılarındaki kişiye ümit vermeleri doğru mudur?"

Soru: "Eşim bir başka kadına cinsel mesajlar yolluyor onunla birlikte olmak istiyor, fanteziler kuruyor. Cinsel ilişki olmayınca bunun zina sayılmadığını söylüyor. Öyleyse bu nedir?"

Soru: "Dört yıllık evliyim. Bir oğlum var. Eşim sürekli sohbet sitelerine giriyor internette. Bu yüzden kaç kere kavga ettik unutuyor gibi oluyor bir süre sonra tekrar başlıyor. Bunun yanlış olduğunu eşime nasıl anlatmalıyım çaresiz kaldım. İnançlı biri ama maalesef bunu yapıyor."

İnternet üzerinden tanışarak kurulan evlilikler her geçen gün artmakta, bununla birlikte sanal aldatmalar da yaygınlaşmaktadır:

Soru: "Facebook aracılığıyla bay bayan birbirine Allah katında, ben sana vardım diğeri de ben seni eşliğe kabul ettim derse üçer kere, dinen nikâhlanmış sayılırlar mı?"

Soru: "Evli bir erkeğin Facebookta tanıştığı bir bayanı, arkadaşlığa ve şehevi düşüncelere ikna etmek için bekâr olduğunu söylemesi nikâhının düşmesine sebep olur mu?"

Mahremiyet denilince akla ilk gelen husus beden mahremiyeti ve bedenin örtülmesidir. Kur'an-ı Kerim'de ilahi yasağı ihlal eden Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın avret yerlerinin açılması üzerine hemen örtünmek için çaba göstermelerinin anlatılması[12] örtünmenin fıtri bir duygu olduğuna, insanoğlunun örtünmeye yönelik bir eğilim taşıdığına işarettir. Beden Allah'ın emanetidir ve değerlidir. Rabbimiz, onun değerini korumaya yönelik düzenlemeler yapmış, inanan erkek ve kadınlara bu hususta sorumluluklar yüklemiştir. Hiç birimiz bedenimiz üzerinde sınırsız bir tasarruf yetkisine sahip değiliz. Bize verilen bu emaneti, sahibinin emir ve rızası doğrultusunda kullanmak ve korumakla sorumluyuz.

Oysa tüketim toplumunun fetiş bir değer olarak kodladığı beden, simgesel bir sermaye ve toplumsal bir itibar aracı oluvermiş,[13] estetik, etik değerlerin önüne geçmiştir. Bunun sonucunda fiziki güzelliğin adeta kutsandığına, daha güzel görünme adına girişilen çabaların beden mahremiyetini tükettiğine şahit olmaktayız:

Soru: "Bikini bölgesine, tüylerin azalması ve her zaman temiz olmak için lazer epilasyon yaptırmak caiz midir?"

Soru: "Erkeklerin sırt, göğüs ve bacaklarındaki kılları epilasyonla aldırmaları caiz midir?"

Soru: "Merkezimizde birbirinden farklı birçok estetik cerrahi operasyonları ve uygulamaları yapmaktayız. Günümüzde bu sahada ticaret yapmanın fıkhi yönünü değerlendirmenizi istirham ediyorum. Konuyla ilgili bazı estetik cerrahiler ve uygulamalar şunlar: Saç, kaş, sakal ve bıyık ekimi. Alın germe, kaş kaldırma…"

Mahrem yerleri örtme dini bir yükümlülük olmanın ötesinde hayâ duygusunun bir gereğidir. Peygamber Efendimiz (sas) hayâ duygusunun imandan kaynaklandığını ifade etmiş,[14] çevresindekilerden hayatın her anında bedenlerini korumalarını, bu konuda gereken hassasiyeti göstermelerini istemiştir.[15]

Modernitenin etkileri tesettür anlayış ve uygulamalarında da tesirini göstermiş, tesettür dinî bir emri yerine getirme ve örtünme maksadından ziyade moda ve tüketim kültürünün araçlaştırdığı bir olguya evrilmiştirki, bu durumu mahremiyet algısındaki dönüşüm kapsamında

[12] A'raf, 7/22.
[13] Medya mahrem, s.12.
[14] Nesâî, Gusül,7.
[15] Müslim, Hayız, 78; Nesâî, Gusül, 7.

değerlendirmek mümkündür. Öte yandan "edep" duygusunun yitirilmesi hemcinsler arasındaki özel alan sınırlarını da aşındırmıştır:

Soru: "Kılık kıyafetin estetik olmasıyla caiz olması arasındaki sınır nedir? Tesettür moda ve defilelerinin günümüzde arz ettiği manzara caiz midir?"

Soru: " Örtülü bir kadının kadınlar plajında bikini ile denize girmesi caiz midir?"

Soru: "Kadınlar hamamında, kadınların birbirlerini bikinili ya da çıplak görmesinin sakıncası var mıdır? Varsa sebebi nedir?"

İslam'a göre hem erkek hem kadın için tesettür sadece vücudun ve kadınlar söz konusu olunca başın örtülmesi anlamına gelmemektedir. Tesettür, esasında imanî bir tavır alışın ve ahlakî bir duruşun ifadesidir. Bu gerçek, Kur'an'da "takva örtüsü" ifadesiyle dile getirilir.[16]

Sosyal medya hesaplarıyla tesettür ve halvet sınırları ihlal edilmekte, "teşhircilik" meşrulaşmakta, gösterme, görme ve gözetleme adeta prim yapmaktadır. Takipçi ve beğeni sayısı arttıkça duyulan haz bunun bir göstergesidir. Bu bağlamda, ayetteki "velâtecessesû"[17] emrinin ne ifade ettiği yeniden sorgulanmayı hak etmektedir:

Soru: "Twitter veya Facebook gibi iletişim ağlarında profil resim olarak bayanların kendi fotoğraflarını koymasının, tesettürlü bayanların fotoğraf paylaşmasının dinen bir sakıncası var mıdır?"

Soru: "Bir anne çocuğunu dudağından öpebilir mi? Bu şekilde resim çekip sosyal paylaşım sitelerinde yayınlasa dinen bir sakıncası var mı?"

Tesettürlü kadınların sosyal medya üzerinden kişisel bilgi ve resim paylaşımlarının dini açıdan durumu sorgulanırken, aynı sorgulamanın Müslüman erkekler için de yapılması gerektiği göz ardı edilmemelidir. Zira mahremiyet ve ahlak ilkeleri sadece kadınları değil, aynı derecede erkekleri de bağlamaktadır.

3. Kulluk Bilinci (İnanç, İbadetler ve Ahlak)

Kur'an-ı Kerim'de mahremiyete riayetin gözleri haramdan sakınmakla başladığına dikkat çekilmekte,[18] dil, kulak ve göz mahremiyeti üzerinde önemle durulmakta,[19]dolayısıyla bu organların rastgele kullanılamayacağı uyarısı yapılmaktadır. Günümüzde medya ve sosyal med-

[16] A'raf, 7/26.
[17] Hucurat, 49/12.
[18] Nur, 21/30-31.
[19] Hucurat, 49/12; İsra, 17/36.

ya aracılığıyla gözler, kulaklar ve diller kuşatma altına alınmakta, gözle görülenin zihinde dumûra uğratılmasına[20] yol açılmaktadır. Günahın aleniyete dökülmesinin daha büyük günah olduğu gerçeği unutulmakta, insan ve toplum, kutsalından uzaklaştırılmakta, özüne yabancılaştırılmaktadır. Müslüman bireylerin bu tuzağa düşmeleri ise son derece üzüntü vericidir:

Soru: "Porno izlemenin ve mastürbasyon yapmanın dinimizdeki yeri nedir? İnternetten ücret ödemeden izlenen pornolar kul hakkına da girer mi?"

Soru: "El ile veya müstehcen görüntüler izleyerek tatmin olan birinin nikâhı bozulur mu? Eşine karşı kul hakkı mı işlemiş olur?"

Soru: "Erotik ya da porno film izledikten sonra gusül abdesti almak gerekir mi?"

İslam'ın her şeyden önce güzel ahlak olduğu nebevi uyarısının uzağına düşüldüğünde ve Allah'a karşı kulluk bilinci yitirildiğinde ibadetlerin salt bir ritüele dönüştüğü görülmekte, öz ve mana şekle feda edilebilmektedir. İbadetin insanı günahtan alıkoyan ve iyiye yönlendiren vasfı göz ardı edildiğinde ibadet ile günahın yan yana oluşundan rahatsızlık ve hicap duymak yerine, ikisini fıkhın elverdiği ölçüde buluşturmak gibi çarpık bir yaklaşım sergilenebilmektedir. Mahremiyet algısının bu anlamda da yozlaştığını şu sorular açıkça ortaya koymaktadır:

Soru: "Ben ve kız arkadaşım bundan böyle birbirimize sarılıp öpüşmeyeceğimize dair yemin ettik ama ikimiz de yeminimizi yerine getiremedik yeminin kefaretinin tam olarak nasıl ödeyebiliriz?"

Soru: "Abdest aldım daha sonra porno film izledim ne mezi geldi ne de meni daha sonra namaz kıldım abdestim bozulmuş mudur ve namazım kabul olmuş mudur?"

Soru: "Oruçken porno film izledim ama bir şey yapmadım sonradan boşladım. Hemen abdest aldım. Orucum bozulur mu?"

Mahremiyet perdesinin pervasızca açılmasının etkileri kendini çocuk ve gençlerin üzerinde fazlasıyla göstermekte, cinsel uyaranların bombardımanı altında kalan çocuklar maalesef ruhları henüz gelişmediği halde bedenen ergenleşmektedir. Ailelerin, çocuklara gerek mahremiyet eğitimi, gerek dinî bilgi ve pratikleri kazandırmada sürecindeki ihmalleri de olumsuz sonuçlara zemin hazırlamaktadır:

[20] Bağlı, s. 213.

Soru: "Ben 11 yaşımda porno izleyerek masturbasyonla ergenliğe girdim ve 13 yaşımda babam bana cünüplüğün nasıl bir şey olduğunu, cünüp olunca gusül abdesti alınması gerektiğini anlattı. Dolayısıyla ben iki yıl cünüp gezdim. Şimdi 16 yaşındayım ve hala dayanamayıp porno izliyor, masturbasyon yapıyorum. Ben ne yapmalıyım?"

Üzülerek belirtmek gerekir ki, mahremiyetin kodlarıyla oynandıkça fıtri bir duygu ve ihtiyaç olan cinsellik de eksen kaymasına uğramaktadır. Bu bağlamda, Kurula yansıyan sorulardan homoseksüel ve biseksüel ilişkilerin toplumda giderek yaygınlık kazandığı müşahede edilmektedir:

Soru: "Ben 22 yaşında bir erkeğim benim sorunum şu ben hem kadınlara hem de erkeklere karşı cinsel arzular besliyorum bu durumun günahından ve dinimizdeki yerinden de haberdarım lakin ben bu duruma hâkim olamıyorum. Çocukluğumda bir arkadaşımla livata yaptım, bilmiyordum..."

Soru: "39 yaşındayım daha önce bir kaç kez eşcinsel ilişkim oldu sonra çok pişman olup tövbe ettim namaza başladım. Geçenlerde internette biriyle tanışıp şeytana uydum eşcinsel ilişkiye girdim. Pişman olup yine tövbe ettim hocam bu konuda tövbem kabul olur mu?"

Mahremiyet sınırlarının, ihlalden öte tamamen yok edilmesi, kişinin özsaygısını yitirmesine ve cinsi sapıklıklara yönelmesine sebep olmakta, insan onuruna yakışmayan vahim durumlara kapı aralamaktadır. Bu konuda yöneltilen sorular nasıl bir bilinç ve ahlak tutulmasıyla karşı karşıya olduğumuzu ortaya koymaktadır:

Soru: "İnsanın herhangi bir hayvanla cinsel temasa girmesi sonucunda o hayvanın kesildiğinde eti yenilebilir mi?"

Soru: "Hayvanlarla cinsel ilişkiye girmenin keffareti nedir?"

Sonuç

Kurula yöneltilen sorular arasından seçilen bu örnekler, tabir uygunsa bizlere toplumumuzun mahremiyet stüdyosunda çekilmiş bir fotoğrafını sunmaktadır. Zeminin kararmaya, görüntülerin silikleşmeye yüz tuttuğu bir fotoğraf! Üstelik soru soranların sormayanlara göre daha az sayıda olduğu düşünüldüğünde söz konusu soruların buzdağının sadece görünen kısmına dair bir fikir verdiğini söyleyebiliriz.

% 99.2 oranında kendini Müslüman olarak tanımlayan[21]bir toplum yapısında mahremiyete dair sınırların bu kadar aşınmış olmasını izah çok kolay görünmemektedir. Ahlakiliğini kaybetmiş, kutsallığını yitirmiş, şekle indirgenmiş bir dindarlık algısı ve ritüele dönüştürülmüş bir ibadet anlayışının "kâmil mümin" olmaya yetmediğinde kuşku yoktur.

Problemin özünde, itikadi ve ahlaki bozulmuşluğun yer aldığını söylemek mümkündür. İnsanları yanlıştan, günahtan, hak ihlallerinden uzak tutabilmek için, her şeyi gören, bilen, yapıp ettiklerimizden haberdar olan, kullarını her daim görüp gözeten ve esasında her an hesaba çekmekte olan bir Allah itikadına muhtaç olduğumuz aşikârdır. Zira mahremiyet sınırlarına riayet Allah'a hulus-i kalp ile iman etmenin bireysel ve toplumsal hayattaki tezahürüdür.

"Ağaç yaşken eğilir." düsturunca mahremiyet eğitiminin küçük yaştan itibaren verileceği ilk yer ailedir. Ailelerin bu sorumluluğu yerine getirmemelerinin, çocuk ve gençlerde sağlıklı bir mahremiyet algısı oluşturma konusunda rehberlik yapmamalarının ne büyük problemlere, patolojik sonuçlara yol açtığı hususu göz önünde bulundurulmalı, "ailede sağlıklı mahremiyet eğitimi" ne yönelik bilinç oluşturma programları geliştirilmelidir.

Mahremiyet algısında yaşanan yozlaşmanın tedavisinde, modernizmin "bedenim benimdir" argümanına karşılık, İslam'ın "beden Allah'ın emanetidir" anlayışının her yaş ve seviyeden insana kazandırılmasının önemi ortadadır.

Şüphesiz bu yozlaşmanın arka planında dini, ahlaki, örfi her türlü değeri hiçe sayan film, dizi vb. yayınlarla televizyon ve internetin ciddi olumsuz etkisi söz konusudur. Medya okur-yazarlığının bu anlamda nasıl bir önem ve fonksiyonu haiz olduğu açıkça görülmektedir. Bu bağlamda bilinçli, seçici, tepkisini ortaya koyabilen izleyici ve kullanıcı olma duyarlılığı geliştirilmelidir.

Küçük yaşta evliliklerin bireysel ve sosyal problemlere sebep olduğu gerçeği kadar, evliliklerin ileri yaşlara ertelenmesinin de mahremiyet ihlallerine yol açtığı gözden uzak tutulmamalıdır. Gençlerin evliliğe teşviki ve evlenmelerinin kolaylaştırılması sosyal politika ve toplumsal sorumluluk kapsamında değerlendirilmelidir.

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yürütülen din hizmetlerinde mahremiyetle ilgili konuların öncelenmesi, özellikle "Aile ve Dini Rehberlik Büroları"nın bu konuda projeler geliştirmesi, "Birey, Aile ve Sos-

[21] Türkiye'de Dini Hayat Araştırması, Ank. 2014, s. XXIX.

yal Hayatta Mahremiyet" konulu bir kitap çalışmasına girişilmesi önem arz etmektedir.

Mahremiyetin felsefi, sosyolojik ve dini anlamda entelektüel seviyede ele alınarak, "mahremiyet eğitimi" nin okullarda derse dönüştürülmesi üzerinde düşünülmelidir.

Son olarak, yeryüzünün bütünüyle insana, insanların da birbirine emanet edildiğini, bireysel ve toplumsal ilişkilerin her aşamasına bu emanet bilincinin yön vermesine duyulan ihtiyacı hatırlatmak isteriz.

AZİMET RUHSAT BAĞLAMINDA TESETTÜR

Ahmet Selman BAKTI*

Özet

Mahrem alanın dışındaki sosyal çevrelerde din tarafından kişinin giyim kuşamına getirilen düzenleme tesettür olarak adlandırılmaktadır. Bu bakımdan tesettür giyim kuşamdan farklı olarak dini bir içeriğe sahiptir. Ne var ki dini bir vecibe olan tesettürün ifa edilmesi muhatapların gündelik yaşamlarında kimi zaman karşılaştıkları sıkıntılar sebebiyle mümkün olamamaktadır. Böyle durumlarda tesettüre ilişkin hüküm, Şari' tarafından askıya alınabilmekte veya mükellefe fiil serbestisi tanınabilmektedir. Dini hükümler, uyulmasını engelleyen bir durum olmadığı sürece azimet, aksi durumda ise ruhsat adını almaktadır. Tesettüre ilişkin azimet ve ruhsatın sınırları, doğrudan insanın gündelik yaşamıyla ilgili olması sebebiyle her daim güncelliğini korumaktadır. Bu makalede tesettür meselesi azimet ve ruhsat denkleminde ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tesettür, Azimet, Ruhsat, Meşakkat.

Abstract

Arrangaments and limitations introduced by religion regarding to our apparel are called “tasattur” which literally means “to cover oneself”. In this respect, “tasattur” has a religious content as dictinc from the “apparel”. However, execution of imperative of “tasattur” which is a religious duty, is sometime being impossible in consequence of some problems obligated persons confronting them. In situations such as this, the religious norms regarding to tasattur are being suspended by lowmaker (şâri’), or obligated persons are being tolerated by lowmaker through freedom of act. Religious norms are called as“azimah” unless an obstacle prevented their being performed. If not so they are called as “rukhsah”. The importance of boundaries both of azimah and rukhsas regarding to tasattur, has been staying up to date, because of its being considering our casual life. In this article we will discuss the issue of tasattur in relation to equation of azimah and rukhsah.

Keywords: Tasattur, Azimah, Rukhsah, Mashaqqah

* Öğr. Gör., Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili Belağatı Anabilim Dalı, selman_bkt@hotmail.com.

İnsanla birlikte var olan giyim-kuşam, gerek tarihin farklı uğraklarında gerekse aynı zamansallık içinde farklı coğrafyalarda çeşitlilik arz etmektedir. Coğrafi ve kültürel faktörlerin, toplumların giyim kuşamlarındaki çeşitliliğe etkisi yadsınamaz bir gerçektir. Bununla birlikte aynı kültür ve coğrafyanın paydaşları arasında da kültür ve coğrafyanın getirmiş olduğu genel çizgiler yanında yaş ve cinsiyete bağlı somut farklılıklar bulunmaktadır. Çocukların gençlere, gençlerin orta ve ileri yaştaki insanlara nispetle giyimleri farklılık arz etmekte, hepsinin ötesinde en belirgin farklılık cinsiyetle ortaya çıkmaktadır. Hal böyle olunca cinsiyetin giyim kuşama etkisinin tabiî/fıtrî olduğu anlaşılmaktadır.

Giyinme gibi tesettür de sadece insana özgü bir durumdur. Bununla birlikte tesettürde yaratıcının giyim kuşam konusunda genel kurallar koyması söz konusudur. Bu kurallar genel nitelikli olması bakımından tek tipleştirici olmayıp giyim kuşamda çeşitliliğe imkan sunmakta, ayrıca insan tabiatıyla uyumlu olarak cinsiyet ve yaşa göre de farklılaşmaktadır. Özetle giyim kuşam tesettürün ön şartı olmakla birlikte her şekliyle tesettürü ifa edememektedir.

Tesettüre ilişkin konulan genel kurallar beraberinde bu kuralların bağlayıcılığı için ne gibi şartların bulunduğu ve hangi durumlarda bağlayıcı olmadığı meselesini gündeme getirmektedir. Bu mesele de İslam hukukunda azimet -aksine bir durum bulunmadıkça genel kuralın işletilmesi- ve ruhsat -zaruret, ihtiyaç gibi nedenlerden ötürü genel kuralın işletilmemesi- başlıkları altında incelenmektedir.

Mahrem alanın dışındaki sosyal çevrelerde tesettürün hem kadın hem erkek için bir yükümlülük olması sebebiyle bu konu gündemdeki yerini her daim korumaktadır. Dinin bir takım genel prensipler koyarak tesettüre tahvil ettiği giyinmenin insanın lazımı gayrı mufârıkı olması sebebiyle öncelikle tesettürün azimet halindeki sınırlarının bilinmesi gerekir. Bununla birlikte istisnai bir durumu ifade etmesi hasebiyle ruhsatın mahiyeti ve şartları, azimet ruhsat denkleminde azimete nispetle daha fazla önem arz etmektedir. Çünkü hangi durumlarda ruhsatla amel edilebileceği ya da edilmesi gerekli olduğu konusu azimetin de sınırlarını belirlemede aktif rol oynamaktadır. Fakat ekollerin tesettüre ilişkin farklı sınırlar çizmeleri sebebiyle gerek azimet gerek ruhsatın sınırlarının bu farklı yaklaşımlara paralel olarak değişkenlik arz ettiği göz ardı edilmemelidir.

I. Tesettür

Özelde şer'i hükümlerin genelde tarihin belli bir diliminden aktarılan tüm bilgilerin sahih bir şekilde anlaşılabilmesi, aktarımın yapıldığı

muhitin kültürel ve coğrafi alt yapısının bilinmesiyle sıkı bir ilişki içindedir. Öyle ki aktarımdaki tüm bilgilerin gerek metin gerekse râviler açısından sıhhat şartlarını haiz olması ibarenin net bir şekilde anlaşılması noktasında her zaman yeterli olamamaktadır. Dolayısıyla sıhhat şartlarını ifa eden bir aktarım bizi her zaman kesin yargılara ulaştır[a]maz. Nitekim tesettürün muhtevasına dahil olan başörtüsü ile ilgili tartışmalar da bu konu için somut örnek teşkil etmektedir. Şöyle ki Nur Suresi 31. Ayetteki (وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ) emrin senet ya da metin açısından her hangi bir sıhhat problemi bulunmamaktadır. Bununla birlikte ayetin salt lafzından hareketle sadece göğüs ve gerdan bölgesinin örtülmesi emredildiği hükmüne varılabilir. Ne var ki o dönemdeki kadınların başlarına örtü alıp bu örtüyü arkaya sarkıttıkları[1] ve baş örtüsü takmayı ileri yaştaki kadınların terkettikleri[2] bilgisiyle

[1] Bkz. Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya bin Ziyad bin Abdillah bin el-Manzûr, *Meâni' Kur'ân*, tahk.: Ahmed Yusuf en-Necâtî, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâilî, nşr. Dâru'l-Mısriyye li't-telif vet'terceme, Mısır, I. Baskı, t.y., c. II, s. 249; Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr bin Muhammed bin Ahmed bin İbrahim, *Bahru'l-Ulûm*, y.y., t.y., c. II, s. 508; Sem'anî, Ebu'l-Muzaffer Mansur bin Mahmud bin Abdülcabbar bin Ahmed, *Tefsîru's-Sem'ânî*, tahk.: Yasir b. İbrahim, Ğanîm b. Abbas b. Ğanîm, Dâru'l-vatan, Riyad, I. Baskı, 1997., c. II, s. 523; Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed bin Ahmed bin Ebubekir bin Ferah, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*,tahk.: Ahmed Berdûnî, İbrâhim Atfîş, Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, II. Baskı, 1964., c. XII, s. 230; İzz b. Abdüsselam, Ebu Muhammed İzzeddin Abdülaziz bin Abdüsselam, *Tefsîru'l-Kur'ân*, tahk.: Abdullah b. İbrahim el-Vehbî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, I. Baskı, 1996., c. II, s. 398; Nesefî, Ebu'l-berakât Abdullah bin Ahmed bin Mahmud Hafızü'd-dîn, Medârikü't-*tenzîl ve hakaiku't-tevil*, tahk.: Yusuf Ali Büdeyvî, Dâru'l-kelimi't-tayyib, Beyrut, I. Baskı, 1998., c. II, s. 500; İbn Cüzeyy, Ebu'l-Kasım Muhammed bin Ahmed bin Abdillah, *et-Teshil li ulûmi't-tenzîl*, tahk.: Abdullah el-Halidî, Şeriketü Dâri'l-Erkâm bin Ebi'l-Erkâm, Beyrut, I. Baskı, 1416., c. II, s. 67; Ebu Hayyân, Muhamed bin Yusuf bin Ali bin Yusuf bin Hayyan Esiru'd-dîn, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, tahk.: Sıtkı Muhammed Cemil, Beyrut, Dâru'l-fikr, 1420., c. VIII, s. 34; Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali bin Muhammed bin Muhammed bin Habîb, *en-Nüket ve'l-uyûn*, tahk.: es-Seyyid ibn. Abdilmaksud b. Abdurrahim, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, t.y., c. IV, s. 92; Şevkânî, Muhammed bin Ali bin Muhammed bin Abdullah, *Fethu'l-kadir*, Dâru ibni kesîr, Dımeşk, I. Baskı, 1414., c. IV, s. 24; Âlûsi,Şihâbu'd-dîn Mahmud bin Abdullah el-Hüseyni, *Ruhu'l-meani fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîmve's-eb'i'l-mesânî*, tahk.: Ali Abdülbari Atıyye, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, I. Baskı, 1415., c. IX, s. 337.

[2] Yaşı ilerlemiş kadınların başörtüsü takmamalarını ifade etmek üzere Araplar امرأة واضع demektedirler. Bkz. Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, VIII, s. 70; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XII, s. 309; İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman bin Ali bin Muhammed, *Zâdü'l-Mesîr*, tahk.: Abdurrezzâk el-Mehdî, nşr. Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2001., III, s. 306; İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah bin Müslim, *Ğarîbu'l-Kur'an*, tahk.: Saîd el-Lahhâm, y.y., t.y., I, s. 264. امرأة واضعİbaresinin kadının başörtüsü takmama halini ifade ettiğine dair ayrıca bkz. Herevî, Ebu Ubeyd Kasım bin Sellâm bin Abdullah, *el-Ğarîbu'l-musannef*, tahk.: Safvan Adnan Dâvûdî, Mecelletü'l-câmiati'l-İslamiyye, Medine, 1416/1417., II, s. 409; İshak el-Farabi, Ebu İbrahim İshak bin İbrahim el-Hüseyn, *Mucemu divani'l-edep*, tahk.:Ahmed Muhtar Ömer, Müessesetü dâri'ş-şa'b li's-sahafeti ve't-tıbâa, Kahire, 2003., III, s. 230; Ebu Mansur, *Tehzibü'l-lüğa*, Muhammed bin Ahmed bin el-Ezherî,

birlikte değerlendirildiğinde verilen hükmün hatalı olduğu anlaşılır. Kaldı ki Kur'an-ı kerimde tesettürle ilgili erkeklere yönelik doğrudan bir emir bulunmamaktadır. Mamafih erkeklerin tesettüre muhatap olmadıkları gibi bir iddia varit değildir. Böyle bir emrin mevcut olmamasına rağmen erkeklerin tesettüre muhatap olması, erkeklerde tesettürün zaten gündelik giyim kuşamda gerçekleşmiş olmasına matuftur. Bir başka deyişle erkekler gündelik hayatlarında zaten şer'an istenen tesettürü yerine getirmektedir. Buradan hareketle diyebiliriz ki baş mı göğüs mü örtülecek tartışması kadınların o dönemdeki giyim kuşamlarının bilinmesi ile anlamsız hale gelmektedir.

Erkek ve kadının tesettürüne dair farklı sınırlar çizilse de her ikisinde de tesettürün ifa edilebilmesi için "örtme" ve "fark ettirmeme"[3] şartlarının aynı anda bulunması gerekir. Aksi takdirde Şari'in talep ettiği tesettür yerine gelmemiş olacaktır. Nitekim kadın için en geniş yoruma göre el, ayak ve yüz haricinde[4]; erkek için de diz üstü ile göbek arasında hatta sadece tenasül uzvu ile makatta[5] bu iki şartın aynı anda yerine gelmemesi durumunda tesettür gerçekleşmemektedir. Aksi takdirde tüm bedeni örten dalgıç kıyafetinin veya tesettüre ilişkin çizilen

tahk.: Muhammed Ivad Mür'ıb, Dâru ihyai't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, I. Baskı, 2001., I, s. 136; Cevherî, Ebû Nasr İsmail bin Hammad, *es-Sıhâh Tâcu'l-lüğati ve sıhahi'l-Arabiyye*, tahk.: Ahmed Abdülğafur Attar, Dâru'l-ilim, Beyrut, IV. Baskı, 1987., III, s. 1300; İbn Sîdeh, Ebu'l-Hasen Ali bin İsmail, *el-Muhassas*, tahk.: Halil İbrahim Ceffâl, Dâru ihya-i't-türasi'l-Arabî, Beyrut, I. Baskı, 1996., I, 366; İbn Manzûr, Muhammed bin Mükrim bin Ali Ebu'l-fazl Cemalüddin, *Lisânü'l-Arap*, Dâru Sâdır, Beyrut, II. Baskı 1414., III, 361; Zebîdî, Muhammed bin Muhammed bin Abdürrezzak el-Hüseynî, *Tâcu'l-Arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, tahk.: Heyet, Dâru'l-hidâye, t.y., IX, s. 49.

3 Burada fark ettirmeme ile vücut hatlarının ve ten renginin fark ettirilmemesini kastediyoruz.

4 Merğînânî, Ali bin Ebubekir bin Abdülcelil, el-Hidaye şerhu bidâyeti'l-mübtedî, tahk.: Tallâl Yusuf, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y., I, s. 45; Müzenî'den naklen Şirbînî, Şemseddin Muhammed bin Ahmed, *Muğnî'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l- minhâc*, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, y.y, I. Baskı, 1994.,I, s. 397; Ayakların tesettüre dahil olduğu bilgisi için bkz. Merğînânî, *el-Hidaye*, I, s. 45; İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali bin Ahmed bin Said, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.y., II, s. 247-248; Kadının istisnasız tüm bedeninin tesettüre dahil olduğuna dair bkz. İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed bin Ahmed bin Muhammed bin Ahmed, *Bidayetü'l-müctehit ve nihâyetü'l-muktesıd*, Dâru'l-hadîs, Kahire, 2004., I, s. 123; İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah bin Ahmed bin Muhammed, *el-Muğnî*, Mektebetü'l-Kahira, 1968., I, s. 431; Zerkeşî, Şemsüddin Muhammed bin Abdullah, Şerhu'z-Zerkeşî alâ muhtasari'l-Hırakî, Dâru'l-abîkân, I. Baskı, 1993., I, s. 620.

5 Diz ve göbek için tesettür gerekmemektedir. Bkz. Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, I, s. 397.Erkeğin avretinin sadece tenasül uzvu ve makattan ibaret olduğu görüşü için bkz. İbn Hazm, *el-Muhalla*, II, s. 241-247; Karafi, Ebu'l-Abbas Şihabuddin Ahmed bin İdris bin Abdurrahman, *ez-Zehîra*, tahk.: Muhammed Haccî, Said E'râb, Muhammed Bû Hubze, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut, I. Baskı, 1994., II, s. 102 ; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehit*, I, 122; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 413.

sınırları gözeterek vücuda yapışmayacak şekilde dikilmiş şeffaf bir giysinin tesettürü en kamil manasıyla ifa ettiğini söylemek gerekecektir. Oysa her iki durumda da "fark ettirmeme" şartı yerine gelmediği için tesettür emrinin yerine getirildiğinden bahsetmemiz mümkün değildir.

Tesettür için zikredilen "örtme ve fark ettirmeme" şartları doğrudan bedene yöneliktir. Bu iki şarta tesettürü tamamlayıcı bir unsur olarak "dikkat çekmeme" şeklinde üçüncü bir şart daha ilave edilmelidir. Nitekim bedeni örtüp vücut hatlarını belli etmemesine rağmen dikkat çekici özelliğe sahip kıyafetlerin mevcudiyeti söz konusudur. Dolayısıyla bu şart, kıyafetin daha çok dışa bakan yüzü; özetle rengi ve aksesuarına ilişkindir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken çok önemli bir nokta bulunmaktadır. O da renk ve aksesuarın bizatihi dikkat çekici unsur olmayıp farklı zaman ve zeminlerde farklı rollere bürünmesidir. Bilindiği gibi çok renkliliğin hakim olduğu bir çevrede her hangi bir rengin dikkat çekicilik kat sayısı azalacaktadır. Ayrıca genel geçer bir hüküm olarak kırmızı rengin dikkat çektiğini, siyah rengin dikkat çekmediğini söylemek çok doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Kırmızı rengin hakim olduğu bir kültürde siyah rengin daha fazla dikkat çekeceği aşikardır. Fakat yine de tamamlayıcı unsur mahiyetindeki "dikkat çekmeme" şartının ihlal edilmesi her ne kadar maksadına aykırı olsa da tesettürün ifa edilmediği anlamına gelmez.

Kıyafet çeşitliliği, renkliliği ve insan bedeninde tesettür emrinin muhtevasına dahil olmayan kısmın örtülmesinde coğrafi ve kültürel çevre etkin rol oynamaktadır. Gerek coğrafi gerek kültürel şartlar sebebiyle erkekler sorumlu oldukları miktardan daha fazlasını örtmektedir. Çünkü erkekler için tesettürün en alt sınırı olarak görülen tenasül uzvu ve makatın örtülmesi bir tarafa diz kapağı ve göbek arasının örtülmesi dahi hemen hiçbir toplumun sosyal hayat düzeninde yeterli görülmemiştir. Bununla birlikte kadının nadiren el, ayak ve yüzünü kapamayı tercih ettiği görülmektedir. Fakat en nihayetinde tesettürün dışındaki yerleri örtme açısından aynı tavrı sergilemelerine rağmen erkek ile kadına karşı farklı tavır takınılmaktadır. Erkeğin durumu mevzu bahis edilmezken kadının bu yöndeki tercihi genellikle aşırı bulunmakta ve çoğu zaman eleştiri konusu olmaktadır. Oysa tesettür emrinin muhtevasına girmeyen kısım, yaratıcı tarafından kulun serbestisine bırakılmıştır. Dolayısıyla kadın kimlik teşhisinin gerekli olduğu bir takım durumlarda kamu düzeninin işleyişine engel teşkil etmediği sürece bu kısmı örtme hususunda serbesttir.

Tesettür için çizilen sınırlar ve konulan şartlar dikkate alındığında tesettürlü olmanın ya da olmamanın ölçütü, hem erkek hem de kadın

açısından bu sınır ve şartların ihlal edilip edilmemesi olmalıdır. Aksi takdirde erkek tesettürün muhatabı değilmişçesine konu sadece kadın zaviyesinden ele alınmakta ve burada da başörtüsü temelinde tartışılmaktadır. Bu da tesettürlü olup olmamanın başörtüsü takıp takmama ile özdeşleştirilmesine yol açmaktadır. Hal böyle olunca tesettürü sadece başörtüsü takmama noktasında ihlal eden bir kişi tesettürsüz sayılırken daha fazla tesettür ihlali yapan bir başkası sadece başörtüsü taktığı için tesettürlü addedilmektedir. Oysa tesettüre ilişkin çizilen sınırlar ve getirilen şartların ihlali baz alındığında, başörtüsü takmayan bazı bayanların kimi başörtülü bayanlara nazaran tesettürü daha az ihlal ettiği bir çok örnek görülebilir.

II. Azimet ve Ruhsat

Genelde tüm şer'i hükümlerin özelde tesettürün ifa edilmesi muhatapların gündelik yaşamlarında kimi zaman karşılaştıkları sıkıntılar sebebiyle mümkün olamamaktadır. Fakat hükümlerin hangi durumlarda uygulanmayacağı ya da sakıt olacağı doğrudan kişinin vicdanına bırakılamaz. Aksi takdirde uygulamada bir takım aşırılıkların ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır. Gerek meydana gelebilecek aşırılıkların önünün alınması gerekse istikrarın sağlanması adına hangi durumlarda hükümlerin uygulanıp uygulanmayacağı meselesinin bir takım şartlara bağlanması gerekmektedir.

İslam hukukunda arızi bir durum söz konusu olmadığı sürece hali hazırdaki hükümlerin işlerliği "azimet" adını almaktadır.[6] Azimet hali hükmün genel geçerliğini ifade etmekte[7] ve sosyal hayatın rutinliğinde anlam kazanmaktadır. Fakat sosyal hayat, her zaman bu rutinliğini koruyamamakta ve bir takım arızi durumlar sebebiyle genel geçer hükümlerin kapsamı dışına taşabilmektedir. İşte arızi durumların bulunduğu süre zarfında hükmün askıya alınması veya mükellefin hükmü uygulayıp uygulamamada muhayyer bırakılmasına "ruhsat" adı verilmektedir.[8] Hükmün kapsama alanının dışına çıkıldığını ifade etmesi

[6] Bkz. Serahsî, Muhammed bin Ahmed bin Ebu Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, Dâru'l-marife, Beyrut, t.y., I, s. 117; Gazalî, Ebû Hamid Muhammed bin Muhammed, *el-Müstasfâ*, tahk.: Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, I. Baskı, 1993., I, s. 78; İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah bin Ahmed bin Muhammed, *Ravdatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır*, Müessesetü'r-Riyad li't-tab'i ve'n-neşri ve't-tevzî', II. Baskı, 2002., I, s. 189; Nemle, Abdülkerim bin Ali bin Muhammed, *el-Mühezzeb fi ilmi usûli'l-fıkhi'l-mukâren*, Mektebetü'r-rüşd, Riyad, VII. Baskı, 2013., I, 449.

[7] Şatıbî, İbrahim bin Musa bin Muhammed, *el-Muvâfakât*, tahk.: Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl Selmân, nşr. Dâru İbni Affân, I. Baskı, 1997., I, s. 464-466.

[8] Geniş bilgi için bkz. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, s. 117; Gazalî, *el-müstasfâ*, I, s. 78. Azimet ve ruhsatı tercihin mükellefe bırakılacağına dair bkz. Şatıbî, *el-Muvâfakât*, I, s. 477; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzır*, I, s. 189; Mahlâvî, Muhammed bin Abdurrahman Iyd, *Teshîlü'l-*

sebebiyle ruhsat bir anlamda azimet halinin varacağı son sınırı veya bu sınırı geçme hakkını ifade etmektedir. Bu sebeple bir hükmün, mevcut istisnai durum için de geçerliliğini koruyup korumadığının anlaşılması ruhsat ve ona ilişkin şartların bilinmesine bağlıdır. Fakat bu noktada dikkat edilmesi gereken bir başka husus daha vardır. O da bazı hükümlerin etki alanına ilişkin çizilen çerçevenin ekollere göre farklılık arz etmesidir. Hal böyle olunca azimet ve ruhsata ilişkin sınırlar ekolden ekole değişmektedir. Tüm ekollerin ittifak noktası dikkate alınarak kurulacak azimet ruhsat denkleminde ruhsat açısından çember daralmakta bununla birlikte ihtilaflar bertaraf edilmektedir. Örneğin kadının tüm vücudunun tesettür emrine dahil olduğu yaklaşımının yanında yüz, el ve ayağın bu kapsamda olmadığı yaklaşımı da bulunmaktadır. Fakat her iki ekol sonuç itibariyle yüz, el ve ayak haricinin tesettürü konusunda ittifak etmiştir. İlk yaklaşıma göre yüz, el ve ayağın açılabilmesi için ruhsata ilişkin şartların yerine gelmesi gerekir. Oysa ikinci yaklaşıma göre bu kısımlar azimete dahil olmadığı için açılıp açılmaması kulun tercihine bırakılmıştır. Görüldüğü gibi tesettür konusunda müttefekun aleyh olan sınır dikkate alındığı ölçüde ruhsata başvurma ihtiyacı azalmaktadır. Aynı zamanda alt sınır üzerinde konsensüs oluşması sebebiyle ruhsatı gerektiren durumlar dışında asla aşılmaması gereken son sınır ortaya çıkmaktadır.[9] Erkeğin tesettürü ele alındığında üzerinde ittifak edilen alt sınırın sadece tenasül uzvu ile makatın tesettürü olduğu görülmektedir. Bir başka deyişle bu iki bölgenin ancak

vusûl ilâ ilmi'l-usûl, tahk.: Şaban Muhammed İsmail, nşr. el-Mektebetü'l-Mekkiyye, I. Baskı, 2007., II, 140. Namazların kısaltılması, hastalık ve yolculuk halinde oruç tutulmaması gibi kimi hükümlerin hangi durumlarda ruhsata tabi tutulacağı hususunda doğrudan nas bulunmaktadır. İleri yaştaki kadınların tesettürü dışında tesettürle ilgili ruhsat durumlarını bildiren özel nas bulunmamaktadır.Çalışmayla doğrudan ilgisi olmaması sebebiyle hakkında özel nas bulunan ruhsat kategorisini çalışmada özel olarak ele almayacağız. Nur24/60 Ayetin yaşı ilerlemiş kadınların başörtülerini takmayabileceği hususunda ruhsat bildiren özel nas anlamını taşıdığı hususunda bkz. Tahir bin Aşur, Muhammed et-Tahir bin Muhammed bin Muhammed et-Tahir, *et-Tahrirü'l-ma'nâ's-sedîd ve tenviru'l-akli'l-cedîd min tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd*, Dâru't-Tûnûsiyye li'n-neşr, Tunus, 1984., XVIII, s. 297.

9 Yaşlılık döneminde dış kıyafetin giyilmemesi, boyun ve baş gibi uzuvların açılmasında bir beis olmadığı için burada tesettüre ilişkin çizilen sınırlar bu dönemi kapsamamaktadır. Bkz. İbn Kuteybe, Ğarîbu'l-Kur'an, I, s. 264; Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, IV, s. 121; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, III, 306; Fahreddin er-Râzî, Ebu Abdillah Muhammed bin Ömer bin el-Hasen bin el-Hüseyin, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, nşr. Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut,1420., XXIIII, s. 24; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an,* XII, s. 309; İzz bin Abdüsselam, *Tefsiru'l-Kur'an*, II, s. 411; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, VIII, s. 70; Tahir bin Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVIII, s. 297. Yaşlı bir kadının saçlarına bir erkeğin kına yakabileceğine dair bkz. İbn Ebî Hatim, Ebu Muhammed Abdurrahman bin Muhammed bin İdris bin el-Münzir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*, tahk.: Esad Muhammed et-Tayyib, Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, Suud, III. Baskı, 1419., VIII, s. 2639; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail bin Ömer, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, tahk.: Muhammed Hüseyin Şemsüddîn, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye menşûrât Muhammed Ali Bîdûn, I. Baskı, 1419., VI, s. 84.

ruhsatı gerektiren şartlarda açılabileceğinde konsensüs bulunmaktadır. Bu durumun oldukça istisnai olması sebebiyle erkeğin tesettürü ve buna ilişkin ruhsat konusuna çok fazla temas etmeyeceğiz.

Şartları oluşması durumunda ruhsat hükümleriyle amel edilmesinin bir hak mı yoksa zorunluluk mu olduğu ruhsatın mahiyetini belirleme hususunda ayrıca önem arz etmektedir. Ruhsat mantıki olarak bir fiilin işlenip işlenmemesiyle alakalıdır. Bu da öncelikle "haramı işleme" ve "vacibi terk etme" şeklinde genel bir tasnifi sonuç vermektedir.[10] Bu genel taksimin yanında mütekellimin ve hanefi usulcüleri tarafından farklı haysiyetlerle başka taksimler de yapılmıştır. Mütekellimin metoduna mensup usulcüler ruhsatı vacip, mendup, mubah ve daha üstün seçeneğin aksi yönündeki ruhsat şeklinde tasnif etmişlerdir.[11] Hanefi usulcüleri ise ruhsatı iki farklı itibarla taksime tabi tutmuşlardır. Bunlardan ilkinde ruhsatın hakiki ve mecaz anlamda kullanılmasını, ikincisinde ise ruhsat hükmüyle birlikte azimet hükmünün mevcut olup olmamasını esas almışlardır.[12] Beraberinde azimet hükmünün de yürürlükte olduğu ruhsatı "terfih ruhsatı", azimet hükmünün mülga olduğu ruhsatı ise "ıskat ruhsatı" şeklinde isimlendirmişlerdir.

Ruhsatın ekollere göre farklı taksimleri bulunmakla birlikte bu taksimlerin hepsinin arka planında ruhsat hükmüyle birlikte azimet hükmünün de devam edip etmemesi meselesi yer almaktadır.[13] Örneğin, mütekellimin metodundaki "vacip ruhsat" kişinin azimet hükmünü uygulamasının caiz olmadığını ifade eder. Hanefi metodundaki "mecazi anlamda ruhsat" veya "ıskat ruhsatı" da bu noktada vacip ruhsatla aynı işlevi görmektedir. Her iki ekole göre mezkur kategorilerin dışındaki durumlarda azimet hükmü mevcudiyetini sürdürmekte, ruhsat ya da azimetle amel etmek mükellefin tercihine bırakılmaktadır. Dolayısıyla diğer hükümlerde olduğu gibi tesettür konusunda da azimet hükmünün düştüğü durumların yanı sıra ruhsatın mükellefin tercihine bırakıldığı

---

[10] Âmidî, Ebu'l-Abbâs Şihabuddin Ahmed bin İdris bin Abdurrahman, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, tahk.: Abdürrezzak Afîfî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, t.y., I, 132; İbrahim Kâfi Dönmez, "Ruhsat", DİA, XXXV, ss. 207-210.

[11] İbrahim Kâfi Dönmez, "Ruhsat", *DİA*, XXXV, ss. 207-210; Mezkur taksime ilaveten beşinci bir kategori olarak mekruh ruhsat için bkz. Abdülkerim en-Nemle, *el-Mühezzeb*, I, 455; dörtlü taksime ilaveten mekruh ve haram ruhsat için bkz. Nemle, Abdülkerim bin Ali bin Muhammed, *eş-Şâmil fi hudûdi ve ta'rîfâti mustalahâti ilmi usûli'l-fıkh*, Mektebetü'r-rüşd, Riyad, II. Baskı, 2011., I, s. 332.

[12] Geniş bilgi için bkz. Buhari, Abdülaziz bin Ahmed bin Muhammed Alaaddin, *Keşfü'l-esrâr şerhu usûli'l-Pezdevî*, nşr. Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, t.y., II, 315-327.

[13] Zerkeşî bu kriterden hareket ederek ruhsatı ikiye ayırmıştır. Birinci kısımda ruhsatla birlikte azimet hükmü de mevcudiyetini sürdürmektedir. İkinci kısımda ise azimet hükmü düşmektedir. Bkz. Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedrüddîn Muhammed Bahâdır, *el- Bahru'l-muhît fî usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kütübî, 1994., II, s. 33.

durumlar da mevcuttur. Söz gelimi hayati tehlike sebebiyle erkek doktora tedavi olması gereken bir kadın için ruhsat mekanizması doğrudan devreye girmektedir. Bu özellikteki ruhsat; mütekellimin ekolü usulcüleri nezdinde vacip ruhsat, fukaha metoduna mensup usulcülere göre ise mecazi ruhsat veya ıskat ruhsatı kategorisinde değerlendirilmektedir.

Açlıktan ölecek durumdaki bir kişinin domuz eti yemesi örneğinde olduğu gibi azimet hükmünün düştüğü durumlarda ruhsat hükmünün kullanılmaması dinen caiz değildir. Bu durumdaki kişinin, haramı işlemesi ve hayatını kurtarması gerekmektedir. Aksi takdirde günah işlemiş olacaktır. Fakat aynı fiil (domuz eti yeme) dine zarar verme saikiyle yapılan bir ikrah söz konusu olduğunda daha farklı değerlendirilmektedir. Şöyle ki sırf Müslüman olduğu için domuz eti yemeye zorlanan kişi ruhsatla amel edip etmemekte serbesttir. Bir başka deyişle burada terfih ruhsatı devreye girmektedir. Hatta dinle istihza gayesi güden bu ikrah karşısında dinin korunması amacıyla kişinin canını vermesi, ruhsatı kullanmaya nispetle daha faziletli bir davranış olacaktır.[14] Dolayısıyla bir haramı işleme ya da bir vacibi terk etme şeklindeki ruhsat hükmüyle birlikte azimet hükmünün de devam edip etmemesi, duruma göre değişkenlik arz etmektedir. Dini bir vecibe olan tesettür için de aynı durum söz konusudur. Hayatiyet arz eden tıbbi bir müdahaleden tesettürü ihlal etmemek için kaçınılması sonucunda can kaybı yaşanması durumunda kişi sorumlu olmaktadır. Fakat tesettürden vazgeçmesi için ölümle tehdit edilen bir kişi için ıskat değil terfih ruhsatı devreye girmektedir. Sonuç olarak kişinin sabredip bu yolda canını vermesi daha faziletli bir davranış addedilmektedir.[15]

İnsanların sosyal hayatlarını idame ettirebilmeleri için bir takım gereksinimleri bulunmaktadır. Bu gereksinimlerin öncelik sıralaması kişi, zaman, zemin vs gibi bir çok faktöre bağlı olarak değişkenlik göstermektedir. Şöyle ki bir şahıs için çok elzem olan bir şey hemen yanı başındaki başka biri için bir değer ifade etmeyebilir. Yine aynı şey ona ihtiyaç duyan kişi için de başka bir mekan ya da zamanda lüzumunu yitirebilir. Buradan hareketle acil ihtiyaç duyulan bir şey için verilecek hükmün tüm durumlara teşmil edilemeyeceğini söyleyebiliriz.

---

[14] Serahsî oruçlu kişinin ikrah altında kalmasına rağmen orucu bozmamasını daha faziletli bir davranış olarak görür. Bkz. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, s. 120.

[15] Farz olduğunda şüphe olmayan bir konuda ikrah altında kalan kişinin azimetle amel edip canını kaybetmesinin daha faziletli olduğuna dair bkz. Abdülaziz Buhari, *Keşfü'l-esrâr*, II, 373.

Sosyal hayatta "gereksinimlerin giderilememesi" halini de içine alan sıkıntı veya meşakkat şeklinde tabir edilebilecek bir takım durumlar meydana gelebilir. İşte bu gibi durumlarda İslam hukuku meşakkat halini dikkate alarak kolaylık prensibini işletmekte ve ruhsat uygulamasına gitmektedir.[16] Ne var ki gereksinimlerde olduğu gibi meşakkatin etkisi de kişiden kişiye göre değişmektedir.[17] Dolayısıyla gerek meşakkat gerek ihtiyaç bağlamında bakıldığında genel olarak bir görecelik olduğu görülmekte[18], bu göreceliğin imkan nispetinde bir takım nesnel şartlara bağlanması gerekmektedir. Nitekim İslam hukukunda ruhsat mekanizması bu nesnel şartların gerçekleşmesi durumunda doğrudan devreye girmektedir. Ancak ruhsatı celbettiği halde nesnellik kazanamayan bir takım durumlar vaki olabilir. İşte bu durumlarda İslam hukukunda ruhsat mekanizması doğrudan devreye girmemekte, ruhsatla amel etme hususunda kişi kendi fakihi olmaktadır.[19]

Ahkamı şer'iyyenin tikel sorunları çözmesinin ötesinde gerçekleştirmeyi hedeflediği külli bir takım maksatlar (makasıd-ı şeri'a) bulunmaktadır. Nitekim cüzi meseleler kimi zaman dönemsel ve biricik olmakta, bu özellikteki meselelere getirilen çözümler de aynı vasıflarla muttasıf olabilmektedir. Ne var ki din, sadece geldiği döneme ilişkin bir takım şeyler söylediği durumlarda dahi hem o dönem hem de tüm dönemler için bu külli maksatları gerçekleştirmeyi hedeflemektedir. Tikel meselelere getirilen çözümler, bir anlamda zaman ve zeminden azade olan külli maksatların zamana ve zemine indirgenerek somutlaştırılmasıdır. Bu yönüyle meseleye ilişkin muayyen hükmün meydana geldiği matrise ait şartların bulunmadığı başka bir vasat için geçerli olmaması kabul edilebilir. Hatta kimi durumlarda makasıd-ı şeri'anın, başka vasatlarda hükmün başka kisvelere bürünmesiyle gerçekleşeceği dahi söylenebilir. Dolayısıyla tikel meselelerin çözümleri mahiyetindeki hükümlerin gözü kulağı her daim külli maksatlarda olacaktır. Böylece bu çözümler, külli maksatları gerçekleştirdiği ölçüde meşruiyetini sürdürecek, bu maksatlarla tearuzu söz konusu olduğunda ise bu özelliğini kaybedecektir.

[16] Geniş bilgi için bkz. Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedrüddîn Muhammed Bahâdır, *el-Mensûr fi'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, Vizâratü'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, II. Baskı, 1985., III, s. 169-174; Suyûtî, Abdurrahman bin Ahmed bin Ebubekir Celaleddin, *el-Eşbâh ve'nezâir*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, I. Baskı, 1990., c. I, s. 76-80; İbn Nüceym, Zeynüddin bin İbrahim bin Muhammed, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, I. Baskı, 1999., c. I, 64-70.

[17] Şatıbî, *el-Muvâfakât*, c. I, s. 484-485.

[18] İnsanların ruhsatı gerektiren özür durumları arasında bir tefavüt söz konusu olacağı için bu değişkenlik ruhsat hükümlerine de yansıyacaktır. Bkz.Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, c. I, s. 177.

[19] Şatıbî, *el-Muvâfakât*, c. I, s. 484.

Şer'i hükümlerin maksatları, zarurat-ı diniyye adı altında beş ana başlıkta toplanmıştır.[20] Bunlar dinin, nefsin, neslin, aklın, malın korunması şeklinde maddeleştirilmiştir. Dinin maksatları mahiyetindeki bu maddeler sosyal hayatın idamesinde karşılaşılan meşakkatlerin nesnel hale gelmesi hususunda da aktif rol oynamaktadır. Daha önce de değindiğimiz üzere meşakkat, ruhsatı cezbeden bir durum olmakla birlikte kişiden kişiye görecelik arz etmektedir. Bununla birlikte meşakkat tüm zamanlar için gerçekleştirilmesi hedeflenen zarurat-ı diniyyenin zarar görmesine yol açmaya başladığı andan itibaren nesnellik kazanmaktadır.

Zarurat-ı diniyye meşakkati nesnelleştirmenin yanında gereksinimler sıralamasının belirlenmesinde de başat rol oynamaktadır. İslam hukukunda gereksinimler zaruriyyat, haciyyat ve tahsiniyyat şeklinde üç ana başlıkta incelenmektedir.[21] Bunlardan birincisi zarurat-ı diniyye ile sıkı irtibatı sebebiyle somut olmakla birlikte[22], haciyyat ve tahsiniyyatın sınırları zaruriyyatın dışında kalmasıyla tebellür etmektedir.[23] Bu aşamadan sonra haciyyat ve tahsiniyyat arasında birincil ve ikincil derecede gerekli olması veya refah seviyesini artırmaya yönelik olup olmamasına göre gruplandırma yapılabilmektedir. Fakat bu ikisi arasındaki görecelik hali, kişilerin imkan ve şartlarına nispetle her zaman mevcudiyetini korumaktadır.

Zaruriyyat, haciyyat ve tahsiniyyat sıralamasının her zaman dini emirlerle paralellik arz etmediğinin unutulmaması gerekir. Nitekim zaruriyyat, bir noktada hayatın idamesi için vazgeçilmezleri ifade etmektedir. Bu açıdan ele alındığında tesettürün bir kısmı hayatın idamesi için zaruri hatta hâcî sınıfına dahi girmemektedir. Hatta kimi meşakkat durumlarında tesettürün bir kısmının yerine getirilmemesi kişi açısından daha rahatlatıcı bir rol oynamaktadır. Fakat bu sınıflandırmada dini emirler, azimet hali söz konusu olduğu sürece zaruri addedilmektedir. Dolayısıyla salt bu sıralamadan hareketle özellikle de bir bayanın sıcak iklimlerde örneğin başını, boynunu, kollarını vs açabileceği şeklinde bir görüşte bulunulamaz.[24]

---

[20] Gazalî, *el-Müstasfâ*, I, s. 174; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 274;

[21] Rahmi Yaran, DİA, "İhtiyaç", 573-574.

[22] Gazali, *el-Müstasfâ*, I, 175-176.

[23] Zaruriyyâtın dışında kalması sebebiyle ruhsat mekanizmasının doğrudan devreye girmesini sağlayamamaktadır. Dolayısıyla haciyyat ve tahsiniyyat kategorisinde yer alan durumların ruhsatı gerektirebilmesi için harici bir karine gerekmektedir. Bkz. Karafi, Ebu'l-Abbas Şihabuddin Ahmed bin İdris bin Abdurrahman, *el-Furûk*, nşr. Alemü'l-kütüb, t.y., IV, 70.

[24] Kimi ibadetlerin yerine getirilmesinde doğal olarak bir meşakkatin bulunduğuna ve bu meşakkatler sebebiyle ruhsat mekanizmasının devreye giremeyeceğine dair. Bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, I, s. 70.

Zarurat-ı diniyye, ruhsatı gerektiren sebeplerin en başında gelmektedir. Bununla birlikte ruhsata ilişkin örnekler incelendiğinde zarurat-ı diniyyenin de kendi içinde bir hiyerarşiye sahip olduğu görülmektedir. Bu hiyerarşinin tepe noktasında dinin korunup gözetilmesi yer almaktadır. Dinin korunması diğer dört maksatla (akıl, nefis, nesil ve malın korunması) bir şekilde tearuz ettiğinde kişi ruhsatı kullanarak dört maksat lehinde bir tercihte bulunabilir. Fakat dinin korunması, her daim en yüce maksat olarak varlığını sürdürmekte ve onu gözetme gayesine atfen diğer dört maksadın tercih edilmemesi daha üstün bir davranış kabul edilmektedir. [25]

Zarurat-ı diniyyenin ihlaline müteallik bir durum vuku bulduğunda, diğer şer'i hükümlerde olduğu gibi, tesettür konusunda da ruhsat mekanizması devreye girecektir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus, bu mekanizmanın işletilmesi sonucunda bir biriyle çelişen iki farklı durumun meydana gelmemesidir. Bir bayanın başını açarak tıp okuması ve bir diğerinin erkek doktora muayene olmasını buna örnek verebiliriz. Bunların ilkine ruhsat hükmünün uygulanması durumunda erkek doktora muayene olma hususunda artık ruhsat mekanizması işletilemez.[26] Aksi takdirde ruhsat mekanizması kendi varlığıyla çelişmiş olacaktır. Çünkü ilkine zaten ikinci durumun önüne geçilmesi için ruhsat verilmiştir.

İslam hukuku genel geçer prensipleri ihtiva etmesinin yanında kazuistik/meseleci bir yapıya sahiptir. Bu yönüyle bir meseleye çözüm getirilirken ilgili meselenin kendi şartları içerisinde derinlemesine tahlili oldukça önem arz etmektedir. Bu özelliği sebebiyle İslam hukukunda aynı sorunla karşılaşan iki farklı kişiye farklı çözümler sunulabilmektedir. Bu durum ilk etapta hukuki istikrarsızlık gibi görünse de aslında adaletin sağlanması yönündeki titizliği ifade etmektedir. İslam hukukunun bu meseleci yapısını, ruhsatın işletilmesinde de bariz bir şekilde görmekteyiz. Nitekim ruhsatın işletilmesi noktasında da genel bir takım kuralların ötesinde, sorunla karşılaşan mükellefin kişisel şartları birincil derecede belirleyici olmaktadır. Zaruriyyatın söz konusu olduğu yerde ruhsat mekanizması ıskat ya da terfih yönüyle doğrudan devreye girmektedir. Fakat kişinin refahına ilişkin tahsiniyyat ilk bakışta ruhsat mekanizmasının aktif hale gelmesinde her hangi bir role sahip gibi

[25] Serahsi Allah'ın iman/din konusunda kul üzerindeki hakkının her daim sabit olduğunu canın zarar görmesi gibi bir durum söz konusu olduğunda ruhsatla amel edilerek canın kurtarılabileceğini söyler. Fakat peşinden dini koruma adına candan vaz geçilmesinin daha faziletli bir davranış olacağını ifade eder. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, s. 118.

[26] Burada hastanın erkek ve bayan doktora aynı derecede ulaşma imkanıyla her iki doktorun da hastalıkla ilgili alanda yeterli olması şartlarını var saymaktayız.

görünmemektedir. Oysa meşakkatin bir kişi açısından mücbir hale gelip gelmediğinin belirlenmesinde, o kişinin sosyal hayatta tahsiniyat kabilinden yaptığı fiiller önem kazanmaktadır. Örneğin tesettürü ihlal etmemek için hem cins doktora gitmek kimi zaman maddi bir harcamada bulunmayı gerektirebilir. Bu durumdaki kişinin harcama yapmamak için karşıt cins doktora gidebilmesi ancak tahsiniyyat kabilinden harcamalarının olmamasına bağlıdır. Çünkü tesettür dini bir vecibedir. Bu vecibenin ihlalinin önüne geçilmesi bir harcama yapmayı gerektiriyorsa mutlak olarak azimet ya da ruhsat hükmü verilmeyip kişinin özel durumu dikkate alınacaktır. Tahsiniyyat kabilinden harcamaları mevcut olması durumunda bu kişi hakkında ruhsat hükümlerinin devreye girmesi mümkün değildir.

Zaruriyyat ile birlikte mutlak olarak devreye giren ruhsat mekanizmasının tahsiniyyat ile tearuz ettiğinde mutlak olarak devre dışı kaldığı söylenebilir. Bu iki kategori arasındaki "haciyyat" ile bunun giderilmemesine paralel olarak ortaya çıkan "meşakkat" durumlarında ruhsatla amel etme hususunda kişi kendi fakihi olmak durumundadır.[27] Tesettürlü bir bayanın tesettürü ihlal etme şartıyla çalışmasını bu duruma örnek verebiliriz. Şöyle ki her hangi bir geliri olmaması ve kimse tarafından bakımının üstlenilmemesi durumunda hayatın idamesi için -tek seçenek olmak kaydıyla- tesettür ihlali yaparak çalışması konusunda ruhsat mekanizması doğrudan devreye girer. Hayatını idame ettirecek bir gelirinin olması veya bakımının üstlenilmesi durumunda tesettür ihlali yapılarak çalışılması durumunda elde edilecek gelir tahsiniyyat kabilinden olacağı için ruhsat mekanizması devre dışı kalacaktır. Bu ikisi dışındaki durumlarda görecelik bulunması sebebiyle ruhsatın mutlak olarak devreye girip girmemesinden bahsedilemeyeceği için kişi kendi fakihi olmak durumundadır.

Sonuç

Tesettür gerek kadın gerek erkek için namaz, oruç, zekat, hac gibi dini bir vecibedir. Bununla birlikte tesettürün erkek ve kadına nispetle sınırları değişiklik arz etmektedir. Bu durum erkek ve kadının yaratılışındaki farklılığın bir tezahürüdür. Nitekim tesettürün dini bir vecibe olmadığı veya dini bir vecibe olarak görülmediği toplumlarda dahi kadın ve erkeğin giyim kuşamında bariz farklılıklar bulunmaktadır. Dolayısıyla kadın ve erkeğin giyim kuşamına ilişkin getirilecek düzenlemeler bu farklılığı dikkate aldığı ölçüde fıtrata uygun olmaktadır. Yine kadın ve erkek doğumdan itibaren ömrünün her safhasında aynı fiziksel özelliklere sahip bulunmamaktadır. Kadın ve erkeğin buluğ öncesi ve yaşlı-

[27] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, s. 484

lık dönemlerindeki fiziksel özelliklerinde gençlik yıllarına nispeten göz ardı edilemez farklılıklar bulunmaktadır. Bunun sonucu olarak insanlar buluğ öncesi dönemde her hangi bir şer'i hükme muhatap olmamaktadır. Karşıt cinse ilişkin duyguların geride bırakıldığı yaşlılık dönemine girildiğinde bir anlamda buluğ öncesi hale geri dönülmektedir. Fakat yaşanmışlıklar neticesinde karşıt cinse ilişkin zihinde kodlanan duygular tam olarak silinmemektedir. Bu bakımdan yaşlılık ve çocukluk dönemi bir birinden ayrılmaktadır. Bu farklılık doğal olarak tesettür hükmüne "buluğ öncesi çağda mükellef olunmaması, yaşlılık döneminde ise hükümde tahfif" şeklinde yansımaktadır.

Dini bir hükmün hayatın rutinliğinde uygulanışı azimet adını almaktadır. Ne var ki kimi zaman bu rutinlik bozulabilmektedir. Bu istisnai durumlar bazen dini bir vecibenin yerine getirilmesine engel teşkil etmekte veya çok zor şartlarda yerine getirilmesine sebep olmaktadır. Hal böyle olunca mevcut durum dikkate alınmakta ve azimet hükmü devre dışı kalabilmektedir. Azimet hükmünün askıya alınması veya hükmü uygulamanın tercihe bırakılması ruhsat adını almaktadır. Ruhsat hükmünün tercihe bırakıldığı tüm durumlarda azimet hükmünü uygulamak daha faziletli bir davranış olmakla birlikte mecazi anlamda ruhsatı ifade eden azimet hükmünün devre dışı kaldığı durumlarda bu hükmü uygulamak dini bakımdan kişiyi sorumlu hale getirmektedir. Söz gelimi bir bayan tesettürü ihlal etmeme gayesiyle beyin ameliyatı olmayı reddedip ölürse dinen sorumlu olmaktadır. Fakat tesettür emrini yerine getirmesi durumunda ölüm tehdidinde bulunulması halinde tercihli ruhsat hükmü devreye girmektedir. Tesettür emrini yerine getirip ölmesi durumunda dini bakımdan daha faziletli bir davranış sergilemiş olacaktır. Ölümden kurtulmak için emrin yerine getirilmemesi durumunda ise dini bakımdan sorumluluk bulunmamaktadır.

Şer'i hükümlerin nihai olarak hedefledikleri bir takım maksatlar bulunmaktadır. Bu maksatlar zarûrât-ı diniyye adı altında; dinin, canın, neslin, aklın, malın korunması şeklinde beş maddede toplanmıştır. Bunlar aynı zamanda zarûriyyât, hâciyyât, tahsiniyyât şeklinde formüle edilen gereksinmeler sıralamasının birinci kısmını ifade etmektedir. Ruhsat hükmünü gerektiren durumların tayininde bu sıralama oldukça önem arz etmektedir. Örneğin Zarûriyyât ile tesettür vecibesinin tearuzu durumunda ruhsat mekanizması doğrudan yürürlüğe girmektedir. Tahsiniyyat kategorisi tesettür hükmünün yerine getirilmesiyle çeliştiğinde ise ruhsat mekanizması doğrudan devre dışı kalmaktadır. Tesettürün hâciyyât kategorisi ile çelişmesi durumunda ise kişi kendi fakihi olmak durumundadır.

Kaynakça

Buhari, Abdülaziz bin Ahmed bin Muhammed Alaaddin, Keşfü'l-esrâr şerhu usûli'l-Pezdevî, nşr. Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, t.y.
Nemle, Abdülkerim bin Ali bin Muhammed, el-Mühezzeb fi ilmi usûli'l-fıkhi'l-mukâren, Mektebetü'r-rüşd, Riyad, VII. Baskı, 2013.
eş-Şâmil fi hududi ve ta'rîfâti mustalahâti ilmi usûli'l-fıkh, Mektebetü'r-rüşd, Riyad, II. Baskı, 2011.
Âlûsi,Şihâbu'd-dîn Mahmud bin Abdullah el-Hüseyni, Ruhu'l-meani fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî, tahk.: Ali Abdülbari Atıyye, Dâru'l-kütübi'l- ilmiyye, Beyrut, I. Baskı, 1415.
Âmidî, Ebu'l-Abbâs Şihabuddin Ahmed bin İdris bin Abdurrahman, el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm, tahk.: Abdürrezzak Afîfî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, t.y.
Cevherî, Ebû Nasr İsmail bin Hammad, es-Sıhâh Tâcu'l-lüğati ve sıhahi'l-Arabiyye, tahk.: Ahmed Abdülğafur Attar, Dâru'l-ilim, Beyrut, IV. Baskı, 1987.
el-Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali bin Muhammed bin Muhammed bin Habîb, en-Nüket ve'l-uyûn, tahk.: es-Seyyid ibn. Abdilmaksud b. Abdurrahim, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, t.y.
Ebu Hayyân, Muhamed bin Yusuf bin Ali bin Yusuf bin Hayyan Esiru'd-dîn, el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr, tahk.: Sıtkı Muhammed Cemil, Beyrut, Dâru'l-fikr, 1420.
Ebu Mansur, Tehzibü'l-lüğa, Muhammed bin Ahmed bin el-Ezherî, tahk.: Muhammed Ivad Mür'ıb, Dâru ihyai't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, I. Baskı, 2001.
Fahreddin er-Râzî, Ebu Abdillah Muhammed bin Ömer bin el-Hasen bin el-Hüseyin, Mefâtîhu'l-Ğayb, nşr. Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut,1420.
Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya bin Ziyad bin Abdillah bin el-Manzûr,Meâni'l-Kur'ân, tahk.: Ahmed Yusuf en-Necâtî, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâilî, nşr. Dâru'l-Mısriyye li't-telif vet'terceme, Mısır, I. Baskı, t.y.
Gazalî, Ebû Hamid Muhammed bin Muhammed, el-Müstasfâ, tahk.: Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, I. Baskı, 1993.
Herevî, Ebu Ubeyd Kasım bin Sellâm bin Abdullah, el-Ğarîbu'l-musannef, tahk.: Safvan Adnan Dâvûdî, Mecelletü'l-câmiati'l-İslamiyye, Medine, 1416/1417.
İbn Cüzeyy, Ebu'l-Kasım Muhammed bin Ahmed bin Abdillah, et-Teshil li ulûmi't-tenzîl, tahk.: Abdullah el-Halidî, Şeriketü Dâri'l-Erkâm bin Ebi'l-Erkâm, Beyrut, I. Baskı, 1416.
İbn Ebî Hatim, Ebu Muhammed Abdurrahman bin Muhammed bin İdris bin el-Münzir, Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm, tahk.: Esad Muhammed et-Tayyib, Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, Suud, III. Baskı, 1419.
İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali bin Ahmed bin Said, el-Muhallâ bi'l-Âsâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.y.
İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail bin Ömer, Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm, tahk.: Muhammed Hüseyin Şemsüddîn, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye menşûrât Muhammed Ali Bîdûn, I. Baskı, 1419.
İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah bin Ahmed bin Muhammed, el-Muğnî, Mektebetü'l-Kahira, 1968.
Ravdatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır, Müessesetü'r-Riyad li't-tab'i ve'n-neşri ve't-tevzî', II. Baskı, 2002.
İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah bin Müslim, Ğarîbu'l-Kur'an, tahk.: Saîd el-Lahhâm, y.y., t.y.
İbn Nüceym, Zeynüddin bin İbrahim bin Muhammed, el-Eşbâh ve'n-nezâir, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, I. Baskı, 1999.
İbn Manzûr, Muhammed bin Mükrim bin Ali Ebu'l-fazl Cemalüddin, Dâru Sâdır, Beyrut, II. Baskı 1414.
İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed bin Ahmed bin Muhammed bin Ahmed, Bidayetü'l-müctehit ve nihâyetü'l-muktesıd, Dâru'l-hadîs, Kahire, 2004.
İbn Sîdeh, Ebu'l-Hasen Ali bin İsmail, el-Muhassas, tahk.: Halil İbrahim Ceffâl, Dâru ihya-i't-türasi'l-Arabî, Beyrut, I. Baskı, 1996.
İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman bin Ali bin Muhammed, Zâdü'l-Mesîr, tahk.: Abdurrezzâk el-Mehdî, nşr. Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2001.

İbrahim Kâfi Dönmez, "Ruhsat", *DİA*, 2008.
İshak el-Farabi, Ebu İbrahim İshak bin İbrahim el-Hüseyn, Mucemu divani'l-edep, tahk.: Ahmed Muhtar Ömer, Müessesetü dâri'ş-şa'b li's-sahafeti ve't-tıbâa, Kahire, 2003.
İzz b. Abdüsselam, Ebu Muhammed İzzeddin Abdülaziz bin Abdüsselam, Tefsîru'l-Kur'ân, tahk.: Abdullah b. İbrahim el-Vehbî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, I. Baskı, 1996.
Karafi, Ebu'l-Abbas Şihabuddin Ahmed bin İdris bin Abdurrahman, el-Furûk, nşr. Alemü'l-kütüb, t.y.
ez-Zehîra, tahk.: Muhammed Haccî, Said E'râb, Muhammed Bû Hubze, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut, I. Baskı, 1994.
Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed bin Ahmed bin Ebubekir bin Ferah, el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân, tahk.: Ahmed Berdûnî, İbrâhim Atfîş, Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, II. Baskı, 1964.
Mahlâvî, Teshîlü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl, tahk.: Şaban Muhammed İsmail, el-Mektebetü'l-Mekkiyye, I. Baskı, 2007.
Merğînânî, Ali bin Ebubekir bin Abdülcelil, el-Hidaye şerhu bidâyeti'l-mübtedî, tahk.: Tallâl Yusuf, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y.
Nesefî, Ebu'l-berakât Abdullah bin Ahmed bin Mahmud Hafızü'd-dîn, Medârikü't-tenzîl ve hakaiku't-tevil, tahk.: Yusuf Ali Büdeyvî, Dâru'l-kelimi't-tayyib,Beyrut, I. Baskı, 1998.
Rahmi Yaran, "İhtiyaç", *DİA*, Ankara, 2000.
Sem'anî, Ebu'l-Muzaffer Mansur bin Mahmud bin Abdülcabbar bin Ahmed, Tefsîru's-Sem'ânî, tahk.: Yasir b. İbrahim, Ğanîm b. Abbas b. Ğanîm, Dâru'l-vatan, Riyad, I. Baskı, 1997.
Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr bin Muhammed bin Ahmed bin İbrahim, Bahru'l-Ulûm, y.y., t.y.
Serahsî, Muhammed bin Ahmed bin Ebu Sehl, Usûlü's-Serahsî, Dâru'l-marife, Beyrut, t.y.
Suyûtî, Abdurrahman bin Ahmed bin Ebubekir Celaleddin, el-Eşbâh ve'nezâir, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, I. Baskı, 1990.
Şatıbî, İbrahim bin Musa bin Muhammed, el-Muvâfakât, tahk.: Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl Selmân, nşr. Dâru İbni Affân, I. Baskı, 1997.
Şevkânî, Muhammed bin Ali bin Muhammed bin Abdullah, Fethu'l-kadir, Dâru ibni kesîr, Dımeşk, I. Baskı, 1414.
Şirbînî, Şemseddin Muhammed bin Ahmed Muğnî'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-minhâc, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, y.y, I. Baskı, 1994.
Tahir bin Aşur, Muhammed et-Tahir bin Muhammed bin Muhammed et-Tahir, et-Tahrirü'l-ma'nâ's-sedîd ve tenviru'l-akli'l-cedîd min tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd, Dâru't-Tûnûsiyye li'n-neşr, Tunus, 1984.
Zebîdî, Tâcu'l-Arûs min cevâhiri'l-kâmûs, Muhammed bin Muhammed bin Abdürrezzak el-Hüseynî, tahk.: Heyet, Dâru'l-hidâye, t.y.
Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedrüddîn Muhammed Bahâdır, el-Bahru'l-Muhît Fî Usûli'l-Fıkh, Dâru'l-Kütübî, 1994.
el-Mensûr fi'l-kavâidi'l-fıkhiyye, Vizâratü'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, II. Baskı, 1985.
Zerkeşî, Şemsüddin Muhammed bin Abdullah, Şerhu'z-zerkeşî alâ muhtasari'l-Hırakî, I. Baskı, 1993.

SESİN ve SÖZÜN MAHREMİYETİ

Büşra Nur DURAN*

Özet

İslami perspektifte beden, gerek fiziksel gerekse sosyal yönüyle bir bütündür. Yani kişinin bedeninin görüntüsü mahrem olduğu kadar, onu gören-işiten kimseye mesaj ileten her tavrı mahrem nitelik taşıyabilir. Bu nedenle nasslarda bedenin mahrem yerlerinin örtülmesine yapılan vurgunun yanında sesin ve sözün edebi üzerinde de durulmuştur. Bir iletişim aracı olarak "ses" ve gerek yüz yüze gerek yazıyla iletişim imkânı sağlayan "söz" bu bağlamda mahrem öğelerdir.

Sesin oluşmasının pek çok yolu vardır. Kullanım şekliyle de oluşturduğu etki farklı olacaktır. Sözün içeriği ve bağlamı da yapısına göre anlam kazanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mahremiyet, Ses, Avret, Söz, Beden Dili.

Privacy of the Voice and the Word

Abstract

The Body, in the Islamic perspective is whole piece as physical and social aspects. So, all behaviors of the person give message to others may be private as well as his/her apperance. For this reason divine sources refer to voice and word privacy besides covering body's private parts. In this respect, voice as means of communication and word which enable to communicate via writing or face to face are private factors.

There are so many ways to create voice. Usage of voice designates the influence on listener. Likewise word's content and context become meaningful in regard to configuration.

Keywords: Privacy, Voice, Private Parts, Word, Body Language.

* Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, busranurunal@hotmail.com.tr

1. Mahremiyet

Bir yönüyle "gizlilik"[1], "herkesçe bilinmemesi icap eden"[2] anlamı ile soyut; bir yönüyle "şeriatça evlenilmesi yasaklanan, nikâh düşmeyen kimse"[3] anlamı ile somut olan mahrem kavramı için zamana, mekâna göre farklı anlamlar edinebilmesi; kişiye özgü nitelikler barındırması nedeniyle efradını cami ağyarını mani bir tanım yapmak zordur.

Arapça, haram kelimesi kökünden gelen mahremiyet kavramını "Birbirinizin eksikliğini görmeye (ve duymaya) çalışmayın, birbirinizin mahrem hayatını araştırmayın"[4] hadisi bağlamında ele alacak olursak, mahremiyetin bizzat kişiyi ilgilendiren özel hususlar olduğu çıkarımında bulunabiliriz. Söz konusu özel hususlar kişinin bedeni olabileceği gibi duygu, düşünce, yaşantısı da olabilir. Bu açıdan mahremiyet, şahsî hayatı kapsayan geniş bir çerçevedir. Biz bu çalışmada, mahrem ve mahremiyet kavramlarını İslam dininin perspektifinden ele alarak tanımlayacağız.

2. Mahremiyet Alanı Olarak Beden

İslam'da mahremiyet olgusu 'beden' özelinde çokça tanımlanır. Nitekim Nur Suresi 31. ayette (yüz ve el istisna[5]) kadın bedeni (bir kısım ulema tarafından) ziynet olarak tanımlanmış[6] ve kadının mahremi olan yakınları, bir bir zikredilmek suretiyle, yanlarında bedenini örtmesi gereken kimselerden böylece ayrıştırılmıştır. Ortak alanı paylaşanlar arasında bedenin örtülmesi daha dar olarak tasarlanırken, diğerlerinde mahremiyet sınırı daha geniş tutulmuştur. Bir başkasına ait olan eve izin almadan girilmemesi; evde kimse yoksa yahut ev sahibinin girilmesine müsaade etmemesi halinde geri dönülmesinin nezih bir davranış olduğu[7] vurgusu yapılarak ayette geçen beden mahremiyetinin korunmasına yönelik emrin vücut bulması kolaylaştırılmış, ayrıca oluşmakta olan İslam toplumuna, başkasının mahremiyetine saygı duyulması anlamında etik kurallar kazandırılmıştır.

Mahremiyet, içselleştirilen yaşam biçimine ve hâkim kültüre göre yeniden tanımlanır. Teoriğe yansımasa da pratikte bu değişimi gözlem-

---

1 http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5003fbc1044326.62145095

2 Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lügat,* Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara, 2011.

3 Salim Öğüt, "Mahrem", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2003, c. 27, s. 388.

4 Buhârî, Edeb, 57; Müslim, Birr, 28.

5 Kur'an-ı Kerim Meali, Yay. Haz. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, Diyanet İşleri Başkanlığı yay., Ankara, 2005, s.352.

6 Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, y.y, t.y., c.5, s.3504.

7 Nur 24/28.

lemek mümkündür. Eskiden mahrem kelimesi ile ifade edilen anlam post-modern dünyada erozyona uğramıştır. Kızların evlenmek isteyip istemediklerine dair babalarının sorusuna susarak cevap vermelerinin onay kabul edilmesi hükmü malumdur. Bekâr kızın evlilik konularında konuşmaktan ar etmesi, âlimleri fetva verirken bu durumu göz önünde bulundurmaya sevk etmiştir. Oysa bugün mahremiyet algısında yaşanan değişimle, evlenme gibi fıtri bir eylemin mahrem kabul edilmesi dolayısıyla üzerinde konuşulmasından bile çekinilmesi, yerini, genç kızın, genç erkeğin, flört etmesine; flörtü ile yaşadıklarını aile içinde serbestçe paylaşmasına bırakmıştır.

Modern dönemde, İslami literatürdeki mahremiyet kavramının aksine geliştirilen mahremiyet tanımlamasında, kişinin kendisinin sergilemek istediği kadarı ile başkalarının, kendi izni olmaksızın bedenine, mahrem alanına müdahil olmalarının farklı olduğu yanılgısı söz konusudur. Görsel medyanın desteğiyle yürütülen beden teşhirinin teşviki politikası ile mahremiyetin sınırları olabildiğince daraltılmış; dinin koyduğu mahremiyet sınırlarının ihlali halkın gözünde normalleşmiş ve bunun sonucunda aile içi ilişkilerden, giyim-kuşama, sözlü-sözsüz iletişime pek çok konuda dejenerasyon meydana gelmiştir.

İslam'ın tesettür vurgusunun anlamını iyi irdelemek gerekir. Bedenin sadece dış kısmının örtülmesi, tesettür emrinin gayesini yerine getirmez. Bedeni bir bütün olarak ele almak gerekir. Böylece çıkan ses de, dile getirilen söz de; sözlü olmasa da sözsüz iletişim araçlarından olan beden dili ve bakışların ifade ettikleri de bedenin mahremiyeti çerçevesinde ele alınması gereken konulardandır.

3. Bedenin Kendini İfade Aracı Olarak Ses ve Söz

Toplumsal hayata karışan insan sosyalleşme, eğitim, alış-veriş gibi her tür ahvalde kendini ifade etme ihtiyacı duyar. Bir bilginin çeşitli yollarla başkalarına aktarılması, haberleşme, komünikasyon[8] anlamına gelen iletişim, sözlü ve sözsüz olmak üzere iki grupta sınıflandırılır. "Sesin ve sözün mahremiyeti" tabiri sözlü iletişimi içerdiği kadar, muhataba aktarılan anlam itibariyle iletişim aracı olan beden dili ile sözsüz iletişimi de kapsamına alır. Temel olarak sözsüz iletişim iki kanala dayanır: Jestler, mimikler, yüz ifadeleri, beden duruşu vb içeren görülebilir kanal ve ses tonu, şiddeti, hızı vb içeren yarıdilsel (*paralinguistic*) kanal.[9]

---

[8] http://www.kubbealtilugati.org/sonuclar.aspx?km=ileti%C5%9Fim&mi=0

[9] https://ahmethariskaytazoglu.wordpress.com/teorik-calismalar/ogretim-teknolojileri-ve-iletisim-sureci/

a. Sesin Mahremiyeti

Fizyolojik olarak "kulağın duyabildiği frekans ve özellikteki titreşim"[10] olarak tanımlanan ses kavramı; sesin sahibinin psikolojisini yansıtan, dinleyenin psikolojisini etkileyen bir araçtır. Ses, her ne kadar sözlük anlamıyla "kulağın duyabildiği" ifadesiyle kayıtlanmışsa da esasında beş duyuya hitap eden; kişinin muhataba bir mesaj ileten her tavrı sosyolojik olarak sestir. Kişinin oturuşu, ellerini bağlama stili, mimiklerinin her birinin ifade ettiği anlam muhataba kişinin duygu-düşüncesine dair bir mesaj aktarır ve bu mesaj "beden dili" olarak tanımlanır. Kelimeler, ses tonu ve beden dili konuşmayı meydana getiren önemli öğelerdir. Bir konuşmada kelimeler %10; ses tonu ve niteliği %30 etkili iken beden dilinin %60 oranında etkili olması bakımından iletişimdeki yeri hayli büyüktür. Sesin, kelimelere indirgenmesi, iletişimde önemli bir yeri haiz beden dilinin göz ardı edilmesi anlamı taşır. Bu nedenle mahrem olan sesi tanımlarken kişinin bilinçli ya da bilinçsiz sergilediği her tür davranış biçimini eklemek gerekir.

Ses, kelimelerle, takıyla, hareketle vs. pek çok şekilde oluşabilir.[11] Barbarosoğlu'nun deyimiyle, "kıyafetin, aksesuarın bir dili vardır. Bunları taşıyan beden, üzerindeki kıyafetten ve aksesuardan protez bir dil olarak faydalanmak ister."[12]

Cahiliye dönemi kadınları ayak bileklerine çeşitli takılar takıp, gözleri üzerlerine toplamak amacıyla ayaklarını yere vurarak bu ziynetlerin ses çıkarmasını sağlamaya çalışırlardı. Nur Suresi 31. Ayette ifade edilen kadınların bu şekilde dikkat çekmeye çalışmamalarına yönelik emir, sesin mahremiyetine vurgu yapar. Bunun menedilmesi, örtünmenin amacı bakımından çok önemli ve anlamlıdır; çünkü meselenin özü karşı tarafın dikkatini cinselliğe çekmemektir. Örtünen kadın, yürürken edep ile yürümeli, gizlediği ziynetlerin ortaya çıkması için çabalamamalı, çapkın yürüyüşlerle erkekleri tahrik etmemelidir.[13] Bir kadın örtündüğü halde sesi, kokusu, tavrı vb. ile kasıtlı olarak karşı cinsin dikkatini üzerine çekmeye yönelirse o, hadiste geçen giyinmiş çıplaklardan[14] olur. Fark edilmeye yönelik bu tavır günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Nitekim meclislerde, sokakta yabancı erkeklerin bakışlarını üzerlerine

---

[10] http://www.kubbealtilugati.org/sonuclar.aspx?km=ses&mi=0

[11] Burada yasak sınırı, normal şartlarda karşı tarafı tahrik edebilecek, ona karşı cinsel cazibeyi arttıracak takılar, kokular, vücut teşhiri gibi nesneler ve davranışları da içine almaktadır. Bkz. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir,* haz. Hayreddin Karaman, Mustafa Çağırıcı, İ. Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, DİB yay., Ankara, 2007, c.4, s.69.

[12] Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, *Şov ve Mahrem,* Timaş yay., İstanbul, 2006, s.27.

[13] Elmalılı, a.g.e., c.5, s.3508.

[14] Müslim, Cennet ve Sıfatu Naîmihâ ve Ehlihâ, 52.

çeken, ilgi odağı haline getiren hal ve hareketler; kahkahalar, söylenen sözler, kelimelerin telaffuzu ya da dişiliği ön plana çıkararak konuşulması gibi davranışlar da ayetin kapsamına girmektedir.

Aynı şekilde koku sürünme de karşı cinsin dikkatini kişinin kendisine çekmesine yönelik bir davranış olarak nitelenmiş ve Hz. Peygamber'in "Ey kadınlar, herhangi biriniz mescide gelecekse kokulanmasın" emri ile yasaklanmıştır.[15] Hadisi dönem kültürü açısından ele alacak olursak mescit, yalnızca mabet fonksiyonuyla değil; ilim meclisi, karargâh, tedavi merkezi, misafirlerin ağırlandığı yer olarak düşünüldüğünde "mescide gitme" fiilinin sosyal hayata karışmak anlamına geldiği ortaya çıkar. Bir başka hadis-i şerifte de Hz. Peygamber koku sürünerek erkeklerin yanından geçen bir kadının zina etmiş gibi olacağını söyleyerek Müslümanları uyarmıştır.[16]

i. Kadın Sesi ve Erkek Sesinin Etkileyiciliği

Kadın sesi, çekiciliği nedeniyle ses mahremiyeti denildiğinde akla ilk gelendir. Kadın, Kur'an-ı Kerim'de de nefsin şiddetle arzuladığı, insana süslü gösterilen şeyler arasında zikredilmiştir.[17] Nitekim eskilerin güzel sesleri "su sesi, para sesi, kadın sesi" olarak sınıflandırması buna bir örnektir. Kulağa hoş gelişi nedeniyle, tramvay-metrobüs gibi ulaşım araçlarında; navigasyon cihazlarında, telesekreterlerde kadın sesi kullanılmaktadır. Oysa kullanım şekli ve maksadı açısından erkek sesinin de ses mahremiyeti kapsamında ele alınması gerekir.

Kadın sesiyle alakalı tartışmaların temelinde, kadın sesinin "avret" olup olmadığı düşüncesi yatar.[18] Bu nedenledir ki, selamın verildiği kadının genç ya da yaşlı oluşuna göre selamın alınma şekli tasarlanmıştır. İletişimin temeli olan "selamlaşma"nın bu şekilde şartlara bağlanması, "fitneden emin olma" kaygısıyla ilintilidir.[19] Karşı cinse ilgi duymak ve bu duygunun görme, dokunma, baş başa kalma gibi durumlarda daha etkili hale gelmesi insan tabiatının gereğidir; bunun değişmesi ise fıtratın bozulması demektir.[20]

---

15 Nesai, Zînet, 37.
16 Nesai, Zînet, 35.
17 Al-i İmran 3/14.
18 Bkz. Hadi Sağlam, *Kadınların Sosyal İçerikli İbadetleri ve Şahitliği,* Ensar yayınları, İstanbul, 2013, s.181.
19 Bkz. Vehbe Zuhayli, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi,* Risale yay., İstanbul, 1992, c.4, s.380.
20 *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, c.4, s.72.

Hz. Peygamber'in kadınlardan biat alması[21], kadınların Hz. Peygamber'e ilmi konularda sorular yöneltmesi[22], erkeklerin de Hz. Peygamber'in eşlerine bir takım meseleleri danışmaları[23], kadınların erkeklerle görüşüp konuşması[24], kadınların dini-siyasi alanda söz sahibi olması[25] gibi örnekler ışığında kadın-erkek arasındaki iletişimin Hz. Peygamber dönemindeki mevcudiyetini ve keyfiyetini görebiliriz.

Kadınların ibadetleri ve ibadet mahiyeti taşıyan eylemleri de zaman zaman erkeklerle birlikte yaptıklarını Ümmü Atiye'nin bayram günü genç kızların hatta hayızlı kadınların bile bayram kutlamalarına gittiğini, bunun emrolunduğunu, bu kutlamalarda erkeklerin arkalarında yer alarak onlarla birlikte tekbir getirdiklerini ve dualara iştirak ettiklerini bildirdiği[26] rivayetten görüyoruz.

Buraya kadar gösterilen örneklerin ortak özelliklerine bakacak olursak, konuşulan sözler meşru, konuşma belli bir adaba göre; bilgi almak, hak savunmak gibi ihtiyaçlara binaen gerçekleşmiş niteliktedir. Ne var ki kadının şarkı söylemesi, söylediği sözü kırıtarak söylemesi cinsel tahrik uyandırması nedeniyle yasaklanmıştır. Kadının kırılıp dökülerek sağa sola eğilip gerdan kırarak konuşmasının erkeklerde ve hatta bazı kadınlarda bir şehvet etkisi meydana getirme yönü vardır.[27] Zira cinsel hayat yalnızca cinsel ilişki değildir; cinsel ilişki dışında kalan "şehvetle bakma, koklama, dokunma, konuşma, düşünme ve hayal etme" gibi davranış ve ilişki çeşitlerinin, cinselliği kışkırtan etkileri vardır. Aileyi korumak için iffet ve sadakati öngören Kur'an, bunları sağlamak ve korumak için yalnızca zinayı değil, insanı, zinaya götüren adımları da yasaklamıştır.[28] Ebu Ümame'den nakledilen, Resulullah'ın şarkıcı cariyelerin satılmasını, satın alınmasını, şarkıcılık kazançlarını

[21] "Ey Peygamber! Mü'min kadınlar, Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, elleriyle ayakları arasında bir iftira uydurup getirmemek, hiçbir iyi işte sana karşı gelmemek konusunda sana biat etmek üzere geldikleri zaman, biatlarını kabul et ve onlar için Allah'tan bağışlama dile." (Mümtehine 60/12)

[22] "Ensar kadınları ne iyi kadınlardır. Hayâ duyguları, onların dinlerini öğrenmelerine mani olmuyor" (Müslim, Hayz, 61.)

[23] "Ebu Musa şöyle dedi: 'Ey müminlerin annesi! Ben sana bir şey sormak istiyorum, ama senden de utanıyorum.' dedim. Aişe: 'Seni doğuran annene sorabileceğin bir şeyi bana sormaktan utanma; çünkü ben de senin annenim' dedi…" (Müslim, Hayız, 88.)

[24] Ümmü Atiyye'den nakledildiğine göre: Resûlullah Medine'ye gelince, ensarın kadınlarını bir evde toplayıp Ömer b. el-Hattâb'ı gönderdi. Ömer, kapının yanında durup bize selâm verdi. Biz de selâmına mukabele ettik…(Ebu Davud, Salat, 238, 241; Buhari, Hayız, 12.)

[25] Hz. Ömer'in mehirlerin miktarında sınırlamaya gidilmesi yönünde konuşmasının ardından bir kadın sahabi çıkıp, Allah'ın verdiği hakkı Ömer'in ne hakla ellerinden alacağına dair itirazda bulunmuştur. (Şevkânî, Neylü'l-Evtâr, VI,168.)

[26] Buhari, Hayız, 23.

[27] Murat Sarıcık, *İnanç ve Zihniyet olarak Cahiliyye,* Nesil yay., İstanbul, 2004, s. 67.

[28] *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, c.4, s.69.

ve onların satış bedellerini yemeyi yasakladığına dair rivayet[29] bu sebeple varid olmuştur.

ii. Ses Tonunun- Vurguların Anlamlılığı ve İletişimdeki Önemi

Sesin kendisi kadar, kullanım şekli de mühimdir. Sözün, konuşmacı tarafından seslendiriliş ya da sunuluş şekli dinleyicide oluşacak duygusal değişimi belirleyecektir. Bu nedenle ders anlatan bir öğretmenin, hastasını muayene eden bir doktorun, mahkemede müvekkili savunan bir avukatın sesi ile şarkı söyleyen, fısıltı ile konuşan, söylediği sözü işveli olarak söyleyen kadının sesi bittabi aynı kategoride değerlendirilmeyecektir.

Hz. Peygamber'in eşlerine hitapla nazil olan "…Eğer Allah'a saygı duyuyor/emrine uygun yaşamak istiyorsanız (yabancı erkeklere karşı) edalı ve cilveli konuşmayın..."[30] ayet-i kerimesinde peygamber hanımları, takvanın bir uzantısı olarak yabancı erkeklerle konuşurken takınacakları tavra ve seslerinin tonuna, seçecekleri kelimelerin etkisine, gerektiren bir durum olmadıkça evlerinden dışarı çıkmamaya varıncaya kadar emre riayet etmeye çağrılır. Bu vesileyle kimsenin kendilerine dil uzatmaya, haklarında kötü fikirler kurmaya cesaret edememeleri öngörülür.[31] Ayet, muhataplarına "yabancı/namahrem erkeklerle konuşmak gerekirse ciddi ve vakarlı konuşun, Sizin konuşmalarınız onların gönüllerinde kötü bir duygu uyandıracak şekilde olmasın, onları fitnelemesin" der.[32] İlgili ayetin tüm kadınlara şamil edilip edilmeyeceği farklı yorumlara neden olmuştur. Bir görüşe göre bu emir yalnız Hz. Peygamber'in eşlerine hitap ederken[33]; bir diğer görüşe göre bu emir onlara ve onlar şahsında bütün mümin hanımlara verilmiştir.[34]

iii. Ses Mahremiyetiyle Alakalı Diğer Hususlar

Buraya kadar ele aldığımız hususlar, mahrem olan sesin niteliği ile alakalıydı. Şunu da ilave etmek gerekir ki, nasıl ki evlere izinsiz girmek mahremiyeti ihlal niteliği taşıması dolayısıyla yasaklandıysa, başkalarının, özel olsun genel olsun, konuşmalarını izinleri olmaksızın duymaya çalışmak/dinlemek de aynı şekilde değerlendirilmelidir. Çok kişinin bir çatı altında toplandığı apartmanlar, toplu taşıma araçları ya da sair

---

29 İbn Mâce, Ticaret, 11.

30 Ahzab 33/32; Hasan Tahsin Feyizli, *Feyzü'l-Furkan Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meali*, Server İletişim, İstanbul, 2010, s.421.

31 *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, c.4, s.381.

32 Sarıcık, a.g.e., s. 67; Feyizli, a.g.e., s.421.

33 Mehmet Çakır, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçesi*, Özkan Matbaası, Ankara, 2003, s.423.

34 Sarıcık, a.g.e., s. 67.

ortak mekânlar yabancı insanların konuşmalarına kulak misafiri olunmasına ya da konuşulanların yabancılar tarafından duyulmasına olanak sağlar. Burada ahlaki olan, kişilerin mahrem alanına müdahil olmaktan kaçınmaktır.

b. Sözün Mahremiyeti

Bir fikri, bir isteği yazılı veya sözlü olarak anlatmaya, açıklamaya yarayan kelimeler yahut cümleler dizisi[35] olarak tanımlanan sözün taşıdığı mesajlar itibariyle pek çok mahrem yönü vardır.

İslam toplumunu anti-liberal olarak tanımlayan Nilüfer Göle, İslam kültürünün mahrem alanı kadının görünmezliğiyle sınırlandırdığı kadar, mahrem alana ait konuların, 'dile getirilmemesi', 'giz' üzerine kurulu olduğundan bahseder. Bu nedenle İslam toplumunun 'söylenmeyenler' toplumu olduğunu iddia eder.[36]

Mahrem alana ait konuların dile getirilmemesi yönüyle doğru olan bu yaklaşım, iletişimin cinsiyet vurgusu olmaksızın yapılmasının, zinaya teşvik edici nitelik taşımamasının, mahrem hayatın yabancılarca ihlal edilmemesinin ya da mahremiyetin yabancılara sunulmamasının istenmesi yönüyle daha kapsamlı olan mahrem alanı kadının görünmezliğiyle sınırlandırması bakımından eksiktir. Ayrıca kadının perde arkasında kalmasının nedenlerini, kültürel etkileri göz ardı ederek bizzat dine atfetmek adilane bir tutum olmayacaktır. Daha önce değindiğimiz gibi kadının sosyal hayata katılmasının önünde dinin koyduğu bir engel yoktur. Dinin burada şart koştuğu "iffetini koruma" prensibi, kadınlara olduğu kadar erkeklere de hitap etmektedir. Kur'an-ı Kerim'de "namuslarını koruyan erkekler ve namuslarını koruyan kadınlar" ayrı ayrı zikredilerek, onlar için Allah'ın büyük bir mükâfat ve bağışlanma hazırladığı müjdelenmiştir.[37] İffetsizlik hali ise, Kur'an'da haddi aşma[38] olarak tanımlanmış; ahirette ziyana uğrama[39] nedeni sayılmıştır.[40]

Sözün içeriğinin nasıl olması gerektiği konusunda Bakara suresi 235. ayet yol göstericidir. Ayet, vefat iddeti bekleyen kadınlara karşı bir Müslüman erkeğin güzel, iyi kadın olduğunu düşünmesine; onunla evlenmeye niyetlenmesine, bu isteğini tarız yapabilmesine rağmen ancak maruf ve meşru sözler söylemesine, ahval-i meşrua hakkında ko-

[35] http://www.kubbealtilugati.org/sonuclar.aspx?km=s%C3%B6z&mi=0
[36] Nilüfer Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme,* Metis yay., İstanbul, 1991, s. 42.
[37] Ahzab 33/35.
[38] Mearic 70/31.
[39] Maide 5/5.
[40] Maide 5/5, Ahzab 33/30-31, 35, Mearic 70/29-31.

nuşmasına[41] müsaade etmiştir. Seyyid Kutub'un bildirdiğine göre "meşru" sözlerde kötülük ve fuhuş; dolayısıyla Allah'ın hududuna muhalefet yoktur.[42] İlahi sınırları aşmayan, edepli sözler bu bağlamda değerlendirilir.

Şarkı sözlerinin de güzelliği anlatmaması, ahlaksızlığa ve şarap içmeye teşvik gibi bir takım kötülüklere karşı arzu uyandırmaması gerekir.[43]

1. Başkası Hakkında Söz

Başkası hakkında söz, o kişinin sırrının ifşası; kişi aleyhine durumları üçüncü şahıslarla konuşma, kişinin beden mahremiyetinin aşikâr edilmesi ya da onurunu zedeleyici iftira, küfür olarak sıralanabilir.

Konuyu beden mahremiyeti açısından irdelemek gerekirse, Müslüman bir kadının mahrem olmayan erkeklerin yanında, (el-yüz ve görünen yerler müstesna), bedenini örtmesi gerektiğine daha önce değinmiştik. Ancak beden mahremiyetinin sözle ihlali de Abdullah ibn Mes'ûd'un, Hz. Peygamber'den naklettiği 'Kadın, kadına çıplak bedenini göstermesin. Sonra kadın kendi kocasına, öbür kadının vasıflarını, kocası ona bakıp görürcesine söyler(de bir kötülüğe sebep olur)'[44] rivayetiyle yasaklanmıştır. Kişinin bir başka kadının mahrem yerlerini, ona yabancı erkeklere anlatması yasaklanmışken, kendi bedeninin mevzu bahis olması evleviyetle yasaktır.

İslam'da başkası aleyhine kötü zanda bulunmak, başkasının mahremiyetini araştırmak ve başkası aleyhine konuşmak kardeşinin ölü etini yemek gibi insan fıtratının tiksinti duyacağı bir eylemle eşdeğer görülmüştür.[45]

Başkasını çekiştirmek, kınamak üzere yapılan konuşma anlamına gelen dedikodu/gıybet, İslam ahlakına zıt bir davranıştır. Gıybet, kişiyi, hoşlanmadığı bir şeyle anmaktır. Eğer söylenilen şey o kişide varsa dedikodu; yoksa iftira olması hasebiyle konuşan kişiyi iki yönlü bir

[41] Elmalılı, a.g.e., c.2, s.803.
[42] Seyyid, Kutub, *Fîzılâl-il Kur'an (Kur'an'ın Gölgesinde*), çev: M. Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa, Hikmet Yay., İstanbul, 1972, c.1, s.525.
[43] Bkz. Zuhaylî, a.g.e., c.4, s.378.
[44] Buhari, Nikah, 119; Tirmizi, Edeb, 38. Tirmizî bu hadisin hasen sahih olduğu görüşündedir.
[45] Hucurat 49/12.

zarara sürükler.[46] Hz. Peygamber, insanlar arasında fesat çıkaran, laf taşıyan(koğucu) kimseninse cennete giremeyeceğini bildirmiştir.[47]

2. Kişinin Kendisi Hakkındaki Söz

Kişinin kendisi hakkındaki sözler bedenin mahremiyetinin söz ile ihlali ve ailevi- kişisel mahrem konuların mahrem olmayan kimselerle konuşulması olarak özetlenebilir.

Kişinin eşiyle olan mahrem hayatını başka insanlarla sınırsızca paylaşması, aile içi bağların, eşine saygının yoksunluğu ya da anlatılanlar üzerinden prestij devşirme anlamları taşıyabilir. Sebebi her ne olursa olsun, Hz. Peygamber'in uyarısı, karısıyla haşır neşir olup da onun sırrını yayan kimsenin, kıyamet günü Allah indinde mevkii en kötü kimselerden[48] olacağı yönündedir.

"Allah'ın kendilerini koruması sayesinde onlar da 'gayb'ı korurlar."[49] ayet-i kerimesinde geçen "gayb" ifadesi tefsirlerde "Kimsenin görmediği durumlar"[50], "gaybın muhafazası"[51], "kimse görmese de namusun korunması"[52] olarak farklı farklı yorumlanmıştır. Buna göre namusun korunması, ihlal hali kamunun malumu olup olmamasına bakılmaksızın, gerekli görülmüştür. Yani ister gizli kapılar ardında olsun, ister sanal âlemde olsun, isterse de kamuya açık alanda olsun, mahremiyetin korunması esastır. Gaybı koruma, utanma duygusunun ötesinde İslami bir terbiyedir.

Sonuç

Mahremiyet, kişinin bedeni, duygu-düşüncesi, yaşantısını kapsayan bir kavramdır. İslam dininin bedene, kadın-erkek arasındaki ilişkilere çizdiği mahrem sınırlar vardır. Kadınlar kadar erkekler de mahrem sınırların aşılmaması konusundaki emir ve tavsiyelerin muhatabıdır.

Mahremiyet algısı ve yaşam stili karşılıklı etkileşim halindedir. Post-modern dönemde değişen kültür, mahremiyet algısında da farklılaşmalar meydana getirmiştir. Hâkim kültürün etkisi altında şekillenen mahremiyet algısının, dinin çizdiği sınırları ihlale götürmesi yozlaşma ile açıklanabilir.

---

46 Müslim, Birr ve Sıla, 70.
47 Buhari, Edep, 50; Müslim, İman, 170.
48 Müslim, Nikah, 123-124.
49 Nisa 4/34.
50 *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, c.2, s.54.
51 DİB, a.g.e., s.83
52 Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, haz. Ali Özek v.d, Kral Fahd Kur'an-ı Kerim baskı kurumu, Medine, 1987, s.83.

Tesettürü, bedenin örtülmesinden ibaret algılamak eksik olur. Bireyden sadır olarak, kelimelerle ya da beden diliyle karşıya mesaj ileten bir kavram olarak ses ve mahrem nitelikli sözün korunması, fiziki tesettürü tamamlayan unsurlardandır.

Ses konusunda hüküm, ontolojik olarak kadın ya da erkek sesi oluşuna göre değil; tahrik edici maksatlı kullanılıp kullanılmamasına göre verilmiştir. Tonlama ve konuşma tarzı da sesin mahrem oluşunu belirleme bakımından mühimdir. Hudû ile yani kırılıp dökülerek konuşmak, karşı cinste uyandıracağı tahrik nedeniyle yasaklanmıştır.

Başkasıyla alakalı sözler tecessüs-dedikodu-iftira üçlüsü ile özetlenebilir. Tecessüs, birisinin mahrem hayatını ya da ayıbını araştırmakken dedikodu mevcudun konuşulmasını; iftira ise o kişiyi karalamak amacıyla uydurulan sözleri ifade eder. Her biri dinen kınanan davranışlardır.

Mahremiyet hak doğurur. Bireyler, başkasının mahremiyetini sözle dahi ihlalden kaçınmalıdır. Kişinin kendi bedeni ya da başkasının bedenini, ona yabancı olan kimselere gösterircesine anlatması; ailevi-mahrem konuları üçüncü şahıslara açması mahremiyet sınırlarını aşmak anlamı taşır. Müslüman bireylerin mahremiyetin korunması; başkalarının mahremiyetine saygı duyması şuuruyla hareket etmesi, dinin tesis etmeye çalıştığı ideal toplumun oluşması yönünde önemli bir harekettir.

Kaynakça

Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* Eser Neşriyat, y.y, t.y.

Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, *Şov ve Mahrem,* Timaş yay., İstanbul, 2006.

Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lügat,* Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara, 2011.

Hadi Sağlam, *Kadınların Sosyal İçerikli İbadetleri ve Şahitliği,* Ensar yayınları, İstanbul, 2013.

Hasan Tahsin Feyizli, *Feyzü'l-Furkan Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meali*, Server İletişim, İstanbul, 2010.

Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, haz. Hayreddin Karaman, Mustafa Çağırıcı, İ. Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, DİB yay., Ankara, 2007.

Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, haz. Ali Özek v.d, Kral Fahd Kur'an-ı Kerim baskı kurumu, Medine, 1987.

Kur'an-ı Kerim Meali, Yay. Haz. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, Diyanet İşleri Başkanlığı yay., Ankara, 2005.

Mehmet Çakır, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçesi*, Özkan Matbaası, Ankara, 2003.

Murat Sarıcık, *İnanç ve Zihniyet olarak Cahiliyye,* Nesil yay., İstanbul, 2004.

Nilüfer Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme,* Metis yay., İstanbul, 1991.

Salim Öğüt, "Mahrem", *DİA,* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003.

Seyyid, Kutub, *Fîzılâl-il Kur'an (Kur'an'ın Gölgesind*e), çev: M. Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa, Hikmet Yay., İstanbul, 1972.

Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr Şerh-i Münteka'l-Ahbar,* Mustafa el-Babi el-Halebi yay., Kahire, 1961.

Vehbe Zuhayli, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi,* Risale yay., İstanbul, 1992.

Online Kaynaklar:

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5003fbc1044326.62145095
http://www.kubbealtilugati.org/sonuclar.aspx?km=ileti%C5%9Fim&mi=0
https://ahmethariskaytazoglu.wordpress.com/teorik-calismalar/ogretim-teknolojileri-ve-iletisim-sureci/
http://www.kubbealtilugati.org/sonuclar.aspx?km=ses&mi=0

BİR CUMHURİYET DERGİSİ: ÂSÂR-I NİSVÂN'IN KADIN, AİLE ve MAHREMİYETE BAKIŞI

Tuğba Yalçın AYDENİZ*

Özet

Bu çalışmanın konusu, Cumhuriyet'in ilanından sonraki ilk kadın-aile dergisi olma özelliğine sahip bulunan Âsâr-ı Nisvân dergisinin kadın, aile ve mahremiyete bakışını değerlendirmektir. Yazar kadrosu sadece kadınlardan oluşan bu dergi, 9 Şubat 1341 tarihinden itibaren 28 sayı olarak yayımlanmıştır. Buna göre Cumhuriyet'in ardından tesis edilmeye çalışılan kadının rolü ve kadındaki değişim, resmî ideolojinin şekillendirmeye çalıştığı kadın ve sosyal hayat gibi konular dikkate alınacaktır. Bu çerçevede, dönemin zihniyet değişimi ve mahremiyet düşüncesi bahsi geçen kadın dergisi üzerinden okunmaya gayret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Âsâr-ı Nisvân, Kadın, Cumhuriyet, Mahremiyet, Aile Dergisi

A Magazine of the Republic: The View of Âsâr-I Nisvân on Women, Famıly and Prıvacy

Abstract

The aim of this paper is to evaluate the view of Âsâr-ı Nisvân Magazine, which is the first women-family magazine, was published after announcement of Republic in Turkey, on women, family and privacy. The first issue of the magazine was appeared on 9th of February in 1341 and had been published up to 28th issues. Writers of the magazine were only women. In this context, the role of women which was attempted to reconstruct after the period of the Republic, changing role of women shaped by official ideology of the State, and the women and social life will be taking into account. On this framework, transformation of mentality and perception of privacy of that period will be analysed on the bases of Âsâr-ı Nisvân Magazine.

Keywords: Âsâr-ı Nisvân, Women, Rebuplic, Privacy, Family Magazine

Tanzimatla birlikte başlayan Osmanlı yönetiminde yeni düzenlemelerin yapılmaya başlanması, hak kavramının eşitlik ile birlikte vurgulanması ve kadının toplumdaki pozisyonunun çokça tartışılmasının, 19. yüzyılın sonuna doğru giderek daha belirgin hale geldiği söylenebilir. II. Meşrutiyet'e kadar yayın hayatına başlayan pek çok dergi ve gazete, basının kamuoyu oluşturması açısından önemli bir vazifeyi üstlendiğini

* Dr., Vaiz, İstanbul Müftülüğü, tubayaln@gmail.com.

göstermektedir. Bu yüzden, bu dönemde yayın hayatına merhaba diyen kadın dergi ve gazeteleri de kadın ve erkeklerin hangi konularla ilgilendiğini, yapılan reformlara halkın nasıl baktığını, Avrupalılaşmanın, modernleşmenin veya başka bir ifadeyle Batılılaşmanın toplum tarafından nasıl algılandığını göstermesi açısından önemlidir. Bu bilgiler, aynı zamanda ortaya konulan işin alıcılarının kimler olduğu ve bu işe nasıl baktıklarının tespiti açısından da mühim neticeler verebilecek niteliktedir.[1]

II. Meşrutiyet dönemine gelindiğinde mevcut hürriyet ortamı birçok gazete ve derginin basın hayatımıza dâhil olmasını sağlarken, bu durumun en çok kadın gazete ve dergilerinin artması lehinde olduğu görülmektedir.[2] Bu dönemde daha önce revaçta olan ve kadın denilince ilk etapta dile getirilen eğitim, moda gibi konuların daha sosyal meselelerde kadının rolüne eklendiği dikkati çekmektedir.

Tanzimat, Islahat ile başlayan modernleşme çabaları ve özellikle II. Abdülhamid dönemi okullaşma sonrasında eğitimli, eli kalem tutan ve kendini daha rahat kamusal düzeyde ifade etme imkanı bulan bir kadın neslinin, II. Meşrutiyet döneminde görünür olduğu söylenebilir. Cumhuriyetle birlikte inşa edilmeye başlanan kadın profilinin izlerini II. Meşrutiyet sonrası Türkçü hareket içinden de görmek mümkündür.

Cumhuriyet'in kurulması ile birlikte girişilen sosyal kalkınmada, aile hayatı, çalışma hayatı içerisindeki kadının tam elde edemediği hakları, kadınların çalışma hayatına kazandırılması, toplumda kadın erkek arasında var olan eşitsizliğin hukukî ve sosyal sonuçları yargılanıp eleştirilirken, ev kadını ve hanım arasındaki farklılığa dikkat çekilmiştir.[3] Osmanlı kadın dergileri tetkik edildiğinde, bu dergilerin pek çok açıdan farklılıklara sahip kadınlara seslendiği görülmektedir.

Âsâr-ı Nisvân Dergisi ve Kadın Yazıları (1925-1926)

Âsâr-ı Nisvân, daha sonraki adıyla Kadın Yazıları dergisi, 26 Ocak 1925-Kasım 1926 senesinde yayımlanmış bir kadın-aile dergisidir. Derginin ilk 20 sayısı Âsâr-ı Nisvân adıyla, sekiz sayısı da Kadın Yazıları adıyla neşredilmiştir. Bu çalışmada derginin 19 sayısı üzerinden yakla-

---

1 Elif Uludağ Karabacak, *Cumhuriyet Sonrası İlk Kadın Dergisi Âsâr-ı Nisvân'da Kadının Sunumu (26 Ocak 1925-24 Temmuz 1926)*, MSGSÜ, SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2012, s. 3.

2 Konu ile ilgili olarak bkz.: Ümüt Akagündüz, "Kadın ve Kadınlığa Dair II. Meşrutiyet Dönemi Dergilerinden Yansımalar (1908-1918)", *Folklor/Edebiyat*, Ankara 2013/1, c. XIX, sayı: 73, ss. 63-78.

3 Tülay Baran, "Resimli Ay'da Kadın", *Toplumsal Tarih*, İstanbul 1999, sayı: 63, ss. 6-10.

şık 40 yazı incelenerek değerlendirme yapılmıştır.[4] Derginin mesul müdürü Fevziye Abdürreşid ve kardeşi Kadriye Abdürreşid, İbrahim Abdürreşid'in kızlarıdır. Yazıları kaleme alanlar hanım yazarlardır. Çeviri yazılarda veya okur mektuplarında erkek ismine rastlanmaktadır. Dergi, ilk ismiyle on beş günde bir yayımlanırken, yeni ismiyle ayda bir çıkmıştır. Dergide, moda, el işleri, sağlık, spor, bebek ve çocuk bakımı, genel konularla ilgili yazılar, tefrika edilmiş hikâyeler, reklamlar, şiirler vb. yer almakta olup, dergi 16 sayfadır.

Konularına ve yazıların üslûbuna bakıldığında derginin her kesimden kadına hitap ettiğini söylemek mümkündür. Dergiye gelen okur mektuplarının tamamına yakını kadınlara aittir. Dergi, "*İçtimai inkılablarımızın aciz bir hâdimi olmaya çalışan mecmuamız, şehrimizde mevcud içtimai müesseseleri tetkik ederek peyderpey meşhudatını yazacaktır*."[5] şeklinde bir idealizm ile neşredilmiştir. Bu düşünce ile Âsâr-ı Nisvân, bir Cumhuriyet dergisi olarak, resmî ideolojisinin milliyetperver, vefakâr ve fedakâr Türk kadını imajını destekleyen, kadınların problemlerine çözüm arayan, seslerini duyurmalarını teşvik eden, bu hususta eleştiriden kaçmayan, sesini gür çıkarabilen bir yayın politikası izlemiştir. Kendini millî aile mecmuası olarak takdim eden derginin, çıkarıldığı yaklaşık 2 sene süresince, asrîleşmenin(çağdaşlaşmanın) gerekliliği üzerine yazdığı yazılarla da bu durum görülmektedir.

Dergide bizatihi kadınları ilgilendiren konuların yanında genel mevzulara da yer verilmiştir. Genel olarak, ideal eş, ideal kadın ve olması gereken anne imajının üzerinde ısrarla ve tekraren durulduğunu söylemek mümkündür. Buna göre üzerinde çalışılan konu ile irtibatlı olarak kadına, aileye ve mahremiyete dair ele alınan konuların değerlendirilmesi konumuz açısından tercih edilmiştir. Burada ele alacağımız kadın imajı, Âsâr-ı Nisvân'ın neşrinden yaklaşık 7-8 sene sonra Cumhuriyet Kadını dergisinde daha belirgin bir şekilde şu ifadelerle karşımıza çıkmaktadır: "*Cumhuriyet devrinde yaşayan kadın bir cepheli kadın değildir. Bütün manası ile iş hayatında olduğu kadar eğlenceli cemiyet hayatında da kendisini gösteren kadındır. Fikir kadını olduğu kadar süs kadınıdır. Cumhuriyet kadını fikir mücadelelerine, edebiyat hareketlerine, spora ve aynı zamanda ev kadınlığına, anneliğine ve zevceliğine merbut mükemmel bir kadındır.*"[6]

---

[4] Bu çalışma için, derginin 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 6-26, 7-8–27-28 sayıları tetkik edilmiştir.

[5] Kadın Yazıları, sayı: 7-8–27-28, s. 5, (Teşrinievvel 1926)

[6] Aynur İlyasoğlu- Deniz İnsel, "Kadın dergilerinin Evrimi", *Türkiye'de Dergiler Ansiklopediler (1849-1984)*, Gelişim Yayınları, İstanbul 1984, s. 173.

1-Âsâr-ı Nisvân'da Kadın ve Anne Olarak İdeal Tip ve Ailede Mahremiyete Bakış

Derginin tüm sayılarında ideal kadın ve ideal annenin tasviri dikkati çekmektedir. Her sayıda yabancı bir ülkenin kadınlarının başarılarına –özellikle Japon kadınlarına- yer verilerek, Türkiye kadınları ile mukayese edilmektedir. Ecnebi kadınların aile hayatları, ülkelerinde gösterdikleri başarılar dile getirilmektedir. İdeal olarak kabul edilen Japon kadınları, çeşitli siyasî ve iktisadî hadiseler neticesinde maişetini bizzat çalışarak kazanmak durumunda olan, kendi ve ailelerinin geleceklerini sağlama almaya gayret eden kadınlardır.[7]

Derginin bu minval yazılarının tesadüfî olmadığı düşünülmelidir. Zira bu dönemler Türkiye açısından kadınların görünür hale gelmeye başladıkları, seslerini duyurma gayreti içinde oldukları ve çalışma hayatında da kendilerine yer açmaya çalıştıkları yıllardır. Cumhuriyet'in idealize ettiği kadın tipinin çağdaşlaşma hedefi içinde mühim vazifeler yüklendiği aşikârdır. Âsâr-ı Nisvân'ın yayımlandığı dönem, Osmanlı kadın hareketinin Cumhuriyet'in ilanı ile siyasî ve sosyal hak mücadelesine devam ettiği bir zamana karşılık gelmektedir. Zira Medeni Kanun üzerine yapılan çalışmalar, çok eşliliğin kaldırılması, inkılâpların birer birer hayata geçirilmesi, mirasta yeni düzenlemeler gibi kadınları bizatihi ilgilendiren konularda yapılan ciddi değişiklikler, kadınların hem iş hayatında yer almalarını kolaylaştırmış, hem de onlardan beklentiyi arttırmıştır. Bu sebeple, dergide özendirilen ve örnek alınması tavsiye edilen kadın modelleri Batı menşeli, çalışkan, haklarını bilen kadınlardır ancak, sadece iş hayatında değil, evde de var olan birer anne ve birer eştir.

Kadının her şeyden önce bir kadın, yuva kurduğu zaman da bir anne olarak vazife yüklendiği, ailenin kurucu ve yöneticisi pozisyonunda olduğu yazılarda görülmektedir. Her sayıda, iş hayatında var olsa da bir kadının yerinin öncelikli olarak evi olduğu, dolayısıyla pratik ev bilgilerinden, dikişten, pasta ve yemek yapımından anlaması gerektiği, derginin bu yazılara yer vermesinden anlaşılmaktadır.[8]

Yazılarda önemli olan bir diğer konu, halen güncelliğini muhafaza etmekte olan, âdab ve terbiye meselesidir. Yazılarda sık sık bu mevzu üzerine yapılan hatırlatmalar ve geçmişle olan mukayeseli anlatımlar dikkati çekmektedir.

---

[7] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 1, s. 5 "Japonya'da Kadınlık Meselesi", (26 Kanunisani 1341/26 Ocak 1925).

[8] Derginin her sayısında bu sayfalar yer almaktadır. Mesela bkz. sayı: 2, ss. 14-16.

> *"Son günlerimizin yevmi gazetelerini bir gözden geçirirsek her gün çıkan nüshalarının her birisinde denecek derecede âdab ve terbiyemizin nevakısından bahis sütunlar dolusu makalelere tesadüf ederiz. (Bu makalelerin ekserisi gençlerimizi ve kadınlarımızı sıkıntı içinde bırakacak minvaldedir.)..malumdur ki, bugünün unsurunu, yetiştiren validelerin ekserisi zaman-ı sabıkada akıl, vicdan ve imanın kabul edemeyeceği, şerait tahtında memleketin en ücra ve uzak köşelerinde saray terbiyesi görmüş biçarelerdir. Ana ve baba şefkatinden mahrum, saray ve harem entrikaları içinde ömürlerini geçirmiş bu validelerin vatana ihda ettiği efrad-ı milletin bu kadarcıkla kaldığına hayret etmelidir…. Malumdur ki bir milletin istikbali validelerin elindedir. Valideler, iyi evlat yetiştirmeye muvaffak olurlarsa millet mesud olur, terbiyede ihmal ederlerse yetiştirecekleri çocuklardan kendileri de millet ve devlet de mutazarrır olur. Şu halde her şeyden mukaddem kız mekteplerimizin tekmiline istikbalde bir Alman veya Japon kadını kadar vatanperver, müdebbir, muktedir valideler yetiştirecek bir hale gelmelerine sarf-ı himmet etmeliyiz."*[9]

Bu yazılara göre, vatana faydalı işler yapmak üzere annesi tarafından hediye edilen her gencin terbiyesi annesi tarafından verilmiştir. Dolayısıyla milletin geleceği validelerin elindedir. Eğer anneler iyi evlat yetiştirirse millet de devlet de mesud olur ki, terbiye ihmale uğrarsa o çocuklar da millet de devlet de bundan olumsuz etkilenir. Bu yetiştirmede örnek verilen anneler yine Alman ve Japon kadınlarıdır. Bu kadınlar, vatanını seven, güçlü, becerikli, tedbirli ve işlerin önünü ardını hesap edebilen hanımlardır.

Yazılarda, anne, evlat, aile kelimelerine vatan kavramı ile birlikte vurgu yapılmaktadır. Derginin ikinci sayısında vatan kavramına sadece kendi refah ve saadetini yükleyen insanlar kınanmaktadır. Bu kişiler için vatan, sadece İstanbul ve çevresidir. Dolayısıyla çocuklarına Avrupaî tarz terbiye vermek, sürekli modaya göre giyinmek, süslenmek ve boyanmak vatanî bir başarı sayılmıştır.[10]

Yazıda da görüldüğü üzere, eleştirilen hususların başında, vatan kavramını herkesin kendine göre doldurması gelmektedir. Derginin moda sayfalarında her ne kadar modern ve Avrupai kadınlar yer bulsa da, yazılarda sürekli modayı takip eden, süslenen ve boyanan kadın tipi eleştiriye maruz kalmaktadır.[11] Aynı zamanda örnek alınacak kadın tipinin fedakâr, gayretli, milli duygularını muhafaza etmiş olduğuna işaret edilmektedir. Bu vesile ile nisvan birliklerinin kadın dayanışması temin etmek arzusuyla kurulmasının önemine dikkat çekilmektedir.

---

[9] Fevziye Abdürreşid, Âsâr-ı Nisvân, sayı: 2, s. 1. "Hayatımız", (9 Şubat 1341/9 Şubat 1925).
[10] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 2, ss. 1-3.
[11] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 2, s. 2.

Burada özellikle üzerinde durulan husus, annelik vasfının ön plana çıkarılarak, örnek annelerin üzerinden toplumun oluşumuna katkı sağlanması hakikatidir.[12]

Dergide, çeşitli ülkelerde kadınların oluşturdukları sivil toplum kuruluşları desteklenmekte, bir benzerinin Türkiye'de olması zaruretine işaret edilmektedir. Bunlardan birisi de Mısır'da kurulan ittihad-ı nisvan kulübüdür. Mısır'ın münevver ve ileri gelen ailelerinin gayretleriyle sırf kadınlara mahsus olmak üzere kurulan bu kulüp, İslam kadınlarının güzel sanatlar, musiki ve spor alanlarında kendilerini geliştirmelerini amaçlamaktadır. Buna göre, kuruluşun benzerlerinin, Türkiye'deki gençlere adab-ı muaşereti ve asrî (çağdaş) terbiyeyi sağlaması için tesis edilmesinin çok lüzumlu olduğu dile getirilmektedir.[13]

Yazılarda idealize edilen kadın, asra uygun ve temiz, güzel giyinen, aile bütçesini bunları elde etmek için zorlamayan ve çocuklarına bakan annelerdir. Kadınların parayı israf eden, ev ekonomisinden anlamayan, iktisat etmekten uzak, kocasını borca sokan şekilde tasvir edildiği görülmektedir.[14] "*Bir kadın güzel ve temiz telebbüs etmeli, asrına ve vaktine muvafık elbiselere malik olmalı; fakat bunlara nail olabilmek için aile bütçesini bozmak, çocuklarını aç bırakmak, zevcinin namus ve haysiyetini ihlal etmek gibi ifrat derecelere varmamalıdır. Bunun için de elinde mevcut elbiseleri hüsn istimal edebilmeli, dikmeli, kendi sa'y ve gayreti ile eskisini yeniletmeli, genişi daraltmak biçimsizi güzelleştirmek gibi sırf kadın işi olan bu işleri iftiharla yapmaya çalışmalıdır. Eğer bu iktidarları haiz değilse, terzilere müracaattan kurtulmanın çarelerini düşünmelidir.*"[15]

İdeal kadın, eşiyle olan mahremiyete sahip çıkan ve bunu ihlal etmeyen, eşinin iffetine halel getirmeyen kadındır.[16] Burada, derginin mahremiyetle ilgili anlayışına işaret etmesi açısından "*Kadınların kocalarına karşı bir sırrı olmalı mı?*" sorusuna derginin iki sayısında geniş yer ayrıldığını belirtmek gerekir. "*Her şeyi Ona Söyleme*" başlığı ile kaleme alınan iki sayılık yazıda, bir kadının mahremiyet sınırları içinde kalarak kocasına neyi söylemesi neyi söylememesi gerektiği üzerinde durulmaktadır. Buna bağlı olarak bahtiyar kadın adayları, kocalarına hangi konuların iletilmesi, hangisinin ondan gizli kalması gerektiğini bilen ve bunun sınırını iyi tayin eden kadınlardır. Buna göre, aile haya-

[12] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 2,s. 6.
[13] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 8, s. 8, (1 Haziran 1341/1 Haziran 1925).
[14] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 4, s. 7, (12 Mart 1341/12 Mart 1925).
[15] Fevziye Abdürreşid, "Heyet-i İdare", Âsâr-ı Nisvân, sayı: 4, s. 7.
[16] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 3, s. 7, (26 Şubat 1341/26 Şubat 1925).

tında en başarılı olan ve evliliği en başarılı şekilde idame ettiren kadınlar, her bildiğini ve her gördüğünü kocasına söylemekten sakınan, onu gereksiz işlerle meşgul etmemeye dikkat eden kadınlardır.[17] Dergiye göre aile hayatında mühim bazı meseleler vardır ki, bunların erkekler tarafından bilinmesi hiçbir şekilde caiz/uygun değildir. Bir erkek, ihtirama, muhabbete müstahak, akıllı ve idareci, her meseleye soğukkanlı yaklaşabilir, düşünmeyi bilir, muhakeme sahibidir ancak en nihayetinde erkektir. Bu sebebe dayanarak, bir mesele kocaya açılmadan önce, konunun saklanmasında veya açıklanmasında nasıl bir sakınca ya da fayda olabileceği gözden geçirilmelidir.[18]

Yazının devamında günümüzde artış gösteren aile içi iletişim sıkıntısına dikkat çekilmektedir. Yazıda, bu sıkıntının ortadan kaldırılmasına ilişkin önemli uyarılar ve problem tespitleri yer almaktadır:

> "*Bir kadının eşinden merhamet ve nevaziş (gönül alma, tatlı dilli davranma) beklemesi bir hatadır. Fakat siz "Bir kadının elem ve kederlerini zevcinden başka kim teskin edebilir. Bütün gün ev içinde yalnız başına bin türlü kara düşüncelerden sonra, kocası avdet edince, tabiidir ki, her bir kadın kederlerini ona döker ve tahfif etmesini arzu eder, böyle bir kedere duçar olan bir kadını teskin etmemek günahtır, bu bir merhametsizliktir. Böyle mükedder olduğumuz dakikalarda kocamızdan muavenet beklemezsek ne zaman bekleyebiliriz, aile saadetinin manası işte şu dakikalarda tecelli etmelidir." diyeceksiniz. Böyle hallerin vukuunda onlardan kurtulmanın en iyisi çaresi, samimi tanıdığımız hemcinsimizden bir arkadaşımızın veya dostumuzun muavenet ve şefkatine müracaat etmektir.*"[19] İki kadının aralarında paylaşabilecekleri konular, karı koca arasında olan tahammül edilebilir meselelerin dışındadır. Bunların bir üçüncü şahsa intikali mahremiyet açısından sakıncalı olduğundan, bu konuya dikkat gösterilmesi zaruri görülmüştür. Zaten bir kadının aile saadetini ihlal eden hataların büyüğü ve en başta geleni de, kocası ile aralarında gerçekleşen meseleleri bir başka şahsa ifşa etmesidir.[20]

Bu konunun bir sonraki sayıda gelen devamında bir kadının kocasının hüznünü, elem ve ızdırabını hafifletmeyi arzu etmesi halinde çaresini hemen bulacağı, böylece kocanın cennette olmuş kadar mutlu ve her şeyi unutur halde olacağına dikkat çekilmektedir. Erkeklerin benzer bir durumu kadınlar için hissetmeleri ise daha zordur zira kadınların hissiyatını idrak ve takdir etmeleri nadiren görülmektedir.[21] Gün boyu

[17] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 6, s. 5, (16 Nisan 1341/16 Nisan 1925).
[18] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 6, s. 6.
[19] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 6, s. 7.
[20] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 6, s. 7.
[21] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 7, s. 3-6, (15 Mayıs 1341/15 Mayıs 1925).

işte yorulan bir erkekten akşam yorgun geldiği evinde karısını anlamasını ve dinlemesini beklemek ise imkân dâhilinde görünmemektedir.[22]

Yazıdaki ifadelerden yola çıkıldığında, kadınların kocalarına karşı davranışlarında temel belirleyicinin bu mahremiyet ilkesi olduğu dikkati çekmektedir. Zira bir kadının aile dışına taşımaması gereken konuşma veya konular sadece cinsel meseleler değil, aynı zamanda kocanın başkaları tarafından duyulduğunda hoşlanmayacağı mevzulardır. Dolayısıyla evde huzurun teminatı kadının sükûneti tercih etmesi[23] ve sağduyulu hareket etmesidir.

Derginin kadına bakışında kesin tanımlar yer almaktadır. Mesela kadınlık meselesi başlı başına bir yazı mevzuudur:

> "*Eğer biz kadınlığımızı matlub derecede ilim ile teslih edebilirsek, vicdanını daima uyanık, iffet ve ismetini müdrik bir hale getirirsek, milli terakkimizin en mühim adımını atmış oluruz. Zira afif, vicdanlı ve malumatlı bir ana, yetiştirmekte olduğu yavrusuna telkin ve talim olunacak mesailden daima haberdar olduğu gibi onun nasıl terbiyeye muhtaç olduğunu ve nasıl terbiye görmüş evladın vatan için müfid olacağını da takdir etmekte suubet çekmez." denilmektedir. Buna göre, kadınların şahsiyetlerinin ve toplumdaki pozisyonlarının müspet anlamda değişebilmesi için ilk olarak ilim ile ön plana alabilmek, vicdanını uyanık tutmak, iffet ve ismetinin idrakinde olmak lazımdır. Ancak bilgili, iffetli ve vicdanlı bir anne, geleceğimiz olan evladını iyi yetiştirir. İyi evladın ölçüsü ise vatana faydalı çocuklar yetiştirmektir.*"[24]

Yukarıdaki paragrafa göre memleketin gelişmesi, kadınlarımızın ilimle donatılması, vicdanlarının uyanık, iffet ve ismetlerini idrak etmiş olmaları ile ancak sağlanabilir. Çünkü iffetli, vicdanlı ve bilgi sahibi bir anne, yetiştirdiği çocuğuna nasihat edip, hayatı öğreteceği konuları bileceğinden, bu çocuğun vatana nasıl faydalı olacağını da bilir. Böylece toplumun temel dinamikleri içinde yine annenin rolünün önemine bir defa daha dikkat çekilmektedir.

Aynı konu ile alakalı bir başka yazıda, "*Son birkaç sene zarfında mekteplerimizde ahlak ve edebe riayet ve iktisat gibi pek muhtaç olduğumuz terbiyenin anasır-ı esasiyesi tezelzüle uğramıştı. Kız mekteplerimizin müdavim ve muallimelerini ipekli elbiseler, kavafur saçlar, dudaklar ile moda salonlarında dolaşır gibi görün, bazı zevat bu irticaımızdan kork-*

[22] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 7, s. 3-6.

[23] Yazıya göre, kadınların bugün evlerinde yaşadıkları sıkıntılar, Hz. Havva'nın yasak meyvenin yenilmesine sebebiyet vermesi ve bu sırada sessiz kalmaması ile irtibatlıdır. Sayı: 6, s. 6.

[24] Fevziye Abdürreşid, "Hayatımız", Âsâr-ı Nisvân, sayı: 5, s. 2, (2 Nisan 1341/2 Nisan 1925).

makta memleketimizin emperyalizm terbiyesinde yetişmiş analar yerine açık düşünür ve mantıkî hareket eder kız, terbiyeli ve terbiye edebilir, muktesis analar görmek istediği bir devirde, bütün alem fakir ve ihtiyacımızdan bahsederken, bizim böyle şanımız gayrimuvafık hevai şeyler peşinde dolaşmamızdan adeta teşaam etmekte idiler. Çünkü onlar bu pudra kutularının, bu boya, buluz, iskarpin vesair tevalüt masraflarının kadınlık halimizi nereye doğru sevk ettiğini ve hangi uçuruma isal edeceğini pek açık görüyorlardı ve aile hayatımızın nasıl bir felaket ve sükûta doğru sürüklendiğini anlıyorlardı." denilmektedir. Burada dikkat çekilen husus, kız mekteplerindeki eğitimin kalitesinde ciddi eksiklikler olduğudur. Aynı zamanda mekteplere güvensizlik ve öğrencilere yeterli donanımı verememesi de problemlerin başında gelmektedir. Yazar, kız mekteplerinin birer moda evi haline geldiğini belirterek, bu okulların ilim ve edep mekânı olmaktan çok uzak olduğunu ifade etmektedir.[25]

Kız mekteplerinin temel sorunlarının başında eğitim ciddiyetinin olmaması gelmektedir. Okulların kalitesine ilişkin eleştiriler olcukça ciddidir. Bu okullar, gençlerin ilmini ve kültürünü arttıracak hiçbir bilginin verilmediği mahallerdir. Bir kız mektebinden mezun genç bir hanım, ne yemek pişirmeyi bilmekte, ne ev idaresini mali anlamda kavramakta ne de anne olarak çocuğuna bir katkı sunabilmektedir. Bugüne kadar Batı'nın zahirini taklit hastalığından ve mekteplerde takip olunan programların amele dönüşmemesinden kaynaklanan problemler vardır. Hayatımızla bir arada yürüyebilmesi için mekteplerden süs ve modanın çıkarılması elzemdir. İkinci husus, kızların güzellikleri, ilim ve bilgi ile taçlandırmaları, güzelliklerini ve gençliklerini ahlak ve edebin temel vasıfları ile süslemeleri, ayrıca iktisadı öğrenmeleri ve fedakâr olmaları telkin edilmelidir.[26]

Yazılarda en dikkati çeken husus, kendisinden toplumu dönüştürmesi, hatta yeniden inşa etmesi istenen anne tipidir. Yazılarda anne, bir şefkat menbaı, fazilet üstadı, vatanın en mühim parçası, Allah'ın en sevdiği varlık olarak tavsif edilmiştir. Toplumda intihar vakalarının çokluğunun, annelerin çocuklarıyla gereği kadar meşgul olmamaları ve gençlerin sadece annelerinden öğrenebilecekleri şeyleri öğrenememelerinden kaynaklandığına işaret edilmektedir. Anne yetiştirmek, Çanakkale ve Dumlupınarları doğuracak yüz binlerle valide yetiştirmek ihtiyacının çok açık olduğu, sadece kızlarımızın ahlakî terbiyesine ayrı bir ihtimam verilmesinin zaruri olduğu, gençlerimizin en çok ahlakî terbi-

[25] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 13, s. 1, (15 Eylül 1341/15 Eylül 1925).
[26] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 14, s. 1, (1 Teşrinievvel 1341/1 Ekim 1925).

yesinin mühim olduğuna dikkat çekilmiştir.[27] Burada "Anadolu kızı"na önem verildiğini ve bu model kızın övgüye mazhar kılındığını görüyoruz. Anadolu kızının en mühim vasıfları, Türk kızı olması ve Türk diyarında yetişmesidir. Bundan başka yabancıların gösteriş ve tantanasından uzak bir muhitte saf ve temiz kalmıştır. Gözü bile garp sefahati ile kirlenmemiş iffetli Türk anneleridir.[28] Yazıların geneline bakıldığında iffet, ahlak ve terbiye kavramlarına özellikle kadınlar ve genç kızlarla ilgili hususlara geniş yer verildiğini görmekteyiz.[29]

Kadınların kendilerini yetiştirirken vaaz ve nasihate olan ihtiyaçlarının dile getirilmesi iyi anne ve yetişmiş kadın olmada dikkate değer bir konudur. Fevziye Abdürreşid, bu konuyu değerlendirdiği bir yazısında Ramazan ayının gelmesi ile camilerin Müslümanlar tarafından dolduğunu, kadınların da vaaz ve nasihat dinlemek üzere camiye geldiklerini ancak vaizlerin kadınları ve onların meselelerini dikkate alarak konuşmadıklarını dile getirmektedir. Bu çok önemli ve hassas konu hakkında şöyle bir tavsiyede bulunmaktadır: "*Eğer vaizlerimiz milletin refah ve saadeti için kadınların tekamül-i aklî ve ilmî ile muttasıf olmalarının en mühim bir mesele olduğunu anlayıp ona göre mevizelerinin programlarını tertip etselerdi şüphesiz âli neticeler istihsal olunabilir ve pek çok nevakısımız tashih ve ıslah edilirdi.*"[30]

2- Evlilik Kriterleri

2- **Doğu ve Batı'da Mahremiyet Düşüncesi**

Batı ile Müslüman dünya arasındaki en büyük ve temel farklılık, özel sınırlar ve şartlar çerçevesinde belirlenen ve değerlendirilen mahremiyet anlayışındaki farklılıktır. Bunun temel sebebi, Batı toplumlarında Sanayi Devrimi'nden sonra gelişen lüks ve refahın, dinî ve mânevî değerlerin fert ve toplum üzerindeki etkilerinin azalmasına sebebiyet vermesidir. Böylece insanın davranışlarını sevk ve idare eden dinî ahlâk ilkelerinin yerini dünyevî ve cismanî tatminlere yönelen düşünce ve davranış biçimleri almaya başlamıştır.[31]

Derginin üzerinde önemle durduğu konulardan birisi, bu ahlakî değerdir. Ahlakî değişimin evvela ailede başladığı hakikatinden yola çıkıldığında, çocukların ilk eğitiminde ahlaka dikkat edilmesi ve bu dönemin iyi değerlendirilmesinin zaruretine işaret edilmektedir.[32] Bu

[27] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 18, s. 4, (15 Kanunievvel 1341/15 Aralık 1925).
[28] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 18, s. 4. "Valide".
[29] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 5, s. 1-2; 18, s. 4; 19, s. 6-7; 20, ss. 9-13.
[30] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 5, s. 2.
[31] Hayati Hökelekli, "Cinsiyet", *DİA*, İstanbul 1993, c. VIII, s. 23.
[32] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 3, s. 5.

çerçevede, dalalet ve sefahat içinde olan kadınları ve gençleri bu kötü durumdan kurtarmak ve hayatlarını güzel yaşamaları için onları teşvik ve cezbetmek lazımdır. Bu insanlara sırt çevirmek ve toplum hayatından dışlamak asla tasvip görmemelidir.[33]

Âsâr-ı Nisvân yazılarında Doğu ve Batı mukayesesi yapıldığında Batı'nın refah açısından gelişmiş olduğunun kabul edildiği görülmektedir. Ancak ahlakî meseleler, mahremiyet ve toplumsal prensipler söz konusu olduğunda Batı düşüncesi veya Batılı gibi düşünmek tasvip edilmemektedir. Müslümanların, özellikle kadınların İslamiyet sayesinde kazandıkları temel ahlak prensipleri ki, bunlar içerisinde her tür gizli sırların ve hayatların ifşasının yasaklanması başta gelmektedir, Türk aile hayatının sağlam ve kuvvetli olmasının sebebini teşkil etmektedir. Bu noktada Batı'nın zayıf ve temelsiz aile ve çözünmeye açık toplum hayatı, asrîleşmek(çağdaşlaşmak) kavramı içinde değerlendirilmemektedir:

"*İslamiyet'in bize bahşetmiş olduğu mizaya-i ahlakiye ve alelhusus hukuk-ı aile sayesinde Türklerin pek yüksek olan aile hayatını "hristiyan medenileri" hiçbir vakit anlayamayacakları tabiidir.*"[34]

Batı'nın müspet anlamda örnek verildiği husus, ilk sayıda, musiki talimi konusunda Şark ve Garp mukayesesinde ele alınarak dile getirilmiştir. Bu yazıda,*"Musikinin ailede yetiştirilmesine şark ve garbın medeni milletleri çok ehemmiyet gösteriyorlar. Ancak bizim gibi geri kalan milletler için istifadeye şayan, hazır ve yalnız tercüme ve taallümümüze amade yüzlerce cilt âsâr mevcuttur. Biz, her ilmin yalnız medhalini öğreniriz."*[35] *denilmektedir.*

3-**Evlilik Kriterleri ve Sağlam Aile Nasıl Kurulur?**

Dergide dikkate değer bir yazı da evlilikler üzerinedir. Bu yazıda, doğru bir evlilik kararı için adaylarda aranacak vasıflara işaret edilerek, o gün itibariyle belirleyici olan ölçüler eleştirilmektedir: "Yüksek okullarda okuyan ve Batı'da eğitim görmüş gençlerimizin çoğu, evlenmek istediğinde zengin bir aileye dâhil olmayı düşünürler. Bunların büyük çoğunluğu kızın ailesinin veya akrabalarının mevkiini dikkate alır ve kızın terbiyesine, ilmine ve sıhhatine bakmaz. Sadece kızın güzelliği esas alınır. Kızların sosyal statüsü ve malı için evlenirler. Serveti ve sosyal mevkii yerinde olan kızların her nevi ahlaksızlığı hatta terbiyeden uzak oluşu görmezden gelinir."[36]

---

[33] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 3, s.2.
[34] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 7-8–27-28, s. 4.
[35] Kadriye Abdürreşid, "Ailede Musiki Talimi", Âsâr-ı Nisvân, sayı: 1, s. 8.
[36] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 20, s. 11, (1 Şubat 1926)

"*İzdivaçlar Niçin Azalıyor?*" başlığında ise evlenecek kız bulunmamasının temel sebebi, genç kızların ev kadını ve anne olacak şekilde terbiye edilmemeleri olarak gösterilmektedir. Buna göre şiir ve romanların genç kızlara çizdiği istikamet ile arzulanan ve ulaşılmak istenen tip şu şekildedir: *"Kızlarımızın en fakir tabakaya mensup olanları bile hayatta saadeti büyük ve mükellef bir konakta, hizmetçiler arasında tırnaklarını manikür, saçlarını firize ettirerek, dans yaparak, otomobilde gezmek ve yaşamak şeklinde tasavvur ederler. Bizde mevki-i içtimai fikri yoktur. Fakir bir aile kızı, fakirane de olsa temiz bir evde bir ocak kurarak kocasının bütçesine göre rahat ve mesud bir hayat temin etmeyi düşünmez. Günde bir lira yevmiye alan bir odacının kızı mutlaka ipek çarşaf ve ipek çorap ve imkân oldukça israf ve sefahat hayatında yükselmek emelindedir. Mutavassıt aileler de böyledir. Kadının da hayatta bir vazifesi olmak ve kendisi için yapılan fedakârlıkları hak etmek icap eder. Bugün bir aile ocağı kuruluyor, buna teşrik-i hayat deniliyor. Bizdeki şeklinde bir aile kurmak yalnız erkek için bir tahmil-i hayattan başka bir şey değildir. Ekseriyet ahvalde kızın değeri nispetinde mesarif yaparak erkek evleniyor. İzdivaçların çoğalmasını, mesud ailelerin tekessür etmesini istersek kızlarımızın ekseriyetinin gittiği yolu men etmeliyiz."*[37]

Şen, faziletkâr, idareci, temizlikte kabiliyetli çalışkan, eli iğne tutan, terziye muhtaç olmayan, patron kullanarak kendi kıyafetlerini diken, erkeği idare edebilir, ev işi bilir, münevver bir anne ve kadın[38] izdivaçların çoğalması ve bilhassa aile saadetinin mevcut olabilmesi hiç şüphesiz bir "kadın" meselesidir.[39]

Ailenin idaresinin kadınlardan geçtiğine dair pek çok yazının yer aldığı Âsâr-ı Nisvân'a göre kadınlar, iktisadi geçimin sigortası konumundadır: *"Memleketimizde Avrupa'nın hayat mektepleri olmadığı gibi kız liselerinde bu derslere lüzumu derecede ehemmiyet verilmiyor. Bu sebepten bugünkü gençlerimiz iktisadi bir şekilde o aile idaresinin ehemmiyetini takdirden aciz ve mahrumdur. Ümit ederiz ki genç cumhuriyetimizin mürebbileri, bundan sonra kız liselerinde hayatı, iktisadî derslere daha fazla ehemmiyet vererek mültezime hayat ve maişet sözlerini bihakkın tanımış hanımlar yetiştirirler."*[40]

Ailesinin, evinin ve kendi saadetinin ne şekilde gerçekleşeceğini düşünemeyen kadınlar, yuvalarını karınca yuvası haline getirenlerdir.

[37] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 19, "İzdivaçlar niçin Azalıyor?", s. 13-14, (1 Kanunisani 1342/1 Ocak 1925).
[38] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 4, s. 7; sayı: 19, s. 14,
[39] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 19, s. 14.
[40] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 1,"Avrupa'da ve Amerika'da Açılan Hayat Mektepleri", s. 13.

Erkeği evden uzaklaştırırlar ve saadetin menbaı olması gereken evi, her iki insan için de tahammülü mümkün olmayan bir hapishane halini alır. Bu yazılardan çıkan netice, evlilikte kadınların beklentilerinin yüksek olmaması, anlayış ve idare açısından derin ve becerikli olmalarının bir hayat gerçeği olarak ifade edilmesidir. Dolayısıyla ailede saadetin anahtarı, kadınların dilinde saklıdır denilse pek de abartılmış olmaz.[41]

4-**Moda ve Kadın**

Meşrutiyet döneminde Batılı giyim tarzının moda düşüncesi ile benimsetilmesinin yerini, Cumhuriyet'in ilanı ile devlet tarafından bizatihi gerçekleştirilmeye çalışılan medenileştirme düşünce ve çabası almıştır. Bu da kadın bedeni üzerinden ispat edilmeye çalışılmıştır.[42] Âsâr-ı Nisvân'da, bir kadının modaya uygun giymesi adeta bir zaruret gibi değerlendirilmiş ancak bir yandan da modanın bir varoluş sebebi haline getirilmesi, zararlı kabul edilmiştir. Bununla birlikte derginin moda sayfalarında Paris'ten gelen son modellere vurgu yapılarak, ince uzun boylu kadınlara, gürbüz ve mutlu kız ve erkek çocuklarına yer verilmektedir. Kadınların kıyafetleri Batılı kadınların giyim tarzındadır. Ancak çizimlerde abartıya kaçan bir çıplaklık görülmemektedir. Başlarında şapka olan ince bedenli kadınlar, günlük veya özel günlere has modellerle elbise veya etek-ceket giymiş halde resmedilmiştir. İlk sayıda yer alan bir moda sayfasında yer alan açık kıyafetlerdeki ölçü sınırlaması dikkat çekicidir: "*Salonlar için gündüz kıyafetlerinde kollar kısa ise de dekolteler oldukça daralmış ve yalnız boyun açıktır*."[43]

Derginin kadın güzelliği üzerine yazılan yazılarında kadın kıyafetlerinin nasıl olması gerektiğine dair ipuçları yer almaktadır. Mesela dar elbiseler vücutta kan dolaşımına mani olacağı için önerilmezken, yüksek topuklu ayakkabılar, ayağın anatomik yapısını bozması ve bu ayakkabıyı moda haline getiren Amerika ve Avrupalı kadınların ayaklarında şekil bozukluğunun kalması sebebiyle açıkça mücadeleyi mecbur etmektedir. Ayrıca, hıfzıssıhha kaidelerinin moda uğruna feda edilmesine müsaade edilmemesi istenmektedir. Modanın körü körüne esiri olunmaması gerektiğine önemle dikkat çekilmektedir.[44]

Cumhuriyet'in ilk yılları, moda eleştirisinin, çağdaşlığın ve Cumhuriyet modernleşmesinin eleştirisi kabul edildiğinden zihinlerde modayı takibin bir zaruret olduğu kanaati mevcuttur. İlk yıllarda yayımlanan kadın dergi ve gazetelerinde bu durumun belirgin olan bu durum, der-

[41] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 7, ss. 3-6.
[42] Fatma K. Barbarosoğlu, *Moda ve Zihniyet*, İstanbul 2002, s. 163.
[43] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 1, "Paris'te Son Modeller", s. 16.
[44] Mevhibe İclal, "Kadınların Güzelliği", Âsâr-ı Nisvân, sayı: 12, s. 9.

gide de görülmektedir. Modayı takip etmek aynı zamanda bir bütçe işi olduğu için modayı, israftan kaçarak takip etmek prensibi benimsetilmeye çalışılmıştır.[45]

Modanın esaretine işaret edilen bir yazıda, yeni ortaya çıkan her şeyin kadınlar tarafından kabul edilmesinin yanlışlığına vurgu yapılmaktadır. Bu sebeple çocukların çok küçük yaşlarda fıtratlarının bozulmadan kalmasına, güzel ve bozulmamış tabiatlarının ihyasına gayret edilmesi salık verilmekte, gençlere, giyimlerinde sadelik tavsiye edilmektedir.[46]

5-**Asrî(Çağdaş) Hayat ve Türk Kadını**

Dergide sık sık vurgu yapılan hususların başında Türk kadını ifadesi gelmektedir. Dördüncü sayıda yer alan bir yazıda, bundan on beş sene öncesine kadar ilmen, fikren, hukuken kadınların ihtiyaçlarının hiç düşünülmediği dile getirilmektedir. Kadının bu durumdan çıkıp kendi kimliğine kavuşması için çaba harcayanların gayretleri ise harb-i umumi ve ardından gelen işgaller neticesinde ağır darbe almıştır. Ancak kadınlık için gerekenin ne olduğu ve ilerleme için ne yapılacağı meselesi farklı anlayış ve uygulamalara yol açmıştır. Buna göre, yenilenme ve asrîlik yanlış değerlendirilmiştir. Kadınlar yenilenmeyi modada, boyada ve dans salonlarında aramış fakat bulamamıştır. Bu süreçte tamir görmesi gereken üç husus dikkati çekmektedir: Savaş ve işgalde kaybettiklerimizin tekrar verilmesi, mali açıdan toparlanmaya gidilmesi, tarumar olan ailenin unsurlarının yenilenmesi, takviye edilmesi ve genel manada terbiyemizin ıslahı.[47] Yazıda arzu edilen ve ulaşılması istenen nokta şu şekilde belirtilmiştir:

"*Biz isterdik ki, şu asr-ı cedid hayatımızda Cumhuriyet'in bize bahş ettiği müsavat-ı hukuk sayesinde kadınlarımız da ilme sarılsınlar, malumat-ı hayatiyelerini terakki ettirsinler, asr-ı hazır hayatına ve halimize muvafık bir surette ıslah-ı hal etsinler, kendi hukuklarını kendileri himaye etsinler, erkeklerin eksiklerini tamamlasınlar. Hayattan maksat, sefahat fakr ve tedenniye doğru yürümek değildir. Bilakis nezaket refah ve tealidir.*"[48]

Buna göre medeni kadın tanımı, zarif ve modaya muvafık giyinen kadındır. Bir kadın eşinin israfına mani olmalı, çocuklarını iktisada alıştırmalıdır. Kazancını gündelik olarak harcamaya alışan bir millet

[45] Barbarosoğlu, *Zihniyet*, s. 13.
[46] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 12, s. 9.
[47] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 4, s. 2.
[48] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 4, s. 2.

olsak da "asrî bir Türk kadını" ninelerinin bu tahripkâr halini takip etmemelidir.[49]

Bugüne kadar Türk kadını, esaret ve cehalet içinde olmasına bağlı olarak maddi ve manevi ihtiyaçlarını karşılayamamış, bu sebeple asrî hayata adapte olmaktan ve bu terakkiden uzak kalmıştır.[50]

Derginin kimi yazılarında toplumun baş başa olduğu büyük problemler dile getirilmektedir. Yazılardan anlaşıldığı kadarıyla o dönemde sık görülen intihar vakalarına dikkat çekilen satırlarda, intiharların sebebi araştırıldığında tek bir sebep ile karşılaşıldığına işaret edilmektedir: terbiye noksanlığı, ahlaki eğitim eksikliği. Terbiye eksikliği gençlerimizin ruhen gelecekte sağlıklı olmalarına karşı en büyük darbedir. Bunun neticesinde gençlerin kendilerini ebeveynin bir kulu gibi hissetmeleri, kişiliklerinin oturmadığını göstermektedir. Kadınlar, her konuda haklarını ve seçimlerinin derecesini, kıymetini bilmediklerinden, her çeşit haksızlığa ve zulme maruz kalırlar. Eğer arzu ettikleri olmazsa, bu durumda intiharı kendileri için bir çözüm kabul ederler.[51] O halde yapılacak en önemli iş, çocukların evde alması gereken terbiye için evvela terbiye hususundaki neşriyatın arttırılması, okullarda verilecek terbiyeye dair geniş çaplı bir edebiyata sahip olma zaruretidir.[52]

Türk kadınının temel vasıfları, en münevver, en faziletkâr, en ağır kadın olmasıdır. Bu ağırlık, ahlak ve fazilette kendini gösterir. Kadın, sosyal hayatımızın esasıdır. Eğer fazilet sahibi olursa görevini tam anlamıyla yapmış olur.[53]

Dergideki yazılarda asrîlik ve asrîleşmek kelimelerine sık tesadüf edilmektedir. Türk kadınının asrîleşmesi gerektiği ifade edildikten sonra asrîliğin doğru anlaşılması gerektiğine işaret edilmektedir. Asrîlik, ahlakın sona ermesi, modanın dışına çıkmamak, tiyatro ve mesirelere koşmak olarak kabul görmektedir. Mustafa Kemal'in dile getirdiği asrîlik süs ve boya hiç değildir. O halde Türk kadını, asrîleşmeli, ancak hayatını ıslah etmeli, ömrünün kıymetini takdir etme hususunda asrîleşmelidir. Söz konusu ahlakın sükût etmesi ise, o asrîlikten kaçmak gerekir. Mesela bir yardım kuruluşunda çalışarak ihtiyaç sahibi insanlara yardımcı olmak, Türk kadınlarının asrîleşmesinde önemli bir adımdır. Kendi istikbalini Türk kadınının kendisi düşünecektir.[54]

---

[49] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 4, s. 6-7.
[50] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 6, s. 2.
[51] Fevziye Abdürreşid, "Quo Vadis, Nereye Gidiyoruz?",Âsâr-ı Nisvân, sayı: 11, s. 1-2.
[52] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 11, s. 2.
[53] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 16, s. 10.
[54] Âsâr-ı Nisvân, sayı. 17 s.2

Asrîleşmek, Türk kadını için nihai hedeftir. Buna evveliyetle mekteplerdeki talebelerin düşüncesinin asrîleştirilmesi şeklinde bakmak gerekir. Bunu sağlarken yapılması gereken, zamanına uygun işlerde gençlere imkân ve önem vermektir. Bunu yaparken eskiye nefret beslenmemeli, adetlere ve geleneksel hususlara kötü nazarla bakılmamalıdır. Yeniliğin her biri, muhakeme sonrası kabul görmeli, bunun sağlanacağı muhakeme de kuvvetlendirilmelidir. Bunun için de talebeye mektepte hürriyet hakkı tanınarak, evvela serbest düşünmesi temin edilmelidir.[55]

Sonuç

Cumhuriyet'in ilanından kısa bir süre sonra yayımlanmaya başlayan Âsâr-ı Nisvân dergisi, kadınların kendilerini ifade edebileceği, kendilerinden birçok meselenin yer aldığı, muhtevası zengin bir dergi hüviyetindedir. Bu özelliği ile kadın dergileri arasında dönem itibariyle de mühim bir pozisyondadır. Dergide özellikle, ideal toplumdan bahsedildiği görülmektedir. Toplumun oluşmasında ideal kadının varlığı çok gereklidir. Bu da çağdaş Cumhuriyet kadınında vücut bulmaktadır. Bir Cumhuriyet kadını eğitimle yetişebilmektedir ki, önce ailesinde sonra toplumda bu dönüşümü gerçekleştirebilsin. Bu da millî terbiye almış, ailenin temel değerlerine sahip olan, eşinin mahremiyetini koruyan, iyi bir ev hanımı, iyi bir anne olmakla mümkündür.

Sık sık dile getirilen iffet, ahlak ve kadın kelime ve kavramlarının Müslümanlık ve Türklük ile irtibatlı olarak Batı dünyası ile yapılan mukayeselerde ön plana çıkarıldığı, kadınların ve genç kızların iffetli olmaları, eş olarak kocalarını haklarını korumaları hususunda ketum, aile mahremiyetini koruma konusunda özenli olmaları için uyarıldıkları görülmektedir. Çağdaşlık ve Batı'dan gelen, kadınları ilgilendiren temel toplumsal değişikliklerin kabul gördüğü Âsâr-ı Nisvân'da, her şeyiyle ve her şeye rağmen Batılılaşmaya, sıcak bakılmadığı görülmektedir. Nitekim "hristiyan medenileri", "garbin sefahati" gibi ifadeler de bunu göstermektedir.

Derginin yazılarında, 1930'lu yıllarda da devam edecek olan, kadının hayatın birden fazla alanında giderek varlığını hissettirmesinin, nihayetinde annelik, kadın olmak ve eş olmak vasıfları daha ön planda tutularak kabul gördüğünü söyleyebiliriz.

[55] Âsâr-ı Nisvân, sayı: 17, s. 4.

Kaynakça

AKAGÜNDÜZ, Ümüt, "Kadın ve Kadınlığa Dair II. Meşrutiyet Dönemi Dergilerinden Yansımalar (1908-1918)", *Folklor/Edebiyat*, Ankara 2013/1, c. XIX, sayı: 73, ss.63-78.

BARAN, Tülay, "Resimli Ay'da Kadın", *Toplumsal Tarih*, İstanbul 1999, sayı: 63.

BARBAROSOĞLU, Fatma K., *Moda ve Zihniyet*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.

HÖKELEKLİ, Hayati, "Cinsiyet", *DİA*, İstanbul 1993, c. VIII, ss. 23-24.

İLYASOĞLU Aynur, İNSEL Deniz, "Kadın dergilerinin Evrimi", *Türkiye'de Dergiler Ansiklopediler (1849-1984)*, Gelişim Yayınları, İstanbul 1984.

KARABACAK, Elif U., *Cumhuriyet Sonrası İlk Kadın Dergisi Âsâr-ı Nisvân'da Kadının Sunumu (26 Ocak 1925-24 Temmuz 1926)*, MSGSÜ, SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2012.

BATI TOPLUMUNDA MAHREMİYET ALGISININ OLUŞUMU, DEĞİŞİMİ ve ETKİSİ

Yakup AKYÜZ*

Özet

"Helal olmayan, yasaklanan şey" anlamına gelen mahrem kelimesi sosyolojik ve kültürel anlamda üzerine değerlerin inşa edildiği yasaklı alanı ifade eder. Her toplumun, özelde ise her bireyin başkasına karşı koruduğu, müdahil olmasına izin vermediği mahrem alanları vardır. Kişi ve toplum bu alanla da kimlik ve kişilik inşasını yapar. Bu bağlamda kullanılan bir diğer kavram ise mahremiyet sınırları içinde bireyin ahlaki olgunluğunun ifadesi olan "iffet" kavramıdır. Mahremiyet ve iffet zorunlu olarak birbirini dolayımlar. Mahremiyet alanı ve sınırları dejenere olmuş bir toplumda ilk olarak sosyal çözülme başlar bunu ahlaki çöküş ve kültürel yozlaşma takip eder.

Tarihsel süreç içinde toplumlar kimliklerini mahremiyet alanı içinde inşa etmişlerdir. Ancak her toplumun kendisine özgü bir mahremiyet alanı vardır. Bu alanda dinlere, kültürlere, toplumun gelişmişliğine, açık ve kapalı oluşuna göre değişiklik gösterir. Bu bağlamda da temelde Eski Yunan düşüncesi ve Hristiyan değerler üzerine kurgulanan Batı kültürü ile İslam düşüncesi üzerine inşa edilmiş Doğu kültürünün mahremiyet algısı farklılık arz etmektedir.

Değişen ve gelişen mahremiyet alanının ifade edilmesi, sınırlarının belirlenmesi, özellikle erkek egemen toplumlarda kadın ve kadın değerleri üzerinden kurgulanmış ve değerlendirilmiştir. Mahremiyet alanının kadın üzerinden belirlenmesi her iki kültüründe temel hareket noktasıdır. Ancak Doğu kültüründe mahremiyet algısının sadece kadın üstünden değerlendirilmesi dinden kaynaklanmayıp toplumda hâkim olan sosyal ve kültürel etkiden kaynaklanmaktadır. Batı dünyasında mahremiyet algısının aydınlanma ve modernizmle değişmesi beraberinde hâkim kültür olarak diğer medeniyetlerin mahremiyet algılarını da etkilemiş ve değiştirmiştir.

Amacımız Batı dünyasında ki mahremiyet algısını tahlil ederek kendi içinde nasıl evrildiğini, ahlaki sistemi sağlam temeller üzerine kurulu olan İslam dünyasındaki mahremiyet algısını nasıl etkileyip değiştirdiğini tahlil etmek olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mahremiyet, Din, Kültür, Kadın, Değişim.

Formation and Changes in Perception of Privacy in Community of West

Abstract

The word of privacy "non- halal, what is forbidden " means that the construction of sociological and cultural structure represents prohibited areas. Every society , every individual in particular is intimate areas to protect against someone and is not al-

* Yrd. Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Felsefesi, yakupakyuz70@ hotmail.com

lowed to be involved. People and society makes the construction of the identity and personality of this area. Another concept used in this context is " chastity " meaning the expression of maturity in the privacy of an individual's moral limits. Privacy and modesty (chastity) makes each other required. First, social disorganization starts in a corrupt society and is followed by moral collapse and cultural degeneration.

Communities in the historical process have built their identity in the privacy field. However, each community has special area of privacy. So this area changes accordig to religions, cultures, open and closed the community development. There are differences between Eastern culture and İslamic thougt. Eastern culture is built on the ancient Greek Philosophy and Christian values.

Expression of the changing and evolving privacy area and its determination of the boundaries was edited and evaluated on the women and women's values in male-dominated society. Determination of the privacy area over women is a fundamental starting point in both cultures. However, evaluation of the women's perception of privacy in Eastern cultures is not only deriving from religion but also due to social and cultural influences. A change from enlightenment and modernisation in Western world perception of privacy has been influenced perceptions of privacy in other civilizations.

Our aim, by analyzing how the evolving perception of privacy in the Western world , which is built on the solid foundation of a moral system, is to analyze how it change and affect the perception of privacy in the Islamic world.

Keywords: Privacy , Religion, Culture , Women, Change.

H-r-m fiil kökünden gelen "haram" kelimesinin türetimi olan "mahremiyet" kelimesi "helal olmayan, yasaklanan şey, durum" anlamına gelip, yasak olan alanın ifadesidir. İslam düşüncesinde bu kavram daha çok ibadet ve hukuksal boyutun anlatılmasında kullanılmıştır. Kişinin dinen yapmasının yasak olduğu fiiller haram kavramıyla, kişinin evlenmesinin yasaklandığı kişiler mahrem kavramıyla, hacda kişinin yapmasının yasaklandığı fiiller haram kavramı, fiillerin yapılmasının yasak olduğu yer "harem kavramıyla anlatılır. Namahrem ise Farsça bir kelime olup aralarında evlenme yasağı bulunan kişileri ifade eder.[1]İslam düşüncesinde dinin yasakladığı alanlarda kişilerin ölçülü olmasının neticesi ahlaklı olmayı da iffetle tanımlarız. İffet haramdan uzak durarak, helal ve güzel olmayan davranışlardan sakınmaktır.

İnsan birey olmasının bir gerekliliği olarak yeme, içme, barınma, cinsellik vb. bir takım ihtiyaçlara haiz bir varlıktır. Bu ihtiyaçlarını da gidermek zorundadır. İnsan bireysel ihtiyaçlarını toplumsal birliktelik içinde giderebilir. Teorik olarak Robinsonad, bireysel bir yaşam düşlense bile pratikte bu mümkün gözükmemektedir. İnsan çevresine ve insanlara ihtiyaç duyacaktır. İnsan bireyselliğini toplumsal bütünlük içinde yaşayabilmesi için yasalara, kurallara ve değer yargılarına ihtiyaç

[1] Öğüt, Salim, "Mahrem Maddesi", DİA, c.XXVII, İstanbul, 2003, s.388-389.

duyacaktır. Eğer birey bu kuralları oluşturamazsa, Hobbes' in de belirttiği üzere birbirinin kurdu olacaktır.[2] İslam düşünürlerinden Farabi de düzensizliği ve kanunsuzluğu canavarlık iptilasının (da'üseb'i) nedeni olarak görmektedir.[3]Bu bağlamda insanın yaşamını bir nizam ve düzen içinde devam ettirebilmesi için bir takım sosyal sözleşmelere, kurallara ve hukuka ihtiyaç duyacaktır. Mahremiyet de sosyal yaşamda bireyin ahlaki davranışlarının sınırlarını belirleyen temel olgulardan bir tanesidir.

Düşünce tarihinde bireyin kişilik kazanması ve toplumsallaşması düzleminde mahremiyetin tanımlanması ve sınırlarının çizilmesi noktasında birçok tanım yapılmıştır. Günümüzde yapılan bu tanımlardan kapsayıcı olanı ise Irwın Altman tarafından yapılan *"bir kimsenin kendisine veya grubuna ulaşma çabası üzerindeki seçici kontrolüdür tanımıdır"*.[4]Altman bu tanımıyla mahremiyetin sınırını belirlemede birey ve toplum arasında ki ilişkinin net çizilmesi gerektiğini düşünmektedir. Yüksel ise, mahremiyet hakkının tanımını, özel yaşam ya da mahremiyet, genel olarak, kişilerin yalnız başına kalabildikleri, istedikleri gibi düşünüp davranabildikleri, başkaları ile hangi yer, zaman ve koşullarda ne ölçüde ilişki ve iletişim kuracaklarına bizzat kendilerinin karar verebildikleri bir alan ve bu alan üzerinde sahip olunan hakkı ifade eder şeklinde tanımlamaktadır.[5]

Genel olarak mahremiyet kişinin kendine özel saydığı hususlar ve değerlerdeki hukuksal alanın adıdır. Hukuksal alanın ahlak noktasında bireye kazandırdığı değer ise iffet kavramıyla anlatılmaktadır. Ancak toplumlardaki mahremiyet normlarındaki değişiklik nedeniyle iffet olgusunun değiştiği unutulmamalıdır. Kanaatimizce değer yargılarının açık bir şekilde göreceleştiği çağımızda kişinin kendi bedenine ait fotoğrafları (selfie) iletişim teknolojisi imkânıyla herkesle paylaşmasının mahrem değeri ve sonunda kazandığı ahlaki anlam kişiden kişiye, yaşadığı değerlere göre farklılaşacaktır.

İslam düşüncesinde ise iffet bireylerin, yeme, içme, cinsel arzularına hâkim olarak bu hususlarda ölçülü olmasına, akıl ve vahyin kuralları içinde bedenin ve ruhun kazandığı erdeme iffet denmiştir. İffet ahlaklı olmanın ölçüsü olmuştur. Kişi de toplumda ahlakına ve iffetine göre

---

2 Thomson, David, Siyasi Düşünce Tarihi, Çev. Ali Yaşar Aydoğan vd., İstanbul, 1997, s.67.

3 Farabi, *Medinetü'l Fazıla,* Nafiz Danışman, Ankara, 2001. s.107.

4 Yüksel Mehmet, Mahremiyet Hakkına ve Bireysel Özgürlüklere Felsefi Yaklaşımlar, Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, sa.64, Ankara, 2009, s.278 Geniş bilgi için bkz. a.g.m.

5 Yüksel Mehmet," Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-Tarihsel Gelişimi" Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, sa. 58, Ankara, 2003, s. 182.

değerlendirilmiştir.[6] Osmanlı ahlak âlimlerinden Kınalızade Ali Efendi de iffetin nevileri olarak hayâ, rıfk (incelik), ahlaklılık (hedy) sabır, kanaat, vakar, vera (samimi kulluk), intizam, hürriyet, sahavet (cömertlik) vb. erdemleri saymıştır.[7] Bu durumda iffeti ahlaklı olmakla özdeş hale getirmektedir. O halde toplum içinde bireylerde iffet ve mahremiyet alanının oluşturulması, oluşturulan bu alan içinde değerlerin kurallaştırılması nasıldır? Toplumlarda ki değerler ve mahremiyet olgusu aynı mıdır? Evrensel bir mahremiyet algısından söz edilebilir mi? Dinlerin mahremiyet olgusuna bakış açıları nasıldır? Gelenek ve görenekler mahremiyet algısını nasıl etkilemektedirler.

1- Genel (Kamusal) ve Özel (Bireysel) Alanda Mahremiyet

Mahremiyet olgusu, toplumda bireyin kendisinin yaşam alanında dokunulmaz olarak addettiği ahlaki sınırların alanıdır. Ancak şu sorunun da cevaplandırılması gerekir. Mahremiyet alanı bütüncül olarak toplumun geneline mi hitap eder yoksa bireylerin özel yaşamlarına da dokunan mahrem alanları söz konusu mudur?

Yukarıdaki sorunun cevabı mahremiyet olgusunun toplumsallaştırılması bağlamında hem evet hem de hayır olarak cevap bulabilir. Toplumlarda hayatın akışının sağlandığı, kamusal alanlarda toplumun geneline özgü bir mahremiyet alanından söz edilebilir. Toplumların mahrem alanları din ve geleneklerle oluşturulmuş, ortaklaşa, bütüncül bir mahremiyet alanıdır. Bu alan korunmuş olup, ihlal eden bireyler toplumca dışlanırlar.

Ancak bunun dışında her bireyin kendine ait bir mahremiyet alanının da olması mümkün ve zorunludur. Kişinin sözünün, bedeninin, aile yaşamının, evinin içinin de kendine özgü bir mahremiyet alanı olabilir. Bu alanın ise yukarıda ifade ettiğimiz genel mahremiyet alanına uyması onunla özdeş olması düşünülemez. Her birey kendine ait mahremiyet algısı oluşturabilir ve toplum tarafından bu alanın ihlal edilmemesini pekâlâ talep edebilir. Kişinin toplum içinde kendisi için oluşturduğu özel mahremiyet alanını ise ait olduğu din, gelenek, görenek ve felsefi anlayışı belirleyecektir.

Bu hususlarda dinler ve kültürler tarafından koruma altına alınmıştır. Mahremiyet algısı da insanın temel ihtiyaçları üzerinden kurgulanmıştır. Peygamber'in (s.a.v) "her kim ağzına ve cinsel arzularına hâkim olacağına dair bana söz verirse ben de onun cennete girmesine kefil

[6] Çağrıcı, Mustafa, "İffet Maddesi" DİA., XXI, İstanbul, 2000, s.506-507.
[7] Kınalızade, Ali Efendi, Ahlak-ı Alai, İstanbul,ts., s.102-111.

olurum”[8] der. Yine “her dinin bir ahlakı vardır. İslam ahlakı da hayadır”[9] demektedir. Peygamberimizin iki hadisi İslam’da hayânın ve iffetin mahremiyet alanının temelini oluşturduğu ve bununda temel güdülere dayalı olduğunu bildirmektedir. Bu sözler İslam ahlakının evrensel ve şümullü olan yönünü de belirlemektedir.

Ancak yukarıda belirlenen genel alanın dışında İslam dini kişiye özgü yaşam alanında korumuş ve kutsal saymıştır. Kişin kendisine ait saydığı alan özeldir ve her türlü korumayı hak eder. Bu durumda yine peygamber (s.a.v) tarafından dile getirilir. Peygamber (s.a.v) kendisini evde iken gizlice gözetleyen bir kişinin durumu hakkında gözlerini çıkartmadan bahsetmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v) “Senin beni gözetlediğini bilmiş olsaydım, bununla gözünü oyardım. Allah, izin istemeyi, evin içerisi görülmesin diye emretmiştir ”[10] buyuruyor. Başka bir hadis ile de “Bir kimse, izinleri olmaksızın insanların evinin içine bakarsa, gözünü çıkarmaları onlara helâl olur. ”şeklinde tepkisini dillendirmiştir[11] Peygamber (s.a.v.) kendi bireysel yaşam alanı (mahremiyet alanı) olduğu için tepki göstermiştir. Pekâlâ diğer insanlar içinde bu söz konusu olup, toplumsal alanın dışında yapılan fiil bireyin kendisini bağlar. Bireylerin mahrem olan alanının kontrolü gibi bir düşünce yanlıştır.

Bireyin mahrem olan alanının korunması sadece eylemsel davranışlarla ilgili olmayıp, söz içinde aynıdır. Söz ve düşüncenin de mahrem alanı vardır. Bir kişinin inanç ve inançsızlık durumu onun mahremiyet alanıdır. Kişi ateist ise o kişinin inancı baskı altında tutulamaz. İnancı o kişinin mahremiyet alanıdır.

2- Mahremiyet Algısının Tesis Edilmesinde Temel Etmenler.

Mahremiyet olgusunun oluşturulmasında temel ve etkin öge toplumda ki din olgusudur. Dinler kendi sistematiklikleri içinde değerlerini ve mahremiyet olgularını da inşa etmişlerdir. Bu bağlamda ilkel dinlere, politeist dinlere, ya da vahyi dinlere baktığımız zaman bir mahremiyet algısından söz edilir. Mahremiyet alanının oluşturulmasında esas öge dinler ve onun inanç esaslarıdır. Ancak dinlerin toplumlarda oluşturduğu bu alan zamanla değişime uğrayabilmekte ve dönüşmektedir.

Mahremiyet olgusunun değişmesine olanak sağlayan bir diğer etmen de toplumların bünyelerinde tarihi süreç içinde getirdikleri gele-

[8] Buhari, Hudud, 19, Rikak,23, Tirmizi, Züht, 61.
[9] İbn Mace, Züht, 17, Muvatta, Husnü’l Huluk, 9.
[10] Müslim, Âdâb, 40, 41.
[11] Müslim, Âdâb, 43.

nek ve görenekleridir. Bu yüzden de toplumlar değer olarak yeni olana karşı çıkmışlardır. Yeni olan değer yargılarına kendilerini ait hissedememişledir. Bu nedenle de yeni olana karşı çıkmakta ve mücadele etmekte sakınca görmemişlerdir. Cahiliye dönemi Arapların İslam'ın getirdiği kurallara karşı çıkmasının temelinde de yeni olan dinin kendilerinin mahrem olarak gördüğü, dokunulmaz olarak gördüğü değerlere (Tanrı, aile, mülk, yönetim) saldırmasından kaynaklanmıştır.

Dinlerin inşa ettikleri mahremiyet olgusunun değişmesine etki eden bir diğer faktör ise zamandır. Zamanın değişmesiyle mahremiyet algısı da değişmiş ve dejenere olmuştur. Belki de sabitlenip, bağlamından koparılmaması gereken bu alan, en çok değişime uğrayarak toplumların dejenere olmasına yol açmıştır.

Zaman ve geleneklerin değişmesiyle mahremiyet algısının değişimine verilebilecek güzel örneklerden biri şudur. İngiltere'de, Anglo-Sakson kökenli ataların en erken dönemdeki evleri, sadece geniş bir odadan oluşmaktaydı. Aile ya da akraba grubuna mensup herkes bu mekânda kalıyordu, yemek pişirme ve yeme, dinlenme ve uyuma gibi bütün etkinlikler burada gerçekleşiyordu. Modernleşme sürecinde fiziksel mekândaki maddi gelişmenin ilk belirtileri, söz konusu alana, ilkin yatak odasının ardından da oturma odalarının eklenmesi olmuştur. Oturma odaları, süreç içerisinde aile büyüklerinin kalabalıktan ve gürültüden kaçabildikleri muhtemel bir alanı oluşturmuştur[12] Örneklemde de görüleceği üzere zamanın değişimine paralel olarak toplumdaki gelenek, görenek ve mahremiyet algısı değişime uğramıştır.

Zamanın değişmesinin mahremiyet ve değer yargısı üzerindeki etkisi ise yıkıcı olmuştur. Zaman kendisinin değiştiği gibi her şeyi değiştirmiş ve dönüştürmüştür. Bu değişimin ahlak ve değerler alanı üstündeki etkisi ise değerlerin orijinalliğini kaybetmesi bağlamında olmuştur. Yine değerler alanı toplumun bütün katmanlarını bağlamakta iken zamanla bu alan daralarak, toplumun belli bir kesimine kadınlara ve toplumun alt sınıf ve katmanlarından insanlara hasredilmesi şeklinde algılanmıştır. Tolumlar değerlerini ve mahremiyet algılarını kadınlar üzerinden değerlendirebilmişlerdir. Zaman hem değerlerin kurgulandığı alanı hem de değerlerin kendisini etkilemiş ve değiştirmiştir. Yeni olan şey ise geleneğin değer yargılarının din içinde şekil değiştirerek kendisini devam ettirmesi şeklinde olmuştur. O halde Batı ve İslam medeniyetinde mahremiyet algısının oluşum, gelişim ve değişimi nasıldır?

[12] Yüksel Mehmet, "Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-Tarihsel Gelişimi" s.190.

3- Batı Düşüncesinde Mahremiyet Olgusu ve Gelişimi

İlkçağ Yunan düşüncesinde mahremiyet algısının ortaya konulmasında Yunan site devletlerinin insana bakışı ve yönetim biçimi ile sıkı bir ilişki söz konusudur. İnsan Eski Yunan'da tanrılar ve evren kozmolojik bir bütünlük içindedir. Tanrılar insanla mücadele içindedir. Bu mücadelede insan Tanrı karşısında mücadele etmekte, kendi varlığının gereği olarak özgürlüğünü istemektedir. Yani kendi kaderinin yaratıcısı olmak istemektedir. Eski Yunan site devletleri de birbirleri ile mücadele içinde olup, birliklerini sağlayamamışlardır Atina sınıfsal ve ekonomik yapıya bağlı olarak demokrasi ile yönetilmekte, Sparta ise Lykurgos'ın sistemleştirdiği militarist bir yapıdadır.

Eski Yunan toplumunda Tanrılar everende içkin ve insanın yaşamı ile iç içedir. Sınıfsal yapı ise daha çok ekonomik örgütlenmeye dayalıdır. Toplumsal yapı içinde kadınlar, köleler, borçlu olan heliot dediğimiz aslen Yunanlı olan vatandaşlar ve yabancılar vatandaş olarak kabul edilmemektedirler. Bu bağlamda da site içinde haklar sadece özgür vatandaşlar için söz konusudur. Diğer kesimler için ise haktan bahsetmek olanaksızdır.[13]

Site devletlerinde oluşturulan eşit olmayan sistem içinde geleneksel bir mahremiyet olgusunun olduğunu söylemek imkânsızdır. Kadın ve kölelerin eşit görülmediği bir toplumda mahremiyet algısı da kendi anlayışı içinde gelişmiştir. Heliotlar zevk için bir hayvan gibi avlanabilmiştir. Kadınlar her türlü zevkin aracı olarak görülmüş, yönetmek erkeklere özgü kılınmıştır. Zevk ve hazzın sınırları zorlanmıştır. Eski Yunan filozofları erdemli olma, arete'den söz etse bile gerçek bunun tam tersi olmuş, hazlar ölçüsüzce yaşanmıştır.

Dionysus şenlikleri Yunan kültürünün yansıtıldığı en önemli bayram olup, Tanrılar için adanan, baharın gelmesini kutlayan topluca yapılan şenliklerdir. Bu şenliklerde tiyatrolarda komediler ve trajediler oynanarak toplum eğlendirilir. Ayrıca her türlü zevk ve eğlencede mümkündür. Toplumun nasıl bir mahremiyet algısına sahip olduğunu göstermesi açısından şu örnek verilebilir. Bu şenlikler kadın erkek hep beraber katılınılan şenliklerdir. Şenliklerde erkek organını temsil eden Phallos'un temsilen en önde şenlik boyunca taşınması mahremiyet olgusu açısından ilginçtir. Bu durum Aristophanes'in eserinde ilginç şe-

[13] Cartledge, Paul, Pratikte Antik Yunan Siyasi Düşüncesi, Çev. Kıvanç Tanrıyar, İstanbul, 2013, s.22-29.

kilde dile getirilir.[14] Günümüz toplumlarında bile yukarıdaki gibi bir festival nadiren düzenlenebilir.[15]

Eski Yunan kültüründe ahlaki olmayan, mahremiyet algısının dışında sayılabilecek birçok husus dikkat çeker. Eski Yunan eğitim sistemindeki, oğlancılık denen (pederasti) polis için doğal ve olağandır. Yaşlı olan kişi öğrencisi ile de cinsel bağlamda meşgul olabilmekte, bununla da kişinin erdeminin, cesaretinin, bilgisinin oğlana geçmesi hedeflenmektedir. Gençler için gençlik döneminde eşcinsel bir davranışta bulunmak normal sayılmaktadır. Yine kadınların eşlerini aldatması, erkelerin heterler edinmesi, erkek çocukların evlenmeden önce ilişki yaşaması normal karşılanmaktadır. İlkçağ toplumunda ahlak kuralları sadece yaşlı ve evli aile reislerinden belirli bir mesafeli duruş talep etmektedir. Cinsel bağlamda normal veya anormal olmak gibi ahlaki değer yargıları antik çağda bilinmeyen şeylerdir.[16]Hazların ölçüsüzce yaşandığı bir toplum yapısında iffetten ve mahrem alanlardan, sınırlarını ilahi dinlerin belirttiği gibi bir mahremiyetten söz edebilmek imkânsızdır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus ahlaki bulmadığımız bu yapının o toplum için kabul edilebilir olmasıdır. O toplum yapısı içinde bahsedilen olgular ahlaksızlık olarak görülmemekte ve toplumun mahremiyet alanı içine girmemektedir.

Eski Yunanlılarda toplum erkek egemenliğine dayalıdır. Erkek egemen bir toplum olarak mahremiyet olgusu da kadın üstünden ifade edilmiş ve değerlendirilmiştir. Kadına düşen itaat etmek ve yönetilmektir. Kadın sitede işleri gören, erkeğe hizmet eden, o'ikourema, ev işleri için yaratılmış nesnedir. Köle kadar olmasa da ikinci sınıf vatandaştır. Bu husus Aristoteles tarafından bile böyle görülür. *"Erkekle dişi arasında, önceki (erkek) doğadan üstün, beriki (kadın) aşağı ve uyruktur."*[17]Kadınların toplum içindeki konumlarını Demosthenes'in bir sözü açıkça belirtir.

"Zevk için fahişelerimiz, iyi bakılmamız için nikâhsız karılarımız (heter), bize meşru çocuklar vermeleri içinde eşlerimiz vardır"[18]

Perikles'in bir söylevinde dile getirdiği düşünce ise açık şekilde kadının toplumda nasıl rol alması gerektiğini söyler. O bu konudaki dü-

[14] Aristophanes, Eşek Arıları, Kadınlar Savaşı ve Diğer Oyunlar, Çev. Sabahattin Eyuboğlu, Azra Erhat, İstanbul, 2013. s.199.
[15] Bu tür bir festivale örnek olarak Rio karnavalları örnek olarak verilebilir.
[16] Michale, Weithmannn, Xanthippe ve Sokrates, Çev. Akın Kanat, İzmir, 2004, s.13-14.
[17] Aristoteles, Çev. Mete Tunçay, İstanbul, 2000. s.13.
[18] Bonnard, Andre, Antik Yunan Uygarlığı I, İlyada'dan Parthenon'a, Çev. Kerem Kurtgözü, İstanbul, 2004. s.165.

şüncesini "*ister iyi, ister kötü, erkeklere kendilerinden mümkün olduğu kadar az söz ettirmek*" olarak belirtir.[19] Kadının böyle davranması ise onun arate, erdemli olup olmadığının göstergesi olacaktır. Bu bağlamda toplumdaki her şey erkek bakışına göre kurgulanan yapıdadır. Mahremiyetin sınırları da hâkim olan sınıfsal yapıyla ilintili şekilde erkek bakışına göre şekillendirilmiştir.

Yunan kültüründe mahremiyet algısı kadınlar üzerinden değerlendirilmiş olup, kadınlara bakış açısı da ataerkil bir düşünce sisteminin bakışıyla kutsal ve fahişe kadın olarak tanımlanmış olup, bu tanımla ve sınıflama Hristiyanlığa ve diğer kültürlere de etki etmiştir.[20]Bu bakış açısının günümüzde bile geçerliliğini koruduğunu, yer yer toplumun sosyal hayata bakışında karşımıza çıktığını söyleyebilmek zor olmasa gerektir. Simone de Beauvoir'in"*insan kadın olarak doğmaz sonradan olur*"[21]sözünde de belirtmek istediği olgu toplumun kadınlara sonradan biçmek istediği rolü dile getirmektedir.

Eski Yunan medeniyeti Büyük İskender'in yayılmacı politikası neticesinde Mısır, İran, Anadolu ve uzak doğu kültürleri ile doğrudan ilişki içine girmiştir. İskender'in politikaları sonucunda Atina toplumunun hâkim kültür algısı diğer medeniyetlere de ulaştırılmış ve onları etkilemiştir. Büyük Roma imparatorluğunda hâkim kültür Yunan olmakla beraber diğer kültürlere de saygı göstermiş ve eklektik bir yapı oluşturmuştur. Ancak bu kültürde de mahremiyet algısı kadın üzerinden devam ettirilmiş ve kadın ikincil konumda görülmeye devam etmiştir. Roma toplumunda kadınlar azda olsa hukuksal olarak eşitlikçi yapıya kavuşmuş, bazı özgürlükler kazanmış olsalar da (mahkemede boşanma hakkı) aile içinde mahremiyetin sınırları hala ahlaksızlık sınırları içindedir.[22]Ancak bu ahlaksızlık olgusu Marcus Aurelius zamanından itibaren püriten bir yapıya kavuşarak bütün kötü geleneklerin yasaklanması ile değişim geçirmeye başlamıştır. Romalıların ilk dönemlerinde hoş karşılanan çocuk düşürmek, çocukları sokağa bırakmak, eşcinsellik eleştirilmeye başlanmıştır. Evlilik ve ailenin amacı olarak soyun devamı ön planda tutulmaya başlanmıştır.

Bu durum diğer milletlere ve kültürlerin değer algılarına saygı Hıristiyanlığın Roma içinde etkin bir güç olmasına kadar devam etmiştir. 313 yılında Milano Fermanı'nın kabulü ile birlikte eski olan ne varsa

[19] Bonnard, Andre, a.g.e., s.166
[20] Michale, Weithmannn, a.g.e.,s. 159.
[21] Rullmann, Marit, Kadın Filozoflar, Romantizmden Modernizme Kadar, Çev. Tomris Mengüşoğlu, İstanbul, 1998, s.178; Michale, Weithmannn, a.g.e., s.2.
[22] Simonnet, Dominique vd, Aşkın En Güzel Tarihi, Çev. Saadet Özen, İstanbul, 2012, s.35,40.

yok sayılarak Hıristiyanlığın değer yargıları tek olgusal gerçeklik olarak kabul edilmiştir. Milano fermanı eski Yunana ait olan ne varsa yok saymış, o dönmeme ait felsefe ve tıp okullarını kapatmakta bir sakınca görmemiştir. Bu durum Roma düşüncesinde olan eklektik çoğulcu yapıyı yok etmiştir. Değer ve mahremiyet algısının kaynağı olarak Hristiyanlık tek yetkin otorite olarak kendi hâkimiyetini sağlamıştır.

Batı düşüncesinde hâkim kültür ortaçağlar boyunca Hristiyanlığın değerleri üzerinden yürütülmüş, değer yargılarını kilise belirlemiştir. Bu bağlamda da toplumda farklı bir düşüncenin oluşumuna imkân tanınmamıştır. Kilise, Hristiyanlık resmi din oluncaya kadar eski Yunanla olan mücadelesini, tek resmi din olarak kabul edildikten sonra aykırı, sapkın ve heretik olarak nitelendirdiği Hristiyanlığın mezhepleri üzerinde yoğunlaştırarak sürdürmüştür. Bu mücadele esnasında ise değer ve mahremiyet olgusu kadınlar üzerinden sürdürülmüştür. Kilise, kadını ikincil planda gören yapı içinde eski Yunan'daki düzeni devam ettirmiş, hatta daha ileri giderek sosyal yaşamdan da dışlamıştır. Ancak değer ve onur algısını kadınlar üstünden kurgulama yolunu devam ettirmiştir.

Ortaçağda kilise etkisindeki batı düşüncesi ahlak ve mahremiyet alanını kadın üzerinden kurgulamaya devam etmiştir. Bunu yaparken de dini bir söylemle bunu temellendirme yoluna gitmiştir. Thomas von Aquin kadın iki kez daha az değerlidir der. İlk olarak doğal kadın olduğu için, ikinci kez de sadece Havva'nın sorumlu olduğu ilk günah yüzünden şeklinde düşüncesini açıklamaktadır.[23] Katolik kilisesi evliliği çocuk yapma ve cinsel taşkınlıkları önleme kurumu olarak görmektedir. Bu noktada o çağ algısının sonucu, Petrus Abelard, Heloise ile olan ilişkisi sonucu hadım edilmiş, Heloise manastıra kapatılmıştır.[24] Bu dönmede kadınlar "şeytanın aynası" ve erkeği yakıp kurutan kişiler olarak görülmüştür.[25]XII. yüzyılda teolog Hugues de Saint-Victor "ana babaların birleşmesinde haz olduğuna göre, çocuklarda günahsız doğmaz"[26] sözü o çağda ki hâkim algıyı dile getirir. Yukarıda dile getirilen düşüncelerden de anlaşılacağı üzere Ortaçağ Hristiyan Batı düşüncesi ahlak ve mahremiyet olgusunu kadın üzerinden değerlendirmeye devam etmiştir.

[23] Rullmann, Marit, Kadın Filozoflar Antikçağdan Aydınlanmaya Kadar, Çev. Tomris Mengüşoğlu, İstanbul, 1996, s.72.
[24] Le Goff, Jacques, Ortaçağda Entellektüeller, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul, 1994, s.58-62.
[25] Rullmann, Marit, a.g.e., s.74.
[26] Simonnet, Dominique vd, a.g.e., s.54.

Kilisenin baskıcı otoritesi uzun yıllar devam etmiş ancak bilimsel gelişmeler neticesinde Batı dünyasında algının değişmesi ile beraber düşüncede değişime uğramıştır. Rönesans düşüncesi ile Eski Yunana ait değer yargıları hatırlanmış reformlada dini düşüncede değişim olması gerektiği vurgulanmıştır. İşte bütün bunlar aydınlanma düşüncesiyle Batı toplumunda bütüncül bir değişime yol açmıştır. Aydınlanma düşüncesiyle Tanrı'nın merkezde olduğu düşünceden insan merkezli düşünceye geçilmiştir. Bu bağlam da eşit vatandaşlık, doğal haklar, özgürlükler ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır. Değer ve mahremiyet algısı da bu değişimle beraber değişmiş hatta ortaçağlar boyu hoş olmayan bir durum olarak görülen kadın ve mahremiyet olgusu da ön plan çıkarılmıştır. Ortaçağ boyunca kadının vücudu kadının kendisi için bile namahrem sayılmış iken değişimle bu düşünce de değişmiştir. Rönesans'la beraber kadın kendi vücudunu tanımış, bedenine ait kararların ancak kendisi tarafından alınabileceğini düşünmüştür. Bu bağlamda da ortaçağlar boyu namahrem olarak algılanan kadın ve bedeni toplumda görünür kılınmış ve her türlü edebi sanatta kullanılmıştır. Bu çağla beraber Batı dünyasında gelişen "nü" resim geleneğini bu algının bir sonucu olarak görmek gerekir. Bu resim anlayışıyla Hristiyan resimlerindeki kutsal Meryem Ana resimlerindeki kadın algısının yerle bir edildiğini söylemek zor olmasa gerektir.

Rönesans ve Aydınlanma ile beraber oluşan felsefi akımlar Avrupa'da değer yargılarının tekrar sorgulanmasına neden olmuştur. Sorgulanan değer yargıları neticesinde de toplum kendini tekrar ifade etmek olanağına kavuşmuştur. İşte bu düşünce çeşitliliği içinde farklı faklı düşünce akımları toplum içinde gelişmiştir. Ancak bütün bu akımların temelinde ise insanın kendisi yer almıştır. İnsanın yeni durumunu varoluşçuluğun önemli temsilcilerinden bir olan Sartre şöyle ifade eder.

> *"İnsanoğlu kendi hayatına bağlanır, orada kendi resmini çizer, bu resmin dışında hiçbir şey yoktur… İnsan bir girişimler zinciridir. İnsan bu girişimleri yaratan bağlantıların toplamı, örülüşü ve bütünüdür."*[27]

Batı'da düşüncenin çeşitlenmesi ve özgürleşmesi konjonktürüyle oluşan yeni durum kadının mahremiyeti sorunsalını da tekrar sorgulamaya açmıştır. Feminist hareketlerle beraber gelişen kadınların özgürlüğü söylemi toplumda kadınlar için yeni sorunlara yol açmıştır. Kadının cinsel özgürlüğü, ekonomik özgürlüğü üzerine getirilen söylemler ve düşünceler toplumda yeni istismarlara kapı aralamıştır. Hatta bu

[27] Sartre, J. P.,Varoluşçuluk, Existansiyalizm, Çev. Asım Bezirci, İstanbul, 1980, s.72-73.

düşünceler kadının özgürlüğünü ve mahremiyetini geliştireceği düşünülürken kadını istismara açık bırakarak kadını korumasız bırakmıştır. Kadını sosyal hayattan koparmayı mahremiyet olarak sunan düşünce yapısı kadar kadını modern düşüncenin kollarına atarak onu sosyal hayatta korumasız bırakan düşünce yapısı da kadını, değerlerini, mahremiyet alanlarını korumasız bırakmıştır.

Modernizmle beraber kadınlar bazı haklarını kullanmış olsalar bile mahremiyet ve değer olgusunun temel ögesi olmaktan kurtulamamışlardır. Bütün reklamlar kadınlar üzerinden yapılmış, toplumların tüketim toplumuna evrilmesinde başat rol oynamışlardır. Daha da önemlisi eski baskıcı tutumun getirdiği tepkiyle ortaya çıkan yeni durumlar kadınlar üzerinde yepyeni baskılar yaratmış ve onları üstesinden gelemeyecekleri yeni süreçlerle karşı karşıya bırakmıştır. Bu çağda oluşan kadın imgesini Sartre *"1846'da burjuva toplumunda bir kadın bir hayvanlık yaptıktan hemen sonra, meleklik taslamak zorundaydı"*[28] ifadesi ile kadının bu dönemde yaşadığı ikilemi dillendirir.

Kanaatimizce Batı dünyasının kadınlar üzerinden kurarak geliştirdiği mahremiyet algısının temel sorunu kadın-erkek dengesinin sağlanamamış olmasından kaynaklanmış olsa gerektir. Toplumda mahremiyet olgusu tüm bireyleri kapsaması gerekirken mahremiyet algısının sadece kadınlar üzerinden yaratılmış olmasıdır. Kadınlar ise Batı'da bu olguyu yok etmek için mücadele ederken kendileri bu mücadele içinde kaybolarak değer yargılarını kaybedebilmişlerdir. Mahremiyet düşüncesinin yerli yerinde anlaşılmadığı ve insanlığın normalleşmediği bir toplumda mahremiyet algısının normalleşmesini düşlediğimiz algı,anormal boyutları ile toplumsal anomali olarak karşımıza çıkacaktır.

4- İslam Düşüncesinde Mahremiyet Olgusu ve Gelişimi

İslam öncesi Arap toplumunda kadın sorunu problemli ve sorunludur. Arap toplumunu kültürel genetiğinde de bütün toplum yapılarında görüldüğü üzere erkek egemen bir yapı hâkim ve kadını ikincil plandadır. Kadınlar vatandaş olarak kabul görmemektedir. Kadınlar salt bir mülk olarak görülür. Kişi babasının eşine sahip olabilmektedir. Kız çocukları uğursuzluk olarak görülmektedir. Doğan kız çocukları diri diri toprağa gömülebilmektedir.[29]

İslam düşüncesinin Arap toplumunda yayılması ile beraber vahyin evrenselliği bütün insanları eşit muhatap olarak kabul etmiştir. İslam düşüncesi insanlara eşit hak ve sorumluluklar yüklemiştir. İslam dü-

[28] Simonnet, Dominique vd, a.g.e., s.71.
[29] Hodgson, M.G.S.,İslam'ın Serüveni I, Çev. Alp Eker vd. İstanbul, 1995. S.122-124.

şüncesi köleliği kaldırmamış olsa bile insan olarak insanca muameleye tabi tutulmasını istemiştir. Bu noktada da İslam, toplumda değer yargıları koyarken salt cinsiyet rolleri üzerinden hareket etmemiştir. İslam'ın değer ve mahremiyet olgusundaki hareket noktası insan ve onun onurudur. Mahremiyet olgusu cinsiyetten daha ziyade ahlak ve iffet olgusu üzerinden temellendirilmiştir. Kadın için ahlaki olmayan, hoş karşılanmayan bir eylem erkek içinde aynı derecede kötü ve değersizdir. Bu bağlamda da getirilen hukuk da aynı derecede eşit olmuştur. İslam düşüncesi ile beraber mahremiyet olgusu olması gerektiği gibi bir düzlemdedir. Kuran-ı Kerimde de pek çok ayeti kerimede iffetli ve ahlaklı olmak vurgusu toplumun geneline yapılmıştır.

> "*Ey Muhammed! Mü'min erkeklere söyle gözlerini bakılması yasak olandan çevirsinler, mahrem yerlerini korusunlar. Bu onların arınmasını daha iyi sağlar. Mü'min kadınlara da söyle gözlerini bakılmasını yasak olandan çevirsinler, iffetlerini korusunlar.*"[30]

Kur'an- ı Kerimde ve Hz. Peygamber'in hadisi şeriflerinde hayatın her alanıyla ilgili mahremiyet kuralları konulmuş ve Müslümanlardan da bu hususa dikkat etmeleri istenmiştir. Bu bağlamda Hz. Ömer'in insanların evlerinde gizli hallerini araştıran ve sorgulayan tecessüs konusunda bu husus daha açık hale gelmektedir. Şarap, içen Ebu Mihcen es- Sekafi'ye, baskın yapan Hz Ömer'e o, Allah tecessüsü, evlere kapılarından girmeyi, başkalarının gizli hallerini araştırmamayı emretti. Siz ise bunun aksini yaptınız diyerek tepki göstermiştir. Hz Ömer bu durumu Zeyd b. Sabit ve Abdurrahman b. Avf'a sormuş onlarda adamın doğru söylediğini beyan etmişlerdir.[31] Bu olayda da ön plana çıkan husus yine kişiye ait mahremiyetin ihlal edilmesi hususu vurgulanmıştır.

Peygamberin vefatı ile beraber İslam'ın getirdiği ahlaki değerlerde eşitlik ve ahlaklı olma duygusu yavaş yavaş zayıflamış toplumda tekrar asabiyet duygusu ön plana çıkmaya başlamıştır. Bu hastalıklı ruh hali toplumda Arap olmayanlara karşı İslam'ın kuşatıcı hoşgörüsünü yok etmiştir. Yine toplumda kadınlara olan tutum ve davranışlarda olumsuz bir tutuma doğru evrilmiştir. Kadınlar saraylardaki eğlencelerin temel objesi haline gelmiştir. Toplum değer yargılarını olması gereken değerlerin eşitliği üstünden değil kadınlar üstünden devam ettirmişlerdir. Bu

[30] Kur'an-ı Kerim, Nur, 30-31

[31] es-SAN'ANÎ, Ebu Bekr Abdürrezzak b. Hemmam, el-Musannef, el-Mektebü'l-İslamî, I-XI, Beyrut 1403, c.X, s.231-232; Kurtubî, el-Cami li Ahkami'l-Kur'an, Darü'l- Kütübi'l-Mısriyye, I-XX, Kahire 1964, c. XVI, s.333-334.

noktada Seyla Benhabibib'in*"kadınlar ve kadın bedeni toplumların ahlaki düzenlerini inşa ettikleri sembolik zeminlerdir"* söylemi yukarıda anlatılan Batı düşüncesinin mahremiyet ve ahlak anlayışını şekillendirdiği gibi İslam toplumlarını da şekillendirmiştir.[32] Köysüren, İslam dünyasında şekillenen kadın üzerinden şekillenen ahlak algısını, kadın namusla özdeş olunca erkeğin şerefli veya şerefsiz oluşunu kadına karşı tavrı belirleyecektir. Böylece erkeğe toplumsal muamelede, ahlaklı veya ahlaksız kategorisine dâhil olmada kadın önemli bir ayraç işlevi görecektir şeklinde temellendirir.[33]

Emeviler, Abbasiler ve devamında kurulan devlet yapısında ve sosyal hayatta kadının rolü genel anlamda ikincil konumda düşünülmüş ve kadına sadece evi ve annelik rolü verilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda da düşünce tarihi içinde kadının çalışıp çalışamayacağı, sesinin mahrem olup olmayacağı, mahremiyet sınırlarının ölçüsü, sosyal yaşamda ne kadar yer alabileceği soruları temelde kadın ve onun mahremiyeti üzerinden yürütülen sorular olarak İslam düşüncesinde göze çarpar. Bu soruların tartışılması normal olmakla beraber yanlış olan şey ise mahremiyetle ilgili sorunlarımızın hep kadın üzerinden tartışılmış olmasıdır. Hâlbuki İslamiyet ahlaki değerleri bütün bireylerden istemektedir. Mesela toplumumuzda bir kadın dini değerlerin hoş karşılamadığı gayri meşru ilişki yaşasa toplum o bayanı dışlar. Ancak aynı davranışı bir erkek yapsa toplumumuzda bunun karşılığı *"erkektir yapar"* söylemi ile tasvip edilebilmektedir. Bu durumda mahremiyet değerlerinin kapsayıcılığından kaynaklanmayıp toplumun değer yargılarını indirgemeci bir bakışla ele almasından kaynaklanmıştır. Buradaki algısal yanlışlığın dinden kaynaklanmadığı itirazı haklı olmakla beraber toplumda eksik olan husus dinin kuşatıcı mahremiyet ve değer algısını kendi bünyesinde içselleştiremeyip, kadın üzerinden değerleri kurgulamasından kaynaklanmaktadır.

Kanaatimizce toplumlardaki ataerkil ve erkek egemen yapı İslamiyet'in getirmiş olduğu mahremiyet ve iffet değerlerini bütüncül ve kuşatıcı olarak ele almayıp salt indirgemeci, kadın üzerinden mahremiyete bakış ve değerlendirme yoluna gitmiştir. Bu ise İslam dininin bireylerde olması gereken mahremiyetle ilgili kuşatıcı olan yanını yok etmiştir.

[32] Köysüren, Aliye Çınar, Kültürel ve Dini Algıda Toplumsal Cinsiyet, Ankara, 2013, s.123.
[33] Köysüren, Aliye Çınar,a.g.e., s.123.

5- Modern Dünyada Mahremiyet Algısı ve Kültürlerin Etkileşimi

İslam dünyası ve Batı dünyası tarih boyunca birbirlerini etkilemiş ve geliştirmiştir. Batı dünyası sanayileşeme, Rönesans ve aydınlanma ile beraber modernitenin de getirdiği etki ile mahremiyet algısında köklü bir değişim yaşamıştır. Modernlikle beraber bireyselleşme bireylerde fert olma duygusunu geliştirmiş ve geleneksel değerlerden kopuşu hızlandırmıştır. Modern birey eskiye bağlı olmakla beraber yepyenidir. Kendi kendini yeniden yaratmış ve değerlerini yeniden inşa etmiştir Nietzsche'nin*"tanrı öldü"*[34] derken söylediği bir diğer şey aslında yeni insanın doğuşudur. Yeni insan değerleriyle hayatı algılamasıyla yepyenidir. Tanrının yerine oturmuş, kendisi için ne gerekli ise onu kurgulamıştır.

Modern bireyin yeni kurguladığı değerler ise kendi menfaatleri ne gerektiriyorsa o kadardır. Ona, medya ve haberleşme imkânının gelişmiş olması da yeni değer yargılarının yaygınlaştırılmasına olanak sağlamıştır. Hiçbir kural tanımayan, kuralsızlık üzerine bina edilen mahremiyet olgusu hiç bir şeyin mahrem olmaması noktasına bireyleri ve insanlığı getirmiştir. Günümüz insanları bazen hiçbir mahremiyet algısı olmaksızın (söz, davranış, vücut) kendisini tüm insanlara sunmakta bunda da bir sakınca görmemektedir. Modern insan kendisini değerler bağlamında yok etmiş, kişiliksiz, değerlerden yoksun yeni bireyleri oluşturmuştur. Mahremiyet algısını yok olması noktasına insanı modernleşen ve bireyselleşen insanın kendisi ve devlet getirmiştir. Bu durumu da Breckendridge dile getirmiştir.

"Hızlı bir şekilde mahremiyetin olmadığı bir çağa giriyoruz. Herkes, her zaman gözetime açıktır. Hükümetten saklanabilecek hiçbir sır kalmamıştır. Hükümet tarafından mahremiyete yönelik aşın ihlaller, geometrik diziyle artmaktadır. Herhangi bir etkin yasal ve yargısal denetim olmaksızın, telefon dinleme ve gizli kayıt faaliyetleri önlenemez yaygın bir hal almaktadır. Hükümet birimlerindeki gizli gözetleme birimlerinden endüstri alanındaki kapalı devre televizyon devrelerine ve dinlenme odalarına kadar uzanan gizli gözetleme, ortak bir karakter taşımaktadır. Hükümetin selameti bakımından bürolar, konferans salonları otel odaları ve hatta yatak odaları bile gizli olarak dinlenmektedir.[35]

[34] Nietzsche, Friedrich, Böyle Buyurdu Zerdüşt, Çev. Korkut Ata, İstanbul, 2013, s.10-11.
[35] Yüksel, Mehmet, "Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-Tarihsel Gelişimi", s.183.

Modern insan geçmişe karşı çıkmış ve değerlerini yok saymıştır. Geçmişten kopmakla kendi varoluşunu gerçekleştireceğini düşünmüştür. Geçmiş ise bizim varlığımıza benlik katan özümüzdür. Bu özden kopan birey ise kendine ve kültürüne yabancılaşmıştır. Geçmiş bir milletin kültürel varoluşunun kodlarıdır. Bu kodları kaybetmek ise yok olmaya zemin hazırlamak demektir. Geçmişin yanlışlarına vurgu yaparak onu yok saymak toplumu kültürel travmaya sokacaktır.

Batı düşüncesinde oluşan yeni düşünce biçimleri diğer kültürleri de yoğun bir şekilde etkilemiştir. İslam düşüncesi, modernlik, laiklik, modern-devlet, teknolojik devrim, feminizm, liberalizm vb. kavramlardan etkilenmiştir. Bu etkileşim İslam toplumlarında değişim ve dönüşüme yol açmıştır. Yukarıda saydığımız Batılı değerlerin İslam düşüncesi üzerindeki etkisi ise yıkıcı olmuştur. Bu durumu Arslan şöyle dile getirmiştir.

"Modernitenin gücü İslam dünyasının sınırlarına ulaştığında, Müslümanlar bütün tarihleri boyunca hiç düşünmedikleri bir şeyi yapmaya kalkarak, mağlubiyetlerinin sebebini hep kendilerinde bulurken, bu kez başka yerde arayacaklardır. Ve ilk defa mağlubiyetin sebebini kendi dışlarında yani dinlerinde görecek, dinlerini tartışma konusu yaparak onu suçlayacaklardır. Bunun modernitenin ilk ve büyük sersemletici sonuçlarından birini olduğunu vurgulamak gerekir"[36]

Yukarıda sunulan Batı düşüncesinin doğu toplumlarının üzerindeki etkisi ölümcül ve yıkıcı olmuştur. Batı düşüncesi vardığı her yerde kültürü, gelenek ve göreneği dejenere ederek onu yok etmiştir. Bu etki ise çok yönlü olmuş özelliklede ahlak, gelenek ve görenekleri etkilemiştir. Batı düşüncesinin doğu kültürünü etkileyişini anlatması açısından Orwell'in İngiliz işgalciliğinin Burma'daki yıkımı anlattığı*"Burma Günleri"* adlı eserinde dile getirdiği aşağıdaki düşüncesi ilginçtir.

> *"Aslına bakarsan işimizi bitirdiğimizde Burma'nın bütün ulusal kültürünü yerle bir etmiş olacağız. Ama kimseyi uygarlaştırdığımız yok, yalnızca kendi pisliğimizi başkalarına sıvıyoruz…"*[37]

Batı düşüncesinde gelişen yeni düşünceler tıpkı Batı düşüncesini değiştirdiği gibi İslami düşünceyi de değiştirmeye başlamıştır. Müslüman dünya Batı etkisiyle beraber İslami düşünceyi korumuş ancak,

[36] Arslan, Abdurrahman, Modern Dünyada Müslümanlar, İstanbul, 2012, s.20.
[37] Orwell, George, Burma Günleri, Çev. Deniz Canefe, , İstanbul, 2007, s.50.

içeriğini seküler, laik, modern olarak biçimlendirmekten de geri kalmamıştır.[38]Bu yeni durumu da Göle net bir şekilde tasvir eder.

> *"Genç Müslüman aydınlar bir yandan İslam'ın farklılığından hareketle modernizmi sınarken, diğer yandan da modernlikten hareketle, İslami kültürü yorumlamakta ve yeni bir dil konuşmaktadırlar. Modern insanı esir güncellik yerine tasavvufu hatırlatarak, teşhircilik karşısında mahremiyeti koruyarak, arzular ve tutkularla tanımlanan birey yerine nefs'e öncelik vererek, dünyeviliği aşkınlıkla çoğaltarak, akıl yerine gönlü konuşturarak, kalp gözünü açarak, yeni bir insan, zaman ve medeniyet kapısını açmaya çalışmaktadırlar. Modern mahrem bunu simgelemektedir"*[39]

Biçimlenen İslami düşünce her alanda etkisini göstermiş olup, özelliklede ahlak ve ahlakın sonuçlarının açık şekilde kendini gösterdiği mahremiyet olgusunda açığa çıkmıştır. İslami düşüncede alanı ve sınırları net çizilen ancak sonraları asabiyet ve ataerkil olgularla değişime uğramış mahremiyet olgusu Batıdan gelen yeni değerlerle tekrar değişime uğrayarak değişim geçirmiş ve Batılılaşmıştır. Göle'nin de sınırlarını net ifade ettiği Modern mahrem düşüncesi ile uğraşan İslami aydınların da çabaları başarısızlığa uğramış görünmektedir. Aydınlar teşhircilik karşısında mahremiyeti koruma düşüncesinde başarısız kalmış görünmektedir. İslami düşünce özelliklede onun mahremiyet algısı Batı düşüncesi, onun dayattığı yaşam tarzı, teknoloji ve liberallik, modernlik, Batı'nın yaşam tarzı, felsefesi ve insana bakışı karşısında kendi değer yargılarını konumlandırma ve anlamlandırma çabası bu değerlerle konumlandığı ve değerlendirildiği sürece orijinalliğine dönemeyecek ve siyasal kalacaktır.[40]

Sonuçta mahremiyet algısı toplum değerlerinin üzerine bina edildiği en önemli kavramlardan bir tanesidir. Batı düşüncesi erkek egemen bir toplum olarak mahremiyet değerlerini kadın üzerinden algılama yoluna gitmiştir. İlkçağdan itibaren kadın bakışlı değerlendirilen bu olgusal gerçek aydınlanma düşüncesi ile değişime uğramıştır. İnsanın düşüncede merkeze alınması ile kadınlar kendilerini erkek egemen anlayışla değerlendiren yapıdan kurtarmak istemişlerdir. Bunun sonucunda da geleneksel mahremiyet olgusuna başkaldırmış ve ondan kurtulmak istemişlerdir. İslam düşüncesinde de mahremiyet algısı İs-

[38] Arslan, Abdurrahman, a.g.e., s.32-33.
[39] Göle, Nilüfer, Melez Desenler, İslam ve Modernlik Üzerine, İstanbul, 2011, s.13..
[40] Göle, Nilüfer, İç İçe Girişler: İslam ve Avrupa, Çev. Ali Berktay, İstanbul, 2010, s.92-98, 105.

lam'dan önce kadınlar üzerinden değerlendirilmiştir. Fakat İslam düşüncesi bireylere mahremiyet alanının sınırlarını koyarken salt erkek egemen bir bakış getirmemiştir. İslam düşüncesi mahremiyet alanında, hem erkek hem de kadınlardan belli rolleri yerine getirmesini istemiştir. Ancak ilerleyen süreçte erkek egemen toplumsal yapı, kadınlara yönelik mahremiyet algıları ve mahremiyet alanlarının oluşturulmasında Batı düşüncesindekine benzer bir yapıya evrilmiştir. Ancak küreselleşmenin yoğun olduğu günümüzde batı ve doğu kadını geleneksel erkek egemen yapıya ve değerlerine başkaldırma hususunda aynı noktada buluşmuşlardır. Kanaatimizce Doğu ve Batı medeniyetinde mahremiyet algısının değişim ve gelişmesinde ve mahremiyet olgusunun kadın aleyhine dönüşmesinde gelenek ve göreneklerde büyük rol oynamışlardır.

Kaynakça

Kur'an-ı Kerim.
Aristophanes, *Eşek Arıları, Kadınlar Savaşı ve Diğer Oyunlar,* Çev. Sabahattin Eyuboğlu, Azra Erhat, İstanbul, 2013.
Aristoteles, *Politika,* Çev. Mete Tunçay, İstanbul, 2000.
Arslan, Abdurrahman, *Modern Dünyada Müslümanlar,* İstanbul, 2012.
Bonnard, Andre, *Antik Yunan Uygarlığı I, İlyada'danParthenon'a,* Çev. Kerem Kurtgözü, İstanbul, 2004.
Buhari, Ebu Abdillah Muhammed b. İsma'il, *el- Cami'u's-sahih*, *I-VII,* İstanbul, 1987.
Cartledge, Paul, *Pratikte Antik Yunan Siyasi Düşüncesi,* Çev. Kıvanç Tanrıyar, İstanbul, 2013.
Çağrıcı, Mustafa, "İffet Maddesi"*DİA,* XXI, İstanbul, 2000.
es-SAN'ANÎ, Ebu Bekr Abdürrezzak b. Hemmam, *el-Musannef,* el-Mektebü'l-İslamî, I-XI, Beyrut 1403.
Farabi, *Medinetü'l Fazıla,* Nafiz Danışman, Ankara, 2001.
Göle, Nilüfer, *İç İçe Girişler: İslam ve Avrupa,* Çev. Ali Berktay, İstanbul, 2010.
Göle, Nilüfer, Melez Desenler, *İslam ve Modernlik Üzerine,* İstanbul, 2011.
Hodgson, M.G.S., *İslamın Serüveni I,* Çev. Alp Eker vd. İstanbul, 1995. s
İbn Mace, Muhammed b. Yezid el-Kazvini, *es-Sünen I,II,* İstanbul, 1992.
Kınalızade, Ali Efendi, *Ahlak-ı Alai,* İstanbul, ts.
Köysüren, Aliye Çınar, *Kültürel ve Dini Algıda Toplumsal Cinsiyet,* Ankara, 2013.
Kurtubî, *el-Cami li Ahkami'l-Kur'an,* Darü'L-Kütübi'l-Mısriyye, I-XX, Kahire 1964.
Le Goff, Jacques, *Ortaçağda Entellektüeller*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul, 1994.
Malki b. Enes, *el-Muvatta' I,II,* İstanbul, 1992.
Müslim b. Haccac el- Kuşeyri, *Sah'îhu Müslim,* I-VII, İstanbul, 1982.
Nietzsche, Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüşt,* Çev. Korkut Ata, İstanbul.
Orwell, George, *Burma Günleri,* Çev. Deniz Canefe, İstanbul, 2007.
Öğüt, Salim, "Mahrem Maddesi"*DİA,* XXVII., İstanbul, 2003.
Rullmann, Marit, *Kadın Filozoflar Antikçağdan Aydınlanmaya Kadar,* Çev. Tomris Mengüşoğlu, İstanbul, 1996.
Rullmann, *Marit, Kadın Filozoflar, Romantizmden Modernizme Kadar,* Çev. Tomris Mengüşoğlu, İstanbul, 1998.
Sartre, J. P.,*Varoluşculuk, Existansiyalizm,* Çev. Asım Bezirci, İsatnbul, 1980.
Simonnet, Dominiquevd, *Aşkın En Güzel Tarihi,* Çev. Saadet Özen, İstanbul, 2012.
Thomson, David, *Siyasi Düşünce Tarihi,* Çev. Ali Yaşar Aydoğan vd., İstanbul, 1997.
Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't- Tirmizi,* I-X, Mısır, 1968.
Weithmannn, Michale, *Xanthippe ve Sokrates,* Çev. Akın Kanat, İzmir, 2004.

Yüksel Mehmet, "Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-Tarihsel Gelişimi"*Ankara Üniversitesi SBF Dergisi,* sa. 58, Ankara, 2003.
Yüksel Mehmet, "Mahremiyet Hakkına ve Bireysel Özgürlüklere Felsefi Yaklaşımlar", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi,* sa.64, Ankara, 2009.

MAHREMİYET ALGISININ OLUŞUMUNDA İFFET ERDEMİNİN ROLÜ

Murat DEMİRKOL*

Özet

Klasik İslam ahlâk felsefesinin dört temel erdeminden biri olan iffet, şehvet/arzu gücünün insanî nefis olarak da adlandırılan akıl gücünün yönetim ve denetiminde işleyişi sonucu doğan ve arzuda dengeyi ifade eden güzel huydur. Öfke gücünün dengesi olan şecaat ve aklın erdemi olan hikmet, iffet erdemi ile birlikte istenen denge ve yetkinliğe ulaşınca adalet erdemi kendiliğinden oluşur.

Bu bildiride iffet erdeminin mizaç, nefis ve akıl unsurlarının etkileşimi sonucu teşekkülü ve bunun mahremiyet duygu ve algısının oluşumundaki rolü incelenecektir. Çocuğun ahlâkî gelişimi, biyolojik ve psikolojik gelişimini takip eder. İlk eylemleri arzu gücünün göstergesi olan besin talebi, ikinci sıradaki eylemi hoşuna gitmeyen durumları hiç olmazsa ağlayarak def etmeye çalışması, üçüncü sıradaki eylemi ise temyiz yani ayırt etme faaliyetidir. Çocukta temyiz bağlamında ilk ortaya çıkan güç hayâdır. Hayâ normalde arzu gücünün dengelenmesi ile oluşan bir erdemdir; ama çocuk temyiz gücünün ilk evresinde güzeli ve çirkini ayırt eder. Bu durumda çocukta ortaya çıkan ilk erdemin aslında hayâ olduğu da söylenebilir. Bu basit düzeyde bir hayâdır, fakat akıl ve temyiz gücünün arzu gücünü mutedil hareket edecek şekilde yönetmesiyle yetkin haliyle iffet ve hayâ oluşur. Çocuğun biyolojik gelişime bağlı olarak sırasıyla iffet, şecaat/yiğitlik ve hikmet erdemleri ve dolayısıyla da tam dengeyi temsil eden adalet erdemi teşekkül eder. Bildiride iffetin mahremiyet algısını nasıl belirlediği ve dinî-kültürel etkenlerin de ortaklığıyla gelişimine nasıl kaynaklık ettiği biyolojik, psikolojik ve sosyal boyutlarıyla ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İffet, Hayâ, Akıl, Mahremiyet, Sosyal Hayat.

Genelde hukukî anlam ve içeriğiyle gündeme gelen mahrem ve mahremiyet kavramları aynı zamanda ahlakî kavramlardır. Ahlakî olması, dolayısıyla bütün sosyal boyutlarını da içermektedir. O zaman mahremiyet sadece evlilik ve aile hayatıyla sınırlı kalmayıp hayatımızın hemen her alanıyla irtibatlı bir kavram ve hassasiyet olarak öne çıkar.

Her insanın başkalarına kapalı kalmasını istediği özel halleri vardır. Nitekim özel hayatın gizliliği anlamında mahremiyet temel bir in-

* Doç. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi.

san hakkıdır. Kişinin mahremi demek, başkasına haram, kapalı ve dokunulmaz özel durumları demektir. Konunun aile hukukuyla ilgili tarafı alanın uzmanları tarafından özel olarak işleneceği için ben meselenin o boyutuyla ilgilenmeyeceğim. Burada ben, başkasının haklarına saygı, şehvet ve arzu gücünü kontrol altında tutma, şehevi gücün itidali anlamında iffet erdeminin mahremiyetle ilişkisini ortaya koymaya çalışacağım.

Nasıl evlilik yasağı açısından baba kızının mahremi, erkek çocuğu annesinin, erkek ve kız kardeşler de birbirlerinin mahremi iseler aynı şekilde arzunun yöneldiği nesneler açısından da bütün insanlar arasında bir çeşit mahremiyet vardır. Sosyal hayat kişilerin mahrem hallerine saygı duymayı, özel hayatı tecessüs ruhuyla kurcalamamayı gerektirir. Bu gerekliliğe rağmen bazı insanların başkasının özel hayatını merak etme, kendisine ait olmayan şeylere el atma, ele geçirme ve faydalanmak isteme gibi kötü huy ve alışkanlıkları olabilmektedir. Bu haksız ve lüzumsuz tecessüsün kaynağı insandaki arzu ve şehvet gücüdür. Şehvet nesnesi sadece karşı cins olan istekleri değil, genel olarak tüm arzuları ifade etmek üzere kullanılan bir ahlaki terimdir. İnsandaki tecessüs, hırs, açgözlülük ve bencillik iradeli hareket ettirme gücümüz olan şehvetin terbiye edilmemesinden ileri gelen kötü huylardır.

Şimdi iffet erdeminin kaynağını ve İslam ahlak felsefesindeki yerini biraz daha yakından inceleyebiliriz. İnsanın hareketlerine kaynaklık eden iki muharrik güç şehvet ve öfkedir. Şehvet gücü, kişinin bedensel ve türsel varlığını devam ettirmek için ihtiyaç duyduğu şeyleri kendisine çekmesini, öfke gücü de varlığını tehdit eden şeylere karşı kendisini korumasını, daha doğrusu zararlı şeyleri kendisinden uzaklaştırmasını sağlar. Bu iki güç ölçülü ve dengeli olarak kullanılmak kaydıyla gereklidir. İffet, insanın bedensel ve maddî hazlara aşırı düşkünlükten korunmasını sağlayan erdeme denir. Sözlükte haramdan uzak durmak, çirkin söz ve davranışlardan sakınmak anlamına gelen iffet kelimesi, felsefî ahlâk kitaplarında insandaki şehvet yani arzu gücünün ılımlı işleyişinden meydana gelen erdemi ifade etmek üzere kullanılmıştır. İffet, özetle, yeme, içme ve cinsel arzuyu aklın yönetim ve denetimi altında ölçülü ve dengeli olmak suretiyle kazanılan erdemi ifade eder.

Kur'an'da iffet kelimesiyle aynı kökten gelen isim ve fiiller dört ayrı yerde kullanılmaktadır. Bakara suresinde mal yardımına en çok layık olan yoksulların özellikleri bağlamında şöyle denir: "Durumlarını bilmeyenler iffetli davranışları sebebiyle onları zengin zannederler."[1] Bu

[1] Bakara, 2/273.

ayet, arzu gücünün kontrol altında tutulup açgözlülük ve tamahkârlık gösterilmemesi anlamında iffeti çok güzel ifade etmektedir. Nur suresinde bekâr oldukları halde evlenmek için mali gücü olmayanlara şu öğüt verilmektedir: "Evlenme imkânı bulamayanlar ise Allah lütfü ile kendilerini yeterli imkâna kavuşturuncaya kadar iffetlerini korusunlar."[2] İffetle ilgili ayetlerin ikisi mal, mülk, yeme ve içme konularında ölçülü ve kanaatkâr olmayı, ikisi de cinsel arzular konusunda ölçülü ve dengeli davranmayı ifade etmektedir. Ayrıca Peygamberimizin "Ya Rabbi! Senden hidayet, takva ve iffet diliyorum." şeklinde duası ve "Allah, yoksul olmasına rağmen iffetini korumaya çalışan mümin kulunu sever." hadisi de iffet erdemine vurgu yapan dinî delillerdir. Hz. Peygamberin "Her kim ağzına ve cinsel arzularına hâkim olacağına dair bana söz verirse ben de onun cennete girmesine kefil olurum." mealindeki hadisi, iffet erdeminin ahlakî yaşam açısından önemini ortaya koymaktadır. "Her dinin bir ahlâkı vardır, İslam'ın ahlâkı da hayâdır." mealindeki hadis ise bu gerçeği daha geniş kapsamlı olarak ifade etmektedir.[3]

İnsanın yetkinliği onun türsel ayrımını oluşturan aklının yetkinleşmesiyle gerçekleşir. Akıl dediğimiz düşünen nefsin biri teorik, diğeri pratik olmak üzere iki gücü vardır. İnsan işte bu iki gücü birlikte yetkinleştirince yetkin ve dolayısıyla mutlu olur. Teorik gücün yetkinliği varlıkların bilgisini edinme, düşünme ve temyiz ile elde edilir. Teorik felsefe bu tür yetkinliği bütün yönleriyle ihtiva eder.

Pratik gücün yetkinliği, kendisine ait güç ve fiillerin birbirleriyle uyumlu olarak ve biri diğerine baskın gelmeden sıralanmasıyla sağlanır. Düşünen nefsin teorik yetkinliği suret, pratik yetkinliği madde konumundadır. Nasıl suretsiz madde, maddesiz suret olmazsa, ilimsiz amel ve amelsiz ilim olmaz. İnsanın varlık amacı her iki gücün birlikte yetkinliğidir. İnsan hem ilim hem amel itibariyle yetkinleşince küçük âlem ve dolayısıyla Allah'ın halifesi olur. Halifelik, insanın yükseleceği en yüksek mertebedir.

İnsanın ölümle yokluğa karışacağını düşünenler, bütün gayretlerini lezzetleri elde etmeye ve şehvetlere ulaşmaya hasrederler. Hatırlama ve düşünme gücünün amacının bile bu duyusal lezzetlere ulaşmak olduğunu kabul ederler. Bu, aklı hayvanî nefsin kölesi haline getirmektir. Ahiretteki bedensel zevkleri elde edebilmek için dünyevî zevklerden uzaklaşan zahit kimseler de amaçları bakımından bunlarla aynı sınıfta yer alırlar. Onlar ticaret yapar gibi daha fazla duyusal uhrevi zevk uğ-

[2] Nur, 24/32-33.
[3] Çağrıcı, Mustafa, İffet maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2000, c. 21, s. 506-507.

runa dünyadaki bazı zevklerden el etek çekerler. Bu halleriyle zahitler dünyevi lezzetler ve şehvetlere karşı gerçekte hırslı kimselerdir.

İnsan açlığa müptela olmadan yiyecekten lezzet alamaz, susamadıkça sudan lezzet alamaz. Sıcak veya soğuktan acı çekmedikçe giyinmeden zevk alamaz. Acıyı takip eden bir şey kalıcı mutluluk olamaz. Yiyecekten zevk almak isteyen bir kimse öncelikle açlık acısını arzuluyor demektir. Acıdan rahata ermek, hastalıktan iyileşmekte olduğu gibi amaç olamaz. Yeme ve içme ancak bedenin eksilen kısımlarını tamamlayarak biyolojik varlığı ayakta tutmak içindir. Aynı şekilde giyinme bedeni zararlı dış etkilerden korumak ve cinsel birleşme nesli devam ettirmek içindir. Bunlar mutluluk vesilesi olamazlar.

Akıllı insan, bütün çabasını yakalandığı ayıp ve noksanlıkları gidermeye hasretmelidir. Mizacının dengesini koruyacak ve hayatını sürdürecek ölçüde besinle yetinmelidir. Yiyecek ve içecekleri zevk almak için değil, sağlıklı bir şekilde hayatta kalabilmek için almalıdır. Bu sınırı ancak insanlığını (mürüvvet) korumak, toplum içindeki mertebesini gözetmek ve cimrilikten kaçınmak için çok az miktarda aşabilir. Giyim konusunda soğuk ve sıcağın zararından koruyacak ve çıplaklığını örtecek miktara razı olmalıdır. Bu sınırı ancak akranlarının hakaret ve kınamasından emin olmak için kibre vardırmayacak şekilde birazcık aşabilir. İnsan cinsel ilişki konusunda da kendisini neslin devamını sağlayacak ölçüyle sınırlaması gerekir. Bu sınırı birazcık aşacaksa da sünnet yolundan ve hikmet kuralından uzaklaşmamalı, başkalarının mahremine ve nikâhı dışında olanlara el uzatmamalıdır. Mesken ve diğer ihtiyaçları konusunda da sınırı aşmamalıdır. (ayet: Hıristiyanlar ruhbanlık icat ettiler, kendileri de uyamadılar) Bundan sonra insanlığını tamama erdirecek ve akledici nefsini yetkinliğe ulaştıracak şekilde mutluluk ve erdem yolunda çaba göstermelidir. İşte sahte tevazu ile gizlemeye gerek olmayan gerçek erdemdir.

İnsan nefsi, en aşağı behimî (şehevi) nefis, ortada olan yırtıcı (gazabi) nefis ve en şerefli melekî nefis (akıl) olmak üzere üç gücün birleşimidir. İnsan, behimî ve yırtıcı nefiste hayvanlarla ortaktır. Kur'an'ın tabiriyle nefs-i emare hayvani nefse, nefs-i levvame yırtıcı nefse, nefs-i mutmaine de melekî nefse karşılık gelir.[4] Bu nefislerden sadece melekî nefis gerçekte edep ve saygınlığa sahiptir. Yırtıcı (levvame) nefis, edepli olmasa da edebi kabul eder ve eğitimciye boyun eğer. Behimî nefis ise edepten yoksun olduğu gibi edebi kabul etmekten de yoksundur.

[4] Yusuf, 12/53; Kıyamet, 75/2; Fecr, 89/27.

Behimî (şehevî) nefsin varlık sebebi, melekî (insanî) nefsin konusu ve bineği olan bedeni nefsin yetkinleşmesi ve maksadına ulaşması süresince kalıcı kılmaktır. Gazabî (yırtıcı) nefsin varlık sebebi, behimî nefsin istilasını ve tahribatını önlemek için onu kırmaktır. Yırtıcı nefis yumuşaklıkta altına, behimî nefis sertlikte demire benzer. Şehevi şeylerde erdemli olmanın zor olduğu belirtilmiştir. Şehvet gücü eğer güzel davranışı tercih edene müsaade etmezse kişinin ona karşı öfke (gazap) gücünden yardım istemesi gerekir. Eğer bu desteğe rağmen şehvet yine de baskın gelirse ve kişi şehvetin gereğini yaptıktan sonra pişman olursa o iyileşme yoluna girer. Şehvetin aynı şeyi tekrarlamaması için azim gerekir. Bu üç nefsin faaliyetinde yönetim melekî nefiste (akılda) olursa barış ve mutluluk gerçekleşir.[5]

İnsanî nefsin üç ayrı gücüne bağlı olarak ortaya çıkan üç temel erdem vardır. Bu güçlerden her biri farklı eylem ve davranışların kaynağıdır. Bu güçlerden biri diğerleri üzerinde baskın olunca diğerleri ya yenilir ya kaybolur. Nefs-i natıka da denilen melekî nefis, düşünme, temyiz ve inceleme arzusunun ilkesidir. Öfke gücü de denilen yırtıcı nefis, öfkenin, cesaretin, tehlikelere atılmanın, egemenlik kurmanın yüksek mevki edinme isteğinin ilkesidir. Şehevi güç de denilen behimî nefis şehvet, besin talebi ve cinsel ilişkiden zevk alma arzusunun ilkesidir.

Düşünen nefsin hareketi dengede olduğu zaman ilim erdemi ve buna bağlı olarak hikmet erdemi meydana gelir. Yırtıcı nefsin hareketi dengede olduğu zaman, akla boyun eğip onun ayırdığı payla yetindiği, aceleyle heyecanlanmayıp sınırları zorlamadığı zaman hilim erdemi ve buna bağlı olarak yiğitlik erdemi ortaya çıkar. Şehvet gücünün hareketi dengede olduğu, akla itaat edip onun ayırdığı payla yetindiği zaman iffet erdemi ve buna bağlı olarak cömertlik erdemi meydana gelir. Bu üç erdem birbiriyle uyumlu ve dengeli olarak ortaya çıktıkları zaman onların bileşiminden adalet erdemi doğar. Bu üç erdem, adaletin ortaya çıkmasıyla tam yetkinliklerine kavuşurlar. Böylece dört temel hikmet, yiğitlik, iffet ve adalet şeklinde ortaya çıkar. Bir başka tasnifle teorik gücün terbiyesinden hikmet, pratik gücün terbiyesinden adalet, öfke gücünün terbiyesinden yiğitlik, arzu/şehvet gücünün terbiyesinden iffet erdemi ortaya çıkar.

Hikmet, varlıkla ilgili her şeyin bilgisinin elde edilmesidir. Hikmetin biri bilgisel (teorik), diğeri eylemsel (pratik) olmak üzere iki türü vardır. Yiğitlik, gazabi nefsin düşünen nefse boyun eğmesidir. Böylece o, tehlikeli işlerle sarsılmaz, akla göre girişimde bulunur, böylece hem

[5] Nasireddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov vd., İstanbul, 2007, s. 47-58.

eylemi güzel olur hem de gösterdiği sabır övülür. İffet, şehvet gücünün düşünen nefse boyun eğmesidir. Böylece o, düşünen nefsin görüşüne uyarak tasarrufta bulunur, kendisinde hürriyetin etkisi ortaya çıkar, nefsin arzularına ve lezzetlere kölelikten kurtulmuş olur. Adalet ise bütün bu güçlerin birbiriyle uyumlu olması ve temyiz gücüne bağlılık göstermesidir. Bu sayede arzuların farklılığı ve güçlerin çekişmesi erdem sahibini şaşkınlık çıkmazına düşürmez, hem hakkı gözetir hem de hakkını alır.

İffet erdeminin on iki tane alt türü vardır. Bunlar; hayâ, yumuşak başlılık (rıfk), güzel gidişat (hüsnü hedy), kendisiyle barışık olma (müsaleme), dinginlik (dea), sabır, kanaat, ağırbaşlılık (vakar), sakınma (vera), düzenlilik (intizam), hürriyet ve cömertliktir (seha).

Hayâ erdemi, nefsin kötü bir şey yapmakta olduğunun farkına vardığı zaman azarlamayı hak etmemek için kendisini sınırlamasıdır. **Yumuşak başlılık**, nefsin ortaya çıkan işlere gönüllü olarak boyun eğmesidir. Bu erdeme yumuşak huyluluk anlamında "demâset" denir. **Güzel gidişatlılık**, nefiste övülen süslerle kendisini yetkinleştirmeye yönelik doğru bir rağbetin meydana gelmesidir. **Barışık olma**, kişinin güç ve melekelerinden kaynaklanan farklı görüşlerin ve birbirinden ayrı hallerin çatışması halinde kendisine ıstırap vermesin diye uzlaşıma gitmesidir. **Dinginlik**, şehvetin hareketi durumunda nefsin sakin olması ve dizginleri elinde tutmasıdır. **Sabır**, nefsin bayağı hazlara boyun eğmemesi için aşağılık isteklere direnç göstermesidir. **Kanaat**, nefsin yiyecek, içecek, giyecek ve benzeri şeyleri kolaylıkla kabullenmesi ve ihtiyacı karşılayan her şeye razı olmasıdır. **Ağırbaşlılık**, nefsin istenilen şeye yönelmesi durumunda onu elden kaçırmamak şartıyla acelecilikle sınırı aşmayacak şekilde sakin olmasıdır. **Sakınma**, nefsin güzel amellere ve övülen fiillere bağlı kalıp kusur ve ihmal göstermemesidir. **Düzenlilik**, işlerin gerektiği gibi ve yararlara uygun bir şekilde takdir ve tertibini korumanın nefiste meleke haline gelmesidir. **Hürriyet**, nefsin güzel yollardan mal kazanma, bunu övgüye layık biçimde harcama ve yerilen yollardan mal kazanmaktan kaçınma imkânını bulmasıdır. **Cömertlik** ise mal ve diğer kazançların kolayca, rahatlıkla, gerektiği gibi ve gereken ölçüde hak edenlere ulaşması için harcanmasıdır.

Cömertlik erdeminin de kendi içinde çeşitleri vardır. Eli açıklık, yararı genel ve değeri büyük olan işlerde yararların gerektirdiği yönde çok mal infak etmenin nefse kolay gelmesidir. Diğerkâmlık (isar), kişinin ihtiyaç duyduğu sermayeyi kendisi kullanmayıp hak ettiğini düşündüğü başka birisi için harcamanın nefse kolay gelmesidir. Affetme,

imkân ve gücün olmasına rağmen kötülüğü cezalandırmayı terk etmenin ve iyiliği ödüllendirmeyi istemenin nefse kolay gelmesidir. Mürüvvet (insaniyet), nefiste faydalılık ziyneti ve gerekeni veya gerekenden fazlasını bahşetme süsü ile donanma rağbetinin olmasıdır. Asalet, nefsin beğenilen fiillere bağlılıktan ve övülen gidişatı sürdürmekten sevinç duymasıdır. Yardımseverlik (muvasat), dostlara ve muhtaçlara gündelik hayatlarında yardım etmek, onlara yiyecek ve maldan pay vermektir. Bağışlama (semahat), verilmesi zorunlu olmayan şeylerden gönüllü olarak harcamaktır. Feragat (müsamaha), terk edilmesi gerekmeyen şeylerin bir kısmını kendi isteğiyle gönüllü olarak terk etmektir.[6]

İffet erdemin ifratını oluşturan erdemsizlik hazlara düşkünlük ve tefritini oluşturan erdemsizlik isteksizliktir. Hazlara düşkünlük, yeme ve içmedeki aşırılık ve oburluk, cinsel şehvet düşkünlüğü, mal ve servet konusundaki açgözlülük, tamahkârlık ve savurganlık gibi değişik şekillerde tezahür edebilir. Erkek veya kadının cinsine özel duygulara uzak ve ilgisiz olması, vücudunun ihtiyaç duyduğu besinleri alma konusundaki iştahsızlık da iffetin tefritini oluşturan erdemsizliklerdir. İsteksizlik din ve aklın yapılmasına ruhsat verdiği zaruri lezzetleri fıtri noksanlık yüzünden değil, tercihli olarak istememektir.

İffetli olmayan bazı insanlar iffetli imiş gibi davranabilir. Buna erdem görünümlü erdemsizlik diyebiliriz. Bazıları dünyevi şehvet ve lezzetlerden bu dünyada ve ahirette daha fazlasını elde edebilmek için yüz çevirirler. Çöller, dağlar ve ıssız yerlerde yaşayan bazı kimseler bu lezzetleri tadacak imkân ve fırsatlardan mahrum oldukları için onlardan yüz çevirmiş gibi davranırlar. Bazıları düşkünlük gibi sebeplerle duyu organları ve bedenine bitkinlik çöktüğü için yüz çevirirler. Bazıları beden bileşiminin bozukluğu sebebiyle görülen şehvet sönüklüğü ve yaratılış noksanlığı yüzünden yüz çevirirler. Bazıları da acı ve hastalık korkusu sebebiyle yüz çevirirler. Gerçekten iffetli olan kimse ise iffetin sınırını ve hakkını gözetir. Onu bu erdeme sevk eden etken, iffetin şehevi gücün süsü olmasıdır. İnsan türünün devamı bu süsün varlığına bağlıdır. İffetli kişi onunla yararı çekmek için süslenir. İffet erdemiyle süslenen insan, bu şehvet ve arzulardan her birine ihtiyacı kadar ve maslahatın gerektirdiği şekilde ulaşmayı sürdürür. Gerçekte cömert olmayan bazı kimseler de ya gösteriş, ya mevkide yükselmek ya yöneticilere yaklaşmak ya şehvetlerden faydalanmak ya da nefsinden, malından, ırzından ve ailesinden zararı defetmek için mal harcarlar.[7]

---

6 Tûsî, *a.g.e.*, s. 94-96.
7 Tûsî, *a.g.e.*, s. 99-106.

İffetli insan, yeme, içme ve cinsel konularda kanunun gerektirdiği kadarıyla yetinip daha fazlasına istek duymazken, nefsine baskı yapan kimse, uygulamada yasanın gerektirdiğiyle yetinmekle birlikte içinde daima daha fazlasına istek duyar. İnsanın aşırı zevklerden uzak durmasının iffet sayılabilmesi için bu tutumun kendi bilinçli tercihine dayanması gerekir. Psikolojik veya bedensel bir zafiyetten, acizlik, korkaklık veya bilgisizlikten dolayı zevklerini terk eden kişi erdemli sayılmaz. Aynı şekilde ileride daha fazlasını elde etmek için mevcut bir zevkten feragat etmek de erdem değildir. İffet erdemi kişinin onur ve saygınlığı açısından ele alındığında, nefsi aşağı sıfatlardan arındırmak ve insanlara muhtaç konuma düşme zilletinden korunmak bir ahlaki görev olarak ortaya çıkar.

Şehvet gücünün ifratından aşırı şehvet, tefritinden tembellik veya isteksizlik ve sapıklığından üzüntü ve kıskançlık gibi hastalıklar doğar. İslam ahlakçıları kontrolsüz şehvetten doğan bazı hastalıkların tedavisine yönelik birtakım yöntemler önermişlerdir. Bunlardan aşırı cinsel şehvet ve kıskançlığa kısaca değinmek istiyorum.

Cinsel şehvet, dindarlık noksanlığına, bedensel bitkinliğe, mal kaybına, akıl bozulmasına ve şeref düşüşüne sebep olur. Şehvet gücü, takvayı ve ince tabiatlılığı dikkate almadan halktan keyfine göre ölçüsüz haraç toplayarak onların güçsüzleşmesine sebep olan haraç memuru gibi bedenin imkânlarını sömürür. Şehvet gücü eğer temyiz gücünün terbiyesi, öfkenin kırması ve iffet erdeminin meydana gelmesiyle sakinleşmezse her fırsatta bütün besin maddelerini tüketir ve dolayısıyla beden organlarını güçsüz hale getirir.

Cinsel şehvet konusunda kadınlar birbirine, yiyeceklerin birbirine benzediğinden daha çok benzer. Erkeğin kendi helal eşi dururken başka kadınlara gitmesi, evinde pişmiş lezzetli yemekler dururken başka kapılara yemek dilenmek için gitmesine benzetilir. Kontrolü elinde bulunduran kişi, arzusuna ulaşmak için çabalamak yerine şehvetini sakinleştirmelidir. İnsan ne kadar arzulu olursa olsun yiyecek hırsında köpeğin seviyesine, cinsel şehvette domuzun seviyesine erişemez. Kişi güzellik sofrasındaki nimetlerden tatmak için ne kadar çok hırs ve hile kullanırsa dünya ve ahiret menfaatlerinden o kadar çok mahrum olur. Bu da aptallık ve şaşkınlığın zirvesidir. Heva ve hevesleri peşinde koşmayan ve mubah ölçüyle yetinen kimse birçok erdemsizliğin doğuracağı yorgunluk ve sıkıntıdan uzak kalır.

Şehvet gücünün en tehlikeli ifratı aşktır. Aşk, bir kimseyi şehvet bakımından her türlü çabayı harcayarak istemektir. Aşk hastalığı nefsin telefine ve iki dünyanın yıkılmasına kadar gider. Bu hastalık, sevilen

kimseyi düşünmekten vazgeçmekle, aşk hikâyelerinden ve şiirlerinden sakınmakla, üstün düşünceyi amaçlayan kesin ilimlerle ve ince sanatlarla meşgul olmakla, erdemli kişilerle oturup kalkmakla ve cinsel ilişki veya bastırıcı vasıtalar yoluyla şehveti sakinleştirmekle tedavi edilir. Bu yöntemler faydalı olmadığında uzak bir sefere çıkmak veya ağır işlerle uğraşmak gerekir. Sağlığa zarar vermeyecek ölçüde yeme ve içmeyi azaltmak da bu hastalıktan kurtulmaya yardımcı olabilir.

Kıskançlık (haset), şehvet gücünün niteliğindeki sapmadan doğan bir hastalıktır. Kıskançlık, kişinin hırsın çokluğundan dolayı faydalı şeyler ve kazançlarla diğer insanlardan üstün olmayı istemesidir. Kıskanç kimsenin amacı, faydalı şeyleri başkalarından alıp kendine mal etmektir. Bu hastalığın sebebi bilgisizlik ve aşırı istektir. İnsanın özünde eksik olan dünyevî iyilikleri biriktirmesi imkânsızdır. Kaldı ki mümkün bile olsa kişi bunlardan zevk alamayacaktır. Bu gerçeğin bilinmemesi ve aşırı hırs kıskançlığa yol açar. Kıskançlığa neden olan bu unsurlar zamanla insanı üzüntü ve acı çekmeye de götürür. Gıpta ile kıskançlık bazen birbirine karıştırılır. Gıpta, başkasında olduğu bilinen üstünlüğün veya arzulanan herhangi bir şeyin o kimsenin elinden çıkmasını istemeksizin aynı şeyi elde etme arzusudur. Kıskançlık ise tersine, bu tür nimetleri başkalarının elinden çıkmasını temenni ederek elde etme arzusudur. Övülen gıpta, isteğin erdem ve mutluluklara yönelik olması; yerilen gıpta ise isteğin şehvetlere ve bayağı hazlara yönelik olmasıdır.[8]

İslâm ahlâkçıları, diğer erdemler gibi iffetin de öncelikle ruhî bir meleke haline getirilmesi gerektiğini kabul ettikleri için insanın yeme içme ve cinsî arzularını disiplin altına alarak ruhunu bu yönde terbiye etmesinin zorunluluğu üzerinde önemle dururlar. Gazzalî, İhyâ'da insanın manevî ve ahlâkî hayatını yıkıma götüren tehlikelerin en büyüğü olarak gördüğü mide şehveti ve cinsel şehvete önemli bir yer ayırmıştır.[9] Bedensel hazlardan ve nefsanî aşırılıklardan uzak durmaya kalbin iffeti denir. Bundan sonra tam iffete ulaşmak için eli, dili, gözü, kulağı ve bütün organları şehevi aşırılıklardan uzak tutmak gerekir. Ahlâk kitaplarında iffetin bir tür özgürlük kaynağı olduğu belirtilir. Çünkü özgür olmak isteyen kişinin öncelikle tutkularının baskısından kurtulması gerekir. Râgıb el-İsfahanî, "En alçaltıcı kölelik şehvet köleliğidir."[10] derken, İbn Miskeveyh, iffet erdemini kazanmış insanın tutkularına kul olmaktan kurtulup özgürleşeceğini belirtir.[11]

---

8 Tûsî, *a.g.e.*, s. 175-183.
9 Gazzalî, *İhyâu Ulûmiddin*, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul, trsz., c. III, 79-107.
10 Râgıb el-İsfahanî, *ez-Zeria ila Mekârimi'ş-Şeria*, Kahire, 1985, 319
11 İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-Ahlâk*, Kahire, h. 1398, s. 40.

İffet erdemiyle süslenmiş olan insan, maddi lezzetlerden ve duyusal hazlardan bedensel ve türsel varlığının gerektirdiği ölçüde faydalanır, daha fazlasına göz dikmez. Bencillik, cimrilik, açgözlülük ve başkasının mahremine yönelme, arzu gücünün terbiye edilmemesinden ileri gelir. Toplumdaki haksızlıkların temelinde insanın ihtiyacı kadarıyla yetinmemesi yatar. Erkek veya kadının nikâhlısı olmayan karşı cinsine şehvet duygusuyla yaklaşması, hayvani nefsin aklın denetiminde işletilmesinin doğurduğu bir sonuçtur. Arzu gücünün terbiye edilmesi sanıldığı gibi çok zor veya imkânsız değildir. Fakat bu gücün terbiye gayesiyle bastırılması asla doğru bir yöntem değildir. Bastırılan doğal güç uygun bir ortam bulduğunda daha aşırı bir harekete yönelebilir. Doğru olan, arzu gücünün çocukluktan itibaren mutedil şekilde doyurulması, dinin ve örfün pratikleri çerçevesinde iffet derecesinde tutulmasıdır. O zaman kimse hakkından ve ihtiyacından fazlasına göz dikmez. Kimse kimsenin özelini araştırmaya, mahrem hayatını kurcalamaya kalkışmaz. İyi bir ahlaki eğitim kişilerin kendi haklar ve görevler sınırını bizzat çizmelerine yardımcı olur.

Kaynakça

Çağrıcı, Mustafa, İffet maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000, c. 21, s. 506-507.
Demirkol, Murat, *Nasireddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesine Et*kisi, Ankara, 2011
Gazzalî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul, tarihsiz
İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-Ahlâk*, Kahire, h. 1398
Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, Hazırlayan Mustafa Koç, İstanbul, 2007
Râgıb el-İsfahanî, *ez-Zeria ila Mekârimi'ş-Şeria*, Kahire, 1985
Nasireddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov vd., İstanbul, 2007

KADINA İNDİRGENEN MAHREMİYETTEN İNSAN MERKEZLİ MAHREMİYET ALGISINA

Fatih İBİŞ*

Önermeyi oluşturan temel unsurlar kavranmaksızın, önermenin bütünüyle kendisini açması söz konusu değildir. Bir bileşke bileşenlerinden, bir bütün parçalarından, bir tasdik tasavvurlarından bağımsız düşünülemez. Klasik mantık açısından tasdikler kendilerini önceleyen tasavvurlardan bağımsız değerlendirilemez. "Masa, karedir" önermesinin anlaşılması, zihnin önceden masanın ve karenin kavramlarına sahip olmasını öngörür. Kavramsal zeminden yoksunluk, önermenin anlamsızlığıyla eşdeğer bir durumdur. Bu haliyle önerme matematiksel ifadesiyle bir "boş küme"den farksız olacaktır. Burada Kant'ın "*Görüsüz (algı) kavramlar boş, kavramsız görüler kördür*"[1] sözü hatırlanmaya değer niteliktedir. Kant'ın bilgi teorisini ve metafizik eleştirisini özetleyen bu söz, düşünme ve algılamanın tek başlarına bilgiyi oluşturamayacağını, ancak bir arada bulunmaları durumunda epistemolojik bir bütünden söz edilebileceğini öz biçimde ifade etmektedir. Buna göre kavramların boşluğu algılarla; algıların körlüğü ise kavramlarla giderilebilir. "Algısız kavramlar" bir çerçeve gibidir; ama içi boş, resmi olmayan bir çerçeve. "Kavramsız algılar" ise bir resim gibidir; ama çerçevesi olmayan bir resim. Burada konu açısından bizi ilgilendiren esasen ahlak ekseninde ele alınan kavram ve konuların içeriksel görülerinin de ayrı bir problem olmasının farkında olarak Kant'ın tümcesindeki ilk tespit olan görüsüz kavramlar değil, daha çok görüyü anlamlandırmanın temeli sayılabilecek "kavramsız görü" kısmıdır.

Bu bağlamda İslam, varlık, insan, erkek, kadın, ahlak, mahremiyet gibi konular üzerine hükümler bina edilirken, önermeler ve yargılar oluşturulurken kavramsal bir zeminin olması kaçınılmazdır. İslam'ın

---

* Yrd. Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

1 Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, İstanbul: Say Yayınları, 1999, s. 15.

varlık ve bilgi tasavvuru ortaya konulmadıkça ne genel anlamda insan ne de özelde kadın ve erkek tasavvuru konuşulabilir.[2] Aksi takdirde kurulan cümleler, oluşturulan önermeler, çerçevesi olmayan bir resim veya resmi olmayan bir çerçeve gibi anlamlılık, tutarlılık ve bütünlükten uzak hükümlere dönüşür. İslam'ın kadın-erkek ya da mahremiyet tasavvuru konusu, ancak "İslam'ın varlık özelinde insan tasavvuru" zemininden hareketle bütünlükçü bir bağlam içinde tartışılabilir. Çünkü var olmak (vücut) ortak paydasında birleşen bütün varlıklar (mevcudat) anlam ve değerini hepsini kuşatan varlık (vücut) dairesinden devşirir. Bu daire içinde varlıklar, sahip oldukları özlerle birbirlerinden farklılaşırlar. Bu açıdan bakıldığında kadınlık ve erkeklik son tahlilde cinsiyet belirten iki ilinektir. Daha temelde bu ilinekler insanlık mahiyetine ait olan niteliklerdir. Her ne kadar kadın-erkek ayırımı, cinsiyet açısından birbirlerine karşıt olmakla nisbî oranda farklılaşsa da iki cinsin mahiyeti söz konusu olduğunda bu farklar ortadan kalkar. Dolayısıyla 'Erkek nedir?' ve 'Kadın nedir?' sorusunun anlaşılması, cinsiyete tekaddüm eden 'İnsan nedir?' sorusunun anlaşılmasını önceler. Kadınlık ve erkeklik tasavvuru, insanlık tasavvuru olmaksızın gereği gibi anlaşılamaz. O halde insan nedir? Nedir sorusu, sorular içinde cevap verilmesi en zor soru formudur. Arapça ifade edilecek olursa "mâ" sorusu bir şeyin mahiyetini ele veren sorudur. Dolayısıyla insanın neliğini soran soru, insanın özüne ilişkin bir sorudur. Bu noktada sorunun ikinci öğesi olan nedir kısmı, bizi burada gizlenen manayı doğrudan düşünmeye çağırır. Bizden öze yaklaşarak özü yakalamamızı talep eder. Kadim tedris geleneğinde bir kavramın ya da konunun öğrenci tarafından anlaşılıp anlaşılmadığı merak edildiğinde, o kimseye nedirli sorular yöneltilerek, alınan cevaplara göre konunun kavranma düzeyi test edilirdi. Ünlü Hristiyan teolog Aziz Augustine, nedir sorusundaki zorluğu zaman kavramı üzerinden şöyle açıklar: "*O halde zaman nedir? Kimse bana sormadıkça onun ne olduğunu biliyorum. Şayet sorana onu açıklamak istersem, bilmiyorum.*"[3]

Burada dikkat çekilmesi gereken hususların başında sorunun "İnsan kimdir?" şeklinde değil, "İnsan nedir?" şeklinde formüle edilmiş olmasıdır. Böyle bir tercihin sebebi, mahiyetin açığa çıkmasından yana olunmasından dolayıdır. Kimdir sorusu bizi kimlik ve kişilik boyutuna yönlendirir ki, bunlar mahiyete kıyasla alt kategoride yer alan soru kipleridir. Diğer yandan kim sorusu tikeller için söz konusudur. Örneğin 'Ahmet kimdir, Ayşe kimdir?' soruları, nasıl bir kimlik ve kişiliğe sahip olduklarını öğrenmek istediğimiz şahıslar hakkında gündeme

[2] Dücane Cündioğlu, *Philo-Sophia-Loren*, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004, s. 80.
[3] Burhanettin Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014, s. 105.

gelir. Ancak insan yani tümel (külli) bir kavram söz konusu olduğunda cevap, daha üst bir dil ve zihin düzeyine ihtiyaç duyar. İnsanı aşıp örneğin insanlık kavramını, yani ikinci dereceden akledilebilirler alanına intikal etmiş olsak, daha üst bir dil ve daha yüksek bir zihin düzeyine ihtiyaç duyarız. Çünkü bu alan aklın somut olanla bağının tamamen kesilip, salt soyutlama gücüne dayalı düşünsel bir alandır. Tecrit gücü zayıf olanlar bu tarz konuları konuşamadıkları gibi konuşulanları anlamadıkları için de ilgiyle takip edemezler.

İnsanın neliğine ilişkin soruya cevap verirken zihnin işleyişine uygun olarak değişenden değişmeyene gitmek daha uygun bir yöntemdir. İnsan söz konusu olduğunda onun değişken ve kalıcı yönlerinin olduğu açıktır. Değişkenler onun arazlarını, değişmeyen özü de onun cevherini teşkil eder. Değişmez olan, değişken olan arazların bilinmesiyle daha açık hale gelir. İnsanın yürümesi, gülmesi, yazması, okuması insana ilişkin ilk göze çarpan arazlardır. Bunun dışında eğer bedenin cevheri söz konusu olsaydı, burada da teninin renginden gözünün rengine, boyundan kilosuna değişkenler gündeme gelecekti. Bunların insan tercihine bağlı olmaması, insanda görülen bir takım hususiyetleri tercih noktasında ayırmayı gerekli kılar. Bu bağlamda insanın tercihine bağlı "iradi" ve tercihine bağlı olmayan "ızdırari" değişkenler söz konusudur. Cinsiyeti, ırkı, ailesi, doğum zamanı, doğum mekanı, insan tekinin kendi tercihlerine bağlı değildir; dini, mezhebi, meşrebi, eşi, partisi, futbol takımı vb. şeyler insanın tercihine bağlı değişkenlerdir. Burada ızdırari olanlar için de cinsiyetin doğuştan gelen bir nitelik olduğu, insan olmanın özüne ait bir cevher olmadığı belirtilmelidir. Doğacak olan ya da doğan bir bebeğin ilk olarak başka bebeklerden ayrılmasını sağlayan temel kriterin cinsiyet olması insanlara uygulanan ilk ayırımcılık tecrübesidir. Dünyaya gelecek olan bir insan evvela erillik dişilik noktasında bir ayırıma tabi tutulur. Bu kadar erken başlayan cinsiyet vurgusunun, bir biçimde yaşam boyu devam etmesinde, toplumsal algının şekillenmesi açısından manidardır.

Peki, insan nedir? İnsanın cevheri nedir? İnsan olmanın özünde kadın ya da erkek olmanın rolünden söz edilebilir mi? Cinsiyeti önceleyen bir özden söz edilebilir mi insan için? İnsan doğmakla, insan olmak arasında bir fark var mıdır? İnsanlık, doğulmakla gelen bir hazır buluş durumu mu, yoksa sonradan kazanılan, elde edilen bir oluş durumu mudur?

Öncelikle Kur'an'da yer alan bir ayırıma önemine binaen dikkat çekmek yerinde olacaktır. Kur'an'da kullanılmakta olan "beşer" ve "insan" kavramları tam da burada sözü edilen öze ilişkin bir ayırımdır.

Kur'an'da beşer kelimesi 37 defa kullanılmaktadır. Bu kullanımlara bakıldığında beşer lafzı ile insanın ağırlıklı olarak "biyolojik yapısı" ve "fiziki özellikleri"nin öne çıkarıldığı görülür. Etimolojik köken itibariyle Aramice ve İbranice olan beşer kelimesi, 'et' anlamına gelmekte,[4] insanın zahiri yönüne vurgu yapmaktadır.[5] Bu bağlamda beşer kelimesi, eti, yani insanın tensel, bedeni yanını, kandan, etten, kemikten müteşekkil boyutunu ifade eder. Ancak bugün Türkçe meallere baktığımızda bu hususun dikkate alınmadığı görülmektedir. Örneğin "Ben de sizin gibi bir beşerim"[6] mealindeki Kehf Sûresinin son ayetine, pek çok mealin "Ben de sizin gibi bir insanım" şeklinde mana verdiğini görüyoruz. Halbuki hâzık müfessir Elmalılı, "Ben sırf sizin gibi bir beşerim"[7] diyerek kelimeyi aynen orijinalindeki şekliyle aynen korumayı tercih etmiştir. Ancak sonradan Elmalılı sadeleştiricileri, sadeleştirme boyutunu aşıp bu cümleyi "Ben de sizin gibi bir insanım" şeklinde değiştirerek aradaki farkı ortadan kaldırmışlardır.

İnsan kavramına gelince, Kur'an'da 71 kere tekrar edilen bu kavramın anlamı beşeriyette olduğu gibi insanın biyolojik, fiziksel yapısına değil daha çok "psikolojik ve teolojik" yönüne atıf yapar. Ruhi ve manevi yönüyle insan Kur'an'da genellikle bu kavram çatısı altında ele alınır. Beşerde beden öne çıkarılırken, insan kavramında nefs (ruh değil) öne çıkarılmaktadır. Kur'an'da insanın zayıf olarak yaratılması,[8] aceleci bir tabiata sahip olması,[9] çok zalim-cahil olması,[10] çok zalim-nankör olması,[11] Rabbine karşı aldanış içinde olması[12] şeklindeki ifadeler hep insan sözcüğü eşliğinde dile getirilen niteliklerdir. İnsan kelimesinin 'gözbebeği' manası sahip olduğu donanımsal yetkinlikler yönüyle onun diğer canlılardan üstünlüğünü, diğer anlamıyla 'ünsiyet' ise her duruma alışan psikolojik yapısını akla getirmektedir. Dolayısıyla kelimenin hem lügavi hem de dini anlam alanında teolojik ve psikolojik boyutu görmek mümkündür.

İnsanın özünün bilinmesi insanı diğer varlıklardan ayıran faslın ortaya çıkarılmasına bağlıdır. Bu fasıl, insan denildiğinde asırlarca dile getirilen şu tanımda ortaya konmuştur: "İnsan, hayvân-ı nâtıktır." Ya-

4 Sevan Nişanyan, *Sözlerin Soyağacı*, İstanbul: Adam Yayınları, 2007, s. 73.
5 er-Rağıb el-Isfahani, *Müfradatü Elfazi'l-Kur'an*, Şam: Daru'l-Kalem, 2011, s. 123.
6 Kehf 18/110.
7 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Kur'an-ı Kerim ve Meal-i Şerif*, Haz. Dücane Cündioğlu, İstanbul: Gerçek Hayat Yayınları, 2002, s. 303.
8 Nisa 4/28.
9 İsra 17/11.
10 Ahzab 33/72.
11 İbrahim 14/34; Abese 80/17.
12 İnfitar 82/6.

kın cins ve yakın faslı içermekle "hadd-i tam" olarak isimlendirilen bu tanımda hayvan kelimesi ile cinsiyete dikkat çekilerek, insanın canlı oluşuna vurgu yapılır. Bu kelime bize insanın ne olduğunu söyler, bu bağlamda tanım mün'akis, efradını câmidir; ancak tanımda aranan diğer temel husus, cinsin içinde olup da türün içine girmeyeni dışta bırakma özelliğidir. Teknik ifadesiyle tanım aynı zamanda muttarid olmalı, ağyarını da mani kılmalıdır. Tanımın ikinci kısmı olan nâtık, türün ortaya çıktığı, cinse dahil olan insan dışındaki canlıların dışta tutulduğu yakın ayırımdır. Nâtıkın çevirisinde bazen konuşma ve düşünme arasında bir belirsizlik söz konusudur. Bu noktada 'ya ya da' yerine 'hem hem de' gibi bir seçeneğe başvurmak, kavramın çift doğalı yapısı açısından daha uygundur. Buna göre "İnsan, hem düşünen hem de konuşan canlıdır."[13] İslam'da teklifin menatı kabul edilen akla ve Kur'an'da akl, fıkh, tefekkür, tedebbür, tefakkuh gibi farklı fiil formları içinde düşünmeye yapılan vurgu, dinin insan olmanın özüne ilişkin aklı ve düşünceyi ne oranda önemsediğini gösteren temel kavramlardır.

Buraya kadar insan üzerine yapılan tahlilde esas itibariyle beşer ve insan olmaklık arasındaki ilişkiye benzer bir ilişki göze çarpmaktadır. İnsanın "hayvaniyet"i özü itibariyle onun bedenine bakan boyutunu temsil eder. Bu bağlamda canlılık, karşıtı cansızlıkta (cemad, inorganik) görüleceği üzere insanın fiziksel hareketine bağlı bir olgudur. Diğer yandan "nutkiyet"i de insanın bilişsel ve psikolojik boyutuna odaklanmaktadır.

Beşerin ten, canlılığın hareket içeriği, cinsiyetin, insan ve düşünür olmaklıkla değil, doğrudan beşer ve canlı olmaklıkla olan ilişkisini ifşa eder. İnsan, insaniyet yönüyle değerlendirilmediğinde, doğal olarak tene bakan beşeriyeti ve canlılığa ait bedensel hareketliliği, buna bağlı olarak da bedensel cinsiyet yönü öne çıkacaktır. Dolayısıyla toplumda görülen mahremiyet sorunu, ahlaki olmaktan evvel ontolojik bir algı sorunudur. Kadın, erkek tarafından insani ve düşünsel kimliğinden soyutlanarak algılandığında, erkek için geriye sadece kendi cinsinin, insanlık türünün en kamil temsilcisi olduğu yanılsaması kalacaktır. Bedene indirgenen kadın cinsi bu noktada karşıt cinsin ihtiyaçlarını gideren bir araçtan farksız bir konuma gelecektir. Bu bağlamda başta da söylediğimiz gibi İslam'ın varlık özelinde insan tasavvuru anlaşılmadıkça, kadın ya da erkek tasavvuru anlaşılamaz. Anlaşılmadığı takdirde

[13] İnsanı sadece bu tanım içinde değerlendirmek ve onu sadece düşünme kuvvesine indirgemek kuşkusuz beraberinde eleştiriler barındırmaktadır. İnsanı diğer canlılardan ayıran temel faslının düşünme olması, insanın sadece düşünmekle insan olduğunu kanıtlamaz. Zira insanın duygu ve hayal gibi kuvveleri insan olmanın özünden ayrılamayacak temel olgulardır.

ahlak mahremiyet, mahremiyet de kadın cinsi üzerinden temellendirilecek, toplumsal bilincin kadın algısı da mahiyet ve şahsiyet yerine cinsiyet merkezli bir içerik kazanacaktır. Bu durumda mahremiyet konusu, esas itibariyle erkek ve kadının sahip oldukları müşterek nefs sorunu olmaktan çıkıp sadece kadın bedenine indirgenen bir soruna dönüşecektir.

Burada zikri geçen erkek ve kadının müşterek (Tükçe'deki yanlış yerleşen ifadesiyle ruh) nefs[14] sorununu biraz açmak gerekmektedir. Bir değişken olması hasebiyle erillik-dişillik göstergesi olan cinsiyetin son tahlilde bir ilinti olduğu açıktır. Erkeklik-kadınlık bu anlamda canlılığa (cinsiyet) ilişen iki ilintidir. Mantıksal cinsiyetle bedensel cinsiyet bu yönüyle birbirinden ayrışır. Arazları taşıyan ve onlara mahal olan cevher öyle bir şey olmalı ki sadece insan tekini değil türü bütünüyle kuşatmalı ve her bir insanı içine almalıdır. Erkeklik ve kadınlığın bu bağlamda icra olunduğu ortak zemin hayvaniyyet değil fasla kaynaklık teşkil eden nefs cevheridir. Bu cevher, "*Sizi tek bir nefsten (öz) yaratan ve yine ondan (aynı nefsten) eşini yaratan ve o ikisinden de pek çok erkek ve kadınlar çıkaran Rabbinizden ittika edin*"[15] ayetinde dile getirilen özdür. Bu bağlamda "nefsin cinsiyeti" yoktur. Nefs, cinsiyetlerin kendilerini ifşa ettikleri özdür. Dolayısıyla insan demek aynı zamanda nefs demektir. Yani nefs, duyu organları, beyin, kalp gibi bedene ait bütün fakültelerin sevk ve idare merkezidir.

Nefs kavramıyla, beşer-insan, duyu-düşünce dikotomilerindeki insani ve düşünsel olanı bir araya getiren daha genel bir alana intikal etmiş oluyoruz. Erkek ve kadın olmanın aynı özden beslenen kaynağına. Bu noktada erkek ve kadına dair gündeme gelen pek çok sorun, esasında bir cinsiyet sorunu olmanın ötesinde öncelikle bir nefs sorunudur. Her insanda görülen beslenme, barınma, üreme gibi doğal ve cinsel hayati güdülerin merkezinde kadınlık ya da erkeklik değil, nefs sahibi olma ortak paydası rol oynar.

Kur'an açısından bakıldığında türevleriyle 298 yerde geçen yoğun kullanımıyla nefs ile 71 yerdeki insan kavramı arasında neredeyse bir özdeşlik bulunmaktadır. Tasavvufi öğretilerde insanın karşısında bir güç olarak adeta şeytan gibi insanın düşmanı olarak konumlandırılan nefs temasıyla, Kur'an'ın bahsettiği nefs arasında hiçbir yakın münasebet yoktur. Nefs konusundaki genel kabulde gözden kaçırılan husus, nefsin iyilik ve kötülükle mücehhez çift kutuplu doğasındaki iyiliğin

[14] Kur'an bağlamında Türkçe'de nefs kelimesi yerine yanlış biçimde ruh karşılığı verilmektedir ki, bu, Kur'an vokabularisi bağlamında doğru değildir.

[15] Nisa 4/1.

görülmemesidir. Hâlbuki nefs, kötülükleri işleme potansiyeline sahip olduğu gibi iyilikleri işleme potansiyeline (kötülüklerden korunma) de sahiptir. Şems Sûresinde nefsin "fücura da takvaya da" açık olan tabiatı açıkça bunu ortaya koyar.[16] Diğer yandan Kur'an'da iki yerde de açık bir şekilde üzerine kasem edilmek suretiyle nefs olumlanır.[17] Tarihsel süreçte ise bunun aksine genelde nefse olumsuz bir misyon yüklenmiş ve nefsin müspet yönleri göz ardı edilmiştir.[18] Bu bakımdan beşer-insan/beden-ruh, canlı-düşünen/duyusal-düşünsel, iyi-kötü boyutlarıyla insan denilince sürekli yinelenen ve yenilenen bir diyalektik akla gelir. İnsan bir taraftan ahsen-i takvim oluşuna[19] uygun davranmasıyla yükselen, davranmamasıyla da hayvanlardan daha sapkın olma[20] potansiyeliyle aşağılardan daha aşağıya düşen[21] bir tabiata sahiptir. Bu tabiatıyla insan, devamlı surette aradalıklarda sallanan bir sarkaç gibidir.

Sonuçta mahremiyet konusu sadece kadın özelinde bir sorun olarak algılanmamalıdır. Konuyu erkeği de kadını da içine alan düşünce, insanlık ve nefs mihverinden hareketle tartışmak gerekmektedir. Unutulmamalıdır ki, mahremiyet kavramı sadece cinsiyet üzerinden 'haram'a (yasak) değil aynı zamanda mahiyet üzerinden 'hürmet/ihtiram'a (saygı) işaret eder. Erkeği olabildiğince dışta tutarak, kadını mahremiyetin öznesi, haramın nesnesi kılıp insanlığının gereği olan düşünmesini hürmetin merkezine koymamak, kadının insani mahiyetine ve ahlaki şahsiyetine yapılan bir hürmetsizlik olduğu gibi, mahremiyetin de kadın için mahrumiyete dönüştüğü kesişim noktasıdır. Bu durumda görüntüsüyle göze, sesiyle de kulağa hitap eden bir kadın, toplum içinde zihni ve kalbi boyutuyla gündemden düşecek ve bedeniyle fitne unsuru olarak yerini alacaktır. Nasıl ki insanlık ve ahlak denilince erkekten bağımsız sadece kadına mahsus bir alan kast edilmiyorsa, mahremiyet de erkeğin dışta tutulup her şeyin kadından kaynaklandığı ve beklendiği bir alan olarak tasarlanmamalıdır. Genelde kadın konusunda modern dönemde iki kutuplu bir yaklaşım sergilenmektedir. Ya olabildiğince kadın lehinde, erkekleri hiçe sayan feminist/feminen tutum ya da tamamen kadın karşıtı, kadını hiçe sayan anti-feminen/ataerkil/maskülen

[16] Şems 91/8.
[17] Şems 91/7; Kıyamet 75/2.
[18] Nefs konusunda beden-nefs ve ruh bağlamında yapılmış bir tahlil için bk. Fatih İbiş, "Kur'an Bağlamında Nefs Olgusu ve İnsanın Teo-Ontolojik Yapısı Üzerine Bir Deneme", *Toplum Bilimleri Dergisi*, Temmuz 2012, 6/12, s. 235-246.
[19] Tin 95/4.
[20] Araf 7/179.
[21] Tin 95/5.

tutum.[22] İki yaklaşım biçimi de insan merkezli olmaktan uzak, cinsiyet karşıtlığından beslenen tepkisellikleriyle süreklilikten yoksun ifrat ve tefrit içeren tutumlardır.

Musa Carullah'ın erkek merkezli hicap anlayışı, modern/feminen kadın lehinde kullanılmaya değer olması dışında tek (kadın) taraflı bir yaklaşımın çarpıcı örneği olması bakımından da zikre değerdir: "*İlmin ve imanın aydınlığında fitne olmaz. Varsa fitne, erkeklerin gözlerinde, kalplerinde ve dillerindedir. İlle de tedbir almak gerekiyorsa, erkeklerin gözlerine nikap, kalplerine adap, dillerine ikap lazım gelir.*"[23] Musa Carullah'ın bıraktığı yerden devam ederek Kur'an'daki tesettür ayetiyle konuyu noktalayalım. Nur Sûresindeki ilgili ayeti okuyarak kadına mahremi olmayan erkeklere bakmamayı, namuslu olmayı ve örtünmeyi emreden[24] Müslüman erkekler, biraz geriye gidip söz konusu ayetin bir öncesine bakmalılar. Zira bunun hemen öncesindeki ayetle Allah, kadınlara emir buyurmazdan önce, evvela Müslüman erkeklerin kadınlardan bakışlarını çekmelerini ve namuslarını korumalarını istemektedir.[25] Ancak burada cinslerden birine odaklanarak söylem geliştirmenin ortaya çıkaracağı modern savrulma tehlikesine karşı, son tahlilde Kur'an'ın genel bütünlüğü içinde tek taraflı değil iki taraflı bir istekte bulunduğu, konuyu sadece cinsiyete ya da tek bir cinse indirgemeden insaniyet temelli bir anlayış geliştirmeye çalıştığı hatırdan çıkarılmamalıdır.

[22] Geleneksel veya modernist genelde böyle bir yaklaşımın sonucunda her iki taraftan biri, diğeri karşısında ister istemez mutlaklaşır ve monolojik bir karaktere bürünür. Bu monolojik karakter beraberinde o söylem için otoriter bir güç olma potansiyeli taşır. Bu da doğal olarak mutlaklaştırılan taraf için sahte imajlar ve illüzyonların oluşmasının önünü açar. Dil temelinde kadın bilincinin özgürlük meselesi bağlamında konunun felsefi tahlili için bk. Burhanettin Tatar, "Kadın Bilincinin Özgürleşmesi Bağlamında Dil Sorunu", *İslamiyat*, c. 3, S. 2, 2000, s. 52.

[23] Musa Carullah, *Hatun*, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2002, s. 8, 9.

[24] Nur 24/31.

[25] Nur 24/30.

MAHREMİYET ALGIMIZI ETKİLEYEN DİNİ METİNLER ve KADIN AÇISINDAN MAHREMİYETİN MAHRUMİYETE DÖNÜŞMESİNİN SEBEPLERİ

Ayşe GÜLTEKİN*

Özet

Mahrem gizli olana işaret eder. İslam'ın belirlediği mahrem alan kişiyi korunaklı hale getirir ve zannedilenin aksine kişiyi özgürleştirir.

Bedenin örtüsü tesettür, evin örtüsü duvarlardır. İslam'ın, bakışların muhafaza edilmesi, namusun korunması, evlere girerken izin istenmesi vb. mahremi ilgilendiren kuralları, hem erkek hem de kadın için geçerlidir. Ancak mahrem kelimesi öncelikle kadını akla getirmiş, Hz. Havva'nın şahsında bütün kadınları potansiyel suçlu ilan eden anlayış, önceki din ve kültürlerin etkisi altında kalan Müslümanların, ayet ve hadislere getirdikleri yorumlar ve uydurulan hadis malzemesi yoluyla varlığını günümüze kadar devam ettirmiştir.

Geleneksel kültürden ve toplum içindeki konumlarından çok da şikayetçi olmayan bizim toplumumuzdaki kadınlar, dünyayı etkisi altına alan birtakım akımların da etkisiyle, Tanzimat'tan itibaren sosyal hayatta var olmak, mahrem alandan çıkıp görünür olmak istemişlerdir. Toplumda kadının saygın bir konum kazanması eğitimle mümkündür, ancak kadınların eğitim çabaları, bazen yoldan çıkarlar korkusuyla anne babalar, bazen de çizilen sınırların dışına çıkıyorlar diye devlet tarafından engellenmiştir. Toplum üzerindeki hâkimiyetlerini kadın üzerinden göstermek isteyenler, bazen tesettüre uygun giyinmedikleri, bazen de dini kurallara uygun giyindikleri için eleştirdikleri kadını sosyal hayatın dışına itmişlerdir.

Günümüzde de, toplumdaki bozulmaların sebebi olarak öncelikle kadının gösterilmesi, kadın ve erkek aynı dini ve ahlaki kurallara uymakla yükümlüyken, değişen kıyafetler hal ve tavırlar yönünden öncelikle kadınların eleştiriye uğraması, Hz. Peygamber döneminde kadın sosyal hayatın her alanında faaliyet gösterirken, bugün problemlere çözüm olarak kadına evine dönmesi çağrısı yapılması dikkat çekicidir.

Mahremiyet algımızı oluşturan ayetleri ve hadisleri başka din gelenek ve kültürlerin etkisinden kurtularak doğru anlamaya çalıştığımızda, kadın aleyhtarı rivayetlerin sağlam bir aslının olmadığını ortaya koyup Hz. Peygamber döneminde kadınların konumunu, sahip oldukları imkânları iyice araştırıp gün yüzüne çıkardığımızda, mesele büyük ölçüde çözüme kavuşacak, mahrem kelimesi kadın için mahrumiyeti çağrıştırmayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mahrem, Kadın, Mahrumiyet, Din, Gelenek.

* Yrd. Doç. Dr. Uşak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ayse.gultekin@usak.edu.tr

The Religious Texts Which Affect Our Perception of Privacy, and the Reasons of Turning the Privacy to the Deprivation for Women

Abstract

'The privacy' point to secret and The private area which determined by İslam protect the person. Contrary to popular belief, it liberates human.

Cover of body is veiling, covers of house are walls. The rules about privacy such as preventions of glances, defences of honor, to ask permission when entering the house and so on are valid for both men and women.

The concept of private is redovent of women. The mentality which proclaim all women in personified of Eve guilty sustains its presense the way of mawzu hadith materials and The hadith ve verses comment of Muslims remaining under the influences former religion and culturs.

Women in the society who not complaining from traditional culture request being a part of social life and come in sight responding exit from private area with the effect of trends under influence of World. It is possible to gain a respected position of women in society through education. But women's educational efforts are sometimes blocked by families who afraid their children deviate and by govermental since women digress its borders. Who wants to show their dominance on the women throw women out of the social lifes, since they don't dress accordance with the veil and sometimes as they wear accordance with rules of religion.

At the present time, in spite of men and women are responsible from the same religios and moral rules, women shown firstly for the cause of corruption in the society. The criticise of women aspect their dresses and demeanour attract attention . While women were operating activities in the areas of social lifes In the Prophet Period; today women invited returning to home as a solition.

İf we try to understand correctly verses and hadiths which constitutive of our perception of privacy by saving to effect of other religions and cultures, in addition that, we discover the anti-women narratives are not strong and we expose the women location in the Prophet Period; the problem will be solved on a large scale and the notion of privacy dont associate deprivation for women.

Keywords: Privacy, Women, Deprivation, Religion, Custom

Çok Anlamlı Bir Kelime: Mahremiyet

Sözlükte yasaklanan, helal olmayan şey anlamına kullanılan haram kelimesinin türevlerinden olan hürmet, engel olmak, yasak olmak, mümkün olmamak manasının yanı sıra saygı duymak manasına da gelmektedir.[1] Araplar tarafından kan dökmenin yasak olduğu dört ayın, haram aylar olarak adlandırılması ve Kâbe'ye Beytü'l- Haram denilmesi saygı duymak manasıyla bağlantılıdır. Sözlükte helal olmayan, yasaklanan şey anlamında kullanılan mahrem kelimesi ise, fıkıh terimi olarak, kendileriyle evlenilmesi dinen yasaklanmış bulunan belli derecelerdeki akraba manasına gelir.[2]

[1] Kürşat Demirci "Haram" *DİA*, c.16, s.97-98.
[2] Salim Öğüt, "Mahrem", *DİA*, c.27, s.388.

Aynı kökten gelen mahremiyet ise, kişisel gizlilik[3], bir şeyin (mahrem) gizli hali[4]anlamına gelmekte ve karşımıza gizliliğe, aile hayatına, kadının sahasına, yabancıların bakışlarına yasaklanan şeye ilişkin bir kavram[5] olarak çıkmaktadır.

Mahrem alan ise, kamusal ve özel alan olarak ikili bir taksime gittiğimizde, "özel alanın psikolojik arka yüzü "dür. Kamusal alan meydanlar, özel alan ev, mahrem alan ise, kişinin mekânsızlaştırdığı, susturduğu, imgeleminde yarattığı, çoğu zaman da dile bile gelmeyen duygulanımları ve düşünceleridir.[6]

"Mahremiyetin çok anlamlılığı ve belirsizliği onu tanımlama girişimlerini zorlaştırsa da", "mahremiyet, bizim başkaları tarafından ne ölçüde tanınıp bilindiğimiz, başkalarının fiziksel olarak bize ne ölçüde ulaşabilir oldukları, bizim başkalarının ilgi ve dikkatinin ne ölçüde nesnesi olduğumuz hususlarıyla yakından ilişkili bir kavramdır."[7] Başka bir yoruma göre ise mahremiyet, gündelik hayatımızın hangi ölçülerde kimlere açık olacağı, kimlere de nasıl ve nereye kadar kapalı olarak yaşanacağı şeklindeki hayat tarzı sorularını tanımlayan bir kavramdır"[8]

"Mahremiyet hakkı, sadece bir kimsenin özel ve aile hayatının saygı görmesini kapsamadığı gibi, yalnızca kişisel bilgi üzerinde denetim veya egemenlik hakkı anlamına da gelmez. Özel hayat bir kimsenin fiziki ve ahlaki bütünlüğü üzerindeki mahremiyet iddiaları ve ilgileri kadar, onun kişiliğini geliştirme özgürlüğünü, başkalarıyla kişisel ilişkiler kurma hakkını ve profesyonel iş yaşamına ilişkin etkinliklerini muhafaza etme yetkisini de içerir. Mahremiyet hakkı, hem bir şey yapma veya etme anlamında pozitif yükümlülükleri, hem de bir şeyi yapmaktan veya etmekten kaçınma anlamında negatif yükümlülükleri kapsar. Bu bağlamda mahremiyet, sadece diğerlerinin müdahalesinden muaf

---

3 TDK Genel Türkçe Sözlük, Mahremiyet maddesi.

4 Abdullah Yeğin,*Yeni Lûgat,*Hizmet Vakfı, İstanbul 1978, 4. Baskı.

5 Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, Metis Yayınları, İstanbul 2014, s.20, 12. Basım.

6 Ümit Arat, Nurdoğan Rigel, "Mahrem Alana İtilen Kadın"*, Kadın Araştırmaları Dergisi, sa: 9,2006. s.69-72*. Bu tanım ışığında, iktidar kamusal alanda devlet, özel alanda erkek, mahrem alanda ise bireydir. Ancak birey kadın olduğunda mahrem alan duvarlarla üzerine kapanır. Virginia Woolf haneye tıkılmış kadının kendini yaşaması için bir iç haneye(mahremiyet) geçmesi gerektiğini düşünmektedir. Bkz. a.g.m.

7 Mehmet Yüksel, "Mahremiyet Hakkına ve Bireysel Özgürlüklere Felsefi Yaklaşımlar", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 64-1, s.277-278.

8 Cihan Aktaş, "Mahremiyet Tartışmaları Bize Neyi Öğretmişti?", 06 Şubat 2014 Perşembe günü yayınlanan makale, www.dünya bülteni.net. (erişim:8.12.2014)

olma hakkını değil, aynı zamanda bazı şartların varlığı halinde bir kimsenin özel hayatını yaşamasına yardım etme yükümlülüğünü de içerir.[9]

Batılı kaynaklarda private life, son dönem İslam hukukçularına göre hayâtü'l- hassa olarak karşımıza çıkan mahremiyet kavramı, Türkiye Cumhuriyeti Anayasasında 195. maddeden itibaren yapılan düzenlemelerin "sırrın masuniyeti" şeklindeki başlığında ifadesini bulmaktadır. Sır tabiri kişinin sadece kendisine ait olan, başkasıyla paylaşmamaya özen gösterdiği, ihlalinden hoşlanmadığı dokunulmaz alanı belirtmekte, gizlilik de bir kimsenin diğer şahısların bilgisi dışında tuttuğu, doğrudan veya dolaylı olarak gizlemek istediği şeyler anlamına gelmektedir.[10]

Yukarıdaki izahlardan anlaşılacağı üzere, mahremiyet batılıların kullandığı özel alandan daha kapsamlı bir muhtevaya sahiptir ve sınırların belirlenmesi noktasında kişinin kendi istek ve iradesi yanında dinin belirleyiciliği de önemli bir etkiye sahiptir.[11] Tebliğimizde mahremiyet kavramının işaret ettiği, dini kurallar nelerdir? Mahremiyet fiziki olarak sınırları belirlenebilen bir kavram mıdır? Mahrem kelimesi niçin erkeği değil de kadını çağrıştırır? Mahrem tanımlamasının çoğu zaman kendisine işaret ettiği kadının alanı ve sınırı nedir? Mahremin üzerine oturtulduğu dini metinler, kadın için bir mahrumiyete sebep olurlar mı? vb. soruların cevabını bulmaya çalışacağız.

Mahremiyetin Dayandığı Temel Dini Metinler Çerçevesinde Mahremiyetin Kadına Yansıması

Mahremiyet hayatın her alanında var olsa da, genellikle bedenin mahremiyeti, kişilik haklarının (insan onurunun) korunması, aile hayatının korunması ve evlerin mahremiyeti olarak dört ana başlıkta toplanabilir. Biz özellikle beden mahremiyeti üzerinden kadını incelemeye çalışacağız.

Bedenin Mahremiyeti (Tesettür)

Tesettür, örtmek gizlemek perdelemek, engel olmak gibi manalara gelen setr kökünden türetilmiştir. Aynı kökten gelen sitr kelimesinde mecazen çekinme korku ve haya manası da vardır. Sözlükte örtünmek, kuşanmak, başkaları ile kendisi arasına perde koymak, bir şeyin içinde

---

[9] Mehmet Yüksel, "Mahremiyet Hakkına ve Bireysel Özgürlüklere Felsefi Yaklaşımlar", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 64-1, s.278-279.

[10] Ayhan Hira, "Özel Hayatın Korunması: Türk Ceza Kanununda Özel Hayata ve Hayatın Gizli Alanına Karşı İşlenen Suçlarla İlgili Düzenlemenin İslam Hukuku İle Mukayesesi", *Kafkas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Bahar 2014, sa:13, s.78-79.

[11] Mazhar Bağlı, *Modern Bilinç ve Mahremiyet*, Perşembe Kitapları, İstanbul 2000, s.174.

veya arkasında gizlenmek anlamlarına gelen tesettür, terim olarak ilgilileri ve ölçüleri dinen belirlenmiş örtünme yükümlülüğünü ifade eder.[12]

Bu konudaki algılarımızı oluşturan ilk metin, Hz. Âdem ve Havva'nın yasak ağaçtan yemeleri ve yeryüzüne gönderilmeleri ile ilgili ayetlerdir. "Şeytan birbirlerine kapalı olan mahrem yerlerini açıp kendilerine göstermek için her ikisine de fısıldayarak, " Rabbinizin size bu ağacı yasaklamasının tek sebebi birer melek olmanız yahut sonsuz hayata kavuşmanızdır" diye telkinde bulunmuş, hatta sözünü yeminle pekiştirmiş, böylece her ikisini de aldatarak cennetten çıkarılmalarına sebep olmuştur. Ağacı tadar tatmaz her ikisine de mahrem yerleri gözükmüş ve onlar cennet yapraklarıyla üzerlerini örtmeye başlamışlardır. Her ikisi de tevbe etmişler, Allah tevbelerini kabul etmiş ve onları yeryüzüne göndermiştir. "Ey Âdemoğulları! Size çirkin yerlerinizi örtecek bir giysi, bir de giyip süsleneceğiniz bir giysi indirdik. Takva örtüsü ise daha hayırlıdır." buyuran Allah, kullarına Hz. Âdem ve Havva'yı hatırlatarak ikazda bulunmaktadır: "Ey Âdemoğulları! Şeytan ana ve babanızı kötü yerlerini kendilerine göstermek için elbiselerini soyarak nasıl cennetten çıkardıysa, sizi de aldatmasın."[13]

Bu anlatım da gösterir ki, örtünme duygusu sıcaktan veya soğuktan korunmak için değil, öncelikle insanda var olan utanma duygusundandır. İnsanlık tarihi kadar eskidir, fıtridir, insanlarda doğuştan itibaren var olan bir duygudur. Maddi ve manevi boyutuyla insani bir eylemdir. Bu eylemi dinin beden üzerinden varlığını göstermesi olarak değerlendirenler de vardır. Zülküf Kara bu konuda, "Din, müntesiplerine dogmalar, ritüeller veya ahlaki normlarla nüfuz etmeye çalışır", bedenin kendi istekleriyle dini irade çeliştiğinde ortaya çıkan davranışı günah olarak kodlar. İlk günah işlendikten sonra Hz. Adem ve Havva'nın mahrem yerlerini cennet yapraklarıyla örtmeye çalışmaları, günahın ontolojik boyutunun beden düzlemine taşınmasının en belirgin örneğidir… "Günah ilk insanla birlikte beden aracılığı ile işlenmiş, utanç ve sakınma duygusu yine aynı beden üzerinden gerçekleşmiştir." değerlendirmesinde bulunmaktadır.[14]

Ayetler, ortak bir hataya ortak bir cezadan bahsederken, Tefsir kitaplarında Tevrat'ta geçen olumsuz anlatımların, İsrailiyyat türü haber-

---

[12] H. Yunus Apaydın, "Tesettür", *DİA*, c.40, s.538.
[13] Araf Suresi, 20-27.
[14] Zülküf Kara, "Günahkar Bedenlerden Referans Bedenlere; İslam'da Beden Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c.12, sa:1,2012, s.32-33-39.

lerin de etkisiyle, kadın aleyhinde bir anlatım oluşmuş, Hz. Âdem'i kandıran ve her ikisinin ayıp yerlerinin görünmesine, cennetten çıkarılmalarına… sebep olan bir Havva imajı çizilmiştir. Cennetten kovuluşlarında rol oynayan yılan yerde sürünmekle, kadın ise her ay adet görmekle ve çocuk doğurmakla cezalandırılmıştır.[15]"Kitab-ı Mukaddes'te yer alan ayartıcı ve baştan çıkarıcı Havva"[16] imajıyla birebir örtüşen bu anlatım[17] zihinlerde, kadının Havva validemizden itibaren suçlu olduğu şüphesine yol açmakta, neslin devamı için gerekli olan adet görme ve çocuk doğurma, aslında kadın ve insanlık için bir lütufken, kadını aşağılayan utanılması gereken durumlar olarak sunulmaktadır.

"Benî İsrail olmasaydı et bozulmazdı, Havva olmasaydı hiçbir kadın kocasına ihanet etmezdi"[18]hadisi de, İsrâiliyyatla dolu olan zihinlerde Havva'dan itibaren bütün kadınların suçlu olduğu fikrini pekiştirmektedir.[19] Bunun sebebi, "hem Doğu hem Batı geleneğinde kadın bedeninin, bedenselliğin en somut ifadesi olarak görülmesi"dir. "Çünkü kadın, doğurganlığı ve üremede oynadığı rol nedeniyle varoluşun fiziksel yönleriyle daha fazla donanmış kabul edilir ve bu nedenle bedenle özdeşleştirilir… Cinselliğin tehlike olarak algılanması, İslam'ın en küçük ayrıntısına kadar cinsel davranış konusunda düzenlemeler getirmesine sebep olmuş, bu da, önüne geçilemeyen arzunun işaret ettiği kadının dışlanması durumunu ortaya çıkarmıştır.[20]

---

15 Taberi, *Tefsir*, c.8,Kahire,1954 s.143-144,; Kurtubî, Ebî Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensarî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, (Çev: Beşir Eryarsoy), Buruc Yay, İstanbul 1997. c.I, s.598; İbnKesîr, Ebu'l-Fidâ İmadu'd-Din İsmail b. Kesîr, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerim Tefsiri*, (Çev: B. Karlığa-B. Çetiner), Çağrı Yay, İstanbul 1988. c.VI, s.2924.

16 Jane I. Smıth, Yvonne Y. Haddad, "Eve: İslamic Image of Women", (Havva: İslami Kadın İmajı Çev: Yasin Aktay) *İslami Araştırmalar*, c.6, sa:1, s.64, 1992. Daha geniş bilgi için bkz. a.g.m.

17 Kitabı Mukaddes, Tekvin, 3:1-17.

18 Buhârî,"Enbiyâ",1;Müslim,"Rada",63 لولا بنو إسرائيل لم يخنز اللحم ولولا حواء لم تخن أنثى زوجها [Buhari: 3330]

19 Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın adlı eserinde Prof. Dr. Ali Osman Ateş bu rivayeti hem senet yönünden hem de Kur'an'a aykırı olduğu için eleştirmekte, Yavuz Köktaş ise kitaba yönelttiği eleştirilerde senedin muttasıl olduğunu, hadisle Kur'an arasında kesin bir ayrılıktan söz edilemeyeceğini belirterek hadisi savunmakta "Hadiste Havva'yı bu işten(yasak ağaçtan yeme) sorumlu tutan bir niyet değil, sadece onun durumuna dikkat çekme, vurgu yapma söz konusudur" demektedir. Daha geniş bilgi için bkz. a.g.e, s.329 vd. Köktaş, Yavuz, Hadis Usulü Yazıları, s.202-205, Ensar Yayınları, İstanbul 2010.

Rivayetin لولا بنو إسرائيل لم يخنز اللحم ولولا حواء لم تخن أنثى زوجها الدهر [Buhari: 3339] varyantıyla değerlendirilmesi gerektiğini, Arapça 'da خانه الدهر ifadesinin "zaman onun halini değiştirdi" manasına geldiğini, bu hadisin "Havvalar olmasaydı âdemler huy karakter olarak değişime uğramazdı, DNA'larında da değişimler meydana gelmezdi şeklinde yorumlandığını da görüyoruz.(www.kuranla.com. 20.01.2015)

20 Zülküf Kara, a.g.m, s.40-41.

Örtünmenin gerekliliğine işaret eden Kuran'daki en belirleyici ayetler, Nûr Suresi'nde yer alan şu ayetlerdir:

"Mü'min erkeklere söyle. Gözlerini haramdan sakınsınlar ve ırzlarını korusunlar. Bu, kendileri için daha temizdir."

"Mü'min kadınlara da söyle: Gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. Ziynet yerlerini açmasınlar. Bunlardan kendiliğinden görünen kısmı müstesnadır. Başörtülerini yakalarının üstüne koysunlar. Ziynet yerlerini kendi kocalarından, kocalarının babalarından, oğullarından, kocalarının oğullarından, kendi erkek kardeşlerinden, kendi kardeşlerinin oğullarından, kız kardeşlerinin oğullarından, kendi kadınlarından, kölelerinden, erkeklik duygusu kalmayan hizmetçilerden veya henüz kadınların gizli yerlerine muttali olmayan çocuklardan başkasına göstermesinler. Gizleyecekleri ziynetleri bilinsin diye ayaklarını da vurmasınlar. Ey mü'minler! Hepiniz Allah'a tevbe edin. Böylece korktuğunuzdan emin, umduğunuza nail olursunuz."[21]

Dikkat edilirse, gözleri zinadan sakınma, bakışları kısma, yani mahremiyete riayet etme, namusu ve iffeti koruma noktasında, erkekler de kadınlar da aynı emirlere muhataptırlar. Hatta erkeğe bu sorumluluk kadından daha önce yüklenmiştir. Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Ey Ali! Birinci bakışa ikincisini ekleme, ilk bakış sana aittir, ikincisi değil."[22]Hz. Peygamberin, "Bir erkek, kadının güzelliklerine gözü takılınca, bakışlarını aşağı eğerse, Allah ona tatlılığını kalbinde duyacağı bir kulluğu nasip eder."[23]buyurması, yine Hz. Peygamber'in bir takım sahabîleri yol kenarlarında görünce, yol kenarında oturmamalarını bildirmesi, onlar,"Buradan başka görüşüp konuşacağımız bir toplanma yerimiz yoktur." deyince; "Öyleyse yolun hakkını verin" buyurması, yolun hakkının ne olduğu sorulunca da Allah Rasulünün, "Gözleri harama bakmaktan sakınmak, yoldaki ezayı kaldırmak, selamı almak, iyiliği emretmek ve kötülüğü engellemek." cevabını vermesi[24] vb. rivayetler erkeğin de bakışlarına sahip çıkması gerektiğini ortaya koymaktadır.

İçki aklı örttüğü için hamr adını almakta, kadının başına örttüğü örtü, başörtüsü de ayette hımar kelimesiyle ifade edilmektedir. Arapçada hımâr kelimesinin yanında, nikab, lifâm, lisâs, nasîf, miknaa, kınâ, mi'kab, buhnuk, gıfâre, burku', sıkâ' savkae, mülâe kelimeleri, araların-

[21] Nûr Suresi, 30 ve 31.
[22] Tirmizi, "*Edeb*", 28; Ebü Davud, "Nikah", 43; Darimî, "Edeb", 28, "Rikak", 3; Ahmed bin Hanbel, V, 351, 357.
[23] Ahmed bin Hanbel, V, 264.
[24] Buharî, "Mezalim", 22, "İsti'zan", 2; Müslim, "Libas", 114; Ebu Davud, "Edeb", 12.

da bir takım farklılıklar olmasına rağmen başörtüsü yerine kullanılırken, Türkçe'de ise, yaşmak, yemeni, tülbent, yazma, bürümcek, çember, kadın fesi, ferace, maşlah, tepelik, hotoz, tandırbaş, kundak yemeni, salma yameni vb. ifadeler farklı niteliklere ve şekillere işaret eden başörtüleri için kullanılmaktadır.[25] Kadın için yabancı bakışlardan korunma, kendini gizleme ihtiyacından kaynaklanan başörtüsünde, süslenme ve sosyal statünün göstergesi olma durumu da söz konusudur.[26]Başörtüsünün yaka üzerine salınması emri, o dönemde Arap kadınlarının başörtüsünün ucunu bağlamamalarından, bu nedenle de göğüslerinin gerdanlarının, bu bölgelere taktıkları ziynetlerinin görünmesinden kaynaklanmaktadır. Hz. Aişe, Muhacir ve Ensar kadınlarını başörtüsü emrinin uygulanması konusunda methetmekte, Allah'ın kitabını tasdik edip ona iman eden kadınların, kıyafetlerini kesip başörtüsü hazırladıklarını ve ertesi gün Hz. Peygamberin arkasında başörtüleriyle namaza durduklarını haber vermektedir.[27]

Ayette yer alan "ziynetlerini göstermesinler" ifadesi, tesettürün sınırlarını belirleme konusunda özel bir öneme sahiptir. "Süs ve süs eşyası" anlamına gelen ziynet, kadınların vücutlarının nerelerini örtmek zorunda olduğunu belirlemiş, bu konuda fakihler arasında görüş farklılıkları olsa da, el ve yüz dışındaki beden, örtülmesi gereken alan olarak genel kabul görmüştür. Kadınların mahremleri, kendileriyle evlenmeleri helal olmayan yakınları, tek tek sayılarak münasebet içinde oldukları kişiler arasında mahrem alan belirlemesi yapılmıştır.

Kadınların ev dışında veya yabancı erkeklerin yanına çıkarken, evde giydikleri giysilerden farklı olarak bir dış elbise giymelerinin gerekliliğine "Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve mü'minlerin kadınlarına dış elbiselerinden üstlerine giymelerini söyle. Bu, onların tanınıp kendilerine sarkıntılık edilmemesi için daha uygundur. Allah çok yarlığayıcı ve çok esirgeyicidir." ayetiyle dikkat çekilmiş,[28] "kadınlar yaşlanıp adetten kesildiklerinde, evlenme arzuları kalmadığında, ziynet yerlerini göstermemek şartıyla dış örtülerini bırakmalarında kendileri için bir sakınca olmadığı, "Bununla birlikte, yine de sakınmaları kendileri için daha hayırlıdır." uyarısıyla haber verilmiştir.[29]

---

[25] Musa Carullah, *Hatun*, s.54-55 Çev.: Mehmet Görmez, Otto Yayınları, Ankara 2014 DİA, c.40, s.539.

[26] Başörtüsünün bazı kültürlerde, evli olan kadınlarla evli olmayanları, hür kadınlarla cariyeleri birbirinden ayıran bir işlevi olduğu görülmektedir.

[27] Buhari, "Tefsiru Sûre", 24/12; Ebû Davud, "*Libas*", 29; Ahmed bin Hanbel, VI, 188.

[28] Ahzâb, 33/59.

[29] Nur, 24/60.

Kadının tesettürü ile ilgili sünnetten birkaç örnek verecek olursak; Hz. Aişe'nin kız kardeşi, Hz. Ebu Bekr'in kızı Esma'(ö. 73/692)nın ince bir elbise ile Rasulullah (S.A.V)'ın huzuruna girmesi, Hz. Peygamber'in ondan yüz çevirerek, "Ey Esma! Şüphesiz kadın ergenlik çağına ulaşınca onun şu ve şu yerlerinden başkasının görünmesi uygun değildir" buyurması ve bunu söylerken yüzüne ve avuçlarına işaret etmesi, tesettürün sınırlarlarının belirlemektedir.[30]Yine, "Kadın örtülmesi gereken avrettir. Dışarı çıktığı zaman şeytan ona gözünü diker."[31] ve Hz. Aişe'den nakledilen, "Allah Teala ergen kadının namazını baş örtüsüz kabul etmez" [32] hadisleri kadınların örtünmesiyle alakalıdır.

Asurlularda ve Arap toplumunda hür kadını cariyeden ayıran bir sembol olarak karşımıza çıkan başörtüsünün Kitabi dinlerin hepsinde yer aldığı göze çarpmaktadır. Yahudi geleneğinde başörtüsü, saygınlık ve soyluluk alameti, iffetin sembolü, pagan kültüre karşı tavır almak için bir simge, kadının kocasına aidiyetinin simgesi olarak farklı yorumlarla karşımıza çıkarken, Hristiyanlık, Yahudilikteki bu uygulamayı ayniyle kabul edip sürdürmüştür. Meryem Ana ikonalarında Hz. Meryem'in başörtülü olması, rahibelerin asırlardır bu uygulamaya bağlı kalmaları, reformasyon öncesinde hiçbir kadının başı açık olarak dini ayinlere katılamaması başörtüsüne dini bir muhteva kazandırmıştır. Reformasyon sonrası dönemde İncil'in bu hükmüne oldukça farklı anlamlar yüklenmiş, Kitâb-ı Mukaddes'in tamamını evrensel kabul edenlerle, Kitab-ı Mukaddes'in tamamının yerel olduğunu söyleyenler konuyu farklı değerlendirmiş, bir kısmının yerel bir kısmının evrensel olduğunu kabul edenler ise, kadının erkeğe boyun eğmesini kültürler üstü bulmakla beraber, bunun mutlaka başörtüsüyle gösterilmesi konusunda ortak bir anlayışa sahip olmamışlardır.[33]

İncil başörtüsüyle yaratılış kanunu arasında irtibat kurarken,[34] "Kadının başını örtmesini erkeğe boyun eğişinin sembolü olarak gös-

[30] Ebü Davud, "Libas", 31. Ebû Davud hadis hakkında, Halid bin Düreyk bunu Hz. Aişe'den işitmediği için, mürsel değerlendirmesinde bulunmaktadır.

[31] Tirmizi, "Rada", 18. Tirmizi hadis için hasen-garib değerlendirmesinde bulunmaktadır.

[32] Ebû Davud, "Salat", 84; Tirmizi, "Salat", 160; İbn Mace, "Tahare", 132; Ahmed bin Hanbel, IV, 151, 218, 259.

[33] Mehmet Görmez, "İlahi Dinlere Göre Başörtüsü", *İslâmiyât*, c.4, (2001) sa.22, s.23-27.

[34] Matta, Markos, Luka ve Yuhanna İncillerinde geçmeyen başörtüsü konusu, Mektuplar bölümünde Pavlus'un Korintlilere gönderdiği Birinci Mektubun 11. Babında yer almaktadır. Metin şöyledir: "1-Ben nasıl Mesih'i örnek aldıysam, siz de beni örnek alın. [2]Her konuda beni anımsadığınız ve size ilettiğim gelenekleri tuttuğunuz için sizleri överim. [3]Şunu bilmenizi istiyorum: Her erkeğin başı Mesih'tir. Kadının başı erkektir. Mesih'in başı da Tanrı'dır. [4]Başı örtülü olarak dua ya da peygamberlik eden her erkek, başının saygınlığını hiçe indirir. [5]Öte yandan, başı örtülmemiş olarak dua ya da peygamberlik eden her kadın başının saygınlığını hiçe indirir. Böyle davrananla başını tıraş eden arasında hiçbir ayrım

termek, bırakın Kur'an'ın böyle bir şeye ima ile de olsa işaret etmesini, kadın konusunda en olumsuz düşüncelere sahip müfrit yorumcuların bile aklından geçmemiştir."[35]

Başörtüsünü metin merkezli yorumlayanlar "kadının iffetini koruması için ziynetini teşhir etmemesi, ziynetini teşhir etmemesi için de başını örtmesinin gerekli olduğunu söylerken, başörtüsünü metin dışı unsurlarla yorumlayanlar başörtüsünün emredilme sebebini, hür kadınları kölelerden ayırdetmek olarak açıklamaktadırlar. "Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve mü'minlerin kadınlarına dış elbiselerinden üstlerine giymelerini söyle. Bu, onların tanınıp kendilerine sarkıntılık edilmemesi için daha uygundur. Allah çok yarlığayıcı ve çok esirgeyicidir."[36]âyeti açık olmakla beraber, Hz. Peygamber hayattayken böyle bir ayırım yapıldığına dair hiçbir rivayet mevcut değildir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, İslamın başlangıcından zamanımıza kadar hiç kimse başörtüsünü Hristiyanlıkta olduğu gibi, "kültürle sınırlı bir uygulama" olarak görmemişken, başörtüsü yasağının ülkemizde yoğun olarak hissedildiği dönemlerde kaleme alınan bazı yazılarda başörtüsü, dönemin sosyo-kültürel şartlarının bir tezahürü olarak gösterilmiş, kimileri kelimenin kökenini inceleyerek böyle bir emrin Kuranda olmadığını isbata çalışmış, başörtüsünün emir değil tavsiye olduğunu savunanlar yanında, takva elbisesini bilimle el ele tutuşturmak için başörtüsü uygulamasına son vermek gerektiğini savunanlar bile olmuştur.[37]

Kadınların Sosyal Hayatta Görünür Olma Serüveni Ve Tesettür

Hrıstiyan dünyasında ilkçağda insanlar, Tanrının iplerini ellerinde tuttuğu kuklalar, Ortaçağda, oyunlarında özgür kişiler olarak tasvir edilirler. Fakat onların bu tavırlarından Tanrı hiç de hoşnut değildir.

yoktur.[6]Kadın başını örtmeyecekse, saçlarını da kessin. Madem kadının saçlarını kesmesi ya da tıraş etmesi saygınlığını hiçe indiriyor, başını örtmesi zorunludur. [7]Ama erkek başını örtmemeli. Çünkü o, Tanrı'nın benzeri ve yüceliğidir. Oysa kadın erkeğin yüceliğidir. [8]Çünkü erkek kadından oluşmadı, ama kadın erkekten oluştu. [9]Üstelik erkek kadın için yaratılmadı, ama kadın erkek için yaratıldı. [10]İşte bu nedenle, kadının başı üzerinde bir yetki bulunduğunu belgeleyen bu simgeye gerekçe vardır. Melekler yüzündendir bu. [11]Kaldı ki, Rab bağlılığında kadın erkekten, erkek de kadından ayrı sırada düşünülemez. [12]Çünkü kadın erkekten oluştuğu gibi, erkek de kadından doğar. Ama her şey Tanrı'dan oluşur. [13]Sorunu siz kendiniz ölçüye vurun: Kadının başı örtülmemiş durumda Tanrı'ya dua etmesi hiç yakışık alır mı? [14]Erkeğin uzun saçlı olmasının onu gözden düşürdüğünü, doğanın kendisi bize öğretmez mi? [15]Oysa kadının uzun saçlı olması onun onuru sayılmaz mı? Çünkü uzun saç kendisine doğal bir örtü olarak verilmiştir. [16]Bu konuda sürtüşmek isteyen olursa, ne bizim böyle bir alışkanlığımız vardır, ne de Tanrı kiliselerinin." (www.incilturk.com. 20.01.2015)

35 Mehmet Görmez, a.g.m, s.28.

36 Ahzâb, 33/59.

37 Mehmet Görmez, a.g.m, s.30-32. Daha geniş bilgi için bkz. a.g.y.

Fransız Devrimi ve Sanayi İnkılâbı'ndan sonra ise insanlar oyunu Tanrının görmesi için değil, birbirlerine göstermek için oynamaya başlarlar ve kutsal keder zihinlerden silinir, işlenen günahtan pişman olma, Tanrıdan af dileme vb düşünceler ortadan kalkar. Tabii bu arada başörtüsü bir emir olarak telakki edilmez olur, Allah'la kul arasındaki ilişkiler biter ve insanlar arasındaki mahremiyet sınırları da hızla aşınmaya başlar.[38]

Aslında bizde de sıkıntı devletin "Duraklama ve Gerileme Devresi"ne girmesiyle başlamış, gelişme ve yükselme dönemlerinde Batıyı küçümseyen, ilim, felsefe, din vb. konularda meydana gelen yeniliklere, fikir akımlarına, hayat tarzına itibar etmeyen Osmanlı Devleti'nde, yenilgiler arttıkça İbn Haldun'un tezini doğrular bir şekilde Batı hayranlığı fazlalaşmış, erkeklerimiz ve kadınlarımızın kılık kıyafetleri, adet ve davranışları, ev mefruşatı, sorumluluk duyguları, dini hassasiyetleri, mahremiyet, güzellik vb. algıları yavaş yavaş değişmeye başlamıştır.

Ülkemizde kadın ve kadının örtünmesi Tanzimat'tan beri hep sorun olarak algılanmıştır. Tanzimat'la beraber kadının mahrem alandan çıkıp görünürlük kazanması, haremi, kendisi için güvenli olan alanı terk edip erkeklerin içine karışması, İslamcılarla Batıcılar arasındaki en temel anlaşmazlık konularındandır. Çünkü "Kıyafet, bir maddi kültür öğesi olmaktan öte, toplumsal imgelemin değerleri ile gerçek yaşamın normlarını buluşturur. Bu gelenek ile değişim arasındaki çatışmanın savaş alanıdır."[39]

Geçmişi muhafaza ederek geleceği inşa etmek ve Batının örfünü adetini değil, ilmini ve ilerlemesini örnek almak gerektiğini söyleyen gelenekçilerle, medeni olabilmek için Batıyı tüm yönleriyle benimsemek ve eskiyi reddetmek gerektiğini söyleyen yenilikçiler, evlilik usulleri, çok eşlilik, kadın ve erkek ayırımı, kadınların eğitimi konularında karşı karşıya gelmişlerdir. Doğrusunu söylemek gerekirse, yenilikçiler ya da daha doğru bir ifadeyle Batılılaşmayı savunanlar bile, Batı uygarlığının iyi ve kötü yanlarının ayrılması gerektiğini ısrarla belirtmişlerdir.[40]Jale Parla'ya göre, Tanzimat, Osmanlı kültürel yaşamında Doğu ve Batı normları arasında "ikilemli bir kültür" yaratmamış, "egemen bir

[38] Fatma Barbarosoğlu, *Şov ve Mahrem*, Profil Yayıncılık, İstanbul Haziran, 2014, s.24.

[39] "Daniel Roche'un Sıradan Şeylerin Tarihi'nden aktaran: Namık Sinan Turhan, Modernleşmeyi Semboller Üzerinden Okumak: Son Dönem Osmanlı Kıyafetinde Değişim ve Toplumsal Tartışmalar", *Kadın Araştırmaları Dergisi*, sa:12, 2013, s.104.

[40] Ahmet Hamdi Tanpınar'a göre, bu dönemdeki yenilikler eski camilerdeki kadim ve asil süslerin üzerine rokoko nakışları yapılması gibi dışta kalmış, öze inememiş, eskinin yekpareliğini bozmaktan başka bir işe yaramamıştır. Bkz. *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2008, s.130.

İslam kültürünün şemsiyesi altında", "nakl ile ayet ve hadis ile pekiştirilmiş", "sınırları son derece kesin ve kısıtlı bir Batıya yönelişi" tartışmıştır.[41] Tanzimat düşünürleri, Doğunun ahlakını toplumsal düzeyde koruyacak bir padişahı, aile düzeninde koruyacak bir babayı diriltmeye çalışmışlardır. Baba otoritesini sarsacak en büyük tehlike ise, genç erkekleri baştan çıkaracak şeytan kadınların peşinden sürüklenmektir."[42]

Bu dönemin temsilcilerinden Şemseddin Sami tartışmalı konuların İslam'ın kötü yorumlanmasından kaynaklandığı tezini işlerken, Batılılaşma akımının öncülerinden Ahmet Mithat Efendi Jöntürk romanında eski ve yeni dönemi, kadınların serbestliği açısından karşılaştırarak şöyle demektedir: "Kızları esen yellerden esirgemek gayretiyle kafesler içinde kanarya kuşu gibi yetiştirmek de tehlikelidir, sınırsız bir hürriyet ile başıboş gezen sakalar, isketeler, ispinozlar gibi bırakmak da. Bu serbestlikle gezip yaşayan kuşlar da doğrusu her gün tehlikelere maruzdurlar (…) 'Hürriyet' bir dereceye kadar, bir bakıma göre ondan istifadeyi bilenlere kıyasla ne kadar tehlikeli bir nimet olduğunun da işte şu birkaç aylık özgür hayatımızda görmüşüz, anlamışızdır."[43]Romanın kadın kahramanı Ceylan'ın Fransızca kitaplardan öğrendiği feminizm konusunun, bizim toplumumuzda kabul görmesini düşük bir ihtimal olarak gören Ahmet Mithat Efendi, "Feminizm denilen kadın konusu, Avrupa kadınlarını öteden beri uğradıkları bir boyun eğmeden, ezilmekten kurtarıp insan haklarına ve medeniyete layık ve ulaşmak için yapılan yürekli mücadeleden ibarettir. Görünüşte kadınlara bu kadar hürmet ve riayet gösterilsin de aslında o kadınlar aşağı görülsün, mazlum görülsün, buna imkân verilir mi? Hâlbuki böyledir. O görülen boş saygı adeta adam aldatıcılıktan, daha doğrusu kadın aldatıcılıktan ibarettir. Bizim İslam medeniyetimizde bir kadın kendi ana malından başka her hukukuna sahip olduğu halde, hiçbirine layık görülmeyerek erkeğin isteğine bağlı kalması nasıl inanılamayacak bir hal ise, Avrupa medeniyetince de, kadının tam bir saygı içinde tutulduğu görülmekteyken, gerçekte, hemen hiçbir hakka sahip olmaması bu derecelerde inanılamayacak olan durumlardandır. "[44]diyerek "Doğu ve Batı'nın kadın algısı konusundaki açmazlarını" isabetli bir şekilde ortaya koymaktadır.

[41] Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, s.55. (Jale Parla, *Babalar ve Oğullar*, Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri, s.11-12, İletişim Yayınları, İstanbul 1990)

[42] Nilüfer Göle, a.g.e, s.55. (Jale Parla,a.g.e, s. 17-18))

[43] Mehmet Özdemir-Üzeyir Süğümlü, Ahmet Mithat Efendi'nin *"Jöntürk"* Romanında Medeniyet Algısı, Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 9/3 Winter 2014, p. 1061-1084, Ankara-Turkey (Jöntürk, s.60-61)

[44] Mehmet Özdemir-Üzeyir Süğümlü, a.g.m.(Jöntürk, s.83)

Özellikle II. Meşrutiyet dönemine gelindiğinde topluma hakim olan İslamcı, Batıcı ve Türkçü akımların kadın konusunda da birbirlerinden farklı görüşlere sahip olduğunu görürüz. Batıcıların yorumları bu dönemde oldukça sertleşmiş, yazarlar "Müslümanların geri kalmasının ve imparatorluğun çökmesinin nedenleri olarak, peçe, çok eşlilik gibi dinsel kuralları ve dejenere gelenekleri" göstermişler,[45] "tesettür ile erkek egemenliği arasında ilişki kurarak, tesettürün kadın kişiliğini öldürdüğünü, bağımsız namusunu tanımadığını, kadını erkek nam ve hesabına toplum ve medeniyetten dışladığını"[46] söylemişlerdir. Kazan Türklerinden Musa Carullah'ın cevap niteliğindeki tesbiti bu görüşlere cevap verir niteliktedir:"Kadın hakkında oluşan yanlış düşünce ve telakkiler, sadece Şark toplumlarının değil, bütün insanlığın sorunudur…Müslümanlar tarih içinde Kuran-ı Kerim'in bizzat çizdiği çerçeveyi dahi yakalayamamış ve Kuran öncesi düşünceler İslam toplumlarında hayatiyetini, hem de İslam görüntüsü altında devam ettirmiştir. Kadim din ve kültürlerin Müslümanlara tesiri, yerleşik kültür ve geleneklerin dine baskın çıkması, dinin ve dini metinlerin yanlış anlaşılması ve yanlış yorumlanması yanında, Müslümanların ahlaki zaafları da bu tür düşüncelerin yaşamasına ve kökleşmesine zemin teşkil etmiştir."[47]

Eski kültürlerin ve başka devletlerin kadının örtünme şeklini etkilemesi de dönemin eleştirilen konularındandır. Ahmet Cevdet Paşa'nın kızları Fatma Aliye ve Emine Semiye başörtüsüne karşı olmamakla, tesettürü "ismetin bir silah-ı müdafii" görmekle birlikte, o günkü örtünme şekillerini eleştirmekte ve örtünmede İran etkisinden kurtulmanın gerekliliği üzerinde durmaktadırlar. Türkçü yazarlar da tesettür konusuna millilik açısından yaklaşmışlar, Hamdullah Suphi bir konfe-

[45] Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*,Bilgi Yayınevi, Ankara 1973, s.470, , (Aktaran:N. Göle, a.g.e, s.59)

[46] Asım, Selahaddin, *Osmanlıda Kadınlığın Durumu*, s.22, Arba Yayınları, İstanbul,1989.(Aktaran: N, Göle, a.g.e, s.60) Bu konudaki tartışmaları anlayabilmek için Osmanlının son zamanlarında yayınlanan dergilere göz atmak yeterlidir. İslamcıların dergisi Sebilürreşad ve Batıcıların yayın organı olan İctihad dergileri karşıt fikirleri seslendirmişler, Sebilürreşad'da İslam hukukunun kadınlara Batıdaki hukuk sistemlerinden daha geniş haklar verdiği ileri sürülerek bugün Müslüman kadın için özgürlük isteyenlerin özgürlükten anladığı şeyin "onun örtüden sıyrılması, harim-i beytinden dışarı uğrayıp balolarda tiyatrolarda dolaşması, erkeklerin enzar-ı şehvetine maruz kalması, müsamerelerde kocasından başkalarıyla raksa kalkması, hülasa istediği yere kemal-i serbesti ile gidebilmesi" olduğu savunulurken, İctihad Dergisinde Salahaddin Asım, "Tesettürü kaldırmaktan başka çare yoktur. Kadını sosyal hayata sokmadan da ona manevi terbiye vermek imkansızdır. Kadını sadece bir dişi olarak gören zihniyet tesettürü icat etmiştir. Bugün bu zihniyet medeni toplumlarda yoktur, tesettür de olmamalıdır" demekte ve bu görüş tesettürün İslam ve imanın şartları arasında bulunmadığını savunan Rıza Tevfik tarafından da desteklenmektedir. Bkz. Namık Sinan Turhan, a.g.m, s.118-121.

[47] Musa Carullah, *Hatun*, Otto Yayınları, Ankara, Nisan 2014, s.12. (Yayına hazırlayan: Mehmet Görmez)

ransında milli kadın kıyafetinin tarifini yapmaya girişmiş, Ziya Gökalp İslam öncesi Türk toplumunda kadının erkekle eşit haklara sahip ve özgür olduğunu savunmuş ve içinde yaşadıkları devirde kadınların karşılaştığı olumsuzlukların sebebi olarak Arap ve İran uygulamalarını göstermiştir. Hatta "Kadınlar Dünyası"n[48]da İstanbul'da kadın kıyafetlerini Amerika'da olduğu gibi tanımlayan bir yasanın çıkarılması gündeme getirilmiş, böyle bir kıyafetin çıkarılmaması durumunda "kıyafet-i milli"nin düzeltilemeyeceğini savunanlar bu teklifi "Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti"[49]nin programında birinci madde olarak almışlardır.[50]

Meşrutiyetle birlikte sadece evle sınırlı kalmak istemeyen, her kesimi kuşatan hürriyet söyleminden faydalanmaya çalışan ve sosyal hayatta görünür olma talebinde bulunan kadınların durumunu, Nevin Meriç "Kadının toplum hayatında konumunun modern formatlarda yeniden belirlenmesi ve tanımlanması sosyal hayatı derinden etkilemiş ve değiştirmiştir. "Hürriyet" talebiyle yeniden tanımlanan bu dönem, hem kadın hem de erkek açısından yeni ve ciddi bir değişmeye zemin hazırlamıştır. Bu söylemin kadın tarafından seslendirilmesi kamusal eğitimin mecburi tutulmasıyla ilintilidir. Eğitimle toplum hayatında farklı hareketlilik alanlarında, yeni bir biçimde var olma durumlarını keşfeden kadınlar, bunun gereklilik, bir başka ifadeyle hak olduğunu her fırsatta dillendirmişlerdir."[51] diyerek değerlendirmektedir. Ancak bu dönemde kadına verilen eğitimin niteliği de tartışma konusu olmuş,

[48] Kadın Dergileri içinde, "1895 yılında çıkan Hanımlara Mahsus Gazete, aralıklarla da olsa 13 yıl süreyle en uzun süre yayın hayatına devam eden ilk kadın dergisi olması yönüyle önemlidir. Çoğu kadın yazarlardan oluşan dergi, Şair Nigar, Şiar Leyla, Fatma Aliye gibi dönemin aydın kadın yazarlarını yayınlama misyonunu da üstlenmiştir. Derginin amacı Türk kadınının eserlerini kamuoyuna tanıtarak onun yeteneğini göstermek ve özellikle nesil yetiştiren, eş ve anne olan kadının eğitim seviyesini yükselterek topluma katkı sağlamaktır. 1906'da Alem-i Nisvan, 1908'de Demet, Mehasin ve Kadın, 1919'da İnci gibi birçok kadın dergisi yayınlanmıştır. Ancak 1913-1921 yılları arasında kesintilerle yayınlanan Kadınlar Dünyası Dergisi bütün bunlar içinde farklı bir yerde konumlanır. Kadınlar için yeni bir dünya yaratma misyonu üstlenen dergi kendini feminizm hareketi ile tanımlamıştır. Kadınların hak mücadelesinin yayın organı addedilen dergide her kesimden kadının yazıları yayınlanmış ancak radikal duruşu nedeniyle dönemin bürokratik kökenli aydın kadınları dergiden uzak durmuştur." Bkz. Serpil Çakır, Osmanlı Kadın Hareketi, Metis Yayınları, İstanbul, 2011, s. 59.Tesettürün lehinde de aleyhinde de yazıların yayınlandığı Kadınlar Dünyası'nda, örtünmeyi inkar etmenin dinsizlik anlamına geleceğini savunanlar yanında, tesettürün kalkmasının (bununla kasıt peçenin iptalidir) an meselesi olduğunu savunanlar da vardı. Bkz. Namık Sinan Turhan, a.g.m, s.128.

[49] *Kadınlar Dünyası Dergisi*, 28 Mayıs 1913'te açılan Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-i Nisvan Cemiyeti'nin (Osmanlı Kadın Haklarını Savunma Derneği) resmi yayın organıdır.

[50] Namık Sinan Turhan, a.g.m, s.122-127.

[51] Nevin Meriç, *Âdâb-ı Muâşeret*: *Osmanlıda Gündelik Hayatın Değişimi* (1894-1927), Kapı Yayınları, İstanbul 2005, s.112.

kendi kültürümüzden uzaklaşmadan modernleşmenin gerekliliği tezi sıkça işlenmiştir. Emine Semiye, bu eğitimin içeriğinin piyano çalmak, Fransızca konuşmak ya da Avrupalı kadınlar gibi giyinmeyi öğrenmek/taklit etmek olmaması gerektiğini, böyle bir eğitimin gösteriş vasıtası olmaktan öte bir işe yaramayacağı ve hemcinslerine de bir faydası dokunmayacağını söylerken,[52]Fatma Aliye genç kızların Fransız, İngiliz, Alman mürebbiyeler tarafından yetiştirilmesini eleştirmekte, örf ve adetlerden ahlaki kurallardan uzak bir eğitime karşı çıkmaktadır. Batıda ilimle donanan kadınlara gösterilen tazimin yalnız süsten ibaret olan kadınlara gösterilmediğini belirtmekte ve romanlarında eğitimli, azimli, her türlü sıkıntıyla başa çıkabilecek, gerektiğinde kendi geçimini kendi sağlayan kadın karakterler dikkat çekmektedir. Kadın yazarların bu eleştirileri, aslında, Tanzimat döneminde eğitim almak için yurtdışına gönderilen erkeklerin döndüklerinde kendilerini anlayacak kadın istemeleri ve kadın eğitimini bu yüzden savunmalarına yöneliktir. Onların istediği eğitim, kadının iyi bir eş ve iyi bir anne olmasıyla sınırlı kalmıştır ve şeklî olmaktan öte gidememiştir. Emine Semiye Meşrutiyetin ilanından sonra da, kadınların eğitimine önem verilmediğini "sitemkar bir dille" şöyle eleştirmektedir:"Evet hanım kızım, devr-i istibdâtta olduğu gibi îlân-ı hürriyetden sonra da ricâlimiz bizi hiç düşünmedi! Kadın tezyînât-ı beytiyelerini ikmâl eden süslü bir kukla olmak itibarıyla, müstakbel zevce veyahut vâlide olan benât-ı İslâmiyyenin saz öğrenmesi, resim yapması kuklalıklarını yaldızlayacağından ebeveyn biraz bunda himmet gösteriyorlar ve insanlara hakiki meziyet bahşeden ulum-ı ciddiye talimine (kız oldukları için) lüzum görmüyorlardı…"[53]

Dini kuralları inceleme gereği duymayan, dinin özünü kavramaktan uzak yüzü Batıya ve Batılı değerlere dönük aydınlar, ilerlemenin önünde engel olarak görülen din, adet ve gelenekleri toptan reddetme yoluna gitmişler ve Batıyı taklit ederken kendi kimlik ve kişiliklerini de kaybetmişlerdir. Batıda 1880lerin başında giyilmeye başlanan, bizde de, Cumhuriyet öncesi hanımların hayatına giren, çağdaş Batılı kadın tarzının bir yansıması olan korseyi kullanan hanımların, artık bir daha eskisi gibi olmayacağını, kendi tarzlarını kaybedeceklerini söyleyen

[52] Emine Semiye, "İslamiyette Feminizm" adlı makalesinde de endişelerini şöyle dile getirir: Medeniyetlerin iyiliklerini bırakıp yalnız hevaperestliğe ait kısmını öğrenmek tabii kadınlıktaki nur-ı kutsiyeti karartır... Biz o hali ayn-ı felaket addideriz. Bahusus henüz medeniyet nedir anlamayan zamanımız nisvanı için… mantıksız temeddün maazallah ahlaksızlık üzerine ahlaksızlık ilave eder." Bkz. Şahika Karaca, Öncü Bir Kadın Yazar Emine Semiye'nin Kaleminden "İslamiyette Feminizm", s.275, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c.21, sa:2, s.169-280,2012 Daha geniş bilgi için bkz. a.g.m.

[53] Şahika Karaca, "Fatma Aliye ve Emine Semiye'nin Kadının Toplumsal Kimliğinin Kazandırılmasında Öncü Fikirleri", s.1486-1489, *TheJournal of Academic Social Science Studies*, Volume 6Issue2,p. 1481-1499, February 2013.

Nora Şeni'yle "giyimin doğrudan yürüyüş temposunu, endamını, jestleri belirlediğini ve dolayısıyla benzer biçimde giyinen insanların benzer davranışlar sergilediklerini" söyleyen Georg Simmel'in görüşleri birbirini desteklemektedir. [54]İbn Haldun'un yenilen devletlerin yenen devletlerden etkilendiği ve giyim kuşam örf ve adetlerde yeneni taklit ettiği fikri de üzerinde derinlemesine düşünülmesi gereken bir husustur.[55]Lucy M. J. Garnett, Osmanlı Kadınları üzerine yaptığı araştırmada, şehirlerde yaşayan varlıklı Müslüman kadınların örtünme konusunu moda ve estetik olgu haline dönüştürdüklerini, taşrada ise tesettüre riayetin daha katı olduğunu belirterek şu değerlendirmede bulunur: "Şarklılar, hemen her alışkın oldukları ortamın yerine yabancı bir ortamı geçirmeye kalkışınca, renk ve malzemeye ilişkin uyum anlayışını sanki büsbütün yitirirler. Türk hanımlarının yakın dönemde ulusal kıyafetlerini bırakıp süslü Batı elbiselerinin taklitlerini benimsemeleri genellikle hem gülünç, hem de acınacak bir sonuç doğurmuştur."[56]

Müslüman ülkelerde Batılılaşmaya en çok direnç gösteren alana, aile hukukuna el atması açısından, Kemalizm'in kendi türünde benzersiz olduğu söylenerek övgüler yağdırılmakta,[57]Türk halkının yaşayışı, örfü, dini hiç dikkate alınmadan İsviçre Medeni Kanunu'ndan neredeyse birebir kopyalanan Medeni Kanunun "adet ve görenekleri aşan", "kadın erkek ilişkilerini belirleyen adet ve geleneklerin hangi istikamette değişmesi gerektiğini belirleyen, zorlayıcı bir vektör" olduğu dikkat çekmektedir.[58]

Şirin Tekeli, Cumhuriyete geçişle birlikte, kadın hakları için verilen mücadeleyle dinin etkinliğini kırmak için verilen mücadele arasında diyalektik bir ilişki bulunduğunu söylerken haksız değildir.[59] Anadolu kadını Cumhuriyet reformlarını yozlaşmaktan, reformlar da onu İslam taassubundan kurtaracaktır(!)[60]

Cumhuriyetin ideal kadın tipi, dişiliğini ortaya saçıp dökmeyen adeta cinsiyetsizleşmiş, erkeğin yanında yurdu yüceltmek ve yükselt-

---

[54] Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, s.94.

[55] İbn Haldun, *Mukaddime,* 1/375.

[56] Lucy M. J. Garnett, *Türkiyenin Kadınları ve Folklorik Özellikleri*, s.499-500(Çev: Nureddin el-Hüseyni, Oğlak Yayınları, İstanbul 2009. (Aktaran: Namık Sinan Turhan, a.g.m, s.111)

[57] Louis Beck ve Nikki Keddie, *der, Women in theMuslim World*, Harvard UnıversityPress, Cambridge, 1978, s.27. (Aktaran; Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, s.102)

[58] Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, s.105.

[59] Şirin Tekeli*, Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat*, s.210, Birikim Yayınları, İstanbul 1982.

[60] Nilüfer Göle*, Modern Mahrem*, s.92. Tanzimat'ın babalar ve oğulları, Cumhuriyetle Kemalist babalar ve kızlarına dönüşmüş, 1990'lardan sonra babaların hakimiyeti giderek ortadan kalkmış ve bütün kesimler için anneler ve kızlarından bahsedilir olmuştur. Bkz. Fatma Barbarosoğlu, *Şov ve Mahrem*, s.38.

mek için çalışan, öğretmenlik, hastabakıcılık vb. fıtratına uygun işleri yapan, ülkü sahibi faziletli, ağırbaşlı, arkadaş, vatanın anası, halkçı vb ifadelerle ortaya konulmaktadır.[61]"Erkek şerefinin kadın davranışlarıyla ölçüldüğü bir toplumsal yapıda, kadınların kamu yaşamına katılması ancak erkeklere kendilerini cinsel nesne olarak sunmama yönünde verdikleri göstergelerle mümkün olacaktır. Bu nedenle de Cumhuriyet'in yeni kadın imajı kadın kimliğine yeni sınırlar çizen davranış kurallarını da içermektedir: Koyu renk tayyör, kısa veya toplu saç ve makyajsız bir yüz"[62] Kemalist kadının peçesini ve çarşafını attığı, ancak bu kez cinselliğini çarşafa sokarak kamusal alanda kendisini zırhlandırdığı, bir ölçüde dokunulmaz erişilmez kıldığı yönündeki değerlendirme dikkat çekicidir.[63] Cumhuriyet bir taraftan dinin kurallarından kadını soyutlamaya çalışırken diğer taraftan kadın için yeni sınırlar çizmiş, kadınların kılık kıyafetlerinin belirleyicisi olmaya kalkışmıştır. Bunda Tanzimat'tan itibaren artarak devam eden yeniliklerin devlet eliyle yapılmasının katkısı büyüktür. Osmanlı toplumunda yenilikler toplumun ihtiyacından kaynaklanan bir baskı sebebiyle değil, Batılı devletlere benzeyebilmek için devlet eliyle, devletin müsaade ettiği kadar gerçekleşmiştir.

Prof. Dr. Fatmagül Berktay'ın ifadesiyle, "Kadınların Kemalist-ulusçu ideolojiyi içselleştirmeleri, bağımsız bir bilinç geliştirmelerini de güçleştirmiş"tir. Türk Kadınlar Birliğinin (1924) Uluslar arası Kadınlar Birliği'nin 12. Kongresi'ne ev sahipliği yaptıktan sonra kapatılmasına kadınların verdiği tepki, hatta tepkisizlik buna çok açık bir şekilde işaret etmektedir. Birliğin o sıradaki başkanı olan ve kadınlara genel oy hakkının tanındığı bir ortamda konuşan Latife Bekir, "Türk kadınlarının artık tam eşitliğe ve anayasal güvencelere kavuştuklarını, dolayısıyla da birliğin kuruluş amacına tümüyle ulaşıldığı için" ayrı bir kadın örgütlenmesine gerek olmadığını öne sürmekteydi. Bu gerekçe, öncü kadınların ulusçu projeyi ne denli içselleştirdiklerini ve bu içselleştirmenin onların özerklik talebinden vazgeçmelerinde oynadığı rolü ortaya koymaktadır."[64]

---

[61] Halide Edip Adıvar, *Yeni Turan*, Atlas Kitabevi, İstanbul 1982, 5. Baskı, s.17.18.28. (Aktaran Nilüfer Göle, a.g.e. s.81.)

[62] Deniz Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, Metis Yayınları, İstanbul 1996, s.179. (Aktaran: Ayça GELGEÇ BAKACAK, "Cumhuriyet Dönemi Kadın İmgesi Üzerine Bir Değerlendirme", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, Sa: 44, Güz 2009, s. 627-638)

[63] Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, s.109. (Ayşe Durakbaşa, Baba-"Kız İlişkilerinin Kemalist Kadın Kimliğini Belirlemekteki Rolü ve Sessiz Mutabakat" makalesine atıfta bulunarak)

[64] Fatmagül Berktay,"Kadınların İnsan Haklarının Gelişimi ve Türkiye", Sivil Toplum Kuruluşları Eğitim ve Araştırma Birimi, *Sivil Toplum ve Demokrasi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Konferens Yazıları* no 7, 2004, s.19-20.

Nilüfer Göle, 1991'de yayınlanan kitabında, kadınları çağdaş İslamcılığın en yeni aktörleri, örtünmeyi ise sembollerin en dikkat çekicisi olarak tanımlamaktadır.[65] Başörtüsü, geleneksel örtüden farklı olduğunu vurgulamak isteyenlerin ifadesiyle türban, bir yandan köklere bağlı kalmayı, geçmişi reddetmemeyi, bir yandan da Batıya ve moderniteye kendi kurallarına göre meydan okumayı çağrıştırmakta, anneanne ve babaannelerin başında, hizmetli sınıfının başında problem teşkil etmeyen başörtüsünü, eğitimli, sosyal hayata katılmak isteyen ve "anneleri gibi edilgence değil, etkince" sahiplenen kadınlar kullandığında, Cumhuriyetin başından hatta tarihi daha geriye götürürsek, Tanzimattan beri kadın üzerinden elde ettikleri kazanımlarını kaybedeceklerini düşünenlerin en büyük korkulu rüyası haline gelebilmektedir.[66]

Örtünme bir yönüyle Cenab-ı Hakka teslimiyeti onun emrine itaat etmeyi gerçekleştirirken diğer yandan kamusal alana çıkmanın aracılığını yapmaktadır. "Örtünen kadın dışarıya çıksa da içeride kalmakta, mahrem dünyaya ait olduğunu hatırlatmakta"[67] ve "Estetik" gövdenin karşısına kutsal gövdeyi yerleştirerek "dişilik değil kişilik " metaforunu açığa çıkararak kamusal yaşama girmektedir.[68] Bu anlamda örtünmenin ikili bir anlam ve eleştiriyi içinde barındırdığını belirten Nilüfer Göle, ideal örtünmenin bedenin seküler estetik açıdan ve materyalist şekillerde kullanılmasına karşı bir direniş olduğunu, diğerinin ise kadın bedeninin kimi kısımlarının örtünüp saklanmasına dayanan ve dolayısıyla kutsal, gizli, cinsiyetlendirilmiş alanı hatırlatan, yani kamusal alanda bulunurken "mahrem"i muhafaza eden bir İslamî kadın kimliğini ortaya koyduğunu söylemektedir.[69]

Geleneksel çizgiden ayrılarak, sorarak sorgulayarak, dini metinler üzerinde derinlemesine araştırmalar yaparak örtüyü sahiplenen öğrenciler, başörtüsünü geriye gidiş olarak tanımlayan çağdaş kadınları bırakın, İslami cemaatlere mensup erkekler ve kadınlarla, hatta bazen aileleriyle karşı karşıya gelmişler, İslami cemaatlerin kadını eve kapatıp eğitim hakkını kısıtladığını savunanlar, başını örttüysen eğitim alma hakkına sahip değilsin zihniyetiyle başörtüsünü eğitim kurumlarında

[65] Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, s.11.

[66] Göle'ye göre "Örtünme, kamusal alana, Avrupa'nın kadınlara ilişkin temsil biçimlerine, seküler modernliğe kafa tutan bir dişil kişiliği ve cinselliği yerleştirmektedir. İslami örtünme, seküler modernizmle aynı zamanda ortaya çıkmış olmasına rağmen seküler özgürleşmenin önceden belirlenmiş olduğu normlara karşı olduğu görülmektedir." Bkz. Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, Metis Yayınları, İstanbul 2012,s.39

[67] Figen Kanbir,"Kadının Toplumsal Algılamalarındaki Dönüşümü", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl:2, Sayı:1, Mart 2014, s.78.

[68] Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, s.169.

[69] Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel:Aşınan Sınırlar*, s.130.

yasaklamışlar ve başörtülü öğrencilerin kendi ülkelerini terk edip yabancı ülkelere gitmesine, gurbette yıllar geçirmesine sebep olmuşlardır. Bu kısıtlama öğrencileri Batıyla tanıştırmış, kimlik ve kişiliklerine sahip çıkan öğrenciler daha donanımlı bir şekilde ülkelerine dönerek, hak talebinden vazgeçmeyerek bu işin zannedildiği kadar basit bir mesele değil, üzerinde ciddiyetle çalışılması gereken sosyal bir olgu olduğunu toplumun her kesimine hissettirmişlerdir.[70]

Müslüman olmayan erkek ve kadınların Müslüman komşularına benzer şekilde giyinmesinin bile hukuki olarak engellendiği Osmanlı toplumunda,[71] 1751, 1725 ve 1756'da yayınlanan farklı fermanlarla kadın giyim kuşamına, kadınların göründükleri mekânlara, nasıl sınırlamalar getirilmiş[72] ve bu durum, "kadını mahrem sayan ve dolayısıyla da, kamusal alandaki varlığını zorunluluk halleriyle sınırlayan, engelleyemediği durumlarda da katı bir biçimde denetlemeye çalışan bir anlayışa" sebep olmuşsa,[73] aynı durum Cumhuriyet sonrasında tersine gerçekleşmiş ve kadın bu defa niçin örtünmediği için değil, niçin örtündüğü ve örtüsüyle kamusal alanda neden yer aldığı şeklinde sorgulamaya tabi tutulmuştur. Aslında her iki anlayış da kadın üzerinden hâkimiyetlerini ilan etmeye çalışmış ve kadına rağmen kadın hakkında kararlar almaktan çekinmemişlerdir.

"Geleneksel kültürde üstünlük görünende değil görendedir. Kainatın sahibi Kadir-i Mutlak Allah herkesi gören ama hiç kimse tarafından görülmeyendir. Kendilerini Allah'ın yeryüzündeki vekilleri sayan Osmanlı padişahları da kendileri görünmeden kulları gözetleyerek hiye-

[70] Mevlüt Özben, "Damgalanmış Olmaktan Normalleşmeye":Türbanlı Kadınlar makalesinde; "Türban kent merkezlerinde toplanmaya başlayan muhafazakar aile kızlarının özellikle 1990'lardan sonra , çeşitli alanlardaki tatminsizliklerine cevap olduğu ölçüde bireyselciliği güçlendirmiştir" diyerek durum tesbiti yapmakta, "Resmi söylem için itaatkar tipler sayılmayan türbanlı kadınların, hayatlarının öncelikleri olarak mesleki kariyer, ekonomik özgürlük gibi öznel ve modern yaklaşımları göstermeleri sebebiyle, önceliği kadınlar çok iyi eğitim aldıklarında bile, iyi bir eş ve iyi bir anne olarak tanımlayan İslamcı erkekler için de itaatkar tipler olmamaya başlamışlardır."değerlendirmesinde bulunmaktadır. Bkz. a.g.m, *Birikim Aylık Sosyalist Kültür Dergisi*, sa:227, s.41-42 (Aktaran: Figen Kanbir, a.g.m, s.79-80)

[71] Bu konuda geniş bil için bkz. Ercan Yavuz, "Osmanlı İmparatorluğunda Gayrı Müslimlerin Giyim Mesken ve Davranış Hukuku", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi* Yayınları, I/I, Ankara 1990, s.117-125.

[72] Shirine Hamadeh, *Şehr-i Sefa 18. Yüzyılda İstanbul*, (Çev: İlknur Güzel) İletişim Yayınları, İstanbul 2010, s.190-193 (Aktaran: Namık Sinan Turhan, a.g.m, s.108-109)

[73] Fatmagül Berktay, "Osmanlıdan Cumhuriyete Feminizm", Tarihin Cinsiyeti, s.99, Metis Yayınları, İstanbul 2010. (Aktaran: Namık Sinan Turhan, a.g.m, s.109) 1917'de İstanbul sokaklarına polis tarafından afişler yapıştırılmış, son dönemlerde çıkan modalar eleştirilerek kadınlar çarşaf giymeye davet edilmişti. Tepkiler sonrasında yayınlanan yeni bildiride ise "yaşlı geri kafalı kadınların bir alt görevliyi kandırarak" yayınlattıkları bildirinin geçersiz olduğu duyurulmuştu. Bkz. Namık Sinan Turhan, a.g.m, s.129.

rarşiyi görenin üstünlüğü temelinde korumuşlardır" diyen Hanedan mensubu kadınların evlenecekleri erkeği görme imtiyazına sahip olmalarını, yaşlı kadınların evlenme çağındaki genç kızlara görücü gelmelerini, oyun kültüründe seyredilenlerin gençler ve çocuklar, seyredenlerinse değerlendirici konumunda olan büyükler olduğunu ifade eden Fatma Barbarosoğlu görünmenin azametin azalması manasına geldiğini savunmakta ve "Görünür olmak daha fazla göz tarafından denetlenmeyi göze almak demektir. Daha fazla göz tarafından denetlenme ihtiyacı ise, insanın yaratıcı tarafından görüldüğü/denetlendiği inancı ve bilincinin zayıflamasıyla doğrudan alakalandırılabilecek bir durumdur."[74] değerlendirmesinde bulunmaktadır. Günümüz kadınlarının gitgide modayı daha da içselleştirdikleri, dini hassasiyetin ortadan gün geçtikçe kaybolduğu inkar edilemez bir gerçektir. Hadis-i şerifler ahir zamanda giyimli fakat çıplak, başlarının üstü deve hörgücü gibi olan, lanetlenen ve cennetin kokusundan mahrum olacak kadınlardan[75] bahsederken, kadının koku sürünerek dışarı çıkması zinaya atılan bir adım olarak değerlendirilir[76] ve bu halde yatsı namazına katılması hoş görülmezken[77] erkekleşen kadınlar ve kadınlaşan erkekler ağır ifadelerle eleştirilirken[78] kadınların tesettürün ruhuna uygun düşmeyen, vücutlarını saran, ince şeffaf elbiseler giymeleri, unisex modasının yaygınlaşmasıyla kadın ve erkek kıyafetleri arasında bir fark kalmaması, kitle iletişim araçlarının yaygınlık kazanmasıyla kadınların mahrem hayatlarını, ev içinde kalması gereken hallerini cümle aleme teşhir etmeleri bir ikilem olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak eleştiriler he ne hikmetse, yine kadınları hedef almakta, kadınlar da erkekler de yoğun bir şekilde kadınları eleştirmektedirler. Halbuki toplumsal değişim ve zihniyet değişimi kadınlar kadar erkekleri de etkisi altına almış, erkeklerin de dini hassasiyetleri kaybolmuş, dinin özü, ruhu, kalıba değil kalbe ağırlık veren tarafı gittikçe daha az önemsenir olmuştur.[79]

[74] Fatma Barbarosoğlu, *Şov ve Mahrem*, s. 10-16, Profil Yayıncılık İstanbul Haziran 2014.
[75] Müslim, "Libas", 125, "Cennet", 52; Ahmed b. Hanbel, II, 223, 356, 440.
[76] Tirmizi, "Edeb", 35; Nesai, "Zine", 35.
[77] Müslim, "Salat", 143; Ebu Davud, "Tereccü", 7; Nesai, "Zine", 37, 38, 74; İbnHanbel, II, 304.
[78] Buhari, "Libas", 61; Ebu Davud, "Libas", 27; Tirmizi, "Edeb", 34; İbn Mace, "Nikah", 22; benzer hadisler için bkz. Buhari, "Libas", 62, "Hudud", 33; Ebu Davud, "Edeb", 53; A. b. Hanbel, I, 225; Ahmed bin Hanbel, II, 134.
[79] Yakın zamanda yapılan bu tür eleştiriler için bkz. Ayşe Böhürler, "Dindarlaşıyoruz Derken Uzlaşmaz Çelişkilerimiz", *Diyanet Dergisi*, Kasım 2014, sa.:287; Sibel Eraslan, ""Bacı"nızdan Birkaç Kelam Erkek "Kardeş"lere", *Star Gazetesi*, 7 Aralık 2014; Fatma Barbarosoğlu, "Her Güne Yeni Bir Adet, Baş Örtme Törenleri", *Yeni Şafak*, 24 Ekim 2014, "Başörtülü kadın yazar"ın 12 yaşında baş örtme üzerine söyledikleri ve dahi söyleyemedikleridir!", *Yeni Şafak*, 17 Ekim 2014.

Malatya örneğinde yapılan bir çalışmanın sonuçlarına göre, geleneksel norm ve değerler kadınlar ve erkekler üzerinde varlığını sürdürmekle birlikte, kadının ve erkeğin rolleri arasında mesafe azalarak benzerlik arzetmeye başlamıştır. Araştırma sonuçlarına göre kadınlar, kendilerini geleneksellikle modernlik arasında geçiş aşamasında kabul ederken, erkekler kendilerini daha çok geleneksel olarak tanımlamaktadırlar.[80] Kadınların değişime daha kolay ayak uydurmaları, kadının çalışma hayatına girmesiyle toplumumuzda kadın ve erkek işleri olarak ayrılan işlerin her iki cins tarafından da yapılmaya başlanması, merhametiyle duygusal yönüyle, çocuklarını babaya karşı koruyup kollayan yönleriyle öne çıkan annelerin, iş hayatına girmeleriyle beraber adeta erkekleşmeleri, daha katı ve kuralcı olmaları, babaların da geleneksel baba figüründen gitgide uzaklaşıp daha ılımlı ve yumuşak bir profil çizmeleri… yani rollerin değişmesi, eleştiri oklarının öncelikle kadınlara yöneltilmesinin sebepleri arasında zikredilebilir.

Hz. Peygamber Devrinde Kadınların Sosyal Hayata Katılımı

Kadının sosyal hayata katılımına dair, Asr-ı Saadetten pek çok örnek göstermek mümkündür. Sahabe hanımları ihtiyaç halinde erkeklerle konuşmuşlar, alış-veriş yapmışlar, mallarını tam tasarruf yetkisiyle harcamışlar zekât ve sadakalar vermişlerdir. Bir bayram namazında Hz. Peygamber, Bilal Habeşî (r.a.) ile birlikte kadınların tarafına geçmiş, onlara Mümtehine Suresinin 12. Ayetini okuyarak biat istemiş, va'z u nasihatte bulunmuş ve onları sadaka vermeye teşvik etmiştir. Bu arada Bilal elbisesinin eteğini yaygı gibi açmış, kadınlar da yanlarında bulunan para, yüzük vb. şeyleri bu yaygının üstüne atmışlardır.[81]

Hz. Peygamber, "Kadın kocasının evinde çobandır ve güttüklerinden sorumludur"[82] buyurarak, kadının birinci derecede sorumluluğunun ev işlerine ait olduğuna vurgu yapmakla beraber, hadislerde kadınların yapamayacağı meslekler için bir sınırlama yapılmamıştır.[83] Özellikle el becerisi gerektiren işlerde yoğunlaşan kadınlar dericilik, terzilik, ip imalatı vb. işlerle uğraşmışlardır. Kaynaklarda Hz. Âişe, Zeynep binti Cahş ve Esmâ binti Umeys'in terzilikle, Rayta binti Abdillah'ın dericilikle uğraştıkları nakledilmektedir.[84] Hz. Ebû Bekr'in kızı Esmâ Zübeyr İbnü'l- Avvâm'la evlendikten sonra, eşine tarla bahçe işlerinde yardım

[80] Erhan Ersoy, "Cinsiyet Kültürü İçinde Kadın ve Erkek Kimliği"*Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c.19, sa:2, Elazığ 2009, s.228.
[81] Buharî, "Iydeyn", 19/27; Müslim, "Iydeyn",1,2.
[82] Buhari, "Vesâyâ", 9, "Nikah", 81.90, "Ahkam", 1; Müslim, "İmâre", 20.
[83] Ali Toksarı, "Hz. Peygamber Devrinde Kadın", *Diyanet İlmî Dergi*, C.29, Sa:4,1993, s. 75.
[84] Müslim, "Nikah", 9; Ebû Dâvûd, "Libâs", 22(4074); Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, VI,370.

etmiş ve bu tarlanın mahsulünü başında taşımıştır.[85] Sahâbî hanımlardan Esmâ binti Muharribe binti Cendel et-Temîmiyye, oğlu Abbas bin Abdillah bin Rebîa'nın Yemen'den satın alıp gönderdiği güzel kokuları Medine'de satmıştır.[86]

Hz. Peygamber'in ilk eşi Hz. Hatice de ticaretle uğraşan bir kadındı. Kadınlar Medine döneminde ticaret maksadıyla Benî Kaynuka Yahudilerine ait Kaynuka çarşısına gitmişler ve bundan men edilmemişlerdir.[87] Ticaretle uğraşan Kayle el- Enmâriyye adlı kadın, Hz. Peygamber'e nasıl ticaret yaptığını anlatmış, ticarette takip ettiği usulün doğru olup olmadığını sormuştur. Hz. Peygamber ona bir takım tavsiyelerde bulunmuş, onun ticaret yapmasına herhangi bir kısıtlama getirmemiştir.[88] Kadınlar konusunda kıskançlığıyla bilinen Hz. Ömer'in hilafeti zamanında, kadınların ticaretini yasaklamaması, hatta okuma yazma bilen Şifâ binti Abdillah'ı çarşılarda zabıtalık görevi yapmak üzere olarak görevlendirmesi son derece dikkat çekicidir.[89] Asıl adı Leylâ olan bu hanıma, hastalıklara uyguladığı tedaviler ve sahip olduğu tıp bilgisinden dolayı Şifa adı verilmişti.[90]Safiyye binti Abdilmuttalib ve Ümmü Rafi de meşhur ebelerdendi.[91]

Hz. Peygamber erkeklerle bir arada olduklarında kendisine rahat soru soramadıklarını ifade eden kadınlar için özel bir gün belirlemiş,[92] sahabî kadınlar en mahrem konuları bile Hz. Peygamber'e sormaktan çekinmemişler, onların cesaretine hayran kalan Âişe validemiz "Ensar kadınları ne iyi kadınlardır. Haya duyguları onların dinlerini öğrenmelerine mani olmamıştır" demekten kendini alamamıştır.[93]İmam Buhârî'nin bab başlığı olarak "Allah'ın Kendisine Öğrettiği Şeyleri Hz. Peygamber'in Kadın ve Erkek Bütün Ümmetine Öğretmesi Babı" ifadesini kullanması ilim öğrenme ve öğretme konusunda kadınla erkek arasında farklılık bulunmadığına işaret etmektedir.[94]

Şifa binti Abdillah Hz. Peygamber tarafından eşi Hz. Hafsa'ya yazı yazmayı ve diğer bazı şeyleri öğretmek için görevlendirilmiş,[95] başta Hz. Peygamber'in hanımları olmak üzere Hz. Peygamber'den hadis

---

85 Buhârî, "Nikah",107; Müslim, "Selâm", 34.
86 İbnSa'd, VIII,300; İbn Hacer, *el- İsâbe*, IV,232.
87 Ali Toksarı,a.g.m, s.76.
88 İbnMâce, "Ticârât", 29.
89 İbn Hacer, "Tehzib", XII, 428; Rıza Savaş, *Hz. Peygamber Döneminde Kadın*, s.232-233.
90 Geniş bilgi için bkz. DİA, Aynur Uraler, "Şifa binti Abdillah" maddesi, c.39, s.138-139.
91 İbn Hacer, *el- İsâbe*, IV,274; VIII,120.
92 Buharî,"İlim", 36, Ahmed bin Hanbel, III, 34.
93 Müslim, *Sahih*, "Hayz", 61.
94 Buhârî,"İ'tisam",9.
95 EbûDâvûd, "Tıb", 18 (Hadis no:3887); İbn Hacer, *el- İsâbe fî Temyîzi's- Sahâbe*, IV, 341.

işiten kadınlar sünnetin sonraki nesillere aktarılmasında etkin rol oynamışlardır. Bunlar içinde en meşhurları, Ümmü Habibe binti Ebî Süfyan, Hafsa binti Ömer, Esmâ binti Ebî Bekr, Zeyneb binti Cahş, Ümmü Atiyye, Fâtımâ binti Kays, Ümmü Fadl, Hz. Fâtımâ, Ümmü Ümâre, Sevde binti Zem'a, Safiyye binti Abdilmuttalib, Meymûne binti Hâris, Ümmü Haram binti Milhân, Safiyye binti Huyey vb.dir.[96] En çok hadis rivayet eden 7 kişiden birisi olan Hz. Âişe, tefsir, fıkıh vb ilimlerde de kendisine danışılan bir kimse olmuş, Ashabın ileri gelenleri feraiz konusunda karşılaştıkları problemleri Hz. Âişe'ye sorarak fetva istemişlerdir.[97]

Hz. Âişe, Âişe binti Talha adındaki kız öğrencisine okuma yazmayı öğretmiş ve çeşitli bölgelerden kendisine gelen mektuplara ve sorulan sorulara bu öğrencisi vasıtasıyla cevap vermiştir. İmam Buhârî bu konuya "Kadınlara Mektup Yazmak ve Onların Cevap Vermesi Babı'"nda işaret etmektedir.[98]

Hz. Peygamberin eşleri başta olmak üzere kadınlar savaşlara katılmış ve yemek hazırlamak, hastabakıcılık yapmak gibi hizmetlerde bulunmuş, hatta zaman zaman düşman askerleriyle karşı karşıya gelmişler ve elde kılıç İslam'ı savunmuşlardır. Uhud Savaşı'nda Müslümanların bozguna uğradığını öğrenen kadınlar yaralılara su vermek ve yaralarını tedavi etmek için savaş meydanına koşmuşlardı. Hz. Âişe ve Ümmü Süleym de bu kadınlardandı.[99]Rubeyyi binti Muavviz, savaşta gördükleri hizmetleri, "Biz Rasulullah'la beraber savaşırdık. Askerleri sular ve onlara hizmet ederdik., yaralıları ve ölüleri de Medine'ye taşırdık" diye anlatmaktadır.[100] Yine Ümmü Atiyye el- Ensariyye Rasulullah'la beraber 7 savaşa katıldığını, savaşan erkeklerin arkasında bulunduğunu, askerlere yemek hazırladığını, yaralıları ve hastaları tedavi ettiğini söylemekte,[101]İbn Sa'd Tabakât'ında, Hendek Savaşı sırasında Mescid-i Nebevi içine kurulan bir çadırda Kuaybe binti Sa'd'ın yaralıları tedavi ettiğine işaret etmektedir.[102]Hatta öyle ki Abdullah İbn Abbas, bu hizmetlerine karşılık kadınlara ganimetten hisse değilse bile, bir

[96] Ali Toksarı,a.g.m., s. 70 (Sahabî kadınların isimleri ve hayatları için bkz. İbn Hacer, *İsâbe*, IV, 224 vd., İbnSa'd, *et- Tabakâtü'l- Kübrâ*, VIII. Cildin tamamı)

[97] Ali Toksarı,a.g.m, s.70. (İbn Hacer, *Tehzib*, XII, 435.)

[98] el- Buhârî, el- "Edebü'l- Müfred", 524. Bab(Hadis no:1118)

[99] Buharî,"Cihad", 65, 66, "Menakıbu'l-Ensar", 18, "Megazî" 18; Müslim, "Cihad", 136; Benzer rivayetler için bkz. Müslim, "Cihad", 141; İbn Mace, "Cihad", 37; Darimî,"Cihad", 29; Ahmed bin Hanbel, V, 84, 271; Ebu Davud,"Cihad", 141.

[100] Buharî, "Cihad", 67, 68.

[101] İbnMace, "Cihad", 37.

[102] İbnSa'd, *Tabakat*, VIII,291.

şeyler verildiğini belirtmiştir.[103]Ali Toksarı, Hz. Âişe'nin Uhud Savaşına katıldığında çok genç olmasına dikkat çekmekte ve İbn Hişam'dan naklen Hayber Savaşı'na Benî Ğıfar'dan daha yeni adet görmeye başlayan bir kadının katıldığını aktarmaktadır.[104]

Hastaları ziyaret etme ve cenazelere katılma konusunda kadınlarla erkekler arasında bir farklılık olmamış, Hz. Aişe, Medine'nin havası ağır gelince hastalanan babası ve Hz. Bilal'i ziyaret etmiş hal ve hatırlarını sormuştu.[105]Buharî «Kadınların Erkekleri Ziyareti Babı» başlığı altında, Ümmü'd-Derda(R.A)'nın Ensardan namaza devam eden, mescid ehli bir erkeği ziyaret ettiğini nakletmektedir.[106]Hz. Peygamber'in hastalanan bazı sahabî hanımları ziyareti,[107]İbn Abbas'ın Hz. Aişe ölüm yatağındayken ziyaretine gelmesi, halini hatırını sorması, Hz. Âişe endişesini dile getirince, "İnşallah sen hayır üzeresin. Çünkü Rasülullah'ın eşisin, o senden başkasını bakire olarak nikahlamadı, üstelik (ifk olayında) senin özrün gök yüzünden indi." diyerek onu teselli etmesi[108] bu konuda dikkat çeken örneklerdendir.

Hz. Peygamber döneminde kadınlar siyasi konularda görüşlerini rahatlıkla açıklayabilmişlerdir. Hudeybiye Seferinde Hz. Peygamber'in eşi Ümmü Seleme'nin tavsiyesine uygun hareket etmesi onların görüşlerine itibar edildiğinin en açık delilidir.[109] Hz. Ebu Bekir halife olduktan sonra, Hz. Fatıma'nın eşi Hz. Ali'yle beraber bir gece Ensar meclislerine uğrayarak onlardan yardım ve destek istemesi, Hz. Ebu Bekir'in vefatı esnasında yerine kimin geçmesi gerektiği istişare edilirken Hz. Aişe, Ümmü Seleme vb hanımların da görüşlerine başvurulması, siyasette etkin olan hanımların Hz. Osman'ı destekleyip ona yardımcı olmaya çalışmaları dikkat çekicidir.[110]Bu dönemde siyasi tutukluların affı için devreye giren kadınlar olmuş, onların şefaati ve aracılığı "Siz kadınsınız" diyerek geri çevrilmemiştir. Selma binti Kays, Ümmü Hani binti Ebi Talib, Hz. Peygamber'in kızı Zeynep bu kadınlardandır.[111] Ali

[103] Müslim, "Cihad", 137.
[104] Ali Toksarı, "Hz. Peygamber Devrinde Kadın", *Diyanet İlmî Dergi*, C.29, Sa:4,1993, s. 79. (İbnHişam, III,353)
[105] Buharî, "Medîne", 12, "Menakıbu'l-Ensar", 46,"Merda", 8,22; Malik, *Muvatta*, "Medîne", 14;Ahmed bin Hanbel, VI, 260.
[106] Buhari,"Merda", 8.
[107] Müslim, "Birr", 53.
[108] Buhari, Nikah, 9, "Tefsiru Sure", 24/8.
[109] Buhari, "Şurut", 14.
[110] Daha geniş bilgi için bkz. Savaş, Rıza, *Hz. Peygamber Döneminde Kadın*, s.178-194.
[111] İbn Sa'd, II, 87, 145; Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, VI, 342-343.

Osman Ateş, ilginç bir örnek olarak Hz. Peygamber'e Mescid-i Nebevi'ye minber yapılmasını bir kadının teklif ettiğine işaret etmektedir.[112]

Hadislerde bir kadınla bir erkeğin baş başa kalmaları caiz görülmezken, insanların toplu olarak bulunduğu yerlerde kadının erkeğe soru sorması, kadın ve erkeğin bir kenara çekilerek konuşmaları yadırganmamıştır. Ensar'dan bir kadının Rasulullaha gelerek soru sorması ve ikisinin bir kenara çekilerek konuşmaları konusundaki hadisi İmam Buhari "İnsanların Yanında Kadın ve Erkeğin Kenara Çekilerek Görüşmelerinin Caiz Olması" başlığıyla vermekte, Şarih Aynî de bu bab başlığının güvenilir bir kişinin dini ve diğer konularda özel bir meselesi hakkında soru sormak isteyen bir kadınla bir kenarda baş başa konuşmasında bir sakınca olmadığını gösterdiğini söylemektedir.[113]

Günümüzde çarşıda pazarda, her türlü sosyal alanda ve iş hayatında yer almaktan geri durmayan kadının, iş camiye girme ve cemaate katılıma geldiğinde geri durması da ayrı bir çelişkidir. Oysa Hz. Peygamber; "Allah'ın kadın kullarının mescidlere gitmelerine engel olmayınız" buyurmakta,[114]hatta gece namazlarına gitmek için izin istediklerinde, izin verilmesi gerektiğine işaret etmektedir.[115]Gece namazlarına iştirak konusundaki hadisin ravisi Abdullah İbn Ömer'dir. O hadisi naklettiğinde oğlu Bilal, "Vallahi biz kadınları geceleyin dışarı bırakmayız. Onlar dışarı çıkıp kocalarını aldatabilirler." diyerek itirazda bulunmuş, Abdullah İbn Ömer ise oğlunu "Ben Rasulullah buyurdu diyorum, sen ise onları bırakamayız diyorsun" diyerek azarlamıştır.[116]Hz. Âişe'nin "Rasulullah sabah namazını kıldırdığı zaman mü'min kadınlar örtülerini örterek orada hazır bulunur, daha sonra da evlerine dönerlerdi. Hava karanlık olduğu için onları kimse tanıyamazdı"[117]şeklindeki sözleri, kadınların sabah namazlarına da yoğun bir şekilde katıldıklarını göstermektedir.

Hz. Peygamber döneminde kadınlar, küçük çocukları olsa bile[118]beş vakit namaza, Cum'a ve bayram namazlarına iştirak etmişlerdir. Ümmü Atiyye, kendilerine Bayram günü dışarı çıkmalarının söylendiğini, genç

[112] Ali Osman Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, Beyan Yayınları, İstanbul 2006, s.35. (Buhari, "Salat",64)

[113] Ali Toksarı,a.g.m, s. 74. (Buhari, "Nikah",112) Daha geniş bilgi için bkz. a.g.m.

[114] Müslim, "Salat", 135, 138, 140; Ebu Davud, "Salat", 52, İbnMace, "Mukaddime", 2; Ahmed b. Hanbel, II, 43, 90, 140.

[115] Buhari, "Ezan", 162.

[116] Müslim bin Haccac el- Kuşeyri, *Sahih-i Müslim*, (Terc.: Mehmet Sofuoğlu), İrfan Yayınevi, İstanbul, Tsz., II,78; Hüseyin Yılmaz, "Kadınların Eğitiminde Camilerin Rolü" adlı makale, *Cami Kadın ve Aile*, DİB Yayınları, Ankara 2013.

[117] Buhârî, "Salât", 13.

[118] Tirmizi, "Salat",267.

kızlardan hayız gören kadınlara kadar herkesin namazgaha çıktığını, erkeklerin arka tarafında durduklarını, onların tekbir getirmelerine uyup tekbir getirdiklerini, onlarla birlikte dua edip bayram gününün bereketini umduklarını, hayızlı kadınların da biraz uzakta durarak yapılan dualara iştirak ettiklerini haber vermektedir.[119] Hz. Peygamber'in kadınların rahatlıkla mescide devam edebilmeleri için bazı önlemler de almıştı. O'nun erkeklerin önde kadınların da arkada saf tutmalarının daha hayırlı olduğunu belirten ifadeleri,[120]Ümmü Seleme'nin anlatımına göre, Rasulullah döneminde cemaatle kılınan namaz sonrasında Efendimiz ve sahabilerin oturarak beklemeleri ve kadınların rahatça mescidden çıkmaları için gerekli ortamın sağlanması,[121] onların mescide rahat girip çıkabilmeleri için özel bir kapı tahsis etmeyi düşünmesi[122] bu konuda verilebilecek örneklerdendir.

Bir kadın Kaf" suresini Cuma namazlarında Nebî (s.a.s)'den dinleyerek ezberler[123] ve Hz. Ömer'in mehrin azaltılmasını isteğine, cemaate katılan arka sıralardaki bir kadın mehre sınır getirilemeyeceğini söyleyip Nisa Suresinin 20. ayetini okuyarak itiraz ederken,[124] Efendimizin vefatından hemen sonra, Ashab-ı Kiram'ın kadınları beş vakit namaz için mescide çıkmaktan menetmeleri, hatta Hz. Aişe'nin "Hz. Peygamber (s.a.s) günümüze kadar yaşasaydı, İsrailoğulları kadınlarının menedildiği gibi, bugünkü kadınları mescidlere çıkmaktan menederdi."[125]demesi toplumsal kabullerin ve kadına bakış açısının çok da kolay değişmeyeceğinin ipuçlarını vermektedir.

Kadının Fitne Olarak Değerlendirilmesi

Dinimizin emirlerine göre, kadınlar yabancı erkeklerle çekici bir eda ile konuşmamalı, güzelliklerini hissettirmek ister bir tavır içinde olmamalıdırlar. Ahzab Suresinin 32. ayetinde, "Yabancı erkeklere çekici bir eda ile konuşmayın, sonra kalbinde hastalık bulunan kimse ümide kapılır. Güzel söz söyleyin." buyuran Rabbimiz, iki tarafa da sorumluluk yüklemektedir. "Kadınlar gizlemekte oldukları ziynetleri anlaşılsın diye ayaklarını yere vurarak yürümesinler"[126] ayeti de kadının yürüyüşünde

[119] Buhârî, "Iydeyn", 12,15; Müslim, "Iydeyn", 10-12; Tirmizi, "Cuma", 36.
[120] Abdürrezzak, *Musannef*, III,148; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 159-161; Müslim, "Salat", 159; Darimi, "Salat", 52. (Daha geniş bilgi için bkz. Mahmut Yeşil, "Rivayetler Işığında Cami ve Kadın", *Cami Kadın ve Aile*, s.75 vd.)
[121] Buhârî, Ezan, 162,164.
[122] Ebû Dâvûd, Salât, 17.
[123] Müslim, Cuma, 50-52.
[124] Abdürrezzak, *Musannef*, VI, 18.
[125] Buhari, Ezan, 163; Müslim, Salat, 144; Ebu Davud, Salat, 53; Tirmizi, Cum'a, 36; Malik, Muvatta, Kıble, 15, Ahmed bin Hanbel, VI, 91, 193.
[126] Nur, 31.

ölçülü olması, toplum içinde ağırbaşlı vakur bir tavır sergilemesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Yabancı erkekle tenhada baş başa kalmanın yasaklanması, bu durumda üçüncü kişinin şeytan olduğuna dikkat çekilmesi,[127] kimsenin olmadığı yerde yabancı kadınlarla baş başa kalma noktasında yapılan uyarılar, hatta erkeğin akrabaları konusunda daha dikkatli olunması noktasındaki uyarılar,[128] bu konuda sınırları belirleyen metinler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tahrif edilmiş Yahudilik ve Hristiyanlık'taki kadın, Adem'in ayağını kaldırıp cennetten çıkarılmalarına sebep olduğu ve cezalandırıldığı için "eksik, kusurlu ve insanlığı tartışılır bir mahluk" sayılmış, Ortaçağ'da düşünen, soru soran kadınlar cadılık gerekçesiyle yakılmış, kadın vaftiz edildiği, evlendiği ve öldüğü zaman evden çıkabilecek bir varlık olarak tanımlanmış, "Kadın, kedi ve baca evi hiç terk etmemelidir." şeklinde atasözlerinde yer almıştır. "Hristiyanlığa lanet" okuyan Nietzche bile kadınsı özellikleri küçümsemiş, Batı kültürünün erkek egemen kültürünü ortaya koymuştur. İslam kadını ve erkeği insanlık açısından eşit bireyler olarak kabul etmiş, farklılıklarını da bir zaafiyet olarak değil birbirlerini tamamlayıcı unsurlar olarak sunmuştur. Kadın bazı dönemlerde "sadece ev içinde ve ev-çocuk-eş üçgeninde bir varlık olarak algılanmış, bazı dönemlerinden anneliği göz ardı edilerek cinselliği ile kabul görmüş, toplumsallaşmayı talep ettiğinde ise "cinsel kimliğine (fıtratına) yabancılaşmadığı ve cinselliği istismar edilemeyen bir kişilik konumu kazanmıştır."[129]

İçinde yaşanılan zamanın fitne zamanı olduğu değerlendirmesi ile kadının evinden, mahrem alanından dışarıya çıkmaması, sosyal hayatta fazla görünür olmaması bizde de çok dillendirilen bir husustur. Oysa Kuran'ın indiği Asr-ı Saadet devrinde Kuran'ın muhatap aldığı kadın, soran, sorgulayan, utanması kendisini soru sormaktan alıkoymayan, haklarını savunan, hayatın her alanında kendisini hissettiren bir görünürlüğe sahiptir. "Kadının toplumdaki konumunu ve hareket alanını kısıtlama yönünde bir gerekçe olarak fitne, kadın evden çıktığında başta cinsel günahlar olmak üzere erkek ve kadının günaha düşmeleri ve dini hayatlarının bozulması ihtimali" olarak tanımlanmaktadır.[130] Oysa yukarıda zikrettiğimiz tesettürle ilgili ayetler, ya da Nur Suresi'nin 29

[127] Buharî, "Nikah", 111,112; Müslim, "Hacc", 424; Tirmizî, "Rada", 16; "Fiten", 7; Ahmed bin Hanbel, l, 222, III, 339, 446.
[128] Buharî, "Nikah", III; Müslim, "Selam", 20; Tirmizî, "Rada" 16; Darimî, "İsti'zan", 14; Ahmed bin Hanbel, IV, 149,153.
[129] Cihan Aktaş, *Kadının Toplumsallaşması ve Fitne, İslami Araştırmalar*, c. 10, sa. 4, 1997, s. 241-243.
[130] Aktaş, Cihan, a.g.m., s. 244.

ve 30. Ayetleri, sorumluluğu hem erkek hem de kadına yüklemekte, kadını fitne sebebi olarak göstermemektedir. Burada, mezhep kitaplarının hicap meselesini fitne korkusu gibi hayali gerekçelere bağladıklarına, kâinatta hürmete değer her şeyin örtülü olduğuna, Kuran'ın emrettiği örtünün yüz perdesi değil evlerin içinde ve dışında, cemiyetlerde, devlet içinde ve ümmet nazarında hatunların saygın konumları ile ilgili olduğunu söyleyen " fitne, erkeklerin gözlerinde, kalplerinde yahut dillerinde bulunur. İlle de bir tedbir almak gerekiyorsa erkeklerin gözlerine nikap, kalplerine adap, dillerine ceza lazım gelir."[131] diyen Musa Carullah'a hak vermemek mümkün değildir.

Kadınların fitne olarak değerlendirilip sosyal hayattan uzaklaştırılmalarında, "Kadınlara itaat nedamettir."[132], "Kadınları Allah-u Teala geride bıraktığı gibi siz de geride bırakın."[133], "Kadınlara danışın ve dediklerinin aksini yapın."[134]"Dört şey dört şeye doymaz: Toprak yağmura, kadın erkeğe, göz bakmaya, alim ilme"[135] "İlim kadınların baldırlarında kayboldu"[136] "Üç şey vardır ki, bunlara az bile olsa meyledilmez. Dünya, sultan, kadın"[137] "Kadınları zarar vermeyecek miktarda aç, aşırı gitmeyecek kadar da kıyafetsiz bırakınız. Çünkü kadınlar iyice doyar, güzelce giyinirlerse, onlar için dışarı çıkıp gezmekten daha sevimli bir şey yoktur. Fakat onlar biraz aç, biraz da çıplak kalırlarsa, onlar için evde oturmaktan hayırlı bir şey yoktur."[138]vb. uydurma hadisler, Cahiliyye Dönemine ait olmakla beraber. Hz. Peygamber'e aitmiş gibi nakledilen "Uğursuzluk binek, kadın ve evdedir."[139] gibi rivayetler

[131] Musa Carullah, *Hatun*, s. 62-63.

[132] İbnü'l- Cevzî, *Mevzûât*, II/272. Zehebî isnadda yer alan ravîlerden Anbese b. Abdirrahman'ın hadis uydurduğunu, Osman b. Abdirrahman et- Tarafi'nin metruk bir kimse olduğunu söylemektedir. Bkz. Zehebî, *Mîzân*, III, 45-46, 301-302.

[133] Aclûnî, *Keşfü'l- Hafâ*, I/69 hadis no: 156. Abdullah İbn Mes'ud'a İsrailoğullarının kadınlar ve erkeklerin karışık olarak aynı safta ibadet ettikleri anlatılınca, o ibadet ederken kadınların arka safta bulunmaları gerektiğini kastederek böyle bir söz söylemişti. Sonraları bu söz, "Kadınları Allah geri bırakmıştır, onları hor görüp zayıf yaratmıştır. Şu halde siz de onlara ikinci sınıf insan muamelesi yapın" anlamına gelecek bir izlenim meydana getirilmiştir. Bkz.Huriye Martı, "Kadın Konusunda Rasulullaha Nisbet Edilen Uydurma Hadisler" *Nehir Üç Aylık İlmî ve Akademik Bülten*, sa:2, Konya, 1998, s.32.

[134] Aliyyü'l- Kari, *el-Masnu fi Marifeti'l- Hadisi'l- Mevzu*(Uydurma Olduğunda İttifak Edilen Hadisler), tahk.: Abdülfettah Ebu Gudde Çev.: Halil İbrahim Kutlay, Altınoluk Yayınları, İstanbul Kasım 2012, s.158

[135] Aliyyü'l- Kari, *el-Masnu fi Marifeti'l- Hadisi'l- Mevzu* s.77.

[136] Aliyyü'l- Kari, a.g.e., s.169.

[137] Aliyyü'l- Kari, a.g.e., s.121.

[138] İbnü'l- Cevzî, Mevzûât, II,282-283.

[139] Buhârî, "Nikah" 17. Bu rivayet Hz. Peygamber'in "Hastalıkta bulaşıcılık yoktur. Eşyada uğursuzluk yoktur. Baykuş ötmesinde uğursuzluk yoktur. Safer ayında uğursuzluk yoktur" (Buhârî, "Tıb", 45) hadisiyle ve Ebû Bureyde'den nakledilen "Hz. Peygamber herhangi bir şeyde uğursuzluğun mevcut olduğuna inanmazdı" (Ebû Dâvûd, "Tıb", 24) tesbitiyle çelişmektedir. Hz. Âişe Ebû Hureyre'yi hadisin baş tarafını duymayıp Cahiliyye insanlarına ve-

oldukça etkilidir. Hatta hadis uyduranlar, "Kadın için iki tane koruyucu örtü vardır. Kabir ve koca" şeklindeki rivayeti bile Efendimize nisbet etmekten çekinmemişlerdir. "Bunlardan hangisi daha efdaldir?" diye sorulduğunda da güya Efendimiz "Kabir" cevabını vermiştir.[140] Rivayetin başka bir varyantı ise şöyledir: "Kadınlar için on tane avret (kusur, noksanlık) vardır. Kadın evlendiği zaman koca bir avreti örter. Kadın öldüğü zaman da kabir kalan dokuz avreti örter."[141]

Kadını eğitim hayatından uzaklaştıran "Kadınları göze çarpan mevkilere oturtmayın, yazıyı da öğretmeyin. Onlara yün eğirmeyi ve sure-i Nur'u da iyi öğretiniz kafi"[142] şeklindeki uydurma rivayetin, hanımına yazı öğretmesi için öğretmen tayin eden[143] Hz. Peygamber'den gelmesi mümkün değilken, ne yazık ki bu tür rivayetler toplumda büyük bir etki bırakmış ve sağlam hadis malzemesinin bile önüne geçmişlerdir.

Huriye Tekin Önür ve Engin Güneş, Kütahya İmam Hatip Lisesi'nde okuyan 188 kız öğrenci üzerinde anket uygulaması yapmışlar ve ankette Beşir İslamoğlu'nun Hadis Dersleri, Ali Osman Ateş'in Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın ve Hidayet Şefkatli Tuksal'ın Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri adlı kitaplarından kadınlarla ilgili uydurma 22 hadis[144] seçmiş ve Hadis Dersi alan ve almayan öğrencilerin bu hadisleri kabulü ve kadınlarla ilgili uydurma hadislerin kadınların rol davranışları üzerinde etkisini araştırmışlardır. Bu araştırmanın sonucunda yaptıkları değerlendirme, kadınların mahrumiyetine sebep olan problemin ne olduğuna ışık tutar mahiyettedir:

ya Yahudilere ait bir sözü Hz. Peygamber'e isnad etmekle eleştirmiştir. Bkz.Bedruddin Zerkeşi, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, Çev.: Bünyamin Erul,Kitabiyat, Ankara 2002, s.78.

[140] İbnü'l- Cevzi, *El- Mevzuat*, c.3, s.237.

[141] es- Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. EbîBekr, el- Leâliü'l- Masnuafi'l- Ehâdîsi'l- Mevzûa, II, 364, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, I-II, Beyrut, 1417.

[142] Zehebi, *Telhis u Müstedrek*, Beyrut 1990,c.2, s.430; İbnü'l- Cevzi, *Mevzuat*, c.2.s.268-269. Daha geniş bilgi için bkz. Huriye Martı, "Kadın Konusunda Rasulullah'a Nisbet Edilen Uydurma Hadisler."

[143] Ebû Dâvûd, "Tıb", 18, hadis no:3887; Ahmed bin Hanbel, "Müsned", VI, 372.

[144] Bu hadislerin hepsinin uydurma olduğunu söylemek mümkün değildir. Adı geçen yazarların hadisleri uydurma olarak değerlendirmelerine karşılık, bu kitapları eleştiren ve bu kitaplarda yer alan bazı rivayetleri savunan ilim adamları da mevcuttur. Mesela Doç Dr. Yavuz Köktaş, Prof. Dr. Ali Osman Ateş'in Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın kitabındaki bazı rivayetler için "Şüphesiz hadis tenkidinin amacı, dinde olmayan bir şeyi dine sokmanın engellenmesidir. Anca dinde olan bir şeyin dinden çıkarılması konusunda daha ihtiyatlı olunmalıdır. Şayet bir hadis in zorlanmaksızın uygun bir tevili yapılabiliyorsa, ona öncelik tanınması gerekmektedir." değerlendirmesini yapmaktadır. Bkz. Yavuz Köktaş, *Hadis Usulü Yazıları*, s. 205.

"Çoğu Müslüman toplumlarda olduğu gibi, bizim toplumumuzda da uydurma hadisler ataerkil geleneğin din kılıfına bürünerek meşrulaşmasını sağlamaktadır. Kadını kişi olarak görmeyen, daha çok kadınlığı ölçüsünde kabullenen bu gelenek, bazen mü'min kadın olmak adına kabullenilirken, bazen de akıl süzgecinden geçirilmek istendiğinde reddedilmekte, ya da en azından şüpheyle karşılanmaktadır. Bu durum kadınların ikilem içinde kalmasına yol açarak, onu değerler çatışmasına itmektedir. Değerler çatışması hem erkek hem de kadın için neyin doğru neyin yanlış olduğunu bilme ve ona göre davranma imkânını ortadan kaldırmaktadır."[145] Ancak yazarların "Araştırma bulgularını topluca değerlendirdiğimizde, İmam Hatip Okullarında görülen hadis dersi kapsamında, bazı uydurma hadisler yoluyla ataerkil değerlerin dinselleşerek yeniden üretiminin söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Bu durumda özünden uzaklaşmış din anlayışı ataerkil yapıyı dönüştürmek yerine, tam tersine onu iyice kuvvetlendirmekte ya da en azından değişmeden varlığını sürdürmesine sebep olmaktadır" değerlendirmesine katılmamız mümkün değildir. Tabloları dikkatlice inceleyen herkes hadislere katılmama oranının hadis dersi alan öğrencilerde almayanlara göre daha yüksek olduğunu görecektir. Bir kadının kocasından izin almadığı için alt katta oturan babasının yanına hastalandığında inememesi ve bu davranışı sebebiyle Allah'ın günahlarını bağışlaması,[146] kocasından izin almadan evinden dışarı çıkan kadına evine dönünceye kadar melek insan ve cinlerin dışında uğradığı her şeyin de lanet etmesi[147] şeklindeki rivayetler tartışmalı, ravileri sebebiyle eleştirilen, ancak toplumda yaygınlaşmış genel kabul görmüş,[148]Cehennemin çoğunun kadınlardan oluşması, kadının akıl ve dininin eksik oluşu[149], kadının kaburga kemiğinden yaratılması[150] vb. rivayetler ise yorumlanabilen rivayetlerdir. Kaldı ki İmam Hatip Liseleri'nde Hadis Dersi gö-

[145] Tekin Önür, Huriye ve Güneş, Engin, Kadınlarla İlgili Uydurma Hadislerin Kadınların Rol Davranışları Üzerinde Etkisi: Kütahya İmam Hatip Lisesi Örneği, Doğu Anadolu Bölgesi Araştırmaları, 2008, s.11.

[146] et- Taberânî, *Mu'cemu'l- Evsat*, VIII,315-316,hadis no:7644; Heysemî, *Mecmeu'z- Zevâid*, IV,573, hadis no:7666.

[147] Heysemî, *Mecmeu'z- Zevâid*, IV,574, hadis no:7669. İbn Hacer senede yer alan Süveyd b. Abdilaziz b. Numeyr es- Sülemî'nin metrukü'l- hadis olduğunu, tek başına kaldığı rivayetlerin delil olarak kullanılamayacağını söylemektedir. Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l- Bârî*, II, 454-455.

[148] Daha geniş bilgi için bkz. Ateş, Ali Osman, a.g.e, s.97-99, 287-295

[149] Buhari, "Zekat",44, "Hayız",6; Müslim, "İman",12.

[150] Buhari, "Enbiya",2. "Kadın eğe kemiği gibidir" şeklinde (Müslim "Rada" 65) gelen hadis, rivayetin mecaz olarak kabul edilebileceğini, gerçekte eğe kemiğinden yaratılmaya işaret etmediğini ortaya koymakta,kadının hassas nazik bir varlık olduğuna işaret etmektedir. Geniş bilgi için bkz. Yavuz Köktaş, a.g.e, s.198, Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Otto Yayınları, Ankara 2014, s.320-321.

ren bir öğrenci hadislerin sahihiyle zayıfını veya uydurmasını tahlil edebilecek bir seviyeye erişmez. Bu ancak alanında uzmanlaşmış kişilerin çabalarıyla mümkün olabilir.

İhsan Toker kadınların Peygamber algısını incelediği makalesinde, aktivist Müslüman kadınları üç kategoriye ayırmış, İslami feministler olarak adlandırılan Fatima Mernissi, Leila Ahmed, Asma Barlas ve Hidayet Şefkatli Tuksal, Anne Sofia Roald'ın alan çalışmasında yer alan cevaplayıcılar ve Başkent Kadın Platformu mensubu kadınların Hz. Peygamber'in kadınları metheden ve zemmeden rivayetleri karşısındaki düşüncelerini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu üç grup,[151] zemmeden hadisleri esas alıp Hz. Peygamberi kadın düşmanı ilan edenler ve medh rivayetlerini esas alıp kadınları abideleştirenlerden farklı olarak "zengin ve çeşitli yaklaşımlar" ortaya koymuşlardır. Başkent Kadın Platformu ile yapılan bir çalışma kadınların hadis konusunda çekincelerini ortaya koymakta, "Tepkiler istisnai nitelikteki düşük düzeyli bir teslimiyet tavrından başlayıp belirsizlik şüphe, tereddüt, çelişkililik ve nihayet dikkate almamaya kadar uzanmaktadır."[152]

Roald ise erkeklerin ve kadınların dini metinleri kendi cinsiyetleri çevresinde seçerek aldıklarına ve metinlerde yer alan bazı kelimeleri farklı manalarına işaret ederek yorumladıklarına işaret etmektedir. Road uyguladığı bir soru kâğıdında katılımcılara " Benden sonra bir erkeğe karısından çocuklarından ve komşularından daha zararlı bir fitne bırakmadım."[153] hadisi hakkındaki düşüncelerini sormuş ve ilginç cevaplar almıştır. Cevapların çok büyük bir kısmında bu hadis erkeğe bir uyarı olarak yorumlanmış, kadınlar "aktif ayartma ajanları" olarak görülmemişlerdir. Hem ayartma, hem deneme şeklinde anlaşılan fitne kelimesi Arapçadan Batı dillerine çevrildiğinde, tercüme edenin tercih ettiği manaya göre farklı manalar ifade edebilmektedir. Bir Arap Müslüman hadisi Arapça olarak işittiğinde onu derhal anladığını ve olumlu bir şekilde kavradığını, ancak İngilizceye aktarıldığında metnin kadınları kötü bir şekilde tasvir eden bambaşka bir şey haline geldiğini vurgulamaktadır. Bu, yanlış anlamaların kültürel kodlardaki farlılıklardan kaynaklandığını, kültürel arka planlar ve onlara ait vurguların, metinle-

[151] Yazara göre bu üç grubun ortak özelliği, geleneksek kadın kategorisinde yer almamaları, kadın konularına duyarlı Müslüman kültüre sahip bireyler olmalarıdır.

[152] İhsan Toker, "Kadınların Peygamber Algısı Müslüman Kadınlar ve Hz. Muhammed", *Usul Dergisi*, sa:7(2007/1) s.141, 150-151.

[153] "Benden sonra erkeklere kadınlardan daha zararlı bir fitne sebebi bırakmadım" şeklinde Buhari, "Nikah", 17; Müslim,"Zikir", 97-98; Tirmizi, "Edeb",31; "Kişinin fitnesi ehlinde malında, çocuğunda, nefsinde ve komşusundadır. Oruç, namaz, sadaka, emr-i bi'l- maruf ve nehy-i ani'l- münker bu fitneye kefaret olur" şeklinde Müslim, "Fiten", 17(144), Tirmizi, "Fiten", 71.

rin ya da kavramların anlaşılmasını dayatma eğilimi taşıdığını ortaya koymaktadır.[154]

Uydurma olanlarla sahih olan malzemeyi ayırt etmeyi öğrendiğimizde, İslam'a atfedilen çoğu yanlışların insanların geçmiş din ve nesillerden zamanımıza kadar aktarıp geldikleri yanlış kanaatlerden kaynaklandığını farkedip dini metinleri doğru okuduğumuzda, kadın aleyhinde oluşan önyargılar kırılacak ve zihinlere, insanın karşıdakine beyaz siyah, zengin fakir, kadın erkek olduğu için değil, insan olarak değer verdiği bir anlayış yerleşecektir.

Bugün sosyal hayatta var olan kadınlar, hem yanlış geleneklere karşı hem de Modernizme karşı mücadele etmektedirler. Müslüman kadınların mahremiyet mücadelesi, aslında hem İslam'ı geleneklere göre yorumlayan müslüman erkeklere ve kadınlara, hem de İslam karşıtlarına karşı verilen bir mücadeledir…

Sonuç

Yapılması kesinlikle yasaklanan manasına gelen haram kelimesinden türetilen mahrem, evlenilmesi caiz olmayan yakın akraba, gizli, yüce Allahın haram ettiği şey, hürmetli, saygıdeğer, sırdaş gibi manalara gelmektedir. İslam'ın belirlediği mahrem alan, kişiyi korunaklı hale getirmekte, yabancı bakışlardan muhafaza etmekte ve insana kendisini fark etme imkânı tanımaktadır. İnsanın bedeni mahremdir, evi mahremdir. Mahrem alanın insanı sınırladığı iddia edilse de, mahrem alana ait sınırlar, kişinin hâkimiyet alanını belirlemekte ve kişiyi özgürleştirmektedir.

Bedenin örtüsü tesettür, evin örtüsü duvarlardır. Her ikisi de kişinin dokunulmazlığını simgeler. Evlere girerken izin istemenin, hatta çocukların anne babalarının odalarına girerken izin istemelerinin gerekliliği, kişiye özel bir alanın inşası hususuna dinimizin ne kadar çok önem verdiğini ortaya koymaktadır.

Kuran-ı Kerim'e ve hadislere baktığımız zaman, erkek için de kadın için de konulan sınırlar olduğunu görürüz. Erkek ve kadınlar için bakışların indirilmesi (haramdan sakınma, ırz ve namusun korunması) (Nûr, 30,31) arka arkaya sıralanırken, Hz. Adem ve Havva'nın Cennetten çıkarılmaları anlatılırken ortak bir hatadan bahsedilip her ikisinin de avret yerlerinin açılmasından ve utanmalarından bahsedilirken, avret yerlerini örtecek elbiselerden ve süslenilecek şeylerden bahsederken takva elbisesine ortak lafızlarla işaret edilirken…, mahremiyeti

[154] İhsan Toker, a.g.m, s.152-154.

sadece kadın üzerinden tanımlayan söylemler, kadını dışlayan, sosyal hayattan uzaklaştıran "Kadınları yüksek binalarda yer alan odalarda oturtmayınız, onlara yazı yazmayı da öğretmeyiniz. Yün eğirmeyi ve Nûr Suresini öğretiniz kâfî" vb. sözde hadisler, mahremiyetin kadın için mahrumiyet anlamına mı geldiği sorusunu zihinlere düşürmektedir.

Cenab-ı Hakk, kadın ve erkeğin yaratılışını ve onların birbirlerinde huzur ve sükûn bulmalarını kendi varlığına delil olarak gösterirken, Hz. Peygamber döneminde kadın, ilim öğrenme hususunda, cami ve cemaate iştirakte, sosyal hayata katılımda erkekle beraber yer alır, hatta savaşlara aktif olarak katılırken, bugün kadının, mahremiyetin korunması adına, ait olduğu yere, eve, döndürülmek istenmesi yaman bir çelişki olarak ortaya çıkmaktadır.

Tesettür algısının değişmesi üzerine yapılan çalışmalara baktığımızda "Kültürel Değişim Sürecinde Giysi Alışkanlıklarının İncelenmesi", Osmanlı Devletinden Günümüze Tesettür vb. çalışmaların hep kadın giysileri üzerinden yapıldığını görüyoruz. Oysa erkek kıyafetleri de tarihi süreç içerisinde büyük değişimlere uğradı, kadınların tesettürüne yöneltilen eleştirilerin aynısını erkeklerin giyim kuşam şekillerine de yöneltmek mümkün. Kıyafet, tavır, davranış, özel alanı yabancılardan muhafaza vb hususlarda mahremiyetin korunması noktasında erkekler sorgulanmazken kadına bu kadar ağır eleştiriler getirilmesinin sebebi, problemi kavrayamamaktan ve kendisini düzeltme değil başkasını eleştirme kolaycılığına kaçmaktan kaynaklanmaktadır.

Tarih boyunca mahrem kelimesinin öncelikle kadını çağrıştırdığını, kadının fitne unsuru, erkeği ayartıcı bir unsur olarak ön plana çıkarıldığını söylemek yanlış bir tesbit olmasa gerektir. Kuran-ı Kerimde ve sağlam hadis metinlerinde kadını dışlayan bir yaklaşıma rastlanmazken, ayetleri ve hadisleri yorumlayanların eski dinlerdeki anlayışlar ve topluma egemen olan adet ve düşüncelerin etkisiyle kadını mahrem alana iten ve sosyal hayattan uzaklaşmalarını isteyen bir tavır geliştirdikleri ortadadır. Kadın kimlik ve kişiliğiyle ön plana çıktığı zaman kökleşen bu algılar da kendiliğinden yıkılacak ve mahrem tanımı, erkeği de kadını da kapsayan bir kavram olarak değerlendirilecektir.

Kaynakça

Abdürrezzâk, Ebu Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, el- Musannef, (Tahkik: Habîbürrahmân A'zamî), I-XI, Beyrut, 1970-1972.
Aclûnî, Keşfü'l – Hafâ ve Müzîlü'l- İlbâs, I-II, Beyrut, Tsz.
Aktaş, Cihan, Kadının Toplumsallaşması ve Fitne, İslami Araştırmalar, c. 10, sa: 4, 1997.
Aliyyü'l- Kârî, el-Masnû fi Ma'rifeti'l- Hadisi'l- Mevzû(Uydurma Olduğunda İttifak Edilen Hadisler. Thk: Abdülfettah Ebu Gudde, Çev: Halil İbrahim Kutlay), Altınoluk Yayınları, İstanbul, Kasım 2012.
Arat, Ümit, Rigel, Nurdoğan, Mahrem Alana İtilen Kadın, Kadın Araştırmaları Dergisi, sa.9, s.67-75, 2006.
Ateş, Ali Osman, Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın, Beyan Yayınları, İstanbul, 2006.
Bağlı, Mazhar, Modern Bilinç ve Mahremiyet, Perşembe Kitapları, İstanbul, 2000.
Barbarosoğlu, Fatma, Şov ve Mahrem, s.24, Profil Yayınları, İstanbul, Haziran, 2014.
Berktay, Fatmagül, Kadınların İnsan Haklarının Gelişimi ve Türkiye, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sivil Toplum Kuruluşları Eğitim ve Araştırma Birimi, Sivil Toplum ve Demokrasi Konferens Yazıları no 7, 2004.
Buhârî, EbûAbdillah Muhammed b. İsmâil, el- Câmiu's- Sahîh, I-VIII, İstanbul, 1979.
Cârullâh, Musa, Hatun, Çev: Mehmet Görmez, Otto Yayınları, Ankara, 2014.
Çakır, Serpil, Osmanlı Kadın Hareketi, Metis Yayınları, İstanbul, 2011.
Diyanet İslam Ansiklopedisi, Haram maddesi, c. 16, Mahrem maddesi, c.27, Tesettür maddesi, c.40, Şifâ binti Abdillah maddesi, c.39.
Ebî Abdillah Muhammed bin Ahmed el-Ensârî, Kurtubî, el-Câmiu lî Ahkâmi'l-Kur'an (Çev: Beşir Eryarsoy) İstanbul, Buruc Yay, 1997.
Ebû Dâvûd Süleymân b. El- Eş'âs es- Sicistânî, Sünen, I-V, Hıms, 1388-1394/1969-1974.
Ebû Dâvûd Süleymân b. El- Eş'âs es- Sicistânî, Sünen, I-V, 2. Baskı, İstanbul, 1992.
Ebu'l-Fidâ İmadu'd-Dîn İsmail b. Kesîr İbn Kesir, Hadislerle Kur'ân-ı Kerim Tefsiri, (Çev. B. Karlığa-B. Çetiner) Çağrı Yay, İstanbul, 1988.
Ersoy, Erhan, Cinsiyet Kültürü İçinde Kadın ve Erkek Kimliği, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, c.19, sa:2, Elazığ, 2009.
GELGEÇ BAKACAK, Ayça, Cumhuriyet Dönemi Kadın İmgesi Üzerine Bir Değerlendirme, Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi,Sa: 44, Güz 2009, s. 627-638.
Göle, Nilüfer, Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar , Metis Yayınları, İstanbul,2012.
Göle, Nilüfer, Modern Mahrem, 12. Basım, Metis Yayınları, İstanbul, 2014 .
Görmez, Mehmet, İlahi Dinlere Göre Başörtüsü, İslâmiyât, c.4, sa.22, 2001, s.19-33.
Görmez, Mehmet, Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu, Otto Yayınları, Ankara,2014.
Heysemî, Nureddin Ali b. Ebî Bekr, Mecmeu'z- Zevâid ve Menbeu'l- Fevâid, I-X, Beyrut, 1967.
Hira, Ayhan, Özel Hayatın Korunması: Türk Ceza Kanununda Özel Hayata ve Hayatın Gizli Alanına Karşı İşlenen Suçlarla İlgili Düzenlemenin İslam Hukuku İle Mukayesesi, Kafkas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sa:13, Bahar 2014, s.78-79.
İbnü'l- Cevzi,Ebu'l- Ferec Abdurrahman, el- Mevzuat, I-III, Medine, 1966.
İbn Haldun, Mukaddime, M.E.B. Basımevi, 1986.
İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed bin Muhammed, el- Müsned, I-VI, İstanbul,1982.
İbn Mace, Ebu Abdillah Muhammed b. Yezid el- Kazvini, es- Sünen, I-II, Kahire, 1372-1373/1952-1953.
İbn Sa'd, et- Tabakâtü'l- Kübrâ, I-IX, Beyrut,1388/1968.
Jane I. Smıth, Yvonne Y. Haddad, Eve: İslamic Image of Women, (Havva: İslami Kadın İmajı Çev: Yasin Aktay, İslami Araştırmalar, c.6, sa:1, s.64-71,1992.
Kanbir, Figen, Kadının Toplumsal Algılamalarındaki Dönüşümü, Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl:2, Sayı:1, Mart 2014, s.72-82.
Kandiyoti, Deniz, Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar, İstanbul, Metis Yayınları, 1996, s.179.

Kara, Zülküf, Günahkar Bedenlerden Referans Bedenlere; İslamda Beden Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, c.12, sa:1, s.31-54, 2012.
Karaca, Şahika, Fatma Aliye ve Emine Semiye'nin Kadının Toplumsal Kimliğinin Kazandırılmasında Öncü Fikirleri, The Journal of Academic Social Science Studies, Volume 6Issue2,p. 1481-1499, February 2013.
Karaca, Şahika. Öncü Bir Kadın Yazar Emine Semiye'nin Kaleminden "İslamiyet'te Feminizm, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, c.21, sa:2, s.169-280,2012.
Köktaş, Yavuz, Hadis Usulü Yazıları, Ensar Yayınları, İstanbul 2010. Ayrıca Köktaş, Yavuz, Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın Adlı Kitabın Eleştirisi(http://www.darussunne.com. Erişim tarihi: 20.01.2015)
Martı, Huriye, "Kadın Konusunda Rasulullaha Nisbet Edilen Uydurma Hadisler" Nehir Üç Aylık İlmî ve Akademik Bülten, sa:2, Konya, 1998.
Meriç, Nevin, Âdâb-ı Muâşeret: Osmanlıda Gündelik Hayatın Değişimi (1894-1927), Kapı Yayınları, İstanbul, 2005.
Müslim, Ebu'l- Huseyn Müslim b. El- Haccâc el- Kuşeyrî, el- Câmiu's- Sahîh,(Thk: M. Fuad Abdülbâkî) I-V, Mısır1374/1954.
Müslim bin Haccac el- Kuşeyri, Sahih-i Müslim, (Terc.: Mehmet Sofuoğlu), İrfan Yayınevi, İstanbul, Tsz.
Özdemir, Mehmet – Süğümlü, Üzeyir, Ahmet Mithat Efendi'nin "Jöntürk" Romanında Medeniyet Algısı, Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish orTurkic Volume 9/3 Winter 2014, p. 1061-1084, Ankara-Turkey (Jöntürk, s.60-61)
Savaş, Rıza, Hz. Peygamber Devrinde Kadın, Ravza Yayınları, İstanbul, 1992.
es- Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. EbîBekr, el- Leâliü'l- Masnua fi'l- Ehâdîsi'l- Mevzûa, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, I-II, Beyrut, 1417.
et- Taberânî, el-Mu'cemu'l- Evsat, (Tahk: Mahmud et- Tahhân) Mektebetü'l- Meârif, I-II, Riyad 1415/1995
et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, Câmiu'l- Beyân an Te'vîli Âyât ve'l- Kur'ân, Kahire, 1954.
Tanpınar, Ahmet Hamdi, 19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul,2008.
Tekeli, Şirin, Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat, s.210, Birikim Yayınları, İsatnbul, 1982.
Tekin Önür, Huriye ve Güneş, Engin, Kadınlarla İlgili Uydurma Hadislerin Kadınların Rol Davranışları Üzerinde Etkisi: Kütahya İmam Hatip Lisesi Örneği, Doğu Anadolu Bölgesi Araştırmaları, 2008.
Et- Tirmizi, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, Sünen, I-V, Kahire, 1356/1937.
Toker, İhsan, Kadınların Peygamber Algısı Müslüman Kadınlar ve Hz. Muhammed, Usul Dergisi, sa:7(2007/1) s.137-156.
Toksarı, Ali, Hz. Peygamber Devrinde Kadın, Diyanet İlmî Dergi, 1993, C.29, sa:4.
Turhan, Namık Sinan, Modernleşmeyi Semboller Üzerinden Okumak: Son Dönem Osmanlı Kıyafetinde Değişim ve Toplumsal Tartışmalar, Kadın Araştırmaları Dergisi, sa:12, 2013.
TDK Genel Türkçe Sözlük
Yeğin, Abdullah, Yeni Lûgat, 4. baskı, Hizmet Vakfı, İstanbul, 1978.
Yeşil, Mahmut, Rivayetler Işığında Cami ve Kadın, Cami Kadın ve Aile, DİB Yayınları, Ankara, 2013.
Yılmaz, Hüseyin, Kadınların Eğitiminde Camilerin Rolü adlı makale, Cami Kadın ve Aile, DİB Yayınları, Ankara, 2013.
Yüksel, Mehmet, Mahremiyet Hakkına ve Bireysel Özgürlüklere Felsefi Yaklaşımlar, Ankara Üniversitesi SBF Dergisi,64-1, s.275-298.
Zehebî, Şemsuddîn, Ebû Abdillah Muhammed bin Ahmed bin Osman, Mîzânü'l- İtidâl fi Nakdi'r- Ricâl, I-IV, I. Baskı, Mısır,1382/1963.
Zehebî, Şemsuddin, Ebû Abdillah, Telhis u Müstedrek, Beyrut, 1990.
Zerkeşî, Bedruddîn, Hz. Âişe'nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler (Çev: Bünyamin Erul) Kitabiyât, Ankara, 2002.

İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN AİLE İÇİ MAHREMİYETİN İHLÂLİ ve BOŞANMALARA ETKİSİ

Yusuf ŞEN*

Özet

Nikâh akdiyle kurulan evlilik neticesinde, toplumun temelini oluşturan ailenin devamı, sır alan olan mahremiyete riayet etmekle mümkündür. İslam, aile birliğinin korunması için taraflara sorumluluklar yüklemiştir. Aile fertlerinin, sorumluluklarını yerine getirirken, aile sırlarını istenmeyen kişilere ifşa etmesi, bu kurumu temelden sarsan unsurlardandır. Nikâh akdiyle birbirine helal olan taraflar, karşılıklı olarak mahremiyet alanlarını ihlal ederek boşanmaları kolaylaştırmakta, hatta sebep olabilmektedir. Aile içi mahremiyet ihlalleri, karı koca arasında kin, nefret, kıskançlık gibi manevi hastalıklar oluştururken neticede maddi ve manevi zararların meydana gelmesine, toplumun temelden dinamitlenmesine ve tarafların zina başta olmak üzere farklı arayışlara sapmasına vesile olmaktadır. Aile mahremiyetini ortadan kaldıran televizyon programları, bunun açık göstergelerinden biridir. Seddi zerayi' gibi fıkıh usulü kaideleri gereğince harama vesile olmak da haramdır. Aile içi özel alan ve sır alanlarının ihlâli, yerine göre haram olmakta, ahlâkî ve hukukî açıdan yaptırım gerektirmektedir. Mahremiyeti ihlal edilen taraflar, manevi olarak elem çekerken psikolojik olarak kendine ve karşı tarafa zarar vermekte, aile fertlerinin her biri farklı derecelerde zararla karşı karşıya kalmakta, tarafların nüşûzuna ve aile içi şiddete temel oluşturmaktadır. Bu bildiride, nikâh akdinin mahremiyet açısından ifade ettiği anlam, evlilik birliğinin korunmasında sır alan ve özel alanlar olan mahremiyetin önemi, ihlâli halinde ortaya çıkan sonuçlar, boşanma açısından ahlâkî ve hukukî ilkeler bağlamında ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mahremiyet, Aile, Boşanma, Nikâh, Evlilik Birliği.

The Breach of Privacy and its Impacts on Divorces With Regards to the Islamic Law

Abstract

Established with the marriage contract being the basis of society with the result of marriage, the continuity of family is only possible with obeying the secret extent of privacy. Islam has encumbered responsibilities for both parties in order to preserve the unity of family. While fulfilling their responsibilities, the family members' revealing the secrets of the family to undesired people is one of the factors that can rock the family to its foundation. Parties, which are halal one another by means of marriage contract, ease or even cause divorces with violating privacy fields. Intrafamilial privacy violations cause spiritual illnesses such as grudge, hatred, jealousy and conse-

* Yrd. Doç. Dr., Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, ysen@bayburt.edu.tr.

quently cause spiritual and tangible losses, undermining the society and making them look for different seekings initially adultery. The TV programmes terminating the privacy in family are some of the clear indicators of this situation. According to the fiqh methods such as "Seddi zerayi", it is illicit to cause illicity. Violation of the intrafamilial private fields and secret fields conditionally is illicit and requires moral and judiciary sanctions. Owing to the breach of privacy, parties suffer and cause violence in family. In this report, the meaning of marriage contract in terms of privacy, the importance of privacy while providing the unity of marriage that that are secret field and private fields, the results appear in the event of breach will be evaluated within the context of moral and principals of law in terms of divorce.

Keywords: Family, Divorce, Marriage Contract, Unity of Marriage.

İnsan, fıtraten erkek ve dişiden yaratılmıştır. İnsan neslinin devam etmesi, evlilikle yani meşru nikâh akdiyle gerçekleşir. Böyle bir akitle evlenen erkek ve kadın, karı ve koca vasfını kazanarak toplumun en küçük yapı taşı olan ailenin temelini atmış olurlar. Nikâhla kurulan ve çocuklarıyla küçük bir birim olan ailenin birlikteliği, sağlam toplumların oluşturulmasında son derece önemlidir. Çünkü toplumu ifsat eden, insanların birlik ve beraberliğini ortadan kaldıran, toplumda büyük yaralar açan ailelerin dağılması sonucunda İslam'ın hoş görmediği boşama ve boşanmalar gerçekleşir. Boşanmalar, ancak hayatın çekilmez hale gelmesi ve tarafların hayatiyetleri için bir zorunluluk taşımasında geçerli olması gereken sosyal bir olgudur. Evlilik, ömür boyu olma kaydıyla ve niyetiyle anlam taşır. Boşanmanın, hayatın anlamsızlaşması ve neredeyse olmazsa olmaz hale gelmesinin dışında, tarafların çözüme kavuşturma olasılığı olan sebeplere dayalı olarak, toplumlarda arttığı gözlenmektedir. Hiç şüphesiz boşanmaların birçok sebepleri bulunmaktadır. Önemli olan bu sebepleri en aza indirgemek, iletişim kanallarını olabildiğince açmak, mutlu ve huzurlu bir aile ortamı oluşturmak, neslin devamının bir gereği olarak asıl gayedir. Böyle bir ortamın oluşması, insan onurunun öncelenmesine, kişilerin şahsiyetine ve bireylerin mahremiyetlerine saygılı olunmasına bağlıdır. Çünkü Yaratıcı tarafından insan fıtratına yerleştirilen utanma duygusu, her tabii insanda mevcuttur. Allah, insanın bu yapısına uygun davranmasının gereği olarak insan vücudunu sadece kişinin iradesine bırakmamış, belirli ölçütlerle sınırlamalarda bulunmuş, mahrem ve açılması yasaklanan yerleri belirlemiştir.

İnsan mahremiyetinin ihlâli, Yaratıcı tarafından yasaklanmış ve bunun bir çeşidi olarak toplumu temelden ilgilendiren aile mahremiyeti ve mesken masuniyetinin önemi vurgulanmıştır. Aile mahremiyeti, gerek karı tarafından ve gerekse koca tarafından ihlal edilerek, kendilerine zarar vermenin yanında, diğer aile fertlerine de sirayet etmiş, farklı

arayışlara giren aile fertlerini dağılmaya götüren sebepler olmuştur. Bu durum, toplum araştırmalarında açıkça görülmektedir. Toplumun temeli olan ailelerin dağılmalarının sebebi olan boşanmalardan ziyade, boşanma sebeplerinin ortaya konulması ve önlenmesi için çözümler üretilmesi gerekmektedir. Boşanma sebeplerinden biri olarak değerlendirdiğimiz aile mahremiyetinin ihlâli, yapılan araştırmalara göre boşanma sebepleri arasında, oran olarak bir hayli yer tutmaktadır.

Mahremiyet ihlâli, taraflardan birinin iradesiyle olan boşamaya zemin hazırlayacağı gibi, karı ve kocanın birlikte iradesini gerektiren veya hâkim tarafından tefrike de zemin hazırlayabilir. Üzerinde duracağımız konu, mahremiyet ihlâli bağlamındaki boşanmalar olacaktır.

II. Aile ve Aile İçi Mahremiyet

Aile ve aile içi mahremiyetin ortaya konulabilmesi için öncelikli olarak aile kavramının açıklanması konunun anlaşılmasını sağlayacaktır.

A. Aile

Aile kelime olarak, yakınlaşmak, birbirine ait olmak, diğerine itimat etmek, ehli çok olmak anlamlarına gelmektedir. [1]Aile, anne, baba ve çocuklardan müteşekkil olan toplumun en küçük birimidir. Diğer bir ifadeyle aile; evlilik bağıyla kurulan kan bağı ve akrabalık ilişkilerinin olduğu, aile fertlerinin sosyal, psikolojik, ekonomik ihtiyaçlarının karşılandığı, bireylerin yaşadığı toplumla güçlü ilişkilerinin olduğu temel yapıdır. Toplumun sağlam olması ve güvenilir temellere dayanması, aile kurumunun sağlamlığına ve güvenilirliğine, toplumun huzurlu olması ise ailenin huzurlu olmasına bağlıdır. Dolaysıyla aile, tanımından daha fazla içerik ve öneme sahiptir. İnsanın huzur duyacağı, şefkat ve merhameti hissedeceği, insan onuru ve kişiliğinin şekilleneceği, karşılıklı saygının gelişeceği yegâne sığınak, ailedir. İnsanın fıtri olan ihtiyaçlarının karşılandığı, hatta ilk insan Hz. Âdem'den beri var olagelen kurum, aile kurumudur. Bu itibarla Hz. Âdem de eşi ve çocuklarıyla birlikte ilk ailedir.

İnsanın sosyal bir varlık olması, huzur ve şefkati hissetmesi, *aile terbiyesi*ni ve *aile disipli*nini almasına bağlıdır. Ailede eğitilmeyen, saygınlığının farkında olmayarak yetişen bireyler, bir vücudu saran virüsler gibi topluma zararlı ve toplumu içten çökerten unsurlardır. Zamanında önlem alınmaması, telafisi imkânsız zararlara sebep olması açı-

[1] Hüseyin Muhammed, el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1986, s. 527.

sından kaçınılmazdır. Bunun tek çözümü, aile içi önlemlerin alınmasıyla onurlu ve saygın insanların yetiştirilmesidir.

Huzurlu bireylerin ve huzurlu toplumun oluşturulması, "*İçinizden kendileriyle huzura kavuşacağınız eşler yaratıp, aranızda sevgi ve rahmet var etmesi, Allah'ın varlığının delilerindendir. Bunlarda düşünen toplum için dersler vardır*."[2] ayetiyle en güzel şekilde ifade edilmektedir. Toplumun huzurlu olması, toplumu oluşturan bireylerin onurlu ve saygın olması ve bu minvalde *özel hayatların korunması* amaçlanıyorsa, temeli aile kurumudur. Ailenin sağlam temellere dayanması, karı kocanın birbirine helal olması nikâh akdiyle mümkündür. Çünkü aile, karı koca arasındaki ilişkiyi meşru kılan ve hayat boyu beraberliği gerektiren sözleşme olan nikâh akdiyle kurulan evliliğe dayanır. Nikâh akdi, evlenmelerine hukuken herhangi bir engel bulunmayan, kadın ve erkeğin hayat boyu aralarını birleştiren ve kendilerine hak ve sorumluluklar yükleyen bağdır. Kur'an'da *misâk-ı ğalîz/*sorumluluğu çok büyük olan ağır bir söz olarak vasıflandırılmıştır.[3] Nikâh akdi, hem ibadet ve hem de akit vasfını bir arada bulunduran özelliğe sahiptir. Nikâh akdinin unsurları, tarifinden de anlaşılacağı üzere cinsiyetleri farklı iki tarafın bulunması, hayat boyu beraberliğe rıza, devamlılık ve hukukîliktir. Toplumun sağlam temellere dayanması, nikâh akdinin tam olarak, unsurlarıyla birlikte gerçekleşmiş olması gerekir ki, sağlam bir evlilik ve sağlam bir aile kurulabilsin. Nikâh akdinin unsurlarından irade beyanında bulunan taraflar, icap ve kabulü gerçekleştiren kadın ve erkeğin bulunmasıdır.[4] Evliliğin kurulması anlamında yapılan teklif icap, bu teklifin kadın tarafından cevaplanması ise kabuldür.[5] Nikâh akdinin unsurları, kuruluş ve sıhhat şartlarına uygun olarak gerçekleşen evlilik, hukuken geçerli evliliktir. Bu şekilde yapılan nikâh akdi, sağlam temele dayalı olarak gerçekleşmiş demektir.[6] Zaten nikâh akdi insan neslinin devamını sağlamak amacıyla ve toplumun sağlam temellere dayanması için yapılır ki, bu da aynı zamanda toplumsal bir sorumluluktur. Müslüman toplumların nikâh akdine yardımcı olmaları, *farz-ı kifaye*, kişisel

[2] Rûm, 30/21.
[3] Nisa, 4/21-24.
[4] Alauddin, el-Kâsâni, Ebû Bekr b. Mes'ud el-Hanefî (ö.h.587), *Bedâi'us-Sanâi' fi Tertîbi'ş-Şerâi'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, c. III, s. 317.
[5] Ekmeluddin, el-Babertî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Hanefî (h.ö.786), *el-'İnâye Şerhu'l-Hidâye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, c. II, s. 212; es-Seyyîd Sâbık, *Fıkhu's-Sünne*, c. II, 147; Hayrettin, Karaman, *İslâmın Işığında Günün Meseleleri*, Fatih Ofset, İstanbul 1992, c. I, s. 263, 264;
[6] Detaylı bilgi için bkz. el-Kâsâni, *Bedâi'us-Sanâi',* c. III, s. 325-327.

boyutta evlilik kimi insana sünnet, kimine mübah olurken, zinaya düşme korkusu olanlar için ise farz veya vacip hükmündedir.[7]

Nikâh akdinin içeriğinde, sadece tarafların bulunması gibi unsurları değil, ibadet anlayışının olması, aynı zamanda Yaratan ile olan bağın kuvvetlenmesinin göstergeleri mevcuttur. Çünkü insan bedeni, insanın her istediğini gerçekleştirme alanı olmadığından Allah'ın bir emaneti olarak başkalarına sınırları belirlenmiş[8] özel sır alanlardır. Aile fertlerinin kendi mahremiyetlerinin mevcudiyeti kadar, ailelerin de mahremiyet alanları başka bir ifadeyle *mesken masuniyetleri* bulunmaktadır. Çünkü aile, birbirine bağlı olarak hısımlık ilişkileriyle aynı mekânı paylaşmakta, mahremiyet alanları içerisinde fiziksel barınma, sosyal, psikolojik ve cinsel ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Aile, işlevselliğini devam ettirebilmesi için dayanışma ruhunun ve duygusal yakınlığın, sadakat ve karşılıklı bağlılığın bulunması önemlidir. Bu özelliklerde olan ailenin mahremiyetinin korunması ve bunun için aile içi mahremiyetin anlaşılması gerekmektedir.

B. Aile İçi Mahremiyet

Mahremiyet, kişiye özel olan gizlilikleri ifade eder. *Mahrem, hürmet, harem* kelimeleri aynı kökten gelen *saygınlığı olan*, *yasak*, *zevce, ilahi dokunulmazlığı bulunan, yasak mekân*, anlamlarında, *harim* ise dokunulması yasak olan anlamında olup evin harimi denildiğinde, evin girilmesi yasak olan yeri, avlusu, banyosu, vb. yerleri için kullanılır.[9] Ayrıca mahrem kavramı evlenilmesi yasak olanlar için kullanılan bir kavramdır.[10] Mahremiyet ise yasaklılık hali, gizlilik, dokunulmazlık, sır alanı kişinin kendine ait olan başkalarına açılmayan gizlilik demektir.[11]

---

7 Ahmet, Yaman, *İslam Aile Hukuku*, *İslam Aile Hukuku*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2012, s. 33.

8 İnsan bedeniyle ilgili olarak mahrem yerlerin belirlenmesi naslarla olmuştur. Tesettürle ilgili "*Mü'min kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. (Yüz ve el gibi) görünen kısımlar müstesna, süslerini göstermesinler. Başörtülerini ta yakalarının üzerine kadar salsınlar. Süslerini, kocalarından yahut babalarından yahut kocalarının babalarından yahut oğullarından yahut üvey oğullarından yahut erkek kardeşlerinden yahut erkek kardeşlerinin oğullarından yahut kız kardeşlerinin oğullarından yahut müslüman kadınlardan yahut sahip oldukları kölelerden yahut erkekliği kalmamış hizmetçilerden yahut da henüz kadınların mahrem yerlerine vakıf olmayan erkek çocuklardan başkalarına göstermesinler. Gizledikleri süsler bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar. Ey mü'minler, hep birlikte tövbe ediniz ki kurtuluşa eresiniz*" ayeti buna işaret etmektedir. Nur, 24/31.

9 İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab,* Dârusâdır, Beyrut 2011, c. IV, s. 97; Saffet, Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, Mehir Vakfı Yay., Konya 2014, s. 117.

10 İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, c. IV, s. 96.

11 Şemseddin, Sâmi, *Kâmus-ı Türkî,* İstanbul, 1985, III, 816; Şafak, Ali, *Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, İstanbul, 1992, s. 297.

Mahremiyetle ilgili konular fıkıh kitaplarında *Kitâbü'l-kerâhiyye,*[12] *Kitâbü'l-Hazari ve'l-ibâha,*[13]*el-İstihsan,*[14] *Kitâbü'z-zühd ve'l-vera*'[15] başlıkları altında ele alınmıştır. Mahrem olan veya olmayan akrabalar, boşanma ve nikah konuları *Kitâbu'n-nikâh*[16] başlığı altında bakılması haram olan yerler *Kitâbu's-salât*[17] bölümlerinde incelenmiştir.

Aile içinde beden mahremiyetinin korunması için gerekli tedbirlerin alınması, her şuurlu müslüman ailenin görevleri arasındadır. Aile içerisinde sabah namazından önce, öğlen istirahatteyken ve yatsı namazından sonra çocukların, anne ve babanın vücutlarının açık bulunabileceğinden dolayı, anne ve babanın odalarına izinsiz girmemelerinin gerektiği bildirilmiştir.[18]

İzin alınmadan başkasının evinin içinin gözetlenmesinin yasaklığıyla ilgili olarak "*Başkalarının evine izni ve rızası olmadıkça girilmemesi*"[19] " *İzinsiz olarak bir başkasının evinin içine bakmak, mahremiyetini ihlal etmenin helal olmaması*"[20] ayrıca Hz. Peygamber'in bu gibi fiilleri yapanları Allah'ın onların gizli hallerini ortaya çıkararak rezil edeceğini bildirmesi,[21] gizliliklerin kişilere özel olduğunu ve aile mahremiyetinin önemini açıklar. Ayrıca, izinsiz olarak başkasının kapısının anahtar deliğinden gözetlenmesi neticesinde gözetlenen kişinin uyarılarına rağmen gözetlemenin devam etmesine karşılık göze zarar verilmesi sebebiyle tazmin gerekmeyeceğini belirten İslam hukukçuları[22] mesken masuniyetine ve aile mahremiyetine dikkat çekmektedirler.

[12] Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, Mevsîlî, (ö.683), *Kitâbu'l-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2010, c. IV, s. 189; el-Bâbertî, *el-'İnâye*, c. VI, s. 103.

[13] Abdulğanî el-Ğuneymî (ö.1292/1881), el-Meydânî, *el-Lübâb fî Şerhi'l-kitâb*, Dersaadet Kitabevi, İstanbul, trs., c. IV, s. 156.

[14] Ömer Nasuhi, Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, Sad., Ali Fikri Yavuz, Bilmen Yay., İstanbul, 1990, s. 433.

[15] Mevsîlî, *Kitâbu'l-İhtiyâr,* c. IV, s. 189.

[16] Şemsuddin Muhammed ibn Muhammed el-Hatîb eş-Şâfiî eş-Şirbînî, (h.ö.977), *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'âni Elfâzi'l-Minhâc,* Daru'l-Feyhâi, Şam, 2009, IV, s. 5; el-Bâbertî, *el-'İnâye*, c. II, s. 212.

[17] Muhammed Beşir, eş-Şakafe, *el-Fıkhu'l-Mâlikî fî sevbihi'l-cedîd*, Dâru'l-kalem, Dımeşk, 2007, c. I, s. 177.

[18] Nur, 24/58-59.

[19] Nur, 24 / 27 – 28; Ahzab, 33 / 53.

[20] Tirmizi, Salat 148.

[21] Ahmet b. Hanbel, Müsned, c. IV, s. 421, 424.

[22] Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref (h.ö.676), en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mehezzeb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2005, c. XX, s.410-412; Vehbe, Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuh*, Dâru'l-fikr, Dımeşk, 1989, c. V, s. 760; Abdullah, Kahraman, *İslam Hukuk ve Ahlak İlkeleri Işığında Özel Hayatın Gizliliği (Mahremiyet),* Ebabil Yayınları, Ankara 2008, s. 127.

Meskenlere gerekli hassasiyetin gösterilmesiyle ilgili olarak, özellikle izin alınması ve kişinin kendini tanıtması gerekir. Bu tür konular *Kitâbü'l-İsti'zan*[23] başlığı altında incelenmiştir.

Bâin boşamada evlilik bağı olan nikâh akdi ortadan kalktığından, aynı evde oturan eşler, kadının iddeti dolana kadar birbirine haramdır ve ayrı odalarda oturması bu mümkün değilse kocanın başka bir evde oturması gerekir ki, bu durum başlı başına aile mahremiyetinin önemini gösterir. Çünkü bu süre içerisinde kadının özel durumunun başkaları tarafından bilinmemesi, kendi yararına olmaktadır.

Aile içi özel ilişkileri diğer insanlara yayanlar, insanların en kötüleri olarak nitelendirilmiştir.[24] Aile birliğini temelden sarsan unsurlar, eşlerin kendi aralarındaki sırları ifşa etmesidir. Aile sırlarının ifşa edilmesi aynı zamanda şahsiyet haklarının ihlal edilmesidir.[25] İnsanın şeref ve haysiyetinin korunması hakkı, temel haklarından ve zarûrî maslahatlardandır. [26]

Hz. Peygamber'in aile mahremiyetine ne denli önem verdiğini yaşantısında görmekteyiz. O bir başkasının evine geldiğinde yüzü kapıya dönük halde beklememesi, bunun açık bir göstergesidir.[27]

Bir kimsenin bitişik komşusunun bahçesini görecek şekilde pencere açamayacağı, açması durumunda bunun zararı fahiş veya mahremiyet ihlâli olacağı, Mecelle'de belirtilmektedir.[28] Komşunun kadınlarının bulunduğu ve mahremiyetlerinin görüleceği şekilde ağaca çıkıp gözetlemek de aynı şekilde yasaklanmıştır. Günümüzde yüksek ve yakın olan binalardan başkalarının mahremiyetinin ihlal edilmesi bu kapsamda değerlendirilebilir.[29]

Mahremiyet, özel alanların korunmasını gerektirdiğinden bununla ilgili olarak ahlakî ilkelerin varlığı aile mahremiyeti için de söz konusudur. Aile içerisinde, karı kocanın mahremiyeti olabileceği gibi aileyi oluşturan diğer bireylerin de mahremiyeti bulunmaktadır. Ailede bulunan ortak alan, özel alan ve sır alanlar, mahremiyet kavramı içerisinde değerlendirilebilir. Aile mahremiyetinin korunması muvacehesinde ahlakî ilkeler bulunmaktadır.

---

23 Buhari, " İsti'zan ", 17.
24 Müslim, Nikâh, 123, 124; Ebu Davud, Edeb, 32
25 Akın, Çakın, *Evlilik Birliğinin Temelinden Sarsılması Nedeniyle Boşanma*, Ankara 1999, s. 48.
26 Karaman, *İslâmın Işığında Günün Meseleleri*, c. III, s. 184.
27 EbuDavud, Edeb, 128.
28 Mecelle, md. 1202.
29 Mecelle, md. 1205.

Aile bireylerinin huzuru için, mümkün olduğunca hata ve ayıpların örtülmesi önemlidir. Karı ve kocanın ayıplarının başka kişilere anlatılması veya sanal dünyada paylaşılması özel hayatın ifşa edilmesidir. Özellikle aile fertlerinin ve aile sırrı mahiyetinde olan konuların paylaşılması, aile masuniyeti açısından yasaklanmış ve bu konuda Hz. Peygamber " *kim bir Müslümanı(ayıbını) örterse Allah da kıyamet günü onun (ayıbını) örter*"[30] buyurarak konuya ışık tutmuştur. Aile mahremiyetinin korunması konusunda önemli olan temel ilkelerden biri ise gizliliktir.

İnsanların kendi hayatları için gizli kalması gereken alanlar, aile için de geçerlidir. *Ortak alan*, eşlerin aile fertlerinin, diğer insanlarla paylaştığı ve onların bilmesinde herhangi bir sakınca görmediği alan için kullanılır. Sadece aile fertlerine ait olan aile fertlerinin paylaştığı mekân, *özel alan*dır. Yalnızca aile fertlerinin kendilerine ait olan başkalarının bilmediği *gizli alan* veya *sır alanı* vardır.[31] Kişiler için geçerli olan alanlar, aile için de geçerli olarak gizli, özel ve ortak alanlarda mahremiyet, bir insan hakkı olup korunması, zarar verilmemesi, temel kaidedir.[32] Aile içerisinde mahrem bilgilerin dışarıya sızdırılması, başkalarına herhangi bir iletişim ağıyla paylaşılması, aileye verebileceği zararlardan dolayı yasaklanmış ve bu durumun aileye verilen bir eziyet olarak değerlendirilmiş "*Müslümanlara eziyet etmeyiniz, gizli taraflarını araştırmayınız.*"[33] ifadesiyle delillendirilmiştir. Mahremiyetle ilgili ahlakî ilkelerden biri de tecessüs yasağıdır.

"Tecessüs" kavramıyla ifade edilen konulardan biri de aile mahremiyetidir. Ailenin özel bilgilerinin veya başkalarının görmesi haram olan avret yerlerinin teşhiri, aile mahremiyetinin bir ihlâlidir. Sadece eşlerin birbirlerine nikâh akdiyle helal olan yerlerin cevaz verilmeyen kimselere gösterilmesi yasağı ihlal etmek olduğu gibi, eşler arasında buğz, kin, nefret vb. birçok rahatsızlıklar meydana getirir. Aile mahremiyetinin ihlâli olarak ayıp ve gizliliklerin istenmeyen kişilere yayılması, *"Birbirinizin kusurlarını ve mahremiyetlerini araştırmayın."*[34] hitabıyla yasaklanmıştır.[35] İstenmeyen kişiler tarafından aile sırlarının araştırılması veya bu maksatla yapılan girişimler, aile mahremiyetiyle ilgili özel fotoğraf ve bilgilerin öğrenilmesi, tecessüstür. Aynı zamanda aile

[30] Buhari, Mezâlim 3; Müslim, Birr 58.
[31] Kahraman, *Özel Hayatın Gizliliği*, s. 126.
[32] Muvatta, Akdiye 31.
[33] Tirmizi, Birr ve Sıla 85.
[34] Hucurat 49/12.
[35] Yusuf, el-Kardâvî, *el-Helâl ve'l-Harâm fi'l-İslâm*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1967, s. 259.

kusur ve mahremiyetiyle ilgili her şeyin başkalarına ulaştırılması tecessüs kavramı kapsamında değerlendirilebilir.[36]

"Ey iman edenler! Kendi evlerinizden başka evlere, geldiğinizi hissettirip (izin alıp) ev sahiplerine selam vermeden girmeyin. Bu davranış sizin için daha hayırlıdır. Düşünüp anlayasınız diye size böyle öğüt veriliyor"[37] ayeti gereğince başkalarına ait özel hayatın gizliliği kapsamında olan konularda, izin alınmadan herhangi bir işlem tesis edilmemesi, genel bir ilkedir. Aile mahremiyetinin ifşası olarak, aile fertlerinin gıybeti de yasaklanmıştır.[38]

Aile mahremiyetinin korunmasına verilen önemin göstergelerinden biri, *kazf haddi* ile ilgili hükümlerdir. Aile bireylerinin birbirlerine iftira atmaları veya zina isnadında bulunmaları, boşanmalarına sebep teşkil eden hususlardandır. Karı ve koca arasında mahrem olan cinsel bilgilerin, istenmeyen ve zaruret içermeyen durumlarda başkalarına anlatılması evlilik birliğini temelden sarsan bir konudur. Kelime olarak *fırlatmak, uzağa atmak,* anlamında kullanılan *Kazf* kelimesi[39] İslam hukuku literatüründe, bir kişiyi zina isnadıyla ayıplamak, *muhsan* bir kimseye zina ile itham etmek veya nesebi reddetmek demektir.[40] Kazf suçu, ceza ehliyetine haiz bir şahsın iffetli muhsan bir kimsenin iffetini zedeleyecek bir şekilde sözlü olarak zina isnadında bulunmaktır.[41] Naslarda sabit olan[42] kazf suçunun cezasının uygulanması konusunda İslam hukukçuları görüş birliği içerisinde olmakla[43] birlikte tabiûndan Said b. Müseyyeb (ö. h.94), Hasan el-Basri(ö. h.110), İbrahim en-Nehaî (ö. h. 96) gibi âlimler kâzifin şahitliğinin kabul edilmeyeceğini belirtirler.[44] Kazf suçunun cezası, suç unsurlarının[45] gerçekleşmesi halinde seksen sopa vurulmasıdır.[46] İslam hukukunda iftira atıp ispatlayamamak, özellikle aile içi karı koca arasında cereyan eden, insan ırz ve namusuyla

[36] Muhammed Rakân, ed- Dagmi, *et-Tecessüs ve Ahkâmuhû fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, Kâhire 1985, s. 23- 26.
[37] Nur, 24/27.
[38] Hucurat, 49/12; Hümeze, 104/1.
[39] el-İsfahânî, *el-Müfredât,* s. 599; Mevsîlî, *Kitâbu'l-İhtiyâr,* c. IV, s. 110.
[40] Ömer Nasuhi, Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yay., İstanbul, 1985, c. III, s. 229.
[41] Mevsîlî, *Kitâbu'l-İhtiyâr,* c. IV, s. 110-111. Abdurrahman, Cezîrî, *Kitabu'l-Fıkh alâl-Mezahibil-Erbea,* Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, c. V, s. 189.
[42] Nur, 24/4; Buhari, Hudûd 44.
[43] Cezîrî, *Kitabu'l-Fıkh*, c. V, s. 190.
[44] Muhammed, Ebû Zehra, *el-Cerîme ve'l-Ukûbe fi'l-fıkhı'l-İslâmî (el-Ukûbe),* Dâru'l-fikri'l-Arabî, Mısır ty. s. 111.
[45] Kazf suçunun cezasının verilebilmesi için *zina isnadının veya nesebinin reddi, mağdurun muhsan olması, suç kastının olması* gerekir.
[46] Nur, 24/4.

ilgili mahremiyet içeren konularda neslin devamının önemine binâen, önemli hukukî yaptırımların varlığı dikkat çekmektedir.

Ümmü Seleme'nin, Hz. Peygamber ile eşleri arasında geçen bir takım olaylarla ilgili kendisinden bilgi almak isteyen Hz. Ömer'e, kendisini ilgilendirmeyen konularda bilgi sahibi olmak istemesi gerekçesiyle sitemde bulunması[47] mahremiyette bilgi edinmenin sınırlılığını ortaya koymaktadır. Aile içerisindeki bilgiler de mahrem olduğundan aile fertleriyle sınırlıdır. Aile fertlerinin ırz ve namuslarının korunması, onların manevi kişiliklerinin zedelenmemesi aile birliğinin devamı için oldukça önemlidir. Çünkü insana verilen maddi zararların telafisi mümkün olabilirken, manevi kişiliğine verilen zararlar insan psikolojisinde telafisi olmayan yaralar açabilir.[48]

Aile içerisinde her ferdin sahip olduğu haklar vardır. Sahip olunan haklar, hiçbir zaman kötüye kullanılmamalıdır. Böyle bir durumun vukuu durumunda, karı ve koca başta olmak üzere karşılıklı güveni sarsabileceği gibi, taraflara telafisi zor zararlar açabilir. Hakkın kötüye kullanılması, "*hakkın veriliş gayesi dışında veya bir başkasına zarar verme kastıyla ya da zarar verecek şekilde kullanılması*"[49] demektir. Hakkın kötüye kullanılmaması temel ilkelerden biridir. Örneğin, erkeğe verilen talak yetkisi önceleri sınırsız olmasından dolayı kadının hayatı olumsuz etkileniyordu. Talak yetkisinin üçle sınırlandırılması, kadının mahremiyetinin ihlal edilmesiyle sonuçlanan durumun kocanın yetkisi sınırlandırılarak kötüye kullanması engellenmiş olmaktadır. Koca, ben hak sahibiyim diyerek aile mahremiyetini ihlal etmemesi gerekir. Elbette hakların dokunulmazlığı ve korunması esastır. Ancak başkalarının hakları çiğnenmeden ve aile birliğine zarar vermeden kullanılmalıdır.

Aile içi mahremiyetin, ahlakî ve hukukî yönünün yanında psikolojik ve sosyolojik yönü de bulunmaktadır. Psikoloji ilminin araştırma konusu olan, gelişim ve kişilik psikolojilerinin[50] temelleri ailede atıldığından aile fertlerinden her birinin bu ihtiyaçlarının karşılanması için aile açısından özel alan olan ortama ihtiyacı bulunmaktadır. İnsan psikolojisinin ve kişiliğinin şekillenmesi ailede gerçekleşmektedir. Dolaysıyla aile içerisinde ihtiyaç olan konuların, aile dışına yansımaması yine insan psikolojisinin gereğidir. İnsan karmaşık bir yapıya sahip olmasından dolayı maddi ihtiyaçları ne denli önemliyse manevi ihtiyaçları da

[47] Müslim, Talak 31.
[48] Muhammed b. Ali (1250 /1834), Şevkâni, *İrşâdü'l - Fuhûl,* Beyrut 1992, s. 367
[49] Saffet, Köse, *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1997, s. 56.
[50] Hayati, Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, Düşünce Kitabevi Yayınları, Bursa 2009, s. 3.

aynıdır ve bu ihtiyaçların önemli bir bölümü ailede karşılanır. Aile fertlerinin karşılıklı sevgi ve saygı göstermesini ve birbirlerine bağlılık duygularını[51] başkalarından gizli tutması, psikolojik yapıları gereğidir. Dolaysıyla aile içi mahremiyetin insan psikolojisini ilgilendirmediği söylenemez. Aynı şekilde, aile içinde fertlerin birbirleriyle olan tutum ve davranışları, toplum hayatında diğer sosyal gruplarla olan ilişkilerini belirlemektedir.

III. Aile İçi Mahremiyetin İhlâli

İslam hukuku açısından insanın özel hayatı, onuru, şerefi ve şahsiyeti önemli olduğu gibi aile mahremiyeti, genel anlamda konut dokunulmazlığı aynı derecede önemlidir.[52] Çünkü ailenin dağılmasına sebep olma ihtimali söz konusudur. Aile içi mahremiyet ihlâlinin yasaklılığı, ahlakî ve hukukî ilkelerle belirlenmiş ve yaptırımları olan fiilleri yapmaktır. Karı kocaya ait olan özel bilgilerin araştırılması veya aileye ait olanların tecessüsü, aileye has olan özel görüntü, ses gibi konulardır. Bunların ihlâlinde karı kocanın ve aile fertlerinin şahsiyet ve onurlarının incinmesi ve manevi olarak elem duymaları kaçınılmazdır. Bu tür mahremiyet ihlâli suçunun cezası *ta'zir*dir ve bu suçun cezasının sınırları çizilmemiş, kamu otoritesine bırakılmıştır.[53]

Aile fertlerinin özel hayatlarının izinsiz olarak gözetlenmesi, aynı zamanda bir insan hakkı ihlâlidir. İzinsiz olarak, başkasının kapısının anahtar deliğinden veya perdesinden yatak odasının gözetlenmesi yasaklanmış, bu esnada gözüne zarar verildiği takdirde kısas gerekmeyeceğini belirten İslam hukukçuları[54] insanın özel hayatının aile mahremiyetinin ne derecede önemli olduğunu vurgulamaktadırlar.[55] Böyle bir durum, aynı zamanda meşru müdafaa olarak değerlendirilmektedir.[56]

Türk Ceza Kanunu'nda ise "*Kişilerin özel hayatının gizliliğini ihlâl eden kimse, altı aydan iki yıla kadar hapis veya adlî para cezası ile cezalandırılır. Gizliliğin görüntü veya seslerin kayda alınması suretiyle ihlâl*

---

[51] Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, s. 35.

[52] Yusuf Şen, "İslâm Hukûkuna Göre Sağlık Hizmetlerinde Mahremiyet Hakkı", *Ekev Akademi Dergisi*, sayı: 61, s. 431.

[53] Şemsuddin Muhammed ibn Muhammed el-Hatîb eş-Şâfiî (h.ö.977), eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'âni Elfâzi'l-Minhâc*, Daru'l-Feyhâi, Şam 2009, c. V, s. 338-342; Şemsuddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Hamza İbn Şihâbuddîn (ö. 1004/1595), Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc fi'l-Fıkh alâ Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, c. VIII, s. 18,19; Ebû Zehra, Muhammed, *el-Cerîme ve'l-Ukûbe,* s. 75.

[54] Nevevî, *el-Mecmu*, c. XX, s. 410-412; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, c. V, s. 760.

[55] Ebu Zehra, *Sosyal Hayatta Aile ve Toplum*, s. 293.

[56] Dönmez, İbrahim Kâfi, *Meşrû Müdafaa*, DİA, c. XXIX, s. 383.

edilmesi hâlinde, cezanın alt sınırı bir yıldan az olamaz."[57] şeklinde ifade edilmiştir.

Aile içi mahremiyet kapsamında değerlendirilen karı ya da kocaya ait özel hayatları, kendileri tarafından da ihlal edilmemesi gerekir. Taraflardan birinin, meşru olmayan sebeplerle eve başkalarını getirmesi uygun olmayıp, mahremiyet ihlâli olabilir. Örneğin, karının kocasının izni olmadan evine yabancı birini çağırması, ahlaken ve hukuken doğru değildir. Bu sebeple aile içi mahremiyetin korunması, toplumun geleceği ve huzuru için zaruridir.

IV. Boşanma ve Boşanma Sebepleri

Taraflardan birisinin iradesiyle meydana gelen ayrılıklara *boşama*, her iki tarafın iradesini gerektiren ve hâkim kararıyla olan ayrılmalara *boşanma* denir.[58] Tarafların iradesiyle veya bu irade zemininde ve hâkim kararıyla boşanmaların birçok sebepleri bulunmaktadır.

A. İslam Hukukunda Boşanma

İslam hukuku literatüründe boşanma, *talak* kavramıyla ifade edilir ve *müfarekat* bölümlerinde ele alınır. Boşanma, nikâh akdinin çözülmesi, eşlerin birbirinden ayrılması demektir.

Evlilik, temelde süresiz olarak kurulan bir ahidleşme olduğundan, ölüm dışında ayrılma düşünülemez. Ancak hayatın çekilmez hale gelmesi ve bir işkenceye dönüşmesi, tarafların ayrılmasını gerektirebilir. Bu durumun gerçekleşmesi, evliliğin amaçları ve toplum açısından uygun olmayan bir helaldir.[59] İslam'ın bu yaklaşımı dışında boşanma ile ilgili yaklaşımlar; Roma, Cermen ve İbrani hukuklarında olan boşanmanın serbest olması, Hıristiyan Katolik Kilisesi, "*Tanrının birleştirdiği ayrılmamalıdır*." emriyle boşanmanın gerçekleşmeyeceği, belirli sebeplerin varlığından dolayı hâkim kararıyla tefrik şeklindedir.[60]

Eşlerin birbirinden ayrılıkla sonuçlanmasına gelinceye kadar boşanmanın farklı aşamaları söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında boşanmayı, *duygusal boşanma*, *yasal boşanma, toplumsal boşanma* ve *ruhsal boşanma* şeklinde değerlendirebiliriz. Duygusal boşanma, boşanmanın ilk aşaması yani eşlerin birbirlerine olan sevgi, saygı ve güven duygularının zedelendiği aşamadır. Bunun sebeplerinden biri de, mahremiyet duygularının ihlal edildiği süreçtir. Toplumsal boşanma ise, top-

[57] TCK., 135.
[58] Yaman, Ahmet, *İslam Aile Hukuku*, s. 74.
[59] Ebû Dâvûd, Talak 3.
[60] Turgut, Akıntürk, *Aile Hukuku Dersleri*, İstanbul 2002, s. 188.

lum tarafından bilinen ve kabul edilen boşanmadır. Toplum bilir ki, daha önce evli olan çiftler birbirlerinden kesin olarak ayrılmışlardır. Ruhsal boşanma ise, eşlerin ruhen birbirlerine ünsiyet sağladığı ortamın sona ermesidir ki tarafların bir arada olmasının birbirlerine ıstırap verdiği süreçtir.[61]

Boşanma, erkeğin tek taraflı irade beyanıyla olan *talak*, kadının kocasına belirli bir meblağ vererek boşanması *muhâlea*, ve çeşitli sebeplerle hâkime müracaat ederek hâkimin boşaması *tefrik* kavramıyla ifade edilir. Tefrik haricindeki diğer iki boşama, aile mahremiyetini koruma yönünden daha gizli kalmaktadır. Tefrik ise, aile sırlarının açığa çıkmasının bir sebebidir. Örneğin, cinsel hastalıklar sebebiyle mahkemeye müracaat eden taraflardan biri, aile sırları kapsamında olan konuların sır olmaktan çıkmasına sebep olmaktadır. Tefrikten önce *talak* ve *muhâlea* ile boşanmanın varlığı, İslam'ın aile sırlarının alenîleşmemesine verdiği önemi göstermektedir. Normal şartlarda bir bedel karşılığı boşanma mümkün olmakla birlikte, bedelsiz olarak da *muhâlea* yapılabilmektedir.[62] Bu durum karşılıklı rızayla anlaşarak ayrılığın geçerli olabileceğini göstermektedir.

Karı ve kocanın hukuken ayrılmaları olan *boşanma* neticesinde birbirlerine, yabancı olan kişilerde olduğu gibi haram olmaktadırlar. Evlilik süresince beraber yaşadıkları özel hayatlarıyla ilgili bilgilerin veya genel ifadeyle mahremiyetle ilgili her türlü içeriğin taraflarca ihlal edilmemesi, diğer kişilerin özel hayatı gibi değerlendirilir. Çünkü nikâh akdi sona erdiğinden karı koca olma hakkını kaybetmişlerdir.

B. Boşanma Sebepleri

Boşanma sebepleri, 1917 tarihli Hukuku Aile Kararnamesinde, geçimsizlik ve çekilmezlik olarak ifade edilmiştir. Geçimsizliğin sebeplerinden biri de *ailenin namus ve şerefini ağır surette zedeleyecek hal ve davranışlarda bulunma*dır.[63] Günümüz hukuk sistemlerinde de eşlerden birinin evlilik birlikteliğini bozacak şekilde, tarafların haysiyet ve şerefini zarar veren kusurlu davranışları, evlilik amaçlarına aykırı olduğundan ve tarafların görevlerini ağır şekilde zedelediğinden boşanma sebebi olarak eşlerden birinin mahkemeye müracaat etmesi ile mümkün

[61] Doğan, Cihangir, *Türkiye'de Boşanma Sorununun Sosyolojik ve İstatistiki Açıdan Değerlendirilmesi* www.journals.istanbul.edu.tr/iusoskon/article/download.

[62] Muvaffakuddîn Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdîsî İbn Kudâme, el-Hanbelî (ö.620), *el-Muğnî*, tahk., Muhammed Şerefüddîn Hattâb Dâru'l-Hadîs, Kahire 2004, c. VII, s. 257.

[63] Halil, Cin, *Eski Hukukumuzda Boşanma,* Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya 1988, s. 140.

olabilmektedir.[64] Haysiyetsizlik ve bu kapsamda mahremiyeti ihlal, bir boşanma sebebi olarak istatistiklerde mevcuttur.[65]

Toplumumuzda boşanmalar ruhi bozukluk, maddi çıkar için evlenme, eşlerden birisinin veya ikisinin alkol veya kumar alışkanlığı, yaş farkı, eğitim düzeyinin farklı oluşu, çocuksuzluk, *namus anlayışının farklılaşması*, evliliğin yükümlülüğünü kavramadan evlenme, *bazı basın ve yayın kuruluşlarının aile kurumunu çözücü yayın ve telkinleri*, toplumun zihniyetinin değişmesi, dolayısıyla insanlarda faydacı, çıkarcı ve ferdiyetçiliğin öne çıkması, uyumsuz ve geçimsiz ailede yetişmek gibi, birçok faktörün boşanmaya neden olduğu bilinmektedir.[66]

Eski toplumlarda boşanma oranları modern zamanlara göre daha azdır.[67] Boşanma oranlarının artmasının sebeplerinden biri de aile mahremiyetinin ve karı-koca sırlarının istenmeyen kişilere ifşa edilmesidir.

Zina, bir boşanma nedenidir. Mahremiyet ihlalleri, zinaya sebep olabilmektedir. Zinaya götürecek vesilelerin yasaklanma emri fıkıh usulü kavramıyla *seddi zerayi* ve harama götüren vesilelerin haram olması, kaideleri gereğince mahremiyet ihlalleri zinaya zemin hazırladığından, bu ihlallerin haram olduğunu ortaya çıkarır. " *Zinaya yaklaşmayın çünkü o fuhuş ve kötü bir yoldur*."[68] ayeti ve "*Vacibi tamamlayan şey vaciptir*"[69] fikhi kaidesi bu gerçeği ifade etmektedir.

Ailede manevi çözülme, mahremiyet ihlâliyle başlar. Aile fertlerinin şeref ve haysiyetine, onuruna zarar verecek, başkalarının bilmemesi gereken özel hayatlarının, izinsiz ve zaruret olmaksızın ifşa edilmesi, aile birliğini bozabileceğinden yasaklanmış ve özellikle kadının ırz ve namusuna zarar veriyor hale gelmesinde boşanma mecburi hale gelmektedir.[70]

Karı ve kocanın manevi kişiliğini rencide etmek, ölçüyü aşan davranışlarda bulunmak, nüşûz kavramı içerisinde değerlendirilmektedir.[71] Kadının kocasına karşı veya erkeğin karısına karşı nüşûzu, boşanma

---

[64] Kemal Tahir, Gürsoy, *Boşanma Hukukunun Tarihî Gelişimine Bir Bakış ve Boşanma Sebeplerinde En Yeni Gelişmeler,* Ankara Hukuk Fakültesi, Sevinç Matbaası, Ankara 1977, s. 8.
[65] DİE, İstatistik Yıllığı, Ankara 1995, s. 114.
[66] Erkal, Mustafa, *Sosyoloji,* İstanbul 1987, s. 83.
[67] Mehmet Akif, Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul 1985, s. 114.
[68] İsrâ, 17/32.
[69] Abdülhamid, Esmendî, *Bezlu'n-Nazr fi'l-Usül*, tahk. Zeki Abdulber, Kahire 1992, s. 116,117.
[70] Cin, Halil, *Eski Hukukumuzda Boşanma,* s. 34.
[71] H. İbrahim, Acar, *İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi,* Kültür Eğitim Vakfı Yayınevi, Erzurum 2000, s. 30.

sebebidir. Kadının başkalarına karşı süslenmesi, aile sırlarını anlatması, açılması yasaklanan avret yerlerini zaruret olmaksızın açması, bir mahremiyet ihlâli olarak nüşûza sebep olduğu gibi erkeğin de aynı yasakları ihlal etmesi nüşûza sebeptir.

Kentleşmenin, sanayinin ve sosyal iletişim ağlarının az olduğu toplumlarda, boşanmaların ve aile çözülmelerinin daha az görüldüğü[72] gerçeğinden hareketle, mahremiyeti ihlal eden sosyal ağ olarak ifade edilen, ancak asosyal bireylerin yetişmesinin yegâne sebebi olan sanal dünyanın boşanma üzerinde önemli etkisi olduğu bilinmektedir. Evli çiftlerin internet bağımlılığı ve mahremiyeti ihlal eden görselleri ve buna benzer tutum ve davranışları, zamanla karı kocanın geçimsizliğine ve ayrılmalarına sebep teşkil ettiğinin örnekleri oldukça fazladır. Şiddetli geçimsizlik boşanma nedeni olurken bunun altında yatan, adeta gizlenen temel sebeplerden biri bu çeşit mahremiyet ihlâli olduğu görülmektedir.

Boşanma sebeplerinden haysiyetsiz yaşam sürme, diğer bir ifade ile eşlerin anlaşmazlığına sebep olan mahremiyet ihlâlinin boşanan çiftlerdeki oranı, %25 seviyelerindedir.[73] Eşler arasında olmasa bile, aile fertleri arasında bu tür ahlak dışı haysiyetsiz yaşam, anlaşmazlıklara neden olmaktadır. Çünkü aile içerisindeki her ferdin özel hayatı ve mahremiyetinin korunması meşru sınırların ihlal edilmemesi gerektiği halde bunun dışına çıkılmış olması aile fertlerini ve eşleri rahatsız etmekte ve hatta ilgili aile fertlerinin hayatını çekilmez hale getirmektedir. Böyle bir durum boşanmaları kolaylaştırmaktadır. Günümüzde boşanma sebeplerine baktığımızda bağımlılık yapan zararlı alışkanlıklar, aile içi şiddet, cinsel mutsuzluklar, eşlerinin birbirlerine denk olmaması, aile fertlerinin özenti içine girmesine sebep olan zararlı televizyon programları, kadının haklarının çiğnenmesi, boşanma sebepleridir. Ayrıca, cinsel konularla ilgili insan onurunu hiçe sayan iftira mahiyetindeki açıklamalar bu bağlamdadır. Bununla ilgili olarak hukukî içtihatlar bulunmaktadır. "*Evlilik birliğinin temelinden sarsılmasına neden olan olaylarda, eşinin bakire olmadığını ve onu istemediğini söyleyen davalı karşı davacı koca tamamen kusurludur. Kadından kaynaklanan kusurlu bir davranışın varlığı kanıtlanamamıştır. Gerçekleşen bu durum karşısında davacı kadının davasının kabulü, kocanın davasının reddi gerekirken*

[72] Doğan, Cihangir, *Türkiye'de Boşanma Sorununun Sosyolojik ve İstatistiki Açıdan Değerlendirilmesi,* s.68.

[73] Ahmet, Battal, *Boşanma Sebepleri*, Bap Uygulama Nihai Rapor, Eflatun Matbaacılık, İstanbul 2008, s. 143-144.

yazılı şekilde kadının davasının reddine kocanın davacının kabulüne karar verilmesi bozmayı gerektirmiştir." [74]

İslam hukukunun hassasiyetle üzerinde durduğu hususlardan biri evleneceklerin birbirlerine denk olması konusudur. Evlilik birliğinin devamında *küfüv,* temel teşkil etmektedir. Çünkü ahlaken, inanç ve değerler açısından birbirlerine denk olmayan tarafın mahremiyet ihlâli nedeniyle diğer tarafa zarar vermesi, şahsiyet haklarını, onur ve haysiyetini kırması mümkün olmaktadır. Böyle bir durum ayrılmalara sebep olmaktadır.

V. Aile İçi Mahremiyet İhlâlinin Boşanmalara Etkisi

Beden mahremiyetinin korunması ve mahremiyet tutumları, evlilik ilişkilerinin devamında etkilidir.[75] Mahremiyet ihlalleri, evlilik birliğini basit sebeplerle bozmaya ve temelinden sarmaya götürmektedir. Yapılan araştırmalar, ABD ve batı ülkelerinde boşanma olaylarının artmasının temelinde mahremiyetin aleniyete dönüştürülmesinden kaynaklandığını göstermektedir.[76]

Mahremiyet ihlâli, özellikle karının kocaya, kocanın karıya karşı *nüşûz*larına, aralarında birbirlerine duyduğu sevginin yok olmasına sebep olabilir. Böyle bir durum kadının kocasına olan nefretini artırarak boşanma talebine yol açabilir. Bununla ilgili olarak Abdullah b. Übey b. Selûl'ün kızı Cemile ile Rasulüllah arasında şöyle bir olay gerçekleşmiştir; Abdullah b. Übey b. Selûl'ün kızı Cemile Hz. Peygamber'e "*Vallahi Sâbit'i ahlakı ve dini bakımından kınamıyorum. Ona karşı bütün sevgimi kaybettiğimden artık katlanamıyorum*" demesi Hz Peygamber mehir olarak aldığı bahçeyi kocasına vermek şartıyla ve eşinin bunu kabul etmesi üzerine boşanmalarını sağlamıştır.[77]

VI. Mahremiyet İhlâline Bağlı Boşanmaları Önleyici Tedbirler

Burada önemli olan boşanmayı engellemek değil, boşanmaya sebep olan unsurların ortadan kaldırılmasıdır. Boşanma sebeplerinin temellerinden biri olan tarafların mahremiyetlerinin başkalarına anlatılması veya başkaları tarafından araştırılarak ifşa edilmesidir. Bu duru-

[74] Yargıtay 2. Hukuk Dairesi eşinin bakirelikle ilgili kanıtlanamayan koca iddiasının kabulü yönündeki kararı bozması, bunun boşanma sebebi olarak değerlendirildiğini göstermektedir. 27.01.2005.

[75] Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar,* s. 122.

[76] Edgell, Penny, *Din ve Aile,* çev. Yıldız Kızılabdullah- Şahin Kızılabdullah, Ankara 2012, s. 70, naklen Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar,* s. 127.

[77] Ebû Dâvûd, Talak 3; İbn Mâce, Talak 22.

mun engellenmesi, insanın fıtratına uygun olan mahremiyet duygusunun tesis edilmesi gerekir.

Zaruret dışında bakılması yasak olan yerlere bakmanın, dokunmanın caiz olduğu veya kadın erkek ilişkilerini gayrimeşruluktan meşru hale getiren tek yol, nikâh akdidir.[78] Evlenme ehliyetine sahip olanların evlenmeleri için nikâh akdinin yaygınlaştırılması, meşru evliliklerin teşvik edilmesi, mahremiyet ihlallerini en aza indireceği gibi zinaya giden yolların seddini sağlayacaktır. İnsan neslinin korunması ve devamı, ancak meşru olan evlilikle mümkündür. Bu nedenle neslin korunması, zaruri maslahatlardandır. Çünkü şartlarına uygun olarak denk olan tarafların evlenmeleri, insan fıtratının bir gereğidir. Ancak fıtrata uygun olarak yapılan evlilik, neslin korunmasını sağlayabilir. Evlenmenin hükümleri, kişiye göre farklı olabileceğinden buna göre tedbirlerin alınması da farklı hükümler içermektedir.

Boşanmaların önlenmesinde aile fertlerinin sorumluluklarını bilmesi ve bu sorumlulukların yerine getirilmesi, karşılıklı anlayışın ülfet ve muhabbetin gelişmesinde ve devamında oldukça önemlidir. Sorumluluklarını bilmeyen aile fertlerinin oluşturabileceği zararlar ayrılmaların başta gelen sebebi hale gelebilir.[79]

Ailenin birlik ve beraberliği, birlikte düşünmeyi ve birlikte karar vermeyi gerektirir. Aile fertlerinin farklı düşünmeleri mümkün olmakla birlikte neticede alınan kararlara uyulması aile birliğini sağlayacaktır. Ayrıca, nikâh akdiyle kurulan evlilik, karı ve kocanın birbirlerinin sırlarını saklamayı ve özel hayatlarına saygıyı gerekli kılmaktadır. Aksi halde, yani tarafların sırlarının ifşa edildiği, karşılıklı saygının olmadığı ailede ayrılıkların olması kaçınılmazdır. Mahremiyet hakları, her ferdin temel hakları olduğu gibi aile fertlerinin de haklarıdır. Bu haklar şahsiyet haklarından olduğundan[80] ihlal edilmemesi şahsiyet haklarının korunması anlamındandır.

Evlilik kurulurken fikren, ruhen ve bedenen taraflar hazır olmalıdır. Nişanlılık dönemi eşlerin birbirlerine bakabilmesinin mubahlığı ve denklikle ilgili hükümler, evlilik birliğinin devamı içindir. Aile fertleri özgürüz diye mahremiyet ihlâline girmemelidir.

---

[78] Ebu Zehra, Muhammed, *Sosyal Hayatta Aile ve Toplum*, çev. Nureddin Demir, Vesim Taylan, Kayıhan Yay., İstanbul 2004, s. 102; İshak, Özkan- Ömer, Böke "*Boşanma ile Sonlanan Evliliklerde Kadının Hedef Olduğu Şiddet*", Aile Kurultayı, Ankara 1995, ss. 315-331.

[79] Tahrim, 66/6; "*Erkek ailesinin çobanıdır yönettiklerinden sorumludur, kadın da kocasının evinin çobanıdır raiyyesinden sorumludur.*" Buhari, Cum'a 11, Nikâh 81; Müslim, İmare 20.

[80] Hüseyin Tekin, Gökmenoğlu, *İslam'da Şahsiyet Hakları*, TDV. Yayınları, Ankara 1996, s. 121.

VI. Sonuç

Mahremiyet, Allah'ın mükerrem kıldığı her insanda bulunan bir özellik olarak insana ait özel hayatı ifade eder. *Ortak alan*, *özel alan* ve *sır alan* olarak ifade edilen alanlar, İslam hukukunda böyle bir ayrıma gidilmeden genel olarak açıklanmıştır. Özel hayatın korunması, insan mahremiyetine riâyet, insan onuru ve şahsiyetinin vazgeçilmez unsuru olduğundan zarûrî maslahatlardandır.

Aile, kişiye ait özel hayatın evlilikle genişleyerek ve mahremiyet konularının çeşitlendiği, karı koca ve çocuklardan oluşan, toplumun temel bir birimidir. Toplumun sağlam temellere dayanması, ailenin sağlam kurulmasına ve aile birliğinin korunmasına bağlıdır. Bunun başta gelen şartı, hukuken geçerli sahih bir nikâh akdinin kurulmasıdır. Ailenin sağlam temellere dayanmasında ve devamında *aile mahremiyetinin korunması* ve *mesken masuniyeti* önemi haizdir. Çünkü her bireyin özel hayatı olduğu gibi, aile hayatını ilgilendiren mahremiyet alanı da bulunmaktadır.

İslam hukuku, insan bedeninin istenildiği şekilde kullanılmasına izin vermemiş, belirli sınırlamalar getirmiştir. Kadının ve erkeğin bulunduğu konuma göre, namahreme ve mahremine göre avret yerleri belirlenmiş, sadece erkek ve kadının birbirine helal olduğu yer sahih nikâh akdiyle kurulan evlilik olmuştur. Kadınların özgürlük adına mahremiyet sınırlarını aştığı, vücutlarını teşhir ettiği ve böylece ailenin temellerini adeta temelden sarstığı bir gerçektir.

Ailelerin dağılmalarının ve evlilik birliğinin bozulmasının, boşama ve boşanmaların birçok sebepleri bulunmaktadır. Bu sebeplerden biri de, aile mahremiyetinin ihlâli, ailede sır kalması gereken konuların zaruret olmaksızın izin verilmeyen kişilere ifşa edilmesidir. İslam bunun önüne geçmiş, birçok ahlakî ve hukukî ilkeler va'z etmiştir. Aile hayatına ait mahrem konuların tecessüsünü ve bilgilerini izinsiz olarak başkalarına ifşasını, aile fertlerinin gıybetini, gösterilmemesi gereken yerlerin açılmasını yasaklamış, hukukî olarak insanın sahip olduğu hakların kötüye kullanılmamasını, ırz ve namusun korunmasını ve bunun için *kazf haddi*yle ilgili hükümleri getirerek mahremiyetin ihlal edilmemesini emretmiştir.

Boşanmayı tamamen serbest veya tamamen yasaklayan inançlar bulunmakla birlikte İslam, orta bir yol benimseyerek, boşanmayı hoş görmeyen bir helal olarak değerlendirmiştir. İslam'ın hedeflediği hayat boyu ayrılmamak niyetiyle evliliktir. Bu birlikteliği korumak, boşanmaya sebep olan unsurları bertaraf etmek için nişanlılık dönemi, tarafların

birbirlerini görmesinin emredilmiş olması, sahih nikâh akdinin kurulması, denklik, aile mahremiyetinin korunması ve ihlal edilmemesiyle ilgili hükümler bulunmaktadır. Çünkü mahremiyet hakkının ihlâli olarak aile mahremiyetinin korunmaması, boşanmalara zemin hazırlayan en önemli sebeplerden biridir. Boşanma sebeplerinin azaltılması ve sağlam bir toplum oluşturulması, mahremiyet algılarının insan fıtratına uygun hale getirilmesi, harama giden yolların engellenmesi *seddü'z-zerâyi*[81] ve bunun için gerekli tedbirlerin alınması gerekir.

Boşanmalara sebep olabilecek aile mahremiyetiyle ilgili sorunların çözümünde mahkemeye intikal etmeden, gizli sır bilgilerin ifşa edilerek tarafların ve aile fertlerinin onurlarının incinmemesi için hakem veya arabuluculardan yardım alınmalıdır.

Huzurlu toplumların oluşması; İslami değerlerin erozyona uğramamasına, manevi değerlerin örselenmemesine, mahremiyet ihlallerinin yaşanmamasına ve boşanma sebeplerinin oluşmadığı sağlam evliliklerin kurulmasına bağlıdır.

Kaynakça

Acar, H. İbrahim, *İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, Kültür Eğitim Vakfı Yayınevi, Erzurum 2000.

Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu Ahmed b. Hanbel*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

Akıntürk, Turgut, *Aile Hukuku Dersleri*, İstanbul 2002.

Atar, Fahrettin *Fıkıh Usûlü*, MÜİF. Yayınları, İstanbul 1992.

Aydın, Mehmet Akif, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul 1985.

Battal, Ahmet, *Boşanma Sebepleri, Bap Uygulama Nihai Rapor*, Eflatun Matbaacılık, İstanbul 2008.

Berki, Ali Himmet, *Açıklamalı Mecelle*, Hikmet Yayınları, İstanbul 1990.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, Sad., Ali Fikri Yavuz, Bilmen Yay., İstanbul 1990.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yay., İstanbul 1985.

Cezîrî, Abdurrahman, *Kitabu'l-Fıkh alâl-Mezahibil-Erbea,* Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.

Cin, Halil, *Eski Hukukumuzda Boşanma,* Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya 1988.

Çakın, Akın, *Evlilik Birliğinin Temelinden Sarsılması Nedeniyle Boşanma*, Ankara 1999.

DİE, İstatistik Yıllığı, Ankara 1995.

Doğan, Cihangir, *Türkiye'de Boşanma Sorununun Sosyolojik ve İstatistiki Açıdan Değerlendirilmesi* www.journals.istanbul.edu.tr/iusoskon/article/download/.../1023005782

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, es-*Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Ebû Zehra, Muhammed, *el-Cerîme ve'l-Ukûbe fi'l-fıkhı'l-İslâmî (el-Ukûbe),* Dâru'l-fikri'l-Arabî, Mısır ty.

Ebu Zehra, Muhammed, *Sosyal Hayatta Aile ve Toplum*, Çev. Nureddin Demir – Vesim Taylan, Kayıhan Yay., İstanbul 2004.

ed- Dagmi, Muhammed Rakân, *et-Tecessüs ve Ahkâmuhû fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, Kâhire 1985.

[81] Zerâyi vesile anlamında *zerîa*'nın çoğuludur. Helal ve harama götüren vasıtalar demektir. *Seddü'z- zerâyi* kötülüğe giden yolları kapatmak *fethu'z-zerâyi* ise hayra giden yolları açmak demektir. Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, MÜİF. Yayınları, İstanbul 1992, s. 99.

el-Babertî, Ekmeluddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Hanefî (h.ö.786), *el-'İnâye Şerhu'l-Hidâye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.
el-İsfahânî, Hüseyin Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1986.
el-Kâsâni, Alauddin Ebû Bekr b. Mes'ud el-Hanefî (ö.h.587), *Bedâi'us-Sanâi' fi Tertîbi'ş-Şerâi'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
el-Meydânî, Abdulğanî el-Ğuneymî (ö.1292/1881), *el-Lübâb fî Şerhi'l-kitâb*, Dersaadet Kitabevi, İstanbul trs.
en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref (h.ö.676), *el-Mecmû' Şerhu'l-Mehezzeb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2005.
Erkal, Mustafa, *Sosyoloji,* İstanbıl 1987.
Esmendî, Abdülhamid, *Bezlu'n-Nazar fi'l-Usül*, tahk. Zeki Abdulber, Kahire 1992.
es-Seyyîd Sâbık, *Fıkhu's-Sünne*, Dâru İbni Kesîr, Beyrut 2007.
eş-Şakafe, Muhammed Beşir, *el-Fıkhu'l-Mâlikî fî sevbihi'l-cedîd*, Dâru'l-kalem, Dımeşk 2007.
eş-Şirbînî, Şemsuddin Muhammed ibn Muhammed el-Hatîb eş-Şâfiî (h.ö.977), *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'âni Elfâzi'l-Minhâc*, Daru'l-Feyhâi, Şam 2009.
Gürsoy, Kemal Tahir, *Boşanma Hukukunun Tarihî Gelişimi- ne Bir Bakış ve Boşanma Sebeplerinde En Yeni Gelişmeler,* Ankara Hukuk Fakültesi, Sevinç Matbaası, Ankara 1977.
Hökelekli, Hayati, *Psikolojiye Giriş*, Düşünce Kitabevi Yayınları, Bursa 2009.
Ibn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd, es-*Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdîsî el-Hanbelî (ö.620), *el-Muğnî*, tahk., Muhammed Şerefüddîn Hattâb, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2004.
İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab,* Dârusâdır, Beyrut 2011.
Kahraman, Abdullah*, İslam Hukuk ve Ahlak İlkeleri Işığında Özel Hayatın Gizliliği (Mahremiyet),* Ebabil Yayınları, Ankara 2008.
Karaman, Hayrettin, *İslâmın Işığında Günün Meseleleri*, Fatih Ofset, İstanbul 1992.
Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, Nesil Yayınları, İstanbul 1986.
Köse, Saffet, *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1997.
Köse, Saffet, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, Mehir Vakfı Yay., Konya 2014.
Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd (ö.683), *Kitâbu'l-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2010.
Remlî, Şemsuddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Hamza İbn Şihâbuddîn (ö. 1004/1595), *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc fi'l-Fıkh alâ Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003
Sâmi, Şemseddin, *Kâmus-ı Türkî,* İstanbul 1985.
Şafak, Ali, *Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, İstanbul 1992.
Şen, Yusuf "İslâm Hukûkuna Göre Sağlık Hizmetlerinde Mahremiyet Hakkı", *Ekev Akademi Dergisi*, sayı: 61.
Şevkâni, Muhammed b. Ali (1250 /1834), *İrşâdü'l - Fuhûl,* Beyrut 1992.
Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ Servet, (h.209-297), *el-Câmiu's-Sahîh,* Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
Yaman, Ahmet, *İslam Aile Hukuku*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2012.
Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuh*, Dâru'l-fikr, Dımeşk 1989.

MAHREMİYET ALGISININ AİLE İÇİ ŞİDDETİN ORTAYA ÇIKMASINA ve SÜREKLİLİĞİNE ETKİSİ

Ali BAYER*

Özet

Aile içi şiddet, içinde yaşadığımız yüzyılda üzerinde en çok durulan toplumsal sorunlardan biridir. Toplumu oluşturan bütün bireyleri etkilemekle birlikte, şiddetin aile üyeleri üzerinde etkileri daha fazla hissedilmektedir. Şiddetin en çok yaşandığı yerlerden biri olan aile üzerine yapılan araştırmalar, aile içi şiddetin yaygınlığını, toplumun temeli olarak kabul edilen aile kurumunun içinde bulunduğu olumsuz şartları ortaya koymaktadır. Yapılan araştırmalarda aile içinde yaşanan şiddetin, çok boyutlu ve çok yaygın bir sosyal problem olduğunu ifade etmektedir.

Aile içi şiddet yaygın olduğu bilinen ancak insanlar tarafından açığa çıkarılmayan bir davranıştır. Mahremiyet kavramı dini, sosyal, felsefi ve hukuki alanlarda olduğu kadar gündelik yaşamda da sıkça kullanılmaktadır. Mahremiyetle ilgili olarak, aile içi şiddet özel bir sorun olarak kabul edilmektedir. Aile içi şiddetin bu özel doğasından dolayı bilimsel açıdan incelenmesini ve kamusal alanda gizlenmesini sağlamakla kalmaz, hatta sosyal bilimcilerin şiddetin kurbanlarını ve suçlularını erişilmez hale getirir. Güç farklılıkları strese neden olabilir bu durum aile üyelerinin güce karşı bakış açılarına ve güçle uyumuna bağlıdır. Mahremiyetle bağlantılı olarak sosyal izolasyon ailenin özelleşmesini de kapsayan aile içi şiddetin ortak bir özelliğidir. Böylece, aile içi şiddet meydana geldiği zaman, sıklıkla ailenin sınırları içinde kalmaktadır. Aile üyesi birey kendini evde meydana gelen herhangi bir şeyi evin duvarları dışına taşımak ve açıklamak pozisyonunda görmez. Bu durum da aile sırlarını tutmak isteyen kişilerin işini kolay hale getirir. Dolayısıyla, süregelen bu sosyal izolasyon, aile içi şiddetin daha sık meydana gelmesini sağlayıcı hale getirir.

Aile bireyin ilişkilerinin başladığı, temel toplumsal değerlerin ilk öğrenildiği yerdir. Sosyalizasyon sürecinde şiddet tecrübesi yaşayan bireyler yetişkinliklerinde bireysel ilişkilerinde çatışmayı çözümleyici bir yöntem olarak şiddeti kullanacaklardır.

Anahtar Kelimeler: Mahremiyet, Şiddet, Aile İçi Şiddet, Sosyalleşme, Sosyal Dışlama, Güç.

The Impact of Perception of Privacy on Occurance of Domestic Violence and Its Contuinity

Abstract

Domestic violence is a serious problem that to under consideration in this century. Violence effects on people in society, especially effects of violence to flow through

* Yrd. Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

family members. Previous Studies on domestic violence point out family life is under negative condition and domestic violence is pervasive in society. According to this studies, domestic violence is problem that has multidimensions and widespread.

It is hard to know exactly how common domestic violence is, because people often don't report it. The term privacy is used frequently in Daily life as well as in religious, sociological, philosophical, political and legal fields. As a matter of privacy, family violence is seen as a private matter. The private nature of family violence not only hides the problem from public and scientific view, it also makes the victims and offenders nearly inaccessible to many social researchers.

Power differentials may cause stress, depending on the members viewpoints and adaptability. Social isolation, as a common feature of violent families, involves the privatization of the family. Thus, when family violence occurs, it is often within the confines of the family. Individual family members, therefore, are not in a position to have to explain to anyone what goes on inside the walls of the home. This makes it easy for those who wish to keep family secrets. Moreover, in order to maintain this social isolation, violent families have been found to move frequently.

The family is the first social group that one comes into contact with and from which the individual learns the basic values of living in a family orientated society. The experience of victimization socializes the individual to a view of violence as constituting an effective strategy for resolving interpersonal conflict.

Keywords: Privacy, Violence, Domestic Violence, Socialization, Social Isolation, Power.

Mahrem olgusu hayatımızın her alanında geçerlidir. İnsanların kendilerine has, başkasının müdahalesinden uzak, sadece kendilerinin bilgisine açık alanlar bulunmaktadır. Evlerde yer alan "misafir, yatak odası, haremlik-selamlık uygulaması, "görevliden başkası giremez" uyarıları gibi hayatın müstakil alanları mahremiyetin hayatın her yerinde var olduğunu göstermektedir.

Mahremiyet denildiğinde genellikle akla gelen şey aile içi ilişkiler olmaktadır. Mahremiyetin daha çok hissedildiği özel alan, Çaha'ya göre kadınlıkla özdeşleşmiştir. Feminist düşünürlere göre ise özel alan ile kamusal alan arasındaki ayrışma aslında ataerkil kültür temeli üzerinde gelişen erkeğin kadını ezmesinden başka bir anlam ifade etmemektedir. Bu bağlamda mahremiyet kavramı da çoğu zaman aile içinde erkeğin diğer aile bireylerine şiddet uygulamasında kullanılan bir araç olarak değerlendirilebilir (İzgi, 2012: 322).

Aile şiddetin ortaya çıkmasında etkili olan faktörlere bakıldığında bunların toplumsal değerler, örgütler, kültür ve aile kurumunun özellikleri olduğu görülmektedir. Bu bakımdan şiddet olgusunu anlayabilmek için toplumun değer yargıları, şiddete ilişkin kültürel tutumları, aile yapısı, eğitim durumları inanca ilişkin tutumları ve sosyo- ekonomik durumları gibi birçok faktörün ele alınması gerekmektedir. Şiddet bireysel özelliklerinden daha çok sosyal olguların etkisi ile ortaya çık-

maktadır. Birçok insanın belirli durumlara tepki verdikleri, bu tepkilerin şiddete dönüşmesi toplumsal ilişkilerin sonucu oluşmaktadır. Bu yönüyle şiddet olgusunun sosyolojik bir olgu olduğu söylenebilir. Araştırmada şiddet olgusu biyolojik etkenlerden ziyade sosyo-kültürel faktörlerin etkisi çerçevesinde ele alınacaktır.

Sosyalleşme ailenin, mevcut toplumsal yapıya uygun davranış kalıplarını çocuğa aktarma süreci olarak isimlendirilmiştir. Bu süreçte, toplumun meşru gördüğü geleneksel yapıların, normların ve yaptırımların çocuk tarafından benimsenmesi sağlanır. Çocuk, toplum içerisinde davranışlarını belirlerken sosyal normlara uygun davranışları kabul etmektedir. Mahremiyet olgusu da bu sosyal normlardan birisi olarak kabul edilmektedir. Örneğin küçüklüğünde bütün vücudunu gösterebilen bir çocuk mahremiyet eğitiminin verilmesiyle birlikte kendi vücudunun mahrem olan bölgelerinin mahremiyetini korumaya başlayacaktır. Burada, mahremiyetin belirlenmesinde toplumun etkisinin önemli olduğu görülmektedir. Toplumsal normların dışında kalanların davranışları sapma olarak görülmekte, bu türden davranışların engellenmesine yönelik sosyal kontrol mekanizmaları devreye girmektedir.

Bu araştırma iki temel varsayıma dayanmaktadır: Birincisi, aile içi şiddetin ortaya çıkmasında bireylerin mahremiyet algısı etkilidir. İkincisi, aile içi şiddetin süreğen hale gelmesinde mahremiyet algısı etkilidir. Mahremiyet algılarının oluşması ve gelişmesinde sosyal değişmenin önemli olduğu görülmektedir. Bir zamanlar mahrem olarak algılanan aile içi ilişkilerin günümüzde medyada milyonların önünde ifşa edilmesi mahremiyet algısındaki değişimi bariz bir şekilde göstermektedir. Medya mahremiyet algısının değişmesinin hem kaynağı hem de taşıyıcısı durumundadır. Çalışmada mahremiyet kavramı felsefi ve ideolojik tartışmalar yerine aile içi şiddet bağlamında kültürel ve dini içerikli bir mahremiyet kavramı ele alınacaktır.

Şiddet kavramının ne olduğu konusunda araştırmacılar arasında farklılıkların olduğu görülmektedir. Yapılan her tanım şiddet kavramının bir yönüne vurgu yaparken diğer yönlerini ihmal edebilmektedir (Bayer, 2013). Şiddet hakkında yapılan araştırmaların çeşitlenmesine paralel olarak, şiddetin tanımı da değişmektedir (Cengiz, 2008: 4).

Şiddet ve Mahremiyet Kavramları

Şiddet

Dünya Sağlık Örgütü (WHO, 2002: 2) şiddeti, "Kasıtlı olarak; tehdit veya fiilen kendine, diğer bireye veya bir grup ya da topluluğa karşı yaralama, ölüm, psikolojik zarar verme, engelleme veya yoksun bırak-

ma ile sonuçlanan fiziksel güç kullanılması" olarak tanımlamıştır. Toplumların değer yargıları ve normlarına göre yapılan şiddet tanımlarının göreceliliği, 'öteki' toplumlarda kabul gören değer yargılarından farklılık gösterebilmekte; çeşitlenme, evrensel kabul gören alanın daralmasına zemin hazırlamaktadır.

Evrensel bir tanımından söz edilmese de, şiddetin yaptırdığı çağrışımların benzer olduğunu söyleyebiliriz. Kullanılmaya başlandığından buyana şiddet kavramı istenmeyen ve negatif bir olgu olarak algılanmaktadır.

Şiddet denildiğinde akla ilk gelen fiziksel şiddettir. Oysaki fiziksel olmayan diğer şiddet biçimleri de, son derece yaygın ve sistematik bir biçimde uygulanmaktadır. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde açıklanacağı üzere ekonomik, cinsel, sözel, psikolojik gibi diğer şiddet türleri de en az fiziksel şiddet kadar kısa ve uzun vadeli izler bırakmaktadır. Ayrıca, fiziksel olmayan şiddet belli bir sürecin sonunda genellikle fiziksel şiddete yol açmaktadır.

Mahremiyet

Mahremiyet kavramı farklı din, kültür ve toplumlarda değişik biçimlerde değerlendirilmiştir. Mahrem kelimesi samimi, içli dışlı, herkes tarafından bilinmemesi gereken, söylenmeyen, gizli şey anlamına gelmektedir (Marshall, 1999, s. 267, Göle, 2001: 128). Kavram, genel olarak kişilerin tek başlarına kalabildikleri, istedikleri gibi düşünüp davranabildikleri, başkalarıyla ne zaman, nerede, nasıl ve hangi ölçüde ilişki ve iletişim kuracaklarına kendilerinin karar verebildikleri bir alanı ve bu alan üzerinde sahip olunan hakkı ifade eder. (Yüksel, 2003: 182). Bireyin davranışları, kişilik bilgileri, özellikleri ve kişi ile ilgili olan her şeyden başkalarının ne kadar haberdar olacağı da kişisel mahremiyet ile ilgilidir (Tataroğlu, 2011: 270; Korkmaz, 2013: 116).

Mahrem kelimesi hem dışarıya kapalı olmayı, hem de sırları dahi açacak kadar yakın (intimate) olmayı içerdiğinden aile içi ilişkiler mahrem olarak aktarılmaktadır. Yapılan bir alan araştırmasında mahremiyet kavramının din temelli kadın erkek ilişkisi üzerinde yoğunlaşmış, cinsellik odaklı bir kavram olarak algılandığı görülmüştür. Görüşülen kişilerin; "Bizde en özen gösterdiğimiz aile mahremiyetidir", "valla, mahrem bence karı koca arasında olması gereken bir şey mahremiyet, mahremiyeti tek karı koca arasında kabul ediyorum" şeklindeki ifadeleri bu düşünceyi destekler niteliktedir.

En genel şekliyle, üç tip mahremiyetten söz edilmektedir: Bireyleri saran fiziksel alanın korunmasını içeren *mekansal mahremiyet*, kişilerin

haksız ve zarar verici müdahalelere karşı korunması olarak *bireysel mahremiyet*, kişiye özel nitelikteki verilerin toplanması/saklanması/işlenmesi ve dağıtımının ne şekilde yapılacağını denetleme anlamında *enformasyon mahremiyeti*. Günümüzde bu alanlardan her üçü de, teknolojik gelişmelere bağlı olarak ciddi ihlallere konu olmaktadır (Dolgun, 2004).

Mahremiyetin Sınırları

Mahremiyet tüm toplum, kültür ve dinlerde mevcuttur ve mahremiyeti düzenleyici kurallar bulunmaktadır. Bu kurallar her toplumda farklı biçimde işlemektedir. Hall'in deyişiyle 'her kültürde farklı duyumsal dünyalar (görme, koklama, duyma, dokunma, vb.) yüceltilir ve farklı mekanizmalar kullanılır'. Hatta aynı kültür içinde de rol ve statüye bağlı olarak farklı kural ve mekanizmaların işlediği görülür (Baran, 2012: 170).

Bununla birlikte, insanın günlük yaşantısının çok önemli bir parçasını oluşturan mahremiyet başkalarının tamamen dışlamak veya onlarla olan ilişkiyi tümüyle kesmek anlamına gelmez. Sadece bir kimsenin, kendi hayatını başkalarıyla ne ölçüde paylaşacağını belirleme hakkına sahip olduğunu ifade eder. (Yüksel, 2003, 182).

Genel olarak değil de, aile içi olayların mahremiyeti açısından değerlendirildiğinde mahremiyetin sınırları nereden başlayacaktır, hangi durumlar mahrem, hangi durumları kamuyu ilgilendirmektedir? Bir magazin gazetecisi muhabirinin yapacağı haberde veya görüntüde mahrem olanla kamusal olanın ayrımı nasıl olacaktır? Örneğin ünlü olan iki kişinin arasında geçen özel bir durumun magazin haberi olarak kamuya duyurulmasından şikayetçi olan ünlü mahkemelik olmuş, mahkeme ünlü kişiyi kusurlu bulmuş ve para cezasına çarptırmıştır. Gerekçe olarak evin balkonunun mahrem olmadığını kamuya açık olduğunu dolayısıyla orada yapılacak bir şeyin kamuyu bilgilendirme noktasında muhabir haklı bulunmuştur. Yukarıdaki soruya verilecek cevap hangi durumlarda karı-koca arasına karışılacağının da ipuçlarını vermektedir. Çünkü çarşı-pazarda, yanı başında onlarca kez bıçak darbesi yiyen kadına "karı-koca arasına girilmez" kalıp yargısının yardımı engellediğini ifade etmek gerekir. Bireyler en azından böyle durumlara müdahale edebilseler birçok öldürülen kadının hayatı kurtarılabilirdi.

Mahremiyetin sınırlarında kullanılacak ölçü ne olacak? Deyimlerimize yansıyan ensesinde boza pişirmek, nefesi ensesinde olmak gibi ifadeler bireyin beden mahremiyetinin ihlali sayılmakta ve onun rahatsızlığının ifadesi olmaktadırlar. Birey zaten doğal olarak kendisine bir

mahrem ölçü belirlemektedir. Mahrem alan, metre, inç gibi nesnel ölçütlerle değil, duruma uygun, bağlamsal olarak tanımlanmaktadır. Sınırlarının toplumsal olarak belirlenmiş bir değişkenliği vardır (Cohen-Almagor, 2006: 186). Toplumsal yapıya, yerel nüfus yoğunluğuna, sosyo-kültürel, ekonomik ve dini yapıya bağlı olarak değişkenlik göstermektedir.

Mahremiyet algısının tezahürü olarak görülebilecek hususlardan birisi de kadınların sosyal hayata iştirakleridir. Suudi Arabistan'da kadınların trafiğe çıkıp araç kullanmalarının halen yasak olması kadının sosyal hayata adaptasyonunun da tam olarak gerçekleşmediğini göstermektedir. Engelleme davranışının şiddet olduğunu izah etmiştik. Bu örnekte olduğu üzere kadına karşı sistematik şiddetin uygulandığı görülmektedir.

Mahremiyet olgusu, bireye özgü olması nedeniyle bireyin özel yaşam alanı, kişisel gizliliği olarak da ifade edilmektedir. Yalnız kalma ya da bırakılma hakkını içeren ve kişisel yaşam ile bilgilere dair ayrıntıların kimlerle paylaşabileceğini belirleyen mahremiyet olgusunun insandan insana farklılık arz etmesi, tanımlanmaya çalışılanın sınırlarının belirsiz olması, kesin bir kavrayış yüklenememesi ve genel ifadelerle tanımlanamaması nedeniyle muğlaklığını korumaktadır(Yılmaz; 2010: 248).

Netice itibariyle evrensel bir mahremiyet algısına ulaşmak zor görünmektedir. Bize göre durum parantezli bir mahremiyet algısının oluşmasına sebep olmaktadır. Parantezli mahremiyet algısı kişinin ya da toplumun belli zaman ve durumlara karşı oluşturmuş olduğu mahremiyeti ifade etmektedir. Ailenin yapısı, işleyişi ve aile içi ilişkilerle ilgili bilgilerin ne kadarının dışarıya yansıtılacağı, ne kadarının mahrem kalacağını birey, toplum din ekseninde belirlenmekte ve duruma uygun paranteze alınmaktadır. Bu da öznel mahremiyet algılarının ortaya çıkışını sağlamaktadır. Örneğin, hocayla doktora mahrem olmaz anlayışı, belli gerekçelerden dolayı paranteze alınan mahremiyet algısının hayatın tamamında özellikle şiddet olaylarında bile gizlenme eğilimini ortaya çıkarmıştır.

Aile İçi Şiddet

Sosyal bir olgu olarak aile, bireylerin doğumdan itibaren kendilerini içinde buldukları ve yaşamlarını sürdürmek için gerekli destek ve bakım aldıkları yerdir. Aile bireylerin ilk sosyalleşmelerinin yaşandığı, ekonomik etkinliklerin yer aldığı, aile üyeleri arasında içten, sıcak, güven verici ilişkilerin kurulduğu toplumsal bir ortamdır. Ne var ki, aile

bu olumlu niteliklerinin yanı sıra kimi zaman en büyük duygusal rahatsızlıkların, gerilim ve çatışmaların kaynağı da olabilir. Aile üyeleri arasında meydana gelen olumsuz durumlar hem bireyleri hem de toplumsal yapıyı derinden etkilemektedir.

Toplum ve bireyler arasındaki ilişkiyi birinci elden oluşturan ve sosyal bir kurum olan ailede şiddetin oluşması sağlıklı toplum oluşturma hedefine ulaşmada, aşılması gereken önemli bir engeldir. Şiddet kavramının algılanmasındaki toplumsal, bireysel ve kültürel farklılıklar nedeniyle aile içi şiddetin yaygınlığı ve büyüklüğünün saptanması oldukça zordur. Kamusal alanda yaşanan şiddet, insan hakları kavramı çerçevesinde değerlendirilirken; aile içi şiddet, özel alanda yaşanan ve aile içerisinde çözümlenmesi gereken bir sorun olarak görülmektedir. Toplumda yaygın olarak benimsenen şiddet olgusuna ilişkin bazı yanlış inanışlar, bireyler ve sosyal kurumlar üzerinde olumsuz etki göstermekte bu durum tecavüze uğrayan kadında oluşan psikolojik ve sosyal yaralanmaların şiddetini artırmaktadır (Oskay ve Dikencik, 2005: 33). Dolayısıyla, aile içi şiddet uzun zamandan beri aile içinde çözülmesi gereken, ailelerin yaşadığı özel bir sorun olarak algılandığı için araştırmacıların pek ilgisini çekmemiştir. Eşler arasında meydana gelen şiddet olayları "karı-koca arasında mahrem" olarak kabul edilmiş; "kocasıdır, hem sever hem döver", "karı-koca arasına girilmez" vb. anlayışlar aile içi şiddet olgusu hakkında yapılacak araştırmaları geciktirmiştir. Kadınlarımız yaşadığı şiddetin "kocasının bir hakkı" olduğunu düşünmüş, erkekler ise yaptıklarını kendilerine verilmiş bir "hak" olarak gördüklerinden yaşadıkları sorunlara kendilerince çözüm bulmaya çalışmışlardır. Bunların yanı sıra aile içi şiddet olgusu sosyal bir problemden ziyade hukuki, tıbbi, psikolojik (akıl sağlığı sorunu) vb. açılardan ele alındığından konunun toplumsal yönü, yaşanan şiddetin niteliği ve boyutları hakkında tatmin edici araştırmaların yapılması ise, ancak son dönemlerde mümkün hale gelmiştir.

Bu konuda yapılan ulusal ve uluslararası araştırmalar, aile içi şiddetin sınır tanımadığını, dünyanın her yerinde bir problem olarak insanlığın karşısına çıktığını göstermektedir. Araştırmacıların bir kısmı aile içi şiddetin hızla arttığını, bazıları ise istismarı bildiren kadın sayısının arttığını vurgulamaktadır. Birçok insan da hala kadına karşı aile içi şiddeti nadir görülen ve ciddiye alınması gerekmeyen bir durum olarak görmektedir (Bütün, 2002: 18, Polat, 2004: 32). Türkiye'de aile içi şiddet konusunda yapılan araştırmalar da yetersizdir. Son yıllarda çeşitli araştırmalar yapılmış olsa da toplanan verilerin sağlıklı olduğu söylenemez. Bunun nedeni Türk ailesinin geleneksel kapalı yapısı ve

aile içindeki geçimsizliklerin dışa yansıtılması konusundaki mahremiyet algısıdır (Rittersberger-Tılıç, 1998: 121).

Yapılan çeşitli araştırmalar (Kaplan ve Sadocks, 1994: 174-175; İçli, 1995: 21) aile içi şiddetin, bulaşıcı bir nitelikle ailenin üyeleri arasında yaygınlık kazanma eğiliminde olduğunu ve kuşaklar arasında devamlılık gösterdiğini açığa çıkarmıştır. Şiddetin çoğu zaman bir sorun çözme aracı olarak görülmesi, aile içi şiddetin yaygınlığında etkin olmaktadır. Bu önemli "işlevi" nedeniyle genç kuşaklar, ebeveynlerinin evinde tanık oldukları şiddeti "normalleştirip" daha sonra kendi evlilik yaşamında da uygulayarak pekişmesine ve devamına katkıda bulunmaktadırlar. Bu ise bireyin toplumsallaşma koşullarıyla ilgili bir durumu ifade etmektedir (Vatandaş, 2003: 19)

Günümüzde aile içi şiddet -ailede etkilenen kişiye bağlı olarak- eşler arası, çocuğa yönelik ve yaşlıya yönelik şiddet olmak üzere üç grupta sınıflandırılmaktadır Aile içinde şiddet, aile büyüklerine ve çocuklara karşı yapılmakta olsa da daha çok eşe yönelik ve erkeğin kadına uyguladığı şiddet biçiminde olmaktadır. Birçok araştırmaya göre (Oskay ve Dikencik, 2005: 4) aile içinde şiddet mağdurlarının % 90'dan fazlasının kadın olduğu ifade edilmiştir.

Aile içi şiddetin ortaya çıkışında gücün etkisine vurgu yapan diğer bir tanıma göre, aile bireylerinin ilişkisi içerisinde bireylerden birisinin zayıf olan üzerinde kontrol ve korku yaratmak amacıyla sistematik olarak güç ve gözdağı kullanmasıdır. Bu eylem; sözel, fiziksel, cinsel, duygusal ve ekonomik şiddet biçiminde ortaya çıkabilir (Wallace, 2008: 3). Bu durumda şiddet, güçlüden zayıf olana yönelmektedir. Aile içinde genel olarak kadının sosyo-ekonomik statüsü erkeğe göre düşüktür. Kadınının erkek karşısındaki bu zayıflığı, aile içi şiddetin daha ziyade erkek tarafından uygulandığına işaret etmektedir. Yapılan araştırmalar da (AAK, 1995: 201; 1998: 84-88) bu durumu desteklemektedir. Eşin davranışını kontrol altına alma genelde erkeklerin kadınlara uyguladığı bir şiddet türüdür. Ancak kadınların erkeklerin arkadaşlarını seçmesi, gezip dolaşmasına karışması, müdahale etmesi de görülebilmektedir.

Aile içi şiddet, istismar ve ihmal olarak da iki alt gruba ayrılmaktadır. İstismarda şiddeti uygulayan kişi aktif bir tutum içerisindedir. Dövme, yaralama, küfür, hakaret, zorlama gibi durumlarda istismar söz konusudur. İhmalde ise, şiddet uygulayan kişi daha çok pasif bir tutum içerisindedir. Örneğin, hakaret eden bir eş diğerine göre aktif durumdadır ancak eşinin çeşitli ihtiyaçları karşısında duyarsız kalan bir eş pasif durumda ihmal/şiddet uygulamaktadır. Aile içerisinde hem istismar, hem de ihmal sıkça rastlanan bir durumdur.

Özellikle mahremiyet açısından ele alındığında ihmal durumu gizlenme olasılığı çok sık bulunan bir davranış biçimi olarak görülebilir. Çünkü ihmal edilen kişi ihmal edildiğini bir başkasına aktarma durumu nadir biçimdedir. Hatta çoğu insan bu durumun şiddet olduğunun da farkında değildir. Çoğu zaman uygulanan bu şiddet biçimine bireylerin yaklaşımı "Ben bu davranışı yapmasaydım böyle olmazdı…" şeklindedir. Başkalarıyla paylaşılmayan, paylaşılmadığı için sürekli gizli kalan ve süreğen hale gelip, yaralanma ve ölümlerle sonuçlanan aile içi şiddetin, tespiti, gerekli önlemlerin alınması açısından mahrem denilen şeyin yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir.

Aile içi şiddetin genel ve değişmeyen üç özelliği olduğunu belirten Vatandaş'a göre:

1- Aile içi şiddetin failleri ve mağdurları, evlilik veya evlilik yoluyla oluşan bir akrabalık ilişkisine sahiptirler. Bu açıdan şu tespit son derece önemlidir: "Evlilik cüzdanı aynı zamanda aile içi şiddete izin veren lisans belgesi görevi görmektedir"

2- Aile içi şiddetin fail ve mağdurları ailenin, yuvanın, evin geleneksel örgülerle desteklenen mahremiyetini paylaşırlar. Bu nedenle sorunlar ve özellikle de şiddet dışarıya duyurulmaz, bu konuda gizliliğe büyük önem verilir. Aile içi şiddeti açığa çıkarmak veya incelemek son derece zordur.

3- Aile içi şiddetin fail ve mağdurları genellikle aynı evi paylaşırlar. Ancak, ayrı yaşayan kardeşler, ayrı yaşayan sevgililer, eski eşler arasında gerçekleşen veya evlerini terk etmiş babaların uyguladığı şiddet de bir zamanlar aynı evi paylaşıyor olmanın verdiği anlayış üzerinde gerçekleşir (Vatandaş, 2003: 19).

Şiddetin özelliklerinden biri onun çok boyutlu olmasıdır. Şiddeti uygulayanların erkek, mağdurların kadın olduğunu ifade etmek; şiddetin bir boyutu (örneğin fiziksel şiddet) göz önünde bulundurularak varılan bir sonuç gibi görünmektedir. Oysa şiddetin psikolojik, cinsel, sözel, ekonomik vb. görünmeyen, gizlenen boyutları da vardır. Bu durumlarda erkeğin mağdur olduğu zamanlar da olmaktadır. Yani erkek biyolojik gücünün verdiği yeterlikle fiziksel gücünü kadın üzerinde uygulamakta, buna karşılık kadın fiziksel olarak karşılık yerine sözel, ekonomik veya cinsel şiddet uygulayabilmektedir. Fiziksel şiddete maruz kalan bir kadın, şayet kocasının yaptığı davranışı, erkeğin karısı üzerinde bir hakkı olarak tanımlayan bir kültür ortamında yetişmişse, normal, sıradan bir davranış olarak düşünecek; şiddet olarak algılama-

yacak ve hatta kimi zaman şiddet davranışının müsebbibi olarak kendisini suçlayacaktır.

Mahremiyet Meşruiyet ve Şiddet

Şiddet olgusu ele alınırken yapılan tartışmalardan biri de şiddetin meşruluğu problemidir. Meşru şiddet var mıdır? Aile içi şiddet bağlamında Bir kişinin kadın olsun erkek olsun, aile sistemi içinde kişisel, sosyal ve ekonomik kaynaklardan sadece birine veyahut her üçüne de sahip olduğu zaman, diğer kişilere karşı daha güçlü kaynağa sahip olacak ve kendisini diğer aile bireyleri üzerinde tasarruf hakkına sahip olacağını düşünecektir. Yapacağı her davranışın meşru olduğunu ifade edecektir. Sonuç olarak güçlü olan kişi karar verme hakkına ve sorumluluklarına sahiptir ve bundan dolayı, erkek olsun kadın olsun, diğer aile üyeleri üzerinde kararlar almada güç kullanmak için daha iyi bir durumdadır. Gelles'e göre (1997), bu da kişinin dayatmada bulunmasına ve istismarcı taktikler kullanmasına izin verir. Erkekler geleneksel olarak karar alıcı pozisyonunda görülür. Erkeklerin çoğunluğu yüksek ücretli, toplumda ağırlığı olan bir işe sahiptir, dolayısıyla gücün hakimidirler. Kadınlar ve çocuklar, arta kalan rolleri yerine getirmede itaatkârdır, dolayısıyla istismara da müsaittirler (Kurst-Swanger, 2003: 40).

Mahremiyet ve Şiddet İlişkisi

Anne-babaların çocuklarını yetiştirirken sevgilerini göstermeleri bir zamanlar ayıp olarak karşılanmaktadır. Bundan dolayıdır ki, bizlerin bırakın şiddeti, sevgimizi dahi göstermemiz engellenmektedir. Kol kırılır yen içinde kalır anlayışı, mahremiyetin farklı bir tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Aile içinde yaşanan olayların aile dışındaki bireylere aktarılmaması hem şiddetin kaynağı hem de süreklilik faktörü olabilmektedir. AlainChesnais'e göre; ölçülebilir ve tartışma götürmez tek şiddet, fiziksel şiddettir. Buna rağmen bireyler, kendilerine uygulanan fiziksel şiddeti gizlemekte veya kaza olarak çevresine bildirmektedir. Bu tavırlarındaki nedenlerden birisi; şiddetin, kültürel aktarım özelliği ve sorun çözmede, iletişim kurmada bir yöntem olarak toplumda kullanılmasıdır. Çocukluğunda dayak yiyerek büyüyen ya da babanın döven, annenin de dövülen olduğu bir ilişki biçimi, hem kadın hem erkeğin şiddeti algılama ve yorumlamasını etkilemektedir. Eşler arasında yaşananlar geleneksel değerler doğrultusunda özeldir ve anlatılması ailenin mahremiyetine gölge düşürür. Bu yaklaşım olguların tıbbi ve hukuksal olarak bildiriminin yapılmamasına ve bu konudaki istatistiklerin düşük çıkması nedenlerinden biridir (Ağçay, 2009: 24).

Bu algının bir sonucu olarak "karı-koca arasına girilmez" anlayışı birçok durumda karşımıza çıkmaktadır. Ailelere müdahale edilmemesi gerektiği anlamında çoğu zaman olumlu bir durumu karşılamaktadır. Ancak şiddetin var olduğu durumlarda dahi karı kocaya müdahale edilmemesi ve "kocandır sever de döver de" sözleri şiddetin sürmesine ve bazen de dozunun artışına neden olmaktadır. Aile içi şiddet meşruluk bakımından hukuksal açıdan da desteklenmektedir. Şöyle ki, her türlü engel aşılsa dahi uygulamaya baktığımızda bu tür suçlar; (Türk ceza yasasının 477, 478,456 ve 457. maddeleri) eğer karı koca arasında olursa ya da aile bireyleri arasında meydana gelmişse çoğu zaman cezasız kalmaktadır. Şiddet kavramı denildiğinde sadece fiziksel şiddet algılansa da diğer şiddet türleri gizlenmekte, sanki hiç uygulanmıyormuş gibi kabul edilmektedir. Mahremiyet-şiddet ilişkisinin daha net ortaya konulması bakımından bütün şiddet türlerinin ifade edilmesi gerekmektedir.

Fiziksel Şiddet

Mahremiyet ve güç birbirleriyle sıkı ilişki içindedirler. Güç teorisi açısından toplumsal alanda neyin mahrem olduğunu belirleyen şey, aynı zamanda gücün kim de olduğunu da belirlemektedir. Yani güç kimdeyse neyin ne kadar ne oranda mahrem olacağını o belirlemektedir. Örneğin şiddetin en sık ve kolay tanımlanabilen bir türü olan fiziksel şiddettir, tüm dünyada ve ülkemizde oldukça yaygındır. Yapılan bir çalışmada (Solakoğlu Uçar, 2007: 22) kadınların fiziksel şiddet tanımları yaşanılan acıyla, fiziksel şiddetin ağırlığı ile orantılıdır eğer canları acımadıysa ya da sonrasında özür dilendiyse onu şiddet olarak tanımlamamaktadırlar. Bir tokat kadınlar tarafından şiddet olarak kabul edilmemekteydi. *"Bence bir tokat şiddet değildir. Bence bir ikaz anlamına gelir"* (45 yas, ortaokul mezunu bekar). *"Affedilecek durumda olan şiddet sayılmaz. Bir tokatla şiddet olmaz çocuğuna karşı, eşin de gelip senden özür diledi mi o şiddet olmaz."* (43 yaş, ilkokul mezunu, evli) katılımcıların ifadelerine bakıldığında şiddet olarak kabul edilen şeylerin toplumsal alanda görünürlüğünün olmasıdır. Bir tokat bireyin yüzünde iz bırakmıyorsa, yani mahrem ifşa olmuyorsa şiddet olarak kabul edilmemektedir. Bu durum da çoğu zaman şiddetin dozunun artarak sürmesine neden olmaktadır.

Cinsel Şiddet

Şiddetin bir diğer türü de cinsel olarak adlandırılan ve eşin duygularını hesaba katmamak, kadına laf atmaktan tecavüz etmeye dek uzanan, bedenin istismar edilmesini de içine alan şiddet türüdür. Cinsel şiddet, cinselliğin bir tehdit, sindirme ve kontrol etme aracı olarak kul-

lanılmasıdır. İngiltere'de her yedi kadından biri beraber olduğu kişi tarafından tecavüze uğramaktadır. ABD'de her üç kadından biri hayatı boyunca bir kez cinsel tacize uğradığını belirtmiştir

Toplumda cinsel saldırıya ilişkin ciddi önyargılar söz konusudur. Cinsel saldırıya uğrayan kadınlar, cinsel şiddeti tahrik etmekle, kendi giyim ve davranışlarıyla saldırı ortamını hazırlamış olmakla suçlanmaktadırlar. Bu durum kadının özel yaşamında bir kısıtlanmaya yol açmaktadır. Kadınların eğer önlem almamışlarsa, başlarına geleceği hak ettikleri bile iddia edilebilmektedir.

Cinsel şiddet mahrem bir konu olduğundan açıklanması veya ortaya konulması zordur. Cinsel şiddet konusunda ayırıcı olan nokta zor kullanmadır. Zor kullanma tecavüzden, el ile cinsel amaçlı dokunma ve göz ile kadını soyma, söz ile taciz etmeye kadar değişen çeşitli davranışları kapsamaktadır.

Günümüzde tecavüze uğrayan kadının durumuna şüpheyle yaklaşılması, yaşanan bu olumsuz durumdan kadının sorumlu tutulması, suçlanması fail ve fail olma potansiyelinde olanların işini kolaylaştırmakta, mağdurun kendi haklarını savunması imkânını da ortadan kaldırmaktadır. Okullarda, üniversitelerde, iş yerlerinde şiddete ve tacize maruz kalan kız çocukları ve kadınların, bu durumu ifşa ettiklerinde eğitim ve çalışma haklarını kaybedeceklerine ilişkin kaygı yaşamaları bu şiddetin gizli gizli devamına neden olmaktadır (Aktaş, 2006: 19)

Kadınların cinsel şiddete yaklaşımları farklı olmaktadır. Yapılan bir araştırmaya göre, kadınların çok azı cinsel şiddeti şiddet olarak kabul etmektedir. Kadının eşiyle birlikte olmasının onun görevi olduğuna ve eğer eşlerinin isteklerini kabul etmezlerse onların başkalarıyla birlikte olacaklarına inanmaktadırlar. Cinsel şiddeti de şiddet olarak kabul etmeleri uygulanan eylemin ağırlığıyla orantılıdır. Bir eşin cinsel ilişkiye zorlaması şiddet olarak kabul edilmezken, fiziksel şiddetle birlikte uygulandığında şiddet olarak değerlendirilmektedir (Solakoğlu Uçar, 2007: 24-25).

Aile içinde kadına yönelik ev içi tecavüz gibi davranışların yanı sıra erkekler de cinsel şiddete maruz kalmaktadır. Kadınların eşlerinin duygularına önem vermediği, kendi istediğinde cinsel ilişkiye girdiği, eşinin duygularını kimi zaman önemsemediği durumlar yaşanmaktadır. Kadın bu durumda cinselliğini bir koz olarak kullanmaktadır. Özellikle aile değerlerine önem veren bireylerin eşi dışında cinsel ilişkiye girmeyeceği varsayımından hareket edildiğinde erkeğin mağduriyeti daha iyi anlaşılacaktır. Erkek bu durumda çaresiz kalmakta, cinsel ihtiyaçları karşı-

lanmayan, engellenen birey saldırganlaşmakta, şiddet uygulama potansiyeli artmaktadır (Maraşlı, 2009).

Ekonomik Şiddet

Toplumda sıkça ifade edilmeyen, görünürlüğü çok az olan şiddet türlerinden bir diğeri de ekonomik şiddettir. Aile bireylerini ekonomik bakımdan kendine bağımlı hale getirme, ev eşyalarına zarar verme, tatilde gidilecek yer, kazancın nerede-nasıl harcanacağı, oturulacak evin seçimi gibi konularda kararlara ortak olmama, aile bireyini ekonomik olarak sömürme, onu istismar etme gibi durumlar şiddet kapsamına girmektedir(Fawole, 2008: 2). Ancak bu durum aile içi ilişkiler mahrem olarak kabul edildiğinden pek gündeme gelmemekte, gizli kalmaktadır. Kadının çalışmasına izin vermeme veya onu çalışmaya zorlama, evin harcamalarına ortak olmama, özellikle dindar olduğunu ifade eden bayanların "evin nafakası kocaya aittir, ben kendi kazancımı kendim harcarım eve harcama zorunluluğum yoktur" gibi ifadeler araştırmacının sıkça gözlemlediği bir durumdur. Bu durumda erkek toplumda var olan erkeklik algısı gereğince yaşadığı durumu mahrem olarak kabul etmekte, şiddete maruz kalmaya devam etmektedir. Bu durum fırsat bilen kadın erkekle güç yarışını ekonomik durumla eşitlemek istemektedir.

Sözel Şiddet

Sözel şiddet, bir kişinin karşısındakine küçük düşürücü, kırıcı, alay edici sözler söylemesi, doğrudan ya da dolaylı bir şekilde karşısındakini aşağılaması, kötülemesi, kişiliğine saldırması, umudunu, beklentisini kırması, türlü söylentiler çıkarması; sert, kaba konuşmalarla sürekli engellemeler yapması olarak ifade edilmektedir. Ayrıca, bir kişinin erkeklik-kadınlığıyla alay etme, beddualar etme, sözlü tehdit de, sözel şiddet içinde yer almaktadır. Bir kişinin fiziksel, psikolojik ya da cinsel zarar görme korkusuyla çeşitli yönlerden olumsuz etkilenmesiyle sonuçlanabilen sözel saldırı da, sözel şiddet olarak kabul edilmektedir (AAK, 1995).

Diğer şiddet türlerinde olduğu gibi, sözel şiddet, muhatabına karşı güç kullanma ve onu kontrol amacı taşır. Bu bakımdan söz ve hareketlerin, düzenli bir şekilde korkutma, sindirme, cezalandırma ve kontrol etme aracı olarak kullanılmasıdır. Aşağılayıcı sözler söylemek, zaafları ile alay etmek, aşırı genellemeler yapmak (sen de erkek misin, sen hep böylesin, bunu her zaman yaparsın gibi), küfür etmek, başkalarının yanında küçük düşürmek, hakaret etmek, bağırmak, eşinin öz güvenini

yitirmesini sağlamak sözel şiddete yönelik sık rastlanan örnekleridir (Köse ve Beşer 2007: 117).

Kadınlar erkeklere oranla fiziksel şiddet davranışını daha az uygularken, sözel şiddet türünü daha sık uygulamaktadırlar. Erkekler fiziksel şiddetin başlangıcı olarak kadınların sözel hakaret, küfür vb. göstermekte, sözel şiddeti fiziksel şiddetten daha incitici bulmaktadırlar. Bu konuda söylenen "Kılıç yarası değil, dil yarası daha çok acıtır" sözü, sözel şiddetin etkisini göstermek bakımından dikkate alınmalıdır.

Aile Araştırma Kurumu'nun araştırmasına göre (AAA, 1995; 1998) erkeklerin kadınlara uyguladıkları şiddetin % 84'ünü sözel şiddet oluşturmaktadır. Sözel şiddete ilişkin davranışlardan en belirgini, kişinin değer verdiği konulara yönelik güven sarsmak ve kadını yaralamak amacıyla belirli aralıklarla çok ağır hakaret ve sözler söylemektir. Toplumumuzda erkeği kışkırtmak için "Sen de erkek misin? Erkek ol da ailene sahip çık" gibi erkekliğe ait değerlere saldırmak, sözel şiddet kapsamında değerlendirilmektedir. Yapılan araştırmalarda ve gözlemlerimizde, erkeğin kadına yönelik fiziksel şiddetinin öncesinde sözel şiddetin yaşandığını, çeşitli hakaret ve küfürlerin sonunda fiziksel şiddetin ortaya çıktığını görmekteyiz.

Psikolojik Şiddet

Psikolojik şiddet, ruhsal açıdan acı ve zarar veren her türlü söz ve davranışı içermektedir. Eşi kontrol altına alma, evden dışarı çıkmasını, alışveriş yapmasını kontrol etmek, ne yaptığını araştırmak, kimlerle görüştüğünü sorgulamak ve giyimine müdahale etmek, maddi ve manevi olarak kadını destek alabileceği kişi ve kuruluşlardan soyutlamak, kuma getirme, çocuğu göstermeme, sevdiklerinden, aile bireylerinden uzak tutma ve tehdit etme gibi davranışları içerir (BKSGM, 2006: 91).

Fiziksel şiddet gibi görünürde iz bırakmadığından dolayı, daha az önemsenmektedir. Duygusal şiddet örtülü biçimi olması ile farklılık gösterir. Oysa bireyin kendine olan güvenini, kimliğini tamamıyla yok edebilmektedir Eşlerin denetleyici davranışı genellikle hemen görülmemekte, zaman içinde yavaş yavaş gelişmektedir. Eşler yaşadıkları ilişkinin ne kadar yıkıcı olduğunu fark ettiğinde çoktan duygusal yatırımını yapmış ve eşine karşı bir bağlılık duygusu geliştirmiş olabilmektedir (Polat 2005). Bu bağlılık şiddetin sürmesine, kanıksanmasına, sıradan bir davranış olarak algılanmasına yol açmaktadır. Kendini güçsüz hisseden birey çevreyle bağını koparacak, çeşitli ruhsal problemlerin ortaya çıkmasını sağlayacaktır.

Birçok uzman, duygusal istismarın fiziksel istismardan daha uzun süreli etkilerinin olacağına inanmakta ve sürekli aşağılanan, aptal, çirkin, değersiz olduğu söylenen kişinin zamanla bunları içselleştirebileceğini ve kendi kendini de böyle görmeye başlayabileceğini vurgulamaktadır. Böylece, duygusal istismarın istismarcının konumunu sürdürmesini kolaylaştıracağı açıktır. Çünkü kadın, durumunu değiştirmeyi veya bu kötü ortamdan uzaklaşmayı beceremediğini düşünerek iyice pasifleşecek ve sonuçta artan şiddet "Dövülmüş Kadın Sendromu"nun ortaya çıkmasına neden olacaktır (Polat 2001).

Medya alanında yaşanan değişimler tüm toplumsal hayatı etkilediği gibi aile hayatımızı da etkilemektedir. Psikolojik şiddetin bir türü olan ihmal davranışı internet ortaya çıkışı, facebook ve twitter gibi programlarının yaygınlık kazanmasıyla birlikte aile bireylerinin birbirlerini ihmal etmeleri sıkça yaşanan bir durum olmaya başlamıştır. Yapılan bir araştırmada İnternete ne amaçla bağlanıyorsunuz?' sorusuna yanıt veren katılımcılardan 65'i (% 42.4) sosyal paylaşım sitesi facebook'a girmek için internete bağlandıklarını belirtmişlerdir (Yılmaz, : 257).

Sonuç

Aile içinde fiziksel şiddet azalmış olsa da duygusal şiddet genellikle devam etmekte ve zamanla fiziksel şiddetin vekili ve tehdidi olmakta, böylece karşısındakine her zaman dövülebileceklerini hatırlatmaktadır. Follingstad ve arkadaşlarının (1990) belirttiği üzere fiziksel şiddete uğrayan kadınların çoğu (%72), duygusal şiddetin fiziksel şiddetten daha olumsuz etki yarattığını belirtmişlerdir. Ek olarak duygusal şiddet, fiziksel şiddetin yıkıcı etkilerini arttırabilmektedir (akt., Özcan, 2009: 27).

Mahremiyet algımızın aile içi şiddet olaylarını teşkil edici ve sürdürücü etkisini ortaya koyarken mahremiyet durumlarının da gerekliliğini ifade etmek gerekir. Toplumsal yapıda değer ve normların varlığı gereklidir, ailelerin de kendine özgü bir işleyişinin ve içyapısının da olması gerekir. Ancak burada kastettiğimiz durum abartılı ve paranteze alınan bir mahremiyet anlayışıdır. İşine geldiği şekilde kuralları paranteze alan bir mahremiyet algısı toplumsal yapıda çözümlere değil, daha çok sorunlara yol açacaktır. Çünkü her bireyin kendi ihtiyaç ve ilgisi farklı olduğundan parantezleri de farklı olacaktır.

Aile içi şiddet sadece aile içindeki dinamiklerden değil; toplumun geleneksel, ekonomik, eğitimsel, siyasal ve hukuksal yapısı içinde erkeği egemen ve kadını ona bağımlı kılan tüm mekanizmalardan kaynak-

lanmaktadır. Yine namus algısının farklı toplum ve kültürlerde değişik biçimlerde algılanması, şiddetin anlaşılmasını, boyutunu ve sonuçlarını etkilemektedir.

Sonuç olarak "şiddet", çoğu insanın (% 18-76) birçok nedenle varlığından şikâyetçi olduğu, ancak devamına ve yaygınlığına isteyerek veya istemeyerek katkıda bulunduğu bir olgudur (Dişsiz ve arkadaşları, 2008: 55). Toplumun temeli olarak nitelenen ailede meydana gelen problemler bir bütün olarak toplumu etkilemekte, bireylerin çalışma hayatındaki verimliliğini etkilemekte, sağlık alanında problemlerin yaşanmasına neden olmakta, kuşaklararası aktarım yoluyla yeni nesillere aktarılabilmekte, sadece mevcut toplumsal yapıyı değil, aynı zamanda gelecek kuşakları da tehdit etmektedir. Şiddet cinsiyete özgü bir davranış biçimi değildir. Bir davranış bozukluğu olarak şiddet davranışını kadın olsun, erkek olsun her birey yapabilmektedir. Aile içi şiddet olgusunun sadece erkekten diğer aile bireylerine yönelik olarak ele alınması, şiddetin önlenmesine yönelik getirilen çözümlerin eksik kalmasına da neden olmaktadır.

KAYNAKÇA

AAK, (1995), *Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları* (Aralık 1993-Aralık 1994), Ankara, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları.

AAK, (1998), Aile İçinde ve Toplumsal Alanda Şiddet, Ankara, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları.

Ağçay, Güler, (2009), *Sakarya İlindeki Kadınların Aile İçi Şiddete Uğrama Durumları ve Yasal Sorumlulukları Hakkındaki Bilgi Düzeyleri*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü.

Aktaş, Aliye Mavili, (2006), Aile İçi Şiddet/Kadının ve Çocuğun Korunması, Elma Yayınevi.

Baran, Mine, (2012), Osmanlı Klasik Dönem Saray Kültüründe Mahremiyet ve Harem, Millî Folklor, 2012, Yıl 24, Sayı 93, ss. 169-183 http://www.millifolklor.com.

Bayer Ali, (2013), *Değişen Toplumsal Yapıda Aile: Eşler Arası Şiddet Ve Din İlişkisi Üzerine Bir Araştırma (Konya Örneği),* Yayımlanmamış Doktora Tezi, Konya, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Cohen-Almagor, Raphael, (2006), Mahremiyetin Sınırları: Yararlı Ayrımlar, Çev. Zeynep Gültekin Akçay, İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi, Sayı 23 Yaz-Güz 2006, s. 175-186.

Dişsiz, Melike, Hotun Şahin, Nevin, (2008), Evrensel Bir Kadın Sağlığı Sorunu: Kadına Yönelik Şiddet, *Maltepe Üniversitesi Hemşirelik Bilim ve Sanatı Dergisi*, C.1, S.1, ss. 50-59.

Dolgun, Uğur, (2004), Gözetim Toplumunun Yükselişi: Enformasyon Toplumundan Gözetim Toplumuna, Yönetim Bilimleri Dergisi (1: 3).

Fawole, Olufunmilayo I., (2008), EconomicViolenceToWomenAndGirls Is ItReceivingTheNecessaryAttention?, *Trauma, Violence, &Abuse*, Vol. 9 (3), ss. 167-177.

İçli, Tülin Günşen, (1993), *Türkiye'de Suçlular, Sosyal Kültürel ve Ekonomik Özellikleri*, (3. Basım), Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

İzgi, Mustafa Cumhur, (2012), Yaşlı Mahremiyeti Göz Ardı Edilebilir Mi? Antalya'da Huzurevlerinde Yaşayan Yaşlılar Üzerinde Niteliksel Bir Araştırma, TurkishJournalGeriatricts, 2012, 15 (3), ss. 319-326.

Maraşlı, Sema, (2009), *Cinsel Şiddet*, http://www.cocukaile.net/cinsel-siddet/
Marshall Gordon, (1999), *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev.: Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları.
Kaplan N. ;Sadock, Benjamin.James, (1994), Agression, AccidentAndİnjuries, *Synopsis Of Psychiatry*: *BehavioralSciences/ClinicalPsychiatry*, Williams Pub. pg. 171-179
Korkmaz, İlhan, (2013), Facebook Ve Mahremiyet: Görmek ve Gözetle(n)mek Facebook AndPrıvacy: Seeand Watch/BeingWatched , Yalova Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı, 5, Ekim 2012, Mart 2013, ss. 107-122
Köse, Aslı, Ayşe, Beşer, (2007), Kadının Değiştirilebilir Yazgısı "Şiddet", *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi*, C.10: S.4, ss. 114-121.
Kurst-Swanger, Karel, Jacqueline L. Petcosky, (2003), *Violence in the Home: Multidisciplinary Perspectives,* Oxford University Press.
Oskay, Ümran Yeşiltepe, Dikencik Birsen Küçük, (2005). Tecavüz ve Hemşirelik Bakımı, *Sağlık ve Toplum Dergisi,* 15 (1):1-13.
Polat Oğuz,(2004), *Klinik Adli Tıp*, *Adli Tıp Uygulamaları*, Ankara, Seçkin Yayıncılık.
Rittersberger-Tiliç, H. (1998), Aile İçi Şiddet: Bir Sosyolojik Yaklaşım, *20. Yüzyılın Sonunda Kadınlar ve Gelecek Konferansı, 19-21 Kasım 1997*, Ankara, TODAİE Yayınları, ss. 119-131.
Solakoğlu Uçar, Mine, (2007), *İstanbul Ümraniye İlçesi Kazım Karabekir Mahallesinde Yasayan Kadınların Şiddet Tanımları ve Şiddete Yaklaşımlarının Belirlenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
Tataroğlu, Muhittin, (2012),Mahremiyet Sorunlarının Önlenmesinde Mahremiyet Etki Değerlendirmesi (Med), *Yönetim Ve Ekonomi, Yıl:201, Cilt:20, Sayı:1, ss.263-28.*
Vatandaş, Celallettin, (2003), *Türkiye'de Eşlerarası Şiddet*, Afyon, Afyon Kocatepe Üniversitesi Yayınları
Wallace, Harvey, Cliff Roberson, Family Violence: Legal, Medical, And Social Perspectives (6e), Pearson Higher Ed USA, New York 2008, s. 432
Yüksel, Mehmet, (2003), Mahremiyet Hakkına ve Bireysel Özgürlüklere Felsefi Yaklaşımlar, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi, 64-1, ss.275-298.

HZ. PEYGAMBER'İN SÜNNETİNDE MESKEN MAHREMİYETİNİN KORUNMASINA YÖNELİK ESASLAR

Nevzat AYDIN*

Özet

İnsanda fıtrî bir duygu ve değer olan mahremiyeti korumayı hedef edinen dinimiz, dışarıya göre harem/özel alan olması itibarıyla mesken mahremiyetini önemsemiştir. Kur'an ve Sünnet, özel ve aile hayatının korunmasıyla doğrudan ilişkili olduğu için mesken mahremiyetini düzenleyen ilke ve esasları ortaya koymuştur.

Sünnete göre ideal mesken, planı ve yapısı itibarıyla mahremiyetin korunduğu ve sağlandığı bir mekan; mahremiyet duygusunun öğrenildiği ve tezahür ettiği ilk alandır. Planı ve tasarımından, girerken izin istemeye varıncaya kadar mesken mahremiyetinin genel çerçevesini çizen Hz. Peygamber, mesken mahremiyetini ihlal eden unsurlara derhal müdahale etmiş, mahremiyetin korunmasında ev sahibine ve topluma sorumluluk yüklemiştir.

Mesken mahremiyetine yönelik tehditlerin giderek arttığı günümüzde mimarların apartmanları ve siteleri inşa ederken, Müslümanların aile hayatında, Hz. Peygamber'in evrensel mesajları doğrultusunda, mesken mahremiyetine saygı duymaları, dokunulmazlığını ihlal etmemeleri dinî ve insanî bir zorunluluktur.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, Mesken, Mahremiyet, Harem, Özel Hayat.

The Basic Principles to Protect the Residential Privacy in the Prophet's Sunnah

Abstract

The religion of Islam aims to protect the privacy which is a human nature and a value, and therefore it has been concerned with the issue of the residential privacy. The Qur'an and Sunnah provide basic principles regarding residential privacy which are directly related to the protection of privacy and the family life.

According to the Sunnah, the ideal abode is a space where the plan and the structure are maintained and provided according to the protection of privacy. It is also the place where sense of privacy is manifested and learned. Prophet Muhammad draws the general framework for the plan and design of residence from entering, dwelling and asking permission for entering home. He also determined the factors that violate the residence privacy and put responsibility to the family leader and the society.

* Yrd. Doç. Dr., Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İDKAB Eğitimi Bölümü, naydin@bayburt.edu.tr

Today there is an increasing threat to residential privacy. Therefore architects must pay attention to residential privacy when they plan for apartment buildings and sites; Muslims pay attention to their family lives also. They also must respect to the universal message of the Prophet in terms of residential privacy, and it is a humanitarian requirement for them to not violate it.

Keywords: Sunnah, Residential, Privacy, Harem, Private Life.

Mahremiyet Algısının Dönüşümü ve Sınırları Üzerine

Yaratılmışların şereflisi olan insanın onur, itibar, haysiyetini ve mahremiyetini korumaya önem veren dinimiz, insanların kendilerininkiyle beraber başkalarının mahremiyet ve iffetini de muhafaza etmelerinin bir vazife olduğunu vurgulamıştır. Esasen, Peygamberimizin insanlığa getirdiği medeniyetin temelinde mahremiyet anlayışı vardır.

Günümüzde bilgi ve iletişim teknolojilerindeki gelişmelerin, sosyokültürel, ekonomik ve siyasal alanlardaki değişimlerin, özünde mahremiyet algısını dönüştürdüğünü söylememiz mümkündür. Bundan kastettiğimiz bir nesil öncesine kadar mahremiyet alanının içerisinde değerlendirilen konuların artık bu özel alandan tamamıyla çıkmış olduğu ya da çıkmaya başladığıdır.[1] Mahremiyet algısının değişiminin önemli bir nedeni de, hayâ/utanma gibi fıtrî/insanî değerlerin dejenere olmaya başlamasıdır. Mahremiyetin dönüşümünü cinsellik, cinsel taciz, kürtaj hakkı, aile hayatı, telefon dinleme gibi konularda kolayca gözleyebilmemiz mümkündür.

Kişilerin özel hayat alanlarını daraltan pek çok gelişmenin yaşandığı günümüzde mahremiyetin yeniden tanımlanması, sınırlarının çizilmesi ve mahremiyet ihlalleri, üzerinde dikkatle durulması gereken hususlar arasındadır. Son zamanlarda ülkemizde böcek operasyonları ve "tape"lerle gündeme gelen ortam dinlemeleri ile insan için en değerli olan mahremiyet alanına müdahale edilerek, özel hayatın gizliliği ihlal edilmekte; modern mimari tarzı yapılaşmalar ve konut tasarımlarında mahremiyetin sınırları değiştirilmektedir. Dolayısıyla bir anlamda aile hayatının gizliliği ve konut dokunulmazlığı hakkı da tacize uğramakta, insanımız mahremiyet şuuru ve hassasiyetini yitirmektedir. Kamusal ve mahrem (özel) olarak farklı bir boyut kazanan iç(eri) ve dış(arı) kavramları, günümüzde sorgulanmaya, aralarındaki sınırlar delinmeye, evin mahremiyeti kamusal olarak tüketilmeye başlanmıştır. Öyle ki, özel olanın tüketilebilir bir meta haline geldiği, özel hayatın kamusal alana kurban olarak sunulduğu, daha çok teknolojik sahada

[1] Nalan Çelikoğlu, "Türkiyede Üniversite Gençliğinde Mahremiyetin Dönüşümü", *M.Ü.S.B.E*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007, s.11.

görülen gelişmelerle, mahremiyet alanının tehdit edilip sınırlandırıldığı modern dünyada, bireyin mahremiyetini koruma çabası, gereksiz ve boşuna bir çaba olarak görülmektedir.

Fıtrî bir duygu olan ve insanlıkla eş zamanlı zuhur eden mahremiyetin, tarih boyunca toplumların inançlarına, değerlerine ve kültürlerine göre formatlanarak içeriği ve kullanım alanının farklılaştığı görülmektedir. Ancak bu kavramın içeriğinin belirlenmesinde dinin en önemli belirleyici unsur olduğu bir gerçektir.

Mesken Mahremiyetinin Değişimi

İslam'a göre ev, insanda fıtrî olan mahremiyeti sağlama yeridir. Ev sığınmadır, korunmadır, gizlenmedir; bir başka deyişle ev, dışarıya göre "harem"; ev hayatı mahremdir. Bu sebeple eve "haram" denmiş ve buraya sâhibinin izni olmadan girilmesi yasaklanmıştır. Dinimiz evin "koruyucu" özelliğinin ötesinde mahremiyetini de önemsemiş ve mesken mahremiyetini düzenlemiştir. Aile hayatı, mesken mahremiyetiyle doğrudan ilişki olduğu için mesken mahremiyetinin yok edilişi ya da kaybedilişi, temelinde aile olan toplumları felakete sürükleyen bir süreçtir. Sosyal ilişkilerin sağlıklı kurulabilmesi için mahremiyete gereksinim vardır. Çünkü bireylerin gözetlendiği bir toplumda dostluk, samimiyet ve güven ilişkileri gelişemez.

Gelişen algılar ve kavramlarla, modern toplumda mesken mahremiyeti alanında da değişim ve dönüşümü gözlemlemek mümkündür. Toplumumuzda özellikle gençler arasında zamanla evin mahrem bir alan olarak algılanma düzeyinin azaldığını ya da bu konuda daha "esnek" düşünmeye başlayanların çoğaldığı görülmektedir. Örneğin, mahalle sakinlerinin akşam olunca perdelerini örtmemeleri, balkonlarında şort gibi giysilerle oturmaları, eşleri ya da sevgilileri ile samimi tavırlar sergilemeleri ve etrafı izlemeleri hiç garipsenmeyen davranışlar halini aldı. İnsanların sosyo-ekonomik düzeyi arttıkça perde kapama alışkanlığı azalmaya başladı. Toplumda çeşitli etkilerden ötürü insanlar, artık evlerinin içinin bir başkası tarafından görülmesinden rahatsızlık duymamaya başladı.

Modernleşmeyle birlikte geleneksel olan haremlik-selamlık uygulamasının varlıklı kimselerde ortadan kalkmaya başlayarak mekansal mahremiyetin sınırlarının değiştiğini görmekteyiz. Yeni mimari düzenin

getirdiği "açık mutfak, mekanlar arası saydamlık" gibi unsurlar, geleneksel mahremiyet açısından bir değişiklik arz etmektedir.[2]

Ev mahremiyeti ile ilgili algıların değişiminde, kitle iletişim araçları, medya ve televizyon programlarının yanı sıra kişinin kendi varlığını kanıtlaması ve toplumsal görünürlük kazanmasının etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca gösterişe düşkün olan insanların eşyayı ve kendi varlığını gösterme yönünde ev mahremiyetinin sınırları değişmiş ya da daha daralmıştır.

Mesken mahremiyetin ihlal edilmesiyle, İslam toplumda aile hayatı ve özellikle de -bu mahremiyetin merkezinde yer alan- kadının mahremiyeti hedeflenmiştir. Evinde yani "harem"inde özgür olan kadının, bu durumundan rahatsızlık duyanlar onu görünür kılmak için Fransız pencere, perde ve mutfakla evin mimarisini değiştirmişler. Böylelikle evin dışarıya açılmasıyla kadın da dışarıya açılmış, mahremiyetine gölge düşürülmüştür.

Özellikle dinî değerlerin dejenerasyonu ve aile yapısındaki değişimler de ev mahremiyetinin yok edilişine neden olmaktadır. Günümüzde İslamî hayat tarzı ve bakış açısı, iç ve dış etkilerle ciddi yara aldığından mesken mahremiyeti de eskiye nazaran daha az önemsenmektedir. Toplumda son yıllarda hâkim olan popüler kültür ve kültürel yozlaşma ile birlikte dinî değerler noktasındaki değişiklikler, mahremiyeti umursamayan, başkalarının özel alanına tecavüzü normal karşılayan bir anlayışı da beraberinde getirmiştir. Meskenlerimizi şer'î esaslara göre dizayn etmek ve bir değişikliğe tâbi tutmak, ancak ve ancak, aile ve toplumu yeniden inşa etmekle mümkündür.

Mesken ve Mahremiyet Arasındaki Anlamlı İlişki

İslam medeniyetinin merkezinde insanın kendisinden başlayan, giyimine, odasına, evine, sokağına, mimarisine, şehrine ve ülkesine varıncaya kadar halka halka genişleyen ve her yere ölçü veren bir mahremiyet anlayışı vardır.

Mesken kelimesinin kökü olan "sekene" sözlükte "durma, rahat ve huzur bulma" manalarını ifade eder. "Konaklama ve geceleme yeri" anlamındaki mesken fıkıh terimi olarak bir kişinin veya ailenin sürekli oturmak amacıyla yerleştiği yeri ifade eder. Kur'an'da "sekene" fiili ve türevleri yirmi, mesken ve çoğulu mesâkin on iki ayette sözlük ve örf-

[2] Sibel Bozdoğan, *Modernizm ve Ulusun İnşası: Erken Cumhuriyet Türkiye'sinde Mimari Kültür*, Metis Yay., İstanbul 2002, ss. 213-227

teki kullanımıyla geçer.[3] Bir anlamda insanoğlunun kendini ve neslini muhafaza etmek, hayat sürdürebilmek ve sükûna(huzur) kavuşmak için yaptığı yuvaya mesken denir.

Köken itibariyle, "yasaklamak, men etmek, mahrum etmek, mümkün olmamak, el sürmemek, herhangi bir şeyi terk etmek, kişinin namusunu koruduğu yakınları, saygı gösterilecek şey" manalarındaki haram kelimesinden türeyen mahrem ise "yasaklanan, haram olan şey, kutsal, mukaddes" anlamlarına gelir. [4]

Mahremiyet ise, aynı kökten gelip, gizlilik, bir şeyin (mahrem) gizli hali anlamlarını içermektedir.[5] Kelimenin kökü olan "hürmet" ve bu kökten türemiş olan "harîm" ile kelimenin etimolojisi, "dokunulması ve ihlal edilmesi helal olmayan şeyleri" ifade etmek için kullanılmaktadır.[6] Gizlilik insanî bir özelliktir. İnsan, insanî özelliklerini terk etmediği müddetçe, gizlisi olan bir varlıktır. Zaten koruyacağı, saklayacağı bir değeri olmayan insan, insanî vasıflarını yitirmiştir. İnsanın sığınma, korunma, gizlenme, sükûn ve huzur bulma yeri olan mesken, bu yönüyle "harem"dir. Yani mahremiyetin muhafaza edildiği mekan olması itibarıyla ev ve mahremiyet birbirinden ayrılmaz kelimelerdir. Mahremiyetin bütün unsurlarıyla var olması, mesken mahremiyetine bağlıdır. Örneğin, cinsel hayatın mahremiyetini koruyabilmek için, öncelikle şer'î bir mesken edinilmelidir.

Mahremiyet, kişilere, ailelere hatta topluma mahsus özel alanların dokunulmazlığıdır. Şer'î bir hüküm olan mahremiyet kavramının, mahrem kavramına nispet edilen anlamlarıyla ilgili olarak, başta aile hukukuna ilişkin konularda kullanıldığı görülmektedir. Mahrem ve mahremiyet kavramları, kadın erkek ilişkilerinde özel bir kullanım kazanmış, özellikle cinsel dokunulmazlık alanı içerisinde algılanmıştır. Bunun içindir ki, mahremiyetin muhafazası, insandaki ar ve haya duygusunun korunmasının bir tecellisidir.

---

3 Hamdi Döndüren, "Mesken", *DİA*, c.29, s.316, Ankara 2004.

4 İsmail b. Hammad el-Cevheri, *Mucemus's-Sıhah Kamus-u Arab* (haz.: Halil Me'mum Şeyha), Daru'l Marife, Beyrut 2008, s.227-228. Bkz. Ebu'l Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri, *Esâsu'l Belağa,* Daru'n-Nefais, Dımaşk 2009, s.l13; Mazhar Bağlı, *Modern Bilinç ve Mahremiyet,* Yarın Yay., İstanbul 2011, s.185.

5 Selahattin Bağdatlı, *Hukuk Sözlüğü*, Der Yay., İstanbul 1997, s. 291; Ejder Yılmaz*, Hukuk Sözlüğü*, Yetkin Yay., İstanbul 2005, s. 765; Şükrü Haluk Akalın, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara 2005, s.1328

6 Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrem İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Dâru's-Sadır, Beyrut trz., c.XII, s.122.

Modern hukukta mahremiyetin kaynağı kişinin kendisi olarak gösterilirken,[7] İslâm hukukunda mahremiyetin kaynağı, kanun koyucu ilâhî iradedir. Kaynağı Kur'an ve Sünnet olan mahremiyet, Şâri'in, "başkalarının ulaşmasına sınır koyduğu bir hak" olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu hak bireylerin özel hayatlarına saygı gösterilmesi, kişilik haklarının, onurlarının ve şahsiyetlerinin korunması açısından önem arz etmektedir.[8] Mahremiyetin kaynağının kişinin kendisinin olması durumunda, fert sayısı kadar farklı bir mahremiyet algısı oluşur. Aynı şekilde, toplumda ortak bir mahremiyet anlayışından bahsedilemez.

Mahremiyetin alanı içerisindeki en önemli hususlardan biri, mesken mahremiyetidir. Mesken mahremiyeti derken aile yaşantısını da kastediyoruz. Özel hayatın ve aile hayatının gizliliğini gerçekleştirme noktasında mesken, mahrem bir alandır. Modern hukukta buna mesken ve özel hayatın korunması/konut dokunulmazlığı denilmektedir.

Genel kanaate göre evin, içinde yaşayanları sadece doğanın beklenen ve beklenmedik değişimlerine karşı korumakla kalmayıp aynı zamanda mahrem ve özel olanı, başkalarının gözlerinden gizlediği, müdahale ve tehditlerden sakındırdığını söylemek mümkündür. İnsan ev içerisinde dışarıya oranla daha rahat hareket eder; ev içerisinde yaşanılanlar kişiye özeldir. Mesken, insana dışarıda yaşayamadığı şeyleri yaşama fırsatı verir. O açıdan kimsenin müdahale edemediği ev içi mahremdir. Kamuya mal olmuş, evlerinin dışında hemen her ortamda sürekli gözetlenip görüntülenebilen insanlar sadece evlerinde kendilerince özel vakit geçirebilmektedir.

İnsan için barınma öncelikli ve temel bir ihtiyaç olsa da mesken ile arasındaki ilişki, sadece pratik bir ilişkiden ibaret değildir. Gerçekte insan için mekân sadece içinde barınılan bir yer değil, aynı zamanda onu besleyen, büyüten ve diğer insanlarla ilişkilendirerek var eden bir bütünlüğü ifade etmektedir. Ev, bir yapıdan çok daha fazla bir şeydir. Bir anda insanın hayatı oluverir. İnsanın hayatı olmakla da kalmaz, toplumun hayatı, aynası haline gelir.

---

[7] Modern hukukta mahremiyet, "genel olarak, kişilerin yalnız başına kalabildikleri, istedikleri gibi düşünüp davranabildikleri, başkalarıyla hangi yer, zaman ve koşullarda ne ölçüde ilişki ve iletişim kuracaklarına bizzat kendilerinin karar verebildikleri bir alanı ve bu alan üzerinde sahip olunan hakkı ifade eder" şeklinde tanımlanmaktadır. Bkz. Mehmet Yüksel, "Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-Tarihsel Gelişimi", *A.Ü.S.B.F.D.*, c. 58, sayı:1, Ankara 2003, s. 182.

[8] İsmail Güllük, Avret Mahremiyeti Prensipleri Açısından Görrüntü, "Gerçeklik, Sanal Alem ve Cinsellik üzerine Fıkhî Bir Analiz", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 23, Konya 2014, ss. 105- 128.

Her millet kendi evini inşa etmekte, evleriyle kendini inşa etmekte ve göstermektedir. Milletlerin kültürü, zihniyeti, hayat anlayışı evlerine yansımaktadır. Çünkü biçim kültürdür, kültüreldir. İnşâ bir biçimle olur; biçime yön veren ise inançtır, zihniyettir, algıdır. Evin biçimi, sosyo-kültürel katmanların tamamına ışık tutar".[9] Her kültürün kendine has bir meskeni vardır. Aradaki bu bağın kuvvetini ifade için, mimarlar arasında şu söz vecizeleşmiştir: "Meskenlerimizi biz yaptığımızı zannederiz, ama aslında bizi yapan meskenlerimizdir".

İnsan, sahip olduğu manevî değerleri üzerinden eviyle aidiyet bağını kurması gerekirken, irtibatı para üzerinden kurunca eve ait olma hissi zayıflıyor. Zira günümüzde mekân ya da mesken, mahremiyet başta olmak üzere insan için "mümkün" kıldığı "imkân ve değerlerin merkezi olma yerine, içi boşaltılarak / ruhsuzlaştırılarak onu "konut" sahibi yapan bir piyasa unsuruna dönüşmüştür.

Evini dinî değerleriyle şekillendiren ve koruyanlar mahrem bir alan olması itibarıyla meskenin kişiye daha huzurlu ve özgür olma imkânı sunduğunu görecektir. Gerçekte mesken, öncelikle kişinin aklında ve kalbinde başlayan mahremiyet duygusunun/algısının öğrenildiği ve tezahür ettiği ilk alandır. Bireyin özel alanında, aile hayatı içerisinde özündeki mahremiyet duygusunu geliştirmesi mümkün iken, aksine bütün ahlak ve utanma /mahremiyet duygularını küçümsemeyi öğrenerek hayatı boyunca sürecek bir ahlaksızlık zincirine bağlanması da imkan dahilindedir.

Özel ve Kamusal Alan/Hayat Bağlamında Mesken Mahremiyeti

Bireyin "harem" bölgesi olan mesken ile mahrem/mahremiyet kavramlarının ifade ettiği anlamlar "özel alan"ı vurgulamakta, mahremiyet ile kutsal arasında bir ilişki kurmaktadır. "Mahremiyet alanı" ya da "özel alan" kavramları, özel hayatın gizliliği ve korunmuşluğu üzerine inşa edilir.[10]

"Kamusal", herkesin denetimine açık olanı çağrıştırırken; "özel" sözcüğü kişinin ailesi ve arkadaşları ile sınırlanan mahfuz bir yaşam bölgesi anlamına gelmektedir. Devlet, kamusal alan; ev/aile ve mahrem hayat ise özel alan sayılmaktadır. Özel hayatın alanı, evin belirli bir sınırla çevrilmiş alanıdır. Özel hayat, "aile hayatı, bireysel olmayan,

---

9 Köksal Alver, "Ev Halleri", Mahalle Mektebi, sayı:19, Konya 2014, s. 51

10 Özel hayatın gizliliği ve korunması hakkında geniş bilgi için bkz. Abdullah Kahraman, *İslam Hukuk ve Ahlak İlkeleri Bağlamında Özel Hayatın Gizliliği*, Ebabil Yay., Ankara 2008, ss.57-98.

aile içi ilişkilere ve karşılıklı güvene dayalı bir hayat" şeklinde de tanımlanmaktadır. Mesken, özel hayatın korunmasında temel bir unsur olup dokunulmaz özelliği ile kişilerin "özel yuvası" olarak kabul edilmektedir.[11]

İnsanlar hayatlarının büyük çoğunluğunu kamusal alandan ziyade özel alanda geçirirler. Özel hayatın en belirgin alanı mesken içerisinde aile hayatıdır. Ailenin özel hayatı, kişisel özel hayata çerçeve teşkil eder. Bunu özel alanların düzenlenişinden ve kullanımından anlıyoruz. Mesela zaman içerisinde oda sayısının artması, yatak odalarının kapılarının kilitlenmesi gibi pratikler bu durumu açıkça gözler önüne sermektedir. Bir anlamda özel hayatın çizgileri hiç durmadan dönüşmekte ve büyük bir değişime uğramaktadır.

Her ne kadar kamusal ve özel alan sınırları toplumdan topluma değişiklik gösterse de bu alanlarının sınırlarının belirlenmesinde günümüzde daha çok siyasi-politik söylemler etkili olmaktadır. Modernleşme sürecinde çıkan "yeni dergiler, reklamlar, romanlar, ev yaşamını kamusal gözetim altına aldı ya da başka bir deyişle modern ev yaşamı kamusallaştı[12]. Osmanlı toplumunda evler, "kimlikleri farklı olan fazla sayıda insanın bir araya gelebilecekleri bir kamusal mekân değil, özel bir mekân" olarak değerlendirilmekteydi. Ayrıca haremlik-selamlık olarak ayrılan evlerin mimarisi herhangi bir kamusallığa imkân vermemekteydi.[13]

Kamusal ve özel alan arasındaki sınırların silinmek üzere olduğu ya da özelin kamusal kılındığı modern toplumda bu durum, rahatsız edilmeksizin yaşamak için mesken mahremiyetinin güvenliğine ihtiyaç duyan bireyler için ciddi sorun haline geldi. Hem kamusalın hem de mahrem olanın da içini boşaltarak sınırların belirsizleşmesi, aynı zamanda mahremiyetin kendisinin bir meta haline gelmesine sebep olmaktadır.

Temel insan haklarından olan mahremiyet, son yıllarda yapılan yasal düzenlemelerle koruma ve güvence altına alınmakla birlikte kişilerin özel yaşam alanlarına yönelik tehditlerin, bilgi iletişim teknolojilerinde görülen hızlı gelişmelere paralel olarak günümüzde giderek arttı-

---

[11] Kahraman, *Özel Hayatın Gizliliği, s.133.*

[12] Nilüfer Göle, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri: İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalısması,* ss. 26-27

[13] Serdar Öztürk, "Osmanlı İmparatorluğunda Kamusal Alanın Dinamikleri", Gazi Üniversitesi İletişim
Fakültesi Dergisi, sayı: 21, Ankara 2005, ss. 101-102

ğını görmekteyiz.[14] Bu nedenle kişiye ait özel alana müdahalelerin önüne geçilebilmesi için öncelikle yapılması gereken, bireylerde mahremiyete ve özel alana saygı bilincini oluşturup geliştirmektir.

Sünnete Göre Mesken Edinme ve İdeal Mesken

İnsanın beslenme gibi aslî olan barınma/konut ihtiyacını karşılaması bir zorunluluktur. Mesken ile aile birbirini tamamlayan unsurlar olduğundan İslam, aile için mutlaka uygun bir meskenin gerekliliğini vurgulamıştır. Müstakil mülk ve mesken edinmeyi tavsiye eden dinimize göre nafaka yükümlülüğünden olan mesken, kadının kocası üzerindeki haklarından biridir.[15] Mesken kocanın mali durumuna, örf ve adete göre kadının şanına layık, onun rahat ve mutluluğunu sağlayacak şekilde tefriş edilmiş ve müstakil olmalıdır. Cinselliği de içine alan mutluluk ortamı şer'î meskende oluşabileceği içindir ki, kadın ancak şer'î meskenin hazırlanmasından sonra kadınlık görevleri ile mükellef tutulabilir. Kur'an'da mesken meselesi, daha ziyade aile, çevre ve hane dokunulmazlığı konuları bağlamında ana hatlarıyla ele alınmış, tanzimi ve tatbiki sünnete ve Müslümanların uygulamasına bırakılmıştır.

Şer'i mesken, çevre şartlarıyla birlikte, aile fertlerine dinin gereklerini tatbik etme, aile olarak huzur ve emniyet içinde yaşamaya elverişli bir mekân olmalıdır. Bunun içindir ki, kişinin can ve mal güvenliğini sağlayacağı, huzur ve emniyet içinde olacağı, dini ve dünyevi ihtiyaçlarını karşılayacağı bir mesken edinmesi esastır. Hz. Peygamber'in Ensardan birisi için, "*Ey Allah'ım! Onun evini değiştir ve ehlinden daha hayırlı bir aile ver*" diye dua etmesi[16], bir taraftan oturulan meskenden rahatsız olunduğunda, -hoşlanılacak şekilde dizayn edilmesini, mümkün olmuyorsa- terkedilmesi gerektiğini gösterirken; diğer taraftan evin bulunduğu çevrenin önemine dikkat çekmektedir.

Aile hayatını teşvik eden dinimiz, aile bireyleri arasındaki mahremiyet meselesini de aynı derece önemsemiş, meskenin mahremiyet esaslarına uygun biçimde tanzim edilmesini vurgulamıştır. Şüphesiz evi helâl kazançla inşa etmek veya helâl kazançtan kirasını ödemek te önemlidir. İnsanın "harem" bölgesi olan mesken, İslam medeniyetinin yeryüzündeki bir tezahürü, İslam toplumunun arz üzerindeki damgası

---

[14] Çelikoğlu, "Mahremiyetin Dönüşümü", s.50

[15] Talak suresinin altıncı ayetinde boşanmış kadınların mesken ihtiyacının karşılanması, kocaları üzerine farz olunca, nikah altındakilerin meskenlerinin tedarik edilmesi elbetteki daha evladır.

[16] Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahih,* Çağrı Yay., İstanbul 1992, Cenaiz, 85-86; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, Cenaiz, 24.

hükmündedir. Her medeniyet, kendi soluğunu meskenlere varıncaya kadar mimari eserlere ve hayata yansıtır. Bir başka deyişle, mahremiyet dâhil İslam medeniyetinin değerler hiyerarşisi, mesken ve mimaride dışa vurulur.

İslam medeniyetinde ev içi mekânların fiziksel özellikleri ile mahremiyetin korunması arasında bir ilişki kurmak mümkündür. Müslüman bir ailenin evinde, banyolu ebeveyn odası, kız veya erkek, ergenlik yaşına gelmiş her çocuk için müstakil birer oda- imkansızlık halinde erginlik çağındaki erkeklere bir oda, kızlara da bir oda- geniş bir mutfak ve misafir odası, ayrıca imkanlar ölçüsünde haremlik selamlık da bulunmalıdır.[17] Ancak bunların her zaman gerçekleştirilememesi, mahremiyetin olmadığı anlamına gelmez, zira mekândan bağımsız, gelenek ve dinden tevarüs edilen zihinlerde yerleşik bir mahremiyet algısı da vardır.[18]

Sünnete göre ideal mesken, planı ve yapısı ile insanda fıtrî olan mahremiyeti koruma yeridir. Bunun içindir ki, ev sahibi olmayı dünya saadetin bir vesilesi olarak gören[19] Hz. Peygamber, insanın zarurî barınma ihtiyacını öncelikle karşılamasını tavsiye etmiş ve "Her kim başımıza memur (vergi memuru) olursa evlensin, hizmetçisi yoksa hizmetçi tutsun ve evi yoksa ev yapsın." buyurmuştur.[20]

"Kim zulmetmeksizin ve ilâhî hududu tecavüz etmeksizin bir bina yapacak olursa, bundan Cenab-ı Hakk'ın mahlûkatı istifade ettiği müddetçe, ona komşuluk sevabı hâsıl olur"[21] hadisiyle insanın zarurî mesken ihtiyacını karşılamasını teşvik eden Hz. Peygamber, daha İslam'ın başlangıcında Muhacirleri Ensar'ın evlerine yerleştirmiş, daha sonra ev inşa etmeleri için arsalar dağıtmıştır.[22] Hz. Ömer de halifeliği zamanında Basra ve Kufe şehirlerini kurdururken hazineye ait araziler üzerinde bu şehirleri inşa ettirip halka ev ve arsalar vermiştir. Bu şehirlere ashabtan bazısı da göçüp yerleşmiştir. Hatta Hz. Ömer'in mesken temin

---

[17] Ali Özek, "Kurana Göre İslamî Mesken ya da Bir Müslümanın Evi Nasıl Olmalıdır", *Mesken ve Mesken Mimarimiz*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1995, s.15.

[18] Çelikoğlu, "Mahremiyetin Dönüşümü", s.26.

[19] Hz. Osman'dan nakledildiğine göre Rasullah şöyle buyurmuştur: "Ademoğlu için şu hasletlerden başka bir hakkı (öğünme vesilesi) yoktur; içinde oturduğu ev, vücudunu örttüğü elbise, yaşayışını devam ettirebilecek kadar ekmek ve su" Ebû İsa Muhammed b. İsâ et-Tirmîzî, **es-Sünen**, Çağrı Yay., thk. Muammed Fuad Abdülbâki, İstanbul 1992, Zühd, 30.

[20] Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistâni Ebû Dâvud, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, İmaret, 10; İbn Mace, *Sünen*, Ruhûn, 24

[21] Nureddin Ali b. Ebû Bekir el- Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, 1982, c.IV, s. 70.

[22] Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim Hattabi, *Mealimu's-Sünen*, Haleb 1932, c.3,s.47.

ve tesisinde teşvik unsuru olsun için arsa ve evlerden vergi almadığı nakledilir. Amr. b. As ve Zübeyr b. Avvam da Fustat ve İskenderiyye şehirlerinin planlarını çizdirmişler, bu planlara göre evler yapıp halka dağıtarak bir çok Müslüman ailenin yerleşmelerini sağlamışlardır.[23]

Mesken edinmeyi teşvik eden Hz. Peygamber, ev ve arsaların sırf ticarî amaçla sık sık alınıp satılmasını uygun görmeyip, tabir caizse bu konudaki spekülasyonları önlemeye çalışmıştır. Şöyle ki, Sa.' d b. Hureys'ten gelen rivayete göre Hz. Peygamber, *"Kim bir ev veya arsa satar da kıymeti ile bir benzerini satın almazsa o parada bir bereket ve kıymet yoktur*" buyurmuştur.[24] Bu ve benzeri rivayetler, bir Müslümanın ihtiyacı olan herhangi bir ev veya akarını çeşitli nedenlerden dolayı satması gerektiğinde, alacağı parayı tekrar ev veya akara yatırmadıkça, satmasının hoş karşılanmayacağını göstermektedir.

Bununla birlikte Hz. Peygamber, mesken edinme hususunda bir ölçü ortaya koyarak, o dönemin şartlarında zarurî ihtiyaçtan fazla, gösteriş için yapılan bina inşaatı harcamalarında hayır olmayacağını da belirtmiştir. Rasulullah rastgele ve fuzulî inşaatların önüne geçmek ve bu işleri kontrol için Hz. Ali'yi görevlendirmiştir.[25] Hatta bazı rivayetlerde şu uyarılar yer almaktadır.

> "*Kişinin ihtiyacı haricinde yaptığı her bina sırtında bir vebaldir*."[26]
>
> "*Her kim ihtiyacından fazla bina yaparsa, kıyamet günü onu boynuna yüklenmeye, o kişi zorlanır*."[27]
>
> "*Müslüman, harcadığı her şey için sevaba erer, ancak şu inşaat işi hâriç*."[28]
>
> "*Allah bir kuluna kötülük murad edince malını binaya infak ettirir*."[29]

"*Nafaka için harcananın hepsi Allah yolunda harcanmış gibidir, bina için harcanan müstesna, bunda hayır yoktur*."[30]

---

[23] Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam, Kitâbu'l-Emvâl, Kahire 1968, s.412.
[24] İbn Mace, Ruhun, 24
[25] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul 199, c. I, s. 86, 138,
[26] Ebu Davud, *Sünen,* Edeb, 160.
[27] Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid,* c.IV, s. 70.
[28] Ebu'l-Hüseyn Müslim İbnü'l-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahih*, thk. Muammed Fuad Abdülbâki Çağrı Yay., İstanbul 1992, Zikr, 12; Buhârî, Mardâ 19, Da'avât 30, Rikâk 7, Temennî 6; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en- Nesâi, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, Cenâîz, 2.
[29] Buhari, İsti'zan, 53; Şihâbuddin Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. İbnu Hacer el-Askalâni, *Fethu'l-Bâri*, Mısır 1959, c.III,s. 332.

Bu ve benzeri sınırlayıcı hükümlerle, günümüz ifadesiyle, mal ve mülk konusundaki ihtirasların önüne geçilmekte, iftihar ve böbürlenme vesilesi olmaması için tedbir alınmış olmaktadır. Zira Kur'an-ı Kerim'de geçmiş ümmetlerin, gerek güç ve haşmetleri ve gerekse zulüm ve fesatları ile meskenleri arasında bir ilgi kurulmakta, meskenlerinin ahvâli üzerine durulup ibret almaya teşvik edilmektedir.[31]

İslam'ın getirdiği ölçüler, meskenlerde köklü bir değişime sebep olmamıştır; ancak aile bireyleri arasındaki mahremiyete dikkat edilmesi açısından odaların ayrılması, evlere ve odalara izinsiz girilmemesi, belli bir yaşa gelen çocukların yataklarının ayrılması, komşunun hakkına tecavüz etmeden binaların konumlandırılması gibi hususlar, Müslümanlara has bir mimari kimliğin oluşmasını sağlamıştır.

Hz. Peygamber'in sünnetinde mesken mahremiyetinin korunmasında iki husus ön plana çıkmaktadır: 1) Konutun plan ve tasarımında mahremiyet unsurlarına dikkat edilmesi 2) Ev hayatında mahremiyetin öğretilmesi ve uygulanması.

1) Konutun Plan ve Tasarımında Mahremiyet Unsurlarına Dikkat Edilmesi

Gerçekte meskenler, bir mekan biçimi olmayıp aynı zamanda bir hayat/kültür biçimi olarak kimliğimizi, medeniyet tasavvurumuzu yansıtmaktadır. Planı, tasarımı, yapımı, yüksekliği, büyüklüğü, genişliği, mimarisi, görünümü kısacası her yönüyle, ilgili medeniyetin soluğunu taşımaktadır. Bunun içindir ki, bir bina içerisinde yaşayacağı medeniyetin ilkeleri göz önünde bulundurularak inşa edilir.

Barınma ve korunma gibi ihtiyaçlar insanı mekâna bağımlı kılmakla birlikte, insanın emanet olması itibarıyla onu edebî (ahlakî) olarak imar etme vazifesi vardır. Her ma'mul gibi imar faaliyetleri de kişinin/toplumun değerler sistemine göre şekillenmektedir. Evler sahiplerini ifade ederler, içlerinde yaşamak zorunda olan insanları da atmosfer olarak etkilerler. İnsana bir var oluş biçimi sunarlar. Her ne kadar içine girdikleri kabın şeklini alan sıvı maddeler ölçüsünde net olmasa da insanın karakterini oluşturan ana unsurlardan biridir. O bakımdan mekan ile insan idealleri, düşünceleri, değerleri ve davranışları arasında

[30] Tirmizî, Kıyamet, 41.

[31] Şu âyet Sebe' kavminin ulaştığı haşmetin meskenlerinde okunduğunu söyler: "Gerçekten (Yemen'de yaşamış olan) Sebe' kavmi için meskenlerinde bir âyet vardı. Sağ ve soldan iki taraflı bahçeler (...) (Sebe', 34/15). Konuyla ilgili diğer ayetler Neml, 27/52; Zuhruf, 43/33-35; Fecr, 89/8-9.

sıkı bağlar vardır. Maddi bakımdan binalarımızı biz inşa ettiğimiz halde, hakikatte bizi yapan ve kişiliğimizi kazandıran meskenlerimizdir.[32]

Yapı kendi içinde yaşayan bir organizma olarak görülür. Yapı tasarlanırken iç mekândaki yaşantı da kurgulanır ve tasarım bu yönde gelişir. İslam'da konut tasarımı ve etrafındaki unsurlarla ilişkisinin, medeniyetin ve her türlü değerin merkezindeki Kur'an ve Sünnet'e göre şekillenmesi gayet tabidir. İnsanı ezen, değersiz sayan ve onu nesne olarak gören modern mimariye karşılık İslâmî mimari yaratılmışların şereflisi olan insanı özne olarak değerlendirir.

Meskenlerimiz, sahip olduğumuz inanç, değerlerimize ve kültürümüze göre tasarlanması gerekirken, günümüzde evler, içinde yaşayacak olanların şahsi ihtiyaç ve taleplerine, mimarların zevklerine göre dizayn edilmektedir.[33] Değerlerin merkez noktasının değişmeye başladığı modern dünyada Müslüman mimar veya şehir planlamacısı, bir bina, "rezidans" ya da "mahalle" inşa ederken, medeniyetinin kendisine miras bıraktığı ilkeler üzerine düşünmezse, ya kendi tarihinden ucuz kopyalar yapacak ya da Batı'da yapılanlara benzer İslamî ya da vahye dayanan hayat biçimini katleden binalar inşa edecektir. Kaldı ki, modern ve ultra/post-modern parçalanmanın zirveye tırmandığı apartmanlar, rezidanslar ufkumuzu kaplamıştır artık.[34]

"Apartman" terimi; dükkan, mağaza, otel, han kahve gibi "umuma açık" bir yerdir; bu nedenlerle konut kullanımı açısından "mahremiyet" düzeyi düşük, idealden uzaktır. Mahremin açılması, ayıpların ifşa olması yani yakınlık dolayısıyla komşular arasında bir uzaklaşmadan bahsedilebilir.

Necip Fazıl "Evim" isimli eserinde ev - apartman/gökdelen tasviri yaparken ifade ettiği gibi,

Bir yeni nesil geldi, üst üste binenlerden;
Göğe çıkayım derken boşluğa inenlerden...

Ancak eski Türk evlerinin tasarımında mahremiyet kaygısı ön plana çıktığı için evlerin avluya dönük şekilde planlanmış, sokağa dönük pencerelerin sayısının ise oldukça az olduğunu görmekteyiz. Ayrıca çoğunlukla, avluya bakan pencerelerin kullanıldığı dikkatleri çekmektedir.

---

[32] Ali Şafak, "İslam Hukuku Açısından Şehircilik ve Aile Meskeni Problemi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:5, Erzurum 1982, s.11.

[33] Turgut Cansever, "Mesken Mimarimizin Temel Meseleleri", *Mesken ve Mesken Mimarimiz*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1995, s.52.

[34] Enver Gülşen, "Babil Kulelerine Karşı Bir Medeniyet Tasavvuru", *Anadolu Gençlik, Aylık Siyaset, Aktüalite ve Fikir Dergisi*, Ankara, 2014, s.18-22.

Bununla birlikte insanların konforlu ve mahremiyet alanlarının korunduğu eski dönem mimari özelliklerine sahip olan evler bulamamasından ötürü, konfor içerisinde yaşama arzularının da etkisiyle artık konforlu ama mahremiyet ihlallerinin yoğun olduğu apartmanlara ilgi gösterdikleri söylenebilir.[35] Günümüz insanı, yeni bir konut ve yaşama kültürünü sembolize eden apartman kültürüne dönmesiyle birlikte oturduğu meskene "hane/ev/varlığın zırhı/namus mahalli" olarak nazar etmeyi de terk etmeye başlamıştır.[36] Çünkü apartman Batı'dan aldığımız bir mekân biçimi değil, Batı'dan aldığımız bir kültür ve hayat biçimidir. Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki apartmanların ortaya çıkışında "insan" meselesi hiç yok. İnsanın onuru, şerefi, haysiyeti hiç yok, sadece kârlar ve menfaatler vardır. Bunun içindir ki, günümüzde insanlar gerek mahremiyeti sağlama gerekse diğer yönlerden müstakil evleri apartmanlara tercih eder hale gelmiştir.[37]

Mahremiyet, münasebet, komşuluk gibi temel insanî vasıflarımız sadece televizyon, bilgisayar gibi teknolojik araçlarla değil; yaşadığımız yerin kurulma mantığıyla da değişebilmektedir. Bu başlık altında sünnete göre mahremiyetin tezahür edeceği ve korunacağı ideal mesken planını ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız.

a) Meskenin Geniş ve Müstakil Olması

Hadislerde salih /iyi meskenin en çok vurgulanan niteliği geniş olmasıdır. Bir hadiste insanın dünya saadeti için gerekli olan üç şeyden birisi, geniş ev olarak belirtilir.[38] Nur suresinin 57-58. Ayetlerinden, bir Müslümanın evinin, birbirine kapı ile geçilen asgarî iki bölmeden oluşması gerektiği, bölmelerin ahşap kapı veya perde ile mutlaka ayrılması gerektiği anlaşılır. Meskenin genişliği, aile fertlerinin sayısı ile doğrudan ilişkili olduğu için mutlak bir oda sayısı vermek yerine, bunu ihtiyaca ve maddî imkâna göre kişinin inisiyatifine bırakmak daha doğru

---

[35] Çelikoğlu, "Mahremiyetin Dönüşümü", s.19.

[36] Lütfi Bergen, "Lüks Hayat: Apartman", *Anadolu Gençlik, Aylık Siyaset, Aktüalite ve Fikir Dergisi*, Ankara, 2014, s.24-26.

[37] Meselâ dünyanın en eski apartmanlarını yapan Fransa'da halkın yoğun şikâyetleri üzerine 1963 yılında referanduma gidilmiş, ev mi apartman mı sorusu halka sorulmuştur. Oylamada halkın % 68'inin bir-iki katlı müstâkil evi tercih etmesi üzerine Fransa hükümeti iskân politikalarını az katlı evler olarak değiştirmiştir. Türkiye'de Aile Araştırma Kurumu'nun 1992 yılında Marmara Üniversitesi'ne yaptırdığı bir ankette de altmış bin kişiye evde mi apartmanda mı oturmak istersiniz sorusu sorulmuş, katılımcıların % 93'ü "ev"i tercih ettiğini belirtmiştir. Semih Akşeker, "Apartmanlar İnsanı Eziyor", *Anadolu Gençlik, Aylık Siyaset, Aktüalite ve Fikir Dergisi*, Ankara, 2014, 44-46.

[38] Sa'd b. Ebi Vakkas'tan gelen rivayette Hz.Peygamber, "Üç şey Ademoğlunun saadetindendir. Saliha kadın, salih ev, salih binek.." buyurmuştur. bkz. Ahmed b. Hanbel, Müsned, c.I, s. 168.

olur. Oda sayısının belirlenmesindeki en etkili unsur insanlardaki "mahremiyet" ve "avret" duygusudur.

Meskenin geniş tutulması ve müstakil olması prensibinin, mahremiyetin daha kolay korunması gayesiyle belirlendiğini söyleyebiliriz. Rivayetler, Hz. Peygamber'in hücrelerinin takriben 10x10 zira' ebadında kare şeklinde, duvarlarının ise 7 veya 8 zira' boyunda olduğunu, ihtiyaca göre hanımları için yeni hücreler inşa edildiğini bildirmektedir. Her odanın içinde servi ağacından tutturulmuş perdeyle ayrılmış bir bölüm vardı. Hz. Peygamber, kendisini ziyarete gelenlerle görüşürken, hanımları bu harem kısmında bulunurlardı. Bu evler yaklaşık 3,5 x 5 m. ebadında yan yana dizilmiş odalardı.[39] Hadislerde genişlik fiziki açıdan oda sayısının çokluğu, manevi açıdan ise içerisinde Kur'an'ın ve Allah'ın zikredilmesi olarak tanımlanmıştır.[40]

Sünnette meskenin genişliği vurgulayan birçok rivayet mevcuttur. Örneğin, kurtuluşun nasıl olacağını soran Ukbe b. Âmir'e Hz. Peygamber, "Diline hâkim ol, evini genişlet, hatalarına da ağla (tövbe et)." cevabını verir.[41] Ayrıca Hz. Peygamber'in, "*Yâ Rabbî! Günahımı affet, evimi genişlet, rızkımı mübarek kıl*" diye dua ettiği de rivayet edilmiştir.[42] Burada "genişlik" ten evin bereket ve bolluğunun kastedilmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Sâlih meskenin hadislerde zikredilen diğer vasıfları ise komşularının iyi olması, başta mescid olmak üzere sosyal kurum ve tesislere yakın olması, ev sahibine huzur ve güven vermesi, hava ve güneş alması açısından coğrafî konumunun iyi olması olarak sayılabilir.[43] Esasen, "sâlih" olmanın şartları her dönemin değişen ve gelişen şartlarına göre ilave edilecek başka vasıflara açıktır.

Meskenin kötü olması, insanoğlu için dünyadaki şekâveti/bedbahtlık; darlığı ise olumsuz bir husus olarak belirtilmiştir.[44] Bir evin kötülüğü, saadet yuvası olamaması; komşularının kötülüğü, ezan ve kâmetin işitilmemesi, mescide uzaklığı ve havasının kötü olmasıdır.

---

[39] İbrahim Canan, Kütübi-Sitte Muhtasarı, Tercüme ve Şerhi, Akçağ Yay., Ankara 1988, c.III, s.187-188

[40] Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed- Dârimî, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, Fezailü'l-Kur'ân, 1

[41] Tirmizi, Zühd, 61; Süleyman b. Ahmed et-Taberâni, *Mucemus Sağîr*, Kahire, 1968, c.I, s.78.

[42] Abdurrahman b. Kemal Celaleddin es-Suyuti, Camiu's-Sağir, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1981, c.II, s.110.

[43] Ebu Abdullah Hâkim en-Neysabûri, *el-Müstedrek ala's-Sahihayn*, Haydarabad 1355, c.IV, s.167; Buhari, *Edebü'l-Müfred*, Kahire 1379, c.III, ss. 407- 498.

[44] Hakim, *Müstedrek*, c.II, s.162.

Bazı rivayetlerden, hicreti müteakip bir kısım Muhâcir kadınların ev darlığından şikâyet etmeleri üzerine, Hz. Peygamber'in bu mesele ile ciddiyetle ilgilendiği ve çözüm ürettiği anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber, çeşitli hadislerde evlerde misafir ağırlamaya, onlara ikramda bulunmaya teşvik etmiş, bir gün bir gece konaklamanın misafirin hakkı olduğunu belirtmiştir.[45] Dolayısıyla sünnette evde ziyafet ya da misafir için bir odanın inşa edilmesi öngörülmekte ve bu husus "Her şey için bir zekât vardır, evin zekâtı da (evde verilecek) ziyafettir." şeklinde formüle edilmektedir.

Meseleye mahremiyet açısından baktığımızda, küçük/dar konutlarda mahremiyetin yeterince korunamayacağı ve ona bağlı değerlerin kaybolacağını söyleyebiliriz. Örneğin, ana-baba gibi yakın akraba ile de olsa müstakil olmayan ve dar meskenlerde, bir arada yaşanılması halinde gerektiği zaman ve arzu edildiği biçimde davranılamaması, misafirin konakladığı süre içerisinde her an mahremiyetin zedelenebileceği endişesi aile bireylerini rahatsız edebilir. Yıkanma ve örtünme gibi dinî ölçülerin ve mahremiyetin ihlâline de sebebiyet verebilecek böyle bir ortamdan korunulması için geniş ve müstakil bir mesken edinilmesi gereklidir.

b) Çocukların Odalarının Ayrılması

Hayatının büyük kısmını geçirdiği evinde, kişinin, kılık-kıyafet bakımından gönlünce ve oldukça serbest olabilmesi için müstakil bir odaya sahip bulunması gereklidir. Ergenlik yaşına gelmiş her çocuk için müstakil birer oda- imkansızlık halinde erginlik çağına girmiş erkeklere bir oda, kızlara da bir oda- ayrılmalıdır. Çünkü beraber bulundukları odada, giyinip soyunurken, yatarken, temizlenirken birbirlerinin özel alanını ihlal edebilirler. Ayrıca çocuklara iç çamaşırlarının belki de özel eşyalarının bulunduğu bir özel alan da gerekebilir. Bu alanın farklı odalarda olması daha doğru olacaktır. Yer darlığı gibi sebeplerle bu konu ertelenmemelidir. Gerekirse diğer bir odada bir köşe oluşturularak çözüm bulunmalıdır. Pedagoglar iki yaşının, çocuğun annesi ile aynı odada yatmayıp odasının ayrılabileceği uygun bir zaman olduğunu belirtirler. Zira çocukta meydana gelen bir kısım ruhî bozuklukların, anne baba ile aynı odada yatıp kalkmasından ileri geldiği artık bilinen bir husustur.

Ev içerisinde mahremiyetin korunmasız olacağı üç vakitte anne ve babaların yanına girerken izin alınmasını emreden Nur Suresinin 58. ve

[45] İlgili hadisler için bkz. Müslim, Lukata, 15,16,17; Tirmizi, Birr ve Sıla, 43.

59. ayetleri, ergenlik çağına gelmiş çocukların mümkünse ayrı odada kalmalarının uygun olacağına işarettir. Bu emrin yerine gelmesi, Müslümanın evinin en az iki oda olmasını veya ihtiyaç halinde bir perde ile de olsa iki odaya çevrilebilecek durumda bulunmasını gerektirir. Hadislerde buluğa ermiş çocukların ve özellikle de kız ve erkek çocuklarının odalarının ayrılması emredilir.[46] Hz. Peygamber'in, evin içerisinde bir köşede, buluğa ermiş kızların kalması için "hır" denen bir çadır kurduğu nakledilir. Hz. Peygamber'in yanında kalan çocuğu olmasa da, eşlerinin her biri için müstakil odalar yaptırdığı bilinmektedir.

c) Meskenin Çok Yüksek Katlı Olmaması

Hz. Peygamber döneminde yerleşik kültüre sahip Arapların evleri, taş ve kerpiç gibi malzemelerden inşa edilmekte olup genellikle müstakil/tek katlı yapılardı. Hz. Peygamber'in nezaret ve iştiraki ile yapılan mescit ve etrafındaki kendisi ve ailesine ait hücrelerin tavanı el değecek kadar alçaktı.[47]

Bununla birlikte Hz. Peygamber devrinde Mekke ve Medine'de bazı evlerin bir üst katı olduğu rivayetlerden anlaşılmaktadır. Örneğin, Hz. Muhammed'in müstakbel eşi Hz. Hatice'nin, O'nu Suriye dönüşü Mekke'ye girerken, evinin üst katından gözlediği, Medine'ye hicret sonrasında Resûlullah'ın Ebu Eyyub el- Ensari'nin evinin alt katında misafir olarak kaldığı, sonradan ev sahibinin ısrarları üzerine, üst kata geçtiği kaynaklarda nakledilmektedir.[48] Yine Hz. Peygamberin Medine'deki evlerinden birinin üst kısmında meşrube ve ulliye diye zikredilen üst katta yer alan küçük bir hücrenin bulunduğu, Hz. Peygamber'in hanımlarına dargın olduğu bir dönemde buraya çekilerek bir müddet orada kaldığı; hatta Hz. Ömer'in Resûlullah'ın burada ziyaret edip, Onun bir hasır üstünde yattığını görünce duygulandığı rivayet edilir.[49]

Konu ile ilgili rivayetlerden Hz. Peygamber'in evlerin yüksek /çok katlı olmasını uygun bulmadığı ve gerektiğinde müdahale ettiği anlaşılmaktadır. Bu konudaki memnuniyetsizliğini çeşitli vesilelerle dile getirmiş, hatta bunu "kıyamet alâmetlerinden biri" olarak tavsif etmiştir[50]

---

[46] Ebu Davud, Salat, 25; Hakim, Müstedrek, c.I, s.201.
[47] Canan, Kütüb-i Sitte, c.III, s.209.
[48] Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yay. İstanbul 1973, c.II, s.289.
[49] Müslim, 18/Talak, 30-34, c.II s.1105-1109.
[50] Cibrîl hadisi olarak meşhur olan rivayette Hz.Peygamber, yalın ayak, çıplak, yoksul koyun çobanlarının (yüksek) bina yapmakta birbirleriyle yarışmalarını kıyamet alametlerinden biri olarak haber vermiştir. Buhârî, İman 37; Müslim, İman 1.

Hz. Enes'ten gelen bir rivayette, Allah Resulü'nün bir gün dolaşırken etrafındaki binalara göre yüksek olan bir kubbe gördüğü, bundan hoşnutsuz olduğu, sahibinin verdiği selamı almayıp ondan yüz çevirdiği, ashab durumu bildirince adamın dönüp kubbesini yıktığı, bunun üzerine Hz. Peygamber'in "Bilin ki, zaruri olmayan her bina, sahibine bir vebaldir." buyurduğu nakledilir.[51] Hz. Peygamber'in benzer bir müdahalesi de amcası Abbas'ın yaptırdığı gurfe'ye karşı olmuştur. Hz. Abbâs, gurfe'nin yıkılmaması karşılığında bedelince sadakada bulunmayı ısrarla teklif etse de Hz. Peygamber, kabul etmeyerek yıkılmasını emreder. Hz. Ömer'in de hilafeti döneminde benzer tepkileri gösterdiği görülmektedir. Humus emirinin ve Mısır'da Harice b. Huzâfe'nin evlerinin üzerine –muhtemelen zevk ve safa/gösteriş- için oda yaptırdıklarını duyunca onların yıkılmasını emreder.[52]

Hz. Peygamber ve Hz. Ömer'in bu müdahaleleri, şârihlerce israf, gösteriş ve başkalarının avretine ıttıla gibi sebeplerle izah edilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber, komşusunun hava, rüzgâr ve güneşine mani olmaması için evlerin çok katlı yapılmasına izin vermemişti. Bir rivayette Rasulullah'ın (s.a) şöyle buyurduğu belirtilir: "İnşa edeceğin binanın yüksekliğini, komşunun binasından daha yüksek yapma, aksi halde onun rüzgârına mâni olursun. Ayrıca komşunu pencerenden çıkan kokuyla da rahatsız etme (yani onun dikkatini çekecek bir şey pişirince) ona da bir miktar gönder."[53]

Bunun içindir ki, o dönemde gösterişi önleme, binaların birbirinin gölgelemesine mâni olma, hava akımını temin gibi nedenlerden dolayı yüksek katlı yapılara izin verilmemiştir. Bunlara, yüksek katlı binalarda başkasının mahremine tecavüz imkânının söz konusu olmasını da ilave edebiliriz. Nitekim Hz. Ömer, Mısır Valisi Amr İbnu'l-Âs'a gönderdiği mektupta gerekçesini "... Hârice, komşuların avretine ıttıla peyda etmek istiyor" diye açıklamaktadır.[54]

Bununla birlikte Hz. Peygamber'in ihtiyaçtan kaynaklanan, darlığı önleyecek yükseltmelere izin verdiği görülmektedir. Evinin darlığından şikâyet eden Hâlid b. Velîd'e "Binâyı göğe yükselt ve Allah'tan (fiilî olarak) genişlik talep et" şeklinde çözüm önermektedir.

Hz. Peygamber'in sünnetinde meseleye "haklar" ve "insan hakları" açısından bakıldığını da görüyoruz. Hz. Peygamber'in "haklar"ı sayarken "yeni yapılacak bir evin komşu evin açıklık ve rüzgârını kesemeye-

[51] Ebû Dâvud, Edeb 169.
[52] Canan, Kütüb-i Sitte, c.III, s.213.
[53] Heysemî, *Mecmeu'z-Zevaid*, c.VIII, s.165.
[54] Canan, Kütüb-i Sitte, c.III, s.213.

ceğini, aksi takdirde komşu hakkının zedeleneceği" hadisini, sağlıklı konut ve çevre edinme hakkının güvence altına alınması olarak değerlendirebiliriz. Zira bir ev, ışıktan, manzaradan ve rüzgârdan mahrum edilebilir mi?

Toplumumuzda genellikle yüksek binalarda ev mahremiyetine daha az dikkat ediliyor. Bunun sebebi olarak da binaların birbirinden uzak olması ve kalın perde yerine tül diye tabir edilen ve görüntüyü tamamen geçirmeyen süs amaçlı eşyaların kullanılması gösterilebilir. Eskiden birkaç perde kullanılırken, zamanımızda perdeler artık eskisinden daha ince hatta gelişen dekorasyon trendlerine baktığımızda perde kullanımı yok. Aksine daha büyük pencereler kullanılıyor. Günümüzdeki yüksek katlı binalarda, apartman kültüründe az katlı komşu binaların haremine ittila edilerek başta mahremiyet olmak üzere rüzgarını ve havasını kesme gibi bir çok hakkın zedelendiğini müşahede etmekteyiz. Mahremiyet sınırlarının aşılması, apartman hayatının doğurduğu önemli problemlerden biridir.

d) Evin Müştemilatının Mahremiyete Göre Planlanması

Sünnete göre evin müştemilatının mahremiyeti koruyacak şekilde tasarlanması esastır. Rivayetlerden Hz. Peygamber'in bir hasırı olduğunu, gündüzleyin bunu (üzerine oturmak üzere) yaydığını, geceleyin de onunla (evin içerisine kendisi ile başkaları arasında perde olmak üzere) bölme yaptığı anlaşılmaktadır. Hz. Aişe'den gelen rivayete göre, "Bizim bir hasırımız vardı. Onu gündüzleri yayar, geceleri de (onunla) hücre yapardık (...)." Hz. Peygamber'in azatlı cariyelerden Ruzeyne'nin rivayetine göre, "Hz. Aişe'nin hücresinde (ihtiyaç halinde) içerisine girilerek saklanılan, hurma dallarından (sa'af) örülmüş bir çadır vardı."[55]

Konuyla ilgili rivayetlerden Hz. Peygamber'in hücrelerinde, mahremiyet ve başka amaçlarla perde germek, küçük çapta çadır kurmak gibi çeşitli tedbirleri alarak, evi daha rahat kullanma gayretinde olduğu anlaşılmaktadır.

Gerçekte evdeki her bir inşâî unsur, içerisinde yaşayanların kültüründe mevcut inanç, değer ve alışkanlıklara tekabül etmektedir. Evin müştemilatındaki oda, mutfak gibi unsurlar eskiden beri bütün evlerde mevcut olmasına rağmen, helâ, gusülhane/banyo, misafir odası, haremlik-selamlık, namazgâh gibi bazı kısımların İslâmî kültürün gereği olarak ilave edildikleri söylenebilir. Şimdi İslam kültürünün mesken

[55] Canan, Kütüb-i Sitte, c.III, s.188-189.

tasarımıyla ortaya çıkan bu müştemilatın mahremiyeti koruma noktasındaki işlevselliğini açıklayalım.

1-Haremlik ve Selamlık: Dinimizin kadın-erkek ilişkilerine getirdiği düzenin bir gereği olarak, evlerde rahat oturmayı sağlamak için kadınların oturabileceği haremliğe, erkeklerin oturabileceği selamlığa ihtiyaç olur. Evin banyo, tuvalet, abdest alma yeri gibi birimleri buna göre yerleştirilmelidir.

2- Pencereler: Meskenlerin bütün unsurlarıyla dokunulmazlığı bir temel bir haktır. Nasıl başkasının meskenine izin almadan girilemezse onun kapısından, penceresinden veya bir başka yerinden içeriye bakılamaz. Bu bakımdan pencereler, başkasının mesken dokunulmazlığını ihlal etmeyecek, komşunun mahremini görmeyecek şekilde yapılmalıdır. Meskenlerin kapı ve penceresinin yönü hususunda mahremiyete riayet esas alınmıştır. Örneğin, kadınların evlere rahat girip çıkmaları, bahçede ve evde rahat oturabilmeleri için komşuların mahremiyete saygılı davranıp kapı ve pencereleri bu hassasiyete göre inşa etmeleri gerekir. Genellikle giriş kapılarının arkasında yer alan aralık (antre) kısmı bu amaçla tasarlanmış olabilir ya da kullanılmaya uygundur.

Hz. Peygamber'in hücrelerinde tesettürü ve mahremiyeti sağlamak amacıyla yaygın bir şekilde perde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Buhari'de geçen "odasının perdesini açtı" cümlesinde kullanılan "es-Sicfu" kelimesinin boydan boya ortadan bölünmüş perdeye ıtlak edildiğine bakılırsa Hz. Peygamber'in penceresinde (daha kullanışlı olan) iki kanatlı perde kullanmış olması muhtemeldir.[56]

Osmanlıda üst katlardaki pencereler; cumbalı olup, dışarıdan içerisi görünmeyecek şekilde kafeslidir. Ev sahibi buradan, kapıya gelenin kim olduğunu kendisi görülmeden görebilmektedir. Cumbadan balkona geçiş bir anlayışın, aile mahremiyetinin önemsizleştirilmesinin ilk adımlarından biridir. Tanzimat'la başlayan balkon anlayışı, aynı zamanda ailenin dışarıya açılması, evin gözetlenmeye uygun hale getirilmesidir. Namık Kemal'in "Vatan Yahut Silistre"sinde Zekiye'nin erkekle balkondan konuşması, ahlaki bozulma olarak gazete ve dergilerde o dönemde eleştirilmiştir. Edeb ve haya gereği, iç çamaşırın başkalarının göreceği yere asılmaması gerekirken, balkonla beraber evdeki mahremlerin dışarıya seyri sağlanmıştır. Balkon, ev mahremiyetindeki bir ihmalin Batı medeniyetinin hatırına gerçekleştirilmesidir. Günümüzde gittikçe yaygınlaşan Fransız pencere, cam ya da iki/üç katlı perdeler yerine store

[56] Canan, Kütüb-i Sitte, c.III, s.198.

modası, kısacası ev mimarisindeki değişim, İslamî hayata yönelik gerçekleştirilen bir saldırıdır.

3- Hamam: Ev içerisinde mahremiyeti zedelemeyecek şekilde yıkanmaya müsait yerler/banyo olmalıdır. İslâm'dan önce varlığı düşünülse de İslâmiyet'ten sonra hem abdest almak hem de gusletmek için evlerin vazgeçilmez bir unsuru olmuştur. Hastalığı sırasında Hz. Peygamber'in leğen içerisinde yıkandığına dair rivayet olmakla beraber Hz. Aişe'nin Peygamber'le birlikte guslettiğine ve kendisine Hz. Peygamber'in guslünden soran kardeşine, Resûlullah'ın az su ile guslettiğini göstermek niyetiyle, perde gerisinde, bir sa' su ile yıkandığına dair rivayetler Hz. Aişe'nin hücresinde gusle mahsus hususi bir mahallin varlığını ifade eder.[57] Eski evlerimizde döşemenin altına gizlenmiş sabit tekneler veya her odanın içinde gusülhane denen küçük banyo hücreleri bulunurdu. Günümüz ev mimarisindeki ebeveyn banyoları, mahremiyeti gerçekleştirme konusunda olumlu bir gelişmedir.

4- Helâ: Helâ istibra ve istincayı, tuvalet temizliğini yapmaya uygun, edep yerlerinin başkaları tarafından görülemeyeceği bir yapıda olmalıdır. Abdest alma yerlerinin mahremiyeti sağlayacak şekilde oluşturulması gerekir.[58]

Yakın döneme kadar Batı Avrupa'da evlerde ve saraylarda olmadığı gibi İslâm'dan önceki Arap toplumunda evlerde helâ bulunmadığını rivayetlerden öğreniyoruz. İhtiyacı gelenlerin kazây-ı hâcet için kimsenin göremeyeceği kadar uzak bir yere/yerleşim yeri dışına gittikleri, başlangıçta Hz. Peygamber ve zevcelerinin de tesettür ayeti ininceye kadar aynı uygulamayı devam ettirdikleri anlaşılmaktadır.[59] Tesettür ayetinin nazil olmasından sonra evlerde helâlar inşâ edilmiştir. Semhûdî'nin kaydettiği bir rivayetten bu helânın Hz. Aişe'nin hücresi ile kızı Fatıma'nın hücresi arasındaki boşlukta yer aldığı anlaşılmak-

[57] Canan, Kütüb-i Sitte, c.III, s.191.

[58] Abdülaziz Bayındır, "Meskenle İlgili Fıkhı Meseleler", *Mesken ve Mesken Mimarimiz*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1995, s.41-42.

[59] Kadınların gece karanlığından istifâde akşamdan akşama Medîne'nin dışında Menâsı' denen "husûsî yerler"e kazâ'yı hâcet yaptıkları, Hz. Peygamber (aleyhissalâtu vesselâm)'in de bu maksatla şehir dışına çıkarak "kimsenin göremiyeceği kadar uzaklaştığı" ve hattâ Muğammis denen ve Mekke'ye üçte iki fersâh mesâfede, (Tâif yolu üzerine bulunan) bir yere kadar gittiği rivayetlerde zikredilir. Hz. Aişe, ifk hadisesini anlatırken, "…Bizler, o zaman Arap olmayanların evleri yanında edindikleri şu helâları, kokusundan tiksindiğimiz için, evlerimizin yanında bulundurmaz, Medine'nin kırlarına çıkardık. Kadınlar, her gece oraya ihtiyaçlarını gidermek için çıkarlardı" demektedir. Bkz. Müslim, Tevbe, 56.

tadır. Sünnetteki mesken tasarımı, helâ ilavesiyle inşaat planlarını değiştirmekle kalmamış, helanın yönünü de belirlemiştir.[60]

e) Avlunun ve Bahçe Duvarının Olması

Hz. Peygamber'in evinin planında avlunun, meskenin ayrılmaz bir parçası olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in evi her bir kenarı takriben yüz zira' olan kare avlu etrafında sıralanan dokuz adet hücreden müteşekkildi. Hz. Peygamber'in evlerinin bahçe duvarı muhtemelen hurma dallarından oluşuyordu. Resulullah'ın Dûme seferi sırasında Ümmü Seleme, "insanların, gözlerinden korunmak için" kerpiçten bir duvar yaptırmıştı.[61] Hz. Peygamber döneminde her meskenin bahçesiyle birlikte sınırı ortaya konulurdu. Bundan hareketle yakın zamana kadar İslam şehirlerinde evler bahçeli olarak inşâ edilmiştir. Ancak zamanımızın şartları, bilhassa büyük şehirlerde avlu veya bahçe mefhumunu unutturmak istikametinde gelişmektedir

Duvarlar, bahçeleri birbirinden ayırmakla evlerin mahremine duyulan saygıyı ifade ediyordu. Kapılar arasında da bir mesafe vardı. Ancak tarihî süreçte ev hayatından apartman hayatına geçildikçe bu mesafeler kalktı. Bir kattaki dairelerin kapıları birbirine ancak birkaç metre uzaklıkta… Bahçe artık kalmadığı için mahremimizi saklayan duvarlarımızda yan daire ile ortak kullanımda. Esasen, bir evin konumu diğer evin konumuna göre şekillenmeli, ne rahatsız edecek kadar yakın ne de sosyal ilişkiyi zedeleyecek kadar uzak olmalıdır. Mahremiyet kültürümüzün değişiminde "ev"in "daire"ye dönüşmesinin de etkili olduğu söylenebilir.[62] Zira hiç ağaçsız, bahçesiz bir yaşam alanına ev diyebilir miyiz?

Osmanlı'nın üç metrelik duvarlarla çevrili "hayat"(avlu) içerisindeki evi tam İslamî bir özellik taşırken, duvarları yıkılarak yok edilen "hayat", evin ve içindekilerin dışarının seyrine açılmasının bir başlangıcı olmuştur. "Hayatı" olmayan evlerde nefes almak zorlaşınca, nefes delikleri aranmış ve balkonlar yapılmış, pencereler büyütülmüş herkesin gelip geçtiği yollara sıfır mesafeye yapılmış, tül perdeler yaygınlaştırılmıştır. Görüldüğü gibi İslam'ın kendi kurallarına göre oluşturduğu İslam medeniyeti evi, Batı medeniyeti tipi evlere doğru kaydırılmıştır.

[60] Büyük ve küçük abdesti bozarken kıbleye doğru dönmeyi yasaklayan rivayetler için bkz. Buhârî, Vudu', 11; İbn Mâce, Taharet, 16-17 ; Ebû Davud, Taharet, 21.

[61] Nebi Bozkurt, "Asr-ı Saadette Evler ve Ev Hayatı", Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam, Enşar Neşriyat, İstanbul 1995, c.IV, s.293.

[62] Fazıl Cem, "Bir Mekan Biçimi Değil, Hayat Biçimi Apartman", *Anadolu Gençlik, Aylık Siyaset, Aktüalite ve Fikir Dergisi*, Ankara, 2014, s.38-40.

Oturduğumuz meskenin planı ve tasarımı ortak değer ve ideallere sahip olmadığımız mimar tarafından dizayn edilirse, mahremiyet sınırlarının aşılması ve ihlal edilmesi söz konusu olabilir. Örneğin, evi işlevsel kılacak şekilde ev halkının hayatını geçirdiği ortak bir alan, kız ve erkek çocukların çalışması ve yatması için ayrı birer odaları, ebeveynler için ayrı bir oda ve banyo bulunmayabilir. Çağdaşlık iddiasındaki modern mimari, insanların isteklerini, gerçek ihtiyaçlarını ve taleplerini karşılamak yerine onlara kendi belirlediği bir ihtiyaç listesi sunar. Örneğin, tuvalet ile banyosunun ayrı ya da alafranga değil de alaturka tuvalet olmasını isteyen bir ailenin bu basit arzusunu dikkate almayabilir.

Meskenin saadet yuvası olması da ancak sünnetin belirlediği ideal ölçü ve prensiplere uygun bir biçimde inşasıyla mümkündür. Meskenlerin tasarımı ve yapımında israf ve gösterişe kaçmamak şartıyla, gerek dış ve gerekse iç mimaride İslamî değer ve hassasiyetlere, mahremiyet unsurlarına dikkat edilmelidir.

2) Ev Hayatında Mahremiyetin Öğretilmesi ve Uygulanması

Mahremiyet, insanlar için önemli bir değerdir. Çünkü bu kavram insan hayatını her gelişim döneminde etkilemekte ve ona yön vermektedir. Mahremiyet eğitiminin erken dönemde ev içerisinde başlaması gerektiği bir hakikattir. Mahremiyet eğitimi, bireyin kendisinin ve insanların özel alanına saygı duymaya katkı sağlamayı hedefler.[63]

Mahremiyetin alanı, sadece mesken içerisinde fiziksel /maddi duvarlarla çizilmez. Bütün aile fertlerinin paylaştığı aile hayatı içerisinde kurulan bir mahremiyet alanı da vardır ki, bu manevî duvarlarla çevrilidir. Denetleyen ve gözetleyen bakışların yasak olması, görünmez duvarların kurulmasını sağlar.

a) Evlere Girerken İzin İstenmesi

Ahlakî bir ilke olarak ifade edebileceğimiz "evlere izinle girme (isti'zan)", mesken dokunulmazlığı için alınan en önemli tedbirlerden biri olup kişilerin özel ve ailevi hayatlarının mahremiyetini öngörür. Bir başkasının evine girerken veya bir aile içerisinde küçükler büyüklerin odalarına -en azından günün belli saatlerinde- girerken izin istenmesi medenî hayatın gereklerinden olup adab-ı muaşarattandandır. Çünkü gittiği ev her zaman girilmeye müsait bir durumda olmayabilir. Bu ilkenin amacı sadece cinsellik ya da avret mahallinin korunmasıyla sınırlı

[63] Ramazan Diler, "Mahremiyet Eğitimi ve Önemi", *Gaziosmanpaşa İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Tokat 2014, c.II, sayı:1,s.81.

olmayıp insanın meskeni vasıtasıyla koruduğu bütün değerleri kapsamaktadır.

İslam'dan önce her evin mahrem olduğu kabul edilmekle birlikte, cahiliyye toplumu birinin evine vardıklarında mahremiyete saygı göstermeyip ihlal ediyorlardı.[64] Nûr suresinin "Ey iman edenler, evlerinizden başka evlere, izin almadan seslenip sahiplerine selam vermeden girmeyiniz. Eğer düşünürseniz bu sizin için daha iyidir" mealindeki 27. ayeti bir başkasının evine girerken; 58-59. ayetleri ise ev içerisinde aile bireylerinin birbirlerinin yanına girerken izin istemelerini emretmektedir. Böylelikle Kur'an ilk muhataplarına mesken girme adabını öğreterek mahremiyete saygı göstermelerini istemiştir.

İsti'zan prensibi, herşeyden önce insanlarda fıtrî olan mahremiyet duygusunun bir gereğidir. İslam bu duygunun muhafazasına itina göstermiş, avret, halvet, ihtilat, tesettür gibi mefhumlara bağlı pek çok İslâmî değerin ve insan onurunun korunmasını bu duyguya bağlamıştır.[65] Ayetlerde odalara hangi saatlerde nasıl girileceği ile ilgili hükümlerin ayrıntılı olarak zikredilmesi, mahremiyet anlayışının bir müslüman için ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Medine'ye hicretin ilk yıllarında insanlar birbirlerine gittiklerinde izin istemeden evin içine kadar girdikleri oluyordu. Bu durum başta Rasulullah (s.a.v) olmak üzere birçok sahabeyi rahatsız ediyordu. Nitekim İslam'a girdikten sonra ev içinde yaşanan bazı kuralsızlıklardan rahatsızlık duyan Medineli bir hanımefendi, bir gün Rasulullah'a (a.s.) gelerek: "Ya Rasulallah! Günün herhangi bir saatinde biri kapımdan odama dalabiliyor, görünmek istemediğim bir halde beni görebiliyor. Artık bir ikaz yapsanız da kimse kimsenin evine, ayrıca odasına izinsiz girmese, istemediği bir görüntü içinde iken görmese?" diye talepte bulunmuştur. Bunun üzerine evlere girerken izin istemenin gerekliliğini ve adabını bildiren Nur suresinin 27-28. ayetleri nazil olmuştur.[66]

Rıb'î İbnu Hirâş, Benî Âmir'e mensub bir adamdan naklediyor: "Resulullah bir evde bulunduğu sırada, yanına girmek için "Girebilir miyim?" diye izin istedi. Allah Resulü, hizmetçisine "Çık, şu gelene isti'zân adâbını öğret, bu maksatla ona "Esselâmün aleyküm, girebilir miyim?" demesini söyle!" buyurdu. Adam bunu işitmişti, (hizmetçiyi bekleme-

[64] Kahraman, *Özel Hayatın Gizliliği, s.145.*

[65] İslam hukukunda isti'zan'ın dini ve ahlakî gerekçesi (hikmeti) hakkında bkz. Kahraman, *Özel Hayatın Gizliliği, s.146-150.*

[66] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, Eser Neşriyat, İstanbul, trz. c.V, s.3497.

den): "Esselâmü aleyküm, girebilir miyim?" dedi. Resulullah (a.s.) da adama izin verdi, o da girdi.[67]

Hz. Peygamber'in İbn Mes'ud'a yönelik "Senin, yanıma girmen için iznin, perdenin kaldırılması ve benim fısıltımı işitmendir. Seni bundan alıkoyuncaya kadar iznim böyle devam edecek"[68] şeklindeki beyanı, izne delil olmak üzere bazı alametlerin konulabileceğini gösterir. Öyleyse, giriş iznine delâlet eden belli bir alamet konmuş ise bunun izharı halinde izin almadan giriş yapılabilir.[69]

Bu hassasiyetin İslam toplumundaki açık bir tezahürü olarak şunu zikredebiliriz. Eskiden Anadolu'daki evlerin kapılarına iki tokmak takılırdı. Bunlardan yabancı erkek misafirler için olanı üstte bulunur ve kalın seslidir. İkincisini ev halkı ve kadın misafirler kullanır. Bu tokmak altta bulunur ve ince ses verir. Böylece ev halkı hazırlıksız yakalanmamış olurdu.

Eve girmek başkasının mülkünde tasarruftur. O halde bu tasarruf mülk sahibinin rızasıyla olmalıdır. Sünnet, izin isteminin şekil ve adabını, eve girerken dikkat edilmesi gereken hususları beyan etmiştir.

b) Kendini Tanıtma

Câbir b. Abdillah'ın naklettiğine göre, "Resulullah'a gelmiştim. Kapıyı çaldım. "Kim o?" buyurdular. "Benim!" dedim. (Beni almak üzere) çıktı ancak "Ben! Ben!" diye söyleniyordu. (Belliydi ki kendimi tanıtma tarzımı) beğenmemişti."[70] İzin istenen kimse "benim" demenizle, sesten sizi tanımayacak biri ise ismi söylemek gerekir. Ancak her defa isim söylemenin zorunlu bir şart olduğu söylenemez. Ayrıca içeriden gelen "Kimsiniz?" sorusuna belirsiz bir kelimeyle "Benim" demek yerine, "Ben falanım, filan için geldim" şeklinde tanıtıcı bilgi verilerek kapının açılması için izin istenmelidir.

c) Yüzünü Kapıya Dönmeme

Rivayetlere göre Resulullah bir kimsenin evine girmek için izin istemek üzere kapısına geldiği zaman kapıya karşı durmazdı. Bir başka ifadeyle yüzünü kapıya dönmez, kapının sağında veya solunda durur, "Esselâmü aleyküm, esselâmü aleyküm!" derdi. İzin verilirse içeri girer, verilmezse geri dönerdi."[71] Başka bir rivayette Allah Resulü, içeri girmek için kapısının karşısına dikilen kişiyi uyararak, nasıl durması ge-

[67] Ebû Dâvud, Edeb, 137, (5177, 5178), 5179
[68] Müslim, Selam 16, (2169)
[69] Canan, Kütüb-i Sitte, c.X, s.166.
[70] Buhârî, İsti'zân 17; Müslim, Âdâb 38; Ebû Dâvud, Edeb 139; Tirmizî, İsti'zân 18.
[71] Ebû Dâvud, Edeb 128.

rektiği söylemiştir.[72] Bu hadisler yabancı bir eve geldiğimiz zaman kapıyı vururken duruş adabını tayin etmektedir.

Kapı çalındıktan ya da zile basıldıktan sonra, acelecilikten kaynaklanan uygunsuz bir durumla karşılaşmamak için kapının tam önünde değil de sağına yahut soluna çekilerek beklemek daha uygun görülmüştür. Bundan maksat, kapı açılınca gözün içeri kaymaması ve henüz müsaade çıkmadan evin mahremiyetine ıttılâ olunmaması ve bu esnada selam vermek ise içeriye duyurmak ve izin talep etmek içindir. Sünnete göre içeri girmek için üç defa selam verildiğinde ya da günümüzdeki şekliyle zile basıldığında/kapı çalındığında izin verilmezse geri dönülmesi uygundur.

d) Aile Fertlerinin Birbirlerinin Yanına Girerken İzin Alması

Dinimiz sadece aile dışındaki bireylere karşı değil, "zevce ve sağ elin sahip olduğu (câriye) dışında kalan" bütün aile bireylerine karşı korunması emredilen mahremiyet algısını yerleştirmektedir. Konuyla ilgili ayet ve hadislerden aile fertlerden her birinin birbirlerine -en az Kur'ân'ın belirttiği üç vakitte- isti'zânla gidip gelecekleri bir ortamda bulunmalarının gerektiği anlaşılmaktadır. Özellikle yatak ve soyunma odalarına izinsiz girilmemesine yönelik düzenlemenin, toplumsal ihtiyaçlardan ortaya çıktığı görülmektedir. Şöyle ki, Hz. Ömer'in bir gün öğlen vaktinde evinde uyurken kapısının çalınması ve aniden uyanıp üzerini toparlayamayıp avret mahallinin görülmesi üzerine, durumdan rahatsız olduğu ve bu konuda ilahî bir düzenlemeyi arzu ettiği nakledilir.[73]

Bir adam, Hz. Peygamber'e yöneliyor ve bir konuda ölçüyü, edebi öğrenmek istiyor ve soruyor: "Annemin yanına girerken izin isteyeyim mi? Allah Resulü, "Evet!" diye cevap veriyor. Adam diyor ki, "Ama ben evde onunla beraber kalıyorum. Resulullah, Onun yanına girerken izin iste, buyuruyor. Bu sefer adam şöyle söylüyor:"Ama ben onun hizmetini de görüyorum. Efendimiz şöyle buyuruyor: "Annenden izin iste. Onu açık görmeye razı olur musun?" Adam "Hayır" diye cevap veriyor. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Öyleyse ondan izin iste" buyuruyor.[74]

Anne, insanın en yakınlarından biri olduğu halde Allah Resulü, bu yakınlığın mahremiyet ölçü ve sınırlarını korumayı gerektiğini vurgulu-

[72] Ebû Dâvud, Edeb 126.
[73] Buhârî, *Edebü'l Müfred*, 362; Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed en-Nisâburî el-Vahidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, Beyrut 1982, s.189.
[74] Malik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. M. Fuad Abdülbâki, Çağrı Yay., İstanbul 1992, İsti'zân, 1.

yor. Anne-evlat arasında bile bu ölçüler varken, bir evin kapısına gittiğimizde içeriye girmek için izin isteme mecburiyeti, aynı evi paylaştığımız insanlara karşı da dikkat etmemiz gerektiği kolayca anlaşılır. Nitekim bir başka hadiste zevce ve sağ elin sahip olduğu cariye dışında kalan bütün aile efradına karşı mahremiyetin korunması emredilir.[75]

e) Evlerin Dışarıdan Gözetlenmemesi

Sünnete göre mesken mahremiyetini ihlâl, sadece girmek, saldırmak ve kundaklamakla tahakkuk etmez; bakmak, gözetlemek, dinlemek vb. yollarla da gerçekleşir. Bir kimsenin başkasının evinin içine pencere veya anahtar deliği gibi yerlerden bakması, içeridekileri gözetlemesi haram kılınmıştır. Çünkü bu davranış bakan açısından bir ahlakî düşüklük, bakılan için de bir mahcubiyet ve huzursuzluk kaynağıdır. Zira çıplaklığından utanmak ya da "beden utancı" insanın özünde vardır. İnsanların büyük bir çoğunluğu kıyafet açısından uygun durumda olsalar dahi, evlerinin içinin görülmesinden ve gözetlenmekten rahatsız olurlar.

Gözetleme/Röntgencilik yoluyla mesken mahremiyetinin ihlâl edilmemesi için Hz. Peygamber, dışarıdan bakışları meskene izinsiz girmek/tecavüz etmekle bir tutmuş ve helal olmayan fiil olarak değerlendirmiştir. Bu bağlamda Allah Resulü, "*Hiç kimse izin almaksızın başkasının evinin içine bakmasın. Kim izinsiz bakarsa aynen girmiş gibidir*" buyurmuştur.[76]

Sığınılacak bir yer olduğu için evin dış ortamla ilişkisinin kontrollü tutulması gerekir. Bireyin mahremiyeti, konut içerisindeki yaşantının dışarıdan algılanabilir ol(ma)ması ile ilişkilidir. Ebu Hureyre'nin rivayetine göre Hz. Peygamber "*Göz içeri girdi mi artık izin yok*" "*İzin istemek görme sebebiyledir*"[77] buyurarak, izinsiz başkasının evinin içine bakmaktan şiddetle nehyetmektedir. Çünkü, içeri görüldüğü takdirde eve izinsiz girilmiş ve haram işlenmiş olur, artık iznin bir anlamı da kalmamıştır. Girişte izin istemek, gözün ev halkının avretine/mahremine bakmaması ve hallerine muttali olmaması için emrolunmuştur. İnsan, yarın ahirette kendi aleyhine delil olabilecek mahrem bir sahneyi gözüne kaydetmemeli ve göz kamerasını mahrem kare ve çerçevelere karşı açık tutmamalıdır. Kur'an'da "….*Çünkü kulak, göz, kalb gibi azâların hepsi de sorguya çekilecektir"* buyurulmaktadır.[78] Hz. Peygamber, başkalarının avretine/mahremine tecavüzü engellemek için yollar üzerine oturup

[75] İbn Mace, Nikah, 28.
[76] Ebû Dâvûd, Taharet, 43.
[77] Ebû Dâvud, Edeb, 136.
[78] İsra, 17/36

sohbet etmeyi yasaklamış, sohbetlerin evde yapılmasını ve gözleri harama bakmadan men etmenin, yolun haklarından birisi olduğunu belirtmiştir.[79]

Hz. Peygamber, mesken mahremiyetini koruma konusunda ev sahibine ve topluma da önemli bir sorumluluk yüklemiş ve "*Bir kimse, kapısı açık bırakılmış (veya giriş kısmında perde olmayan) bir eve uğrar da (içeriye) bakarsa kabahat onda değil, ev sahibindedir*"[80] buyurmuştur. Bu hadis, mahremiyeti koruma hususuna sadece yoldan geçenin veya eve uğrayan ziyaretçinin değil başta ev sahibi olmak üzere herkesin dikkat etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda bir hadiste malı, canı, yakınları ve barınağı uğruna haksız şekilde öldürülenlerin şehit sayılması anlamlıdır.[81] Yabancı birinin bu hususta kendisine düşen görevi yapması gerektiği gibi mesken sahibi de dışarıya karşı mahremiyetin temini için gerekli tedbiri almalı; kapı, perde, tül gibi vasıtaları tasarlarken ve kullanırken dikkat etmelidir. Evin camına, balkonuna bakmak nasıl edep dışıysa, camı, kapıyı, balkonu başkalarının bakışına arz etmek de o derecede edep dışıdır. Bu bağlamda günümüzde moda haline gelen perdesizlik veya mahremiyeti sağlamayan kısa veya ince perdeler düşündürücüdür. Esasen, ev aynı zamanda öznenin (sahibinin) kontrolünde olan bir mekanizma durumundadır.

Kendini ifşa etme, merak ve gözetleme, mesken mahremiyete yönelik tehditlerin kaynaklarıdır. Kişilerin kendilerini ifşa etmeleri ve merak duygusunun özel yaşam alanımıza müdahale etme boyutu yadsınamaz derecede önemlidir. Bireylerde karşıdaki insanın davranışlarını izleme ve kendi davranışlarını denetleme ihtiyacı vardır. Günümüzde mesken mahremiyete yönelik en önemli tehdit, yeni kayıt cihazları ve kameralar vasıtasıyla kişilerin bilgisi olmadan ses ve görüntü kayıtlarının elde edilmesi, bir başka deyişle gözetlemedir. Gözetim toplumunda yeni teknolojilerin gelişmesiyle birlikte gözetim olanakları artmış ve kişisel mahremiyetimizin ihlali daha fazla tehdit altına girmiştir.[82]

Yukarıda zikrettiğimiz hadisler, Müslümanları evlerin planlamasında ve mesken hayatında mahremiyet unsurlarının yerleştirilmesinde titizliğe ve hassasiyete sevk etmektedir.

---

[79] Buharî, İsti'zân 2; Müslim, Libâs 114.
[80] Tirmizî, İsti'zân, 16.
[81] Buhari, Mezâlim, 33; İbn Mâce, Hudûd, 21; Ebu Davud, Sünnet, 29.
[82] Veysel Bozkurt, "Gözetim ve İnternet: Özel Yasamın Sonu mu?", *Birikim Dergisi*, sayı: 136, Ağustos
2000, s. 71

f) İzinsiz Eve Bakmanın Cezası

Başkasının evininin gözetlenmesini ya da evin mahremiyetine dışarıdan bakışların girmesini yasaklayan Hz. Peygamber, meselenin ehemmiyetine binaen mahremiyeti ihlal eden eylemleri cezasız bırakmamıştır. Röntgencilik yapan kişinin gözünün çıkarılması durumunda, diyet talep etme hakkının olmadığını belirtmiştir.

Konuyla ilgili hadiste Allah Resulü, "*Kim, bir başkasının evine ıttılâ peydâ ederken gözü çıkarılır da diyet için müracaat etmeye kalkarsa bilsin ki hiç bir hak talep etmeye hakkı yoktur*" buyurmuştur.[83] Ayrıca Hz. Peygamber, kendi evine pencereden izinsiz bakmış olan bir adama, elindeki tarağı/demir çubuğu göstererek: "*Bilseydim ki içeri bakıyordun, şu tarağı/demir çubuğu gözüne sokardım*" demiştir. [84] İbnu Abbâs'ın bildirdiğine göre Hakem İbnu Ebî'l-Asî'yi içeriye bakarken tespit eden Hz. Peygamber: "Ben sağ olduğum müddetçe Medine'de oturmayacaksın" diyerek Tâif'e sürmüştür.[85]

Konuyla ilgili hadisleri değerlendiren İslam hukukçuları, mesken dokunulmazlığını ihlal etmenin suç olduğunu kabul etmiş ve failin ta'zir, meşru müdafaa ve manevî tazminat yollarıyla cezalandırılabileceğine hükmetmiştir.[86]

İzinsiz eve bakmanın cezası hususunda İmam Şâfiî yukarıdaki hadisin zâhirine bağlı kalarak, izinsiz olarak birinin evine bakarken gözün çıkarılması durumunda diyet gerekmeyeceği görüşündedir. Ebû Hanîfe diyete hükmeder, gözün oyulmasına cevaz vermez; der ki: "Dışardan bakmak, eve izinsiz girmekten daha ağır bir suç değildir. Kaldı ki, izinsiz girmenin cezası da gözün oyulması değildir. Öyleyse dışardan bakmakla hiç oyulmaz. Hadis, zecrde mübalağaya hamledilir." Mâlikîler de Hanefîler gibi hükmederler, bakanın ne gözüne, ne de bir başka uzvuna kastedilemeyeceğini söylerler.[87]

Hz. Peygamber'in hadisindeki "gözünü çıkarırdım" sözünü, bir anlamda bakışlarla meskene tecavüz, mahremiyetini ihlal gibi bir suçtan insanları sakındırmak ve suçun büyüklüğü/davranışın çirkinliğini göstermek amacıyla şiddetli bir tehdit ile sakındırma/korkutma ifadesi olarak yorumlayabiliriz. Bununla birlikte sünnet, bütün ikazlara rağ-

---

[83] Nesai, Kasâme, 47-48.
[84] Buhârî, Diyât 23, 15, İsti'zân 11; Müslim, Âdâb 42, (2157); Ebû Dâvud, Edeb 136, (5171); Tirmizî, İsti'zân 17, (2709); Nesâî, Kasâme 44.
[85] Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid,* c.VIII, s.43.
[86] İslam hukukunda mesken dokunulmazlığını ihlal suçu ve cezası hakkında bkz. Kahraman, *Özel Hayatın Gizliliği*, ss.213-221.
[87] Canan, Kütüb-i Sitte, c.X, s.168.

men mesken mahremiyetini ihlal edenlere karşı bir takım maddi cezalar uygulanacağını hükme bağlamaktadır.

Günümüzde iletişim ve teknolojinin gelişmesiyle, bazı cihazlarla ev sahibinin haberi olmadan evin içi gözetlenebilmekte, yatak odasına dahi girilebilmekte ve kamerayla tespit edilebilmektedir. Ahlakî değerlerin erozyona uğradığı çağımızda bu suçları manevî müeyyidelerle engellemek çok zor görünmektedir. Bunun içindir ki, mesken dokunulmazlığını ihlal suçlarının cezası kanun ve yasalarda, insanın onur ve şahsiyetinin korunması ilkesi dikkate alınarak yeniden düzenlenmelidir.

g) Meskende Mahremiyet Eğitimi

Çocuklarda mahremiyet duygusunu kazandırılacağı ve eğitiminin verileceği ilk yer ev/aile hayatıdır. Çocuğun ilk öğretmenleri anne ve babası; ilk okulu ise evidir. İsti'zan ayetinde önce ana-babalara ve ailedeki büyüklere, küçüklerin eğitimi ile ilgili bir görev verilmektedir: Çocuklara, üç vakitte yani sabah namazından önce, öğleyin soyunulduğu vakit ve yatsı namazından sonra ana-babanın ve büyüklerin odalarına girmemeleri gerektiği öğretilmelidir. Bu vakitlerde onların odalarına girmeleri ihtiyaç olursa, hemen kapıyı zorlayıp girmelerinin yanlış olduğu, en fazla üç kere izin istemelerinin ve kapıyı çalmalarının önemli olduğu güzelce anlatılmalıdır. Üçüncü defadan sonra da izin alınamadığı takdirde içeriye girmenin kesinlikle doğru olmayacağı iyice öğretilmelidir. Büyüklerin çocuklara, mahremiyet anlayışını erken yaşlardan itibaren kazandırmalarının farz olduğu konuyla ilgili ayetlerden anlaşılmaktadır.

Çocuklara mahremiyet duygusunu kazandırması açısından büyüklerin bir konuya daha özen göstermeleri önemlidir. Çocuğa ayrılmış olan odaya büyüklerin girerken kapıyı çalarak izin istemeleri çok yerinde bir davranıştır. Böylece çocuk, hem kendisine değer verildiğinin farkına varacak, hem de özel odalara girerken izin istenmesi gerektiğini büyüklerinden görerek öğrenmiş olacaktır. Anne-baba çocuklarına bu terbiyeyi vermeli ve onları değişik hislere sürükleyebilecek söz, davranış ve kıyafete dikkat etmelidir.

Sonuç

Mahremiyet başta olmak üzere insanda var olan fıtrî duygu ve değerlerin, nasıl korunacağı ve yönetileceğiyle ilgili ölçü ve prensipler, dinimizce ortaya konmuştur. Zira şeytanın ilk hilesi insanın avret yerlerini açığa çıkarması, bir anlamda mahremiyete saldırı üzerine olmuştur. İnsanın kendi vücudunun mahremiyeti olduğu gibi, içinde yaşadığı meskenin de mahremiyeti vardır. Mahremiyetin bütün unsurlarının

gerçekleşmesi bir anlamda mesken mahremiyetine dayandığı içindir ki, sünnette evin koruyucu özelliğinin ötesinde mahremiyetine özel bir vurgu yapıldığını görüyoruz.

Konuyla ilgili hadislerden Hz. Peygamber'in öncelikle her Müslümanın zarurî mesken ihtiyacını imkânları ölçüsünde karşılamasını önemsediği, gereksinim dışında gösteriş, iftihar vb. gayelerle fuzuli mesken edinmeyi uygun görmediği anlaşılmaktadır. Sünnete göre ideal mesken, kişinin "harem" bölgesi, mahremiyeti koruma yeri olduğu için evin plan ve tasarımında mahremiyet unsurlarına dikkat edilmesi gerekir. Bu bağlamda meskenin geniş, müstakil, az katlı ve bahçeli olması, mümkünse buluğa ermiş çocuklara ve misafirlere ayrı oda tahsis edilmesi, kapı, pencere, banyo, helâ vb. müştemilatın mahremiyeti sağlayacak şekilde inşa edilmesi hedeflenmiştir. Evin mahremiyetine gölge düşürecek yapılaşmalara, tehdit edici unsurlara derhal müdahale edilmiştir.

Modern mimaride ebeveyn banyolarının inşa edilmesi, ses yalıtımının sağlanması gibi mahremiyet adına olumlu gelişmeler olmakla birlikte, meskenlerin plan ve tasarımında mahremiyet unsurlarının pek dikkate alınmadığını görmekteyiz. Cumbadan balkona, tahta parmaklıklardan geniş pencerelere, renkli basma perdelerden tül perdelere hatta perde örtülmeyen geniş pencereler, (Fransız pencere/camlar) mesken mahremiyetini kaldıran, evleri dışarıya açan ve görünür kılan hususlardır. Kamusal ve mahrem (özel) olarak farklı bir boyut kazanan iç(eri) ve dış(arı) kavramları, günümüzde sorgulanmaya, aralarındaki sınırlar delinmeye, evin mahremiyeti kamusal olarak tüketilmeye başlanmıştır. Bu ifadelerle, Hz. Peygamber dönemi ve sonrasındaki ya da Osmanlılar dönemindeki evlere, hayata dönülmesi gerektiğini kastetmiyoruz. Ancak Müslüman mimarlarımız siteler, apartmanlar dikerken, daireler yaparken Müslümanların hassasiyetlerine, mahremiyete dikkatle çok güzel ürünler çıkartabilir.

Hz. Peygamber döneminin imkân ve şartlarında meskenlerin yapısı, -günümüze kıyasla- çok güvenilir ve korunaklı olmasa da İslam toplumunda mahremiyet unsurlarına hassasiyetle riayet edilmeye çalışılmış ve bireylerde salt fiziki duvarlarla sınırlı olmayan akıl ve gönüllere yerleşen mahremiyet bilinci oluşmuştur.

Bireyin ilk mektebi olan meskende mahremiyet duygusunun/eğitimin kazandırılması noktasında sünnette, evlere ve odalara girerken izin isteme, kendini tanıtma, yüzü kapıya dönmeme, pencere/perde gibi aralıklardan başkalarının odasını gözetlememe gibi ilke ve esaslar belirlenmiştir. İnsanların birbirlerinin mahremiyetine saygılı

davranmalarına vurgu yapılmış, mahremiyeti ihlal eden eylemler cezasız bırakılmamıştır. Hz. Peygamber, mahremiyetin ihlal edilmesine sebep olması halinde ev sahibinin de sorumlu olacağını ifade ederek mesken mahremiyeti algısının yerleşmesi ve uygulanmasında toplumsal sorumluluk yüklemiştir. Bu konuda temel ilke hiç bir Müslümanın, izin almadıkça kesinlikle başkasının evine, odasına, mahrem bölgesine girmemesi, gözetlememesi, onun özelini öğrenme çabasında bulunmamasıdır.

Bilgi iletişim teknolojilerindeki gelişmelerle birlikte mahremiyet algısının değiştiği ve sınırlarının ihlal edildiği, özel hayata/mesken mahremiyetine yönelik tehditlerin çoğaldığı son zamanlarda bütün insanların- özellikle Müminlerin- Kur'an ve Sünnetin emri gereği mesken mahremiyetine saygı duymaları, dokunulmazlığını çiğnememeleri dinî ve insanî bir vecibedir.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

Akalın, Şükrü Haluk, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara 2005.

Akşeker, Semih, "Apartmanlar İnsanı Eziyor", *Anadolu Gençlik, Aylık Siyaset, Aktüalite ve Fikir Dergisi*, Ankara, 2014.

Alver, Köksal, "Ev Halleri", Mahalle Mektebi, sayı:19, Konya 2014.

Bağdatlı, Selahattin, *Hukuk Sözlüğü*, Der Yay., İstanbul 1997.

Bağlı, Mazhar, *Modern Bilinç ve Mahremiyet,* Yarın Yay., İstanbul 2011.

Bayındır, Abdülaziz, "Meskenle İlgili Fıkhı Meseleler", *Mesken ve Mesken Mimarimiz*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1995.

Bergen, Lütfi, "Lüks Hayat: Apartman", *Anadolu Gençlik, Aylık Siyaset, Aktüalite ve Fikir Dergisi*, Ankara, 2014.

Bozdoğan, Sibel, *Modernizm ve Ulusun İnşası: Erken Cumhuriyet Türkiye'sinde Mimari Kültür*, Metis Yay., İstanbul 2002.

Bozkurt, Nebi, "Asr-ı Saadette Evler ve Ev Hayatı", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam*, İstanbul 1995.

Bozkurt, Veysel, "Gözetim ve İnternet: Özel Yasamın Sonu mu?", *Birikim Dergisi*, sayı: 136, İstanbul 2000.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahih,* Çağrı Yay., İstanbul 1992.

Buhari, *Edebü'l-Müfred*, Kahire 1379.

Canan, İbrahim, Kütübi-Sitte Muhtasarı, Tercüme ve Şerhi, Akçağ Yay., Ankara 1988,

Cansever, Turgut, "Mesken Mimarimizin Temel Meseleleri", *Mesken ve Mesken Mimarimiz*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1995.

Cem, Fazıl, "Bir Mekan Biçimi Değil, Hayat Biçimi Apartman", *Anadolu Gençlik, Aylık Siyaset, Aktüalite ve Fikir Dergisi*, Ankara, 2014.

Cevheri, İsmail b. Hammad, *Mucemus's-Sıhah Kamus-u Arab* (haz.: Halil Me'mum Şeyha), Daru'l Marife, Beyrut 2008.

Çelikoğlu, Nalan, "Türk iyede Üniversite Gençliğinde Mahremiyetin Dönüşümü", *M.Ü.S.B.E*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, es-Sünen, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

Diler, Ramazan, "Mahremiyet Eğitimi ve Önemi", *Gaziosmanpaşa İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.II, sayı:1, Tokat 2014.

Döndüren, Hamdi, "Mesken", *DİA*, c.29, s.316, Ankara 2004.

Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistâni, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam, Kitâbu'l-Emvâl, Kahire 1968.
Göle, Nilüfer, *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri: İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması,* ss. 26-27
Güllük, İsmail, Avret Mahremiyeti Prensipleri Açısından Görüntü, "Gerçeklik, Sanal Alem ve Cinsellik üzerine Fıkhî Bir Analiz", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 23, Konya 2014.
Gülşen, Enver, "Babil Kulelerine Karşı Bir Medeniyet Tasavvuru", *Anadolu Gençlik, Aylık Siyaset, Aktüalite ve Fikir Dergisi*, Ankara, 2014.
Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yay. İstanbul 1973.
Hattabi, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim, *Mealimu's-Sünen*, Haleb 1932.
Heysemî, Nureddin Ali b. Ebû Bekir, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, 1982.
İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
İbnu Hacer, Şihâbuddin Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Askalâni**,** *Fethu'l-Bâri*, Mısır 1959.
İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru's-Sadır, Beyrut, trz.,
Kahraman, Abdullah, *İslam Hukuk ve Ahlak İlkeleri Bağlamında Özel Hayatın Gizliliği*, Ebabil Yay., Ankara 2008.
Malik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. M. Fuad Abdülbâki, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
Müslim, Ebu'l-Hüseyn İbnü'l-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahih*, thk. Muammed Fuad Abdülbâki Çağrı Yay., İstanbul 1992.
Nesâi, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
Nisâbûri, Ebu Abdullah Hâkim, *el-Müstedrek ala's-Sahihayn*, Haydarabad 1355.
Özek, Ali, "Kurana Göre İslamî Mesken ya da Bir Müslümanın Evi Nasıl Olmalıdır", *Mesken ve Mesken Mimarimiz*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1995.
Öztürk, Serdar, "Osmanlı İmparatorluğunda Kamusal Alanın Dinamikleri", Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi, sayı: 21, Ankara 2005.
Suyuti, Abdurrahman b. Kemal Celaleddin, Camiu's-Sağir, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1981
Şafak, Ali, "İslam Hukuku Açısından Şehircilik ve Aile Meskeni Problemi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergis*i, sayı:5, Erzurum 1982.
Tirmîzî , Ebû İsa Muhammed b. İsâ, es-Sünen, Çağrı Yay., thk. Muammed Fuad Abdülbâki, İstanbul 1992.
Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi , Hak Dini Kur'an Dili, Eser Neşriyat, İstanbul, trz. c.V, s.3497.
Yılmaz, Ejder, *Hukuk Sözlüğü***,** Yetkin Yay., İstanbul 2005.
Vahidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed en-Nisâburî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, Beyrut 1982.
Yüksel, Mehmet, "Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-Tarihsel Gelişimi", *A.Ü.S.B.F.D.*, c. 58, sayı:1, Ankara 2003.
Zemahşeri, Ebu'l Ankara Mahmud b. Ömer, *Esâsu'l Belağa,* Daru'n-Nefais, Dımaşk 2009.

İNSANLIK ONURU ve AİLEDE MAHREMİYET EĞİTİMİ

Yusuf Bahri GÜNDOĞDU*

İslam inancına göre âdemoğlu, Allah'ın en güzel sûrette yaratıp[1] kendi ruhundan üflediği,[2] şan ve şeref verip[3] yerde ve gökte ne varsa her şeyi hizmetine sunduğu[4] en şerefli varlıktır. Allah'ın halifesi[5] olarak meleklerin kendisine secde ettiği yüksek bir şerefe nâil olmuş insan[6] aynı zamanda büyük bir "emanet"[7] ve ağır bir sorumluluğun da sahibidir.

İnsanın sahip olduğu şan ve şerefin kaynağı Yüce Allah'tır (cc). Zira bütün şan ve şeref Allah'a aittir.[8] Başlangıçta (fıtratı gereği) "eşref-i mahlûkât" ya da "hayrü'l-beriyye" övgüsüne mazhar olan insan hevâsına ve şeytana uyarak potansiyel olarak "şerrü'l-beriyeye" dönüşme riskiyle de karşı karşıyadır.

İslam'da varlık projesinin merkezinde insan yer alır. İslam'ın bütün gayesi, insanın fıtratına, varoluş gayesine, şeref ve saygınlığına yaraşır bir şekilde yaşamasını temin etmektir. Bu anlayışla şekillenen İslam Medeniyeti de hayatın her aşamasında insanın saygınlığını korumayı esas almıştır.

İnsanlığa gönderilmiş son din olan İslam, insanın sahip olduğu izzet ve şerefi muhafaza etmek üzere bir takım koruyucu tedbirler almış-

---

* Yrd. Doç. Dr., Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı, yusufbahri@hotmail.com

1 Tîn, 95/4.
2 Secde, 9.
3 İsrâ, 17/70.
4 Lokman, 31/20; Câsiye; 45,12.
5 Bakara, 2/30.
6 Bakara, 2/34.
7 Ahzab, 33/72.
8 Fâtır, 35/10.

tır. “Mekâsıd-ı Şerîa” ya da “Zarûriyyât” olarak nitelendirilen bu tedbirler ***canın, aklın, malın, neslin ve dinin*** korunmasını esas almaktadır. Bütün bu esaslar bir arada değerlendirildiğinde, dinin temel gayelerinden birinin fıtratı ya da insanlık şerefini muhafaza etmek olduğu söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında “fıtrat” ile “mekâsıd” arasında doğrudan bir ilişki vardır. Bu ilişkiye dikkat çeken İbn Âşûr, fıtratın Allah’ın yarattıklarında gözettiği düzen olduğuna işaret ederek İslam’ın genel amacının insan fıtratını korumak ve bozulan yanları düzeltmek olduğunu belirtmektedir.[9]

Fıtrat kelimesi "yarmak, ikiye ayırmak; yaratmak, icat etmek" manalarına gelen “fatr” kökünden isim olup "yaratılış, belli yetenek ve yatkınlığa sahip oluş" anlamında kullanılır.[10] Başka bir yönüyle fıtratın varlık türlerinin ilk yaratılış anındaki temel yapısını, karakterini ve **henüz dış tesirlerden etkilenmemiş olan ilk durumlarını** ifade ettiği söylenebilir.[11] “*Sen yüzünü Hanif olarak dine, Allah’ın insanları hangi fıtrat üzere yaratmışsa ona çevir.*”[12] ayeti de insanda halk edilen tabiî ve temiz fıtratı ifade ettiği şeklinde yorumlanabilir.

İslam tarihi boyunca farklı şekillerde anlaşılan ve yorumlanan fıtrat[13] kavramının temelde iki anlamı muhtevi olduğu söylenebilir: Birincisi, insandaki Allah’a inanma ve onu Rab olarak kabul etme istidadı, ikincisi ise insan tabiatının **safiyyet** ve temizliği.

Bir erkek ve bir dişiden yaratılmış[14] olan insan ruh ve bedenden müteşekkil çift yönlü, iki kutuplu bir varlıktır. Belki de insanı varlık sahnesinin merkezine koyan insandaki bu çift yönlülüktür. Ruh insanın ulvî yanlarını temsil ederken beden de insanın süflî yanlarını anlatır. Ve insan fıtrata uygunlukla yücelirken, aksine hareket ederek varlık hiyerarşisi içerisinde en alt tabakaya düşebilmektedir. Varlıkların en şereflisi olarak Allah’ın yeryüzündeki halîfesi payesini kazanmış olan insan, yine kendinde vaz’ olunan hevâ ve hevesler sebebiyle safiyetini kaybedip varlıkların esfeli olma riskini de beraberinde taşımaktadır. Yüce yaratıcı, insanın fıtratında var olan safiyyet, ulviyyet ve mükerremiyeti muhafaza etmek üzere çeşitli hükümler vaz etmiştir. Bunlardan birisi de İslam’daki **mahremiyet** anlayışıdır.

---

9 İbn Âşûr, *Makâsidü’ş-şerîati’l-İslâmiyye*, Tunus, 1978, s. 56-59.
10 Hayati Hökelekli, “Fıtrat” maddesi, *DİA*, Cilt: 13, ss:47-48.
11 İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “ftr” maddesi, http://library.islamweb.net /newlibrary/ display_book.php?idfrom=6274&idto=6274&bk_no=122&ID=6286 , 20/03/2015.
12 Rûm, 30/30.
13 Hayati Hökelekli, “Fıtrat” maddesi, *DİA*, Cilt: 13, ss:47-48.
14 Hucûrât, 13.

İnanma isteği ya da istidadında olduğu gibi insandaki örtünme duygusu ve mahremiyet anlayışı da insanın tabiatında var olan fıtrî bir durumdur. İnsandaki "**kalıcılık**" arzusunu kullanarak onu sınırlarını aşmaya davet eden şeytan,[15] maksadına ulaşarak insanın avret yerlerinin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Ancak burada önemli olan şeytanın öğüdüne[16] kanarak hata eden insanın buna verdiği tepki ya da gösterdiği reflekstir. Mahrem yerleri ortaya dökülen insan, Yüce Yaratıcı'nın tabiatında halk bir duyguyla derhal örtünmüştür.[17] Buna göre, selîm bir fıtrata sahip insanda örtünme duygusunun, onun doğuştan getirdiği bir vasıf olduğu söylenebilir. Bunun aksine bir tutum ise insanın şerefli bir varlık olma vasfını zedeleyecek, belki de/bazen de tümüyle ortadan kaldıracaktır.

İslam'da mahremiyetin kaynağı Allah'tır. Buna bağlı olarak insanlar arası ilişkiler Allah'ın hükümleri doğrultusunda mahremiyet esasına uygun olarak yürütülür. Günümüzde mahremiyet mevzusu her ne kadar kadın-erkek ilişkilerine indirgenmeye çalışılsa da esasında bu konu, kadın ya da erkek, uzak akraba ya da yakın akraba, usûl ya da fürû, karı ve koca hatta kul ile Allah arasında bir takım düzenlemeler getiren kapsamlı bir konudur.

İslam'daki mahremiyet hassasiyeti hayatın tümünü kuşatan bir anlayışla İslam Medeniyeti'nin belirgin tonlarından biri olmuştur. Hukukta, mimaride, günlük yaşamda, evde, mabette her yerde mahremiyet titizliğini görmek mümkündür. Burada önemli olan mahremiyet anlayışının hangi esas üzerine temellendirileceğidir. **Her ne kadar mahremiyet mevzusunun bir takım şekli unsurları olsa da görüntünün arkasındaki esası ve özü görmek önemlidir. Mahremiyet eğitiminin işte bu esas ve özün dikkate alınarak verilmesi büyük önem arz etmektedir. Başka bir ifadeyle, mahremiyet eğitiminin temeline insanlık onurunu korumak anlayışı yerleştirilmelidir.**

İslam'ın "*mükerrem insan*" tasavvuru ve bu tasavvurun tabii uzantısı olan mahremiyet anlayışı hayatın tümünü kuşatan geniş bir husus olmakla beraber mahremiyet anlayışının oluştuğu ve temellendirildiği mekân ailedir. Zira aile, çocuğun ilk sosyalleşme mekânıdır. Buna göre, aile yalnızca toplumun değil, mahremiyet algısı ve anlayışının da temeli ve hatta "kale"si olarak kabul edilebilir. Ancak burada öncelikle yapılması gereken "toplumun temeli" olarak kabul edilen aileyi sağlam te-

[15] A'râf, 7/20.
[16] A'râf, 7/21.
[17] A'râf, 7/22.

meller üzerine inşâ etmektir. Zira dünyevî kaygılar ve bakış açılarıyla teşekkül edilen aile yapılarında ulvî ve uhrevî kaygılar ya da bakış açıları görmek güç olacaktır.

İnsanın azîz ve kıymetli, Allah'ın yeryüzündeki halîfesi anlayışına sahip evlâtlar yetiştirmek yine bu anlayış ve vasıflara sahip aile yapılarında mümkün olabilecektir. İnsanın yüksek şerefi ve evlâdın da Allah'ın ebeveyne bir emâneti[18] olarak görülmesi işe doğru yerden başlamak anlamını taşır.

İnsan sahip olduğu yüksek mertebeye (halîfelik) uygun olarak ağır bir sorumluluğu (emânet) deruhte etmiştir. Burada yetki ve sorumlulukta bir uyumluluk göze çarpmaktadır. Hiçbir mahlûka böylesine büyük bir iltifat yapılmazken hiçbir mahlûka da böylesine büyük bir yük yüklenmemiştir. Arzın ve dağların bile altında ezilmekten korktuğu bu yük (emânet) insanın omuzlarında kalmıştır.[19]

Burada emanet kavramı üzerinde durmak gerekir. Emanet kelimesinin sözlük anlamı "korku ve kaygının gitmesi, insanın korunma konusunda gönül rahatlığı içinde olması"dır.[20] Emanet kelimesi bu güvenlik hali, psikolojisi için kullanıldığı gibi, güvenme ve koruma konusu olan, korunması istenen şey için de kullanılır.[21] Bir din terimi olarak emânete birçok anlam yüklenmiştir. Bunlar içinde belki de maksada en yakın olanı, "tevhid kelimesi ve inancı, adalet, okuma-yazma, akıl ve yükümlü (mükellef) olma kabiliyeti ve Türkçe'deki anlamıyla emanet"tir.[22] Bunların da tamamını, "insanın, akıl ve hür iradeye dayalı yükümlülüğü" kavramı içinde toplamak mümkündür. Buna göre ayette zikredilen emânet kavramından, sorumluluk, yükümlülük ve mükellefiyet anlamları çıkartılabilir.

İslam'a göre akıllı ve ergen her Müslüman, dinî sorumlulukların doğrudan muhatabıdır. Ancak bu sorumluluklar her zaman ferdî boyutlarda kalmamaktadır. Müslüman bir erkek, baba olduğu zaman; Müslüman bir kadın, anne olduğu zaman artık çocuklarının da sorumluğunu üstlenmiş demektir/olmaktadır. "*Erkek (evin beyi) bir sorumludur ve yönettiklerinden mes'uldür. Kadın da (evin hanımı) bir sorumludur ve yönettiklerinden mes'uldür*."[23] hadisi ailenin bu konudaki ağır sorumluluğunu açıkça ortaya koymaktadır.

---

[18] İbrahim Canan, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye*, Işık Yay., 7. Baskı, İzmir, 2013, s. 72.
[19] Ahzab, 33/72.
[20] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "emn" maddesi, Kahraman Yayınları, 1980, s.30
[21] Bkz. Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Meal ve Tefsir*, IV/364-366.
[22] Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.*
[23] Buhârî, İstikrâz, 20.

Öyleyse bir anne-baba, Allah'ın kendilerine yüklediği mükellefiyeti ferdî planda yerine getirirken aynı zamanda, Allah'ın bir bahşı ve emaneti olan çocuklarının da "halifelik ve emanet şuuru"yla yetiştirilmesinden doğrudan mes'uldür.

Ailenin biyolojik, psikolojik, kültürel ve eğitimsel pek çok fonksiyonundan ya da çocuğa güzel bir isim vermekten güzel ahlâk kazandırmaya kadar pek çok sorumluğundan bahsedilebilir. Ele aldığımız konu bağlamında bakıldığında, bu fonksiyonlar ve görevler arasında ailenin öne çıkan sorumluğunun çocuğuna iyi bir dinî ve ahlâkî eğitim vermek olduğu söylenebilir.

"*Ey insanlar! Kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun***."**[24] ayeti ailelerin çocuk eğitimi konusundaki sorumluluğunu çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır. Ve aynı ayet, geçmişten günümüze din eğitimi çalışmalarının temel dayanağını teşkil eder. Kur'an-ı Kerim'in ailelerin dikkatini çektiği bir diğer ayet ise şöyledir: **"***Şüphesiz hüsrana uğrayanlar kıyamet gününde kendilerini ve ailelerini hüsrana sokanlardır*."[25] Bu iki ayet, fert fert herkesin şahsî sorumluluğunu dile getirirken, aynı zamanda ebeveynlerin çocuklarını **koruma** mükellefiyeti ve mükellefiyetin yerine getirilmediği durumlarda karşılaşılabilecek ciddi tehlikeleri açıkça vurgulamaktadır.

Lisânü'l-Arab'da, "**üsre**" (aile) kelimesinin anlamlarından biri olarak "koruyucu zırh" tabirinin kullanılması manidardır.[26] Aile fertlerini, özellikle çocukları dışarıdan gelebilecek her türlü tehlikeden koruyucu fonksiyonu sebebiyle aileye "zırh" ismi verildiği düşünülebilir. Ailenin "**koruyucu bir zırh oluşu***"* sadece aile fertlerinin, özellikle de çocukların bir bina çatısı altında kışın soğuğundan, yazın sıcağından korunması demek değildir. Çocukların, bakımı, beslenmesi, çeşitli tehlikelere karşı korunması ailenin temel görevlerindendir. Ancak ailenin görev ve sorumlulukları burada bitmemektedir. **Güzel bir ahlâk ve doğru bir eğitimle ümmet ve insanlık için hayırlı nesiller yetiştirmek** ailenin çocuğu üzerindeki **koruyucu fonksiyonlarından** bir tanesi ve belki de en önemlisidir.

Aile ortamını çocuğun dini ve ahlaki eğitiminin temellerinin atıldığı bir eğitim kurumu olarak nitelendirmek mümkündür. Bu kurumun/okulun ilk öğretmenleri anne ve babadır. Sonrasında diğer aile

---

[24] Tahrim, 66/6.
[25] Zümer, 39/15.
[26] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, https://library.islamweb.net/newlibrary/ display_book.php?idfrom=122&idto=1 22&bk_no=122&ID=123, erişildi: 20/03/2015.

fertleri ve akrabalar bu eğitimde değişen nispetlerde çeşitli roller alırlar.

Aile, bir eğitim kurumu, anne ve baba da bu okulun/kurumun öğretmenleri olduğuna göre öğretmenlerin sahip olduğu nitelikler önem kazanmaktadır. Özellikle bu öğretmenlerin dinî ve ahlakî eğitim gibi hayati rolleri/görevleri üstleneceği düşünüldüğünde bu durum biraz daha önem kazanmaktadır.

Sorumluluk ağır, tehlike büyük olduğuna göre işe doğru yerden başlamak gerekiyor:

1. **Doğru eş seçimi:** *"Kadın dört şeyi için nikâh edilir; malı, soyu, güzelliği ve dini. Sen dindar olanını seç ki elin bereket bulsun."*[27] hadisi bize bu konuda ışık tutmaktadır. Bu hadîs–i şerîfte, evliliğin sağlam temeller üzerine inşâ edilmesinde doğru tercihin "**dindarlık"** olduğu belirtilmektedir. Bununla birlikte rivayette geçen diğer seçeneklerin de evliliklerde tercih sebebi olabildiği gerçeği göz ardı edilmemiştir. Bu bağlamda zikredilmesi gereken bir diğer hadis-i şerif ise şöyledir: ***"****Mü'min, takvadan sonra, sâliha bir eş kadar hiçbir hayır ve mutluluktan yararlanmış değildir."*[28] Takva ile sâliha eşin bir arada kullanılması câlib-i dikkattir. Nasıl ki takva, insanları hatalardan ve günahlardan koruyucu bir işleve sahipse sâlih ve sâliha eşlerin de birbirlerini ve çocuklarını maddi ve manevi tehlikelerden koruyucu bir fonksiyona sahip olduğu söylenebilir.

2. **Hayırlı evlat niyazı:** Sâlih ve sâliha eş seçimi ile mümin bir yuva/okul için doğru bir adım atıldıktan sonra, "hayırlı evlat" için niyaz etmek gerekiyor. Bu çerçevede Yüce Allah'ın bizlere öğrettiği şu dua/ayet önem kazanıyor. *"Rabbimiz! Bize gözümüzü aydınlatacak eşler ve zürriyetler bağışla…."*[29] "**Göz aydınlığı**" ve "**hayırlı evlat**" nitelendirmelerine lâyık çocuklar için niyazımız, henüz çocukların ilk hücreleri oluşmadan önce başlıyor. Hz. Peygamberin (SAV) çocuk niyetiyle bir araya gelen eşlere ta'lim ettiği dua şöyledir: *"Bismillah. Yarabbi! Bizden ve bize vereceğin çocuktan şeytanı uzak kıl."*[30]

3. **Güzel isim vermek:** Doğru eş seçimi, hayırlı evlat duasından sonra aileye düşen görev Allah'ın bahşı ve emaneti olan çocuğa güzel bir isim vermektir. Zira Hz. Peygamber şöyle buyuruyor: ***"****Sizler kıya-*

[27] Buharî, Nikâh, 15; Ebu Davud, Nikâh, 2; Nesaî, Nikâh, 13.
[28] İbn Mace, Nikâh, 5.
[29] Furkan, 25/74.
[30] Buhârî, Bed'ü'l-Halk 11, Daavât 55, Tevhid 13; Müslim, Nikâh 116 (1434); Ebu Dâvûd, Nikâh 44-45; Tirmizî, Nikâh 8; İbn Mâce, Nikâh 27; Ahmed b. Hanbel, 1/217.

met günü isimlerinizle ve babalarınızın isimleriyle çağrılacaksınız. Öyleyse isimlerinizi güzel yapın."[31] Çocuğa güzel bir isim koymak, bir niyet ızharı olarak algılanabilir. Çocuğunuz için güzel düşünceler beslemek ve onun için güzel bir akıbet (hüsn-i hâtime) dilemenin bir nişanesi olarak görülebilir.

Güzel isimle başlayan hayat sürecinin hüsn-i hâtime ile nihâyete ermesinde **güzel ahlâk** sahibi olmanın şüphesiz önemli bir yeri vardır. "*Ruhumu kudret elinde tutan Allah'a yemin ederim ki cennete sadece güzel ahlak sahipleri girer.*"[32] ve "*Müminin mizanında en ağır basacak şey, güzel ahlaktır."*[33] hadisleri güzel ahlâkın ahiret saadeti için vazgeçilmezliğini açıkça ortaya koymaktadır.

Bütün insanlığın en büyük öğretmeni Hz. Peygamber'in (SAV) "*Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim*."[34] ve "*Ben öğretmen olarak gönderildim*."[35] şeklindeki hadisleri dikkate alındığında, **O'nun bütün insanlık için gönderilmiş en büyük ahlâk öğreticisi** olduğunu söylemek yanlış olmaz sanırım. Buna göre eğitim sorumluluğunu deruhte etmiş herkesin üzerinde durması gereken temel konulardan birisi şüphesiz "**güzel ahlâk**" olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında aileye düşen büyük sorumluluklar bulunmaktadır.

İnsanlık onuru, yüksek ahlaki değerlere sahip olmak ve buna uygun yaşamakla korunur. Doğru bir mahremiyet anlayışı da insanlık onurunu korumanın temel unsurlarından biridir. Ailelere düşen, sorumluluklarını üstlendikleri pek kıymetli "emanet"lere sağlam bir ahlak ve mahremiyet anlayışı kazandırmalarıdır. Bunu yaparken mahremiyet duygusunun insanda fıtrî olarak bulunduğu ve mahremiyeti korumanın insanlık onurunu korumada çok önemli bir unsur olduğu dikkatten kaçırılmamalıdır.

Kaynakça

Beyhakî, Delâilü'n-nübüvveh, tahkik: d. Abdü'l-Mu'tî Kal'acî, Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. baskı, h. 1405.

Canan, İbrahim, Hz. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye, Işık Yay., 7. Baskı, İzmir, 2013.

el-İsfahânî, Râgıb, el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an, "emn" md. Kahraman Yayınları, 1986.

Gazzalî, İhyau ulûmi'd-dîn, 2. cilt, Çeviri: Dr. Sıtkı Gülle, Huzur Yayınevi, İstanbul 1998.

Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, Râmûzü'l-ehâdis, 1. cilt, Gonca Yayınevi, İstanbul, 1997.

[31] Ebu Davud, Edeb, 69.

[32] İmam Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 2. cilt, Çeviri: Dr. Sıtkı Gülle, Huzur Yayınevi, İstanbul 1998, s.792;
Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvveh*, tahkik: d. Abdü'l-Mu'tî Kal'acî, Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. baskı, h. 1405, cilt: 5.

[33] Ahmed İbni Hanbel, Hadîs No:26845.

[34] İmam Mâlik, Hüsnü'l-Hulk, 8; Ahmed b. Hanbel, 2/381.

[35] Dârimî, Mukaddime 32; İbn Mâce, Mukaddime 17.

Hökelekli, Hayati, “Fıtrat” maddesi, Diyanet İslam Ansiklopedisi.
http://kuran.diyanet.gov.tr/Kuran.aspx#33:63
İbn Âşûr, Makâsidü’ş-şerîati’l-İslâmiyye, Tunus, 1978.
İbn Manzûr, Lisanu’l-Arab, http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=3 713&idto=37 13&bk_no=122&ID=3720 , erişildi: 06/02/2015.

DİN, GELENEK VE AHLAK BAĞLAMINDA

MAHREMİYET ALGILARI

V. OTURUM

NASLAR ÇERÇEVESİNDE TESETTÜR ve SORUMLULUK

Orhan İYİBİLGİN*

Özet

Bu tebliğde Ahzab suresi 33/59, Nur Suresi 24/30-31 ve 60. Ayetler kapsamında müslüman erkek ve kadınların tesettür emriyle ilgili olarak bakışları konusundaki yükümlülükleri, mü'min kadınların örtünmesi, örtmesi gereken yerler açıklanmaya çalışılacaktır. Nur suresi 24/31. Ayette zikredilen خُمُر kelimesiyle kasdedilenin ne olduğu kadınların başlarını nasıl örtmeleri gerektiği hakkında bilgi verilecektir. Müslüman kadınların kimlerin yanında zinetlerini gösterebilecekleri açıklanmaya çalışılacaktır. Böylece müslüman kadınların kıyafetlerinin İslam dinine uygunluğu ve kimlerin yanında nasıl giyinmeleri gerektiği hakkında fikir sahibi olmaları, müslüman erkek ve kadınların bakışları konusundaki yükümlülüklerinin farkına vararak sınırlarını muhafaza etmeleri gerektiği ortaya konmaya çalışılacaktır.

Tebliğimizde mü'minlerin tesettürle ilgili yükümlülükleri değerlendirilecektir. Tesettür deyince ilk olarak akla bayanların örtünmesi gelmektedir. Ancak Nur suresi 30-31. Ayet-i kerimelerdeki sıralamaya göre konuyu değerlendirmeye çalışacağım.

Nur suresi 24/30. ayette Allah Teala قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ اَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذٰلِكَ اَزْكٰى لَهُمْ اِنَّ اللهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ (Nur suresi 24/30) "Mü'min erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. Bu davranış onlar için daha nezihtir. Şüphe yok ki, Allah onların yaptıklarından hakkıyla haberdardır." buyurmaktadır. Ayeti kerime mü'min erkeklerin bakışlarını sakınmaları gerektiğini açık olarak ifade edilmektedir.

Peki mü'min erkekler hangi bakışlarını sakınacaklar? Mukatil b. Süleyman mü'minlerin bakılması haram olan şeylerin tamamından

* Yrd. Doç. Dr., Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, orbilgin@hotmail.com

gözlerini sakınmaları gerektiğini,[1] Taberi sakınılması gereken bakışın, şehvet duyulan şeye yönelen bakış olduğunu,[2] İmam Mâtürîdî zinadan sakınmak için bakışların sakınılması gerektiğini ifade etmiştir.[3] Begavi sakınılması gereken bakışın helal olana değil haram olana bakmak olduğunu belirtmiştir.[4] Ukberi de bu ayeti kerimede مِنْharfi cerinin zaid olduğu veya cinsi beyan için geldiği söylense de bakışların bir kısmını ifade etmek için geldiğini belirtmektedir.[5]

Peygamberimiz (s.a.s.) Hz. Ali'ye: "Ey Ali bakmakdan sakın! Birinci bakış senin ikinci bakış ise hakkın değildir." buyurmuştur. Cerir el-Beceli "Resulullah'a (s.a.s.) ani bakışı sorduğumda bakışımı başka yöne çevirmemi emretti." demiştir.[6]

Ayeti kerimede ve hadislerde açık bir şekilde mü'minlerin harama bakmamaları emredilmiştir. Evlenmek istediği kadına bakması veya şahitlik yapmak maksadıyla yabancı bir kadına bakması haricinde bir erkeğin yabancı kadınlara gözünü dikerek tekrar tekrar bakması doğru olmaz. Nitekim zikrettiğimiz hadislerde bu durum ifade edilmiş, kazara bakışlardan bile sakınılması gerektiği belirtilmiştir. Mü'min erkeğin içinde yaşadığı toplumda Allah'ın yasağına uymayan ve zinetlerini ortaya koyan kadınlara veya zinetlerini ortaya koymayanlara da şehvetle bakması yasaklanmıştır.

Günümüzde, Allah'ın yarattıklarındaki eşsiz güzelliklere bakmak, onlarda Bedi' isminin tezahürünü görmek niyetiyle söylenmiş olması muhtemel "güzele bakmak sevaptır" sözünün kadınlara bakmayı mübahlaştırmak için kullanılması, muhafazakar bir erkeğin şu kadına da bak nasıl giyinmiş, böylede sokağa çıkılır mı?gibi ifadelerle muhatabını

---

1 Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen b. Beşir el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Tahkik: Abdullah Mahmud Şehhate, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1453, c.3, s. 195,196.

2 Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân,* Tahkik; Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risâle, 2000, c. 19, s. 154.

3 Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, Tahkik: Dr. Mecdi Baslum, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 2005, c.7, s. 544.

4 Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammedel-Ferrâ, *Meâlimü't – Tenzil*,Tahkik: Abdü'r-Rezzak el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420, c.3, s.401.

5 Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâhel-Ezecî el-Bağdâdî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân,* Tahkik: Ali Muhammed el-Becâvî, Nâşir: Îsa el-Bayî el-Halebî ve ortakları, c.2, s.968.

6 Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmânb. Ebî Bekr b. Muhammedel-Hudayrî eş-Şâfiî, *ed-Dürrü'l-Mensur,* Dâru'l-Fikr, Beyrut, c.6, s.177.

ayıplarken, kendi harama bakmama sorumluluğunu çiğnediğinin farkına varamaması üzücüdür.

Erkeklerin, kadınların tesettür konusundaki sorumluluklarını ön plana çıkararak onları bu konuda itham etmeleri kendi sorumluluk alanlarını görmemezlikten gelmelerine ve ihmal etmelerine neden olabilmektedir. Halbuki Allah'ın emrine tesettür konusunda muhatap olan kadın bu emri çiğnemekle günah işlediği gibi bakışlarını sakınma konusundaki sorumluluğunu yerine getirmeyen erkek de günah işlemektedir.

Elbette ki tebliğimizin devamında açıklayacağımız üzere kadının örtünme yükümlülüğü vardır ve bunu çiğnediğinde günah işlemektedir, ama onun işlediği bu günah erkeğin kendi sorumluğunu, mutabı olduğumuz ilahi vahiydeki bakışını sakınması emrini ortadan kaldırmaz ve işlediği günahı da mübah hale getirmez. Çünkü bakmama konusunda sorumluluğumuz karşımızdakine değil Allah'adır.

Bu alanda tesettür emrini yerine getirenler hususunda da erkeklerin şehvet içerikli bakışlarını sakınma sorumluluğu vardır.

Toplumda her alanda olduğu gibi bu alanda da herkes kendi sorumluluğunu yerine getirirse, karşısındakinin sorumluluk alanı üzerinden kendi sorumluluğunu ihlale kalkışmazsa, istenmeyen olayların önüne geçilmiş olur.

Peygamberimiz (s.a.v.) "Bakmak şeytanın zehirli oklarından bir oktur. Kim onu Allah korkusuyla bırakırsa Allah onun yerini tatlılığını kalbinde hissedeceği bir imanla değiştirir." buyurmuştur.[7] Karşısındakine baktığında ne niyetle baktığını en iyi bilen, bakış sahibi ve yüce Allahtır. Sırf Allah'ın emrine uymak için bu bakışını çeviren mü'min elbette kalbinde imanın tadını hissedecektir.

Nur suresi 31. Ayeti kerime de Mü'min kadınların bakışlarını muhafaza etme ve ırzlarını koruma emriyle başlamaktadır. Mü'min kadın bakışları ve ırzını koruma hususunda Allah'a karşı sorumludur.

Kadınların Örtmesi Gereken Yerler

يا اَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِاَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذٰلِكَ اَدْنٰى اَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللهُ غَفُوراً رَحِيماً "Ey Peygamber! Hanımlarına, kızlarına ve müminlerin kadınlarına söyle, bedenlerini örtecek elbiselerini giysinler. Bu onla-

[7] Süyûtî, c.6, s.178.

rın tanınıp incitilmemelerine de daha uygundur. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir." (Ahzab 59)

جَلَابِيب kelimesi جلباب kelimesinin çoğuludur. Cilbabın ne olduğu hakkında çeşitli görüşler mevcuttur. Bunlar; gömlek anlamına gelmektedir. Kadının başını ve bağrını örttüğü, başörtüsünden daha büyük entariden küçük elbisedir. Kadının giydiği çarşaftan küçük geniş elbisedir. Çarşaftır.[8]Baştan aşağı örten çarşaf, ferace, câr gibi dış elbisenin adıdır. Kadınların elbiselerinin üstüne giydikleri her çeşit giysidir. Tepeden tırnağa örten giysidir, Kadınların tesettür ettikleri her türlü elbise ve başka şeylerdir.Çarşaf ve peçedir.[9]

Peygamberimiz (s.a.v.) Medine'ye geldiğinde evlerde tuvalet yoktu. Resulullah'ın hanımları ve diğer kadınlar gece olunca çıkıp tuvalet ihtiyaçlarını gideriyorlardı. Erkekler de, kadınlarla konuşmak için yolda oturuyorlardı. Bunun üzerine bu ayetin nazil olduğu ifade edilmektedir. Münafıklardan bir adamın mü'min kadınları taciz etmesi üzerine, kendisine bunu yapmaması söylenince, "Ben onun cariye olduğunu zannediyordum." demesi üzerine, kadınların cariyerler gibi giyinmemeleri ve bedenlerini örtecek elbiselerini giymeleri, bir gözü dışında yüzlerini de örtmeleri emredilerek, "…Bu onların tanınıp incitilmemeleri için daha uygundur…" buyrulmuştur.[10]

Bu rivayetlerden anlaşıldığı üzere kadınların ihtiyaçlarını gidermek için dışarı çıktıklarında cilbablarını almaları ve incitilmemeleri için kıyafetleriyle cariyelerden ayrılmaları emredilmiştir.

"…وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَاوَلْيَضْرِبْنَبِخُمُرِهِنَّعَلَىجُيُوبِهِنَّ …""…Görünen kısımlar müstesna, zînetlerini göstermesinler, başörtülerini yakalarının üzerine salsınlar…" (Nur 31)

Zinet kendisiyle süslenilen şey,[11] güzelleşmek ve süslenmek için kullanılan her türlü takı, boya vb. eşyadır.[12]

Ayet-i kerimede Allahu Teala kadınların örtmeleri gereken yerlerini uzuvlar üzerinden değil, uzuvlara takılan veya sürülen süs eşyaları yani zinet kavramıyla belirtmiştir. Bazı müfessirler "zinetlerini göstermesin-

---

8 Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammedb. el-Mufaddal, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân,* Tahkik: Safvan Adnan ed-Dâvûdî, Dârü'l-Kalem, Beyrut, 1412, 199, İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab,* Dârü's-Sâdır, Beyrut, 3. Baskı, 1414, c.1, s.272.

9 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili,* Âsitâne, 1254, c.8, s.100.

10 Süyûtî, c.6, s.659.

11 Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *Sıhah,*Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1998, c.2, s.1065.

12 Sâyis, Muhammed Ali, *Tefsîru Âyâti'l-Ahkâm,* el-Mektebetü'l-Asriyye, 2002, 584.

ler" ayeti kerimesiyle kasdedilenin, süs için kullanılan eşyalar olduğunu ifade ederek bilezik, küpe, halhal, gerdanlık, taç ve pazuband gibi süs eşyalarını kadınların yabancı erkeklere göstermemeleri gerektiğini belirtmişler, bazı müfessirler ise konuya açıklık getirerek bu zinet ve süs eşyalarına pazarda satılırken bakmanın veya gösterilmesinin bir mahzuru olmadığını, asıl kasdedilenin bu süs eşyalarının takıldığı yerler olduğunu ifade etmişlerdir. Burada bizzat bileziğin takıldığı bilek, gerdanlığın takıldığı boyun, halhalın takıldığı ayak bileği gibi uzuvların zikredilmemesi hem konunun mahremiyetine uygun bir şekilde ifade edilmesini hem de tek bir kavramla çizilmek istenen sınırın (örtülmesi istenen yerlerin) hudutlarının belirlenmesini sağlamıştır.

Ayet-i kerimenin devamında zikredilen إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا"Görünen kısımlar müstesna" ifadesinden de zinetleri gizli-açık, zâhirî-bâtınî olmak üzere ikiye ayıranlar olmuş, zâhirî zinet yerlerini yabancı erkeklerin görebileceğini, bâtınîzinet yerlerini ise ancak ayeti kerimede istisna edilen kimselerin görebileceği ya da onların yanında açabileceği söylenmiştir.

Zâhirîzinet yani yabancı erkeklerin görebileceği zinet konusunda müfessirler ihtilaf etmişler, İbn Mesud kendiliğinden gözükenle kasdedilenin elbise olduğunu[13], İmam Ahmed de kadının bütün bedenin zinet olduğunu[14] ifade etmiştir.Bu görüşe göre kadının ancak elbisesini yabancı erkek görebilir.

İbn Abbas ise kadının el ve yüzününzâhirî zinet olduğu söylemiş, bunlar haricindeki yerleri yabancı erkeklere gösteremeyeceğini belirtmiştir. Bu görüşe, Esma Peygamberimizin (s.a.v.) yanına üzerinde ince elbiselerle girdiğinde, Peygamberimizin (s.a.v.) ondan yüzünü çevirip " Ey Esma! Kadın aybaşı olma çağına geldiği zaman burası dışında görünmesi caiz değildir" buyurup yüzü ve avuçlarını işaret etmesi delil getirilmiştir.[15] Kadının namazda iken el ve yüzünü örtmesinin gerekmemesi[16]de buna delil olarak zikredilmiştir. İmam-ı Azam Ebu Hanife'den rivayet edilen bir görüşe göre kadının ayakları da avret değildir.

---

[13] Taberî, c.19, s.159.

[14] Sâyis, 586.

[15] Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen,* Tahkik: Şuayb el-Arnut, Dârü'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2009, c.6, s. 198-99. (Kitâbü'l-Libâs, 34. Bâb, 4104 nolu hadis.)

[16] Cessas,Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* Tahkik: Muhammed Sadık el-Kumhâvî, Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1405, c.5, s.172.

Yani zâhirî zinetlerden sayılmıştır. Çünkü zikrettiğimiz uzuvların örtülmesinde zorluk vardır.[17]

Peygamberimiz (s.a.v.) bileğinin üst tarafını tutarak: "Allah'a ve ahiret gününe iman eden kadının ancak buraya kadar elini açması helaldir" buyurmuşlardır.[18]

Müslüman kadının zikredilen el ve yüzü dışında yabancı erkeklerin göreceği yerlerde vücudunu açarak, içini gösterecek ince elbise giyerek ya da vücut hatlarını belirtecek dar elbise giyerek gezmesi helal olmaz.

Zinetlerini kendiliğinden gözüken müstesna yabancılara göstermemenin yanında müslüman kadının bir de başını örtmesi yükümlülüğü vardır ki bu ayet-i kerimede وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ diye emredilmiştir. خُمُر, خمار kelimesinin çoğuludur. Aslı bir şeyi örtmektir. Kendisi ile örtünülen şeye خمار denilir. Örfte, kadının başını örttüğü örtü için kullanılmaktadır.[19] Ayet-i kerimede daha önce de Araplar tarafından bilinen bu örtünün nasıl örtüleceği ifade edilmiştir. Araplarda kadınlar başlarındaki خمار adı verilen örtüyü arkalarına doğru salarlar, boyun ve yakaları açıkta kalırdı.[20]

Allahu Teala "…Başörtülerini yakalarının üzerine kadar salsınlar…" buyurarak, kadınların başlarına koydukları örtüyle saçlarıyla birlikte boyun ve elbiselerinin yakalarını örtmelerini emretmiştir.

Hz. Aişe: "Allah ilk muhacir kadınlara rahmet etsin. Yüce Allah: "…Başörtülerini yakalarının üzerine kadar salsınlar…" ayetini indirdiği zaman onlar elbiselerinin üzerine giydikleri çarşaflarını yırttılar ve başlarını örttüler" demiştir.[21]

Başka bir rivayette de Safiyye binti Şeybe, Hz. Aişe'nin yanında iken Kureyş kadınları ve üstünlüklerinin zikredilmesi üzerine Onun: "Şüphesiz ki Kureyş kadınlarının bir üstünlüğü vardır. Vallahi, Allah'ın kitabına inanmakta ve indirilene iman etmede Ensar kadınlarından daha üstününü görmedim. "…Başörtülerini yakalarının üzerine kadar salsınlar…" ayeti indiği zaman erkekler evlerine döndüler ve bu ayeti kadınlarına okudular. Her kişi bu ayeti karısına, kızına, kardeşine ve

---

17 Sâyis, 586.
18 Süyûtî, c.6, s.180.
19 Râgıb el-İsfahânî, s.298.
20 Mâtürîdî, c.7, s.550, Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî, *İrşâdü'l-Akli's-Selim ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm,* Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, c.6, s.170.
21 Taberî, c.19, s.159.

akrabalarına okuyordu. Onlardan hiçbir kadın yoktu ki, Allah'ın indirmiş olduğu kitaba iman edip tasdik etmiş olsun diye mutlaka giyisleri ile örtündü. Sabah namazına örtülü bir şekilde Resulullah'ın arkasındaydılar. Sanki başlarının üzerinde kargalar vardı." dediğini nakletmiştir.[22]

Bu rivayetlerden anlaşıldığı üzere muhacir ve ensar hanımları Allah'ın emrine uyma hususunda ellerindeki kıt imkanlarına rağmen birbirleriyle yarışmışlar, başlarını buldukları örtülerle örtmüşlerdir.

Ayet-i kerimenin zinetlerini göstermesinler kısmıyla müslüman kadınların vücutlarını örtmeleri, başörtülerini yakalarının üzerine kadar salsınlar kısmıyla saçlarını, boyunlarını ve yakalarını örtecek şekilde başörtülerini takmaları emredilmiştir. Bu emirde kullanılan ifadeler belirli bir giyecek, kumaş, renk gibi unsurları ihtiva etmeden zamanla veya örfle değişebilecek örtü çeşitlerini değil, örtünmesi gereken yerleri belirlemiş, böylece her zamanda ve mekanda uygulanabilirliliğini ortaya koymuştur.

وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٦٠﴾

"Artık evlenme ümidi beslemeyen, hayızdan ve doğumdan kesilmiş yaşlı kadınların zinetlerini göstermeksizin elbiselerini çıkarmalarında kendileri için bir günah yoktur. Ama yine sakınmaları onlar için daha hayırlıdır. Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir."(Nur 60)

Taberi de çocuktan kesilmiş, evlenme ümidi bulunmayan kadınların zinet yerlerini açıkça göstermemeleri şartıyla başörtüleri üzerine aldıkları örtü, elbiseleri üzerine giydikleri çarşaf vb. dış kıyafetlerini bırakabileceklerini belirtmektedir.[23]

Derveze "Yüzleri çirkin, cinsel yönden cazibesini yitirmiş, salgın veya daha başka hastalıklara mübtela olmuş kadınlar yaşlan ilerlememiş de olsalar bu katagoriden sayılırlar." demektedir.[24] Begavî ise yaşlı da olsa kendilerinde erkeklerin dikkatini çekecek güzellik kalıntısı bulunan kadınların bu kısma dahil edilemeyeceklerini söylemektedir.[25] Kurtubî, Mehdevî'den nakille yaşlanıp çocuk doğuramayacak hale gel-

[22] Süyûtî, c.6, s.180-181.
[23] Taberî, c.19, s. 216.
[24] Derveze Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadis,* Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1383, c.8, s. 445.
[25] Begavî, c.6, s.62.

miş kadınlardan da kadın olarak faydalanılabileceğini belirtmektedir.[26] Bunlardan ayette kasdedilenlerin erkeklerin ilgisini çekmeyen, kendileriyle evlenmek istenmeyen kadınlar olduğu anlaşılmaktadır.

Kadınlar Zinetlerini Kimlere Gösterebilirler?

Kadınların kimlerin yanında zinetlerini gösterebilecekleri ayet-i kerimede şöyle ifade edilmiştir: "…Zinetlerini, kocalarından yahut babalarından yahut kocalarının babalarından yahut oğullarından, yahut üvey oğullarından, yahut erkek kardeşlerinden, yahut erkek kardeşlerinin oğullarından, yahut kız kardeşlerinin oğullarından, yahut müslüman kadınlardan, yahut sahip oldukları kölelerden, yahut erkekliği kalmamış hizmetçilerden, yahut da henüz kadınların mahrem yerlerine vakıf olmayan erkek çocuklardan başkalarına göstermesinler…." (Nur 31)

Kocaların kadının zinetlerini ve vucudunu görebileceği zinetlerin zaten koca için takıldığı belirtilmiştir.[27]

نِسَائِهِنَّ ayetiyle müslüman kadınların kasdedildiği, müslüman kadının yahudi, hırıstiyan veya mecusi kadınların yanında zinetlerini gösteremeyeceği ifade edilmiştir.[28]

Hz. Ömer'in Ebu Ubeyde'ye şöyle bir mektup yazdığı rivayet edilmektedir: "Derim ki! Bana bildirildiğine göre Müslüman kadınlar müşriklerin kadınlarıyla beraber hamama girmektedirler. Sen bunu yasaklayıp engel ol. Çünkü Allah'a ve ahiret gününe iman eden bir kadının görünmemesi gereken yerlerine kendi dininden olanlar dışında kimsenin bakması helal değildir."[29]

أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ ayetinde kasdedilenlerin kimler olduğu hakkında İbn Abbas: "Önceleri erkek erkeğin ardından gider ve onu kıskanmazdı. Kadın böylesi birinin yanında başörtüsünü kaldırmaktan çekinmezdi. Bu da kadına ihtiyacı olmayan aklı kıt kişidir." dedi. Aynı zamanda bu kişilerle kasdedilenin kadınlara karşı şehveti olmayan kimseler, kadınların hallerinden haberi olmayan aklı zayıf kişiler, muhan-

[26] Kurtubî Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmednb. Ebî Bekr b. Ferh,*el-Câmi' li-Ahkami'l-Kur'an,* Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964, c.12, s. 309.

[27] Beyzâvî,Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömerb. Muhammed, *Envârü't -Tenzil ve Esrârü't-Te'vîl,* Tahkik: Muhammed Abdurrahman Maraşlı, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418, c.4, s.105.

[28] İbn Abbas, *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbas*, Derleyen: Mecdüddin Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kub el-Firûzâbâdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, t.s., s.295.

[29] Süyûtî, c.6, s.183.

nesler, iktidarsızlar, ihtiyarlar, hadım edilmişler veya bunamış kimselerin kasdedildiği söylenmiştir.[30]

Hz. Aişe'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamberin (s.a.v.) hanımlarının yanına giren muhannes biri vardı. Onu kadınlara ihtiyacı olmayan erkeklerden sayarlardı. Peygamberimiz (s.a.v.) bir gün bir hanımının yanına girdi ve bu muhannes kişinin bir kadını vasfederek: " O öyle güzel ki önüne döndüğünde dörtle, arkasına döndüğünde ise sekizle döner."[31]dediğini duydu. Bunun üzerine: "Gördüğüm kadarıyla bu orada ne olduğunu biliyor. Bir daha sizin yanınıza girmesin." buyurdu. Sonrada ona karşı örtündüler.[32]

Bu rivayetten anlaşıldığı üzere kadınlar ve onların durumlarından haberdar olan kimselerin yanında da müslüman kadınların örtünmeleri gerekir.

أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ ayetiyle kasdedilenlerin kadın ve erkeği birbirinden ayırt edemeyen,kadınların durumlarından habersiz küçük çocuklar yada bulüğ çağına girmemiş çocuklar olduğu ifade edilmiştir.[33]

Ayet-i kerimede amcalar ve dayılar zikredilmemiştir. Tefsirlerde bunlar baba hükmünde olduğundan zikredilmediği, kadınların bunların yanında da zinetlerini gösterebilecekleri veya amca ve dayının, çocukları yanında kadını vasfetme ihtimallerinin olduğu, onların ise mahrem olmadığı bu yüzden onların yanında zinetlerini gösteremeyecekleri ifade edilmiştir.[34]

Müslüman kadının kocasına ve yukarıda sayılan kimselere zinetlerinin ne kadarını gösterebilecekleri konusunda farklı görüşler mevcuttur.

وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ (Nur 31) ayetinde kadınların gizledikleri zinetlerinin halhal olduğu ifade edilmiştir. İbn Abbas "Burada ayağındaki halhalı diğer halhala değdirerek veya ayağındaki birçok

[30] Süyûtî, c.6, s.184-185.

[31] Burda önüne dörtle arkasına sekizle döner ifadesi ile kasdedilenin kadının göbeğindeki ve kenarlarındaki kıvrımlar olduğu ifade edilmektedir. Eskiden Arapar arasında şişman kadınlar güzel addedilirdi. Güzellik ifadesi olarak ta önden bakıldığında göbeğindeki kıvrımlar arkadan bakıldığında ise bu kıvrımların kenarlarının sayısı ifade edilmiştir.

[32] Süyûtî, c.6, s.185.

[33] Cessas, c.5, s.177.

[34] Mâtürîdî, c.7, s.548,Râzî,Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-Gayb,* Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420, c.23, s.365.

halahalı birbirine değdirerek ses çıkarması kasdedilmektedir. Çünkü bu şeytanın işindendir." demiştir.[35]

Günümüzde kadınlar ayaklarına halhal takmamalarına rağmen ses çıkaran ayakkabılar giyerek dolaşmaları, erkeklerin dikkatini cezbedecek şekilde koku sürünmeleri de bu kapsamda değerlendirilebilir. Bazı müfessirler kadının sesinin de erkekler arasında fitne çıkaracak tonda ve edada olduğunda, bu kapsamda değerlendirileceğini, bu yüzden yüksek sesle konuşmamaları gerektiğini söylemişlerdir.[36]

Kaynakça

Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammedel-Ferrâ, *Meâlimü't – Tenzil,*Tahkik: Abdü'r-Rezzak el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömerb. Muhammed, *Envârü't - Tenzil ve Esrârü't-Te'vîl,* Tahkik: Muhammed Abdurrahman Maraşlı, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.

Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* Tahkik: Muhammed Sadık el-Kumhâvî, Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *Sıhah,* Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1998.

Derveze Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadis,* Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1383.

Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî, *İrşâdü'l-Akli's-Selim ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm,* Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, Tahkik: Şuayb el-Arnut, Dârü'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2009.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili,* Âsitâne, 1254.

İbn Abbas, *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbas*, Derleyen: Mecdüddin Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kub el-Firûzâbâdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, t.s.

İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab,* Dârü's-Sâdır, Beyrut.

Kurtubî Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmednb. Ebî Bekr b. Ferh,*el-Câmi' li-Ahkami'l-Kur'an,* Tahkik: Ahmed el-Berdûnî, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammedb. Mahmûd es-Semerkandî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne,*Tahkik: Dr. Mecdi Baslum, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 2005.

Mukâtil b. Süleymân,Ebü'l-Hasen b. Beşir el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân,*Tahkik: Abdullah Mahmud Şehhate, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1453.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammedb. el-Mufaddal, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân,* Tahkik: Safvan Adnan ed-Dâvûdî, Dârü'l-Kalem, Beyrut, 1412.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420.

Sâyis, Muhammed Ali, *Tefsîru Âyâti'l-Ahkâm*, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2002.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmânb. Ebî Bekr b. Muhammedel-Hudayrî eş-Şâfiî, *ed-Dürrü'l-Mensur*, Dâru'l-Fikr, Beyrut.

Taberî,Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîdel-Âmülî el-Bağdâdî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân,*Tahkik; Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Ukberî,Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâhel-Ezecî el-Bağdâdî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, Tahkik: Ali Muhammed el-Becâvî, Nâşir: Îsa el-Bayî el-Halebî ve ortakları.

[35] Taberî, c.19, s.164.

[36] Cessas, c.5, s.177, Râzî, c.23, s.367

KUR'AN'DAKİ MAHREMİYET İLKELERİNİN İSLAM ÖNCESİ CAHİLİYE KÜLTÜRÜYLE DİYALEKTİK İLİŞKİSİ*

Emrah DİNDİ**

Özet

Biz bu makalede, Kur'an'ın belli bir tarihte, belli bir coğrafyada ve bu coğrafyada belli bir kültürü yaşayan bir topluma nazil olduğunu hesaba katarak, Kur'an'ın mahremiyet ahkâm ve ilkelerinin cahiliye Arap toplumunun iffet, mahrem ve namahrem tasavvur ve teamülleriyle, onların sosyo-kültürel yapılarıyla bağlantılı olup olmadığını tetkik etmekteyiz. Kur'an'ın mahremiyet prensiplerinin o dönem cahiliye Arap adet ve geleneklerini dikkate alıp almadığını, bunların silbaştan, ibda ve icad mahiyetinde hükümler olup olmadıklarını araştırmaktayız. Kur'an'da geçen iffet, zina, ideal kadın tipi, kadının evine ait oluşu, örtüsü, toplumsal tabakalara göre mahremiyet kostümleri ve evlenilmesi haram olanlar gibi mahremiyet prensiplerini cahiliye Arap mahremiyet kültür zemininde, kendi tarihinde, bu kültürle diyalektik ilişki içinde, okumaya çalışmaktayız.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Mahremiyet, İffet, Cahiliye, Kültür.

Dialectical Relationship with Pre-Islamic Jahiliye Culture of Privacy Principles in the Qur'an

Abstract

We in this article, taking into account that the Koran was revealed on a certain date, in a particular geography and a community living in a particular culture in this geography, we search whether the Qur'an's privacy rules and principles are linked to jahiliye Arab society's chastity, the private and namahrem imaginations and practices, their socio-cultural structures. We investigate whether Quran's privacy principles take into account the traditions and customs of that period jahiliye Arab and whether these are in the nature of first emerged and invented rules. The chastity in the Qur'an, adultery, ideal type of woman, to be specific her own home, her veil/cilbab and privacy costumes to according to the social statues and privacy principles such as those who are forbidden to marry their own, we are trying to read all of them, in jahiliye Arab privacy culture ground, in its history, the dialectical relationship with this culture.

Keywords: Qur'an, Privacy, Chastity, Jahiliye, Culture.

---

* Bu tebliğ, "Kur'an'da İslam Öncesi Kültürün İzleri"adlı doktora çalışmamızın ilgili bölümlerinden hareketle bazı ilave, çıkarma ve tashihlerle hazırlanmıştır.

** Dr., İstanbul Pendik İlçe Müftülüğü Uzm. Vaizi, emrah_dindi@hotmail.com.

Bu araştırmayı neden tercih ettiğimiz hususunda okuyucunun merakını uyandıran pek çok soru ve sorun söz konusudur. Bunlar şöyle sıralanabilir:

Öncelikli olarak her ilahi metin, indirildiği zaman diliminde, belli coğrafi koşullarda ve kendi zaman ve mekânının sosyo-kültürel bağlamıyla kayıtlı insan topluluklarına mı, yoksa imkânı vücut bulmuş yahut bulmamış bütün tarihe ve bütün insanlara mı bir hitaptır. İlahi vahiyler, içinde teşekkül ettiği zaman ve mekân koşullarından, insani kültür ve eylemlerden gerçekten bağımsız mıdır değil midir?

Kur'an da bu olgusallıktan bağımsız mıdır. O da belli zaman ve mekân şartlarıyla, kendi döneminin örf, adet ve kültürüyle kuşatılmış 7. yüzyıl Arap toplumuna mı doğrudan bir hitaptır, yoksa imkânı vücut bulmamış müstakbel ve muhtemel bütün insanlara ve şartlara mı. Kur'an, İnanç, ibadet ve muamelat gibi bütün alanlarında, ihbari ve inşai ifadelerinde içinde teşekkül ettiği cahiliye çağına ait tasavvur ve teamüllerden, âdât ve tekâlitten gerçekten bağımsız mıdır. Pek çok ayette Kur'an'ın tabiatına ilişkin "Kur'ânen 'Arabiyyen", "lisânen 'Arabiyyen" "hükmen Arabiyyen", "musaddikan limâ beyne yedeyh" ifadeleri neyi ihsas ediyor. Geleneğimizde Taberi, Kaffal eş-Şaşi, Kurtubi, Şatibi ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevi gibi klasik İslam âlimlerinin ve Mutezilenin Kur'an idelerinin ve ahkâmının, vakıayla ve o günkü Arapların bildikleri ve uygulayageldikleri adetlerle diyalektik ilişkisinin varlığını teslimleri[1] neyi ifade ediyor?

Aynı şekilde 20. yüzyılın ikinci yarısında bazı İslam modernistleri de Kur'an'ın, cahiliye çağına ve kendi dönemine ait ahkâm içerdiğini ve olgusal olduğunu, bundan dolayı da bu ahkâmın çağımıza literal anlamlarıyla taşınamayacağını ileri sürmüşlerdir. Bu düşünceler vakıi midir, gerçekten nitelikli bir şekilde temellendirilmiş midir, yoksa içi boş hipotezler olarak mı kalmıştır. Diğer yandan bu düşünceler karşısında çağdaş selefilerin ileri sürdüğü gibi Kur'an'ın her harf ve ifadesi bütün zaman ve mekânlarda geçerli, ezeli, aşkın, evrensel ilkeler midir,

[1] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et- Taberî, *Tefsîru't-Taberî el-Müsemmâ Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân,* Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 5. Bsk., Beyrut 2009, c. VII, s. 60; Ebûbekr Muhammed b. 'Alî b. İsmâîl b. eş-Şâşî el-Kaffâl, *Mehâsinu'ş-Şerî'a fî Furû'i'ş-Şâfi'yye*, (Tah.: Muhammed Ali Samak), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 2007, 48, 49, 227-228, 284, 250, 403, 553, 555, 557; Zümer 39/27-28; Fussilet, 41/3; Zuhruf, 42/3, el-Fahr er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyyi, 2. Bsk., Beyrut 1417/1997, c. IX, s. 449, 538, 617: Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kurân,* (Ta'l ve Tahr.: Muhammed İbrâhîm el-Hefnâvî-Mahmûd Hâmid el-Osmân), Dâru'l-Hadîs, Kâhire 1414/1994, c. IX, s. 55; Ebu İshak eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât,* (Trc. Mehmed Erdoğan), İz Yay., İstanbul 1990, c. II, s. 65, 67, 76-77, 79, 83; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğâ,* (Çev.: Mehmet Erdoğan), İz Yay., İstanbul 1994, c. I, s. 331-339.

değilse belli oranda Kur'an'ın vakıiliğini kabul etmek, onu tarihin çöplüğüne atmak ve tarihe mahkum etmek anlamına mı gelmekte, onun ezeli ilahi kelam oluşuyla dönemine ait bir takım öğeler içermesi birbiriyle çelişmekte midir. Gerçekten geleneğimizde tasavvur edildiği gibi Kur'an müdahale ettiği tarih ve kültürden bağımsız, ezelde tasarlanmış ve semada "Beytü'l-İzze"de durup daha sonra peyderpey indirilen bir kitap mı, yoksa tarihin muayyen bir döneminde içinde teşekkül ettiği toplumun duyuş, düşünce ve taleplerini de hesaba katmış mıdır?

İşte gerek bazı klasik âlimlerde gerekse de çağımız akademik çevrelerde, Kur'an ifadelerinin yapısına ilişkin bütün bu soru(n)lar, cevaplanması ve çözümlenmesi beklenen ciddi bir problem teşkil etmektedir. Biz Kur'an'ın, kendi çağındaki Arapların bildikleri ve uygulayageldikleri adetler türünden hükümler bina edip etmediğine dair gerek klasik İslam âlimlerinin, gerekse modernist İslam bilginlerinin ileri sürdükleri bu teorilerin, doğru olup olmadığını test etme, gerekse de Kur'an'ın, ezeli olduğunu, indiği toplum kültüründen ve vakıadan tamamen bağımsız hükümler bina ettiğini ileri süren sünni paradigmayı tayin ve tahkik etme noktasında Kur'an'ın mahremiyet ahkâmını, nazil olduğu cahiliye çağı Arap toplumunun müdevven örf, adet ve ahkâm havzasında ele almaya çalışacağız.

Aynı şekilde Kur'an'ın mahremiyet ilkelerinin, indiği coğrafyayı, cahiliye çağı Arapların şartlarını, duyuş ve düşüncelerini, içtimai ve kültürel yapılarını, dikkate alıp almadığının, aldıysa bunun hangi oranda olduğunun, neleri tashih edip dönüştürdüğünün, neleri ilga veya ipka ettiğinin, gerçekten ibda ve icat mahiyetinde hükümler bina edip etmediğini araştırmış olacağız. Sırasıyla önce cahiliye Arapların iffet, zina tasavvur ve teamüllerini, kadınla ilgili mahremiyet ilkelerini ve daha sonra da evlenilmesi haram olanları tetkik edeceğiz.

1.İffet, Zina Tasavvur ve Teamülleri

a.İffet

Cahiliye döneminde her ne kadar çeşitli zina uygulamaları var olsa da aslında aynı zamanda ifrat derecesinde kadına yönelik bir namus, iffet anlayışı da vardı. Bu dönemde bir erkekle bir kadının görüşmeleri yahut konuşmaları namuslarına yönelik hemen karalamalara neden olurdu. Hatta doğan çocuğun babaya benzememesi gibi şüpheli durumda kadına zina isnadına yönelik dedikodular yapılırdı.[2] Bir erkeğin

[2] Muhammed et-Tâhir İbn 'Âşûr, *Tefsîru et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* ed-Dirâsetu't-Tûnisiyye, Tunus 1984, c. I, s. 158. c. XVIII, s. 158; Hayreddin Karaman v.d., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir,* DİB. Yay., 2. Bsk., Ankara 2006, c. IV, s. 54.

başkasının kadınına iffetsiz tavırları kabilesinden hul' edilme sebebi sayılırdı. İslam'dan önce Umare b. Velid Mahzumi'nin gemide Amr b. As'ın karısına göz dikmesi nedeniyle onu denize attığı, Amr yüzerek karaya çıkıp kurtulsa da Amr'ın karısına göz dikmek gibi bir tür gayri ahlaki davranışından dolayı, Umare'nin, kendi kabilesi tarafından hul' edildiği[3] rivayetler arasında yer alır.

Yine Haris b. Nadir'in, "Nikâhın en kötüsü sırf cinsi münasebet arzusuyla yapılan nikâhtır. Ancak bunu şehveti kırmak ve kabardığı zaman onu zayıflatmak veya kendisini isteyen bir göz sebebiyle töhmet altında kalmamak ve bu sebeple günaha düşmemek, arsızlıkla itham edilmemek ve kötülenmekten kurtulmak maksadıyla evlenen müstesna. Bu durumlarda evlenmek daha iyi olup yerilmeye değil, övülmeye layıktır. Ancak böyle bir evliliği yapmak mecburiyetinde olan kişi kendi mürüvvet ve şerefini korumak maksadıyla hür kadınlarla evliliği bırakıp cariyeleri tercih etmemelidir."[4] ifadelerinde olduğu gibi, cahiliye döneminde de kabaran şehvet nedeniyle zinaya düşmenin ve gözle bakmanın günah sayıldığına, itham, töhmet ve kınanma vesilesi addedildiğine, dolayısıyla kişinin bu durumlara düşmektense evlenmesinin daha iyi olacağına dair bu tür telakkiler yer almaktadır. Bu sebepten şehvetin esiri olmanın ve bu vesileyle zinaya düşmenin Araplarda kötü bir durum olduğuna, hür kadınlarla evliliğin teşvik edildiğine, gözle bakmanın, örtünün/sütrenin (hicab) düşmesiyle beraber gizli, hileli ani bakışların hoş karşılanmadığına[5] şahit oluyoruz. Cahiliye Arapları, nesli korumaya son derece önem verirlerdi. Bu nedenle genç erkek ve kızların birbirleriyle aşk kuru yapmalarına, gençlerin aşk kuru yaptıkları kızla evliliklerine izin vermezler ve bu kızı teşhir ederlerdi.[6] Hatta bırakın kadınların gözlerini bakışlardan sakındırmayı İbn Habib'in, Mekke'de güzelliklerinden dolayı kadınlardan korkarak sarıkla yüzlerini sarmalayan, hatta peçe ile örten erkeklerin isimlerini zikretmesi[7] aslında cahili-

[3] Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Sîretu İbn İshâk,* (Tahk.: Muhammed Hamidullah), el-Vakfu li'l-Hidmati'l-Hayriyye, Konya 1401/1981, s. 148; Corcî Zeydân, *Medeniyyet-i İslâmiyye Târîhî,* (Trc.: Zekî Meğâmiz), Derseâde 1328, c. IV, s. 34; Murat Sarıcık, *İslam Öncesi Dönem Cahiliye Kültürü,* Fakülte Kitabevi, İsparta 2002, s. 228-230.

[4] Ali Bakkal, *İslam Öncesi Cahiliyye Çağı Hukuku,* y.y., t.y., (Yayınlanmamış Fotokopi Nüshadır İsam Kütüphanesi), s. 43.

[5] Hüseyin el-Hâc Hasan, *Hazâratu'l-'Arab fî 'Asri'l-Câhiliyye,* el-Müessesetu'l-Câmi'atu, 3. Bsk., Beyrut 1417/1997, s. 132; Mahmûd Selâm Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye ve'l-Kânûniyye fî Bilâdi'n-Nehreyn ve 'İnde'l-'Arab Kable'l-İslâm,* y.y. 1986, s. 43; Cevâd 'Alî, *el-Mufassal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm,* Mektebetu Cerîr, y.y. 1427/2006, c. IV, s. 460; Ahmed Muhammed el-Hûfî, *el-Mer'etu fi'ş-Şi'ri'l-Câhiliyyi,* Dâru Nahdati Masr, 3. Bsk., Kâhire 1400/1980, s. 369.

[6] Ömer Ferruh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî,* Daru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1385/1965, c. I, s. 61.

[7] Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb ibn Ümeyye b. 'Amr el-Haşimî el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Muhabber,* Dâiretu'l-Me'ârifi'l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1361/1942, s. 231-232; Cevâd 'Alî,

ye döneminde her iki tarafın da birbirlerine bakışlarının mahrem olduğuna dair katı telakki ve teamüllerin varlığını ortaya koymaktadır.

Cahiliye Arapları iffete son derece önem verdiklerinden, cahiliye şiirinde iffete övgü çok yaygındır. Berza' b. Adiy el-Evsi kendi eşini üzmemek ve komşunun karısını aldatmamakla, Antere b. Şeddad da komşunun karısı geçtiğinde gözünü çevirmiş olmasıyla, erkekler savaşa gittiklerinde komşusunun meskenine gidip kadınıyla yatmamakla övünmüştür.[8] Aynı şekilde A'şâ, Bahile el-Münteşir b. Vehb gibi kadının örtüsünü açmayan, namusuna leke sürmeyen ve iffetinden dolayı gözlerini muhafaza eden erkeklerden,[9] Evs b. Hacer de, iffetlerinden dolayı kahkaha ile değil de tebessüm ile gülen kadınlardan övgüyle bahsetmiştir.[10]

Bütün bunların ötesinde namus duygusu o kadar aşırıya varmıştır ki kız çocuklarını kıskanma ve evlilik çağına gelince evlendirmekten çekinme duyguları, iffet ve namus anlayışları onları diri diri toprağa gömme gibi olumsuz sonuçları da doğurmuş idi.[11] Başkalarına karşı

a.g.e., c. IV, s. 494.

8 Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ Sa'leb, *Mecâlisu Sa'leb,* (Tahk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Me'ârif, 2. Bsk., Mısır 1950, s. 210; Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih el-Endülüsî, *Kitâbu'l-'İkdi'l-Ferîd,* (Şerh.: Ahmed Emîn-Ahmed Ezzeyn-İbrâhîm Elebyârî), Lecnetu't-Telîf ve't-Terceme, 3. Bsk., Kâhire 1389/1969, c. V, s. 132; Hâc Hasan, *a.g.e.,* s. 96; Muhammed Süheyl Takkûş, *Târîhu'l-'Arab Kable'l-İslâm,* Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1430/2009, s. 193-194; Ahmed Muhammed el-Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye mine'ş-Şi'ri'l-Câhiliyyi,* Mektebetu Nahda, 4. Bsk., Mısır 1382/1962, s. 361-362.

9 Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye,* s. 363.

10 Evs b. Hacer, *Dîvânu Evs b. Hacer,* (Tahk.: Muhammed Yûsuf Necm), Dâru Sâdr, 3. Bsk., Beyrut 1399/1979, s. 64; Hûfî, *el-Mer'e,* s. 361.

11 Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefâyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân,* (Tahk.: İhsân Abbâs), Dâru Sâdr, Beyrut t.y., c. I, s. 184; Kız çocuklarının diri diri gömülmesinin nedenlerinden seby (esir) düşme neticesinde onların namuslarına ar bulaşacağı telakkileri konusunda bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî el-Müsemmâ Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân,* Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 5. Bsk., Beyrut 2009, c. V, s. 361; Ebu'l-Ferec el-İsbahânî 'Alî b. el-Huseyin, *Kitâbu'l-Eğânî,* (Tahk.: Abdülkerîm İbrâhîm el-'Uzbâvî, v.d.) Müessesetu Cemmâl, Beyrut t.y., c. XIV, s. 71; Şehabeddin Ahmed b. Abdülvehhab b. Muhammed en-Nüveyrî, *Nihâyetu'l-Erab fî Funûni'l-Edeb,* Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kâhire 1342/1924, c. III, s. 126-127; Saîd el-Efgânî, *el-İslâm ve'l-Mer'e,* Matba'atu't-Terakkî, Dımeşk 1364/1945, s. 22-23; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye,* s. 225-226, 364; Ahmed Erham Habbû, *Târîhu'l-'Arab Kable'l-İslâm,* Müdîriyyetu'l-Kütübi ve'l-Matbû'âtu'l-Câmi'iyye, y.y., 1416/1996, s. 206; Dîzîre Sekâl, *el-'Arabu fi'l-'Asri'l-Câhilî,* Dâru's-Sadâkati'l-'Arabiyye, Beyrut 1995, s. 96; es-Seyyid Abdulazîz Sâlim, *Târîhu'l-'Arab fî 'Asri'l-Câhiliyye,* Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut t.y., s. 449; Sa'd Zağlûl Abdulhamîd, *fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm,* Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1976, s. 308; Takkûş, *a.g.e.,* s. 188; Hâc Hasan, *a.g.e.,* s. 85-97; Tevfik Berrû, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm,* Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 2. Bsk., Dımeşk-Suriye 1996, s. 270; Nâcî Ma'rûf, *Asâletu'l-Hadârati'l-'Arabiyye,* Matba'atu Tezâmun, 2. Bsk., Bağdâd 1389/1969, s. 56; Cahiliyede akrabalık ve hakları asabeye, kişinin erkek akrabalarına dayandığından onların nazarında erkek çocuğun son derece arzu edilir olduğu konusunda bkz. Subhî Mah-

kadını koruma vb. nedenlerden dolayı kız çocuklarına karşı öfke besler ve kadını erkek için bir yük addederlerdi.[12] Hür kadını kendi ırzlarının ayrılmayan parçası olarak kabul ettiklerinden, savaşlarda kadınlarının sebyedilmesi onlar için büyük bir ar kabul edilirdi.[13] Dolayısıyla cahiliye Araplarında kadının ırzı, can, mal ve çocuktan daha önemli olmasından, kabilenin erkekleri gaflette iken, düşman kabile kendi kadınlarına saldırıp onları esir alır korkusuyla, hezimetleri ırzlarını düşman kabileye mubah kılacağı endişesiyle gazve ve harplerde kadınları yanlarına alır ve ordunun arkasında tutarlardı. Bu nedenle kadın ve kızları düşman kabileye esir olmasın diye savaşta ölürlerdi.[14] Öyle ki Zîkâr, Besûs ve Ficar harplerinin kadın ve kızların ırz ve şerefini korumaktan dolayı alevlendiği ifade edilir.[15]

Yine kız ve kadınlara yönelik iffet duygularından dolayı, iki sevgilinin birbirleriyle buluşmalarına tahammül edemezlerdi. Hatta Abdullah b. el-Mazrahi'nin, sevgilisiyle buluşup konuşmasından dolayı, sevgilisinin kardeşi tarafından öldürüldüğü[16] rivayetler arasında yer alır. Aynı şekilde cahiliye Araplarının kadının namusuna/iffetine son derece düşkün olmaları nedeniyle, bir erkeğin her şeyden bahsetmesine izin verdikleri halde kadınla ilgili konuşmasına müsaade etmezlerdi. Kadının iffet ve heybeti onun diğer insanlarla sohbetine engel olurdu. Dolayısıyla hiç kimse onunla konuşmaya cüret edemezdi. Kadının iffeti, onun en güzel süsüydü. Kendini koruyan iffetli kadın erkeklerin nazarında timsal (meselü'l-a'lâ) idi.[17] Münaferetlerinde iffetli olmayı iftihar vesilesi, zinakâr olmayı alçaklık kabul eder ve fahişelik evlerine gitmemeyi erkeklerin menakıbından addederlerdi.[18]

Dolayısıyla cahiliye hatiplerinin, gözleri bakışlardan korumak için kadınların evlerinin erkeklerin evlerinden uzaklaştırılmasına dair vasiyet niteliğindeki hitabeleri[19] ve şair Şenfera'nın (ö. 525-550 arası) şiirinde, yürürken yerde kaybolmuş bir şey arıyormuş gibi etrafına ba-

masânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye fi'd-Düveli'l-'Arabiyye, Mâdîhâ ve Hâdıruhâ,* Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 4. Bsk., Beyrut 1981, s. 55; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 294-296; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 138.

12 Sâlih Ahmed el-'Alî, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm ve'l-Bi'setu'n-Nebeviyye,* Şirketu'l-Matbû'âti li't-Tevzî' ve'n-Neşr, 2. Bsk., Beyrut 2003, s. 172.

13 Takkûş, *a.g.e.,* s. 177.

14 Berrû, *a.g.e.,* s. 268.

15 Efgânî, *el-İslâm ve'l-Mer'e,* s. 20; Kadının namusuna yönelik saldırının harpleri alevlendirdiğine dair ayrıca bkz. Hûfî, *el-Mer'e,* s. 538.

16 Hâc Hasan, *a.g.e.,* s. 97; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye,* s. 365.

17 Hûfî, *el-Mer'e,* s. 353-355.

18 Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye,* s. 368.

19 es-Seyyid Mahmûd Şükrî el-Alûsî el-Bağdâdî, *Bulûğu'l-Erab fî Ma'rifeti Ahvâli'l-'Arab,* Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut t.y., c. III, s. 174.

kınmayan ve yere bakarak yürüyen,[20] Antere'nin beytinde de gözlerini sakındıran hayâ sahibi kadınlardan övgüyle bahseden rivayetler[21] ve iffet sebebiyle gözünü, kendi kadını dışındaki kadınlardan çevirmekle nitelenen erkeklerden ve Arapların iffetle iftihar ettiklerinden bahsedilmesi,[22] Kur'an'ın getirdiği gözlerin kadına ve erkeğe bakışlardan sakındırılmasına ve mahremiyet ilişkilerine dair ayetlerin, cahiliye Arap iffet telakki formlarıyla paralellik arzettiğini gözler önüne sermektedir. Öyle ki, özellikle de cahiliye Arapların kadında ahlaki bir meziyet olarak gördükleri gözlerini eşleri dışında başka erkeklerden sakındırma durumu, cennette mümin erkeklere müjdelenen kadın portrelerinde bile yer almıştır.[23] İslam'da da iffeti koruma tedbirlerinden addedilen[24] başkalarına ait evlere izinsiz girmeme, gözü bakmaktan koruma, zinetleri koca, baba, kocaların babaları, oğullar, kocaların oğulları, kendi kadınları, hizmetlerinde bulunan köle ve cariyeler, cinsel arzusu kalmamış ve ailede barınan erkekler, cinselliklerinin farkında olmayan çocuklar haricinde teşhir etmeme[25] vb. hususların da cahiliye dönemi namus ve iffet tasavvurları hakkında bizlere malumat verdiği ve cahiliye Arap toplumuna yönelik badiyenin katı mahremiyet tasavvurları ve teamüllerinin izlerini taşıdığı görülür. Çünkü cahiliye dönemine ilişkin bize ulaşan rivayetlerde, onların ırzlarını korumaya son derece düşkün oldukları,[26] Arap kabilelerin genç erkeklerle genç kızların birlikte oturup konuşmalarına müsaade etmedikleri[27] ve çoğu zaman kadını, erkekten gizlenmesi, saklanması ve örtünmesi gereken bir varlık olarak telakki ettikleri[28] ifade edilir. Her ne kadar cahiliye çağı edebiyatında kadına özlem ve aşkı ifade edenler bulunsa da[29] genç erkeklerin genç

[20] Ebu'l-Abbâs el-Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî, *Dîvânu'l-Mufaddaliyyât,* (Şerh.: Ebû Muhammed el-Kâsım b. Muhammed b. Beşşâr el-Enbârî; Ed. Charles James Lyall-M.A), The Clarendon Press, Oxford 1921, c. I, s. 200; İsbahânî, *el-Eğânî,* c. XXI, s. 187; Ebû'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî, *Muhâdarâtu'l-Üdebâ ve Muhâverâtu'ş-Şu'arâ ve'l-Buleğâ,* Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut t.y., c. II, s. 136; Hûfî, *el-Mer'e,* s. 361.

[21] El-Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvânu Antere,* (Tahk.: Mecîd Tarad), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1412/1992, s. 149; Hûfî, *el-Mer'e,* s. 361.

[22] Abdulazîz Sâlim, *a.g.e.,* s. 445; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye,* s. 361, 364.

[23] Sâffât, 37/48; Sâd, 38/52; Rahmân, 55/56.

[24] Karaman v.d., *Kur'an Yolu,* c. IV, s. 65-69.

[25] Nûr, 24/27-31.

[26] Kemâl el-Yâzicî, *Me'âlimu'l-Fikri'l-'Arabiyyi fi'l-'Asri'l-Vasît,* Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2. Bsk., Beyrut 1958, s. 14.

[27] Mahmûd Selâm Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab Kable'l-İslâm*, y.y., Kâhire 1992, s. 205-206; Cahız, cahiliye döneminde eşraftan olan kadınların erkeklerle sohbet için birlikte oturduklarını ve bunların birbirlerine bakışlarının ar olmadığını ifade eder. Bkz. Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Resâilu'l-Câhız,* (Tahk.: Abdüsselam Muhammed Hârun), Mektebetu'l-Hânecî, Kâhire 1384/1964, c. II, s. 149.

[28] Hâc Hasan, *a.g.e.,* s. 127.

[29] Haydar Bammat, *İslâmiyetin Manevî ve Kültürel Değerleri,* (Çev.: Bahadır Dülger), Resimli

kızlarla bir arada sohbet etmelerine ve aşklarına hoş gözle bakmadıkları, yabancı bir erkeğin cemaatin kadınlarından biriyle birlikte bir arada olmasını örfün, sakıncalı ve cezayı gerektiren bir durum olarak vaz' ettiği[30] tespit olunur.

Cahiliye Araplarında ataerkil yapının bir eseri olarak iffet ve namus, daha çok, kadında bulunması gereken bir vasıf addedilmiştir. Erkek zina ettiğinde herhangi bir kınamaya maruz kalmaz ve bu, onun için bir kusur/ayıp sayılmazdı. Aksine bununla iftihar edilir, bu erkeklikten kabul edilir ve erkekliğin bir simgesi olarak görülürdü.[31] Bu yüzden o günkü muhatapların tahayyül ve teamülleri üzerinde teşekkül eden Kur'an'da da erkekten daha çok, kadının iffetsizliğinden, onun gizli dost tutmasından, kendini teşhir etmesinden, kocasını aldatmamasından, zinetlerini örtüsüyle gizlemesi ve zina etmemesi gerektiğinden bahsedilmiştir.[32] Bu bakımdan Kur'an'da kadının iffetsizliğine yönelik kıssa ve iftiralar yer almasına rağmen, erkeklerin iffetsizliğine dair ayet ve emsaller yer almamıştır. Dolayısıyla kadına ve erkeğe yönelik ataerkil toplumun iffet telakkileri, Kur'an nazmında tecessüm etmiştir. Amine Vedud'un da belirttiği gibi, vahyin indirildiği zaman ve mekânda kadınla ilgili var olan tutumların Kur'an'ın belirli ifadelerinin şekillenmesinde katkısı olduğunun, Kur'an'ın hitap ettiği meselelerin o ortama özgü olduğunun, bu özel durumların Kur'an'ın tüm hedefi olmadığının, tam aksine bunların, yeterli malumata sahip olduğumuz takdirde Kur'an'ın gayesini belirlememize yardımcı olacak araçlar olduğunun[33] farkında olunması gerekir.

b. Zina

Cahiliye döneminde zina kavramıyla; muhsan erkek ile muhsan kadın, yahut muhsan erkek ile bekâr bayan veya hür bir kadın ile evlenmemiş bekâr erkek, yani cariyeler dışında kişilerle yapılan zina kasdedilirdi. Çünkü o dönemde hür ve muhsanlarla değil de cariyelerle yapılan zina ayıp sayılmazdı.[34] Ev işlerinde istihdam edilen köle ve ca-

Posta Mat., Ankara 1963, s. 249.

30 Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab,* s. 206.

31 George A. Barton, "Marriage (Semitic)", *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* (Ed. James Hastings v.d.), Charles Scribner's Sons, New York 1908, c. VIII, s. 470; Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. V, s. 437-438, 105; İmriü'l-Kays'ın, kız ve kadınlarla serbest ilişkisine dair övgüleri de bunu ortaya koymaktadır. Bkz. İmriu'l-Kays, *Yedi Askı, el-Muallakâtu Seb'a,* (Çev.: Şerefeddin Yaltakaya), Maarif Mat., İstanbul 1943, s. 19-24, 1-5.

32 Bkz. Ahzâb, 33/32-33; Nûr, 24/60; Mümtehine, 60/12.

33 Amine Vedûd-Muhsin, *Kur'ân ve Kadın,* (Çev.: Nazife Şişman), İz Yay., İstanbul 1997, s. 165.

34 Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. V, s. 108.

riyeler,[35] hür statüsünde olmadıklarından dolayı, hür kişi için, kaçınılması gereken mahrem kabul edilmezlerdi. Bu nedenle Kur'an'ın kadınla ilgili iffet telakkilerinin cahiliye Arap toplumunun muhayyilesi ve içtimai yapısının izlerini taşıdığı, özellikle de ontolojik olarak hürlerle cariyelerin aynı cinsel vasıflara sahip olmalarına rağmen, tıpkı cahiliyede olduğu gibi, Kur'an'da da cariye, hür ve evli kadınlar (muhsanat) ile ilişkiler tefrik edilmiştir. Bu bağlamda cariyelerle hürlerin iffetleri, namusları ve cezaları konusunda ayrıma gitme tasavvurları, cahiliye toplumunun kültürü olarak Kur'an'da da teşekkül etmiş, eşler ve ellerin altında bulunan ne kadar cariye varsa onlarla ilişkilerinden dolayı kınanmayacakları ifade edilmiştir.[36] Dolayısıyla Kur'an pasajlarında yer alan pek çok unsurun, nazil olduğu çağın tarihsel ve yerel figürleriyle süslendiği, Kur'an'ın oluşumunda hitap ettiği Arap toplumunun genel yapısının, kültürel unsurlarının etkili olduğu gözlemlenir. Bundan dolayı Arkoun'un, Kur'an'ın tarihsel, antropolojik, teolojik ve felsefi okumalar ile ele alınması[37] ve yine Kur'an'ın cahiliye dönemine ait ibadet ve çeşitli muamelat yapılarının kendine göre meşru kalıplara dökülmesinde "semiyotik" ilmin kullanılarak çözümlenmesi gerektiğine dair teklifleri de[38] Kur'an'ın bu tabiatını ortaya koymaya yönelik teşebbüsler olsa gerektir.

Cahiliye Arapları arasında zinayı haram sayan insanlar mevcut idi.[39] Evli olan kadının kocası dışında başka bir erkekle birlikte olması büyük bir suç, zevcenin kocasına özgü olma görevi açısından büyük bir ihlal sayılırdı. Hatta evli olan kadının bir erkekle gayri meşru ilişkisi, kocaya karısını boşama ve kadının ailesinden mehri geri isteme hakkını verirdi.[40] Akitsiz ve hıtbesiz iki cins arasında meydana gelen ilişkiler zina kabul edilir ve bu tür durumda olan kadına "zâniye", "bağî", "fâcire", "âhire", "muâhire" ve "musâfeha" denilirdi. Meşru evlilik hıtbe için Kur'an'ın da iktibas etmiş olduğu "nikâh", zina için ise "sifah" kavramlarını kullanırlardı.[41] Öyle ki gayri meşru doğan çocuğun kabile gelene-

---

35 Takkûş, *a.g.e.,* s. 172.

36 Nisâ, 4/23-24; Mü'minûn, 23/5-6.

37 Muhammed Arkoun, *Kur'ân Okumaları,* (Çev.: Ahmet Zeki Ünal), İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 34.

38 Muhammed Arkoun, *Târîhiyyetu'l-Fikri'l-'Arabî'l-İslâmî,* (Trc.: Hâşim Sâlih), Merkezu'l-İnmâi'l-Kavmî, el-Merkezu's-Sekâfi'l-'Arabî, 2. Bsk., Beyrut 1996, s. 102; Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar,* İz Yay., 3. Bsk., İstanbul 2011, s. 108.

39 İbn Habîb, *el-Muhabber,* s. 239, 241; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab,* c. II, s. 294, 296; Afif b. Ma'dikerib el-Kindi bunlardan biriydi. Bkz. Abdu'l-Kâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb ve Lübbu Lübâbi Lisâni'l-Arab,* (Tahk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn), el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Âmme, 2. Bsk., Kâhire 1979, c. V, s. 330.

40 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye,* s. 155, 180.

41 Muhammed b. Mükrim b. 'Alî Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab,* Dâru

ğine göre yaşamasına dahi müsaade edilmezdi.[42]

Cahiliyede çeşitli şekillerde zina yaygın olsa da aslında toplumsal değer olarak Arapların nezdinde çok ayıp ve çirkin bir fiil olarak kabul edilirdi.[43] Cahiliye Araplarının zinayı çirkin bir fiil telakki ettiklerini o dönemde eşlerinden kurtulmak yahut onların ailelerinden intikam almak veya eşlerinin başkalarıyla evlenmelerine engel olmak vb. sebeplere bağlı olarak kendi karılarına zina isnadında bulunan kişilerin varlığından anlıyoruz.[44] Aynı şekilde Kur'an'ın bize aktardığı kadarıyla o dönemde kendi karılarına yapılan zina isnadında ve ifk hadisesinde münafıkların Hz. Aişe'ye yaptıkları zina iftirasında da onlarda bu tutumların varlığını müşahede etmekteyiz.[45] Yine zinanın cahiliye döneminde çirkin bir fiil olduğu İsaf ve Naile putları ile ilgili rivayet edilen mitolojik türden menkıbelere dahi yansımıştır. Bu menkıbeye göre Kâbe'de bulunan bu iki putun, Cürhüm kabilesinden İsaf ve Naile adında iki gencin Kâbe'de zina etmelerinden dolayı taş kesilmiş oldukları, insanların İsaf b. Bağy ve Naile binti Dîk'i zamanla bir vesen putu haline getirdikleri[46] ifade olunur. Dolayısıyla Kur'an'da, kadının iffet ve namusundan bahseden ayetler duygu ve düşünce olarak cahiliye çağı şairlerinin şiirlerinde yer etmiş[47] ve bu şairler, kadının iffet ve namusunun korunmasını en iyi hasletler olarak terennüm etmişlerdir.[48]

Bütün bunlarla birlikte, şehir hayatında bunun tersine bir durumun varlığını gösteren birçok misalin olduğuna da tanıklık ediyoruz. Ebu Cehil'in, Kureyş adına Hazreç'e karşı Evs kabilesine yardım karşılığında

Sâdr, 3. Bsk., Beyrut 1414, c. VIII, s. 14 (b-z-a, mad), (el-Mektebetu'ş-Şâmile, 3. 36), c. II, s. 485-486 (s-f-h, mad).

42 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye,* s. 169.

43 Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. V, s. 105.

44 Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. V, s. 109.

45 Nûr, 24/4 vd. 20.

46 Hişâm b. Muhammed el-Kelbî, *el-Asnâm,* (Tahk.: Ahmed Muhammed Abîd), el-Mecmau's-Sakâfî, y.y. 1424/2003, s. 34; İbn Hişâm, *es-Sîre,* c. I, s. 84-85; Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vahidî, *Esbab-ı Nüzûl,* (Trc.: Necati Tetik-Necdet Çağıl), İhtar Yay., Erzurum 1994, s. 50; Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm,* Dâru İbn Hazm, 2. Bsk., Beyrut 1430/2009, c. I, s. 224; Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan ed-Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfüsi'n-Nefîs,* Müessesetu Şa'bân, Beyrut t.y., c. II, s. 96; Şemsettin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri,* Ankara Okulu Yay., (Sad.: M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli), Ankara 1997, s. 70-97; Neşet Çağatay, *İslam Dönemine Dek Arap Tarihi,* TTK. Basımevi, Ankara 1989, s. 107.

47 Cahiliye şairi Hatem et-Tâi, (ö. 578) "Dünyada metâ olarak zina ve içki, gelmesin bana yoksa tercih ederim ölümü" ifadelerinde görüldüğü gibi zina ve içkiyi kendine haram kılmış ve bunların ölümden daha kötü şey olduğunu ifade etmiştir. bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber,* s. 241.

48 Bakkal, *a.g.e.,* s. 38.

cariyeler, kızlar ve kadınlarla karşılıklı oynaşma teklifinde bulunması,[49] Taiflilerin Hz. Peygamber'den gayri meşru cinsi ilişkileri yasaklamaması üzerine İslam'ı kabul edecekleri şartını ileri sürmeleri[50] bunun örneklerindendir. Yine cahiliye çağında çarşıda, pazarda kadının ırzına tecavüz numunelerinden bahsedilmesi,[51] bazı kabilelerde örfün, çocuğu olmayan kocaya, çocuk elde etmek için karısını bir başka erkekle birlikte oldurma hakkını vermiş olması da[52] iffete aykırı uygulamaların varlığını ortay koyar. Benzer şekilde şehirlerde, cariyelere para karşılığında fuhuş yaptırılması,[53] Mekke'de "nikâhu'l-biğa" diye bilinen isteyen her kesin yanlarına girip para karşılığında zina ettikleri bayrak sahibi cariyelerden bahsedilmesi,[54] bu zinanın rızaya bağlı olarak dinar, dirhem, bir metal alet yahut dokuma bir kumaş veya yiyecek vb. şeyler karşılığında[55] şehir, köy ve ticaret yollarında "mevâhir" denilen evlerde yapıldığının kayıtlara geçmiş olması da[56] aynı şekilde bunun örneklerini teşkil eder. Yine cahiliye döneminde cariye sahipleri, cariyeden doğacak çocuk karşılığında fidye almak için cariyeleri başkasından hamile kalmaya zorlayıp dövdüklerine,[57] zina neticesinde cariyelerden doğan çocukları sahiplerinin satarak yahut çalıştırarak güzel bir ticari kazanç sağladıklarına[58] ve hatta bu kadınları pazarlayan erkeklere "kavvad" ve kadınlara da "kavvade" denildiğine ve bu kiyade konusunda darb-ı mesellerin irad edildiğine[59] dair malumatlar da o dönemde iffete aykırı davranışların varlığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla cariyelerini para karşılığı fuhşa zorlayan bazı kişiler hakkında Nur, 24/33. ayetin nazil

[49] Çağatay, *Arap Tarihi,* s. 134; Eyup Sabri, *Mirât-ı Medîne,* Bahriye Mat., İstanbul 1304, c. I, s. 332; Bakkal, *a.g.e.,* s. 241; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü,* s. 153.

[50] Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi, (Hayatı ve Faliyeti),* (Çev.: Salih Tuğ), İrfan Yay., 4. Bsk., İstanbul 1400/1980, c. I, s. 532.

[51] Çağatay, *Arap Tarihi,* s. 135; Bakkal, *a.g.e.,* s. 242.

[52] Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye,* s. 156.

[53] Şemseddin Günaltay, "İslâmdan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu, Âile ve Türlü Nikâh Şekilleri", *Belleten*, TTK. Basımevi, Cilt: XV, Sayı: 60, Ekim, Ankara 1951, s. 696; Bakkal, *a.g.e.,* s. 242.

[54] Ebû Dâvud Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvud,* (Dirâse; Kemâl Yûsuf el-Hût), Dâru'l-Cinân, Müessesetu'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1409/1988, Talâk, 33; İbn Habîb, *el-Muhabber,* s. 340; Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. IX, s. 260-262; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab,* c. II, s. 4-5; Günaltay, "İslâm'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu" s. 703; Bakkal, *a.g.e.,* s. 45.

[55] Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. V, s. 107.

[56] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. IX, s. 262; Vahidî, *Esbab-ı Nüzûl,* s. 354; Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. V, s. 108.

[57] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. IX, s. 319.

[58] Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. V, s. 107.

[59] Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *'Uyûnu'l-Ahbâr,* Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, Beyrut t.y., c. IV, s. 102-103; Nebi Bozkurt, "Fuhuş", *DİA,* İstanbul 1996, c. XIII, s. 212.

olduğunun,[60] Nur, 24/3'te tasviri mahiyette yer alan ayetlerin, Mekke ve Medine'de zina eden 'alem sahibi cariyeler/kadınlar ve onlarla evlenmek isteyen mümin erkekler hakkında nazil olduğunun rivayet edilmesi de[61] bunların varlığını teyit etmektedir. Cahiliyede zina için özellikle de hür kadınların gizli dostluklar kurduklarının,[62] zina,[63] fuhş[64] ve sifahın[65] mevcut olduğunun ve pek çok ayetin bu kavramlara atıfta bulunduğunun[66] ifade edilmesi de o dönemde ırz ve namusa düşkünlük anlayış örneklerine aykırı tasavvur ve teamüllerin varlığını gözler önüne sermektedir.

Birbirine zıt bütün bu numunelerle birlikte, cahiliye döneminde asil ve zengin kimselerin kız ve kadınlarının asil bir şahsiyete malik olup itibarlı oldukları,[67] hürlerin zinaya yaklaşmadıkları,[68] zina etmelerinin çirkin ve ayıp karşılandığı görülür. Biat ayetinde Kureyşli kadın Hind binti Utbe'nin, Hz. Peygamber'den biat alırken "zina etmemek"[69] ifadesini duyunca hür kadınlar da mı zina ediyor şeklinde şaşkınlığını dile getirmiş olması da[70] bu hususu teyit etmektedir. Dolayısıyla evlilik dışı, karşılıklı rızaya bağlı cinsel ilişkinin (sifah) bütün Araplarda değil, bazı Arap kabilelerinde suç sayılmadığı, bunun bazı Arap kabilelerine özgü olduğu anlaşılır. Bu ilişkiye müsamaha gösteren kabilelerin de muhtemelen doğan çocukların anne ve onun cemaatine nispet edildiği Arap yarımadasının Güneyinde bulunan bazı anaerkil kabileler[71] yahut zina yapan bu kadınların (beğâyâ) cariyeler olduğu, Kureyş'ten ve katıksız Araplardan olmadıkları[72] ifade edilebilir. Çünkü Alûsî'nin de ifade ettiği gibi, Araplar, genel olarak izzet, ırz ve namusun korunması işini

[60] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. IX, s. 318-319; Vahidî, *Esbab-ı Nüzûl,* s. 365-366.
[61] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. IX, s. 260-263; Vahidî, *Esbab-ı Nüzûl,* s. 353-354; Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. V, s. 106.
[62] Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. V, s. 110-111.
[63] İsrâ, 17/32; Nûr, 24/2-3; Mümtehine, 60/12; Furkân, 25/68.
[64] Nisâ, 4/15-19, 22; Ahzâb, 33/30; Talâk, 65/1; A'râf, 7/28; Bakara, 2/169; En'âm, 6/151, 33.
[65] Nisâ, 4/24-25; Mâide, 5/5.
[66] Ahmed 'Alî, *a.g.e.,* s. 184-185.
[67] Çağatay, *Arap Tarihi,* s. 135.
[68] Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. V, s. 105.
[69] Mümtehine, 60/12.
[70] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mulûk,* Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyyi, Beyrut t.y., c. III, s. 121; Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. XII, s. 74; Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillah b. Ahmed b. Ebi'l-Hasen el-Has'ami es-Süheylî, *er-Ravdu'l-Unuf fî Tefsîri's-Sîreti'n-Nebeviyyeti li'bni Hişâm ve me'ahu es-Sîretu'n-Nebeviyye,* (Tahk.: Taha Abdurraûf Sa'd), Şirketu't-Tıbâ'atı'l-Fenniyyeti'l-Muttehide, y.y., t.y., c. IV, s. 114; Kurtubî, *el-Câmi',* c. V, s. 126.
[71] Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 199; Ayrıca cahiliye döneminde anaerkil bazı kabileler konusunda geniş bilgi için bkz. Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab,* s. 245-248.
[72] Alûsî, *Bulûğu'l-Erab,* c. II, s. 5; Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. V, s. 105.

her şeyin üstünde tutar, başka hiçbir şeyin korunması konusunda bu derece titiz ve şiddetli davranmazlardı. Bu değerlerin korunmasında canlarını dahi hiçe sayıp bu uğurda canlarını seve seve vermişler hatta şehirlerde izzet ve iffet duygusunun azalması nedeniyle badiyede yaşamayı tercih etmişlerdir.[73]

Kısaca Kur'an'da, zinaya yaklaşılmamasını, onun çirkin ve kötü bir iş olduğunu,[74] müminlerin iffetli olmalarını, zina etmemelerini, gizli dost tutmamalarını,[75] gözlerini haramdan sakındırmalarını, kadının örtünerek erkekten gizlenmesi, tahrik edici bir biçimde giyinmemesi ve erkeğin cinsi duygularını uyandıracak şekilde yürümemesi gerektiğini ifade eden ahkâm, adet ve ahlakın[76] aslında -her ne kadar fiili olarak bazı zina örnekleri olsa da- bir duygu, düşünce, değer ve teamül olarak bu iffet formlarının cahiliye döneminde de mevcut olduğunu görürüz.

2.Kadınla İlgili Mahremiyet Tasavvur ve Teamülleri

a. Arzu Edilen Kadın Tipi

Cahiliyede kadının hayâlı, boynu eğik, gençlerden habersiz, çalımlı olmayan yürüyüşlü, şüphe ve kirlerden uzak, sessiz, sakin, erkek istediğinde şehvetine cevap veren, erkek terk ettiğinde nihayete erdiren, utancından alçak sesli konuşan, erkek kalktığında sıçrayıp kalkan, oturduğun da erkeğin emriyle oturan bir yapıda olması, Araplar nezdinde kadında güzel görülen ahlaki özelliklerden kabul edilirdi.[77] Kur'an, cahiliye Araplarında arzu edilen utangaç, çekingen, suskun, hicab ve hayâ sahibi bu kadın tipine Hz. Şuayb'ın iki kızının çobanlara ve Hz. Musa'ya karşı tavırlarını aktarmakla atıfta bulunmuştur.[78] Aynı şekilde ailede kadının kocasına itaatkâr olması, asi olmaması, kocasının malını, ırzını ve evini koruması,[79] kocasını razı etmesi, evlatlarının hizmetinde bulunması ve kendi evine özen göstermesi[80] gibi hususlar da erkeğin kadında aradığı temel özelliklerdendi. Kur'an'da kadınların erkeğe itaat etmesine, erkeğin kadını uslandırma hakkına dair ayetler,[81] tasviri bir dille de olsa cahiliye döneminde ok atıp kılıç kuşanan, düşmana karşı saldırıp maişet sağlayan erkeğin, kadından üstün olduğuna,

[73] Alûsî, *Bulûğu'l-Erab,* c. I, s. 107.
[74] İsrâ, 17/32.
[75] Nisâ, 4/24-25; Mâide, 5/5; Mümtehine, 60/12.
[76] Nûr, 24/30-31.
[77] Alûsî, *Bulûğu'l-Erab,* c. II, s. 14, 17.
[78] Kasas, 28/23-25.
[79] Muhammed Dayfullah Bedâyene, *el-Hayâtu'l-İctimâ'iyye fî Sadri'l-İslâm,* Dâru'l-Kindî, Ürdün 1997, s. 27; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab,* c. II, s. 19.
[80] Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. IV, s. 474.
[81] Nisâ, 4/34.

kadının vazifesinin ise erkeğinin namus ve ırzını korumak olduğuna dair cahiliye kabilevi Arap kadın telakkilerinin bir uzantısı durumundadır. Çünkü cahiliye döneminde erkeklerin aileye, aşirete kızdan daha faydalı olmaları, aile ve kabilenin devamını üstlenmeleri, savaşçıları olmaları, intikam almaları, gazvelere çıkmaları, malı ve canı müdafaa etmeleri gibi nedenlerle erkekleri kadından ayırt ettiklerine[82] bundan dolayı erkeği kadına üstün tuttuklarına tanıklık ediyoruz.

Kur'an'ın kadın telakki ve öğretisinin pek çoğunda cahiliye Arap geleneği yatmaktadır. Mesela, kadının cinsel obje olarak erkeğin tarlası olması,[83] evde oturması, sokak sokak dolaşmaması, kocasını utandıracak kötü huy ve ayıbının olmaması gibi o dönemde varolan telakkiler, cahiliye Arap kadın ve erkek tiplemelerini yansıtmaktadır. R.A Nicholson'un naklettiği İslam öncesi kadınlık ideali Arap şiirlerindeki tasvirlerinde de bu düşünceler açıkça görülmektedir: "Ümeyye'nin kocasını utandıracak hiçbir kötü huyu ve ayıbı yoktur. Kadınlardan bahsedildiğin de onun saflık ve güzelliğinden söz edilir. Kocası akşam eve geldiğinde ona gün boyu nerelerdeydin diye asla sormaz. O güzel ve hoştur. Düzgün bir bedene ve her yönüyle mükemmelliğe sahiptir. Eğer bir insan sırf güzelliği ile bir periye dönüşebilseydi o Ümeyye olurdu."[84] Kur'an'da da kadınların evden ayrılmamaları, çarşı ve pazarlarda saçılıp dolaşmamaları emredilmiş,[85] sadık kadınların kocalarına itaat eden kadınlar olmasından ve kocalarının yokluğunda namuslarını korumala-

[82] Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye,* s. 170-171.

[83] Bu telakkinin Sümerlerde de yer aldığı konusunda (bkz. Muazzez İlmiye Çığ, *Kur'an, İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni,* Kaynak Yay., 31. Bsk., İstanbul 2012, s. 27); Cahiliye döneminde kadınların kendilerini ve kocalarını tasavvur biçimleri ve ifadelerinin Kur'an'da teşekkül ettiği, kız doğurduğundan dolayı, gücenip eve gelmeyen, komşusunun evine giden Dabbe kabilesinden Ebû Hamza adında bir Arapla ilgili karısının söylediği aşağıdaki şu sözler de bunu teyit eder: "Ebu Hamza'ya ne oluyor ki, bitişiğimizdeki evde kalıyor da bize gelmiyor! Oğullar doğurmuyoruz diye çok kızgın! Vallahi bu bizim elimizde değil! Biz ancak bize verileni alıyoruz. Ekicilerimiz için bir tarla mesabesindeyiz. Onlar bize ne ekerse biz onu bitiririz." bkz. Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn,* (Tahk.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Lecnetu't-Te'lîf ve't-Tercüme ve'n-Neşr, Kâhire 1367/1948, c. I, s. 186; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 227; Hûfî, *el-Mer'e,* s. 289; Hâc Hasan, *a.g.e.,* s. 126; Aslında Kur'an'daki bu teşbihin zannedildiği gibi kadını küçük düşürmekle ilgisinin olmadığı, çeşitli hikmet ve manalarla dolu belâğî ve fesâhî bir ifade olduğu konusunda bkz. Hidayet Aydar, "Kur'an'daki Teşbihlerden "Kadınlarınız Sizin Tarlanızdır…", *Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi,* Sayı: 3, Ocak 1998, s. 52-57.

[84] Reynold A. Nicholson, *A Literary History of The Arabs,* The Cambridge University Press, Cambridge 1966, s. 90; Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler II,* Ankara Okulu Yay., (Çev.: Adil Çiftçi), Ankara 2000, s. 131.

[85] Ahzab, 33/33; Kadınların, ihtiyaç hariç evden ayrılmamaları gerektiğine dair bu ayete ilişkin rivayet ve yorumlar için bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* (Tahk.: Ahdurrezzâk el-Mehdî), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1425/2004, c. III, s. 427-428; Kurtubî, *el-Câmi',* c. XIV, s.173-176; İbn Kesîr, *Tefsîr,* c. II, s. 1496.

rı gerektiğinden bahsedilmiş[86] ve kadın, erkeği sükûnet ve huzura kavuşturan bir varlık olarak konumlandırılmıştır.[87] Kur'an'da yer alan bütün bu telakki ve konumlandırmalar, İslam öncesi Arap erkeğinin, kadın tasavvurunu, başka bir ifadeyle ırzı korumayı (namusu) sadece objeleştirdiği kadın için gerekli gören, kadının kendisine itaatini kadının kocasına karşı vazifelerinden biri addeden tek taraflı ideallerini yansıtmaktadır.

b. Kadının Eve Ait Olma Telakkisi

Cahiliye Arapları evin, kadının ahlakında ve çocukların asaletinde son derece büyük etkisinin olduğunu düşünürlerdi.[88] O bakımdan, kadının eve ait, kocaya tabi, kocasının emirlerine itaatinin zorunlu ve erkeğin kendi evi ve karısına efendilik uslandırma/terbiye etme hakkının olduğunu varsayarlardı.[89] Bütün bu yerleşik Arap telakkileri, Kur'an'ın dil ve üslubuna değer ifadeleriyle intikal etmiştir. Mesela kadının eve ait olduğuna dair bu tür telakkiler "Evlerinizde oturun. Önceki cahiliye dönemi kadınlarının açılıp saçıldığı gibi siz de açılıp saçılmayın…"[90] şeklindeki ayetlerde tecessüm etmiştir. Hatta bırakın bu dünyada kadının eve ait olma talebini, cennette bile mümin erkeklere müjdelenen kadınların, "çadırlara kapanmış, gözlerden uzak, eşlerine has olduklarından" bahsedilmiştir.[91] Bu nedenle, bin dört yüzyıllık İslam tarihinde kadının evinde oturmasının, Kur'an'ı tarihinden koparıp okumanın bir neticesi olarak dini bir vecibeymiş gibi zaman zaman savunulduğu da görülür. O bakımdan, "Bazı çevrelerde hâlâ yaygın olan 'kadının çalışma yeri evinin içidir' fikri, bir üretim biçiminden kaynaklanan zorunlu durumun dogma halinde dinselleştirilerek evrenselleştirilmesi"[92]nden öte bir şey ifade etmediğini de vurgulamak gerekir.

Cahiliye döneminde kadının çeşitli mesleklerle uğraşma fırsatı erkeğe nispetle sınırlıydı. Kadının esas görevi ev işlerini yapmak[93] ve ko-

---

86 Nisâ, 4/34.
87 Rûm, 30/21.
88 Hâc Hasan, *a.g.e.,* s. 140.
89 Takkûş, *a.g.e.,* s. 175.
90 Ahzâb, 33/33.
91 Rahmân, 55/72.
92 İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat,* Ankara Okulu Yay., Ankara 1999, s. 152.
93 Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab,* s. 79-80; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye,* s. 45-46; Bedâyene, *a.g.e.,* s. 24; Avâtıf Edîb Selâme, *Kureyş Kable'l-İslâm Devruhe's-Siyâsî ve'l-İktisâdî ve'd-Dînî,* Dâru'l-Mürîh, er-Riyâd 1414/1994, s. 44; Cahiliyede kadının ev ve evinin dışında yemek hazırlamak, koyunları sağmak, yün eğirmek, dokumak ve ticaret yapmak, çocuk emzirmek, şarkı söylemek, oku düzeltmek, deri tabaklamak, muharibleri savaşa teşvik etmek, savaşta yaralılarla ilgilenmek ve onlara su vermek, kehânet vb. para kazanacağı bazı görev ve meslekler icra ettiği hususunda geniş bilgi için bkz. Takkûş, *a.g.e.,* s. 176; Efgânî, *el-İslâm ve'l-Mer'e,* s. 20; Hûfî, *el-Mer'e,* s. 398-429; M. Şemseddin Günaltay, "Kable'l-İslâm

casının işleri arasında en büyük işi olan ev işini yerine getirmek için evde ikamet edip oturmaktı.[94] Kadının vazifesi, evde annelik ve çocuk terbiyesi addedildiğinden cahiliye Arapları kadını tazîz amacıyla ona "rabbetü'l-menzil" (evin efendisi) demişlerdir.[95] Bu nedenle, cahiliye Arapları evine bağlı, evinden ayrılmayan kadınlarla övünürlerdi.[96] Kadının evde yapmış olduğu işlerinden dolayı da büyük bir konumu vardı.[97] "Ekonomik hayatın, ticaret, hayvancılık ve kısmen de tarıma dayandığı Kur'an'ın indiği dönemdeki Arap yarımadasında kadının çalışma alanı genel olarak ev işlerinde; erkeğinki ise dışarıda olmuştur. Bu durum, üretim araçları ve üretim ilişkilerinden kaynaklanmaktadır.[98] Dolayısıyla cahiliye Arap toplumunda çölde ve şehirde erkeğin ailenin direği ve mürebbisi, nesebinin sahibi olduğuna[99] dair kabullerin, çöl şartlarının üretim ilişkilerinin kadına ve erkeğe biçtiği rolün, Kur'an'a da yansımış olduğunu, Kur'an'da zaruri haller dışında kadınların evde kalmalarının, eve bağlanmalarının emredildiğine ve evden dışarı çıkmalarının yasaklandığına dair ayet ve buna ilişkin yorumların yer aldığını görmekteyiz.[100] Ancak, her ne kadar Kur'an'ın literal ifadeleri, kadının iffetini eve ve çadıra mahpus olmada gören o günkü Arap kültür kodlarına bürünse de bu ifadelerde, her yerde ve her zaman iffetli olunmasına dair bir evrensel mesaj da içkindir.

c. Kadının Örtüsü

Kur'an'da kadınların örtünmelerini emreden ahkâmın da ibtidaen şer' olmadığı, bunun cahiliye Araplarının ırzı koruma teamülleri arasında yer aldığı görülür.

Cahiliye Arap kadını vakarlı, utangaç, çekingen ve güçlü bir hayâ sahibiydi. Yürüyüşü sırasında peçesinin düşmemesine özen gösterir, etrafına bakınmaz, evini kendisine leke getirecek her türlü zem ve kı-

Araplarda İçtimâî Âile", *DFİFM,* Yıl: 1, Sayı: IV, Ağustos, 1926, s. 87.

94 Takkûş, *a.g.e.,* s. 175.

95 Berrû, *a.g.e.,* s. 267; Cahiliyede kadının, evin efendisi (rabbetü'l-beyt), ailenin yiyeceğinin bekçisi ve ihtiyaç duyduğu yiyeceğin mübaşiri olduğu hususunda bkz. Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye,* s. 328.

96 Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğalib b. Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz,* (Tahk.: Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1413/1993, c. V, s. 235; Muhammed b. Yûsuf eş-Şehîr bi-Ebî Hayyân, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhîd,* Dâru'l-Fikr, 2. Bsk., 1403/1983, c. VIII, s. 199.

97 Ahmed 'Alî, *a.g.e.,* s. 171-172.

98 Güler, *a.g.e.,* s. 151.

99 Berrû, *a.g.e.,* s. 264.

100 Ahzâb, 33/33; Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. X, s. 294; Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî er-Râzî el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* (Tahr.: Abdusselâm Muhammed 'Alî Şâhin), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Bsk., Beyrut 1428/2007, c. III, s. 471; İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* c. III, s. 427-428; Kurtubî, *el-Câmi',* c. XIV, s.173-176; İbn Kesîr, *Tefsîr,* c. II, s. 1496.

namadan korurdu. Bundan dolayı, yürüyüşü esnasında başını yerden kaldırmaz, birisi onunla konuştuğunda kısa tutup varacağı yere devam ederdi. Cahiliyede kadın adeta iffet timsali idi.[101] Esmaî'nin de belirttiği gibi, kadın iffetli olduğu halde güzelliğinden dolayı hımarını (örtü) örter,[102] genelde ise kadınlar örtünürlerdi. Ancak örtü yahut peçe, badiyeden daha ziyade, şehirlerde, halk tabakasından daha ziyade, elit tabakada yaygın idi.[103] Her ne kadar bazı durumlarda birtakım kadınların yüzlerini, peçelerini açtıklarına dair numuneler olsa da[104] kadınlar yüzlerinin görünmesinden çekinir,[105] yürüyüşü sırasında peçelerinin düşmemesine dikkat ederlerdi.[106] Peçeli kadınlardan bahseden bu rivayetlerin mevcudiyeti ve cahiliye şairlerinin şiirlerinin hicab ve peçe anlatılarıyla dolu olması,[107] özellikle A'şâ'nın (ö. 7/629), Bahile el-Münteşir b. Vehb'in kadının örtüsünü açmadığından övgüyle bahseden şiirleri,[108] hatta peçenin evli kadınların örttüğü eski bir Arap âdeti olduğu ifadeleri,[109] kadınların örtünme ve peçe takmalarının o dönemde bir teamül olduğunu göstermektedir. Öyle ki büluğ çağına gelmiş kızları örtmek, onların dini merasimlerindendi. Cahiliyede Mekke'de hayız görmeye başlayan kızların daru'n-nedve'de yeleği kesilip tekrar yelek giydirilir, onları gözlerden uzak tutacak örtü örttürülürdü.[110] Dolayısıyla Kur'an'ın çağrıda bulunduğu hicab da cahiliyedekiyle benzerlik arzetmektedir.[111] Günümüzde görmüş olduğumuz kadının evinde inzivaya çekilmesinin, erkeklerle samimi arkadaşça ilişki kuramamaları, sıkıca örtünmeleri vb. durumların cahiliye döneminde şehir sakinlerine özgü ve bu tür muhafazakârlığın köy ve şehir sakinlerince bilinir olduğunu[112] görüyoruz. Yine cahiliyede bedevi kadının örtünmediğine, peçe, örtü ve himar'ın yüz ve gözler hariç, kadınların başlarını örttüğü

[101] Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebiyyi'l-'Arabiyyi el-'Asru'l-Câhiliyye,* Dâru'l-Me'ârif, 10. Bsk., Kâhire t.y., s. 74.
[102] Hûfî, *el-Mer'e,* s. 370.
[103] Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 42.
[104] Hûfî, *el-Mer'e,* s. 370-374.
[105] 'Alî b. Burhaneddîn el-Halebî, *es-Sîretu'l-Halebiyye fî Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn İnsânu'l-'Uyûn,* Dâru'l-Ma'rife, Beyrut t.y., c. I, s. 208.
[106] Dabbî, *el-Mufaddaliyyât,* c. I, s. 200; Şevkî Dayf, *a.g.e.,* s. 74.
[107] Dabbî, *el-Mufaddaliyyât,* c. I, s. 200; İsbahânî, *el-Eğânî,* c. XXI, s. 187; İsbahânî, *Muhâdarât,* c. II, s. 136; Hûfî, *el-Mer'e,* s. 375-377.
[108] Ebû Abdillah Muhammed b. el-Mubârek el-Yezîdî, *el-Emâlî,* 'Âlemu'l-Kütüb, 2. Bsk., Beyrut 1404/1984, s. 16; Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb,* c. I, s. 197; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye,* s. 363.
[109] Carl Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi, (*Çev.: Neşet Çağatay), TTK. Basımevi, Ankara 1992, s. 22.
[110] Ebu'l-Velid Muhammed b. Abdillah b. Ahmed el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke ve mâ Câe fîhâ mine'l-Âsâr,* (Tahk.: Rüşdî es-Sâlih Melhese), Dâru's-Sekâfe, 3. Bsk., Beyrut 1399/1979, c. I, s. 110; c. II, s. 253.
[111] Hûfî, *el-Mer'e,* s. 381.
[112] Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. IV, s. 460.

giysiler olduğuna dair ifadeler,[113] muhtemelen örtü ve peçenin, badiyenin site şehirlerinin aristokrat kadınlarının ayrıcalıklı bir vasfı olduğunu ortaya koymaktadır.

Kur'an'ın sadece örtünme de değil, kadının mahrem olarak kimlerden sakınması gerektiğine dair ahkâmı da o toplumun kabul ve adetleri kabilindendir. Her ne kadar cahiliyede çölde bedevi kadınların erkeklerle çalıştıkları, onlarla oturup konuştukları, erkek ve kız çocuklarının birlikte oynayıp birlikte büyüdükleri, kadını erkekten ayıran kayıt ve sınırlarının olmadığı[114] belirtilse de onlar ırzlarını korumaya son derece düşkün idiler.[115] Cahiliyede çoğu zaman kadını, erkekten gizlenmesi, saklanması ve örtünmesi gereken bir varlık olarak kabul ederler,[116] genç erkeklerle genç kızların oturup bir arada sohbet etmelerine, konuşmalarına müsaade etmezler ve aşklarına hoş gözle bakmazlardı. Arap örfü, yabancı bir erkeğin cemaatin kadınlarından biriyle birlikte bir arada olmasını, sakıncalı ve cezayı gerektiren bir durum olarak vaz' etmiştir.[117] Dolayısıyla Kur'an'ın kadınların zinetlerini teşhir etmelerinde sakınca görmediği mahrem sınıflara ilişkin[118] tasavvur ve teamüllerin de cahiliyede mevcut olduğu görülür. Mesela, Ferezdak'ın (ö. 114/732) ceddi Hind Binti Sasaa'nın, başörtüsünü (himar) babası, kardeşi, dayısı ve kocası gibi kendisine helal olan sadece dört kişinin yanında açıp başkalarının yanında açmamakla övündüğüne dair rivayetler de[119] Kur'an'ın kadının kaçın(ma)ması gereken mahrem ve namahremlerle ilgili sınıflamalarının da o dönem Arap toplumunun telakkileri ve adetleri kabilinden olduğunu belgelemektedir.

Aynı şekilde kadının sakınması ve örtünmesinde Kur'an'ın köle-hür ayrımı yapması ve iki sınıfa ayrı hükümler koyması da o toplumun yerleşik içtimai kabul ve adetleri kabilindendir. Örneğin, her ne kadar köleler, hür erkelerin sahip oldukları cinsellik vasıflarına sahip olsalar da kölelerin düşük statülerinden dolayı Kur'an, mümin hür kadınların zinet ve mahrem yerlerini kölelerinin yanlarında teşhir etmelerinde bir beis görmemiştir.[120] Bu ayete paralel olarak tefsir literatüründe de cariyelerin yabancı erkeklere konumlarının, hür kadınların kendi mahremlerine konumları mesabesinde olduğu ele alınmış ve yabancı erkeklerin,

[113] Luvis Şeyho el-Yesûî, *en-Nasrâniyyetu ve Âdâbuha beyne 'Arabi'l-Câhiliyye,* Dâru'l-Meşrik, 2. Bsk., Beyrut 1986, s. 407.
[114] Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. IV, s. 460.
[115] Yâzicî, *a.g.e.,* s. 14.
[116] Hâc Hasan, *a.g.e.,* s. 127.
[117] Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab,* s. 205-206.
[118] Nûr, 24/31.
[119] İbn Abdirabbih, *el-'İkdu'l-Ferîd,* c. II, s. 196; Hûfî, *el-Mer'e,* s. 375.
[120] Nûr, 24/31; Ahzâb, 33/55.

cariyelerin bileklerine, baldırlarına, göğüs ve memelerine bakmalarının caiz olduğu kabul edilmiştir. Hz. Ömer'in cariyelerin hürlere benzememeleri için "Saçlarınızı açın hür kadınlara benzemeyin" ifadeleri ve İbn Abbas, Ümmü Seleme ve Hz. Aişe'nin, kölenin kadın efendisinin ve Hz. Aişe'den kadın efendisi dışında başka kadın efendilerin saçlarına da bakacağına hatta kendisi saçlarını tararken kölesinin ona baktığına dair rivayetler de[121] Kur'an'ın hür-köle mahremiyet telakkilerinin o günkü sosyal sınıflara göre şekillenmiş olduğunu yansıtmaktadır. Aynı şekilde, cariyelerin iffetli olmalarının ve erkeklerden sakınmalarının cahiliyede adetten olmadığına,[122] esir düşen hür kadınlar, galip gelen düşman erkeklerin kendilerini cariye sansın, onlara yaklaşmasınlar diye peçe ve örtülerini açtıklarına dair nakiller de[123] iffetin, örtünmenin ve erkekten sakınmanın cahiliyede hürlere özgü uygulamalar olduğunu teyit etmektedir. Yine, Kur'an'da kadınlara örtünmeyi emreden Ahzab, 33/59. ayete ilişkin Mücahid'den kadınların hür oldukları bilinsin ve fasık kimseler onlara saldırmasın diye cilbablarını örtünmeleri gerektiğine ve yine Mücahid ve İbn Abbas'tan cariyelerin aksine, hür kadınların dışarı çıktıklarında yüzlerini ve başlarını örttüklerine dair rivayetler ve bu ayette cariyelerin yüz ve başlarını örtmeyeceğine, hürlerin baş ve yüzü örtmekle emrolunmayan cariyeler gibi olmamalarına delaletin olduğuna, örtünün hür kadınları cariyelerden ayıran alameti farika kılındığına dair ifadeler,[124] Kur'an'ın örtünme ve mahremlerle ilgili ahkâmının, içinde teşekkül ettiği toplumun tesettür, halvet ve mahremiyet adetleriyle ilgili olduğunu göstermektedir. Yine Kur'an'da meskûn evlere girişte köle, hizmetçi, cariye ve baliğ olmayan çocukların sabah namazından önce, öğlen ve yatsı namazından sonra izin istemelerine yönelik hükümlerin de[125] o toplumun tekeşşüf, elbiselerini çıkarma zamanlarıyla ve korunaksız barınak yapılarıyla ilgili olduğu anlaşılır. İbn Abbas'ın da o günkü ev yapılarının sütre ve hicaplarının olmadığı, Allah örtüyü getirince daha sonra izin isteme hükmüyle amel eden kimseyi görmedim ifadeleri,[126] Kuran'ın, mahrem ve namahremle ilgili örtünme ve mahrem yerlerini sakındırma ahkâmının, cahiliye toplumunun hür-köle içtimai yapılarıyla, sütresiz barınaklarıyla, onların yaygın adet ve genel

[121] Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* c. III, s. 410-411.
[122] Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye,* s. 367.
[123] Hûfî, *el-Mer'e,* s. 478.
[124] Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* c. III, s. 486; İbn Kesîr, *Tefsîr,* c. II, s. 1526.
[125] Nûr, 24/58, 27-29; Aslında Kur'an'ın mekân mahremiyetine ilişkin bu taleplerinin cahiliye Araplarının müdevven olmayan örfi kanunlarından olduğunu müşahede hetmekteyiz. Evler ve çadırlar, bunların içindekiler "şahısların haremi" (delinmesi, dokunulması yasak olan, kutsal olan) kabul edilirdi. Bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber,* s. 353-354; Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. III, s. 292.
[126] Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* c. III, s. 426.

kabulleriyle paralellik arzettiği, dolayısıyla bütün bu telakki ve teamüllerin Kur'an'da da yer aldığı görülür.

Aslında Kur'an'ın, mahrem ve namahremlerin birbirleriyle olan ilişkilerine yönelik sınırlamaları ve örtünmede evli, hür (muhsan), kölecariye ayrımları daha kadim toplumlara dayanmaktadır. Mesela, Asur kanunlarında Asurlular, hür kadınları cariye, esir ve fahişe kadınlardan ayırmak için bir sembol olarak başörtüsünü hürlere zorunlu kılmışlar esir ve cariyelere ise örtünmeyi yasaklamışlardır. Onlara ancak evlendikten sonra örtünmeleri kuralı konulmuştur.[127] Dolayısıyla kadim toplumlardaki bu uygulama, İslam tarafından da benimsenmiş ve uygulanmış, Asur toplumunda binlerce yıl önce başlayan bir süreci Kur'an devam ettirmiştir.[128]

Kısaca, Kur'an'ın yürürken gözü sakındırmak, örtüleri baştan göğüslere doğru salıvermek vb. buyrukları, aslında Luvis Şeyho'nun (ö. 1927) ifadesiyle kadınların başlarını örtmeleri Müslümanların ilk defa uygulayageldikleri bir şey değildir. Kadim toplumlarda genç kızların evlilik dönemlerine doğru örtündükleri, evlendiklerinde de yüzlerini örttükleri, Yahudilerde,[129] Asurlular, Romalılar, Hristiyanlar[130] ve diğer toplumlarda da bunun yer aldığı[131] tespit edilir. O bakımdan Kur'an'da mahrem olan kadın ve erkeğin birbirlerine bakışlarının yasaklılığına dair mahremiyet telakkilerinin ve aristokrat kadının örtü ve peçesinin onların ar/iffet kültürleriyle ilişkili olduğu, Kur'an'ın cahiliye döneminde toplumun kadında erdem olarak gördüğü uygulamalara mutabık hükümler getirdiği görülür. Bütün bunlarla birlikte, kadını örtmek çok eski toplumlarda, Samilerde var olan iffet kültürünün eseri ve araçlarından olsa da Kur'an, erkek ve kadınların birbirlerinden sakınmalarına ve kadınların örtünmelerine ilişkin bu yerel kostümler üzerinden her iki cinsin de tüm ahval ve şeraitte iffet ve ahlaklarını korumalarına dair bütün zaman ve toplumlara taşınabilecek evrensel mesajları da ihsas etmiştir.

[127] Mebrure Tosun, Kadriye Yalvaç, *Sümer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi Şaduga Fermanı,* TTK. Basımevi, Ankara 1975, s. 252-253.

[128] Fatih Duman, *İslamiyet Öncesi Arap Folklorunun Kur'an'daki Yeri*, (Basılmamış Y. Lisans Tezi), Sütçü İmam Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş 2006, s. 24.

[129] *Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil),* Kitabı Mukaddes Şirketi, Yeni Yaşam Yay., Republic of Korea Kasım 2011, Yaratılış, 24/65; 38/14.

[130] Pavlus'un I. Korintlilere Mektubunda kadının dua ederken başını örtmesine dair ifadeler yer almaktadır. Bkz. I. Korintliler, 11/5, 13.

[131] Yesûî, *a.g.e.,* s. 406-407; Ayrıca baş vb. uzuvları örtmenin sadece Araplara özgü olmadığı, çok eski çağlarda Babil, Asur, Fars, Rum ve Hintlilerde de mevcut olduğu hususunda bkz. Hûfî, *el-Mer'e,* s. 377.

3.Toplumsal Tabakalara Göre Mahremiyet Tasavvur ve Teamülleri

Yine cahiliye döneminde toplum hürler ve köleler şeklinde tabakalara ayrılmış olmasından dolayı, gerek aile yapısındaki ilişkilerde gerekse de cezai müeyyidelerin uygulanmasında hürlere ve kölelere ayrı statüler tanınmıştır. Hürlerin, aile ve kabile içerisinde eşit haklara sahip oldukları,[132] diğer sınıflara göre daha şerefli ve daha üstün kabul edildikleri gözlemlenir.[133] Kur'an, Allah'ın kullarının kendisine ortak olamayacağı konusunda da olsa cahiliye döneminin bir olgusu olarak, gerek toplumsal statü gerekse ekonomik bakımdan köle ile efendinin birbirine eşit olmadığı şeklinde o dönemde mevcut olan bu sınıfsal fark ve eşitsizliği, "Allah, hiçbir şeye gücü yetmeyen ve başkasının malı olan bir köle ile, kendisine verdiğimiz güzel rızıktan gizli ve açık olarak Allah yolunda harcayan kimseyi misal verir. Bunlar hiç eşit olur mu?..."[134] ayetiyle tasviri bir dille ifade etmiştir. Bu nedenle gerek İslam'ın evlilik, mahremiyet ilişkilerinde gerekse de ceza uygulamalarında cahiliye döneminde hürlerle kölelere öngörülen bazı uygulamalar, bölünmüş tabakalara göre değişen şahıs hukuku ve sorumluluklar[135] Kur'an tarafından da sürdürülmüştür. Kur'an'ın hür ve kölelere ilişkin aile ve ceza ahkâmı ve o günkü kabile toplum yapısındaki teamüller, bu tabakaların toplumdaki içtimai rolleri dikkate alınarak teşekkül etmiştir. Mesela, cahiliyede evlilik hususunda cariye, efendisinin mülkü olduğundan onu istifraş etme hakkı vardı.[136] Cariyenin de efendinin isteğine karşılık vermesi onun bir görevi, efendilerinin cariyeleriyle akit yapmaksızın cinsel ilişki kurması[137] efendinin bir hakkı telakki edilirdi. Bundan dolayı, indiği toplum yapısı ile diyalektik ilişki içinde olan Kur'an, kişinin istediği sayıda sahip olduğu cariyelerle ilişkisinden dolayı kınanmayacağını ifade etmek suretiyle[138] o toplumsal teamülleri devam ettirmiştir. Aynı şekilde kölelerin, efendilerinin izni olmadan evlenme yetkilerinin olmadığı[139] bir toplumsal yapıda, Kur'an'ın, onların efendileri tarafından evlendirilmelerini talebi gibi hususların,[140] cahiliye döneminde efendilerin köleler üzerinde var olan mutlak velayet geleneğini dikkate

[132] Çağatay, *Arap Tarihi,* s. 131; Neşet Çağatay, *Başlangıçtan Abbâsîlere Kadar İslâm Tarihi,* TTK., Ankara 1993, s. 105.
[133] A. Vehbi Ecer, *İslâm Tarihi Dersleri, (Metod-Kaynak-İlk Devir),* Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 1991, s. 76.
[134] Nahl, 16/75.
[135] Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye,* s. 35.
[136] Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye,* s. 36, 108.
[137] Takkûş, *a.g.e.,* s. 186.
[138] Mü'minûn, 23/6; Ahzâb, 33/52, 55; Me'âric, 70/30.
[139] Takkûş, *a.g.e.,* s. 172.
[140] Nûr, 24/32.

aldığını gösterir. Bu nedenle kölelik ve cariyelik sisteminin cari olduğu bir çağda bu uygulamalara yasaklama getirmenin çözüm üretemeyeceği ve fiilen geçersiz olacağından dolayı, dilediği kadar cariyenin efendisi tarafından istifraş edilme ve efendilerin izinleriyle evlenebilme geleneğini, kendi tarihinin sosyal bir olgusu olarak Kur'an devam ettirmiştir.

Kur'an'ın hür ve kölelere ilişkin mahremiyet ihlal cezaları da cahiliye dönemi teamülleriyle paralellik arzeder. O dönemde köle ve cariyelerin cezası hür bir kişinin cezasının yarısı şeklinde bir uygulama söz konusuydu.[141] Kur'an, "Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa, onlara hür kadınların cezasının yarısı uygulanır."[142] ayetiyle, cahiliye döneminde köle ve cariyenin cezasının, muhsan olmayan hür bir kimsenin cezasının yarısı olduğuna dair uygulamayı tasvip etmiştir.[143] Ne var ki Kur'an'ı, kendi tarihi ve toplumsal teamüllerinden kopuk okuyan, onun literal ifadelerinde geçen her hükmünde hikmet ve gizem arayan geleneksel akıl, ahkâmın çoğunda kölenin, hürün tabi olduğunun yarısına tabi olmasını, İslam'ın köleye yardım amacına yönelik olduğunu,[144] hatta yarı cezayı, İslam'ın köleler için bir meziyet kıldığını[145] ifade etse de aslında bunun, tamamen cahiliyede bölünmüş tabakalara göre değişen şahıs hukuku ve sorumluluklarıyla alakalı bir mesele olduğu anlaşılır.

Yine, önceki bölümde "Cahiliyede ve Kur'an'da Zina ve İffet" kısmında kısaca atıf yaptığımız gibi, mahremiyet konusunda da cahiliye döneminde hürlere ve kölelere ilişkin uygulamadaki farklılıklar Kur'an tarafından sürdürülmüştür. Nûr sûresi 31. ayette, inanan kadınların kendiliğinden görünen yerler dışında kalan zinetlerini yabancılara göstermemeleri emredilmiş, ancak köleler kapsam dışı bırakılmıştır. Müfessirlerden çoğunluğun kanaatine göre bu ayetin zahiri, müslim ve gayri müslim bütün erkek ve kadın köle ve cariyeleri kapsamaktadır.[146]

---

[141] Zeydân, *Medeniyyet-i İslâmiyye Târîhî,* c. IV, s. 37; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri,* s. 116; Çağatay, *Arap Tarihi,* s. 132.

[142] Nisâ, 4/25.

[143] Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî,* (Tahk.: Mustafâ Deyb El-buğâ), Dâru İbn Kesîr, 5. Bsk., Beyrut 1414/1993, Muhâribîn, 20; Ebu'l-Huseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî, *Sahîhu Müslim,* (Tahk.: M. Fuâd Abdulbâkî), el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul t.y., Hudûd, 6/1703; Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri,* Beyan Yay., İstanbul 1996, s. 409.

[144] Bedâyene, *a.g.e.,* s. 133.

[145] Ahmed Emîn, *Yevmü'l-İslâm,* Müessesetu'l-Hâncî, Kâhire 1952, s. 25.

[146] Bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* c. VIII, s. 365; Kurtubî, *el-Câmi',* c. XII, s. 155; el-Kâdî Nâsıruddîn Ebî Saîd Abdullah b. Ömer Muhammed eş-Şirâzî el-Beydâvî, *Tefsîru'l-Beydâvî el-Müsemmâ Envâru't-Tenzîl,* Derseâde, t.y., c. II, s. 122; İbn Kesîr, *Tefsîr,* c. II, s. 1330; Muhammed b. 'Alî b. Muahmmed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr,* Dâru'l-Fikr, Beyrut 1403/1983, c. IV, s. 24; Vehbe ez-Zühaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr fi'l-Akîde ve'ş-Şerî'a ve'l-Menhec,* Dâru'l-Fikri'l-

Aynı şekilde bu ayetle bağlantılı olarak Hz. Aişe, Ümmü Seleme, İbn Abbas ve Malik'e göre de kadınların sadece mahremlerinin görebilecekleri yerleri kölelerine de gösterebilecekleri,[147] Cemel'in (ö. 1204/1790), Celaleyn tefsiri haşiyesinde hür kadınların vücutlarının göbekle diz kapağı hariç, bütün uzuvlarını erkek kölelerine gösterebilecekleri gibi, erkek kölelerin de sahibelerine diz kapağı ile göbek kısmı hariç, diğer kısımları açmalarında bir sakıncanın olmadığı[148] ifade edilir. Dolayısıyla ayetin ve buna ilişkin yorumların temelinde o günkü toplumda cariye ve kölelerin hukuki statülerinin yattığı, onların mahrem ve namahrem ilkelerinin, kadın ve erkeğin zinetlerine bakma, helallik ve haramlık ölçülerinin köle/cariye-hür gibi kişilerin sosyal statüleriyle ilgili olduğu[149] ve dolayısıyla bütün bu unsurların tarihi ve yerel olgular olarak Kur'an ahkâmında da mücessem hale geldiği görülür. İffet ve evlilik konusunda da köle ve cariyelerin durumu hürlerden farklıydı. O dönemde Arap nazarında cariye ile dişi devesi arasında hiçbir fark görülmezdi.[150] Cahiliye yasası, bir adamın dilediği oranda cariyeye sahibi olmasını mubah görürdü. Cariye, adamın mülkü sayılır, efendinin mülkiyeti altında devam ettiği müddetçe, onun mülkü kabul edilirdi. Cariyelerin zevcelik hakkı olmadığı gibi, zevce de sayılmazlardı. Ancak efendisi hürriyetine kavuşturur ve onunla evlenirse adamın karar ve iradesiyle zevcesi olurdu.[151] Cahiliyede Arabın cariyesi ile ilişkisinin onun bir hakkı kabul edilmesi,[152] bir adamın, dilediği kadar cariyeye sahip olması,[153] erkeğin bir hakkı olduğundan, kişinin dilediği kadar cariye ile evlenme mubahlığı, toplumsal vakıanın bir parçası olan Kur'an tarafından da kabul edilip sürdürülmüştür.[154] Kur'an'da, kadınların zinetlerini sakındırmaları gereken kişiler arasında kölelerin istisna edilmesi ve yine Hz. Peygamber'in hanımlarının, hizmetçi köleleriyle yüz yüze konuşmalarında sakınca görülmemiş olması,[155] hür kadınlarla evlilikte adalet ilkesi şartına dayalı olarak dört kadınla evlenme sınırı

Muâsır, Beyrut 1411/1991, c. XVIII, s. 219.

147 İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* c. III, s. 275; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* c. VIII, s. 365; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr,* c. IV, s. 24.

148 Ebû Dâvud, Süleymân b. Ömer el-Uceylî eş-Şehîr bi'l-Cemel, *el-Futûhâtu'l-İlâhiyye bi Tavzîhi Tefsîri'l-Celâleyn, li'd-Dekâiki'l-Hafiyye,* Dâru Kahramân, İstanbul t.y., c. III, s. 220.

149 Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak, -Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-,* Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, s. 120-121.

150 Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri,* s. 119; Günaltay, "Kable'l-İslâm Araplarda İçtimâî Âile", s. 87.

151 Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. V, s. 428; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye,* s. 108-109.

152 Erham Habbû, *a.g.e.,* s. 205.

153 Ahmed 'Alî, *a.g.e.,* s. 180.

154 Nisâ, 4/3, 23, 24, 25, 36; Nahl, 16/71; Mü'minûn 23/6; Nûr, 24/31, 33, 58; Rûm, 30/28; Ahzâb, 33/50, 52; Meâric, 70/30; Hâc Hasan, *a.g.e.,* s. 131; Ahmed 'Alî, *a.g.e.,* s. 180.

155 Nûr, 24/31; Ahzâb, 33/55.

getirilmiş olmasına rağmen, cariyelere bir sınır getirilmeden onlarla yetinilmesinin emredilmesi, hürlerle evlenme imkânı bulamayanların cariyelerle yetinmelerinin emredilmesi,[156] savaşlarda ele geçen esirlerin ganimet hükmünde onlardan faydalanmanın helal olması[157] ve kişinin sahip olduğu cariyelerle ilişkisinden dolayı kınanmaması[158] vb. Kur'an'da yer alan bütün bu hususlar, İslam öncesi kabilevi Arap kültürünün hür ve kölelerle ilgili mevcut tasavvur ve teamüllerinin devam ettirildiğini, Kur'an ahkâmının, nazil olduğu toplumun içtimai yapılarına ve teamüllerine göre şekillendiğini göstermektedir. Öyle ki Kur'an'ın, aşkın, müteal ve tarih üstü bir metin olarak okunduğu İslam hukuk geleneğimizde de köle ve hürlerin sınıfsal ayrımına ilişkin ahkâmın, bütün zaman ve mekânlarda geçerli evrensel değerlermiş gibi Kur'an ayetlerinden iktibasla, hararetle işlendiği, yakın tarihe kadar adeta vakıayı, mensus metne uyarlama çabası içinde savaşın ve onun semeresi olan cariyeliğin meşru hale getirildiği görülür.

Bütün bunlarla beraber, Kur'an, köle ve cariyelerle ilgili cahiliye örfünde tashihlerde de bulunmuştur. Örneğin, her ne kadar köle ve cariyelerle cahiliye döneminde evlilikler olsa da Kur'an'ın, köle ve cariyelerin evlendirilmesini,[159] hürlerin de köle ve cariyelerle evlenmelerini teşvik etmesi nesep bakımından üstün olsalar da mümin köle ve cariyeleri müşriklerden daha öncelikli ve üstün kılması,[160] bunu ahlak ve iman formuna sokması,[161] cariyelerin fuhşa zorlanmalarını yasaklaması[162] ve onlarla evlilik yapıldığında da mehirlerinin verilmesi[163] talebinde bulunması, onun, nazil olduğu dönemde tarihi olay ve olgular üzerinde, toplumsal tabakalar arasında eşitlikçi ahlaki tavırların gerçekleştirilmesinde etkin bir role sahip olduğunu cahiliye döneminde efendisinin iradesine terk edilmiş kölelik sisteminde bir dönüşüm gerçekleştirdiğini ortaya koymaktadır.

Kısaca, Kur'an'ın, belli tarihte ve sosyo-kültürel bağlamda "apaçık bir Arapça"[164] ile Mekkeli Araplara hitap edişi,[165] onun literal hitabının tarihsel, bütün insanlara değil, Arap yarımadasındaki topluluklara ol-

[156] Nisâ, 4/3-25; Ahzâb, 33/52.
[157] Ahzâb, 33/50.
[158] Mü'min, 23/6; Me'âric, 70/30.
[159] Nûr, 24/32.
[160] Bakara, 2/221; Nisâ, 4/25; Bedâyene, *a.g.e.,* s. 133.
[161] Nûr, 24/32; Bakara, 2/221; Nisâ, 4/25.
[162] Nûr, 24/33.
[163] Ahzâb, 33/50.
[164] Nahl, 16/103; Şu'arâ, 26/195; Zümer, 39/28; Fussilet, 41/3.
[165] Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an,* Ankara Okulu Yay., 4. Bsk., Ankara 1998, s. 207.

duğunu, bu durumun pek çok ayeti kerimede ifade edildiğini,[166] "Allah'ın Arapça indirdiği kitabında muhatap olarak yalnız Araplarla ilgilendiğini"[167] görürüz. Aynı şekilde onun tarihi tikel/cüzî hükümlerinde tezahür etmiş bütün çağlara hitap eden tümel ahlaki ilkelerini tespit için ikili bir okumaya tabi tutulmasına yönelik talepler,[168] Kur'an'ın evrensel delalet ve manalarının o günkü kültürel öğelerden ayrılması gerektiğine ve tarihsel bağlamda okunmasına dair metodoloji teklifler[169] ve metnin tarihsel bağlamlarının kurulması suretiyle elde edilecek anlamların metnin başka ortamlara da hitap etmesine imkân sağlayacağına[170] ilişkin düşünceler de Kur'an'ın bir yandan semaya bağlı, diğer yandan arza dönük bu tabiatını ortaya koymaktadır. Kur'an'ın, ilk muhatap kitlenin yaşam tarzını, ruhunu, mizacını, kültürünü yansıttığını,[171] kendi zamanı ve yaşadığı ortam ile ilişkisinden dolayı, zamana ve mekâna bağımlı olduğunu, yani tarihsel öğeler ihtiva ettiğini, bundan dolayı kendi tarihinin ve doğduğu ortamın dışında tarihi aşan/tarih üstü (trans-historical) bir metin olarak algılanmasına imkân olmadığını da vurgulamak gerekir. Fakat Kur'an'ın mesajı evrenseldir.[172] Onun literal ifadelerinde mensus bu yerel kültüre dair hükümler, İslam'ın evrensel mesajının zarfı, taşıyıcısıdır. Bu sebeple Kur'an nassının tabiatının ortaya konulması, evrensel ve tarihsel unsurların belirlenip ayıklanması, evrensel unsurla tarihsel unsurların birbirlerine karıştırılmaması gerekir.[173] Kur'an'ın bu tabiatından dolayıdır ki, Ziya Gökalp da şeriattaki "ilahi" unsurlar ile temelinde belli bir halk ve cemaatin değer yargıları (örfî hukuku) olan "toplumsal" unsurları tefrik etmenin gerekliliğini, tarihsel tecrübenin birikimi veya belli bir ulusun karakteristik vasfı olan örfî hukuk ile, ilahi hukuku (evrensel mesajı) eşit tutmanın doğru olamayacağını ileri sürmüştür.[174]

[166] En'âm, 6/92; Yâsîn, 36/5-6; Yûsuf, 12/2; Tâhâ, 20/113; Zümer, 39/28; Fussilet, 41/3.
[167] Güler, *a.g.e.,* s. 98.
[168] Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme II,* s. 93-95; Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık,* (Çev.: Alpaslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşaoğlu), Ankara Okulu Yay., 4. Bsk., Ankara 1999, s. 55-58.
[169] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı,* (Çev.: Mehmet Emin Maşalı), Kitâbiyât, Ankara 2001, s. 22.
[170] İshak Özgel, *Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu,* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), SDÜ., Sosyal Bilimler Enstitüsü, İsparta 2002, s. 7.
[171] Emin Hûlî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metot*, (Trc.: Mevlüt Güngör), İstanbul 1995, s. 80-81.
[172] Güler, *a.g.e.,* s. 88, 91-92.
[173] Mehmet Paçacı, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?,* Ankara Okulu Yay., 2. Bsk., Ankara 2002, s. 78.
[174] Ziya Gökalp, *Sa vie et sa Sociologie,* by Findikoğlu Ziyaeddin Fahri, Paris 1936, p. 240, dan naklen Hamilton. A. R. Gıbb, *Modern Trends In Islam,* The Universıty of Chıcago Press, Chıcago, Illinois U.S.A. 1947, s. 91-92.

Ne var ki Kur'an'ın kendi döneminin ahkâmını ihtiva ettiğini (tarihselliğini) kabul etmenin, "o vahyin gerçekte Allah'ın kelâmı değil de vahyi Allah'tan aldığını iddia eden bir peygamberin sözü olarak kabul edilmesi"[175] anlamına geleceği ve bu nüvelerin oryantalistlerin Kur'an incelemeleriyle ortaya çıktığı[176] ileri sürülse de Kur'an'ın nazil olduğu dönemin birtakım tasavvur ve muamelat kültür öğelerini içermesi, onun evrensel olmadığı anlamına gelmeyeceği,[177] Allah kelamı olmadığını, Peygamber'in sözü olduğunu ifade etmeyeceği gibi, tamamen tarihin ürünü, tarih tarafından etkilenim altında kalmış ve insan eliyle üretilmiş bir metin olduğunu da düşündürmez. Bu açıdan Ebu Zeyd, Kur'an'ın tarihselliğini savunmanın, onu folklorik bir meta haline getireceğini, kutsiyetini ortadan kaldıracağını ve Allah'tan geldiğini inkâr anlamına geleceğini iddia edenleri anlamanın mümkün olamayacağını, bunun açık bir cehalet örneği olduğunu ifade etmiştir.[178]

4.Evlenilmesi Haram Olanlarla İlgili Tasavvur ve Teamüller

a. Neseben Haram Olanlar

Cahiliye döneminde evlilikte umumi kaide, aslın fer' ile olan ilişkisidir. Bu bakımdan babanın kızıyla, dedenin kendi kız torunlarıyla, annenin oğluyla, ninenin kendi torunuyla, erkek kardeşin kız kardeşiyle, kişinin kardeşinin kızıyla, kız kardeşinin kızıyla, teyzesi ve halasıyla usul ve furu', kan ilişkisi olan kişilerle evlenmesi haram idi. Böyle bir evliliğe kalkışanlar günahkâr kabul edilir ve yaptığından hesaba çekilirdi.[179]

Cahiliye dönemi Arapları kız, kızın kızı, kız kardeş, kız kardeşin kızıyla evlenmekten uzak durmaktaydılar.[180] Öz anneler, kızlar, kardeşler, teyzeler ve halalarla, usul ve furularıyla yukarıya doğru neneler ve aşağıya doğru kız torunları ile dayı ve amcalarıyla evlenmeyi haram kabul emekteydiler.[181] Kur'an'ın evlenilmesini haram kıldığı pek çok

[175] Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik,* Beyân Yay., 2. Bsk., İstanbul 2011, s. 176.
[176] Kotan, *a.g.e.,* s. 177.
[177] Özgel, *a.g.e.,* s. 7.
[178] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *et-Tefkîr fî Zemeni't-Tekfîr Didde'l-Cehli ve'z-Zeyfi ve'l-Hurâfe,* Seynâ li'n-Neşr, Kâhire 1995, s. 210-211.
[179] Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. V, s. 414; Ayrıca bkz. Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye,* s. 130-131; M. K. Abdüssamet Bakkaloğlu, *Cahiliyye Dönemi Âile Hukuku,* (Basılmamış Y. Lisans Tezi), Marmara Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995, s. 36.
[180] İbn Habîb, *el-Munemmak,* s. 21; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab,* c. I, s. 243; Hûfî, *el-Mer'e,* s. 252.
[181] Bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber,* s. 325; İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs,* (Tas.: Muhammed Zührî el-Buhârî), Mektebetu'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kâhire 1966, s. 111; Ebu'l-Feth Muhammed 'Abdulkerîm b. Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl,* (Tahk.: Abdulazîz Muhammed el-Vekîl), Müessesetu'l-Halebî, Kâhire 1388/1968, c. III, s. 90; Alûsî,

şeyi cahiliye Arapları da haram kılmışlardır.[182] Zeydan'ın ifadesiyle İslam şeriatının kabul etmediği bütün fasid nikâh türleri (şiğar, makt, iki kız kardeşi cem', evlenilmesi haram olanlarla evlilik ve dörtten fazla evlenme) cahiliye Arapları tarafından da kabul edilmemiştir.[183] O bakımdan, İslam, Kureyş'in mahremlerle evlenmeme gibi güzel adetlerini kabul etmiş[184] Kur'an'ın Nisâ sûresinin 23. ayetiyle bu haramlık İslamiyette de teyit edilmiştir.[185] Çünkü cahiliye ehli, üvey anne ve iki kız kardeşi cem' evlilikleri hariç, bu ayette zikredilen bütün muharrematı tanıyıp, haram kılmışlardır.[186] Öyle ki mahremlerle evliliğin haram kılınması gibi Kur'an'ın getirdiği pek çok sünnet, Abdulmuttalib b. Haşim el Kureşi'ye dayandırılmıştır.[187]

Cahiliye döneminde her ne kadar aile içi evlenmenin (endogami) çocuğu zayıf ve cılız yapacağı düşüncesiyle, çocukların daha gürbüz olması ve sağlıklı nesiller elde etmek için, genellikle uzak olanlarla evliliği gözettiklerine dair cahiliye örfü mevcut olsa da[188] uzak evliliklerin (egzogami) çocukları gürbüz yapacağına ilişkin inançlar yer alsa da, yakının uzak olan kişiden kıza daha layık olduğunu ifade eden "el-karîbu evlâ bi'l-binti min el-baîd" örfi kanunu da o dönemde toplumsal bir gerçeklikti.[189] Dolayısıyla aşiret dışı evliliklere çok az yöneldikleri ve aşiret dışı evliliklerin sadece kabile reislerine ve hul' edilmiş kişilere özgü olduğu görülmektedir.[190] Aşiret içinde evliliklerin Araplarda yaygın olduğu, bunun da aşiretin insicam ve birliğini koruma amacına yönelik olduğu[191] anlaşılmaktadır. O bakımdan gerek erkek, gerek kız kardeş çocuklarının birbirleriyle evlenmeleri mubah görülmüş hatta kızlarının, amcaoğullarına verilmesine ve uzak kişilere verildiğinde kendilerine denk kişilere verilmemiş olacağına dair cahiliye hatiplerin

Bulûğu'l-Erab, c. II, s. 52; Hudârî Bek, *Târîhu'l-Ümemi'l-İslâmiyye ed-Devletu'l-Umeviyye,* el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, Mısır 1969, c. I, s. 21; Hûfî, *el-Mer'e,* s. 251-252; Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye,* s. 60; Abdulkerîm Zeydân, *el-Medhâl li-Dirâseti'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye,* Müessesetu'r-Risâle-Mektebetu'l-Kuds, 9. Bsk., Beyrut 1407/1986, s. 27; Zâhid Aksu, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite Hukukî Ayetler ve İçtihâdî Kaynaklar,* İlâhiyât, Ankara 2005, s. 70; Bakkal, *a.g.e.,* s. 57; Bedâyene, *a.g.e.,* s. 10; Müçteba Uğur, *Hicrî I. Asırda İslâm Toplumu,* Çağrı Yay., İstanbul 1400/1980, s. 22.

182 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab,* c. II, s. 52; Nâcî Ma'rûf, *a.g.e.,* s. 49.

183 Zeydân, *el-Medhâl,* s. 26-27.

184 Edîb Selâme, *a.g.e.,* s. 50.

185 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab,* c. I, s. 243; Çağatay, *Arap Tarihi,* s. 136.

186 Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. III, s. 660; Kurtubî, *el-Câmi',* c. V, s. 125; İbn Kesîr, *Tefsîr,* c. I, s. 461.

187 Halebî, *İnsânu'l-'Uyûn,* c. I, s. 7; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab,* c. I, s. 324.

188 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab,* c. II, s. 9-10; Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. IV, s. 476; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye,* s. 221; Hûfî, *el-Mer'e,* s. 160; Hâc Hasan, *a.g.e.,* s. 140.

189 Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. IV, s. 476.

190 Ahmed 'Alî, *a.g.e.,* s. 177.

191 Ahmed 'Alî, *a.g.e.,* s. 178.

sözleri yer almıştır.[192] Cahiliyede amca oğlunun, amcasının kızını nikâhlamada başkalarına nispetle öncelikli hakkının olduğu kabul edilmiş, kız evlenmek istemese de onunla evlenmeye zorlanmış, kızın bir başkasıyla evlenmesine ancak amca oğlunun kendi rızasıyla izin verilmiştir.[193] Bu nedenle bir kısım insanlar evliliklerde amca kızlarını tercih etmişlerdir.[194] Bütün bu rivayetler, kardeş çocukların evlenmelerine dair Kur'an'da yer alan mubahlığın da İslam öncesi cahiliye kültüründe mevcut olduğunu gösterir. [195] Muhtemelen Kur'an'ın muharremat dairesini dar tutmasının o günkü kabile geleneklerini, kan bağına, asabiyeye dayalı kapalı kabile toplum ilişkilerini dikkate aldığının bir ifadesi olsa gerektir. Ancak bu uygulamaların, İbrahim şeriatına dayanıp dayanmadığı konusunda yeterli bilgi ve belgeye sahip olmadığımızı da ifade etmemiz gerekir. Kur'an'da "Size şunlarla evlenmek haram kılındı: Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeş kızları, kız kardeş kızları,[196] sizi emziren süt anneleriniz, süt kız kardeşleriniz, karılarınızın anneleri, kendileriyle zifafa girdiğiniz karılarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız, -eğer anneleri ile zifafa girmemişseniz onlarla evlenmenizde size bir günah yoktur- öz oğullarınızın karıları, iki kız kardeşi (nikâh altında) bir araya getirmeniz. Ancak geçenler (önceden yapılan bu tür evlilikler) başka."[197] Geçmişte olanlar hariç, artık babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin."[198] şeklinde geçen ayetlerle İslam, nesep, sıhriyet ve emzirme yoluyla cahiliye döneminde haram addedilen unsurları ipka etmiş,[199] akrabalık, sıhriyet ve nesep mahremleriyle evlenilmemesine dair bazı haramları teyit ve bazılarını da tashih etmiştir.

Cahiliye dönemi kültürüne bir cevap olarak nazil olan Kur'an'ın, zikredilen kadınlarla evliliğin haramlılığını belirtmesi, o dönemde bu

[192] Alûsî, *Bulûğu'l-Erab,* c. III, s. 174.

[193] Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. V, s. 414-415; Ayrıca bkz. Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye,* s. 132; Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye,* s. 58; Bakkaloğlu, *a.g.e.,* s. 37-38.

[194] Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd ed-Dîneverî, *el-Ahbâru't-Tıvâl,* (Tahk.: Abdulmun'im 'Âmir), Mektebetu'l-Müsennâ, Bağdâd t.y., s. 54; Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. III, s. 142; Hûfî, *el-Mer'e,* s. 161.

[195] Bakkaloğlu, *a.g.e.,* s. 37.

[196] Dihlevi, bizzat kendisinin ileri sürdüğü, şeriatların indiği toplumların telakkileri, inanç, örf ve adetleri doğrultusunda nazil olduğu ilkesinden hareketle, kız kardeş kızlarının Yahudilere helal, İsmail oğullarına haram oluşunu, bu unsurlarla ilişkilendirmiş ve şöyle ifade etmiştir: "kız kardeş kızları Yahudilere haram kılınmazken bize haram kılınmıştır. Çünkü onlar bu kızları babalarının kavminden sayarlar, kendileri ile onlar arasında ne bir beraberlik, ne de bir irtibat, ne de bir yakınlık varsayarlardı. Onlara göre kız kardeş kızları sanki yabancı biriydi. Bizde ise böyle değildir." Dihlevî, *Hüccetullâh,* c. I, s. 336.

[197] Nisâ, 4/23.

[198] Nisâ, 4/22.

[199] Nisâ, 4/24; Bedâyene, *a.g.e.,* s. 11.

kadınlarla evliliğin/cinsi ilişkinin varlığını çağrıştırsa da ve Alûsî (ö.1270/1854) gibi bazı müfessirler, bu pasajın amacının geçmişteki haramlıktan haber vermek değil, inşai olduğunu[200] ifade etseler de bazı muhakkikler, bu ayetin ihbari olmasına bir engelin olmadığını belirtmişlerdir.[201] Yani cahiliye döneminde zikredilen bu kadınlarla ilişkinin caiz olduğunu ve Kur'an'ın bunu haram kıldığını ifade etmediğini, aksine ayetin haramlığı ve haram olanları kabul edip itiraf ettiğini ve onları açıkladığını, yoksa İslam'ın ortaya çıkışında var olan hükümleri iptal yahut onları hikâye etmediğini[202] beyan etmişlerdir. Zaten nesep ve sıhriyet yakınlığı olanlarla evlenme yasağının cahiliye Arapları amelleri arasında yer aldığı[203] dikkate alınırsa bu ayetin, cahiliyedeki mahremlerle evlilikleri iptal yahut onları hikâye etmediği anlaşılmış olur. Ancak müfessirler, bu ayette haramlığı ifade edilenlerden bazılarıyla gerek cahiliye Araplarında gerekse diğer bazı din ve milletlerde bu evliliklerin yapıldığını ve günümüze kadar bazılarının hâlâ bilinir olduğunu ifade ettiklerini görürüz.[204]

Kur'an'da yasaklanan erkek kardeşlerin kız kardeşleriyle evliliğine gelince, bu tür bir evliliğin de o dönemde malum olduğu, Mısırlılarla ve Farisilerde var olduğu, günümüzde de Seyam, Borma, Seylan, Uganda ve diğer yerlerde varlığını sürdürdüğü[205] kaydedilir. Araştırmacılar, bu evliliğin beşer tarihinde yaygın olduğunu şu an alışılagelen evliliğin bir önceki merhalesini oluşturduğunu[206] ifade ederler.

Yine Kur'an'da yasaklanan, babaların kendi kızlarıyla evlenmesine gelince, cahiliyede Kureyş'in kız, kızın kızları ve kız kardeşle evlilikten uzak oldukları, bunun Arapların dışında var olan bir adet olduğu,[207] Kureyş nazarında fevahiş fiillerden kabul edildiği,[208] Arapların bunu

---

[200] Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmûd el-Alûsî el-Bağdâdî, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Sibâ'î'l-Mesânî,* (İkinci Neşre İzin: es-Seyyid Mahmûd Şükrî el-Alûsî), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyyi, 2. Bsk., Beyrut t.y., c. IV, s. 249.

[201] Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* c. IV, s. 249; Bu ayetin, geçmişteki haramlıktan haber mi verdiği, yoksa yeni bir haram mı inşa ettiği hususunda ayrıca bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* c. IV, s. 23-24.

[202] Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. V, s. 425.

[203] Alûsî, *Bulûğu'l-Erab,* c. II, s. 292.

[204] Bu evlilikler ve ilgili kaynakları "Cahiliyede ve Kur'an'da Nikâhlanması Haram Olanlar"ın ilgili başlıklarda ele alınmıştır.

[205] Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. V, s. 425; Öz kız kardeşle evliliğin Asur, Fars ve Mısırlılarda, baba bir kız kardeşle evliliğin İbrani, Yunan ve Fenikelilerde, bir adamın kendi kızıyla evliliğinin Fars ve Medyenlilerde mevcut ve mubah olduğu, erkek kardeşin kızıyla evliliğinin, İbranilerde görüldüğü, Yahudilerin çoğunluğunun erkek ve kız kardeşin ve babanın kızıyla evliliğini mubah saydıkları hususunda bkz. Hûfî, *el-Mer'e,* s. 252-253.

[206] Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. V, s. 426.

[207] Zağlûl Abdulhamîd, *a.g.e.,* s. 310.

[208] Alûsî, *Bulûğu'l-Erab,* c. II, s. 236.

ayıpladıkları[209] kaydedilir. Ne var ki bunun cahiliyede bilinen bir evlilik olduğu ancak çok az görüldüğü anlaşılmaktadır. Mesela, Mecusi, Mısır, Roma ve Yunan gibi bazı toplumlarda o dönemde görüldüğü, tarihçiler tarafından cahiliye döneminde Mecusi olan Temim kabilesinden Hacib b. Zürare'nin, kızı Dühtunus ile evlendiği ve iki beyit söylediği, bunu Mecusilik inancından dolayı yaptığı, ancak daha sonra pişman olduğu naklonunur.[210] Şöyle ki bazı tarihçiler, Dühtunus'un, Lakit b. Zürare et-Temimi'nin kızı olduğunu ve bu kızın Amr b. Ades'in himayesinde olduğunu ve Hacib b. Zürare'ye nispet edilen bu iki beytin aslında Hacib'e ait olmayıp Lakit b. Zürare'ye ait olduğunu[211] ileri sürerler. Daha da önemlisi bu kıssada Lakit'in, kızıyla evlendiğine herhangi bir işaretin olmadığı, aksine Amr b. Ades'in onun kocası olduğu[212] Hacib'in kendi kızıyla evlendiğine dair kıssanın uydurma olduğu da ifade edilir.[213]

b. Sıhriyetten Haram Olanlar

Evlenme sonucu oluşan akrabalığa sıhriyet (musaharat) denilmektedir. İslam'da sihriyet de nikâha mani kabul edilmiştir. Bu sebeple üvey anne ile, üvey ninelerle, gelinlerle, kayın valide ve üvey kızlarla evlenmek haramdır.[214]

İslam öncesi Araplarda musaharat akrabalığı da evliliğe mani kabul edilmiştir. Ancak bunun dar bir çerçevede olduğu görülür. Çünkü oğlun, vefat etmiş babanın dul karısı ile (üvey anne) babanın da vefat etmiş oğlun dul karısı ile evliliğini mubah sayarlardı. Hatta oğlun boşadığı dul kadınla baba evlenebilirdi.[215] Kur'an'da öz oğulların karılarıyla ve bunların furuu olan öz torunların karılarıyla nikâhlanmanın yasak olduğuna ilişkin hüküm,[216] Yahudilik ve Hristiyanlıkta öz oğulların ve öz torunların karılarıyla evlenme yasağının[217] bir devamı niteliğindedir.

Yine cahiliyede bazı kabilelerde örfün kişiye, boşamış olduğu yahut vefat eden zevcesinin annesiyle (kayın valide) evliliğine, zevcesini boşadıktan yahut zevcesi vefat ettikten sonra zevcesinin kızıyla (üvey kız)

---

[209] Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye,* s. 121.
[210] Ebû 'Alî Ahmed b. Ömer İbn Rüsteh, *Kitâbu el-A'lâku'n-Nefîse,* (Haz. Martin Theodor Houtsma), Matbaa Brill, Leiden 1967, s. 217; Kurtubî, *el-Câmi',* c. V, s. 110; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab,* c. II, s. 52, 235; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye,* s. 426.
[211] Alûsî, *Bulûğu'l-Erab,* c. II, s. 235-236, dipnot.
[212] Alûsî, *Bulûğu'l-Erab,* c. II, s. 235-236, dipnot; Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. V, s. 426-427.
[213] Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. V, s. 427.
[214] Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhıyye Kâmusu,* Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul 1985, c. II, s. 92.
[215] Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye,* s. 135-136.
[216] Nisâ, 4/23.
[217] Levililer, 18/15, 20/12.

evlenmeye müsamaha gösterdiğine[218] tanıklık ediyoruz. Ne var ki Kur'an, cahiliye döneminde uygulanan anne ile üvey kızı aynı nikâh altında tutma geleneğini,[219] "…karılarınızın anneleri, kendileriyle zifafa girdiğiniz karılarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız, -eğer anneleri ile zifafa girmemişseniz onlarla evlenmenizde size bir günah yoktur…"[220] ayetiyle redderek, Yahudi ve Hristiyanlıkta da annesi ile üvey kızı aynı nikâh altında tutmanın haramlılığı[221] ilkesini kabul etmiştir.

Yine Hz. Yakup döneminde olduğu gibi,[222] cahiliye Araplarında da iki kız kardeşin cemedilmesinin mubah sayıldığını[223] ve kuma olarak aynı nikâh altında tutma geleneğinin olduğunu bildiren tarihi rivayetler yer almaktadır.[224] İslam döneminde Hz. Peygamber de, bu uygulamaları müşahede etmiş ve Müslüman olanlardan iki kız kardeşi aynı nikâh altında bulunduranlara birini boşattırmıştır.[225] Kur'an tarafından da "Size şunlarla evlenmek haram kılındı… iki kız kardeşi (nikâh altında) bir araya getirmeniz. Ancak geçenler (önceden yapılan bu tür evlilikler) başka…"[226] ayetiyle bizzat bu geleneğin cahiliye döneminde var olduğu tespit edilmiştir.[227] İki kız kardeşi kuma olarak nikâh altında tutma adeti, önceki şeriatlarda mubah olduğu[228] ve Hz. Musa'dan önce Yakup'un şeriatında var olduğu ancak Hz. Musa'nın şeriatında bunun yasaklandığı görülür.[229] Araplar ise Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'den kalma Haniflik dinine bağlı olduklarının bir göstergesi olarak bu âdeti

[218] Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 136.
[219] W. Montgomery Watt, *Muhammed At Medina,* Oxford Universty Press, Karachı 1981, s. 386.
[220] Nisâ, 4/23.
[221] Levililer, 18/17, 20/14; Yasa'nın Tekrarı, 27/23.
[222] Yaratılış, 29/16-30, 30/1-24.
[223] Halebî, *İnsânu'l-'Uyûn, c.* I, s. 67; Edîb Selâme, *a.g.e.,* s. 50.
[224] Bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber,* s. 327; Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. III, s. 665; Şehristânî, *el-Milel,* c. III, s. 90; İbn Kesîr, *Tefsîr,* c. I, s. 460; Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* c. IV, s. 261; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab,* c. II, s. 52; Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. V, s. 423; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye,* s. 136; Hûfî, *el-Mer'e,* s. 254; Bedâyene, *a.g.e.,* s. 11; Berrû, *a.g.e.,* s. 265; Watt, *Muhammed at Medina,* s. 387; Aksu, *a.g.e.,* s. 70.
[225] Ebû Dâvud, Tâlâk, 25; Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre, *el-Câmi'u's-Sahîh, Sünenu't-Tirmizî,* (Tahk.: Ahmed Muhammed Şâkir-M. Fuâd Abdulbâkî), Dâru'l-Hadîs, Kâhire t.y., Nikâh, 34; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî İbn Mâce, *Sünen,* (Tahk.: M. Fuâd Abdulbâkî), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, y.y., 1372-1373/1952-1953, Nikâh, 39; Şemsüddîn Ebî Abdillah Muhammed b. Ebî Bekr ez-Zerî ed-Dımeşkî, İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-'İbâd,* (Tahk.: Şuayb el-Arnavût-Abdulkadir el-Arnavût), Müessesetu'r-Risâle, Mektebetu'l-Menâri'l-İslâmiyye, 2. Bsk., Beyrut 1401/1981, c. V, s. 115; İbn Kesîr, *Tefsîr,* c. I, s. 460; Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. V, s. 414.
[226] Nisâ, 4/22.
[227] Çağatay, *Arap Tarihi,* s. 137; Hâc Hasan, *a.g.e.,* s. 130.
[228] Halebî, *İnsânu'l-'Uyûn,* c. I, s. 66.
[229] Yaratılış, 29/16-30, 30/1-24; Levililer, 18/18; Taberî, *Târîh,* c. I, s. 165.

devam ettirmişlerdir.[230] Süheyli'nin, babanın karısıyla evlenmenin ve iki kız kardeşi aynı nikâh altında tutmanın önceki şeriatlardan kalma mubah bir davranış olduğunu ve onların çiğnediği haramlardan ve sonradan ortaya koydukları önemli unsurlardan olmadığını, Hz. Peygamber'in nesebinde de bu evliliklerin mevcut olduğunu ve "Geçmişte olanlar hariç, artık babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin."[231] ayetinde geçmişte olanlar hariç ifadesinin de bu evliliğin İslam'dan önce helal olduğunu, Hz. Peygamber'in nesebine leke, nikâh dışı ilişki bulaşmadığını ifade ettiğini görüyouz.[232] Süheyli, bunu Hz. Peygamber'in nesebine leke bulaştırmama kaygısıyla ileri sürse de cahiliye Araplarında umumi olarak bunun mubah sayıldığına dair bir bulgu söz konusu değildir. Aksine iki kız kardeşi aynı nikâh altında cemetmenin cahiliye Arapları tarafından da en çirkin işlerden addedildiği,[233] onların bazılarının bu tür nikâhı iğrenç buldukları,[234] çoğunun iki kız kardeşi cemetmedikleri, çok azının bunu yaptığı[235] beyan edilir. Kur'an, iki kız kardeşi bir nikâh altında toplamayı haram kılmış[236] ve Hz. İbrahim'den tevarüs eden bu Arap âdetini reddederek Arap yarımadasında özellikle de Medine'de Hz. Musa şeriatından kalma iki kız kardeşi aynı nikâh altında tutmanın yasaklılığına ilişkin Yahudi ve Hristiyan uygulamasını tasvip etmiştir.[237] Dolayısıyla Kur'an eklektik bir yapıya sahiptir. Bir yandan cahiliye Arapları tarafından her ne kadar çirkin işlerden sayılsa da bazı kişiler tarafından uygulanan bu âdeti reddederken ve Hz. Musa şeriatında var olan iki kız kardeşi aynı nikâh altında tutmanın haramlılığını benimserken, diğer yandan boşandıktan yahut zevcenin vefatından sonra zevcenin kız kardeşiyle evlenmeye mani bir durumun olmadığına dair uygulamaları[238] devam ettirmiştir.

Cahiliye döneminde mevcut olan adetlerden biri de vefat eden babaların karılarıyla (üvey anneyle) evlenmek (nikâhu/zevacu'l-makt) idi.[239] O dönemde bu âdeti yapanlar ve ölen babanın büyük oğlu, tıpkı

---

[230] Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri,* s. 313.
[231] Nisâ, 4/22.
[232] Süheylî, *er-Ravdu'l-Unuf,* c. I, s. 254; Halebî, *İnsânu'l-'Uyûn,* c. I, s. 65; Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. V, s. 414.
[233] Şehristânî, *el-Milel,* c. III, s. 90; Halebî, *İnsânu'l-'Uyûn,* c. I, s. 67; Mahmûd Es'ad Seydişehrî, *Târîh-u İslâm,* Derseâde, İstanbul 1327-1330, s. 59; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab,* c. II, s. 52; Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. V, s. 414; Hûfî, *el-Mer'e,* s. 246; Bakkaloğlu, *a.g.e.,* s. 7.
[234] Hûfî, *el-Mer'e,* s. 254.
[235] Hûfî, *el-Mer'e,* s. 337.
[236] Bedâyene, *a.g.e.,* s. 11; Nisâ, 4/23-24; Ahmed 'Alî, *a.g.e.,* s. 179.
[237] Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri,* s. 313.
[238] Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye,* s. 136.
[239] Ebû Abdillah el-Musab b. Abdillâh b. el-Musab ez-Zübeyrî, *Nesebu Kureyş,* (Tahk.: İ. Lîfî Brufinsâl), Dâru'l-Me'ârif, 3. Bsk., Kâhire 1982, s. 10, 99; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* c. II, s. 153-154; Mecduddîn Ebû's-Seâdât el-Mubârek Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*

babanın mirasına sahip olduğu gibi, karısını da mehirsiz nikâhlama yahut onu başkasına mehir karşılığında verme hakkına sahip idi. Büyük oğlan istemez ise bu nikâh hakkı sırayla diğer kardeşlere miras olarak intikal ederdi. Eğer çocuk küçükse büyüyünceye kadar kadını alıkoyarlar, büyüyünce dilerse bu kadınla evlenir, dilerse de mehir karşılığında kadını başkasıyla evlendirirdi.[240] Cahiliye Arapları ölen adamın karısına oğlunun, ölenin kardeşlerinin yahut akrabalarının varis olması sistemini bilmekteydiler.[241] Bu, cahiliyede "nikâhu'l-makt", "zevacun bi'l-miras", "nikâhu'l adl"[242] yahut "zevacu'l makt" olarak da bilinirdi.[243] Bu nikâha "zevacu'd-dayzen",[244] bu nikâhı yapıp üvey anasıyla evlenen kişiye "dayzen"[245] ve bu nikâhtan meydana gelen çocuğa da "maktî" yahut "makît" denilirdi.[246] Kureyş'in de makt nikâhını yaptıklarından[247] bahsedilir. Hatta Kurtubi, Medine'de Ensarlılar arasında ölenin karısına varis olmanın zorunlu, Kureyş'te ise mubah olduğunu ifade eder.[248] Bu âdet, sadece Hicaz bölgesinde değil, Strabo'nun da kaydettiği gibi, Güney Araplarında da mevcut idi.[249] Bu âdeti yapanların isimlerinin kayıtları tek tek kaynaklarda yer almaktadır.[250] Arapların bunu miras hırsıy-

fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser, (Tahk.: Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, y.y. 1383/1963, c. IV, s. 346; İbn Kesîr, *Tefsîr,* c. I, s. 454, 466; Zeydân, *el-Medhâl,* s. 26; Ferruh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî,* c. I, s. 60.

[240] Bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber,* s. 325-327; Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. III, s. 647-648; Şehristânî, *el-Milel,* c. III, s. 90; İbn Kesîr, *Tefsîr,* c. I, s. 453-454; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab,* c. II, s. 52-53; Cevâd Alî, *a.g.e.,* c. V, s. 418-419; Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab,* s. 18-20, 97, 83, 100; Zeydân, *el-Medhâl,* s. 27; Bedâyene, *a.g.e.,* s. 11; Çağatay, *Arap Tarihi,* s. 137; Uğur, *a.g.e.,* s. 21; Aksu, *a.g.e.,* s. 69; Bakkal, *a.g.e.,* s. 36, 55-56; Bakkaloğlu, *a.g.e.,* s. 70.

[241] Nisâ, 4/19-22; Barton, "Marriage", c. VIII, s. 467; Zenâtî, *Nuzumu'l-Arab,* s. 97, 83; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye,* s. 197.

[242] Takkûş, *a.g.e.,* s. 180.

[243] Muhammed Mahmûd Cuma', *en-Nuzumu'l-İctimâ'iyye ve's-Siyâsiyye 'İnde Kudemâi's-Sâmiyyîn,* y.y., Kâhire 1949, s. 23-25; Zağlûl Abdulhamîd, *a.g.e.,* s. 310.

[244] İbn Habîb, *el-Muhabber,* s. 325; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. 'Alî b. Ahmed b. Abdillah el-Kalkaşendî, *Nihâyetu'l-Erab fî Ma'rifeti Ensâbi'l-'Arab,* Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1405/1984, s. 400; Halebî, *İnsânu'l-'Uyûn,* c. I, s. 66; Ahmed 'Alî, *a.g.e.,* s. 178.

[245] Şehristânî, *el-Milel,* c. III, s. 90; Kurtubî, *el-Câmi',* c. V, s. 110; Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. V, s. 418; Hûfî, *el-Mer'e,* s. 253.

[246] Kurtubî, *el-Câmi',* c. V, s. 110-111; İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* c. I, s. 394; Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* c. IV, s. 248; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab,* c. II, s. 53; Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'ân'i-l-Hakîm eş-Şehîr bi-Tefsîri'l-Menâr,* Dâru'l-Ma'rife, 2. Bsk., Beyrut 1393/1973, c. IV, s. 465; Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. V, s. 418; Çağatay, *Arap Tarihi,* s. 137; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri,* s. 123; Günaltay, "Kable'l-İslâm Araplarda İçtimâî Âile", s. 91.

[247] Edîb Selâme, *a.g.e.,* s. 51.

[248] Kurtubî, *el-Câmi',* c. V, s. 109; Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab,* s. 101.

[249] Strabo, *The Geography of Strabo,* (Çev.: Horace Leonard Jones-PH. D.-LL. D), Cambridge, Massachusetts Harvard Unıversıty Press, 3. Bsk., London 1961, s. 365.

[250] Bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber,* 326; Taberî, *Târîh,* c. II, s. 188; Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. III, s. 660; Vahidî, *Esbab-ı Nüzûl,* s. 155; Süheylî, *er-Ravdu'l-Unuf,* c. I, s. 254; Kurtubî, *el-Câmi',* c. V, s. 109-110; Halebî, *İnsânu'l-'Uyûn,* c. I, s. 66; Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb,* c. V, s.

la yaptıkları ancak o devirde haysiyetine düşkün olanların bundan hoşlanmadıkları, nefret ettikleri, bunu en çirkin işlerden addettikleri[251] ve bu nikâhı kerih görüp yapanları ayıpladıkları da[252] bir vakıaydı. "Nikâhu/zevacu'l-makt" da dedikleri bu nikâh, cahiliye döneminde uygulanan nikâhlardan bir nikâh olsa da Beni Kays b. Sa'lebe kabilesinden üç kişinin, vefat eden babalarının hanımlarıyla evlenmelerinden dolayı Evs b. Hacer et-Temimi onları ayıplayıp kınamıştır.[253] Dolayısıyla Arapların çoğunluğunun üvey anneyle evlenmedikleri,[254] bunun nadiren görüldüğü ifade edilir.[255] Aynı şekilde cahiliye Araplarında babanın karısına varis olmanın çirkin işlerden, gayri ahlaki evlilik türlerinden sayıldığı, bu evliliğin "nikâhu/zevacu'l-makt" olarak bilindiği ve İslam'ın bu evliliği haram kıldığı,[256] herkesin buna tevessül etmediği,[257] cahiliye ehlinin çoğu tarafından iğrenç kabul edilen,[258] bundan dolayı da yaygın olmayan[259] özel bir gruba özgü evlilik türlerinden olduğu, muhtemelen Mecusilerden Araplara geçmiş olabileceği de[260] kaydedilir. Kur'an'ın yasakladığı evlat ve anneler arasındaki evlilik zaten beşer tarihinde oldukça az görülmüştür. Hiçbir din de bunu mubah görmemiştir. Ancak bu evlilik cahiliye döneminde biliniyordu.[261] Sadece Araplarda değil, diğer milletlerde de bu evliliğe rastlanır. Mesela Moğollarda da baba öldükten sonra oğul, üvey anne ile evlenme hakkına sahip idi.[262]

Cahiliye döneminde az da olsa miras vb. nedenlerle yapılıp da ancak toplumun geneli tarafından iğrenç ve nefretle karşılanan bu uygu-

373; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab,* c. II, s. 53; Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye,* s. 62.

[251] Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* c. IV, s. 22; Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* c. IV, s. 248; Hûfî, *el-Mer'e,* s. 253; Elmalı'lı M. Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili,* Türkçe Tefsîr, Eser Neş., İstanbul 1979, c. II, s. 1322; Bakkaloğlu, *a.g.e.,* s. 68.

[252] İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* c. I, s. 394; Kalkaşendî, *Nihâyetu'l-Erab,* s. 400.

[253] İbn Habîb, *el-Muhabber,* s. 325; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab,* c. II, s. 52; Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Hüseynî, Ebû'l-Feyz el-Mülekkab bi Mürtezâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs,* (Tahk.: Mecmûa mine'l-Muhakkikîn), Dâru'l-Hidâye, y.y., t.y., c. XXXV, s. 328 (z-z-n, mad) (el-Mektebetu'ş-Şâmile, 3. 36); Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. V, s. 418; Bakkaloğlu, *a.g.e.,* s. 68, dipnot 119.

[254] Hûfî, *el-Mer'e,* s. 337.

[255] Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye,* s. 62; Erham Habbû, *a.g.e.,* s. 205.

[256] Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. V, s. 414, 418, 424; Berrû, *a.g.e.,* s. 265; Nisâ, 4/19-22; Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab,* s. 97, 83.

[257] Murat Sarıcık, *İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye,* Nesil Yay., İstanbul 2004, s. 217.

[258] Takkûş, *a.g.e.,* s. 181; Bakkaloğlu, *a.g.e.,* s. 37.

[259] Takkûş, *a.g.e.,* s. 181.

[260] Berrû, *a.g.e.,* s. 265.

[261] Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. V, s. 425.

[262] Wilhelm Von Rubruk, *Moğolların Büyük Hanına Seyahat 1253-1255,* (Trc.: Ergin Ayan), Ayışığı Kitapları, İstanbul 2001, s. 41.

lama,[263] "Geçmişte olanlar hariç, artık babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin. Çünkü bu bir hayâsızlık, öfke ve nefret gerektiren bir iştir. Bu ne kötü bir yoldur." ayetiyle haram kılınmıştır.[264] Yine "Ey iman edenler! Kadınlara zorla mirasçı olmanız size helal değildir."[265] ayetinin Medine'de böyle bir tarihsel arka planda nazil olduğu, Evs kabilesinden Kebşe binti Main b. Asım'ın ölen kocası Ebu Kays b. el-Eslet'in oğlunun babasının karısı Kebşe'ye varis olup evlenme teklifi akabinde, Kebşe'nin durumu Hz. Peygamber'e şikâyet etmesi üzerine bu ayetin nazil olduğu ve bu evliliğin haram kılındığı[266] rivayet edilmiştir. Her ne kadar pek çok yazarın ifade ettiği gibi, bu tür bir evliliğin bedel karşılığında yapılan evliliğin satım akdi olmasının tabii bir neticesi, kocanın zevcesi için kadına verdiği malın kocaya zevcesi üzerinde mülkiyet hakkını garanti etmesinin, bu durumda kadının, erkeğin diğer mallarının bir parçası gibi kabul edilmesinin, koca öldüğünde kadının kocanın diğer malları gibi varislerine intikal etmesinin bir sonucu olsa da[267] Kur'an, her halukârda bu tür evlilikleri yasaklamıştır. Nazil oluğu dönemin sosyo-kültürel meselelerine bir cavap olarak indirilen Kur'an, cahiliye döneminde toplumda problem olan üvey anneler ile evlenme adetini Nisâ, 4/22. ayetiyle yasaklamakla,[268] o gün Arap yarımadasında Yahudi ve Hristiyanlar tarafından uygulanan geleneği tasvip edip devam ettirmiştir. Sosyal vakıanın bir yandan nesnesi, diğer yandan da öznesi olan Kur'an,[269] bu menfur uygulamanın varlığına atıf yaparak bu uygulamaya müdahil olmuş ve bunda bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla da Kur'an, bir bakıma o gün çoğunluk tarafından kabul görmeyen üvey anne ile evlenmeyi yadsıyan iradeye muvafakat etmiştir.

Yine o dönemde gerek cahiliye Araplarında gerekse de Tevrat'tan kalma bir gelenek olarak Yahudilerde, kardeş karısı ile evlenmenin de bir adet olduğunu görüyoruz.[270] Hatta ölen kardeşin karısını alma işle-

[263] Kaffâl, *Mehâsin,* s. 286.
[264] Nisâ 4/22; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab,* c. II, s. 55; Bedâyene, *a.g.e.,* s. 11;
[265] Nisâ, 4/22.
[266] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. III, s. 647; Ahmed b. 'Alî b. Hacer el-'Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe,* (Tahk.: Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvez), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1415/1995, c. VII, s. 279-280, (no;10434); Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. V, s. 419.
[267] Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab,* s. 83, 109.
[268] Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* c. IV, s. 16.
[269] Ömer Özsoy, "Müslümanların 'Yenilenme' Sorunları ve Kur'an", *Değişim Sürecinde İslam* (Kutlu Doğum Haftası, 1996), *TDV.* Yay., Ankara 1997, s. 13.
[270] Yaratılış, 38/8-9; Yasa'nın Tekrarı, 25/5-10; Matta, 22/23-30; Markos, 12/18-25; Luka, 20/27-33; Uğur, *a.g.e.,* s. 20.

mine o dönemde Ahd-i Atik'de "levirat" denilmiş[271] ve kardeş karısı ile evlenen pek çok isim kayıtlarda yer almıştır.[272] Kur'an'ın indiği dönemde kocası ölen kadının kayın biraderiyle evlenmeye mecbur edilmesinin temelinde kadının bir mülk olarak mirasçılarına intikal etme, mala varis oldukları gibi kadının nikâhına da varis olma[273] geleneği yatıyordu. Cahiliyede kadın, vefat eden kocanın mülkü yemini olduğundan dolayı, kocası öldüğünde terike muamelesi görür, bundan dolayı vefat eden kardeşin oğlu olmadığı zaman, kardeş kardeşin şerî varisi olma telakkilerinden dolayı kardeş yahut onun oğlu kardeş karısına varis olurdu.[274] Cahiliye döneminde ölen bir adamın hanımına ve cariyesine, oğulları yoksa kardeşleri ve diğer akrabaları zorla varis olurlardı. Varis olan kişiler dilerse evlenirler veya mehrini almak için başkasıyla evlendirirler yahut iş gücünden yararlanmak için ömrünün sonuna kadar zorla evde tutarlardı. Hatta yetim kızların velayetini alan şahıslar onlarla evlenmek için kendi hanımlarının ölümüne kadar onları bekletir yahut küçük oğullarını evlendirmek için yetim kızı zorla alıkoyarlardı.[275] Aslında ölenin karısına yakınlarının bir terike gibi varis olması sadece cahiliye Araplarına özgü değildi. Bu uygulama, İbranilerde, Babil ve Asurlularda da yaygın idi. Samilerde bu, mülkiyeti tazammun eden bir hak, kadın ise erkeğin malının bir cüzü kabul edilirdi. Kadının malına varis olunduğu gibi kendisine de varis olunurdu. Erkeğin onu satma ve ona engel olma hakkı var idi. O bakımdan Hz. Musa şeriatı kardeşe, vefat eden kardeş karısıyla evlenmeyi zorunlu kılmıştır.[276] Bu evlilik, Yahudilerde nesebin karışmaması amacıyla ve cahiliye Araplarında da miras hırsıyla yapılmıştır.[277] Dolayısıyla o dönemin sorunlarına bir cevap niteliği taşıyan ve bu tür muamelelere maruz kalan dul, cariye ve yetim kadınların vicdanlarını esas alan Kur'an, "Ey iman edenler! Kadınlara zorla mirasçı olmanız size helal değildir…"[278] ayetiyle gerek

[271] O. Spies, "Mehir", *İA,* MEB, İstanbul t.y., c. VII, s. 495; İngilizce ve Almancada "levirate", Fransızcada "lévirat", İtalyanca ve İspanyolcada "levirato" gibi batı dillerinde Latince "levir" kökünden türetilmiş kelimelerin kullanıldığı bu evlilik türü için İbranicede "yibbum", Grekçe'de ise "daēr" kelimesi kullanılmaktadır. Bkz. Solomon Schechter-Joseph Jacobs, "Levirate Marriage", *The Jewish Encyclopedia,* New York 1906, c. VIII, s. 45-46, dan naklen Musa Şamil Yüksel, "Türk Kültüründe "Levirat" ve Timurlularda Uygulanışı", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,* Cilt: V, Sayı: 3, Summer 2010, s. 2029.

[272] Ebû Abdillah Muhammed b. Sa'd Münî' el-Hâşimî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ,* Dâru Sâdr, Beyrut t.y., c. VIII, s. 300, 316, 343; Taberî, *Târîh,* c. II, s. 188; Watt, *Muhammed at Medina,* s. 376.

[273] İbn Habîb, *el-Muhabber,* s. 327-330; Yazır, *Hak Dîni,* c. II, s. 1319.

[274] Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. V, s. 418.

[275] İbn Kesîr, *Tefsîr,* c. I, s. 453-454.

[276] Hûfî, *el-Mer'e,* s. 257-258.

[277] Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri,* s. 316.

[278] Nisâ, 4/19.

ölen kardeş karısına, gerekse ölen babadan kalan üvey anneye zorla mirasçı olup evlenmeyi ilga etmiştir. Neyazık ki bir dereceye kadar indiği toplum örf ve adetlerine bürünen İslam, bu evliliği yine de mubah saymıştır. Ölen kardeşin ve kayın biraderinin bu konuda serbest olmaları, dilerse karşılıklı rıza ile evlenebileceklerine dair hüküm getirmiş, fakat cahiliye Arapları ve Yahudilerde olduğu gibi bunu zorunlu kılmamıştır.[279]

c. Sütten Haram Olanlar

Cahiliye döneminde tıpkı nesep ve sıhriyetten olanları haram kabul ettikleri gibi sütten akrabalığı olanları da haram kabul etmişlerdir.[280] Kur'an'da yer alan süt yakınların, süt annelerin, süt ninelerin, süt kız kardeşlerin, süt babaların, süt kızların, süt teyzelerin, süt halaların, süt erkek kardeş ve kızların haramlılığı[281] Yahudilikte, Hristiyanlıkta ve cahiliye Araplarında var olan bir geleneğin devamı niteliğindedir.[282] Bu yasağın Arap kültüründen Kur'an'a intikal etmiş bir gelenek olduğunun kabul edilmesinin oldukça güç olduğu[283] söylense de cahiliye Araplarında anne sütünün, çocuğun tabiatına olan etkisine inandıklarından dolayı, bunun onların nazarında büyük değeri vardı. Bu sebebten süt annelerin seçimine önem verirler ve aynı anneden emen iki kişiyi kardeş kabul ederlerdi.[284] O bakımdan Kur'an'ın nüzulünü çevreleyen yerleşik kültür kalıplarıyla olan diyalektik ilişkisi neticesinde İslam'a bitişik cahiliye Arap toplumunun hissi ve ruhi kaygılarıyla bağlantılı olan bu yasak da Kur'an'da teşekkül etmiştir. Hatta zenginlerin müracaat ettikleri çöl sakinlerinden birtakım kadınların mesleği olan süt annelik,[285] cahiliye döneminde soylu ailelerin süt anne tutma adeti de Kur'an tarafından tasviri ifadelerle sürdürülmüştür.[286] Öyle ki Kaffal, Kur'an'da çocukların anneler tarafından tam iki yıl emzirilmesiyle ilgili tasviri ifadelerin Kureyşlilerin adetlerinden olduğunu belirtir.[287] Bu nedenle o dönemde yaygın olarak uygulanan süt annelik müessesesi İslamiyetten

[279] Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri,* s. 316.
[280] Bedâyene, *a.g.e.,* s. 10.
[281] Nisâ, 4/23; Hadislerde sütten haramlık konusunda bkz. Buhârî, Nikâh, 21, 116; Müslim, Rezâ', 4/1449; Tirmizî, Rezâ', 1, 2; Nesâî, *Sünen'i-Nesâî bi Şerhi el-Hâfız Celâluddîn es-Suyûtî ve Hâşiyetu el-İmâm es-Sindî,* (Tahk.: Mektebu Tahkîki't-Türâsi'l-İslâmî), Dâru'l-Ma'rife, 3. Bsk., Beyrut 1414/1994, Nikâh, 50, 51; İbn Mâce, Nikâh, 34.
[282] Hüseyin Atay v.d., *Dinler Tarihi Ansiklopedisi, İslâmiyet, Hristiyanlık, Musevilik ve İlkel Dinler,* (Çev.: Zeynep Akbay v.d.), Gelişim Yay., İstanbul t.y., c. II, s. 304.
[283] Ahmet Ünsal, *Arap Geleneğindeki Boşanmanın İslam Hukukundaki İzleri*, (Basılmamış Y. Lisans Tezi), Ankara Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1996, s. 21.
[284] Hâc Hasan, *a.g.e.,* s. 142; Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. IV, s. 480.
[285] Hûfî, *el-Mer'e,* s. 400.
[286] Bakara, 2/233; Kurtubî, *el-Câmi',* c. III, s. 172-173.
[287] Kaffâl, *Mehâsin*, s. 284.

sonra da aynı kurallar çerçevesinde devam etmiştir.[288] İslam'da da sütten meydana gelen haramlığın çocuğun tabiatına yönelik çeşitli teşri hikmetleri tadat edilmeye çalışılmıştır.[289]

Dolayısıyla Ansay, bu yasağın eski Arap toplumundaki adetler, ananeler ve inançlardan, o günkü çevre ve toplumun hissi ve ruhi kaygılarından kaynaklanan bir yasak olduğunu, İslam'ın, teessüsü sırasında yüksek ideallerine aykırı olmayan, kökleri derin olan adetleri sarsmadığını, zaten sırf emzirmeden dolayı irsi bir hastalığın meydana gelmesinin hekimler tarafından da reddedildiğini[290] ifade etmiştir. Bütün bunlarla beraber, süt akrabalığı ve haramlığının o toplumun örfü olduğunu kabul etmekle birlikte, bugüne taşınamayacağına peşinen karar vermemizin doğru olamayacağını, bunun insan sağlığını korumaya yönelik Kur'an'ın bir maslahatı mı, yoksa o günkü teamül gereği mi vaz' edildiğini ancak DNA ve Epigenetic ile ilgili çalışmalar ortaya koyacaktır. Her halukârda sütün, insan DNA'sında epigenetik bir bilgi oluşturup oluşturmadığı ve eğer genetik yapıda bir kod oluşturuyorsa bu oluşumun türün sonraki nesillerine aktarılıp aktarılmadığı konusunda ancak tıp dünyasının ortaya koyacağı araştırmalar neticesinde karara varılabileceğini de teslim etmek gerekir.

d. Nikâh ve Üç Talakla Haram Olanlar

Cahiliye döneminde başkasının nikâhında olmak evliliğe mani unsurlardan kabul edilmekteydi. O bakımdan bir adam kadını üç talakla boşamadan kadın başkasıyla evlenememekteydi. Ancak kadının, bir başkasının nikâhı altında bulunması onun başkasıyla nikâhlanmasına engel kabul edildiği halde, erkeğin bir kadınla nikâhı onun başka kadınlarla nikâhlanmasına mani değildi. Muhtemelen bu da erkeği önceleyen, ona daha fazla özgürlük ve hak tanıyan ataerkil yapıdan kaynaklanmaktaydı.

Aynı şekilde Kur'an'da da "(Savaş esiri olarak) sahip olduklarınız hariç, evli kadınlar (da size) haram kılındı. (Bunlar) üzerinize Allah'ın emri olarak yazılmıştır…" ayetiyle evli bir kadınla nikâhlanmak haram kabul edilmiştir.[291] Bir kadının aynı anda iki kocayla nikâhlı olmasının haramlılığı da Yahudilik ve Hristiyanlıkta evli bir kadınla nikâh yapmanın zina olduğu yargısı[292] ile paralellik arzeder. Yine Kur'an'da savaş

[288] Duman, *a.g.e.,* s. 53.
[289] Bilmen, *a.g.e.,* c. II, s. 91-92.
[290] Sabri Şakir Ansay, *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku,* AÜİF. Yay., 3. Bsk., Ankara 1958, s. 205.
[291] Nisâ, 4/24; Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. IV, s. 3-4, 7-8.
[292] Levililer, 18/20, 20/10; Yasa'nın Tekrarı, 22/22; Romalılar'a Mektup, 7/3.

sonucu esir olarak elde edilen evli veya bekâr bayanların helal oluşuna dair Kur'an hükümleri de[293] İslam öncesi cahiliye teamüllerinden, Yahudi ve Hristiyan uygulamalarından Kur'an'a akseden hususlardandır.

Cahiliye döneminde evlilik konusunda görülen uygulamalardan biri de üçüncü boşayıştan sonra kocanın hanımına dönme engelidir. O dönemde birinci ve ikinci boşayıştan sonra kadına rücu' edebiliyorlardı. Ancak üçüncü boşayıştan sonra bir daha kadına dönememekteydiler.[294] Dolayısıyla sözlü bir hitap olarak 7. yüzyıl Arap toplumunun sorunlarına bağlı olarak ve bu sorunlar üzerinden o toplum yapısına uygun cevaplarla nazil olan Kur'an, cahiliye devrinin, bir kadını birinci ve ikinci boşayıştan sonra, ilk kocası ile nikâhını mümkün kılan ancak üçüncü talaktan sonra kadının ilk kocasına dönmesine izin vermeyen uygulamayı kabul etmiştir.[295] İslam öncesi cahiliye kültürüne ait bu adet, "(Dönüş yapılabilecek) boşama iki defadır. Sonrası, ya iyilikle geçinmek, ya da güzellikle bırakmaktır… Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın, onun dışında bir başka kocayla nikâhlanmadıkça ona helal olmaz. (Bu koca da) onu boşadığı takdirde onlar (kadın ile ilk kocası) Allah'ın koyduğu ölçüleri gözetebileceklerine inanıyorlarsa tekrar birbirlerine dönüp evlenmelerinde bir günah yoktur."[296] şeklindeki ayetlerle Kur'an'da teşekkül etmiştir. Bu kültürle kuşatılmış Hz. Peygamber'in birinci kocasından üç talakla boşanıp da ikinci kocayla cinsi yakınlık olmadıkça birinci kocaya o kişinin helal olamayacağına dair ifadelerinde de bu gelenek tasvip edilmiştir.[297] O bakımdan nazil olduğu toplumun sorunları, gelenekleri, kabülleri, tahayyülat ve tasavvuratı üzerinden konuşan Kur'an o adetlerin bazılarını kaldırdığı gibi pek çoğunu da ıslah ederek ve kısmi değişiklerle yahut aynıyla bünyesine alarak devam ettirmiştir.

e. Evlatlık Edinmekle Haram Olanlar

Nesebi başkasından sabit olan çocuğu evlat edinme işine "tebennî", evlat edinilen kişiye de "de'iy" veya "mütebennâ" denir.[298] Evlatlığın tarihi oldukça geçmişe gider. Evlatlık ve hukukunun Hamurabi döneminde Babillilerde de mevcut olduğu[299] görülür. Dolayısıyla 7. yüzyılda

[293] Nisâ, 4/24; Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. IV, s. 3-4; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* c. II, s. 170-171; Vahidî, *Esbab-ı Nüzûl,* s. 155-156.
[294] İbn Habîb, *el-Muhabber,* s. 309; Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı,* AÜİF. Yay., 4. Bsk., Ankara 1982, s. 136; Sarıcık, *Cahiliyye,* s. 263.
[295] Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri,* s. 309.
[296] Bakara, 2/229, 230.
[297] Buhârî, Talâk, 35; Müslim, Nikâh, 17/1433; Ebû Dâvud, Nikâh, 16; Tirmizî, Nikâh, 27; Nesâî, Talâk, 12, 13; İbn Mâce, Nikâh, 32, 33.
[298] Bilmen, *a.g.e.,* c. II, s. 395.
[299] Corcî Zeydân, *el-'Arabu Kable'l-İslâm*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut t.y., s. 65.

olup biten hadiselere bir cevap niteliği taşıyan Kur'an, o dönemde cahiliye Araplarında[300] Yahudilerde, Roma, Yunan ve Hintlilerde çok önemli olan evlat edinme ve evlatlıkların öz oğul statüsünde görülme adeti konusunda da suskun kalamazdı.

Cahiliye döneminde evlatlık uygulaması yaygın idi. Çocuğun babası, velisi veya malikinin ittifakıyla evlatlık edinme gerçekleştirilir ve insanların huzurunda ilan edilirdi.[301] Evlat edinme bir başkasını kendi nesebine ilhak etme çeşitli şekillerde ortaya çıkardı.[302] Farklı sebeplere bağlı olarak istilhak (katılma), muahat (kardeşlik) ve hilf yoluyla ailenin nesebine yabancı birisi katılır ve Araplar evlatlığı/de'iyi öz evladı gibi kabul eder, miraslarına ortak edip kendisine varis olurlardı.[303] Evlatlık, ailenin sahip olduğu çocukların haklarına sahipti.[304] Hatta cahiliye Arap toplumunda sadece erkek çocuklar evlat edinildiğinden dolayı bu vakıa "ibn" lafzından türemiş olan "tebenni" kelimesiyle ifade edilmiştir. Kız çocuklarının evlat edinilmesi ise sonraki dönemlere aittir.[305] O bakımdan Kur'an da Arap geleneğine uygun bir şekilde erkek evlatlığı konu edinmiş, tashih ve tebdili bu evlatlık üzerinden yapmıştır.

Yedinci yüzyıl kültürü içinde hitap eden Kur'an'ın, o kültürden aldıkları olduğu gibi, tamamen reddettiği şeyler de mevcuttu. Evlatlığın kendisiyle, eşiyle ve kızıyla evlenme engeli bu reddedilen şeyler arasındadır. Cahiliye döneminde evlatlık, asıl oğul konumunda görüldüğünden ve aileden sayıldığından evlat edinene nispet edilerek çağrılırdı. Evlatlık alan kişinin evlatlıkla,[306] evlatlığın karısıyla,[307] evlatlığının kızıyla evlenmesi caiz görülmez ve haram kabul edilirdi.[308] Öyle ki Hz. Peygamber, eşini boşayan evlatlığı Zeyd b. Haris'in boşanmış hanımı Zeyneb binti Cahş ile evlenince müşrikler, Münafıklar ve Yahudiler "Muhammed oğlunun karısıyla evlendi" diyerek dedikodular çıkarmışlardır. Bunun üzerine Ahzab, 33/5, 40. ayetleri nazil olarak[309] cahiliye

---

[300] Mahmud Es'ad b. Emîn Seydîşehrî, *Hukuk Tarihi Tarih-i İlm-i Hukuk,* (Çev.: Hasan Özket v.d.), Medhal İlmi Araştırma Derneği Yay., İstanbul 2012, s. 196.

[301] Takkûş, *a.g.e.,* s. 186.

[302] Bkz. Sarıcık, *Cahiliye Kültürü,* s. 213-217.

[303] Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri,* s. 107; Günaltay, "Kable'l-İslâm Araplarda İçtimâî Âile", s. 77 ve dipnot 3; Zeydân, *Medeniyyet-i İslâmiyye Târîhî,* c. IV, s. 28-31; Çağatay, *Arap Tarihi,* s. 130; Bakkal, *a.g.e.,* s. 38-39; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü,* s. 217.

[304] Takkûş, *a.g.e.,* s. 186.

[305] M. Akif Aydın, "Evlât edinme", *DİA,* İstanbul 1995, c. XI, s. 527.

[306] Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye,* s. 49, 61; Zeydân, *el-Medhâl,* s. 28; Aksu, *a.g.e.,* s. 70; Bakkal, *a.g.e.,* s. 57; Bakkaloğlu, *a.g.e.,* s. 37.

[307] Bedâyene, *a.g.e.,* s. 11.

[308] Cevâd 'Alî, *a.g.e.,* c. V, s. 414.

[309] Vahidî, *Esbab-ı Nüzûl,* s. 402; Kurtubî, *el-Câmi',* c. XIV, s. 183; İbn Kesîr, *Tefsîr,* c. II, s. 1480, 1504; Bakkal, *a.g.e.,* s. 58.

telakki ve tatbikatlarında bir dönüşüm gerçekleştirmiş ve bütün bunları Kur'an tamamen ortadan kaldırmıştır.[310]

Dolayısıyla evlat edinmeden daha ziyade, evlat edinilen şahsın öz oğul statüsünde kabul edilmesi, kendisiyle evlenme yasağının olması ve mirastan pay alması gibi hususların Arap toplumunda bir adet olmakla birlikte, ciddi bir sorun olduğunu görürüz. Bu nedenle Kur'an evlat edinmeden daha ziyade, evlat edinme ile ilgili evlenme engeli, öz oğul statüsü ve mirastan pay alma gibi hukiki sonuçları aşağıdaki ayetlerle ilga etmiştir: "Onları babalarına nispet ederek çağırın. Bu Allah katında daha (doğru ve) adaletlidir. Eğer babalarını bilmiyorsanız, onlar sizin din kardeşleriniz ve dostlarınızdır…"[311], "Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah'ın Resûlü ve nebîlerin sonuncusudur. Allah her şeyi hakkıyla bilendir."[312], "Hani sen Allah'ın kendisine nimet verdiği, senin de (azat etmek suretiyle) iyilikte bulunduğun kimseye, "Eşini nikâhında tut (onu boşama) ve Allah'tan sakın" diyordun. İçinde, Allah'ın ortaya çıkaracağı bir şeyi gizliyor ve insanlardan çekiniyordun. Oysa kendisinden çekinmene Allah daha layıktı. Zeyd eşinden yana isteğini yerine getirince (eşini boşayınca), onu seninle evlendirdik ki, eşlerinden yana isteklerini yerine getirdiklerinde (onları boşadıklarında), evlatlıklarının eşleriyle evlenmeleri konusunda mü'minlere bir zorluk olmasın. Allah'ın emri mutlaka yerine getirilmiştir."[313] Her ne kadar Ahzab, 33/4, 40. ayetleriyle cahiliyede var olan evlatlık müessesesinin kaldırıldığı ileri sürülse de İslam'a ters olan bir şeyin Peygamber tarafından yapılmasının, yani Zeyd b. Haris'in evlat edinilmesinin hem aklen hem de dinen izahı güçtür. Kur'an, çeşitli sosyal psikolojik temellere dayalı olarak gelişen, insan kültürüne ait bu olguyu tamamen kaldırma yerine evlat edinenle evlatlık arasında cahiliye hukukunda mevcut olan evlenme engeli vb. hususları iptal etmiştir. Bu nedenle yasak olduğu söylense de "İslâm hukukunda ve özellikle Türk hukuk tarihinde evlâtlık kurumu zaman zaman koruyucu aile tarzında, bazen de hukukî sonuçlarından mahrum fiilî bir evlâtlık şeklinde sınırlı olarak varlığını sürdürmüştür."[314]

Cahiliye örfünde çocuk babaya nispet edilirdi.[315] Umumi kaide de kadının doğurduğu çocuğun kocaya nispet edilmesiydi. Ancak bazı durumlarda bunun istisnalarının olduğu, teaddüdü'l-ezvaçta (pol-

[310] Ahzâb, 33/5, 37-40.
[311] Ahzâb, 33/5.
[312] Ahzâb, 33/40.
[313] Ahzâb, 33/37.
[314] Aydın, "Evlât Edinme", c. XI, s. 528.
[315] Takkûş, *a.g.e.,* s. 186; Hûfî, *el-Mer'e,* s. 104.

yandry), efendinin cariyeden doğan çocuğunda, baği kadınların doğurduğu çocuklarda evlatlar kendi babalarına nispet edilmezdi.[316] Bunların dışında evlatlık nizamında da evlat edinilen çocuk nesep yönünden babasına değil de evlat edinene nispet edilirdi.[317] Dolayısıyla cahiliye Arapları, pek çok erkeğin ilişkiye girdiği kadından zina mahsulü doğan çocuğun, 'Kaif'in belirlemesi neticesinde kendilerine nispet edilmesini ayıp saymazlar, bilakis özellikle de erkek olursa kendilerine nispet edilmesini son derece arzu ederlerdi.[318] O bakımdan Zenâtî, cahiliye Araplarının kanuni ve içtimai babalığa önem verdikleri kadar sulbi ve biyolojik babalığa önem vermediklerini ifade eder.[319] Muhtemelen cahiliye Araplarında istilhak/hilf/tebenninin yaygın olma nedenlerinden biri de biyolojik babalığa o kadar önem vermeyişleridir.

Kısaca, Kur'an'ın istilhak yoluyla nesebe dahil edilen çocukların kendi babalarına nispet edilmesine çağrısı[320] bu gelenekte bir dönüşüm sağladığının açık bir göstergesidir.

Sonuç

Kısaca Kur'an'ın mahremiyet ilkelerini cahiliye Arap kültür zemininde ele aldığımız bu çalışmamızda, diğer hususlarda olduğu gibi iffet, görme, bakma, işitme, duyma, dokunma, kadının örtünmesi, evin/çadırın mahremiyeti, toplumsal tabakalara göre mahremiyet ayrımı, evlenilmesi haram ve helal olanların sınırı gibi Kur'an'da yer alan ahkâmın, büyük oranda cahiliye Arap mahremiyet tasavvurlarının, adet ve geleneklerinin bir devamı niteliğinde olduğu, Kur'an' ahkâmının onların mahremiyet algılamaları ve teamüllerine göre, içtimaî ve tarihsel yapılarına göre teşekkül ettiği görülür. Bu da onun bir boşlukta ortaya çıkmadığının, bir boşluğa hitap etmediğinin bir ifadesidir. Başka bir deyişle belli zaman diliminde, belli bir coğrafya ve bu coğrafyada belli bir kültürü yaşayan topluma indirildiğinin, kendisini kuşatan kültür, dünya görüşü ve ahlak anlayışı içinde, ogünkü toplumun iffet algıları ve beklentileri doğrultusunda teşekkül ettiğinin bir göstergesidir. Be nedenle de Kur'an kendini/hükümlerinin neliğini "Kur'an'en Arabiyyen", "Hukmen Arabiyyen", "Lisânen Arabiyyen", "Musaddikan limâ beyne yedeyh" ifadeleriyle vasıflamış ve aynı zamanda tanımlamıştır.

Bu da nass ile olgu arasında diyalektik bir ilişkinin varlığını ve bunların birbirlerini etkilemelerinin tabii bir durum olduğunu, Kur'an'ın

[316] Bkz. Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye,* s. 164-166.
[317] Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* c. II, s. 97; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye,* s. 164-166.
[318] Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab,* s. 34-35..
[319] Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab,* s. 21, 23, 35-36.
[320] Ahzâb, 33/3-4.

indiği kültürle etkileşim içinde olduğunu ve cahiliye döneminde mevcut olan mahremiyet kültür kalıplarının Kur'an'da teşekkül ettiğini açık bir şekilde gözler önüne sermektedir. Fakat bu durum, Kur'an'ın tamamen kendi tarihsel döneminin belirlenimi altında kaldığını asla hissettirmemelidir. Çünkü Kur'an, bir yandan indiği dönemde cahiliye Arapların kabul ettikleri mahremiyet ahkâmının, tasavvur ve adetlerinin büyük çoğunluğunu ipka ve teyit etmiş olsa da diğer yandan bazılarını tashih etmiş, diğer bazılarını da tamamen iptal etmiştir. Cahiliye Arap mahremiyet kostümlerine, kişilerin özel yerlerinin dokunulmazlığı ve gizliliği, bütün ahval ve şeraitte iffetli olunması gibi daha evrensel ölçekli değerler giydirmek suretiyle vakıada bir dönüşüm gerçekleştirmiştir.

Bu nedenle Kur'an'ın mahremiyet ahkâmının cahiliye dönemine, 7. yüzyıla özgü bir takım yerel ve tarihi unsurlar ihtiva etmesi, onun evrensel değerlere sahip bir vahiy olmadığı, tamamen o günkü toplumsal şartların belirlenimi altında olduğu anlamına asla gelmeyeceğinin, aynı şekilde onun kendi dönemine ait tarihi-kültürel (folklorik) özellikler ihtiva etmesiyle (vakıiliğiyle) ilahi kaynaklı olmasının (semaviliğinin) birbirlerini nefy ve nakzeden bir durum olmadığının bilinmesi gerekir.

Kaynakça

ALÎ, Cevâd, *el-Mufassal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm,* Mektebetu Cerîr, y.y. 1427/2006.

ABDULAZÎZ SÂLİM, es-Seyyid, *Târîhu'l-'Arab fî 'Asri'l-Câhiliyye,* Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut t.y.

AHMED 'ALÎ, Sâlih, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm ve'l-Bi'setu'n-Nebeviyye,* Şirketu'l-Matbû'âti li't-Tevzî' ve'n-Neşr, 2. Bsk., Beyrut 2003.

AHMED EMÎN, *Yevmü'l-İslâm,* Müessesetu'l-Hâncî, Kâhire 1952.

AHMET POLAT, Fethi, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar,* İz Yay., 3. Bsk., İstanbul 2011.

AKSU, Zâhid, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite Hukukî Ayetler ve İçtihâdî Kaynaklar,* İlâhiyât, Ankara 2005.

ALÛSÎ, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmûd el-Bağdâdî, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Sibâ'i'l-Mesânî,* (İkinci Neşre İzin: es-Seyyid Mahmûd Şükrî el-Alûsî), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyyi, 2. Bsk., Beyrut t.y.

ALÛSÎ, es-Seyyid Mahmûd Şükrî el-Bağdâdî, *Bulûğu'l-Erab fî Ma'rifeti Ahvâli'l-'Arab,* Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut t.y.

AMİNE VEDÛD-Muhsin, *Kur'ân ve Kadın,* (Çev.: Nazife Şişman), İz Yay., İstanbul 1997.

ANSAY, Sabri Şakir, *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku,* AÜİF. Yay., 3. Bsk., Ankara 1958.

ARKOUN, Muhammed, *Kur'ân Okumaları,* (Çev.: Ahmet Zeki Ünal), İnsan Yay., İstanbul 1995.

_____, *Târîhiyyetu'l-Fikri'l-'Arabî'l-İslâmî,* (Trc.: Hâşim Sâlih), Merkezu'l-İnmâi'l-Kavmî, el-Merkezu's-Sekâfi'l-'Arabî, 2. Bsk., Beyrut 1996.

ASKALÂNÎ, Ahmed b. 'Alî b. Hacer el-, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe,* (Tahk.: Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvez), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1415/1995.

ATAY, Hüseyin v.d., *Dinler Tarihi Ansiklopedisi, İslâmiyet, Hristiyanlık, Musevilik ve İlkel Dinler,* (Çev.: Zeynep Akbay v.d.), Gelişim Yay., İstanbul t.y.

ATEŞ, Ali Osman, *İslam'a Göre Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri,* Beyan Yay., İstanbul 1996.
AYDAR, Hidayet, "Kur'an'daki Teşbihlerden "Kadınlarınız Sizin Tarlanızdır…", *Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi,* Sayı: 3, Ocak 1998, s. 52-57.
AYDIN, M. Akif, "Evlât edinme", *DİA,* İstanbul 1995, c. XI, ss. 389-391.
BAĞDÂDÎ, Abdu'l-Kâdir b. Ömer el-, *Hizânetu'l-Edeb ve Lübbu Lübâbi Lisâni'l-Arab,* (Tahk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn), el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Âmme, 2. Bsk., Kâhire 1979.
BAKKAL, Ali, *İslam Öncesi Cahiliyye Çağı Hukuku,* y.y., t.y., (Yayınlanmamış Fotokopi Nüshadır İsam Kütüphanesi).
BAKKALOĞLU, M. K. Abdüssamet, *Cahiliyye Dönemi Âile Hukuku,* (Basılmamış Y. Lisans Tezi), Marmara Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995.
BAMMAT, Haydar, *İslâmiyetin Manevî ve Kültürel Değerleri,* (Çev.: Bahadır Dülger), Resimli Posta Mat., Ankara 1963.
BARTON, George A., "Marriage (Semitic)", *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* (Ed. James Hastings v.d.), Charles Scribner's Sons, New York 1908, c. VIII, ss. 467-471.
BEDÂYENE, Muhammed Dayfullah, *el-Hayâtu'l-İctimâ'iyye fî Sadri'l-İslâm,* Dâru'l-Kindî, Ürdün 1997.
BERRÛ, Tevfik, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm,* Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 2. Bsk., Dımeşk-Suriye 1996.
BEYDÂVÎ, el-Kâdî Nâsıruddîn Ebî Saîd Abdullah b. Ömer Muhammed eş-Şirâzî el-, *Tefsîru'l-Beydâvî el-Müsemmâ Envâru't-Tenzîl,* Derseâde, t.y.
BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhıyye Kâmusu,* Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul 1985.
BOZKURT, Nebi, "Fuhuş", *DİA,* İstanbul 1996, c. XIII, ss. 211-214.
BROCKELMANN, Carl, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi, (*Çev.: Neşet Çağatay), TTK. Basımevi, Ankara 1992.
BUHÂRÎ, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâîl el-, *Sahîhu'l-Buhârî,* (Tahk.: Mustafâ Deyb El-buğâ), Dâru İbn Kesîr, 5. Bsk., Beyrut 1414/1993.
CÂHIZ, Ebû Osmân Amr b. Bahr el-, *el-Beyân ve't-Tebyîn,* (Tahk.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Lecnetu't-Te'lîf ve't-Tercüme ve'n-Neşr, Kâhire 1367/1948.
-*Resâilu'l-Câhız,* (Tahk.: Abdüsselam Muhammed Hârun), Mektebetu'l-Hânecî, Kâhire 1384/1964.
CASSÂS, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî er-Râzî el-, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* (Tahr.: Abdusselâm Muhammed 'Alî Şâhin), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Bsk., Beyrut 1428/2007.
CEMEL, Ebû Dâvud, Süleymân b. Ömer el-Uceylî eş-Şehîr bi'l- *el-Futûhâtu'l-İlâhiyye bi Tavzîhi Tefsîri'l-Celâleyn, li'd-Dekâiki'l-Hafiyye,* Dâru Kahramân, İstanbul t.y.
ÇAĞATAY, Neşet, *Başlangıçtan Abbâsîlere Kadar İslâm Tarihi,* TTK., Ankara 1993.
-*İslam Dönemine Dek Arap Tarihi,* TTK. Basımevi, Ankara 1989.
-*İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı,* AÜİF. Yay., 4. Bsk., Ankara 1982.
DABBÎ, Ebu'l-Abbâs el-Mufaddal b. Muhammed ed-, *Dîvânu'l-Mufaddaliyyât,* (Şerh.: Ebû Muhammed el-Kâsım b. Muhammed b. Beşşâr el-Enbârî; Ed. Charles James Lyall-M.A), The Clarendon Press, Oxford 1921.
DİHLEVÎ, Veliyyullah ed-, *Hüccetullâhi'l-Bâliğâ,* (Çev.: Mehmet Erdoğan), İz Yay., İstanbul 1994.
DÎNEVERÎ, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd ed-, *el-Ahbâru't-Tıvâl,* (Tahk.: Abdulmun'im 'Âmir), Mektebetu'l-Müsennâ, Bağdâd t.y.
DİYÂRBEKRÎ, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan ed-, *Târîhu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfüsi'n-Nefîs,* Müessesetu Şa'bân, Beyrut t.y.
DUMAN, Fatih, *İslamiyet Öncesi Arap Folklorunun Kur'an'daki Yeri*, (Basılmamış Y. Lisans Tezi), Sütçü İmam Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş 2006.
EBÎ HAYYÂN, Muhammed b. Yûsuf eş-Şehîr bi-, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhîd,* Dâru'l-Fikr, 2. Bsk., 1403/1983.
EBÛ DÂVUD, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvud,* (Dirâse; Kemâl Yûsuf el-Hût), Dâru'l-Cinân, Müessesetu'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1409/1988.

EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid, *et-Tefkîr fî Zemeni't-Tekfîr Didde'l-Cehli ve'z-Zeyfi ve'l-Hurâfe,* Seynâ li'n-Neşr, Kâhire 1995.
-*İlahi Hitabın Tabiatı,* (Çev.: Mehmet Emin Maşalı), Kitâbiyât, Ankara 2001.
EDÎB SELÂME, Avâtıf, *Kureyş Kable'l-İslâm Devruhe's-Siyâsî ve'l-İktisâdî ve'd-Dînî,* Dâru'l-Mürîh, er-Riyâd 1414/1994.
EFGÂNÎ, Saîd el-, *el-İslâm ve'l-Mer'e,* Matba'atu't-Terakkî, Dımeşk 1364/1945.
ERHAM HABBÛ, Ahmed, *Târîhu'l-'Arab Kable'l-İslâm,* Müdîriyyetu'l-Kütübi ve'l-Matbû'âtu'l-Câmi'iyye, y.y., 1416/1996.
EVS B. HACER, *Dîvânu Evs b. Hacer,* (Tahk.: Muhammed Yûsuf Necm), Dâru Sâdr, 3. Bsk., Beyrut 1399/1979.
EYUP SABRİ, *Mirât-ı Medîne,* Bahriye Mat., İstanbul 1304.
EZRÂKÎ, Ebu'l-Velid Muhammed b. Abdillah b. Ahmed el-, *Ahbâru Mekke ve mâ Câe fîhâ mine'l-Âsâr,* (Tahk.: Rüşdî es-Sâlih Melhese), Dâru's-Sekâfe, 3. Bsk., Beyrut 1399/1979.
FAZLUR RAHMAN, *Ana Konularıyla Kur'an,* Ankara Okulu Yay., 4. Bsk., Ankara 1998.
-*İslâm ve Çağdaşlık,* (Çev.: Alpaslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşaoğlu), Ankara Okulu Yay., 4. Bsk., Ankara 1999.
-*İslâmî Yenilenme Makaleler II,* Ankara Okulu Yay., (Çev.: Adil Çiftçi), Ankara 2000.
FERRUH, Ömer, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî,* Daru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1385/1965.
GIBB, Hamilton. A. R., *Modern Trends In Islam,* The Universıty of Chıcago Press, Chıcago, Illinois U.S.A. 1947.
GÜLER, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat,* Ankara Okulu Yay., Ankara 1999.
GÜNALTAY, M. Şemseddin, "Kable'l-İslâm Araplarda İçtimâî Âile", *DFİFM,* Yıl: 1, Sayı: IV, Ağustos, 1926.
-"İslâmdan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu, Âile ve Türlü Nikâh Şekilleri", *Belleten*, TTK. Basımevi, Cilt: XV, Sayı: 60, Ekim, Ankara 1951, ss. 691-707.
-*İslam Öncesi Araplar ve Dinleri,* Ankara Okulu Yay., (Sad.: M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli), Ankara 1997.
HÂC HASAN, Hüseyin el-, *Hazâratu'l-'Arab fî 'Asri'l-Câhiliyye,* el-Müessesetu'l-Câmi'atu, 3. Bsk., Beyrut 1417/1997.
HALEBÎ, 'Alî b. Burhaneddîn el-, *es-Sîretu'l-Halebiyye fî Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn İnsânu'l-'Uyûn,* Dâru'l-Ma'rife, Beyrut t.y.
HAMİDULLAH, Muhammed, *İslâm Peygamberi, (Hayatı ve Faliyeti),* (Çev.: Salih Tuğ), İrfan Yay., 4. Bsk., İstanbul 1400/1980.
HUDÂRÎ BEK, *Târîhu'l-Ümemi'l-İslâmiyye ed-Devletu'l-Umeviyye,* el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, Mısır 1969.
HÛFÎ, Ahmed Muhammed el-, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye mine'ş-Şi'ri'l-Câhiliyyi,* Mektebetu Nahda, 4. Bsk., Mısır 1382/1962.
-*el-Mer'etu fi'ş-Şi'ri'l-Câhiliyyi,* Dâru Nahdati Masr, 3. Bsk., Kâhire 1400/1980.
HÛLÎ, Emin, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metot*, (Trc.: Mevlüt Güngör), İstanbul 1995.
İBN 'ÂŞÛR, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* ed-Dirâsetu't-Tûnisiyye, Tunus 1984.
İBN ABDİRABBİH, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endülüsî, *Kitâbu'l-'İkdi'l-Ferîd,* (Şerh.: Ahmed Emîn-Ahmed Ezzeyn-İbrâhîm Elebyârî), Lecnetu't-Telîf ve't-Terceme, 3. Bsk., Kâhire 1389/1969.
İBN ATİYYE, Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğalib el-Endelüsî, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz,* (Tahk.: Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1413/1993.
İBN HABÎB, Ebû Ca'fer Muhammed ibn Ümeyye b. 'Amr el-Haşimî el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Muhabber,* Dâiretu'l-Me'ârifi'l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1361/1942.
İBN HALLİKÂN, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr, *Vefâyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân,* (Tahk.: İhsân Abbâs), Dâru Sâdr, Beyrut t.y.
İBN İSHÂK, Muhammed b. Yesâr, *Sîretu İbn İshâk,* (Tahk.: Muhammed Hamidullah), el-Vakfu li'l-Hidmati'l-Hayriyye, Konya 1401/1981.

İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE, Şemsüddîn Ebî Abdillah Muhammed b. Ebî Bekr ez-Zerî ed-Dımeşkî, *Zâdu'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-'İbâd,* (Tahk.: Şuayb el-Arnavût-Abdulkadir el-Arnavût), Müessesetu'r-Risâle, Mektebetu'l-Menâri'l-İslâmiyye, 2. Bsk., Beyrut 1401/1981.

İBN KESÎR, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer el-Kureşî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm,* Dâru İbn Hazm, 2. Bsk., Beyrut 1430/2009.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *'Uyûnu'l-Ahbâr,* Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, Beyrut t.y.,

-Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs, (Tas.: Muhammed Zührî el-Buhârî), Mektebetu'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kâhire 1966.

İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *Sünen,* (Tahk.: M. Fuâd Abdulbâkî), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, y.y., 1372-1373/1952-1953.

İBN MANZÛR, Muhammed b. Mükrim b. 'Alî Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn, *Lisânu'l-'Arab,* Dâru Sâdr, 3. Bsk., Beyrut 1414. (el-Mektebetu'ş-Şâmile, 3. 36).

İBN RÜSTEH, Ebû 'Alî Ahmed b. Ömer, *Kitâbu el-A'lâku'n-Nefîse,* (Haz. Martin Theodor Houtsma), Matbaa Brill, Leiden 1967.

İBN SA'D, Ebû Abdillah Muhammed Münî' el-Hâşimî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ,* Dâru Sâdr, Beyrut t.y.

İBNU'L-'ARABÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* (Tahk.: Ahdurrezzâk el-Mehdî), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1425/2004.

İBNÜ'L-ESÎR, Mecduddîn Ebû's-Seâdât el-Mubârek Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser,* (Tahk.: Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, y.y. 1383/1963.

İLMİYE ÇIĞ, Muazzez, *Kur'an, İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni,* Kaynak Yay., 31. Bsk., İstanbul 2012.

İMRİU'L-KAYS, *Yedi Askı, el-Muallakâtu Seb'a,* (Çev.: Şerefeddin Yaltakaya), Maarif Mat., İstanbul 1943.

İSBAHÂNÎ, Ebu'l-Ferec 'Alî b. el-Huseyin, *Kitâbu'l-Eğânî,* (Tahk.: Abdülkerîm İbrâhîm el-'Uzbâvî, v.d.) Müessesetu Cemmâl, Beyrut t.y.

İSFAHÂNÎ, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb el-, *Muhâdarâtu'l-Üdebâ ve Muhâverâtu'ş-Şu'arâ ve'l-Buleğâ,* Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut t.y.

KAFFÂL, Ebûbekr Muhammed b. 'Alî b. İsmâîl b. eş-Şâşî el-, *Mehâsinu'ş-Şerî'a fî Furû'i'ş-Şâfi'yye,* (Tahk.: Muhammed Ali Samak), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 2007.

KALKAŞENDÎ, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. 'Alî b. Ahmed b. Abdillah el-, *Nihâyetu'l-Erab fî Ma'rifeti Ensâbi'l-'Arab,* Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1405/1984.

KARAMAN, Hayreddin v.d., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir,* DİB. Yay., 2. Bsk., Ankara 2006.

KELBÎ, Hişâm b. Muhammed el-, *el-Asnâm,* (Tahk.: Ahmed Muhammed Abîd), el-Mecmau's-Sakâfî, y.y. 1424/2003.

KOTAN, Şevket, *Kur'an ve Tarihselcilik,* Beyân Yay., 2. Bsk., İstanbul 2011.

KURTUBÎ, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kurân,* (Ta'l ve Tahr.: Muhammed İbrâhîm el-Hefnâvî-Mahmûd Hâmid el-Osmân), Dâru'l-Hadîs, Kâhire 1414/1994.

KİTABI MUKADDES şirketi, *Kutsal kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil),* Yeni Yaşam Yay., Republic of Korea Kasım 2011.

MAHMASÂNÎ, Subhî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye fi'd-Düveli'l-'Arabiyye, Mâdîhâ ve Hâdıruhâ,* Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 4. Bsk., Beyrut 1981.

MAHMÛD CUMA', Muhammed, *en-Nuzumu'l-İctimâ'iyye ve's-Siyâsiyye 'İnde Kudemâi's-Sâmiyyîn,* y.y., Kâhire 1949.

MÜSLİM, Ebu'l-Huseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî, *Sahîhu Müslim,* (Tahk.: M. Fuâd Abdulbâkî), el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul t.y.

NÂCÎ MA'RÛF, *Asâletu'l-Hadârati'l-'Arabiyye,* Matba'atu Tezâmun, 2. Bsk., Bağdâd 1389/1969.

NESÂÎ, *Sünen'i-Nesâî bi Şerhi el-Hâfız Celâluddîn es-Suyûtî ve Hâşiyetu el-İmâm es-Sindî,* (Tahk.: Mektebu Tahkîki't-Türâsi'l-İslâmî), Dâru'l-Ma'rife, 3. Bsk., Beyrut 1414/1994.
NICHOLSON, Reynold A., *A Literary History of The Arabs,* The Cambridge University Press, Cambridge 1966.
NÜVEYRÎ, Şehabeddin Ahmed b. Abdülvehhab b. Muhammed, *Nihâyetu'l-Erab fî Funûni'l-Edeb,* Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kâhire 1342/1924.
ÖZGEL, İshak, *Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu,* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), SDÜ., Sosyal Bilimler Enstitüsü, İsparta 2002.
ÖZSOY, Ömer, "Müslümanların 'Yenilenme' Sorunları ve Kur'an", *Değişim Sürecinde İslam* (Kutlu Doğum Haftası, 1996), *TDV.* Yay., Ankara 1997.
ÖZTÜRK, Mustafa, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak, -Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-,* Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.
PAÇACI, Mehmet, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?,* Ankara Okulu Yay., 2. Bsk., Ankara 2002.
RÂZÎ, el-Fahr er-, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyyi, 2. Bsk., Beyrut 1417/1997.
REŞÎD RIZÂ, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'ân'i-l-Hakîm eş-Şehîr bi-Tefsîri'l-Menâr,* Dâru'l-Ma'rife, 2. Bsk., Beyrut 1393/1973.
SA'LEB, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ, *Mecâlisu Sa'leb,* (Tahk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Me'ârif, 2. Bsk., Mısır 1950.
SARICIK, Murat, *İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye,* Nesil Yay., İstanbul 2004.
-İslam Öncesi Dönem Cahiliye Kültürü, Fakülte Kitabevi, İsparta 2002.
SEKÂL, Dîzîre, *el-'Arabu fi'l-'Asri'l-Câhilî,* Dâru's-Sadâkati'l-'Arabiyye, Beyrut 1995.
SEYDÎŞEHRÎ, Mahmud Es'ad b. Emîn, *Hukuk Tarihi Tarih-i İlm-i Hukuk,* (Çev.: Hasan Özket v.d.), Medhal İlmi Araştırma Derneği Yay., İstanbul 2012.
-Târîh-u İslâm, Derseâde, İstanbul 1327-1330.
SPİES, O., "Mehir", *İA,* MEB, İstanbul t.y., c. VII, ss. 494-496.
STRABO, *The Geography of Strabo,* (Çev.: Horace Leonard Jones-PH. D.-LL. D), Cambridge, Massachusetts Harvard Unıversıty Press, 3. Bsk., London 1961.
SÜHEYLÎ, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillah b. Ahmed b. Ebi'l-Hasen el-Has'ami es-, *er-Ravdu'l-Unuf fî Tefsîri's-Sîreti'n-Nebeviyyeti li'bni Hişâm ve me'ahu es-Sîretu'n-Nebeviyye,* (Tahk.: Taha Abdurraûf Sa'd), Şirketu't-Tıbâ'atı'l-Fenniyyeti'l-Muttehide, y.y., t.y.
ŞÂTİBÎ, Ebu İshak eş-, *el-Muvâfakât,* (Trc. Mehmed Erdoğan), İz Yay., İstanbul 1990.
ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Muhammed 'Abdulkerîm b. Ebî Bekr Ahmed eş-, *el-Milel ve'n-Nihâl,* (Tahk.: Abdulazîz Muhammed el-Vekîl), Müessesetu'l-Halebî, Kâhire 1388/1968.
ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. 'Alî b. Muahmmed eş-, *Fethu'l-Kadîr,* Dâru'l-Fikr, Beyrut 1403/1983.
ŞEVKÎ DAYF, *Târîhu'l-Edebiyyi'l-'Arabiyyi el-'Asru'l-Câhiliyye,* Dâru'l-Me'ârif, 10. Bsk., Kâhire t.y.
TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mulûk,* Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyyi, Beyrut t.y.
-Tefsîru't-Taberî el-Müsemmâ Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 5. Bsk., Beyrut 2009.
TAKKÛŞ, Muhammed Süheyl, *Târîhu'l-'Arab Kable'l-İslâm,* Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1430/2009.
TEBRÎZÎ, El-Hatîb et-, *Şerhu Dîvânu Antere,* (Tahk.: Mecîd Tarad), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1412/1992.
TİRMİZÎ, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre, *el-Câmi'u's-Sahîh, Sünenu't-Tirmizî,* (Tahk.: Ahmed Muhammed Şâkir-M. Fuâd Abdulbâkî), Dâru'l-Hadîs, Kâhire t.y.
TOSUN, Mebrure, Kadriye Yalvaç, *Sümer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi Şaduga Fermanı,* TTK. Basımevi, Ankara 1975.
UĞUR, Müçteba, *Hicrî I. Asırda İslâm Toplumu,* Çağrı Yay., İstanbul 1400/1980.
ÜNSAL, Ahmet, *Arap Geleneğindeki Boşanmanın İslam Hukukundaki İzleri*, (Basılmamış Y. Lisans Tezi), Ankara Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1996.
VAHİDÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-, *Esbab-ı Nüzûl,* (Trc.: Necati Tetik-Necdet Çağıl), İhtar Yay., Erzurum 1994.

VEHBİ ECER, A., *İslâm Tarihi Dersleri, (Metod-Kaynak-İlk Devir),* Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 1991.
VON RUBRUK, Wilhelm, *Moğolların Büyük Hanına Seyahat 1253-1255,* (Trc.: Ergin Ayan), Ayışığı Kitapları, İstanbul 2001.
WATT, W. Montgomery, *Muhammed At Medina,* Oxford Universty Press, Karachı 1981.
YAZIR, Elmalı'lı M. Hamdi, *Hak Dîni Kur'ân Dili,* Türkçe Tefsîr, Eser Neş., İstanbul 1979.
YÂZİCİ, Kemâl el-, *Me'âlimu'l-Fikri'l-'Arabiyyi fi'l-'Asri'l-Vasît,* Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2. Bsk., Beyrut 1958.
YESÛÎ, Luvis Şeyho el-, *en-Nasrâniyyetu ve Âdâbuha beyne 'Arabi'l-Câhiliyye,* Dâru'l-Meşrik, 2. Bsk., Beyrut 1986.
YEZÎDÎ, Ebû Abdillah Muhammed b. el-Mubârek el-, *el-Emâlî,* 'Âlemu'l-Kütüb, 2. Bsk., Beyrut 1404/1984.
YÜKSEL, Musa Şamil, "Türk Kültüründe "Levirat" ve Timurlularda Uygulanışı", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,* Cilt: V, Sayı: 3, Summer 2010, ss. 2027-2058.
ZAĞLÛL ABDULHAMÎD, Sa'd, *fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm,* Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1976.
ZEBÎDÎ, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Hüseynî, Ebû'l-Feyz el-Mülekkab bi Mürtezâ ez-, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs,* (Tahk.: Mecmûa mine'l-Muhakkikîn), Dâru'l-Hidâye, y.y., t.y. (el-Mektebetu'ş-Şâmile, 3. 36).
ZENÂTÎ, Mahmûd Selâm, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye ve'l-Kânûniyye fî Bilâdi'n-Nehreyn ve 'İnde'l-'Arab Kable'l-İslâm,* y.y. 1986.
-Nuzumu'l-'Arab Kable'l-İslâm, y.y., Kâhire 1992.
ZEYDÂN, Abdulkerîm, *el-Medhâl li-Dirâseti'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye,* Müessesetu'r-Risâle-Mektebetu'l-Kuds, 9. Bsk., Beyrut 1407/1986.
ZEYDÂN, Corcî, *el-'Arabu Kable'l-İslâm*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut t.y.
-Medeniyyet-i İslâmiyye Târîhî, (Trc.: Zekî Meğâmiz), Derseâde 1328.
ZÜBEYRÎ, Ebû Abdillah el-Musab b. Abdillâh b. el-Musab ez-, *Nesebu Kureyş,* (Tahk.: İ. Lîfî Brufinsâl), Dâru'l-Me'ârif, 3. Bsk., Kâhire 1982.
ZÜHAYLÎ, Vehbe ez-, *et-Tefsîru'l-Münîr fi'l-Akîde ve'ş-Şerî'a ve'l-Menhec,* Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrut 1411/1991.

DİN ve AHLAK İLKELERİ ÇERÇEVESİNDE KATOLİK KİLİSESİNİN MAHREMİYET ALGISI

Musa Osman KARATOSUN*

Özet

Mahremiyet ilkeleri ahlak alanının büyük bir yekûnunu oluşturan meselelerin toplandığı ve daha çok inananın sosyal hayatını şekillendiren kurallar bütünü olarak görülebilir. Hıristiyanlık, Yahudilik dini içinde ve kültür çevresinde doğan, gelişen ve yayılarak günümüze kadar gelen hâlihazırda en çok mensubu bulunan bir dindir. Tarihî süreçte Hıristiyanlık, değişik teolojik tartışmalar vesilesiyle farklı mezheplere ayrılmıştır. Bu mezheplerden birini temsil eden Roma Katolik Kilisesi, Hıristiyan cemaatinin tarihî olarak en köklüsüdür ve nüfus ve nüfuz açısından en yaygın olanıdır. Roma Katolik Kilisesi hiyerarşik yapısıyla ön plana çıkmaktadır. İmanın açıklanması ve şerhi de yine bu hiyerarşik yapının yorumlarına bağlı kalınarak yapılır. Tebliğimizde sahih mühürleri bulunan eserlerden başlıca ikisi, *Catechismus Catholicae Ecclesiae* ve *Codex Iuris Canonici* kullanılarak Katolik öğretinin mahremiyet konularına bakışları incelenecektir. Bu meyanda özellikle evlilik sakramentiyle ilgili yasaklara, Aslî Günahın ve diğer günahların niteliğine değinilerek geliştirilmesi gereken erdemlerden bahsedilecektir. Böylece Katolik Kilisesinin mahremiyet ile ilgili özgün görüşleri ortaya konmuş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Katolik Kilisesi, mahremiyet, hayâ, terbiye, evlilik manileri.

Teachings of the Roman Catholic Church on Privacy within the Scope of Catechism

Abstract

Principles of privacy can be seen as set of rules that shape social life of believers and consist of morality in general. Christianity emerged, developed and spread within and surrounding culture of Judaism, and has the world's highest number of members. In the historical process, Christianity is divided into different sects because of various theological discussions. The Roman Catholic Church, which represents one of the sects, is the oldest and most historical Christian community in terms of population and influence. The Roman Catholic Church has a unique hierarchical structure. Explaining and commenting the Faith, one must stick to commentaries of this hierarchy. Two of major works that have authentic seals, *Catechismus Catholicae Ecclesiae* and *Codex Iuris Canonici*, are used in this paper. Teachings of Catholic Church on privacy are analyzed within the scope of these two works. Sacrament of marriage, nature of Original Sin and other sins, vices and virtues are mentioned. Thereby unique opinions of Catholic Church on the privacy are examined.

Keywords: Roman Catholic Church, privacy, modesty, decency, impediments of marriage.

* Arş. Gör., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi ABD. mkaratosun@cu.edu.tr

Giriş

Türkçede, *Mahremiyet* kavramıyla ilgili ibareler incelendiğinde hemen hepsinin İslam dininin temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnetten neşet etmiş olduğu görülmektedir. *Mahrem, nâmahrem, muharremat, sıhriyyet, radâ', havlet, avret, tesettür* gibi fıkhî kavramlar kişinin ötekisiyle münasebetlerini düzenleyen umumî anlamda içtimaî hayata, hususî anlamda evliliğe müteallik yasaklar bütünüdür. Bunlara ilaveten teknolojide gerçekleşen son yıllardaki gelişmelere bağlı olarak özel hayata ve kişisel alana yapılan taarruzların engellenmesini ifade eden en geniş anlamıyla, *mahremiyet hakkı* tabiri ise aslında dinî olmaktan çok içtimaî ve hatta kanunî bir kavram olarak gündelik hayatımıza girmiştir.

Nitekim bu konuda bir Katolik Hıristiyan'ın bir Müslüman ile aynı anlam dünyasına sahip olması beklenemez. O halde, öncelikle yapılması gereken Katolik bir Hıristiyan'ın mahremiyet mefhumuna bakışını sahih kabul edilen eserler ekseninde ortaya koymaktır.

Hıristiyanlar temelde Yahudilerin beklediği Mesih'in Nasıralı İsa olduğunu kabul ve tasdik ederler. Onun hayatının, ölümünün ve yeniden dirilişinin bütün dünya için bir kurtuluş vesilesi olduğu inancı temel iman doktrinidir. Tarihi süreçte çeşitli mezheplere ayrılan Hıristiyanlığın, günümüzde en çok nüfus ve nüfuza sahip mezhebi ise Katolikliktir[1].

Katolik Kilisesinin Sahih Kaynakları

Günümüzde bütün Katolik Hıristiyanların inanmaları gereken iman esasları ve uymakla yükümlü bulunduğu kurallar bütünü elbette öncelikle İsa'nın söz, sükût ve davranışlarının anlatıldığı *İncillerden*, diğer *Yeni Ahit kitapları*ndan ve Eski Ahit'in *genel kuralları*ndan neşet etmektedir. İlaveten tarihî süreçte pek çok Kilise babasının ve azizinin günümüze kadar gelen *Kutsal Kitap yorumları* da kayda değer ölçüde bağlayıcılığa sahiptir. Bütün bu yorum geleneğine ek olarak çeşitli konsil kararları ve papalık dokümanları ile şekillenen İman Akidesi, nihaî formunu '*Catechismus Catholicae Ecclesiae*'[2] adı altında bir ilmihâlde almıştır.

---

[1] CIA'in resmi sitesinde yayınlanan *World Fact Book* isimli araştırmada, 2010 yılı ortalamasına göre, Hıristiyanlık %33,39 ile dünyanın en çok mensubu olan dini olarak kaydedilmektedir. Bu büyük dinî yapının %16,85'ini ise Katolik mezhebi oluşturmaktadır (url:1).

[2] *Catechismus,* 1986 yılında Papa II. John Paul tarafından görevlendirilen özel bir ekibin altı yıllık yoğun emeği sonucu hazırlanmış ve II. Vatikan Konsilinin otuzuncu yıl dönümüne tekabül eden 11 Ekim 1992 tarihinde *Fidei Depositum* (url:2) isimli papalık genelgesi ile bu eserin metninin onaylandığı müjdesi verilmiştir. İlan edilen bu ilk metin, Fransızcaydı. Daha sonra 1997 yılında Latince temel nüshasının (*editio typica*) nihai şeklinin kabul ve

Catechismus'un önemine dair, Hıristiyanlık itikadını özetler biçimde bizzat Papa II. John Paul şunları söylemektedir:

> *"Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkelerini okurken, Tanrının gizeminin harikulade birliğinin, kurtarıcı iradesinin ve aynı zamanda; babadan olma tek evlat, Tanrının Oğlu, bizzat Baba tarafından hepimizin Kurtarıcısı olması için gönderilen, Kutsal Bakire Meryem'in rahminde Kutsal Ruhun gücü ile insan şekline bürünen İsa Mesih'in merkezî konumunu algılarız. Mesih, öldükten sonra dirilmiştir ve her daim Kilisesinin başında, özellikle sakramentler esnasında hazır ve nazırdır; o, imanımızın kaynağı, Hıristiyan davranış biçiminin modeli[3] ve ibadetlerimizin Öğretmenidir[4]"* (*Fidei Depositum*, III: Materiae Partitio, Paragraf (¶) 6).

Yukarıdaki alıntıda da görüldüğü üzere, *Catechismus* hem Hıristiyan akidesinin hem de davranış biçimlerinin temel dinamiklerini içeren oldukça kapsamlı bir ilmihaldir. En üstün otorite olan Papa tarafından hazırlatılması emredilen ve alanının yegâne uzmanları tarafından yoğun bir emek sonucu ortaya çıkan bu eser şüphesiz Katolik itikadını ve asıl konumuz olan davranış biçimlerini anlamak için önemli bir kaynaktır.

Aslında, 'Katolik' kelimesinin 'evrensel, genel geçer, mutlak' anlamlarına gelen kullanımlarıyla Aristo, Tertullian, Irenaeus gibi erken dönem klasik Yunan yazarlarının eserlerinde karşılaşmaktayız. Fakat bu-

tasdik edildiği *Laetamur Magnopere* (url:3) isimli başka bir mektup ile bütün inananlara duyuruldu. Ancak 1997 yılında yayınlanan bu nüshada bazı değişiklikler ve ilaveler yapıldı (url:4). Bu değişikliklerin temel nedeni, özellikle Papa II. John Paul'un insan hayatının kutsiyetine ve dışarıdan (ötenazi, idam, kürtaj gibi) bir müdahale ile asla sonlandırılamayacağına dair 1995 yılında yayınladığı *Evengelium Vitae* (url:5) isimli geniş mektubunda ifade ettiği görüşlerdir.

Çalışmamızda biz, *Catechismus Catholicae Ecclesiae* adıyla, Libreria Editrice Vaticana yayınları tarafından, Vatikan'da yayınlanan ve 1997 yılında yapılan en son değişiklikleri de içeren asıl Latince nüshayı temel aldık. Matbu haline ulaşmanın zorluğu nedeniyle çalışmamız boyunca Vatikan'ın resmi internet sitesinde (www.vatican.va) yer alan erişimi kullandık. Bununla birlikte aynı ilmihal, *Catéchisme de l'Église Catholique* adıyla Fransızca olarak 1998 yılında yayınlanan nüshası temel alınarak 2000 yılında Dominik Pamir tarafından Türkçeye *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri* ismiyle çevrilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu Türkçe çeviride özellikle ana bölüm sonlarında yer alan ve özet niteliği taşıyan bazı metinler takdim veya tehir yoluyla yerleri değiştirilmiştir. Örnek vermek gerekirse, (Pamir, 2000, s.64-5'te, 197. maddeden sonra yer alan) *Credo* metni, Latince, Fransızca ve İngilizce nüshalarda 184. maddeden sonra yer almaktadır. Dolayısıyla Pamir'in çevirisinde bu metin aslında 62. sayfada yer almalıydı. Bu farklılığın nereden kaynaklandığını tespit edemedik. Ayrıca bu Türkçe çevirinin, 1997'de kabul edilen ilaveleri ve değişiklikleri içermediğini müşahede ettik (336. 708. 723. ve daha pek çok madde örnek olarak verilebilir). Bu nedenle *Catechism* kullanılırken, ilmihalde geçtiği şekliyle, sırasıyla kısım->ana bölüm->bölüm->konu->paragraf->madde numaraları verildiği takdirde her türlü kargaşanın önüne geçilmiş olacaktır. Biz de çalışmamızda Latince nüshayı temel alarak bu yöntemi uyguladık.

3 r*ol modeli* şeklinde de çevrilebilir.

4 *nasıl ibadet edeceğimizi gösteren Öğreticidir* şeklinde de çevrilebilir.

gün bildiğimiz *terim* anlamını yansıtan ve amentünün bir cüzünü teşkil eden 'Havarilere dayanan, Katolik ve kutsal olan tek Kilise'ye inanıyorum'[5] ifadesi, en erken M.S. 4.yy'da ortaya çıkmıştır (Thurston, 1908).

Bununla birlikte Katolik itikadına göre bizzat İsa Mesih, Kiliseyi kurmuş, ona yetki, misyon, yönelim ve erek vermiştir (*CCE*, p1, s2, c3, a9, para4, 874. madde, url:8). Daha sonra İsa Mesih, On iki havarisini seçerken, 'onları kalıcı bir birliktelik veya bir kurul şeklinde bir araya getirerek, bu kurulun başına da içlerinden seçtiği Petrus'u atamıştır'. Tıpkı 'Rabb'in kurduğu bu kurulun, başında Petrus olduğu halde yekpare bir vücut görevi görmesi gibi, Petrus'un halefi olan Papa da diğer havariler kurulunun halefleri olan Piskoposlarla birlikte aynı şekilde irtibatlıdırlar ve kendi aralarında bir birliktelik oluştururlar' (*CCE*, p1, s2, c3, a9, para4, 880. madde, url:9).

Katolik Kilisesi hiyerarşik yapısı diğer Hıristiyan kiliselerinden önemli ölçüde farklılık gösterir. Bu hiyerarşi, kişinin sonsuz kurtuluşunu temin etmek için Kilisede yerleşik bulunan güçlerin tamamı şeklinde anlaşılır ve bu güçler daha alt tabakadakilerin üstlerine bağlı bulunduğu ve itaat etmekle yükümlü olduğu değişik tabakalara veya seviyelere ayrılır (Ming, 1908). Bu hiyerarşinin işleyişini kontrol eden yasalar bütünü ise *Codex Iuris Canonici* olarak isimlendirilen bir çeşit anayasa metninde yer almaktadır. *CIC* olarak kısaltılan bu Kanun Kitabı, Katolik Kilisesinin doğasıyla uyumlu olarak, tarihî süreçte gelişerek günümüze kadar gelmiş geniş bir külliyattır. Bu külliyat, Kilise otoritesi tarafından oluşturulan veya bu otorite tarafından uyum sağlanan yasalar ve yönetmelikler bütünü olarak ifade edilir. 'Uyum sağlanan' ifadesinden maksat ise, Kilise'nin zaman zaman sivil yasalardan ödünç aldığı belli başlı öğelerdir (Auguste, 1910). Yani Kilise her zaman ve mekânda tek ve yegâne yasa koyucu olarak davranmaz.

Toplam 1752 Kanunu ihtiva eden bu külliyat, Katolik Hıristiyanların, ister ayin yönetme yetkisine sahip olan bir Piskopos, ister halktan birisi olsun, hepsinin uymakla yükümlü olduğu kanunlar bütünüdür. Bu kanunlar hem belli bir ayinin nasıl yönetileceğiyle ilgili dinî kuralları hem de suçlar, cezalar, ahlakî normlar veya yaptırımlar gibi beşerî ve içtimaî kuralları ihtiva eder.

Mahremiyet ile ilgili temel kavramlar genellikle evlilik kurumuyla ilgili olduğu için, CIC'de belirlenen ilgili hükümler konumuzla doğru-

[5] Katolik amentüsünün bu maddesi, Catechismus Catholicae Ecclesiae (bundan sonra, '*CCE*' şeklinde kısaltılacaktır.), Pars Prima (Birinci Kısım), Sectio Prima (Birinci Ana bölüm), Caput Tertium (Üçüncü Bölüm), Articulus 2 (Konu:2); 184. maddesinde yer alır: *Symbolum Fidei* (url:6). Daha detaylı şerhi ise p1, s2, c3, a9, Paragraphus 3; 811 ilâ 870. maddelerde ele alınan: *Ecclesia Est Una, Sancta, Catholica Et Apostolica* (url:7) başlıklı kısımda yapılır.

dan alakalı olacaktır. Tarihî süreçte CIC, çeşitli aşamalardan geçerek genişlemiş, değiştirilmiş ve güncellenmiştir. Günümüzde kullanılan metin Papa II. John Paul tarafından 25 Ocak 1983 tarihinde ilan edilmiş ve o yılın Advent döneminin ilk Pazar gününe denk gelen 27 Kasım 1983 tarihinde yürürlüğe girmiştir.[6]

Zamanın şartlarına göre belli bazı hükümlerin değiştirilmesi, başka hükümlerin ilave edilmesi veya kısmen kaldırılması; bizzat İsa Mesih'in yaptığı şeydir. Bu konuyla ilgili Papa II. John Paul, CIC'in önsözünde şöyle söylemektedir:

> *"Gerçekten de Rab Mesih, geçmişten miras kalan, peygamberler vasıtasıyla Eski Ahitte bahsi geçen Tanrının halkının deneyimleriyle ve tarihiyle peyderpey şekillenen o çok zengin yasalar ve kanunlar bütününü tamamıyla yok etmeyi asla istememiş, bilakis onu kemale erdirmeye uğraşmıştır. Böylece yeni bir şekilde, daha ulvi bir anlamda bu miras, Yeni Ahit'in bir parçası olmuştur"* (*Sacrae Disciplinae Leges*, ¶ 15).

Katolik Davranış Kodları

Yukarıda Katolik Kilisesinin itikadını, ibadetlerini ve davranış kodlarını düzenleyen en önemli yazılı eserlerden bahsedildi. Fakat beşerî hayatı ilgilendiren her husus açık bir şekilde bu eserlerde yer almaz. Böyle durumlar genellikle yorum sahasına girer ve bu yorumlamalar belli kıstaslar çerçevesinde gerçekleştirilir.

Bu genel hatlar da öncelikle İsa Mesih'in yaşamı eksenlidir. Onun Eski Ahit geleneğini yorumlama şekli sonraki yüzyıllarda önce Havariler, daha sonra Kilise babaları, azizler ve teologlar tarafından titiz bir şekilde devam ettirilmiş ve gündelik hayatın getirdiği değişik problemlere yeni çözümler üretmek için belli genel kaideler oluşturulmuştur.

Elbette bu kaideler Eski Ahit geleneğinden tamamen bağımsız değildir. Eski Ahit'te en kuvvetli öğe ise Tanrı ile olan kişisel ve toplumsal bağdır. Tanrının iradesine uyarak kişi en doğru şekilde davranmış olur, çünkü aralarında 'Ben senin Tanrın olacağım, sen de benim Kavmim olacaksın (Çıkış 6:7)' şeklinde bir Ahit vardır. Bu da Tanrı'nın emrettiği şeylerin 'iyi', yasakladığı şeylerin de 'kötü' olduğu anlamına gelmektedir. Bu nedenle inananın yapması gereken Tanrının iradesini *keşfetmek* olmalıdır. Tanrı, iradesini Yasa ile açınlamış ve bireylerden oluşan bir toplumun onu kabul ve tasdik etmesini beklemektedir (Crook, 2012, ss. 68–69).

Bir Yahudi olarak doğan, büyüyen ve hatta ibadet eden İsa Mesih ise, bu genel kaideleri kabul etmişti. Onun eleştirileri Yahudiliğin aslına

[6] Papa II. John Paul tarafından *Sacrae Disciplinae Leges* (url:10) isimli bir papalık genelgesiyle ilan edilmiştir. Bu genelge, aynı zamanda CIC'in önsözünde yer alır.

yönelik değil, bu Yasayı ihlal eden veya bilerek kötüye kullanan din adamlarına karşı olmuştur. Bu nedenle İsa, Yahudiliğin temel kabullerini paylaşıyordu: Tanrının ezeli birliği, günahkârlara karşı nihaî yargısı, merhameti, sevgisi ve insanlık tarihine müdahalesi bunlardan bazılarıdır (Crook, 2012, s. 74).

Bunlara ilaveten Mesih İsa'nın, Yahudilikte pek sık karşılaşılmayan bazı değerlere daha yoğun vurgu yaptığını görmekteyiz: İsa'ya göre Tanrı katında bireyin ayrıcalıklı ve çok önemli bir yeri vardır. Tanrı'nın insana duyduğu sınırsız sevgi nedeniyle herkes kurtuluşu hak ediyordu, bu yüzden İsa mesajını daha geniş kitlelere yaymaya çalışmıştır. Ayrıca İsa'ya göre Yahudilerin sıkı sıkıya bağlı oldukları Yasa, insan için vardı ve gerektiğinde değişik şartlarda esnetilebilirdi. İsa ayrıca dönemin eskatolojik beklentilerini de paylaşmıştır. Ona göre de *son* yaklaşmaktaydı (Markus 1:15) ve insanlar biran önce tövbe edip *Tanrının Krallığını* kabul ve tasdik etmeliydi (Crook, 2012, ss. 76–78).

Bu anlayışlar doğrultusunda Hıristiyanlığa özel kavramların geliştirildiğini görmekteyiz. Bunlardan en önemlisi, hiç şüphesiz *Tanrının Krallığı* kavramıdır. Bu kavram doğrudan Eski Ahit külliyatlarında yer almaz fakat İsa bu kavramı kullanırken hazirûn ne demek istediğini anlıyordu (Crook, 2012, s. 78). Tanrının Krallığı ifadesi, teoride olması gereken Teokrasi düzeninin pratikte de sağlanması, Yahudi ulusunun yeniden aslî unsurlarına dönmesi anlamında gelmektedir. Bu nedenle İsa'nın bütün yaşamı bu idealin tesisine ve 'yeni bir siyasî yapının ilan edilerek, yasanın tekrar yayılıp taraftarların yeniden toplanmasına' adanmıştı. İsa, insanları bu Krallığa davet ederken *summum bonum*u, yani herkesin mutlak iyiliğini arzu ediyordu (McDonald, 1993, s. 19). Bu krallık, Tanrının babalığını, insanlığın birbiriyle kardeşliğini ve *sevginin* evrensel hâkimiyetini kabul ve tasdik etmek anlamına da gelmekteydi (McDonald, 1993, s. 58).

Bu noktada Hıristiyanlığa özel başka bir kavram ile karşılaşıyoruz. Bu sevgi ne arkadaşça yakınlık duymak anlamına gelen *phila*, ne aile birliği anlamına gelen *storge*, ne de güzelliğe duyulan arzu veya tutkuyu ifade eden *eros*tu. İsa, bunlardan daha farklı bir kavram olan *agape*'yi kullanmıştır. İsa'ya göre bu sevgi, Tanrı ile insan ve insan ile diğer insanlar arasında tesis edilmesi gereken üstün ilişkiyi ifade etmektedir (Crook, 2012, s. 81). Zira Eski Ahit'in pek çok yerinde *Komşunu kendin gibi seveceksin* (Levililer 19:18) gibi ifadeler yer almaktadır ancak muhtemelen Yahudi bilginler bu ifadeleri tersi bir şekilde yorumlayarak *düşmanından nefret edeceksin* anlamları çıkarıyorlardı. İsa bu anlayışı pek çok kez şu şekillerde eleştirmiştir: *'Komşunu seveceksin, düşmanın-*

dan nefret edeceksin' dendiğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki, düşmanlarınızı sevin, size zulmedenler için dua edin (Mat. 5:43-44).

Bütün insanlar tek bir atadan geldikleri için kardeştirler ve *Gökteki Baba* inancıyla kardeşlikleri pekiştirilmiştir. Baba'nın ise en önemli özelliği *mağfiret* sahibi olmasıdır. Hatta Pavlus'a göre günahkâr insan cezalandırmayı hak etse bile Tanrının lütfuyla bağışlanabilir (Ef. 2:8). Bu noktada Hıristiyanlığın günah doktrinine kısaca değinmek yerinde olacaktır. Çünkü hem itikadî hem de amelî pek çok husus doğrudan günah doktriniyle ilişkilidir. Mahremiyet konusunda bu anlayış çerçevesinde nasıl yorumlar yapıldığını ise sonraki bölümde izah edeceğiz.

Katolik Kilisesinde Günah Anlayışı

Nitekim bu itikadî konuyu *Catechismus* çerçevesinde ele almamız konu bütünlüğü açısından daha doğru olacaktır. *Catechismus*'da *Aslî Günah* ile ilgili tam bir bölüm (*CCE*, p1, s2, c1, a1, para7, md. 385~421) boyunca konu detaylı bir şekilde ele alınmaktadır:

İnsanlık tarihinde günah her daim var olagelen bir olgudur, bu karanlık gerçeği görmezden gelmek ya da başka isimler takmak beyhude bir çabadır. Günahın ne olduğunu anlayabilmek için öncelikle, *insanın Tanrıyla olan derin bağını* kabul etmek gerekir, çünkü sadece bu hakikat ile günahın korkunç tabiatı çirkin yüzünü gösterecektir. Bu tabiat, Tanrıya başkaldırı ve karşı koyma şeklinde tezahür ederek, insanlık tarihinde ve bireyin yaşamında kesintisiz bir biçimde ağırlığını hissettirir (md. 386).

Yalnızca ilahî vahyin ışığında günahın gerçek tabiatını ve özellikle başlangıçtaki günahı anlayabiliriz. Tanrının bize Vahiy kanalıyla verdiği bilgi olmadan, günah vazıh bir biçimde algılanamaz ve onu gelişim kusuru, psikolojik zaaflık, hata, yetersiz toplumsal bir yapının zorunlu sonucu gibi olmadık biçimlerde açıklama yanlışına düşeriz (md. 387).

Aslî Günahın gerçek doğası ancak İsa Mesih'in Yeniden dirilişi ile kemal manada anlaşılabilmiştir (md. 388). Adem'in günahın ilk kaynağı oluşunu anlayabilmek için Mesih'i nurun kaynağı kabul etmemiz gerekir (md.388). O halde Aslî Günah ile ilgili doktrin, adeta Yeni Anlaşmanın *ters yüzü* gibidir. İsa bütün insanların kurtarıcısıdır, herkesin esenliğe ihtiyacı vardır ve esenlik Mesih'in sayesinde herkese sunulmuştur (md.389). İlk atalarımızın itaatsizliğinin ardında ayartıcı bir ses, Şeytan veya İblis denilen düşmüş bir melek vardır (md. 391). Şeytan tarafından ayartılan insan, Yaradan'ına duyduğu güveni yüreğinde yok etti ve özgür iradesini kötüye kullanarak Tanrı'nın buyruğuna karşı geldi. İnsanın ilk günahı budur (md. 397, md. 1707, md. 215). Her ne kadar Âdem'in bu ilk günahı *bireysel* bir günah olsa da, *insan doğasını*

etkilemiş ve onu aşağı bir konuma düşürmüştür. İşte bu yüzden bu Aslî Günaha, analojik bir biçimde *günah* denir, burada 'işlenen' bir günah söz konusu değildir, bilakis 'tevarüs edinilen' bir durum / hâl anlaşılır (md. 404). Âdem ve Havva, kendi soyundan gelenlere ilk günahlarından dolayı yaralanmış, kutsallık ve mutluluktan yoksun bir insan doğası miras bırakmışlardır (md. 417). Hıristiyan inancına göre bu dünya Tanrı sevgisi ile yaratıldı ve bu sevgi sayesinde kaimdir; dünya kuşkusuz günahın esaretine düştü, ancak Mesih, Kötünün gücünü etkisiz kılmak için Haça gerildi ve yeniden dirilerek bu dünyayı günahın boyunduruğundan kurtararak özgür kıldı (md. 421).

Tüm bu izahlar tek bir amaca müteallikdir. Tanrıyla insan ve insan ile insan ilişkilerini belirleyen en önemli mefhum, hiç şüphesiz Aslî Günah ile özünde iyi olan doğasını yitiren insanın her daim diğer günahlara karşı savunmasız kalışıdır. Aslî Günah haricindeki diğer günahlardan bazıları *Catechismus*'da şu şekilde tanımlanır.

İhtiras (concupiscentia): İman ikrarımızı dile getirirken bizi arındıran ilk Vaftizimiz sırasında aldığımız mağfiret öylesine tam ve eksiksizdir ki, ne Aslî Günahın kiri, ne de özgür irademizle işlediğimiz suçlarda sileceğimiz bir şey, ne de cezasını ödeyeceğimiz bir suç kalır. Ama yine de Vaftiz lütfu insanı doğanın bütün kusurlarından korumaz. Tersine, bizleri kötülüğe götüren *ihtiras* kaynaklı davranışlara karşı hâlâ mücadele etmemiz gerekmektedir (*CCE*, p1, s2, c3, a10, md. 978, url:11).

Ama yine de vaftiz olan kişide günahların bazı geçici sonuçları devam eder, bunlar acı çekme, hastalık, ölüm, yaşama bağlı karakter zafiyeti ve Geleneğin *'ihtiras'* olarak adlandırdığı günaha meyil sayılabilir. İhtiras, '*günah yuvası*' olarak mecazi şekilde de tanımlanır, gerçekten de bu yuva 'kendisiyle mücadele etmemiz için vardır, zira İsa Mesih'in lütfu ile kendisinin bu durumuna rıza göstermeyen ve yiğitçe buna direnen kişiye asla zarar vermez' (*CCE*, p2, s2, c1, a1, md. 1264, url:12).

Yukarıdaki alıntılarda Vaftizin bütün günahları bağışlayan yüce bir mağfiret aracı olduğu halde ihtiras kaynaklı dürtülerin insanı her daim tehdit eden bir unsur olduğu vurgulanmıştır. Zira ihtiras aslında geniş anlamıyla, ruhun en iyiye duyduğu iştiyak anlamına gelmesine rağmen, dar anlamında bu kavram Hıristiyan literatüründe akıl ve mantığa ters olan daha aşağı arzuları ifade eder (Ming, 1908).

İlaveten günahın genel tanımına, niteliğine, türlerine ve tehlikesine dair (*CCE*, p3, s1, c1, a8, url:13) uzunca yapılan açıklamalar incelendiğinde özetle şu hususlar dikkati çekmektedir: Günah; akla, hakikate, dürüst vicdana karşı yapılan bir saldırıdır (md. 1849). Günahlar insa-

nın doğasını yaralar (md. 1849). Tanrı'ya karşı yapılmış bir hakarettir (md. 1850). Kişinin Tanrıdan nefret edecek kadar kendisini sevmesidir (md. 1850). Cinsel ahlaksızlık, pislik, sefahat, putperestlik, büyücülük, düşmanlık, çekişme, kıskançlık, öfke, bencil tutkular, ayrılıklar, bölünmeler, çekememezlik, sarhoşluk, çılgınca eğlenceler ve benzeri şeyler olabileceği gibi (md. 1852); Ölümcül (*Peccatum mortale*) ve Hafif (*Peccatum veniale*) olmak üzere çeşitleri vardır (md.1855).

Ölümcül günahlar 'tam bilinçli bir şekilde ve isteyerek, ciddi bir konuda işlenmiş' günahlardır (md. 1857). Ciddi konu ise, adam öldürmek, zina etmek, hırsızlık yapmak, yalan yere tanıklık etmek, başkasının hakkını yemek, anne ve babaya saygısızlık etmek olarak tanımlanır (md.1858).

Önemsiz bir konuda ahlak yasasının belirttiği koşullara uyulmadığında ya da ciddi bir konuda tam bilinçli olmadan ya da tam rıza göstermeden (mesela cebir veya sarhoşluk durumlarında) işlenen günahlara *hafif günah* denir (md. 1862). Hafif günahlar, ahlakî açıdan iyi olan şeylerin uygulanmasında ruhun aşama kaydetmesini engeller ve bu günahlara bilerek devam etmek bizleri ölümcül günahları işlemeye sevk eder (md. 1863).

Kötülükler ters düştükleri erdemlere göre de sıralanabilir. Aziz Yuhanna Cassian ve Aziz Büyük Gregorios'tan sonra Hıristiyanlar şu günahları '*ana*' (*capitalia*) olarak isimlendirmişlerdir, çünkü bunlar diğer günahların ve kötülüklerin üreticisidirler. Bu günahlar: Gurur (*superbia*), cimrilik (*avaritia*), çekememezlik (*invidia*), öfke (*ira*), iffetsizlik (*luxuria*), oburluk (*gula*) ve tembellik (*pigritia*) veya bezginlik (*acedia*) olarak sıralanırlar (md. 1866).

Kişi bu tür günahları kendisi işleyebileceği gibi başka bir inananın bu günahlara düşmesine de vesile olabilir. Bu nedenle özellikle sosyal hayatı ilgilendiren her türlü konuda bu husus belirleyici bir faktör olmaktadır. Çünkü günahkâr, Tanrının Krallığına asla mirasçı olamayacaktır.

Her ne kadar günah kişisel bir davranış olsa da, başkaları tarafından işlenen günahlara iştirak etmek ile de kişi sorumlu olmaktadır. Bu katılım, doğrudan ve isteyerek olabileceği gibi; tavsiye etme, emretme, övme veya onaylama yoluyla da olabilir. İlaveten, gücü yettiği halde kişinin bu günahlara engel olmaması ve hatta üstünü örtüp o kötülüğü yapanları koruması, sorumlu olmasına neden olmaktadır (md. 1868). Yani bir nevi *emri bi-l maruf*, Katoliklerce de teşvik edilen bir husus olarak literatürlerinde yer alır.

O halde mahremiyet ile ilgili aşağıda ele alacağımız konuların hangi temellere dayandığı ortaya çıkmış olmaktadır. Bir kişi, eğer başkasının yukarıda zikredilen günahlara düşmesine vesile olacak şekilde davranırsa bu davranışı günah olarak kabul edilmektedir.

Katolik Kilisesinin Mahremiyet ile İlgili Konulara Bakışı

İslam literatürü gözden geçirildiğinde mahremiyet ile ilgili konuların genellikle evlilik, tesettür ve halvet başlıkları altında incelendiği görülmektedir. Bu çerçevede öncelikle yapılması gereken, Katolik literatürde benzer kavramların muadillerini tespit etmek olmalıdır.

Mahremiyet ve Evlilik

Katolik literatürde *akrabalık / hısım* durumunu ifade eden bazı özel kavramlar vardır. Bunlar, *consanguineus* (kan akrabalığı) ve *affinitas* (sahih bir evlilik ile oluşan kayın hısımlığı) olarak başlıca iki gruptur. Kan akrabalığı ise kendi arasında ikiye ayrılır: *Linea recta* (üstsoy-altsoy hısımlığı) ve *linea collaterali* (yansoy hısımlığı). Kişi üstsoy-altsoy akrabalığı bulunan kişilerle asla evlenemez (*CIC*, Canon 1091, §1). Kişinin yansoy hısımlığı bulunan dördüncü dereceye kadarki akrabalarıyla evliliği ise mümkün değildir (*CIC*, Canon 1091, §2), beşinci ve daha sonraki dereceden yansoy hısımlarıyla evlenebilir.

Kayın hısımlığı ise, evlilik ile oluşan akrabalık olarak tanımlanır. Bu akrabalık türü erkek ve kadın arasında özel bir bağ oluşturur ve bu bağ evlilik bitse bile devam eder (*CIC*, Canon 109, §1). Buna göre erkeğin kendi kan bağıyla bağlı olduğu akrabaları kadının aynı tür ve dereceden kayın hısımları olur ve kadının kan bağıyla bağlı olduğu akrabaları erkeğin aynı tür ve dereceden erkeğin kayın hısımları olur (*CIC*, Canon 109, §2).

Yukarıda birbirleriyle evlenemeyecek akrabalık ilişkisine sahip kişiler incelenmiştir. Bunlara ilaveten, evliliği geçersiz kılan başka etmenler de vardır. Bu etmenlere *impedimentum dirimens* (tamamen fesh edici maniler) denir. Bu özürlerin bazıları geçici bazıları kalıcıdır. Genel kural olarak bu tür manileri ilan eden, beyan eden veya gerektiğinde başka maniler tesis eden en üst otorite sadece Katolik Kilisedir (*CIC*, Canon 1075, §1 ve 2).

Bu tür maniler şu şekilde sıralanmaktadır: Katolik Kilisesinin koymuş olduğu kanunlara tamamen zıt bir mani belirten her türlü yerel veya geleneksel yasa lanetlenir (*CIC*, Canon 1076). On altı (16) yaşını doldurmayan hiçbir erkek ve on dört (14) yaşını doldurmayan hiçbir kız geçerli bir evlilik yapamaz (*CIC*, Canon 1083, §1), ancak piskoposlar kurulu daha yüksek bir yaş limiti getirmekte özgürdür (*CIC*, Canon

1083, §2). Gerek kadının, gerek erkeğin; cinsel ilişkiye girme konusunda tam olarak ya da kısmen, öteden beri devam etmekte olan bir kusuru varsa evlilik doğal olarak geçersizdir (*CIC*, Canon 1084, §1). Bununla birlikte kısırlık evliliği engelleyici veya feshedici bir sebep teşkil etmez (*CIC*, Canon 1084, §3). Daha önce yapmış olduğu bir evlilik bağı ile bağlı bulunan kişi, başka bir evlilik yapamaz (*CIC*, Canon 1085, §1), yani çok eşlilik yasaktır (bu maddeyle ilgili ayrıca bkz. *CCE*, md. 1645 ve 2387). Taraflardan birisi vaftiz olmamışsa, o evlilik geçerli değildir (*CIC*, Canon 1086, §1). Din adamları evlenemezler (*CIC*, Canon 1087). Bir kadın ile kendisini kaçıran, alıkoyan veya zorlayan erkek arasında asla evlilik oluşmaz, ancak kadın bu durumdan kurtulur, güvenli bir yere gider ve özgür iradesiyle o kişiyle evlenmek isterse olabilir (*CIC*, Canon 1089).

Bir başkasıyla evlenmek için o kişinin eşini ya da kendi eşini öldüren veya fizikî açıdan veya ahlaki olarak bu fiile iştirak eden kişi, o kişiyle asla evlenemez (*CIC*, Canon 1090, §1 ve 2). Evleneceği kişi ile arasında üstsoy-altsoy olup olmadığı veya ikinci dereceden yansoy olup olmadığı hususunda bir şüphe varsa, o evliliğe asla müsaade edilemez (*CIC*, Canon 1090, §4). Evlendikten sonra üstsoy-altsoy akrabalığı ortaya çıkarsa o evlilik fesh olur (*CIC*, Canon 1092). Evlatlığı ile üstsoy-altsoy akrabalığı bulunduğu için kişi evlatlığıyla evlenemez ayrıca bir başkasının evlatlığı ile ikinci dereceden yansoy bağı varsa bu kişiler de birbirleriyle evlenemezler (*CIC*, Canon 1094).

O halde ortaya şu sonuçlar çıkmaktadır. Kişinin ilelebet evlenemeyeceği kişiler, yakın kan bağına sahip olduğu *üstsoy-altsoy* veya dördüncü dereceye kadar *yansoy* akrabalarıdır. Bu kişiler, eğer tabiri caizse, bir Katolik'in *mahrem*leridir. Bunlara ilaveten yukarıda bahsi geçen diğer *feshedici maniler* yoksa o zaman da *namahrem* statüdedirler, denilebilir.

Mahremiyet ve Giyim

Yukarıdaki bölümlerde bir Katolik'in evlenemeyeceği (*mahrem*) veya evlenebileceği (*namahrem*) kişileri ele aldık. Ancak, şu bir gerçektir ki, Katolik literatürde insanlar mahrem veya namahrem şekillerde gruplara ayrılmadığı için kişilerin öteki ile davranışlarını temelde cinsiyet farklılığı belirlemez. Çünkü Tanrı, erkeği ve kadını kendi suretinde (CCE, md. 355) ikisini de eşit bir *haysiyet (dignitas)* ile yaratmıştır (CCE, 2334).

O halde sosyal davranışları belirleyen ölçütler, ne mahremlik ile ne de giyim kuşam ile ilgilidir, bilakis daha manevî değerler vardır. Bunlar özellikle hayâ (*pudor*), terbiye (*modestia*), haysiyet (*dignitas*), bağlılık

(*fides*), itidal (*moderatio*), sabırlı olmak (*patientia*), ketum olmak (*discretio*), ahlaklılık (*mos*), arılık (*puritas*) ve iffet (*castitas*) olarak sıralanabilir.

Bu değerler özellikle Catechismus'da On Emrin dokuzuncusu açıklanırken vurgulanmıştır (CCE, p3, s2, c2, a9, url:15). Dokuzuncu emir, Çıkış 20:17'de şöyle geçer: "Komşunun evine, karısına, erkek ve kadın kölesine, öküzüne, eşeğine, hiçbir şeyine göz dikmeyeceksin." İlgili bölümde ayrıca İsa'nın Dağ Vaazının bir bölümünden de alıntı vardır: "(…) bir kadına şehvetle bakan her adam, yüreğinde o kadınla zina etmiş olur (Matta 5:28)" Bu iki ayetten hareketle, gerçek bir Hıristiyan'ın önce *kalbini* ve *niyetini* temizleyerek, asıl önemli olan manevî değerlerini geliştirmesi salık verilir.

Çünkü kişinin ahlakî yetkinliğinin merkezi kalbidir (md. 2517). Bütün kötü düşünceler, cinayet, zina, fuhuş hepsinin merkezi de kalptir. Bu nedenle önce kalbin saflaştırılması ve arındırılması gerekmektedir. Her ne kadar vaftiz olan kişi bütün günahlarından azat olsa da, niyetini ve bakışını temizleyip, duaya devam ederek ve iffetli olmaya gayret ederek ancak Tanrı inayeti ve lütfu sayesinde bunu başarır (md. 2520).

Bu değerlerden en çok vurgulanan ise *hayâ*dır. Hayâ, *arılık* için bir ön gerekliliktir. Hayâ kişinin mahremiyetini koruyan ve gizlide kalması gerekeni örten en önemli erdemdir. Hayâ kişinin, diğerlerinin onuruna ve saygınlığına halel getirmeden onlara karşı nasıl davranacağına ve onlara nasıl bakacağına rehberlik eder (md. 2521).

Hayâ, birbirlerini seven kişilerin, aşk ilişkilerinde *sabırlı* ve *itidalli* olmasını teşvik eden bir erdemdir, böylece erkek ve kadının birbirlerine karşı kesin bir taahhütle söz vermelerini ve birlikteliklerini tamamına erdirmelerini mucip kılar. Hayâlı olmak, terbiyeli olmaktır. Kişiye giyim tercihlerini şekillendiren bir ilham verir. Kötülük doğuracak bir merak riski oluşması durumunda ihtiyatlı davranır. Kısacası, *ketum*dur (md. 2522).

O halde Katolik inancında kişilerin asıl örtmeleri gereken yerlerinin gözleri ve kalpleri olduğu yukarıdaki veciz ifadelerle ortaya konulmaktadır. Bir kişinin nasıl giyindiğinden ziyade, nasıl baktığı daha önemlidir. Kalbi temizlemek için de duaya devam etmek ve iffetli olmaya gayret etmek gerekmektedir. Bununla birlikte hayâ sahibi bir birey, kendi giyimine özen göstererek diğerlerinin kendisi yüzünden günaha düşmesine mani olacak şekilde giyinmelidir. Davranışlarında da aynı şekilde itidalli olmalı ve özellikle aşk ilişkilerinde aşırıya kaçıp evlilik öncesi yanlış şeyler yaşamamalıdır.

Bağlayıcılığı açısından yukarıdaki davranış kodlarına ilaveten, Papa XV. Benedict'in 1921 yılı, Epifani bayramında yayınladığı *Sacra Propediem* isimli papalık mektubunda dile getirdiği aşağıdaki ifadeleri konuya ışık tutar niteliktedir (url:16):

19: Bu bakış açısına göre, her yaş ve durumdan pek çok kadının içinde bulunduğu gafletten, herhangi birisinin pek müteessir olmaması düşünülemez. Zira o kadınlar sırf (birilerini ya da kendilerini) tatmin etme tutkusundan kaynaklanan, terbiyesiz giyim tarzlarının Tanrı'yı ve dürüst adamları ne kadar korkunç şekilde sarstığını göremeyecek kadar kör olmuşlardır. Şimdilerde umarsızca sokak ortasında giydikleri tuvalet denilen elbiseleri, önceki zamanlarda giyselerdi bu tür elbiseler Hıristiyan hayâ duygusuyla vahim derecede çeliştiğinden ötürü, kuşkusuz yüzleri kızarırdı. Üstelik bu şekilde Kiliselerin eşiklerini çiğneyip en kutsal ayine katılmaktan ve hatta ve hatta o rezil tutkularının ayartıcı meyvesini, saflığın göksel Yaratıcısıyla bütünleştiğimiz ta Evharistiya Masasına kadar taşımaktan asla korkmuyorlar. Ve son dönemlerde moda çevrelerine ithal edilen, biri diğerinden katbekat iğrenç olan ve hayâ duygusunun en son kırıntılarını bile yok eden ecnebi ve kaba danslardan bahsetmiyoruz bile.

1921 yılına ait olan bu metin Hıristiyan hayâ duygusunun nasıl yozlaşmaya başladığını çarpıcı bir şekilde anlatmaktadır. Papa XV. Benedict, önceleri yüz kızartıcı olarak kabul edilen elbiselerin, artık en kutsal ayine gelirken bile giyilmesinin normal karşılandığını esefle anlatmaktadır.

Bir başkasının günaha girmesine vesile olmayacak şekilde davranmak ve giyinmek, genel bir kaide olmakla birlikte zaman zaman Papalar, Kardinaller veya ruhban sınıfın diğer üst basamağındaki din adamları özellikle kadınların giyim ve kuşamları hususunda bazı kurallara riayet edilmesini salık vermişlerdir. Bu tür kurallar genellikle *Meryemvâri Standartlar* olarak anılır. Bu tür metinlerde *nelerin* giyilebileceği ile ilgili Katolik Kilisesinin görüşünü yansıtan bazı telakkiler yer alır.

Bunların en meşhuru, Papa XI. Pius'un Kardinal Vekili olan Kardinal Basilio Pompilij'in 24.09.1928 tarihinde tebliğ ettiği şu ifadeleridir: *"Anlayış birliğinin sağlanması için… biz, boyun çukurundan iki parmak aşağıda olan, kolları en az dirseklere kadar kapatmayan ve ucu ucuna diz kapağını örten herhangi bir elbiseyi terbiyeye uygun sayamayız. Dahası, şeffaf (içgösterir) malzemelerden üretilen elbiseler de kesinlikle uygusuzdur."*[7]

[7] Bu metnin Latincesine ulaşamadık. Ayrıca Vatikan'ın resmi sitesi gibi güvenilir bir sitede de benzeri ifadeler yer almamaktadır. Buradan hareketle bu ifadelerin genel Katolik algısı-

Katolik bir kadının giyiminde özellikle dikkat etmesi gereken bu genel hususlar incelendiğinde bunların hayâ duygusu ile doğrudan ilintili olduğu ve başkalarının günaha girmesine vesile olmayacak şekilde belirlendiği görülmektedir. Buradan hareketle kadınlara vücut hatlarını gizleyen, ten renginde olmayan, şeffaf veya dar olmayan bol elbiseler giymeleri tavsiye edilmiştir.

Günah İtirafı Esnasındaki Mahremiyet

Katolik Kilisesisin mahremiyet algısının belki de en belirgin olanı, ne giyim kuşam ile ne de evlilik ile ilgili olanıdır. Bilakis, tövbe ve günah itirafı (*penitentia*) esnasında, tövbekâr (*paenitentis*) ile onu dinleyen rahip (*confessario*) arasında olan mahremiyettir.

Bu mahremiyet özel bir bağ ile korunmuştur. Bu bağa *Sacramentale sigillum*, yani *Sırlı mühür* adı verilir. Günah itirafı Katolik Kilisesinin yedi sakramentinden birisidir ve temyiz yaşına ulaşan her bireyin yılda en az bir kere bu sakramenti yerine getirmesi ve özellikle ölümcül günahlarını itiraf etmesi gerekir (*CIC*, Canon 989). Hafif günahlar için de itirafta bulunmak tavsiye edilir (*CIC*, Canon 988, §2).

Günah itirafı sakramentinden yalnızca rahip sorumludur (*CIC*, Canon 965). *Sırlı mühür* çiğnenemez; bu nedenle günahı dinleyen rahibin, günah itirafında bulunan tövbekâra, ne sözleriyle ne davranışlarıyla hangi sebeple olursa olsun ihanet etmesi kesinlikle ama kesinlikle yasaktır (*CIC*, Canon 983, §1). Eğer günah itirafında bulunan kişi konuşma engelliyse ve varsa hazır bulunan tercüman veya itirafta bulunulan günahın bilgisine sahip olan her kim olursa olsun hepsi tam bir mahremiyet ile o sırrı korumakla yükümlüdürler (*CIC*, Canon 983, §2).

Günahı itiraf etmekle gerçekleşen arınma günahın kirini kaldırır ancak günahın doğurduğu bazı sonuçları telafi etmez. Kişi çoğu günahı komşusuna karşı işler. Bu nedenle yaptığı günahın türüne ve boyutuna göre, rahibin takdir ettiği ölçüde bir ceza ile tövbekâr işlediği suçu telafi etmeye çalışır. Bu cezalar örneğin çaldığı bir malzemeyi geri götürmek şeklinde olabileceği gibi, bağışta bulunmak, hayır işlemek, insanlara yardım etmek, nefsini köreltmek, oruç tutmak gibi değişik maddi – manevi şekillerde olabilir (*CCE*, md. 1459 ve 1460'tan özetle).

Günah itirafı sakramenti esnasında papaz, kaybolmuş kuzuyu arayan İyi Çoban[8], yaraları saran İyi Samiriyeli[9], evini terk edip giden oğ-

nı yansıtmasına rağmen bağlayıcılığının tartışmalı olabileceğini belirtmeliyiz. Bu ifadeler şu sitelerde geçmektedir: (url:17, 18, 19, 20, 21, 22 ve 23).

[8] Yuhanna 10:11

[9] Luka 10:25-37

lunu bekleyen ve geri geldiğinde onu kabul eden Baba[10], hiçbir ayrım gözetmeden yargılayan adil ve bağışlayıcı olan kişi rolündedir. Kısacası papaz, Tanrı'nın bağışlayıcı sevgisinin ve merhametinin bir aracı ve temsilcisi konumundadır (*CCE*, md. 1466). Günahı dinleyen rahip, itirafta bulunan tövbekârın amiri değil hizmetçisidir. Bu nedenle günah çıkartan papaz Mesih'in sevgisine ve lütufkârlığına sahip olmalıdır. İnsanî durumlar hakkında deneyim sahibi olmalı, Hıristiyan ahlakı ile donanmalı, düşmüş kişinin halinden anlamalı ve ona saygıyı ve nezaketi ihmal etmemelidir (*CCE*, md. 1467).

Günah itirafı çok hassas ve yüce bir sakrament olduğu için, o esnada itiraf edilen hususlar tam bir gizlilikle saklanmak zorundadır. Aksi şekilde davranan papazlar, aforoz gibi büyük cezalara dahi çarptırılabilirler (*CIC*, Canon 1388).

O halde özetle, bugün anladığımız şekilde, kişisel bilgilerin saklı tutulması ve üçüncü taraflarla asla paylaşılmaması anlamına gelen mahremiyet hakkı kavramı Katolik Kilisesinde asırlardır devam edegelen bir uygulamadır. Özellikle yedinci yüzyıldan[11] sonra, papaz ile tövbekâr arasında kalacak biçimde bir sır olarak anlaşılan özel bir hak olarak kabul edilir. Buna karşı işlenen ihlaller ağır yaptırımlarla cezalandırılmaktadır.

Mahremiyet ile İlgili Diğer Hususlar

Mahremiyet alanına dâhil olabilecek diğer hususların başında cinsellik ile ilgili konular gelmektedir. Altıncı emir olan "Zina Etmeyeceksin! (Çıkış 20:14; Tesniye 5:17)" emrinde açıkça ifade edildiği üzere zina Katolik Kilisesince de en büyük günahlardan biri sayılarak yasaklanmaktadır.

Cinsellik, kişinin beden ve ruh bütünlüğünü her açıdan etkileyen ve âşık olmasını, üremesini ve daha genel anlamda karşı cinsi ile bölünemez bir bütünlük kurmasını sağlayan kuvvetli bir bağdır. Tanrı insanı erkek ve kadın olarak, aynı saygınlıkta, eşit hak ve sorumluluklar yükleyerek, kendi suretinde yaratmıştır. Bu nedenle erkek de kadın da, kendi cinsel kimliğini kabul ederek, fizikî, ahlakî ve ruhî farklılıklarının aslında birbirini tamamlayan iki eş parça olduğunun bilincinde olmalıdırlar. Erkek ve kadının evlilik bağı ile birleşmesi, Tanrının üretkenliğini ve cömertliğini bizatihi temsil eden önemli bir mefhumdur. Bütün insan nesli işte bu birleşmeden doğar (*CCE*, md. 2331~2336'dan özetle).

[10] Luka 15:11-24

[11] (Günah İtirafı sakramentinin tarihi süreçteki gelişimiyle ilgili bkz: *CCE*, md. 1447.)

İffet ise cinselliğin kişideki mükemmel içsel uyumudur. İffet kişinin öz hâkimiyetini geliştirdiği ve böylece özgürlüğe kavuştuğu bir süreçtir. Kişi ya tutkularına hâkim olup huzur bulur ya da arzuları tarafından ele geçirilir ve mutsuzluğa sürüklenir. Öz hâkimiyetin tesisi ise uzun bir süreçtir, kimse asla bunu tam anlamıyla gerçekleştirdiğini ve artık iffete gerek kalmadığını düşünmemelidir. Hayatı boyunca farklı dönemlerde bu denetim daha zorlu olabilir, örneğin çocukluktan ergenliğe geçiş dönemi böyledir. İffetlilik, ahlaki bir erdemdir. Aynı zamanda Tanrının bir armağanı, lütfu ve manevi gayretin bir meyvesidir (*CCE*, md. 2337~2350'den özetle). İffeti zedeleyen ve mahremiyeti yırtan belli başlı günahlar ise şu şekilde sıralanmaktadır:

Zina (*adulterium*), eşlerin sadakatsizliğini ifade etmektedir. Taraflardan en az birisi evliyse ve kısa süreliğine de olsa, cinsel ilişki yaşarlarsa zina etmiş olurlar. Zina altıncı emirde tamamen yasaklanmıştır ve putperestliğin bir alameti olarak görülmüştür. Zina adaletsizliğin en bariz şeklidir. Zina eden kişi, verdiği söze ihanet ediyor ve yükümlülüklerini yerine getirmiyor demektir. Evliliğin temelini oluşturan ahdi yaralamakta ve daimi şekilde anne-babaya ihtiyacı olan çocukları ve insan soyunun selametini tehlikeye atmaktadır (*CCE*, md. 2380 ve 2381'den özetle).

Boşanma (*divortium*), Katolik Kilisesi tarafından asla kabul edilmeyen bir durumdur. Evlilik anlaşmasının temel niteliği *ölünceye kadar* geçerli olmasıdır ve hiçbir insanî güç bu anlaşmayı fes etme yetkisine sahip değildir. Kilise nikâhı hiçbir sivil otorite tarafından kaldırılamaz. Ancak, eşlerin boşanmadan ayrı yaşamaları (*seperatio*) bazı şartlarda mümkündür. Özellikle çocukların veya eşin, bazı yasal haklarını veya ihtiyaçlarını ya da ana-babadan kalma miraslarını güvence altına almanın tek yolu resmi boşanma ise, ahlaka aykırı olmamak şartıyla buna izin verilebilir. Fakat yine de eşler Kilise indinde boşanmış olmayacaklarından, başka biriyle evlenen eş, kamu nezdinde alenen ve daimi bir suretle zina ediyor anlamına gelir (*CCE*, md. 2382~2386'dan özetle).

Çokeşlilik (*polygamia*) asla tasvip edilmeyen bir davranıştır. Ancak Hıristiyan olmadan önce bir kişinin çok eşi varsa, Hıristiyan olduktan sonra onlardan ayrılmasının yaratacağı travma nedeniyle bu duruma müsaade edilebilir, yine de böyle bir durumda kişi diğer eşlerinden ve çocuklarından tam anlamıyla sorumludur (*CCE*, md. 2387'den özetle).

Ensest (*incestus*) ilişki ise aralarında asla evlilik bağı olmayacak üstsoy-altsoy veya yansoy hısımları arasında gerçekleşen cinsel ilişkiliyi belirten bir ifadedir. Ensest aile ilişkilerini yozlaştırır ve hayvanlığa doğru gidişin bir işaretidir (*CCE*, md. 2389'dan özetle).

Serbest birliktelik (*libera iunctio*) ise pek çok isim altında şekillenen ve evliliğin ruhunu zedeleyerek mahremiyeti yok eden son derece çirkin, aile olma anlayışının çekirdeğinde yer alan fikri yerle yeksan eden bir günahtır. Ahlaka tamamen aykırı olan her türlü evlilik dışı yaşanan cinsel ilişki günahtır ve Kutsal Komünyon almaya bir engeldir.

Günümüzde bir çok kişinin daha sonradan evlenmek niyetiyle bir çeşit deneme evliliği yaptığı (*iuris ad experimentum*) gözlemlenmektedir. Cinsel ilişki ancak erkekle kadın arasında geçerli bir aile düzeni kurulduğunda ahlaki açıdan meşru sayılır. İnsan aşkı kişiler arasında tam ve kesin bir sevgi verişini gerekli kıldığından, deneme evliliğini asla hoş göremez.

Bu tür ilişkilerin hepsi kişinin en mahrem hususu olan cinselliğini tehdit eden unsurların başında gelmektedir. Bunlara ilaveten örneğin pornografi (*pornographia*) de şiddetle kınanan konulardandır. Çünkü evli erkek ve kadın arasında olması gereken ilişkinin üçüncü taraflarla paylaşılması anlamına gelen pornografi, katılımcıların hepsinin (aktörlerin, satıcıların ve kamunun) onurunu zedeleyen bir günahtır. Çünkü herkes bir başkası için ilkel bir zevk aracı ve meşru olmayan bir kazanç nesnesi konumuna düşer. Pornografi kişileri sanal bir dünyanın hayallerine sokar. Pornografi ağır bir suçtur ve sivil otorite bu tür materyallerin üretilmesi ve yayınlanmasını engellemelidir (*CCE*, md. 2354'ten özetle).

Kişinin mahremiyet perdesini şiddet kullanarak yırtmak demek olan tecavüz (*stuprum*) en büyük günahlardan birisidir. Tecavüz, herkesin en doğal hakkı olan onurunu, özgürlüğünü, fiziksel ve ahlakî bütünlüğünü derin bir şekilde yaralar. Kurbanda yaşamı boyunca taşıyacağı derin bir iz bırakır. İstisnasız her zaman şeytan işi pis bir fiildir. Daha beteri, ebeveyn veya vasinin, koruması altında olan savunmasız çocuklara karşı bu çirkin fiili işlemesidir (*CCE*, md. 2356).

Sonuç

Her türlü konuyla ilgili olduğu gibi, mahremiyet konusuyla da ilgili olarak Katolik Kilisesinin görüşleri temelde Kutsal Kitap'tan neşet etmektedir. Tarihi süreçte de Kilise babaları, azizleri, papaları ve Konsilleri ile oluşan *Gelenek*'in görüşü günümüzde son şeklini *Catechismus* ve *Codex* külliyatlarında almıştır. Bu külliyatlarda geçen emir ve nehiyler hem bir Katolik bireyi hem de ruhban sınıfı mensuplarını bağlayıcı niteliktedir.

Bu külliyatlarda bahsi geçen detaylı konular temelde belli başlı kaidelerden neşet etmektedir. Bunların başında *Tanrının Krallığını* fikri gelmektedir. İsa Mesih, bütün insanları, yegâne söz sahibi Tanrı olan

bir krallığa davet etmiştir. Böylece bütün insanlar, kadın olsun erkek olsun, gentile (yabancı) olsun Yahudi olsun, bu davete icap ettikleri takdirde hem bu dünyada hem de öteki dünyada mutlu olacaklardır.

İnsanın dünya ahret mutluluğunu tehdit eden hususların başında da, ilk atası olan Âdem ve Havva'dan tevarüs eden *aslî günah* yüzünden bozulan öz doğası ve en büyük düşmanı olan İblisin türlü ayartmaları gelmektedir. Bu ayartmaların temelinde de *ihtiras* yüzünden işlenen *ölümcül* ve *küçük* günahlar yatmaktadır. Ölümcül günahlar kişi ile tanrı arasındaki ilişkiyi sarsan çok ciddi yasaklardır. Küçük günahlara devam ise kişinin ölümcül günahlara düşmesine vesile olabileceğinden sakınılması gereken durumlardır. Bunlara ilaveten bir inanan her şeyden önce ölümcül veya küçük günahların *ana*sı konumundaki yedi korkunç fiilden uzak durmalıdır. Bunlar Kutsal Literatürde, *Gurur*, *cimrilik*, *çekememezlik*, *öfke*, *iffetsizlik*, *oburluk* ve *tembellik* olarak sıralanırlar. Bu ana günahlar kişinin kendinde gerçekleştirmesi gereken en önemli erdemlerin yetkinleşmesini engelleyen ciddi ahlaki kusurlardır. Bu erdemler de *hayâ*, *terbiye*, *haysiyet*, *bağlılık*, *itidal*, *sabır*, *ahlaklılık*, *arılık*, *iffet* ve *ketum olmak* şeklinde ifade edilir.

Katolik Literatürde mahremiyet denilince akla, İslâm'daki gibi kadın-erkek ilişkilerine has ve özellikle evlilik ile ilgili olan hususlar gelmez. Bilakis Katolik literatürde mahremiyet önce kişinin *kalbinde*, *niyetinde* ve *gözünde* başlar. Kadın olsun, erkek olsun eğer bir kişi tam anlamıyla örtünse dahi ona kötü gözle bakıldığında günah işlenmiş olur. Bu nedenle önce kişi kendi nefsini dizginlemeli ve öz denetimini geliştirmelidir. Sonra başkalarının günaha girmeyeceği şekilde davranmalıdır. Bu da hayâ duygusundan ileri gelen giyinme ve davranma şekilleri ile olur. Bağlayıcılıkları tartışmalı olsa da geçmiş Papalar bazı çirkin giyim tarzlarını şiddetle eleştirmişlerdir. Bunlardan tuvalet olarak isimlendirilen elbiseler, dar olan, ten renginde olan ve belli sınırları ihlal eden kıyafetler kınanmış ve Katolik ahlakı, edebi ve hayâsı ile asla örtüşmediği belirtilmiştir. Bir Katolik kadının *Meryem* gibi, bir Katolik erkeğin de *İsa Mesih* gibi düşünmesi, davranması, giyinmesi ve hayatına bu şekilde çekidüzen vermesi tavsiye edilmiştir.

Bununla birlikte mahremiyet alanı içinde sayılabilecek başka bir husus da Papaz ile tövbekâr arasında, gizli bir şekilde, cereyan eden günah itirafı sakramentidir. İkisinin, tabiri caizse *halveti*, en büyük sır olarak ilelebet saklanır ve asla üçüncü bir taraf ile paylaşılmaz. Papaz, tövbekârı tanrı adıyla bağışlarken, bizzat İsa Mesih gibi davranarak asla onu yadırgamaz, eleştirmez, kınamaz ve ona kötü bir şekilde davranmaz. Tövbekârın işlediği suçun önce Tanrı katında, sonra da insanlar

nezdinde affedilmesi için gerekiyorsa belli cezalar vererek kişiyi paklamaya gayret eder.

Buna ilaveten bir Katolik'in evlenmesi asla mümkün olmayan bazı kimseler vardır. Bunlar üstsoy ve altsoy hısımları ile dördüncü dereceye kadarki yansoy hısımlarıdır. Bazı şartlar altında da bir Katolik'in diğer insanlarla da evlenmesi mümkün olmaz.

Mahremiyete en büyük taarruz hem kişisel hem de toplumsal mahremiyeti yırtan, özellikle cinselliğin aşırı, ölçüsüz ve uygunsuz yaşanmasıyla gerçekleşen fiillerdir. Bunlar Zina, çokeşlilik, serbest ilişki, fuhuş, ensest ilişki, pornografi ve tecavüz olarak sayılabilir. Bu tür çirkin işler kişinin mahremiyetini ve saygınlığını bozarak toplumsal huzursuzluğu da doğurur.

Katolik Kilisesinin mahremiyet ile ilgili konulara bakışı özetle bu şekildedir. İnananın İsa Mesih'i ve aziz ve pak annesi Meryem'i rol model olarak alması ve hayatlarını her açıdan onlar gibi geçirmesi beklenir. Böylece dünya ve ahretleri kurtulan ve her iki cihanda mutlu olan bireylerden oluşan bir *Tanrısal Krallık* gerçekleşecektir.

Kaynakça

Auguste, B. (1910). Canon Law. The Catholic Encyclopedia. New York: Robert Appleton Company. http://www.newadvent.org/cathen/09056a.htm adresinden erişildi.

Crook, R. H. (2012). An Introduction to Christian Ethics (6th edition.). Boston: Pearson.

McDonald, J. I. H. (1993). Biblical Interpretation and Christian Ethics. Cambridge England ; New York, NY, USA: Cambridge University Press.

Ming, J. (1908). Concupiscence. The Catholic Encyclopedia. New York: Robert Appleton Company. http://www.newadvent.org/cathen/04208a.htm adresinden erişildi.

Thurston, H. (1908). Catholic. The Catholic Encyclopedia. New York: Robert Appleton Company. http://www.newadvent.org/cathen/03449a.htm adresinden erişildi.

URL 1: CIA'in resmi sitesinde yayınlanan World Fact Book içinde 'People and Society: World' başlıklı bölümü, 'Religions' altbölümü için:
https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/xx.html

URL 2: Fidei Depositum başlıklı papalık genelgesi için:
http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19921011_fidei-depositum_lt.html

URL 3: Laetamur Magnopere başlıklı papalık mektubu için:
http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_15081997_laetamur_lt.html

URL 4: CCE içinde yapılan 1997 yılı ilaveler ve değişiklikler için:
http://www.scborromeo.org/ccc/updates.htm

URL 5: Evangelium Vitae başlıklı papalık mektubu için:
http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_lt.html

URL 6: CCE, Symbolum Fidei maddesi için:
http://www.vatican.va/archive/catechism_lt/p1s1c3a2_lt.htm

URL 7: CCE, Ecclesia Est Una, Sancta, Catholica Et Apostolica maddesi için:
http://www.vatican.va/archive/catechism_lt/p123a9p3_lt.htm

URL 8: CCE, Hierarchica Ecclesiae constitutio maddesi için:
http://www.vatican.va/archive/catechism_lt/p123a9p4_lt.htm
URL 9: CCE, Collegium episcopale eiusque çaput, Romanus Pontifex maddesi için:
http://www.vatican.va/archive/catechism_lt/p123a9p4_lt.htm
URL 10: CIC'in giriş metni, Sacrae Disciplinae Leges, için:
http://www.vatican.va/archive/catechism_lt/p1s1c3a2_lt.htm
URL 11: CCE, Credo Remissionem Peccatorum bölümü ve ilgili 978. madde için:
http://www.vatican.va/archive/catechism_lt/p123a10_lt.htm
URL 12: CCE, Sacramentum Baptismi bölümü ve ilgili 1264. madde için:
http://www.vatican.va/archive/catechism_lt/p2s2c1a1_lt.htm
URL 13: CCE, Peccatum konusunun ilgili 1846~76. maddeleri için:
http://www.vatican.va/archive/catechism_lt/p3s1c1a8_lt.htm
URL 14: Türk Medenî Kanunu:
http://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k4721.html
URL 15: CCE, Nonum praeceptum bölümünün ilgili 2514~33. maddeleri için:
http://www.vatican.va/archive/catechism_lt/p3s2c2a9_lt.htm
URL 16: Sacra Propediem tam metni için:
http://w2.vatican.va/content/benedict-xv/en/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_06011921_sacra-propediem.html
URL 17: Papa XI. Pius'un Kardinal Vekili, Kardinal Basilio Pompilij'in ifadeleri için:
http://www.catholictradition.org/Children/immodest-dress.htm
URL 18: Papa XI. Pius'un Kardinal Vekili, Kardinal Basilio Pompilij'in ifadeleri için:
http://www.catholicessentials.net/modesty.htm
URL 19: Papa XI. Pius'un Kardinal Vekili, Kardinal Basilio Pompilij'in ifadeleri için:
http://www.salvemariaregina.info/Modesty.html
URL 20: Papa XI. Pius'un Kardinal Vekili, Kardinal Basilio Pompilij'in ifadeleri için:
http://www.olrl.org/virtues/modcrus.shtml
URL 21: Papa XI. Pius'un Kardinal Vekili, Kardinal Basilio Pompilij'in ifadeleri için:
http://www.mycatholicsource.com/mcs/pc/catholic_life/modesty_dress.htm
URL 22: Papa XI. Pius'un Kardinal Vekili, Kardinal Basilio Pompilij'in ifadeleri için:
http://www.ewtn.com/vexperts/showmessage_print.asp?number=474547
URL 23: Papa XI. Pius'un Kardinal Vekili, Kardinal Basilio Pompilij'in ifadeleri için:
http://saintsworks.net/Modesty%20and%20Purity%20-%20Quotations%20Pertaining%20to%20Modesty%20and%20Purity.html

MEKÂN, ORTAM ve ÇEVRE FAKTÖRLERİ BAĞLAMINDA SOSYOLOJİK AÇIDAN MAHREMİYET

Mustafa YILDIRIM*

Özet

Bu çalışmada modern zamanlarda mekâna bakış, mekânın şekillenmesinde hâkim rol üstlenen modernleşme, sanayileşme ve kentleşme bağlamlarında mahremiyet algısının birey ve toplum hayatındaki değişim ve dönüşümü konu edilecektir.

Sosyoloji bilimine göre mahremiyet kavramının ortaya çıkışı sanayi sonrası toplumunun bir özelliğidir. Çünkü sanayi öncesi toplumunda birey toplumun gerisinde yer alan bir unsur idi. Bundan dolayı da bireyi önceleyen bir bakış açısı yoktu. Dolayısıyla da mahremiyet, bireyin mahremiyeti olarak değil, toplumun mahremiyeti olarak ele alınmaktaydı.

Aydınlanma felsefesiyle birlikte toplumu bir arada tutan en önemli harç olan dinin yerini insanın almaya başlamasıyla birlikte bireycilik, toplumsallığın önüne geçmeye başladı. Bireyciliğin bütün toplum kurumlarına hâkim olmaya başlamasıyla birlikte de hukuk alanında "birey hakları", siyaset düzleminde de "özel alan- kamusal alan" konuları daha çok görünürlük kazanmaya başladı.

Bütün bu gelişmelerin sonucunda sanayi sonrası kenti de payına düşeni aldı. Öncesinde kent, kutsalın bir mekânı iken yeni dönemde bireyin mekânı haline geldi. Öncesinde mekânda hâkim olan toplumun gerekleri iken yeni dönemde mekân bireyin istekleri doğrultusunda dizayn edilir oldu. Geleneksel kentte abidevi özelliğe sahip mabedin merkeze alındığı ve bütün şehrin ona bağlanan ana caddeler ve bu caddelere bağlanan ara sokaklarla dizayn edilen kent planlarında artık abidevi özelliğe sahip mabedin yerini iş merkezleri (AVM vb.), yönetim alanları, çarşı ve pazarlar almıştır.

Geleneksel kentte herkesin gözü önünde, bilinir bir şekilde hayat süren birey yeni dönemde sosyal sınıfına göre toplumun genelinden uzak, kendi sosyal sınıfına açık korunaklı sitelerde yine bireyin istekleri doğrultusunda inşa edilmiş evlerde yaşam sürmeye başlamıştır.

Batıda yaşananların bir benzeri de İslam kent ve toplumlarında yaşanır hale gelmiştir. İslam kentinde aynı zamanda sosyal kontrolün müşahhas örneği olan "mahalle" yeni dönemde bu fonksiyonunu yitirmiştir. Evler ise mahremiyete uygun yüksek bahçe duvarlı avluların içerisine inşa edilirken, yeni dönemde mahremiyeti parçalayan çok katlı apartmanlarda yaşamak modernleşmenin bir göstergesi olarak kabul edilmeye başlanmıştır.

Bu çalışmada işte bütün bunlar ve günümüz iletişim teknolojilerinin mahremiyet konusundaki tutumlara etkisini sosyolojik olarak incelemeye çalışacağız.

* Yrd. Doç. Dr. Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

Giriş

Mahremiyet üzerinde düşünülmeye başlandığında ortaya çok yönlü ve karmaşık bir problemler yumağı çıkmaktadır. İlk olarak her şeyden önce mahremiyet nedir? Sorusuyla başlayan mahremiyet sorunsalı ortaya çıkmaktadır. İkinci olarak kime ve neye göre mahremiyet sorunudur. Üçüncüsü; mahremiyet hangi zamanlara ait bir sorundur ve bu sorun hangi bilim dallarına aittir? Son olarak da mahremiyet sadece Müslüman toplumlarına ait bir özellik midir? Ya da İslam dışındaki diğer din mensubu toplumlarda mahremiyetin görünürlüğü ve yansımaları nasıldır? Gibi birçok soru üzerinde düşünmek, konuşmak ve bunlara çözüm önerileri getirmek gerekmektedir.

Ancak bütün bunların ele alınarak irdelenmesi daha uzun soluklu bir çalışmanın konusu olabilir. Bir sempozyum bildirisini aşan bir durumdur. Bu bağlamda biz mekân, ortam ve çevre faktörleri bağlamında mahremiyet konusuna değineceğimizi özet bölümünde ifade etmiştik.

Mahremiyetin kavramsal boyutta irdelenmesine girişmeden önce konuyla ilgili temel özelliklerin verilmesinin anlaşılması açısından daha önemli olduğunu düşünmekteyiz. Bu bağlamda mahremiyeti konu edinmeye baktığımızda; bu konuyu ilk kez ele alan bilim dalının hukuk olduğunu görmekteyiz. Bu da ancak sosyolojide modern zamanlar olarak adlandırılan sanayileşme sonrasına denk gelen zaman dilimindedir. Buradan hareketle akla hemen "pekiyi bu dönem öncesi mahremiyet yok muydu?" sorusunu getirmektedir. Bu soruya kabaca; elbette vardı ancak toplumun yapısından kaynaklı bir durum olarak bu dönemlerde toplumun bireyci değil grupçu bir bakış açısına sahip olmasından kaynaklanmaktaydı" denilebilir. Çünkü sanayi öncesi toplumlara göz attığımızda Tönniesin kavramsallaştırmasıyla Cemaat (Gemeinshaft) veya geleneksel toplum yapısının hakim olduğunu görmekteyiz. Cemiyetçi (Gessellshaft) veya modern toplum yapısının ise sanayi sonrası toplumunun bir özelliği olduğunu görmekteyiz.

İşte bu nedenlerden ötürü mahremiyet modern zamanların bir problemidir ve bu zamanların ruhunu üzerinde taşıyan bir özelliğe sahiptir. Geleneksel toplum yapısından modern toplum yapısına geçişte bireyin ön plana çıkmasıyla toplumsal mahremiyetten bireysel mahremiyete doğru bir evrilme olmuştur. O andan itibaren de daha önce toplumsal boyutları içerisinde ele alınan mahremiyet konusu bireysel hak ve özgürlükler bağlamında tartışılır hale gelmiştir.

Modern zamanlarda mahremiyet ilk olarak hukuk disiplini içerisinde ele alınan ve tartışılan bir konu iken sonraları diğer sosyal bilimlerin özellikle de sosyolojinin ilgi alanına girerek tartışılmaya ve çeşitli boyutlarıyla incelenmeye başlamıştır.

Mahremiyet konusuna ilgi, teknolojik gelişmelere koşut bir gelişim göstermektedir. Çünkü teknolojik gelişmeler özel hayatın gizliliği ilkesini

parçalayan bir doğaya sahiptir. Teknoloji, hayatımızı kolaylaştıran enstürmanlar sunmanın yanı sıra insana ait ne varsa hepsini de yeniden yapılandırmakta, tabir yerindeyse eski bağlamından kopararak onları mutasyona uğramaktadır.

Bu bağlamda çalışmamızda mahremiyet konusunun kavramsal, tarihi ve bağlamsal analizini yaptıktan, modernizmin taşıyıcı unsuru olan kent ve kentleşme bağlamında mekânın dönüşümü üzerinde durarak hali hazırdaki olgusal durumu resmettikten sonra konuyla ilgili teklif ve önerilerle çalışmamızı sonlandıracağız.

Mahremiyetin Kavramsal, Tarihi ve Bağlamsal Analizi

Sanayileşme, öncesi ve sonrası arasında toplum yapısında büyük bir kırılma, yarılma ve geri dönüşü olmayan bir zihniyet dünyası yaratmıştır. Bu noktadan sonra artık hiçbir şey eskisi gibi olmamış, olamamıştır. Sanayileşme, toplumun üretim, tüketim, ekonomi, iletişim ağlarını belirleyip bunları yeniden inşa ettiği gibi bütün bunların üreticisi ve tüketicisi konumunda olan insanı yani bireyi de şekillendirip inşa etmiştir.

Modernleşmeyle birlikte bilim ve teknolojideki hızlı gelişmeler bir yandan bireyin hayatını kolaylaştırarak ona bir konfor kazandırmayla birlikte öte yandan da onu sürekli köşeye sıkıştırmaya, bireyin kendine ait olan özel hayatını sürekli daralmaya başlamıştır. Özellikle teknolojideki görsel, işitsel ve bilgi aktarımındaki gelişmeler özel hayatı daraltırken kişisel olanı da görünür hale getirmekte, sır perdesini aralamaktadır. Özel hayata yapılan bu müdahaleler ise bireyi maddi ve manevi açıdan bunalıma sokmakta, psikolojik sorunlara neden olmaktadır.[1]

Modernizm bireyi inşa ederken onun zihniyet dünyasını da belirlediğini söylemiştik. Bu bağlamda günümüz insanları kendilerinden bir kuşak önceki atalarından bile oldukça farklı bir yapıya sahiptir. Bir kuşak önceki ataları açısından mahrem sayılan birçok şey bugünün insanı için mahrem olarak görülmemektedir. Bireyler kendilerine ait olanı ifşa etmekte de herhangi bir sakınca görmemektedirler. Buradan hareketle mahrem görülmemesini de "şeffaflık" ve "dürüstlük" olarak değerlendirmeleri kişiye ait özel alan olan mahremiyetin dönüşümünü göstermektedir.

Mahremiyetin bu durumu ve mahremiyet alanının kişiye göre değişmesi yani göreceliliği onun tanımlanmasında bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna rağmen bu alanda yapılan çalışmalardaki tanımları biz de kullanacağız.

Mahremiyet konusu daha önce de vurguladığımız üzere modern zamanların bir problemi olduğundan bu konudaki ilk çalışmalar da batı kaynaklıdır. Onun için mahremiyetin sağlıklı bir tanımını verebilmek için batı

[1] Abdullah Kahraman, *İslam Hukuk ve Ahlak İlkeleri Işığında Özel Hayatın Gizliliği (Mahremiyet)*, Ebabil Yayınları, Ankara 2008, s. 1.

dillerinde mahremiyet kelimesini karşılayan sözcükler ve anlamlarına yer vermek doğru olacaktır. Batıda mahremiyetle ilgili olarak ilk kullanılan kelime Privacy'dir ve kişinin kendine ait ola ve üçüncü kişilerce öğrenildiğinde maddi veya manevi zarara yol açmayan, yine de kişiye özel kalıp kalmayacağına kişinin kendinin karar verdiği mahremiyet anlamındadır. İkinic kelime ise Confidentiality'dir ve kişiye ait ve üçüncü şahıslar tarafından öğrenildiğinde kişiye maddi ve manevi zarar verebilecek bilgilerin mahremiyeti[2] anlamına gelmektedir. Ancak Batıda yapılan çalışmalarda mahremiyetin karşılığı olarak çoğunlukla Privacy kelimesi kullanılmakla birlikte Confidentiality arasında anlam kaymaları da yaşanmaktadır.

Göle'ye göre mahremiyet: *"Gizliliğe, aile hayatına, kadının sahasına, yabancının bakışlarına yasaklanan şeye ilişkin anlamına gelen mahrem sözcüğü aynı zamanda samimi, içli dışlı, herkesçe bilinmemesi icap eden, söylenmeyen gizli şey"*[3] anlamına gelmektedir. Bir başka tanımda ise; "bireyin, devletin ve diğer kişilerinden ve onların müdahalesinden muaf olarak hareket edebileceği, yaşamsal faaliyetlerini sürdürebileceği bir alanın ve kişilik haklarına bağlı olan tüm unsurların bütününe verilen ad"[4] olarak tanımlanmıştır.

Mahremiyet kavramını sosyoloji bilimi ile birlikte en çok kullanan bilim dallarından biri hukuk olduğundan; hukuk'a göre kişinin başlıca yaşam alanları üç tanedir. Bunlar: ortak yaşam alanı, özel yaşam alanı ve gizli yaşam alanıdır. Ortak yaşam alanı; kişinin herkese açık olan yaşamıdır. Özel yaşam alanı ise kişinin çok yakınları tarafından bilinen yaşam alanıdır. Gizli yaşam alanı da kişinin sadece kendisi için saklı tuttuğu ve başkalarının bilgisinden uzak kamasını istediği yaşam görünümlerinden oluşmaktadır.[5] Buradan anlaşılacağı üzere mahremiyetin hukuk literatürü içerisinde daha çok gizli yaşam alanını içerdiği anlaşılmaktadır.

Açıktır ki bizim çalışmamızda salt hukuki veya bir başka alanın tek boyutlu tanımını kullanmak konunun çerçevesini tam çizememek anlamına geleceğinden ötürü biz bütün bu tanımları içeren bazı tanımları kullanmanın daha isabetli olduğunu düşünmekteyiz. Bu bağlamda en iyi mahremiyet tanımlarından birinin sahibi Irwin Altman görülmektedir. Altman'ın tanımı "bir kimsenin kendisine veya grubuna ulaşma çabası üzerindeki seçici kontrolüdür"[6] şeklindedir. Bu tanımda hem kişinin özel hayatına

---

2 Tolga Turgay-Hamdi Akan, "Güvenlik, Güvenilirlik, Mahremiyet", *İkibinli Yıllar Türkiye'sinde Sağlıkta Bilgi Stratejileri; Tıp Bilişimi Derneği Çalışma Grupları Sonuç Raporu*, Tübitak Destekli Yayın, Ankara 2001, s. 79.

3 Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, Metis Yayınları, İstanbul 2001, s. 20.

4 Yasin Beceni-Özgür Uçkan, "Bilişim-İletişim Teknolojileri ve Ceza Hukuku" *Türkiye Bilişim Teknolojileri Şurası Hukuk Çalışma Grubu Raporu*, TC Başbakanlık Yayınları, Ankara 2002. S. 11.

5 Ergin Özsunay, *Gerçek Kişilerin Hukuki Durumu*, İÜ Hukuk Fak. Yay., İstanbul 1974, s.91.

6 Mehmet Yüksel, "Modernleşme ve Mahremiyet", *Kültür ve İletişim Dergisi*, Cilt 6, Sayı 3, Kış 2003, s.78.

hem de sosyal hayatına vurgu yapıldığından daha kapsamlı olarak değerlendirilmektedir.

İnsan sosyal bir varlık olduğundan diğer kişilerle de iletişim kurmaya çalışır. Bu iletişim aşamasında bireyler ilişki kurmaya çalıştığı kişilere kendileriyle ilgili kişisel bilgileri paylaşmak durumundadırlar. Bu yüzden mahremiyeti yalnız başına olma ile başkalarıyla birlikte bulunma istekleri arasındaki diyalektik bir karşılıklı oyun alanı[7] olarak tanımlamak da mümkündür. Böyle bir tanımdan; mahremiyetin iki önemli yönü olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birincisi: Sosyal ilişkilerin kurulabilmesi için mahremiyete ihtiyaç vardır. Çünkü bireylerin gözetim altında yaşadığı bir toplumda dostluk, samimiyet ve güven ilişkileri gelişemez. İkincisi; diğer insanlarla istenildiği gibi kurulan sosyal ilişkilerde çeşitliliği sağlayabilmek için mahremiyet zorunludur. Çünkü diğer insanlarla kurulan sosyal ilişkinin niteliğini kişilere verilen özel bilginin içeriği ve derinliği belirler. Arkadaş, iş arkadaşı, eş, ebeveyn-çocuk, hasta-doktor ilişkileri farklı sevgi, sadakat ve sorumluluk niteliklerini barındırır ve bu ilişkilerin her birinde kişilerin birbirine aktardıkları kişisel bilgi nitelik ve nicelik olarak farklıdır. Bu bilgiler arasında bir farklılık olmazsa ilişkilerde de bir çeşitlikten de bahsetmek imkânsızlaşır.[8] Sonuç olarak buraya kadar verdiğimiz tanımlardan çıkan ortak nokta; "mahremiyet, kişinin yalnız başına kalabildiği, başkalarıyla hangi şartlar altında ilişkiye gireceğine kendilerinin karar verdikleri bir alandır" vurgusudur.

İnsan toplumsal bir varlık olduğundan dolayı mahremiyete duyulan ihtiyaç ta farklı görünümlerde olabilmektedir. Bu görünümlerden en yaygını kişinin yalnız kalma veya tek başına olma isteğidir. İkinci görünümü ise arkadaşlar, yakın çevresi, akrabaları, eşi, dostu ve diğer kişilerin gözetim, denetim ve müdahalesinden uzak ilişki kurma isteği şeklinde görünürlük kazanmaktadır. Üçüncüsü de kişinin dikkatleri üzerine çekmeden kamusal (toplumsal) yaşama katılma isteği şeklindeki görünümdür.[9] Bu görünümlerden hareketle mahremiyetin kişilerin hangi düzeyde kamu hayatına katılacakları konusunda kendilerinin karar verme hakkına sahip olduğu anlamına geldiği de ortaya çıkmaktadır.[10]

Simone Fischer ve Hubner mahremiyet kavramının üç özelliğinden söz etmektedirler. Bunlar; *mekânsal mahremiyet, kişi mahremiyeti ve bilgi mahremiyetidir*. Mekansal mahremiyet; kişinin yakın fiziksel alanını, kişi mahremiyeti; kişiyi haksız müdahalelere karşı korumayı, bilgi mahremiyeti ise

---

7 Yüksel, "Modernleşme ve Mahremiyet", Cilt 6, Sayı 3, Kış 2003, s.79.

8 Gözde Dedeoğlu, "Gözetleme, Mahremiyet ve İnsan Onuru", *Türkiye Bilişim Derneği Dergisi*, Sayı 89, Ankara Mart 2004, s.1.

9 Mehmet Yüksel, "Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-tarihsel Gelişimi", *AÜ SBF Dergisi*, Cilt 58, Sayı 1, Kış 2003, s. 182.

10 Yüksel, "Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-tarihsel Gelişimi", s. 182.

kişisel verilerin toplanma, saklanma ve dağıtımının nasıl yapılacağının kontrol edilmesidir.[11]

Altman'a göre mahremiyet kavramı dört tipte gruplanmaktadır. Bunlar: birincisi; yalnızlık ya da başkalarının gözetiminden uzak olmak. İkincisi, başbaşa olmak ya da ikinci bir kişi ile beraber, fakat dış dünyadan ayrılmış olması. Üçüncüsü; İzole olmak ya da bir kalabalık içinde olmakla birlikte tanınmamak. Dördüncüsü; mesafe koymak ya da istenmeyen müdahaleleri kontrol için takınılan psikolojik tavır.[12]

Marshall' da mahremiyetin altı alt türünden bahsetmektedir. Bunlar: Yalnızlık, Gizlenme, Kendi Hakkında Bilgi Vermeme, Komşuluk Etmeme, Kalabalıkta Kaybolma, İntimlik (Psikolojik yakınlık hissi)[13]dir.

Kişisel mekân, egemenlik sınırı, sözlü-sözsüz karşılıklar mahremiyeti etkilemektedir. Mahremiyet tek yönlü bir gizlilik ve girilemezlik süreci olmayıp gelenekler tarafından etkilenen, insanların birbiri ile ilişkide olma ya da olmama isteğine göre değişen bir kontrol sürecidir. Bu kontrol süreci kişiler arasındaki farklı uzaklıklardan oluşan sosyal ilişkiler düzeyine göre incelendiğinde üç tür mahremiyet davranışı olduğu ortaya çıkmaktadır. Birincisi; yabancılar arasındaki geçici beraberliklerden oluşan "Kamusal Mahremiyet", İkincisi; aile bireyleri ve misafirler arasındaki sosyal ilişkiler gibi yakın sosyal ilişkiler tarafından düzenlenen " Sosyal Mahremiyet" ve son olarak da eşler ya da çocuklar ile ebeveyn arasında oluşan ve ortaya çıkan çok samimi ilişkilerde ortaya çıkan "Kişisel Mahremiyet"[14].

Mahremiyet; hukuksal çerçevesi çizilmeye çalışılan ve en önemli haklardan biri olarak görülmesine rağmen günümüzde mahremiyetin altını oyan ve onu ihlal eden pek çok durum da yaşanmaktadır. Bu konuda endişeli olanlardan biri de Breckendridge'tir. O bu konudaki endişelerini; "Hızlı bir şekilde mahremiyetin olmadığı bir çağa giriyoruz. Herkes, her zaman gözetime açıktır. Hükümetten saklanabilecek bir sır kalmamıştır. Hükümet tarafından mahremiyete yönelik aşırı ihlaller, geometrik diziyle artmaktadır. Herhangi bir etkin yasal ve yargısal denetim olmaksızın telefon dinleme ve gizli kayıt faaliyetleri önlenemez yaygın bir hal almaktadır. Hükümet birimlerindeki gizli gözetleme birimlerinden endüstri alanındaki kapalı devre televizyonlara ve dinleme odalarına kadar uzanan gizli gözetleme, ortak bir karakter taşımaktadır. Hükümetin selameti açısından bürolar, konferans salonları, otel odaları ve hatta yatak odaları bile dinlenmekte-

[11] Niyazi Tanılır, *İnternet Suçları ve Bireysel Mahremiyet*, Liberte Yayınları, Ankara 2002, s.43.

[12] Rana Karasözen, *Kültürel Değişim Süreci İçinde Türk Konutlarının Mahremiyet Açısından İncelenmesi,* Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Anadolu Üni. Fen Bilimleri Ens., Eskişehir 1993, s.16.

[13] Karasözen, a.e, s.16.

[14] Hülya Turgut, *Kültür-Davranış-Mekan Etkileşiminin Saptanmasında Kullanılabilecek Bir Yöntem*, Basılmamış Doktora Tezi, İTÜ Fen Bilimleri Ens., İstanbul 1990, s. 40-44.

dir"[15]. Bu bağlamda olmak üzere Westin ise mahremiyete yönelik tehditlerin üç kaynaktan geldiğini ifade etmektedir. Ona göre bu üç kaynak: kendini ifşa etme, merak ve gözetlemedir.[16]

Bütün bu tanımlardaki ortak özelliklere bakacak olursak mahremiyetin kişinin kendi başına kalabilmesi, istemediği kişilere özel hayatını açmaması ve bilgi vermemesi, yaşam alanının ve kişilik haklarının kamunun yönetim ve denetiminden uzak tutması ve kendine ait özel alanı olan konutunun dokunulmazlığı gibi başlıkların mahremiyet kavramı içerisinde incelenen hususlar olduğu görülmektedir.

Mahremiyetin Sosyo Tarihsel Gelişimi

Daha önce de değindiğimiz gibi mahremiyet ya da özel yaşam, bireylerin yalnız başına kalabildikleri, istedikleri gibi düşünüp davranabildikleri, başkalarıyla hangi yer, zaman ve şartlar altında hangi ölçü ve ölçütler içerisinde iletişim kurabileceklerine bizzat kendilerinin karar verebildikleri alan ve bu alan üzerinde sahip oldukları hakkı ifade etmektedir. İnsanların hayatında çok önemli bir yere sahip olan mahremiyet hakkı, kişilerin başkalarıyla olan tüm ilişkisini keserek onları dışlaması anlamını da taşımamaktadır. Mahremiyet sadece bireyin hayatını başkalarıyla hangi ölçüde paylaşacağına kendisinin karar vermesi yani paylaşım hakkına sahip olması anlamını taşımaktadır.

Mahremiyet, insanlık kadar eski bir kavram olmakla birlikte görünürlük kazanması veya kişi açısından pozitif bir hak olarak görülmesi ise modernleşme sürecinin bir sonucudur. Bunun nedeni olarak da mahremiyetin tarihin erken zamanlarında bireysel olarak değil sosyal olarak görülmesi, yani bireyin değil de toplumun ön planda tutulması olayı ile bağlantılıdır. Modernleşmeyle birlikte ferdin toplum için kurban edilmesi anlayışından uzaklaşılmış ve fert en önemli odak noktası haline getirilmiştir. O zamandan günümüze de mahremiyet konusu sosyal bilimlerin bir konusu olagelmiştir. Mahremiyet, ilk ortaya çıktığı zamanlarda Hukuk bilimi çerçevesinde kişisel hak ve özgürlük alanı kapsamında ele alınmıştır. Ancak zaman içerisinde bunun salt bir hukuk sorunu olmanın ötesinde diğer sosyal bilim alanlarının da ortak paydasında bulunan bir sorun olduğu görülmüş ve interdisipliner bir bakış açısıyla konu bütün boyutları içerisinde tartışılmaya başlanmıştır.

Modern öncesi veya geleneksel toplum yapılarında birey, kendisini veya kendi dışındaki diğerleri onu mensubu olduğu toplumsal gruba göre tanımlar ya da konumlandırırdı. Böyle bir toplumsal yapı içerisinde birey ya birinin oğlu-kızı, kardeşi, anne-babası, eşi veya falan köyden filan kabileden biridir. Böyle bir toplum yapılanması ve kimlik ise modernleşme

[15] Adam Carlayl Breckendridge, *The Right To Privacy*, University of Nebraska Press, Nebraska 1970, s. 7-8.

[16] Alan Furman Westin, *Privacy and Freedom*, Ig Publishing, New York 2015, s. 52-62

süreci içerisinde değerini yitirir ve ortadan kalkmaya mahkum olur. Bu durum ise modernleşme anlayışı içerinde bir yıpranma ya da kayıp değil tam aksine bir kazanç olarak değerlendirilmektedir. Çünkü bu, eskinin kötü tortularından kurtulmayı, yenin de doğuşunun bir işaretçisi olarak yorumlanır.[17]

Geleneksel toplum hayatında mahremiyet var olmakla birlikte modern dönemdeki gibi uğruna mücadele edilen ve ulaşılması gereken bir hedefte değildi. Çünkü birey, bireyselliğinin farkında olmadığından bunu elde etmek için de çabalaması gerekmemekteydi. O dönemdeki mahremiyet ise günümüzle kıyaslanamayacak kadar da dar bir kapsam alanını ifade etmekteydi. Modern öncesi dönemde insanın özgürlüğü ya da serbestliği, hayatın hemen hemen bütün alan ve aşamalarında akrabaların, komşuların, hayatın diğer unsurlarının ve ölümün baskısıyla sınırlıdır. İnsanın bütün bu baskı unsurlarından kurtulması ve özgür olması imkansız olduğundan mahremiyet de çok dar bir alana sahiptir. Kişilerin mahremiyet alanları bağlı olduğu soy, kabile veya ailenin yanı sıra cinsiyet ve yaş unsurları tarafından belirlenmiştir.[18]

Modern ve geleneksel toplumu birbirinden ayıran temel özelliklerin; hızlı ve yoğun değişme ve bu değişmenin giderek bütün toplumsal yapıyı ve ilişkiler ağını değiştirmesi dönüştürmesi sonucunda yeni bir anlayış ve kurumsal yapıyı sonuç vermesi şeklinde özetlemek mümkündür. Modernleşme süreciyle birlikte hem insanının doğa ile hem de insan ile ilişkisinde köklü bir değişim yaşanmıştır. Doğa ile ilişkisinde; eskiden doğa birlikte yaşanması gereken insanın doğal bir uzantısı iken yeni dönemde doğa hükmedilmesi gereken bir düşman haline gelmiştir. Yine insanının doğayla ilişkisi bağlamında üretim tarz, teknik, şekil ve üretilen şeylerin çeşitliliğindeki farklılık bir başka yönünü yansıtmaktadır. Geleneksel toplumda sadece ihtiyacı ve toplumu için üreten, üretirken de üretim aşamalarının tümünü kendisi gerçekleştiren ve üretimi de bizzat kendi kas gücüyle yapan insan modern dönemde artık üstün olmak, daha çok servet sahibi olmak ve bu servetle diğerlerini ezmek için üretmeye başlamış. Yani özgeci (alturistik) bir yaşamdan bencil (egoist) bir yaşam şeklini benimser hale gelmiştir. Yine modern dönemde ürettiği ürünün bütün aşamalarını kendisi değil, o ürünün sadece bir parçasını üreten veya monte eden birey konumuna gelmiştir. Ayrıca artık yeni üretim tarzı insanın kas gücüyle değil makinanın ruhsuz bedeniyle gerçekleştirilmeye başlamıştır. Bütün bu değişimlerle birlikte üretimin ve yaşamın mekanı da değişime uğramıştır. Geleneksel toplumda evinin bir bölümündeki atölyesinde üretim yapan insan yeni dönemde yüzlerce hatta binlerce birbirini tanımayan kişinin birlikte üretim yaptığı fabrikalarda üretmeye başlamıştır. Oturduğu evi modern

[17] Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001, s. 60-61.

[18] Westin, *Privacy and Freedom,* s. 21.

öncesi dönemde diğer aile fertleri ile paylaştığı ve çoğu kez tek odadan oluşan ev yeni dönemde birbirini tanımayan birçok kişinin barındığı ve fabrikalara yakın alanlara kurulmuş olan çok katlı apartmanlar haline gelmiştir.

Bunun sonucunda da hızlı bir nüfus artışı, üretime bağlı olarak ortaya çıkan işbölümü uzmanlaşma, sosyal hareketliliğin çok hızlı olduğu, karışık ve karmaşık bir yaşam tarzı bunun mekandaki yansıması olan kentleşme ve ülke açısından yansıması olan imparatorlukların yıkılması sürecini takip eden ırk ve etnisitenin önem kazanmasıyla ortaya çıkan ulus devletler modern çağın yeni kurumları ve ilişki tarzları olarak Avrupa başta olmak üzere bütün dünyayı etkileyen, değiştiren ve dönüştüren bir unsur haline gelmiştir.

Toplumsal yapıdaki bu değişimler insan ilişkilerini de yeniden belirlemiştir. Geleneksel toplumdaki yüz yüze, samimi ilişkilerin yerini ikincil, resmi ve bürokratik ilişkiler almıştır. Modern öncesi dönmede aile ve soy mensubiyeti içerisinde kendini tanımlayan ve ona göre bir statü kazan kişi modern dönemde yaptığı iş, işteki konumu ve kazancı ve eğitimi gibi unsurlara göre toplumda bir statü kazanmaya başlamıştır.

Modernleşmeyle birlikte insana bakışta da değişiklik olmuştu. Artık insan bizatihi insan olduğu için saygı duyulan bir varlık idi. Bütün bu yaşananların temelinde ise kapitalist ekonomi anlayışı, Reform ve Rönesans hareketleri ile Aydınlanma felsefesi ve modern bilim anlayışı yatmakta idi. Kapitalist ekonomik gelişmeyle mal ve hizmetlerin üretiminde ve paylaştırılmasında özel girişim ve rekabet, modernizm öncesi ortak çabanın yerini alırken, teknik gelişmeleri destekleyen ve bireysel çabayı teşvik eden kapitalist ekonomik sistemin yeni üretim yöntemleri karşısında Ortaçağdaki geleneksel meslekler ve bunların kurumları olan loncaların ağırlığı giderek azalmaktaydı.[19] Aynı şekilde Reform ve Rönesans hareketlerinin önderliğinde Aydınlanma felsefesinin ve Modern Bilim anlayışı çerçevesinde gelişen hayat tarzı artık mitik, metafizik ve soyut olandan arındırılmış sadece deney alanına indirgenmiş ve seküler bir dünya görüşü, dünyevi ölçütler içerisinde değer ve normlar sistemi getiriyordu. Bu bağlamda Aydınlanma felsefesi insanları baskı altında tutan önyargılara, hurafelere, mitlere ve batıl inançlara karşı çıkarak inşaların doğuştan özgür ve eşit haklara sahip olduklarını ifade ederek yeni bir toplum ve insan anlayışının temellerini atıyordu. Aydınlanma felsefesinin insan ve doğaya ilişkin bu yeni anlayışı o dönemde ortaya çıkan ve sistemleştirilen Modern bilim anlayışı ile temellendiriliyordu. Bu yeni bilimin merkezi noktasını ise; bütün doğal ve toplumsal olaylara yön veren evrensel nitelikteki yasalar ve düzenliliklerin bulunduğuna, bunların da bilimsel araştırma yöntemleri vasıtasıyla keşfe-

[19] Preversed Smith, *Rönesans ve Reform Çağı*, çev. Serpil Çağlayan, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2009.

dilebileceğine, bu sayede geçmişim tam olarak anlaşılabileceğine ve geleceğin de insan eliyle kusursuz bir biçimde tasarlanabileceğine yani insanın kaderinin insanın kendisi tarafından belirlenebileceğine[20] ilişkin kesin inanç yer almaktaydı. Böylece modern topluma geçişle birlikte yeni bir insan anlayışının, bireyin ve bireyciliğin de temeli atılmış oluyordu.

Horkheimer bu durumu; " kapitalizmin gelişmekte olduğu serbest girişim çağında bireysellik, bütünüyle benliği korumaya adanmış benliğin egemenliği altına girerek ve metafizik bağlardan koparak sadece bireyin maddi ihtiyaçlarının bir sentezi haline gelmiştir. Böyle bir gelişmeye bağlı olarak bireycilik, toplumu farklı çıkarların serbest bir pazarda otomatik etkileşimi yoluyla ilerleyen bir mekanizma olarak değerlendiren burjuvazi liberalizminin teori ve pratiğinin merkezindeki yerini almıştır"[21] şekilde ifade etmektedir.

Modern öncesi dönemde bireysel kimlik ve tanımdan söz edilmemekteydi. Bu kişilerin kimliklerinin olmamasından veya kimliğe ihtiyaç duymamalarından kaynaklanmamaktadır. O dönemde bugün bireysel kimlik olarak ifade edilen şey kişinin toplumda işgal ettiği yer tarafından doldurulmaktaydı. Bireysel kimliğe sahip olmanın ve tanınmanın önemi ancak 18. Yüzyılın sonunda bireysel kimlikteki dönüşüme bağlı olarak yoğunluk kazandı ve ortaya çıkmaya başladı. Bu aşamadan sonra kişiye özgü bireysel kimliklerden söz edilmeye başlandı.[22] Erich Fromm da bu çerçevede olmak üzere; insanın toplumsal tarihinin, onun doğal dünyanın bir parçası olmaktan çıkıp, kendisinin doğal ve toplumsal çevresinden ayrı bir varlık olmasının farkına varmasıyla başladığını[23] söyler. Bireyin başlangıçtaki bağlarından sıyrılarak gelişmesi süreci "bireyselleşme" süreci olarak adlandırılır. Tarihi süreç içerisinde bireyselleşme Reform çağı ile içinde bulunduğumuz çağ arasında doruk noktasına ulaşmıştır. Bu bağlamda Batı dünyasının tarihi Ortaçağın sonundan itibaren bireyin ortaya çıkış tarihidir. Ortaçağ dünyasını yıkmak ve insanları kısıtlamalardan kurtarmak dört yüz yıldan fazla bir zaman almıştır.[24]

Habermas, kamusal alana ilişkin "publie", "le publie" ve "publie opinion" gibi sözcüklerin ancak 17. Yüzyılın ortalarında ve 18. Yüzyılda ortaya çıkabildiğinden söz ederek kamusal yaşam-özel yaşam ayrımının temelinde Avrupa'da 13. Yüzyıldan itibaren gelişmeye başlayan kapitalizmin

[20] Mehmet Yüksel, *Modernite, Postmodernite ve Hukuk*, Siyasal Kitabevi, Ankara 2004, s. 111-120.

[21] Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, Çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul 2010, s. 150-152

[22] Charles Taylor, *Çokkültürcülük ve Tanınma Politikası*, Yapı Kredi Yayınları, çev. Yurdanur Sarman, İstanbul 2014, s. 44-45.

[23] Erich Fromm, *Özgürlükten Kaçış,* Payel Yayınları, çev. Şemsa Yeğin, İstanbul 2011, s. 35-45.

[24] Erich Fromm, a.e, s. 48.

bulunduğunu düşünmektedir.[25] Habermas, bu dönemlerde şekillenen kamusal topluluğun tiyatrolarda, müzelerde ve konserlerde oluştuğunu ileri sürer. Bu aşamada oluşmaya başlayan kamusallığı da "burjuva kamusallığı" olarak nitelendirir.[26] Habermas, mal ve haber dolaşımının yani ekonomik ve kültürel etkinliklerin artmasıyla birlikte, saray memurları, hukukçular, hekimler, papazlar, profesörler, öğretmenler ve kâtiplerden halka kadar uzanan bir tahsilliler grubu kamusal bir topluluk haline gelmiş, bunlara tüccarların, bankacıların ve yayıncıların da katılmasıyla bir burjuva kamuoyu oluşmaya başlamıştır. Böylece ticari ve mali sermaye sahipleri, yayıncılar ve fabrikatörler gibi kimselerin ya da grupların da kamu gücünün emirlerine, önlemlerine ve düzenlemelerine muhatap hale gelmesiyle birlikte Kamusal ve Özel alan ayrımı bir problem haline gelmiş; devlet erkinin karşısına dikilen toplum, bir yandan kamu erkinden "özel alanı" ayırırken, diğer yandan da hayatın yeniden üretimini özel ev bütçelerinin sınırları dışına çıkarıp kamusal çıkar alanına giren bir sorun haline getirmiştir. Sonuç olarak "kamusal olan" ile " özel olan" birbirinin varlık nedeni haline gelirken, herkesin özel olma hali başkaları tarafından oluşturulan bir kamunun varlığına ihtiyaç duyar hale gelirken; kamusal olma hali de özel olana sahip şahısların varlığı ile mümkün hale gelmiştir.[27]

Kamu hayatı ile özel hayat arasındaki dengenin 19. Yüzyılda özel hayat, kamu hayatından daha üstün, zengin ve gerçekçi olarak görülerek ve kamu hayatı ise göstermelik görevler alanı olarak ayrışmaya başlamasıyla bozulduğu[28] düşünülmektedir. Bu iddiasını temellendirirken Gürbilek; 19. Yüzyılın sanayi şehrinde burjuva ailesi, hem bir doğallığın alanı olarak hem de sokağın tehdidine ve iş dünyasının katı disiplinine karşı bir sığınak olarak yüceltildiğini, aynı şekilde "yerli-yabancı" veya "biz-diğerleri" şeklinde yapılan ayrımın da bu yüzyılda belirginleşerek ailenin yeni toplum yapısında duygusal yaşamın merkezi haline gelerek kişiliğin geliştiği yer haline geldiğini[29] ifade etmektedir. Bunun sonucu olarak da şehir hayatı ve kamu hayatı birbirine mesafeli ayrı alanlar haline gelmiş, insanların kendilerini şehir hayatından veya kamu hayatından çekmeleri sonucunda da mahremiyetin gelişimine uygun bir ortam oluşmuş, insanlar da kendileri ile kamu arasında bir sınır çizmişlerdir.[30]

Sennet de Gürbileğin ifadelerini güçlendiren bazı verileri kullanmaktadır. Ona göre 19. Yüzyılda sanayi devrimi ile birlikte yaşananlar karşısında kutsal bir sığınağa büyük bir özlem duyulmaya başladığını, bu dönemde özellikle işçilerin ilk kez karşılaştıkları sorunları dile getirecekleri ve zorlu

[25] Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, İletişim Yayınları, çev. Mithat Sancar-Tanıl Bora, İstanbul 2014, s. 85.
[26] Jürgen Habermas, a.e, s. 86.
[27] Jürgen Habermas, a.e, s. 86-90.
[28] Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak*, Metis Yayınları, İstanbul 2001, s. 59.
[29] Nurdan Gürbilek, a.e, s. 60.
[30] Nurdan Gürbilek, a.e, s.60.

mücadelelerinde kendilerine bir sığınak arar hale gelmişlerdir. Bu dönemde işçilerin ilkin dine ve mabetlerin dinsel imajına sığındıkları ancak zaman içerisinde sanayileşmenin getirdiği devasa sorunları çözmede dinin ve dinsel mekanların yetersiz kaldığını görmeleri üzerine bu kez "ev"in veya "aile"nin manevi sığınak arayışının dünyevi bir versiyonu haline geldiğini[31] söylemektedir.

İşte bu yaşanılan sarsıntıların ardından günümüz toplumunun hangi toplumsal aşamalardan geçerek bugüne geldiğini anlamak kolaylaşmaktadır. Sennet, günümüz insanının özel hayattan anladığının; kişinin kendi başına kalabilmesi, aile ve yakın arkadaşlarla birlikte olmasının anlaşıldığını ve bunun tek başına bir amaç haline getirildiğinden bahsederek, bugün kişiler arasındaki yakınlığın manevi bakımdan iyi olduğunu, başkalarıyla yakınlaşma ve sıcak ilişkilerle bireysel kişiliğin geliştirilmesine özlem duyulduğunu, toplumdaki kötülüklerin ise kişilerüstülüğe, yabancılaşmaya ve soğuk ilişkilere ait olumsuzluklar olarak görülmektedir. Sennet, bu anlayışı bir mahremiyet ideolojisi olarak tanımlamakta ve bu ideolojiyi tanrısız bir toplumun insancıl maneviyatı olarak tanımlamaktadır. Ona göre bu ideolojinin tanrısı içtenlik ve sıcaklıktır. Her türlü toplumsal ilişki, her bir bireyin içsel psikolojik kaygılarına ne kadar yaklaşırsa o kadar gerçek, inandırıcı ve gerçekçi olarak görülür. Sennet'e göre bu durumda; "Ahlaki değer olarak kişiler arasındaki yakınlığa duyulan inanç kapitalizm ve seküler inancın geçen yüzyılda ürettiği derin sarsıntının sonucudur. Bu sarsıntı nedeniyle insanlar kişi dışı durumlarda, nesnelerde ve toplumun kendisinin nesnel koşullarında kişisel anlamlar aradılar. Dünya psikomorfikleştikçe gizemlileşmekteydi; aradıkları anlamları bulamadılar. Bu yüzden de toplumsal yaşamdan kaçarak özel yaşam alanlarında ve özellikle aile içinde kişiliğin algılanmasında belli bir düzen ilkesi elde etmeye çalıştılar"[32].

Günümüzde sık sık dile getirilen kamu iletişim araçlarının mahremiyeti yıktığı konusunda Sennnet, karşıt bir tavır sergileyerek; bunun böyle olmadığını aksine kişiselin kamusal alana tecavüzünden ve mahremiyetin despotizminden söz ederek içinde yaşadığımız dönemi de "radikal özerklik" çağı olarak nitelendirir.[33] Başta cinsellik olmak üzere insanların birçok konuda özel hayat üzerindeki baskılara karşı çıkarken; onların aynı zamanda özel hayatın toplumsal bir boyut taşıdığı gerçeğine de karşı çıktıklarını, insanlar bu tutumlarıyla toplumsal boyutu görmezden geldiklerini de iddia eder.[34]

---

[31] Richard Sennet, *Gözün Vicdanı Kentin Tasarımı ve Toplumsal Yaşam*, Ayrıntı Yayınları, çev. Süha Sertabiboğlu, İstanbul 2013, s. 34.

[32] Richard Sennet, Kamusal İnsanın Çöküşü, Ayrıntı Yayınları, çev. Serpil Durak, İstanbul 1996, s.324.

[33] Richard Sennet, a.e, s. 326.

[34] Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak*, s. 118-119.

Modernleşme süreciyle birlikte "birey", "bireycilik", "bireysel kimlik" ve "bireysel alan" gibi değerler yükselişe geçerken, diğer yandan da mahremiyet hakkının da kapsamı içerisinde olduğu kişilik hakları, daha sonrasında gelişen "özel yaşam hakkı" ve "mahremiyet hakkı" hukuk sistemi tarafından tanınan birer hak unsuru haline gelmiştir. Böylece modernleşme sürecinde; devletle ilişkisinde vatandaşlık statüsüne kavuşan insan, hukuk sistemi tarafından kendisine tanınan haklarla ve yüklenen sorumluluklarla kişi haline gelerek hukuki bir kimlik elde etmiştir. Bireyin, hukuk tarafından tanınarak kişilik haklarına sahip bir varlık olarak kimlik kazanması ilk olarak Amerika ve Fransa'daki insan hakları bildirgelerinde dile getirilmiş, daha sonra da 1787 tarihli ABD Anayasası ve 1791'de de Fransız Anayasasında yerini almıştır.

1890-1965 yılları arasında mahremiyet hakkı, büyük çapta "haksız fiili hukuk"unun bir parçası olarak görülmüş ve bu şekilde gelişmiştir. Haksız fiili hukuk kapsamında mahremiyet; başkalarının bilme hakkına sahip olmadığı özellikler ve bilgileri içerir. Bireysel tercihlere ve kişisel olana büyük önem ve öncelik verir. Bu bağlamda 1890 yılında Warren ve Brandeis tarafından kaleme alınarak yayımlanan "Mahremiyet Hakkı" başlıklı makale mahremiyetin hukuki bir zemin kazanmasında etkili olduğu söylenebilir.[35]

1965'ten sonra mahremiyet konusundaki kavramsallaştırma mutlak bir hal almış ve artık mahremiyet hakkı anayasal güvence kazanmıştır. Ancak bu dönem aynı zamanda mahremiyetin ve kişisel otonominin sert bir biçimde eleştirildiği yıllar olmuştur.[36]

1980 sonrası dönemde bireyselliğin giderek yükseldiği ve kamu yararının ihmal edildiği bireycilikten araçsal bireyciliğe geçiş yapılmıştır. Bu bağlama özel haklar, tercihler ve özel çıkarlar kamu yararı aleyhine gelişme göstermiştir. Bu da kamu sağlığı ve güvenliği bakımından gerileme ve bozulmalara neden olmuştur. Bu durum da çok tepki çekmiştir. 1990'lı yıllar giderek aşırılaşan bireyciliğe, mutlak anlam atfedilen mahremiyet hakkına yoğun eleştirilerin kamu yararına ve sosyal sorumluluklara dikkatleri çeken görüşlerin dile getirildiği bir dönem olmuştur.[37]

Kentsel Mekân ve Mahremiyet

Kentsel mekan ve mahremiyet ilişkisine değinmeden önce kısaca kent, kentleşme ve kentlileşme üzerinde durmakta yarar var.

Kent ve kentleşme kavramlarını ele aldığımızda çok çeşitli tanımlarının varlığına şahit olmaktayız. Bunun nedeni kentin interdisipliner bir karaktere sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda kent ve kentleşme kavramlarının bazen rakamsal verilere dayalı olarak tanımlan-

[35] Mehmet Yüksel, "Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-tarihsel Gelişimi", s. 201.
[36] Amitai Etzioni, *The Limits Of Privacy*, Basic Books, New York 1999, s. 183-190.
[37] Amitai Etzioni, a.e, s. 190-196.

dığı görülürken, bazen de kentsel dokunun binalar ve yeşil alanlarla peyjazı ve rekreasyonu bazen de salt ekonomik işlevine bağlı tanımlanmaktadır. Ancak kent ve kentleşme bunların hepsinin toplamından daha farklı bir şeydir. Çünkü kent bir tek parametreyle tanımlanamayacak kadar karmaşık bir şeydir[38]. Bunun temel nedeni ise kentin sosyolojiden ekonomiye, savaş sanatından mimariye birçok disiplinin ortak ilgisi[39] olmasıdır.

İlk önce şunu belirtmek gerekir ki kent ve kentleşme sadece modern zamanlara ait bir olgu olmayıp, kent tarihi araştırmacılarının verdiği bilgilere göre ilk kentin M.Ö. 3000-5000 yılları arasında Mezopotamya ile Nil, İndus ve Sarı Irmak vadilerindeki verimli topraklarda elde edilen ürünlerin yetiştirilerek biriktirilmesi ve elde kalan fazla ürünün de takas edilmesi işlemlerini yürütmek ve organize etmek amacıyla ortaya çıktığını söylemektedirler[40]. İlk ortaya çıkan bu yerleşim birimlerine günümüzde kullandığımız anlamda kent demek mümkün değildir. Günümüzde anladığımız haliyle kentler ise sanayi devrimi ile başlayan[41] ve uzmanlaşmayı da beraberinde getiren bir sürecin sonunda ortaya çıktığı söylenebilir. Çünkü daha önceki dönemlerde kentin bazı özellikleri ile belirginleştiği ve yine belirli fonksiyonları yerine getirdiğini biliyoruz. Örneğin; ortaçağ kenti surlar içerisinde savunma ihtiyaçlarının ve de kırsal alandan ayrılma amacının etkisiyle dışarıya kapalı kentler[42], kale kentler[43] özelliği taşımaktadır.

Bütün bunlar mekânın zaman içerisinde bir yerleşme türü olarak belirginleşmesi ve kendi içinde oluşan ilişkiler sistemi ile toplumsal hayatı yönlendiren kentin[44] içinde bulunduğu çeşitli toplumsal süreçlere bağlı olarak farklı anlamlar kazanmakta ve değişik kavramlarla ifade edilmektedir. Mesela batı dillerinde kent anlamına gelen "city" sözcüğü, "yurttaşlık, yurttaşlar bütünü" anlamına gelen "civitas"[45] kelimesinden türemiştir. Aynı kökenden türeyen "civilization" kelimesi de "medeniyet" anlamına gelmektedir. Arapçada da kent anlamına gelen "medine" ile "medeni" kelimesiyle ifade edilen medeniyet kelimesi aynı kökenden[46] türemesi bir tesadüf olmayıp, kentin tarihsel fonksiyon ve altyapısını ortaya koymaktadır. Bilinen

---

38 David Harvey, *Sosyal Adalet ve Şehir*, çev. Mehmet Moralı, Metis Yayınları, İstanbul 2003, s. 27.

39 Kürşat Bumin, Demokrasi Arayışında Kent, İz Yayınları, İstanbul 1998, s. 3.

40 Leonardo Benovolo, *Avrupa Tarihinde Kentler*, çev. Nur Nirven, Afa Yayınları, İstanbul 1995, s. 19.

41 Ercan Tatlıdil, "Kent Kültürü ve Boş Zaman Değerlendirme", *Dünyada ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler*, Sosyal Bilimler Dergisi Yayınları, Ankara 1994, s.385-395.

42 Max Weber, *Şehir*, çev. Musa Ceylan, Bakış Yayınları, İstanbul 2000, s. 170-172.

43 Henri Pirenne, *Ortaçağ Kentleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2006, s.60.

44 Hande Suher, "Kentleşme ve Kentlileşme Politikaları", *Kentleşme ve Kentlileşme Politikaları*, TÜSES Yayınları, İstanbul 1991, s.2.

45 Murray Bookchin, *Kentsiz Kentleşme Yurttaşlığın Yükselişi ve Çöküşü*, çev. Burak Özyalçın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1992, s.29.

46 Mehmet Ali Kılıçbay, *Şehirler ve Kentler*, İmge Kitabevi, Ankara 2000, s. 14.

en eski ve kapsamlı Türkçe sözlük olan Divan-ı Lugati't-Türk[47]'de de kent kelimesinin "kend" ve "kent" şeklinde geçtiği ve bugün kullandığımız anlama geldiğini görmekteyiz. Ayrıca Faruk Sümer yaptığı çalışmasında eski Türklerde " kent" kelimesinin "köy"[48] anlamında kullanıldığı bilgisini vermektedir. Yine eski kaynaklar izlendiğinde Türklerin, İslamiyet'i kabulünden önce kent kelimesinin yerine "Balık" ismini kullandıkları, İslamiyet'in kabulünden sonra aynı anlama gelen "Şer", "Şeher" ve "Medine" isimlerini kullandıklarını[49] görmekteyiz. Şehir kelimesinin ise Anadolu Türkçesine edebiyat vasıtasıyla girmiş olan Farsça "Şehr" sözcüğünden geldiği düşünülmektedir.

Bütün bu veriler bize tarihin bütün dönemlerinde şehirlerin varlığını ve onların taşıdığı misyon ve fonksiyonlarıyla diğer yerleşim birimlerinden farklı bir özelliğe sahip olduklarını göstermesi bakımından kent tarihçilerinin ve sosyologların kentlerle ilgili sundukları verileri ispatlar niteliktedir[50].

O halde kent nedir? Sorusuna yukarıda da belirttiğimiz gibi birçok alanın ortak ilgi odağı olduğundan dolayı çok çeşitli tanımları vardır.[51] Ancak biz burada sosyolojik olarak kenti tanımlayanlardan birkaçını saymakla yetineceğiz.

Kent, nüfus birikiminin, uzmanlaşmanın, işbölümünün, sanayileşmenin ve ikincil ilişkilerin yoğun bir biçimde yaşadığı yerlerdir[52]. Yine kent, nüfusu oluşturan bireylerin geçimini tarım ve hayvancılık dışındaki uğraşlardan kazandığı[53], toplumsal ilişkilerin niteliksel özellikleri, kültürel alanlar ve nüfus yoğunluğu gibi birçok konuda kırsal alanlardan farklı özellikler taşıyan yerleşim alanlarıdır[54]. Kent aynı zamanda, içerisinde yaşayan bireyleri ve yine o mekânda gerçekleşen etkinlikleri sistematik olarak şekillendiren, ekonomik, siyasal ve kültürel hayatın öncüsü, taşıyıcısı ve denetleyicisi konumundaki merkezi mekanlardır[55].

---

47 http://www.hasmendi.net/Genel%20Dosyalar/KASGARLI_MAHMUT_LUGATI.pdf erişim 6 Ekim 2014 saat:16:30

48 Faruk Sümer, *Eski Türklerde Şehircilik*, TTK Yayınları, Ankara 1994, s.1-2.

49 Eyüp G. İşbir, *Şehirleşme,* Anadolu Üniversitesi AÖF Yayınları, Eskişehir 1994, s.4.

50 Mustafa Yıldırım, *Şehir(li)leşme ve Din: Kocaeli Örneği*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012, s.19.

51 Kent tanımları için bkz. Wirth, Louis, "Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentleşme", 20. Yüzyıl Kenti, çev. Bülent Duru-Ayten Alkan, Ankara, İmge yay., 2002. Kartal, Kemal, Kentleşme ve İnsan, Ankara: Ortadoğu ve Amme İdaresi Ens. Yay., 1978. Weber, Max, Şehir, çev. Musa Ceylan, Bakış Yay., İstanbul, 2000. Kazgan, Haydar, "Kent Ekonomisi", İstanbul: İTÜ Mimarlık Fak. Şehircilik Ens. Dergisi, sayı:10, 1975. Keleş, Ruşen, Kentleşme Politikası, Ankara: İmge Kitabevi, 2002. Keleş, Ruşen, Kentbilim Terimleri Sözlüğü, Ankara: İmge Kitabevi, 1998. Kaya, Erol, Kentleşme ve Kentlileşme, İstanbul: İlke yay., 2003. Yörükan, Ayda, Şehir Sosyolojisinin Teorik Temelleri, Ankara: İmar ve İskan Bak. Yay., 1968.

52 Bülent Duru-Ayten Alkan, *20 Yüzyıl Kenti*, İmge Yayınları, Ankara 2002, s.7.

53 Metin Erten, *Nasıl Bir Yerel Yönetim*, Anahtar Kitaplar Yayınları, İstanbul 1999, s.30.

54 Metin Erten*, Karşıyaka Kent Meclisi*, Anahtar Kitaplar Yayınları, İstanbul 2004, s.19.

55 Erol Kaya, *Kentleşme ve Kentlileşme*, İlke Yayınları, İstanbul 2003, s.8.

Son olarak kentin problemli yanını da dile getiren Ahmet Oktay'ın tanımıyla bitirelim. Oktay[56] kenti; "insansal dokusuyla, tarihsel ve doğal zenginlikleriyle, geçmişin fısıltılarını olduğu kadar güncelin bağırtılarını da yankılayan simgeleriyle insanları kendine hayran eder ama kaotik yapısı, terörize edici ve yalıtıcı çoğulluğuyla korku verir" şeklinde tanımlar.

Kent ile ilgili tanımlardan bir kısım örnekler sunduktan sonra kentleşmenin ne olduğuyla ilgili de kısaca bilgiler vererek ve bazı tanımlamalar yaparak bu konuyu tamamlayacağız.

Her şeyden önce kentleşme, sanayi devrimi ile başlayan sanayileşme ve modernleşmenin yarattığı bir olgu[57] olduğunun altını çizmekte yarar var. Çünkü ortaçağdaki feodal toplumda buharın makinalarda kullanılmasıyla birlikte üretim tarzındaki değişikliklerle toplum yapısında görülen değişim, dönüşüm ve çözülme sonucunda kırsal alanlardan büyük fabrikaların yapıldığı şehirlere uzanan bir göç dalgası yaşanmıştır. İşte bu göçlerle birlikte Avrupa'da bu zamana kadar görülmemiş oranda bir nüfus kentlere akmıştır. Bu göçlerle birlikte de kentleşme ve kentsel sorunlar ortaya çıkmıştır.

Bu bağlamda sanayi devrimi modern kentlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlayarak kentlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ancak burada bir karşılıklılık söz konusudur. Kentleşme sanayi toplumun bir ürünü olduğu gibi aynı zamanda sanayileşme de kentlerin bir ürünüdür. Dolayısıyla kentleşme ve sanayileşme birbirlerini üreten, geliştiren olgulardır. Kentleşme toplumsal değişmenin hem nedeni hem de sonucudur[58]. Böylece kentleşme, iki ucu olan bir çözülme, yoğunlaşma ve akım olayıdır. İki uçtan birisi "kır", diğeri de "kent"tir. Çözülme kırda, yoğunlaşma ise kentte yaşanmaktadır. Çözülmenin ve yoğunlaşmanın özelliklerine uygun ve bunlara bağlı biçimde akım da kır ile kent arasında olmaktadır. Bu üç temel unsur, yani kırda çözülme, kentte yoğunlaşma ve ikisi arasında akım bir bütünün parçalarıdır. Birbirlerinden ayrılmaları mümkün değildir. Bu unsurların birbirlerine bağlı bir şekildeki işleyiş biçimi, bir ülkedeki kentleşme sürecinin işleyiş biçimini oluşturmaktadır[59].

Sosyolojide kentleşme, kentlerin oluşmasını ve büyümesini sağlayan kırsal alan kökenli bir nüfus hareketi ve nüfus yoğunlaşması[60], kentlerin coğrafi olarak genişlemesi olarak tanımlanır[61]. Bu haliyle kentleşme süreci

---

[56] Ahmet Oktay, *Türkiye'de Popüler Kültür*, Everest Yayınları, İstanbul 2002, s.24.

[57] Ahmet Özer, "Güneydoğuda Kentleş(me)me Sorunu", *Yelken Dergisi*, Sayı:31 Şubat-Mart, İstanbul 1997, s.9.

[58] Ahmet Aydoğan, *Şehir ve Cemiyet*, İz Yayınları, İstanbul 2000, s.13.

[59] Kemal Kartal, *Ekonomik ve Sosyal Yönleriyle Türkiye'de Kentleşme*, Yurt Yayınları, Ankara 1983, s.33.

[60] Emre Kongar, "Kentleşen Gecekondular Ya da Gecekondulaşan Kentler Sorunu", *Kentsel Bütünleşme*, Türkiye Gelişme Araştırmaları Vakfı Yayınları, Ankara 1982, ss. 24-54.

[61] Richard Sennet, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, s. 322.

büyük ölçüde tamamlanmış ve dünya kentleşmiştir. İnsanlar da kentsel toplumlarda yaşamaktadır. Sosyal bilimciler bundan sonra kentleşme olgusu ve kentleşme sorunlarından çok, "kentsel toplum", kent toplulukları", "kent olgusu" ve "kent sorunları üzerinde çalışmalarını yürütmek durumundadır[62].

Kentleşme yalnızca kırdan kente doğru bir göç süreci olarak kalmamakta, aynı zamanda kentte yaşayanların uymak durumunda oldukları yeni değerler, ortak davranış kalıpları ve tutumlar[63] da ortaya koymaktadır[64]. Kentleşmenin bir yaşam biçime dikkat çeken Wirth[65] kentlerin büyümesiyle birlikte, kente özgü yeni değerlerin ortaya çıktığını vurgulamaktadır.

Sonuç olarak kentler, toplumların tarihsel, ekonomik, siyasal, kültürel ve ahlaki gelişimlerinin bir anlamda uygarlıklarının yaşandığı mekânlardır. Kentin uygarlaşması, yaşanabilirlik temelinde kentsel çevrelerin geliştirilmesi, kent mekânını ortaklaşa paylaşanların kentlerine sahip çıkmaları, kentsel sorunların aşılması sürecine katılmaları, kısaca kentli olma bilincini paylaşmaları ile mümkündür. Kentlilik, kentlilerin kentteki üretim, tüketim ve bölüşüm sürecine katılmaları yanında, kentsel sistemde yaşanan çelişkilerin giderilmesi amacıyla örgütlenmelerini de gerektirir. Kentteki işbölümü, uzmanlaşma ve örgütlenme, yalnızca üretim ve tüketim sürecini değil, kentsel alandaki yaşam kalitesini bozan sorunların ve çelişkilerin giderilmesi aşamasında da gerçekleşmelidir.[66]

Konumuzla ilgili temel kavramların izahını yaptıktan sonra mekanın (kent) şekillenmesindeki zihni altyapı ve mekana bakış açısı üzerinde durma yerinde olacaktır.

Bu bağlamda hızlı kentleşmenin sanayi sonrası toplumunun bir özelliği olarak modernleşme göstergesi olarak algılandığını tekrar vurguladıktan sonra; modernite ve kapitalizmin insan yaşamında ortaya çıkarttığı temel dönüşümlerden biri de; kırsal ilişkilere ve toprağa bağlı bir toplum yapısına son vererek, yaşamın kentlerde yoğunlaşması, kent ile kır arasındaki ilişkilerin tersine çevrilmesi ve kentsel mekanın toplum hayatında merkezi bir konuma gelmesidir. Sanayi devrimi sonrası ortaya çıkan yeni üretim

---

62 Ernest Manheim, "Theoretical Prospects Of Urban Sociology In An Urbanized Society", *American Journal Of Sociolgy*, The Chicago University Press, Vol. 66, No:3 November 1960, ss.226-229.

63 Bülent Duru-Ayten Alkan, *20 Yüzyıl Kenti*, s.81.

64 Çetin Özek, "Türkiye'de Şehirleşmenin Ana Nitelikleri ve Ceza Adaleti Yönünden Yol Açabileceği Sorunlar", *Şehirleşmenin Doğurduğu Ceza Adaleti Sorunları Sempozyumu 17-19 Aralık 1973*, İÜ Hukuk Fakültesi, Ceza Hukuku ve Kriminoloji Enstitüsü Yayınları, İstanbul 1974, s. 27.

65 Louis Wirth, "Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentleşme", *20. Yüzyıl Kenti*, çev. B. Duru-A. Alkan, İmge Yayınevi, Ankara 2002, s. 81-82.

66 Ertan Akkoyunlu, "Kentli Hakları", *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt 30, Sayı 3, Eylül 1997, Ankara 1997, s. 47.

tarzı üretimin kırsal bölgelerden koparak kentlerde yoğunlaşmasını sağlamıştır. Bu durumda kent, önceki zamanlardan farklı bir yapılanma içine girip görünürlük kazanarak toplumsal yaşamın ana ekseni olmaya başlamıştır.[67]

Kısacası modernleşme sürecinde kentsel mekan, kapitalizmin ve kapitalist üretim tarzının ilkeleriyle eskinin izlerini silecek tarzda yeniden şekillendirilmiştir. Bu şekillendirmede ana unsur; sermaye akışkanlığını kolaylaştırmak ve birikimi arttıracak önlemlerin alınarak eskinin yeni ile değiştirilmesi noktasında olmuştur. Mekanın, belirtilen saiklerle düzenlenmesi, niceliksel değerlerin ön plana çıkması, mekanın bulunduğu yerin sosyal, tarihi ve coğrafi bağlarından sıyrılması veya en azından bu bağların gevşemesi modern zamanların mekânsal düzenleme algısı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yeni dönemde mekânsal süreksizlikler sermaye tarafından belirlenmekte; sermaye de mekanın bu özelliğini kullanarak, kendi karlılığını optimum düzeye getirecek düzenlemeler yapmaktadır. Böyle bir sürecin sonucunda ortaya çıkan modern kent, bu düzenlemelerin bir nesnesi konumundadır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi modernizmin kendisi kentsel bir olgudur. O algıda kent uygarlığın beşiği, insan aklının en yetkin ürünü konumundadır. Aynı zamanda kent, aydınlanma felsefesinin bir sonucu olarak insanın doğa üzerindeki zaferinin bir sembolüdür ve yine o modern hayatın kognitif yapısını üzerinde barınan insan topluluklarına aktaracağı düşünülen bir aracı kurumdur. Eski toplumun değerlerini taşıyan kırsal kökenli insanlar modern yaşamın mekanı olan kentlere göç ettiklerinde kentsel değerleri benimseyecekleri inancı güçlüdür. Bu bağlamda; kültür kentlerde üretilecek, öğrenilecek ve yeni kuşaklara da bu yapı üzerinden aktarılacaktır. Kente gelen bütün bireylerin bu heterojen ve yoğun ortamda kentli olacağı düşüncesi vardır.[68]

Modernizmin kentsel mekana ait bakışını en güzel değerlendiren ifadelerden biri Işık'ın şu tespitleridir: "Modernizm, kente ve kent yaşamına övgüdür; bir anlamda kent yaşamının kutsanmasıdır. Modernizm için kent insanının, çevresini ve toplumsal ilişkilerini biçimleyebilme, örgütleyebilme gücünün ifadesidir. Bunun için kent, modernizm projesinin, aydınlanma rüyasının temel nesnesidir. Modernistlerin kente bakışları hep işlevsel olmuş ve modernist reformcular her zaman kenti kendi idealleri doğrultusunda, ihtiyaçlarına göre biçimleyebilecekleri bir mekan olarak görmüşlerdir"[69].

---

[67] Hakkı Yırtıcı, *Çağdaş Kapitalizmin Mekansal Örgütlenmesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009, s.83.

[68] Rana Aslanoğlu, *Kent Kimlik Küreselleşme*, Asa Kitabevi, Bursa 1998, s.104.

[69] Oğuz Işık, "Modernizm Kenti/Postmodernizm Kenti", *Birikim Dergisi*, Sayı 53, Eylül 1193, s. 30.

Mekânın Mahremiyet Bağlamında Değerlendirilmesi

Mahremiyet kavramına ait detaylı analizleri giriş kısmında ele aldığımızdan dolayı bu bölümde mahremiyetin mekan bağlamında değerlendirilmesine çalışacağız.

Mahremiyeti belirleyen ana unsurlar din ve toplumsal kurallar (kültür)dır. Bu unsurlar da zaman, mekan ve kişi üçgeninde değişiklik göstermektedir. Bir kişi için mahrem kabul edilen bir durum diğer insanlar tarafından mahrem kabul edilmemektedir. Örneğin çıplaklık kültürel olarak kabul görmeyen bir davranışken insanların plajlarda çıplak dolaşması normal olarak değerlendirilmektedir.

Bu ölçütler mekânsal yapının şekillenmesinde de geçelidir. Örneğin çalışma alanı, oda ya da konut insan ölçüleri ve değerleri çerçevesinde tasarlanmış bile olsa kişiden kişiye farklılık göstererek bazıları açısından rahatsızlık verici olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda mekânsal anlamda mahremiyet görsel ve işitsel mahremiyet olarak iki şekilde incelenebilir. Görsel mahremiyetin, konut tasarımı aşamasında alınabilecek önlemlerle giderilmesi mümkündür. Örneğin sağır duvarlar, konutların inşa edilirken birbirlerine çok yakın yapılmaması veya pencerelerinin diğerinin mahrem alanını ihlal edecek şekilde inşa edilmemesi gibi. İşitsel mahremiyetin de yapılacak bazı unsurlarla önlenmesi mümkündür. Örneğin modern inşaat sektöründe kullanılan ses yalıtım malzemelerinin kullanılmasıyla ses akışı kesilebilmektedir. Yine konutların birbirlerine olan mesafelerinin genişletilmesi ve az katlı binalar ile müstakil evler şeklindeki konut inşasıyla bu mahremiyet alanı da korunabilmektedir.

Ancak mahremiyetteki esas problem birey kaynaklıdır. Kişilerin kendilerine özgü bir bireysel alan tasavvuru olduğundan bu konuda standardı tutturmak güçleşmektedir. Bu konudaki en güçlü ölçüt doğal olarak insanların hayatı anlamlandırmalarını, zihniyet dünyalarını şekillendirmelerini sağlayan inanç faktörüdür. Bundaki sorun ise dindarlık ölçütlerinin bireylerin kendilerinden veya içinde bulundukları sosyal ve dini grubun bu konudaki kanaatidir. Kısacası din anlayışlarındaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır.

Bireyin sosyalleşmesi süreci içerisinde mahremiyetle ilgili temel prensipler verilmektedir. Kişi böylece toplumsal ilişkilerde mahremiyete önem vermekte ve bu konuda duyarlılık kazanmaktadır. Kişinin gelişimiyle birlikte bu duyarlılık ta gelişmekte ve daha da önem kazanmaktadır. Mahremiyet kurallarının işlerliği toplumsal yapıda yer alan statü farklılıklarının devamını sağlamaktadır. Örneğin yüksek statüde bulunanların mahremiyeti daha zengin yorumlayacakları ve bunu da fiziksel mekanda sembolik sınır ve engellerle ifade edecekleri beklenebilir. Yine bu kişiler daha düşük statülü kişilerin mahremiyet alanına daha rahat girebilirler. Üst statüdeki

insanlar için mahremiyet, statü ve rol koruyan[70] bir mekanizma olmaktadır.

Toplumsal ilişkilerdeki iletişimde insanlar arasında bir mesafe[71] olduğu gibi mekan anlayışlarında da kültüre bağlı olarak bir mesafe anlayışı söz konusudur. Örneğin İngiliz kültüründe mekânsal yakınlık sosyal yakınlığı getirmemekte, komşuluk ilişkilerinden olan ödünç alma, komşuyu ziyarete gitme görülmemektedir. Fransız kentlerinde çok bulunan ışınsal/yıldız sistem, kalabalıktan hoşlanan Fransızları bir araya getirici özellik taşımaktadır. Açık alan kullanımı yoğun olan Fransız kültüründe, kent mekanını belirleyen dar yollar, parklar, bulvarlar, cafeler hep insani boyuttadır. Kamusal ve özel mekanlar yoğun olarak kullanılmaktadır.[72] Yine Doğu kültüründeki mekan anlayışları Batı'dakinden farklıdır. Örneğin Japonlar nesneler arasındaki uzaklığı boş mekan olarak nitelendirmekte ve binaların inşasında ona dikkat etmektedirler.[73] İspanyollar ve Araplar karşılıklı ilişkilerinde Amerikalılara göre daha yakın olmalarına karşın, Amerikalılar içinde kendilerini rahatsız hissettikleri küçük mekanlar yerine büyük olanları tercih etmektedir. Japonlar ise küçük mekanları tercih etmektedir. Yine karşılıklı konuşmak isteyen iki Ortadoğulu birbirine dokunacak, birbirinin vücut kokusu ve sıcaklığını hissedecek kadar yakın durmaktadır.[74]

Türk toplumunun kozmopolit yapısı sebebi ile bir genelleme yapmak hatalı olacaktır. Ancak komşuluk ilişkilerine önem veren, kişisel ilişki uzaklığının kısa olduğu, kalabalıktan hoşlanan ve yüksek sesle konuşmayı seven bir toplum olduğu söylenebilir.

Kişisel mekan kavramı, geleneksel Türk evinin ve odasının biçimlenmesinde ana etmenlerden biridir. Eski Türk evlerindeki odalar, seki, eyvan ve köşkler insanların rahat görme ve iyi işitme uzaklığı sınırlarını gözeten ve toplumsal uzaklık sınırını aşmayan ölçülerde, kişileri konuşmaya filli olarak zorlayan ve duygusallığı arttıran ölçüler içindedir. Ayrıca, mekan düzeninde kullanılan sabit özellikteki sürekli sedirler ve hareketli minderler de kişiler arası uzaklığın ayarlanmasında önemli bir rol oynamaktadır. Bu konuda Japon oturma düzenine benzemektedir. Geleneksel Türk evlerindeki sofa bölümlerinde yer alan ayrı sohbet köşeleri de kişilerin, diğer bir sohbet köşesindekilerle konuşma zorunluluğu olmadan, onları rahatsız

[70] Ahmet Haluk Pamir, "Mahremiyet Kavramı ile Kişisel ve Toplumsal Düzen İlişkileri", Ed. M. Pultar, *Çevre Yapı ve Tasarım Çevre ve Mimarlık Bilimleri Derneği*, ODTÜ Yayınları, Ankara 1979, s. 91-99.

[71] Edward T. Hall, *The Hidden Dimension*, The Bodlley Head Press, New York 1966, ss. 107-122.

[72] Y. Aksoylu, *Sosyoloji Ders Notları*, İTÜ Mimarlık Fak. Notları, İstanbul 1987, s. 81.

[73] Y. Aksoylu, a.e, s.82.

[74] Edward T. Hall, *Meeting Man's Basic Spatial Needs in Artificial Environment*, Hutchinson&Ross Inc. Pennsylvania 1974, s. 214-220.

etmeden ve onlar tarafından rahatsız edilemeden bireysel etkinliklerini sürdürebilme imkanı sunacak uzaklıktadır.[75]

Alansal davranış açısından geleneksel Türk evinde aile reisinin, konukların ve hizmetçilerin bulunacağı alanlar belirlenmiş ve özelliklerine göre biçimlendirilmiştir. Odalardaki düzenleme statüye göredir ve odalarda farklı bölgeler oluşturulmuştur. Oda girişini görebilen, girişten en uzak alan aile reisinin oturduğu yerdir. Bu yer, aynı zamanda diğer aile bireylerinin gözetlenebileceği, hakim noktadaki yer olma özelliğine de sahiptir. Mülkiyet, sahip olma ve denetim elde etme isteğinden doğan davranışlar, geleneksel Türk evinde ve odalarında mekan ölçüleri uzaklık sınırını aşmayacak şekilde, insani boyutlarda bir egemenlik alanı oluşturmuştur. Günümüz ailelerinin bir kısmında da benzer bir oda dizaynı gözlenebilmektedir. Bu düzenleme biçimi aynı zamandan aile bütünleşmesini ve düzenini sağlamaktadır. Yine bahçe ve avluyu yüksek duvarlarla çevirmek, sokağa bakan zemin kat duvarlarına pencere açmamak ya da zemin kat pencerelerine demir parmaklık taktırmak bölge savunması anlamını taşıdığı gibi mahremiyeti koruma davranışıdır.[76]

Kısacası toplum hayatında konut, en mahrem alanı oluşturmaktadır. Konuttaki mahremiyet, ebeveyn ve çocuk, eşler arası, misafir ve ev sahibi ile misafir ve diğer misafir arasında olabilmektedir. Onun için de konuttun biçimlenmesi bütün bunların mahremiyetini sağlayıcı nitelikte olmak durumundadır. Örneğin Türk konutunda bu özellikler dikkate alınarak mahremiyete göre bir dizilim söz konusudur. Yatak odaları konutun en arka bölümünde, mahremiyetin en üst düzeyde sağlanabileceği bir konumda ve düzenleme içerisinde olması, oturma odası veya salonun kapıya en yakın mekan olması ile mutfak, banyo ve tuvaletin oturma odasından veya salondan görülemeyecek şekilde inşa edilmesi bunun göstergesidir.

Mahremiyetin de kendine özgü karakteristik özellikleri bulunan çeşitleri vardır. "Tam mahremiyet", diğerlerini görmemek, duymamak ve diğerleri tarafından da görülmemek ve duyulmamaktır. Böylesi bir mahremiyeti günümüz bina yapım tekniği ve kent hayatı içerisinde tümüyle elde etmek imkansızdır. Bu bağlamda ikinci bir mahremiyet çeşidi olan "yeterli mahremiyet" devreye girmektedir. Buna göre; görülmemeyi belli bir ölçüde, duymayı ve duyulmamayı sağlayan bir geri çekilme derecesi olarak kabul edilmektedir. Bunlar ise konutun rahatsız edici bakışlardan korunması, tuvalet, banyo gibi kişinin tek başına olması gereken yerlerin görülmemesi ve duyulmamasını sağlayıcı önlemlerle temin edilebilmektedir. Yine giyi-

[75] F. Kızıl, *Toplumsal Geleneklerin Konut İçi Mekan Tasarımına Etkisi ve Toplumsal Geleneklerimizi Daha İyi Karşılayabilecek Konut İçi Fiziksel Çevre Koşulların Belirlenmesi*, Basılmamış Doktora Tezi, İ.D.G.S.A, İstanbul 1978, s. 85-87.

[76] F. Kızıl, a.e, s. 95.

nirken-soyunurken hem aile bireylerinden hem de dışarıdan kişilerin görmelerinin önlenmesiyle mümkün olacak olan mahremiyettir.[77]

Son tahlilde mahremiyet ve mekan konusu kültürden kültüre hatta aynı kültür içerisinde değişiklik arz etmektedir. Bunun nedeni konutun (mekan) biçimlenmesini sağlayan; yaşam tarzı ve temel ihtiyaçlar, aile yapısı, din mahremiyet, bireylerin ilişkide oldukları sosyal grup veya kurumlar, bireylerin yaşamlarını kazanma biçimleri, bireyler arası sosyal iletişim ağları ve estetik tutum[78] şeklinde sıralanabilecek olan sosyo-kültürel faktörlerdir.

Bunun yanı sıra mekanı biçimlendirmede etkin olan temel bakış açıları da önem kazanmaktadır. Bu bağlamda İslam kenti ile Batı kentini şekillendiren zihni arka plana bakıldığında; Batı kenti bir imaj kenti olma özelliğine sahipken İslam kenti işlev kentidir. Yani Batı kenti bir tarz yaratma, biçim oluşturma temeline dayalı görselliği ön planda tutan bir kent iken, İslam kenti insanı ve insana olacak olan faydayı ön planda tutarak kullanışlılık üzerine bir kent imar etmektedir.[79] Yine Batı toplumunun yaşam tarzında "Açık Hayat" tarzı kabul edilirken İslam toplumunda "Kapalı-Mahrem Hayat" tarzı kabul görmektedir.[80] Bu cümleden olmak üzere Batı kenti bütün cadde ve sokakların bağlı bulunduğu büyük bir alana, kent meydanına açılarak hayat burada akarken, İslam kentinde hayat sokaklarda veya sokakların bağlı olduğu cami ve bedesten etrafında şekillenen merkezlerde akmaktadır.

Son bir söz olarak Osmanlı devletinde mekanın şekillenmesini sağlayan zihniyeti ve bunun yaşama aktarılırken ki zarafet ve nezaketi gösteren birkaç örnekle bitirelim:

Osmanlı döneminde, Pencerenin önünde sarı çiçek varsa 'Bu evde hasta var. Evin önünde hatta bu sokakta gürültü yapma' anlamına gelirdi.

Pencerenin önünde kırmızı çiçek varsa ' Bu evde gelinlik çağına gelmiş, bekâr kız var. Evin önünden geçerken konuşmalarına dikkat et ve küfür etme' anlamına geliyordu.

Kahvenin yanında su gelirdi. Şayet misafir toksa önce kahveyi alır, açsa suyu alırdı. Ona göre ya yemek sofrası hazırlanır ya meyve ikram edilirdi.

Kapıların üstünde iki tokmak olurdu. Biri kalın biri ince. Gelen bayansa kapıyı ince tokmakla vururdu. Evin hanımı kapıyı ev haliyle bile açardı. Erkekse kalın tokmakla kapıyı vururdu. Evin hanımı kapıyı ya örtünüp açar

---

[77] Robert Woods Kennedy, *The House And The Art of Design*, Reinhold Publishing Cooperation, New York 1966, s. 95-99.

[78] Amos Rapoport, *House Form And Culture*, Prentice Hall Inc. New Jersey 1969, s. 46-82.

[79] http://www.kentakademisi.com/islam-ve-bati-sehrinde-kentsel-mekanin-kimlik-bilesenleri/16489/, erişim tarihi 18.02.2015.

[80] a,g,e.

ya da bir mahremi (kocası vs.) açardı. Beyler, konuştukları veya gözleri kaydıkları hanımlarla buluşmaya gidince hediye olarak ' ayna ' alırdı. Ki bunun anlamı : ' Sana senden daha güzel verebilecek bir hediye yok' demekti.

Sonuç ve Değerlendirme

Mahremiyet konusunun görünürlük kazanması her ne kadar sanayi devrimi sonrası görülen bir olgu olsa da insanlık kadar eskidir. Hele ki dinimizin öğretileri doğrultusunda bir Müslümanın hayatını yönlendiren ana unsurlardan biridir.

Ancak şu da bir gerçektir ki insanlar sosyal varlık olmaları nedeniyle birbirleriyle etkileşim ve iletişim halindedirler. Bu da değişik kültürlerin birbirini etkilemesi, değiştirme ve dönüştürmesi anlamına gelmektedir.

Dünyanın küresel bir köy haline geldiği zamanımızda ise artık ulus devlet sınırlarının ötesinde kültürel sınırlar da büyük ölçüde ortadan kalkmakta, hakim gücün lehine veya sermayenin köpürttüğü popüler kültürün yönlendirmesiyle ortak bir kültür anlayışı ortaya çıkmaktadır. Bunun etkilerinden bizim milletimiz de etkilenmektedir. Dolayısıyla insanlarımızın hayata bakışı, beklentileri ve yaşantıları bu küresel etkilerden payını almaktadır. Bu da zihniyet dünyamızı yeniden şekillendirmekte, dün önem verdiğimiz birçok değer bugün için önemsiz hale gelmektedir. Mahremiyet de bunlardan biridir. Toplumumuzda mahremiyetin değişimi ile alakalı akademik çalışmalar yapılmaktadır. Ancak bunun ötesinde değişimi görmek için dikkatli ve ferasetli olmak yeterli olacaktır.

Bu bağlamda yapılacak en önemli şey kendi öz kimliğimizi, milli ve manevi değerlerimizi geleceğimizin mimarları olacak nesillere aktarmak gerekmektedir. Bu başarılabildiğinde ancak sorun olarak ifade ettiğimiz şeyler ortadan kalkacaktır. Aksi takdirde beğenmediğimiz, bizim değerimiz değil dediğimiz değerler toplumumuzun yeni değerleri haline gelerek, yaygınlaşacaktır.

Kaynakça

Abdullah Kahraman, *İslam Hukuk ve Ahlak İlkeleri Işığında Özel Hayatın Gizliliği (Mahremiyet)*, Ebabil Yayınları, Ankara 2008.

Adam Carlayl Breckendridge, *The Right To Privacy*, University of Nebraska Press, Nebraska 1970.

Ahmet Aydoğan, *Şehir ve Cemiyet*, İz Yayınları, İstanbul 2000.

Ahmet Haluk Pamir, "Mahremiyet Kavramı ile Kişisel ve Toplumsal Düzen İlişkileri", Ed. M. Pultar, *Çevre Yapı ve Tasarım Çevre ve Mimarlık Bilimleri Derneği*, ODTÜ Yayınları, Ankara 1979.

Ahmet Oktay, *Türkiye'de Popüler Kültür*, Everest Yayınları, İstanbul 2002.

Ahmet Özer, "Güneydoğuda Kentleş(me)me Sorunu", *Yelken Dergisi*, Sayı:31 Şubat-Mart, İstanbul 1997.

Alan Furman Westin, *Privacy and Freedom*, Ig Publishing, New York 2015.

Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001.

Amitai Etzioni, *The Limits Of Privacy*, Basic Books, New York 1999.
Amos Rapoport, *House Form And Culture*, Prentice Hall Inc. New Jersey 1969.
Bülent Duru-Ayten Alkan, *20 Yüzyıl Kenti*, İmge Yayınları, Ankara 2002.
Charles Taylor, *Çokkültürcülük ve Tanınma Politikası*, Yapı Kredi Yayınları, çev. Yurdanur Sarman, İstanbul 2014.
Çetin Özek, "Türkiye'de Şehirleşmenin Ana Nitelikleri ve Ceza Adaleti Yönünden Yol Açabileceği Sorunlar", *Şehirleşmenin Doğurduğu Ceza Adaleti Sorunları Sempozyumu 17-19 Aralık 1973*, İÜ Hukuk Fakültesi, Ceza Hukuku ve Kriminoloji Enstitüsü Yayınları, İstanbul 1974.
David Harvey, *Sosyal Adalet ve Şehir*, çev. Mehmet Moralı, Metis Yayınları, İstanbul 2003.
Edward T. Hall, *Meeting Man's Basic Spatial Needs in Artificial Environment*, Hutchinson&Ross Inc. Pennsylvania 1974.
Edward T. Hall, *The Hidden Dimension*, The Bodlley Head Press, New York 1966.
Emre Kongar, "Kentleşen Gecekondular Ya da Gecekondulaşan Kentler Sorunu", *Kentsel Bütünleşme*, Türkiye Gelişme Araştırmaları Vakfı Yayınları, Ankara 1982.
Ercan Tatlıdil, "Kent Kültürü ve Boş Zaman Değerlendirme", *Dünyada ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler*, Sosyal Bilimler Dergisi Yayınları, Ankara 1994.
Ergin Özsunay, *Gerçek Kişilerin Hukuki Durumu*, İÜ Hukuk Fak. Yay., İstanbul 1974.
Erich Fromm, *Özgürlükten Kaçış,* Payel Yayınları, çev. Şemsa Yeğin, İstanbul 2011.
Ernest Manheim, "Theoretical Prospects Of Urban Sociology In An Urbanized Society", *American Journal Of Sociolgy*, The Chicago University Press, Vol. 66, No:3 November 1960.
Erol Kaya, *Kentleşme ve Kentlileşme*, İlke Yayınları, İstanbul 2003.
Ertan Akkoyunlu, "Kentli Hakları", *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt 30, Sayı 3, Eylül 1997, Ankara 1997.

Eyüp G. İşbir, *Şehirleşme,* Anadolu Üniversitesi AÖF Yayınları, Eskişehir 1994.
F. Kızıl, *Toplumsal Geleneklerin Konut İçi Mekan Tasarımına Etkisi ve Toplumsal Geleneklerimizi Daha İyi Karşılayabilecek Konut İçi Fiziksel Çevre Koşulların Belirlenmesi*, Basılmamış Doktora Tezi, İ.D.G.S.A, İstanbul 1978.
Faruk Sümer, *Eski Türklerde Şehircilik*, TTK Yayınları, Ankara 1994.
Gözde Dedeoğlu, "Gözetleme, Mahremiyet ve İnsan Onuru", *Türkiye Bilişim Derneği Dergisi*, Sayı 89, Ankara Mart 2004.
Hakkı Yırtıcı, *Çağdaş Kapitalizmin Mekansal Örgütlenmesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009.
Hande Suher, "Kentleşme ve Kentlileşme Politikaları", *Kentleşme ve Kentlileşme Politikaları*, TÜSES Yayınları, İstanbul 1991.
Henri Pirenne, *Ortaçağ Kentleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2006.
http://www.hasmendi.net/Genel%20Dosyalar/KASGARLI_MAHMUT_LUGATI.pdf erişim 6 Ekim 2014 saat:16:30
http://www.kentakademisi.com/islam-ve-bati-sehrinde-kentsel-mekanin-kimlik-bilesenleri/16489/, erişim tarihi 18 Şubat 2015 saat:13:30.
Hülya Turgut, *Kültür-Davranış-Mekan Etkileşiminin Saptanmasında Kullanılabilecek Bir Yöntem*, Basılmamış Doktora Tezi, İTÜ Fen Bilimleri Ens., İstanbul 1990.
Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, İletişim Yayınları, çev. Mithat Sancar-Tanıl Bora, İstanbul 2014.
Kemal Kartal, *Ekonomik ve Sosyal Yönleriyle Türkiye'de Kentleşme*, Yurt Yayınları, Ankara 1983.
Kürşat Bumin, Demokrasi Arayışında Kent, İz Yayınları, İstanbul 1998.
Leonardo Benovolo, *Avrupa Tarihinde Kentler*, çev. Nur Nirven, Afa Yayınları, İstanbul 1995.
Louis Wirth, "Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentleşme", *20. Yüzyıl Kenti*, çev. B. Duru-A. Alkan, İmge Yayınevi, Ankara 2002.
Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, Çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul 2010.
Max Weber, *Şehir*, çev. Musa Ceylan, Bakış Yayınları, İstanbul 2000.
Mehmet Ali Kılıçbay, *Şehirler ve Kentler*, İmge Kitabevi, Ankara 2000.

Mehmet Yüksel, "Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-tarihsel Gelişimi", *AÜ SBF Dergisi*, Cilt 58, Sayı 1, Kış 2003.
Mehmet Yüksel, "Modernleşme ve Mahremiyet", *Kültür ve İletişim Dergisi*, Cilt 6, Sayı 3, Kış 2003.
Mehmet Yüksel, *Modernite, Postmodernite ve Hukuk*, Siyasal Kitabevi, Ankara 2004.
Metin Erten*, Karşıyaka Kent Meclisi*, Anahtar Kitaplar Yayınları, İstanbul 2004.
Metin Erten, *Nasıl Bir Yerel Yönetim*, Anahtar Kitaplar Yayınları, İstanbul 1999.
Murray Bookchin, *Kentsiz Kentleşme Yurttaşlığın Yükselişi ve Çöküşü*, çev. Burak Özyalçın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1992.
Mustafa Yıldırım, *Şehir(li)leşme ve Din: Kocaeli Örneği*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012.
Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, Metis Yayınları, İstanbul 2001.
Niyazi Tanılır, *İnternet Suçları ve Bireysel Mahremiyet*, Liberte Yayınları, Ankara 2002.
Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak*, Metis Yayınları, İstanbul 2001.
Oğuz Işık, "Modernizm Kenti/Postmodernizm Kenti", *Birikim Dergisi*, Sayı 53, Eylül 1993.
Preversed Smith, *Rönesans ve Reform Çağı*, çev. Serpil Çağlayan, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2009.
Rana Aslanoğlu, *Kent Kimlik Küreselleşme*, Asa Kitabevi, Bursa 1998.
Rana Karasözen, *Kültürel Değişim Süreci İçinde Türk Konutlarının Mahremiyet Açısından İncelenmesi,* Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Anadolu Üni. Fen Bilimleri Ens., Eskişehir 1993.
Richard Sennet, *Gözün Vicdanı Kentin Tasarımı ve Toplumsal Yaşam*, Ayrıntı Yayınları, çev. Süha Sertabiboğlu, İstanbul 2013.
Richard Sennet, Kamusal İnsanın Çöküşü, Ayrıntı Yayınları, çev. Serpil Durak, İstanbul 1996.
Robert Woods Kennedy, *The House And The Art of Design*, Reinhold Publishing Cooperation, New York 1966.
Tolga Turgay-Hamdi Akan, "Güvenlik, Güvenilirlik, Mahremiyet", *İkibinli Yıllar Türkiye'sinde Sağlıkta Bilgi Stratejileri; Tıp Bilişimi Derneği Çalışma Grupları Sonuç Raporu*, Tübitak Destekli Yayın, Ankara 2001.
Y. Aksoylu, *Sosyoloji Ders Notları*, İTÜ Mimarlık Fak. Notları, İstanbul 1987.
Yasin Beceni-Özgür Uçkan, "Bilişim-İletişim Teknolojileri ve Ceza Hukuku" *Türkiye Bilişim Teknolojileri Şurası Hukuk Çalışma Grubu Raporu*, TC Başbakanlık Yayınları, Ankara 2002.

İSLÂM HUKUKU'NDA TESETTÜR

Suat ERDEM*

Özet

Sözlükte "*gizlenmek*" anlamına gelen tesettür, dini bir kavram olarak, kişinin bir zaruret bulunmaksızın açılması ve bakılması helal olmayan uzuvlarını örtmesi anlamına gelmektedir. Tesettürden genellikle kadınların, nikâhlanabileceği erkeklere karşı örtünmesi anlaşılmaktadır.

İslam'ın kendine has bir örtünme anlayışı ve adabı vardır. İslam'a göre insan, bedenini sergilemek ve arzu uyandırmak için değil bilakis bedenini örtmek ve arzuları gemlemek ve azaltmak için giyinir. Tesettürle ilgili getirilen düzenlemelerde özellikle kadınlara mahsus olmak üzere kendine has bir örtünme nizamının getirildiği asırlar boyu bütün İslam âlimleri tarafından kabul edilmiştir.

İnsanın avret sayılan kısımlarının örtülmesi hususunda fıkıhçılar arasında ittifak; ancak hangi uzuvların avret olduğunda ise ihtilaf söz konusudur.

İslam dini tesettüre önem vermekle birlikte, örtünmenin şekli konusunda ayrıntıya girmemiş, bunu örf ve âdete bırakmıştır. Böylece her çağda ve bölgede bu emrin yerine getirilmesine imkân verilmiştir. Tesettür, evrensel ve sürekli bir hüküm; örtünmenin şekli ise yereldir. Ancak tesettür için kullanılan elbiselerin vücut hatlarını belli etmeyecek genişlikte, altını göstermeyecek kalınlıkta ve avreti kapatacak büyüklükte olması gibi bazı vasıflarının bulunması gerektiği de açıktır.

Anahtar Kelimeler: Tessettür, Avret, Ziynet, Mahrem.

Modest Dress in the Sense of Islamic Law

Abstract

Having the lexical meaning of "hiding", modest dress means one's baring without any necessity and covering the parts that aren't halal to be seen. It is generally understood from the modest dress that the women's being covered against the men with whom they can get married.

Islam has its own sense and morals of purdah. In respect of Islam, mankind wears not for presenting his body and instilling desire but for covering his body and curbing and also lessening his desires. Within the arrangements handed related to the modest dress, it has been accepted by all the Islamic Scholars for centuries that there has been a covering order especially for the women.

The fiqh scholars have agreed upon the fact that man should cover his body parts accepted as the private parts but there's a controversy based on the thought of which of the body parts are the private ones.

* Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, suaterdemm@hotmail.com

Islam, together with caring about being covered, hasn't descended to the particulars about the style of being covered and has let it out to the customs and traditions. Thus, it allowed to the people to carry out this command in any age and in any region. Modest dress is universal and permanent as a provision and its style is regional. Nevertheless it is quite clear that there must be some qualifications such as the cloth of modest dress should be large enough not to show the body lines, should be thick enough not to show inside and should be wide enough to cover the private parts.

Keywords: Modest Dress, Private Parts, Adornments, Confidential.

Giriş

Giyinme insana has bir durum olup yaratılış gereğidir. Bu sebeple örtünme bütün ilahi dinlerde üzerinde önemle durulan bir husustur.

Kur'an'da mahrem olmayan insanların birbirlerine cinsel içerikli bakmalarını yasaklayan ve örtülmesi gereken yerlerini örtmelerini emreden 10 kadar ayet vardır. Hem erkek hem kadına gözlerini karşı cinse karşı süzerek bakmaktan sakındırma emredilmektedir. Ayrıca kadınlara, başörtülerini yakalarının üzerini örtecek kadar sarkıtmaları ve sokağa çıkacakları zaman da dış elbiselerini üstlerine almaları emredilmektedir. Araf suresinin 26, 27 ve 31. ayetleri ile Nahl suresinin 81. ayetinde ise hem umumi hayat kaidesi olarak elbise ve örtünmeden bahsedilmekte hem de namaz ve hac ibadetleri sırasında örtünme emredilmektedir.

İslam, Müslümanların güzel giyinmelerini, iyi görünmelerini, Allah'ın kendileri için yarattığı süs ve elbiseden faydalanmalarını ve güzel bir görünüm içinde bulunmalarını tavsiye etmiş ve "*Deki: "Allah'ın, kulları için yarattığı ziyneti ve temiz rızkı kim haram kılmış?" De ki: "Bunlar, dünya hayatında mü'minler içindir. Kıyamet gününde ise yalnız onlara özgüdür…*"[1] ayeti ile bunu belirtmiştir.[2]

İslam'a göre giyimin, "*Ey Âdemoğulları! Size avret yerlerinizi örtecek giysi ve süslenecek elbise verdik…*"[3] "*Ey Âdemoğulları! Her mescide gidişinizde ziynetlerinizi alınız…*"[4] ayetlerinden de anlaşıldığı üzere avret mahallinin örtülmesi ile güzel ve süslü görünmek şeklinde iki gayesi vardır. Ancak örtünmede ölçülü olmalı ve meşru sınırlar içinde kalınmalıdır. Aksi takdirde "*Ey Âdemoğulları! Avret yerlerini kendilerine açmak için elbiselerini soyarak ana babanızı cennetten çıkardığı gibi şey-*

---

1 A'râf, 7/32.

2 el-Karâfî, Şihâbuddin Ahmed b. İdrîs (ö.684/1285), *ez-Zehîra*, Dâru'l-Ğarb, Beyrut 1994, XIII, 260; Yusuf el-Kardâvî, *İslam'da Helâl ve Haram*, (trc. Ramazan Nazlı), İstanbul t.y, s. 86-88.

3 A'râf, 7/26

4 A'râf, 7/31.

tan sizi de saptırmasın. Çünkü o ve kabilesi, onları göremeyeceğiniz yerden sizi görürler. Şüphesiz biz, şeytanları iman etmeyenlerin dostları kılmışızdır."[5] ayetinde de ifade edildiği üzere kişi İslam'ın yolundan ayrılmış ve şeytanın çağrısına uymuş olur. İnsan örtünmek suretiyle şeytanın yolundan ayrılmış olmaktadır.[6]

Avret, tesettür ve avrete bakma konuları, fıkıh kitaplarında Kitâbu's-Salât başlığı altındaki setru'l-Avret,[7] Kitâbu'l-Hac,[8] Kitâbu'l-Kerâhiyye[9], Kitâbu'l-İstihsân[10], Kitâbu'l-Hazri ve'l-İbâhe[11] ve Kitâbu'n-Nikâh[12] başlıkları altında incelenmektedir.

İslam Hukukunda Avret ve Sınırları

Avret sözlükte herhangi bir şeydeki kusur ve eksiklik, kendisine düşmanın girebileceği şekilde açıklığın ve gediğin bulunduğu ev veya insanın kendi vücudundan utancından dolayı örttüğü kısım gibi anlamlara gelmektedir.[13] Avretin fıkıhtaki anlamı ise erkek ve kadının vücudunda örtülmesi gereken ve başkasının bakmasının haram olduğu kısımlar demektir.[14]

Nur 30 ve 31. ayetlerinde edep yerinin korunması zinadan ve bakışlardan korumak anlamına[15] geldiği için avretin örtülmesinin farziyyeti hususunda fıkıhçılar arasında ittifak bulunmakla beraber avretin sınırlarında ise ihtilaf bulunmaktadır.

Avret konusu, erkeğin erkeğe, erkeğin kadına, kadının erkeğe ve kadının kadına göre avreti şeklinde başlıklar altında incelenmektedir.

---

5 A'râf, 7/27.
6 Yusuf el-Kardâvî, s. 84, 85.
7 Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd (ö.683/1285), *el-İhtiyâr Li Ta'lîli'l-Muhtâr*, Çağrı Yayınları, İstanbul 2007, I, 45.
8 Mevsîlî, I, 139.
9 Mevsîlî, IV, 153.
10 Muhammed b. Hasen eş-Şeybâni (ö.189/804), *Kitâbu'l-Asl*, Beyrut 1990, III, 43.
11 Muhammed b. Hasen, *Kitâbu'l-Asl*, III, 44.
12 Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref (ö.676/1278), *el-Mecmû' Şerhu'l-Mehezzeb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2005, XVII, 290-297; Ebû Abdillah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî el-Mısrî (ö.1004/1596), *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2003, IV, 25-55.
13 Heyet, *el-Mu'cemu'l-Vesîd*, s. 636; Şirbînî, I, 507; Ebû Abdillah Şemsuddîn, II, 5-7.
14 Şirbînî, I, 507; Ebû Abdillah Şemsuddîn, II, 5-7; Saffet Köse, "Helâller-Harâmlar", *İslam İbâdet Esasları*, Ankara 2013, s. 332.
15 er-Râzî, Fahruddîn, Muhammed b. Ömer el-Bekrî eş-Şafiî (ö.604/1207), *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2004, XXIII, 178; el-Kurtûbî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Mâlikî (ö.671/1273), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut 2006, VI, 327; İbn Kesîr, 'İmâdu'd-Dîn Ebu'l-Fidâ İsmâil el-Kureşî ed-Dımeşkî eş-Şafiî (ö.774/1373), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2010, s. 1112.

A. Erkeğin Avreti

Erkeğin avreti, Cumhur'a göre göbek ile diz kapağı arası[16] iken bazı fakihlere göre sadece edep yerleridir. Buradaki ihtilaf ise birbiri ile çelişen "*Uyluk avrettir*"[17] hadisi ile Hz. Enes'ten rivayet edilen "*Hz. Peygamber Hayber'e savaş ilan ettiği zaman sabah vakti alacakaranlıkta sabah namazını Peygamber'le beraber kıldıktan sonra Peygamber ve Ebû Talha atına bindi ben de Talha'nın atının terkisine bindim. Peygamber Hayber sokaklarında gezerken dizlerim peygamberin uyluğuna dokundu ve uyluğundaki izar sıyrıldı ve uyluğu göründü, ben de baktım*"[18] hadislerinden kaynaklanmaktadır.[19]

Hanefi mezhebine göre, erkeğin avreti, göbek hariç diz kapağı dâhil olmak üzere göbek ve diz kapağı arasıdır.[20] Şafiî mezhebi[21] ile Maliki[22] ve Hanbeli[23] mezhebindeki ağırlıklı ve geçerli görüşe göre erkeğin kadına ve erkeğe göre avreti, göbek altından itibaren diz kapağı arasıdır. Göbek ve diz kapağı avret değildir. İbn Hazm'e göre ise, erkeğin avreti iki edep yeri olup uyluklar avret değildir.[24]

[16] ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer (ö.538/1144), *Tefsîru'l-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl ve 'uyuni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2005, s. 726; İbn Rüşd el-Hafîd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed (ö.595/1199), *Bidâyetü'l-Mücteheid ve Nihâyetü'l-Muktesıd,* Kahraman Yayınları, İstanbul 1985, I, 90; el-Kurtûbî, VI, 336; Muhammed Alî es-Sâbûnî, *Tefsîru Âyâti'l-Ahkâm*, İstanbul t.y, II, 152-154, 161; Said Havva (ö.1989), *el-Esâs fi't-Tefsîr*, Şamil Yayınevi, İstanbul 1992, X, 32; Saffet Köse, s. 332; H. Yunus Apaydın, "Namaz", *İman ve İbadetler*, İslam Araştırmaları Merkezi, Ankara 2001, s. 229, 230; Ferhat Koca, *İslam İbadet Esasları*, Ankara 2013, s. 110, 111; Yusuf el-Kardâvî, s. 161.

[17] Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed İbn İsmail (h.256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2010, Kitâbu's-Salât, 12; Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed İbn İsâ (h.297/910), *el-Câmiu's-Sahîh,* Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2002, Kitâbu'l-Edeb, 74.

[18] Buhârî, Kitâbu's-Salât, 12.

[19] İbn Rüşd el-Hafîd, I, 90.

[20] Muhammed b. Hasen, *Kitâbu'l-Asl*, III, 47-49, 52, 54, 55; Mevsîlî, I, 45, IV, 154; Beşir Gözübenli, "Namaz", *İslam İbâdet Esasları*, Ankara 2013, s. 81, 82; Saffet Köse, s. 332; H. Yunus Apaydın, s. 229, 230; Ferhat Koca, s. 110, 111; Karaman, Hayreddin, *Kur'an Yolu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2008, IV, 70.

[21] Şâfiî, Ebû Abdillah Muhammed b. İdrîs (ö.204/820), *el-Umm,* Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2002, I, 181; Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali (ö.476/1084), *el-Mühezzeb,* Dâru'l-Marife, Beyrut 2003, I, 216, II, 681-683; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (ö.505/1112), *el-Vecîz fi Fıkhi Mezhebi'l-İmami'ş-Şâfiî,* Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, s. 40, 246; er-Râzî, XXIII, 176, 178; Nevevî, III, 170, 171, XVII, 295-297; İbn Kesîr, s. 1113; Şirbînî, I, 508, 509, IV, 36, 41, 42; Ebû Abdillah Şemsuddîn, II, 7; Beşir Gözübenli, s. 82.

[22] Nevevî, XVII, 296, 297; el-Karâfî, II, 102,103.

[23] İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdîsî el-Hanbelî (h.620/1224), *el-Muğnî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1984, I, 651, 652.

[24] İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî (ö.456/1064), *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2003, II, 241-247, IX, 163.

Hanefiler dizin avret olduğunu belirtirken "*Diz avrettendir*"[25] hadisini delil olarak kullanmakta ve ayak kemiği ile uyluk kemiğinin birleşim yeri olan dizi ihtiyaten avret olarak kabul etmektedir.[26]

Uyluğun avret olduğunu kabul eden Hanefi, Şafii, Maliki ve Hanbeli fıkıhçılar "*Göbeğin altı ve dizin üstü avrettendir*"[27] "*Hz. Peygamber uyluğu açık iken mescitte oturan Cerhed'e uğradı ve "iki uyluk avrettir" dedi*"[28] "*Uyluk avrettir*"[29] gibi hadisleri delil olarak kullanmaktadırlar.[30]

Uyluğun avret olduğunu kabul etmeyen Zahiriler ve bazı Maliki ve Hanbeli fıkıhçılar ise "*Hz. Peygamber Hayber'e savaş ilan ettiği zaman sabah vakti alacakaranlıkta sabah namazını Peygamber'le beraber kıldıktan sonra Peygamber ve Ebû Talha atına bindi ben de Talha'nın atının terkisine bindim. Peygamber Hayber sokaklarında gezerken dizlerim peygamberin uyluğuna dokundu ve uyluğundaki izar sıyrıldı ve uyluğu göründü, ben de baktım*"[31] hadisini ve peygamberimizin sahabenin uyluğuna vurarak bazı şeyleri açıklamış olmasını da delil olarak kullanmaktadırlar. Çünkü uyluk avret olsaydı peygamberin dokunmaması gerekirdi. Uyluğun avret olduğunu belirten hadisleri ise zayıf olarak değerlendirmektedirler.[32]

B. Kadının Avreti

Kadının Mahremi Olmayan Erkeğe Göre Avreti

Fıkıhçıların Nur suresi 31. ayetinin "*kendiliğinden görünen kısımlar*" ifadesindeki farklı anlayışlarına göre kadınların avreti hususunda farklı sonuçlara ulaşılmıştır.

İslam fakihlerinin büyük bir kısmı ayetteki bu ifadeyi ağırlıklı olarak yüz ve iki el olarak anlamaktadır. Bazı âlimler buna iki ayağı da ilave etmektedirler. Fakihler, bu uzuvların açık kalmasını, kadının yürüme ve iş yapma zarureti, örtülmesinin açık bir zorluğu gerektirmesi ve hacda ve namazda el ve yüzün açık kalması gibi farklı gerekçelerle

---

[25] Dârakudnî, Ali b. Ömer Ebu'l-Hasen el-Bağdadî(ö.385/995), Sünenu'd-Dârakudni, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1966, Kitâbu's-Salât, 2.

[26] Muhammed b. Hasen, *Kitâbu'l-Asl*, III, 47-49, 52; es-Serahsî, Şemsu'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebi Sehl (ö.483/1090), *Kitâbu'l-Mebsût fi'l-Fıkhi'l-Hanefî,* Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2009, XII, 355-360; Mevsîlî, I, 45.

[27] Dârakudnî, *Kitâbu's-Salât*, 2.

[28] Tirmizi, *Kitâbu'l-Edeb*, 74.

[29] Buhârî, *Kitâbu's-Salât*, 12; Tirmizi, *Kitâbu'l-Edeb*, 74.

[30] er-Râzî, XXIII, 176; İbn Kudâme, el-Makdîsî, I, 651, 652; el-Karâfî, II, 102,103; Nevevî, XVII, 296, 297.

[31] Buhârî, *Kitâbu's-Salât*, 12.

[32] İbn Hazm, II, 241-247; İbn Kudâme, el-Makdîsî, VII, 464; er-Râzî, XXIII, 176; el-Karâfî, II, 102,103; Nevevî, XVII, 296, 297; es-Sâbûnî, II, 152, 153; Yusuf el-Kardâvî, s. 161.

ve Esma hadisi[33] ile temellendirmektedirler.[34] "*Kendiliğinden görünen kısımlar hariç*" kısmını mesela İbn Abbâs, İbn Ömer, Atâ, İkrime, Sâid b. Cübeyr, Dahhak ve İbrahim en-Nehâi yüz, eller ve yüzük[35]; Hz. Aişe ve Katâde yüz, eller, yüzük ve bilezik;[36] Evzâi yüz, iki el ve elbiseler;[37] Abdullah b. Mesud ise örtü ve dış elbise[38] olarak yorumlamışlardır.

Hanefi ve Maliki mezhebi ile İbn Hazm ve Şafii ile Hanbelilerdeki hâkim görüşe göre, kadının el ve yüz hariç diğer kısımları avrettir. Çünkü günlük işleri yapabilmek için iki el ve yüzün açık bulunması zarureti bulunmaktadır.[39] Şafii ve Hanbeli mezhebindeki diğer görüşe göre kadının avreti vücudunun tamamıdır.[40] Ayakların ise avret olduğu ve olmadığı şeklinde Hanefi mezhebi ile Şafii mezhebinde iki ayrı görüş bulunmaktadır.[41]

Kadınların elinin ve yüzünün avret olmadığını belirten fakihler şu gerekçeleri ileri sürmektedirler;

1- Hz. Ayşe'nin rivayet ettiği "*Ebu Bekir'in kızı Esma üzerinde ince bir elbise varken Peygamber'in huzuruna girdi. Peygamber ondan yüz çevirerek Ey Esma kadın buluğ çağına girdiği zaman kendi eli ve yüzünü işaret ederek buraların dışında başka yerin görünmesi doğru değildir dedi.*"[42] hadisi iki el ve yüzün avret olmadığına delalet etmektedir.[43] Bu

[33] *"Ebu Bekir'in kızı Esma üzerinde ince bir elbise varken Peygamber'in huzuruna girdi. Peygamber ondan yüz çevirerek Ey Esma kadın buluğ çağına girdiği zaman kendi eli ve yüzünü işaret ederek buraların dışında başka yerin görünmesi doğru değildir dedi."* (EbûDâvûd, Süleyman İbn el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî (h.275/889), *Sünenü Ebi Dâvud*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2001, *Kitâbu'l-Libâs*, 33).

[34] ez-Zemahşerî, s. 726, 727; el-Kurtûbî, VI, 331; Mevsîlî, I, 45, 46, IV, 156; en-Nesefî, 777, 778; İbn Kesîr, s. 1113; Şirbînî, IV, 28; Nevevî, III, 171, 172, XVII, 290-293; Said Havva, X, 32; Yazır, Muhammed Hamdi (ö.1942), *Hak Dîni Kur'an Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979, V, 3505; Yusuf el-Kardâvî, s. 163, 164, 167.

[35] İbn Kesîr, s. 1113; Şirbînî, IV, 28; Yusuf el-Kardâvî, s. 163, 164.

[36] Yusuf el-Kardâvî, s. 163, 164.

[37] el-Kurtûbî, VI, 330.

[38] el-Kurtûbî, VI, 330.

[39] İbn Hazm, II, 241, 249; Şîrâzî, I, 216, 217; es-Serahsî, XII, 370-373; er-Râzî, XXIII, 176, 177, 179; Nevevî, XVII, 295; el-Karâfî, II, 105, 106; en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (ö.710/1310), *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl (Tefsîru'n-Nesefi),* Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2008, 777, 778; Şirbînî, IV, 27, 28; Seyyid kutub (ö.1967), *Fî Zılâli'l-Kur'an,* (trc: Salih Uçan, Vahdettin Uçan, Mehmet Yolcu), Dünya Yayıncılık, İstanbul 1991, VII, 476; es-Sâbûnî, II, 154; Ebû Abdillah Şemsuddîn, VI, 187; Ferhat Koca, s. 111; el-Kardâvî, s. 162.

[40] Nevevî, III, 171, 172; es-Sâbûnî, II, 154. Ferhat Koca, s. 111.

[41] es-Serahsî, XII, 370-373; er-Râzî, XXIII, 179; Mevsîlî, I, 45, 46, IV, 156; en-Nesefî, 777, 778.

[42] Ebû Dâvûd, Süleyman İbn el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî (h.275/889), *Sünenü Ebi Dâvud*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2001, *Kitâbu'l-Libâs*, 33.

[43] Nevevî, XVII, 290-293; es-Sâbûnî, II, 154, 155.

hadis zayıf olmasına rağmen fitneden korkulmadığı zaman yüzün ve ellerin görünebileceği hususundaki birçok sahih hadisler bu hadisi kuvvetlendirmektedir.[44]

2- Has'am kabilesine mensup bir kadının veda haccında Peygamber'den fetva sorarken Peygamber'in bineğinin terkisinde bulunan Abbas'ın oğlu Fazl'ın kadına baktığını belirten hadise göre kadının yüzü avret olsaydı Peygamber'in kadına yüzünü örttürmesi gerekirdi.[45]

3- Kadınlar namaz kılarken ve tavaf yaparken yüzleri ve elleri açık bulunmaktadır. Hz. Peygamber, kadının ihramlı iken ellerini ve yüzünü örtmesini yasaklamıştır. Şayet buralar avret olsaydı Hz. Peygamber bu kısımların örtülmesini yasaklamazdı.[46]

4- "*Mümin erkeklere de ki; gözlerini bakmaktan sakınsınlar*"[47] ayetinde kadının yüzünün avret olmadığına işaret vardır. Çünkü kadının yüzü avret olduğu için örtülecek olsaydı bu durumda gözleri sakınma hususundaki emre gerek kalmazdı.[48]

Kadınların iki elinin ve yüzünün avret olduğunu ileri süren fakihler ise şu gerekçeleri ileri sürmektedirler;

1- Nur suresi 31. ayeti ziynetin gösterilmesini haram kılmıştır. Ziynet ise yaratılıştan gelen ve sonradan elde edilen olarak ikiye ayrılmaktadır. Yüz yaratılıştan gelen ziynet olup güzelliğin ve fitnenin merkezidir. Sonradan kazanılan ziynetler ise kadının kendisini güzelleştirmek için kullandığı elbiseler, süs takıları, sürme, kına vs. gibi hususlardır. Ayet ise mutlak olarak bütün ziynetlerin yabancı erkeklerin yanında gösterilmesini yasakladığı için yüz de gösterilmesi yasak olanlar kapsamında bulunmaktadır. Çünkü "*Kendiliğinden görünün kısım hariç*" ayeti, kadının yüzü değil kastı dışında kendiliğinden görünen ziyneti anlamına gelmektedir.[49]

2- Yabancı kadına bakılmasını yasaklayan hadislere göre yüz kısmı da bakılması yasak olduğu için avrettir.[50]

3- "*Onlardan bir şey istediğiniz zaman perde arkasından isteyiniz*"[51] ayeti her ne kadar Hz. Peygamber'in hanımları hakkında nazil olmuşsa da diğer Müslüman kadınları da kapsamaktadır ve buna göre kadının yüzü avret olmaktadır.[52]

[44] el-Kardâvî, s. 162.
[45] İbn Hazm, II, 248, IX, 162.
[46] Şîrâzî, I, 216, 217; es-Sâbûnî, II, 154, 155.
[47] Nur, 24/30.
[48] el-Kardâvî, s. 164, 165.
[49] es-Sâbûnî, II, 155, 156.
[50] es-Sâbûnî, II, 155, 156.
[51] Ahzâb, 33/53.
[52] es-Sâbûnî, II, 155, 156.

4- Kadınlara bakmanın yasak oluşu fitneyi engellemeye yöneliktir. Saça ve ayağa bakmaya göre yüze bakmak daha çok fitneye sebep vereceği için yüz öncelikli avrettir.[53]

Müteahhir âlimler ise kadının sokağa çıkarken yüzünü örtmesinin bizzat gerekli olmayıp umumi maslahattan ve terki durumunda mürüetin ihlalinden dolayı kadının yüzünü ve ellerini örtmesinin gerekliliğini belirtmektedirler.[54]

Kadının Mahremi olan Erkeğe Göre Avreti

Kadınların iç ziynetlerini gösteremeyeceği erkeklerden Nur suresi 31. ayeti gereği kocası ve yakın akrabası olan erkekler istisnadır. Bu istisnanın illeti ise yakınlığa bağlı olarak bu erkeklerin mahremi olan bayanlarla sürekli beraber yaşamaları, yanlarına sürekli girip çıkmaları dolayısıyla sürekli birbirlerine bakmalarını gerektiren bir zaruretin bulunması ve cinsel fitneden emin olunmasıdır.[55]

Fakihler, kadının mahremi olan erkeğe göre avretinin sadece edep yerleri olduğundan başlayıp kadının yüzü ve iki eli hariç diğer tüm kısımlarının avret olduğunu belirten görüşlere varıncaya kadar farklı anlayışları ortaya koymuşlardır.

İbn Hazm'a göre kadının mahrem akrabasına göre avreti, sadece edep yerleridir. Edep yerleri dışındaki kısımların avret olmamasında saç, göğüs, baş, kol ayak, karın ve sırt gibi kısımlar arasında fark bulunmamaktadır.[56]

Ağırlıklı olarak Şafii mezhebi hukukçularının da bulunduğu fakihlere göre kadının neseben, evlilikten dolayı ve süt akrabalıktan dolayı mahremi olan erkeklere göre avreti diz kapağı ve göbek arası kısımdır.[57]

Hanefi ve Hanbeli mezhebine ve bazı Şafii fakihlerine göre kadının avreti, diz kapağı ve göbek arasına ilaveten sırt ve karındır. Yüz, iki el, ayaklar ve hizmet esnasında açılan kulak, boyun, saç, göğüs, kollar ve bacaklar gibi gizli ziynet yerleri mahrem erkeklere avret değildir.[58]

---

53 es-Sâbûnî, II, 155, 156.

54 Nevevî, XVII, 297; Şirbînî, IV, 31,32; Ebû Abdillah Şemsuddîn, VI, 187, 188.

55 ez-Zemahşerî, s. 727; es-Sâbûnî, II, 159-161.

56 İbn Hazm, IX, 163, 164.

57 Şîrâzî, II, 681-683; Gazzâlî, s. 246; er-Râzî, XXIII, 177; Nevevî, XVII, 296, 297; Şirbînî, IV, 33. Seyyid kutub, VII, 478.

58 Muhammed b. Hasen, *Kitâbu'l-Asl*, III, 43-45; es-Serahsî, XII, 365, 366; ez-Zemahşerî, s. 726; er-Râzî, XXIII, 177; İbn Kudâme, el-Makdîsî, VII, 455, 456; Mevsîlî, IV, 155, 156; Nevevî, XVII, 297; ez-Zemahşerî, s. 727; en-Nesefî, 777, 778; Yazır, V, 3507, 3508; Yusuf el-Kardâvî, s. 165-167.

Çünkü zıharda kişi karısının sırtını annesinin sırtına benzetmektedir. Bu da anne sırtının avret olduğu anlamına gelmektedir. Şehvet uyandırmada ise karın sırttan daha etkin olduğu için bu kısım da avrettir.[59]

Gazzali'ye göre kadının mahremi olan erkek akrabasının yanında avreti iki eli ve yüzü hariç diğer kısımlarıdır.[60]

Kadının Kadına Göre Avreti

Müslüman kadının diğer bir kadına göre avreti Hanefi, Şafii, Maliki ve Hanbeli mezhebinin de bulunduğu Cumhur'a göre, göbek altı ile diz kapağı arası[61], İbn Hazm'a göre ise sadece edep yerleridir.[62] Ancak "*kendi kadınları*" ifadesini müslüman kadınlar şeklinde yorumlayan selef âlimlerinin çoğu ve Şafii mezhebi âlimlerinin bir kısmı, müslüman kadınların müslüman olmayan kadınlara göre avretini yüz ve eller hariç vücudun diğer kısımları olarak kabul etmişlerdir.[63] Bu görüşü savunan İslam âlimleri hem Hz. Ömer'in, valisi Ebû Ubeyde'ye gönderdiği yazı ile gayr-i müslim kadınların müslüman kadınlarla beraber hamamlara gitmekten alıkonulması şeklindeki emrini hem de gayr-i müslim kadının, müslüman kadının süs yerlerini ve güzelliklerini kendi kocalarına, kardeşlerine ve yakınlarına tavsif etme ihtimali göz önünde bulundurmaktadırlar.[64]

Müslüman kadının, yanında bulunduğu kadının müslüman veya gayri müslim olması arasında fark görmeyen İslam âlimleri ayetteki "*kendi kadınları*" ifadelerini müslüman kadınlar diye anlamanın uygun olmadığını, bütün kadınların kastedildiğini çünkü Yahudi ve kâfir kadınların Peygamber'in eşlerinin yanına sürekli girip çıktıklarını ve Peygamber'in hanımlarının diğer müslüman kadınlarla nasıl bir arada bulunuyorsa onlarla da aynı şekilde bir arada bulunduklarını belirtmektedirler.[65]

---

59 Muhammed b. Hasen, *Kitâbu'l-Asl*, III, 43-45; es-Serahsî, XII, 365; Mevsîlî, IV, 155, 156.

60 Gazzâlî, s. 245.

61 Muhammed b. Hasen, *Kitâbu'l-Asl*, III, 54, 55; Şîrâzî, II, 681-683; ez-Zemahşerî, s. 726; es-Serahsî, XII, 361; Gazzâlî, s. 246; er-Râzî, XXIII, 176; İbn Kudâme, el-Makdîsî, VII, 464; Nevevî, XVII, 296, 297; el-Karâfî, II, 101; Mevsîlî, IV, 154; en-Nesefî, 777; İbn Kesîr, s. 1114; Şirbînî, IV, 40, 41; Yazır, V, 3508; es-Sâbûnî, II, 153, 154.

62 İbn Hazm, IX, 163.

63 Şîrâzî, II, 681-683; Gazzâlî, s. 246; er-Râzî, XXIII, 176, 180; Nevevî, XVII, 296, 297; İbn Kesîr, s. 1114; Şirbînî, IV, 40, 41; es-Sâbûnî, II, 153, 154.

64 er-Râzî, XXIII, 176, 180; İbn Kesîr, s. 1114; el-Kurtûbî, VI,334; Şirbînî, V, 40, 41; Seyyid kutub, VII, 477, 478.

65 ez-Zemahşerî, s. 727; er-Râzî, XXIII, 180; İbn Kudâme, el-Makdîsî, VII, 464; Said Havva, X, 59; Karaman, IV, 74; Yazır, V, 3507.

C. Avrete Bakmak

İslam'da kadının erkeğe, erkeğin de kadına cinsel içerikli kötü bakışları ayet ve hadislerle yasaklanmıştır. Zinaya götüren süreçte önce bakış sonra tebessüm sonra selamlaşmak sonra konuşmak sonra randevu ve sonra da belki buluşmak söz konusudur. Bunun içindir ki Nur suresinin 30 ve 31. ayetlerinde insanlar, hem karşı cinse bakmaktan sakındırılmakta hem de kendi avretlerini örterek diğer insanların cinsel içerikli bakışlarından ve zinadan korunmakla emrolunmaktadır.[66] Bakışı sakınmak demek bakışı biraz kısmak ve gelip geçenleri süzercesine gözü serbest bırakmamaktır. Diğer cinse bakıldığı zaman bakış bakılanın güzelliklerine nüfuz etmemeli, fazlaca onun üzerinde durmamalı ve hemen ondan ayrılmalıdır.

"*Ya Ali! Bakışların birbirini takip etmesin! Çünkü birinci bakış senin, diğerleri ise başkasının hakkıdır*"[67] ve "*Erkek erkeğin avretine, kadın da kadının avretine bakmasın*."[68] gibi hadisler insanların avretlerine bakmayı yasaklamakta ve bunu göz zinası olarak kabul etmektedir. Çünkü bu tür bakışlar meşru olmayan yoldan lezzet almak ve cinsi arzuları tatmin etmek demektir.[69]

İnsanların karşı cinse veya kendi cinslerine bakışı, fakihler tarafından erkeğin erkeğe bakışı, erkeğin kadına bakışı ve kadının erkeğe bakışı şeklinde ele alınıp değerlendirilmektedir.

Erkeğin diğer bir erkeğin avret yerleri dışındaki kısımlarına bakması, Hanefi ve Hanbeli mezhebine göre caizken[70] Şafii mezhebine göre şehvet ve fitne olmaması şartıyla caizdir.[71]

Erkeğin mahremi olmayan bayanın el ve yüzüne bakması şehvet ve fitne bulunmaması durumunda Hanefi mezhebi ve İbn Hazm'a göre caizken[72] Şafii mezhebinde çoğunluğun görüşüne göre mekruh[73] Şafii mezhebindeki diğer görüşe ve Ahmed b. Hanbel'e göre ise haramdır.[74]

---

66 Şîrâzî, *el-Mühezzeb,* I, 215 II, 680, 681; el-Karâfî, *ez-Zehîra*, II, 101; Yazır, V, 3503, 3504.
67 Tirmizi, *Kitâbu'l-Edeb*, 62.
68 Tirmizi, *Kitâbu'l-Edeb*, 72.
69 Nevevî, XVII, 296, 297; el-Kardâvî, s. 159-162; Said Havva, el-Esâs fi't-Tefsîr, X, 32.
70 Muhammed b. Hasen, *Kitâbu'l-Asl*, III, 54, 55; Mevsîlî, IV, 154; İbn Kudâme, el-Makdîsî, VII, 464.
71 Şîrâzî, II, 681-683; Gazzâlî, s. 246; er-Râzî, XXIII, 176; Nevevî, XVII, 296, 297; Şirbînî, IV, 36.
72 Muhammed b. Hasen, *Kitâbu'l-Asl*, III, 49-51; İbn Hazm, IX, 162, 163; es-Serahsî, XII, 372; Mevsîlî, IV, 156, 157;
73 İbn Kudâme, el-Makdîsî, VII, 460; Nevevî, XVII, 290-293, 297; Şirbînî, IV, 30-32; Ebû Abdillah Şemsuddîn, VI, 187.
74 Gazzâlî, s. 245, 246; İbn Kudâme, el-Makdîsî, VII, 460, 461; Nevevî, XVII, 290-293, 297; Şirbînî, IV, 30-32; Ebû Abdillah Şemsuddîn, VI, 187; es-Sâbûnî, II, 151, 152.

Bundan dolayı fitne oluşturabilecek ve şehveti tahrik edebilecek bakışlardan korunmak için kadınların yüzleri açık olarak sokağa çıkmaları uygun değildir.[75] Hatta iki el ve yüzün avret olmamakla beraber bakış açısından avret olduğunu düşünenler de vardır.[76]

Bakışın haram olduğu görüşünde olanlar "*Onlardan bir şey istediğiniz zaman perde arkasından isteyiniz*"[77] ayeti ile bazı hadisleri delil getirmektedirler. Yine evlenmeyi isteyen kişinin kadına bakmasının mübahlığının vurgulanmasını evlenme isteği yokken yüze bakmanın haramlığına delalet ettiğine yorumlamakta, Esma hadisini ise zayıf kabul etmekteler, sahih olsa bile bu olayın hicâb ayetinden önce olduğunu kabul etmektedirler.[78]

Erkeğin mahremi olmayan kadının iki el ve yüzüne şehvet ve fitne ihtimali varsa bakması,[79] şehvet ve fitne ihtimali bulunmasa bile yüzüne ve eline dokunması ittifakla haramdır. Ancak kadının veya erkeğin şehvet duyulmayacak kadar yaşlı olması istisnadır.[80]

Hanefi, Maliki, Şafii mezhebi ve İbn Hazm'a göre, erkek evlenmek istediği kadının avret olmadığı için yüzüne ve ellerine bakabilir.[81] Hanbeli mezhebi fıkıhçıları ve Gazzali ise erkeğin evlenmek istediği kadının sadece yüzüne bakabileceği ve iki el ve ayağa avret oldukları için bakamayacağı görüşündedirler. Çünkü kadının tüm vücudu avret iken ihtiyaç gereği yüz istisna tutulmuş ve yüze bakmakla bu ihtiyaç giderildiği için kalan kısımlara bakmak haram üzere devam etmektedir.[82] "*Sizden biriniz bir kadına talip olduğunuz zaman kendisini evliliğe iletecek şekilde bakmaya imkân bulduğu kısımlara baksın*"[83], "*Hz. Peygamber Ensardan bir kadınla evlenen bir sahabiye "O kadına bak, çünkü o Ensarlı kadınların gözlerinde kusur bulunmaktadır" dedi.*"[84] ve "*Muğire b. Şube bir kıza talip olunca peygamberimiz "Ona bak, bu aranızdaki sevgi ve*

[75] Gazzâlî, s. 245, 246; Nevevî, XVII, 290-293, 297; Şirbînî, IV, 30-32; Ebû Abdillah Şemsuddîn, VI, 187; es-Sâbûnî, II, 151, 152.
[76] Ebû Abdillah Şemsuddîn Muhammed, VI, 187.
[77] Ahzâb, 33/53.
[78] İbn Kudâme, el-Makdîsî, VII, 460, 461.
[79] Muhammed b. Hasen, *Kitâbu'l-Asl*, III, 43-45, 49-51; es-Serahsî, XII, 365, 366, 372; İbn Kudâme, el-Makdîsî, VII, 460; Nevevî, XVII, 290-293, 297; Mevsîlî, IV, 156, 157; Şirbînî, IV, 30-32; Ebû Abdillah Şemsuddîn, VI, 187; el-Kardâvî, s. 162.
[80] Muhammed b. Hasen, *Kitâbu'l-Asl*, III, 49-51; Mevsîlî, IV, 156, 157.
[81] Şîrâzî, II, 680, 681; es-Serahsî, XII, 374; er-Râzî, XXIII, 176, 177; Nevevî, XVII, 290-293; Şirbînî, IV, 27, 28; Ebû Abdillah Şemsuddîn, VI, 185, 186.
[82] Gazzâlî, s. 245; İbn Kudâme, el-Makdîsî, I, 672, VII, 453, 454.
[83] Ebû Dâvûd, *Kitâbu'n-Nikâh*, 19.
[84] Müslim İbnu'l-Haccâc en-Nîsâbûrî (h.261/875), *Sahîhu Müslim*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2010, *Kitâbu'n-Nikâh*, 3471.

ülfetin devamı için daha uygundur" dedi"[85] gibi hadislerinde bu hususta izin bulunmaktadır.[86]

Mu'minûn suresinin 5-7. ayetleri ile Meêric suresinin 29-31. ayetlerinde de belirtildiği üzere karı koca arasında şehvetli veya şehvetsiz bakma, görme ve dokunma bakımından bir sınırlama yoktur.[87] Fakat bazı âlimler karı kocanın birbirlerinin edep yerlerine bakmalarının mekruh olduğu kanaatindedirler.[88]

Koca dışında kalan mahrem akrabaların, kadının diz kapağı ile göbek arasına bakmasının yasaklığında ittifak bulunmakla beraber diğer kısımlarla ilgili fıkıhçılar arasında uygulama, ihtiyaç, ziynet ve şehvet ihtimali göz önünde bulundurularak çeşitli sınırlandırmalar yapılmıştır.[89]

İbn Hazm, Nur suresi 31. ayetini göz önünde bulundurarak mahrem erkeklerin kadının edep yerleri dışındaki kısımlarına bakabileceğini belirtmektedir. Edep yerlerine bakmak sadece kocası için mümkündür. Edep yerleri dışındaki kısımlara bakılması noktasında saç, göğüs, baş, kol ayak, karın ve sırt gibi kısımlar arasında fark görmemektedirler.[90]

Şafii mezhebine göre erkek mahremi olan kadınların diz kapağı ve göbek arası hariç diğer kısımlarına fitne endişesi ve şehvet bulunmaması şartıyla bakabilir. Ancak diz kapağı ile göbek arasına bakmak ittifakla haramdır. Çünkü mahremiyet ilişkisi aralarında evliliği ebedi olarak haram kıldığı için bu şekildeki kadın ve erkek bir arada bulunan iki kadın veya iki erkek gibi kabul edilmektedir.[91]

Hanefi ve Hanbeli mezhebine göre, Nur suresi 31. ayeti gereğince erkek, kendinden ve bayandan emin olmak ve şehvetin bulunmaması şartıyla mahremi olan bayanın saçına, başına, yüzüne, bağrına, göğsüne, pazı kısmına ve ayak ve dizden aşağı bacağına bakabilir ve dokuna-

---

85 Tirmizi, *Kitâbu'n-Nikâh*, 5.

86 İbn Hazm, IX, 161; Şîrâzî, II, 680, 681; İbn Rüşd el-Hafîd, II, 3; el-Karâfî, IV, 190, 191; Şirbînî, IV, 27, 28.

87 Muhammed b. Hasen, *Kitâbu'l-Asl*, III, 59; İbn Hazm, IX, 165; Şîrâzî, II, 681-683; er-Râzî, XXIII, 177, 178; Nevevî, XVII, 297; Şirbînî, IV, 50-52; el-Karâfî, IV, 190, 191; Karaman, IV, 73, 74. İbn Kudâme, el-Makdîsî, VII, 458, 459; el-Kurtûbî, VI, 332; Nevevî, XVII, 296, 297; Saffet Köse, s. 333.

88 Şîrâzî, II, 681-683; es-Serahsî, XII, 363; Gazzâlî, s. 246; er-Râzî, XXIII, 177, 178; el-Kurtûbî, VI,332, 333; Nevevî, XVII, 297; el-Karâfî, IV, 190, 191; Şirbînî, IV, 50-52.

89 Karaman, IV, 73, 74.

90 İbn Hazm, IX, 163, 164.

91 Şîrâzî, II, 681-683; Gazzâlî, s. 246; er-Râzî, XXIII, 177; Nevevî, XVII, 297; Şirbînî, IV, 33.

bilir. Ancak mahremi olan kadınların şehvet yeri olduğu için diz kapağı ile göbek arasına ve sırtı ile karnına bakması haramdır. [92]

Kadının erkeğin avreti olan diz kapağı ile göbek arası hariç diğer kısımlarına bakması Hanefi mezhebi, Şafii mezhebindeki bir görüş ve Hanbeli mezhebindeki ağırlıklı görüşe göre ancak fitne ve şehvet bulunmadığı durumlarda caizdir. Hz. Aişe'nin mescitte bir bayram günü gösteri yapan Habeşlileri seyretmesi de bunun delili olarak kabul edilmektedir.[93] Şafii mezhebindeki diğer görüşe göre "*gözlerini harama bakmaktan sakındırsınlar*" ayeti ve "*Biz Peygamber'in yanında iken İbn Ummi Mektûm geldi ve Rasulullah'ın huzuruna girdi. Bu durum hicâb ayetinden sonra idi. Bunun üzerine Rasulullah "ondan hicablanın" dedi. Ben ya Rasulullah o bizi görmeyen ve tanımayan âmâ birisi değil midir? Dedim. Bunun üzerine Rasulullah "siz ikiniz de ama mısınız? Onu görmüyor musunuz?" dedi*"[94] hadisi gereği kadının erkeğin avretine ve avret dışındaki kısımlarına şehvet ve fitne bulunsun veya bulunmasın bakması caiz değildir.[95]

Bakılması ve dokunulması haram olan avret hakkındaki bu hükümler, zaruretin veya ihtiyacın bulunmaması şartına bağlıdır. Şahitlik yapmak, sünnet etmek, tedavi etmek gibi sebeplerle kişinin avretine bakmak zaruretten dolayı ittifakla mümkündür. Zarurete binaen kadınlara bakmada, mahreme bakmakla mahrem olmayana bakmak arasında fark yoktur.[96]

İslam Hukukunda Tesettür

Kur'an'da genel anlamda ve korunma amaçlı giyinme libas kelimesiyle,[97] kadınların tesettürü ile ilgili açıklamalar ise ziynet, hımâr, cilbâb ve hicâb kelimeleri ile yapılmıştır.

Tesettür kelimesi setere fiilinden türemiş olup gizlenmek, saklanmak ve gizlemek gibi anlamlara gelmektedir.[98]

---

[92] Muhammed b. Hasen, *Kitâbu'l-Asl*, III, 43-45; es-Serahsî, XII, 365, 366; İbn Kudâme, el-Makdîsî, VII, 455, 456; Mevsîlî, IV, 155, 156; en-Nesefî, 777.

[93] Muhammed b. Hasen, *Kitâbu'l-Asl*, III, 52, 53; es-Serahsî, XII, 362; ez-Zemahşerî, s. 726; er-Râzî, XXIII, 178; İbn Kudâme, el-Makdîsî, VII, 465, 466; Mevsîlî, IV, 154; en-Nesefî, 777; İbn Kesîr, s. 1113; Şirbînî, IV, 41-43.

[94] Tirmizi, *Kitâbu'l-Edeb*, 62; Ebû Dâvûd, *Kitâbu'l-Libâs*,36.

[95] İbn Kesîr, s. 1113.

[96] Muhammed b. Hasen, *Kitâbu'l-Asl*, III, 55-57; İbn Hazm, IX, 162, 163; Şîrâzî, II, 680, 681; es-Serahsî, XII, 373, 374, 377, 378; er-Râzî, XXIII, 176, 177; İbn Kudâme, el-Makdîsî, VII, 459; Nevevî, XVII, 294; Mevsîlî, IV, 154; el-Karâfî, IV, 190, 191; Şirbînî, IV, 45-49; el-Kardâvî, s. 162; Saffet Köse, s. 333.

[97] Araf, 26; Hac, 23; Fatır, 33.

[98] Heyet, *el-Mu'cemu'l-Vesîd*, s. 416.

Ziynet, sözlükte kendisi ile süslenilen süs ve süs eşyası[99] anlamına gelmekte olup Kur'an'da ise daha çok kadınların süslenmek amacıyla kullandıkları elbise, takı, yüzük, süs eşyaları, sürme ve kına gibi hoşa giden ve güzel bulunan nesneler anlamında kullanılmıştır.[100]

Ziynet, bir taraftan yaratılıştan gelen ve sonradan elde edilen; diğer taraftan da zâhir (görünen) ve bâtın (gizli) olarak sınıflandırılmaktadır.

Yaratılıştan gelen ziynet kadının yüzü, saçı ve vücut güzelliğidir. Sonradan edinilen ziynet ise, kadının kendisini güzelleştirmek için kullandığı elbise, takı, sürme ve kına gibi şeylerdir. Dolayısıyla kadının ziyneti, ister yüz, saç, vücut güzelliği gibi yaratılıştan olsun, ister elbise, süs eşyası, boya ve benzerleri sonradan kazanılanlardan olsun, kendisini süsleyen ve güzelleştiren her şeydir. [101]

"*Kendiliğinden görünen kısımlar hariç ziynetlerini göstermesinler*"[102] ayetindeki "*ziynet*" kelimesi avretin dolayısıyla tesettürün sınırının belirlenmesi konusunda özel bir öneme sahiptir. Çünkü "*ziynet*" ifadesinden hareketle ziynetler iç ve dış ziynet olarak taksim edilmekte ve buna göre insanların avret sınırları belirlenmektedir. Kadının kullandığı kına, sürme ve yüzük gibi dış ziynetleri, yabancı erkeklerin görmesinde sakınca bulunmazken taç, halhal, küpe, gerdanlık, pazıbent gibi gizli ve iç ziynetleri ise yabancı erkeklerin görmesi yasaktır ve sadece kadının mahrem akrabaları ve kocası görebilir.[103]

Nur suresi 31. ayetinde ziynet eşyalarının gösterilmesi değil o ziynet eşyalarının bulunduğu baş, kulak, boyun, göğüs, pazılar, kollar ve bacaklar gibi vücut uzuvlarının ve bu uzuvlarda iken süslerin gösterilmesi yasaklanmıştır. Çünkü tek başlarına ziynet eşyalarına bakmanın hiçbir sakıncası yoktur. Yasak olan bunlar kadının vücudunda iken bakmaktır. Bu durum ise kadının azalarına bakmanın yasaklığını daha kuvvetli bir şekilde ortaya koymaktadır.[104]

Ayetin "*Başörtülerini yakalarının üstüne indirsinler*"[105] kısmı "*süslerini göstermesinler*" kısmından sonra geldiği için yakalar kelimesi ile

[99] Heyet, *el-Mu'cemu'l-Vesîd*, s. 410.
[100] ez-Zemahşerî, s. 726; en-Nesefî, 777; Karaman, IV, 70, 71; Ferhat Koca, s. 353.
[101] er-Râzî, XXIII, 179; el-Kurtûbî, VI, 331; el-Kardâvî, s. 163.
[102] Nur, 24/31.
[103] İbn Hazm, IX, 163; ez-Zemahşerî, s. 726; er-Râzî, XXIII, 179, 180; el-Kurtûbî, VI, 331; Nevevî, XVII, 296; es-Sâbûnî, II, 158, 159.
[104] er-Râzî, XXIII, 179, 180; Mevsîlî, IV, 155; en-Nesefî, 777; ez-Zemahşerî, s. 726; Said Havva, X, 32; Yazır, V, 3503, 3504; es-Sâbûnî, II, 158, 159; Karaman, IV, 70, 71; Ferhat Koca, s. 353.
[105] Nur suresinin 31. ayetinde başörtüsünün özellikle yakaların üstüne kadar indirilmesi

zorunlu olarak boyun, gerdan ve göğüs kısmının ziynet yani avret olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü yaka elbisenin boyun tarafından açık olan kısmı demektir.[106] Buna göre Kur'an kadının vücudunu ziynet kabul etmekte fakat örtülmesi hususunda bazı istisnalar getirmektedir. Dışarıda kalan kısımlar örtülmeyecek, örtünün içinde kalan kısımlar ise mahrem akrabaların yanında açılabilecektir.[107]

Hımâr kelimesi Nur suresi 31. ayette geçmektedir. Sözlükte "*örtmek ve gizleyip saklamak*"[108] anlamına gelen hamr kökünden türeyen hımâr (çoğulu humur) kelimesi kadının başına örttüğü örtü[109] anlamına gelmektedir. Ayetin "*Başörtülerini gerdanlıklarına doğru salsınlar*" kısmı cahiliye dönemi kadınlarına muhalefeti içermektedir. Çünkü onlar başlarını örttükleri zaman boyun, göğüs ve saçlarının uç kısımlarını açık tutarak başörtülerini arkalarına sarkıtırlardı. İşte ayetteki bu ifade ile müslüman kadınların boyun, göğüs ve gerdanlıklarını da örtmeleri emredilmiştir.[110]

Cilbâb kelimesi Ahzâb suresinin 59. ayetinde "*Üzerlerine cilbâblarını giysinler*" ifadesi ile geçmekte olup sözlükte "*bütün bedeni örten giysi, başörtüsü, kadının elbiselerini tamamen örttüğü örtü, çarşaf gibi dış elbise ve üstlük*"[111] gibi anlamlara gelmektedir.

"*Üzerlerine cilbâblarını giysinler*" ayetinde cilbâb ile ne kastedildiği hususunda farklı yorumlar söz konusudur. Cilbâb, düz bir örtü, yüzü de kapsayacak ve bir göz veya iki göz açık kalacak şekilde bütün vücudu örten çarşaf, ferace ve câr gibi dış elbise, başörtüsünün üzerine konulan başörtüsünden daha geniş fakat ridâdan daha küçük yüzü örten bir giysi, başörtüsünün üstünden giyilen pardesü, manto gibi bütün vücudu örten bir ridâ şeklinde açıklanmıştır.[112]

Bu açıklamalardan cilbâbın gündelik elbiselerin üzerine giyilen ve vücudu tamamen örten dış giysi olduğu anlaşılmaktadır.[113]

---

vurgulanmaktadır. Çünkü Cahiliye dönemi kadınlarının elbiselerinin yaka kısımları göğüslerini ve çevrelerini gösterecek şekilde oldukça geniş idi. Dolayısıyla kadınlar başörtülerini arka tarafa doğru sarkıtırken göğüs ve boyunları açıkta kalırdı. (Said Havva, X, 32).

[106] er-Râzî, XXIII, 179, 180; es-Sâbûnî, II, 158, 159; Said Havva, X, 32.

[107] Karaman, IV, 70, 71.

[108] Heyet, *el-Mu'cemu'l-Vesîd*, s. 255.

[109] el-Kurtûbî, VI,332; Heyet, el-Mu'cemu'l-Vesîd, s. 255.

[110] el-Kurtûbî, VI, 331, 332; İbn Kesîr, s. 1114.

[111] Heyet, *el-Mu'cemu'l-Vesîd*, s. 128.

[112] İbn Hazm, II, 248; ez-Zemahşerî, s. 864, 865; el-Kurtûbî, VII, 396; Said Havva, XI, s. 475, 479; en-Nesefî, 950; İbn Kesîr, 1288; Yazır, VI, 3927, 3928; es-Sâbûnî, II, 383, 384.

[113] ez-Zemahşerî, s. 864, 865; el-Kurtûbî, VII, 396; Said Havva, XI, s. 475, 476; Ferhat Koca, s. 354.

Cilbâb, Müslüman kadınların cahiliye kadınları ve kölelerinden farklı olduklarının bilinmesi, ahlaksız kadınlardan ayırt edilmesi, iffetli olduklarının bilinmesi ve böylece eziyet edilmemeleri için farz kılınmıştır.[114] İslam'ın ilk yıllarında Medine'de kadınlar ihtiyaçları için dışarı çıktıkları zaman kötü niyetli kişiler köle kadınlara sataşıyorlardı. Bazen hür kadınlara da köle bahanesiyle sataşıyorlardı. Bunun üzerine sadece başörtüsü ve gömlekten oluşan basit elbise yerine dışarı çıkarken yüzünü de örtecek şekilde cilbâb giymek suretiyle köle kadınlardan farklı giyinmeleri ve böylece hür oldukları bilinerek eziyet edilmemeleri için cilbâb emredilmişti.[115]

Hicâb kelimesi ise "*Peygamber'in hanımlarından bir şey istediğiniz zaman hicâb (perde) arkasından isteyiniz. Böylesi hem sizin kalpleriniz hem onların kalpleri için daha nezihtir*."[116] ayetinde geçmektedir. Hicâb sözlükte "*örtü, perde*"[117] anlamına gelmektedir. Bu kelime kapalı alanlarda perde ve kapı gibi nesneleri ifade ederken, açık alanlarda yüz örtüsü ve peçe olarak anlaşılmıştır.[118]

A. Namazda Avret ve Tesettür

Müçtehit imamlar genel anlamdaki örtünme ile ilgili nasları ve namazın uygulanmasıyla ilgili sünneti esas alarak namazda asgari örtünme şeklini belirlemişlerdir.[119] "*Ey Âdemoğulları! Her mescide gidişinizde ziynetlerinizi alınız…*"[120] ayetinden dolayı müslümanın namazda ve tavafta elbisesini üzerine alması ve avretini örtmesi gerekmektedir. Dolayısıyla Setr-i avret namaz ve tavafta da farzdır.[121] Ancak namazda avretin örtülmesinin sünnet olduğunu belirten görüşler de mevcuttur.[122]

Bu ihtilafın sebebi ise ayetteki talebin gerekliliğe veya muhayyerliğe hamledilmesi yatmaktadır. Örtünmenin gerekliliğini savunanlar ayeti, avretin örtülmesi gerekliliği şeklinde anlamakta ve ayetin nüzul sebebini delil olarak getirmektedirler. Cahiliye döneminde müşrikler Kâbe'yi çıplak olarak tavaf ettiklerinden dolayı bu ayet, kutsal mekânla-

[114] ez-Zemahşerî, s. 864, 865; er-Râzî, XXV, 198, 199; el-Kurtûbî, VII, 396, 397; İbn Kesîr, s. 1288; Said Havva, XI, s. 475, 476; Yazır, VI, 3928.
[115] el-Kurtûbî, VII, 396; en-Nesefî, 950.
[116] Ahzâb, 33/53.
[117] Heyet, *el-Mu'cemu'l-Vesîd*, s. 156.
[118] Ferhat Koca, s. 354.
[119] Beşir Gözübenli, s. 81.
[120] A'râf, 7/31.
[121] Şâfiî, I, 181, 183; İbn Hazm, II, 240, 241; Gazzâlî, s. 40; es-Serahsî, II, 37, 64; İbn Rüşd el-Hafîd, I, 90, 91; el-Karâfî, II, 101, 102; Ebû Abdillah Şemsuddîn, II, 5, 6; Yazır, III, 2152, 2153.
[122] el-Karâfî, II, 105.

rı çıplak şekilde ziyaret veya tavaf etmeyi yasaklamaktır. Ayetteki ifadeyi muhayyerliğe yoranlar ise ziyneti rida ve elbise şeklindeki zahiri ziynet olarak kabul etmektedirler.[123]

Ayetteki ziynet kelimesi ile avret yerlerini örtecek elbise,[124] mescit kelimesi ile de namaz kastedilmektedir.[125]

Hanefi mezhebine göre, namazda vücudun örtülmesi ile ilgili asgari ölçü erkek için göbek hariç diz kapağı dâhil olmak üzere göbek ve diz kapağı arası kadın için ise eller, ayaklar ve yüz hariç bütün bedendir.[126]

Şafii, Maliki ve Hanbeli mezhebine ve İbn Hazm'e göre ise erkeğin namazdaki avreti göbek altından itibaren diz kapağı arasıdır. Göbek ve diz kapağı avret değildir. Kadının avreti ise iki el ve yüz hariç tüm vücududur. Yüzün ve iki elin ihramlı iken açık olmasının emredilmesi namaz ibadetinde de bu iki uzvun avret olmadığı dolayısıyla örtülmesinin gerekli olmadığının göstergesidir.[127] Şafii mezhebinde ayakların üstü de avrettir. Alt kısmında ise iki görüş mevcuttur. Mezhebin ilk görüşüne göre iki ayak avret değil iken sonraki görüşüne göre ayağın üstü avret altı ise avret değildir. [128]

Kadının saçı, namaz içinde avrettir ve "*Allah buluğ çağına girmiş kadının namazını başörtüsüz kabul etmez*" [129] hadisi gereği namazda kadın başörtülü bulunmalıdır görüşünde olan Cumhur, kadının avreti açık olarak namaz kılması halinde namazı iade etmesi gerektiğini belirtmektedir.[130]

Maliki mezhebinde namazda avretin örtülmesi gerekli olmasına rağmen tesettüre riayet edilmediği takdirde namazın iadesinin gerekli olup olmadığında ihtilaf vardır. Mezhep âlimlerinin çoğunluğuna ve asıl olan görüşe göre avretin örtülmesi namazın sıhhati için şarttır ve

---

[123] İbn Rüşd el-Hafîd, I, 89, 90.
[124] Mevsîlî, I, 45.
[125] Faysal Mevlevi, *İbadetler Fıkhı*, (trc. Receb Çetintaş), İstanbul 1991, s. 61.
[126] Muhammed b. Hasen, *Kitâbu'l-Asl*, III, 47-49, 52, 54, 55; İbn Kudâme, el-Makdîsî, I, 676; Mevsîlî, I, 45, IV, 154; Beşir Gözübenli, s. 81, 82; Saffet Köse, s. 332; H. Yunus Apaydın, s. 229, 230; Ferhat Koca, s. 110, 111; Karaman, IV, 70.
[127] Şâfiî, I, 181; Şîrâzî, I, 216, II, 681-683; Gazzâlî, s. 40, 246; İbn Rüşd el-Hafîd, I, 90, 91; er-Râzî, XXIII, 176, 178; İbn Hazm, II, 241; İbn Kudâme, el-Makdîsî, I, 651, 653, 654, 671-673, 676; Nevevî, III, 170, 171, XVII, 295-297; el-Karâfî, II, 105, 106. 246; İbn Kesîr, s. 1113; Şirbînî, I, 508, 509, IV, 36, 41, 42; Ebû Abdillah Şemsuddîn, II, 7, 8; es-Sâbûnî, II, 155-157; Beşir Gözübenli, s. 82.
[128] Şâfiî, I, 183; Gazzâlî, s. 40; Nevevî, III, 171; Şirbînî, I, 509, 510.
[129] Tirmizi, *Kitâbu's-Salât*, 161; Ebû Dâvûd, *Kitâbu's-Salât*, 86.
[130] Şâfiî, I, 181, 183; İbn Hazm, II, 250-252; es-Serahsî, II, 64; Gazzâlî, s. 40; İbn Rüşd el-Hafîd, I, 91; İbn Kudâme, el-Makdîsî, I, 653, 654, 671-673; el-Karâfî, II, 101, 102; Ebû Abdillah Şemsuddîn, II, 5, 6.

ihlali halinde namazın iadesi gerekir. Ancak kişinin tesettürü unutması veya giyecek bir şey bulamaması durumunda avreti açık olarak namazını kılabilir.[131] Avretin örtülmesini namaz için şart değil sünnet kabul edenlere göre avretin örtülmesinin gerekliliği namaza has olmayan genel bir durum olduğu için namazda ayrıca şart kılınmamıştır.[132] İmam Malik avreti açık olarak namaz kılan kadının vakti içinde namazı iade edeceğini ancak vakti çıktıktan sonra iade etmeyeceğini söylemektedir.[133]

Hanefi ve Malikiler erkek ve kadının namazdaki avretini ağır ve hafif olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Kişinin avretinin edep yerleri ağır avret; diğer kısımları ise hafif avrettir. Bu ayrım bakma açısından değil namazda örtünme açısından dikkate alınır.[134] Kişinin ağır avretinden bir dirhemden fazla kısmın görünmesi namazı bozduğu halde hafif avret kısmının, Ebu Hanife ve imam Muhammed'e göre ancak en az dörtte birlik kısmı Ebu Yusuf'a göre ise en az yarısı görünürse namazı bozar.[135] Ancak Serahsî namazın bozulması açısından ağır ve hafif avret ayırımını kabul etmemekte ve bütün avret kısımlarında dörtte birlik ölçütün geçerli olduğunu belirtmektedir.[136]

Hanbeli mezhebinde hafif veya ağır avret olsun namazda avretin az bir kısmının görülmesi namazın geçerliliğine engel görülmemektedir. Bir şeyin azından kaçınmak meşakkate sebebiyet vermekte, meşakkat ise mazur görülmektedir. Görünen avret kısmının azlığının ve çokluğunun ölçütü ise genellikle bakan kişinin az veya çok görmesidir.[137]

B. Günlük Hayatta Tesettür

Kadın ve erkeklerin sokaktaki giyimleri, toplum hayatında huzuru sağlama, dini-ahlaki değerleri koruma ve bazı olumsuzlukları önleme çerçevesinde ele alınmaktadır.[138]

İffeti koruma amacıyla süs yerlerinin kapatılması anlamındaki tesettür Nur suresinde belirtilmektedir. Nur 30 ve 31. ayetlerinde Allah, erkeklere verdiği gözlerini sakınmaları ve namuslarını korumaları em-

[131] İbn Kudâme, el-Makdîsî, I, 651; Nevevî, III, 169.
[132] İbn Kudâme, el-Makdîsî, I, 651; Nevevî, III, 169; el-Karâfî, II, 101, 102.
[133] İbn Rüşd el-Hafîd, I, 91.
[134] Muhammed b. Hasen eş-Şeybâni (ö.189/804), *el-Câmi'u's-Sağîr*, Beyrut 1986, s. 82; es-Serahsî, II, 64, 65, XII, 358, 359; İbn Kudâme, el-Makdîsî, I, 654, 676; Mevsîlî, I, 46; H. Yunus Apaydın, s. 230, 231; Saffet Köse, s. 333; Ferhat Koca, s. 111.
[135] Muhammed b. Hasen, *el-Câmi'u's-Sağîr*, s. 82; es-Serahsî, II, 64, 65; ; İbn Kudâme, el-Makdîsî, I, 654, 676; Mevsîlî, I, 46.
[136] es-Serahsî, II, 64, 65.
[137] İbn Kudâme, el-Makdîsî, I, 653, 654; Nevevî, *el-Mecmû'*, III, 169.
[138] Ferhat Koca, s. 354.

rine ilaveten kadınlara yabancı erkeklerin yanında süslerini göstermemelerini emretmiş bunun da kadınlar için daha temiz ve uygun bir durum olduğunu belirtmiştir.[139] Dolayısıyla sokağa çıkarken avretin tamamen örtülmesi gereklidir.[140]

Ahzab suresi 59. ayette cilbâb ile avretin örtülmesi değil dışarı çıkarken kadınların dış giysi kullanmaları emredilmektedir.[141]

İslam dini özellikle kadının örtünmesi ve korunması noktasında hassasiyet göstermiş ve sadece "*Artık evlenme ümidi beslemeyen, hayızdan ve doğumdan kesilmiş yaşlı kadınların ziynetlerini göstermeksizin dış elbiselerini çıkarmalarında kendileri için bir günah yoktur. Ama yine sakınmaları onlar için daha hayırlıdır. Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir*"[142] ayeti ile ihtiyar kadınlara bazı istisnalar getirmiştir. Fakat bu istisna da "*ziynetlerini göstermeksizin*" ifadesi ile sınırlandırılmıştır. Yani kadınların dış elbiselerini çıkarmalarından maksatları süslerini açığa çıkarmak olmamalıdır. Ancak bu ruhsatla beraber yine de bundan sakınmaları tavsiye edilmektedir.[143]

Müslüman kadın cahiliye devri kadınlarından ve kâfir kadınlardan farklı olarak örtünmek suretiyle kendi onurunu ve iffetini korur. "*Evlerinizde oturun. Önceki cahiliye dönemi kadınlarının açılıp saçıldığı gibi siz de açılıp saçılmayın*"[144] ayeti müslüman kadının, cahiliye dönemi kadınının yaptığı gibi açılıp saçılarak dışarıda bulunmasını uygun görmemiştir.[145] "*Ey peygamber! Müminlerin kadınlarına söyle*" kısmındaki emir bütün kadınlar için umum olmasına rağmen "*evlerinizde oturun*" emri "*siz diğer kadınlar gibi değilsiniz*" ifadesinden de anlaşıldığı üzere sadece peygamberin hanımları için geçerlidir.[146]

C. Elbisenin Özellikleri

Kur'an'da ve hadislerde örtünme için belli bir model ve tarz öngörülmüş değildir. Avret sayılan yerler gerektiği şekilde örtüldükten sonra

[139] ez-Zemahşerî, s. 726; el-Kurtûbî, VI, 326, 327; es-Sâbûnî, II, 147.
[140] İbn Hazm, II, 240, 241; Gazzâlî, s. 40.
[141] es-Sâbûnî, II, 378; el-Kardâvî, s. 168; Karaman, IV, 399, 400.
[142] Nur 24/60.
[143] ez-Zemahşerî, s. 736; er-Râzî, XXIV, 30; el-Kurtûbî, VI, 380, 381; en-Nesefî, 790; İbn Kesîr, s. 1129; Yazır, V, 3539, 3540; Said Havva, X, 147, 148; el-Kardâvî, s. 168, 169.
[144] Ahzab, 33/33.
[145] İbn Hazm, IX, 174; Yazır, VI, 3890, 3891; Said Havva, XI, 405; el-Kardâvî, s. 171; Karaman, IV, 381, 382.
[146] Yazır, VI, 3890, 3891.

elbisenin şekli, modeli rengi kişinin zevkine örfüne ve iklime göre ayarlanabilir.[147]

İslam'ın giyim konusundaki temel ilkeleri, elbiselerin örtünme ihtiyacını karşılaması, temiz ve güzel olması, cinsler arasındaki farklılığı koruması, başka din mensuplarına benzeme amacı taşımaması, lüks, israf ve gösterişten uzak olmasıdır.[148]

"*Cilbablarını giyinsinler*" ayeti gereği elbise örtülmesi gereken yerleri örtecek şekilde olmalıdır.[149]

Elbise cildi belli edecek ve gösterecek şekilde ince ve şeffaf olmamalıdır.[150] Çünkü elbise bakan kişi ile cilt arasına engel oluşturmalıdır. Dolayısıyla şeffaf elbise cilt rengini örtmediği ve belli ettiği için hem vücudun görülmesini hem de bakışları engellememekte ve böylece de tesettür gerçekleşmiş olmamaktadır. Esma hadisi buna delildir.[151] "*Cehennem halkından iki sınıf var ki yüzlerini görmeyeceğim. Sığırkuyruğu gibi kamçıları yanlarında bulunduran ve bunlarla insanlara vuranlar ile giyinik çıplak, sallanarak yürüyen ve saçları ise deve hörgücü gibi olan kadınlardır ki bunlar cennete girmeyecekler ve cennetin kokusunu dahi alamayacaklardır. Hâlbuki cennetin kokusu çok uzaklardan alınır*"[152] hadisinde giyinik çıplaklar ifadesi, sureten giyinik olan fakat hakikatte çıplak sayılan kadınlardır. Çünkü bu kadınlar bedeni örtmeyen ve avreti gizlemeyen elbise giymektedirler. Hâlbuki elbiseden maksat örtmektir. Dolayısıyla elbise örtmüyorsa sahibi çıplak demektir.[153]

İslam, kadının azalarını hacim veya şekil olarak belli edecek kadar dar elbiseler giymesinin haram kılmıştır.[154] Ancak ten rengini belli etmemekle beraber diz ve kalça gibi organları cismen belli edecek şekilde dar olursa bununla namaz caizdir. Çünkü elbisenin örtmesi demek cildin renginin belli olmaması demektir. Bu da gerçekleşmiştir.[155]

"*Peygamber'imiz erkeğe benzemeye çalışan kadına ve kadına benzemeye çalışan kadına lanet etti*"[156] hadisinde de ifade edildiği üzere elbise

[147] Saffet Köse, s. 333, 334.
[148] Ferhat Koca, s. 352, 353.
[149] el-Kurtûbî, VII, 396; es-Sâbûnî, II, 384; el-Kardâvî, s. 172.
[150] Şîrâzî, I, 217; es-Serahsî, XII, 375; ez-Zemahşerî, s. 726; İbn Kudâme, el-Makdîsî, I, 653, 654; el-Kurtûbî, VII, 396; Nevevî, III, 173; es-Sâbûnî, II, 384, 385; el-Kardâvî, s. 90, 172, 173; Beşir Gözübenli, s. 82.
[151] Gazzâlî, s. 41; es-Sâbûnî, II, 384,385.
[152] Müslim, *Kitâbu'l-Libâs*, 5547.
[153] es-Serahsî, XII, 375; es-Sâbûnî, II, 385; el-Kardâvî, s. 90.
[154] es-Sâbûnî, II, 384, 385; el-Kardâvî, s. 90, 172, 173; Beşir Gözübenli, s. 82.
[155] Nevevî, III, 173; Ebû Abdillah Şemsuddîn, II, 8.
[156] Tirmizi, Kitâbu'l-Edeb, 68; Ebû Dâvûd, Kitâbu'l-Libâs, 30.

karşı cinse mahsus bir elbise olmamalıdır. Kadın ve erkek ayrı ayrı özelliklerle yaratılmıştır. Şayet erkek kadınlaşır kadın da erkekleşirse çöküntü kendiliğinden başlar ve huzursuzluk oluşur.[157]

Elbisede diğer dinlere ait semboller bulunmamalı ve diğer din mensuplarına mahsus elbiseye benzememelidir. Peygamberimiz "*Bir kavme benzemeye çalışan onlardandır*"[158] buyurmak suretiyle bu anlayışı ortaya koymaktadır.[159]

"*İpek elbise ve altın ümmetimin erkeklerine haram kadınlarına ise helal kılındı*"[160] , "*İpeği, iyilik ve hayırdan nasibi olmayanlar giyer*"[161], "*İpeği, ahiretten nasibi olmayanlar giyer*"[162] ve "*İpek, iyilik ve hayırdan nasibi olmayanların giysisidir*."[163] hadisleri ile ipek elbisenin ümmetin erkeklerine haram kadınlarına helal kılındığını belirtilmiştir. İslam âlimleri de bunlara dayanarak ipek elbise giymenin erkeklere haram, kadınlara helal olduğu noktasında görüş birliğine varmışlardır.[164] Elbisede ipeğin çok az derecede bulunması önemli değildir.[165]

İpeğin erkeklere haram kılınmasının illeti Naslar tarafından açıklanmadığı ve akılla da kavranamadığı için haramlık hükmü sadece asla mahsustur yani ipekle sınırlıdır ve bu hükmün kıyas yoluyla başka tür giysilere verilmesi uygun değildir. Bundan dolayıdır ki suni ipek haram denilemez.[166]

Sonuç

Erkeğin edep yerlerinin, kadının ise yüzü, iki eli ve ayağı hariç diğer kısımlarının avret olduğunda ittifak varken; erkeğin uyluk kısmının, kadının ise iki el, yüz ve ayağının avret olup olmadığında ise ihtilaf bulunmaktadır.

Nur suresi 31. ayetindeki "*Kendiliğinden görünen kısımlar hariç*" ifadesi ile kadının iki eli ve yüzü kastedilmekte ve meşakkatin giderilmesi, günlük işlerde ve alışverişte bu uzuvların kullanılma ve açık tutulma gerekliliği, namazda ve hacda bu kısımların açık tutulmasının

[157] el-Karâfî, XIII, 264; es-Sâbûnî, II, 386; el-Kardâvî, s. 91, 173.
[158] Ebû Dâvûd, *Kitâbu'l-Libâs*, 5.
[159] el-Kardâvî, s. 173; Saffet Köse, s. 334.
[160] Tirmizi, *Kitâbu'l-Libâs*, 1.
[161] Buhârî, *Kitâbu'l-Libâs*, 30; Müslim, *Kitâbu'l-Libâs*, 5371, 5376.
[162] Müslim, *Kitâbu'l-Libâs*, 5368.
[163] Müslim, *Kitâbu'l-Libâs*, 5371.
[164] İbn Hazm, II, 354-361, IX, 245, 246; Şîrâzî, I, 221; İbn Kudâme, el-Makdîsî, I, 660, 661; Nevevî, III, 181, 182; Mevsîlî, IV, 157, 158; el-Karâfî, II, 109, 110, III, 260, 261; el-Kardâvî, s. 86-89; Saffet Köse, s. 334; Ferhat Koca, s. 355.
[165] İbn Hazm, II, 354-361; Mevsîlî, IV, 157, 158.
[166] Ferhat Koca, s. 355; Saffet Köse, s. 334;

emredilmesi gibi gerekçelere binaen bu uzuvlar tesettürden istisna tutulmaktadır.

Kadının ve erkeğin avreti dışındaki kısımlarına fitneye ve şehvete meydan vermeden bakmak helaldir. Avret olan bir yere ise zaruret halleri dışında bakmak kesinlikle haram iken bu kısımlara ilk ve ani bakış müsamaha ile karşılanmıştır.

Klasik kaynaklarda cilbâbın şeklinin nasıllığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bundan dolayı müslüman kadın için cilbâb denilen bir dış kıyafetin emredildiğini fakat şeklinin ve renginin somut olarak belirlenmediğini ve vücut hatlarını belli etmeyecek biçimde olması şartıyla kadınların dış kıyafetlerinin zaman ve mekâna bağlı olarak değişiklikler gösterebileceğini söylememiz mümkündür.

Kadın için namazdaki avret, yüz ve iki el dışındaki bütün vücuttur ve namazda setri avret farzdır. Ayakların avret olup olmadığında ise ihtilaf bulunmaktadır. İmam Malik ve bir kısım Maliki fakihler, setri avretin namaza has olmayan genel bir farz olduğunu, namazda ve namaz dışında uyulması gereken dini bir emir bulunduğunu dikkate alarak kadınların başlarını örtmelerini ayrıca namazın farzları arasında saymamıştır. Bundan dolayı da, setr-i avreti namazın sünnetlerinden kabul etmiştir.

Kaynakça

Beşir Gözübenli, "Namaz", *İslam İbâdet Esasları*, Ankara 2013.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed İbn İsmail (h.256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2010.

Dârakudnî, Ali b. Ömer Ebu'l-Hasen el-Bağdadî(ö.385/995), Sünenu'd-Dârakudni, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1966.

Ebû Abdillah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî el-Mısrî (ö.1004/1596), *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2003.

Ebû Dâvûd, Süleyman İbn el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî (h.275/889), *Sünenü Ebi Dâvud*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2001.

el-Karâfî, Şihâbuddin Ahmed b. İdrîs (ö.684/1285), *ez-Zehîra*, Dâru'l-Ğarb, Beyrut 1994.

el-Kurtûbî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Mâlikî (ö.671/1273), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut 2006.

en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (ö.710/1310), *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl (Tefsîru'n-Nesefî),* Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2008.

er-Râzî, Fahruddîn, Muhammed b. Ömer el-Bekrî eş-Şafiî (ö.604/1207), *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2004.

es-Serahsî, Şemsu'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebi Sehl (ö.483/1090), *Kitâbu'l-Mebsût fi'l-Fıkhi'l-Hanefî,* Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2009.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer (ö.538/1144), *Tefsîru'l-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl ve 'uyuni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2005.

Faysal Mevlevi, *İbadetler Fıkhı*, (trc. Receb Çetintaş), İstanbul 1991.

Ferhat Koca, *İslam İbadet Esasları*, Ankara 2013.
Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (ö.505/1112), *el-Vecîz fi Fıkhi Mezhebi'l-İmami'ş-Şâfiî,* Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994.
H. Yunus Apaydın, "Namaz", *İman ve İbadetler*, İslam Araştırmaları Merkezi, Ankara 2001.
Heyet, *el-Mu'cemu'l-Vesîd*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1990.
İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî (ö.456/1064), *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2003.
İbn Kesîr, 'İmâdu'd-Dîn Ebu'l-Fidâ İsmâil el-Kureşî ed-Dımeşkî eş-Şafiî (ö.774/1373), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2010.
İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdîsî el-Hanbelî (h.620/1224), *el-Muğnî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1984.
İbn Rüşd el-Hafîd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed (ö.595/1199), *Bidâyetü'l-Mücteheid ve Nihâyetü'l-Muktesıd,* Kahraman Yayınları, İstanbul 1985.
Karaman, Hayreddin, *Kur'an Yolu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2008.
Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd (ö.683/1285), *el-İhtiyâr Li Ta'lîli'l-Muhtâr*, Çağrı Yayınları, İstanbul 2007.
Muhammed Alî es-Sâbûnî, *Tefsîru Âyâti'l-Ahkâm*, İstanbul t.y.
Muhammed b. Hasen eş-Şeybâni (ö.189/804), *el-Câmi'u's-Sağîr*, Beyrut 1986.
Muhammed b. Hasen eş-Şeybâni (ö.189/804), *Kitâbu'l-Asl*, Beyrut 1990.
Müslim İbnu'l-Haccâc en-Nîsâbûrî (h.261/875), *Sahîhu Müslim*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2010.
Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref (ö.676/1278), *el-Mecmû' Şerhu'l-Mehezzeb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2005.
Saffet Köse, "Helâller-Harâmlar", *İslam İbâdet Esasları*, Ankara 2013.
Said Havva (ö.1989), *el-Esâs fi't-Tefsîr*, Şamil Yayınevi, İstanbul 1992.
Seyyid kutub (ö.1967), *Fî Zılâli'l-Kur'an,* (trc: Salih Uçan, Vahdettin Uçan, Mehmet Yolcu), Dünya Yayıncılık, İstanbul 1991.
Şâfiî, Ebû Abdillah Muhammed b. İdrîs (ö.204/820), *el-Umm,* Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2002.
Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali (ö.476/1084), *el-Mühezzeb,* Dâru'l-Marife, Beyrut 2003.
Şirbînî, Şemsuddin Muhammed b. Muhammed (ö.977/1570), *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'âni Elfâzi'l-Minhâc,* Daru'l-Feyhâi, Şam 2009.
Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed İbn İsâ (h.297/910), *el-Câmiu's-Sahîh,* Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2002.
Yazır, Muhammed Hamdi (ö.1942), *Hak Dîni Kur'an Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979.
Yusuf el-Kardâvî, *İslam'da Helâl ve Haram*, (trc. Ramazan Nazlı), İstanbul t.y.

KUR'AN, TEFSİRLER ve HADİSLER AÇISINDAN MEKÂNIN MAHREMİYETİ ve SELÂMLA İLİŞKİSİ

Zekiye SÖNMEZ*

Özet

İslâm'ın Yüce Kitabı Kur'an, yaşayan insanlara yol gösteren bir hayat kitabıdır. Bu kitapta, insan hayatını ilgilendiren her alanla ilgili bilgiler ve önemli kurallar bulunmaktadır. Kur'an'da insanın psikolojik ve sosyal hayatını ilgilendiren ve hayatın büyük bir kısmının içinde yaşandığı evlerle ilgili kurallar da yer almaktadır. Çünkü evler, insanın sığındığı, huzur bulduğu ve kendini güvende hissettiği özel mekanlardır. Bir başkası bu özel mekanlara ancak sahibinin izniyle girebilmektedir. Bu sebeple söz konusu özel yerler "mahrem alan" olarak kabul edilmektedir. Yüce Allah, Kur'an'da mahrem olan bu yerlere girmenin kurallarını verirken, Hz. Muhammed(s.a.v) de, verilen bu kuralların nasıl uygulanması gerektiğini öğretmektedir. Kur'an'ın ve Hz. Muhammed'in uygulamalarına göre, mahremiyet alanına girerken; üç defa izin istemek (zil çalmak, kapıyı çalmak), eğer aynı evde ise bir şekilde geldiğini duyurmak, kapıyı yavaşça çalmak veya öksürerek izin istediğini belirtmek, selâm vermek, kapıyı çalınca kapının sağında veya solunda durmak ve açık kimliğini belirtmek gerekmektedir. Dolayısıyla bu bildiride; çoğunluğu Kur'an'ın 24/Nûr Sûresi'nde olan, fakat başka sûrelerde de yer alan evlerin mahremiyeti ile ilgili âyetlerin, tefsir ve hadis kaynaklarındaki yorumları üzerinde durulacaktır. Ayrıca "mahremiyet" ve "selâm" ilişkisi ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mekânın Mahremiyeti, Kur'an, Tefsir, İzin, Selâm.

❁❁❁

Privacy of Place in terms of Quran and Tafsir and Its Relationship with Salaam

Abstract

The Holy Book of Islam, the Qur'an is a book of life guiding living people. This book has informations related to human life and it gets all important rules. Qur'an contains rules concerning psychological and social life of human and rules concerning the house lived in a large part of his life. Because houses, people had taken refuge, are special places where he found peace and feel safe. Someone else may enter only with the permission of these special places. Therefore these special places "private sphere" is acceptable. Almighty God, while the rules of entry into this intimate place that in the Qur'an, Hz. Muhammad (pbuh) also teaches how should the implementation of these rules. According to The Quran and the Prophet Muhammad's practics, when entering the privacy area; three times ask your permission (to ring the bell or door), if to announce that same house is way up, knock on doors slowly or coughs allow you

* Yrd. Doç. Dr. Zekiye SÖNMEZ, Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri (Dinler Tarihi), zsonmez@aku.edu.tr

to specify what you want, to salute, door stop at the right or left of the door rang and it is necessary to specify a clear identity. Therefore, in this paper; The majority of the Qur'an 24 which in Surah Nur, but the revelations about the privacy of the home is located in another sura, will focus on the reviews of the tafsir and the hadith sources. In addition, will be dealt with the relationship "privacy" and "salaam"

Keywords: Privacy of Place, the Quran, Tafsir, Permission, Salaam.

Giriş

Kur'an-ı Kerim, insanlar için tam bir hayat kitabıdır. Bu hayat kitabında insanının maddî ve manevî yönünü ilgilendiren her alanla ilgili bilgiye yer verilmiştir. Çünkü o, yaklaşık yirmi üç yılda, yaşayan insanların her türlü problemine ve özelikle insanın sosyal hayatıyla ilgili problemlere çözüm getirmiştir. Aynı şekilde Kur'an, sosyal hayatın bir parçasını oluşturan, insan hayatı için son derece önemli, içinde huzur ve mutluluğun yaşandığı ve mahrem alan olarak kabul edilen mekânlara girmenin kurallarını da öğretmiştir. Hz. Muhammed(s.a.v) de Kur'an'ın mekânın mahremiyetiyle ilgili âyetlerinin nasıl uygulanacağının kuralını, âdâbını öğretmiştir.

Mekânın mahremiyetinden kastımız, mahrem olarak nitelendirilen evlerdir. Yüce Allah, evleri; insanların sığındığı, ruhlarının sükuna ve huzura erdiği, nefislerinin güven içinde olduğu bir barınak, bir yuva yapmıştır. İnsanlar bu barınakta mahremiyetlerinden emin olur, ruhsal olarak insanı yoran sakınma ve kıskanma gibi duygulardan uzak olur. Aynı şekilde bazı kaynaklarda; sünnet açısından evlerin, sadece sıcağa ve soğuğa karşı bir sığınma yeri olmadığı, aynı zamanda insanda fıtrî olan mahremiyeti sağlama yeri olduğu ve bundan dolayı "haram" olarak nitelendirildiği belirtilir.[1] Başkaları ancak, ev sahibinin bilgisi ve izni dairesinde buraya girebilir ve bu durumda onun mahremiyetine zarar gelmez. Aksi takdirde evin mahremiyeti ihlal edilir ve istenmedik, hoş olmayan durumlar ortaya çıkabilir. Bu çerçevede Kur'an'da mahremiyetle ilgili birçok konunun ve özellikle mekânın mahremiyetiyle ilgili âyetlerin genel itibariyle 24/Nûr Sûresi'nde yer aldığı görülmektedir.

1. Mahrem Mekânlara (Evlere) Girme Âdâbı

Allah(c.c), mahrem mekanlar olarak kabul edilen evlere girme âdâbını Nûr Sûresi başta olmak üzere birçok ayette bildirmektedir. Buna geçmeden önce, mahrem konuların detaylı bir şekilde anlatıldığı Nûr Sûresi'nin öneminden bahsetmek yerinde olacaktır. Çünkü bu sûrenin daha ilk âyetinde "(İşte bu âyetler,) bizim inzâl ettiğimiz ve

[1] İbrahim Cânan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Akçağ Basım Yayın, Ankara 1990, c.X, ss.158-159.

(hükümlerini üzerinize) farz kıldığımız bir sûredir. Belki düşünüp öğüt alırsınız diye onda açık seçik âyetler indirdik."[2] denilmektedir. Şüphesiz Kur'an'daki her bir âyet önemlidir. Ancak bu sûrenin ayetleri hakkında "...(hükümleri) farz kılınan... açık seçik âyetler" şeklinde bahsedilmesi ve bu türden bir girişin başka bir sûrede olmaması, onun hükümlerinin bizim için daha da önemli olduğu anlamına gelmektedir. Bu çerçevede bu sûrede indirilen âyetlerin; kabul etmek ve etmemekte serbest kalınan öğütler olmadığı, kesinlikle itâat edilmesi gereken farzlar olduğu; ayrıca âyetlerin açık seçik olduğu belirtilmektedir. O halde bu sûrenin âyetleri bize "Eğer gerçekten Mü'min ve Müslümansanız, bunları uygulamak zorundasınız" ve "anlamadık diyerek, onları uygulamaktan vazgeçemezsiniz" demek istemektedir.[3] Ayrıca bu suredeki hükümlerin hem kötülüğü ortaya çıkmadan önlemeye ve yok etmeye yönelik olduğu hem de toplumu ıslah etme amacı güttüğü ifade edilmektedir.[4] Söz Konusu sûrenin öneminden bahsettikten sonra, mekânın mahremiyeti ile ilgili âyetlerden, onların nüzul sebeplerinden ve yorumlarından söz edebiliriz.

Kaynaklarda, Cahiliye döneminde Araplar arasında ev sahibinden izin almaksızın içeriye girme âdetinin olduğu anlaşılmaktadır. O dönemde Arapların, bir başkasının evine girdikten sonra "Girdim!" diye seslendiği; çok defa ev sahibinin ailesiyle birlikte rahat bir şekilde oturduğu sırada böyle bir olayın meydana geldiği ve insanların bu durumdan rahatsız olduğu ifade edilmektedir.[5] Ömer Nasuhi Bilmen, Cahiliye toplumundaki böyle bir adetin, İslâm'ın istediği toplum terbiyesiyle uyuşmadığını, söz konusu dönemde bile bu âdetten dolayı bazı uygun olmayan durumların ve sözlerin ortaya çıkmış olabileceğini belirtilmektedir. Yine o, bir başkasının özel ikametgahına izinsiz girmenin, başkasının mülkünde izin almaksızın tasarruf etmek gibi olduğunu; ayrıca izinsiz birinin evine giren kimsenin hırsızlık veya suikast gibi daha kötü şâibelerden de uzak kalamayacağını vurgulamaktadır.[6]

Yüce Allah, İslam'la birlikte Cahiliye toplumundan temiz bir toplum inşa etmek istemiş ve bunu da Kur'an'ın iniş sürecinde aşama aşama gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu çerçevede Allah(c.c), Nûr Sûresi'nin 27. ve 28. âyetleriyle de yukarıda bahsedilen Cahiliye geleneğini yok

---

2 Ali Özek ve diğerleri, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Medine-i Münevvere, 1987, s.349

3 Ebu'l-Â'lâ Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'an (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri),* terc. Heyet, İnsan Yayınları, trs., c.III, ss.450-451.

4 Mevdûdî, Tefhimu'l Kur'an, c.III, s.513.

5 Seyyid Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an (Kur'an'ın Gölgesinde),* çev. M. Emin Saraç ve diğerleri, Hikmet Yayınları, İstanbul, trs, c.X, s.414.

6 Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1985, c.V, s.2344.

etmeye çalışmıştır. Buhâri'nin naklettiği Adiy İbn-i Sâbit yoluyla gelen bir rivâyete göre söz konusu iki âyetin nüzul sebebi şöyledir Ensâr'dan bir kadın "Ya Rasûlallah bazı defa evimde ben bir halde bulunurum ki (açık, saçık) o halde iken kimsenin, ne babamın, ne de oğullarımın yanıma girip beni görmesini istemem. Halbuki ben bu vaziyette iken ailemden birisi yanıma çıkagelir, ben ne yapayım?" diye sormuştur. Bu soru üzerine aşağıda meâlini verdiğimiz söz konusu âyetlerin nazil olduğu ifade edilmiştir.[7]

Mekânın mahremiyetiyle ilgili ilk olarak Nûr Sûresi'nin 27. âyetinde Allah'u Teâlâ "Ey îman edenler! Kendi evinizden başka evlere, geldiğinizi farkettirip ev halkına selâm vermedikçe girmeyin. Bu, sizin için daha iyidir; herhalde (bunu) düşünüp anlarsınız."[8] diye buyurmaktadır. Bu âyeti tamamlar nitelikteki 28. âyette ise şöyle buyrulmaktadır: "Orada kimse bulamadınızsa, size izin verilinceye kadar oraya girmeyin. Eğer size, 'Geri dönün!' denilirse, hemen dönün. Çünkü bu, sizin için daha temiz davranıştır. Allah, yaptığınızı bilir."[9] Siyak ve sibak bakımından iki âyetinin birlikte değerlendirilmesi faydalı olacaktır.

Söz konusu âyetlerin yorumunu ele almadan önce, 27. âyette geçen ve anlamı konusunda farklı görüşlerin olduğu "teste'nisû" kelimesi üzerinde durmak gerekmektedir. Bununla ilgili olarak Buhârî, bu âyette geçen "iste'sene" kökünden gelen " teste'nisu" kelimesini İbn-i Abbâs'ın "istîzân: izin istemek" diye tefsir ettiğini, hatta Übey İbn-i Kâ'b ile İbn-i Abbâs'ın "teste'nisû" lafzını "teste'zinû" diye okuduklarını rivâyet etmiştir.[10] Yine bu kelimenin anlamıyla ilgili; İbn Kesir'e göre 'garîb' ve İbn Mâce'ye göre 'zayıf' olarak nitelendirilen bir Hadis-i Şerif'te Peygamber Efendimiz "Kişinin tesbih, tekbir ve tahmid ile konuşması ve öksürerek ev halkından izin istemesidir." buyurmuştur.[11] Bir başka kaynakta ise Hz. Peygamber'e "istî'nâs"ın[12] mahiyeti sorulmuş; o da "Kişinin Allah'ı

---

7 Nûr Sûresi 27. âyetin sebebi nüzûlu ve âyette geçen "teste'nisû" kelimesiyle ilgili açıklamalar için (bkz. Ebu'l-Fadl Şihabuddin es-Seyyid Mahmud el-Alûsî el-Bağdadî, *Ruhu'l Maanî fî Tefsîri'l Kur'ani'l Azîm ve Sebi'l Mesânî,* Daru'l Fikr, Beyrut 1998, c.XVII, s. 196).

8 Özek, *Kur'ân-ı Kerîm*, s.351.

9 Özek, *Kur'ân-ı Kerîm,* s.352.

10 Bkz. Zeynü'd-din Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Lâtîfi'z-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi,* Mütercim ve Şârihi Kâmil Miras, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1981, c.XII, s 168).

11 Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdillah el-Îcî eş-Şîrâzîyu eş-Şâfî, *Câmiu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Haşiye: Muhammed b. Abdillah el-Ğaznûviyyu, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, c.III, ss.116-117.

12 Bazı kaynaklarda "istî'nâs" kelimesiyle ilgili şöyle denilmektedir: Oturup konuşmak, alışmak, yoldaş olmak anlamına gelen "ins" lâfzının istif'al babına naklinin mastarıdır. Bildirmek, istemek, bir şeyin anlamını istemek, izin istemek, ünsiyyet taleb etmek, tesbih ve öksürmek ile tekellüm etmek anlamlarına gelir. Burada ev ehlinden izin istemek, kendini bil-

tesbih ve tekbir ederek, yâhut öksürerek oda sahibinden izin istemesidir." buyurduğu belirtilmiştir. Bunun devamında ise "isti'nâs"ın dışarıdan gelen misafirin ev sahibinden izin istemesi, ev dahilindeki aile fertlerinin de birbirlerinin odalarına girmek istediklerinde herhangi bir şekilde geldiğini duyurması, en azından öksürmesi veya oda kapısına yavaşça vurması gerektiği bildirilmiştir.[13] Yine Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin, "Ya Rasûllah! Selâm böyle verilir; peki orada olduğumuzu (girmek üzere olduğumuzu) nasıl bildirebiliriz?" sorusuna Hz. Peygamber'in "Kişi, tesbih, tekbir ve tahmid sözlerinden birisini söyler, öksürür ve ev halkının (hazırlanması) için izin verir" buyurduğu i ifade edilmiştir.[14]

Buradaki "teste'nisû" kelimesinin "teste'zinû" kelimesi ile aynı manaya geldiği de ifade edilmektedir.[15] Ancak her iki kelime aynı manada kullanılmasına rağmen, Mevdudî söz konusu âyette geçen "teste'nisû" kelimesinin özellikle seçildiğini belirtmektedir. Ona göre, eğer âyette "teste'zinû" olsaydı, âyetin manası "Başkalarının evlerine ev sahiplerinden izin almadıkça girmeyin" olurdu. Oysa ki o, "sevgi, yakınlık, ünsiyet" anlamındaki "üns" kökünden türeyen "teste'nisû" kelimesiyle âyeti "Size karşı sevgi ve itibarlarına emin oluncaya kadar başkalarının evlerine girmeyin" veya "eve girişinizin ev sahiplerince iyi karşılanacağından ve size güzel bir şekilde 'hoş geldin' denileceğinden emin olun" şeklinde anlam vermektedir.[16] Bu bağlamda bazı kaynaklar, zikredilen âyette "isti'zân" değil de "isti'nâs" kelimesinin kullanılmasının sebebini "İznin sadece lafzen değil, o kimsenin ruhundan da alınmasına işarettir" şeklinde yorumlamaktadır. Ayrıca bu yoruma şöyle bir örnek vererek, açıklık getirilmektedir: "Bir dostunuza gittiğinizde nezaketen size 'Buyurun' diye içeri girmenize izin verebilir, fakat o kimse kalben 'Ah, keşke iki saat sonra ya da yarın gelseydi.' diye temennide bulunabilir. Bu sizi istemediği veya sevmediği anlamına gelmez. O andaki durumundan dolayı ya da size lâyık olan hürmeti o an yapamayacak olmasındandır."[17]

Nûr Sûresi 27. âyette geçen "teste'nisû" kelimesinin mahiyetini açıkladıktan sonra, âyetin genel manası üzerinde durabiliriz. Bu âyete

dirmek, evde kimseler olduğunu keşfetmek anlamındadır. Zâhir olan manası ise içeri girmek için izin istemektir (Bkz. H. Tahsin Emiroğlu, *Esbâb-ı Nüzûl (Kur'an Âyetlerinin İniş Sebepleri ve Tefsirleri),* Konya 1965, c.VIII, s.175.

13 Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî,* c.XII, s 169.

14 Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el- Musannef (fi'l-ahâdîs vel-âsâr),* Ed. Yusuf Özbek, İstanbul 2011, c.X, s.233.

15 el-Gaysî, *el-Hidâye*, c.VIII, ss.5059-60.

16 Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'an,* c.III, s.514.

17 Şemseddin Yeşil, *Füyuzat (Kuran-ı Mübîn'in Meâlen Tefsiri),* Sinan Matbaası, İstanbul 1963, c.V, ss. 278-279.

göre, bir başkasının evine girerken izin isteyerek, ünsiyet kurarak ve selâm vererek girilmelidir. Bununla ilgili olarak Mehmed Vehbi, Tefsir-i Nisâbûrî'den nakille bir kimsenin başkasının evine girerken izin istemesinin meşruiyetindeki hikmeti dört maddede ele almaktadır: Birincisi, başkasının evine giren kimsenin sahibinin bir ayıbına muttali olmamasıdır. İkincisi, ani girişte gözünün bakması helal olmayan bir kimseye isabet etmemesidir. Üçüncüsü, ev sahibinin âdeti üzere başkasından sakındığı bir şeye vâkıf olmamasıdır. Çünkü hariçten gelen bir kimsenin izin istemeden girmesi halinde, ev sahibinin ona göstermeyeceği ve gördüğünde de mahcup olacağı bir şeyin bulunması her zaman muhtemeldir. Dördüncüsü ise, izinsiz başkasının mülkünde tasarruftan men etmektir. Çünkü izinsiz bir eve girilmesi demek, başkasının mülkünde tasarruf etmek, gasp etmek gibi olduğu için haramdır.[18] Aynı şekilde Elmalılı Hamdi Yazır da; başkasının mülküne izinsiz girmenin gasp gibi olmasından dolayı, hukuken ve hükmen haram olacağını belirtmektedir. Bunun yanında o, kişinin dinen girme hakkı olan kendi evindeki başkalarının odalarına habersiz ve selâmsız girmenin de edep ve dinî yönden yasak olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Yazır, meskenlerin tecavüz ve edepsizlikten korunması gerektiğini, hiç kimsenin evinde emniyeti ve huzuru ihlal edilmemeli ve evlere edep ve erkanıyla girilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.[19]

Yukarıdaki yorumlara ilaveten, "Evlere girerken neden izin istemeliyiz?" Sorusuna Seyyid Kutub şu şekilde cevap vermektedir: "...Evlere girmede, izin isteme evleri ikametgâh ve huzur yuvası haline getiren dokunulmazlığı gerçekleştirir; ev halkını sürprizlerden, âni gelişlerden doğan sıkıntıda ve avretlerin açılmasından meydana gelen üzüntüden kurtarır. Avretler çok çeşitlidir. Bu kelime zikredildiğinde akla gelen başka avretler de kastedilmektedir. Bunlar sadece bedene ait avretler değildir. Bunlara yemek avreti, giyim avreti ve evin eşyası ile ilgili, ev halkının hazırlıksız ve tertipsiz olarak, insanların ansızın gelmesini istemedikleri hâl avretleri de eklenir. Bunlar duyguların ve ruhî hallerin avretleridir. Bizden kaç kişi, zaaf halinde müessir bir duygulanma sebebiyle ağlarken veya sinirlerini bozan bir hâl yüzünden öfkelenmişken veyahut da insanlardan gizlediği bir derdin ıstırabını çekerken başkalarının kendisini görmesini ister?"[20] Dolayısıyla zikredilen âyetlerden ve onların yorumlarından; rastgele, selâmsız ve izin almaksızın bir başka-

[18] Konyalı Mehmed Vehbi, *Hulâsat'ül Beyân fî Tefsîr'il Kur'an,* Üçdal Neşriyat, İstanbul 1979, c.IX, ss.3710-11.

[19] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili (Türkçe Tefsir),* Eser Neşriyat, İstanbul 1979, c.V, ss.3497-98.

[20] Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, c.X, ss.415-416.

sının evine veya odasına baskın yapar gibi girmenin haram olduğu anlaşılmaktadır. Zira ev sahibinin veya aynı evde yaşamasına rağmen ayrı odalarda yaşayan aile fertlerinin görülmesini istemedikleri bir durumla karşılaşılmaması için izin alınarak girilmesi zorunludur.

Nûr Sûresi'nin 27. âyetindeki "...geldiğinizi farkettirip (izin alıp) ev halkına selâm vermedikçe girmeyin..." ifadelerinden, başkalarının evlerine girmeden "izin istemenin meşruluğu" konusunun Kur'an'la sabit olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Nevevî'den nakille, "izin isteme ve selâmın" önceliği konusunun ulema tarafından tartışıldığı; sünnet olanın önce selâm verip, sonra üç defa izin istemek olduğu; böylece selâmla iznin bir araya getirildiği ve Kur'an'ın da bunu açıkladığı belirtilmektedir.[21] Aynı şekilde İbn Abbas ve İkrime'den gelen rivâyetlere göre; söz konusu ayette geçen ifadedeki "izin ve selâm" kelimelerinin mana yönünden takdim, te'hir yapılması gerektiği yani "... selâm verip, izin almadıkça girmeyin..." şeklinde olması gerektiği belirtilmektedir.[22] Çünkü Hasan el-Basri'den rivâyetle âyetin manasının "Oradakilere selâm vermedikçe, ve onlara ünsiyet peydah etmedikçe..." olması gerektiği, çünkü selâmın, ünsiyetten önceliği olduğu vurgulanmaktadır.[23] Bu konuda Ebû Hureyre'nin "Selâm vererek sizden izin istenmedikçe (evinize girilmesine) izin vermeyiniz." dediği belirtilmektedir.[24] Bu konuda ulema arasında yine de ihtilaf olduğu ifade edilmektedir. Buna durumda sünnete uyanların kavline göre "önce selâm, sonra gireyim mi?" denir. İkinci kavle göre "önce izin" istenir. Üçüncü kavle göre "izin isteyen kimse içeriye girmeden önce ev sahibini görürse önce selâm verir. Aksi takdirde önce izin ister.[25] Mehmed Vehbi, Tefsir-i Medarik'ten nakille şöyle demektedir: "Kişi eğer ev sahibine mülâki olursa

[21] Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi,* Sönmez Neşriyat, İstanbul 1983, c.IX, s.5749.

[22] Ebu Muhammed Mekkiyyu'bni Ebî Tâlib el-Gaysî, *el-Hidâyetu ilâ Bulûği'n-Nihâyete,* [Abu Dabi] 2008, c.VIII, s.5059.

[23] Fahruddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*, terc. Suat Yıldırım ve diğerleri, Akçağ Basın Yayın Pazarlama, Ankara 1994, c.XVII, s.31.

[24] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, c.X, s.269.

[25] Davudoğlu, *Sahih-i Müslim*, c.IX, s.5749; Yukarıda, bir başkasının evine girerken, "izin ve selâmın" önceliği, sonralığı konusunda farklı görüşlerin olduğu belirtilmişti. Bu çerçevede, Sâbûnî de "önce izin alınarak girilmesi ve sonra selam verilmesi" görüşündedir (Muhammed Ali es-Sâbûnî, ***Safvetü't-Tefâsîr (Tefsirlerin Özü)***, terc. Sadreddin Gümüş-Nedim Yılmaz, Ensar Neşriyat, İstanbul 1990, c.IV, s.224; aynı şekilde Hasan Basri Çantay da 'önce izin, sonra selâm" görüşünde olup, âyeti şu şekilde tercüme etmiştir: "Ey îman edenler, kendi (ev ve) odalarınızdan başka (evlere ve) odalara sâhibleriyle alışkanlık peydâ etmeden ve selâm da vermeden girmeyin..."(Bkz. Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, Elif Ofset, İstanbul 1980, c.II, s.632). Yine bir başka kaynakta ise söz konusu ifade"... sahipleriyle tanışmadan ve onlara selâm vermeden..." şeklinde belirtilmiştir (Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı (çev.), *Kur'an'ı Kerim ve Meâli* yer ve tarih yok**,** c.II, s.408).

önce selâm, sonra sözle izin ister. Çünkü evde birisi olduğu bilinirse kelâm üzerine selâmı takdim etmesi gerekir."[26] Dolayısıyla bu konuda alimler arasında ittifak olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak 27. ve 28. âyetleri birlikte ele alıp almamaya; ev sahibiyle karşılaşıp karşılaşmamaya veya ev sahibini tanıyıp tanımamaya göre "selâm ve iznin önceliği, sonralığı değişebilir" demek daha doğru olur.

Mahrem alana girerken izin istemenin ve selâm vermenin önemini vurguladıktan sonra, onun usulü veya yöntemi de Hz. Muhammed(s.a.v) tarafından ortaya konmaktadır. Bununla ilgili olarak Müslim, Ebu Said el-Hudrî'nin kendisine şöyle naklettiğini belirtmektedir: "Ensar'ın meclislerinden birindeydim. Birden Ebu Musa çıkageldi. Korkmuş gibiydi, dedi ki: Üç defa Ömer'in yanına girmek için izin istedim, bana izin verilmediği için geri döndüm. Ömer: Yanıma girmekten seni alıkoyan nedir? diye sordu, ben de: Girmek için üç defa izin istedim, bana izin verilmedi, ben de döndüm. Allah Rasûlu(s.a.v): 'Sizden birisi üç defa izin ister de izin verilmezse geri dönsün.' buyurdu, dedim. Ömer: Allah'a yemin ederim ki bu sözüne delil getireceksin, dedi... Daha sonra Hz. Peygamber'e durum iletildi ve bu sözünün doğru olduğu Hz. Ömer'e bildirildi."[27] İbn Kesîr ise, Allah Rasûlü'nün Sa'd İbn Ubâde'nin yanına girmek için "Allah'ın selâmı ve rahmeti senin üzerine olsun" diyerek izin istediğini ve bunu üç defa tekrar ettiğini, fakat Sa'd İbn Ubâde'nin her seferinde Hz. Peygamber'in selâmını aldığını ve sesini ona işittirmediğini, bunun üzerine Hz. Peygamber'in geri döndüğünü ifade etmektedir. Ancak Ubâde'nin Hz. Peygamber'in arkasından koşarak, onun kendilerine daha çok selâm vermelerini istediği için böyle yaptığını ve sonra Hz. Peygamber'i evlerine davet ettiğini belirtmektedir.[28] Yine Hz. Enes'ten rivâyetle Hz. Peygamber'in "Biriniz üç defa izin isteyip de kendisine izin verilmezse dönsün." buyurduğu rivâyet edilmektedir.[29]

Bir başkasının evine girmek için "es-selâmu aleykum, gireyim mi?" diyerek izin istenilmesi ve bunun üç kez tekrarlanması ve izin verildiği takdirde girilmesi, aksi halde dönülmesi gerektiği belirtilmiştir.[30] Üç

[26] Vehbi, *Hülâsat'ül Beyan*, c.IX, s.3711.

[27] Bkz. Davudoğlu, *Sahih-i Müslim*, Hadis No:33, c.IX, s.5742; ayrıca bkz. Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Taberî Tefsîri,* terc. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin, Hisar Yayınevi, İstanbul 1996, c.VI, ss.134-135.

[28] İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsîri,* çev. Bekir Karlığa-Bedrettin Çetiner, Çağrı Yayınları, İstanbul-1991, c.XI, ss.5850-51.

[29] Ebu Dâvud Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Mehalî,[Kahire] 1952, c.II, s.637.

[30] Katâde'nin rivâyetle, muhacirlerden birinin 28. âyetin hükmünü yerine getirmek için bir ömür boyu çabaladığını fakat fırsat bulamadığından söz edilmektedir. Bu muhacirin "İste-

defa İzin istemeyle ilgili olarak: "Birincide ev halkı susar, ikincisinde hazırlanır, üçüncüsünde ya kabul ya da reddeder" şeklinde görüş bildirenler olmuştur.[31] Aynı şekilde Katâde'nin; Nûr Sûresinin 27. âyetinde bahsedilen iznin, "üç defa tekrarlanması" konusunda "Birinci izin, ev halkının işitmesi içindir. İkincisi, onların sakınma hâl ve durumlarını almaları içindir. Üçüncüsü ise; dilerlerse izin verirler, dilerlerse geri çevirirler. Seni kapılarından geri çeviren bir kavmin kapısında bekleyip durma. Şüphesiz insanların ihtiyaçları, işleri ve meşguliyetleri vardır... " dediği belirtilmektedir.[32] Ayrıca üç kere izin almanın veya üç kere kapıyı, zili çalmanın da aralıklı olması gerekmektedir. Eğer üst üste, fasılasız çalınırsa bir kere hükmüne geçeceği ifade edilmektedir. Yine Fahri Râzi'ye göre, böyle fasılasız izin istemenin, kapıyı veya zili çalmanın ev sahibine eza verdiği gerekçesiyle haram olarak kabul edildiği vurgulanmaktadır.[33]

Tefsirlerde ve hadislerde başkasının evine veya odasına girmek için kapının veya zilin üç defa ve aralıklı olarak çalınmasının önemi üzerinde durulduğu görülmektedir. Bu durum mantıken de önemlidir. Çünkü kişinin o anda başka bir işle meşgul olabileceği veya dört rekatlı bir namaza yeni durmuş olabileceğ göz önüne alınmalı, ve bir miktar beklenmelidir. İçerde insan olduğu halde üç vuruşta da kapı açılmazsa "İçeri girmekte bir engel olmasaydı cevap verirler ve beni eve kabul ederlerdi, demek ki kabul etmek istemiyorlar" diye düşünüp daha fazla tâciz edilmemeli ve geri dönülmelidir. Böyle zamanlarda dönün denilince de hemen geri dönülmelidir. Daha sonrasında da "Niye müsaade etmiyorsunuz?, Evde olduğunuz halde niye kapıyı açmadınız, içeri almadınız?" diye tahkike, tetkike kalkmak ev sahibinin özel hayatına müdahale olur ki bu uygun değildir. Aynı şekilde Ömer Nasuhi Bilmen'e göre; girmek istediğiniz bir evde kimse yoksa veya size izin verilmiyorsa; ev sahibi gelinceye veya izin verilinceye kadar girmemek en uygun davranıştır. Bir şekilde o eve giriş engelleniyorsa, bunun bir sebebi olabileceği düşünülerek, ev sahibi mâzur görülmeli, eve gelen kimse bu durumdan üzüntü duymamalı, durumu yanlış anlayarak ev

dim ki kardeşlerimden birinin yanına girmek için isteyim, bana dön desin ve ben de Allahu Teâlâ'nın '... *Şâyet size dönün denilirse dönün. Dönmeniz sizin için daha iyidir. Allah yaptıklarınızı bilir.*' sözünden hoşnut olarak döneyim." dediği rivâyet edilmektedir (İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an,* c.XI, s.5855). Bu rivâyetten, sahabilerin bir âyetin hükmünü yerine getirmede ne kadar titiz davrandıklarını anlaşılmaktadır.

31 Yazır, *Hak Dîni*, c.V, s.3499; Emiroğlu, *Esbâb-ı Nüzûl,* c.VIII, 176.

32 Bkz. İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an,* c.XI, s.5854-55.

33 Vehbi, *Hülâsat'ül Beyan*, c.IX, ss.3711-12.

sahibinin aleyhinde sözler söylememeli ve ona karşı kötü davranışlar sergilememelidir.[34]

Başkasının evine girmek için izin istendiği halde, girilmesine izin verilmemesiyle ilgili olarak İmam Nevevî'den nakille şöyle denilmektedir: "Bir kişi, başkasının evine girmek için üç defa izin ister de kendisine izin verilmez ve ev sahibinin işitmediğini zannederse, bu konuda üç görüş vardır. Birincisine göre, oradan dönüp gider, izin istemeyi tekrar etmez. İkinci kavle göre, izin istemeye devam eder. Üçüncü görüşe göre ise izin kelimesiyle söze başlamışsa onu tekrarlamaz, başka bir sözle izin istemişse tekrarlar... İzin istemeye devam eder diyenler izin istemeyi ev sahibinin işittiğine hamlederler."[35]

Yukarıda zikredilen âyetlerden, hadislerden ve onların yorumlarından, Cahiliye dönemindeki Arapların birbirlerinin evlerine girerken izin istemedikleri anlaşılmaktadır. Aynı şekilde, onların Hz. Peygamber'in evine de izin almadan girmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır. Bununla ilgili olarak Ebû Dâvud, İbni Ebî Şeybe'nin rivâyetlerine dayandırarak şöyle bir olaydan söz etmektedir "Rasûl-i Ekrem evinde iken Amir oğullarından birisi; 'İçeri sokulayım mı?' demiş, Resûl-i Ekrem hâdimine 'Haydi şuna çık da izin istemesini öğret.' Ona söyle 'es-selâmu aleykum, gireyim mi?' desin buyurmuştur. O da "es-selamu aleykum (Selâm size) gireyim mi?" diyerek Peygamber(s.a.v)'in yanına girmiştir."[36]

Hz. Peygamber, bir başkasının evine nasıl girileceğini öğrettiği gibi, Peygamberimizin eşleri de bu konuda öğretici olmuştur. Bununla ilgili olarak İbn Kesîr, İbn Ebu Hâtim'den rivâyetle Ümmü İyâs'ın Hz. Âişe'nin yanına girmek için izin isteyen dört kadından biri olduğunu ve "Girelim mi?" dediğini, Hz. Âişe'nin "Hayır, arkadaşınıza söyleyin izin istesin." dediğini belirttikten sonra kadının "Selâm size, girelim mi?"deyince Hz. Âişe önc "Giriniz" deyip sonra "Ey iman edenler, evlerinizden başka evlere, sahipleriyle alışkanlık kurup selâm vermeden girmeyin" dediğini belirtmektedir.[37]

---

[34] Bilmen, *Kur'anı Kerim*, c.V, s.2344.

[35] Davudoğlu, *Sahih-i Müslim,* c.IX, s.5749.

[36] Ebu Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvud*, c.II, s.636; Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî*, c.XII, s.167; Ebu Dâvud ve Buhârî'nin bahsettiği yukarıda zikredilen izin olayı bazı kaynaklarda da şöyle zikredilmektedir: Amr b. Abdullah b. Safvân'ın anlattığına göre Kelede İbn Hanbel adındaki kişi hiç selâm vermeden ve izin almadan Hz. Peygamber'in yanına girmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v) ona geri dönmesini ve "*es-selâmu aleykum, gireyim mi?*" diye izin aldıktan sonra girmesini emretmiştir (Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri,* Yeni Ufuklar Neşriyat, Tarih ve yer yok, c.VI, s.175).

[37] İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an,* c.XI, s.5853.

Her ne kadar zikredilen âyetlerde başkalarının evine girmek isterken izin istenmesi gerektiği vurgulanmakta ise de kendi evlerimizde birlikte yaşadığımız, anne-baba, kardeş, çocuk vs.nin özel odalarına girerken de kapıyı çalarak izin almak gerekmektedir. Bununla ilgili olarak bir adam Hz. Peygamber'e "Annemin yanına girmek için de izin isteyeyim mi?" diye sormuş, Hz. Peygamber: "Evet" demiştir. Adam: "Ama ben evde onunla beraber kalıyorum" deyince Hz. Peygamber: "Onu çıplak görmek ister misin?" dediğinde, Adam: "Hayır" cevabını verince, Peygamber: "Öyle ise yanına girmek için izin al" demiştir. Aynı şekilde Atâ ibn Ebî Rabâh da kendi yanında bulunan yetişmiş kız kardeşlerinin yanına girerken de izin almak gerekip gerekmediğini sormuş, İbn Abbâs: "Onları çıplak görmek istemiyorsan izin al" demiştir.[38]

Hz. Muhammed(s.a.v) ve onun eşleri, dönemin Müslümanlarına (ve dolayısıyla bizlere) bir takım yanlışları gösterip, bunların doğrusunu öğretmeye çalışmıştır. Aynı şekilde Allah (c.c) 49/Hucurât Sûresi'nin 4. ve 5. âyetlerinde "(Rasûlüm!) Sana odaların arkasından bağıranları çokları, aklı ermez kimselerdir. Eğer onlar, sen yanlarına çıkıncaya kadar sabretselerdi, elbette kendileri için daha iyi olurdu. Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir."[39] buyurarak Cahiliye Araplarının bir başka yanlışını ortaya koymaktadır. Onların bir kısmının Hz. Peygamber'in evine nasıl gireceklerini ve onunla nasıl konuşacaklarını bilmedikleri ve onu tâciz ettikleri anlaşılmaktadır. Kaynaklarda, âyetlerin âdâb ve edep bilmeyen Beni Temim ve onun bir kolu olan Beni Anber kabileleri hakkında nazil olduğu belirtilmektedir.[40] Âyete göre, bu tavır

[38] Ateş, *Yüce Kur'ân, c*.VI, ss.175-176.

[39] Özek, *Kur'ân-ı Kerîm*, ss.514-515.

[40] Hucurât Sûresi'nin 4. ve 5. âyetlerinin, Beni Temim ve onun bir kolu olan Beni Anber kabileleri hakkında nazil olduğu ifade edilmektedir. İbni Abbas rivâyetine göre Hz. Peygamber Beni Anber'e bir seriye göndermiş, seriyenin kendilerine geldiğini öğrenen Beni Anber'in erkekleri kaçmıştır. Onların eş ve çocukları seriye komutanı Uyeyne bin Hasan el-Fezzâri tarafından esir edilerek Medine'ye getirilmiştir. Bunun üzerine Beni Anber'in erkekleri ailelerini kurtarmak için Medine'ye gelip, öğle uykusunda olan Hz. Peygamber'i dışarı çıkması için bağırmışlardır. Câbir'den rivâyet edilen ikinci rivâyete göre ise Beni Temim kabilesinden gelen bir grup Hz. Peygamber'in kapısının önünde durup "Yâ Muhammed!Çık bize! Çünkü, medhimiz zinet; zemmimiz şîn; yani; ayıp ve noksandır." demişlerdir. Onlar bu sözleriyle "Hz. Peygamber'e dillerinin kuvvetli olduğunu, överlerse ona şeref vereceklerini, zemmederlerse de ona eksiklik vereceklerini" söylemek istemişlerdir. Onlar Hz. Peygamber'le şairleriyle ve hatipleriyle münazaraya girişmişlerdir. Bu münazara sonucunda Beni Temim'in reisi iman edince, Hz. Peygamber onlara bir takım hediyeler vermiştir. Hz. Peygamber,onlardan yaşça küçük olan birisine de ikramda bulunmuş, fakat onlar o kimseyi küçümseyip, dedikodu etmeye ve bağırıp çağırmaya başlamışlardır. Bunun üzerine söz konusu sûrenin 4. âyeti nazil olmuştur (Emiroğlu, *Esbâb-ı Nüzûl*, c.XI, ss.162-164; Yine bazı kaynaklarda Hz. Peygamber'i tâciz eden kimselerin Benî Temim kabilesinden yetmiş veya seksen kişilik bir grubun olduğu belirtilmektedir (Bilmen, *Kur'anı Kerim,* c.VII, s.3446.

içinde olan kimselerin çoğunu Allah'u Teâlâ aklını kullanmayanlar olarak nitelendirmektedir. Bu âyetlerle, Nûr Sûresi'nin 27. ve 28 âyetlerini birlikte okuduğumuzda, izinsiz, selâmsız bir başkasının evine girmenin veya kapısının önünde durup ona seslenmenin (bağırmanın) veya başka türlü tâciz etmenin ne kadar kötü bir davranış olduğu anlaşılmaktadır.[41]

Allah(c.c) ve Hz. Muhammed(s.a.v) bir başkasının evine ve odasına girerken neler yapılması gerektiğini vurguladığı gibi; Hz. Peygamber de izin isterken nasıl durmamız gerektiğinin "tamamlayıcı âdâbını" da bize öğretmiştir. Bununla ilgili olarak Ebû Sa'îd-i Hudrî'nin, Hz. Peygamber'i ziyaret etmek için kapının karşısında durarak izin istemesi üzerine, Peygamber (s.a.v)'in "Kapıya karşı değil, sağ veya sol tarafa durarak izin iste" diyerek onu uyardığı belirtilmiştir.[42] Ebu Dâvûd'un Müemmel İbn Fadl el-Harrânî kanalıyla. Abdullah İbn Büsr'den rivâyet ettiği bir hadise göre Allah Rasûlü, bir kavmin kapısına geldiği zaman kapının karşısında yüzü kapıya dönük olarak durmazdı. O, kapının sağ veya sol tarafında durur: "Selâm size, selâm size" derdi.[43] Dolayısıyla Hz. Peygamber'in aile hayatının dahili mahremiyetini korumaya yönelik bu uygulaması çok önemlidir. Zira eğer kapının karşısında durulursa, kapı açıldığında evin içi veya içerdekiler görülebilir. O zaman da mahremiyet olayı kalkmış olur. Bununla ilgili olarak Ebu Davud'dan rivâyetle Hz. Peygamber'in azadlısı Sevban'ın Hz. Muhammed(s.a.v) "Sen evin içine bir kez göz attıktan sonra, giriş için izin istemenin ne anlamı kalır? dediği belirtilmiştir. Yine Ebu Davud'un, Huzeyl b. Şurahbil'den rivâyetle bir adam Hz. Peygamber'i görmeye gelmiş ve tam kapının karşısında durarak izin istemiştir. Hz. Peygamber(s.a.v)'in ona "Kenarda dur, izin isteme hükmündeki amaç, evin içine göz atmayı önlemektir" dediği belirtilmiştir.[44]

Hz. Peygamber'in uygulamalarında; bir başkasının evine girerken izin istemenin ve izin istendiği sıradaki duruşumuzun önemi açıkça

[41] Hucurât Sûresi 4. âyette; Hz. Peygamber odasında iken ona seslenen Temim kabilesinin seslenme biçiminin büyük bir saygısızlık olduğu ifade edilmektedir. Bu âyetten bahisle, bir başkasına "nidâ" etmenin iki farklı anlama geleceği belirtilmektedir. Buna göre birincisinde, nidâ edilenin dikkatini çekmek; ikincisinde ise nidâ edilene ihtiyacı olduğunu ortaya koymak için yapılmaktadır. Ayrıca nidâ edilenin nidâ edene gelip gelmeme ve ona zahmet verip vermeme durumuna göre de farklı anlam içerebileceği ifade edilmektedir. Söz konusu âyette bahsedilen nidâ biçimi ise, Hz. Peygamber'in istirahat halinde olması sebebiyle, onu rahatsız etmesi ve âdâba aykırı olması; o sırada uygun olan nidânın biraz ertelenmesi gerektiğidir (er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c.XX, 200-201).

[42] Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî,* c.XII, s 169.

[43] İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an, c.*.XI, s.5851.

[44] Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'an*, c.III, s.514.

belirtildiği gibi, bir başkasının evini, odasını dışarıdan izleyen birisinin durumu da ortaya konmuştur. Bu konuda Ebû Dâvûd'un rivâyetine göre Hz. Muhammed'in hizmetçisi Hz. Enes'in "Bir adam dışarıdan Hz. Peygamber'in odasına baktı. Bu sırada Hz. Peygamber'in elinde bir ok vardı ve bu okuyla sanki onun karnına saplayacakmış gibi adamın üstüne yürüdü" dediği belirtilmiştir. Yine Hz. Peygamber'in "Eğer bir kimse senin evini dikizler ve sen de taşla onun gözünü yaralarsan, bunun hiçbir günahı yoktur" buyurduğu ifade edilmiştir.[45]

Hz. Muhammed(s.a.v), bir başkasının evine veya odasına girmek için izin isterken yapılması gereken bir başka "tamamlayıcı âdâbı" da bize bildirmektedir. Ebu Dâvud; Hz. Câbir'in Hz. Peygamber'i ziyaret etmek için izin istediğini, Hz. Peygamber'in "Kimdir o?" dediğini, Câbir'in "Ben" diye cevap verdiğini, Hz. Muhammed'in bu kapalı cevaptan "Ene ene= Ben ben" nedir? diyerek, hoşlanmadığı rivâyet edilmektedir.[46] Bir başkasının evine girmek için izin istendiğinde, kapı veya zil çalındığında açık kimliğin belirtilmesi gerektiği Hz. Peygamber'in bu sözünden anlaşılmaktadır. Aynı şekilde Enes(r.a)'dan bir rivayetle de Hz. Peygamber'in "Cebrâil beni birinci kat göğe çıkarıp oraya girmek için izin istediğinde 'Kim o?' denildi. 'Cebrâil' diye cevap verdi. 'Yanındaki kim?' denildiğinde de 'Muhammed' cevabını verdi. 2., 3., 4. ve diğer gök katlarında da bu suretle muhâbere geçti" buyurduğu belirtilmektedir.[47] Bu nakledilenlerden Hz. Peygamber'in bize bir başkasının evine girme ve izin isteme âdâbını öğrettiğini anlamaktayız. Dolayısıyla mahremiyet alanlarına girerken; üç defa izin istemek (zil çalmak, kapıyı çalmak), eğer aynı evde ise bir şekilde geldiğini duyurmak, kapıyı yavaşça çalmak veya öksürerek izin istediğini belirtmek, selâm vermek, kapıyı çalınca kapının sağında veya solunda durmak ve açık kimliğini belirtmek gerekmektedir.

Evlere ve kişisel odalara girerken izin istemekle ilgili Nûr Sûresi'nin 27. ve 28. âyetleri nazil olunca, Şam taraflarına birçok kez ticaret yolculuğu yapan Hz. Ebu Bekir; "Yâ Rasûlallah! Şam yolunda bir takım hanlar, kervansaraylar vardır ki, yol uğrağı yerlerde kurulan bu konak yerlerine yolcular uğrarlar, eşyalarıyla barınırlar. Bunlar kimsenin daimi meskeni değildir. Buralara girmek için de istîzân (izin) lâzım mıdır?" diye sormuştur. Bunun üzerine "İçinde kendinize ait bir metaların

[45] Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'an*, c.III, s.515.
[46] Bkz. Ebu Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvud*, c.II, s.639; ayrıca bkz. Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî*, c.XII, s 169.
[47] Muhyiddîn-i Nevevî, *Riyâzüs-Sâlihîn*, çev. Kıvamüddin Burslan-Hasan Hüsnü Erdem, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1976, Hadis No:878, c.II, s.248.

(şeylerin)[48] bulunduğu mesken olmayan (içinde oturulmayan) bir eve girmenizde herhangi bir sakınca yoktur. Allah, sizin açığa vurduklarınızı da gizlediklerinizi de bilir."[49] mealindeki Nûr Sûresi'nin 29. âyetinin nazil olduğu ifade edilmiştir.[50] Dolayısıyla daimî mesken olmayan ve faydalanabileceğimiz eşyalarımızın olduğu evlere ve odalara izinsiz girmekte bir günah yoktur. Bu manada umuma ait olan hanlar, tekkeler, oteller vs. yerlere de rahatlıkla girilebilir. Aynı şekilde kullanılması ammeye ait olan yerlere de izinsiz girilebilir.[51] Söz konusu âyete göre, mesken olmayan; halkın istifadesine ayrılmış, hamamlar, aşevleri, dükkanlara da rahatlıkla girilip, istifade edilebilir. Zaten bu tür yerler, insanların istifadesi için yapılmış yerlerdir.[52] Ancak buraların birer sahibi varsa veya gasp edilmiş ise yine sahibinden izin almaksızın girilemeyeceği ifade edilmektedir.[53] Benzer şekilde; misafirler için hazırlanan evler, yolucular için tahsis edilen evler, hacılar ve umreciler için ayrılmış Mekke ve Medine evleri[54], tüccarlara ait evlere de izin alınmaksızın girilebileceği belirtilmektedir.[55]

Evlere ve evlerin odalarına girerken izin istemenin gerek olmadığı istisnai durumlar da vardır. Örneğin; yangın, sel, deprem ve hırsızlık gibi olağanüstü hallerde yardıma yetişmek için izinsiz girmeye cevâz verilmiştir.[56] Ancak bütün bunların delil ile ispat edilmesi gereken istisnai durumlar olduğu belirtilmektedir.[57] Gerçekten böyle kötü durumlar meydana gelmişse, zamanında yardımın yapılabilmesi için, izin almaya gerek yoktur. Çünkü fakihler, "Zaruretler haramları mübah kılar." demiştir.[58]

---

48 Nûr Sûresi 29. âyette geçen "meta" kelimesinin mal, mülk ve kendisinden herhangi bir şekilde faydalanılan şeyler olduğu ifade edilmektedir (Yazır, *Hak Dîni*, c.V, s.3501).

49 Özek, *Kur'ân-ı Kerîm*, s.352.

50 Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî, c.*XII, s.170.

51 Abdüsselâm Maraşlı, *İslâm'da Selâm*, Bedir Yayınevi, İstanbul 1972, s.39.

52 Bilmen, *Kur'anı Kerim*, c.V, s.2345; Bazı kaynaklara göre; âyette "geçen boş binalardan" kasıt, herkesin serbestçe girebildiği han, kahve lokanta gibi yerleri de içine almaktadır. Ayrıca, yıkık, çökük ve terkedilmiş, yeni yapıldığı halde henüz içine kimse girilmemmiş binalar da "boş yer" sayılmaktadır. (et-Taberî, *Taberî Tefsîri*, c.VI, ss.135-136.

53 er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c.XVII, s.38.

54 Medine-i Münevvere'deki Türk Okulunda görev yaptığım sırada duyduğuma göre; Umre ve Hac zamanında (özellikle de Hac zamanı) Medine ve Mekke sakinleri, başka yerlerden gelen Hacıların kalması için; evlerini içinde bir miktar yiyecek, içecek ve kullanabilecekleri eşyaları ile birlikte Hacılara bırakıp, kendileri badiyeye veya başka yerlerdeki evlerine giderlermiş. Onlar evlerinde kimin oturduğunu dahi bilmedikleri gibi dışarıdan gelenler de kimin evinde kaldıklarını bilmezmiş (Yazarın Notu).

55 İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an,* c.XI, ss. 5855-56.

56 Maraşlı, *İslâm'da Selâm*, s.38; Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'an*, c.III, s.515.

57 er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr,* c.XVII, s.37.

58 İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri*, İhtisr. Muhammed Ali Sabûnî, Damla Yayınevi, İstanbul 1995, c.V, s.505.

Nûr Sûresi'nin yukarıda zikredilen âyetlerinde evlere girerken izin istemenin gerekliliği ve âdâbı üzerinde duruldu. Şimdi ise evlerden çıkma âdâbı ilgili bir başka âyetten söz edilecektir. Bununla ilgili önemli bir âyet de, 33/Ahzâb Sûresi'nin 53. âyetidir. Bu âyette Allah (c.c) şöyle buyurmaktadır: "Ey îman edenler! Bir yemek için size izin verilmiş olması hâli müstesnâ, Peygamber'in evlerine girmeyin... Davet edildiğiniz vakit girin. Yemeği yediğinizde hemen dağılın. (Yemekten sonra) sohbete dalmayın. Çünkü bu hareketiniz Peygamber'i üzüyor..."[59] Aslında bu âyetin muhatabının Hz. Peygamber dönemindeki inananlar olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Hz. Peygamber'in rahatsız olduğu bir durum, günümüzde benzer uygulamalar yapıldığında da bütün inananları rahatsız edecektir.

Yukarıda zikredilen âyetin nüzul sebebi olarak kaynaklarda şöyle bir rivâyet anlatılır: Hz. Muhammed(s.a.v), Zeyneb binti Cahş ile evlendiği zaman bütün Medine halkını; hurma, sevik ve koyun eti bulunan bir yemek ziyafeti verir. Birçok kimse yemeği yedikten sonra gider, fakat birkaç kişi yemekten sonra evde kalır ve konuşmaya dalar. Hz. Peygamber onlara kalkıp gidin diyemez. Bunun üzerine bu âyetin nazil olduğu rivâyet edilir.[60] Aslında bu ayetle Allah'u Teâlâ'nın, bir ahlâk kuralını öğretmeye çalıştığı ve "başkalarına sıkıntı verenleri terbiye etmek istediği" ifade edilir.[61] Dolayısıyla Ahzâb Sûresi 53. âyetten biz de bir ders çıkarabiliriz. Sosyal hayatın gereği olarak insanlar, birisinin evine yemek için davet edildiğinde, davete icabet etmeleri gerekmektedir. Bu yemek daveti, bir düğün, cenaze, mevlit, özel günleri kutlama gibi olabilir. Bu zamanda da davet edilen yerde yemekten sonra çok fazla sohbete dalınmamalıdır. Çünkü başka gelecek olanlara veya yemek yiyecek olanlara engel olunabileceği gibi, ev sahibinin yorgun veya başka işlerinin olabileceği de dikkate alınmalıdır.

2. Aynı Evde Yaşayanlar İçin Mahrem Vakitler

Kur'an-ı Kerim'de aynı evde yaşayan, ev işlerini görmekte olan kimselerle, küçük çocukların ebevyen veya büyüklerin odasına girmesiyle ilgili olarak zaman mahremiyetini de hükme bağlanmaktadır. Bununla ilgili olarak Nûr Sûresi 58. âyeti mekânın ve zamanın mahremi-

[59] Özek, *Kur'ân-ı Kerîm*, s.424.

[60] Ahzâb Sûresi 53. ayetin nüzulü ile ilgili rivâyetin bir başka versiyonunda ise, söz konusu yemekten sonra birkaç kişi Hz. Zeyneb'in evinde konuşmaya dalar, bunun üzerine Hz. Peygamber birkaç kez onlar çıksın diye, odaya girer çıkar, fakat onlar çıkmaz. Nihayet bir süre sonra giderler. Bu âyetin o sırada nazil olduğu belirtilir (İbnu'l Abbâs Ahmet b. Muhammed b. el-Muhdiyyu İbnu Acîbetu'l Hasanî, *el-Bahrul'l-Medîd Tefsîru'l Kur'anu'l-Mecîd,* Tahk. Amr Ahmed er-Râvî, Darul'l Kitabu'l-Ilmiyye, Beyrut 2005, c.VI, ss. 46-47).

[61] es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr,* c.V, s.104.

yetinin birlikte zikredildiği âyettir. Bu âyette Allah(c.c) şöyle buyurmaktadır: "Ey mü'minler! Ellerinizin altında bulunan (köle ve câriyeleriniz)[62] ve içinizden henüz ergenlik çağına girmemiş olanlar, sabah namazından önce, öğleyin soyunduğunuz vakit ve yatsı namazından sonra (yanınıza gireceklerinde) sizden üç defa izin istesinler. Bunlar, mahrem halde bulunabileceğiniz üç vakittir. Bu vakitlerin dışında ne sizin için, ne de onlar için mahzur yoktur. Birbirinizin yanına girip çıkabilirsiniz. İşte Allah, âyetleri size böyle açıklar. Allah, (her şeyi) bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir."[63] Âyette zikredilen üç vakit, avret[64] mahallinin açık olabileceği, halvet vakitlerdir.[65] Hizmetçiler, köleler ve küçük çocuklar, bu üç vakit dışında izin almaksızın efendileri ve annebabalarının yanına rahatlıkla girebilirler. Ancak zikredilen vakitlerde ise, onlar kendilerine izin verildiği zaman girebilirler. Söz konusu kişilerin dışında olanlar ise her zaman izin almak durumundadır.[66]

Kaynaklarda Nûr Sûresi 58. âyetin nuzûlü ile ilgili benzer iki rivâyet yer almaktadır. Bunlardan birincisine göre; Bir gün Allah Rasûlü (s.a.v), ensardan Müdlic b. Amr adında bir çocuğu Hz. Ömer'i çağırması için gönderir. Çocuk, Hz. Ömer'i uyur bulur. Kapıyı çalar, selâm verir, fakat Hz. Ömer uyanmaz. Çocuk geri döner ve tekrar Hz. Ömer'i uyandırmak için çabalar ve "Allah'ım, Ömer'i bana uyandır!" der. Sonra çocuk, tekrar kapıya gelir ve seslenir. Bunun üzerine Hz. Ömer uyanır, fakat o sırada çocuk Hz. Ömer'in açılan ayıp bir yerini görür. Hz. Ömer bu durumdan üzülür ve "Şu saatlerde oğullarımızın, kadınlarımızın ve hizmetçilerimizin izinsiz yanımıza girmelerini Allah'ın nehyetmesini muhabbet ederim." der ve çocukla beraber Allah Rasûlü'ne gelir. Hz. Ömer o sırada bu âyetin nazil olduğunu görür ve Allah'a hamd eder...[67] İkinci rivâyete göre söz konusu âyet, Esmâ binti Ebi Mersed (Mürsed)

[62] Nûr Sûresi 58. âyette geçen "ellerinizin altında olanlar" ifadesinin zahirine göre, hem buluğ çağına ulaşan, hem de küçük çocuklar dahildir. Ancak buradaki köle ve cariyelerin, buluğa ermiş veya ermemiş olduğu gibi konular tartışılmıştır. Bununla ilgili detaylar için (bkz. er-Râzî, *Tefsîd-i Kebîr,* c.XVII, ss. 140-141).

[63] Özek, *Kur'ân-ı Kerîm,* s.356.

[64] "Avret" kelimesi; ara, aralık, bozukluk, gedik anlamlarına gelir. Cenâb-ı Hak, bu vakitlerden (âyette zikredilen üç vakit) her birini "avret" diye isimlendirir. Çünkü bu vakitlerde insanın hafızası ve örtünmesi zayıflar ve bozulur (er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr,* c. XVII, s. 146).

[65] Nûr Sûresi 58. âyette zikredilen üç vakit açık olarak belirtilmekle birlikte, tefsirlerde bu vakitlerle ilgili yorumlar da yapılmıştır. Bu çerçevede Bursevî bu üç vakti şöyle açıklamaktadır: "Sabah namazından önce, yataktan kalkıp yatak kıyafetlerinin çıkarılması anında; öğleyin soyunduğunuz vakit, kaylûle denilen öğle uykusu için elbiselerinizi çıkardığınızda; ve yatsız namazından sonra, soyunma ve yorgana bürünme anında yanınıza gireceklerinde sizden...izin istesinler. Çünkü bu vakitler, gaflet saatleridir." (Bursevî, *Rûhu'l-Beyân* c.V, s.536).

[66] el-Gaysî, *el-Hidâye*, c.VIII, s.5149-50.

[67] Emiroğlu, *Esbâb-ı Nüzûl*, c.VIII, s.218-219; Vehbi, *Hülâsat'ül Beyan,* c.IX, s.3766.

hakkında nazil olur. Esmâ'nın bir gün Hz. Peygamber'e gelerek "Biz, erkeklerin, kadınların yanına girip çıkıyoruz. Belki de onlar, o sırada, aynı yorgan çarşaf altında bulunuyorlar." deyince bu âyetin nazil olduğu belirtilir. Yine rivâyetin bir başka versiyonuna göre ise Esmâ'nın büyük oğlu veya yaşça büyük bir çocuk, kendisinin istemediği bir zamanda yanına girer ve Esmâ Allah Rasûlü'nün yanına gelir ve "Bizim hizmetçilerimiz ve kölelerimiz, hoşlanmadığımız bir sırada yanımıza girip çıkıyorlar..." der ve bunun üzerine bu âyet nazil olur.[68]

Nûr Sûresi 58. âyetin devamı niteliğinde olan 59. âyette ise "Çocuklarınız ergenlik çağına[69] girdiklerinde, kendilerinden öncekilerin (büyükleri) izin istedikleri gibi onlar da izin istesinler. İşte Allah, âyetlerini size böyle açıklar. Allah alîmdir, hakîmdir"[70] diye buyrulmaktadır. Bir önceki âyette, ergenliğe girmemiş çocukların belli vakitlerde izin isteyerek büyüklerin odasına girmesi gerektiği vurgulanırken, bu âyette ise onların ergenliğe ulaşmasından sonra sadece belirtilen üç vakitte değil, her vakitte izin almaları gerektiği vurgulanmaktadır. Bu âyetin nüzulü ile ilgili olarak Said b. Müseyyeb'in "Bir kimse annesinin evine girmek için izin istedi de bu âyeti celile nazil oldu." dediği rivâyet edilmektedir. Bir başka rivâyete göre ise; bir kimsenin Huzeyfe'ye gelerek "Annemin yanına gireceğimde izin isteyecek miyim?" diye sorduğu ve onun da "Evet, eğer böyle yapmaz da annenin yanına izin istemeden girersen; annenin görmek istemediğin bir yerini görmüş olursun." dediği belirtilmektedir.[71] Mekânın mahremiyeti ile ilgili daha önce zikredilen âyetlerin nüzul sebebiyle, bu âyetin nüzul sebebinin benzerlik gösterdiği görülmektedir. Muhtemelen rivâyetler karışmış gibi Böyle bir ihtimal olsa bile, asıl olan Allah'ın söz konusu alanı kapalı bırakmayıp, detaylarıyla açıkladığıdır.

3. Mahrem Olmayan Evlere Girmenin Âdâbı

Allah (c.c), Kur'an'da bir başkasının evine, odasına girerken yapmamız gerekenleri belirttiği gibi, mahrem olmayan kendi evimize girerken nasıl davranmamız gerektiğinin âdâbını da bildirmektedir. Bu bağlamda Nûr Sûresi 61. âyette: "...Evlere girdiğiniz zaman, Allah tarafından mübarek ve pek güzel bir yaşama dileği olarak kendinize (birbirinize) selâm verin. İşte Allah, düşünüp anlayasınız diye size âyetleri böyle açıklar." Burada bir kimseye, evine girdiği zaman ev halkına veya

---

68 er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr,* c. XVII, s. 142.

69 Nûr Sûresi 58. ve 59 âyetlerde geçen "ergenlik çağına" girme yaşı, belirtileri vs. ilgili geniş bilgi için (bkz. er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. XVII, ss. 143-145.

70 Özek, *Kur'ân-ı Kerîm*, s.357.

71 Emiroğlu, *Esbâb-ı Nüzûl*, c.VIII, s.221.

evde kimse yoksa kendi nefsine karşı selâm vermesi emredilmekte ve bunun sağlığa, berekete ve hayra vesile olan güzel bir davranış olduğu ifade edilmektedir. Hatta evde kimse yoksa "es-selâmu aleyna ve alâ ibadillahissâlihin" şeklinde selâm vermesinin daha iyi olacağı, çünkü bu şekilde meleklerin bu selâma karşılık verdiği belirtilmektedir. Ayrıca Hz. Muhammed'in on sene hizmetinde bulunan Enes'e: "Her ne zaman ümmetimden bir kimseye tesadüf edersen ona selâm ver, ömrün uzun olur ve hanene girince onlara selâm ver, hanenin hayrı artmış olur ve Duha Namazı'nı da kıl, çünkü o evvabin olan ebrarın namazıdır." buyurduğu rivâyet edilmektedir.[72]

Bazı tefsirlerde Nûr Sûresi 61. âyette geçen "...Evlerinize girdiğiniz zaman kendinize selâm verin" ifadesindeki "kendinize" ifadesinden maksadın "Kendi evinize girdiğiniz zaman aile efradına selâm verin." veya "Camilere girdiğinizde orada bulunanlara selâm verin." veyahut da "Müslümanlardan herhangi birinin evine girdiğinizde selâm verin." olarak anlaşılması gerektiği belirtilmektedir. Bununla birlikte "Evlere girdiğiniz zaman orada kimse bulunmazsa kendi kendinize selâm verin." olarak anlaşılması gerektiği şeklinde yorumlanmaktadır.[73] Ayrıca âyette geçen "tahiyye" kelimesinin[74] ise "bereket ve sevgi" anlamına geldiği ifade edilerek, evlere ve mescitlere girerken böyle davranılmasının bir sünnet olduğu vurgulanmaktadır.[75] Yine lafza bağlı kalınan bir yoruma göre ise evde kimse yoksa, eve giren kimsenin kendine selâm vermesi gerektiği ifade edilmektedir.[76] İçinde birilerin olduğu eve girerken selâm vermek emredildiği gibi; içinde kimsenin olmadığı evlere girerken İkrime'nin " es-selâmu aleynâ ve alâ ibadillahi's-salih"in (Allah'ın selâmı bizim ve salih kulların üzerine olsun)" dediği belirtilmektedir. Bu selâmdan farklı bir şekilde Mücâhid'in, "Bismillah, Elhamdulillah, es-selâmu aleynâ ve alâ ibadillahi's-salihin," dediği ifade edilmektedir.[77] Zikredilen âyette eve girdiğimizde kendimize ve ehlimize selâm vermemiz istenirken "...Allah tarafından mübarek ve pek güzel bir ya-

[72] Bilmen, Kur'an-ı Kerim, c.V, s.238; Yukarıda zikredilen hadisin bir diğer versiyonunda Hz. Peygamber, Enes (r.a)'a nasihat ederken "Ey oğulcağızım! Sen ehlinin yanına girdiğinde onlara selâm ver ki, sana ve ehl-i beytine bereket olsun." buyurduğu belirtilmektedir (Maraşlı, *İslâm'da Selâm*, ss.36-37).

[73] Taberî, *Taberi Tefsîri*, c.VI, s.164.

[74] Bazı tefsirlerde "tahiyye" kelimesinden "fehayyû" ile selâm verin manasındaki "fesellimû" nun aynı manada olduğu ifade edilmektedir (Bkz. Ebu Hayyan el-Endülüsî, *en-Nehru'l-Mâdd mine'l-Bahri'l-Muhît*, tahk. Ömer el-Esad, Beyrut 1995, c.IV, s.280).

[75] Ebu Muhammed Abdulhak b. Galîb b. Atiyyetu'l-Endulîsî, *el-Muhariru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l Azîz,* tahk. el-Meclisu'l-Âlemî Bimeknâs, yer yok,1988, c.XI, s.328.

[76] Karaman, *Kur'an Yolu* c.IV, s. 101.

[77] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, c.X, s. 271.

şam dileği olarak..." denilmektedir. Dolayısıyla kendisi ve ailesi için güzel bir hayat isteyen her bireyin, bu emri yerine getirmesi gerekir.

Allah(c.c) ve Hz. Peygamber, mahrem olan evlere nasıl gireceğimiz konusunda edep ve usul öğretmiştir. Aynı şekilde 2/Bakara Sûresi 189 âyette, "... İyi davranış aslâ evlerinize arkadan gelip girmeniz değildir...evlere kapılarından girin, Allah'tan korkun, umulur ki kurtuluşa erersiniz."[78] şeklindeki bir emirle de bir başka edebe dikkat çekilmektedir. Her ne kadar bu âyetin nüzul sebebi konumuzla doğrudan ilgili değilse de, zâhiri manası itibariyle konumuzla ilgilidir. Tefsirlerde bu âyetin inmesine sebep teşkil eden şöyle bir âdetten söz edilmektedir: Câhiliye döneminde ve İslam'ın ilk dönemlerinde herhangi bir kimse hac veya umre için ihrama girip evden çıktığında, kendisiyle gök arasına bir perde veya engel girmemeliydi. Bu çerçevede onlar, herhangi bir şey için tekrar eve girmek istediklerinde, evlerin tavanını da gökle aralarında bir engel olarak kabul ettikleri için, bahçe, ev veya odanın ön kapısından girmezdi.[79] Eğer o kimse şehirde oturuyorsa, evinin arkasından bir oyuk açar veya bir merdiven ile tırmanarak, oradan evine girip çıkardı. Aynı şekilde bir çadırda oturuyorsa, yine çadırın kapısından değil arka tarafından girer çıkardı. Onlar bu davranışı ihramlı olmanın bir parçası veya iyilik yapmak olarak kabul ederdi. Bu şekilde hareket etmeyenleri de ayıplar ve küçümserlerdi. Bununla birlikte böyle davranmayan ve dinlerine sıkı bağlılıklarıyla tanınan "Humslular (Ahmesliler)" olarak nitelendirilen ve Hz. Peygamber'in kabilesinin de içinde bulunduğu Kureyş, Kinâne, Huzâa, Sakif, Has'am, Âmir b. Sa'saa oğulları, Nadîd b. Muâviye oğulları gibi kabileler de vardı. Söz konusu âyetin; Hz. Peygamber'in bir gün ihramlı iken ensârdan birinin evine girdiğini gören ve Hz. Peygamber'in arkasından içeri giren ensârdan Utbe b. Âmir hakkında nazil olduğu ifade edilmektedir.[80] Allah'u Teâlâ bu âyetle ve Hz. Peygamber'in uygulamasıyla bir Cahiliye geleneğini daha yok etmiştir. Âyette bahsedilen evlere arkadan girme olayı, zahiren dikkate alındığında, günümüzün çok katlı binalarında söz konusu olmadığı görülmektedir. Ancak kırsal kesimde veya bahçeli evlerde bu âyetin uygulama alanı olduğunu düşünebiliriz. Dolayısıyla başkalarının evlerine veya kendi evlerimize girip çıkarken normal giriş-çıkış kapısını kullanmanın önemli olduğunu söyleyebiliriz.

[78] Özek, *Kur'ân-ı Kerîm*, s.28.

[79] Celâl Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yayınları, İzmir 1986, c.I, s. 510.

[80] Vehbe Zuhaylî, *Tefsirü'l-Münir*, terc. Hamdi Arslan ve diğerleri, Bilimevi Basın Yayın, İstanbul 2005, c. I-II, s.444; Muhammed Mahmud Hicazî, *Furkan Tefsiri*, terc. Mehmet Keskin, İlim Yayınları, İstanbul 1989, c.I, s.142.

4. **Mahremiyetle Selâmın İlişkisi**

"Mahremiyet"le "Selâm"ın ilişkisini kurmak bağlamında "selâm" kelimesinin gireceğimiz özel mekânı (mahrem alanı) genel bir mekâna (mahrem olmayan alana) dönüştürmenin anahtarı şeklinde düşünmek mümkündür. Bu bakımdan "selâm" kelimesinin tahlili önemlidir. Selâm kelimesi, Arapça (s- l- m) kökünden türemiştir. İslam'la aynı kökten gelen bu kelimenin sözlükte birçok manası bulunmakla birlikte, biz konumuzla ilgili olan "boyun eğmek, itâat etmek, teslim olmak; İslam dinine girmek, Müslüman olmak; barışa girmek, barış yapmak; havâle etmek, ısmarlamak; teslim etmek, bir şeyi birine vermek..."[81], ayrıca " selâmlamak; bir işten kurtulmak, ayıp, âfet, noksanlık, acizlik, hastalık vb. şeylerden beri olmak, iyileşmek; halis, saf, temiz olmak; kurtarmak, korumak..."[82] manalarını sıralayabiliriz. "Selâm" kelimesinin bütün bu manalarına baktığımızda insanı iyiye, güzele yönlendiren ve kötü olan şeylerden uzaklaştıran bir anlam bütünlüğü içerdiği görülmektedir.

Kur'an, evlere girerken selam vermemizi isterken, selâmlaşma ifadesinin nasıl olması gerektiğini açıklamaktadır. Cahiliye devrinde başkalarının evine, zamana göre "Sabahınız iyi olsun." veya "Akşamınız hayırlı olsun." diyerek girilirdi. O devirde bu da bir selâmlaşma biçimi olmakla birlikte sadece belli iki vakte münhasır bir selâmlaşma şekliydi. "es-selâmu aleykum" ifadesi, lafzı kısa ve anlamı her vakte uyan, daha kapsamlı ve dua içeren bir niteliktedir. Bu tür selâmlaşma ifadesiyle; dünyada, ahirette, ömründü, rızkında, evladında ve her şeyde selâm sizin üzerinize olsun denilmek istenmektedir.[83] Evlere ve ev halkına girerken selâm verilmesi emredildiği gibi, çıkarken de onlara selâm verilmesi gerektiği belirtilmektedir. Bununla ilgili olarak Ebu Hureyre'den rivâyetle Hz. Peygamber'in "Biriniz bir meclise gelince selâm versin. Kalkmak isteyince de selâm versin. Birinci selâm sonuncudan evla değildir (ikisi de aynı ölçüde önemlidir)." dediği rivayet edilmektedir.[84] Dolayısıyla selâm, selâm verilenler için bir emniyet garantisi ve güvencesidir.[85]

[81] Arif Erkan, *el-Beyân (Büyük Arapça-Türkçe Sözlük),* Yasin Yayınevi, İstanbul 2004, c.I, s.255-256.

[82] Mevlüt Sarı, *el-Mevârid (Arapça-Türkçe Lügat),* Bahar Yayınları, İstanbul 1984, s.775.

[83] Emiroğlu, *Esbâb-ı Nüzûl*, c.VIII, s. 175.

[84] Ebu Dâvud, *Sünenü Ebi Dâvud,* c.II, s.643.

[85] Bir eve girerken ve çıkarken verdiğimiz selam aynı zamanda cennetliklerin selâmıdır; sevgi ve muhabbet celbeder, kin ve nefretleri yok eder. Tirmizi'den nakille Ebu Hureyre'den rivayetle Hz. Peygamber'in "Allah'u Teâlâ, Hz. Adem'e ruh üfleyince aksırdı ve "elhamdulillah" diyerek, Allah'a hamd etti. Bunun üzerine Rabbi ona "Rabbin sana merhamet etsin! Ey Adem, şu oturan melekler topluluğuna git ve 'es-selmu aleykum' de" dedi. Hz. Adem de bunu yapınca tekrar yeniden Rabbine döndü. Bunun üzerine Cenâb-ı Hak, "İşte bu, hem

Nisâ Sûresi'nde "Bir selâm ile selâmlandığınız zaman, siz ondan daha güzeli ile karşılık verin veya aynı ile mukabele edin. Allah (c.c) her şeyin hesabını hakkıyla görür (bilir)."[86] denilmektedir. Bu âyete göre inananlar karşılaştıklarında birbirlerine selâm vermeli ve hatta daha iyisi ile karşılık vermelidir. Zikredilen âyetle ilgili olarak birçok rivâyet bulunmakla birlikte; bunlardan birisi Selmân el-Fârisî'den nakille şöyledir: Bir adam Hz. Peygamber'e gelerek "Allah'ın selâmı senin üzerine olsun ey Allah'ın Rasûlü dedi. Allah Rasûlü de "Allah'ın selâm ve rahmeti senin üzerine olsun" buyurdu. Sonra bir diğeri gelerek "Allah'ın selâm ve rahmeti senin üzerine olsun ey Allah'ın elçisi" dedi. Rasûlullah(s.a.v) ona "Allah'ın selâmı, rahmeti ve bereketi senin üzerine olsun" buyurdu. Sonra bir diğeri gelerek "Allahın selâmı, rahmeti ve bereketleri senin üzerine olsun ey Allah'ın Rasûlü" dedi. Allah Rasûlü ona "Senin de üzerine olsun" buyurunca; adam "Ey Allah'ın peygamberi, anam ve babam sana fedâ olsun. Sana falan falan kişiler gelerek selâm verdiler. Sen de onlara bana verdiğin cevaptan daha fazlasıyla cevap verdin" dedi. Allah Rasûlü ona "Sen bize bir şey bırakmadın ki. Allah Teâlâ 'Size bir selâm verildiği zaman ondan daha iyisiyle selâm verin veya aynıyla mukabele edin.' buyuruyor. Biz de sana aynı ile mukabele ettik" buyurdular.[87] Aslında Allah Teâlâ'nın "... Daha iyisiyle selâm verin..." derken, bize "mekarimu'l-ahlâkı (güzel ahlâkı)" ve "işlerin en iyisini yapmayı" öğrettiği belirtilmektedir.[88]

Söz konusu âyetteki "tahiyye" kelimesi "hayiye: canlı olmak veya hayat" kelimesi ile aynı kökten gelmekte ve sözlükte "selâm; sağlık, uzun ömür dilemek" manasındadır.[89] Tefsirciler "tahiyye" kelimesini üç şekilde açıklamışlardır: Birincisi, hapşuranın "elhamdulillah" demesiyle başlayan karşılıklı dualar; ikincisi, hediye verene hediye ile mukabele etme; üçüncüsü ise selâm verip almak. Bu âyette geçen "tayiyye" daha ziyade üçüncü manada veya "selâmlaşma" anlamında kullanılmıştır.[90] Sünnet ve geleneğe göre "es-selâmu aleykum veya selâmun aleykum" denilerek selâm verildiğinde "aleykesselâm, aleykumusselâm" şeklinde karşılık verilebileceği gibi, daha iyisiyle, ilavelerde bulunarak "aleykumusselâm ve berakatuhu"[91] veya "aleykumusselâm ve rahmetulları ve

senin hem de zürriyetinin selâmıdır" diye buyurduğu belirtilmektedir (er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. XVII, s.37).

86 4/Nisâ:86.

87 İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an*, c.IV. s.1775.

88 el-Alûsî, *Ruhu'l Maanî*, c.V, s.154.

89 Sarı, *el-Mevârid*, s.368-369.

90 Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrıcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir,* Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006, c.II, s. 106-107.

91 Ebu Hayyan, *en-Nehru'l-Mâdd*, c.II, s.107.

berekatuh" şeklinde karşılık verilmesi daha iyi olur. Bu haliyle selâmlaşma, Müslümanlar arasında bir ülfet, kaynaşma, sevgi ve barış içinde olmayı işaret eder. Selâm verip alan kişiler, birbirlerine "iyilik, esenlik, rahmet, bereket, sağlık" diler.[92]

Selâmla ilgili olarak Hz. Peygamber'e birisi: "Ya Rasûlullah! İslâm'ın hangi ibadeti hayırlıdır?" diye sormuştur. Bu soruya Hz. Peygamber "(Açe) yemek yedirmen ve bildiğine, bilmediğine selâm vermendir." diye cevap vermiştir.[93] Selâmın önemiyle ilgili olarak Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu rivâyet edilmiştir: "Müslümanın Müslüman üzerindeki hakları altıdır: Karşılaştığı zaman selâm verir, kendisini davet ettiği zaman davetine icabet eder, gıyabında onun iyiliğini ister, aksırdığı zaman ona 'yerhamukellâh' (Allah sana merhamet etsin) der, hastalandığı zaman ziyaretinde bulunur ve öldüğü zaman da cenazesine katılır."[94] İbn Abbâs'tan bir rivâyete göre Hz. Peygamber "Mecûsî bile olsa, Allah'ın yaratıklarından sana kim selâm verirse onun selâmına karşılık ver. Zira Allah Teâlâ 'Ondan daha iyisiyle selâm verin veya aynıyla mukabele edin." buyurmuştur.[95] Aynı şekilde Allah(c.c), 4/Nisâ Sûresi 94. âyette: "...Size selâm verene, dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek, 'Sen mü'min değilsin.' demeyin. Çünkü Allah nezdinden sayısız ganimetler vardır. Önceden siz de böyle iken Allah size lûtfetti..."[96] buyurmaktadır. Ancak bu âyetle ve Hz. Peygamber'in zikredilen sözüyle, zimmet ehline selâm vermekle ilgili şimdi zikredeceğimiz hadisler çelişir gibi görünmektedir. Buna göre Ebu Hureyre'den rivâyet edilen bir sözünde Hz. Peygamber'in "Yahudi ve Hıristiyanlara ilk selâm veren siz olmayın..." dediği belirtilmektedir. Aynı şekilde İbn Ömer'den bir rivâyette Hz. Peygamber'in "Sizden birine Yahudi selâm verdiğinde, ancak, bela, musibet senin üzerine olsun, diye selâm verir. Sen de 'Senin de üzerine olsun' diye cevap ver" buyurmuştur.[97] Ancak Nisâ Sûresi 94. âyeti ile zikredilen hadisleri birlikte değerlendirdiğimizde Müslüman olan veya olmayan herkesin veya selâm veren ve alan kişilerin "niyetlerinin iyi olması" gerektiği ortaya çıkmaktadır. Aslında selâm kelimesinin anlamı ve amacı iyi niyet bildirgesidir. Buna rağmen kötü niyetli insanların olabileceğini de düşünmek gerekir.

[92] Karaman, *Kur'an Yolu,* c.II, 108.
[93] Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî*, c.XII, s.174.
[94] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân,* c.V, s.505.
[95] İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an*, c.IV. s.1176.
[96] 4/Nisâ:94.
[97] Ebu Muhammed Abdullah b. Abdirrahman b. el-Fadl ed-Dârim, *Sunenu'd-Dârimî,* Daru'l-İhyâus-Sunnetu'n-Nebeviyye, c.II, s.276.

Selâm vermenin önemi yanında, selâm alıp vermenin hükmü de tartışılmıştır. Buna göre Süfyân es-Sevrî ve Hasen el-Basrî gibi alimlerin; selâm vermenin sünnet, selâma karşılık vermenin ise farz olduğu ifade edilmektedir. Bazı alimlerin ise almanın vacib olduğu, hatta kişinin karşılık vermemesi durumunda günahkar olacağı görüşüne sahip oldukları belirtilmektedir. Onlar buna sebep olarak, Allah Teâlâ'nın "Ondan daha iyisi ile selâm verin, veya aynı ile mukabele edin" emrine karşı gelmeyi göstermektedir.[98] İbrahim Cânan, selâmlaşmakla ilgili hadisler bahsinin girişinde, geniş açıklamalarda bulunmakta ve Tîbî'den nakille selâmın üç hikmetinden söz etmektedir. Buna göre birinci hikmet, karşılaşanların birbirlerinden duyacakları korkuyu izale; ikincisi, mü'minin hâline muvafık olan tevazu; üçüncüsü ise 'ta'zîm'dir. Çünkü selâmla ya sevgisini kazanmak düşünülmekte, ya da istenmeyen bir durumun bertaraf edilmesi istenmektedir.[99]

Selâm ve İslâm kelimelerinin yukarıda zikredilen anlamları dikkate alındığında mahrem alan olarak kabul edilen mekânlara girerken ve çıkarken izin almak kadar, selâm vermenin zorunlu olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu mekânlara bu şekilde girildiğinde, orada bulunanlara huzur, barış, teslimiyet, güvenlik, temizlik, kötü şeylerden beri olma mesajı iletilmiş olunmaktadır. Bir başka ifadeyle herhangi bir mekânda bulunan birine veya bir topluluğa selâm verildiğinde "Sen benden selâmettesin. Benden sana (size) zarar gelmez. Ben seninle (sizinle), dostum." demiş olunmaktadır. Böyle bir mesajın psikolojik ve sosyolojik sonuçları vardır. Psikolojik olarak kendisine selâm verilen insan, dostluk mesajını aldığında bir korku ve endişe yaşamayacaktır. Çünkü insan dostuyla birlikteyken huzurlu ve mutludur. Sosyolojik açıdan bakıldığında da; mutlu, huzurlu ve kendini güvende hisseden bireylerin oluşturduğu aile ve toplumlarda da huzur ve mutluluk hakimdir. Ebu Hureyre'den rivâyetle Hz. Muhammed (s.a.v), "İman etmedikçe cennete giremezsiniz. Birbirinizi sevmedikçe iman etmiş olmazsınız. Sizi birbi-

[98] İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an*, c.IV, s,1777.

[99] İbrahim Cânan, "selâm"ın manaları üzerinde de durmaktadır. Bu manalardan birine göre; 'selâm'ın Allah'ın isimlerinden biri olması hasebiyle 'Esselâmu aleykum' demek, 'Allah'ın ismi üzerine olsun.' demektir. Kadı İyâz'a göre; selâm kelimesi 'muhafaza' manasındadır. Buna göre 'Esselâmu aleyke'nin: 'Allah'ın muhafaza ve koruması senin üzerine olsun' veya 'Allah seninle olsun' ya da 'Allah'la beraber olasın' makamında bir dua olduğu belirtilmektedir. Bazı alimlere göre 'Allah yaptıklarına muttalidir' manasında; bir kısmına göre ise 'İçerisinde her çeşit hayır manalarını toplamış, fesad unsurlarını da tardedilmiş bir ism-i İlâhi, amellerin başında hayır ümidiyle zikredilir. Selâm da böyle karşılaşmalarda zikredilen bir Allah ismidir' anlamında ifade edilmektedir. Bir başka grup âlime göre 'selâm' 'selâmet' demek olup, Allah(c.c) bu manada 56/Vâkıa Sûresi 91. âyette "Artık sağcılardan selâm sana!" demektedir (İbrahim Cânan, *Kütüb-i Sitte*, Ankara 1990, c.X, 168-169).

rinizi sevdirecek bir şey söyleyeyim mi? Selâmı aranızda yayınız"[100] demektedir. Aynı şekilde Ebu Ümâme(r.a)'ın "Rasûlullah aleyhissalâtu vesselâm bize selâmı yaygınlaştırmamızı (tanıdık, tanımadık herkese vermemizi) emretti." dediği rivâyet edilmektedir.[101] Hz. Muhammed(s.a.v), bu sözleriyle bireylerin birbirlerini sevmelerini ve saymalarını istediği; birbirlerini seven ve sayan bir toplumdaki insanların mutluluğunu amaçladığı açıktır. Aynı şekilde İslâm'ın asıl amacı da, insanı hem bu dünyada hem de âhîret hayatında mutlu etmektir. O halde Hz. Muhammed(s.a.v), "Selâmı yayınız!" derken aynı zamanda "İslâm'ı yayınız!" demek istemektedir. Dolayısıyla selâmın ve İslam'ın yayıldığı mutlu ve huzurlu bireylerden oluşan aileler ve toplumlar dünya barışına katkı sağlayacaktır.

Sonuç

Bu bildiride zikredilen âyetler, hadisler ve onların yorumlarından çıkan sonuçları genel olarak şöylece sıralayabiliriz:

1- Bir başkasının mahrem alan sayılan evine veya odasına ünsiyet oluşturmadan (izin almadan) girilemez. Böyle bir yere girmek için izin almak ve "es-selâmu aleykum" diyerek selâm vermek gerekmektedir. Hz. Peygamber izin almanın biçimini "Kişi, tesbih, tekbir ve tahmid sözlerinden birisini söyler, öksürür ve ev halkının (hazırlanması) için izin verir" şeklinde tarif etmektedir. Ayrıca sünnete göre girilmek istenen evin kapısının, zilinin üç kez aralıklarla çalınması, kapıyı çalınca kapının karşısında değil, sağında veya solunda durulması ve girmek isteyenin açık kimliğini belirtmesi zorunludur.

2- Girmek istenilen evde kimse yoksa veya girilmesine müsaade edilmiyorsa geri dönülmesi gerekir. Evde insanın varlığı biliniyor ve girilmesine izin verilmiyorsa veya "Geri dönün" deniliyorsa geri dönülmesi daha iyidir. Geri dönüldükten sonra da bunun sebebinin araştırılması, ev sahibine küsülmesi vs. doğru değildir.

3- Kişinin kendisine ait eşyalarının bulunduğu ve içinde kimsenin oturmadığı evlere, depolara vs. girilmesinde izin almaya gerek yoktur. Ayrıca genel kullanım amaçlı yapılmış olan, hanlar, kervansaraylar, hamamlar, aş evleri, dükkanlar vs.'ye izin almadan girilebilir. Ancak bunların birer sahibi varsa izin alınması zorunludur.

[100] Muslim b. el-Haccac Ebu'l Huseyn, *Sahîhi Müslim*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, İmân 22, Hadis No:93 (54), c.I, s.74.
[101] İbrahim Cânan, *Kütüb-i Sitte,* Hadis No:1112, .c.XVII, s.477.

4- Evlere ve evlerin odalarına girerken izin istemenin gerek olmadığı istisnai durumlar da vardır. Örneğin; yangın, sel, deprem ve hırsızlık gibi olağanüstü hallerde yardıma yetişmek için izinsiz girilebilir.

5- Aynı evde yaşayan köle, cariye, hizmetçi vs. ile ergenliğe ulaşmamış çocuklar, büyüklerin odasına girmek için üç vakitte (sabah namazı öncesi, öğle vakti ve yatsı namazından sonra) izin istemek zorundadır. Çocuklar, ergenlik çağına ulaşınca diğer büyük ev halkının yaptığı gibi, anne-baba veya büyüklerin odasına girerken her zaman izin almak zorundadır.

6- İslâm kelimesiyle aynı kökten türeyen "selâm", mahremiyet alanını, mahrem olmayan alana çevirmenin bir anahtarıdır. Bu çerçevede kişi, kendi evine girerken ev halkına, eğer evde kimse yoksa kendisine selâm vermelidir. Bize selâm vereni aynısıyla veya daha iyisiyle selâm vermek gerekir. Bir başka ifadeyle herhangi bir mekânda bulunan birine veya bir topluluğa selâm verildiğinde "Sen benden selâmettesin. Benden sana zarar gelmez. Ben seninle dostum" mesajı verilmektedir. Bu çerçevede Hz. Muhammed(s.a.v), "Selâmı dolayısıyla İslam'ı aranızda yayın ki huzura kavuşabilesiniz" demek istemektedir.

Kaynakça

ATEŞ, *Süleyman Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, Tarih ve yer yok, (I-XII).

BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri,* Bilmen Yayınevi, İstanbul 1985, (I-VIII).

BURSEVÎ, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri*, İhtisr. Muhammed Ali Sabûnî, Damla Yayınevi, İstanbul 1995/1996, (I-X).

CÂNAN, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi,* Akçağ Basım Yayın, Ankara 1988/1993, (I-XVIII).

ÇANTAY, Hasan Basri, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim,* Elif Ofset, İstanbul 1980, (I-III).

DAVUDOĞLU, Ahmed, *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi,* Sönmez Neşriyat, İstanbul 1977/1983, (I-XI).

EBÎ ŞEYBE, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. (H. 159-235), el- *Musannef (fi'l-ahâdîs vel-âsâr),* Ed. Yusuf Özbek, İstanbul 2011, (I-XI).

EBU DÂVUD, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud,* Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Mehalî, Mısır 1952, (I-II).

ed-DÂRİMÎ, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdirrahman b. el-Fadl (ö.H. 255*), Sunenu'd-Dârimî,* Daru'l-İhyâus-Sunnetu'n-Nebeviyye, yer ve tarih yok, (I-II).

el-ALÛSÎ, Ebu'l-Fadl Şihabuddin es-Seyyid Mahmud el-Bağdadî, *Ruhu'l Maanî fî Tefsîri'l Kur'ani'l Azîm ve Sebi'l Mesânî,* Daru'l Fikr, Beyrut 1998, (I-XXIX).

el-ENDÜLÜSÎ, Ebu Hayyan (H. 654-745), *en-Nehru'l-Mâdd mine'l-Bahri'l-Muhît,* tahk. Ömer el-Esad, Beyrut 1995, (I-VI).

el-HASANÎ, İbnu'l Abbâs Ahmet b. Muhammed b. el-Muhdiyyu İbnu Acîbetu'l Hasanî (öl.H.1224), *el-Bahrul'l-Medîd Tefsîru'l Kur'anu'l-Mecîd,* tahk. Amr Ahmed er-Râvî, Darul'l Kitabu'l-Ilmiyye, Beyrut 2005, (I-VIII).

el-ÎCÎ, Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdillah el-Îcî eş-Şîrâzîyu eş-Şâfî (öl.H.905), *Câmiu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân,* Haşiye: Muhammed b. Abdillah el-Ğaznûviyyu (öl. H. 1296), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, (I-IV).
EMİROĞLU, H. Tahsin, *Esbâb-ı Nüzûl (Kur'an Âyetlerinin İniş Sebepleri ve Tefsirleri),* Konya 1965, (I-XII).
ERKAN, Arif, *el-Beyân (Büyük Arapça-Türkçe Sözlük),* Yasin Yayınevi, İstanbul 2004, (I-II)
er-RÂZÎ, Fahruddîn, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb,* terc. Suat Yıldırım ve diğerleri, Akçağ Basın Yayın Pazarlama, Ankara 1994, (I-XXIII).
es-SÂBÛNÎ, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr (Tefsirlerin Özü),* terc. Sadreddin Gümüş-Nedim Yılmaz, Ensar Neşriyat, İstanbul 1990, (I-VII).
et-TABERÎ, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Taberî Tefsîri,* terc. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin, Hisar Yayınevi, İstanbul 1996 (I-IX).
GÖLPINARLI, Abdülbaki (Çev.), *Kur'anlı Kerim ve Meâli,* yy ve trs, (I-II).
HİCAZÎ, Muhammed Mahmud , *Furkan Tefsiri*, terc. Mehmet Keskin, İlim Yayınları, İstanbul 1989, (I-IV).
İBN ATİYYE, Ebu Muhammed Abdulhak b. Galîb b. Atiyetu'l-Endulîsî (H.481-546), *el-Muhariru'l-Vecîzu fî Tefsîri'l-Kitâbi'l Azîz,* tahk. el-Meclisu'l-Âlemî bimeknâs, yer yok,(1975/1991), (I-XVI).
İBN KESÎR, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsîri,* çev. Bekir Karlığa-Bedrettin Çetiner, Çağrı Yayınları, İstanbul 1991, (I-XVI).
KARAMAN, Hayreddin, Mustafa Çağrıcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir,* Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006, (I-IV).
KUTUB, Seyyid, *Fîzilâl-il Kur'an (Kur'an'ın Gölgesinde),* terc. M. Emin Saraç ve diğerleri, Hikmet Yayınları, İstanbul, trs, (I-XVI).
MARAŞLI, Abdüsselâm, *İslâm'da Selâm*, Bedir Yayınevi, İstanbul 1972.
MEVDÛDÎ, Ebu'l-A'lâ, *Tefhimu'l Kur'an (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri)*, terc. Heyet, İnsan Yayınları, İstanbul trs., (I-VII).
MUSLİM, b. el-Haccac Ebu'l Huseyn, *Sahîhi Müslim,* Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, (I-III).
NEVEVÎ, Muhyiddîn-i, *Riyâzüs-Sâlihîn*, çev. Kıvamüddin Burslan-Hasan Hüsnü Erdem, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1976, (I-III).
ÖZEK, Ali, Hayreddin Karaman, Ali Turgut, Mustafa Çağırıcı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadreddin Gümüş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli,* Medine-i Münevvere, 1987.
SARI, Mevlüt, *el-Mevârid (Arapça-Türkçe Lügat)*, Bahar Yayınları, İstanbul 1984, s.775.
VEHBİ, Konyalı Mehmed, *Hulâsat'ül Beyân fî Tefsîr'il Kur'an,* Üçdal Neşriyat, İstanbul 1969/1979, (I-XVI).
YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dîni Kur'ân Dili (Türkçe Tefsir),* Eser Neşriyat, İstanbul 1979,(I-IX).
YEŞİL, Şemseddin, *Füyuzat (Kuran-ı Mübîn'in Meâlen Tefsiri),* Sinan Matbaası, İstanbul-1963-1985, (I-VII).
YILDIRIM, Celâl, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri,* Anadolu Yayınları, İzmir 1986, (I-XI).
ZUHAYLÎ, Vehbe, *Tefsirü'l-Münir,* terc. Hamdi Arslan ve diğerleri, Bilimevi Basın Yayın, İstanbul 2005, (I-XV).

İSLAM HUKUKU AÇISINDAN MAHREMİYET-ZAMAN İLİŞKİSİ

Cemalettin ŞEN*

Özet

Mahremiyet olgusunun zaman kavramından kopuk kabul edilmesi olanaksızdır. Zaman, bütün varlıklarla ilişkili olmasına karşın sadece insanoğlu tarafından algılanabilen bir süreçtir. Mahremiyet de insana özgü mefhumlardan birisidir. Bu nedenle insanı diğer canlılardan farklı kılan bu iki kavramın kesiştiği noktanın aydınlatılmasının, en başta hukukun süjesi olan insanın daha yakından tanınmasına ve hak-sorumluluk dengesinin daha net kurulmasına katkıda bulunacağını düşünmekteyiz. İslam hukukunda mahremiyet-zaman ilişkisini geniş bir açıdan ortaya koymaya çalışan bu araştırmanın, aile hukuku ve ceza hukuku başta olmak üzere daha pek çok alanda zaman kavramının inceleme konusu yapılmasına vesile olacağını ummaktayız.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, mahremiyet, zaman, insan, hak.

❋❋❋

The Relationship between Privacy and Time in Terms of Islamic Law

Abstract

It is unacceptable to consider "privacy" disconnected to the concept of "time". The time is a process which related to all entities, but is not perceived except by human being. The privacy, also, is a notion special to the human being. Therefore, to put light on the point of intersection between these concepts that make human different from other livings, may contribute to let human, the subject of law, get recognized further and to build rights-responsibilities balance in a more explicit way. This paper, examining the relationship between privacy and time in Islamic law widely, is expected to be the pioneer for further researches about the concept of time in various fields such as family law and criminal law.

Keywords: Islamic law, privacy, time, human being, right.

Giriş

Zaman, bütün varlıklarla ilişkili olmasına karşın sadece insanoğlu tarafından algılanabilen bir süreçtir. Mahremiyet de insana özgü mefhumlardan birisidir. Bu nedenle insanı diğer canlılardan farklı kılan bu iki kavramın kesiştiği noktanın aydınlatılmasının, en başta hukukun

* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, c.sen1@hotmail.com

süjesi olan insanın daha yakından tanınmasına ve hak-sorumluluk dengesinin daha net kurulmasına katkıda bulunacağını düşünmekteyiz.[1]

Sözlükte "kısa veya uzun vakit" anlamına gelen **zamân/zaman** (الزمان/الزمن) (çoğulu **ezmün, ezmân, ezmine**),[2] mantık ilmi açısından, üstün cins olması nedeniyle tarif edilemezler kategorisinde ele alınmış olmasına[3] karşın eski çağlardan günümüze pek çok bilim adamı tarafından, çeşitli ilim dalları dikkate alınarak tanımlanmaya çalışılmıştır.[4] Söz gelimi, İslam felsefesi üzerinde önemli etkileri olan İlk Çağ Yunan filozofu Aristo (m.ö. 384-322) tarafından "önce ve sonraya göre hareketin sayısı" olarak açıklanan[5] zaman, Osmanlı Devleti'nin kuruluş devrinde yaşayan mutasavvıf ve ilk Osmanlı müderrisi Dâvûd-i Kayserî'nin (ö. 751/1350) anlayışında "Allah'ın (cc) sübûtî sıfatlarından birisi" olarak[6] kabul edilmiştir.

Yukarıda bahsi geçen ve daha çok ilgili alan uzmanlarına hitap eden kavramsal nitelikli tarifleri bir yana bırakacak olursak zamanı, herkesin anlayabileceği işlevsel yönüyle ele alıp "Bir işin, bir oluşun içinde geçtiği, geçeceği veya geçmekte olduğu süre"[7] olarak açıklamak daha uygun olacaktır.

Bir bakıma "vakit dini" olarak[8] nitelendirilebilecek olan İslam'ın bu özelliğine vurgu yapan bazı ilim adamları tarafından "hayatın ta kendisi" olarak[9] ifade edilen zaman; en, boy ve derinliğin ardından dördüncü fiziksel boyut olarak kabul edilir. Bu nedenle fizik âlemdeki bütün olayları ve kavramları zaman ile ilişkilendirebilmek mümkündür. Dolayısıy-

---

1 Mahremiyet, ahlaki temele oturan hukuki bir kavramdır. Bu nedenle "Ahlak ve hukuk kuralları göz önüne alınmadan bir insan ferdinin kişiliğini oluşturan manevi dünyasıyla davranışlarının veya dış hayatının bütünlüğü kurulamaz." (bk. İsmail Kıllıoğlu, *Ahlâk ve Hukuk İlişkisi,* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1988, s. XIV) düşüncesinin konumuza ışık tuttuğunu söyleyebiliriz.

2 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* I-XV, 3. basım, Dâru Sâdır, Beyrut, 1994, "zmn" md.

3 Hasan Küçük, *İslam'da ve Batı'da Mantık,* 2. basım, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1988, ss. 83-84. Benzer bir görüş için bk. Ejder Okumuş, *Zamanın Toplumsal Gerçekliği,* Özgü Yayınları, İstanbul, 2011, s. 11.

4 Çeşitli zaman tanımları için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid,* nşr. Muhammed Adnân Dervîş, Fazilet Neşriyat, İstanbul, ts., s. 95; Seyyid Şerif el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* nşr. Abdurrahman Umeyre, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1407/1987, s. 152; Cağfer Karadaş, *Zaman Mekân İçinde İnsan ve Kaderi,* Emin Yayınları, Bursa, 2009, ss. 36-42; Okumuş, *a.g.e.*, ss. 19-38.

5 İlhan Kutluer, "Zaman", *DİA,* c. XLIV, Ankara, 2013, ss. 111-114, s. 112.

6 Dâvûd-i Kayserî, *Nihâyetü'l-beyân fî dirâyeti'z-zamân, er-Resâil,* nşr. Mehmet Bayraktar, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri, 1997, ss. 161-177, s. 170.

7 http://www.tdk.gov.tr, 30.09.2014.

8 Ekrem Sağıroğlu, *Zaman Bilinci,* Denge Yayınları, İstanbul, 1997, s. 17.

9 Abdülfettah Ebû Gudde (1917-1997), *Kıymetü'z-zaman inde'l-ulemâ,* 15. basım, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1433/2012, ss. 40-41, 48-50.

la mahremiyet olgusunun zaman kavramından kopuk kabul edilmesi olanaksızdır.

Sözlükte "helal olmayan, yasaklanan şey" anlamına gelen **mahrem** (المحرم)[10] kelimesi, bir fıkıh terimi olarak "kendileriyle evlenilmesi dinen yasaklanmış bulunan belli derecelerdeki akrabayı" ifade eder.[11] Türkçede isimden isim yapma amacıyla kullanılan "-lik" ekinin[12] ilavesiyle türetilmiş olan **mahremlik** kelimesi ise "mahrem olma durumu, gizlilik" gibi manalar içerir.[13] Osmanlı Türkçesinde, yapma mastar üretme maksadıyla kullanılan "-iyet" ekinin[14] ilavesiyle mahremlik ile aynı anlama sahip **mahremiyet** kelimesi türetilmiştir.[15] Mahremiyet kelimesi, nadir de olsa bazı Arapça fıkıh kaynaklarında daima "mahrem olma durumu" anlamında kullanılır.[16] Fakat Türkçe kaleme alınan fıkıh eserlerinde bir karmaşa söz konusudur. Çünkü bu kelime bazen "mahrem olma durumu" anlamında;[17] kimi zaman ise "özel hayatın gizliliği" manasında[18] kullanılmaktadır.

Söz konusu kavram karmaşasının sonlandırılması için "mahrem olma durumu" anlamında **mahremlik**; "özel hayatın gizliliği" mana-

[10] İbn Manzûr, *a.g.e.*, "hrm" md. Ayrıca bk. Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsü'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît: Kâmus Tercümesi,* haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013-2014, c. V, s. 4918; Ayverdi, *Asırlar Boyu Tarihî Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük,* I-III, 2. basım, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2006, c. II, s. 1907; Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük: Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı,* I-V, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2007, c. III, s. 3019.

[11] Salim Öğüt, "Mahrem", *DİA,* c. XXVII, Ankara, 2003, ss. 388-389, s. 388. Bu kavramın başka bir tanımı şöyledir: "Karâbetten dolayı nikâhı haram olan kimsedir." bk. Elmalılı Muhammed Hamdi, *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh Istılahları Kamusu,* I-V, haz. Sıtkı Gülle, Eser Neşriyat, İstanbul, 1997, c. III, s. 387.

[12] Muharrem Ergin, *Üniversiteler İçin Türk Dili,* 5. basım, Bayrak Yayınları, İstanbul, 1990, ss. 232-233.

[13] Çağbayır, *a.g.e.*, c. III, s. 3019. Mahremlik kelimesinin Osmanlı döneminde "padişaha ve saraya yakınlık" anlamında da kullanılmış olduğuna dair bk. İskender Pala, "Şair", *DİA;* c. XXXVIII, Ankara, 2010, ss. 302-304, s. 303.

[14] Bu ekin fonksiyonları hakkında bk. *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi,* I-XXIV, Milliyet Gazetecilik A.Ş., İstanbul, 1992, c. XII, s. 6000.

[15] Şemseddin Sâmi, *Kâmûsu Türkî,* haz. Fazılhak Nergiz ve Aziz Ençoker, Şifa Yayınları, İstanbul, 2012, s. 1321; Ayverdi, *a.g.e.*, c. II, s. 1907; Çağbayır, *a.g.e.*, c. III, s. 3019; Mertol Tulum, *Osmanlı Türkçesi: Büyük El Sözlüğü,* Kapı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 524.

[16] Örnekler için bk. Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *el-Mebsût,* I-XXX (15 mücellette 30 cilt), 2. basım, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1406/1986, c. IV, s. 206; c. V, s. 41; c. VI, s. 88; c. VII, s. 70; c. IX, s. 188; c. X, s. 151; c. XII, s. 60; c. XXIV, s. 144; Abdullâh b. Mahmûd el-Mevsılî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr,* I-V (1 mücellette 5 cilt), nşr. Mahmûd Ebû Dakîka, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1987, c. II, ss. 25-26.

[17] Örnek için bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü,* Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998, s. 268.

[18] Örnek için bk. Abdullah Kahraman, *İslam Hukuk ve Ahlak İlkeleri Işığında Özel Hayatın Gizliliği (Mahremiyet),* Ebabil Yayınları, Ankara, 2008, ss. 57-58.

sında ise **mahremiyet** kelimelerinin kullanılmasının daha uygun olacağını düşünmekteyiz. Bu nedenle bu çalışmada mahremiyet kelimesi, özel hayatın gizliliği anlamında kullanılmıştır.

I. Mahremiyet Kavramı

Türkçede "özel hayatın gizliliği",[19] İngilizcede "privacy"[20] ve Arapçada "**hurmetü'l-hayâti'l-hâssa**" (حرمة الحياة الخاصة)[21] kelimeleriyle karşılanan mahremiyet için üzerinde uzlaşılmış bir tanım yoktur.[22] Fakat bu kavram hakkında yapılan tanımların içeriğine bakıldığında, "başkalarınca öğrenilmesi istenilmeyen, kişiye ait hususlar" noktasına vurgu yapıldığı rahatlıkla görülür.[23]

Aslında mahremiyet kavramının tanımında uzlaşının olmamasının temel sebebi, "özel hayat" kavramının göreceliğinin yanı sıra kapsamlı bir tanımı yapılamayacak kadar genel bir kavram oluşudur.[24] Arapçada "**el-hayâtü'l-hâssa**" (الحياة الخاصة) ve "**el-husûsiyye**" (الخصوصية)[25] kelimeleriyle ifade edilen özel hayat, kişinin şahsına münhasır olan yani başkalarından gizlediği ve koruduğu özel hayatı ve kişinin şahsına münhasır olmayan yani başka kişilerden gizlemediği ve korumadığı özel hayatı olmak üzere iki şekilde karşımıza çıkmaktadır.[26]

Türk hukuk bilgini Ersan Şen, özel hayatın gizliliğini, "bireyin kişiliğini geliştirmek ve manevi değerlerine güvence sağlamak için başkaları tarafından bilinmesini istemediği hususların oluşturulduğu ve korunması hukuken gerekli görülen hayat üzerindeki hakkı" olarak tanımlar.[27] Bu konuda daha pek çok tarif yapılmış olmakla beraber biz, daha

---

[19] Çağbayır, *a.g.e.*, c. III, s. 3019.

[20] http://www2.zargan.com/tr, 30.09.2014. "Privacy" kelimesinin Arapçada "الخلوة" kelimesiyle de karşılandığına dair bk. Muhammed Revvâs Kal'acî - Hamîd Sâdık Kanîbî, *Mu'cemü lugati'l-fukahâ: Arabî - İnkilîzî,* 2. basım, Dârü'n-Nefâis, Beyrut, 1408/1988, s. 200; Hâris Süleyman el-Fârûkî, *el-Mu'cemü'l-kânûnî: İnkilîzî-Arabî,* 5. basım, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 2005, s. 551.

[21] Ahmed Ferrâc Hüseyin, *Hurmetü'l-hayâti'l-hâssa fi'l-İslâm,* ed-Dârü'l-Câmiiyye, Beyrut, 1988, s. 1.

[22] Cüneyd Er, *Biyometrik Yöntemler ve Özel Hayatın Gizliliği Hakkı,* Yetkin Yayınları, Ankara, 2007, s. 78.

[23] Ersan Şen, *Devlet ve Kitle İletişim Araçları Karşısında Özel Hayatın Gizliliği ve Korunması,* Kazancı Hukuk Yayınları, İstanbul, 1996, s. 7; Servet Armağan, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler,* 5. basım, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2004, s. 105; Yusuf Ziya Polater, *Türk Hukukunda ve Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinde Özel Hayatın Gizliliği ve Korunması,* Adalet Yayınları, Ankara, 2010, s. 7.

[24] M. Serdar Güntürk, *Türk Yüksek Mahkemeleri ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Kararları Işığında Özel Hayatın Gizliliğinin Korunması,* Seçkin Yayınları, Ankara, 2012, s. 47.

[25] Hüsnî Cündî, *Damânâtü hurmeti'l-hayâti'l-hâssa fi'l-İslâm,* Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Kahire, 1993, s. 22.

[26] Ersan Şen, *a.g.e.*, ss. 232-235.

[27] Ersan Şen, *a.g.e.*, s. 8.

kapsayıcı ve teknik olduğunu düşündüğümüz yukarıdaki tanımı vermekle yetiniyoruz.[28]

Özel hayatın gizliliği, kamu hukuku açısından her fert için tartışmasız nitelikte temel bir hak (insan hakkı), özel hukuk bakımından ise temel bir şahsiyet hakkı olarak kabul edilmektedir.[29] Özel hayatın gizliliği, İslam hukukunda da bir insan hakkı olarak tanınmaktadır.[30]

II. Mahremiyetin Ömrü: Başlangıç ve Bitiş Zamanı

Zaman kavramıyla mahremiyet olgusunun ilk önemli ilişkisi, mahremiyetin ne zaman başlayıp ne kadar süre devam edeceği ile ilgilidir. Bu noktada mahremiyete ve onun süjesine, tür olarak insanlık ve birey olarak insan olmak üzere iki açıdan bakmak yararlı olacaktır:

A) İnsanlık Açısından Mahremiyetin Ömrü

1) İnsanlık açısından mahremiyetin başlangıç zamanı

Mahremiyet ile korunması amaçlanan temel hukuki değerin, insanlık onuru olduğunda şüphe yoktur.[31] "Ant olsun biz insanoğluna şan, şeref ve nimetler verdik." (el-İsrâ 17/70) ve "Biz insanı en güzel biçimde yaratmışızdır." (et-Tîn 95/4) ayetlerinde insan, dünyada gerek fizyolojik gerekse ruhsal yetenekler bakımından Allah'ın (cc) lütfuna en çok mazhar olmuş, en mükemmel, en seçkin ve en değerli varlık olarak gösterilmektedir.[32] Dolayısıyla bu ayetler, mahremiyetin bir ilke olarak insanlığın başlangıcından beri var olduğunu göstermektedir.

Mahremiyet ile cinselliği ve vücuttaki cinsel bölgeleri gizlemenin doğrudan bağlantısı vardır.[33] "…kendilerine avret yerleri göründü. Derhâl üzerlerini cennet yapraklarıyla örtmeye başladılar." (el-A'râf 7/22) ayeti, insanın, bedenini örtme güdüsünün yaratılıştan geldiğini göstermektedir.[34] Dolayısıyla bu ayet, mahremiyetin korunmasına yönelik ilk örneğin, insanlık tarihi kadar eski olduğunu göstermektedir.

---

[28] Özel hayatın gizliliğine ilişkin çeşitli tanımlar için bk. Cündî, *a.g.e.*, s. 46; Ersan Şen, *a.g.e.*, ss. 5-6; Kahraman, *a.g.e.*, ss. 61-62.

[29] Ersan Şen, *a.g.e.*, s. 9; Güntürk, *a.g.e.*, s. 15.

[30] Hayrettin Karaman, *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri,* I-III, Nesil Yayınları, İstanbul, 1988-1992, c. III, s. 186.

[31] Benzer açıklamalar için bk. Er, *a.g.e.*, s. 79; Dilara Yüzer, *1982 Anayasası'nda Basın Özgürlüğü Karşısında Kişilik Hakkı ve Korunması,* Yetkin Yayınları, Ankara, 2013, s. 105.

[32] Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir,* I-V, 3. basım, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007, c. III, s. 543; c. V, s. 647.

[33] Ersan Şen, *a.g.e.*, ss. 232-235.

[34] Mehmet Emin Özafşar v.dğr. (ed.), *Hadislerle İslam: Hadislerin Hadislerle Yorumu,* I-VII, 2. basım, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2013, c. IV, s. 256.

2) İnsanlık açısından mahremiyetin bitiş zamanı

Dünyevi hükümler açısından mahremiyet olgusunun kıyamete kadar devam edeceği muhakkaktır. Fakat "Bir kul bir başka kulu(n ayıbını) dünyada örterse, Allah da kıyamet günü onu(n ayıbını) örter."[35] anlamındaki hadisten anlaşıldığı kadarıyla bütün insanların hesaba çekileceği günde uhrevi hayat bakımından mahremiyet, ilahi bir korumaya tabi tutulacaktır.

B) İnsan Açısından Mahremiyetin Ömrü

1) İnsan açısından mahremiyetin başlangıç zamanı

Mahremiyete konu olan özel hayat alanı, insan olmanın ortaya koyduğu faaliyetleri kapsayan ve hukuk sahasında sadece gerçek kişilerin sahip olabileceği bir hayat alanıdır.[36] Bu nedenle mahremiyetin başlangıç zamanı, geniş bir açıdan bakıldığında ana rahmine düşme anıdır.

Çocuğun ana rahmine düştüğü andan maksat, kadının gebe kaldığı andır. Yoksa cinsel ilişkinin meydana geldiği an değildir. Hemen ekleyelim ki, cinsel ilişki anı ile gebe kalma anını birbirinden ayırmak hayli güçtür.[37]

Ana rahmine düşen, fakat henüz sağ doğmayan kimseye dölüt (cenin, nasciturus) adı verilir.[38] Cenin, teşekkülü anından itibaren ayrı bir varlık olarak kabul edilir.[39] Henüz ana rahmine düşmemiş olan kimselerin (nondum concepti) kişiliğinden söz edilemez. Bu nedenle bu durumda mahremiyete ilişkin hükümler de uygulanmaz.[40]

Kişilik haklarının, kişiye, insan olması nedeniyle tanınan haklardan kabul edilmesi ve buna bağlı olarak da kişinin, sağ olarak doğduğu andan itibaren, beden bütünlüğü, gizlilik alanı, resim ve ad üzerindeki hakları ve diğer kişisel değerleri bakımından hukuk düzeninin koruması altında olması[41] ve kamuya mal olmamış sıradan bir kişinin ne zaman doğduğuna ilişkin bilginin, rızası olmaksızın yayınlanmasının ya-

---

[35] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned (=Müsnedü Ahmed b. Hanbel),* I-VI, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981, c. II, s. 389; Müslim b. Haccâc (ö. 261/875), *el-Câmi'u's-sahîh (=Sahîhu Müslim),* I-VIII, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981, "Birr", 58.

[36] Ersan Şen, *a.g.e.*, s. 230. Benzer açıklamalar için bk. Abdülkâdir Ûdeh, *et-Teşrî'u'l-cinâiyyü'l-İslâmî mukârenen bi'l-kânûni'l-vaz'î,* I-II, 13. basım, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1415/1994, c. II, ss. 398-399.

[37] Bülent Köprülü, *Medeni Hukuk: Genel Prensipler*, 2. basım, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1984, s. 237.

[38] Ergun Özsunay, *Gerçek Kişilerin Hukuki Durumu,* 4. basım, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1979, s. 17.

[39] Mustafa Uzunpostalcı, "Cenin", *DİA;* c. VII, Ankara, 1993, ss. 369-370, s. 369.

[40] Özsunay, *a.g.e.*, s. 21.

[41] Özsunay, *a.g.e.*, s. 149.

sak oluşu,[42] mahremiyete ilişkin hukuki korumanın ilk bakışta doğum anına kadar uzandığını göstermektedir. Fakat kişisel bilgilerin, belirli veya belirlenebilir bir kişiye ait her türlü bilgi olarak tanımlanması[43] ve anne karnındaki çocuğun anne ve babasıyla nesep, bunlar vasıtasıyla da diğer yakınlarıyla akrabalık ilişkisinin doğması,[44] yukarıda belirttiğimiz gibi mahremiyetin, aslında doğumla değil; ana rahmine düşmeyle başladığını göstermektedir.

2) İnsan açısından mahremiyetin bitiş zamanı

Mahremiyetin de içinde bulunduğu manevi kişisel değerlerin korunmasının amacının, insanın onurlu bir yaşam sürdürmesini sağlamak oluşu,[45] mahremiyet yani özel hayatın gizliliği kavramının odağında "hayat" olgusunun bulunması,[46] mahremiyetin konusu olan hayat alanının, insanın benliğiyle yakından alakalı olması[47] ve kişilik haklarının, kişinin varlığında temellendikleri ve kişiye sımsıkı bağlı oldukları için, hak sahibinin ortadan kalkması ile kendiliğinden son bulması nedeniyle mahremiyetin bitiş zamanı, geniş bir açıdan bakıldığında ölüm anıdır.

Kişilik (şahsiyet), kesin olarak ölümle, başka bir deyişle, yalnız bu olayla sona erer. Medeni hukuk ve kriminoloji alanında çok büyük ehemmiyet arz eden[48] ölüm anının tespiti, -ölüm, bir biyolojik ve fiziksel olay olduğundan- tıp biliminin görevine dâhildir.[49]

Eser niteliğinde bulunmasa bile mektup, anı vb. yazıların, yazanlarının veya mirasçılarının izni olmadıkça veya yazanın ölümünden itibaren on yıl geçmedikçe yayınlanmasının yasak olması,[50] kişi ölmüş olsa bile dedikodusunu yapmanın, kendisine iftira atmanın ve mahrem bilgilerini açıklamanın[51] dinen haram olması, ilk bakışta mahremiyetin ölümden sonra da korunduğunu göstermektedir. Gerçekte korunan, büyük ölçüde insanlık onuru, ölünün hatırası,[52] kamu düzeni ve ölünün

---

42 Ersan Şen, *a.g.e.*, s. 244.
43 Mustafa Topaloğlu, *Bilişim Hukuku,* Karahan Kitabevi, Adana, 2005, s. 165.
44 Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 165.
45 Yüzer, *a.g.e.*, s. 105.
46 Benzer bir ifade için bk. Hamide Zafer, *Özel Hayatın ve Hayatın Gizli Alanının Ceza Hukukuyla Korunması (TCK md. 132-134),* Beta Yayınları, İstanbul, 2010, s. 6.
47 Benzer bir ifade için bk. Zafer, *a.g.e.*, s. 13.
48 İbrahim Tunalı, *Adli Tıp,* 2. basım, yay.y., Feryal Matbaacılık, Ankara, 1991, s. 72.
49 Köprülü, *a.g.e.*, ss. 247.
50 B. Zakir Avşar – Gürsel Öngören, *Bilişim Hukuku,* Türkiye Bankalar Birliği Yayınları, İstanbul, 2010, s. 290.
51 Abdülkâdir Ûdeh, *a.g.e.*, c. II, ss. 399-400.
52 Bu bağlamda ölülere hakaret ve sövme konusu için bk. *Türk Hukuk Lugatı,* Maârif Vekâleti, Türk Hukuk Kurumu Yayınları, Ankara, 1944, s. 274; T. Azmi Uslu, *Yeni Hukuk Lugatı ve Hukuk Terimleri Sözlüğü,* Site Yayınları, İstanbul, 1964, s. 251.

yakınlarının haklarıdır. Bu haklar, ölen kişi nedeniyle söz konusudurlar, fakat korunmaları, kişiliğin devamının bir sonucu değildir.[53]

Nitekim ölünün, şeref, itibar ve haysiyetine tecavüz edilmesi hâlinde, yakınlarının, tecavüzde bulunandan manevi tazminat talep etmeye hakları vardır. Ölenin yakınları bu kabil davayı kendi adlarına açarlar. Konumuza ışık tutması bakımından önemli gördüğümüz şu olaya değinelim: Zürih'te, Bay Hodler'i ölüm yatağında gösteren bir tablo teşhir edilmiştir. Mahkeme, buna müsaade etmemiş olan hayatta kalan eşi Bayan Hodler'in tazminat talebini kabul etmiştir. Mahkeme bu şekilde bir teşhirin, ölenin şeref ve itibarını zedelediği sonucuna varmıştır.[54]

III. Mahremiyet ve Değişim

Zamanın, sadece mevcut konumu değil, ilgili hükümleri de değiştirdiği gerçeği[55] *Mecelle'*de "Ezmânın tegayyürüyle ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz." (md. 39) ilkesiyle dile getirilmiştir. Bu kaide, bir bakıma İslam hukukunun, "hayata ayak uydurmak ve yön vermek" şeklinde ifade edilen[56] amacının kurallaşmış hâlidir.

Mahremiyete ilişkin içeriğin, algıların, kavramların veya hükümlerin değişmesinde bilimsel ve teknolojik gelişmeler başat rol oynamaktadır. Bu gelişmelerin bazılarını kısaca izah etmek yeterli olacaktır:[57]

a) Eskiden konutlardaki mahremiyet, genellikle anahtar deliğinden vs. gözetleyerek ihlal edilirdi. Fakat günümüzde dürbün, fotoğraf makinesi, kamera vs. aygıtlarla hem çok daha uzak mesafelerden gözetleme yapma hem de bu verileri kayda geçirme olanağı mevcuttur.

b) Eskiden kişilerin haberleşme mahremiyetleri, mektuplarının vs. gizlice açılması vb. yöntemlerle ihlal edilirdi. Fakat çağımızda telefon konuşmaları, elektronik postalar vs. çok daha kolay bir şekilde izlenebilmekte ve kaydedilebilmektedir.

c) Zaman içerisinde internet, bilişim suçu[58] vb. yeni kavramlar türemiş ve bunlara bağlı olarak önceden olmayan çeşitli mahremiyet alanları ortaya çıkmıştır.

---

[53] Köprülü, *a.g.e.*, ss. 247-248.

[54] Köprülü, *a.g.e.*, ss. 247-248.

[55] Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi,* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990, s. 16.

[56] Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi,* s. 15.

[57] Bilimsel ve teknolojik gelişmelerin hükümlere etkisi hakkında bk. Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi,* ss. 237-248.

[58] **Bilişim suçu** (cyber crime), bilgisayar ve bilgisayar iletişim ağları üzerinde yapılan yasa dışı eylemlerdir. bk. Bülent Sankur, *İngilizce-Türkçe Ansiklopedik Bilişim Sözlüğü,* 3. basım, Pusula Yayınları, İstanbul, 2008, s. 177.

d) Mahremiyetin ihlali noktasında olumsuz sayılabilecek bahsi geçen gelişmeler, başka bir açıdan avantaj da sağlamaktadır. Söz gelimi, eskiden itiraf veya şahit yoksa bir kişinin mesela başka birisine ait bir mektubu okuduğunu tespit etmek hiç de kolay değildi. Fakat çağımızda, parmak izi, kamera kayıtları vb. deliller, mahkemenin işini kolaylaştırmış ve daha sağlıklı hükümlerin verilmesine sebep olmuştur.

Evrensel bir hukuk sistemi olan İslam hukukunun, bilimsel değişim ve gelişmelere uyum sağlayamaması düşünülemez. Bu bağlamda İslam hukukçularına önemli görevler düşmektedir. Asırların birikimi birçok değişim ve gelişimin, İslam hukukuna hakkıyla yansıtılamaması ve neticede İslam hukukunun, zamanımızda uygulanması mümkün olmayan ve sadece tarihsel çalışmaların malzemesi olarak görülen bir hukuk sistemi hâline dönüşmesini istemiyorsak, İslam hukukunu zamanın diliyle konuşturmak mecburiyetindeyiz.[59]

IV. Mahremiyetin İhlalinde Zamanın Etkisi

İnsan haklarına, insanın onur ve şerefine ve özel hayatın gizliliğine değer veren bütün hukuk sistemleri, mahremiyetin hukuka aykırı olarak ve kanun dışı yollarla ihlal edilmesini suç saymıştır.[60] İslam'a göre mahremiyetin ihlali, suç olmasının yanı sıra büyük günahlardan birisi olarak da kabul edilmiştir.[61]

Mahremiyetin ihlalinde zamanın etkisi, pek çok konuda karşımıza çıkmaktadır. Biz bunlardan bir kısmını açıklamayı yeterli görüyoruz:

a) İslam hukuku açısından mahremiyeti ihlal suçu failinin yaşı, ceza ve tazminat açısından önemlidir. Söz gelimi, temyiz çağına girmemiş şahısların cezai ehliyetleri yoktur; fakat mahremiyetin ihlali neticesinde mağdur, maddi veya manevi bir zarara uğramışsa, gayrimümeyyiz küçüğün malından tazmin edilir. Failin yaşı, kamerî takvim esas alınarak hesaplanır.

b) Mahremiyetin ihlali, bazı zaman dilimlerinde cezanın artmasına neden olmaktadır. Mesela *TCK* md. 116/4'e göre konut dokunulmazlığını ihlalin cezası, altı aydan iki yıla kadar hapis cezası iken; bu fiilin gece vakti[62] işlenmesi durumunda, bir yıldan üç yıla kadar hapis cezası şeklinde artmaktadır. İslam hukuku açısından da "Ey iman edenler! Elinizin altında bulunanlarla içinizden henüz ergenlik çağına gelmemiş

---

[59] Cemalettin Şen, *Bilinç ve Etkisi: İslam Hukukunda Bilincin Hak ve Sorumluluklara Etkisi,* Emin Yayınları, Bursa, 2010, ss. 44-45.

[60] Kahraman, *a.g.e.*, s. 209.

[61] Zehebî, *Kitâbü'l-Kebâir,* Temel Neşriyat, İstanbul, 1985, ss. 171-172.

[62] **Gece vakti**, güneşin batmasından bir saat sonra başlayan ve doğmasından bir saat evvele kadar devam eden zaman süresidir (*TCK,* md. 6). Ayrıca bk. Ejder Yılmaz, *Hukuk Sözlüğü,* 5. basım, Yetkin Yayınları, Ankara, 1996, s. 280.

olanlar yanınıza gelmek için sizden üç vakitte izin alsınlar. Sabah namazından önce, öğle sıcağından dolayı (istirahata çekilirken) elbisenizi çıkardığınızda ve yatsı namazından sonra. Bunlar, örtülmesi gereken yerlerinizin açık bulunabileceği üç vakittir...” (en-Nûr 24/58) ayeti ışığında belli zaman dilimlerinde, mahremiyete dikkat noktasında daha hassas olunması gerektiğini söyleyebiliriz.[63]

c) Bazı sürelerin geçmesi, mahremiyetin ihlali noktasındaki meşruiyet sınırının aşılması sonucunu doğurmaktadır. Nitekim *TCK* md. 138/1’e göre kanunların belirlediği sürelerin geçmiş olmasına karşın verileri sistem içinde yok etmekle yükümlü olanlara görevlerini yerine getirmediklerinde bir yıldan iki yıla kadar hapis cezası verilir. İslam hukuku açısından bu konuyu zaruret[64] ve ruhsat[65] hükümleri çerçevesinde ele alabiliriz. Dolayısıyla bir hâkim, savcı, avukat, doktor, öğretmen vs. mesleğinin gereği olarak kişilerin özel hayatının gizliliğine girmek durumundaysalar, süre açısından zaruret sınırını aşmamalıdırlar. Çünkü zorunlu hâllerde ancak Allah’ın (cc) koyduğu sınırlar yani onun evrensel kanunlarından birisi olan ölçülülük[66] aşılmadığı takdirde işlenen fiilden dolayı günah yoktur (el-Bakara 2/173; el-En’âm 6/145; en-Nahl 16/115). Bu hüküm, *Mecelle’*de “Zaruretler kendi miktarlarınca takdir olunur.” (md. 22) şeklinde veciz bir ifadeyle dile getirilmiştir.

d) Mahremiyetin ihlali, süre açısından alt sınırı olmayan bir suçtur. Dolayısıyla bir şahsa ait bilgisayardaki kişisel verilere bir an[67] için dahi girmiş olmak cezayı gerektirir.

e) Kamu düzeni, can güvenliği vb. gecikmesinde sakınca bulunan hâllerde, belli şartlara uymak kaydıyla mahremiyetin ihlali suç olmaktan çıkar. Mesela *CMK* md. 119/1’e göre hâkim kararı üzerine veya

---

[63] Nitekim bu üç vakitte, diğer zaman dilimlerine göre avret mahallerinin açık olma ihtimalinin daha yüksek olduğu ifade edilmiştir. bk. Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr, (özgün adı: Mefâtîhu'l-gayb=et-Tefsîrü'l-kebîr),* I-XXIII, çev. Suat Yıldırım v.dğr., 2. basım, Huzur Yayınları, İstanbul, 2002, c. XVII, s. 147; Şah Veliyyullah, *Hüccetullâhi'l-bâliğa,* I-II, nşr. Muhammed Şerîf Sükker, 2. basım, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1413/1992, c. II, ss. 537-538; Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili: Yeni Meâlli Türkçe Tefsir,* I-X, Eser Neşriyat, İstanbul, 1979, c. V, s. 3539; Halil İbrahim Acar, “Özel hayatın Gizliliği ve Korunması”, *Türkiye Günlüğü,* sy. 62, Ankara, Eylül-Ekim 2000, ss. 93-110, ss. 107-108.

[64] **Zaruret** (الضرورة), dinin yasaklarını ihlal etmeyi mubah kılacak ölçüde büyük tehlike ve zarar demektir. bk. Halit Çalış, “Zaruret”, c. XLIV, Ankara, 2013, ss. 141-144, s. 141.

[65] Ruhsat, ruhsata sebep olan durum var olduğu sürece devam eder. bk. Mustafa Baktır, *İslam Hukukunda Zaruret Hâli,* Akçağ Yayınları, Ankara, 1986, ss. 250-256; Halit Çalış, *İslam'da Kolaylaştırma İlkesi: Azimet-Ruhsat İlişkisi,* Ensar Neşriyat, İstanbul, 2013, s. 195.

[66] Cemalettin Şen, “Şemsüleimme es-Serahsî’nin el-Mebsût Adlı Eserinin Hacmi Üzerine”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXI, sy. 2, Bursa, 2012, ss. 23-41, s. 23.

[67] **An** (الآن), birbirini takip eden süreler arasında varlığı farz edilen zaman sınırı; art arda gelmesiyle zamanı oluşturan ve bölünmeyen zaman parçası gibi anlamlarda kullanılan felsefe terimidir. bk. Yusuf Şevki Yavuz, “An”, *DİA;* c. III, Ankara, 1991, ss. 100-101, s. 100.

gecikmesinde sakınca bulunan hâllerde Cumhuriyet savcısının, Cumhuriyet savcısına ulaşılamadığı hâllerde ise kolluk amirinin yazılı emri ile kolluk görevlileri arama yapabilirler. Ancak, konutta, işyerinde ve kamuya açık olmayan kapalı alanlarda arama, hâkim kararı veya gecikmesinde sakınca bulunan hâllerde Cumhuriyet savcısının yazılı emri ile yapılabilir.

V. Mahremiyetin Korunmasında Zamanın Etkisi

Mahremiyetin korunması, geniş bir açıdan bakıldığında hakların korunması ana başlığı ile ilişkilidir.[68] Bu nedenle mahremiyet; talep, dava ve meşru müdafaa başta olmak üzere çeşitli yöntemlerle bütün modern hukuk sistemlerinde himaye altına alınmıştır. İslam hukukunda da benzer yöntemlerle özel hayatın gizliliği güvence altına alınmıştır.[69]

Mahremiyetin korunmasında zamanın etkisi, pek çok konuda karşımıza çıkmaktadır. Biz bunlardan bir kısmını açıklamayı yeterli görüyoruz:

a) İslam hukuku açısından mahremiyeti ihlal suçu mağdurunun yaşı, ceza ve tazminat açısından önemli değildir. Söz gelimi, özel hayatının gizliliği ihlal edilen şahıs, temyiz çağına girmemiş dahi olsa fail hakkında gerekli yaptırım uygulanır.[70] Mağdurun yaşı, kamerî takvim esas alınarak hesaplanır.

b) *Basın Kanunu* md. 27/3'e göre basın yoluyla işlenen suçlara ilişkin davalar acele işlerden sayılır. İslam hukuku açısından da benzer bir düzenleme yapılabilir. Mesela özel hayatın gizliliği basın yoluyla ihlal edilmiş ve mağdur şikâyetçi olmuşsa, bu dava acele işlerden sayılarak daha kısa sürede yaptırım uygulanmasının önü açılabilir.

c) Sadece devlet değil, aynı zamanda bireylerin bizzat kendileri de hayatın her anında[71] özel hayatın gizliliğini korumak adına gerekli tedbirleri almalıdırlar.

d) Mahremiyetin korunması; toplumsal huzurun, insanca yaşamın ve aile mutluluğunun devamlı olması[72] noktasında büyük önemi vardır.

e) Mahremiyete ilişkin saldırıya karşı meşru müdafaanın[73] eş zamanlı olması gerekmektedir. Çünkü gelecekteki bir saldırıyı önlemek

---

[68] Hakların korunması (protection of rights) hakkında geniş bilgi için bk. Kemal Gözler, *Hukuka Giriş,* 8. basım, Ekin Basım Yayın Dağıtım, Bursa, 2011, ss. 363-367.

[69] Geniş bilgi için bk. Kahraman, *a.g.e.*, ss. 212-225.

[70] Benzer açıklamalar için bk. Hüseyin, *a.g.e.*, s. 14; Abdülkâdir Ûdeh, *a.g.e.*, c. II, ss. 397-399.

[71] Özafşar v.dğr. (ed.), *a.g.e.*, c. IV, s. 258.

[72] Özafşar v.dğr. (ed.), *a.g.e.*, c. IV, s. 89.

[73] **Meşrû müdafaa** (الدفاع الشرعي), bir kimsenin haksız bir saldırıyı kendisinden veya başkasından uzaklaştırmak amacıyla zorunlu tepki göstermesi ve bunu uzaklaştıracak ölçü ve

üzere yetkili mercilere başvurmak veya başka bir yolla bundan kaçınmak imkânı vardır; saldırı olup bittikten sonra gösterilen tepki ise meşru müdafaa değil, öç alma olur.[74]

f) Mahremiyeti ihlal eden kişinin aynı suçtan sabıkasının olup olmaması, cezanın hafifletilmesi, ağırlaştırılması veya ertelenmesi için bir sebep olarak düzenlenebilir.

g) Mahremiyeti ihlal eden kişinin aynı suçtan sabıkasının olup olmaması, tazminatın peşin veya taksitle ödetilmesi için bir sebep olarak düzenlenebilir.

h) Zaman aşımının[75] etkisi: Ta'zîr suç ve cezalarına zaman aşımının etkisi, kanun koyucunun takdirinde olan bir konudur. Ebû Hanîfe (ö. 150/767), bu konuda belli bir müddet ileri sürmemiş, bunu duruma göre devletin veya hâkimin tayinine bırakmıştır. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) ise zaman aşımını altı ay olarak belirlemiştir. Zaman aşımında kamerî yıl esas alınır. Zaman aşımı, hakkın dava edilebilir olduğu andan itibaren işlemeye başlar, dava açılıncaya kadar devam eder.[76]

ı) Mahremiyetin ihlali, ta'zîr[77] suçu kapsamında olduğu için modern hukukta da düzenlenmiş olan pek çok yaptırım, İslam hukuku açısından da değerlendirilebilir. Bu bağlamda aşağıda sunacağımız müeyyideleri, özel hayatın gizliliğinin korunması noktasında zaman kavramıyla ilişkilendirerek kısaca ele alacağız:

aa) Hapis cezası:[78] Mahremiyeti ihlal eden kişi, belli bir süre hapsedilebilir. Suçun ağırlığına göre bu süreler artırılabilir.[79]

---

oranda kuvvet kullanarak başka şekilde korunamayacak bir hakkı bizzat koruması demektir. bk. İbrahim Kâfi Dönmez, "Meşrû Müdafaa", *DİA,* c. XXIX, Ankara, 2004, ss. 383-387, s. 383.

[74] Dönmez, a.g.md., s. 385.

[75] **Zaman aşımı** (التقادم/تقادم العهد/مرور الزمن/مضي الزمان/مضي المدة), bir hakkın kazanılmasını sağlayan veya dava edilmesini önleyen belli bir sürenin geçmesini ifade eden bir fıkıh / hukuk terimidir. bk. Osman Kaşıkçı, "Zaman Aşımı", *DİA,* c. XLIV, Ankara, 2013, ss. 114-116, s. 114.

[76] Geniş bilgi için bk. Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku,* I-III, Nesil Yayınları, İstanbul, 1986-1987, c. I, ss. 155-158; Vehbe ez- Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh,* I-VIII, 3. basım, Dârü'l-Fikr, Dımaşk, 1409/1989, c. IV, s. 69, 336; c. VII, s. 778; Abdülkâdir Ûdeh, *a.g.e.*, c. II, ss. 778-781; Kaşıkçı, a.g.md., ss. 114-116.

[77] **Ta'zîr** (التعزير), had suçları ve cinayetlerdeki gibi belirli cezası bulunmayan suçlara verilecek, miktar ve uygulanması yöneticiye veya hâkime bırakılan cezaları ifade eder. bk. Tuncay Başoğlu, "Ta'zîr", *DİA,* c. XL, Ankara, 2011, ss. 198-202, s. 198.

[78] **Hapis** (الحبس), sanık veya suçlunun yargı kararıyla bir yere kapatılarak hürriyetinin kısıtlanması anlamında bir hukuk terimidir. bk. Ali Bardakoğlu, "Hapis", *DİA,* c. XVI, Ankara, 1997, ss. 54-64, s. 54.

[79] İslam hukuku açısından süre ölçü alındığında, muayyen bir şartın gerçekleşmesine bağlı olarak verilen belirsiz süreli hapis (gayrimuayyen hapis), belirli süreli hapis (muvakkat

bb) Sürgün cezası:[80] Mahremiyeti ihlal eden kişi, belli bir süre veya süresiz sürgün edilebilir.[81] Suçun niteliğine göre bu süre artırılabilir. Bu bağlamda bir mahallede komşularının özel hayatlarının gizliliğini ihlal eden bir şahsın, gerekirse başka bir mahallede süreli ve hatta süresiz ikamete mecbur tutulması gündeme getirilebilir.

cc) Kamu görevinden uzaklaştırma: Mahremiyeti, görevlerini kötüye kullanmak suretiyle ihlal eden kamu görevlileri, suçun nitelik ve ağırlığına göre süreli veya süresiz olarak kamu görevinden uzaklaştırılabilirler. Nitekim *TCK* md. 136/1 ve *TCK* md. 53/5 birlikte ele alındığında, görevinin verdiği yetkiyi kötüye kullanmak suretiyle kişisel verileri, hukuka aykırı olarak bir başkasına veren, yayan veya ele geçiren kamu görevlisinin, işlediği suç dolayısıyla hapis cezasına mahkûmiyet halinde, ayrıca, cezanın infazından sonra işlemek üzere, hükmolunan cezanın yarısından bir katına kadar bu hak ve yetkiyi kullanılmasının yasaklanacağı anlaşılmaktadır. Benzer şekilde, öğretmen, doktor, bilgisayar tamircisi vs. kişilerin de belli bir meslek ve sanatın sağladığı kolaylıktan yararlanmak suretiyle mahremiyeti ihlal etmeleri hâlinde süreli veya süresiz olarak meslek ve sanatlarından menedilmeleri uygundur.

Sonuç

Bu çalışmada öncelikle konumuzu yakından ilgilendiren bir kavram karmaşasını çözümlemeye çalıştık. Şöyle ki mahremiyet kelimesinin, dilimizde iki farklı hukuki anlam içerdiği malumdur. Bunlardan birincisi, "akrabaların birbiriyle evlenmesinin dinen yasak kabul edilecek derecede yakın olması"; ikincisi ise "özel hayatın gizliliği" olarak karşımıza çıkmaktadır. Çoğu zaman "mahremiyet" denildiğinde hangi anlamın kastedildiği net olarak anlaşılmamaktadır. Bu nedenle "mahremiyet" kelimesinin sadece ikinci anlam için kullanılmasını; birinci mananın ise "mahremlik" kelimesiyle karşılanmasını öneriyoruz.

Mahremiyet olgusunun pek çok temel konusunun zaman ile ilişkili olduğunu tespit ettik. Bu bağlamda ilk önce mahremiyetin başlangıç ve bitiş zamanlarını, mahremiyet ve değişim ilişkisini, mahremiyetin ihla-

hapis) ve ömür boyu hapis (müebbet hapis) şeklinde üç nevi hapisten söz edilebilir. Geniş bilgi için bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu,* I-VIII, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985, c. III, s. 306; Abdülkâdir Ûdeh, *a.g.e.*, c. II, ss. 649-699; Bardakoğlu, a.g.md., ss. 59-60.

80 **Sürgün** (النفي/التغريب/الجلاء/الإجلاء/الإبعاد), bir kişinin veya bir topluluğun ceza yahut güvenlik tedbiri olarak yaşadığı yerden başka bir yere belli bir süre ya da ömür boyu kalmak üzere isteği dışında gönderilmesi ve orada ikamet etmeye mecbur tutulmasıdır. bk. Talip Türcan, "Sürgün", *DİA,* c. XXXVIII, Ankara, 2010, ss. 164-166, s. 164.

81 Geniş bilgi için bk. Abdülkâdir Ûdeh, *a.g.e.*, c. II, ss. 699-700; Türcan, a.g.md., ss. 164-166.

linde ve korunmasında zamanın etkisini ayrı başlıklar hâlinde inceledik.

İslam hukukunun, zamanın değişmesiyle birlikte her dönemin ihtiyaçlarına cevap verebilecek nitelikte olduğunu ve bu konuda fıkıh araştırmacılarına büyük görevler düştüğünü belirttik. Bu noktada mahremiyet ile ilgili özellikle bilim ve teknik alanındaki gelişmelerin yakından takip edilip, İslam'ın temel kaynak ve ana ilkeleri göz önünde bulundurularak hukuki değerlendirilmelerin yapılması gerekmektedir.

Mahremiyet, İslam'ın insana verilen değer bağlamında tanıdığı evrensel bir temel hak olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle mahremiyetin zaman olgusu ile ilişkisini kavramak, İslam hukukunun zaman üstülüğünün ortaya konulması açısından vazgeçilmez bir öneme sahiptir.

Kaynakça

Abdülkâdir Ûdeh (1907-1954), *et-Teşrî'u'l-cinâiyyü'l-İslâmî mukârenen bi'l-kânûni'l-vaz'î,* I-II, 13. basım, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1415/1994.

Acar, Halil İbrahim, "Özel hayatın Gizliliği ve Korunması", *Türkiye Günlüğü,* sy. 62, Ankara, Eylül-Ekim 2000, ss. 93-110.

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *el-Müsned (=Müsnedü Ahmed b. Hanbel),* I-VI, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981.

Armağan, Servet, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler,* 5. basım, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2004.

Avşar, B. Zakir – Öngören, Gürsel, *Bilişim Hukuku,* Türkiye Bankalar Birliği Yayınları, İstanbul, 2010.

Ayverdi, İlhan (1926-2009), *Asırlar Boyu Tarihî Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük,* I-III, 2. basım, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2006.

Baktır, Mustafa, *İslam Hukukunda Zaruret Hâli,* Akçağ Yayınları, Ankara, 1986.

Bardakoğlu, Ali, "Hapis", *DİA,* c. XVI, Ankara, 1997, ss. 54-64.

Basın Kanunu, Kanun Numarası: 5187, Kabul Tarihi: 09.06.2004.

Başoğlu, Tuncay, "Ta'zîr", *DİA,* c. XL, Ankara, 2011, ss. 198-202.

Bilmen, Ömer Nasuhi (1883-1971), *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu,* I-VIII, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985.

Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, I-XXIV, Milliyet Gazetecilik A.Ş., İstanbul, 1992.

Ceza Muhakemesi Kanunu, Kanun Numarası: 5271, Kabul Tarihi: 04.12.2004.

Cündî, Hüsnî, *Damânâtü hurmeti'l-hayâti'l-hâssa fi'l-İslâm,* Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Kahire, 1993.

Cürcânî, Seyyid Şerif (ö. 816/1413), *et-Ta'rîfât,* nşr. Abdurrahman Umeyre, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1407/1987.

Çağbayır, Yaşar, *Ötüken Türkçe Sözlük: Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı,* I-V, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2007.

Çalış, Halit, "Zaruret", c. XLIV, Ankara, 2013, ss. 141-144.

Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350), *Nihâyetü'l-beyân fî dirâyeti'z-zamân, er-Resâil,* nşr. Mehmet Bayraktar, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri, 1997, ss. 161-177.

Dönmez, İbrahim Kâfi, "Meşrû Müdafaa", *DİA,* c. XXIX, Ankara, 2004, ss. 383-387.

Ebû Gudde, Abdülfettah (1917-1997), *Kıymetü'z-zaman inde'l-ulemâ,* 15. basım, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1433/2012.

Elmalılı Muhammed Hamdi (1878-1942), *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh Istılahları Kamusu,* I-V, haz. Sıtkı Gülle, Eser Neşriyat, İstanbul, 1997.

_____, *Hak Dini Kur'an Dili: Yeni Meâlli Türkçe Tefsir,* I-X, Eser Neşriyat, İstanbul, 1979.

Er, Cüneyd, *Biyometrik Yöntemler ve Özel Hayatın Gizliliği Hakkı,* Yetkin Yayınları, Ankara, 2007.

Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü,* Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998.

_____, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi,* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990.

Ergin, Muharrem (1925-1995), *Üniversiteler İçin Türk Dili,* 5. basım, Bayrak Yayınları, İstanbul, 1990.

Fârûkî, Hâris Süleyman, *el-Mu'cemü'l-kânûnî: İnkilîzî-Arabî,* 5. basım, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 2005.

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), *Tefsîr-i Kebîr, (özgün adı: Mefâtîhu'l-gayb=et-Tefsîrü'l-kebîr),* I-XXIII, çev. Suat Yıldırım v.dğr., 2. basım, Huzur Yayınları, İstanbul, 2002.

Gözler, Kemal, *Hukuka Giriş,* 8. basım, Ekin Basım Yayın Dağıtım, Bursa, 2011.

Güntürk, M. Serdar, *Türk Yüksek Mahkemeleri ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Kararları Işığında Özel Hayatın Gizliliğinin Korunması,* Seçkin Yayınları, Ankara, 2012.

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&view=bts&kategori1=veritbn&kelimesec=252481, 30.09.2014.

http://www2.zargan.com/tr/page/search?Text=privacy, 30.09.2014.

Hüseyin, Ahmed Ferrâc, *Hurmetü'l-hayâti'l-hâssa fi'l-İslâm,* ed-Dârü'l-Câmiiyye, Beyrut, 1988.

İbn Manzûr (ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab,* I-XV, 3. basım, Dâru Sâdır, Beyrut, 1994.

Kahraman, Abdullah, *İslam Hukuk ve Ahlak İlkeleri Işığında Özel Hayatın Gizliliği (Mahremiyet),* Ebabil Yayınları, Ankara, 2008.

Kal'acî, Muhammed Revvâs - Kanîbî, Hamîd Sâdık, *Mu'cemü lugati'l-fukahâ: Arabî - İnkilîzî,* 2. basım, Dârü'n-Nefâis, Beyrut, 1408/1988.

Karadaş, Cağfer, *Zaman Mekân İçinde İnsan ve Kaderi,* Emin Yayınları, Bursa, 2009.

Karaman, Hayrettin v.dğr., *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir,* I-V, 3. basım, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007.

_____, *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri,* I-III, Nesil Yayınları, İstanbul, 1988-1992.

_____, *Mukayeseli İslam Hukuku,* I-III, Nesil Yayınları, İstanbul, 1986-1987.

Kaşıkçı, Osman, "Zaman Aşımı", *DİA,* c. XLIV, Ankara, 2013, ss. 114-116.

Kıllıoğlu, İsmail, *Ahlak ve Hukuk İlişkisi,* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1988.

Köprülü, Bülent, *Medeni Hukuk: Genel Prensipler*, 2. basım, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1984.

Kutluer, İlhan, "Zaman", *DİA,* c. XLIV, Ankara, 2013, ss. 111-114.

Küçük, Hasan, *İslam'da ve Batı'da Mantık,* 2. basım, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1988.

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye

Mevsılî, Abdullâh b. Mahmûd (ö. 683/1284), *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr,* I-V (1 mücellette 5 cilt), nşr. Mahmûd Ebû Dakîka, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1987.

Müslim b. Haccâc (ö. 261/875), *el-Câmi'u's-sahîh (=Sahîhu Müslim),* I-VIII, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981.

Mütercim Âsım Efendi (ö. 1235/1819), *el-Okyânûsü'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît: Kâmus Tercümesi,* haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013-2014.

Okumuş, Ejder, *Zamanın Toplumsal Gerçekliği,* Özgü Yayınları, İstanbul, 2011.

Öğüt, Salim, "Mahrem", *DİA,* c. XXVII, Ankara, 2003, ss. 388-389.

Özafşar, Mehmet Emin v.dğr. (ed.), *Hadislerle İslam: Hadislerin Hadislerle Yorumu,* I-VII, 2. basım, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2013.

Özsunay, Ergun, *Gerçek Kişilerin Hukuki Durumu,* 4. basım, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1979.

Pala, İskender, "Şair", *DİA;* c. XXXVIII, Ankara, 2010, ss. 302-304.
Polater, Yusuf Ziya, *Türk Hukukunda ve Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinde Özel Hayatın Gizliliği ve Korunması,* Adalet Yayınları, Ankara, 2010.
Sağıroğlu, Ekrem (1943-2008), *Zaman Bilinci,* Denge Yayınları, İstanbul, 1997.
Sankur, Bülent, *İngilizce-Türkçe Ansiklopedik Bilişim Sözlüğü,* 3. basım, Pusula Yayınları, İstanbul, 2008.
Serahsî, Şemsü'l-eimme (ö. 483/1090 [?]), *el-Mebsût,* I-XXX (15 mücellette 30 cilt), 2. basım, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1406/1986.
Şah Veliyyullah (ö. 1176/1762), *Hüccetullâhi'l-bâliğa,* I-II, nşr. Muhammed Şerîf Sükker, 2. basım, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1413/1992.
Şemseddin Sâmi (1850-1904), *Kâmûsu Türkî,* haz. Fazılhak Nergiz ve Aziz Ençoker, Şifa Yayınları, İstanbul, 2012.
Şen, Cemalettin, "Şemsüleimme es-Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eserinin Hacmi Üzerine", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXI, sy. 2, Bursa, 2012, ss. 23-41.
_____, *Bilinç ve Etkisi: İslam Hukukunda Bilincin Hak ve Sorumluluklara Etkisi,* Emin Yayınları, Bursa, 2010.
Şen, Ersan, *Devlet ve Kitle İletişim Araçları Karşısında Özel Hayatın Gizliliği ve Korunması,* Kazancı Hukuk Yayınları, İstanbul, 1996.
Teftâzânî (ö. 792/1390), *Şerhu'l-Akâid,* nşr. Muhammed Adnân Dervîş, Fazilet Neşriyat, İstanbul, ts.
Topaloğlu, Mustafa, *Bilişim Hukuku,* Karahan Kitabevi, Adana, 2005.
Tulum, Mertol, *Osmanlı Türkçesi: Büyük El Sözlüğü,* Kapı Yayınları, İstanbul, 2013.
Tunalı, İbrahim, *Adli Tıp,* 2. basım, yay.y., Feryal Matbaacılık, Ankara, 1991.
Türcan, Talip, "Sürgün", *DİA,* c. XXXVIII, Ankara, 2010, ss. 164-166.
Türk Ceza Kanunu, Kanun Numarası: 5237, Kabul Tarihi: 26.09.2004.
Türk Hukuk Lugatı, Maârif Vekâleti, Türk Hukuk Kurumu Yayınları, Ankara, 1944.
Uslu, T. Azmi, *Yeni Hukuk Lugatı ve Hukuk Terimleri Sözlüğü,* Site Yayınları, İstanbul, 1964.
Uzunpostalcı, Mustafa, "Cenin", *DİA;* c. VII, Ankara, 1993, ss. 369-370.
Yavuz, Yusuf Şevki, "An", *DİA;* c. III, Ankara, 1991, ss. 100-101.
Yılmaz, Ejder, *Hukuk Sözlüğü,* 5. basım, Yetkin Yayınları, Ankara, 1996.
Yüzer, Dilara, *1982 Anayasası'nda Basın Özgürlüğü Karşısında Kişilik Hakkı ve Korunması,* Yetkin Yayınları, Ankara, 2013.
Zafer, Hamide, *Özel Hayatın ve Hayatın Gizli Alanının Ceza Hukukuyla Korunması (TCK md. 132-134),* Beta Yayınları, İstanbul, 2010.
Zehebî (ö. 748/1348), *Kitâbü'l-Kebâir,* Temel Neşriyat, İstanbul, 1985.
Zühaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh,* I-VIII, 3. basım, Dârü'l-Fikr, Dımaşk, 1409/1989.

SEKÜLERLEŞME PERSPEKTİFİNDEN MAHREMİYETİN DÖNÜŞÜMÜ

M. Ali KİRMAN*
Talip DEMİR**

Özet

17. yüzyılda Avrupa'da başlayıp tüm dünyayı kuşatan modernleşme sürecinin en belirgin hedefi, dinî bir hüviyete sahip geleneksel toplumu yıkarak yerine kendi öz değerlerini ikame etmekti. Bu süreç zarfında sanayileşme ve rasyonelleşmenin de yardımıyla din, toplumsal alandaki etkinliğini giderek yitirmeye başladı. Sekülerleşme olarak da adlandırılan bu değişim süreci, dini önce devlet yönetiminden daha sonra da diğer toplumsal kurumlardan uzaklaştırıp onu "özel alana (mahremiyet alanı)" hapsetti. Ancak modernleşme ve post-modernleşme süreçlerinin etkisiyle özellikle medya, bilgisayar, webcam'ler, internet ve her türden sesli ve görüntülü araçlar vasıtasıyla mahremiyet, *alenileşmeye* başlamıştır. Mahremiyet alanı, kimilerinin iddia ettiği gibi, "daralma" veya "yok olma"dan ziyade yeni bir forma bürünerek kamusal alanda kendine yer bulmuştur. Anlaşılan, modernleşme ve sekülerleşme sürecinde mahremiyetin dönüşümü *diyalektik* bir karakter arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din, mahremiyet, özel alan, sekülerleşme, mahremiyetin dönüşümü.

❋❋❋

The Transformation of Privacy from the Secularization Perspective

Abstract

The most significant purpose of modernization process, which has started in the 17th century in Europe and embraced the whole world, was to replace its own values by destroying traditional society with a religious identity. During this process, religion has begun to lose its influence gradually in the social sphere due to industrialization and rationalization. This transformation process that is also called secularization incarcerated religion to "private sphere (privacy sphere)" firstly by casting religion out from state and then from other social institutions. Privacy, however especially become *disclose* with the impact of modernization and post-modernization process through mass media, computers, webcams, internet, all kinds audio and video tools. Privacy sphere is found a new place to itself in public sphere by assuming a new form rather than "restricting" or "destruction" as claimed by some. Apparently that the transformation of privacy has a *dialectical* character in the process of modernization and secularization.

* Prof. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi A.B.D., makirman@hotmail.com

** Arş. Gör., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi A.B.D., talipdemir83@gmail.com

Keywords: Religion, privacy, privatesphere, secularization, transformation ofprivacy.

Giriş

Özellikle son yirmi yılda kitle iletişim araçlarının hızla yaygınlaşmasıyla birlikte, mahremiyet olgusu ile ilgili tartışmalar gündeme gelmeye başlamıştır. Akademik çevrelerde;1990'lı yıllarda özel televizyon kanallarının artması, günümüzde ise internet ve bilgisayar kullanımının çığ gibi büyüyerek yaygınlaşması[1]neticesinde mahrem alanla alakalı ciddi eleştirilerin ve serzenişlerin ortaya çıktığı gözlenmiştir.

Modernleşme ve mahremiyet ilişkisi üzerine yapılan araştırmalar genellikle sınırlı sayıda kalmış, kitle iletişim araçlarının mahremiyet üzerindeki etkisini vurgulayan bazı araştırmalar kaleme alınmıştır.[2]Ancak modernleşmenin en etkili süreçlerinin başında gelen sekülerleşme ile mahremiyet arasındaki ilişki yeterince vurgulanmamıştır.

Bu tebliğde, sekülerleşme sürecinin bir taraftan mahremiyet alanının alenileşmesine yol açarken, diğer taraftan dinin özel alandan taşıp kamusal alanda görünürlüğünün artmasına yol açtığı vurgulanacaktır. Ulaşmak istediğimiz amaç, sosyal bilimlerde kullanılan kavramların kesin ve net çizgilerinin olmadığı ve dolayısıyla da her sosyal olguda olduğu gibi sekülerleşmenin de kendi zıttını bünyesinde barındırıp mahremiyet algısını nasıl dönüştürdüğüdür.

1. Kavramsal Açıklamalar

Modernleşme, sekülerleşme ve mahremiyet arasındaki ilişkiyi ortaya koyabilmek için bu kavramları kısaca tanımlamak yerinde olacaktır. İlk ele alacağımız kavram modernleşmedir ve bu kavram her şeyden önce belirli bir değişim/dönüşümü çağrıştırmaktadır. Zira toplumsal değişim konusunun sosyolojinin ilk ve en önemli konularından biri olduğu söylenebilir. Nitekim sosyologlar, daha sosyoloji tarihinin başlangıcından itibaren toplumları, tarihi ve sosyal bir süreç şeklinde ele alma ve zaman içerisinde ortaya çıkan toplumsal değişimleri inceleme eğiliminde olmuşlardır.[3]Bu nedenle geçmişten günümüze birçok sosyoloğun, toplumsal değişim konusunu dolaylı ya da direkt olarak ele aldı-

---

1 Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), *Hane halkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması*, http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=16198, [02.12.2014].

2 Hülya Öztekin ve Ahmet Öztekin, "Modernleşme-Mahremiyet İlişkisi ve Siber Mekânda Mahremiyetin Aleniyete Dönüşmesi", *e-Journal of New World Sciences Academy*, 2010, 5 (4), ss.526-540.; Mehmet Yüksel, "Modernleşme ve Mahremiyet", *Kültür ve İletişim Dergisi*, 2003, 6 (1), ss. 75-108.

3 Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2012, s.358.

ğı görülmektedir. Bu değişim süreçlerinden en önde geleni şüphesiz ki modernleşme sürecidir. Öyle ki öteden beri modernleşme konusunda çok yoğun tartışmalar yapılmış, konu ile alakalı oldukça kabarık bir literatür ortaya çıkmıştır.

Her şeyden önce modernitenin tarihsel olarak ne zaman başladığına ilişkin soruya kesin bir cevap verebilmek neredeyse imkânsızdır. Ancak yine de belirli bir tarihsel bağlama oturtmak amacıyla modernliğin, 17.yüzyıl ortalarında Batı Avrupa'da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret ettiğini[4]söyleyebiliriz.

Etimolojik köken açısından baktığımızda "modern" kelimesi Latince 'modernus' biçimiyle ilk defa 5.yüzyılda, resmen Hıristiyan olan o dönemi, Romalı ve Pagan geçmişten ayırmak için kullanılmıştır. İçerikleri sürekli değişse de 'modern' terimi hep kendini eski olandan yeniye geçişin bir sonucu olarak görmek için Antik çağla kendisi arasında bir ilişki kuran dönemlerin bilincini dile getirmiştir.[5] Geçmişle yapılan kıyaslamalarda vurgu çoğu zaman içinde bulunulan çağa ait olmuştur. Yani, dün-bugün-yarın üçlüsünde önemli olan bugündür. Çünkü dün ve yarın konusunda yapacak bir şey yoktur. Bugün aynı zamanda iyi, güzel ve doğru olandır.[6] Kısacası Wallerstein'ın da belirttiği gibi "modernlik kısa sürede yok olan bir modernliktir, bugünün modernliği yarın çağdışı kalacaktır."[7]

Modernleşme kavramı, toplumsal yapı ve işleyişte köklü birtakım değişiklikleri ifade ettiğinden toplumun hemen her kurumunu derinden etkilemiştir. Dolayısıyla modernleşme, kendisine eşlik eden ya da uzantısı sayılabilecek olan birtakım süreçleri de beraberinde getirmiştir. Bunun en tipik örneğinin sekülerleşme süreci olduğunu, zira sekülerleşme kavramının genellikle modernleşme kavramı ile birlikte anıldığını ve bu iki sürecin bir madalyonun iki yüzü gibi olduğunu söyleyebiliriz.

---

4 Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev.: E. Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s.9.

5 Jürgen Habermas,"Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", çev.: G. Naliş, *Postmodernizm*, ed. Necmi Zekâ, Kıyı Yayınları, İstanbul 1994, s. 31.

6 Ahmet Özkiraz, *Modernleşme Teorileri ve Postmodern Durum*, Çizgi Kitabevi, Konya 2007, s. 23.

7 Immanuel Wallerstein, "Hangi Modernliğin Sonu?", çev.: A. Palabıyık, *Hacettepe Üniversitesi Sosyolojik Araştırmalar e-dergisi*, 2011, http://www.sdergi.hacettepe.edu.tr/makaleler/ademPalabiyikasl.pdf, (26.11.2014).

Din sosyolojisi literatüründe, "doğaüstü güçlerden veya kutsaldan uzaklaşma yönünde gerçekleşen bir eğilim" olarak tanımlanan ve Max Weber'in dünyanın büyüsünden arınması ve toplumun rasyonelleşmesi kavramlarıyla ifade etmeye çalıştığı olguyla ilişkili olan sekülerleşme kavramı, toplumsal açıdan ele alındığında dinin günlük hayatta her geçen gün etkisizleşerek önemini kaybetmesi, bilim ve aklın egemen olması durumunu ifade etmektedir.[8]

Klasik sekülerleşme kavramı, din sosyolojisi literatüründe genel olarak "toplum ve kültür alanlarının dinî kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarıldığı süreci"[9]ifade etmektedir. Geleneksel toplumlarda merkezi bir konumda olan dinin, modernleşme süreciyle birlikte bu konumunu kaybettiği, nihayetinde toplumsal yaşamdaki görünürlüğünün zamanla biteceği ve en nihayetinde olsa olsa bireysel bir tercih meselesi haline geleceği varsayılmıştır.

Öte yandan sekülerleşme kavramını sosyoloji literatürüne Weber'in kazandırdığı ifade edilmiştir. Weber bu kavramı "rasyonelleşme-gözün açılması" veya başka bir ifadeyle Tanrıların, animistik ruhların, büyü ve tılsımın doğadan kovulması, Tanrıyı ve insanı doğadan arındırma anlamında kullanmıştır. O'na göre gizem, içine girilip araştırılması gereken bir şey olarak değil, akıl ve teknolojinin ürünleriyle fethedilmesi gereken bir şeydir. Bu süreçte insan, doğayı ilahi bir varlık olarak görmeyecek; aksine doğa, insanın istek ve ihtiyaçlarına uygun bir biçimde tasarrufta bulunabileceği bir alan haline gelecektir.[10]

Sekülerleşme süreciyle birlikte özel ve kamusal alan ayrımınınyapılmaya başlandığını söyleyebiliriz. Kamusal alan daha ziyade seküler bir görünüm arz ederken, din sadece özel alanın (mahrem alan) konusu haline gelmeye başlamıştır. Luckmann'a göre din, modern dünyada "görünmeyen din" biçiminde varlığını devam ettirmektedir. Yani, insanlar artık kilise, cami, sinagog gibi mabetlere ilgisiz kalmaktadır. Böyle bir durumda din, bireysel alanda yaşamını devam ettirmektedir. Kısacası din bireysel bir tercih konusu haline gelmiştir. Hâlihazırdaki bu yeni durum "görünmeyen din" kavramıyla ifade edilmiştir.[11]Ancak yapılan araştırmalarda cami veya kiliseye gidenlerin sayısında görülen düşüş, sekülerleşmenin açık bir kanıtı olarak anlaşılabilirse de, diğer bazı

---

8 M. Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011, s. 276.

9 Peter Berger, *Kutsal Şemsiye*, çev.: A. Coşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011, s. 197.

10 William Swatos and Kevin Christiano,"Secularization Theory: The Course of a Concept", *Sociology of Religion*, 1999, 60 (3), s. 212.

11 Thomas Luckmann, *Görünmeyen Din*, çev.: A. Coşkun-F. Aydın, Rağbet Yayınları, İstanbul 2003, ss. 77-81.

araştırmalar insanların dinî eğilimlerini terk etmediklerini, dini bireysel dünyalarında yaşamaya devam ettiklerini ve yeni şartlara uyarladıklarını göstermektedir.[12]

Sekülerleşme teorisyenleri, sekülerleşme sürecinin sanayi toplumunun yükselişinin kaçınılmaz bir sonucu olduğunu öne sürmüşlerdir. Buna göre modern bilimin gelişmesi dini ve dinin temel açıklamalarını daha az makul kılmış, aşırı kentleşme ve nüfus artışı ailenin sosyal önemini aşındırmış ve dinî kurumlar daha az ihtiyaç duyulan bir konuma düşmüş; hızlı gelişen teknoloji ve uzayan insan ömrü her şeye kadir Tanrı fikrini daha az makul kılarak[13]bireysel yaşamın ve tercihlerin ön plana çıkmasına neden olmuştur. Bireysel yaşamın ön plana çıkması insanların kendi kabuğuna çekilmelerine yol açmış, bütüncül bir dünya fikri yerine "her insan bir dünyadır" anlayışı yerleşmiştir. Böylelikle bu yeni durum, mahremiyet kavramını daha popüler hale getirmiş, dikkatlerin kamusal alandan özel alana kanalize edilmesine yol açmıştır.

Özel alanla çoğu zaman eş anlamlı olarak kullanılan "mahrem" kavramı ise, etimolojik olarak Arapça 'haram' sözcüğünden türetilmiş olup[14]"yakın akraba olduğu için kendisine nikâh düşmeyen kimse" ya da "başkalarına söylenmeyen şey" gibi anlamlara gelmektedir. Ayrıca "gizliliğe, aile hayatına, kadının sahasına ait olan, yabancının bakışlarından yasaklanan şey" gibi anlamlara da geldiği ifade edilmiştir.[15] Mahrem alan kavramı ise, sınırlarını genellikle bireyin kendisinin belirlediği, sadece kendisiyle ya da kendisine yakın hissettiği kişilerle bir arada olduğu alanı ifade etmektedir. Ancak mahreme ilişkin alanın ne olduğu, sınırlarının neler olduğu konusu kişiden kişiye değişmektedir. Kimileri için sadece aile, akrabalar ve yakın arkadaşlar mahrem olarak görülürken, kimileri için bireyin kendi kendisiyle baş başa kalma durumu da mahrem olarak algılanabilmektedir.[16]Anlaşılan mahrem kavramı, bireyin özel alanına gönderme yaptığından, bu alanın ne olduğu ve sınırlarının neler olduğu konusu da en nihayetinde göreceli bir hâl almaktadır.

2. Din-Aile-Mahremiyet İlişkisi

Hemen her konuda olduğu gibi din konusunda da bakış açımız, ulaşacağımız sonucu etkileyecektir. Dolayısıyla din kavramına yönelik

12 M. Ali Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, Karahan Yayınları, Adana 2005, s. 24.
13 Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, s.55.
14 Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1995, s. 164.
15 Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, Metis Yayınları, İstanbul 2001, s. 20.
16 Öztekin ve Öztekin, *Modernleşme-Mahremiyet İlişkisi*,s.530.

bakış açımız, varacağımız neticeyi de belirleyecektir. Bu anlamda din sosyolojisi literatüründe sübjektif ve objektif din arasında ayrıma gidilmiştir. Daha ziyade psikologların bakış açısını yansıtan sübjektif bakış açısı, dini tamamen ferdi bir olaymış gibi algılayıp dinin sosyal boyutunu ihmal etmiştir. Objektif bakış açısı ise dinin görünür olan, yani toplumsal yaşamdaki kurumsal boyutuna vurgu yapmıştır. Ancak bu bakış açılarının suni bir ayrım olduğu, zira bu ikisi arasında zorunlu bir ilişki mevcut olduğundan, araştırmalarda dinin doğası gereği ilk olarak bireylere nüfuz edip oradan da birey-üstü bir konuma çıkarak objektifleştiği gerçeğinden hareket etmek gerekmektedir.[17]

Dini, "bireyin kutsal olanı tecrübesi" olarak gören bakış açısı daha ziyade dinin sübjektif boyutu üzerine yoğunlaşmaktadır. Buna göre din, kişilerin çeşitli şekillerde aşkın varlık ya da konulara doğru yönelimini ifade etmektedir. Sekülerleşme iddialarının altında yatan temel varsayım, kutsalın tecrübesinin bireysel bir deneyim olup tamamen kişilerin kendi şahsi yaşamlarını ilgilendiren bir mesele olduğudur. Dolayısıyla seküler perspektif, Tanrı'ya inanıp inanmama, ibadet edip etmeme gibi mevzuların bireylerin özel alanında mündemiç olup kişinin sadece kendisini ilgilendiren konular olduğunu, din ile mahrem/özel alan kavramının birbiriyle çok yakın ilişkiye sahip olduğunu hatta bu ikisinin çakıştığını ima etmektedir.

Ancak bu bakış açısı, dinin objektifleşip topluma mal olan bir olgu olduğu gerçeğini ihmal etmektedir. Çünkü din, sadece bireysel değil, tersine bireyi aşıp toplumsallaşmak zorunda olan, aksi halde varlığını devam ettiremeyecek olan bir fenomendir. İslam'ın emrettiği ibadetlerin mantığına bakıldığında bireysel tecrübenin yanında ziyadesiyle sosyal yaşamın da göz önüne alındığı görülebilir. Örneğin zekât varlıklı kimselerin mallarını ihtiyaç sahipleriyle paylaşmasını öngörürken, bazı namazların (Cuma namazı, bayram ve cenaze namazları) tek başına değil de cemaatle kılınma zorunluluğu vb. bütün bunlar dinin sadece özel alanla sınırlı bir kavram olmadığı, aksine toplumsal tarafının da bir hayli ağır bastığı anlamına gelmektedir.

Yukarıda mahremin tanımlarından birinin de "aile hayatına ve kadının sahasına ait olan" olduğunu belirtmiştik. Dolayısıyla temel amacı hem bireyin hem de toplumun huzur ve düzenini sağlamak olan din kurumu, doğrudan aile kurumuyla ve mahremiyetin korunmasıyla sıkı bir ilişki içerisindedir. Ailenin bütünlüğü ve sürekliliği sağlanmadan toplumsal yaşamın ahenginden bahsetmek oldukça çok zordur. Bu ne-

[17] Günay, *Din Sosyolojisi*, ss.227-229.

denle din ve mahremiyet arasında kurulacak olan bir bağ, zorunlu olarak aile ve din arasındaki ilişkiye göndermede bulunacaktır.

Bütün insanların, belirli bir toplumun içinde dünyaya geldiği ve zaman içerisinde o toplumun dilini, normlarını ve yaşam şeklini öğrenerek içselleştirdiği bilinen bir gerçektir. Sosyoloji literatüründe bu durum; bireyin duygu, düşünce, inanç ve değerlerinin şekillendiği, hatta insanı insan yapan davranış kalıplarının öğrenildiği sürece göndermede bulunan "sosyalleşme"[18] kavramı ile ifade edilmektedir. Doğumla başlayıp hayatımızın sonuna kadar devam eden bu süreç, toplumsal yaşamın vazgeçilmez bir unsuru olarak görülmüştür. Hatta sosyoloji literatüründe toplumsal yapıyı merkeze alan bazı bakış açıları, bu süreç zarfında bireyin edilgen bir konumda olduğunu, kendi isteği doğrultusunda davranma olasılığının çok düşük olduğunu belirtmişlerdir.

Toplumun genel normlarının yanı sıra dinî inanç ve değerlerin de öğrenildiği bu sürecin en etkili organlarından biri şüphesiz ki aile kurumudur. Nasıl bir ailede doğduğumuz ve kimlerin arasında yaşadığımız, dinî inancımızı şekillendiren en önemli unsurlar arasındadır. Aile, bireylerin dinî inanç ve kabullerini etkilemekte, kişinin anne-babasının ve sosyal çevresinin dinî inanç ve eğilimleri bireye sirayet etmekte, dolayısıyla dinî tercihlerin büyük bir kısmı bireyin seçiminden ziyade sosyal çevrenin bir ürünü olarak görülmektedir.[19]

Din sosyolojisinde "dinî sosyalleşme" olarak adlandırılan bu süreç, "bireyin içinde yaşadığı toplumun dinî kültür unsurlarını, değerlerini, sembollerini ve modellerini alarak içselleştirmesi, kendi şahsiyetine mal etmesi ve böylece dinî kişiliğin oluşması"[20] şeklinde tanımlanmıştır. Her şeyden önce bir eğitim öğretim meselesi olan dinî sosyalleşme, toplumun dinî-manevi değerlerinin genç kuşaklara aktarılmasında çok önemli bir işleve sahiptir. Bu nedenle Hz. Muhammed'in "Her çocuk fıtrat üzere doğar, sonra ana-babası onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yapar"[21]sözünü 'sosyalleşme hadisi' olarak okumak mümkündür. Dinî sosyalleşme sürecinde ailenin etkisine vurgu yapan bu hadis, eğitim

[18] Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev.: O. Akınhay, D. Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999, s. 760.

[19] Steve Bruce, *Choice And Religion: A Critique Of Rational Choice Theory*, Oxford University Press, 1999, s. 126. ; Phil Zuckerman, *Din Sosyolojisine Giriş*, çev.: İ.Çapcıoğlu- H. Aydınalp, Birleşik Dağıtım Kitabevi, Ankara 2009, ss. 91-111.

[20] Ünver Günay, "Türkiye'de Dinî Sosyalleşme", *I. Din Eğitimi Semineri*, Ankara 1981, s. 195.

[21] Buhari, *Cenaiz*: 80,93.

öğretimin ne kadar şekillendirici bir unsur olduğu gerçeğini gözler önüne sermektedir.[22]

Din sosyolojisinde- bu sürecin etkinliği her ne kadar yok sayılmasa da- bireyin edilgen konumdan etkin bir 'özne' mertebesine yükseltildiği yeni perspektiflerin de ortaya çıktığı gözlenmektedir. Bunlardan birisi de Rasyonel Seçim Kuramı'dır. Toplumsal yaşamda bireylerin rasyonel davrandıkları varsayımına dayanan ve yapısal ya da makro ölçekli kuramların belli yönlerden değer kaybetmesiyle son otuz yılda rağbet görmeye başlayan bu kuram[23] , dindarlığı kişisel bir 'tercih' in ürünü olarak görmüş ve sosyalleşme sürecinin (dolayısıyla ailenin) dinî değerlerin aktarılmasında oynadığı rolü hafife almıştır. Bu nedenle bu kuramın, bireylerin kendi dinî değer yargılarıyla doğrudan ilgili olan mahremiyet algılarını ya da mahrem konular hakkındaki hassasiyetlerinide bireysel bir tercih mertebesine indirgediği görülmektedir.

Ancak gerek insanoğlunun bütün davranışlarında rasyonel davranmadığı gerçeğinden, gerekse yukarıda zikredilen hadisten yola çıkarak ailenin, kişinin sosyo-kültürel ve dinî yönünün şekillenmesinde son derece etkili ve belirleyici bir faktör olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir deyişle aile, mahremiyet algısını oluşturan ve sınırlarını belirleyen en önemli faktörlerden biridir. Bu nedenle gelmiş geçmiş bütün büyük dinler aile kurumuna merkezi bir önem atfederek aile içi ilişkileri'mahrem' olarak addetmiş, bunların aile dışında üçüncü kişilerle paylaşılmasını uygun görmemişlerdir.

3. Sekülerleşme-Mahremiyet İlişkisi

Modernleşme ve sekülerleşme süreçlerinin etkisiyle toplumsal yaşamda özel alan-kamusal alan ayrımının daha sık tartışılmaya başladığını söyleyebiliriz. Sekülerleşme; dini, toplumsal yaşamda var olan kurumlardan bir bir izole ederek onu bireysel yaşamın sınırları içinde kalmaya zorlamış, yani dini sadece Tanrı ile kul arasında yaşanan bireysel bir tecrübenin adı olarak görmüştür. Başka bir deyişle sekülerleşme süreci dini, özel alanın bir meselesi haline getiripkamusal alandan uzaklaştırmaya başlamıştır.

Üstelik Berger'in de ifade ettiği gibi sadece toplumsal yaşam değil bilinç de sekülerleşmiş[24], insanlar kişisel tercihlerinde dinî referanslara daha az başvurur hale gelmişlerdir. Bu durumda mahremiyetin algılanış şekli, sınırları, önemi vb. konular sekülerleşen bilinç çerçevesinde

[22] Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, ss. 91-92.
[23] Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*,s.263.
[24] Berger, *Kutsal Şemsiye*, s.197.

yeniden şekillenmiştir. Başka bir ifade ile son zamanlarda sıkça gündeme gelen mahremiyetin ifşası ve alenileşmesi olgusunun altında yatan temel faktör bilincin sekülerleşmesidir. Yani insanın zihni ve düşünce yapısı sekülerleştikçe, dinin bireyin davranışı üzerindeki kontrol gücü minimum seviyeye inmekte, böylece bireyler önceleri mahrem olarak addedilen hususları ifşa etmekte bir sakınca görmemektedirler. Kitle iletişim imkânlarının gelişmesi de bu durumu kolaylaştırmış, özellikle kişisel cep telefonlarından internete erişimin rahatlıkla sağlanabiliyor olması bu süreci hızlandırmıştır. Örneğin Yıldırım'ın[25] da belirttiği gibi, son zamanlarda hem dünyada hem de ülkemizde aile içi ilişkilerin mahremiyeti ifşa edilmeye başlanmıştır. Son yıllarda aile ile ilgili mahrem konular televizyon ve gazetelerde konuşulmakta, aile içindeki şiddet, boşanma durumları, aşk ilişkileri vb. konular kamuoyu önünde tartışılmakta, evlilik konusu ve eşin seçimi de milyonlarca izleyici önünde adeta gösteriye dönüşmekte, ilk flörtler medyatik malzeme konusu yapılarak mahremiyetin sınırları aşındırılmaktadır.

Öte yandan karşıtlıkları kullanarak gerçekleştirilen bir çeşit akıl yürütme biçimi olarak da görülen diyalektik bakış açısı, bir birine zıt olan unsurların bir arada var olduklarını öngörmektedir. Gerek felsefede gerekse sosyal bilimlerde bir düşünme biçimi olarak kullanılan bu perspektif, birçok sosyal olguyu açıklamak üzere kullanılabilmektedir. Bu bağlamda sekülerleşmenin de tek boyutlu bir yapıda olmadığı, bilakis diyalektik bir karakter arz ettiğini söyleyebiliriz. Yani sekülerleşme sürecinin bir yandan dinin toplumsal etkinliğini zayıflatırken, diğer yandan onu yeniden gündeme getirecek reaksiyonların tohumlarını da özünde taşıdığını[26]rahatlıkla ifade edebiliriz. Örneğin Yeni Dinî Hareketler olarak adlandırılan oluşumların, seküler bir kültürün egemen olduğu Kıta Avrupası ve ABD'de ortaya çıkmış olması bu durumun bir göstergesi olarak okunabilir. Dolayısıyla sekülerleşme bir yandan dinin önemini azaltıp onu kamusal alandan uzaklaştırırken, diğer yandan insanların inanma ve bağlanma ihtiyaçlarını yok edememiş, bu nedenle birtakım mistik hareketlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.[27]

Söz konusu bu diyalektik sürecin sekülerleşme-mahremiyet ilişkisi için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Sekülerleşme süreci dinin toplumsal ve kurumsal önemini göreli olarak azaltmış, akabinde insan bilinci de seküler bir karaktere bürünmüş ve mahremiyete ait konular,

[25] Ergün Yıldırım, "Toplumsal Değişme Sürecinde Aile", *Aile Sosyolojisi*, ed.: K. Canatan- E. Yıldırım, Açılım Yayınları, İstanbul 2011, ss.121-139.

[26] Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, s.18.

[27] M. Ali Kirman, *Yeni Dinî Hareketler Sosyolojisi*, Birleşik Yayınevi, Ankara 2010, ss. 45-46.

fikirler ve davranışlar kamusal alana taşınmıştır. Başka bir deyişle mahremiyetin ifşası mahrem alanın sınırlarını daraltmamış, kamusal alanın içinde bir "özel alan" ortaya çıkarmıştır. Günümüz sosyal yaşamında sıkça rastlayabileceğimiz bu durumu bir metafor üzerinden kısaca şöyle resmedebiliriz: Az da olsa halen kullanılmakta olan eski tip trenlerde 'kompartıman' adı verilen odacıklar vardır. Bu odacıkların birbirleriyle doğrudan görsel ya da işitsel bir teması yoktur. Çoğu zaman bir aile tarafından tercih edilen ve içerisinde rahat bir şekilde konuşulan, uyunan, yiyip-içilen yerlerdir. Orası o ailenin mahremiyet alanıdır. Ancak unutmamak gerekir ki, bütün bu odacıklar aynı "trenin" içindedir.

Öte yandan günümüzde internet teknolojisinin gelişmesiyle birlikte 'sosyal medya' olarak adlandırılan birtakım sanal ortamların zuhur ettiği, böylesi ortamlarda kişilerin kendilerine ait bilgi ve görüntüleri diğer kişilerle rahatlıkla paylaşabildiği de gözlenmektedir. Ancak söz konusu bu iletişim ortamında, bilgi ve görüntülere erişimin engellenip sınırlandırılabiliyor olması, mahremiyetin kamusal alana taşınıp orada yeni bir forma büründüğünün göstergesi olarak yorumlanabilir. Başka bir deyişle, kişilerin özel yaşamını yansıtarak ilk bakışta mahremiyetin ifşası gibi görünen böylesi bir ortam, aynı zamanda 'kamusal alanda bir mahrem alanın' inşa edildiğinin açık bir kanıtı olarak da görülebilir.

Ancak bir taraftan mahremin kamusala taşınması söz konusu iken diğer taraftan aynı sürecin mahremiyetin 'mahrem' olarak tesciline imkân vermesi de söz konusu olmuştur. Yani mahrem konular kamusal alana taşındıkça bu konular mahrem olmaktan çıkmamış, aksine mahremiyet bilincinin pekiştirilmesine yol açmıştır. Örneğin bir kimsenin aile içi sırlarını herkesle paylaşıyor olması bu konuların mahrem olmaktan çıkıp tamamen alenileştiği anlamına gelmemektedir. Diyalektik olarak bu durum, 'aile içi ilişkilerin mahrem olarak kalmasının gerektiği' yönündeki hassasiyeti artırmaktadır. Aynı şekilde sokakta sarmaş dolaş olan hatta öpüşen çiftlerin olması ya da bedenini teşhir edici tarzda kıyafet giyen birinin toplu taşıma araçlarına rahat bir şekilde binebilmesi de mahremiyetin yok olduğu anlamına gelmemekte, tam tersine bu tür davranışların mahrem olarak kalması gerektiği yönündeki toplumsal bilinci pekiştirmektedir. Burada söz konusu olan şey, mahrem alanın kamusal alana açılıp kendine yeni bir 'yaşam alanı' açmış olmasıdır.

Mahremiyetin varlığı ve sürdürülebilirliği; özgürlük, demokrasi, sosyal refah, bireysel mutluluk, iyilik vb. değerlerin gerçekleştirilebil-

mesi için son derece önemlidir[28]. Bu tür değerlerin modern toplumlarda yükselişe geçmesinden ötürü modern dönemlerde mahremiyetin önemini kaybedeceği düşünülemez. Benzer şekilde sanayi kapitalizminin ve teknolojik gelişmelerin, özellikle internet, tv. radyo, cep telefonu gibi araçların özel ve mahrem olanı kamusal alana taşıyarak alenileştirmesinden, bunun da mahremiyetin önemini yitirmesinden söz edilse de, hukukun daha dinamik yorumlarının yapılması mahrem alan için yeni güvenlik kalkanlarının ve duvarlarının inşasına imkân vermektedir. Bu bağlamda Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin (AİHM) 16 Aralık 1992 tarihli "Niemietz Almanya'ya Karşı" davasında verilen karar, özel alanın, yani mahremiyet alanının çok daha geniş olduğuna işaret etmiştir[29]. Bir diğer ifadeyle önceden daha ziyade "ev" ile sınırlı olan özel alanın "evin dışında" da, "insanın gittiği, gideceği her yer"de[30] varlığını tescillemiş ve tahkim etmiştir.

Sonuç

Sosyo-kültürel bir değişim süreci olarak modernleşme ve sekülerleşme, her ne kadar Batı kökenli olsa da etkileri ve sonuçları bakımından tüm dünyaya yayılan, Batı dışında kalan toplumlara da bir şekilde sirayet eden süreçlerdir. Modernleşme aklı ve bireyi merkeze almış, başta din olmak üzere geleneksel dünyanın bütün değerlerini yerinden etmiştir. Bu sürecin izdüşümü olarak dinin toplumsal etkinliğinin giderek zayıflayacağını öngören sekülerleşme süreci, hem toplumsal yaşamı hem de bireylerin zihinsel yapılarını kuşatarak gündelik hayatta gittikçe hissedilir olmaya başlamıştır.

"Bilincin sekülerleşmesi" olarak da adlandırılan bu süreçte 'mahrem' kavramı da haliyle etkilenmiş ve bireylerin özel alanına ait konular kamusal alanda boy göstermeye başlamıştır. Ancak bu durum mahremiyetin ortadan kalktığı ya da mahrem olarak addedilen konu ve kavramların giderek azaldığı anlamına gelmemektedir. Bilakis bu durumun, kamusal alanda bir 'mahrem alan' inşa ettiği ve böylece mahremiyete ilişkin kolektif bilincin daha da duyarlı hale gelmesine sebebiyet verdiğini söyleyebiliriz.

---

[28] D. J. Solove, "Conceptualizing Privacy", *California Law Review*, 2002, 90 (4),s. 1093.

[29] Yaşar Salihpaşaoğlu, "Özel Hayatın Kapsamı: Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi İçtihatları Işığında Bir Değerlendirme", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Ankara 2013, 17 (3), s. 235.

[30] Sibel Eraslan, "Yasadışı Ses Kaydıyla Ruhun Ele Geçirilmesi", *Star Gazetesi*, 19 Nisan 2015, s.11.

Kaynakça

BERGER, P.L., 2011. Kutsal Şemsiye, çev.: A. Coşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul, 310s.
BRUCE, S., 1999. Choice And Religion: A Critique Of Rational Choice Theory, Oxford University Press, 247s.
BUHARİ, M., 1992. Sahih, Çağrı Yayınları, İstanbul.
ERASLAN, S. 2015. "Yasadışı Ses Kaydıyla Ruhun Ele Geçirilmesi", Star Gazetesi, 19 Nisan 2015.
GİDDENS,A.,2012. Modernliğin Sonuçları, çev.: E. Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul,162s.
GÜNAY, Ü., 1981. "Türkiye'de Dinî Sosyalleşme", I.Din Eğitimi Semineri, Ankara, ss.192-199.
_____, 2012. Din Sosyolojisi, İnsan Yayınları, İstanbul, 677s.
GÖLE, N., 2001. Modern Mahrem, Metis Yayınları, İstanbul, 189s.
HABERMAS,J., 1994. "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", çev.: G. Naliş, Postmodernizm, der.: N. Zekâ, Kıyı Yayınları, İstanbul,116s.
KİRMAN, M. A., 2005. Din ve Sekülerleşme, Karahan Yayınları, Adana,303s.
_____, 2010. Yeni Dinî Hareketler Sosyolojisi, Birleşik Yayınevi, Ankara, 370s.
_____, 2011. Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü, Rağbet Yayınları, İstanbul,391s.
LUCKMANN, T., 2003. Görünmeyen Din, çev.: A.Coşkun-F.Aydın, Rağbet Yayınları, İstanbul, 111s.
MARSHALL, G., 1999. Sosyoloji Sözlüğü, çev.: O. Akınhay, D. Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 917s.
MUTÇALI, S., 1995. Arapça-Türkçe Sözlük, Dağarcık Yayınları, İstanbul,1023s.
ÖZKİRAZ, A., 2007. Modernleşme Teorileri ve Postmodern Durum, Çizgi Kitabevi, Konya,154s.
ÖZTEKİN, H. Ve ÖZTEKİN, A. 2010."Modernleşme-Mahremiyet İlişkisi ve Siber Mekânda Mahremiyetin Aleniyete Dönüşmesi", e-Journal of New World Sciences Academy, 5(4), ss.526-540.
SALİHPAŞAOĞLU Y., 2013. "Özel Hayatın Kapsamı: Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi İçtihatları Işığında Bir Değerlendirme", Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 17(3), ss. 227-266.
SOLOVE, D. J., 2002. "Conceptualizing Privacy", California Law Review, 90 (4), ss. 1086-1155.
SWATOS, W. H. and CHRİSTİANO, K. J., 1999. "Secularization Theory: The Course of a Concept", Sociology of Religion, 60 (3), ss.209-223.
TÜRKİYE İSTATİSTİK KURUMU (TÜİK), 2014. Hane halkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması, http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=16198, [02.12.2014].
YILDIRIM, E., 2011. "Toplumsal Değişme Sürecinde Aile", Aile Sosyolojisi, der.: K.Canatan-E.Yıldırım, Açılım Yayınları, İstanbul, ss.121-139.
YÜKSEL, M., 2003. "Modernleşme ve Mahremiyet", Kültür ve İletişim Dergisi, 6(1), ss. 75-108.
ZUCKERMAN, P.,2009. Din Sosyolojisine Giriş, çev.:İ. Çapcıoğlu- H. Aydınalp, Birleşik Dağıtım Kitabevi, Ankara, 238s.
WALLERSTEİN, İ., 1995. "Hangi Modernliğin Sonu?", çev.: A. Palabıyık,"TheoryandSociety",24(4),pp. 471-488,http://www.sdergi.hacettepe.edu.tr/makaleler/ademPalabiyikasl.pdf.[26.11.2014].

ENSEST YASAĞINDAN İLAHİ EMİRLERE DİNÎ YASAKLARIN DÖNÜŞÜMÜ: Mahremiyetin Psikolojik Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme

Saffet KARTOPU*
Abdullah DAĞCI**

Özet

Her toplum, sosyal ve ailevi hayatı düzenlemek için yazılı ya da geleneksel bir takım kurallara sahiptir. Bu kuralların bazen dinî bir alt yapıya sahip olduğu görülürken bazen de ortaya çıkan şartların ürünü olduğu anlaşılmaktadır. Sosyal yasaklar ortaya çıktığı toplum için belli fonksiyonları üstlenmekte ve önemli bir misyon icra etmektedir. İlksel toplumların yaşamı yeniden değerlendirildiğinde yakın akrabalar arasında cinsel ilişkiyi önleme amacı taşıyan ensest yasağı ailevî ilişkilerin sınırlarının belirlenmesinde etkili olmuştur. Aynı zamanda ensest yasağı ve onun etrafında pek çok yasağın geliştiğine şahit olunmaktadır. Bu anlamda ensest yasağı insanlık tarihinin ilksel ve öncü yasaklarından biri olup pek çok yasağın çekirdeğini oluşturduğu ifade edilebilir. İnsanlık ailesinin gelişim seyri içinde bu yasakların türev yasaklar olarak dinî yasaklara evrildiği anlaşılmaktadır. İnsanlığın gelişim aşamasını göz önünde bulunduran ilahi emirler, beşerî tecrübeyle ortaya çıkmış yasakları geliştirerek bireyin yaşamına dâhil etmiştir. Ensest yasağının fonksiyonu düşünüldüğünde, ilgili yasakların aileye zarar verebilecek olan aile içi cinsel istismarı önlediği gibi toplumsal düzeni de sağladığı ifade edilebilir. İlahî emirlerde de bununla ilgili hükümlerin olduğu görülmektedir. Bu yasaklar özünde ırzın korunması, namusun korunması, ailenin ve neslin korunması gibi pek çok işlevi bünyesinde barındırır. Bu bağlamda tebliğimiz; ensest yasağından ilahi emirlere, yasak emirler skalasına odaklanarak, ilahi emirlerdeki tezahürleri anlamaya çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ensest Yasakları, Mahremiyet, Dinî Yasaklar, İlahî Emirler, Psiko-antropoloji.

Transformation of Religious Prohibitions from Prohibition of Incest to Divine Orders:
An Analysis on Psychological Roots of Privacy

Abstract

Every society has some rules to regulate social and familial life. These rules undertake specific functions for the society where they occur, and carry out a significant mission. When the life of primary societies is re-evaluated, the prohibition of incest,

* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, saffetkartopu@gumushane.edu.tr

** Arş. Gör., Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, adagci@gumushane.edu.tr

which aims to prevent sexual intercourse between close relatives, had influence in determination of limits of familial relations. At the same time, it is witnessed that many prohibitions developed around the prohibition of incest. In this sense, it can be expressed that the prohibition of incest is one of the primary and pioneering prohibitions of the history of mankind, and constitutes the core of many prohibitions. It is understood that these prohibitions were transformed into religious prohibitions as derivative prohibitions within the course of development of the family of mankind, and that they integrated the prohibitions, which occurred upon human experience, into the life of the individual by developing them. When function of the prohibition of incest is considered, it can be expressed that the related prohibitions prevent domestic sexual exploitation, and provide social order. It is seen that the divine orders have rules related to this. These prohibitions essentially include many functions such as protection of honour, protection of pudicity, and protection family and generation. In this context, our study tries to understand the manifestations in divine orders by focusing on the scale of divine orders, from prohibition of incest to divine orders.

Keywords: Prohibitions of Incest, Privacy, Religious Prohibitions, Divine Orders, Psycho-anthropology.

Giriş

Tarihöncesi çağlarda insanların hangi gelişim evrelerinden geçtiklerini bizlere bıraktıkları anıtlar, araç ve gereçlerden, sanatlardan, inançlardan ve yaşam görüşlerine ilişkin olarak ya doğrudan ya da söylenceler mitler ve masallar aracılığıyla geleneksel yoldan bize kadar ulaşabilen bilgilerden, ayrıca düşünüş tarzlarından bizim kendi gelenek ve göreneklerimizdeki kalıntılarından öğreniriz. [1] Bu çalışmada da insanlığın bilinen tarihinde izini süreceğimiz yaşantı alanlarından birisi ensest yasakları ve bu yasakların yansımalarıdır.

Bilindiği gibi toplumu oluşturan üyeler arasındaki akrabalık bağları ve aile ilişkileri evlilikte eş olarak seçilebilecek kimselerin tespitinde temel ölçü kabul edilmiştir. Kendileriyle evlenilmesi yasak olanlar ilkel toplumlarda geniş bir aile grubunu içine alırken, zamanla daha küçük guruplarla ve çok yakın akrabalarla sınırlanmıştır. Hangi akrabalarla cinsel ilişkinin yasaklandığına dair kurallar, din, hukuk ve gelenekler tarafından belirlenmiştir.[2] Bir kültürde, akrabalık ilişkilerinin getirdiği davranış zorunlulukları yanında, gerçek ya da sanki (fictive) akrabalar –özellikle ana-baba, çocuk, erkek ve kız kardeşler- arasında cinsel ilişkileri yasaklayan evrensel nitelikli kurallar ensest[3] tabusu (horata yasağı, incest taboo) başlığı altında değer-

[1] Sigmund Freud, *Totem ve Tabu* (Çev: K. Şipal), Say Yay., Ankara 2014, s.13.

[2] Rahmi M. Telkenaroğlu, "Ensest ve İslam Hukukundaki İzdüşümü", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:31, 2011, s.115-144.

[3] Ensest kavramı Latince'de incestus olarak tanımlanır ve sıfat olarak 'pis, kirlenmiş, temiz olmayan' anlamına gelir. Genel olarak ensest, 'evlenmeleri, ahlâkça, hukukça ve dince yasaklanmış (nikâh düşmeyen) biyolojik olarak yakın akraba olan kadın ile erkeğin cinsel ilişkide bulunmaları' anlamında kullanılmaktadır (Mayer, 1983; Ekşi, 1999; Emiroğlu, 2003: 263; Akduman vd., 2005; Polat, 2007: 162; Ballı, 2010; Genç ve Coşkun, 2013). Bagley (1969) ensest kavramını 'Antropolojik veya sosyo-biyolojik anlamda yakın ilişkisi

lendirilir. Tarih boyunca hemen bütün toplumlar, aile saydıkları birliğin dışından birisiyle evlenmeyi esas almışlardır. Bir toplumda aile gurubu anne-baba, çocuklar ve en yakın akrabalar sayılırken, bir başka toplulukta bir klanı ya da bir kabileyi kapsamaktadır. Aslında ensest yasağı ve dışevlilik kuralı, aynı sınırlamanın cinsel ve sosyal görünüşleridir.[4]

Irk ve kültür bakımından farklılaşmamış bireylerden oluşan, kişisel ve yüz yüze ilişkiler üzerine kurulmuş nispeten küçük ve homojen yapılardan; etnik köken, sosyo-ekonomik statü ve kültürel değerler bakımından çoğullaşmış ve farklılaşmış yapılara doğru gidilerek toplumsal değerler, ilişkiler ve kurumlar köklü bir dönüşüme uğramıştır.[5] Buna rağmen ensest yasağı geçmişten günümüze geçerliğini devam ettiren bir kural olarak varlığını devam ettirmiştir.[6] Dünya Etnografya Atlası'ndan 250 toplumluk bir örneklem üzerinde yapılan bir araştırmaya göre, ensest ilişkileri evrensele yakın bir düzeyde yasaktır.[7] Toplumun varlığı ve devamı için insanın çoğalması gerektiğinden, bu gerekliliğin önüne geçen etkenler hiçbir zaman dikkate alınmamıştır. Dolayısıyla oldukça sınırlı kişi ve toplumlar arası ilişkilerin söz konusu olduğu dönemlerde, insanların çoğalmasının bir yolu olarak ensest türü cinsel ilişki çok nadir olarak kabul görmüştür.[8]

İlksel toplumları incelenmesinde, günümüzdeki dinlerin temelinde yer alan bütün ortak düşüncelere ve temel ayinsel tutumlara benzer sonuçlara ulaşılmaktadır. Dinlerde temel olup da ilksel toplumlarda bulunmayan hiçbir şey yoktur. Dini düşüncenin ve hayatın bütün temel unsurları, en azından tohum halinde en ilkel dinlerde bulunur. Dini eğilimlerin kökeni insan aklının genel yasalarında değil, dini şeylerin hususi doğasında aranmalıdır. İdeal varlığa inanma açısından en ilkel dinler ile modern dinler ortak özelliğe sahiptir. Bu nedenle ideal toplum, dinin önceden var olmasını gerektirir. Bütün dinler manevi bir özelliğe sahiptir ve dolayısıyla manevi hayat üzerinde tesir icra eder.[9] Her din kendi müntesiplerinin sosyal ve

bulunan kişiler arasında kural ve tabulara aykırı olarak gerçekleşen hamileliğin ve alternatif ailenin oluştuğu ilişki' olarak tanımlamıştır. Tierney ve Corwin (1983) ise ensest için kan bağının gerekmediğini belirtirken üveylik ilişkisi, evlatlık alınma, bakımından sorumlu olmak, ailenin güvendiği bir kişi (ana-baba, amca, dayı, kuzen, hala, teyze, yakın aile dostlarının) baştan çıkarıcı konuşma ve temas, teşhircilik, cinsel içerikli davranışlar ensest kapsamında değerlendirir.

4 Abdurrahman Kasapoğlu, "Ensest Tabusu ve Egzogami Kuralının Kur'an'daki Yansımaları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c.3, sayı:4, 2003, s. 5-15.

5 Mehmet Yüksel, "Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-Tarihsel Gelişimi", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, c.58, sayı:1, 2003, s.181-213.

6 Howard Dubowitz, "Preventing Child Neglect and Physical Abuse", *Pediatrics in Review*, 23(6), 2002, p.191-196.

7 Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitapevi, İstanbul 2005, s.261.

8 Şura Genç ve Seçil Coşkun, "Ensest", *Türkiye Barolar Birliği Dergisi,* sayı:106, 2013, s. 215-260

9 Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, (çev: F. Aydın), Ataç Yay., İstanbul 2005, ss.375-490.

bireysel hayatlarını düzenlemek üzere bir takım emir ve yasaklar koyar. Bu emir ve yasakların bazıları bütün ilahi dinlerde ortaktır.[10] Bu yönüyle dinlerin amaçlarından biri de mükemmel toplumu gerçekleştirmek olduğu ifade edilebilir. Dini ritüeller/ibadetler fiziki yöne ilaveten, aynı zamanda ahlaki bir karaktere de sahiptirler. Bir yerli, atalarının her zaman dini ibadetleri yerine getirdikleri için kendilerinin de atalarının örneğini takip etmesi gerektiğine inanır.[11]

İlahi dinlere baktığımızda da kutsal metinlerin incelemesi göstermektedir ki, kadınların utangaçlığı ve çekingenliği, Ezra'nın kadınların iffetleri için iç etek giymeleri emrinde olduğu gibi, geleneklerin bir sonucu ve aynı zamanda dinin dikte ettiği bir iffet anlayışının neticesidir.[12] Kutsal metinlerde kadınların tepeden tırnağa kapanmaya ve kadınları tacizden korumaya yönelik bazı tedbirler yer alır. Eski Ahid'de (Tesniye, 22: 28-29), özellikle, genç kızlara yapılacak tecavüzlerin önüne geçilmesini temin etmek bakımından bazı hükümler bulunmaktadır.[13] Yine Yahudiler kadınlarının iffet ve namuslarına ayrı bir önem verdikleri (Tekvin, 34, 38) görülür.

Önemli mahremiyet kurallarından birisi olan örtünmenin insanlık tarihi kadar eski bir gelenek olduğu gerek birçok tarihi veride gerekse kutsal kitaplarda ve yaşanan gelenekte görülmektedir. Arkeolojik kazılar ve bilimsel veriler de buna işaret etmektedir. Başörtüsünün tüm ilahi dinlerin mensuplarınca kullanıldığı, İslam'dan önce İran, Bizans, Hint medeniyetlerinde yaygın bir uygulama olduğu, bunlara ait dinsel ve tarihsel metinlerden açıkça anlaşılmaktadır. Tevrat'ta örtünme ile ilgili geçen anlatımlarda da örtünmenin saygın/hür kadınlara ait bir özellik olduğu görülmektedir. Tevrat metinlerinde başörtüsü ve peçeye atıfta bulunulduğu görülür. Haber niteliğindeki bu anlatımların kutsal kitaptaki varlığı Yahudi geleneğinde daha sonra Rabbinik literatürde örtünmenin tamamen dinsel bir özellik kazanıp katı kurallara bağlanmasına yetmiştir. Örneğin sokağa başörtüsüz çıkan bir kadının, kocası tarafından mehir ödenmeksizin boşanabileceği bir kanun olarak yer almıştır.[14]

Dinlerde örtünme, kişiler arasındaki ilişkiler, mekân ve zaman içinde hazzın bedenini güçlü bir şekilde yapılandıracak sistem olarak ortaya çıkar.[15] Örtünme yasağı, men edici bir yasaklamaya indirgenemez, köklerini en karanlık dürtülere daldırarak, yüzeyde hazzı yasallık içinde buyuran bir

---

[10] Mahmut Salihoğlu, "Yahudi Hukukunda Mamzer", *Ekev Akademik Dergisi,* c.15, sayı:47, 2011, s. 269-275.

[11] Emile Durkheim, *a.g.e.,* ss.223-491.

[12] H. Şah Yasdıman, "Yahudilikte Kadınlarla İlgili Müspet Söylemler Bağlamında Bazı Tespitler", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:15, 2002, s. 121-143.

[13] H. Şah Yasdıman, *a.g.e.*

[14] Bedriye Özçelik Yılmaz, "Tarihsel ve Teolojik Açılardan Kadının Örtünmesi Sorunu", *İslâmî İlimler Dergisi*, c.4, sayı:1-2, 2009, s.329-346.

[15] Fethi Benslama, *İslam'ın Psikanalizi* (Çev: I. Ergüden), İletişim Yay., İstanbul 2014, s.207.

haz yasallığı kurmak isteyen bir hakikat düzeneğinden kaynaklanır.[16] İslamiyet'te de örtünmenin doğrudan mahremiyetle ilişkisi vardır: Kur'an'da "*Onları böylece aldattı. Derken o ağacın meyvesinden tadınca avret yerlerini gördüler ve cennetteki ağaçların yapraklarıyla avret yerlerini örtmeye koyuldular. Rableri nidâ edip onlara dedi ki: Sizi, şu ağacın meyvesini yemeden menetmedim mi ve demedim mi ki Şeytan, hiç şüphe yok ki size apaçık bir düşmandır." (Araf, 22*). Şeytanın iğvasına kandıkları anda, çıplaklıklarını fark etmiştir ve aynı zamanda hayâ, utanma duygusunu hissetmişlerdir. Bu an, insanlar arası ilişkilere hayâ duygusunun girdiği andır. Hususî durumla, cemiyet içindeki durum, o andan itibaren farklılaşmıştır. İlk çift ortaya çıkar çıkmaz, elbiseyi de 'icad etmişlerdir'. Elbise utanma duygusunu silmiş ve insanı kolektif hayata sokmuştur.[17]

Yine 'ifk hadisesi' vesilesiyle, Nur Suresinde, özel olan ile kamusal olan sınırlandırılacaktır; abdest almak için soyunmayı gerektiren namaz sırasında eve girişler izne tabi olacaktır; kadınların süslerini dışarıya gösterebilecekleri kişiler akrabalık bağlarına göre katı biçimde belirtilecektir. Böylece temel yasak ilkelerinden birisi olan örtünme ortaya çıkmaya başlamaktadır. Bu yönüyle örtünme bir yasak olarak, ensest yasağına denk düşmektedir.[18] Bu yasakların izi sürüldüğünde ilkellerin hayatında bir totem etrafında örülmeye başlanan ensest kurallarının insanlığın zihinsel ve toplumsal gelişimine paralel ilahi emirlerde kendisine yer bulduğu ve böylece saçaklanarak toplumsak dokuyu koruma işlevini sürdürdüğü görülecektir.

1. Totem Etrafında Örülen Yasaklardan Endogami Yasaklarına Geçiş

Totem, eti yenebilen, zararsız ya da tehlikeli ve korkulan bir hayvan, seyrek olarak da bir bitki ya da yağmur su gibi bütün klanla özel ilişki içinde bulunan bir doğa gücüdür. Soyun atası, koruyucu ya da yardımcısıdır; gelecekten haberler getirir.[19] Totem, ortak bir özellik olmakla birlikte dini bir özelliğe de sahiptir. Kabile bölgesinin her yanının yalnızca aynı toteme mensup bireylerden oluşan gruplar tarafından kaplandığını anlatan mitler vardır. Herhangi bir insanın totemi, onun kendisiyle aynı şey olarak kabul edilir. Klan kendisine totem olarak hizmet gören hayvan ya da bitkiden gelmiş olduğuna inanır.[20]

İlkel kabilelerdeki totem anlayışında aynı totem grubunda olanlar arasında evlenme ve cinsel ilişki yasaktır. Bu durum ensesti engeller. Her ilkel toplumda endogami ve egzogami ile ilgili yaptırımlar mevcuttur. Bu ne-

---

16 Fethi Benslama, *a.g.e.,* s.211.
17 Ümid Meriç, "Sosyolojik Açıdan Kılık-Kıyafet ve İslam'da Örtünme", *İslam'da Kılık-Kıyafet ve Örtünme*, 1991, s.29-37.
18 Fethi Benslama, *a.g.e.,* s.207.
19 Sigmund Freud, *a.g.e.,* s.15.
20 Emile Durkheim, *a.g.e.,* ss.151-238.

denle eski üniversal bir yasaklardan biridir. Nerede bir totem varsa, orada bu toteme mensup kişilerin birbiriyle cinsel ilişkiye girmesini, dolayısıyla birbirleriyle evlenmesini önleyen bir yasanın yürüklükle olduğu görülür. Ensest yasağının totemizm içine nasıl girdiği bilinmemektedir. Bazı araştırmacılar ensest yasağının totemizme girişiyle ilgili olarak egzogaminin başlangıçta totemizmle bir ilişkisinin olmadığı; çok önceleri evlilik konusunda kısıtlamalara gitmek zorunluluğu doğduğu zaman, arada sıkı bir ilişki olmaksızın totemizme sonradan girdiğini söyler. Ancak totemizmle egzogami arasında bir bağ bulunmakta, bunun da çok sağlam bir bağ olduğu anlaşılmaktadır. Aynı totemden gelen klan mensupları birbiriyle kan akrabasıdır, hepsi bir aile oluşturur ve bu ailede en uzak akrabalık derecelerine mensup üyeler arasında bile cinsel ilişki kesinlikle yasaktır.[21]

Ensest'te temel kavramlardan biri "akraba" kavramıdır. Egzogami ise kendi klan grubu dışından evlenmeyi ifade eden evlilik türüdür. İlksel toplumlarda aynı toteme sahip bireyler akraba olarak kabul edilirken günümüzde kan bağıyla birbirine bağlılığı ifade eder. Ensest yasağı ve egzogami birbiriyle ilişkili olarak değerlendirilebilir. Bu noktada evliliklerin hangi çerçevede yapılacağını ifade eden kurallardan biri olan ensest yasağının ana fonksiyonu, egzogamiyi desteklemek olarak ifade edilebilir. Egzogaminin ilk örnekleri kız kaçırma şeklinde ortaya çıkmış, kız kaçırma, egzogaminin doğuşunu hazırlamış, egzogaminin varlığı da ensest yasağını yaratmıştır.[22] Totem, klanın ahlaki hayatının kaynağıdır. Aynı totem esasına iştirak eden bütün varlıklar kendilerini, söz konusu gerçek sebebiyle ahlaki olarak birbirlerine bağlı olarak kabul ederler; birbirlerine karşı ahlaki görevleri vardır. Akrabalığı meydana getiren şeyler, işte bunlardır. Böylece totem esası, totemle ilgili bir güç iken aynı zamanda ahlaki bir güçtür. Bu totemizme özgü bir şey değildir ve bütün dinlerde hem kozmik hem de ahlaki fonksiyonlara sahip kurallar vardır. Manevi bir disiplin olarak her din, insanın bu dünya ile daha güvenli bir şekilde karşılaşmasını yardım eden bir tekniktir.[23] Freud'a göre ilkel kabilelerde eksik olan dini ve toplumsal kurumların yerini totemizm almaktadır.[24] Aynı totem grubunun üyeleri, aralarında cinsel ilişkide bulunamaz ve birbirleriyle evlenemediği için ensest ve egzogami[25] yasasının totemizmle kuvvetli bir bağı vardır.

[21] Sigmund Freud, *a.g.e.,* ss.14-19.
[22] Nefise Abalı, "Türk Halk Hikâyelerinde 'İlk Görüşte Aşk' Motifi, Ensest Yasağı ve Egzogami", *Milli Folklor*, c.21, sayı:83, 2009, s.97-102.
[23] Emile Durkheim, *a.g.e.,* s.234.
[24] Sigmund Freud, *a.g.e.*
[25] Aynı kandan olan bireyler arasında evlilik yasağının ilk örneğini oluşturan egzogami kavramı ilk defa McLennan (1888) tarafından kullanılmış ve evliliğin hangi sınırlar içinde olacağının egzogamiyle ilişkili olduğunu belirtilmiştir.

2. Tarihsel Süreçte Ensest ve Mahremiyet Kurallarının İz-düşümleri

Ensest, bugün uygarlığın temeli olan bir cinsel yasak şeklinde görülmektedir. Tarihin çeşitli dönemlerinde zaman zaman meşru, doğal hatta gerekli sayılmış olsa da insanlık tarihi incelendiğinde, gelişmişlik düzeyinden ve sosyolojik yapıdan bağımsız olarak, yakın akrabalarla cinsel ilişki kurma ya da evlenme yasağının, tüm toplumlar tarafından benimsenmiş 'değişmez' bir kural konumunda olduğu gözlemlenmektedir.[26] Toplumlardaki mahremiyet ve ensest kurallarının bazı örneklerden söz etmek gerekirse; örneğin Sumatra adasındaki Battallar'da kaçınma yasakları, yakın akrabalık ilişkisiyle birbirine bağlı bütün kişileri kapsar. Battalı bir erkeğin bir akşam toplantısına giden kız kardeşine eşlik etmesi son derece yakışıksız bir davranış sayılır. Yanında başka kişiler olsa bile Battalı bir oğlan kız kardeşlerinin yanında kendinin rahatsız hissedemez. Erkek ya da kız kardeşten biri anne ve babasının evine gelecek olsa da evde kardeşine rastlasa, kardeşi hemen evden ayrılıp gitmeye bakar. Bir annenin evde oğluyla yalnız kalmak istemeyeceği gibi, bir baba da evde kızıyla yalnız kalmaktan hoşlanmaz. New Mecklenburgta kuzen ve kuzinler içinden bazıları, ayrıca oğlan ve kız kardeşler için de yine bu gibi kısıtlamalar söz konusudur; birbirlerine yaklaşamaz, birbiriyle tokalaşamaz, birbirleriyle hediye verip alamaz ama birkaç adım uzaklıktan birbirleriyle konuşabilirler. Kız kardeşiyle ensest ilişkiye giren erkek kardeş asılarak cezalandırılır. Fiji adalarında da aynı yasak mevcuttur.[27] Arapesh yerlilerinde de ensest yasağı vardır.[28]

Zululu bir kadın, damat ile kayınvalidenin[29] birbirinden kaçınmasının altında "damadın kendi karısını emziren göğüsleri görmesi yakışık almaz" diyerek yorumlamıştır. Bir erkeğin bir kadınla yalnız kalmasının birtakım yakışıksız senli benliklere yol açacağı, Battalılarda iç duraksamadan kabul edilir, yakın kan akrabalarının birbiriyle cinsel ilişkiye girmesinden akla gelebilecek her türlü cezanın ve olumsuz sonucun bekleneceği de bilindiğinden yerinde bir davranışla söz konusu yasaklara başvurularak bu yoldaki tüm ayartılardan kaçınmaya çalışılır.[30] Yunan mitolojisinde de Freud'un kavramsallaştırdığı şekliyle Odipus kompleksi ve Electra karmaşasında

[26] Şura Genç ve Seçil Coşkun, *a.g.e.*
[27] Sigmund Freud, *a.g.e.,* s.26.
[28] Şura Genç ve Seçil Coşkun, *a.g.e.*
[29] Damatla kayınvalide arasındaki ilişkinin uygar toplumlarda da aile düzeninin en nazik noktalarından biri olduğu bilinmektedir. Ensest ilişkiden kaçınmada hepsinden yaygın, hepsinden katı uygar toplumlar için de alabildiğine ilginç bir önlemle, erkekle kayınvalide arasındaki görüşüp konuşmada karşılaşılır. İlgili önlem Avustralya'nın tamamında görüldüğü gibi, Malenezya ile Polinezya halklarında ve Afrika'daki totemizm ve grup akrabalıklarının izlerine rastlanan topluluklarının izlerine rastlanan topluluklarında da karşımıza çıkar (Sigmund Freud, *a.g.e.,* ss.31-27).
[30] Sigmund Freud, *a.g.e.,* s.31.

çocuklar, anne-baba ve kardeşlerden cinsel olarak karşı cinslerine ilgi duyar.[31]

Eski Anadolu medeniyetlerinden Hititlerde ise Yasak ilişkiler 'hurkel' olarak adlandırılır. Zina içermeyen durumlarda, çiftlerin ikisi de insan olduğunda, fark bizim 'ensest' olarak adlandırdığımız şeye benzemektedir. Bir adam annesi ya da kızıyla (yasa 189), oğluyla (yasa 190), veya üvey annesiyle (yasa 190) birlikte olmamalıdır. Kız kardeş olanlarla ve onların annesiyle yalnızca eğer farklı bölgelerde yaşıyorlarsa ve adam onların arasında kan bağı olduğunu bilmiyor ise (yasa 191ve 194) cinsel anlamda birlikte olmasına izin verilir. Bir adam eğer babası vefat etmiş ise üvey annesiyle (yasa 190), vefat etmiş eşinin kız kardeşiyle (yasa 192), ya da babası, erkek kardeşi veya oğlu ile akrabalığı olan bir kadın ile (yasa 194) birlikte olabilir. Orta Asur Yasaları'nda (yasa 33) yasa 193'te beyan edilir. Bu yasa, kadının vefat etmiş eşinin erkek akrabası ile ensest suçu işlemeden evlenmesine izin verirdi.[32]

Mısır, Peru ve Japonya'da kraliyet ailesinin saflığını korumak için bu yolun meşru olarak kullanıldığı gözlemlenmektedir. Tarih boyunca enseste izin verdiği bilinen toplumların sayısı parmakla sayılacak kadar azdır. Mısır Firavunları ailesinde, erkek kardeşlerin abla ile evlenmesine izin verilir, fakat ensestin öteki çeşitleri yine de yasaklanırdı. Firavunlar, yarı Tanrı sayıldığı için, bu iznin yasağın evrenselliğini sarsmadığı kabul edilir. Eski Mısır'da, Peru'da, Havai'de Mısır hem de adı geçen diğer toplumlarda, anayla evlenmek kesinlikle yasaklandığı gibi, küçük kız kardeşle de evlenilemez.[33]

Bu noktada ensestin tarihsel süreciyle ilgili birkaç genelleme yapılabilir:[34] Bir, ensest aşağı yukarı bütün toplumlarda ahlâksızlık olarak değerlendirilir. İki, ender olmakla birlikte hükümdar soyundan gelen kardeşlerin evlendirilmesi gibi belirli olaylarda kültürlerin ensest tabusunun çiğnenmesine göz yumduğu bilinmektedir. Üç, biyolojik bağların yakınlığı azaldıkça cinsel ilişkilerde konan yasaklar da yumuşatılmakta ya da ortadan kaldırılmaktadır.

3. İlahi Metinlerde Ensest Kuralları

Eski Ahitte ensest ve mahremiyetle ilgili çok sayıda emir bulunmaktadır, bunlardan bazılarına yer vermemiz gerekirse: *Babasının karısıyla ya-*

---

31 Sigmund Freud, *a.g.e.*

32 Harry A. Hoffner, "Hititler Anadolu'sunda Yasal ve Sosyal Kurumlar", *Tarih Okulu,* sayı:6, 2010, s.223-244.

33 Şura Genç ve Seçil Coşkun, *a.g.e.*

34 Ahmet Sarı, "Şebnem İşigüzel'in 'Tabut' Adlı Öyküsüyle Thomas Bernhard'ın 'Jauregg' Adlı Öyküsünde Ensest İlişki", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* c.9, sayı:1, 2007, s. 18-19.

tan, babasının namusuna leke sürmüş olur. İkisi de kesinlikle öldürülecektir. Ölümü hak etmişlerdir. Bir adam geliniyle yatarsa, ikisi de kesinlikle öldürülecektir. Rezillik etmişler, ölümü hak etmişlerdir (Eski Ahit/Levililer: 20: 11-12). 'Babasının karısıyla yatana lanet olsun! Çünkü o babasının evlilik yatağına leke sürmüştür. "Bütün halk, 'Amin! diyecek. "'Herhangi bir hayvanla cinsel ilişki kurana lanet olsun!" Bütün halk, 'Amin! diyecek. "'Annesinden ya da babasından olan kız kardeşiyle yatana lanet olsun! "Bütün halk, 'Amin! diyecek. "'Kaynanasıyla yatana lanet olsun! "Bütün halk, 'Amin! diyecek. (Eski Ahit / Yasanın Tekrarı, 27: 20- 23). "Kimse babasının karısını almayacak, babasının evlilik yatağına leke sürmeyecektir." (Eski Ahit/Yasanın Tekrarı, 22: 30). Bir adam hem bir kızla, hem de kızın annesiyle evlenirse, alçaklık etmiş olur. Aranızda böyle alçaklıklar olmasın diye üçü de yakılacaktır (Eski Ahit/Levililer: 20: 14). 'Bir adam anne ya da baba tarafından üvey olan kız kardeşiyle evlenir, cinsel ilişki kurarsa, utançtır. Açıkça aşağılanıp halkın arasından atılacaklardır. Adam kız kardeşiyle ilişki kurduğu için suçunun cezasını çekecektir (Eski Ahit/Levililer: 20: 17).

Yahudilikte mamzer hukuku temelde günümüzden çok farklı bir sosyal yapının ve ilişkiler sisteminin hakim olduğu antik dönemde oluşmuş ve günümüze kadar otoritesini devam ettirmiştir. Mamzer; Tora tarafından yasaklanan herhangi bir yakın akraba birlikteliğinden doğan kişidir. (Bkz. Levililer 18:6). Rabbi Yeşu "tarafların mahkeme tarafından ölümle cezalandırılacağı her ilişkiden doğmuş çocuk mamzerdir" der. Anne ile baba, birbirleri ile evlenmeleri yasak olan yakın akraba ise, yani ensest ilişki söz konusu ise bu ilişkiden dünyaya gelen çocuk mamzerdir. Evli bir kadının kocası dışında biri ile olan ilişkisinden doğan çocuk da mamzer olarak kabul edilir.[35]

Yeni Ahitte de ensestle ilgili çeşitli ifadeler bulunmaktadır: *Aranızda fuhuş olduğu söyleniyor, üstelik putperestler arasında bile rastlanmayan türden bir fuhuş! Biri babasının karısını almış. Siz hâlâ böbürleniyorsunuz! Oysa yas tutup bu işi yapanı aranızdan atmanız gerekmez miydi? (Yeni Ahit/I. Korintliler, 5: 1-2). Ölümden sonra diriliş olmadığını söyleyen Sadukiler, aynı gün İsa'ya gelip şunu sordular: "Öğretmenimiz, Musa şöyle buyurmuştur: 'Eğer bir adam çocuk sahibi olmadan ölürse, kardeşi onun karısını alsın, soyunu sürdürsün.' (Yeni Ahit/Matta: 22: 23-24). Dirilişten sonra insanlar ne evlenir, ne de evlendirilir, gökteki melekler gibidirler (Yeni Ahit/Matta: 22: 30). Ölümden sonra dirilişi yadsıyan Sadukiler'den bazıları İsa'ya gelip şunu sordular: "Öğretmenimiz, Musa yazılarında bize şöyle buyurmuştur: 'Eğer bir adamın evli kardeşi çocuksuz ölürse, adam ölenin karısını alıp soyunu sürdürsün (Yeni Ahit/Luka: 20: 27-28).*

[35] Mahmut Salihoğlu, *a.g.e.*

İslamiyete geçmeden Cahiliye dönemine bir göz atmak gerekirse: Cahiliye devrinde dengeli kişilik sahibi olanlar, babanın hanımıyla evlenmeyi hoş görmemişler, bu durumu öfkeyle, kızgınlıkla karşılamışlardır. Bu yüzden Araplar, bir kimsenin, babasının karısını nikâhlamasına "el-makt" (gazap), böyle bir evlilikten dünyaya gelen çocuğa da "el-makît" (gazap ürünü) nitelemesinde bulunmuşlardır. Kur'an'ın indiği ortamda, Cahiliye geleneğine mensup Araplar arasında anne, kız, kız kardeş, hala, teyze, kardeş kızı, bacı kızı ve öz oğlun karısıyla evlenmek gibi âdetlerin bulunduğuna dair herhangi bir bilgi yoktur. Sadece babanın ölümünden sonra üvey anne ile evlenme ve iki kız kardeşi birlikte alma âdetinin varlığından söz edilir.[36]

İslamiyet'te de mahremiyet ve örtünmeyle ilgili hükümlerden bahsedilebilir: Size şunlarla evlenmek haram kılındı: "*Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeş kızları, kız kardeş kızları, sizi emziren sütanneleriniz, sütkız kardeşleriniz, karılarınızın anneleri, kendileriyle zifafa girdiğiniz karılarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız, -eğer anneleri ile zifafa girmemişseniz onlarla evlenmenizde size bir günah yoktur- öz oğullarınızın karıları, iki kız kardeşi (nikâh altında) bir araya getirmeniz. Ancak geçenler (önceden yapılan bu tür evlilikler) başka.*[37] *Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir (Nisa 4/23). Geçmişte olanlar hariç, artık babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin. Çünkü bu bir hayâsızlık, öfke ve nefret gerektiren bir iştir. Bu, ne kötü bir yoldur (Nisa, 4/22).* Peygamberimiz de bu konuda *"Mahremi ile ilişkiye giren cennete giremez"* buyurmuşlardır (Taberânî, el-Mu'cemu'l-evsat, IV, 188, H. no: 3936).

Nûr Süresinin 27-31. ayetlerinde de müminlerin, birbirlerinin evlerine girmek için uymaları gereken kurallar ve kadının yabancılara göstermemesi gereken ziynet ve ziynet yerleri hakkında, herkesi kapsayan genel hükümler bildirilmiştir. Hadiste de *'Bugünden sonra bir erkek, yanında bir iki erkek daha olmadıkça yalnız başına bir kadının yanma girmesin*' (Müslim, Selâm, 22) buyrulmuştur.

Sadece yabancı erkekler değil, kendisinin veya kocasının mahrem olmayan akrabası da böyledir. Onlar da kendilerine nikâh düşen akraba kadın veya kızların yanında yalnız başına bulunmamalıdırlar. Kur'an, erkeğe de kadına da mahrem olmayanlara karşı bazı bakışlarını yummalarını emretmektedir. Burada bazı bakışlarını yummaktan maksat, şehvet duygularıyla karışık bakışları yummaktır.[38] Kur' ân'daki söz konusu ayetlerde de

[36] Abdurrahman Kasapoğlu, *a.g.e.*

[37] Âyetin bu cümlesinde, geçmişte yapılan bu tür çirkin uygulamaların affedildiği vurgulanmaktadır. Ancak âyetin hükmü gereği, yasak kapsamına giren mevcut evliliklere de son verilmesi gerekmiyordu.

[38] Süleyman Ateş, "Örtünme", *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi*, c.1, sayı: 10,11,12, 1998, s.14-26.

açıkça belirtildiği gibi, örtünmenin iffet ve namusu korumayı amaçlar. Giyim, kuşam ve örtünmede gelenek ve görenek esastır.[39]

4. Ensest Kuralının Nedenleri

Ensestin "niçin" yasak olduğuna yönelik sorular, ilk planda "tehlikeli, sakıncalı, pis, şeytanca, hayasızca bir ilişki ve günah" olduğundan dolayı yasaktır" şeklinde cevaplandırılır.[40] Ancak toplumsal, bireysel veya biyolojik fonksiyonları açısından değerlendirildiğinde daha fazla somut nedene ihtiyaç göstermektedir. Ensest yasağı; genetik sakınca teorisi, yakınlık-alışkanlık önlemesi teorisi, içgüdü önleme teorisi, Oidipus Kompleksi, oğlumun oğlu, kocamın kardeşi bilmecesi teorisi, kadın sayısının azlığı teorisi gibi çeşitli teorilerle[41] açıklanmaya çalışılmıştır.[42] Psikolog Roger V. Burton, ensestin nedenlerini sorguladığı makalesinde ensest tabusunu şu şekilde açıklar: "Ensest tabusu, aile içi cinsel rekabet problemlerini çözmektedir ki eğer bu rekabet kontrol edilmezse, aile üyeleri birbirinden kopacaktır". Ensest tabusu toplumsal düzeni ve iletişimi sağladığı gibi aile içi düzeni de sağlamaktadır. Ayrıca Burton, küçük çocuğun belli bir olgunluğa gelene kadar ailesi tarafından korunması gerektiğine dikkat çekmektedir. Küçük çocuk, ancak erginleştiğinde cinsler arası farklılığı görebilecek ve aile dışındaki karşı cinsten biriyle evlenmek isteyecektir. Böylelikle akraba ve akraba olmayanın tanımlanması ile kadınların karşılıklı değişimi sonucu akrabalık bağları oluşturulmuştur. Ensest kuralı böylece aile içi iletişimi, ailevi ve toplumsal düzeni sağladığı anlaşılmaktadır.[43] Ensest yasağı, aile içi cinsel rekabetin önüne geçmek için toplum tarafından konulmuş eski bir tabudur. Freud'taki oidipus kompleksi de ensest tabusudur ve aile içi cinsel

[39] Mehmet Dağ, "İslam'da Örtünme Üzerine", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]*, sayı:5, 1982, s. 187-191.

[40] Bozkurt Güvenç, *a.g.e.,* s.261.

[41] **Kadın Sayısının Azlığı Teorisi:** Yasağın kökeni paleolitik çağlardaki kadın azlığına dayanır. Nüfusun hızla artışını önlemek için kız çocuklarının öldürülmesi töresi vardır. Bu töre zamanla kadın azlığına neden olmuş ve dışardan kadınla evlenme zorunluluğu dış evliliği töreleştirmiştir. **Yakınlık-Alışkanlık Önlemesi Teorisi**: Uzun süre bir arada yaşayanlar arasında cinsel duygular azalmakta ya da tümüyle yitirilmekte, bu durum "tiksinti" ya da bulantı oluşturmaktadır. **İçgüdü Önleme Teorisi:** Yakınlarımızla cinsle ilişkiyi önleyen içgüdüler vardır. **Oidipus Kompleksi:** Ensestin uyandırdığı korku ve tiksinti, yakınlarımıza karşı çocuklukta duyduğumuz ilginin ve cinsel ilişki kurma arzusunun bastırılmış olmasından kaynaklanır. Ensest sosyo-kültürel kökenlidir. **Genetik Sakınca Teorisi:** Yakın akrabaların evliliğinden, genetik bakımdan kusurlu, cılız, hastalıklı ve anormal çocualr doğar. Türün devamı için ensest yasaklanmıştır. **Oğlumun Oğlu, Kocamın Kardeşi Bilmecesi Teorisi:** Ensest doğan çocuğun birden fazla isimlendirmesi olacağı (hem oğul ve hem torun hem de kayınbirader) için aile içi ilişkilerde dil/isimlendirme kargaşasına sebep olur (Güvenç, 2005: 261).

[42] Bozkurt Güvenç, *a.g.e.,* s.261.

[43] Roger V. Burton, "Folk Theory and the Incest Taboo", *Ethos*, vol.1, issue:4, pp. 504-516. 1973, s.506.

yasaklamayı içerir. Bireyleri aile dışı cinsel nesne arayışına iter ve toplumun kendi uyumu korunur.[44]

Ensest evlilikle doğacak bebeklerde genetik hastalıklara yol açacağı düşüncesinden dolayı uzak durulması gereken bir evlilik türü olarak gösterilmektedir. Morgan ve Livingstone gibi araştırmacılar, ensest yasağının kökenini bu düşünceyle açıklamaktadır.[45] Ancak bu yüzeysel bir yaklaşımdır. Ensest yasağının nedenlerinden biri olarak, ensest sonucu sağlıklı bir evlat dünyaya getirilemeyeceğini söyleyen bilim adamlarına karşılık antropolog Murdock, ilkel insanın böyle bir üremenin sağlıksız etkilerini bilmediğini ve farkında olmadığını belirtmektedir.[46] Biyologlara göre aile içi cinsel ilişki, olumsuz çekinik genlerin daha fazla etkinlik kazanması nedeniyle ölüm oranını arttırmaktadır. Sonuçta, ensestten kaçınma tutumunun seleksiyon yoluyla gelişmiş olabileceği öne sürülmektedir.[47]

Freud'a göre insanın sonradan bilinçdışına ittiği ensestik arzulara ilkellerin hala tehlikeli gözüyle bakıp, bunlardan kendilerini korumak için alabildiğine sert önlemlere başvurduğunu göstermektedir.[48] Yakın akrabalar arasındaki kaçınma önlemlerinin anlam ve amacı hiç kuşkuya yer bırakmayacak kadar açık olup, bütün araştırmacılar tarafından enseste karşı koruyucu bir önlem olarak görülür. Örneğin Fison ve Howitt'e göre ilkel topluluklarda amansızlıkla uygulanan kaçınma önlemlerinin olası bir ensestik ilişkiye karşı alınmış koruyucu önlemler olarak bakılabilir.[49] Trobriandlılar dışevlilik kurallarına karşı gelme fikrinden ürkerler ve kandaşla cinsel ilişkide bulunma halinde, deride yaraların çıkacağına, hastalık hatta ölüm gibi olayların başa geleceğine inanılır.[50]

İlkellerin alışılmadık boyutlarda bir ensest korkusu ve duyarlığıyla karşımıza çıktığını, bunun da gerçekteki kan akrabalığının yerine totem akrabalığını geçirmek gibi bizler tarafından pekiyi anlaşılmayan bir özellikle bağlantılı olduğunu anlaşılmaktadır. Evlilik sınıfları sisteminin geliştirilmesinde doğal ve grup ensestini önlemenin ötesine geçilerek uzak klan

---

[44] Yıldız Akpolat ve Yusuf İnci, "Erzurum'da Çocuk ve Şiddet", *Uluslararası Katılımlı Kadına ve Çocuğa Karşı Şiddet Sempozyumu* kitapçığı içinde, (27-28 Nisan 2012), s.866-886.

[45] Frank B. Livingstone, "Genetics, Ecology and The Origins of Incest And Exogamy", *Current Anthropology*, 1969, pp.45-61.

[46] Roger V. Burton, *a.g.e.*

[47] Erik Erickson, "Oedipus Üzerine Yeniden Düşünmek: Ensestten Kaçınmaya İlişkin Evrimsel Bir Bakış Açısı" (Çev: F. Ünal), *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi/Turkish Journal of Child and Adolescent Mental Health*, c.1, sayı:2, 1994, s. 125-127.

[48] Sigmund Freud, *a.g.e.*

[49] Lorimer Fison and Alfred W. Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*. Aboriginal Studies Press, 1991.

[50] Bronislaw Malinowski, *Yabanıl Toplumda Suç ve Gelenek* (Çev.: Ş. Yeğin), İstanbul: Epsilon Yay., 2003, s.90.

akrabaları arasındaki evlenmeleri de önleme amacının güdüldüğü görülmektedir.[51]

Kibbutz'larda olduğu gibi güvenli ailevî bağı olanlar arasında ensest ilişkisine az rastlanırken zayıf ya da güvenli olmayan ailevî bağa sahip[52] olunması ensesti artırır. Oedipus'un annesi Jocasta ile ilişkisi olduğu gibi ailevi bağı olmayan bireyler arasında ise ensest ilişki sık rastlanan bir olgudur. Japon Macaque'larında olduğu gibi diğerkâmlık davranışının sergilendiği ailelerde ensestten kaçınma oranı daha yüksektir.[53] Bunun yanında ilksel toplumlarda fiziksel mekân insanı sınırlayıcı niteliğe sahiptir. Örneğin İngiltere'de, Anglo Sakson kökenli ataların en erken dönemdeki evleri, sadece geniş bir odadan oluşur ve aile ya da akraba grubuna mensup herkes bu mekânda kalır, dinlenme ve uyuma gibi bütün etkinlikler burada gerçekleşirdi.[54]

Dış evlilik kuralı ve ensest yasağı aslında aynı sınırlamanın cinsel ve sosyal görünümleridir. Ensest sayılmayan ilişkilere dış evlilik kuralı izin verir. Ensest yasağı ve dış evlilik kuralı, aynı yasanın iki ayrı biçimidir. Dış evlilik, toplumsal hayatın hayatta kalmanın büyüme ve güçlenmenin zorunlu bir ön koşuludur.[55] Temelde yerleşmiş akrabalık sisteminin korunmasına hizmet eder, aile bireyleri arasındaki yakınlık bağlarını, sevgi, şefkat, saygı gibi duyguları, her türlü cinsellik hissinden uzak tutar.[56] Bu tür ilişkilerde, birinci derece yakın akrabaların birbirine karşı beslemesi gerektiği hürmet, merhamet ve şefkat gibi duyguların yerini şehvet, ihanet, taciz, merhametsizlik ve nefsin arzuları alır.[57] Kimlerle evlenilebileceği konusunda Kur'an'ın koyduğu ilkelere bağlılık; insan ile sapma eğilimi arasında psikolojik ve manevî bir set oluşturabilecek dinamizme sahiptir. Yasak ilişkilere karşı oluşmuş bulunan soğukluk hissinin zayıflamasıya da bu psikolojik setlerin kaldırılması her şeyden önce aile bireyleri arasındaki bağların (errahm) kopmasına neden olur. Aile fertleri arasında hoşnutsuzluk, nefret, kin ve kıskançlık duygularının açığa çıkmasına yol açar. Bu kural sayesinde insanlar arasındaki bağlar güçlenecek; sevgi şefkat, dayanışma ve beraberlik duyguları korunabilecektir.[58]

Mahremiyeti sağlayan temel araçlardan birisi örtünmedir. Benslama'ya göre örtünmede kullanılan beze cinselliği düzenleyici bir işlev atfetmek

[51] Sigmund Freud, *a.g.e.,* ss.19-23.
[52] Araştırmalar, ilk yılda anne yerine geçen bir bakıcının, ana babadan birinin evde olmayışının, babanın kızlarının gelişimine ilgi göstermemesinin ve boşanma sonrası tekrar evlenmenin güvene dayalı ailevi bağı bozduğunu göstermiştir (Erickson, *a.g.e.*).
[53] Erik Erickson, *a.g.e.*
[54] William E. Francois, *Mass Media Law and Regulation*, Wiley and Sons., New York 1986.
[55] Bozkurt Güvenç, *a.g.e.,* s.261.
[56] Abdurrahman Kasapoğlu, *a.g.e.*
[57] Rahmi Telkenaroğlu, *a.g.e.*
[58] Abdurrahman Kasapoğlu, *a.g.e.*

mümkün görünmektedir. Aziz Petrus, "kadın melekleri davası (hakkı) için başı üzerinde tanrısal bir isteğe rıza göstermek zorundadır". Meleklerin kadını yükselten bu hakkını Aziz Pavlus bir güç ve özgürlük işareti olarak yorumlar ve meleklerin hakkı için başını örtmesi gerektiğini buyurur. Bunun nedeni kadının başı açıkken Tanrı karşısında edepsizlik yaptığı için kadın başını örterek Tanrı katında değerini artırır. Kadınlar erkekleri, ensest yasağını ihlal ettirecek kadar etkilendiklerinden, örtünme mecburiyeti kendi gerekçesini, insan arzusundaki aşırılığın toplumsal düzeni maruz bıraktığı çok ciddi tehditte bulur Başörtüsünü destekleyen İslami teolojinin bakış açısı için de başörtüsü bir işaret değildir. Dişi bedenini kısmen ya da tamamen gizleyen bir şeydir, çünkü bu bedenin cezbetme ve büyüleme gücü vardır. Hiçbir ten parçasının fark edilmesine imkân tanımayan katı dini biçimiyle örtünme, her kadını, kişi olarak anonim ve farksızlaşmış bir kendiliğe indirger. Kadınları türleştirir, soyutlar, onları tek bir imleyene bağlar: örtünün altında kadın vardır. Çarşaf aracılığıyla kadın bir söylence, karanlık bir serap halini alır. Erkeğin bakışı bu şekilde korunur.[59]

5. Ensestin Zararları ve Enseste Yönelik Törel, Dinsel ve Yasal Yaptırımlar

Ensestin pek çok zararından söz edilmektedir. Özellikle aile şerefine ve sosyal konumuna zarar vermesi, ailenin damgalanması, aile birliğini ve tüm aile bireylerini tehdit eden bir kriz yaratması,[60] bireylerde travma etkisi yaratması[61], sosyal ilişki ağlarını zedelemesi,[62] birbiriyle evlenen iki yakın akrabanın soya özgü bozukluklara sahip olması ihtimali, soya çekim

[59] Fethi Benslama, *a.g.e.*

[60] Evrim Aktepe ve Orhan Kocaman, "Hamilelikle Sonuçlanan Kardeş Ensesti Olguları", *Anadolu Psikiyatri Dergisi,* c.14, 2013, s. 177-180.

[61] Ensest fiziksel, ruhsal ve sosyal sonuçları en ağır sorunlardan biridir ve etkileri ömür boyu devam eder (Baran vd., 2009). Çocukluğunda ensest öyküsü olan yetişkinlerde antisosyal davranışlar, intihara eğilim, depresyon, anksiyete, disosiyatif bozukluklar, zayıf dürtü kontrolü, travma sonrası stres bozukluğu, aile kurmaya ve cinselliğe karşı soğukluk gibi bozuklukların daha sık görüldüğü bildirilmektedir (Saygılı ve Gönenli, 2008). Uğur ve diğerlerinin (2012) yaptıkları bir çalışmada yaşanan ensest ilişki sonucunda depresyon, stres, dikkat eksikliği, kaygı, suçluluk duyguları ve uyku sorunları gibi duygusal ve davranışsal sorunlarla karşılaşıldığı belirtilmiştir. Ayrıca istismara uğrayan çocuk ve ergenlerde erişkin yaşlara kadar çeşitli ruhsal bozuklukların görüldüğü ifade edilmiştir. Yine yirmi bir ülkede 55.299 kişi üzerinde yapılan bir çalışmada çocukluk çağı istismarlarının intihar girişimi ve intihar düşüncesi risklerini artırdığı, cinsel ve fiziksel tacizin intihar davranışı üzerinde en güçlü etkiye sahip olduğu saptanmıştır (Bruffaerts vd., 2010). Gibb (2002) tarafından yapılan çalışmada da duygusal ve cinsel istismarın olumsuz algıların oluşumunda fiziksel istismardan daha etkili bulunduğu bildirilmiştir (Gibb, 2002). İntihar girişimi ve kendine zarar verme, çocukluk çağında istismar yaşayan kişilerde daha sık görülen iki genel davranıştır (Bernstein vd., 1994). Araştırmalar özellikle cinsel istismarın kendine zarar verme davranışıyla ilişkili olduğunu bildirmiştir (Yeo ve Yeo, 1993; Jacobson ve Gould, 2007).

[62] Aylin G. Baran ve Nüket P. Erbaydar, "Yasak Cinsel İlişki: Ensest", *huksam.hacettepe.edu.tr,* 2009.

yoluyla gelecek kuşaklara zarar vermesi, ensest ilişkilerin tiksinti/bulantı uyandırması[63] gibi nedenlerden ön plana çıkmaktadır. Ayrıca aile ve evlilik kurumunu yıkması aile üyelerinin cinsel kimliğine saldırı olması, kan bağına dayalı akrabalığı zedelemesi, toplumun ahlaki açıdan çökmesine sebep olması, akrabalığı belirsizleştirmesi, namusu lekelemesi, toplum yapısını tehdit etmesi, başıboşluk oluşturması, insan neslini belirsizleştirmesi ve aileyi rencide etmesi diğer nedenler olarak sıralanabilir.

Bu zararlar karşısında ilkel toplumlardan başlayarak hemen hemen bütün toplumlarda ve totem yasaklarının konu itibariyle bir türevi olarak değerlendirilebilecek ilahi emirlerde çeşitli yaptırımları öngörülmüştür. İlksel toplumlarda çeşitli şekillerde öldürme[64], toplumdan dışlama gibi cezalar verilirken ilahi dinlerde de buna benzer uygulamaların çeşitlendiği görülmektedir. Örneğin Yahudilikte "ilişkiye girenleri yakmak" (Eski Ahit, Levililer, 20/14), "halkın arasından kovmak" (Eski Ahit, Levililer, 20/17), "sert cezalar vermek" (Eski Ahit, Levililer, 20/17), "çocuksuz bırakmak" (Eski Ahit, Levililer, 20/19-21), "kısırlaştırmak" (Eski Ahit, Levililer, 20/19-21) gibi cezalar öngörülmektedir.

İslam açısından konuya baktığımızda ise İslam hukukçuları temelde şu dört görüşü ortaya attıkları görülmektedir:[65] 1) Kan veya hısımlık yoluyla evlenilmesi ebedi olarak yasaklanmış kadınlar ile cinsel ilişkiye giren kişiyi, arada evlilik akdi yapılıp yapılmadığına yahut bu eylemi helal görüp görmediğine bakılmaksızın, zina yapan kişi gibi had cezası (evli ve dul olanları recm, bekâr olanları ise yüz celde) ile cezalandırmayı uygun gören görüştür. 2) Bu suçu nikâh adı altında işlesin veya nikâhsız yapsın, ister evli ister bekâr olsun, evlenilmesi dinen yasak olan kadınlar ile zina eden kişinin idam edilmesi gerektiğini söyleyen görüştür. 3) Mahremi olan bir kadınla cinsel ilişkide bulunan kişi hakkında, eğer evlilik akdi neticesinde bu çirkin işi yapmışsa ağır tazîr cezası, akit olmaksızın yapmışsa zina haddini öngören görüştür. 4) Baba eşi ile diğer mahremleri farklı kategoride değerlendiren İbn Hazm'a göre, arada akit olup olmadığına yahut zina ettiği kadının kendi annesi olup olmadığına bakmaksızın, babasının hanımı ile ilişkiye giren kişi idam edilmeli ve malının beşte birine (tahmîs) devlet tarafından el konulmalıdır. Buna karşın, evlenilmesi dinen meşru sayılmayan diğer akraba kadınlar ile ilişkinin cezası zina suçuna karşılık verilen had cezalarının aynısı olmalıdır. Pozitif hukukumuz açısından ise TMK 129. Madde'ye göre aşağıdaki kimseler arasında evlenme yasaktır: 1. Üstsoy ile altsoy arasında; kardeşler arasında; amca, dayı, hala ve teyze ile yeğenleri arasında, 2. Kayın hısımlığı meydana getirmiş olan evlilik sona ermiş olsa bile, eşlerden biri ile diğerinin üstsoyu veya altsoyu arasında, 3. Evlât edinen ile

[63] Abdurrahman Kasapoğlu, *a.g.e.*

[64] Örneğin; New Mecklenburgta kız kardeşiyle ensest ilişkiye giren erkek kardeş asılarak cezalandırılır. Fiji adalarında da aynı yasak mevcuttur (Freud, 2014: 26).

[65] Rahmi Telkenaroğlu, *a.g.e.*

evlâtlığın veya bunlardan biri ile diğerinin altsoyu ve eşi arasında. Türk Ceza Kanunu'nun 414 ve 415.maddeleri 15 yaşından küçüklere karşı işlenmiş ırza geçme, ırz ve namusa tasaddî fiillerini cezalandırırken, 417.madde suçun, aile bireyleri veya çıkarlarını korumak üzere tayin edilmiş yasal velileri tarafından işlenmesi durumunda yaş kıstası aranmaksızın, cezayı yarıya kadar ağırlaştırmaktadır.

Sonuç

İnsanlık ailesi, tarihsel tecrübe içinde çeşitli aşamalardan geçerken oluşturduğu normlar hayatın pratik problemlerini çözmeye yönelik işlevsel yapılardır. Bu yönüyle insanlık tarihinde yansımalarını hemen hemen bütün toplumlarda gördüğümüz kurallardan birisi de ensest yasaklarıdır. Bu yasakların izi sürüldüğünde ilkellerin hayatında bir totem etrafında örülmeye başlanan ensest kurallarının insanlığın zihinsel ve toplumsal gelişimine paralel olarak ilahi emirlerde kendisine yer bulduğu ve böylece türev emirler olarak toplumsal dokuyu koruma işlevini sürdürdüğü görülmektedir. Ensest'te temel kavramlardan biri "akraba" kavramıdır. İlksel toplumlarda aynı toteme sahip bireyler akraba olarak kabul edilirken günümüzde kan bağıyla birbirine bağlılığı ifade eder. Ensest yasağı ve egzogami birbiriyle ilişkili olarak değerlendirilebilir. Bu noktada evliliklerin hangi çerçevede yapılacağını ifade eden kurallardan biri olan ensest yasağının ana fonksiyonu, egzogamiyi desteklemek olarak ifade edilebilir.

Tarihsel süreçte ensest ve mahremiyet kurallarının izdüşümleri Sumatra adasındaki Battallar'dan Fiji adalarına Afrika'daki Dalagoa Koyu'ndaki Barangolar'a eski Anadolu medeniyetlerinden Hititlere ve yine eski uygarlıklardan Mısır medeniyetine kadar izlemek mümkündür. İlahi metinlerde de bu kuralların daha sistemik emirlere dönüştüğü görülmektedir. Örneğin Eski Ahitte anne, kız kardeş, çocukların, teyze, hala, torun, yenge gibi yakın akrabayla cinsel ilişki yasaklanmıştır. Benzer emirlerin Kur'an'da da tekrar ettiğini ifade etmek mümkündür. Örneğin Kur'an'da Mümin kadınların mahrem olan birine karşı ziynetlerini gizlemeleri, gözlerini haramdan sakınmaları, ırzlarını korumaları gerektiği; mahremiyete özen gösterenlerin sâlih müminlerden olacağı ifade edilir. İslam geleneğinde mahremiyetin sınırlarını bilmenin her Müslümanın görevi olduğu ifade edilirken babalar, dedeler, anneler, nineler, erkek ve kız kardeşler, amcalar, dayılar, halalar ve teyzeler arasında bir soy yakınlığı ve ebedî bir mahremlik olduğu belirtilir. Yine toplumun düzeni için ailenin ıslahının ve korunmasının gerektiğine, bu noktada anne-babaya büyük görevler düştüğüne, ailevî terbiyenin ve mahremiyet eğitiminin anne-babanın görevleri arasında olduğuna dikkat çekilir. Bu yasaklar özünde ırzın korunması, namusun korunması, ailenin ve neslin korunması gibi pek çok işlevi bünyesinde barındırır.

Ensestin pek çok zararından söz edilmektedir. Özellikle aile şerefine ve sosyal konumuna zarar vermesi, bireylerde travma etkisi yaratması, sosyal ilişki ağlarını zedelemesi, birbiriyle evlenen iki yakın akrabanın soya özgü bozukluklara sahip olması ihtimali, soya çekim yoluyla gelecek kuşaklara zarar vermesi, ensest ilişkilerin tiksinti/bulantı uyandırması gibi nedenler ifade edilmektedir. Ayrıca aile ve evlilik kurumunu yıkması aile üyelerinin cinsel kimliğine saldırı olması, kan bağına dayalı akrabalığı zedelemesi, toplumun ahlaki açıdan çökmesine sebep olması, akrabalığı belirsizleştirmesi, namusu lekelemesi, toplum yapısını tehdit etmesi, başıboşluk oluşturması, insan neslini belirsizleştirmesi ve aileyi rencide etmesi diğer nedenler olarak sıralanabilir. Bu zararlar karşısında ilkel toplumlardan başlayarak hemen hemen bütün toplumlarda ve totem yasaklarının konu itibariyle bir türevi olarak değerlendirilebilecek ilahi emirlerde çeşitli yaptırımları öngörülmüştür. İlksel toplumlarda çeşitli şekillerde öldürme, toplumdan dışlama gibi cezalar verilirken ilahi dinlerde de buna benzer uygulamaların çeşitlendiği görülmektedir.

Kaynakça

Abalı, Nefise (2009). Türk Halk Hikâyelerinde 'İlk Görüşte Aşk' Motifi, Ensest Yasağı ve Egzogami. *Milli Folklor*, *21*(83), s.97-102.

Akduman, G. G., Ruban, C. vd. (2005). Çocuk ve Cinsel İstismar, *Adli Psikiyatri Dergisi*, 3(1), s. 9–14.

Akpolat, Yıldız ve İnci Yusuf (2012). Erzurum'da Çocuk ve Şiddet. *Uluslararası Katılımlı Kadına ve Çocuğa Karşı Şiddet Sempozyumu* kitapçığı içinde, (27-28 Nisan 2012), s. 866-886

Aktepe, Evrim, and Kocaman, Orhan (2013). Hamilelikle Sonuçlanan Kardeş Ensesti Olguları, *Anadolu Psikiyatri Dergisi,* 14, s. 177-180

Ateş, Süleyman (1998) "Örtünme", *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi*, cilt: I, Sayı: 10,11,12, s. 14-26.

Bagley, Christopher (1969). Incest Behavior and Incest Taboo, *Social Problems,* 16(4), pp. 505-519.

Ballı Özge (2010). Çukurova Üniversitesi Tıp Fakültesine Başvuran Çocuk İstismarı ve İhmali Olgularının Değerlendirilmesi. *Tıpta Uzmanlık Tezi*, Çukurova Üniversitesi Tıp Fakültesi, Adana

Baran Aylin G. ve Erbaydar Nüket P. (2009). Yasak Cinsel İlişki: Ensest, *huksam.hacettepe.edu.tr*

Benslama, Fethi, (2014). *İslam'ın Psikanalizi*, (Çev.: I. Ergüden), İstanbul: İletişim Yayınları.

Bernstein, David P. et al. (1994). Initial Reliability and Validity of a New Retrospective Measure of Child Abuse and Neglect. *The American Journal of Psychiatry*, 151(8), pp. 1132-1136.

Bruffaerts Ronny, et al. (2010). Childhood Adversities as Risk Factors for Onset and Persistence of Suicidal Behaviour. *The British Journal of Psychiatry* 197(1): 20-27.

Burton, Roger V. (1973). Folk Theory and the Incest Taboo. *Ethos*, 1 (4), pp. 504-516.

Dağ, Mehmet (1982). "İslam'da Örtünme Üzerine", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]*, 1982, sayı: 5, s. 187-191.

Dubowitz Howard (2002). Preventing child neglect and physical abuse. Pediatrics in Review, 23(6), pp.191-196.

Durkheim, E., (2005), *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev.: F. Aydın, İstanbul: Ataç Yayınları.

Ekşi, Aysel (1999). *Ben Hasta Değilim*, İstanbul: Nobel Tıp Kitapevi.
Emiroğlu, Kudret (2003). *Antropoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
Erickson, M. (1994). Oedipus Üzerine Yeniden Düşünmek: Ensestten Kaçınmaya İlişkin Evrimsel Bir Bakış Açısı (Çev: Fatih Ünal). *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi/Turkish Journal of Child and Adolescent Mental Health*, *1*(2), s. 125-127.
Fison, Lorimer and Alfred William Howitt (1991). *Kamilaroi and Kurnai*. Aboriginal Studies Press.
Francois, William E. (1986), Mass Media Law and Regulation, New York: Wiley and Sons.
Freud, Sigmund (2014). *Totem ve Tabu* (Çevi.: K. Şipal), Ankara: Say Yay.
Genç, Şura ve Coşkun, Seçil (2013). Ensest, Türkiye Barolar Birliği Dergisi, (106), s. 215-260
Gibb BE. (2002). Childhood maltreatment and negative cognitive styles. A quantitative and qualitative review. Clin Psychol Rev., 22: 223-246.
Güvenç, Bozkurt (2005), *İnsan ve Kültür*, İstanbul: Remzi Kitapevi.
Hoffner, Harry A. (2010). Hititler Anadolusunda Yasal ve Sosyal Kurumlar, *Tarih Okulu,* (6), s. 223-244.
Jacobson Colleen M. ve Gould Madelyn (2007). The Epidemiology and Phenomenology of Non-Suicidal Self-Injurious Behavior Among Adolescents: A Critical Review of The Lite Rature. *Archives of Suicide Research*, 11 (2), pp. 129-147.
Kasapoğlu, Abdurrahman (2003). Ensest Tabusu Ve Egzogami Kuralının Kur'an'daki Yansımaları, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3(4), s. 5-15.
Livingstone, Frank B. (1969). Genetics, Ecology and The Origins of Incest And Exogamy. *Current Anthropology*, pp. 45-61.
Malinowski Bronislaw (2003). *Yabanıl Toplumda Suç ve Gelenek* (Çev.: Ş. Yeğin), İstanbul: Epsilon Yay.
Mayer, Adele (1983). *Incest: A treatment manual for therapy with victims, spouses and offenders*. Holmes Beach, FL: Learning Publications.
McLennan, John F. and McL D. (1888). The Origin of Exogamy, *The English Historical Review,* 3 (9), pp. 94-104.
Meriç, Ümid (1991). Sosyolojik Açıdan Kılık-Kıyafet ve İslam'da Örtünme, *İslam'da Kılık-Kıyafet ve Örtünme*, s. 29-37
Özçelik Yılmaz, Bedriye (2009), "Tarihsel ve Teolojik Açılardan Kadının Örtünmesi Sorunu", *İslâmî İlimler Dergisi*, cilt: IV, sayı: 1-2, s. 329-346.
Polat, Oğuz (2001). *Çocuk ve Şiddet,* İstanbul: Der Yayınları.
Salihoğlu, Mahmut (2011). Yahudi Hukukunda Mamzer. *Ekev Akademik Dergisi,* 15 (47), s. 269-275
Sarı, Ahmet (2007). "Şebnem İşigüzel'in "Tabut" Adlı Öyküsüyle Thomas Bernhard'ın "Jauregg" Adlı Öyküsünde Ensest İlişki", Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 9(1), s. 18-19.
Saygılı, Sefa ve Gönenli, Sinem (2008). Aynı Ailede Görülen Çoklu Ensest, *Düşünen Adam,* 21 (1-4), s.32-37
Telkenaroğlu, Rahmi M. (2011). Ensest ve İslam Hukukundaki İzdüşümü. *Selçuk Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi*, 31, s. 115-144
Tierney, Kathleen J. and David L. Corwin (1983). Exploring intrafamilial child sexual abuse. *The dark side of families: Current family violence research*, s. 102-116.
Yasdıman, H. Şah (2002). Yahudilikte Kadınlarla İlgili Müspet Söylemler Bağlamında Bazı Tespitler. D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, (15), s. 121-143.
Yeo H. M. and Yeo W. W. (1993). Repeat Deliberate Self-Harm: A Link with Childhood Sexual Abuse? *Archives of emergency medicine*, 10(3), pp. 161-166.
Yüksel, Mehmet (2003). Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-Tarihsel Gelişimi, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 58(1), s. 181-213.

GÖZETİM ve MAHREMİYET; MAHREMİYETİN MEKANA HAPSEDİLMESİ ve GÖSTERİ TOPLUMU

Rukiye ŞAHİN*

Özet

Bu çalışmanın amacı mahremiyetin dönüşümünü gözetim ekseninde ele almaktır. Modern dönemde bütün bir hayat parçalanmış, sınırlandırılmış, mekâna hapsedilmiş ve bu sayede "görünür" kılınmıştır. Mahremiyetin, -bütün bir hayatı muhafaza etme idealine karşın- dönüşümünü de, özel alana hapsedilerek kamusaldan tecrit edildiği bu sınırlarda, sınırlar üzerindeki gözetim pratiklerinde, özel alanın tarihinde aramak gerekir. Özel alan sınırlarındaki mahremiyet varlığın kaynağı olmaktan çıkarılarak, iktidarın bahşettiği gibi her an geri alabileceği bir "hak"ka indirgenmiş ve özel- kamusal sınırlarının belirsizliğinde, iktidarın istisnaya açık kararında muğlaklaşmıştır. İktidarın tasarrufu altına alınması ile birlikte ise artık mahremiyetin "güvenlik" adına ya da "eğlence" adına gözden çıkarılması doğallaşmıştır. Dolayısıyla modern dönemin mahremiyet algısı hem gözetim hem de gösteri araçlarının temel mantığını paylaştığı bir yönetim aklının ürünüdür. Bu nedenle çalışma boyunca her iki durumun mahremiyet ve yeni bir mahremiyet algısı oluşturan iktidar pratikleriyle ilişkisi ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: mahremiyet, gözetim, özel alan, kamusal alan, gösteri toplumu.

The Imprisonment to Place of Privacy and Society of the Spectable

Abstract

The aim of this study is to examine the transformation of privacy with the framework of Surveillance. "Life" was fragmented, limited and confined to space in modern times, and thus all life has been made visible. Although the ideal of protecting of all life with privacy, it was isolated from the public sphere is confined to the private sphere. It indicates that the tranformation of the privacy should look at the borders, surveillance in practise within these limits, history of private sphere. Privacy while imprisoned the private sphere boundaries, as a grant of power at any moment can take back "right" have been reduced, is obscured in the uncertainty limits of the private and public sphere and goverment's decusion that turns every moment exception. It is taken under the saving of power is no longer the privacy was naturalized be ignored for "security" or "enjoy". Thus, the privacy is product to management mind that share to the basic logic both Surveillance and spactable. Therefore it will be discussed that relation privacy and power practices which crates a new sense of privacy with both cases during the study period.

Keywords: Privacy, Surveillance, public sphere, private sphere, Society of the spactable.

* İstanbul Üniversitesi Din Sosyolojisi YL, rukayyesahin@gmail.com

Giriş

Mahremiyet ve gözetim toplumsal ilişkiye içkindir. Mahremiyet, ötekinin canını, malını, bedenini mukaddes ve ötekine haram kılar. Bu sayede, bir ben ve öteki ilişkisi ihdas eder. Ötekinin ihtiramını tanımak, ona "açılabilmenin" ve dolayısıyla toplumsal ilişkinin imkan şartıdır. Ancak ben ve ötekinin karşılaştığı her alan, ötekinin bakışlarına maruz kalınacak olmayı da beraberinde getirir. Her toplumsal ilişki bedenimizde, zihnimizde, davranışlarımızda, ötekinin yargısının, yaptırımının, denetiminin gezindiği bir gözetimi de koşullar. Bu bakımdan gözetim ve mahremiyetin tarihi toplumsal ilişkinin tarihidir ve her ikisi hem toplum, hem de beden üzerinde tatbik ediliyor oluşuyla aynı uygulama sahasında karşı karşıya gelir.

Modern gözetim pratikleri egemenin tesis ettiği sınırları üzerinden sürekli bir gözetim, kontrol, denetleme ile belirsiz olan, bir mekanı olmayan ve bu yüzden her an her yerde normu sorgulatacak olan yabancıyı fethetme idealini taşır. Modern olanın yabancılarından biri de herhangi bir mekanı olmayan, bedene içkin, sosyal ilişkiye içkin, mekanın ötesinde bir mahremiyet algısı, mahremiyet talebi ve mahremiyet sembolleridir. Bu nedenle mahremiyet, modern toplumda yeniden tanımlanarak yeniden sınırlandırılmış ve müdahale edilebilir/nüfuz edilebilir bir "form"a kavuşturulduğu özel alana indirgenmiştir.

Mahremiyetin özel alana havale edilmesi, modern dönemin her şeyi görünür kılma idealine dayanır. Görme aydınlanmanın kilit noktasıdır. Görülebilen üzerinden eylemin sınırları çizilmiş ve gene görülebilen üzerinden modernite hakikatini herhangi bir tutarsızlığa imkân vermeyecek şekilde kurmuştur.[1] Aydınlanmacı geleneğin ampirizmi, görsel olmayanın belirsizliğinden pozitivizmin "açıklığına", "kesinliğine" yani bu dünyaya sığınır. Bu dünyaya ait olmak, müdahale edilebilir bir açıklıkta olmaktır. Aksi ise görünenler dünyası için tehdittir ve hem hakim ideolojiyi sorgulatan, hem de toplumun ahengini bozan toplumsal görünürlükten tecrit edilir. Özel alanlar da, modern ideolojiyi sorgulatacak her tür "yaşamın", "talebin" kendisine tecrit edildiği alanlardır. Ancak tam da bu sayede tecrit edilen kendisi olmaktan çıkıp yasanın istisna alanına dahil olur ve ona verilen "yer" ile görülebilir kılınır. Kamusal alan ise kendisi dışında herhangi bir ideolojiyi hatırlatacak davranıştan, talepten, sembolden soyutlanan bir tektipleşme mekânına, bir görünürlük mekânına dönüşür. Özelin ve kamusalın iktidarın hükmü altında olduğu bu toplum; gözaltı koşullarında yaşayan, her an gözetim altında tutulan toplumdur.

[1] Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, çev.: Hüsamettin Arslan, Paradigma, İstanbul 2004, s.31.

Gözetim

Gözetim kavramı ilk defa onsekizinci yüzyılda *"surveille*r" fiiliyle bir kişinin hareketlerinin izlenmesi[2] anlamında kullanılmıştır. Kavram her tür sosyal ilişkide zorunlu olarak ortaya çıkacak bir izleme edimine işaret eder. Gözetimin ilk hali yüz yüze iletişim şeklinde, kurumsal bir anlaşma olmadan, cemaatin bir arada yaşamasının verdiği etkiyle sözlü olmayan bir şekilde gelişir. Baumann'ın ifadesiyle "ben seni gözlüyorum, sen beni gözlüyorsun"[3] şeklindeki gözetimin temel dinamiği, cemaatin üzerinde mutabık olduğu değerlerin yaşanabilmesini sürdürmektir. Dolayısıyla bu toplumda gözetim tıpkı sınırlar gibi doğal yollarla belirlenir ve işler. Ancak 16. Yüzyılın Batı dünyası yekpare yapısını kaybedip insanların sayısı ve görünürlüğünde ani bir artış yaşayınca gelenekselliğin tanışıklık üzerinden geliştirdikleri gözetim hali işlemez olmuştur. Gözetimin geleneksel failinin iflasıyla ile birlikte ise, modern dönemde onun yerine getirilmek üzere, toplumun geniş ölçekli gözetilmesi görevini üstenecek, tasarlayacak, örgütleyecek, idare edebilecek yeni ve daha güçlü bir fail olarak devlet göreve çağrılmıştır.[4]

Gözetimin yeni faili olarak modern iktidar, toplumu baştan sona tasarlayabileceği yeni bir yapıya ve egemenlik sahasına sahiptir. Yeni egemen; kendisini gösteren, dışavuran, ancak üzerinde icra edildiği kişilerin karanlıkta kaldığı geleneksel iktidarın aksine; boyun eğdirdiklerine zorunlu bir görünürlük dayatarak kendini görünmez kılar.[5] Bu iktidar geleneksel dönemin aksine nerede olduğu bilinmeyen, "meçhul" bir iktidardır. Nerede olduğu bilinemediği, görülemediği için; bilinen bir yerde olmayan ancak gözetim araçlarıyla her yerde olabilen iktidar, Foucault'nun ifadesiyle görünürlüğün "paronoyaklaştırdığı" bir toplum üretir. Toplumun her yanına yayılmış, gözetleyen, denetleyen, kontrol eden bu iktidarı üzerinden okuyabileceğimiz bir mekânsal tasarı olarak Bentham'ın Panoptikon'u Foucault'nun çalışmalarında merkeze oturur.

Bentham'ın onsekizinci yüzyılın sonunda yayınlanan "her yeri gören yer"[6] anlamındaki Panoptikon'u merkezi bir gözetleme kulesi etrafındaki hücrelerden oluşan ve gardiyanın birçok mahkûmu aynı anda denetleyebilmesine imkân veren büyük dairesel bir yapıdır. Panoptik yapıda apaydınlık bir hücre ve onun karşısında içine bir gözetleyicinin

---

2 Roger CLARKE, *"Have We Learnt To Love Big Brother "*, s.9 http://www.anu.edu.au/people/Roger.Clarke/DV/DV2005.html

3 Zygmunt Baumann, *Küreselleşme*, çev.: Abdullah Yılmaz, İstanbul 2012, s. 52.

4 Zygmunt Baumann, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, çev.: Kemal Atakay, İstanbul 2003, s. 53, 55.

5 Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara 2013, s. 278.

6 Baumann, *Akışkan Gözetim*, s.19.

olup olmadığı bilinemeyen bir kule vardır. Karanlığa terkedilmeyen, görünürlüğünün bilincindeki tutuklu, her an gözetlenme ihtimali ile kendisinden beklenilen davranışı herhangi bir "baskı"ya ihtiyaç duymadan üretir. Nihai aşamada ise iktidar artık bir yerde sabit gözetleyen olmaktan çıkıp her an her birinin içinde hissettiği bir gardiyana dönüşür. Bentham'a göre gözetlenenin kendisini denetlemek zorunda bırakılması için "*mümkün olduğunca çok nedenle, her an gözetlendiğine inanması, ya da aksine gözetlenmediğinden emin olmaması, gözetlendiğine kendini inandırması*"[7] gerekir. Bu sayede varlığından ve görüyor olduğundan şüphe duymadığı iktidarı kendi içinde yeniden üretecek ve onun bir parçası haline gelecektir.

Bentham'ın mimarisi bir yüzyıl sonra modern dünyanın tüm kurumlarında işleyen bir yönetim aklına dönüşmüştür. Hapishaneleriyle, hastaneleriyle, okullarıyla ve bunun gibi birçok "disiplin mekânıyla" birlikte iktidar, bedenin ve zihnin tüm yüzeyine sızmıştır. Hem bedene hem de onun ruhuna nüfuz ederken tüm duvarları, bariyerleri ve engelleri aşan ve eskisine kıyasla çok daha derin, yaygın ve usulca ilerleyen[8] bu yönetim biçimi ile birlikte, beden iktidar mekanizmasının içine dâhil edilir. Bu sayede iktidarın her bedende yeniden ve yeniden üretilmesi sağlanırken, bedenin "sahibinden"-iktidarın taşıyıcısı olan bireydenbeklenen kendi duvarlarını kendisinin örüp, bunların arkasında kendi iradesiyle durmasıdır.[9] Beden artık ne suçun, ne cezanın, ne yaşamın, ne de iktidarın öznesidir. Beden ve ona dair bütün pratikleri ölmüş ve yeni bir beden ortaya çıkmıştır. Beden üzerindeki bu yeni yaptırım, zor kullanmadan uzakta, bedene en az şekilde dokunmayı hedefleyerek "bedeni kendisi olmaktan başka bir şeye" dönüştürmeyi amaçlar.[10]

Foucault, bir canlı beden olarak bireyin ve türün toplumun siyasal stratejilerine dâhil edildiği bu durumu "biyolojik modernliğin eşiği" olarak niteler. Bu sayede hem hayat korumak hem de soykırıma karar vermek yetkisine sahip olan biyoiktidarın denetiminde "uysal bedenler"in üretildiği[11] bir "yaşatma" ve "öldürme" siyaseti yürütülür. Bir taraftan nüfusun hayatta tutulup tutulmaması gerektiğine karar verme erki olarak, bir yaşatma ve öldürme siyaseti yürütür; diğer bir taraftan nüfus üzerinden, onun etkinliği üzerinden, emeği üzerinden bir ekonomi üretirken onu "yaşatır", ancak bu sırada bedenin sahibine ait her

---

7 Jeremy Bentham, *Panoptikon Gözün İktidarı*, çev: Barış Çoban/Zeynep Özarslan, Su Yayınları, İstanbul 2008, s.13.

8 Gary T. Marx "What's New About the "New Surveillance"? Classifying for Change and Continuity", s.9. http:/www.surveillance-and-society.org/journalvlil.htm

9 Baumann, *Akışkan Gözetim*, s.77.

10 Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s.43.

11 Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan*, çev.: İsmail Türkmen, Ayrıntı, İstanbul 2013, s.12.

şeyi; onun performanslarını, siyasetini, mahremiyetini ve bunlara sahip faili "öldürür". Bu durum, bir bireyin ya da grubun öldürülmesinden öte varlığın ölümüdür ve bu sayede toplumu ve bedeni, onun hakikatini, modern anlamda yeniden üretebilmiştir. Yeniden kurulan beden ise ne kişilik sahibi bir insana ne de bir vücuda göndermedir. Beden, üzerinden egemen ideolojinin gösterilebilir, yaşanabilir/yaşatılabilir kılındığı bir nesneye dönüşmüştür.[12] Kişiye dair bütün haklar ise onu belirleyen egemene devredilir; demokrasi talebi, eşitlik talebi, eğitim talebi, yaşama talebi, mahremiyet talebi iktidarda toplanır, iktidar talebinde birleşir. İnsanın varlığının koşulu, artık ona iktidar tarafından verilen bir yaşam "hak"kına, "bedene, sağlığa, mutluluğa dair gereksinimlerin doyurulmasına sahip olma 'hak"kına[13] dönüşmüştür. Aynı zamanda kendilerine verildiği gibi alınabilecek olan bu haklar, aynı varlık alanında bulunan ve bu nedenle değişen; kendini, kararını sürekli nefyeden; istisnayı daima içinde taşıyan iktidarın kaygan zeminin tehdidi altındadır.

Gözetim, Özel Alan ve Mahremiyet

Toplumun gözetimini meşrulaştıran en temel dürtü, yabancı korkusudur. Bir korku nesnesine dönüştürülen yabancı sayesinde, gene bu korkunun bizatihi üreticisi tarafından kuşatılıp izlenmeye göz yumar ve onun tarafından suçsuzluğumuzun devamlı olarak onaylanmasına ihtiyaç duyarız. Çünkü en büyük modern korkumuz "sınırın ötesine", "bilinmezliğe"; hem oradan gelecek tehlikeye, hem de oraya atılma ihtimalimize dairdir. Gözetlenen birey de gözetimin nesnesi olmaktan yabancı ve yabancılaşma korkusuyla, güvenliği ve suçsuzluğunun kanıtlanması adına şikâyetçi olmaz. Artık her birey bir yabancı olarak korku salan ve gözetim altında tutulandır. Ancak bu sırada her an suç işleme potansiyeline sahip bir şüpheli olarak; gözetim altında tutulan, bilgisine sahip olunan, bu bilgi sayesinde yeniden kurulan, herhangi bir istisna halinde gözden çıkarılan, kapatılan beden "zelilleştirilir".

Bedenin zelilleşmesi mahremiyetin ihlal edilmesidir. Beşeri vücudun zelilleştirilmesinin tahrimi olarak mahremiyet, vücudu mukaddes kılarak zelliştirilemeyen bir şeye dönüştürür. Beşeri vücut mahrem ve aynı zamanda mukaddes kılınarak ötekinin kendisine yönelik keyfi tasarruflarından (işkence etmek, taciz ya da tecavüz etme, öldürmek, üzerinde deneyler yapmak, onu toplama kampına hapsetmek vs.) mah-

[12] Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev.: Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı, İstanbul 2013, s.101.
[13] a.g.e. 103.

rum kılınmıştır.[14] Bu sayede beden, gözetim pratiklerinin üzerinde tatbik edilemeyeceği, kendisinden mahrum bırakılandır. Böyle bir mahremiyet algısı modern döneme ait olanı, görünürlük idealini, gözetim pratiklerini dışarıda bırakırken bütün bir egemenlik sistemini dışlar. Dolayısıyla mahremiyetin özel alanlar üzerinden yeniden tanımlanması, aslında yeni egemen iktidarın hükmü altına alınması olmuştur. Mahremiyet özel alana tecrit edilirken hem kamusaldan dışlanmış, hem nereye ait olduğu belirlenerek bir görünürlüğe kavuşturulmuş, hem de iktidarın hakimiyeti altındaki sınırlarda tutularak onun yaptırım alanına dâhil edilmiştir. Mahremiyet modern anlamda bir "yer"e sahip olduğunda egemen iktidara tabi, nüfuz edilebilir bir forma dönüşmüştür.

Özel alan ve kamusal alan ayrımı modernizmin toplumu ve devleti sınırlar üzerinden dizayn etme çabasının ürünüdür. Ancak bu ayrım, hiçbir zaman her iki alanın birbirini tamamen dışarıda bıraktığı keskin ayrımlar olmamıştır. Özel alan, kamusal olanın tariflediği, belirlediği, biçimlendirdiği ve yeniden tarifleme, belirleme ve biçimlendirme hakkını elinde tuttuğu bir alan olarak (ki bu doğası gereği böyledir) kamusal alandan ve onun kararından hiçbir zaman tamamen dışlanmaz.[15] Özel alan ve kamusal alan arasındaki bu ilişki en eski haliyle Antikçağın ouikos'unu içleyen polis'inde de görülür. Eski Yunanlılarda hayat, "canlı varlıkların ortak özelliği yaşama/canlılık olgusunu ifade eden" *zoe* ve "birey ya da grubun özelliği olan hayat tarzına işaret eden" *bios* olmak üzere iki şekilde karşılanıyordu. Aristoteles bu iki hayat alanının ayrılmasının temelinde polis'in yer aldığını aktarır; siyasetin alanı olarak polis, yalın doğal hayatı ouikos'un alanına yani "ev"e hapseder ve aslında yalın doğal hayatı polisten dışlayarak, siyaset sahasından dışladığını, dışlama kararıyla nesneleştirerek siyasete içlemiş olur.[16] Bir şeyin depolitize edilmesi aynı anda politize edilmesidir. Agamben, bu yüzden ouikos'un Aristoteles'ten beri siyasetin merkezinde yer aldığını söyler. Dolayısıyla bu iki alan ayrılırken aynı zamanda egemenlik alanına, siyaset alanına ve istisna alanına dâhil olur.

Agamben'e göre Batılı biyosiyasi ufuk, hayatı geri döndürülemez bir şekilde biçimlere (zoe-bios) ayırırken, içinde egemen iktidarın kendi gücünü uygulama imkânı bulduğu indirgenemez bir belirsizlik mıntıkasına dönüştürmüştür.[17] Hayatın parçalara, biçimlere ayrıldığı ve bunlar

[14] Süheyb Öğüt, *Pornografi ve Tesettür: Egemenliğin İki Diferansiyeli,* İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010, *s.*48.

[15] Serdar Bülent Yılmaz, "Alaturka Kamusal Alan Ya Da Leviathan'in Procrust Yatağı" *Haksöz Dergisi*, sayı:237, 2010 .

[16] Agamben, *Kutsal insan*, s.9,10.

[17] Süheyb Öğüt, *Pornografi ve Tesettür*, s. 56.

arasındaki sınırların belirlendiği süreç, egemenlik sürecidir. Bu süreçte "istisnaya karar veren" olarak egemenin keyfi iradesiyle hüküm verir ve gene aynı keyfiyetle hükmünü askıya alır. Dolayısıyla özel- kamusal ayrımı hayatın kendi biçiminden temyiz edildiğinde yeniden ve yeniden kurulabilecek ve bu sırada bir önceki sınırı yok edebilecek, istisnaya dönüştürebilecek bir hayat (öldürülebilir, dönüştürülebilir, müdahale edilebilir bir hayat) bırakır. Hayatın ikiye ayrılarak egemenin istisna alanına terk edilmesi biyosiyasetin nihai olarak toplama kamplarına(ve diğer bütün olağanüstü hal uygulamalarına) dönüşmesidir. Öğüt, toplama kamplarının (ve diğer bütün OHAL uygulamalarının) "*mahremiyetin ihlal edildiği mekânlar olduğunu ya da mahremiyetin her tür ihlalinin bir tür kamp düzeninin kurulması*" olduğunu söyler; "*dolayısıyla mahremiyet, hayatı biçimlere bölmeme, onu bir bütün olarak muhafaza etme çabasıdır ve bizleri kamp düzeninden muhafaza edecek yegâne imkân da ancak budur*".[18]

Mahremiyetin Mekana Hapsedilmesi

İngiltere hukukunun 1604 yılında Semayne Davası ile birlikte "konut dokunulmazlığı" kavramını kazanmasını sağlayan "bir erkeğin evi, onun kalesidir" hükmü yasaya içkin korunaklı bir alan olarak ilk defa evin, yaşamın devam ettirilmesi için kaleye dönüştürülmesi fikrini taşır. Ancak karar; "Kral'ın görevlendirdiği durumlarda şerif, içeriye zorla girmekte ve Kral namına tutuklamak ya da başka yaptırımlar uygulamakta özgürdür"[19] şeklinde devam eder. Böylelikle özel alan ve onun üzerinden yeniden tanımlanan mahremiyet, ev sınırları dâhilinde yabancıya karşı bir kaleye dönüştürülürken kanun önünde şeffaflaşır. Dışarıya karşı kişinin mahremiyetini koruyacağı telkininde bulunan hukuk, bunu yapabilmek için onun ellerinde olmamızı şart koşar. Dolayısıyla, özel mekânlarda korunaklı bir alan içinde olduğumuz fantezisini kurarken "şerifin" her an kapımızı tekmeleyerek içeriye girebilme tehlikesinden/gerçeğinden kurtulamayız. Özel alanlar, kendisiyle birlikte mahremiyetin modern yasaya ve onun uygulayıcılarına içkin hale getirilerek, ihlal edilebilir bir sınıra dönüştürüldüğü istisna mekânlarından daha fazlası değildir.

Mahremiyet özel alana tecrit edilirken sadece hayatın büyük bir bölümünden soyutlanmamış, aynı zamanda egemenin istisna alanında belirsizleşmiştir. Egemen iktidarın üzerinde hüküm sürdüğü özel alana havale edilen ve bu alan kadar muğlaklaşan mahremiyetin özel alan sınırlarındaki yeni formu, Bentham'ın "ince perdesi"ni hatırlatır. Bent-

[18] a.g.e.51.
[19] Hal Niedzviecki, *Dikizleme Günlüğü*, çev.: Gökçe Gündüç, Ayrıntı, İstanbul 2010, s.238.

ham Panoptikonu anlattığı üçüncü mektubundaki "müstakil bir binaya eklenti" bahsinde "*duruma göre istendiğinde mahkûmun kapatabileceği ince bir perde herhalde gereksiz olarak değerlendirilemez*" der, "*bu hem ahlak kurallarına uygun olacaktır hem de –gözetleyici hala görebildiği için- herhangi yasak bir girişimin gizlenmesini önleyecektir.*"[20] Bugünün özel mekânları da insanlar üzerinde böyle bir ahlaki etki bırakır ve gene ideal panoptikon formunda olduğu gibi bugünün gözaltı koşullarında da hiçbir geçirimsiz, hiçbir gözetimsiz ya da gözetim dışı kalabilecek özel alana yer yoktur. Zamyat'ın Biz adlı eserinde bu durum herkesin bir eve sahip olmasına izin verilmekle birlikte her evin duvarlarının camdan oluşuyla tasvir edilir. Orwell'ın 1984'ünde ise herkesin televizyonu vardır, ancak kimsenin televizyonu kapatmasına izin verilmez ve televizyonun ne zaman kayıt kamerası olarak kullanılacağı bilinemez.[21] Dolayısıyla özel alandan bir "saklanma" mekânı olarak değil; ancak bir "saklama" mekânı olarak bahsedebiliriz. Özel alan, modern hayata ait olmayanın gündelik hayattan çekilip kendisine hapsedildiği, modern dünyaya ait olmayan bütün bir yaşamın, algının saklandığı, ancak aynı anda iktidar önünde şeffaflaştırıldığı bir tecrit mekanıdır.

Özel alanın kamusal görünürlükten uzaklaştırılmak istenen bütün bir yaşam alanının hapsedildiği bir mekan haline gelmesi, Tanrının olup biten her şeyde tezahür ettiğine dair inancın onun aranıp bulunması gereken bir sırra dönüşmesi ile başlar. Tanrı'nın her yerde tezahür eden hali, yerini tüm manevi değerlerle birlikte camla ve taşla örülü alanlara bırakmış ve artık huzursuz bir manevi hayatın dayatıldığı kent teolojik temelini "ev" üzerinden kurmaya başlamıştır.[22] Böyle bir "iç" ve "dış" ayrımı ile birlikte birtakım duygular; merhamet, acı, ahlak değeri mekâna havale edilirken, tüm bunlar aynı zamanda mekân üzerinden somutlaşmışlardır.[23] Mahremiyet de "ev"in sınırlarına havale edilirken bir taraftan somutlaşmış, diğer bir taraftan da içeride aranması gereken bir mahremiyet algısı doğmuştur. Onun dışı ise, nötr bir alan olarak kendisini sürekli görülebilir kılan ve bu sayede zihinlerde, hislerde kaçış alanının olmadığı, bütün bir hayatın nötralize edilerek denetim altına alındığı mekanlardır.[24] Kamusal alanlarımız, alışveriş merkezlerimiz, müzeleştirilmiş parklarımız, mobeselerle izlendiğimiz caddelerimiz, bir "dışarıdalık" değil; ancak bir "içeride" olma halidir. Tüm bu alanlar, içeride nasıl giyinileceğinin, ne öğrenileceğinin kararına varılmış okul-

[20] Bentham, *Panoptikon*, s.17
[21] Baumann, *Küreselleşme,* s.54.
[22] Richard Sennett, *Gözün Vicdanı*, çev.: Süha Sertabibiboğlu, Can Kurultay, Ayrıntı, İstanbul 2013, s.19-22.
[23] a.g.e.32
[24] a.g.e.86..

larımızdır. Bütün bir hayat, egemenin "içerisidir"[25] Bu nedenle modern kamusal alan, öteki ile bir karşılaşma mekânı değil, artık sadece iktidarın, iktidarın ideolojisini yansıtan bireylerin, iktidarlaşan bedenlerin alanıdır. Bir öteki olmadığı için öteki ile ilişkiye imkân veren mahremiyet algısına da ihtiyaç olmayacaktır.

Gösteri Toplumu

Guy Debord, "Gösteri Toplumu" adlı eserinde gösterinin, görme kategorilerinin hâkimiyetindeki bir etkinlik anlayışı olan Batılı felsefe projesinin bütün bir zayıflığının mirasçısı olduğunu söyler. Bütün bir yaşamın somutlaştığı gösteri kültürü içinde her şey değersizleşmiş ve birbirine karışmıştır.[26] Özel ile kamusal alan bütünleşirken onunla birlikte hakikat ve yanılsama, kutsal ve gösteri de birbirine karışmış ve özelin kamusala dışlanarak içlenen yapısı, "içlenerek içlenen" bir yapıya dönüşmüştür.

Hayatın herhangi bir kapalı kapı bırakmayacak kadar gösteri içerisinde yerini alması Batı'nın özel alan tarihinin nihai sonucudur. Batının özel alan tarihi, özel hayatın alanı olarak tanımlanan bölge üzerindeki örtünün kaldırılmasının tarihi olduğu kadar, bu bölgenin sistemli bir şekilde bir bilginin nesnesine dönüştürülmesi, söyleme geçirilmesinin, söze kışkırtılmasının, haz ve zevklerin sınıflandırılmasının, nihayet insanların hayatlarını itirafa çağrılmasının tarihidir.[27] Bu yüzden gösteri kültüründen bahsederken, ilk olarak onun arkasındaki sistemli yönetim aklını ele almak gerekir. Bu yönetim aklının Batı tarihindeki yeri, çok kadim bir yöntemin; Batı'nın iktidarının bireyselleştirme yönteminin merkezinde yer alır. İtiraf kültürü Ortaçağ'dan beri Batı tarihinde hakikat üretimi için önemli bir yeri işgal etmiştir. Tövbe geleneği ile birlikte günah çıkarma yöntemlerinin gelişmesi, soruşturma yöntemleri ve engizisyon mahkemeleri iktidarın itirafa özel bir yer verdiğini gösterir. Hayatın her alanına; adalete, tıbba, eğitime, aile ilişkilerine, en gündelik ilişkilere kadar birçok alanda yapılan itiraflar; suçun, günahın düşüncenin, arzunun, hayalin, çocukluğun, hastalığın, dertlerin itirafı ile özel alanların içine kadar sızmıştır. İktidarın en temel pratiklerinden biri Ortaçağ'dan beri kanlı olsun ya da şefkatle olsun kendi pratiklerini itirafla donatmasıdır. Foucault, bu tarihin insanı bir "itiraf hayvanına" dönüştürdüğünü söyler; itirafın dışarıya çıkıp bedenin hapsinden kurtulması için can atan aksi takdirde bir dayatmanın içinde olduğunu düşünen insan, itirafa zorlandığını düşünmez, itirafı bir kurtuluş olarak

[25] M. Hardt, A. Negri, *İmparatorluk*, çev.: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı, İstanbul 2012, s.198.
[26] Guy Debord, *Gösteri Topumu ve Yorumları*, çev.: Ayşen Ekmakçi/Okşan Taşkent, Ayrıntı, İstanbul 1996, s.18.
[27] Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak*, Metis, İstanbul 2011, s.22.

görür. İtiraf, hakikatin gün ışığına çıkmış haline tekabül eder ki hakikatin "talep"i de budur.[28]

Dolayısıyla gösteri, her şeyden önce bir ideolojidir. Bu yüzden, gösterinin *doğal* bir gelişme olarak düşünülen teknik gelişmenin zorunlu bir türü olduğuna ya da "kitle iletişim araçları"nın toplumu istila ettiğine yönelik basit düşüncenin aksine gösteri, yansız olmayan bir ilişkinin; bir yönetim ilişkisinin ürünüdür.[29] Guy Debord, gösteri kültürünün tepesinde duran; kendi egemenliği altında bir gösteri politikasının, gösteri adaletinin, gösteri tıbbının, hatta tüm "medya aşırılıklarının" kurulmuş olduğu bir gösteri iktidarının varlığına dikkat çeker. Dolayısıyla iletişim kurmaya yarayan medyanın doğasının zaman zaman aşırı uçlara götürülmesinin, ya da seyirci tabakasının kendisini ölçüsüz hatta "hayvani" bir şekilde sergilediği medyatik aşırılıkların arkasında[30] "bütün geleceği şekillendiren, tasarıların denetimsiz efendisi olduğu kadar anıların da mutlak efendisi" olan "her yerde tek başına hükmeden" bir gösteri hükümeti yatar. Bu iktidarı diğer iktidar yapılarından ayıran ise yönetimin merkezileştiği bir yerin olmamasıdır. Bilinen bir lideri ya da açık bir ideolojisi yoktur ve daha önce hiç olmadığı kadar insan ve nesne üzerinde etkilidir[31]

Gösteri toplumunu yönetmek, bu nedenle bütün zamanlardan çok daha kolaydır. Hiçbir şeyi değiştirmek istemeyen, görünürlüğü arzulayan kitleler, artık hem kamusal alan dışındayken kendi yaptıklarının bilinmesini, hem de ötekinin yaptıklarını öğrenmek istiyor. Kültür endüstrisinin nesnesi haline gelen birey failliğini Büyük Ötekine dönüşerek gerçekleştirmeye başlamıştır. Büyük Öteki'den korkmayan, mümkünse o olmak isteyen eğer değilse onun bakışını üzerine çekmeyi isteyen, hem izlemeyi hem de izlenmeyi talep edenler olarak[32] koca bir kilisenin içinde, herkesin hem itirafçı hem de papaz olduğu, herkesin kendi gözetiminde aktif olduğu bir sürecin içindeyiz.[33] İnsanın yaşadığının fark edilmesi için mahremini saçıp dökmesi ve aynı zamanda ötekinin hayatına yönelttiği bakışları iyi vakit geçirmek için başvurulan bir eğlence olarak, insanı bir taraftan eğlendirir bir taraftan "eyler", oyalar. Bu ise oyalanırken üzerine çok da düşünmemiz gerekmeyen bir ideolojinin kabul edilebilir kılınması, gündelik hayata daha fazla adapte olması anlamını taşır.[34] Bir tarafta mahremiyetin "tutuculuğu" diğer bir

[28] Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s.47,48.
[29] Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, s.19.
[30] Guy Debor, *Gösteri Toplumu*, s.127.
[31] a.g.e. 129.
[32] Hal Niedzviecki, *Dikizleme Günlüğü*, s. 216.
[33] Baumann, *Akışkan Gözetim*, s.235.
[34] Hal Niedzviecki, *Dikizleme Günlüğü*, s.173.

tarafta gösterinin "eğlencesi" varken; daha çok tanınmak, değer görmek, arkadaş kazanmak hatta para kazanmak isteyen insan için artık mahrem olan da kolaylıkla gözden çıkarılabiliyor. Tanınırken mutlu olan ve başkalarını gözetlerken eğlenen insanın bu sistem karşısında herhangi bir tavır geliştirmesi ise gittikçe zorlaşmıştır.

Gösteri, herhangi bir muhalefetle karşılaşmasına imkân vermeyecek bir gönüllülük esasına, görünürlük arzusuna dayanır. Muhalefet amacını taşıyacak olsa dahi kendisini ifade etmek için çıkacağı tek alan, gene gösteri alanı olacaktır -ki bu durumda gösteriyi beslemekten başka bir şey yapmaz. Guy Debord, gösteri ilişkilerinin dışında kalarak tanınmanın, sesini duyurmanın mümkün olmadığını söyler. Çünkü "*artık ne bir agora ne genel bir topluluk mevcuttur; ne de aracı kurumlarla ya da özerk kuruluşlarla, salonlarla, kahvehanelerle, bir işyerinin işçileriyle sınırlı topluluklar kalmıştır; insanların kendilerini ilgilendiren gerçekleri tartışabilecekleri hiçbir yer yoktur.*" Artık hiç kimse "*medyatik tartışma ve ona nakletmek üzere örgütlenmiş güçlerin ezici varlığından asla uzun süre kurtulamaz*."[35]

Sonuç

Mahremiyete dair bütün sorular iktidara yöneltilmiş sorulardır. Mahrem olanın ne olduğu, nerede başlayıp nerede son bulduğu bireysel bir aklın ötesine uzanır. Dolayısıyla mahremiyet, bir egemene referansla kurulur. Modern dönemin mahremiyet algısı da görünenler dünyasına ait, iktidarın egemenlik alanına tabi bir mahremiyettir. Egemenliği altındaki bütün bir hayatı "görünür" kılma idealine sahip modern iktidar, mahremiyeti görme açısını engellemeyecek şekilde yeniden tesis etmiştir.

Mahremiyet her şeyden önce bedene içkindir ve bedenin mahremiyeti, her yere onunla birlikte taşınır. Böyle bir algı özel ya da kamusal olanı aşan, hiçbir alanı dışarıda bırakmayacak şekilde; hem mahrem olanı hem mahrum kılınanı, dolayısıyla hem kişiye ait olanı hem de ona yasak kılınmış olanı, hem bana hem de ötekine ait hayatı aynı anda taşır. Bu nedenle bütün bir hayat mahremiyet alanıdır. Ancak böyle sınırsız bir talep, modern sınırları ve modern iktidarın yönetme alanını aşan, modern iktidar için üzerinde pratiklerini uygulayamayacağı "yerli-yersiz" bir taleptir. Bu yüzden yeniden tanımlanmış; kamusallıktan tecrit edilmiş; görülebilir, nüfuz edilebilir, sınırları ihlal edilebilir bir mekâna, özel alana hapsedilmiştir. Dolayısıyla mahremiyetin modern toplumdaki dönüşümünü izlemek için özel alanın tarihine yönelmek gerekir. Özel alan, mahremiyetin mekânı olarak neye sahipse, kime

[35] Guy Debord,*Gösteri Toplumu*, s.135.

aitse, nerede başlayıp nerede bitiyorsa mahremiyet de modern toplumda tüm bunlar üzerinden yeniden okunur. Aynı şekilde özel ve kamusal sınırları ne kadar belirsizse mahremiyet de özel alana hapsedildiğinde bu belirsizlik alanına ve iktidarın keyfi tasarrufuna terkedilmiş olur.

Modern sınırlar, iktidarın istisnaya açık kararının hükmü altındadır ve iktidar ne kadar "yüce" ise kararı da sorgulanmaya o kadar kapalıdır. Hiçbir yerde olmayan ancak her yeri gören iktidarın, her an her yerdeki bakışının sorgulanmasının önüne geçen, görünmeyen Göz 'ünün yüceliği, karşı konulamazlığıdır. Üstelik insanların "iyiliği" adına onların üstünde gezinen bakışı meşruiyetini toplumun dilemesi ile kazanır. Bu nedenle gözetim, bakışın "yüceliği" ve "haklılığı" oranında hayatın rutinlerinden birisi haline gelmiş ve insanları, "güvenlikleri" ya da "eğlenceleri" adına kapılarını açmaya davet etmiştir. Dolayısıyla mahremiyetin modern toplumdaki dönüşümünü iktidardan, onun araçlarından, yönetim aklından ayrı düşünmek mümkün değildir. İktidarın gözetim pratikleri de, bireyin gösteri üzerinden geliştirdiği failliği de ve bunlar üzerinden yeniden tanımlanan mahremiyet de aynı iktidar aklından ve aynı meşruiyet zemininden, nüfuz edilebilir bir açıklıkta bırakılan, "görülebilir" bir hayat idealinden beslenir.

Kaynakça

Gary T. Marx "What's New About the "New Surveillance"? Classifying for Change and Continuity",*http:/www.surveillance-and-society.org/journalvlil.htm.*

Guy Debord, *Gösteri Topumu ve Yorumları*, çev: Ayşen Ekmekçi/Okşan Taşkent, Ayrıntı, İstanbul 1996.

Hal Niedzviecki, *Dikizleme Günlüğü*, çev: Gökçe Gündüç, Ayrıntı, İstanbul 2010.

Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, çev: Hüsamettin Arslan, Paradigma, İstanbul 2004.

Jeremy Bentham, Panoptikon *Gözün İktidarı*, çev: Barış Çoban/Zeynep Özarslan, Su Yayınları, İstanbul 2008.

M. Hardt, A. Negri, *İmparatorluk*, çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı, İstanbul 2012.

Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev: Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı, İstanbul 2013.

Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara 2013.

Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak*, Metis, İstanbul 2011.

Richard Sennett, *Gözün Vicdanı*, çev: Süha Sertabibiboğlu, Can Kurultay, Ayrıntı, İstanbul 2013.

Roger Clarke, "Have We Learnt To Love Big Brother", *http://www.anu.edu.au/people/Roger.Clarke/DV/DV2005.html*

Serdar Bülent Yılmaz, "Alaturka Kamusal Alan Ya Da Leviathan'in Procrust Yatağı" *Haksöz Dergisi*, sayı:237, 2010.

Süheyb Öğüt, Pornografi ve Tesettür: Egemenliğin İki Diferansiyeli, İstanbul Bilgi Üniversitesi YL Tezi, 2010.

Z. Baumann, D. Lyon, *Akışkan Gözetim*, çev: Elçin Yılmaz, Ayrıntı, İstanbul 2013.

Zygmunt Baumann, *Küreselleşme*, çev.: Abdullah Yılmaz, İstanbul 2012.

Zygmunt Baumann, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, çev: Kemal Atakay, İstanbul 2003.