

T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER  
ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
DİN PSİKOLOJİSİ TEZLİ YÜKSEK LİSANS  
PROGRAMI

**DİN PSİKOLOJİSİ PERSPEKTİFİNDEN ÇOK EŞLİLİK: KIRGIZİSTAN ÖRNEĞİ**

Yüksek Lisans Tezi

KADICHA TAZHIBAEVA

İstanbul, 2025

T.C  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
DİN PSİKOLOJİSİ TEZLİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

**DİN PSİKOLOJİSİ PERSPEKTİFİNDEN ÇOK EŞLİLİK: KIRGIZİSTAN ÖRNEĞİ**

Yüksek Lisans Tezi

KADICHA TAZHIBAEVA

Tez Savunma Jürisi

- Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Zehra IŞIK
- Üye: Prof. Dr. Ali Ulvi MEHMEDOĞLU
- Üye: Doç. Dr. Gülüşan GÖCEN

İstanbul, 2025

## ÖZET

**Adı ve Soyadı:** Kadicha Tazhibaeva

**Anabilim Dalı:** Felsefe ve Din Bilimleri

**Programı:** Din Psikolojisi

**Tez Danışmanı:** Dr. Öğr. Üyesi Zehra IŞIK

**Tez Türü ve Tarihi:** Yüksek Lisans – Ağustos, 2025

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Çok Eşlilik, Dindarlık, Dini Başa Çıkma, Kırgızistan’da Kumalık

Çok eşlilik, Kırgızistan’da sosyal, kültürel ve dini normlarla şekillenen karmaşık bir olgudur. Özellikle ikinci ve üçüncü eş (tokol/kuma) konumundaki kadınlar, bu evlilik biçiminde sosyal, psikolojik ve manevi açıdan yoğun stres ve çatışmalar yaşayabilmektedir. Bu çalışma, söz konusu kadınların çok eşli evliliğe karar verme süreçlerinde etkili olan dini, kültürel, psiko-sosyal ve ekonomik faktörleri, evlilik sonrası aile ilişkilerinde yaşanan değişimleri ve karşılaştıkları zorluklarla başa çıkmada kullandıkları dini başa çıkma yöntemlerini incelemektedir. Araştırma kapsamında, Kırgızistan’ın başkenti Bişkek’te yaşayan ve farklı bölgelerden göç etmiş 10 kadınla yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Elde edilen bulgular, katılımcıların büyük çoğunluğunun yaşadıkları zorluklar karşısında dini başa çıkma yöntemlerine başvurduğunu ortaya koymaktadır. Namaz kılmak, dua etmek, Kur’an okumak, oruç tutmak ve dini sohbetlere katılmak, kadınların sıkça kullandıkları dini başa çıkma pratikleri arasındadır. Bu yöntemler, katılımcıların ruhsal dayanıklılığını artırmakta, yaşadıkları sıkıntılı ve stresli olayların olumsuz duygusal etkilerini hafifletmekte ve toplumsal baskılarla baş etmelerine yardımcı olmaktadır.

## ABSTRACT

**Name and Surname:** Kadicha Tazhibaeva

**Department:** Philosophy and Religious Sciences

**Program:** Psychology of Religion

**Thesis Advisor:** Assistant professor Zehra IŞIK

**Thesis Type and Date:** Master's Degree – August, 2025

**Keywords:** Psychology of Religion, Polygamy, Religiosity, Religious Coping, Polygamy in Kyrgyzstan (Cowife)

Polygamy is a complex phenomenon in Kyrgyzstan shaped by social, cultural, and religious norms. Women in the positions of second or third wives (tokol/kuma) often experience intense social, psychological, and spiritual stress and conflicts within this form of marriage. This study examines the religious, cultural, psychosocial, and economic factors influencing these women's decisions to enter polygamous marriages, the changes in family relationships after marriage, and the religious coping strategies they use to manage the challenges they face. The research was conducted through semi-structured, in-depth interviews with ten women residing in Bishkek, the capital of Kyrgyzstan, who had migrated from various regions. The findings indicate that the majority of participants rely on religious coping mechanisms when confronted with difficulties. Commonly employed practices include performing daily prayers, engaging in supplication, reading the Qur'an, observing fasting, and participating in religious gatherings. These strategies contribute to enhancing the women's psychological resilience, mitigating the adverse emotional effects of stressful experiences, and facilitating their ability to navigate societal pressures effectively.

## ÖNSÖZ

Kırgızistan'a yaptığım ziyaretler sırasında, özellikle ikinci ve üçüncü eş (*tokol/kuma*) konusunun gündelik sohbetlerde ne kadar sık yer bulduğunu fark ettim. Başlangıçta yalnızca dikkatimi çeken bu durum hem kendi ülkemde hem de diğer Orta Asya ülkelerinde çok eşliliğin yaygınlığı ve güncelliğini gözlemlememle birlikte, toplumsal, kültürel ve dini boyutlarıyla derinlemesine incelenmesi gerektiğine inandığım akademik bir araştırma fikrine dönüştü.

Araştırma sürecim boyunca yanımda olan, bilgisini ve sevgisini benden hiçbir zaman esirgemeyen, her koşulda beni cesaretlendiren, yönlendiren ve desteğiyle bu süreci kolaylaştıran çok kıymetli danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Zehra IŞIK'a en içten teşekkürlerimi sunuyorum. Lisans ve lisansüstü eğitimim boyunca bilgi, duruş ve rehberliklerinden faydalanma imkânı bulduğum değerli hocalarım Prof. Dr. Ali Ulvi MEHMEDOĞLU, Prof. Dr. Ali AYTEN, Prof. Dr. Ali KÖSE ve Doç. Dr. Sevede DÜZGÜNER'e teşekkürlerimi arz ederim.

Araştırmamın her aşamasında manevi ve maddi destekleriyle yanımda olan, sabır ve anlayışlarıyla beni güçlendiren canım aileme; her zaman yanımda olup motivasyonumu artıran, moral kaynağım olan arkadaşlarıma; katılımcılara ulaşmamda yardım eden canım ablam Chachykey Usonbay Kızı'na ve bu süreçte bana destek olan tüm arkadaşlarıma en içten şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca, konunun hassasiyetine rağmen çalışma kapsamında röportaj yapmayı kabul eden, bu araştırmanın gerçekleşmesine katkıda bulunan tüm kadınlara gönülden teşekkür ederim.

## İÇİNDEKİLER

<b>ÖZET</b> .....	<b>i</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>ii</b>
<b>ÖNSÖZ</b> .....	<b>iii</b>
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>iv</b>
<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>vii</b>
<b>TABLolar LİSTESİ</b> .....	<b>viii</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>Araştırmanın Konusu</b> .....	<b>1</b>
<b>Araştırmanın Amacı ve Soruları</b> .....	<b>1</b>
<b>Araştırmanın Önemi</b> .....	<b>2</b>
<b>Araştırmanın Sınırlılıkları</b> .....	<b>2</b>
<b>Araştırmanın Yöntemi</b> .....	<b>3</b>
<b>Çalışma Grubu</b> .....	<b>4</b>
<b>BİRİNCİ BÖLÜM</b> .....	<b>6</b>
<b>KAVRAMSAL ÇERÇEVE</b> .....	<b>6</b>
<b>1.Evlilik ve Aile</b> .....	<b>6</b>
1.1.Evlilik Türleri .....	10
1.1.1.Tek Eşlilik (Monogami) .....	10
1.1.2.Çok Eşlilik (Poligami).....	11
<b>2. Çok Eşlilik</b> .....	<b>13</b>
2.1.Batı Toplumlarında Çok Eşlilik.....	14
2.2.Doğu Toplumlarında Çok Eşlilik.....	14
2.3.Türklerde Çok Eşlilik .....	17
<b>3. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'te Çok Eşlilik</b> .....	<b>19</b>
3.1.Yahudilikte Çok Eşlilik .....	19
3.2.Hristiyanlıkta Çok Eşlilik .....	22
3.3.İslamda Çok Eşlilik .....	24
<b>4. Modern Dönemde Müslüman Ülkelerde Çok Eşliliğe Yaklaşım</b> .....	<b>27</b>
4.1.Çok Eşliliğin Serbest Olduğu Ülkeler .....	28
4.2.Çok Eşliliği Sınırlandıran Ülkeler .....	28
4.3.Çok Eşliliği Yasaklayan Ülkeler.....	31
4.4.Çok Eşliliğin Bireysel ve Toplumsal Yansımaları .....	32

<b>5. Kırgızistan’da Evlilik ve Aile .....</b>	<b>35</b>
5.1.Kırgızistan'da Evlilik Türleri .....	37
5.2.Sovyet Dönemi Çok Eşlilik.....	42
5.3.Günümüzde Çok Eşlilik .....	43
<b>İKİNCİ BÖLÜM .....</b>	<b>47</b>
<b>BULGULAR VE YORUM .....</b>	<b>47</b>
<b>1. Kadınları İkinci Eş (Tokol/Kuma) Olmaya Yönelten Etkenler .....</b>	<b>47</b>
1.1.Bireysel ve Toplumsal Etkenler.....	47
1.1.1.Çocuklu Kadınların Tekrar Evlenme Zorluğu .....	47
1.1.2.Anne Olma Arzusu .....	48
1.1.3.Korunmuşluk Hissi.....	49
1.1.4.Ekonomik Güvence İhtiyacı .....	51
1.1.5.Duygusal Yakınlık .....	52
1.1.6.Genç Yaşta Karar Vermiş Olma.....	53
1.2. Dini İnançın Rolü .....	53
1.2.1.Dinin Meşruiyet Sağlaması .....	53
1.2.2.Dini Çevre ve Cemaat Etkisi .....	54
1.2.3. Zinadan Korunma İsteği.....	58
1.2.4.Kocanın Dini Kimliğinin Güven Vermesi .....	59
1.2.5.Dini Manipülasyona Maruz Kalma .....	60
<b>2. Kadınların Çok Eşliliğe Yaklaşımı .....</b>	<b>61</b>
2.1. Dini Perspektif.....	62
2.1.1. Dindeki İzni Adalet Şartına Bağlama .....	62
2.1.2.Ayetle Delillendirme.....	63
2.1.3.Erkeklerle Nefsani Evlilik Eleştirisi .....	65
2.1.4. Erkeğin Sahibi Allah’tır Düşüncesi .....	65
2.2.Bireysel Perspektif .....	66
2.2.1.Toplumsal Kabul Algısı.....	66
2.2.2.Dışlanmışlık Hissi .....	67
2.2.3.İkinci Eş Olmayı Başkalarına Tavsiye Etme .....	68
<b>3. Kadınların İkinci Eş Olarak Yaşadığı Psiko-Sosyal Süreçler .....</b>	<b>70</b>
3.1.Anne-Babanın Tutumu .....	70
3.1.1.Zamanla Kabulleniş ve Pratik Gerekçelerle Onay .....	71
3.1.2.Pasif Kabul .....	71
3.1.3.Başlangıçta Aileden Gizleme ve Aile ile Çatışma .....	72
3.1.4. Kocanın Dini Kimliği Kaynaklı Aile Desteği.....	72
3.2.Koca ile İlişkiler .....	72

3.2.1.Konfor ve Özgürlük Hissi .....	73
3.2.2.Kocanın Kişilik Özellikleri Tutum ve Davranışları.....	74
3.2.3.Adalet Eksikliği ve Hayal Kırıklığı.....	74
3.2.4.Fiziksel Mesafenin Avantajı .....	76
3.2.5.Kıskançlık ve Nefs ile Mücadele.....	76
3.2.6.Kocanın Ailesiyle İlgili Sorunlar.....	77
3.2.7.Çocuklar ile Teselli Bulma .....	77
3.3.Kumalar Arası İlişki ve Etkileşim .....	78
3.3.1.Mesafe ve Zorunlu İletişim .....	78
3.3.2.Kumalar Arasında Eşitsizlik ve Adaletsizlik Algısı.....	79
3.3.3.Kumalar Arası Kıskançlık ve Rekabet.....	80
<b>4. İkinci Eş (Tokol/Kuma) Olan Kadınlarda Dindarlık ve Dini Başa Çıkma .....</b>	<b>81</b>
4.1.Dini Temellendirme.....	82
4.2.Hz. Peygamber’in Hayatını Model Alma .....	83
4.3.Manevi Arınmışlık Hissi .....	84
4.4.Kurumsal Manevi Destek İhtiyacı.....	87
<b>SONUÇ VE DEĞERLENDİRME .....</b>	<b>90</b>
<b>EKLER.....</b>	<b>92</b>

## KISALTMALAR

- A.s.** Aleyhisselam  
**Bkz.** Bakınız  
**H.z.** Hazreti  
**H.T.** Hizb'ut-Tahrir  
**R.a.** Radıyallahu anh/anha/anhum  
**C.** Cilt  
**S.** Sayfa  
**S.a.v.** Sallallahu aleyhi ve sellem  
**Vb.** Ve benzeri  
**Vs.** Vesaire

## TABLULAR LİSTESİ

Tablo 1: Katılımcıların Nitelikleri / 5

Tablo 2: Kadınları İkinci Eş (Tokol/Kuma) Olmaya Yönelten Etkenler / 47

Tablo 3: Kadınların Çok Eşliliğe Yaklaşımı / 62

Tablo 4: Anne-Babanın Tutumu / 71

Tablo 5: Çok Eşitlilikte Olumlu ve Olumsuz Deneyimlere Dair Alt Temalar / 73

Tablo 6: Çok Eşli Evliliklerde Kadınların Eşitlik ve Adalet Algısı / 78

Tablo 7: İkinci Eş (Tokol/Kuma) Olan Kadınlarda Dindarlık ve Dini Başa Çıkmaya Dair Alt Temalar /81

# GİRİŞ

## Araştırmanın Konusu

Psikoloji ve Din Psikolojisi alanında evlilik, aile yapısı ve cinsiyet rolleri üzerine yapılan çalışmaların önemli bir kısmı tek eşlilik çerçevesinde yürütülmüş; çok eşlilik konusu ise hem uluslararası hem de yerel literatürde sınırlı ölçüde ele alınmıştır. Mevcut araştırmalar, çoğunlukla Orta Doğu, Afrika veya Güney Asya gibi bölgelerde çok eşlilik olgusunu sosyolojik ya da hukuki boyutuyla incelemiş; bireylerin psikolojik deneyimleri ve özellikle Din Psikolojisi perspektifinden değerlendirmeleri görece ihmal edilmiştir (Al-Krenawi, Graham, & Izzeldin, 2001; Elbedour, Onwuegbuzie, Caridine, & Abu-Saad, 2002).

Kırgızistan özelinde çok eşlilik, Sovyetler Birliği döneminde hukuken yasaklanmış olsa da, bağımsızlık sonrası dönemde dinî değerlerin yeniden güçlenmesi, ekonomik koşullar ve geleneksel kültürün etkisiyle yeniden görünür hale gelmiştir (Osmonova, 2019; Commercio, 2022). Buna rağmen, Kırgızistan'da çok eşliliği yaşayan bireylerin dini inançları, psiko-sosyal anlamda çok eşliliğe uyum süreçleri ve konuyla ilgili toplumsal algılar bağlamında sistematik araştırmaların azlığı dikkat çekmektedir.

Din, bireylerin yaşamlarında karşılaştıkları güçlükleri anlamlandırılmalarında ve bu güçlüklerle baş etmelerinde önemli bir rol üstlenir. Pargament'in (2003) belirttiği üzere, dini başa çıkma; inanç ve ibadetlerin, zor zamanlarda olumsuz duygusal sonuçların hafifletilmesi, anlamın korunması veya yeniden inşası ve problem çözümünün kolaylaştırılması yönünde kullanılmasıdır. Çok eşlilik gibi toplumsal olarak tartışmalı bir evlilik biçimi, özellikle ikinci veya üçüncü eş konumundaki kadınlar açısından hem sosyal hem de psikolojik açıdan yoğun stres ve çatışma barındırabilmektedir. Bu nedenle, bu bireylerin dinsel inanç ve pratikleri ile dini başa çıkma stratejileri arasındaki ilişkinin araştırılması hem akademik hem de toplumsal açıdan önem taşımaktadır.

Araştırmada, Kırgızistan'da çok eşli evlilik yaşayan kadınların, çok eşliliğe karar verme süreçlerindeki psiko-sosyal yaşantılar, dini inanç ve algılarının bu süreçteki rolü, evlilik sırasında karşılaştıkları sorunlar ve başvurdukları dini başa çıkma biçimleri ele alınacaktır. Çalışmada, bu deneyimlerin toplumsal, ekonomik ve kültürel bağlamlarla etkileşimi de irdelenecektir.

## Araştırmanın Amacı ve Soruları

Çok eşli evlilik, Kırgızistan'da sosyal, kültürel ve dini normlarla şekillenen karmaşık bir olgudur. Çok eşli evliliklerin kadınların dini başa çıkma stratejileri ve psikolojik süreçleri üzerindeki etkileri üzerine mevcut araştırmalar yetersizdir. Bu çalışma Kırgızistan'da ikinci ve üçüncü eş (tokol/kuma) olan kadınların bu tür bir evliliğe karar verme süreçlerinde etkili olan dini, kültürel, psiko-

sosyal ve ekonomik faktörleri ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ayrıca bu kadınların evlilikleri sonrası aile ilişkilerindeki değişim ve karşılaştıkları stres ve çatışmalarla başa çıkmada başvurdukları dini başa çıkma biçimlerini ortaya koymak da çalışmanın amaçlarındandır.

Araştırma soruları şu üç ana konu etrafında hazırlanmıştır.

1. Kuma olmayı kabul eden kadınları ikinci veya üçüncü eş olarak bir evliliğe götüren dini, ekonomik ve psiko-sosyal süreçler nelerdir?

2. Kadınlar çok eşli bir evlilik biçimiyle evlendikten sonra dini ve psiko-sosyal hayatları nasıl şekillenmektedir?

3. Kadınların evlilik hayatında karşılaştıkları sorunlar karşısında başvurdukları dini başa çıkma unsurları nelerdir?

### **Araştırmanın Önemi**

Araştırmamız, Kırgızistan’da çok eşli evliliklerde özellikle ikinci ve üçüncü eş olan kadınların deneyimlerine Din Psikolojisi perspektifinden yaklaşarak, literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmaya katkı sunacaktır. Çok eşlilik, sosyal, kültürel ve dini normlarla şekillenen karmaşık bir olgu olmakla birlikte, bu evlilik biçiminde yer alan kadınların dini ve dindarlık algıları, stresle başa çıkma yöntemleri ve kuma, *tokol/kuma* olmanın ruh sağlığı üzerindeki etkileri yeterince incelenmemiştir.

Araştırma, kadınların dini inanç ve ibadet pratiklerinin psikolojik dayanıklılık üzerindeki rolünü derinlemesine inceleyerek Din Psikolojisi literatürüne Kırgızistan özelinde özgün bir katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Ayrıca, çok eşlilik konusunun güncel ve toplumsal olarak tartışmalı bir dönemde ele alınması, çalışmanın akademik ve toplumsal açıdan değerini artırmaktadır. Bu bağlamda, çalışma literatürdeki bilgi boşluğunu doldurmak ve çok eşlilik deneyimlerinin Din Psikolojisi ve toplumsal dinamikler açısından daha iyi anlaşılmasına zemin hazırlamak açısından önemlidir.

### **Araştırmanın Sınırlılıkları**

- Araştırmaya katılan 10 kişi ile sınırlı bir örneklem üzerinden veri toplanmıştır. Katılımcıların yaşları 23 ile 41 arasında değişmektedir. Bu durum, elde edilen bulguların tüm çok eşli evlilik yaşayan kadınlara genellenmesini kısıtlamaktadır.
- Konu mahrem bir konu olduğu için, bu tecrübeyi yaşasa da ikinci/üçüncü eş konumunda (kuma) olan kadınların çoğu görüşmeyi kabul etmemiştir. Bu yüzden katılımcı sayısı on ile sınırlı kalmıştır.
- Katılımcıların deneyimleri ve paylaşımları, bireysel algı ve tutumlara dayandığından, veriler öznel duygu ve düşüncelerle sınırlıdır.

- Araştırmamızda dini başa çıkma yöntemleri ve psikolojik deneyimler öncelikli olarak ele alınmış; çok eşliliğin sosyoekonomik boyutlarına odaklanılırken, hukuki boyutlara ise sınırlı ve kısa bir şekilde değinilmiştir.
- Kırgızistan'da çok eşlilik ve dini başa çıkma alanında sınırlı sayıda akademik çalışma bulunması, literatür karşılaştırması yapmayı zorlaştırmakta ve bu çalışmanın kapsamını daraltmaktadır.

### **Araştırmanın Yöntemi**

Araştırmamızda, Kırgızistan'da çok eşli evlilik yaşayan özellikle ikinci ve üçüncü eş konumundaki kadınların dini başa çıkma yöntemleri ve psikolojik deneyimleri nitel yöntemle incelenmiştir. Araştırmanın konusu, katılımcıların deneyimlerini derinlemesine ve doğal ortamlarında aktarmasını gerektirdiğinden, nitel araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Nitel araştırma; bireylerin algılarını, deneyimlerini ve sosyal gerçekliklerini anlamaya yönelik esnek ve katılımcı odaklı veri toplama tekniklerini içerir (Yıldırım & Şimsek, 2021).

Araştırmada fenomenolojik desen tercih edilmiştir. Fenomenoloji, az bilinen veya derinlemesine incelenmesi gereken sosyal olgulara odaklanarak, bu olguyu yaşayan bireylerin deneyimlerini anlamaya çalışır (Yıldırım & Şimsek, 2021). Fenomenoloji, bireylerin belirli bir olguya ilişkin deneyimlerini, duygularını, bakış açılarını ve algılarını ortaya koymayı amaçlayan nitel bir araştırma yöntemidir. Bu yaklaşım, temelde deneyimleri anlama ve betimlemenin önemli olduğu durumlarda kullanılmaktadır (Creswell, 2016). Bu nedenle, çok eşli evlilik deneyimi yaşayan kadınların dini başa çıkma süreçlerini ve psikolojik etkilerini anlamak için uygun bir yöntem olmuştur. Fenomenolojik çalışmalarda katılımcılar, araştırılan deneyimi bizzat yaşamış kişilerden seçilmektedir. Bu bağlamda, araştırmanın çalışma grubunu da çok eşli evlilik deneyimine sahip kadınlar oluşturmaktadır.

Veri toplama sürecinde fenomenolojik yaklaşımın doğasına uygun olarak, katılımcıların deneyimlerini kendi ifadeleriyle ortaya koymalarına imkân veren yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Veri toplama sürecinde, 23-41 yaşları arasında, Kırgızistan'ın başkenti Bişkek'te yaşayan, içlerinde farklı bölgelerden göç etmiş olanların da bulunduğu, ikinci veya üçüncü eş konumundaki 10 kadınla birebir, yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler, katılımcıların kendilerini en rahat ve güvende hissettikleri ortamlarda, mahremiyetlerine özen gösterilerek yapılmıştır. Çok eşli evliliğin yasal olmaması ve konunun mahremiyeti nedeniyle katılımcıların görüşmelere katılımı ve ayrıntılı bilgi paylaşımı sınırlı olmuştur. Katılımcılarla yapılan görüşmeler Kırgızca gerçekleştirilmiş, daha sonra araştırmacı tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Araştırmacı 6 yıldır Türkiye'de yaşamaktadır. Lisans ve yüksek lisans eğitimini Türkiye'de almış olması hasebiyle her iki dile hakimiyet konusundaki deneyimi araştırmacıya tercüme konusunda avantaj sağlamıştır.

Görüşmeler ses kayıt cihazıyla kaydedilmiş, ardından yazıya dökülerek analiz için hazırlanmıştır. Ortalama görüşme süresi 50-70 dakika arasında değişmiştir. Veri toplama sürecinde katılımcıların mahremiyetine önem verilmiş, gerçek isimler yerine kod isimler kullanılmıştır. Katılımcıların duygusal ifadeleri ve beden dili dikkatle gözlemlenmiş, gerektiğinde görüşmeye kısa molalar verilmiştir. Elde edilen mülakat metinleri Dr. Öğr. Üyesi Zehra Işık tarafından incelenmiş, temalaştırmalar ise iki Din Psikolojisi uzmanı tarafından değerlendirilmiştir. Daha sonra tarafımızca yapılan kodlamalar, uzman kodlamaları ile karşılaştırılmış ve %90 oranında uyum tespit edilmiştir.

Veri analizi tematik analiz yöntemiyle yapılmıştır. Tematik analiz, katılımcıların anlattıkları üzerinden ortak temalar, kalıplar ve anlamlar çıkarılmasına olanak tanıyan ve nitel araştırmalarda yaygın kullanılan bir analiz tekniğidir (Braun & Clarke, 2008). Bu sayede, kadınların dini başa çıkma stratejileri ve psikolojik deneyimleri kapsamlı bir biçimde yorumlanmıştır.

Araştırmamız kesitsel bir çalışmadır ve literatür taraması ile yarı yapılandırılmış görüşmelerden elde edilen verilerle sınırlıdır. İkinci eş konumundaki kadınların görüşme sorularını gönüllü, samimi ve doğru şekilde yanıtladıkları varsayılmaktadır.

### **Çalışma Grubu**

Araştırmamıza, Kırgızistan'ın Bişkek'te ikamet eden ve farklı bölgelerinden gelip yaşayan 10 kadın katılmıştır. Katılımcıların yaş aralığı 23 ile 41 arasında değişmektedir. Katılımcılardan 3'ü bekârken evlenmiş, 5'i çocuk sahibi dul, 2'si ise çocuksuz dul durumundayken ikinci eş olarak evlenmiştir. Evlilik süreleri 8 ay ile 19 yıl arasında değişmektedir. Katılımcıların eşleri kendilerinden 6 ile 13 yaş arası büyüktür. Eğitim düzeylerine bakıldığında, çoğunluğun 7 üniversite mezunu olduğu, geri kalanının ise lise mezunu olduğu görülmektedir. Katılımcıların mesleki durumları çeşitlilik göstermektedir; bazıları bireysel işlerle uğraşmakta olup, bunlar arasında şoförlük, hacamat uygulamaları, sabun ve amigurumi tarzı el işleri satışı, online ders yönetimi ve bireysel ticaret/alış-satış faaliyetleri yer almaktadır. Diğer katılımcılar ise mesleki işlerde çalışmakta veya ev hanımlığı yapmaktadır. Dindarlık düzeyleri ise "orta"dan "çok dindar"a kadar değişmektedir. Aşağıdaki tabloda katılımcıların temel demografik ve sosyo-ekonomik özellikleri yer almaktadır.

**Tablo 1: Katılımcının Nitelikleri**

K	Yaş	Eğitim Düzeyi	Medeni Durum	Daha Önceki Evlilik Dueumu	Çocuk Sayısı	Yaşadığı ev	Kaç Senedir Evli (yıl)	Son Evliliğin deki Evlenme Yaşı	Kocasıyla Yaş Farkı	Mesleği	Dindarlık
Umutay	41	Üniversite	Evli	2 kere evlilik yaptı	1.(oğul),2.evli iği ikinci eş (1kız),3.evli iği ikinci eş (çocukları yok)	Kendi evi	4	37	7 yaş büyük (y.b)	Bireysel	Orta
Batma	38	Üniversite	Dul	Evlenmedi	2	Kendi evi	10	19	8 (y.b)	Bireysel iş, Üniversite okuyor	Çok dindar
Farida	34	Lise	Dul	1 kere	1	Kira	2	26	8 (y.b)	Bireysel iş	Biraz ve Orta
Nazira	41	Lise	Evli	Evlenmedi	4	Kira	19	22	8 (y.b)	Bireysel iş, ticaret	İyi(kibir olur, elimden geldiğince)
Zarina	34	Üniversite	Evli	Evlenmedi	3	Kocasının evi	9	18, daha sonra ayrılıyor aynı kişiye tekrar ikinci olarak 24 yaşında evleniyor	6 (y.b)	Bireysel iş	Orta
Gülümkan	31	Üniversite	Ayrılmak üzere	1 kere	2	Kira	8	23	6 (y.b)	Bireysel iş	Orta
Mirgül	36	Üniversite	Dul	7 kere evlendi .6 evliliği ikinci eş konumunda	5	Anne babasının evi	9,7,2,1,1,1	25	6 (y.b)	Bireysel iş	Orta
Ayköl	36	Üniversite	Evli	1 kere	yok	Kira	8ay	35	5 (y.b)	Mesleki iş	Orta
Kelsinay	23	Lise	Evli	Evlenmedi	1	Kocasının evi	5	18	10(y.b)	Çalışmıyor	Orta
Cıpara	34	Üniversite	Evli	1 kere	yok	Kira	5	28	13(y.b)	Çalışmıyor	Biraz

# BİRİNCİ BÖLÜM

## KAVRAMSAL ÇERÇEVE

### 1.Evlilik ve Aile

#### Evlilik

Evlilik, toplum tarafından meşru kabul edilen ve kadın ile erkek arasında kurulan kalıcı bir birliktelik biçimidir. Bu birliktelik, sadece bireylerin duygusal ihtiyaçlarını karşılamakla kalmaz; aynı zamanda toplumun devamlılığı açısından da temel bir işlev üstlenir. Evlilik, aile yapısının temel yapı taşı olarak görülmekte ve toplum düzeninin korunmasında önemli bir rol oynamaktadır (Gökçe, 1976). Bu bağlamda evlilik, yalnızca bireyler arası bir birliktelik değil; aynı zamanda sosyal yapının sürekliliğini sağlayan kurumsal bir olgudur. Toplumsal olarak onaylanan evlilik ilişkisi, belirli kurallar ve normlar çerçevesinde biçimlenir. Bu ilişki, iki cinsiyetin ortak yaşam sürme, çocuk sahibi olma ve onları yetiştirme hedefleri etrafında şekillenen bir toplumsal sözleşme niteliği taşır (Sayın, 1990).

Modern sosyolojik yaklaşımlar, evliliği yalnızca duygusal bağlılıkla sınırlı olmayan, aynı zamanda ekonomik, yasal ve ebeveynlik sorumluluklarını içeren çok yönlü bir yapı olarak değerlendirmektedir.

Evlilik, tarihsel süreç içerisinde kültürel, dini ve hukuki normlarla şekillenmiş, zamanla bu normlara göre farklı biçimlerde uygulanmıştır. Her toplum, kendi sosyal yapısı ve değer sistemi çerçevesinde evliliği yeniden tanımlamış; böylece evlilik, farklı biçim ve amaçlarla varlığını sürdürmüştür. Bu yönüyle evlilik, yalnızca bireyler arası bir ilişki değil; aynı zamanda bir toplumun ahlaki, dini ve hukuki değerlerinin yansımasıdır. Her kültür, kendi yapısal dinamiklerine uygun olarak evlilik kurumuna belirli anlamlar yüklemiştir.

Evlilik, bireylerin hayatlarını maddi ve manevi dayanışma temelinde birleştirdiği, toplumsal kurallar ve yasalar çerçevesinde şekillenen bir kurumdur. Evlilikte karşılıklı sevgi, güven, sadakat ve destek gibi temel unsurlar yer alır. Bu değerler, çiftlerin birbirlerine duygusal yakınlık kurmasına ve birlikte yaşamın getirdiği zorluklar ile güzellikleri paylaşmasına olanak sağlar (Eşsizoglu, 2017). Aynı zamanda evlilik, bireyler arasında sosyal rollerin tanımlandığı ve karşılıklı hak ve sorumlulukların belirlendiği bir çerçeve sunar. Toplumsal bir kurum olmasının yanı sıra evlilik, bireylerin yaşam kalitesini ve psikolojik iyilik hâlini de doğrudan etkileyen önemli bir unsurdur. Araştırmalar, evli bireylerin daha yüksek yaşam memnuniyetine ve daha iyi bir genel sağlık durumuna sahip olduğunu ortaya koymuştur. Örneğin (Hayward & Zhang, 2006) evliliğin bireylerin fiziksel ve psikolojik sağlıklarını olumlu yönde etkilediğini belirtmiştir. Benzer şekilde Williams (Williams, 2003) evliliği

bireylerin yaşam doyumunu belirleyen temel faktörlerden biri olarak değerlendirmiştir. Bu bağlamda evlilik sadece bir sosyal yapı değil, bireylerin ruhsal dengelerini güçlendiren bir destek sistemidir.

Evlilik, tarih boyunca tüm toplumlarda varlığını koruyan temel bir sosyal kurumdur. Bireylerin neslini sürdürme, duygusal bağ kurma, sosyal güvence sağlama ve cinsel ihtiyaçlarını meşru zeminde karşılama gibi amaçlarla kurulan evlilikler, aynı zamanda toplumsal düzenin ve istikrarın sağlanmasına katkı sunar (Ozankaya, 1979).

Evlilik biçimleri ve bu kurumla ilgili beklentiler, bireylere küçük yaşlardan itibaren sosyalizasyon süreci içinde kültürel olarak aktarılır. Bu süreçte bireyler, hangi evlilik türünün toplumsal olarak kabul edilebilir olduğuna dair normlarla şekillendirilirler. Toplumlara göre değişen evlenme yöntemleri kültür aracılığıyla sosyalleşme sürecinde bireyin bilinçaltına işlenir. Bireylerin hangi evlilik türünü tercih edecekleri toplum yapısı ve sosyal kurallara göre belirlenir (Arslan, 2020). Böylece evlilik hem bireysel hem de toplumsal düzlemde karşılıklı bir etkileşimle sürekli olarak yeniden üretilmektedir.

## **Aile**

Aile kavramı, toplumsal yapıların çeşitliliği, yerel ve kültürel ilişkilerin özgünlüğü ve ekonomik yapıların farklılığı nedeniyle literatürde üzerinde uzlaşılmış bir tanıma kavuşmamıştır. Bu durum, konu hakkında evrensel ve kapsayıcı bir tanım yapılmasını engellemektedir. Çünkü aile, içinde bulunduğu toplumun dini, coğrafyası, kültürü, gelenekleri ve adetleri gibi birçok toplumsal unsuru bünyesinde barındıran sosyal ve dinamik bir yapıdır (Canatan, 2013). Diğer yandan aile, tarih, antropoloji, sosyoloji, psikoloji ve sosyal hizmet gibi sosyal bilimlerin farklı alanlarında ele alınan bir olgu olup, bu da aile kavramıyla ilgili çok sayıda tanım ve yaklaşımın literatürde yer almasına neden olmuştur.

Tarihsel süreçte, ülkelerin ekonomik ve sosyal yapılarındaki değişim ve üretim biçimlerinin farklılaşmasıyla aile yapısında önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Aile, geçmişteki bazı özelliklerini sürdürürken bazılarını kaybederek evrilmiştir (Epik, Çiçek, & Altay, 2017). Aynı zamanda aile, toplumun kültürüyle etkileşim içinde olan bir yapı olarak sosyalleşmenin başlıca arenası durumundadır. Toplumun yansıması olan aile, toplumsal yapıyı anlamada önemli bir araçtır ve ailenin tarihsel değişimlerini analiz etmek, toplumla ilgili değerleri kolaylaştırır (Bağlı & Sever, 2005).

Türk Dil Kurumu (TDK) aileyi "evlilik ve kan bağına dayanan, karı, koca, çocuklar ve kardeşler arasındaki ilişkilerin oluşturduğu, toplum içindeki en küçük birlik" olarak tanımlar (TDK, 2025). Aile kavramı ülkelerin toplumsal, tarihsel ve ekolojik yapılarına göre şekillenir. Farklı kültürlerde aile yapıları değişkenlik gösterir ve zamanla evrilir. Bu nedenle aile tanımlanırken etnik merkezci olmayan bir yaklaşımla evrensel bir bakış açısı benimsenmesi gereklidir. Aile, kültürün muhafaza ve idame ettirilmesinde önemli bir role sahiptir. Toplumun temel taşı olarak görülen aile, kültürel değerlerin ve geleneklerin sonraki nesillere aktarılmasında kritik bir görev üstlenir (Celken, 1991). Kültürel faktörler, bireylerin aile içindeki rollerini belirler ve toplumların aile yapısına dair beklentilerini şekillendirir. Aile,

kültürel normlar ve geleneklerle şekillenen bir yapıdır, bu yüzden her toplumda farklı aile modelleri gözlemlenebilir. Antropolojik açıdan, aile; kan bağı, evlilik veya evlat edinme yoluyla bir araya gelen en az iki bireyden oluşan bir birim olarak tanımlanır. Bu tanıma, çocuklu evli çiftler, tek ebeveynli aileler ve çok eşli bireyler de dahildir (Haviland, Prins, Walrath, & McBride, 2008).

Aile, toplumun en temel sosyal kurumu olarak kabul edilmektedir ve ailenin varlığı olmadan toplumsal düzenin sürdürülebilmesi mümkün değildir. Ailenin özüne ve mahiyetine hem uzmanlar hem de bireyler kolayca ulaşabilir. Sosyolojik ve psikolojik açıdan, aile çok boyutlu bir yapıdadır ve genellikle evlilik, doğum veya ortak günlük sorumluluklarla birbirine bağlı bireylerden oluşan bir grup olarak tanımlanır (Kończak, 2018). Aile, aynı zamanda biyolojik, duygusal, hukuki ve diğer bağlarla birbirine bağlı bireylerin paylaştığı bir ortamdır. Aile hakkında yapılan tanımlardan bir diğeri ise, bir topluluk olarak ailenin bir "küçük devlet" yapısına benzetilmesidir (Süleymanov, 2008).

Aile, topluma uyum sağlama noktasında çalışan uzmanlar tarafından genellikle fonksiyonları üzerinden değerlendirilir. Aile kurumu, toplumsal yapının sürdürülebilirliği açısından son derece önemlidir ve başka bir kurum tarafından yeri doldurulamaz. Her aile kendine özgü nitelikler taşır, ancak hepsi toplum içinde önemli roller üstlenir.

Ailenin biyolojik, sosyal ve ekonomik işlevleri vardır. Biyolojik açıdan aile, bireyin kökenini oluşturan bir yapı olarak öne çıkar. Üreme ve soyun devamı açısından aile, bireylerin ebeveyn olmalarını ve doğal görevlerini yerine getirmelerini mümkün kılar. Sosyal işlevleri bağlamında aile, bireyin dünyaya geldiği ve ilk toplumsal ilişkilerini deneyimlediği çevreyi oluşturur. Ailenin sunduğu olanaklar, her bireyin kişisel ve toplumsal gelişimi için gerekli zemini hazırlar. Genç kuşağın toplumsallaştırılması, aile bireylerinin korunması ve bağımlı bireylere (çocuklar, yaşlılar vb.) destek sağlanması gibi roller bu bağlamda önemlidir (Celken, 1991).

Aile ayrıca, rasyonel kaynak dağılımı, ortak iş birliği ve ekonomik destek gibi çeşitli işlevleri de üstlenir. Toplumun temel sosyal birimi olan aile, karmaşık bir yapıya sahiptir ve bireyin bağımsız ve bütünsel bir toplumsal varlık olarak şekillendirilmesinde çok boyutlu roller üstlenir. Aile, toplumda uyum, barış, refah, ahlaki eğitim ve bireysel gelişim açısından önemli bir unsurdur. Dolayısıyla, aile toplumun en eski ve en önemli kurumudur ve tarihsel, ekonomik ve ruhsal açıdan büyük bir rol oynar. Biyolojik, fizyolojik, ahlaki ve dini etkenlerle sınırlı olsa da aile, kalıcı ve ebedi bir unsurdur. Aile, bireylere huzur ve mutluluğu sağlarken, aynı zamanda olgunluk, disiplin, adalet ve zevki hedefleyen sosyal yapıyı oluşturan temel birimdir. Aile bireylerinin çoğunlukta olduğu bir toplulukta, bireyler arasında sevgi, saygı, adalet, disiplin, ahlak ve maneviyat gibi değerler hâkim olur ve böylece bireyler fiziksel ve zihinsel açıdan sağlıklı bir yapıya kavuşur (Barut & Mohamud, 2023).

Aile, bir kadın ve erkeğin belirli kurallar veya yasalar çerçevesinde bir araya gelmesiyle oluşur. Bu süreç evlilik olarak adlandırılır ve evlilik, bireylerin toplumun belirlediği sorumluluklar çerçevesinde birlikte yaşamaya karar vermelerini sağlayan en sağlam ve en eski sosyal anlaşmadır (Maden, 1991).

Ekonomik, sosyal veya bireysel zorluklar nedeniyle bazı aileler istedikleri yapıya ulaşamayabilir; ancak süreç disiplin, adalet ve ahlak doğrultusunda ilerliyorsa, güçlü bireyler ve dolayısıyla güçlü bir toplum oluşur. İslâmî ve ahlaki anlayışta, bireylerin inançlı ve iyi eğitilmiş olmaları her zaman vurgulanmıştır. Günümüzde kök ailelerin genellikle bölünerek yeni şekillere dönüşmesi görülmektedir; ancak bu yeni yapılar içindeki ilişkiler, çekirdek ailelerdeki kadar güçlü olmayabilir. Gerçek anlamda ana aile, toplumsal bağların en üst düzeyde kurulduğu ve toplum düzeninin temeli olan bir birimdir. Bu çerçevede, günümüz aile yapısı hem bilimsel hem de psikolojik açıdan büyük önem taşımaktadır (Kończak, 2018).

Sonuç olarak, aile toplumu oluşturan ve bireylerin sosyalizasyon süreçlerini şekillendiren temel bir birimdir. Aile yapıları, kültürel, sosyal ve ekonomik değişimlerle evrimde olup, her toplumun kendine özgü aile yapıları vardır ve bu yapılar zaman içinde farklılaşmaktadır.

### **İslam'da Evlilik**

Kur'an-ı Kerim'de evlilik, yalnızca hukuki bir sözleşme olarak değil, çiftler arasında derin anlamlar taşıyan, manevi boyutu yüksek bir bağ olarak tasvir edilir. Özellikle Rûm Sûresi 21. âyet, evliliğin özünü teşkil eden üç temel hususiyeti ortaya koyar: *“Kendileriyle huzura kavuşasınız diye size kendi cinsinizden eşler yaratıp aranızda sevgi ve merhamet koyması da O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için ibretler vardır”* (Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, 2011). Bu ayette önce, eşlerin birbirinde sükûnet bulması vurgulanır. Bu sükûnet yalnızca bedeni değil, ruhi ve manevi bir huzur hâlidir. Aynı durum elbette kadın için de geçerlidir. İkinci olarak, eşler arasındaki meveddet (sevgi) zikredilir. Bu, çiftlerin birbirlerine karşı duyduğu derin bağlılık, sevgi ve yakınlığı ifade eder. Üçüncü olarak ise rahmet (şefkat) yer alır. Şefkat, sadece duygusal bir yönelim değil; özveri, anlayış ve merhamet temelinde kurulan bir ilişki biçimidir. Bu üç unsur, evliliğin sadece bireysel değil, toplumsal düzeyde de derin etkileri olan bir kurum olduğunu gösterir.

Kur'an'da evliliğe dair bir başka temel yaklaşım da Bakara Sûresi'nin 187. ayetinde şöyle dile getirilir: *“...Onlar sizin için birer elbise, siz de onlar için birer elbisesiniz...”* (Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, 2011). Bu benzetme oldukça anlam yüklüdür. Elbise, insanı örtüp koruyan, soğuktan ve sıcaktan muhafaza eden bir araçtır. Eşlerin birbirlerine “elbise” olması hem bedensel hem de duygusal anlamda birbirlerini korumaları, tamamlamaları ve örtmeleri anlamına gelir. Aynı zamanda bu, evlilikteki mahremiyetin, güvenin ve karşılıklı ihtiyacın da bir sembolüdür.

Hadisler de evliliği hem bireysel hem de toplumsal düzeyde son derece önemli bir kurum olarak görür ve uygun şartlar oluştuğunda evliliğin geciktirilmeden gerçekleştirilmesini teşvik eder. Nitekim Hz. Muhammed (s.a.v.), ertelenmemesi gereken üç önemli meseleden biri olarak evliliği zikrederek şöyle buyurmuştur: *“Üç şeyi geciktirmeyin: Vakti gelince namazı, hazır olunca cenazeyi ve denk birini bulunca bekârı evlendirmeyi”* (Tirmizi, Salat, 13/171). Bu hadis, evliliğin sadece bireysel bir tercih değil, aynı zamanda vaktinde yerine getirilmesi gereken sosyal bir sorumluluk olduğunu ortaya

koymaktadır. Evlilik, bireyin mahremiyetini meşru sınırlar içinde yaşamasına imkân tanırken aynı zamanda toplumun ahlaki düzenini koruyan bir çerçeve olarak değerlendirilir. Hz. Peygamber'in şu hadisi ise evliliğin bireysel nefsi arzuların kontrolü ve ahlaki gelişim açısından önemini vurgular: *"Kimin evlenmeye gücü yetiyorsa evlensin. Çünkü evlilik, gözü haramdan alıkoyar ve iffeti en iyi şekilde korur..."* (Buhârî, Savm, 10.) Bu bağlamda, İslam'da evlilik yalnızca biyolojik bir gereklilik değil, aynı zamanda manevi ve ahlaki bir olgunlaşma süreci olarak tanımlanabilir. Evlilik yoluyla birey, toplum içinde sorumluluk bilinci geliştirir, neslin devamı sağlanır ve karşılıklı haklara dayalı bir aile yapısı kurulur.

Evliliğin tabii neticesi olan nesil devamlılığı, Kur'an'ın başka bir ayetinde şöyle ifade edilir:

*"Allah, size kendi cinsinizden eşler var etti; eşlerinizden de size oğullar ve torunlar verdi ve sizi güzel rızıklarla rızıklandırdı..."* (Nahl, 16/72). Bu ayet, evlilik vasıtasıyla nesillerin meydana geldiğine ve bunun Allah'ın bir nimeti olduğuna dikkat çeker. Eşlerden çocuklar ve torunlar meydana gelir; bu da insan soyunun devamını sağlar.

Evlilik, İslam'da yalnızca iki kişinin bir araya gelmesi değil, aynı zamanda manevi, ahlaki ve toplumsal boyutları olan kutsal bir kurumdur. Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamber'in hadisleri ışığında, evlilik huzur, sevgi ve merhamet üzerine kurulmuş bir bağ olarak değerlendirilmektedir. Bu bağ, bireylerin hem dünyevi hem de uhrevi olgunlaşmalarına katkıda bulunur. Evlilik, bireysel bir ihtiyaç olmanın ötesinde, toplumsal bir sorumluluk ve neslin devamı açısından vazgeçilmez bir işleve sahiptir. Aynı zamanda, ahlaki değerlerin korunmasına katkıda bulunarak insanların fitratına uygun bir yaşam tarzını destekler ve toplumu iffet, güven ve istikrar temelinde yeniden inşa eder. Dolayısıyla İslam, evliliği yalnızca bireysel bir kurum değil, sosyal ve dini sorumluluklarla kuşatan bütüncül bir yapı olarak tanımlar. Bu yönüyle evlilik hem bireyin hem de toplumun huzuru için ilahi bir lütuftur.

## **1.1.Evlilik Türleri**

Evlilik kurumunun tarihsel ve kültürel çeşitliliği, farklı toplumlarda farklı biçimlerde uygulanmasına neden olmuştur. Bu bağlamda evlilikler, eş sayısına göre temelde iki ana kategoriye ayrılmaktadır; tek eşlilik (monogami) ve çok eşlilik (poligami). Tek eşlilik, bir bireyin yalnızca bir eşle yaşamını sürdürmesi esasına dayanırken, çok eşlilik ise bir kişinin birden fazla eşle evli olmasına olanak tanır (Giddens, 2000).

### **1.1.1.Tek Eşlilik (Monogami)**

Tek eşlilik, bir bireyin hayatını yalnızca bir eşle sürdürmesini ifade eden bir evlilik biçimidir. Bu yapı, kadın ve erkeğin karşılıklı rızaya dayalı olarak sadece birbirlerine bağlı kaldıkları bir ilişkiyi içerir. Tarihsel olarak uzun bir geçmişe sahip olan tek eşlilik, modern dönemde de yasal olarak güvence altına alınmış ve toplumsal normlarla desteklenmiştir. İlk çağlardan günümüze kadar pek çok toplumda

görülen tek eşlilik, özellikle 20. ve 21. yüzyılda yasalarla pekiştirilmiş ve evlilik modelleri arasında baskın bir yer edinmiştir (Arslan, 2020). Bu model, günümüzde pek çok ülkede, aile yapısının düzenlenmesinde temel bir referans noktası olarak işlev görmektedir.

### **1.1.2.Çok Eşlilik (Poligami)**

Çok eşlilik, bir bireyin aynı anda birden fazla eşle evli olması anlamına gelen bir evlilik biçimidir. Yunanca “polys” (çok) ve “gamos” (evlilik) kelimelerinden türetilen “polygamy/poligami” terimi hem erkeklerin hem de kadınların birden fazla eşe sahip olabildiği evlilik türlerini kapsar (Zeitzen, 2025). Çok eşlilik, kültürel, coğrafi ve ekonomik faktörlerle şekillenen bir uygulamadır. Toplumlar arasında olduğu gibi, aynı toplumda farklı sosyal sınıflar veya kesimler arasında da çeşitli biçimlerde kendini gösterebilir.

Çok eşlilik, genellikle iki ana alt kategoriye ayrılır: “polygyny/poligini” (çok karılılık) ve “polyandry/poliandri” (çok kocalık). Poligni, erkeğin birden fazla kadınla evlenmesiyle ilgili bir uygulamadır ve tarihsel olarak daha yaygın görülmüştür. Poliandri ise, bir kadının birden fazla erkekle evlenmesini ifade eder ve bu model, daha sınırlı coğrafyalarda, özellikle Tibet gibi bölgelerde ortaya çıkmıştır (Arslan, 2020).

Poliandri, demografik ve ekonomik koşulların etkisiyle ortaya çıkan bir evlilik biçimidir. Bu tür evliliklerin en yaygın nedeni, cinsiyetler arasındaki sayı dengesizliğidir. Örneğin, Tibet ve bazı Moğol topluluklarında, erkek nüfusunun kadın nüfusuna göre fazla olduğu durumlarda poliandri yaygın olarak görülmektedir. Tibet’te hem sınırlı tarım arazileri hem de kadın sayısının az olması, poliandri uygulamasının sebeplerinden biridir. Ayrıca, mirasın eşit şekilde bölünmesini engellemek ve nüfus artışını dengelemek amacıyla birden fazla erkeğin tek bir kadınla evlenmesi tercih edilmiştir. Bu uygulama, aile birliğini korumak, ekonomik güvenliği sağlamak ve kaynakları daha verimli kullanmak açısından toplumsal bir çözüm olarak değerlendirilmektedir (Cin, 1988, s. 13)

Çok eşlilik, dünya genelinde pek çok toplumda, çeşitli kültürlerde ve farklı din mensupları arasında yaygın bir uygulamadır. George P. Murdock’un 1957’deki kültürlerarası çalışması, çok eşliliğin yaklaşık %80’lik bir oranda tarihsel ya da geleneksel olarak kabul gördüğünü ortaya koymuştur (Giddens, 2000). Ancak günümüzde Batı toplumlarında tek eşlilik, kültürel normlar ve yasalar çerçevesinde egemen evlilik modeli olmuştur.

Evlilikler tarih boyunca farklı biçimlerde ortaya çıkmış ve farklı işlevler üstlenmiştir. Lewis Henry Morgan gibi antropologlar, evliliğin ve akrabalık sistemlerinin toplum yapısındaki yerini anlamaya çalışmış, özellikle çok eşliliğin ilkel toplumlardaki yerini incelemiştir (Harris, 1983). Balaman (1982), evliliği kültürel bir yapı olarak değerlendirirken; cinsel hayatı meşrulaştırma, soyun devamını sağlama ve üretim birimi oluşturma gibi amaçlara hizmet ettiğini vurgular. Benzer şekilde Delaney (2001), evliliğin ataerkil yapılarla ilişkili kültürel sembollerle pekiştirildiğini ifade eder.

Antropolojik literatürde çok eşlilik, çoğunlukla erkek çocuk sahibi olma arzusu, üretim gücü ihtiyacı, toplumsal statü beklentisi, kültürel normlar ve ekonomik koşullar gibi nedenlerle açıklanır (White & Burton, 1988; Ember, 1974; Low, 1988). Özellikle savaş gibi erkeklerin sayısını azaltan durumların ardından kadın nüfusunun artması, çok eşliliğin yaygınlaşmasına neden olmuştur (Ember, 1974). White & Burton (1988), çok eşliliğin insan gücünün önemli olduğu tarım toplumlarında yaygınlaştığını belirtmektedir. Fenske (2015), çok eşliliğin özellikle düşük gelirli, kırsal ve eğitimsiz kadınlar arasında yaygın olduğunu, bu durumun kadınların seçim şansının az olmasıyla ilişkili olduğunu vurgular.

Bugün bazı toplumlarda çok eşlilik sosyokültürel ve dini temellere dayanarak hâlâ varlığını sürdürmektedir. Hindular, Müslümanlar, Mormonlar gibi farklı inanç sistemlerinde çok eşlilik uygulamaları bulunmaktadır (Brooks, 2009). Elbedour ve ark. (2002), çok eşli evliliklerin bazı Müslüman topluluklarda hem dini meşruiyet hem de toplumsal kabul gördüğünü belirtmiştir.

Yasal sistemler açısından bakıldığında, birçok ülkede medeni hukuk çok eşliliği yasaklamış olsa da geleneksel hukuk sistemleri hâlâ çok eşli evlilikleri tanımaktadır. Bu durum, kadınların hukuk önünde hak talep etmesini zorlaştırmakta, ekonomik bağımlılık gibi nedenlerle kadınların çok eşli evliliklerde yer almak zorunda kalmasına neden olmaktadır (Struensee, 2005). Zeitzen (2025, s. 29), çok eşli bölgelerde statüsü yüksek erkeklerin mülkiyeti ellerinde tutarak daha fazla eşle evlenme imkânına sahip olduklarını belirtmektedir. Kadınlar açısından ise ekonomik ve sosyal yapıdaki dezavantajlar, çok eşli evliliği bir zorunluluk hâline getirebilmektedir (Bailey & Kaufman, 2010).

Çok eşliliğin hukuki yönü, özellikle ikinci eşin statüsü, erkeğin evlenme koşulları ve miras hakkı gibi konularda önem taşımaktadır. Zeitzen (2025, s. 30), çok eşliliğin düzenlendiği hukuk sistemlerinin anlaşılmasının, bu kurumun yapısını çözümlenmede kilit rol oynadığını belirtir. Birçok ülkede ikinci eşler resmi nikâhla korunmadığı için miras ve sosyal güvenlik gibi haklardan mahrum kalmakta, bu da kadınlar açısından eşitsiz bir evlilik yapısına yol açmaktadır.

Toplumsal düzeyde ise çok eşlilik, erkeklerin cinsellik ve üreme ile ilgili beklentileriyle meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır. Van Wichelen (2009), bazı kültürlerde erkeğin daha aktif bir cinselliğe sahip olduğuna dair inancın çok eşliliği haklılaştırdığını belirtmektedir. Ancak bu açıklamalar çoğunlukla kadınların yaşadığı eşitsizlikleri görmezden gelmektedir.

Batı toplumlarında evli erkeklerin evlilik dışı ilişkileri çok eşliliğin meşru bir alternatifi olarak savunulsa da, Brooks (2009) bu tür ilişkilerin gizli ve resmi olmayan yapısı nedeniyle çok eşli evlilikten farklı olduğunu vurgular. Evlilik dışı birlikteliklerde kadın, resmi bir eş statüsüne sahip olmadığı için yasal haklardan yararlanamaz.

Thobejane ve Takayindisa (2014), çok eşli evliliklerin özellikle geleneksel toplumsal yapılarda, kültürel bir norm olarak varlığını sürdürdüğünü belirtmişlerdir. Bu yapıların çoğunda çok eşlilik, sosyal yapıların, ekonomik stratejilerin ve dinsel kabullerin birleşimiyle şekillenmiş bir uygulamadır.

Sonuç olarak, çok eşlilik farklı dinî, kültürel ve ekonomik temellerle gerekçelendirilen, ancak kadınlar açısından ciddi eşitsizlikler ve hak kayıpları barındıran bir kurumdur. Modern toplumlarda tartışmalı bir konu olmaya devam eden çok eşlilik, yalnızca biyolojik veya kültürel değil, aynı zamanda hukuki ve psikolojik yönleriyle de çok boyutlu olarak ele alınmalıdır.

Çok eşlilik sadece kültürel ve ekonomik bir kurum değil, aynı zamanda bireylerin psikolojik yaşamlarını etkileyen bir ilişkilendirme biçimidir. Özellikle çok eşli evliliklerde kadınlar arasında yaşanan kıskançlık, değersizlik duygusu ve yetersizlik hissi sık karşılaşılan durumlardır. Elbedour, Bart ve Hektner'in (2002) çalışmasına göre çok eşli ailelerde büyüyen çocuklar, tek eşli ailelerde büyüyen çocuklara kıyasla daha fazla psikolojik stres belirtileri göstermektedir. Bu çocuklarda depresyon, anksiyete ve sosyal uyum problemleri daha yüksek oranda gözlemlenmektedir.

Çok eşli evliliklerde kadınların psikolojik olarak en fazla etkilendiği konular arasında, eşler arası adaletin sağlanamaması, duygusal ihmal, yalnızlık ve gelecek kaygısı yer alır. Özellikle ikinci ya da üçüncü eş olan kadınların maruz kaldığı görünmezlik hissi, kimlik karmaşası ve aidiyet eksikliği, zamanla özgüven kayıplarına ve içe kapanmaya yol açabilir (Elbedour, Bart, & Hektner, 2002, s. 252). Ayrıca eşler arasında açık iletişimin az olması, evlilikteki güvensizlik duygusunu derinleştirmektedir.

Kadınların yaşadığı psikolojik zorlukların yanı sıra, erkekler de bu sistemden etkilenmektedir. Eşler arasında adaleti sağlama yükümlülüğü, ekonomik baskılar ve aile içi çatışmalar, erkeklerde stres, tükenmişlik ve suçluluk gibi duygulara neden olabilmektedir. Al-Krenawi ve Graham (2006), çok eşli evliliklerde erkeklerin de psikolojik destek ihtiyacının göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgular. Bu bağlamda çok eşlilik hem bireylerin ruh sağlığı hem de aile içi ilişkilerin kalitesi açısından önemli psikolojik yansımalar barındırmaktadır. Psikolojik etkiler, çok eşli evliliklerin sadece yapısal değil aynı zamanda bireysel sonuçlarının da dikkate alınması gerektiğini ortaya koymaktadır.

## **2. Çok Eşlilik**

Çok eşlilik, dünya genelinde, farklı kültürlerde, kıtalarda ve çeşitli din mensupları arasında yaygın şekilde görülmüş bir evlilik biçimidir. Hem geleneksel ataerkil yapılar hem de modern toplumlar içerisinde farklı şekillerde uygulanması, çok eşliliğin ne denli esnek ve çeşitli bir akrabalık sistemi olduğunu göstermektedir. Günümüzde bile birçok toplumda bu uygulama devam etmektedir. Dünya kültürlerinin büyük bir kısmı tarihsel olarak çok eşliliğe bir şekilde yer vermiştir (Zeitzen, 2025). Her ne kadar modern zamanlarda çok eşlilik çoğunlukla dinî bir konu olarak ele alınsa da, yapılan araştırmalar bunun temelinde daha çok ekonomik ve kültürel etkenlerin bulunduğunu göstermektedir. Bu nedenle çok eşliliğe dair yaklaşımlar, yalnızca tek bir açıklamayla sınırlandırılmaz; çünkü bu evlilik biçimi, toplumların kültürel yapıları, inanç sistemleri ve sosyoekonomik koşullarına göre farklılık göstermektedir.

Farklı kültürlerdeki çok eşlilik geleneklerini incelemek, toplumsal normlar, ekonomik ihtiyaçlar ve dinî inançlar arasındaki karmaşık ilişkileri daha iyi anlamamıza katkı sağlar. Bu çerçevede, çok eşliliğin çeşitli toplumlarda nasıl şekillendiğini görmek için bazı eski medeniyetlere yakından bakmak yararlı olacaktır.

## **2.1.Batı Toplumlarında Çok Eşlilik**

### **Antik Yunan- Roma**

Tarih boyunca savaşların erkek nüfusunu azaltması nedeniyle devletlerin çok eşliliği teşvik ettiği bilinmektedir. Bunun en bilinen en eski örneği Atina Site Devleti'dir. Atina'da çok eşlilik özel bazı hallerde kabul edilmiş, MÖ 413-403 yılları arasında çok eşliliğe izin verilmiştir. Sicilya seferinden sonra azalan nüfusu artırmak amacıyla evli erkeklerin ikinci bir kadın alabilmelerini öngören bir kanun çıkarmıştır (Cin, 1988). Eski Yunanlılardan olan Ispartalılar'da çok kadınla evlilik mevcuttur; buna mukabil kadının da aynı zamanda istediği kadar koca edinme hakkı vardır. Hatta Roma imparatorluğuna komşu "Etruskanya" gibi bazı yerlerde çok kadınla evlilik güzel geleneklerden sayılmıştır (Çaviş, 1974). Roma İmparatorluğu döneminde ahlâkî değerlerin zayıflaması ve yasal düzenlemelerin eşler arasındaki bağı gevşetmesiyle birlikte, toplumsal sınıflar arası evlenme ve boşanma daha kolay hâle gelmiştir. Bu süreçte fiilen çok eşlilik yaygınlaşmıştır. Tam da bu dönemde Hz. İsa (A.S) insanları evlenmeye olan aşırı eğilimden uzaklaştırarak manevî alemleri kazanmaya çağırmıştır. Ancak evliliği tamamen yasaklamadığı için, tek eşlilik ve çok eşlilik uygulamaları varlığını sürdürmüştür. Çok eşli evlilik, nihayetinde Jüstinyen Kanunu ile yasaklanmış, ancak bu yasak, ilahî değil beşerî yasalarla getirildiğinden, halkın alışkanlıklarını kısa sürede değiştirememiştir. Son yüzyıllarda çok eşliliğin çirkin bir uygulama olduğuna dair kanaat Batı toplumlarında yaygınlaşana kadar, halk nezdinde birden fazla kadınla evlenmek ne günah ne de ayıp olarak görülmüştür. Günümüzde ise Batı toplumlarında yürürlükte olan kanunlar ve geleneklere göre yalnızca ilk eş yasal olarak kabul edilmektedir (Çaviş, 1974, s. 165-166).

## **2.2.Doğu Toplumlarında Çok Eşlilik**

### **Mısır**

Mısır toplumunda tek eşli evlilikler yaygınken (Fischer, 2000), erkeğin birden çok kadınla evlenmesi de alışılmış bir durumdu. Özellikle hanedan ailesi mensupları ve toplumun "zengin" olarak kabul edilen kesiminde çok eşlilik yaygın bir şekilde görülmekteydi (İmar & Avbuvaya, 2006). Eski Mısır'da kralların birden fazla çocuk, özellikle de erkek çocuğa sahip olması verasetlerini erkek çocuklar üzerinden devam ettirme isteklerinden kaynaklanmaktadır. Eski Mısır toplumunda, özellikle Yeni Krallık döneminde, yakın akrabalar arasında evliliklerin yaygın olarak tercih edildiği

görülmektedir. Bu tercihlerin arka planında yatan en önemli etkenlerden biri, aile mülkünün dağılmasını önleyerek mal varlığının aynı soy içinde korunmasını sağlamaktır. Bu amaç doğrultusunda, eşini kaybeden bireylerin, vefat eden eşlerinin kız kardeşleriyle evlenmeleri gibi uygulamalara da rastlanmaktadır (Çoban, 2023). Ayrıca çocukların çeşitli hastalıklardan dolayı erken yaşta ölmesi sıklıkla yaşanan bir durum olduğu için çocuk sayısının çok olması tahta geçecek en az bir çocuğun hayatta kalmasını garantilemiştir. Bu nedenle yapılan evliliklerde çocuk özellikle de erkek çocuk olmadığı zaman erkek başka bir kadınla evlenebilirdi (Duiker & Spielvogel, 1994).

## Hint

Hindistan'da çok eşlilik, tarih boyunca kast sistemi, dini inanışlar ve hukuki düzenlemelere bağlı olarak farklı şekillerde uygulanmıştır. Eski Hindu toplumunda, bir erkeğin kaç eşle evlenebileceği, kasta göre belirlenmekteydi. Örneğin, Vişnu, Smriti, Brahmanlara dört, Kşatriyalara üç, Vaişyaya iki ve Sudralara bir eş izni tanırken, Vasyeşteha Smriti bu sayıları daha da sınırlandırmıştır (Seydişehir, 2012).

Hindistan'daki çok eşlilik uygulamaları tarihsel, kültürel ve dini etkenlerle şekillenmiştir. Kast sisteminin evlilik üzerindeki etkileri, toplumsal normlar ve dini metinlerdeki anlatılar bu yapıyı beslemiştir. Hindu kutsal metinleri (Ramayana, Mahabharata, Puranalar ve Upanişadlar), özellikle krallar ve savaşçılar arasında çok eşliliğin yaygın olduğunu göstermekte; bu uygulama, genellikle siyasi ittifaklar kurma, soyun devamını sağlama ve mülkiyetin kontrolünü koruma gibi gerekçelerle meşrulaştırılmaktadır. İslam'ın Hindistan'a gelişiyle birlikte çok eşlilik, dini bir temele oturtularak kurumsallaşmış; özellikle Babür İmparatorluğu döneminde ve yerel nawab<sup>1</sup> yönetimlerinde haremliğin yaygınlaştığı görülmüştür. İngiliz sömürge yönetimi ise 1872 tarihli Hristiyan Evlilik Yasası ile Hristiyanlar için çok eşliliği yasaklamış, ancak Müslümanlar için kişisel hukuk çerçevesinde bazı kısıtlamalarla uygulanmasına izin vermiştir. 1955 tarihli Hindu Evlilik Yasası ile Hindu toplumu içinde çok eşlilik yasaklanmış olsa da, Müslüman kişisel hukuku kapsamında erkeklerin dört eşe kadar evlenmesine izin verilmeye devam edilmiştir. Günümüzde Hindistan'da çok eşlilik, kişisel dini hukuk sistemleri doğrultusunda sınırlı biçimde sürmekte; özellikle kırsal bölgelerde ve muhafazakâr topluluklarda çok eşliliğe rastlanmaktadır (Singh, 2012).

## Çin

Geleneksel Çin toplumunda erkeklerin yalnızca bir meşru eşle evlenmesine müsaade edilmesine rağmen, maddi imkanları uygun olduğunda ikinci dereceden eş statüsündeki kadınlarla ilişkiler kurmaları mümkündür. Bu tür ilişkilerden doğan çocuklar, hukuk açısından meşru eşten doğmuş kabul

---

<sup>1</sup> **Nawab:** Babür İmparatorluğu döneminde eyaletleri yöneten, vergi toplama ve askerî görevleri olan yerel yönetici veya vali unvanı. Ayrıca yüksek sosyo-ekonomik statüye sahip soylular için onurlandırıcı bir unvan olarak da kullanılmıştır.

edilerek aile içinde meşru evlat olarak değerlendirilirdi. Ancak bu durum, ilk eşin konumunu tehdit etmez ve kadının aile içindeki ana rolünü değiştirmezdi (Topaloğlu, 1968).

## **Japonya**

Tarihsel süreçte Japonya’da çok eşlilik, yasal olarak hiçbir zaman yaygınlık kazanmamış ve toplumsal düzeyde genel kabul görmemiştir. Her ne kadar bazı zengin ve nüfuz sahibi erkekler cariyelik veya gayri resmî çoklu partnerlik biçimlerini sürdürmüş olsa da, bu tür uygulamalar hiçbir zaman yasal evlilik statüsü taşımamıştır. 1882 yılında çıkarılan düzenlemelerle cariyelik sistemi resmen sona erdirilmiştir. Birinci evliliğin ölüm ya da boşanma ile sona ermesi halinde ikinci bir evlilik yapma hakkı tanınmış olsa da, dul bir kadınla yapılan evlilikler toplumsal olarak olumsuz algılanmış ve bu tür evlilikler “sosyal leke” olarak görülmüştür (Seydişehri, 2012). 1947 Anayasası ile de çok eşlilik açık biçimde yasaklanarak, tek eşli çekirdek aile modeli hukuki norm haline getirilmiştir. Bu çerçevede oluşturulan “koseki” adlı aile kayıt sistemi, yalnızca bir yasal eş üzerinden ataerkil soyağacını belgeleyen yapıyı kurumsallaştırmıştır. Modern Japon toplumunda evlilik kurumu hem hukuki hem de kültürel olarak tek eşliliğe dayalı biçimde yapılandırılmıştır ve bu durum, aile yapısını tanımlayan temel bir unsur olarak varlığını sürdürmektedir (2025).

## **İran**

Zerdüştlük inancında aile, toplumsal yapının temelidir ve manevi değeri vardır. Erkekler ekonomik durumlarına bağlı olarak birden fazla kadınla evlenebilirlerdi. Çok eşlilikte kadınlar genellikle "asil" ve "yardımcı" olarak iki statüdeydi. Asil kadınlar tüm evlilik haklarına sahipken, yardımcı kadınlar bu haklardan yoksundu. Her asil kadın "Evin Hanımı" sayılır, erkek öncelikle onların ve çocuklarının ihtiyaçlarını karşılamakla yükümlüydü. Yardımcı kadınlardan doğan erkek çocuklar ise baba ailesi tarafından tanınırdı (Nefisî, 1387). İran’da çok eşlilik yasal olarak İslami normlara uygun kabul edilmekle birlikte, ulusal düzeyde yaygın bir uygulama değildir ve yalnızca yaklaşık %2,8’lik bir oranla sınırlıdır. Ancak Sistan ve Belucistan Eyaleti’nde, özellikle Zahidan gibi bölgelerde, yerel kültür ve Sünni geleneklerin etkisiyle daha yaygın şekilde görülmektedir (Farahmand & Rezvani , 2019; Hoda Salehi, 2013). 1960’lardan itibaren, özellikle İran-İrak Savaşı’nın yol açtığı sosyoekonomik koşullar nedeniyle bazı bölgelerde çok eşlilik oranlarında artış gözlemlenmiştir (Enayat & Ghelichi, 2021). Bununla birlikte, araştırmalar çok eşli evliliklerin kadınlar ve çocuklar açısından daha fazla yalnızlık, stres, düşük öz saygı ve psikolojik sorunlarla ilişkilendirildiğini göstermektedir. Son dönem çalışmaları, kadınların giderek çok eşliliği geleneksel toplumlarda dahi kabul edilemez ve yıpratıcı bir olgu olarak değerlendirdiklerini ortaya koymaktadır (Rahmanian, Zahirinia, & Rastega, 2023; Farahmand & Rezvani , 2019).

## **Afrika**

Afrika kıtasında çok eşlilik, özellikle tarihsel ve kültürel bağlamda köklü bir yere sahiptir. Bazı Afrika toplumlarında birden fazla eşe sahip olmak, yalnızca toplumsal kabul gören bir uygulama değil, aynı zamanda erkeğin sosyal statüsünü pekiştiren bir unsur olarak görülmektedir. Hatta bazı kabilelerde az sayıda eşe sahip olmak, gurur kırıcı ve itibarı zedeleyici bir durum olarak değerlendirilmiştir (Cin, 1988, s. 11).

Sömürge öncesi dönemde çok eşlilik, çeşitli işlevsel nedenlerle meşru ve yaygın bir aile yapısı biçimiydi. Nüfus artışını desteklemesi, soyun devamını sağlaması ve klanlar arası ittifakları kolaylaştırması bu sistemin başlıca gerekçeleri arasında yer almıştır. Tarımsal üretime dayalı toplumlarda kadın emeğinin ekonomik katkısı, dulların ve çocukların bakımı gibi pratik sebeplerle de çok eşlilik yaygın bir biçimde benimsenmiştir (Chae & Agadjanian, 2022).

Sömürgecilik dönemiyle birlikte Avrupa hukuk sistemlerinin ve Hristiyan misyonerlerin etkisiyle çok eşlilik uygulamaları kısıtlanmaya çalışılmış; ancak birçok yerel toplumda geleneksel normlara olan bağlılık nedeniyle bu yapı büyük ölçüde korunmuştur. 1970'li yıllarda Afrika'da evli kadınların üçte birinden fazlasının çok eşli evliliklerde yer aldığı, ancak özellikle kentleşme ve eğitimin yaygınlaşmasıyla birlikte bu oranın zamanla azaldığı belirtilmektedir (Fenske, 2011).

Günümüzde çok eşlilik, Sahra Altı Afrika'nın birçok bölgesinde –özellikle Batı Afrika'da– farklı oranlarda uygulanmaya devam etmektedir. Uygulama Müslüman topluluklar arasında daha yaygın olsa da, Hristiyanlar ve geleneksel din mensupları arasında da görülmektedir. Ayrıca geçimi tarıma dayalı kırsal bölgelerde, çok eşlilik erkeğin ekonomik gücünü ve toplumsal prestijini temsil eden bir kurum olarak işlevini sürdürmektedir (Chae & Agadjanian, 2022).

### **2.3. Türklerde Çok Eşlilik**

Eski Türk toplumu incelendiğinde, evlilik anlayışının temelinde sadakat ve toplumsal düzenin korunması ilkelerinin yer aldığı görülmektedir (Aslan, 2019). Nitekim Eski Türk dilinde, birden fazla kadınla evlenmeyi doğrudan karşılayan özel bir kelimenin bulunmaması, çok eşliliğin bu toplumda yaygın ve meşru bir kurum olarak algılanmadığına işaret etmektedir (Rasonyi, 1993). Bu durum, Türklerin uzun bir dönem boyunca tek eşliliği benimsediklerini ve çok eşliliğin daha çok sosyo-politik ya da ekonomik koşulların bir sonucu olarak sonradan sınırlı çevrelerde ortaya çıktığını düşündürmektedir (Kurtoğlu, 2015).

Orta Asya'daki erken dönem Türk topluluklarında her ne kadar çok eşlilik imkân dâhilinde olsa da, uygulamanın oldukça sınırlı kaldığı, halkın büyük çoğunluğunun tek eşli evlilik biçimini benimsediği bilinmektedir (Öztürk, 2015, s. 5). Bu anlamda, çok eşlilik daha çok yönetici sınıfa ve zengin tüccar tabakaya mahsus bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır (Aydın, 1989). Özellikle siyasi ittifakların gereği olarak yapılan hükümdar evliliklerinde birden fazla eş alma durumlarına rastlanmakla

birlikte, bu uygulamanın temel amacının şahsi arzular değil, diplomatik ilişkiler olduğu görülmektedir. Komşu devletlerle dostane ilişkiler kurmak amacıyla kız alışverişinde bulunulması, dönemin uluslararası ilişkilerinin bir parçasıydı. Böyle bir evlilik teklifini reddetmek hakaret olarak algılandığından, hükümdarların zaman zaman birden fazla evlilik yapmaya mecbur kaldıkları anlaşılmaktadır (Kurtoğlu, 2015).

Tarihi kaynaklara göre, Türklerde çok eşlilik anlayışının yaygınlaşması, özellikle yerleşik hayata geçiş süreciyle paralellik arz etmektedir. Göçebe yaşam tarzının yerini şehirleşmeye ve ticaretin gelişimine bırakmasıyla birlikte, özellikle Uygurlar döneminde, ekonomik güce sahip tüccar sınıfı arasında çok eşlilik vakalarının arttığı gözlemlenmektedir. Bu bağlamda çok eşlilik, bireysel tercihlerin ötesinde, dönemin sosyoekonomik yapısıyla doğrudan ilişkili bir olgu olarak değerlendirilmektedir (Kurtoğlu, 2015).

Araştırmacılar arasında eski Türklerde çok eşliliğin yaygınlığına ilişkin farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı akademisyenler, Türk toplumlarında çok eşliliğin yaygın şekilde benimsendiğini gösteren bilimsel ve tarihsel verilere ulaşamadığını ifade etmektedir. Kırgızlar ile Doğu Türkistan'daki bazı gruplarda çok eşliliğe dair örneklere rastlansa da, bu uygulamaların Arap ya da Fars kültürlerinden ziyade, kendi kültürel kodlarına dayandığı, yani Türk kültürüne ait özgün bir karakter taşıdığı savunulmaktadır. Diğer bazı araştırmacılar ise, özellikle yöneticiler ve ekonomik olarak güçlü bireyler arasında çok eşliliğin zaman zaman uygulandığını belirtmektedir (Türküne, 1995). Ancak Töreye göre evin gerçek hanımı ilk eştir. İlk eş razı olmazsa erkek ikinci evliliği yapamaz (Gömeç, 2012). Bu tartışmalar, çok eşliliğin Türk toplumsal yapısında hiçbir zaman evrensel bir norm haline gelmediğini göstermektedir.

Ziya Gökalp, Türklerde tek eşliliğin esas olduğunu vurgulamakla birlikte, zenginleşen hanların zamanla bir kadınla yetinmeyip, halktan veya esirlerden ikinci kadınlar aldıklarını ifade etmektedir. Bu ikinci eşlere “hatun” unvanı verilmemekte, daha çok “kuma” olarak adlandırılmaktaydı. Çin prensesleriyle evlilik yapanlara “konçuy” unvanı verilirdi. Mahmut Kaşgari'ye göre eşler üç sınıfa ayrılırdı: Hatun, Konçuy ve Kuma. Gökalp'e göre “kuma”, hane içinde asıl eşe denk sayılmamakta, aile hiyerarşisi ve çocukların miras hakları bakımından belirgin bir statü farkı gözetilmekteydi. “Hatun” unvanı yalnızca yasal ve meşru eşe verilmekte, kumaların çocukları da çoğunlukla miras hakkına sahip olmamakta, hatta babaları hükümdar olsa bile tahta çıkma hakları bulunmamaktaydı (Gökalp, 1976). Bu bağlamda çok eşlilik, hiyerarşik bir düzene tabi tutulmuş ve yasal açıdan sınırlı çerçevede değerlendirilmiştir.

Bazı kaynaklara göre, çocuk sahibi olamayan eşlerin rızasıyla ikinci evliliklerin yapılabildiği, ancak bu durumun da belli kurallara bağlandığı anlaşılmaktadır. Her durumda, ilk eşin sosyal konumu ve hane içindeki itibarı korunmuş; çok eşlilik yapılsa bile eşlerin statü eşitliği ilkesi benimsenmemiştir.

Dolayısıyla eski Türk toplumunda çok eşlilik yapısal olarak çok sınırlı bir uygulama alanı bulmuş ve çoğunlukla özel şartlarla sınırlı tutulmuştur.

Çok eşliliğin nedenleri arasında ev işlerinin paylaşılması, soyun devam ettirilmesi, aile gücünün artırılması, siyasi birlikteliklerin sağlanması ve ekonomik refah gibi gerekçeler yer almaktadır. Ancak dikkat çekici olan, bu gerekçelerin çoğunun duygusal değil, toplumsal faydaya dayalı olmasıdır. Özellikle ekonomik ve siyasal çıkarlar, çok eşliliğin temel nedenleri arasında yer almıştır. Bu yönüyle çok eşlilik, bireyin şahsi isteğinden çok, içinde yaşadığı toplumun yapısal ihtiyaçları doğrultusunda şekillenmiştir (Kurtoğlu, 2015). Ayrıca, eski Türk toplumlarında “levirat” evliliği olarak bilinen, ölen kardeşin dul eşiyle evlenme uygulamasına da rastlanmaktadır. Bu evlilik biçimi, dul kalan kadının toplumsal koruma altına alınmasını amaçlamakta, bir anlamda sosyal güvenlik görevi üstlenmekteydi (Kafesoğlu, 2015). Bu tür evliliklerde de çok eşlilik söz konusu olabilmekteydi, ancak yine belirli kurallar dâhilinde gerçekleşmekteydi.

Sonuç olarak, çok eşlilik eski Türk toplumunda sınırlı bir uygulama alanı bulmuş ve yaygın bir norm haline gelmemiştir. Tek eşlilik, hem ahlaki bir tercih hem de toplumsal yapıyı koruyucu bir unsur olarak ön planda tutulmuştur. Çok eşlilik, daha çok belirli sosyal sınıflar, ekonomik refah sahipleri ve siyasi otoriteler tarafından, genellikle faydacı gerekçelerle benimsenmiştir. Bu durum, eski Türk toplumunun aile yapısında denge ve düzeni koruma yönündeki yaklaşımını yansıtmaktadır.

### **3. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet’te Çok Eşlilik**

#### **3.1. Yahudilikte Çok Eşlilik**

Tarihin erken dönemlerinden itibaren Yahudi toplumlarında evlilik, sadece bireyler arası bir birliktelik değil, aynı zamanda kutsal ve toplumsal bir kurum olarak önemli bir yer tutmuştur. Bu bağlamda, Tevrat’ta çok eşliliği doğrudan yasaklayan bir hüküm olmamakla birlikte, uygulamanın teşvikine dair bir açık bir beyan bulunmamaktadır (Galanti, 1927). Erken dönemlerde bir erkeğin birden fazla kadınla ister hür ister cariye olsun evlenmesi olağan bir durum olarak kabul görmüş, bu da dönemin sosyal ve kültürel yapısıyla ilişkilendirilmiştir (Bozkurt, 2023). Tevrat’ta yer alan birçok anlatıda peygamberlerin, kralların ve sıradan kişilerin birden fazla kadınla evlendiği görülmektedir. Bunlardan, Hz. İbrahim,<sup>2</sup> Hz. Yakup,<sup>3</sup> Hz. Davut<sup>4</sup> ve Hz. Süleyman’ın<sup>5</sup> ve İsrailoğulları’nın diğer bazı krallarının çok eşli olduğu bildirilmektedir. Aynı zamanda kral ve din adamlarının da çok eşliliğine rastlanmaktadır

<sup>2</sup> Tevrat, Tekvin, 16/ 1-4, 24/1 (Hz. İbrahim, Sâra, Hacer ve Ketura adında üç hanımla evlenmişti. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ekrem Buğra Ekinci, İslam Hukuku ve Önceki Şeriatleri, İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2003, s. 102 ).

<sup>3</sup>Tevrat, Tekvin, 29/ 20-30; 30/ 3-13, 32/ 22; 36/ 2-5 ( Hz. Yakup’un hür iki hanımı, iki de cariyesi vardı. Kardesi Esav’ın da üç hanımı vardı.)

<sup>4</sup>Tevrat, I.Tarihler,14/3, (Hz. Davud’un dokuz hanımı vardı. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ekinci, İslam Hukuku Ve Önceki Şeriatleri, s. 102 ).

<sup>5</sup>Tevrat, I. Krallar, 11/ 2-3.(Süleymanın yedi yüz karısı kral kızı olup, üç yüz de cariyesi vardı)

(Hakimler, 8/30; II. Tarihler, 11/21). Ancak Musa (Çıkış 18/ 2-4; Sayılar, 12/1), Harun (Çıkış 6/23) ve İshak gibi şahsiyetlerin tek eşle evli kaldığı rivayet edilmektedir (Vana, 2013).

Yahudi toplumlarında çok eşliliğin ortaya çıkmasında çeşitli dinî, sosyal ve ekonomik etkenler rol oynamıştır. Bunların başında, çocuk sahibi olma ve çok sayıda çocuk sahibi olma arzusu gelmektedir (Macmillan, 1944). Özellikle erkek çocuk sahibi olmak, soyun devamı açısından büyük önem taşımış; bu nedenle çocuk sahibi olamayan erkeklerin ikinci bir evlilik yapmasına veya cariye edinmesine toplumda anlayışla yaklaşmıştır. Bu tür evlilikler, aile soyunun sürdürülmesi için meşru bir yol olarak görülmüştür (Ünal, 1998). Ancak, Tanah'ta geçen bazı çok eşli evlilik örnekleri incelendiğinde, bu gerekçenin her durumda geçerli olmadığı görülmektedir. Örneğin Yakup, Lea ile evlendikten yalnızca bir hafta sonra Rahel ile de evlenmiştir (Tekvin, 29/16-30) bu durumda çocuk sahibi olma amacı açıkça görülmemektedir. Aynı şekilde, Davud'un Abigail ile evlenmesinden hemen sonra Ahinoam'ı da eş olarak alması (I.Samuel, 25/39-44) ve bu eşlerden çocukları olması (II.Samuel, 3/2-5), yalnızca soyun devamını sağlama amacıyla açıklanamayacak örneklerdir. Kral Süleyman'ın yedi yüz kadınla evlenmiş olması da, bu tür birlikteliklerin her zaman rasyonel ya da toplumsal zorunluluklara dayalı olmadığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, çok eşliliğin bazı durumlarda kişisel arzu ve zevke dayalı olarak gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Davud'un, Beersheba'yı görüp beğenmesi ve onun kocası Uriya'yı savaşta öldürterek onunla evlenmesi (II.Samuel, 11/2-27), bu duruma çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir (Yasdıman, 2001). Dolayısıyla Yahudi toplumlarında çok eşlilik, sadece çocuk sahibi olma veya soyun devamı gibi zorunlu nedenlerle değil, kimi zaman bireysel istekler, cinsel arzu veya güç gösterisi gibi kişisel gerekçelerle de tercih edilebilmiştir.

Çok eşliliğe yol açan bir diğer uygulama ise levirat evliliğidir. Bu gelenek gereği, ölen kardeşinin çocuğu olmayan dul eşiyle evlenme yükümlülüğü olan bir erkek, hâlihazırda evli olsa bile bu evliliği gerçekleştirmek zorunda kalabiliyordu. Bu tür evlilikler, ikinci bir eşin aileye dahil olmasına neden olmaktadır (Kurt, 2016). Ayrıca, evli olmayan bir kadınla ilişki yaşayan bir erkeğin, o kadını mağdur etmemek adına onunla evlenmek zorunda kalması da çok eşliliğe yol açan başka bir durumdur. Evli bir erkek böyle bir evlilik gerçekleştirdiğinde, bu ikinci birlikteliğin hukuki zemine taşınması anlamına geliyordu (Ünal, 1998).

Ekonomik şartlar, çok eşliliğin uygulanabilirliği üzerinde önemli bir etki yaratmıştır. Yahudi yasalarına göre, erkekler eşlerine karşı nafaka, barınma ve cinsel ilişki gibi temel sorumluluklarla yükümlüdür. Tanah'ta<sup>6</sup> (Çıkış 21/10) her eşin eşit haklara sahip olduğu vurgulanmaktadır. Bu nedenle çok eşlilik, genellikle yalnızca ekonomik olarak güçlü bireylerle sınırlı kalmış, düşük gelir gruplarında tek eşlilik tercih edilmiştir. Tanah'ta eşler arasında maddi adalet beklentisi belirtilse de, duygusal eşitlik idealize edilmemiştir. Örneğin, Yakup'un Rahel'i Lea'dan daha fazla sevmesi (Yaratılış 29/30) ya da

---

<sup>6</sup> Bkz, Çıkış 21/10 (Başka bir kadın alırsa, ilkinin yiyeceğini, giyeceğini ve evlilik hayatını azaltmamalıdır.)

Rehoboam'ın Maaka'ya diğer kadınlardan daha fazla değer vermesi (II Tarihler 11/21) gibi örnekler, eşler arasındaki sevgi farklılıklarının meşru sayıldığını göstermektedir.

Üçüncü yüzyılda bazı hahamlar, çok eşliliğin getirdiği toplumsal sorunlara dikkat çekmişlerdir. Örneğin, Rab adlı, iki kadınla evlenme, edersen mutlaka üçüncüsünü de al; böylece diğer ikisi birleşip sana zarar vermesin” demiştir (Bozkurt, 2023). Rabbi Ammi, çok eşliliği doğrudan yasaklamakla birlikte, ikinci bir evlilik yapılmadan önce ilk eşin rızasının alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Aksi takdirde erkeğin, ilk eşine boşanma hakkı tanınması ve onun maddi haklarını güvence altına alması zorunludur. Bu yaklaşım, kadının haklarını koruma ve çok eşliliği sınırlandırma iradesi olarak değerlendirilmektedir (Vana, 2013).

Talmud döneminde çok eşlilik hukuken mümkün olmasına rağmen, bu dönemde Yahudi bilginleri arasında tek eşliliğin evliliğin doğasına daha uygun olduğu fikri gelişmeye başlamıştır. Haham Tarfon, “İkisi bir beden olacak” ayetine (Yaratılış 2/24) dayanarak tek eşliliğin ideal olduğunu savunurken, Haham Yose, erkeğin maddi gücü yeterse çok eşliliği meşru kabul etmiştir.

11. yüzyılda Gershom ve Yahudi din bilginleri tarafından yayımlanan fetva, çok eşliliği Askenaz Yahudileri için yasaklamıştır, bu karar zamanla Sefarad toplulukları tarafından da benimsenmiştir. 20. yüzyılın ortalarında ise İsrail Devleti, medeni yasalarla çok eşliliği yasaklamıştır. Günümüzde Yahudi hukukuna göre evlilik, kadının tek bir erkeğe ait olması esasına dayanır. Kohen soyundan gelen erkeklerin ise dul, boşanmış veya sonradan Yahudiliğe geçmiş kadınlarla evlenmeleri yasaktır. (Gürkan, 2021).

Tanah ve Talmud'da tek eşliliğe dolaylı göndermelerde bulunan bazı ifadeler de bulunmaktadır. Malaki kitabında geçen, “Gençliğinin karısı ile Rab senin aranda şahit oldu” (Malaki 2/14) ifadesi, insanın hayatını tek bir eşle geçirmesi gerektiğinin ima edildiğini bildirmektedir. Benzer şekilde, Süleyman'ın gençlik dönemindeki eşiyle mutlu olma tavsiyesi de tek eşliliği teşvik eder şekilde değerlendirilebilir. Talmud, maddi gücü olan erkeklerin çok eşli olabileceğini söylese de bu uygulamanın dört eşle sınırlı olması gerektiğini ifade etmiştir (Çaviş, 1974). Bununla birlikte kadınların, kocalarının başka bir kadınla evlenmesini engelleme yetkisi bulunmamakla birlikte, ailelerin bu konuda önemli bir rol oynadığına dair örnekler mevcuttur. Laban'ın Yakup'a<sup>7</sup> yaptığı uyarı buna bir örnek teşkil eder. Tüm bu tartışmalar sonrasında, çok eşlilik özellikle Batı Avrupa'daki Yahudi topluluklarında kurumsal düzeyde sınırlanmıştır.

Sonuç olarak, Yahudilikte çok eşlilik tarih boyunca farklı biçimler almış, ancak dini yorumlar ve sosyal-kültürel dönüşümler sayesinde büyük ölçüde tek eşliliğe yol vermiştir. Günümüzde Yahudi topluluklarında çok eşlilik nadir görülmekte ve tüm topluluklarda tek eşlilik, evliliğin normu olarak kabul edilmektedir.

---

<sup>7</sup> Bkz, Yaratılış 31/50 (Eğer kızlarımı incitirsen ve eğer kızlarımın üzerine karı alırsan, seninle benim aramızda adam yok.)

### 3.2.Hristiyanlıkta Çok Eşlilik

Hristiyanlıkta evlilik, temel olarak bir erkek ile bir kadın arasında kurulan kutsal ve ayrılmaz bir bağ olarak kabul edilmiştir. Bu anlayış, zamanla tek eşliliğin ideal evlilik biçimi olarak benimsenmesine yol açmış (Ünal, 1998), ancak bu sürece kadar farklı dönemlerde ve mezheplerde çok eşlilik çeşitli şekillerde uygulanmıştır. Kutsal Kitap'ta çok eşliliğe dair doğrudan bir yasak bulunmaması, bu konuda çeşitli yorumların ve uygulamaların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Eski Ahit'te birçok peygamber ve kralın birden fazla eşe sahip olduğu anlatılmaktadır. Hz. İbrahim'in Hacer ve Sara ile olan evliliği, Hz. Yakup'un iki eşinin bulunması ve Hz. Süleyman'ın çok sayıda kadınla evli olması, o dönemde çok eşliliğin olağan bir sosyal yapı olduğunu göstermektedir. Bu uygulama, savaşlar nedeniyle erkek nüfusunun azalması, nüfusu artırma arzusu, ekonomik nedenler veya toplumsal yapıdaki ihtiyaçlarla ilişkilendirilmiştir. Bununla birlikte Eski Ahit'te çok eşli aile yapılarının huzursuzluk ve kıskançlık gibi sorunlara neden olduğuna dair anlatımlar da mevcuttur. Bu bağlamda bazı teologlar, çok eşliliğin Tanrı tarafından sadece tolere edildiğini, ancak ideal olarak görülmediğini savunmuşlardır (Üçal & Malcolm, 2003).

Yeni Ahit döneminde ise evlilik anlayışı daha farklı bir boyut kazanmıştır. Hz. İsa'nın çok eşlilik hakkında doğrudan bir beyanı bulunmasa da, Yeni Ahit'te Tekvin ve Matta'da geçen "İki kişi bir beden olacak"<sup>8</sup> ifadesi, evliliğin yalnızca iki kişi arasında olması gerektiğine dair güçlü bir mesaj olarak yorumlanmıştır. Ayrıca Pavlus'un kilise görevlilerinin tek eşli<sup>9</sup> olmasının gerektiğini vurgulaması, Hristiyan toplumlarında tek eşliliğin ön plana çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Erken Hristiyanlık döneminde Yahudi geleneklerinin ve Roma hukukunun etkisiyle çok eşlilik bazı sosyal kesimlerde devam etmiştir. Roma İmparatorluğu'nda tek eşlilik hukuken esas alınmakla birlikte, fiilen erkeklerin evlilik dışı çok sayıda ilişkisi olabilmıştır (Çaviş, 1974, s. 166). İmparator Jüstinyen döneminde çok eşlilik yasaklanmış, fakat uygulamada bazı din adamlarının dahi bu yasağa uymadığı belgelenmiştir (Ünal, 1998, s. 117-123).

Orta Çağ Avrupa'sında özellikle aristokrat çevrelerde "maryaj morgantik" gibi farklı evlilik biçimleri altında çok eşlilik sürdürülmüştür. Şarلمان gibi hükümdarların birden fazla kadınla yaşadığı, hatta kanunlarında din adamlarının çok eşli evlilikler yaptığını dair kayıtlar mevcuttur (Çaviş, 1974, s. 166).

XVI. yüzyıla kadar Avrupa'da bazı krallar, örneğin İrlanda Kralı Diarmait gibi isimler birden fazla kadınla resmi birliktelikler kurmuşlardır. Reform süreciyle birlikte bu uygulamalar meşruiyet

<sup>8</sup> Bkz, Tekvin, 2/24 (Bunun için insan anasını babasını bırakacak ve karısına yapışacaktır. İkisi bir beden olacaklardır.), Matta 19/5-6 (Onlar artık iki değil bir bedendirler. İmdi Allah'ın birleştirdiğini insan ayırmasın.)

<sup>9</sup> Timoteos 3/12, ("Görevliler tek karılı, çocuklarını ve evlerini iyi yöneten kişiler olsun."), Titus 1/6 ("İhtiyar seçilecek kişi eleştirilecek yönü olmayan, tek karılı biri olsun. Çocukları imanlı olmalı, sefahetle suçlanan ya da asi çocuklar olmamalı.")

kazanmış, ancak zamanla Avrupa'daki hukukî ve dini normların etkisiyle tek eşlilik kalıcı biçimde yerleşmiştir (Hamidullah, 1976, s. 48).

Katolik inancında evlilik yalnızca bir erkek ve bir kadın arasında kurulan kutsal bir akit olarak kabul edilir ve bozulamaz niteliktedir. Katolik teolojisine göre, İsa Mesih'in gelişiyle birlikte evlilik kurumu yeniden kutsanmış, çok eşlilik ve boşanma gibi uygulamalar reddedilerek, evlilik sakrament haline getirilmiştir. Bu anlayışa göre, Tanrı'nın Hz. Adem'e yalnızca Hz. Havva'yı yaratması ve "bir beden" olma fikri<sup>10</sup>, evliliğin doğal olarak tek eşli olduğunu göstermektedir. Hz. Nuh'un da tek eşli olması, Tanrı'nın çok eşliliği ideal bir evlilik biçimi olarak tasarlamadığı düşüncesini destekleyen başka bir örnek olarak sunulmuştur. Katolik Kilisesi, çok eşliliğin evlilik kurumunu yozlaştırdığına ve sadakat, sevgi ve ruhsal birliği zedelediğine inanır (Üçal & Malcolm, 2003).

Ortodoks Hristiyanlıkta çok eşlilik, Hristiyan evlilik anlayışıyla temelden çelişen bir uygulama olarak değerlendirilir. Kilise, Yeni Ahit'e dayanan tek eşlilik ilkesini esas alır ve çok eşliliği hem teolojik hem de kanonik açıdan yasaklar. İlk eş hayattayken yapılan ikinci evlilikler geçersiz sayılır ve bu tür birliktelikler, bireyin kutsal ayinlere katılımını sınırlandırabilir. Misyonerlik faaliyetleri kapsamında, bazı kültürel zorunluluklar nedeniyle istisnai durumlara geçici olarak müsamaha gösterilebilse de, Ortodoks öğretisi tek eşliliği mutlak norm olarak kabul eder (Katar, 2007). Buna karşın Reform hareketiyle birlikte Protestanlık, evlilik konusunda daha esnek yaklaşımlar geliştirmiştir. Martin Luther, bazı özel durumlarda çok eşliliğin boşanma yerine tercih edilebileceğini ileri sürmüş, Alman reformcular ise eşin kısır olması gibi durumlarda çok eşliliği caiz görmüştür (Çaviş, 1974).

Anabaptistler\* çok eşliliği sadece meşru değil, aynı zamanda hakiki Hristiyan pratiği olarak tanımlamış ve yaymaya çalışmışlardır. Mormonlar ise bu konuda en radikal tavrı benimsemiş, çok eşliliği "ilahi ve kutsal bir düzen" olarak tanımlamışlardır. Tekvin kitabındaki "Çoğalın ve yeryüzünü doldurun" (Tekvin 1/28) emrine dayanarak, çok eşliliği Tanrı'nın arzusu olarak görmüşlerdir. Mormon inancında çok eşlilik, yalnızca izin verilen değil, aynı zamanda ideal bir yaşam biçimi olarak görülmüştür. Ancak günümüzde, ana akım Mormon toplulukları yasal baskılar nedeniyle bu uygulamadan vazgeçmiş ya da açık biçimde sürdürmeyi bırakmak zorunda kalmıştır (Özalp & Sancak, 2024).

Günümüzde Hristiyan dünyasında çok eşlilik gerek dini gerekse hukuki gerekçelerle büyük ölçüde yasaklanmıştır. Çoğu Hristiyan mezhep, evliliği yalnızca tek kadın ve tek erkek arasında kurulması gereken bir birlik olarak değerlendirir. Ahlakî açıdan da sadakat, dürüstlük ve ruhsal uyum, evliliğin temeli olarak görülür (Katar, 2007). Buna rağmen, bazı modern Batılı düşünürler çok eşliliğin sosyal ve ekonomik faydalarını dile getirmiştir. Schopenhauer, Gustave Le Bon ve August Forel gibi isimler, tek eşliliğin çoğu zaman yapmacık bir yüzeysellik içerdiğini ve çok eşliliğin insan doğasına

---

<sup>10</sup> Tekvin, 2/21-22.

\* Anabaptistler hakkında bilgi için bkz. Tümer- Küçük, 290

daha uygun olabileceğini savunmuşlardır. Forel, Batı toplumlarındaki tek eşlilik anlayışının ardında riyakâr bir ahlakın bulunduğunu ileri sürmüştür. Tolstoy, çok eşlilik uygulanan toplumlarda zina ve cinsel aşırılıkların daha az görüldüğünü belirtirken, James Strahan ise tek eşliliğin medeni toplumların tercih ettiği evlilik biçimi olduğunu vurgulamıştır (Ünal, 1998, s. 121-123).

Hristiyanlıkta çok eşlilik, kutsal metinlerde açık bir yasakla belirtilmemekle birlikte, zamanla yerini tek eşliliğe bırakmıştır. Bu dönüşüm, yalnızca dini metinlerin yorumu ile değil, aynı zamanda toplumsal yapı, kültürel değişimler ve birey psikolojisinin etkisiyle gerçekleşmiştir. Hristiyan toplumlarında çok eşliliğin terk edilmesini desteklemiştir. Modernleşme, sekülerleşme, kadın hareketleri, yaşam biçiminin değişmesi vb. nedenler çok eşliliğin zamanla azalmasına neden olmuştur.

### 3.3.İslamda Çok Eşlilik

Çok eşlilik tarih boyunca pek çok toplum ve dinde farklı biçimlerde varlık göstermiştir. İslam hukukunda bir erkeğin aynı anda birden fazla kadınla evlenmesi, “teaddüd-i zevcat” terimiyle ifade edilmekte olup, modern bilimsel literatürde genellikle “poligami” kavramıyla karşılanmaktadır. Bu durum, erkeğin birden çok kadınla evli olmasını ifade eder.

İslam öncesi dönemde, özellikle Cahiliye Devri Arap toplumunda erkekler diledikleri sayıda kadınla evlenebilmekte, bu konuda herhangi bir hukuki ya da ahlaki sınırlamayla karşılaşmamaktaydılar. Kadınlar çoğu zaman birer mülkiyet unsuru olarak değerlendirilmiş, erkekler üzerlerinde sınırsız tasarruf hakkı kullanabilmiştir. Çok eşlilik, bu bağlamda bir sosyal statü göstergesi olarak kabul edilmekteydi, özellikle varlıklı ve nüfuzlu kimseler arasında yaygın biçimde uygulanmaktaydı. Genç ve ekonomik gücü daha sınırlı olan erkeklerde ise çok eşlilik nadiren görülmekteydi. Toplumsal kabul ve ekonomik imkânlar arttıkça, çok eşlilik de yaygınlaşmaktaydı (Demircan, 2003). İslam, bu tarihsel ve kültürel zemin üzerinde şekillenen çok eşlilik uygulamasına doğrudan bir emir şeklinde değil, toplumsal gerçekliği göz önünde bulundurarak bir sınırlama ve düzenleme getirici bir yaklaşımla müdahale etmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de çok eşlilik konusuna doğrudan temas eden iki ayet bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Nisâ Suresi’nin 3. ayetinde şu şekilde yer almaktadır:

*“Eğer yetim kızlar hakkında adaletli davranamayacağımızdan korkarsanız, hoşunuza giden kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın. Eğer aralarında adalet yapamayacağımızdan korkarsanız, o zaman bir taneyle yetinin...” (Nisâ, 4/3).*

Bu ayet, çok eşliliğin üst sınırını dört olarak belirlerken, adalet şartını da temel koşul olarak öne çıkarmaktadır. Ayetin iniş bağlamı, başta Hz. Aişe<sup>11</sup> olmak üzere bazı sahibelerden nakledilen rivayetlere

<sup>11</sup> Buhârî, Nikâh, 64, Âyetin iniş sebebine dair yorum mahiyetindeki rivayetler için bkz: İbn Ebi Şeybe, Musannes, IV,359; Taberi, Tefsir, IV,156, Cassas, Ahkamu'l-Kur'an, II.50, Ibnu'l-Cevzi, Zadu'l-mesir, II,6-7; Suyuti, ed-Dürrü'l-mensûr, 11,427-28.

göre, bu ayetin temel amacı yetimlerin haklarını korumak, onların mallarının kullanımında adaletsizliği önlemek ve genel anlamda yetimlere yönelik haksız uygulamaların önüne geçmektir. Ayetin indiği bağlamda, özellikle cahiliye döneminden miras kalan kötü uygulamalara karşı bir düzenleme getirilmiş, yetim kızların mallarının haksız yere kullanılması veya onlar ile sadece mal amaçlı evlenilmesi gibi uygulamalar engellenmek istenmiştir (Aras, 2007). Dolayısıyla savaşlar sonrasında korumasız kalan kadınlar ve yetim çocuklara dair bir sosyal düzenleme içermekte olup, çok eşlilik burada keyfi bir tercih değil, toplumsal bir sorumlulukla ilişkilendirilmektedir (Keskin, 2001).

İslam'daki çok eşlilik anlayışı, bireysel arzulardan ziyade toplumsal ihtiyaçlara ve sorumluluklara dayanmaktadır. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus, ayetin bu izni bir emir olarak değil, mevcut sosyal şartların gereği olarak bir ruhsat şeklinde sunmasıdır (Ünsal, 2011). Bu izin, mutlak değil “eğer adaletli davranabilecekseniz” şartına bağlanmıştır. Aynı surenin 129. ayetinde ise şu şekilde buyrulmaktadır:

*“Ne kadar uğraşırsanız uğraşın, kadınlar arasında adaleti yerine getiremezsiniz. Öyleyse (birine) büsbütün gönül verip ötekini askıda kalmış gibi bırakmayın. Eğer arayı düzeltir ve Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız, şüphesiz Allah çok bağışlayıcı ve çok merhamet edicidir” (Nisâ, 4/129).*

Bu ayet teorik olarak çok eşliliğe izin verilse de, pratikte eşler arasında tam anlamıyla adaletin sağlanmasının oldukça güç olduğuna işaret etmektedir. Bazı tefsircilere göre, Kur'an, eşler arasında adil olmanın zorluğunu vurgulamakta, ne kadar çaba gösterilse de mutlak bir adaletin sağlanamayacağını ifade etmektedir. İslam hukukunda çok eşlilikle ilgili olarak “adalet” kavramı, fakihlerin çoğunluğu tarafından daha çok maddi sorumluluklar bağlamında değerlendirilmiştir. Bu yaklaşıma göre erkeğin, birden fazla eşle evli olması durumunda, her bir eşine karşı nafaka sağlama, uygun barınma imkânı sunma, iyi geçinme, cinsel ilişki hakkı, zaman taksimi ve herhangi bir fiziksel ya da duygusal zarardan koruma gibi yükümlülükleri eşit şekilde yerine getirmesi gerekmektedir. (Ali & Ögüt, 1993; Yılmaz, 2019). Bu bağlamda bazı fıkıhçılar tarafından, bu yükümlülüklerin yerine getirilmesi, çok eşliliğin meşruiyet açısından temel ölçütü olarak değerlendirilmiştir.

Bazı erken dönem müfessirler ve çağdaş hukukçular, adaletin yalnızca maddi yönüyle sınırlı kalamayacağını ileri sürmüştür. Bu yaklaşıma göre, adaletin kapsamı eşler arasında duygusal dengeyi de içermelidir. Sevgi, ilgi ve gönül bağı gibi manevi boyutların da adil bir biçimde gözetilmesi gerektiği savunulmuştur. Bu görüş, özellikle Nisa Suresi 129. ayette yer alan “Ne kadar isterseniz isteyin, kadınlar arasında adil davranmaya güç yetiremezsiniz...” ifadesine dayandırılmakta ve manevi adaletin mutlak anlamda sağlanamayacağına dikkat çekilmektedir. Bu nedenle aynı surenin 3. ayetinde yer alan tek eşle evliliğin tercih edilmesi yönündeki tavsiye, adaletin hem maddi hem de manevi boyutlarıyla birlikte düşünülmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Buna ek olarak, erkeğin eşleri arasında duygusal anlamda tam bir eşitlik sağlayamayacağı da bilinmektedir (Bozkurt, 2023). Her ne kadar maddi adalet sağlansa da, manevî adalet konusunda yaşanabilecek eksiklikler, evlilikte huzursuzluk, kıskançlık ve eşler arası

ihtilaflara neden olabilir (Maşalı, 2019). Bu durum, çok eşliliğin sadece bireysel bir tercih değil, sosyal ve psikolojik sonuçları olan bir uygulama olduğunu ortaya koymaktadır.

Kur'an'ın, adaletin sağlanamayacağından korkulması hâlinde tek eş ile yetinilmesini emretmesi, çok eşliliğin sınırsız ve kontrolsüz bir hak olarak değil, özel ve istisnai durumlara özgü bir uygulama olarak ele alındığını açıkça göstermektedir. İslam, çok eşliliği teşvik etmemiş, aksine belirli şartlara bağlı kılarak uygulanmasını zorlaştırmıştır (Maşalı, 2019).

Hadis literatüründe çok eşliliğe dair çeşitli uyarı ve tembihler yer almaktadır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, *“Bir kimsenin iki hanımı olur da onlardan birine meylederse, kıyamet günü o kişi vücudunun bir tarafı felçli olarak gelir”* (Tirmîzî, Nikâh, 1141) şeklindeki ifadesi, eşler arasında adalet ilkesine riayetin önemini açıkça ortaya koymaktadır. Bu hadis, duygusal ve fiilî anlamda adaletsizlik yapmanın sadece dünyevi değil, uhrevi sorumluluklar doğuracağına işaret etmekte ve çok eşliliğin ciddi bir sorumluluk bilinciyle yürütülmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Hz. Muhammed'in yaşamı ve öğretileri, İslam toplumlarında çok eşlilik konusundaki tartışmalarda en sık başvurulan örneklerden biridir. Onun evlilik hayatı hem büyük bir saygıyla anılmış hem de farklı zamanlarda çeşitli yorumlara konu olmuştur. Hz. Peygamber'in evlilikleri, sadece bireysel tercihler olarak değil, aynı zamanda dönemin toplumsal, dinî ve siyasi şartları bağlamında değerlendirilmelidir. Hz. Peygamber 25 yaşında, ilk evliliğini henüz vahiy almadan önce, kendisinden yaşça büyük, dul bir hanım olan Hz. Hatice ile yapmış ve bu evliliği, yaklaşık yirmi beş yıl boyunca yalnızca onunla devam ettirmiştir. Bu süre, Hz. Peygamber'in gençliğini ve olgunluk dönemini içine alan uzun bir zaman dilimini kapsamaktadır. Bu birliktelik, karşılıklı sevgi, güven ve derin bir ruhsal uyum temelinde şekillenmiş; İslamî literatürde ideal bir evlilik örneği olarak sıkça anılmıştır. Hz. Hatice'nin vefatından sonra bir müddet yalnız kalmış, daha sonra ikinci evliliğini yine dul bir kadın olan Sevede ile yapmıştır. Onun daha sonraki evlilikleri ise, büyük ölçüde İslam toplumunun inşası, sosyal dayanışmanın güçlendirilmesi ve dinî tebliğin etkinleştirilmesi gibi amaçlarla gerçekleştirilmiştir (Aras, 2007).

İslam'ın tebliğinden sonraki dönemde, Hz. Peygamber kızlarını evlendirirken damatlarının tek eşle evli kalmalarını tercih etmiş, bu doğrultuda yönlendirici bir tutum sergilemiştir. Örneğin, Hz. Ali'nin, Hz. Fatıma hayattayken başka bir kadınla evlenme arzusunun karşısına çıkarak bu evliliğe rıza göstermemiştir (Buhari, Nikâh, 110). Hz. Peygamber'in bu tavrı, her ne kadar dinî açıdan ikinci bir evliliğe engel teşkil etmese de, kızının duygusal durumunu ve evlilik içi huzurunu gözeten bir hassasiyeten kaynaklandığı düşünülmektedir. Aynı şekilde, damadı Ebu'l-As İbn Rebi'ye de kızı Hz. Zeynep ile evli olduğu sürece başka bir kadınla evlenmemesi yönünde şart koştuğu nakledilmektedir. (Açık, 2019).

Kur'an-ı Kerim'in çok eşliliği dört kadınla sınırlayan ayeti nazil olduğunda (Ahzâb, 33/50, 52, ve 53). Hz. Peygamber'in nikâhı altında dokuz eş bulunmaktaydı. Söz konusu ayet, Müslümanlara

dörtten fazla eşle evli kalmamayı emrederken, Hz. Peygamber bu hükmün dışında tutulmuştur. Bazı oryantalist yazarlar, bu durumu nefsanî arzularla ilişkilendirme eğiliminde olmuşlardır. Ancak İslam âlimleri, bu özel durumun çeşitli dinî ve toplumsal gerekçelerle meşru olduğunu açıklamışlardır (Ali & Öğüt, 1993). Bu açıklamalardan biri, Hz. Peygamber'in kendisine inen ayeti önce kendisinde uygulamak istemesiyle ilgilidir. Hz. Peygamber, eşlerinden dördüyle evliliğini sürdürüp diğerlerinden ayrılma niyetini dile getirdiğinde, hanımlarının hiçbiri bu teklifi kabul etmemiş ve her biri “*Müminlerin annesi*” (Secde, 33/6) olma konumunu muhafaza etmek istemiştir. Kur'an, bu kadınların boşandıktan sonra başka biriyle evlenemeyeceklerini açıkça beyan ettiği için, ayrılmalarının sosyal ve dinî açıdan uygun olmadığı görüşü hâkim olmuştur (Aras, 2007). 1Bir diğer önemli husus, Hz. Peygamber'in çok eşlilik uygulamasının sadece özel bir yaşam biçimi değil, aynı zamanda topluma model teşkil eden bir iletişim ve öğretim vasıtası olmasıdır. Onun özel hayatına dair pek çok ayrıntı, eşleri vasıtasıyla Müslüman topluma aktarılmış, böylece İslam ahlâkı ve aile yapısına ilişkin ilkeler somut örneklerle kalıcı hale getirilmiştir. Bu rivayetlerin önemli bir kısmı doğrudan eşleri tarafından nakledilmiş, özellikle Hz. Aişe vefatından sonra uzun yıllar boyunca ilim halkalarında aktif olarak yer almış, kadınlara yönelik dinî eğitimde öncü bir rol üstlenmiştir (Ali & Öğüt, 1993).

Klasik İslam hukukunda çok eşliliğin meşruiyeti için esas olarak iki temel şart öne çıkar: Eşler arasında adaletli davranmak ve mali açıdan yeterli olmak. Ancak günümüzde birçok İslam ülkesinde yürürlükte olan aile hukuku düzenlemeleri, bu uygulamayı daha sıkı kurallara bağlamış ve çeşitli sınırlandırmalar getirmiştir (Yalçın, 2017)

Modern İslam ülkelerinde çok eşlilik, belirli şartlara bağlı olarak sınırlı biçimde tanınmakta; bu kapsamda adalet ilkesi öne çıkmaktadır (Yalçın, 2017). Erkek, her eşine ayrı mesken sağlamak, nafaka yükümlülüğünü yerine getirmek, maddi-manevi zarar vermemek ve zaman paylaşımında hakkaniyeti gözetmekle yükümlüdür. Ayrıca, ekonomik yeterlilik ve meşru gerekçe zorunluluğu (hastalık, çocuk sahibi olamama vb.) bazı ülkelerde mahkeme onayına tabidir (Erbay, 2006). Kimi ülkelerde mevcut eşin rızası aranmakta ve nikâha çok eşliliği yasaklayan şart eklenerek kadına hukuki güvence sağlanabilmektedir. Genel olarak İslam'da çok eşlilik, adaletin sağlanamayacağı durumlarda sınırlandırılmış, tek eşlilik ideal aile düzeni olarak teşvik edilmiştir.

#### **4. Modern Dönemde Müslüman Ülkelerde Çok Eşliliğe Yaklaşım**

Geleneksel İslam hukukunda çok eşlilik (özellikle erkeklerin dört kadına kadar evlenebilmesi) mubah olarak kabul edilen ve belirli koşullar altında meşru sayılan bir uygulamadır. Bu ruhsat, evlilik kurumunun korunması, cinsel ve duygusal ihtiyaçların meşru yollarla karşılanması ve sosyal adaletin sağlanması gibi gerekçelere dayandırılmaktadır.

Modern dönemde ise İslam dünyasında çok eşliliğe dair yaklaşımlar hem yasal hem de toplumsal düzeyde önemli farklılıklar göstermektedir. Günümüzde birçok İslam ülkesinde çok eşlilik; mali yeterlilik, meşru gerekçeler, eşin rızası ve eşler arası adaletin sağlanması gibi çeşitli şartlara bağlanmış; bazı ülkelerde ise tamamen yasaklanmıştır (Yalçın, 2017).

İslam ülkelerindeki çok eşlilik düzenlemeleri genel olarak üç kategori altında toplanmaktadır:

#### **4.1.Çok Eşliliğin Serbest Olduğu Ülkeler**

Bazı İslam ülkelerinde çok eşlilik yasal olarak tamamen serbesttir ve herhangi bir sınırlandırma olmaksızın uygulanabilmektedir. Bu ülkelerde erkekler, eşlerinden izin alma zorunluluğu olmadan, dört eşe kadar evlenme hakkına sahiptir.

Suudi Arabistan, Kuveyt, Katar ve Birleşik Arap Emirlikleri gibi Körfez ülkeleri, poligamiye olumlu yaklaşmakta, dört eş sınırının ötesinde herhangi bir kısıtlamaya ihtiyaç duymamaktadırlar. Bu durum, söz konusu ülkelerde, alt Sahra bölgesinden sonra en yüksek çok eşlilik oranlarının görülmesiyle ilişkilendirilmektedir (Yelwa, 2014). Suudi Arabistan'ın önde gelen din âlimlerinden Abdülaziz b. Baz, yaygın kanaatin aksine, çok eşliliğin esas olduğunu ve maddi imkânı olanların dört eşe kadar evlenerek çok çocuk sahibi olmalarının sünnete uygun bir davranış olacağını ileri sürmüştür (Baz, 2025). Bu bağlamda, bölgeye özgü “misyar nikâhı” uygulaması da çok eşliliği destekleyen pratiklerden biri olarak değerlendirilmektedir (Köse, 2009). Suudi Arabistan yasaları, kocanın daha sonraki evliliklerini karısına bildirmesini zorunlu kılsa da misyar genellikle gizlice uygulanmaktadır (Yelwa, 2014).

Sahra altı Afrika'nın Çad, Nijer, Mali, Moritanya, Senegal, Nijerya, Gine, Gambiya ve Sierra Leone gibi ülkelerinde ise çok eşlilik, geleneksel kültürün önemli bir parçası olup genellikle bir statü göstergesi olarak algılanmakta ve oldukça yaygın bir biçimde uygulanmaktadır. Bu bölgelerde poligamiye dair herhangi bir sınırlama getirilmediği gibi, Müslüman topluluklar arasında dörtten fazla eşe sahip olanların da bulunduğu aktarılmaktadır (Yelwa, 2014).

Bu ülkelerde çok eşlilik hem İslam hukuku referans alınarak hem de modern hukuk sistemleriyle uyumlu biçimde meşru sayılmaktadır. Uygulamada ise ekonomik imkânlar ve kültürel değerler belirleyici rol oynamaktadır.

#### **4.2.Çok Eşliliği Sınırlandıran Ülkeler**

Bazı İslam ülkeleri, çok eşliliği tamamen yasaklamamış; ancak çeşitli sınırlamalar ve yasal koşullarla kontrol altına almıştır. Bu ülkelerde ikinci veya sonraki evlilikler için mahkeme onayı ya da mevcut eşin izni gibi prosedürler zorunlu tutulmuştur.

## **Irak**

Irak'ın 1959 tarihli Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu'nun 3. maddesi, çok eşliliği hâkim iznine ve belirli şartlara bağlamaktadır. Erkeğin ekonomik yeterliliğe sahip olması, evliliğin meşru bir gerekçeye dayanması ve eşler arasında adaletin sağlanacağına dair kanaat oluşturulması gerekmektedir. Bu şartlar sağlanmadan yapılan evlilikler geçersiz sayılmakta ve cezai yaptırımlara tabi tutulmaktadır. Ancak, evlilik dul bir kadınla yapılıyorsa bu hükümler uygulanmamaktadır.

## **Fas**

Fas Aile Kanunu'nun (Müdevvene, 2004) 40–46. maddeleri, çok eşliliği sıkı koşullara bağlamaktadır. Erkek, ikinci evlilik için mahkemeye istisnai ve geçerli gerekçeler sunmalı, mali yeterliliğini belgelemelidir. Mevcut eşin rızası ve adaletin sağlanması şarttır; aksi hâlde mahkeme evliliği reddeder. Bu süreçte kadının ve çocukların hakları yasal güvence altına alınır. Ayrıca müstakbel eş evliliğin çok eşli niteliği açıkça bildirilir. Fas'ta çok eşlilik nadir görülmekte ve genellikle aşırı zengin veya dindar kesimle sınırlı kalmaktadır (Fas, Müdevvene, m. 40-45, 2004).

## **Cezayir**

Cezayir Aile Kanunu'nun 8. maddesi, adaletli davranma niyeti ve meşru gerekçeler bulunması hâlinde çok eşliliğe izin vermektedir. Nikâh öncesinde mevcut ve müstakbel eşlerin bilgilendirilmesi zorunludur. Aksi hâlde eşler, aldatıldıkları gerekçesiyle dava açma veya evliliğin sona erdirilmesini talep etme hakkına sahiptir (Cezayir, Kanunu'l-Usra, m.8, 1984).

2005'te yapılan değişiklikle çok eşli evlilikler hâkim denetimine bağlanmış; mahkeme, erkeğin geçerli nedenlerini, mali durumunu, her iki eşin rızasını ve eşit davranma ile evliliğin sorumluluklarını taşıyabilme kapasitesini değerlendirerek karar vermeye başlamıştır. Bu düzenleme ile eşlerin dava açma hakkı nikâh öncesi sürece taşınmış ve kadın hakları yasal güvence altına alınmıştır (Souiki, 2025; 2005).

## **Ürdün**

Ürdün'ün 2010 tarihli Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu, çok eşliliği belirli koşullara bağlamaktadır. Kanuna göre, ikinci evlilik yapmak isteyen erkeğin ekonomik yeterliliği ve evlenmeyi düşündüğü kadının, erkeğin evli olduğunu bilip bilmediği mahkeme tarafından değerlendirilir. Nikâh gerçekleşikten sonra mevcut eş ya da eşlere bu durum bildirilir. Ayrıca, kadınlara nikâh sözleşmesinde kocanın üzerine evlenmemesi şartını koyma hakkı tanınmıştır. Kanun, eşlerin birbirlerinin rızası olmadan aynı evde ikamet ettiremeyeceğini ve erkeğin tüm eşlerine karşı nafaka ve geceleme konusunda adaletli davranma yükümlülüğünü de düzenlemektedir (Ürdün, Kanunu'l-Ahvali's-Şahsiyye, m. 13, 37/a, 75, 79., 2010).

## **Pakistan**

Pakistan Müslüman Aile Hukuku Kanunu'nun (1961) 6. maddesi, poligamiye ilişkin yasal düzenlemeleri içermektedir. Buna göre, evli bir erkeğin yeni bir evlilik yapabilmesi için Tahkim Kurulu'ndan (Arbitration Council) yazılı izin alması zorunludur; aksi takdirde evlilik geçersiz sayılır ve tescil edilemez. Erkek, ikinci evlilik için başvuru ücreti ödeyerek gerekçelerini ve mevcut eşin rızasını içeren bir form doldurur ve Kurul'a başvurur. Kurul, evliliğin makul ve gerekli olduğuna kanaat getirirse izni verir. Kurul izni olmaksızın yapılan evliliklerde, erkek mehrin tamamını ödemekle yükümlüdür ve ayrıca bir yıla kadar hapis ile 500 bin rupi para cezası alabilir (Açık, 2019).

## **Uzak Doğu Asya**

### **Malezya**

Malezya'da yürürlükte olan 1984 tarihli Federal Bölgesi İslam Aile Hukuku Yasası, çok eşliliği sıkı yasal denetime tabi tutmaktadır. Yasaya göre, mahkeme izni olmadan gerçekleştirilen çok eşli evlilikler geçersiz sayılmakta ve resmi olarak kayıt altına alınamamaktadır. Erkek, ikinci evlilik başvurusunda evliliğin gerekçelerini, mali durumunu ve mevcut eşlerin rızasını belgelemek zorundadır. Mahkeme, gizli oturumda eşleri dinleyerek başvuruyu maddi yeterlilik, adaletli davranma kapasitesi ve mevcut eşler üzerindeki olası etkiler açısından değerlendirir. Uygun şartlar sağlandığında izin verilir. İzin alınmaksızın yapılan evliliklerde ise erkek, eşlerine mehir ve mali yükümlülüklerini yerine getirmek zorundadır; aksi takdirde bu borç zimmetine kaydedilir. Ayrıca, izinsiz çok eşlilik durumunda para cezası ve hapis gibi cezai yaptırımlar öngörülmektedir (Yalçın, 2017).

### **Endonezya**

Endonezya'da yürürlükte olan 1974 tarihli 1 No'lu Evlilik Yasası, evlilikte temel ilke olarak tek eşliliği esas alır. Yasanın 3. maddesinin 1. fıkrasında her erkeğin yalnızca bir kadınla, her kadının da yalnızca bir erkekle evlenebileceği belirtilmiştir. Ancak aynı yasanın devamında, belirli şartların sağlanması koşuluyla çok eşliliğe izin verilmektedir (Kiram, 2021). Yasa kapsamında, eşinin çocuk sahibi olamaması, tedavi edilemeyen bir hastalığa sahip olması ya da evlilik sorumluluklarını yerine getirememesi gibi durumlarda erkekler, dini mahkemeye başvurarak çok eşlilik için izin alabilmektedir. Bununla birlikte, bu iznin verilebilmesi için eşlerin rızası, kocanın eşlerine ve çocuklarına bakabilecek mali gücünün bulunması ve adaleti sağlayabileceğine dair güvence vermesi gerekmektedir (Kiram, 2021). Ayrıca, mahkeme sürecinde kadınların rızalarının alınması, kocanın gelir belgeleriyle birlikte başvuru yapması gibi şartlar da yer almaktadır. Mahkeme, bu koşulların tümünün yerine getirilip getirilmediğini değerlendirerek çok eşliliğe onay verir. Aksi hâlde yapılan evlilikler geçersiz sayılmakta ve çeşitli yaptırımlar uygulanmaktadır (Yalçın, 2017).

Malezya ve Endonezya’da yasal çerçeve, çok eşliliği tamamen ortadan kaldırmasa da ciddi biçimde sınırlandırmakta ve uygulamayı zorlaştırmaktadır. Bu da kadının evlilik içindeki haklarını korumayı amaçlayan modern hukuk anlayışının etkisini göstermektedir.

### **4.3.Çok Eşliliği Yasaklayan Ülkeler**

Nüfusunun çoğunluğu Müslüman olan bazı ülkeler çok eşliliği tamamen yasaklamış ve cezai yaptırımlarla desteklemiştir.

#### **Tunus**

Fransa’dan bağımsızlığını kazanan Tunus, 1956 tarihinde yürürlüğe giren “Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu” ile (madde 18 ve 21) çok eşliliği yasaklamıştır. Yasaklama gerekçesi olarak, kocanın eşleri arasında adaletli davranmasının imkânsızlığı vurgulanmıştır. Tunus, bu düzenleme ile çok eşliliği yasaklayan ilk Arap ülkesi olmuştur. Kanun uyarınca çok eşlilik bir yıl hapis cezası ile cezalandırılabilir bir suç olarak tanımlanmıştır (Yalçın, 2017).

#### **Türkiye**

Osmanlı döneminde yaygın biçimde görülen kuma evlilikleri, taaddüd-i zevcat olarak adlandırılan çok eşlilik uygulamasının bir türüydü. O dönemde aile hukuku, İslâm aile hukukuna dayandığından, çok eşlilik hem geleneksel hem de dini temellerle meşruiyet kazanmıştı. Ancak Türkiye Cumhuriyeti’nin 1926’da yürürlüğe giren Medeni Kanun’u ile çok eşlilik yasaklanmış, yerine tek eşlilik esasına dayalı evlilik sistemi getirilmiştir. Bu düzenleme ile evlilikte kadın ve erkek eşitliği sağlanmış, nikâhın yalnızca devlet memuru huzurunda kıyılması ve evliliğin ancak mahkeme kararıyla sona erdirilmesi gibi kurallar benimsenmiştir. Yasal yasaklamalara rağmen, özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgeleri başta olmak üzere bazı bölgelerde kuma evlilikleri gayri resmî biçimde varlığını sürdürmektedir (Özkan, Altındağ, Oto, & Şentunalı, 2006).

#### **Kırgızistan**

Kırgızistan’da çok eşlilik hâlihazırda yasadışıdır ve Kırgızistan Ceza Kanunu’nun 153. maddesi uyarınca iki yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılmaktadır. Ancak 2017 yılında, çok eşliliğin yasallaştırılmasına yönelik tartışmalar kamuoyunda yeniden alevlenmiştir.

Haziran 2017’de düzenlenen bir toplantıda din adamları O. Aji Çotonov ve Ch. Aji Calilov, söz konusu maddeye itiraz ederek çok eşliliğin yasal hâle getirilmesinin fuhuşla mücadeleye katkı sağlayacağı, doğurganlığı artıracığı ve toplumsal sorunlara çözüm olabileceğini savunmuşlardır. Öte yandan, İslam hukuku uzmanı K. Malikov ise şeriat hükümlerine dair bilgisizlik nedeniyle çok eşliliğin meşrulaştırılmasının riskli olabileceğini belirtmiş ve kadın, erkek ve çocukların haklarını koruyacak kapsamlı bir yasal çerçevenin öncelikle oluşturulması gerektiğini ifade etmiştir (Korotkova, 2017).

Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu (UNFPA) tarafından 2017 yılında ülke genelinde yapılan bir araştırmaya göre, Kırgızistan halkının yaklaşık %25'i çok eşliliği uygun bulmaktadır. Katılımcıların %23'ü Müslüman erkeklerin üç eşe sahip olabileceğini savunurken, erkek katılımcıların %29'u bu görüşe katılmaktadır. Bölgesel dağılıma bakıldığında, çok eşliliğe en fazla destek güney bölgelerinde görülmektedir: Özellikle Oş'ta erkeklerin %40'ı, kadınların %33'ü; Celal-Abad'da ise erkeklerin %41'i, kadınların %38'i ikinci eşe onay vermektedir. En düşük destek ise Talas ve Çuy bölgelerinde saptanmıştır. Bu bulgular, çok eşliliğe dair fikirlerin kapalı çevrelerde kalmayıp toplumsal bir meseleye dönüştüğünü göstermektedir (2017).

### **Kazakistan**

Kırgızistan'a kıyasla daha otoriter bir kalkınma modeli benimseyen Kazakistan'da, dini dünya görüşü bağlamında şekillenen toplumsal cinsiyet ilişkileri kendine özgü özellikler taşımaktadır. Kazakistan, çok eşliliği suç sayan 1959 tarihli Ceza Kanunu maddesini 1998 yılında yürürlükten kaldırarak, Orta Asya ülkeleri arasında bu yönde adım atan tek ülke olmuştur. 2001 yılında milletvekili A. Aytalı, aile ve evlilik yasasında değişiklik yaparak çok eşliliği yasallaştırmayı teklif etse de bu girişim meclis tarafından desteklenmemiştir. Bu teklife karşı çıkan milletvekillerinden B. Sızdıkova ise, aynı zamanda çok kocalılığın (poliandri) da yasal hâle getirilmesini talep etmiştir. 2008 ve 2017 yıllarında da benzer yasa teklifleri sunulmuş, ancak parlamentoda kabul görmemiştir. Muhalifler, çok eşliliğin kadınlara yönelik ayrımcılığı meşrulaştıracağı ve poliandriyi de gündeme getireceği endişesini dile getirmiştir. 2013 yılında "Avrasya" Vakfı ile Finlandiya Dışişleri Bakanlığı tarafından Güney Kazakistan'da yapılan sosyolojik bir araştırma, kadınların %80'i çok eşliliğin yasallaştırılmasına karşı olduklarını ortaya koymuştur (Ibraev, 2016).

### **Özbekistan**

Özbekistan, halkının büyük çoğunluğunun İslam geleneğine bağlı olduğu bir ülke olmakla birlikte, özellikle eski Cumhurbaşkanı İslam Kerimov döneminde dinî yapılar üzerinde sıkı denetim uygulayan katı bir din politikası benimsemiştir. Toplumda ikinci ve üçüncü eş edinmek, yer yer refah ve prestij göstergesi olarak görülse de, mevcut yasal düzenlemeler bu durumu suç saymakta ve çok eşlilik, para cezası ya da üç yıla kadar hapisle cezalandırılabilir. Poligaminin yaygınlaşmasında bazı dinî otoritelerin bu uygulamaya karşı hoşgörülü tutum sergilemesi etkili olmuştur. Ancak Cumhurbaşkanı Şevket Mirziyoyev, nikâh akdinin yalnızca resmi evrakla ve devlet denetiminde yapılması gerektiğini vurgulamış; belgesiz dini nikâh kıyan din adamlarının cezalandırılacağını belirtmiş ve çok eşliliğe karşı daha etkili bir mücadele için yeni bir yasal düzenleme ihtiyacını dile getirmiştir (2017).

#### **4.4.Çok Eşliliğin Bireysel ve Toplumsal Yansımaları**

Çok eşlilik sadece hukuki bir mesele değil, aynı zamanda bireylerin psikolojik yapısını ve toplumun sosyal dinamiklerini etkileyen çok boyutlu bir olgudur.

Araştırmalar, çok eşli evliliklerin aile içi ilişkilerde ciddi sorunlara yol açtığını ve aile bireylerinde ruhsal bozuklukların görülme sıklığını artırdığını ortaya koymaktadır (Özkan, Altındağ, Oto, & Şentunalı, 2006). Özellikle Endonezya’da gerçekleştirilen bir çalışmada, çok eşli ailelerde eşler arasındaki iletişimin zayıf olduğu, ilişkilerin sağlıklı bir düzeyde sürdürülemediği ve sık sık çatışmalar yaşandığı tespit edilmiştir. Bu tür aile yapılarında rekabet, kıskançlık ve stresin daha yaygın olduğu, çok eşli evliliklerin, tek eşli evliliklere kıyasla daha olumsuz ve istikrarsız ilişki dinamiklerine sahip olduğu vurgulanmaktadır (Kiram, 2021).

### **Erkekler Üzerindeki Yansımalar**

Çok eşlilik, erkekler üzerinde hem psikolojik hem de sosyal düzeyde çeşitli etkiler yaratmaktadır. Yapılan bir araştırmaya göre, çok eşli erkeklerden eşlerini aynı evde barındıranların; kişilerarası duyarlılık, öfke, anksiyete, depresyon ve benzeri psikolojik belirtilerde, eşlerini farklı evlerde barındıranlara göre daha yüksek düzeyde stres yaşadıkları tespit edilmiştir. Bu nedenle, maddi imkânı olan erkeklerin evleri ayırarak gerilimi azaltmaya çalıştıkları gözlemlenmiştir (Tanırcan, 2009).

Kırgızistan’da yapılan araştırmada, erkeklerin çok eşliliğe yönelmesinde ekonomik refah, toplumsal statü, erkek çocuk isteği ve ilk eşin çocuk sahibi olamaması gibi faktörler etkili olmaktadır. Ayrıca duygusal tatminsizlik, dini sorumluluk ve zor durumdaki kadınlara yardım etme niyeti de gerekçe olarak öne çıkmaktadır. Ancak bazı erkekler, çok eşliliğin getirdiği maddi ve duygusal yükler nedeniyle bu tercihlerinden pişmanlık duyduklarını ifade etmektedir (Commercio, 2022).

### **Kadınlar Üzerindeki Yansımalar**

Çok eşlilik, aile bireyleri üzerinde önemli psikolojik ve sosyolojik etkilere yol açmaktadır. Ürdün, İsrail, Suriye ve Filistin’de yapılan araştırmalar, çok eşli kadınlarda depresyon, anksiyete, somatizasyon, paranoid düşünceler ve düşük benlik saygısı gibi psikolojik sorunların daha yaygın olduğunu göstermektedir (Yılmaz, Tamam , & Bal, 2015). Türkiye’deki bir araştırma da benzer sonuçlar ortaya koymaktadır, Özkan ve arkadaşları (2006) ilk eşlerde somatizasyon bozukluğunun yaygın ve depresyon belirtilerinin anlamlı düzeyde yüksek olduğunu tespit etmişlerdir. Bunun yanı sıra, dini nikâh ile evli olan ve hukuki olarak tanınmayan çok eşli kadınların, yasal güvenceden yoksun olmaları nedeniyle maddi ve manevi belirsizlik yaşadıkları, ayrıca toplumsal çevrelerinde dışlanma ve olumsuz etiketlenmeye maruz kaldıkları belirlenmiştir. Bu durumun psikolojik, sosyal ve ekonomik sorunları beraberinde getirdiği saptanmıştır (Ayhan & Yaman, 2021). Bu bulgular, çok eşli evliliklerin kadınlar üzerinde çok boyutlu bir kırılma yarattığını göstermektedir.

“Kumalık” olarak tanımlanan çok eşli evlilik biçimi, kadınlar açısından oldukça zorlu bir yaşam pratiğidir. Kadınlar bu deneyimi, çoğunlukla kıskançlık, adaletsizlik, ihmal ve eşitsizlik duyguları ile tanımlarlar. Söz konusu duygusal yük, halk arasında sıkça kullanılan “zor, çok zor bu kumalık” ifadesiyle somutlaşmaktadır. Özellikle ilk eşler, evlilik yapısının bozulması nedeniyle psikolojik olarak

daha kırılğan hale gelebilmektedir (Tanırcan, 2009). Bu noktada, çok eşliliğin kadınların sadece ruhsal durumunu değil; aynı zamanda sosyal statüsünü, ekonomik güvencelerini ve fiziksel sağlığını da olumsuz etkilediği çok sayıda araştırma ile desteklenmektedir (İbiloğlu, Atlı, & Özkan, 2018). Her ne kadar bazı örneklerde ilk eşin evlilik kararında söz sahibi olduğu veya diğer eşlere karşı üstün konumda yer alabildiği gözlemlense de, genel çerçevede poligamik yapılar kadınlarda düşük benlik saygısı, yaşam doyumunda azalma ve sosyal izolasyon gibi sonuçlara yol açmaktadır (Tanırcan, 2009). Bu etkilerin temelinde ise ekonomik kaynakların paylaşılması, eşin zaman ve ilgisinin bölünmesi, ev içi düzenin bozulması ve kadınlar arasındaki rekabet yer almaktadır.

Amerika (2001), Afrika ve Arap ülkelerinde (2001) Müslüman aileler üzerinde yapılan araştırmalar da benzer yönde bulgular sunmakta; çok eşli evliliklerde kadınların genel olarak mutsuz olduklarını ve bu mutsuzluğun en çok ilk eşlerde gözlendiğini ortaya koymaktadır. İkinci veya sonraki eşlerin varlığı, evdeki dengeyi sarsmakta; özellikle ilk eş ve çocuklar açısından derin duygusal travmalar doğurmaktadır (Tanırcan, 2009).

Kuzey Kafkasya’da yürütölen çalışmalar ise, kadınların çok eşliliğe özellikle kıskançlık temelinde güçlü bir tepki gösterdiğini ortaya koymaktadır. Bu duygusal tepkilere rağmen, bazı ilahiyatçılar bu süreci bir imtihan olarak değerlendirip, kadınlara sabır telkin etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “Sizden biriniz kendisi için istediğini din kardeşi için de istemedikçe gerçek anlamda iman etmiş olmaz” (Buhârî, İmân 7) hadisi, bu anlayışı destekleyen dini dayanaklardan biri olarak sunulmaktadır. Bu bağlamda İslam’da çok eşlilik, bir zorunluluk değil; belirli şartlara bağlı olarak verilen bir ruhsat olarak kabul edilmektedir (Nurgalieva, 2019).

İslam’da çok eşliliğin dinî açıdan bir ruhsat olarak görülmesi, her durumda kadınlar açısından bu evlilik biçimini kabul edilebilir kılmamaktadır, bireysel, kültürel ve toplumsal bağlamların da bu konuda belirleyici olduğu ifade edilmektedir. Öte yandan, literatürde çok eşlilik ile ruh sağlığı arasındaki ilişki konusunda çelişkili bulgular da yer almaktadır. Birleşik Arap Emirlikleri, Tanzanya ve Pakistan’da gerçekleştirilen bazı araştırmalar, poligamik ve monogamik evlilikler arasında ruh sağlığı açısından anlamlı bir fark bulunmadığını ortaya koymuştur (Yılmaz, Tamam , & Bal, 2015). Bu farklılıkların ise, toplumların kültürel yapıları, dini normları ve aile içi roller konusundaki kabulleri ile ilişkili olduğu düşünülmektedir.

### **Çocuklar Üzerindeki Etkiler**

Poligamik evlilik yapıları yalnızca kadınları değil, aynı zamanda bu aile ortamında yetişen çocukların psikolojik, sosyal ve akademik gelişimlerini de doğrudan etkilemektedir. Her ne kadar Swanson, Massey, Payne ve Minde gibi bazı araştırmacılar geniş aile yapısının çocuklara daha fazla rol modeli sunduğunu ve bu durumun olumlu gelişimsel etkiler yaratabileceğini savunsa da literatürde baskın olan görüş bu etkinin çoğunlukla olumsuz yönde olduğu yönündedir. Elbedour ve arkadaşlarının (2002) yaptığı kapsamlı bir literatür taramasına göre, poligamik aile yapıları, çocukların maruz kaldığı

aile içi çatışmaları artırmakta; bu durum ise güvensizlik, anksiyete, düşük sosyal beceriler ve akademik başarısızlık gibi bir dizi psikolojik ve davranışsal soruna yol açmaktadır. Özellikle İsrail'deki Bedevi Arap toplulukları üzerine yapılan çalışmalarda, poligamik ailelerde yetişen çocukların monogamik ailelerdeki akranlarına kıyasla daha yüksek düzeyde davranışsal problemler, akademik zorluklar ve düşük benlik saygısı sergilediği bulunmuştur (Al-Krenawi & Lightman, 2000).

Nijerya'da gerçekleştirilen bir çalışmada poligamik aile yapısının düşük benlik saygısıyla bağlantılı olduğu belirlenmiştir. Öte yandan, Cherian'ın Güney Afrika örneği üzerine yaptığı araştırma da bu aile yapısında büyüyen çocukların akademik başarılarının daha düşük düzeyde olduğunu göstermektedir. (Yılmaz, Tamam , & Bal, 2015).

Türkiye'de yürütülen bir çalışmada, iki eşli aile yapısının ergen çocuklar üzerinde özellikle kızlarda psikolojik, sosyal ve akademik alanlarda olumsuz etkiler yarattığı görülmüştür. Erkek çocuklar bu etkileri daha az yaşarken, kız çocukları okul hayatı ve psikolojik durum açısından daha fazla olumsuzluk bildirmiştir. Ayrıca, aile içindeki huzursuzluk ve çatışmaların çocukların genel yaşam kalitesine yansıdığı tespit edilmiştir (Candar, 2019). Türkiye'nin farklı bölgelerinde yapılan çalışmalar ise çok eşli ailelerde büyüyen çocukların öz-yeterlik, öznel iyi oluş ve çocukluk çağı ruhsal travma yaşama risklerinin arttığını ortaya koymaktadır. Bu aile yapısında bireylerin ihtiyaçlarının yeterince karşılanmadığı ve kalabalık aile yapısının ihmal ve istismara zemin hazırladığı ifade edilmektedir (Karal & Atak, 2022).

Cezayir'de yapılan bir çalışmada, çok eşliliğin yalnızca eşler arasında değil, çocuklarda da artan aile içi stres nedeniyle ruh sağlığı sorunlarına yol açtığı belirtilmiştir. Benzer şekilde, Birleşik Arap Emirlikleri'nde yürütülen bir çalışmada, çok eşli ailelerde yetişen çocuklarda zihinsel rahatsızlık oranlarının daha yüksek olduğu, bu çocukların okul başarılarının düştüğü ve aile içi çatışmalara daha sık maruz kaldıkları saptanmıştır (Tanırcan, 2009). Buna karşılık, Elbedour ve arkadaşlarının (2000; 2003) bazı çalışmaları, poligamik ve monogamik ailelerde yetişen çocuklar arasında zeka düzeyi, depresyon, anksiyete ve akademik başarı açısından anlamlı farklar bulunmadığını göstermektedir. Bu durumun, özellikle ergen bireylerin gelişmiş başa çıkma becerileri ve sosyal destek sistemlerinden daha etkin yararlanmalarıyla ilişkili olabileceği değerlendirilmektedir (Yılmaz, Tamam , & Bal, 2015).

## **5. Kırgızistan'da Evlilik ve Aile**

Kırgız toplumunda aile ve evlilik, tarihsel süreç boyunca sosyal düzenin temel taşlarından biri olarak kabul edilmiştir. Geleneksel yapı içerisinde, evlilik yalnızca bireysel bir tercih değil, aynı zamanda toplumsal bir sorumluluk ve meşruiyet aracı olarak değerlendirilmiştir. Evliliğin Kırgız Türkçesindeki karşılıkları olan “üylönü” veya “üy-bülöö kuruu” ifadeleri; yeni bir ev kurmak, ev bark

sahibi olmak anlamlarına gelmekte ve bu kavramlar, aile kurmanın toplumsal meşruiyetini vurgulamaktadır (Ünal, 2016).

Kırgız aile yapısı tarihsel olarak hem çekirdek (küçük aile) hem de geniş aile (çoñ üy) modelini içermiştir. 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarına ait etnografik verilere göre, 100-150 kişilik, üç kuşaktan oluşan büyük aile yapıları zamanla küçülerek çekirdek ailelere dönüşmüştür (Abramzon, 1990; Koca, 2000). Kırgız köylerinin çoğunun çekirdek ailelerden oluştuğu görülmekle birlikte, özellikle küçük oğulun baba ocağında kalarak anne-babasına bakması ve mirasın devamlılığını sağlaması gibi ataerkil düzeni sürdüren uygulamalar varlığını korumuştur (Polat, 2005).

Kırgız toplumunda evlilik sadece bireyler arası bir bağ değil, aynı zamanda kabileler arası ilişkileri düzenleyen bir yapı olarak da önem taşımaktadır. Bu bağlamda akrabalık sistemi, evlilik kurallarıyla doğrudan ilişkilendirilmiştir. Özellikle geleneksel Kırgız toplumunda, akraba evliliklerine yönelik katı sınırlamalar mevcuttur. En dikkat çekici kural, evlenecek çiftler arasında en az yedi babalık (nesil) mesafe bulunması şartıdır. Bu kural, aynı kabilenin üyeleri arasında yakın akrabalık bağlarını gözeterek evlilik yoluyla soyun karışmasını önlemeyi amaçlamaktadır. Ancak bu yedi babalık kuralı, tüm kabilelerde aynı şekilde uygulanmamıştır. Örneğin, Çerik kabilesi gibi bazı alt gruplarda bu mesafe daha kısa tutulmuş ve dört babalık mesafe evlenmek için yeterli görülmüştür. Bu farklılıklar, Kırgız toplumundaki kabile temelli yapının esnekliğini ve yerel uygulamalardaki çeşitliliği yansıtmaktadır. Akrabalık kurallarına bağlı kalınması, evliliklerin sadece bireysel uyumu değil, aynı zamanda toplumsal onuru, soyun saflığını ve kabile içi düzeni koruma çabasının bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir (Karimov, 2011). Bu nedenle evlilik yalnızca aile içi değil, topluluk düzeyinde de denetlenen ve yönlendirilen bir kurum olmuştur.

Aile kurma yaşı geleneklerle belirlenirken, çocuk sahibi olmak ve soyu devam ettirmek evliliğin en önemli işlevlerinden biri olarak görülmüştür. Kadının aile içindeki konumu ise büyük ölçüde doğurganlığına, özellikle erkek çocuk doğurup doğurmadığına göre belirlenmiştir. Toplumda evlenmemiş ya da çocuk sahibi olmayan kadınlar, dışlanma veya değersizleştirilme riskiyle karşı karşıya kalmaktadır. Özellikle evlilik yaşını geçmiş bekâr kadınlar, “kara dalı” şeklinde olumsuz bir söylemle etiketlenmekte ve bu durum, evliliğin kadınlar açısından toplumsal bir yükümlülük olarak görüldüğünü yansıtmaktadır (Murzakmetov, 2011).

Kırgız toplumunda eş seçimi yalnızca bireysel tercihe dayalı değildir; ailelerin, özellikle de ebeveynlerin karar süreçlerine aktif katılımı söz konusudur. Genellikle oğullar belli bir yaşa geldiklerinde ebeveynleri tarafından evlendirilmekte, kızlar ise iffetli, ahlaklı, görgülü ve becerikli bireyler olarak yetiştirilmeye çalışılmaktadır. Gelin seçiminde sadece bireysel nitelikler değil, gelinin ailesi ve özellikle annesinin soyu da önemle değerlendirilir. Damat adayında ise ekonomik yeterlilik, yani ailenin geçimini sağlayabilme yetisi ön plandadır. Sosyal tabakalaşma da evliliklerde etkili bir unsurdur. Kırgız toplumunda evlilikler çoğunlukla aynı sosyal sınıftan bireyler arasında gerçekleşmiş,

“teng tengi menen tezek kabı menen” (her şey dengi dengine tezek kabıyla) evlenmelidir ilkesi yaygınlık kazanmıştır. Üst sınıfa mensup aileler, düşük sosyoekonomik gruplardan gelin alabilse de kızlarını bu sınıflara vermekten genellikle kaçınmışlardır (Dor, 1993). Boşanma ise geleneksel olarak hoş karşılanmayan bir durumdur. Boşanmış kadınlar, toplumda yeniden evlenme konusunda çeşitli önyargılarla karşılaşmakta; bu durum hem kadının hem de çocuklarının sosyal statüsünü olumsuz etkilemektedir. Evlilik öncesi bekaretin yitirilmesi de toplumda saygınlık kaybına yol açan önemli bir husustur (Commercio, 2022).

Sonuç olarak, Kırgız toplumunda aile ve evlilik kurumu, geleneksel normlar ve dini inançlarla şekillenmiş; toplumsal hiyerarşi, ahlaki değerler, soyun devamlılığı ve sosyal onur gibi unsurlar bu kurumun işleyişinde merkezi bir rol oynamıştır. Bu yapılar, günümüzde bazı değişiklikler göstermiş olsa da özünde geleneksel değerlerini korumaya devam etmektedir.

### **5.1.Kırgızistan'da Evlilik Türleri**

Kırgız toplumunda evlilik müessesesi tarih boyunca sosyal yapının temel taşlarından biri olarak kabul edilmiş, zamanla modernleşmenin etkisiyle bazı değişiklikler yaşanmış olsa da, geleneksel temellerini büyük ölçüde korumuştur. Kırgız kültüründe farklı biçimlerde uygulanan evlilik türleri, toplumun tarihî, sosyal ve ekonomik yapısını yansıtan önemli göstergelerdir.

#### **Normal Evlilik (Cuuçu)**

Kırgız toplumunda en yaygın ve öznel olarak kabul edilen evlilik biçimi, bireylerin biyolojik ve psikolojik olarak evlilik çağına eriştiklerinde gerçekleştirilen “cuuçu” yani görücü usulü evliliğidir. Bu evlilik şekli, genellikle “kudalaşuu” (dünür olma) süreciyle tamamlanır. Kırgız kültüründe evliliğin önemli unsurlarından biri olan “kalın” (başlık parası), geçmişte yüksek miktarlarda talep edilerek, yoksul ailelerin evlenme fırsatlarını kısıtlayan bir etken olmuştur. Kalın öncelikle gelinin ailesine, ardından ise doğrudan babasına ödenirdi. Evlilikle ilgili ritüeller arasında dünür olma geleneği önemli bir yer tutar. Bu uygulamanın Orta Asya'nın birçok halkı arasında yaygın olduğu belirtilmektedir (Ünal, 2016).

Geleneksel olarak “cuuçu” gönderilerek başlayan evlilik süreci, dünür olma merasimiyle devam eder ve bu biçim, günümüzde de Kırgız aileleri arasında geçerliliğini koruyarak temel evlilik türlerinden biri olmayı sürdürmektedir. Çoğunlukla geleneksel uygulamalara dayansa da zaman içerisinde bazı değişim ve gelişmeler yaşanmıştır. Başlık parası olarak bilinen kalın ile evlenme geleneği, günümüzde de Orta Asya ülkelerinde sürdürülmekte olup, kalının miktarı ve niteliği hem kız hem de erkek tarafının sosyal statüsü ve modaya göre değişiklik göstermektedir. Kalın genellikle büyükbaş hayvanlardan oluşmakla birlikte, para ya da tahıl gibi maddi unsurlar da içerebilmektedir. Yüksek miktardaki kalın, gelin, damat ve ailelerinin sosyal prestijini artıran önemli bir faktördür. Ayrıca, kalın çoğunlukla gelinin çeyizinin hazırlanmasında maddi bir kaynak işlevi görmektedir. Geleneksel olarak kalın yüksek

tutarlarda talep edilse de, yoksul aileler bu miktarı düşürme ya da taksitlendirme yoluna gidebilmektedirler (Koca, 2000).

### **Bel Kuda ve Beşik Kuda (Doğum Öncesi ve Beşikte Evlilik Sözleşmeleri)**

Kırgız toplumunda tarihsel olarak uygulanan geleneksel evlilik biçimlerinden biri, çocukların doğmadan önce veya henüz beşikteyken yapılan nişanlanma uygulamalarıdır. Bu uygulamalar, sırasıyla “bel kuda” (doğum öncesi nişan) ve “beşik kuda” (beşikte nişan) olarak adlandırılmaktadır. Bu tür evlilik sözleşmeleri, genellikle aileler, klanlar veya kabileler arasında sosyal bağların güçlendirilmesi, olası anlaşmazlıkların önlenmesi ve karşılıklı destek mekanizmalarının tesis edilmesi amacıyla ebeveynler arasında yapılan karşılıklı anlaşmalara dayanmaktadır (Akmataliyev, 2000).

Bel kuda geleneğinin, eski dönemlerden başlayarak Ekim Devrimi’ne kadar Kırgız halkının sosyal yaşamında yaygın bir biçimde yer aldığı bildirilmektedir (Ünal, 2016). Geleneksel uygulamalarda, iki ailenin erkekleri, eşlerinin hamilelik döneminde şahitlerin huzurunda “Bir cinsiyetten olurlarsa biz gibi dost, farklı cinsiyetten olurlarsa evli olsunlar” anlamına gelen antlaşmalar yapar; bu süreçte ak diş alışverişi, tükürük verme, serçenin kanının sorulması veya çubuk kırma gibi ritüeller gerçekleştirilirdi (Akmataliyev, 2000). Başlık parası olarak genellikle hayvansal varlıklar (inek, deve, koyun) verilir; söz konusu ödemeler, bazen çocuğun ergenlik çağına kadar taksitlendirilirdi. Soltonoyev’in raporlarına göre, bu gelenekte “bel kuda” sözleşmesiyle nişanlanan aileler, çocuğun doğumuyla birlikte ilk mal teslimatına başladılar (Soltonoyev, 1993).

Günümüzde modern değerlerle pek örtüşmeyen bu uygulama, bireysel tercihlere ve ergenlik çağının önceden belirlenmesine dair eleştiriler nedeniyle büyük ölçüde terk edilmiştir; yine de tarihsel bağlamı içinde, Kırgız sosyal yapısının geçmişteki dayanışma modellerine dair önemli bir örnek olarak kabul edilir.

### **Kız Kaçırma (Kyz Ala Kachuu)**

“Kyz Ala Kachuu” olarak anılan kız kaçırma geleneği, yalnızca Kırgızlara has olmayıp pek çok toplumda farklı biçimlerde karşılaşılan bir evlenme yöntemidir. Kırgızistan’da bu pratiğin hem genç çiftlerin karşılıklı rızasıyla hem de zorla gerçekleştirilmiş örnekleri görülmüştür. Kırgızların geleneksel toplum yapısında kız kaçırma (ala kaçuu) evlilik biçimi, oldukça nadir görülen ve toplumsal olarak hoş karşılanmayan bir uygulama olarak değerlendirilmiştir. Tarihi ve etnografik kaynaklar, kız kaçırmanın özellikle “uruular” (soy/boy) arasında ciddi çatışmalara, silahlı kavgalara ve hatta ölümlere yol açabileceğini ortaya koymaktadır (Moldokulova, 2016).

Özellikle beylerin veya “manapların” (zengin, nüfuzlu, aşiret reisi/bey anlamına gelir) kızlarının kaçırılması, kızın ailesine karşı büyük bir hakaret ve aşağılanma olarak algılanmış; bu tür bir evliliğin gerçekleşebilmesi ancak erkeğin ailesinin yüksek sosyal itibara sahip olması hâlinde mümkün

olabilmiştir. Geleneksel toplumda erkek tarafının güçlü ve etkili olması, kız kaçırma eyleminin başarısı açısından belirleyici rol oynamıştır (Cumagulov, 1960).

Genellikle kaçırma eylemleri, kızın rızasıyla gerçekleştirilmekteydi. Ancak, kızın ailesi tarafından geri alınması durumunda, bu erkek tarafı için büyük bir utanç vesilesi sayılırdı. Bu nedenle, kaçırılan kız çoğunlukla erkek ailesinin itibarlı bir büyüğünün evine yerleştirilir ve olay, tarafların uzlaşmasıyla sonuçlandırılırdı. Bu tür durumlarda başlık parası (kalın) ise çoğunlukla normalin üstünde bir miktarda ödenirdi (Abramzon, 1990). Nişanlı bir kızın (kayındalğan) kaçırılması ise “eriş buzuu” (başkasının evlilik birliğini bozmak) olarak adlandırılır ve geleneksel Kırgız toplumunda en ağır toplumsal suçlardan biri kabul edilirdi. Bu tür vakalar sıklıkla kan davası ve şiddetli çatışmalara neden olmuştur (Karasaev, 1995; Yudakhin, 1965). Kayındalğan bir kızın kaçırılması durumunda, üç dokuzluk yani yirmi yedi baş hayvana denk gelen yüksek bir tazminat ödenirdi (Fielstrup, 2002).

Araştırmalar, kız kaçırmanın bazı sosyo-ekonomik gerekçelere dayandığını göstermektedir. Bu gerekçeler arasında, kızın evlenmeye rıza göstermesine rağmen ailesinin bu evliliğe karşı çıkması, erkek tarafının başlık parasını ödeyememesi, kızın ailesinin evlilik anlaşmasından sonradan vazgeçmek istemesi ya da düğün masraflarından kaçınma arzusu gibi sebepler yer almaktadır (Fielstrup, 2002). Sovyet dönemi öncesinde, bu uygulama başlık parasından kaçınmak ya da aile onayının alınmasının zor olduğu durumlarda daha yaygın bir biçimde tercih edilmekteydi. Ancak bağımsızlık sonrası dönemde özellikle zorla yapılan kız kaçırma vakalarında artış yaşanmış ve bu durum kadın hakları açısından ciddi sorunlar yaratmıştır. Bu nedenle, 1 Aralık 2021 tarihinde yürürlüğe giren Ceza Kanunu'nun 172. maddesi, “evlenme amacıyla insan kaçırma” fiilini ağır ceza kapsamına almış ve bu suçu işleyenlere 5 ila 10 yıl hapis cezası öngörülmüştür (Şaydullayeva, 2010). Günümüzde, zorla kız kaçırma vakaları büyük ölçüde azalmış olmakla birlikte, tarafların rızasıyla ve geleneksel törenlerin mali yükünden kaçınma amacıyla bu uygulamaya başvurulduğu bazı örnekler hâlâ rastlanmaktadır.

### **Levirat (Amangerlik)**

Levirat, Kırgız kültüründe “amangerlik” olarak adlandırılan ve dul kalmış bir kadının, ölen eşinin erkek akrabalarından biriyle evlendirilmesi geleneğidir. Bu uygulama, göçebe Türk topluluklarında kadının ve varsa küçük çocuklarının hem ekonomik hem de sosyal güvenceye kesintisiz erişimini sağlamak üzere geliştirilmiştir (Abramzon, 1990). Aynı zamanda kocanın ailesine dönmenin getireceği onur kırıcı sonuçları ve mirasın bölünmesini önlemek amacıyla, aile bütünlüğünü koruyacak bir mekanizma olarak işler. Göçebe hayatın zorlukları, yalnız kalan bir kadının tek başına geçimini sağlamasını güçleştirdiğinden, levirat toplumsal dayanışmanın doğal bir tezahürü olarak ortaya çıkar. Ayrıca savaş zamanlarında kocasının geri dönmemesi durumunda ailenin toprak ve hayvan varlığının el değiştirmesini engelleyerek askerî düzenin sürdürülebilirliğine katkıda bulunduğu da öne sürülür (Koca, 2000). Bununla birlikte, modern dönemde sosyo-ekonomik yapı ve yasal düzenlemelerdeki değişiklikler nedeniyle levirat uygulamasının pratikte neredeyse tümüyle terk edildiği görülmektedir.

## **Kayçı Kuda Çapraz Evlilik Türleri**

Kırgız toplumunda “kayçı kuda” olarak adlandırılan çapraz evlilik modeli önemli bir yer tutmaktadır. Bu geleneksel uygulamada, bir aile kızını karşı tarafın oğluya evlendirirken, karşı taraf da kendi kız kardeşi veya yakın bir kadın akrabasını diğer ailenin oğluna verir; böylelikle iki aile arasında karşılıklı ve simbiyotik bir evlilik bağı tesis edilir (Akmataliyev, 2000). Kayçı kuda evlilik modelinin en belirgin özelliği, başlık parası gibi maddi yükümlülüklerin kaldırılmasıdır. Abramzon’un ifadesiyle, bu uygulama tarihsel süreçte iç grup evliliğini (endogami) sağlama amacı taşımış olup, zamanla ekonomik nedenlerle devam ettirilmıştır (Abramzon, 1990). Böylece kayçı kuda, hem sosyal dayanışmayı pekiştiren hem de ekonomik yükümlülükleri hafifleten bir evlilik biçimi olarak Kırgız kültüründe işlev görmüştür.

## **Köp Ayal Aluu/Çok Eşlilik**

Kırgız toplumunda baskın aile yapısı tarihsel olarak tek eşliliğe dayanmakla birlikte, çok eşlilik de geleneksel yapının bir parçası olarak varlığını sürdürmüştür. Tegizbekova'ya (2012) göre esas evlilik biçimi tek eşlilik olsa da, mülk sahibi sınıflar arasında çok eşlilik görülmüştür. Ancak her eş için ödenen kalım (başlık parası) maliyetli olduğundan, çok eşlilik yaygın değildi. Kalın, damadın ailesinin gelin ailesine yaptığı geleneksel bir ödemeydi.

Çok eşlilik, yalnızca İslamiyet’in bölgeye girişiyle ortaya çıkan bir olgu olmayıp, İslam öncesi dönemlerde de toplum içinde kabul gören ve uygulanan bir gelenektir. Bu nedenle, çok eşlilik hem eski dönemlerin kültürel mirası hem de dini anlayışın etkisiyle şekillenmiş bir toplumsal pratik olarak değerlendirilmektedir (Soorbekov, 2012).

Etnograf Abramzon, Kırgızlar arasında çok eşliliğin tarihsel köklerinin oldukça derin olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, Kırgız soy kütüklerine dair belgelerde, özellikle kabile kurucuları arasında çok eşliliğin yaygın biçimde uygulandığına dair veriler bulunmaktadır. Bu durum, çok eşliliğin yalnızca bireysel bir tercih değil, aynı zamanda kolektif kimliğin inşasında ve toplumsal yapının şekillenmesinde rol oynayan tarihsel bir unsur olduğunu ortaya koymaktadır (Abramzon, 1990).

Konuyla ilgili dikkat çekici bir diğer değerlendirme, araştırmacı Pavel Kuşner’e aittir. Kuşner, Kırgız erkeklerinin çoğunlukla iki kadınla aynı anda evlenmediğini, genellikle bir eşle bir süre yaşadktan sonra, eşin yaşlanmasıyla birlikte ikinci bir evlilik yaptığını belirtmektedir. Özellikle çocuk yaşta evlendirilen erkeklerin, kendilerinden yaşça büyük olan eşleri zamanla yaşlı görünmeye başladığında, genç bir kadınla ikinci evliliğe yöneldikleri; bu döngünün benzer şekilde üçüncü eşle de devam ettiği ifade edilmektedir (Kuşner, 1929).

Bu tarihsel ve kültürel arka planla birlikte değerlendirildiğinde, çok eşlilik uygulamasının toplumda eşit şekilde dağılmadığı da görülmektedir. Özellikle ekonomik ve siyasal açıdan ayrıcalıklı konumda bulunan kesimlerde çok eşlilik daha yaygın bir uygulamaydı. Zengin Kırgızlar ve “manap”

olarak bilinen yerel liderler, sahip oldukları maddi olanaklara bağlı olarak iki, dört hatta daha fazla eşle evlilik sürdürebilmekteydi. Nadir olmakla birlikte, yedi eşli bireylere ilişkin tarihsel kayıtlara da rastlanmaktadır. Bu olgu, halk arasında da karşılık bulmuş ve “Кыргыз байыса катын алат, сарт байыса там салат” (Kırgız zengin olursa eş alır, “Sart” (Kırgızistan’da yaşayan Özbek ırkı) zengin olursa ev yapar) şeklindeki atasözleriyle çok eşliliğin zenginlik ve toplumsal statüyle doğrudan ilişkilendirildiği anlaşılmaktadır (Direnkova, 1927).

Toplumun alt gelir grubunda yer alan erkekler için çok eşlilik çoğu zaman ekonomik nedenlerle mümkün olmamıştır. Evliliğin ayrılmaz bir parçası olan kalın (başlık parası) yükümlülüğü, yeni bir evlilikte yeniden ödenmesi gereken ciddi bir maliyet unsuru oluşturmakta, bu nedenle durumu olmayan erkekler ya ikinci evliliği ertelemekte ya da tamamen vazgeçmek zorunda kalmaktadır (Abramzon, 1999). Bu bağlamda çok eşlilik, Kırgız toplumunda daha çok “zengin ve soylu sınıfların ayrıcalığı” olarak görülmekteydi.

Smirnov’a (1930) göre, Kırgız toplumunda çok eşliliğin ortaya çıkışında ekonomik, sosyal, siyasal ve bireysel faktörler belirleyici olmuştur. Bu çerçevede, çok eşlilik yalnızca kültürel bir gelenek değil, aynı zamanda toplumsal yapının ihtiyaçlarına yanıt veren çok boyutlu bir pratik olarak değerlendirilmektedir. Smirnov, özellikle ekonomik nedenlerin bu evlilik biçiminin en yaygın gerekçeleri arasında yer aldığını belirtir. Kadın emeğinin kırsal üretim ve hane içi iş bölümünde merkezi bir konuma sahip olması, büyük ailelerde hayvancılık, göç, misafir ağırlama ve gündelik işlerin tek bir kadın tarafından üstlenilmesini güçleştirmiştir. Bu nedenle, birinci eşin yaşlanması veya hastalanması durumunda, onun rızası ya da talebiyle ikinci bir eşin aileye katılması, yaygın ve işlevsel bir uygulama hâline gelmiştir.

Sosyal ve demografik etkenler de Kırgızistan’da çok eşliliği teşvik eden önemli unsurlar arasındadır. İlk eşin doğurgan olmaması ya da yalnızca kız çocuk dünyaya getirmesi, erkeğin yeniden evlenmesini meşru kılan başlıca gerekçelerden biriydi. 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başlarında Kırgız toplumunda erkek çocuklar, soyun devamı ve aile mirasının sürdürülmesi açısından büyük önem taşıyordu. Ayrıca, levirat evliliklerinin uygulandığı durumlarda, erkek, kendisinden yaşça büyük olan dul bir kadınla evlendiğinde, zamanla daha genç bir eş alma ihtiyacı duyabilmekteydi (Abramzon, 1999, s. 178-179). Siyasi ve prestij temelli gerekçeler ise daha çok yönetici sınıfa mensup bireyler arasında görülmekteydi. Manaplar ve zenginler, çok sayıda eşle evlenerek yalnızca kendi toplumsal statülerini pekiştirmekle kalmaz; aynı zamanda güçlü ailelerle akrabalık kurarak siyasi ittifaklarını da sağlamlaştırmış olurlardı (Akmataliyev, 2000, s. 132). Yani tarihi sürece baktığımızda çok eşliliğin keyfi değil belli bir nedenler üzerinde gerçekleştiği değerlendirilmiştir.

Kırgız toplumunda çok eşli aile yapısında, her eşin aile içindeki konumu belirli sosyal kurallar çerçevesinde şekillenmekteydi. Kadınlar arasındaki hiyerarşi genellikle yaşa değil, evliliğin sırasına bağlı olarak belirlenmekteydi. İlk eşe “baibiche”, ikinci veya sonraki eşlere ise “tokol” ya da “kiçi katın”

(küçük kadın) denilmekteydi. Aile içerisinde en çok sevilen eş için ise halk arasında “körör közü” (gözde kadın) ifadesi kullanılmaktaydı (Abramzon, 1999). Baibiche, aile içindeki en yüksek konuma sahipti. Ev işlerinin düzenlenmesi, diğer kadınlara görev dağılımı yapılması ve genel hane yönetimi onun sorumluluğundaydı. Tokol, baibiche’ye doğrudan “sen” diye hitap etmez; saygı ifadesi olarak “apa” (anne) veya “eje” (abla) şeklinde seslenirdi. Kırgız geleneksel hukukunda, baibiche’nin rızası alınmadan yapılan ikinci evlilikler hoş karşılanmazdı. Hatta bazı durumlarda baibiche, kocasına ikinci bir eş bulma sürecinde bizzat aracı rolü üstlenirdi (Abramzon, 1999). Baibiche'nin statüsü, sembolik anlamlar taşıyan uygulamalarla da pekiştirilirdi. Örneğin, ailenin değerli eşyalarının saklandığı sandığın anahtarı baibiche’de bulunur ve sofrada her zaman eşinin sol tarafındaki onur yerine otururdu. Varlıklı ailelerde her eşe ayrı bir yurt (konut) ve belirli mal varlığı tahsis edilmekteydi. Bununla birlikte, kadınlar, sahip oldukları bu malları eşlerinin izni olmadan satamaz veya bağışlayamazlardı (İzraztsov, 1897).

Çok eşli evliliklerde kadınlar arasında her zaman tam bir uyum sağlanamamış, zaman zaman rekabet ve kıskançlık duyguları ön plana çıkmıştır. Bu durum, halk arasında “Kününün külü da joo” (Kündöşlerin külü bile birbirine düşmandır) gibi deyimlerle ifadesini bulmuştur. Miras paylaşımında ise tokol’ün çocukları, çoğu zaman baibiche’nin çocuklarına kıyasla daha zayıf haklara sahip olmuş; bu durum halk arasında "Tokoldun balasy belem?" (Ben tokol çocuğu muyum?) gibi ifadelerle olumsuz bir anlamda dile getirilmiştir (Kuşner, 1929).

Sonuç olarak, 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başlarında Kırgız toplumunda çok eşliliğin yaygınlaşması; emeğe olan ihtiyaç, çocuk sayısını artırma arzusu, toplumsal prestij ve geleneksel değerlerin korunması gibi birçok faktörün bir araya gelmesiyle şekillenmiştir.

## **5.2.Sovyet Dönemi Çok Eşlilik**

Sovyetler Birliği’nin kuruluşuyla çok eşlilik, sosyalist ideolojiye aykırı bir gelenek olarak kabul edilmiştir. 24 Ekim 1921 tarihli “Kırgızlarda Çok Eşliliğin Cezalandırılması Hakkında” kararnameyle çok eşlilik suç sayılmış ve bir yıla kadar hapis cezası öngörülmüştür. Ayrıca, bu kararnameyle yasaklanan evliliklerin geçersizliği hükme bağlanmıştır (Aitbaeva ve diğerleri, 2021). Bu kapsamda devlet, çok eşlilikle mücadele etmek amacıyla geniş çaplı propaganda faaliyetleri yürütmüş; halk mahkemeleri, gençlik örgütleri (Komsomol) ve parti teşkilatları aracılığıyla kamuoyu baskısı oluşturulmuş, partiden ihraç ve işten çıkarma gibi disiplin cezaları uygulanmıştır. Bununla birlikte, devlet denetiminin zayıf olduğu kırsal bölgelerde çok eşlilik uygulaması zaman zaman gizli biçimde devam etmiştir. Özellikle ilk eşin kısırlığı ya da erkek çocuk sahibi olma arzusu gibi geleneksel nedenler, bu uygulamanın yerel düzeyde sürdürülebilirliğini korumuştur. Ayrıca İslam hukuku ve geleneksel “Adat” (adet) kuralları, resmî ideolojiye rağmen halkın günlük yaşamında etkisini sürdürmüş, dinî nikâhla kurulan birliktelikler toplumsal meşruiyetini muhafaza etmiştir (Abramzon, 1999).

Sovyet yönetimi, yalnızca çok eşlilikle değil, aynı zamanda dinî nikâhlar ve geleneksel evlilik biçimleriyle de ideolojik bir mücadele yürütmüştür. Bu süreçte kadınların özgürleştirilmesi, evlenme

yaşının yasal olarak düzenlenmesi gibi politikalar hayata geçirilmiş; levirat, gelin kaçırma ve çok eşlilik gibi geleneksel pratikler resmi düzeyde yasaklanmıştır (Kochkunov, 2016).

Sovyet döneminde aile yapısı da dönüşüme uğramış, geniş aile modelinin yerini devletin teşvik ettiği çekirdek aile tipi almıştır. 1979 nüfus sayımına göre, Kırgız SSR’de tek ebeveynli küçük ailelerin oranı %10,3 olarak belirlenmiştir. Ancak veriler, çocukların anne mi yoksa babayla mı yaşadığını ayırt etmemektedir. Araştırmalar, bu ailelerin çoğunda çocukların anneleriyle yaşadığını ve annelerin büyük bir kısmının dul olduğunu göstermektedir. Genç bekar anneler arasında ise dul ve boşanmış kadınların oranları birbirine yakındır. Ayrıca tek ebeveynli aileler, özellikle dul kadınlar, devlet tarafından sosyal ve ekonomik yardımlarla desteklenmiştir. Bu durum, dul kadınların kocalarının akrabalarına bağımlı olmadan yaşamlarını sürdürebilmelerini sağlamış ve levirat gibi geleneksel uygulamaların zayıflamasına neden olmuştur (Kochkonov, 2014). Bu çerçevede, çok eşlilik yalnızca hukuki değil, toplumsal görünürlük açısından da büyük ölçüde gerilemiştir. Ancak uygulamada, bu yasaklar ve ideolojik baskılar, özellikle dağlık ve ulaşımı zor olan bölgelerde tam anlamıyla etkili olamamıştır. Resmî nikâhın dışındaki dini evlilikler (nikah) aracılığıyla çok eşlilik gizli biçimde sürdürülebilmiştir. Devletin gözetiminden uzak kalan kırsal bölgelerde, dinî ve geleneksel otoritelerin etkisiyle çok eşlilik sessizce devam etmiş, fakat kamuya açık biçimde ifade edilmemiştir (Commercio, 2022).

### **5.3.Günümüzde Çok Eşlilik**

1991 yılında Kırgızistan’ın bağımsızlığını kazanmasıyla birlikte, Sovyet döneminden miras kalan merkezi planlama kurumları ve sosyalist toplumsal düzen büyük ölçüde dağılmıştır. Bu dönüşümün, çok eşliliğin yeniden görünürlük kazanmasına zemin hazırladığı düşünülmektedir. Bağımsızlık sonrasında yaşanan ekonomik istikrarsızlık, yüksek işsizlik oranları, sosyal güvenlik mekanizmalarının zayıflaması ve artan yoksulluk, özellikle kadınları sosyal ve ekonomik açıdan daha kırılgan hâle getirmiştir. Bu bağlamda, bazı kadınların maddi güvence sağlamak amacıyla ikinci ya da üçüncü eş olmayı tercih ettiği ifade edilmektedir. Sovyet sonrası Orta Asya’nın genelinde olduğu gibi, Kırgızistan’da da çok eşlilik hem dinsel referanslarla hem de kültürel normlarla yeniden şekillenmiştir. Orta Asya’daki beş ülkenin tamamı çok eşliliği yasal olarak yasaklamakla birlikte, yalnızca Kazakistan 1998 yılında çok eşliliği suç olmaktan çıkarmıştır. Diğer dört ülkede ise bu uygulama halen cezai yaptırımlar kapsamında değerlendirilmektedir. Buna rağmen, çok eşli evlilikler fiilen birçok bölgede sürdürülmekte ve bazı toplumsal kesimler tarafından normalleştirilmektedir. (Tegizbekova, 2012).

Kırgızistan’da çok eşlilik kamuoyunda hâlen tartışılmaya devam eden bir meseledir. 1990’lı yılların başında gündeme gelen bu konu, 2013 tarihli yasa kapsamında (Madde 153) iki yıl hapis cezası ile yaptırıma bağlanmıştır. 2017’de yürürlüğe giren yeni Ceza Kanunu’nda ise çok eşlilik, kamu hizmeti, düzeltici çalışma ya da para cezası ile cezalandırılacak bir suç olarak yeniden düzenlenmiştir (Madde 179) (Tantaeva, 2017). Aynı yılın sonbaharında, Kırgızistan Parlamentosu (Jogorku Keneş), çok eşliliğin yasallaştırılması konusunu tekrar gündemine almayı planlamış ve bu süreçte uygulamayı savunan kişi

ve grupların sayısında artış gözlemlenmiştir. Haziran 2017’de düzenlenen bir yuvarlak masa toplantısında din adamları O. Aji Çotonov ve Ch. Aji Calilov, Ceza Kanunu’nun 153. maddesinin kaldırılmasını talep etmişlerdir. Bu din adamları, çok eşliliğin yasallaşmasının fuhuşu azaltabileceğini, doğurganlığı artırabileceğini ve toplumsal sorunlara çözüm getirebileceğini ifade etmiştir. Buna karşılık, tanınmış İslam düşünürü Malikov ise çok eşliliğin meşrulaştırılmasına toplumsal olarak henüz hazır olmadığını belirtmiştir. Malikov’a göre, pek çok Müslüman şeriat hükümleri hakkında yeterli bilgiye sahip olmadığından, dinî kuralların yanlış uygulanması söz konusu olabilmektedir. Bu nedenle, çocukların, kadınların ve erkeklerin haklarını koruyacak bir yasal çerçevenin dikkatle hazırlanması gerektiği vurgulanmaktadır (Korotkova, 2017).

Kırgız toplumunda çok eşliliğe yönelmenin nedenleri arasında Vermont Üniversitesi’nden Michelle Commercio’nun 2013’ten (2022)bu yana yürüttüğü araştırmalarında belirttiği bazı demografik ve sosyoekonomik etkenler yer almaktadır. Ona göre, Sovyetler Birliği’nin dağılması, bunu izleyen ekonomik kriz ve komünist ideoloji ile ahlak anlayışının çöküşü bu eğilimle ilişkilendirilmektedir. Araştırmalar, 2002-2016 yılları arasında 20-34 yaş grubundaki erkek sayısının kadınlardan fazla olduğunu, ancak 35-49 yaş aralığında bu durumun tersine döndüğünü ortaya koymaktadır. Bu yaş grubundaki erkeklerin önemli bir kısmının işçi göçü nedeniyle yurtdışına gitmesi, kadınların ise ikinci eş olmayı daha fazla düşünmesine yol açmaktadır.

Kadınların daha düşük ücretli sektörlerde çalışmaları, cinsiyete dayalı ücret eşitsizliği ve ev içi ücretsiz emeğin ağırlığı gibi etkenler ekonomik dezavantaj oluşturmakta; bu durum bazı kadınların çok eşli evliliği maddi güvenlik amacıyla kabul etmelerine ya da ikinci eş olmayı ekonomik bir strateji olarak görmelerine neden olmaktadır. Ayrıca, Sovyet sonrası dönemde kadınların eğitim ve kariyer tercihleri de çok eşliliğe yönelik algıları etkilemiştir. Özellikle yurtdışında eğitim almış veya kariyer odaklı kadınlar, yaş ve evlilik beklentileri nedeniyle evlilikte zorluk yaşayabilmekte; bu bağlamda çok eşli evlilik, çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar için bir alternatif olarak değerlendirilmektedir. Commercio’nun (2022) gözlemlerine göre, çok eşlilik hem kırsal hem de kentsel alanlarda hem yüksek gelirli hem de düşük gelirli kesimler arasında görülmektedir. Erkekler genellikle prestij kazanmak veya toplumsal konumlarını güçlendirmek amacıyla ikinci bir eş edinmektedir.

Konuyla ilgili olarak 2017 tarihleri arasında Demokrasi ve Sivil Toplum Koalisyonu tarafından yürütülen bir kamuoyu araştırması da toplumsal görüşleri anlamak açısından önemli veriler sunmaktadır. Ülke genelinde çeşitli bölgelerden 738 kişinin katıldığı araştırmada, katılımcıların %67,5’i çok eşliliğe izin verilmesine karşı olduklarını belirtmiştir. Buna karşın %21,7’lik bir kesim ise din adamlarının bu yöndeki girişimlerini desteklediğini ifade etmiştir. Bununla birlikte, bazı katılımcılar kızlarının, kız kardeşlerinin ya da yeğenlerinin bu tür evliliklere dahil olmasına kesinlikle karşı olduklarını belirtmişlerdir (2017).

Helene Thibault'un Orta Asya'da çok eşlilik üzerine yaptığı saha araştırmaları, Kırgızistan'da çok eşliliğin özellikle yoksulluk, göç ve kadınların kırılabilirliğiyle yakından ilişkili olduğunu göstermektedir. Rusya'ya göç eden birçok Kırgız erkeğin orada ikinci evlilikler yaparak geri dönmemesi, ülkede çok sayıda kadının eşsiz kalmasına yol açmakta; bu kadınlar geçimlerini sağlayabilmek için çok eşli evliliklere yönelebilmektedir. Thibault ayrıca, bekar kadınların – çocuk sahibi olsalar dahi – toplumsal saygınlıktan mahrum bırakıldığını ve bu nedenle çok eşlilik gibi ilişkileri kabullenmek zorunda kaldıklarını belirtmektedir (Thibault, 2021).

Kırgızistan'da çok eşliliğin toplumsal görünürliğünde din liderlerin etkili olabileceği düşünülmektedir. Nitekim, Orta Asya'da tanınmış bir dini lider/figür olan Çubak Azhi Zhalilov, 2017 yılında verdiği bir konuşmasında ikinci kez evlendiğini duyurmuş ve bu evliliği ilk eşinden boşanmadan gerçekleştirdiğini belirtmiştir. Zhalilov, bu adımı “başkalarına örnek olmak” amacıyla attığını ifade etmiştir. YouTube kanalında<sup>12</sup> yaptığı açıklamada, ikinci eşinin 30 yaşında, çocuklarıyla birlikte Türkiye'de çalışan bir dul olduğunu, geçimini çocuk bakıcılığı yaparak sağladığını, kendisinin bu evlilikle ona ve çocuklarına destek olmak istediğini dile getirmiştir. İlk eşinin bu duruma haklı olarak kıskançlık duyduğunu da ekleyen Zhalilov, amacının Kırgız kadınlarının yurtdışında zor şartlar altında yaşamasını engellemek olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca, maddi imkânı olan ve eşleri arasında adalet sağlayabilecek erkeklerin dul kadınlarla evlenmesinin, onların hayatlarını kurtarabilecek bir adım olabileceğini; ancak adil davranamayacak erkeklerin bu tür bir evlilik yapmaması gerektiğini de belirtmiştir. Bu açıklama kamuoyunda geniş yankı uyandırmış, din liderini destekleyenler kadar, çok eşliliğin yasal olarak yasak olduğunu ve bu nedenle Zhalilov'un cezalandırılması gerektiğini savunanlar da olmuştur (Beyshebek, 2017).

Son yıllarda bazı yerel medya organlarında, “İslami aile kurma ilkeleri” adı altında faaliyet gösterdiği belirtilen ve sosyal medya aracılığıyla eşleştirme yapan gayri resmî evlilik ajanslarının varlığına dair haberler yer almaktadır. Bu tür yapılanmaların, “ikinci eş arıyorum” veya “gizli nikâha hazırım” gibi ilanlarla çok eşliliğin yayılmasına zemin hazırlayabileceği ifade edilmektedir. Yerel basına yansıyan bir haberde, bu tür bir ajans aracılığıyla ikinci eş olmayı kabul eden bir kadının yaşadıkları aktarılmıştır. Haberde, evliliğin gizli tutulduğu kadın hamile kaldıktan sonra çocuğunun Down sendromlu olduğunu öğrendiğinde baba tarafından terk edildiği belirtilmiştir. Bu durum, kadının hem maddi hem de manevi açıdan ciddi mağduriyet yaşamasına yol açmıştır. Resmî nikâh olmadan dini nikâh kısılmasının yasak olmasına rağmen, bu yasağın uygulamada yeterince denetlenmemesi benzer mağduriyetlerin ortaya çıkma riskini artırmaktadır<sup>13</sup> (2024).

Kırgızistan'daki kriz merkezlerinden elde edilen verilere göre, çok eşlilik vakaları ile ilişkili aile içi şiddet olaylarında da artış gözlemlenmektedir. Kriz merkezlerine başvuran kadınların yaklaşık %40'ı çok eşlilik kaynaklı sorunlar yaşamaktadır. Resmî nikâhları bulunmayan bu kadınlar, mülkiyet hakları,

<sup>12</sup> <https://youtu.be/wLTLqn-ds1g?si=wVBFO6dEwtOtOo40>

<sup>13</sup> Nastoyashchee Vremya. <https://www.currenttime.tv/a/33141913.html>

nafaka, çocukların velayeti gibi konularda ciddi hukuki problemlerle yaşamaktadırlar (Tegizbekova, 2012). Bu nedenle çok eşlilik, yalnızca bireysel tercihlerin bir sonucu değil, aynı zamanda ekonomik koşullar, toplumsal baskılar, dinî yorumlar ve yasal boşluklar üzerinden şekillenen yapısal bir olgu olarak değerlendirilmektedir.

Toplumda bu uygulamaya yönelik hem olumlu hem olumsuz yaklaşımlar mevcuttur. Bazı çevrelerde çok eşlilik, dinî gerekçelerle meşrulaştırılmakta; ancak uygulamanın yaygınlaşmasının esas nedeninin çoğu zaman ekonomik yoksunluk, çaresizlik ve işsizlik olduğu dile getirilmektedir. Bununla birlikte, dinî nikâh yoluyla gerçekleştirilen ikinci veya üçüncü evlilikler hukuken geçersiz sayılmakta; bu tür evliliklerden doğan kadınlar ve çocuklar miras, mülkiyet ve nafaka gibi temel haklardan mahrum bırakılmaktadır. Bu durumda kalan kadınların yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda duygusal ve psikolojik açıdan da ciddi mağduriyetler yaşadığı görülmektedir.



## İKİNCİ BÖLÜM

### BULGULAR VE YORUM

#### 1. Kadınları İkinci Eş (Tokol/Kuma) Olmaya Yönelten Etkenler

Katılımcıların ikinci veya üçüncü eş olmayı kabul etme kararlarında etkili olan faktörler incelenmiş ve elde edilen bulgular, Tablo 2’de sunulduğu üzere iki ana tematik başlık altında kategorize edilmiştir: “Bireysel ve toplumsal etkenler” ile “Dini inancın etkisi/rolü”.

**Tablo 2: Kadınları İkinci Eş (Tokol/Kuma) Olmaya Yönelten Etkenler**

Ana Tema	Alt Temalar	K
Bireysel ve Toplumsal Etkenler	Çocuklu Kadınların Tekrar Evlenme Zorluğu	4
	Anne Olma Arzusu	4
	Korunmuşluk Hissi	2
	Ekonomik Güvence İhtiyacı	5
	Duygusal Yakınlık Hissi	4
	Gençken Karar Verdiği Düşüncesi	4
	Dini İnancın Rolü	Dinin Meşruiyet Sağlaması
Dini Çevre ve Cemaat Etkisi	5	
Zinadan Korunma İsteği	3	
Kocanın Dini Kimliğinin Güven Vermesi	5	
Dini Manipülasyona Maruz Kalma	3	

#### 1.1. Bireysel ve Toplumsal Etkenler

##### 1.1.1. Çocuklu Kadınların Tekrar Evlenme Zorluğu

Görüşmeye katılan bazı kadınların (4) önceki evliliklerinden çocuk sahibi olmalarının yeni bir evlilikte kabul görmelerini zorlaştırdığını ve bu nedenle ikinci eş olmayı daha makul bir seçenek olarak değerlendirdiklerini ifade etmişlerdir. Bu durum hem toplumsal önyargılardan hem de erkeklerin üvey çocukları kabullenmedeki isteksizliklerinden kaynaklanmaktadır:

“Çocuğum vardı, bu yüzden tercih ettim. Çünkü çocuğu kabul eden erkek sayısı oldukça az. Ne kadar dindar olursa olsun, bir erkek başkasının çocuğunu kendi evladı gibi kabul etmekte zorlanır” (Farida, 34).

“Başboş biriyle evlenirsem, çocuklarım yüzünden tartışmalar çıkarsa tekrar ayrılır mıyım? Çocuklarımı kabul eder mi?” gibi endişeler taşıyordum. 5 çocuğum var ve ev genelde sakin sessiz olamaz. Oysa çoğu erkek, sessiz ve huzurlu bir ev ister, ancak ben bir erkeğe böyle bir ortam sunamam” (Mirgöl, 36).

“Çocuklarıma baba olabilecek gibi göründü, cömert olduğunu gördüm” (Umutay, 41).

Katılımcıların ifadelerinden, çocuk sahibi olmanın yeniden evlenme sürecinde belirleyici bir faktör olduğu anlaşılmaktadır. Görüşmelerde sıkça vurgulanan ortak tema, erkeklerin başkasının çocuğunu kendi evladı gibi kabul etme konusundaki isteksizlikleridir. Bu durum, katılımcıların evlilik tercihlerini doğrudan etkilemekte ve çok eşli evlilikleri zaman zaman daha makul bir seçenek hâline getirmektedir.

### 1.1.2. Anne Olma Arzusu

Görüşmeye katılan kadınların bazıları (3), kendi biyolojik çocuklarına sahip olamama ihtimali nedeniyle ikinci eşliğe razı olduklarını ifade etmişlerdir. Kadınların bu yönelimleri, çocuk sahibi olmaya bireysel arzunun ötesinde, toplumsal roller ve dini anlamlandırmalarla iç içe geçmiş bir değer atfedildiğini göstermektedir. Nitekim ataerkil yapılarda kadınlık kimliğinin önemli bir bileşeni olarak doğurganlık, bireyin kendi bedenine ve benliğine ilişkin algısını da biçimlendirmektedir.

“Hiç düşünmemiştim, ikinci eş olacağım diye. İslam Üniversitesi'nde okuyordum. Hocalarım, bana evlenmemi çok tavsiye ettiler. Ben eğitimimi bitirip evleneceğim diye düşündüm ve kabul etmedim. Kur'an'dan ek ders almak istiyoruz diye, kuran dersi veren hocaya yazmıştık, derslere katılırken hoca bana karşı bir ilgi duymuş. Hoca bana ikinci eş olmayı önerdiğinde, karşı çıkmıştım çünkü o çok büyük birisi ve ailesi vardı. Ama ben evlenmiş ayrılmıştım ve çocuk sahibi olamamıştım. O yüzden benim zaten çocuğum olmuyor diye ve hoca da dine hizmet eden birisi olduğu için kabul ettim” (Cıpara, 34).

“O dönemde sağlık sorunları yaşıyordum ve doktorlar bana doğum yapamayabileceğimi söylemişti. Doğum yapamazsam da sorun olmayacağını düşündüm çünkü eşimin ilk eşinden beş çocuğu vardı...” Farida, 34).

Bu ifadelerin yalnızca toplumsal baskının sonucu değil, aynı zamanda dini değerlerin ve kutsal rollerin içselleştirilmesiyle de ilgili olabileceği düşünülmektedir. Özellikle Cıpara Hanımın ifadesinde olduğu gibi, dini bir figür olan hocayla evlenme, bazı kadınlar tarafından kutsal bir amaca hizmet etme şeklinde anlamlandırılmıştır. Bu tür durumlar bireyin yaşadığı kriz anlarında inanç sistemleri aracılığıyla kendine anlamlı bir yol çabası olarak değerlendirilebilir ve dini başa çıkma stratejilerinden biri olarak görülebilir (Pargament, 2003). Kadın burada yaşadığı biyolojik sınırlılığını, dini değerlerle harmanlayarak kabullenmekte ve bu kabulleniş onu psikolojik olarak rahatlatmaktadır. Ancak belirtmek gerekir ki katılımcılardan bazıları başta doğum yapamayacaklarını düşünseler de, daha sonra çocuk sahibi olmuş ve bu konuda acele karar verdiklerini düşünmüşlerdir. Kadınlardan biri bu durumu şöyle ifade etmiştir.

“İlk eşimden sonra doğuramayacağımı düşündüm, ama bu kocam bana “Çocuk sahibi olup olmaman önemli değil, seninle evleneceğim ve adaletli olacağım” dedi. Bu sözleri üzerine evlenmeye karar verdim “Ben doğum yapamam” diyerek acele bir karar vermişim. Şuan iki çocuğum var” (Gülümkan, 31).

Bazı kadınlar, çok eşli evliliğe ilişkin karar sürecinde başlangıçta çocuk sahibi olamayacaklarına dair bir inanç geliştirmişlerdir. Zamanla çocuk sahibi olmaları, bu inancın yanıltıcı olduğunu ortaya koymuş ve sürecin başında verdikleri kararın aceleci olduğuna dair bir farkındalık kazanmalarına yol

açmıştır. Mülakat alıntısına yer verdiğimiz Cıpara Hanım da başlangıçta çocuk sahibi olamayacağını düşünmüş olmasına karşın, evlilik sonrası üç çocuk sahibi olmuştur.

Sadece bir katılımcı, ikinci eş olma kararında temel motivasyonunun çocuk sahibi/anne olma arzusu olduğunu ifade etmiştir:

“Şu an 36 yaşındayım ve bir an önce çocuk sahibi olmayı çok istiyorum. Aile kurmak istiyorum. Bu yüzden bu evliliği kabul ettim. Yaşım ilerliyor, erkekler ile tanışıp değerlendirmeye vaktim yok, dindar ve iyi birisi diye kabul etmişim” (Ayköl, 31).

Commercio'nun (2022) Kırgızistan'da yürüttüğü araştırmada da benzer bulgulara ulaşmıştır. Araştırmada, kariyer hedeflerini gerçekleştirmiş veya ekonomik olarak bağımsızlığını kazanmış bazı kadınların, belirli bir yaştan sonra annelik arzusunu ön plana alarak ikinci eş olmayı bilinçli bir tercih olarak gördükleri ortaya konmuştur. Bu kadınlar için evlilik, çoğu zaman geleneksel cinsiyet rollerini yerine getirmekten ziyade, biyolojik olarak çocuk sahibi olma isteğini gerçekleştirmeye yönelik bir araç haline gelmektedir. Commercio'nun aktardığı bir görüşmede, bir kadın bu durumu şu şekilde dile getirmiştir: “Artık bu bir moda haline geldi; Kendim için çocuk doğurmak istiyorum. Zaten kariyerim ve evim var, onun (*kocamın*) çamaşırlarını neden ben yıkayayım ki.”

Bu ifadeler, evliliğin toplumsal meşruiyet ve üreme aracı olarak yeniden tanımlandığını, maddi bağımsızlığa sahip kadınlar için çocuk sahibi olmanın evlilikte esas motivasyon haline geldiğini göstermektedir. Commercio'nun tespitlerine göre, bazı kadınlar resmi evlilik bağı olmasa bile, hem toplumsal kabul görmek hem de annelik arzusunu gerçekleştirmek amacıyla ikinci eş olmayı tercih etmektedir. Kırgızistan'da faaliyet gösteren uluslararası bir kuruluş temsilcisi de bu durumu, “Bir aile kurmak ve çocuk sahibi olmak, kadının hayalini gerçekleştirmesidir” sözleriyle açıklamıştır. (Commercio, 2022). Benzer şekilde, Thibault'nun (2021) Kazakistan'da yürüttüğü araştırmada da, çok eşli evliliklerde ikinci eş olmayı kabul eden kadınların motivasyonlarının yalnızca maddi gerekçelere dayanmadığı görülmüştür. Görüşülen kadınlardan bazıları ekonomik olarak bağımsız bireyler olup eşleriyle birlikte yaşamamaktadır. Hatta bazı durumlarda, ikinci eşin ekonomik olarak güçlü bir iş kadını olduğu ve eşine maddi destek sunduğu belirtilmiştir. Bu bulgular, Kazakistan'da evliliğe yönelik toplumsal baskının, bazı kadınlar açısından “evlenmekten” ziyade “çocuk sahibi olma” ekseninde yoğunlaştığını göstermektedir.

### **1.1.3.Korunmuşluk Hissi**

Katılımcıların arasında bazı kadınlar (2), ikinci eş olmayı sadece bireysel değil, aynı zamanda sosyal anlamda bir gereklilik olarak değerlendirmiştir. Özellikle dul veya boşanmış kadınların, toplumda “korumasız” ve “hedef” olarak algılandıkları vurgulanmıştır. Katılımcılardan biri bu durumu şöyle ifade etmiştir:

“Benim eşim var”, diyebilmek önemliydi. Çünkü evli olmadığında, her türlü insan genç, yaşlı, niyeti kötü olan karşına çıkabilir. Bu yüzden hem kendimi hem de çocuğumu koruyabilmek için bu yolu seçtim” (Farida, 34).

Bir diğer katılımcı ise, ikinci eş olmanın kendisini toplumsal anlamda “*korunmuş*” hissettirdiğini dile getirmiştir:

“Fitne yok, başka erkeklere bakmazsın, başka erkekler sana bakmaz, korunma halindesin, toplumda ayrılmış dul kadınlara erkekler göz koyar, laf atar rahat bırakmaz, kocan olduğunda en azından bu tür sapıklardan korunmuş oluyorsun” (Umutay, 41).

Bu bulgular, ikinci eş olma kararının yalnızca duygusal ya da dini faktörlerle değil, toplumsal güvenlik ve statü arayışıyla da ilişkili olduğunu göstermektedir. Commercio (2022) tarafından yapılan bir etnografik çalışmada, Bişkek’te birinci ve ikinci eşler ile kocalarının katıldığı odak grupları ve çeşitli mesleklerden katılımcılarla toplam 61 görüşme gerçekleştirilmiştir. Çalışmada, ikinci eş olmayı kabul eden kadınların önemli motivasyonlarından birinin toplumsal statü kazanımı olduğu ortaya konmuştur; bu bulgu, mevcut araştırmamızdaki gözlemlerle paralellik göstermektedir. Araştırmada, bir kriz merkezi temsilcisiyle yapılan görüşmede, Kırgız toplumunda “evli kadın” statüsünün özellikle genç kadınlar için yüksek prestij anlamına geldiği, bu nedenle kadınların evliliği sosyal kabul ve olumlu bir imaj elde etme aracı olarak gördükleri aktarılmıştır. Temsilcinin “Bizim için evli kadın statüsü oldukça önemli” ifadesi, toplumda evli olmanın yüklediği anlamı güçlü biçimde ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, katılımcı kadınların ikinci eşliğe dair olumlu tutumları hem Commercio’nun çalışmasındaki bulgularla örtüşmekte hem de kültürel kabul ve koruma ihtiyacı ile açıklanabilmektedir.

Commercio’nun (2022) çalışmasında çok eşli evliliklerde yalnızca ikinci eşlerin değil, ilk eşlerin de toplumsal baskı nedeniyle boşanmaktan kaçındıkları vurgulanmıştır. Araştırmaya göre, Kırgız toplumunun genelinde boşanmış kadınlar iffetsiz, cinsel olarak gevşek (namussuz) olarak etiketlenmekte, bu kadınların kızlarına hiçbir ahlaki değeri aktaramayacağı düşünülmekte ve boşanma özellikle kız çocukları için olumsuz bir miras olarak görülmektedir. Bu nedenle bazı birinci eşler, kocalarının ikinci evliliğinden hoşnut olmasalar da boşanma yolunu tercih etmemektedir. Bu bulgu da, çalışmamızda ortaya çıkan; kadınların toplumda “kocasız” ya da “başıboş” (sahipsiz) olarak görülmekten kaçınmak için ikinci eş olmayı kabullenmeleri, temasıyla benzeşmektedir. Buna göre, kumalık yalnızca dini ya da kişisel bir tercih değil, aynı zamanda kadınların toplumsal dışlanmaya karşı geliştirdiği bir baş etme stratejisi olarak değerlendirilebilir. Riskulova, Kırgızistan’daki çok eşlilik üzerine yazdığı makalede, boşanmayla ilgili damgalamanın kadınların evli kalma nedenlerinden biri olduğunu ileri sürmektedir: “Boşanmış bir kadının statüsü, genel olarak, evli bir kadının statüsünden daha istikrarsızdır... Boşanmış bir kadının hem kendisini hem de çocuklarını geçindirmesi zordur ve çevresindekiler onu ahlaksızlıkla suçlar ve kınar.”

#### 1.1.4.Ekonomik Güvence İhtiyacı

Görüştüğümüz kadınların (5), konu ile ilgili sorulara verdiği cevaplar, çok eşli evliliklerde ikinci eş olmayı kabul eden kadınların motivasyonları arasında ekonomik güvenlik ihtiyacının sınırlı fakat belirli durumlarda etkili bir unsur olarak yer aldığını göstermektedir. Katılımcılardan bazıları, özellikle maddi olarak zorlandıkları dönemlerde, daha güçlü ekonomik kaynaklara sahip erkeklerle evlenmeyi bir çıkış yolu olarak değerlendirdiklerini ifade etmiştir. Her ne kadar bu durum tüm katılımcılar için geçerli olmasa da bazı kadınlar açısından ekonomik gerekçelerin evlilik kararında etkili olduğu gözlemlenmiştir. Bu durumu ifade eden katılımcılardan biri, evliliğe maddi bir çözüm alternatifi olarak yaklaştığını şu şekilde dile getirmiştir:

“Daha sonra ekonomik olarak zorlanmaya başladım. Belli bir süre sonra, beni Kazak bir iş adamı ile tanıştırdılar. O kişi benden 15 yaş büyük olmasına rağmen, olgun biri diyerek kabul ettim. Bu kişi dışında genç bir iş adamı da vardı ama genç olduğu için belki kaldıramaz diye düşündüm” (Mirgül, 36).

Bir diğer katılımcı ise bu evlilik biçiminin sağladığı maddi avantajları daha somut bir şekilde ifade etmiştir:

“Bana en son model telefon alır, ihtiyacım olan her şeyin parasını verirdi” (Farida, 34).

Kırgızistan’da çok eşli evlilikler üzerine gerçekleştirilen saha araştırmasında (Commercio, 2022) araştırmada, kadınların ikinci ya da üçüncü eş olmayı kabul etme gerekçelerinin ekonomik temellere dayandığı saptanmıştır. Kadınların kaliteli eğitime ve istihdama erişimlerinin sınırlı olması, onları ekonomik güvence arayışına yöneltmektedir. Görüşmelerde, bazı kadınların, maddi ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir eş figürüne sahip olmak adına çok eşli birliktelikleri tercih ettikleri ifade edilmiştir. Toplumda ‘erkek evin geçimini sağlar, kadın ocağın koruyucusudur’ şeklindeki düşünceler, kadınların ekonomik güvenceli bir evliliğe yönelmelerini hem doğal hem de gerekli bir çözüm yolu olarak sunmaktadır. Bu araştırmada görüşülen kadınların birkaçı, ekonomik istikrarsızlık dönemlerinde ‘birinin kendilerine bakmasını’ istediklerini açıkça dile getirmiştir. Araştırmaya katılan kadın örgütü temsilcilerinden biri, toplumsal düzlemde kadınlara çocukluk yaşlarından itibaren “başarılı evliliğin” en önemli hedef olarak sunulduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda başarı, çoğunlukla ev, araba, maddi refah ve sosyal statü gibi ölçütler üzerinden tanımlanmaktadır. Dolayısıyla, evli ve maddi gücü olan erkeklerle kurulan ilişkiler, kadınlar açısından sadece ekonomik değil, aynı zamanda toplumsal onay da getiren birliktelikler hâline gelmektedir.

2016-2017 yıllarında Türkiye’de yapılan bir alan araştırmasına göre, kadınlar ekonomik yetersizliklerden kurtulmak amacıyla kuma evliliklerine yönelmektedir. Ancak evlilik sonrası da kadınlar ücretsiz emek gücü olarak ev içi ve tarımsal işlerde çalışmaya devam etmekte, böylece evlilik öncesi ve sonrasında ekonomik sömürüye maruz kalmaktadır (Şen & Gümüş, 2020).

Yılmaz, Tamam ve Bal'ın (2015) çalışmasına göre, çok eşli evliliklerin arkasında dini inanışlardan toplumsal yapılara, kültürel normlardan ekonomik zorunluluklara uzanan çeşitli nedenler bulunmaktadır. Her ne kadar bu durum araştırmamızdaki bulgularla birebir örtüşmese de kadınların yalnızca ekonomik gerekçelerle ikinci eş olmayı kabul ettikleri örnekler dikkat çekicidir.

Katılımcıların yaklaşık yarısı (5) ikinci eş olmayı kabul etme gerekçeleri arasında ekonomik güvence ihtiyacını dile getirmiştir. Bununla birlikte, katılımcıların bir kısmı (4 kişi) aslında ekonomik olarak kendi ayakları üzerinde durabilen, çalışan ve gelir elde eden bireylerdir. Buna rağmen ikinci eş olmayı yani evlenmeyi tercih etmişlerdir. Örneğin:

“Çalışırım, kendime bakarım, çocuklarıma bakacak para kazanmam gerek. Kocam çok para kazanmaz, ekonomik olarak yardım etmez ama mesela bugün benim günüm olduğunda, kazandığı bütün parayı bana verir. Yarın kazandığı parayı öbür eşine verir. Tekrar benim günümde bana verir” (Umutay, 41).

Bir başka katılımcı ise evlilikte maddi imkânsızlıkların, yaşam alanlarını nasıl etkilediğini şu şekilde ifade etmiştir:

“Eşimin ilk eşi ile aynı evde yaşıyoruz. Eğer parasal olarak yeterli olsaydık, iki evde yaşama imkânımız olacaktı ama şu an maddi yetersizlik nedeniyle aynı evde yaşamaya devam ediyoruz” (Kelsinay, 23).

Bu bulgu, Commercio'nun (2022) Kırgızistan'da çok eşlilik üzerine yürüttüğü etnografik araştırma ile örtüşmektedir. Commercio'nun çalışmasında da çok eşli evliliklerin yalnızca yüksek gelirli erkeklerle sınırlı olmadığı, aksine ikinci eş olan kadınların bir kısmının mütevazı gelire sahip erkeklerle evlendiği tespit edilmiştir. Araştırmaya göre, kadınların bu tür evlilikleri kabul etme motivasyonları yalnızca maddi faydalarla sınırlı değildir; toplumsal statü kazanma, annelik arzusu, duygusal yakınlık ve cinsel ihtiyaçların karşılanması gibi farklı faktörler de etkili olmaktadır. Benzer şekilde, bizim çalışmamızda da bazı katılımcılar ikinci eş olmayı yalnızca ekonomik mağduriyet çerçevesinde değil, kendi koşulları içinde rasyonelleştirilmiş bir karar olarak gördüklerini belirtmişlerdir.

### **1.1.5.Duygusal Yakınlık**

Görüşme yapılan kadınların bazıları (5), eşlerine karşı duydukları sevgi, hoşnut, güven ve hayranlık gibi duygusal nedenlerle ikinci eş olmayı kabul ettiklerini dile getirmiştir.

“Bu kişi hoşlandığım biriydi ancak evliydi. Buna rağmen razı oldum; çünkü çocuklarıma baba olabilecek biri gibi göründü ve cömert olduğunu fark ettim” (Umutay, 41).

“Bu adamı normalde ben beğeniyordum, çevresi geniş, o zamanlar Kırgızistan'da alim dediğimiz kişiler ile irtibatı olan biriydi” (Batma, 38).

“Bana sürekli olarak, “Sen benim ilk eşimsin, sen eşim yokken geldin bu yüzden sen birincisin” gibi güzel ifadeler kullanarak beni ikna etti” (Kelsinay, 23).

“İlk kocamla evlendiğimde 18 yaşındaydım. İlk kocam beni kaçırmıştı. Severe evlenmedim, sevgi nedir bilmiyordum ve bir erkekle nasıl iletişim kurulur, onu da bilmezdim. Ancak bu kocam tatlı dilliydi,

sevdiğini söyler ve ilgilenirdi. Ben de beni çok seviyor diye düşünürdüm. Ama kadın, kiminle yaşarsa yaşasın, iyi muamele eden kişiyi sever. O zamanlar, ben bu kişiden başkasını seve mem, diye düşünürdüm” (Farida, 34).

Bu temada, duygusal manipülasyonla romantik bağ arasında ince bir çizgi bulunmakta ve kadınların kuma olmayı kabul süreçlerinde bu faktörlerin etkili olduğu görülmektedir.

### 1.1.6. Genç Yaşta Karar Vermiş Olma

Görüşmeye katılan kadınların bazıları (4), genç yaşlarda bilgi ve deneyim eksikliğiyle verdikleri kararların bugün bakıldığında sağlıklı olmadığını ifade etmişlerdir. Bu durum, yaş, olgunluk ve dini bilgi seviyesinin karar süreçlerindeki belirleyici rolünü yansıtmaktadır:

“19 yaşındaydım... Gençtim birçok şeyi anlamamışım, birçok şeyi bilmediğim için de (*kocam*) ne derse onu kabul ederdim” (Batma, 38).

“Şimdiki aklım yoktu, çünkü gençtim... Eğer şimdiki aklım olsaydı böyle delilik yapmazdım...” (Farida, 34).

“O zamanlar 18 yaşındaydım... (*kocam*) benim ile konuşarak ve ikna ederek bana bu durumu nasıl kabul ettirdiğini anlamadım bile” (Kelsinay, 23).

“Ben yeni kapanmış ve dini bilgileri yeni öğrenen bir kızdım..., Öğrendiğim şeyleri hemen kabul edip ibadete yönelmekteydim, gençtim” (Nazira, 41).

Kadınların kararında, içinde buldukları gençlik/ergenlik döneminin duygusal anlamda zor bir dönem olması etkili olmuş olabilir.

## 1.2. Dini İnançın Rolü

Görüşmeye katılan kadınların, ikinci eş olma sürecinde dini inançlarının ve referansların etkisini sorduk. Verilen yanıtlar doğrultusunda beş ana tema öne çıkmıştır: *Dinin Meşruiyet Sağlaması*, *Zinadan Korunma İsteği*, *Kocanın Dini Kimliğinin Güven Vermesi*, *Dini Manipülasyona Maruz Kalma*, *Dini Çevre ve Cemaat Etkisi*

### 1.2.1. Dinin Meşruiyet Sağlaması

Görüşmelerde katılımcıların çoğu (9), çok eşliliği İslam dininde meşru bir evlilik biçimi olarak değerlendirmiştir. Bu yaklaşım, onların ikinci eş olma kararlarını dini bir temele oturtmalarına imkan tanımış; dini meşruiyet hem vicdani bir rahatlama hem de toplumsal kabul açısından koruyucu bir işlev görmüştür. Katılımcı ifadelerinden bazıları şu şekildedir:

“Şeriatla olmasaydı kabul etmezdim” (Umutay, 41).

“Dini inancım bu kararı almamda önemli bir rol oynadı. İslam’ın çok eşliliğe dair hükmünü bildiğim için bu konuda dinen bir sakınca görmedim” (Gülümkan, 31).

“Çocuklarımla böyle bir evlilik yapmama din izin veriyor” (Mirgül, 36).

Katılımcıların bu yöndeki düşüncelerinde, dinî otoritelerin söylemlerinin etkili olabileceği değerlendirilmektedir. Örneğin, Kırgızistan’daki tanınmış dini liderlerden biri olan Çubak Aji Calilov’un<sup>14</sup> 2017 yılında ikinci evliliğini kamuoyuna açıklaması ve bu açıklama kapsamında çok eşliliğin İslam’da caiz olduğuna dair beyanlarda bulunması hem sosyal medyada hem de ulusal medyada geniş yankı uyandırmıştır. Bu tür açıklamaların, özellikle Kırgız toplumunun dindar kesimi üzerinde çok eşliliğin yalnızca teorik değil, pratik olarak da uygulanabilir bir model olarak algılanmasına katkı sağladığı söylenebilir.

Elde edilen veriler, dinin yalnızca ibadet pratiklerinden ibaret olmadığını; bireylere yaşam tarzı, değer sistemi ve dünya görüşü sunduğunu göstermektedir. Nitekim Ali Mehmedoğlu’nun (2013) da belirttiği üzere, belirli değerler, inançlar ve ritüeller bütünlüğüne sahip olan din, bireylerin davranışlarını yönlendiren ve kritik yaşam kararlarını etkileyen güçlü bir referans kaynağıdır. Dindar bireyler, evlilik gibi hayatın dönüm noktası sayılabilecek kararlarını da bu değerler doğrultusunda şekillendirmektedir.

### 1.2.2.Dini Çevre ve Cemaat Etkisi

Araştırmamıza katılan kadınların yarısının (5), dini cemaatlerin etkisi altında oldukları değerlendirilmektedir. Kırgızistan, dini açıdan görece serbest bir ortam sunan bir ülke olduğundan, farklı cemaat ve dini gruplar yaygın olarak faaliyet göstermektedir. Bu gruplar arasında özellikle Selefilik akımı dikkat çekmektedir. Söz konusu cemaatlerin, kadınların dini algı ve yaşam pratikleri üzerinde belirgin etkiler oluşturduğu düşünülmektedir.

“Bu kararı verdiğim zamanlar oldukça din fanatiğiydim, yolda olsun başka bir yer olsun insanları kolayca provoke edebiliyordum ve inandığım inancı başkalarına bildirmekten, öğretmekten çekinmezdim. HT cemaatinin kitapçıklarını dağıtırken tutuklandım, görüntüleri televizyonda yayınladılar benim haberim bile yok, bir gün bir gece nezarete kaldım, sorguya çektiler. İşte o vakit televizyonda bu haber yayımlandığında beni dayım görmüş, annem bizi yalnız başına büyütüyor, dayım da anneme geldi ona kızdı kızımı nasıl büyütüyorsun diye, Bu süreçte 19 yaşındaydım, oldukça din fanatiğiydim, zamanında farz gibi kabul ettim. İlk başta eğitim aldığım Hizbu’t-Tahrir cemaatinde kendisi hem hoca hem de tüccar olan bir adam bana ikinci eşi olmamı teklif etti. Bu adamı normalde ben beğeniyordum, çevresi geniş, o zamanlar Kırgızistan’da alim dediğimiz kişiler ile irtibatı olan biriydi. Böylece eve beni istemeye geldiler, bilmiyorum annem de benden bıkmış mıydı, hiç kimseye akrabalara dahi bir şey demeden beni verdi. Evde kocam nikahımızı yaptı beni aldı ve evden çıkıp gittik” (Batma, 38).

Batma Hanım, ikinci eş olma kararının arkasındaki en temel etkenin genç yaşta içinde bulunduğu radikal dini çevre olduğunu ifade etmektedir. Kendisinin 19 yaşındayken oldukça fanatik bir

<sup>14</sup> <https://youtu.be/wLTLqn-ds1g?si=wVBFO6dEwtOtOo4O>

dini tutum içerisinde olduğunu belirterek, o dönemde Hizb'ut-Tahrir cemaatinde eğitim aldığını ve bu yapının etkisiyle aldığı teklifi “*farz*” olarak algıladığını dile getirmiştir.

Vamık Volkan'ın (2022) da belirttiği üzere, temel güven duygusunun sarsıldığı ya da bireyin kimlik inşasında güçlü aidiyet arayışlarının öne çıktığı dönemlerde, kişiler sorgulamadan bir gruba veya inanca bağlanma eğilimi göstermektedir. Bu körü körüne bağlılık, bireysel tercihleri dahi dini ya da ideolojik bir görev gibi algılabilmektedir. Katılımcının ikinci evliliği “*farz gibi algılayarak*” kabul etmesi de Volkan'ın bu tespitini destekler niteliktedir.

Hizb'ut-Tahrir (HT), 1953 yılında Takiyyüddin en-Nebhânî tarafından Kudüs'te kurulmuş, tüm Müslümanları tek bir küresel hilafet yönetimi altında birleştirmeyi amaçlayan, dini temelli söyleme sahip bir örgüttür. Örgüt, başlangıçta Arapça konuşulan ülkelerde faaliyet göstermeye başlamış, zamanla küresel ölçekte yayılım göstererek günümüzde 40'tan fazla ülkede varlık kazanan bir yapılanma haline gelmiştir. Türkistan bölgesine de özel ilgi gösteren HT, Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından bölgeye girerek ilk olarak Özbekistan'da ortaya çıkmıştır. İslami temellerin zayıfladığı bir ortamda gelişen örgüt, zamanla faaliyet alanını Kırgızistan, Tacikistan, Türkmenistan ve Kazakistan'a kadar genişleterek bölge genelinde etkili bir konum elde etmiştir (Topcu & Kılıçoğlu, 2022).

Batma Hanımın, gençlik döneminde HT cemaatine mensup olması, onun dinî düşünce yapısını ve çok eşliliğe bakışını şekillendirmiş olabilir. Bu dönemde dinî konularda oldukça hassas ve aktif olduğunu ifade eden katılımcı, HT'e ait kitapçıklar dağıttığını ve çevresine inançlarını yayma konusunda istekli olduğunu belirtmiştir. İkinci eş olma teklifini kabul ettiği kişinin de bu cemaat içinde hem dinî ilimle uğraşan hem de saygın bir konuma sahip olması, bu kararda etkili olmuş görünmektedir. Bu durum, HT gibi yapılarla genç yaşta kurulan temasın bireylerin evlilik kararları üzerinde dolaylı da olsa etkide bulunabileceğini düşündürmektedir.

Kırgızistan'da HT, özellikle 1990'lı yıllardan sonra Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla birlikte dini özgürlüklerin artmasıyla faaliyet göstermeye başlamıştır. Radikal İslamcı bir yapılanma olarak değerlendirilen bu cemaat, hilafet rejimini savunmakta ve mevcut laik sistemi reddetmektedir. Kırgızistan devleti, HT'i yasadışı ilan etmiş ve üyelerine yönelik zaman zaman operasyonlar düzenlemiştir (Çikolar & Şengül, 2022).

Batma Hanımın anlatımında, dini cemaatle kurduğu ilişkinin yalnızca inanç temelli olmadığı; bunun yanında psikolojik, sosyal ve ailevi dinamiklerle de şekillendiği anlaşılmaktadır. Özellikle ergenlik sonrası dönemde dine yönelme biçimi, giderek daha radikal bir boyut kazanmış ve birey, başkalarının yaşam tarzına müdahale edecek düzeyde bir dini motivasyon geliştirmiştir. Bu bağlamda Batma Hanımın HT adlı dini gruba katılımı, yalnızca teolojik bir tercih olarak değil; aynı zamanda aidiyet arayışı, kimlik inşası ve duygusal tatmin ihtiyacının bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Zehra Işık'ın (2021) yaptığı çalışmada, kadınları dini cemaatlere yönelten başlıca psikolojik nedenler arasında “anlam arayışı, hayata dair yeni bir anlam bulma isteği, aile içi problemler, kendini yalnız, baskı ve stres altında hissetme” gibi unsurlar sıralanmaktadır. Bu tanım, Batma Hanımın yaşantısıyla büyük ölçüde örtüşmektedir. Özellikle aile içi destek eksikliği, genç yaşta yaşadığı dini coşku ve toplumdaki gördüğü dışlayıcı tepkiler, onu dini cemaatin sunduğu aidiyet ortamına yöneltmiştir.

Katılımcının “*insanları kolayca provoke ediyordum*”, “*inandığım inancı başkalarına bildirmekten çekinmezdim*” gibi ifadeleri, o dönem içinde bulunduğu ruhsal durumuna dair ipuçları vermektedir. Tutuklanması, televizyonda yayınlanan görüntülerinin dayısı tarafından görülmesi ve bu durumun ailesinde yol açtığı gerginlik, bireyin yalnızlık hissini ve ailevi çatışmalarını derinleştirmiştir. Bu süreçte cemaat içerisinde bir kişinin evlilik teklifinde bulunması, Batma için hem bir çıkış yolu hem de dini anlamda meşruiyet kazanma fırsatı olarak görülmüş olabilir. Annesinin hiçbir akraba ile istişare etmeden onu evlendirmesi, aile içinde yaşanan iletişimsizlik ve çaresizliği de açıkça ortaya koymaktadır. Tüm bu yaşantılar, bireyin çok eşli evliliğe rıza göstermesinde yalnızca dini değil, aynı zamanda sosyal ve psikolojik saiklerin de etkili olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda Batma Hanımın ikinci eş olmayı kabul etme süreci, bireysel bir tercih olmaktan çok psiko-sosyal ve dini faktörlerin iç içe geçtiği bir yönelim olarak değerlendirilebilir.

Başka bir katılımcı şu sözleri ifade etmiştir:

“Çünkü ben yeni kapanmış ve dini bilgileri yeni öğrenen bir kızdım. Bir gün söyledi: benimle evlenir miydin diye, o zamanlar ben yeni dine girmiş çok güçlü imana sahip biriydim ve çok özgüvenliydim... öncelikle tevhid (akaid) öğreniyorum, Kur'an okuyorum, tecvid, meal okuyorum. Sürekli ilim öğrenmeye çalışıyorum. Ara sıra kendi hocalarımızın sohbetlerine giderim. Neredeyse 18 yıl oldu benim dine yöneldiğim, hala öğrenmeye çalışıyorum. Dinde var neden olmasın kafasında olan bir gençtim o zaman” (Nazira, 41).

Nazira Hanımın ifadeleri, onun Selefi düşünce yapısına yakın dinî bir çevrede bulunduğunu göstermektedir. Günlük konuşmalarda “tevhid”, “akaid” ve “ilim öğrenmek” gibi kavramların sıkça kullanılması ile dinî bilgi edinmeye verilen önem, Kırgızistan'daki Selefi eğilimli toplulukların belirgin özelliklerindedir. Bu çevrelerde bireylerin, edindikleri bilgileri Kur'an ve hadislerle dayandırarak, yorum yapmaksızın ve fıkhi mezhep âlimlerinin görüşlerini dikkate almaksızın doğrudan uygulamaya geçirme eğiliminde olmaları (Kazanç, 2010), katılımcının dinî yaşantısını biçimlendirme tarzını da etkilemiş olabilir. Katılımcı, dinî hayata yeni adım attığı dönemde, güçlü bir imanla hareket ettiğini ve ilim öğrenmeye büyük bir şevkle yöneldiğini belirtmektedir. Tevhid (akaid), Kur'an, tecvid ve meal okumalarıyla yoğun şekilde ilgilenmiş, aynı zamanda kendi çevresindeki hocaların sohbetlerine düzenli olarak katıldığını ifade etmiştir. Bu süreçte henüz evli olmamasına rağmen, çok eşliliği kabul etmesinde, mensubu olduğu dinî çevrenin etkili olduğu düşünülmektedir.

Kırgızistan'da 1980'li yıllardan itibaren etkisini artıran Vehhabî-Selefi eğilimler, özellikle denetimsiz medreseler ve yurt dışı dini eğitimler yoluyla yayılmıştır. Güney Kırgızistan'da daha yoğun olarak gözlemlenen bu akımın mensupları, Arapça dil bilgileri, internet kullanma becerileri ve ileri düzeyde dinî bilgiye sahip olmaları sayesinde kendilerini “uzman” olarak tanıtılabilmekte; bu durum, propaganda ve ideolojilerinin toplum tarafından sorgulanmadan kabul edilmesini kolaylaştırmaktadır. Kırgızistan'da Selefilik etrafında günümüzde yoğun tartışmalar yaşanırken, komşu ülkelerden Tacikistan, Özbekistan ve Rusya'da Selefi faaliyetler resmî olarak yasaklanmış ve Selefi hareket bu ülkelerde yasaklı örgütler listesine dahil edilmiştir. Buna karşın Kırgızistan'da, hareketin veya ideolojisinin hangi boyutlarının yasaklanması gerektiği konusunda bir fikir birliği bulunmamaktadır. Kırgız din uzmanı K. Malikov'un başkanlığını yürüttüğü Din, Hukuk ve Siyaset Merkezi çalışanlarına göre Selefilik, Ebû Hanîfe tarafından kurulan geleneksel İslâm anlayışına yönelik bir tehdit oluşturmaktadır. Bununla birlikte, hareketin ülke açısından doğrudan bir siyasi tehdit teşkil etmediği de belirtilmektedir. (Çikolar & Şengül, 2022). Gençler arasında etkili olduğu bilinen bu akımın, devlet tarafından resmi anlamda terör örgütü olarak ilan edilmediği ve faaliyetlerinin yasaklanmadığı bilinmektedir.

Görüşmeye katılan Nazira Hanım, toplumda bazı dindar kadın kanaat önderlerinin çok eşliliği savunduklarını, hatta bu konuda eğitimler verdiklerini, ancak aynı durum kendi başlarına geldiğinde bu söylemlerle çelişen davranışlar sergilediklerini ifade etmiştir. Katılımcı, bu çelişkiyi yaşanmış bir örnekle açıklamıştır:

“Tevhid dersi veren bir hocamız vardı. Kocasını ikinci eş alınca, gitti ikinci eşini dövdü, ama kendisi çok eşlilik iyidir, öyledir böyledir diye anlatan bir hocaydı, kendisi zengin ve güzel bir kadındı, kocasını ikinci eş aldığına, dedi ki: “aldığı eşi kıp-kırmızı köylü bir kız, onda ne buldu ki”- tarzında küçümseyerek anlattı, işte biz insan oğlu zayıf olduğumuz için dünyevi şeylerden imtihan edilirdik söylediğimiz söz farklı yaptığımız farklı, bu da sınav işte. Herkeste kıskançlık olur ancak şeriatın çıkmamak gerek, bir de eşinden hiçbir zaman talak sormamak lazım” (Nazira, 41).

Bu anlatımda dikkat çeken hususlardan biri, dinî söylem ile bireysel duygu ve davranışlar arasındaki tutarsızlıktır. Katılımcı, bu durumu insanoğlunun dünyevi imtihanlarla karşı karşıya kalması ve teoride savunulan bir ilkenin, pratiğe geldiğinde kişisel zaafı nedeniyle uygulanamayışı şeklinde değerlendirmiştir. Bu noktada “şeriatın çıkmamak gerek” şeklindeki vurgunun, Selefi düşünceye yakın bir yaklaşımı yansıttığı düşünülebilir. Ayrıca katılımcı, kıskançlığın kadınlar için fitrî bir özellik olduğunu, buna rağmen bir Müslüman kadının şeriat sınırları içinde kalmayı ilke edinmesi gerektiğini ifade etmiştir. Aynı zamanda evlilik içinde kadınların hiçbir zaman eşlerinden boşanma talebinde bulunmamaları gerektiğini savunarak katı bir düşünce sergilemiş olmaktadır. Bu katı düşüncenin içinde bulunduğu cemaatte edindiği din algısından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

### 1.2.3. Zinadan Korunma İsteği

Bazı kadınlar (2), çok eşli evliliği tercih etme kararlarında, cinsel ihtiyaçları helal yoldan karşılama isteği ve bu konudaki dini hassasiyetin etkili olduğunu söylemişlerdir. Harama düşmekten korkma, zinadan sakınma ve nikah altında bir ilişki sürdürme isteği, bu tercihleri şekillendiren başlıca unsurlar olarak öne çıkmıştır.

Katılımcılardan biri bu durumu şu ifadelerle açıklamıştır:

“Ayrıca, bu tür bir evliliği kabul ederek zinadan da korunmuş oldum. Biz dindar kadınlar, cinsel ihtiyacımızı başkaları gibi karşılamayız; bizim için nikah şarttır. Bu yüzden, harama düşmek yerine bir eşin nikahı altında helal olmayı tercih ederiz. Birinin nikahında bulunmak ve “Benim eşim var.” diyebilmek önemliydi” (Farida, 34).

Benzer şekilde bir diğer katılımcı da evlilik dışı cinsel davranışlardan kaçınma kaygısını dile getirmiştir:

“Cinsellik konusunda zorlanıyordum, yanlış bir yola gitmekten korkuyordum” (Mirgöl, 36).

Bu ifadeler, dini inançların bireyin yaşamında ne kadar belirleyici olduğunu göstermektedir.

Dini inanç ve değerler bireyin karşılaştığı yaşam olaylarına yönelik tutumunu ve baş etme stratejilerini doğrudan etkiler. Özellikle cinsellik gibi hassas konularda din, bireyi belirli ahlaki sınırlar içinde tutarak evlilik dışı ilişkilerden veya zararlı davranışlardan kaçınmasına yardımcı olabilir. Bu çerçevede, dini bağlılık bireyin karar alma süreçlerinde koruyucu ve yönlendirici bir işlev görmektedir (Pargament, 2003).

Görüşülen kadınlardan biri, ikinci eş olmayı kabul etme sürecinde İslam dininde çok eşliliğe izin verilmesi ve Peygamber Hz. Muhammed’in (s.a.v) hayatındaki çok eşlilik örneklerinin etkili olduğunu belirtmiştir. Doğrudan kararını belirleyen tek etken olmasa da, kadının inanç sisteminde çok eşliliğin meşru bir uygulama olarak yer alması ve örnek aldığı dini figürün hayatındaki uygulamalar, evliliği kabul etmesinde dolaylı bir etkene dönüşebilmektedir.

“Peygamberimiz Muhammed’in (s.a.v) hayatını okuduğumda, dinin çok eşliliğe izin verdiğini öğrendim. Eğer bir kişinin gücü yeterse dört kadınla evlenmeye kadar izin verildiğini okumuştum. Belki de bu durum bir tür etki yaptı, bilmiyorum” (Kelsinay, 23).

Hz. Muhammed’in çok eşliliği, katılımcılar için hem dinî referans hem de ikinci evliliği zihinsel anlamda kabullenmeyi kolaylaştırıcı bir etken oluşturmuştur. Nitekim tarihsel olarak değerlendirildiğinde, Hz. Peygamber’in çok eşliliği bireysel arzulara değil, kabileler arası ilişkileri güçlendirme, korunmasız kadınlara sahip çıkma, dini hükümleri uygulama ve toplumsal yapıyı sağlamlaştırma gibi çeşitli sosyal ve dinî gerekçelere dayanmaktadır. Peygamber’in eşleri dinin tebliğinde ve kadınlara yönelik dini bilgilerin aktarılmasında önemli roller üstlenmişlerdir. Ayrıca Hz.

Peygamber'in Mekke döneminde tek eşli olduğu, çok eşliliğin ise Medine döneminde toplumsal koşullar çerçevesinde ortaya çıktığı bilinmektedir (Uraler, 2012).

Peygamberin çok eşliliğini örnek göstererek bu uygulamanın dinen meşru olduğunu düşündüğünü ifade eden katılımcı, başlangıçta bu tür bir evliliği içselleştirmiştir. Eşinin hafız olması ve dindar kimliği, katılımcının evlilik kararında belirleyici olmuş, daha önce eş seçiminde önem verdiği nitelikler (örneğin çok dil bilmek) bu sefer göz ardı edilmiştir. Bu tercihin arkasında, dindar bir bireyle kurulan evliliğin samimi ve ahlaki temellere dayanacağına dair inanç yer almaktadır. Katılımcı bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Dinde çok eşliliğe izin verildiğini biliyorum. Peygamberimizin birden fazla eşi olduğunu biliyorum. Onlar nefisleri için evlenmediler, ama bizim erkekler, çoğu zaman nefislerinin arzularından dolayı evleniyorlar, kendi kafalarında ise iyilik yapıyoruz diye düşünüyorlar. Eşim bana sürekli “Ben seni belki bir zinadan koruyorum” diyor. Kendisi hafız, benim için bu tür evliliğin doğru olmadığını bana göre olmadığını daha sonra anladım. Aile kurmak istedim, bu zamana kadar bu niyette oldum, daha önce çok seçiciydim ama bu kişi ile tanışınca nedense kriterlerime de bakmadım, o kadar da beğendiğim biri değil, kocamın birçok dil bilmesini istedim ama bu kişide bunu aramadım, hafızlığına, dindarlığına baktım, ilişkide samimi olacak diye düşünerek evlendim, ama beklediğim gibi çıkmadı. Tabii ki muamelede adam iyi beni üzecek bir şey yapmadı ancak evliliğimiz gizli olduğundan dolayı mı bilmiyorum kendimi sanki onun metresi gibi hissediyorum” (Ayköl, 34).

Evliliğin pratik boyutuna geçildiğinde, katılımcı bu ilişkinin kendi değerleri ve beklentileriyle örtüşmediğini fark etmiştir. Özellikle evliliğin gizli tutulması, katılımcının duygusal olarak kendisini “metres” konumunda hissetmesine neden olmuş, bu durum, dinî meşruiyet zeminiyle kurulan ilişkinin sosyal görünürlük ve aidiyet duygusu açısından yetersiz kaldığını ortaya koymuştur. Katılımcı, eşinin kendisini “zinadan koruduğu” yönündeki söylemini ise erkeklerin çok eşliliğe yönelik gerekçelendirmelerine örnek olarak sunmakta, bu söylemin kadın deneyimindeki duygusal ve sosyal yükü hafifletemediğini belirtmektedir.

#### **1.2.4.Kocanın Dini Kimliğinin Güven Vermesi**

Katılımcıların önemli bir kısmı (6), ikinci evlilik kararlarını verirken eş adaylarının dini kimliğini, İmam, Kur'an hocası olmasını veya din eğitimi geçmişini belirleyici bir faktör olarak görmüşlerdir. Erkeklerin imamlık yapmaları, Kur'an hocası olmaları veya dini eğitim kurumlarında öğrenim görmüş olmaları, kadınlar açısından bu kişilerin adaletli davranacakları, sorumluluk sahibi bireyler olacakları yönünde bir güven oluşturmuştur. Bu bağlamda katılımcılar, dinin çok eşliliğe izin verdiğini hatırlatarak, karşılarındaki erkeklerin bu çerçevede adil davranacaklarına inandıklarını ifade etmişlerdir: Örneğin:

“Din de bu tür evliliklere izin verdiği için bir de kocamın Kur'an hocası olması beni güvende hissettirmişti” (Cıpara, 34).

“Medrese müdürüydü, hafızlığına ve dindarlığına baktım. Dindar ve iyi bir insan olduğu için sorumluluk alabileceğini düşünmüştüm, ancak iki ay sonra ilk eşi hastalandı ve sürekli tartışmalar çıkardı. Sonunda, çocukları olduğu için öbür ailesini seçti. Dindar biriyle evlenirsem bırakmaz diye düşünüyordum” (Mirgül, 36).

Benzer şekilde Gülümkan eşinin İslam Üniversitesi’nde okumuş olmasının ve köyde imamlık yapmasının kendisinde adil davranacağı yönünde bir beklenti oluşturduğunu vurgulamış, ancak yaşadığı deneyimlerin bu beklentilerle örtüşmediğini aktarmıştır.

“İslam Üniversitesi’nde eğitim görmüş, bunu bildiğim için evlendim. Ben İslam Üniversitesinden mezun oldum o kişi de İslam Üniversitesinde okumuştur, 3 sene okumuş daha sonra bırakmış bitirememiş. Köyünde imamlık yapan biri olduğu için sorumluluklarını yerine getirecek diye düşünüyordum. Adaletli olacağına sözlerine inanmıştım. Ancak sonradan yaşadığım bazı olaylar, eşimin bu konuda yeterince adaletli olamayacağını gösterdi. Erkekler çok eşliliğe hazır değiller gibi” (Gülümkan, 31).

“Benim ilk başta eğitim aldığım Hizb ut-Tahrir cemaatinden hoca olan, hem İslami ilmi hem de tüccar olan bir adam bana ikinci eşi olmamı teklif etti. Bu adamı normalde ben beğeniyordum, çevresi geniş, o zamanlar Kırgızistan’da alim dediğimiz kişiler ile irtibatı olan bir kişiydi” (Batma, 38).

Görüşmeye katılan kadınlar, eş seçiminde eşlerinin dindar kimliğini önemli bir kriter olarak değerlendirmiş olsalar da, bu dindarlığın farklı boyutlarına ilişkin beklentilerinin her zaman karşılanmadığı görülmektedir. Örneğin, Gülümkan eşinin İslam Üniversitesi’nde eğitim almış ve köyünde imamlık yapıyor olmasının, ona adil davranacağı yönünde bir beklenti oluşturduğunu belirtmiş, ancak yaşadığı deneyimler bu beklentilerle örtüşmemiştir. Benzer şekilde Batma da, dini eğitim almış ve cemaat içinde saygın bir konuma sahip bir erkekle evlenmeyi tercih etmiş, ancak eşinin sadece dini bilgi açısından donanımlı olmasının, ahlaki ve davranışsal açıdan beklentilerini tam olarak karşılamadığını ifade etmiştir. Bu durum, dindarlığın farklı boyutları ile ilgili kavramsallaştırmayı akla getirmektedir. Nitekim din psikolojisi literatüründe dindarlığın yalnızca inanç ya da bilgi boyutuyla sınırlı kalmadığı; ibadet, duygu, bilgi, etki/ahlak ve tecrübe boyutlarını da kapsadığı ifade edilmektedir (Köse & Ayten, 2012). Kadınlar inançlı ve dini anlamda bilgili gördükleri erkeklerin ikinci eşi olmayı istemişler, ancak daha sonra eşlerinin dindarlığının ahlaki davranışlar sergilemede yetersiz kaldığı tecrübesiyle karşılaşınca hayal kırıklığına uğramışlardır.

### **1.2.5.Dini Manipülasyona Maruz Kalma**

Birkaç katılımcı (2), kocasının dini argümanları kullanarak kendi kararını etkilediğini ve ikinci eşi kabul ettirmek için dini bir baskı kurduğunu belirtmiştir. Bu durum, dini söylemlerin yalnızca meşrulaştırıcı bir etken olarak kullanılmadığını, zaman zaman baskı unsuru/aracı haline getirildiğini ortaya koymaktadır:

“Din konusunda çok fazla bilgim yok, ancak sürekli olarak öğrenmeye çalışıyorum. Kocam bana sürekli “Ben seni belki bir zinadan koruyorum” diyor. Ayrıca, “Ayrılmış dul kalmış kadınlarla evlenin, o kadınlar yanlış yola düşmesin” rivayetini anlatıyor” (Ayköl, 36).

“Kocam her şeyi bilip kabul ederek ve bunun zorluklarına sabır gösterirsem, cennete girmeme sebep olacağını söylerdi. Sabır konusunda ahirette ödüllendirileceğimi sıkça hatırlatıyordu” (Zarina, 34).

Ayköl hanımın eşinin “Ben seni belki bir zinadan koruyorum” ifadesiyle birlikte dile getirdiği “Ayrılmış, dul kalmış kadınlarla evlenin, o kadınlar yanlış yola düşmesin” şeklindeki rivayet, halk arasında yaygın olarak bilinen ancak hadis metinlerinde bu şekilde geçmeyen bir anlatıya dayanmaktadır. Burada kastedilen rivayet, muhtemelen Ebû Hüreyre (r.a.)’den nakledilen ve sahih hadis kaynaklarında geçen şu hadistir: “*Kocasız kadınlarla, yoksulların işlerine yardım eden kimse, Allah yolunda cihat etmiş gibi sevap kazanır.*”

Râvi, Hz. Peygamber’in bu kişiyi, “*geceleri durmaksızın namaz kılan, gündüzleri de hiç ara vermeden oruç tutan kimseye*” benzettiğini de aktarmaktadır (Buhârî, Nafakât 1). Bu hadiste doğrudan evlilikten söz edilmemekte, dul kadınlar ve yetim çocuklar gibi korunmaya muhtaç bireylere yardım etmenin dinî bakımdan büyük bir erdem olduğu vurgulanmaktadır. Dolayısıyla katılımcının eşi, rivayeti bilerek ya da bilmeyerek gerçek bağlamından kopararak eşine aktarmakta ve dini bilgiyi kendi amacına hizmet edecek şekilde kullanmaktadır. Ek olarak katılımcının dini inancını yeni öğreniyor olması ve Kur’an ile Peygamber’in çok eşliliğini referans göstermesi, kuma olmayı kadın için kabul edilebilir kılmaktadır. Ancak eşinin “*Ben seni zinadan koruyorum*” gibi ifadeler, dini söylemlerle desteklendiğinde, kadının üzerinde psikolojik bir baskı oluşturduğu anlaşılmaktadır. Konuşmacının deneyimine dayanarak dini inancın birçok konuda insana rehberlik ettiği ancak bazen de baskı aracı işlevi gördüğü söylenebilir.

Zarina Hanım, eşinin sık sık kendisine “*Sabredersen cennete girersin*” dediğini aktarmıştır. Bunun gibi dini söylemlerin, ikinci eş olma gibi zor karar verilebilecek konularda kadınları duygusal olarak yönlendirdiği görülmektedir. Burada sabrın sadece bir tahammül değil, aynı zamanda ilahi ödüle ulaşmada bir araç olarak görüldüğünü ve bu sayede dini başa çıkma stratejisinin bireyin yaşam motivasyonunu da güçlendirdiğini göstermektedir.

Dinler, insanların hayatın anlamını sorguladığı zamanlarda onlara açıklamalar sunar. Zor zamanlarda kişinin yaşadığı olumsuz durumu farklı bir bakışla değerlendirmesine yardımcı olur ve bu durumlara daha olumlu anlamlar yüklemesini sağlar (Ayten, 2012). Kadınların bu durumu anlamlandırmaları, kabullenmeleri de ikinci eş olmaya dini ve ulvi bir anlam yükleme sayesinde olabilmektedir.

## **2. Kadınların Çok Eşliliğe Yaklaşımı**

Araştırmada, katılımcıların İslam’ın çok eşliliğe yaklaşımı ve bu konudaki dini bilgileri incelenmiştir. Elde edilen bulgulara göre katılımcılar, çok eşliliğin İslam’da belirli şartlar altında caiz olduğunu ancak adaletle sınırlandırıldığını vurgulamıştır. Bazıları görüşlerini doğrudan Kur’an ayetlerine

dayandırırken, bazıları erkeklerin bu konudaki tercihlerini nefsanî eğilimlerle ilişkilendirmiştir. Ayrıca bazı kadınlar, erkeğin mutlak sahibi olmadıklarını, asıl sahipliğin Allah'a ait olduğunu belirterek bu anlayışın çok eşliliğe bakışlarını şekillendirdiğini ifade etmiştir. Aşağıdaki tablo 3, katılımcıların İslam'ın çok eşliliğe yaklaşımına dair görüşleri temalar halinde sınıflandırılmış ve bu görüşleri paylaşan katılımcı sayıları belirtilmiştir.

**Tablo 3: Kadınların Çok Eşliliğe Yaklaşımı**

Ana Tema	Alt Temalar	K
Dini Perspektif	Dindeki İzni Adalet Şartına Bağlama	8
	Ayetle Delillendirme	6
	Erkeklerle Nefsanî Evlilik Eleştirisi	5
	Erkeğin Sahibi Allah'tır Düşüncesi	2
Bireysel Perspektif	Toplumsal Kabul Algısı	5
	Dışlanmışlık Hissi	4
	İkinci Eş Olmayı Başkalarına Tavsiye Etme	0

## 2.1. Dini Perspektif

### 2.1.1. Dindeki İzni Adalet Şartına Bağlama

Katılımcılarımıza çok eşlilik ile ilgili dini referanslara dair bilgileri sorulduğunda, çoğunluğun (8), İslam'da çok eşliliğe izin verildiğini kabul ettiği, ancak bu iznin “adalet şartına bağlı” olduğunu özellikle vurguladığı görülmektedir. Sekiz kadın, başta Nisâ Suresi olmak üzere Kur'an ayetlerine dayanarak çok eşliliğin dini meşruiyetine atıfta bulunmuş, bu uygulamanın ancak adaletli bir şekilde gerçekleşmesi gerektiğini ifade etmiştir:

“Adaletli olursanız, 2, 3, 4. kadın alınabileceğine dair ayetleri biliyorum, eşlerinize güzel davranın diye de ayetler biliyorum. Müslüman kadınların çok eşliliğe bakış açısı normal olmalı, güzel olmalı. Bu öncelikle Allah'ın izin verdiği bir şey. Eğer kişi adaletli olabiliyorsa, iyi bir şekilde yapabiliyorsa, tabii ki almalı. Eğer buna güç yetiremiyorsa, çocuğu babasız bırakacaksa, akrabalar tarafından yapılan baskılara (*boşanmalısın gibi...*) sabır gösteremezse bu tür evlilikten uzak durmalı” (Umutay, 41).

“Kur'an'da Bakara Suresi'nde “Adaletli olun” ayeti bulunmaktadır. Ancak pratikte, eşlerin bu adaleti sağlaması gerçekten çok zor oluyor. Birçok Müslüman kadın, çok eşliliği kabul etmek zorunda kalsa da bu durumda adaletli bir yaklaşım talep etmelidir. Aksi takdirde hem çocuklara hem de biz kadınlara haksızlık yapılmış olur. Eğer adalet sağlanamıyorsa, bu evlilikler gerçekleşmemelidir” (Gülümkan,31).

“Eğer adaletli olursanız, ikinci, üçüncü, dördüncü evlilik yapılabilir, ama bunu herkes yapamaz, Kur'an'da belirtildiği gibi dinde izin olduğu için ben ikinci evliliği kabul ettim; eğer dinde olmasaydı, evlenmezdim” (Farida,34).

“Biliyordum ama şu an hatırlamıyorum. Maddi durumu iyi ve adaletli davranabiliyorsa, ikinci evlilik yapılabilir diye düşünüyorum” (Zarina, 34).

Bu ifadelerden hareketle, katılımcıların çok eşliliği her erkeğin sahip olduğu doğal bir hak değil, belirli sınırlarla şartlandırılmış bir ruhsat olarak gördükleri söylenebilir. Özellikle adaletin sağlanamayacağına dair güçlü inanç, çok eşliliği teorik olarak kabul ederken pratikte uygulamanın mümkün olmadığını düşünmelerine neden olmaktadır.

Bu bağlamda sıklıkla atıf yapılan Nisâ Suresi 3. ayette, şöyle buyrulmaktadır:

*“Eğer yetim kızlar hakkında adaleti sağlayamamaktan korkarsanız, o hâlde size helâl olan kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın. Şayet aralarında adaletli davranamayacağınızdan korkarsanız, o zaman bir tane ile yetinin yahut sahip olduğunuz (cariyeler)le yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için daha uygundur.”* (Nisâ, 4/3). Katılımcılar bu ayeti sıklıkla referans vererek çok eşliliğe karşı çıkmamış, ancak adaletin sağlanamayacağına olan inançla sınırlı bir meşruiyet alanı tanımışlardır.

“Eğer adaletli olursanız...” der ama sonra “Siz asla adaletli olamazsınız.” diye ekler. Bu nedenle tek bir kadınla yetinmek gerekir. Ancak ikinci, üçüncü ve dördüncü eşe izin verilmiştir...Peygamberimizin hadislerinde: “Kadınların, erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığı belirtilir. Çok sert davranılırsa kırılırlar, ancak tamamen de başıboş bırakılmamaları gerekir.” Ayrıca Nisa Suresi 129. ayette, eşler arasında tam bir adalet sağlanamayacağı, ancak birine tamamen yönelip diğerini askıda bırakmamak gerektiği belirtilir. Hadislerde ise imanlı bir kadının, kocasından sebepsiz yere talak (boşanma) talep etmemesi gerektiği ifade edilir. Zamanında bu tür hadis ve ayetleri okumuştum” (Nazira, 41).

Bazı katılımcılar, kadınların evlilik içinde belirli sınırlar ve kurallar çerçevesinde “kontrol” altında olması gerektiği yönünde görüş bildirmiştir. Özellikle *“tamamen başıboş bırakılmamaları gerekir”* ifadesi, erkeğin kadını denetlemesi gibi bir görevinin olduğu anlamını içermektedir. Bu anlayış kadınların özgür iradeleriyle hareket etmelerinin sınırlandırılması gerektiği fikrini ortaya koymaktadır. Ayrıca, boşanma hakkının keyfi kullanılmaması gerektiğine dair hadis vurgusu, kadının bireysel karar verme yetisinin dini sınırlar çerçevesinde kısıtlanması gerektiğine işaret etmektedir. Katılımcının, *“ancak tamamen başıboş bırakılmamaları gerekir”* rivayetini benimsemesi, kadını erkeğe göre daha aşağı bir konumda görmesine ve din bağlamında denetim altında tutulması gerektiğini düşünmesine yol açmıştır. Bu durum, erkek otoritesinin meşrulaştırılması ve kadının bu otoriteye tabi olması gerektiği anlayışını ortaya koymaktadır.

### 2.1.2. Ayetle Delillendirme

Araştırmaya katılan kadınların önemli bir kısmının (6), çok eşliliğe yönelik yaklaşımlarında Selefî düşünce yapısının etkileri gözlemlenmiştir. Katılımcıların ifadeleri, çok eşliliği Kur’an merkezli ve tartışmaya kapalı dini hüküm olarak gördüklerini ve bu konuda bireysel değerlendirmeye ya da toplumsal etkilenmeye alan tanımadıklarını bildirmektedirler. Örneğin bir katılımcı, bu konudaki tutumunu şu ifadeyle dile getirmiştir:

“Çok eşliliğe karşı bakış açım iyi ama adil olmak çok zor diye düşünüyorum. Karşı çıkılmamalı, çünkü o açık bir delil ile geldi” (Cıpara,34).

Bu yaklaşım, Selefi gelenekte yaygın olan naslara bağlılık ve aklî yorumlardan kaçınma eğilimiyle paralellik göstermektedir. Nitekim Selefîyye ekolüne mensup alimler, fikhî meselelerde sınırlı ölçüde içtihat ve akıl yürütmeye açık olsalar da, inanç esaslarında literal anlayışı benimsemekte ve yorumdan kaçınmaktadırlar (Kazanç, 2010). Bu bağlamda katılımcıların çok eşliliği sorgulamadan kabul etmelerinin, Selefîlik etkisinden olabileceği düşünülmektedir. Farida adlı katılımcının ifadesi, Selefi çevrelerde yaygın olan söylemleri ve dini aidiyet biçimlerini yansıtmaktadır:

“Birçok peçeli uhtiler<sup>15</sup> de ikinci evliliği kabul ediyor, çünkü dinde izin var... Kadının kişiliği kötü olabilir, kıskanabilir. Ama eğer eşinin cennetlik olmasına yardımcı olmak istiyorsa, sabrederek ona destek olmalıdır. Eğer bir kadın, eşinin huzuru için fedakârlık yaparsa, erkek bunu fark eder ve takdir eder” (Farida,34).

Burada kullanılan “uhti” ifadesi ve peçeye yapılan vurgu, Selefi çevrelerde yaygın olarak kullanılan dini söylem biçimlerine işaret etmektedir. Zira bu gruplarda kadınlar genellikle peçe takmakta, birbirlerine “uhti” (kız kardeşim) diye hitap etmekte ve dinî metinleri doğrudan lafzi olarak ele almaktadırlar. Farida Hanım’ın söylemi, çok eşliliği kabullenmenin bir tür dini aidiyet ve itaatkâr tavırla ilişkilendirildiğini, bireysel değerlendirme ya da akıl yürütme sürecinin geri planda kaldığı, lafzına dayalı bir teslimiyet esas alan dini yönelimin etkisini yansıtmaktadır.

Benzer biçimde Umutay adlı katılımcının şu ifadesi de bu yaklaşımı pekiştirmektedir:

“Şeriatta olmasaydı kabul etmezdim” (Umutay, 41).

Katılımcıların görüşlerinde gözlemlenen bu itaatkâr yaklaşım, Selefi kimliğiyle tanınan önde gelen din adamlarının çok eşliliğe dair görüşleriyle de örtüşmektedir. Örneğin, Selefi çizginin önemli isimlerinden Şeyh Muhammed Salih el-Useymin (Boynukalın, 2019), birden fazla evlilik yapan erkeklerin eşleri tarafından anlayışla karşılanması gerektiğini, kadının bu durumda sabrederek Allah’tan mükâfat beklemesi gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre: “*Kadın, kocasının başka bir kadınla evlenmesi nedeniyle öfkelenmemeli, üzülmemeli veya ona kötü davranmamalıdır. Çünkü bu onun hakkıdır... Allah’tan mükâfatını beklemelidir... Eğer çok eşlilik o toplumda yaygınsa, kadın için bu daha kolaydır; ancak alışkın olmayan yerlerde zor olabilir. Bu yüzden kocası ikinci bir eş alan kadına şunu diyoruz: Allah sana yardım edinceye ve kocanı da adaletli olmaya muvaffak kılıncaya kadar sabret ve Allah’tan mükâfatını bekle.*”<sup>16</sup> Aynı anlayış, Suudi Arabistan’ın önde gelen Selefi otoritelerinden Abdülaziz bin Baz’ın (Boynukalın, 2020) görüşlerinde de açıkça görülmektedir. Bin Baz, çok eşliliği sadece bir ruhsat değil, aynı zamanda bir ibadet ve itaati gerektiren salih bir amel olarak tanımlamaktadır. “*Çok eşlilik bir ruhsat değil, bir ibadet ve itaattir. Ümmetin sayısını artıran, erkeklerin*

<sup>15</sup> “Uhti”: Peçeli uhtiden maksat, selefi düşüncesindeki kadınlardır. Kırgızistan’da selefi düşüncedeki kadınlar birbirlerine böyle hitap etmektedir.

<sup>16</sup> <https://alathar.net/home/esound/index.php?op=codevi&coid=58048>

ve kadınların iffetlerini koruyan bir uygulamadır. Mesele şudur: Kişinin gücü yeterse ve bu konuda adil davranırsa, birden fazla kadınla evlenmesi müstehaptır”<sup>17</sup> (Baz, 2025).

Söz konusu Selefi söylemlerle paralel olarak, çalışmaya katılan bazı kadınların da çok eşliliği eşlerinin hakkı ve kendilerinin sabırla yükümlü olduğu bir durum olarak görmeleri dikkat çekicidir. Katılımcılardan bazılarının bu yaklaşımları benimsemelerinde, dini bilgi eksikliğinin yanı sıra Kırgızistan'daki Selefi söylemlerin halk arasında yaygınlığı da etkili olduğunu söyleyebiliriz.

### 2.1.3. Erkeklerle Nefsani Evlilik Eleştirisi

Görüştüğümüz katılımcılardan dördü (4) erkeklerin çok eşlilik hakkını çoğunlukla nefsi arzular doğrultusunda suistimal ettiklerini ifade ederek eleştirel duruş sergilemiştir. İkinci veya üçüncü eş olma konusunda dini meşruiyet anlayışı, modern pratikle uyuşmadığında kadınlarda rahatsızlık yaratabilmektedir. Katılımcıların örnek ifadeleri şu şekildedir:

“Erkekler çoğu zaman nefislerinden dolayı evleniyorlar” (Ayköl, 36).

“Bizim erkeklerin çoğu çok eşliliğe hazır değil” (Mirgül, 36).

“Erkekler şu anda bu durumu helal zina olarak kullanmakta” (Batma, 38).

“Erkekler genellikle tek bir kadınla yetinmez. Bir söz vardır: “Bir erkek, dünyadaki tüm kadınlarla birlikte olsa bile, dünyanın öbür ucunda bir kadın var deseler, ona mutlaka ilgi duyar”. Erkeklerin fitratı böyledir” (Nazira, 41).

Nazira Hanımın, bu ifadesi, erkeklerin çok sayıda kadınlara ilgi duymasını “fitrat” kavramı üzerinden meşrulaştırdığını göstermektedir. “*Erkeklerin fitratı böyledir*” vurgusu, erkeklerin çok sayıda kadına ilgi duymasını doğal ve değiştirilemez bir özellik olarak sunmakta, böylece nefsanî arzular dini ve biyolojik bir zemine oturtularak normalleştirilmektedir. Bu yaklaşım, bireysel sorumluluğu geri plana atarak, erkek davranışlarını doğuştan gelen bir gerçeklik gibi göstererek çok eşliliği gerekçelendiren geleneksel kalıpları pekiştirmektedir.

### 2.1.4. Erkeğin Sahibi Allah’tır Düşüncesi

Araştırmaya katılan kadınların bazıları (2), dini algı ve anlayışları doğrultusunda kıskançlığı, ilim sahibi olmamaya bağlamış ve erkeklerin aslında Allah’a ait olduğu bilinciyle hareket edilmesi gerektiğini vurgulamışlardır:

“İlim sahibi olsaydık, erkeğin sahibinin kadın değil, Allah olduğunu bilir ve bunu kavrardık. Ama biz kadınlar, erkeği sahipleniriz; bu doğru değildir” (Farida, 34).

<sup>17</sup> <http://www.binbaz.org.sa/noor/11255>

“Ne kadar zor olsa bile eşini kıskanmak iyi bir şey değil, eşlerini sahipleniyorlar, aslında o ne senin ne de başkasının, o Allah’ın” (Mirgöl, 36).

Bu ifadeler, bireylerin dini referanslar doğrultusunda duygularını anlamlandırma ve yönlendirme çabalarını ortaya koymaktadır. Katılımcıların yorumları, İslam dininde insanın mülkiyetinin yalnızca Allah’a ait olduğu inancına dayalı bir teslimiyet anlayışının, eşler arası ilişkilerde kıskançlık gibi duyguların sınırlandırılmasına katkı sağlayabileceğini düşündürmektedir.

Bir katılımcımızın verdiği yanıt şöyledir:

“Ben kocamla evlendiğimde imanım çok güçlüydü. Ama şimdi imanımın azaldığını düşünüyorum. O zaman sürekli dini bilgiler öğreniyordum şimdi ise çocuklara bakıyorum, çalışıyorum dini bilgiler edinmek için vakit bulamıyorum” (Gülümkan, 31).

Katılımcının, gündelik hayatın akışı içinde öncelikleri değişmiş, çocuk bakımı ve çalışma gibi görevler önceliği olmuştur. Gerçek hayattan kopuk bir din anlayışı belki ilk başta çok eşliliğe olumlu bakmalarına neden olabilirken, günlük yaşamın içine dahil oldukça kadınların bu bakış açısı değişmektedir.

## **2.2. Bireysel Perspektif**

Görüşmelerde, ikinci eşlerin sosyal çevrelerinde bu durumun nasıl karşılandığını kendilerinin çevrenin tutumunu nasıl algıladığını sorduk. Görüşmelerden elde edilen bulgular, ikinci eş olmanın sosyal çevrede farklı biçimlerde karşılandığını ve bu durumun bireylerin deneyimlerini belirgin şekilde etkilediğini göstermektedir. Analizler, iki ana temanın öne çıktığını ortaya koymaktadır; toplumsal kabul ve toplumsal dışlanma.

### **2.2.1. Toplumsal Kabul Algısı**

Katılımcıların yarısı (5), ikinci eş olmayı toplumsal boyutta sorun etmeyen, utanç veya dışlanma hissetmeyen bir yaklaşım sergilemekte ve durumu kendi yaşamlarında normal bir olgu olarak değerlendirmektedir. Bu kişiler, dini inançlardan ve aile çevresinden aldıkları destekle, toplumun olası yargılayıcı tutumlarını etkisiz hâle getirebildiklerini ifade etmektedir. Örneğin Umutay Hanım, “Allah’ın katında herkes eşittir” ifadesiyle toplumda yaşadığı eşitsizliği dini bir çerçevede anlamlandırmaktadır.

“Toplumda utanmıyorum, sorarlarsa açıkça söylerim ama kimse de genelde sormaz. Kendimi küçümsemem çünkü ben biliyorum Allah’ın katında herkes eşit. Çevremde kötü muamele eden olmadı belki eltilerim tarafında dedikodularında konuşuyorlardır ama benim için önemli değil. Başkalarının ne düşündüğü önemli değil, en başta kocam ve kayınvalidem razıysa yeterlidir” (Umutay, 41).

“Toplumda herhangi bir zorluk yaşamıyorum, kimse evliliğimle ilgili soru sormuyor, ben de anlatmıyorum. Annem ve babamın tarafındaki ziyaretlere hep birlikte gidiyoruz, dışarıdan bakıldığında normal bir aile gibiyiz” (Nazira, 41).

“Çevremde bu durumda olan çok fazla kişi olduğu için ben de kendimi pek rahatsız hissetmiyorum. Kocam bize gayet iyi bakıyor; belki de iyi bakmasaydı, durumumu başkalarına açıklamakta zorlanabilirdim ama şu an böyle bir şey hissetmiyorum. Toplumda bu durum normal” (Zarina, 34).

Benzer şekilde, Nazira (41) ve Zarina (34) da durumu normalleştirme ve sıradanlaştırma çabalarını vurgulamaktadır. Zarina Hanımın ifadeleri, çok eşlilik durumunda olan başka bireylerin çevresinde bulunmasının kendisini yalnız hissetmemesine katkı sağladığını göstermektedir. Ayrıca, “*Durumumu açıklamakta zorlanmazdım çünkü eşim bize iyi bakıyor*” şeklindeki söylemi, içinde bulunduğu durumu akla uygun gerekçelerle meşrulaştırma çabasına işaret etmektedir. Bu tutum, psikolojide neden bulma, mantığa bürünme ya da daha teknik adıyla rasyonalizasyon olarak bilinen savunma mekanizmasıyla açıklanabilir (Arı, 2016). Katılımcı, içinde bulunduğu durumu haklı çıkarmak amacıyla mantıklı görünen bir gerekçe sunmakta ve böylece psikolojik bir denge sağlamaya çalışmaktadır.

### 2.2.2. Dışlanmışlık Hissi

Görüşmelerde, bazı ikinci eşlerin toplumsal çevrelerinde bu durumlarını çeşitli derecelerde gizleme eğiliminde oldukları ve zaman zaman utanç, dışlanma veya damgalanma hissi yaşadıkları gözlemlenmiştir. Batma Hanım ve Ayköl Hanım, toplumun ikinci eşliğe yönelik yargılayıcı ve olumsuz bakış açısını dile getirirken, Kelsinay Hanım bu tutumların kendisinde aşağılanma ve sosyal izolasyon duygusu oluşturduğunu ifade etmiştir. Bu gözlemler, normatif aile yapısına uymayan evlilik biçimlerinin birey üzerinde sosyal baskı ve psikolojik yük yaratabileceğini düşündürmektedir. Katılımcıların ifadeleri, bu deneyimi farklı biçimlerde yorumladıklarını göstermektedir:

“Toplum içinde ikinci eş olarak kendimi bazen dışlanmış hissediyorum... Müslüman kadınların yaklaşımı ise genellikle yargılayıcı olabiliyor. Bu durum, üzerimde bir baskı oluşturdu, ancak zamanla kendi doğrularımı savunmayı öğrendim” (Batma, 38).

“Topluma söylemiyorum. Kimseye anlatmamayı tercih ediyorum. Bu konuda bazen insanlar olumsuz yaklaşıyor. Önceden toplum arasında utanç hissediyordum ama son zamanlar bu durumla başa çıkmayı öğrendim, insanların ne düşündüğünü umursamıyorum, dinime uygun yaşamaya çalışıyorum bu benim için yeterli” (Mirgöl, 36).

“İnsanlar, ikinci eşi genellikle bir metres olarak görüyorlar. Bu durumu kimseye açıklamıyorum çünkü kimseye anlatmak zorunda hissetmiyorum. Toplumun yaklaşımı genellikle olumsuz oluyor” (Ayköl, 36).

“Eşimin tanıdıkları sokakta bizi gördüğünde, bana bakıp “Bu kim?” diye sorduklarında kendimi aşağılanmış gibi hissediyorum. İçimde benim hakkında, “Bu ailenin düzenini bozup evlenmiş” gibi düşünce kalıyor, ama aslında böyle bir düşüncem yoktu. Gitmek istedim ama eşim beni bırakmadı. Gitmeyi düşündüm, ancak utandım, toplum ne der baskısı da vardı, evleneli bir ay olmadan gelmiş diyecekler diye düşündüm.., Toplumla çok fazla iç içe olamıyorum, bazen utanıyorum, gurur yapıp çekiliyorum ama anlayanlar anlıyor. Bilmiyorum, belki bazı kadınlar “her halükârda, ailemin umursamaz”

olduğunu düşünüyorlardır, belki de benim durumumu anlarlar, kim bilir. Bazı kişiler karşı çıkıyor, “Neden böyle yaşıyorsun?” diye soranlar da oldu, “Kaderin böyleymiş” diyenler de oldu ama çoğunluk karşı çıktı” (Kelsinay, 23).

Bu ifadeler, ikinci eşlerin kendilerine iyi hissettirmeyen toplumsal algılarla başa çıkmak için çeşitli stratejiler geliştirdiğini göstermektedir. Bunlar arasında durumu gizleme, toplumsal ilişkileri sınırlama ve kendi doğrularını savunma yer almakta; dini temelli değerler ise bireylerin kendi yaşamlarını anlamlandırmaları ve olası dışlayıcı etkileri dengelemelerinde önemli bir referans noktası olarak öne çıkmaktadır.

Sonuç olarak, ikinci eş olma deneyimi katılımcılar açısından tekdüze bir sosyal algı oluşturmamakta; bireylerin durumu içselleştirme biçimleri, çevresel koşullar, dini referanslar ve toplumsal etkileşim yoğunluğuna bağlı olarak farklılık göstermektedir. Bu bağlamda, toplumsal normlara karşı geliştirilen bireysel başa çıkma stratejileri, dini temelli öz değer inşası ile gizleme ve kabullenme eğilimleri, ikinci eş olma deneyiminin anlaşılmasında temel kavramsal çerçeveler olarak değerlendirilebilir.

### **2.2.3. İkinci Eş Olmayı Başkalarına Tavsiye Etme**

Görüşme yaptığımız kadınlara, “Başka kadınlara ikinci veya üçüncü eş olmayı tavsiye eder misiniz?” sorusu yöneltilmiştir. Alınan yanıtlar, kadınların bu durumu farklı çerçevelerde değerlendirdiklerini göstermektedir. Yanıtlar analiz edildiğinde, üç ana eğilim öne çıkmaktadır; pragmatik kabul, şartlı onay ve olumsuz kanaat.

#### **Pragmatik Kabul ve Şartlı Onay**

Görüşmeye katılan kadınların büyük çoğunluğu (9), ikinci eş olmayı tavsiye etmemektedir. Ancak pragmatik kabul çerçevesinde bazı katılımcılar, özellikle dul veya çocuklu kadınlar açısından çok eşli evliliğin yalnız kalmaktan veya toplumsal baskılardan korunma amacı taşıdığını ifade etmiştir. Umutay bu durumu, yalnız olmamak ve toplumdaki olumsuz bakışlardan korunmak amacıyla ikinci eşliğin tercih edilebileceğini belirterek açıklamıştır:

“Evet, tavsiye ederim. Yalnız olmaktan daha iyi, kocan olması, beraber oturup çay içebileceğin birinin olması, olmamasından iyidir. Zengin olmasa da yanında birinin olması iyi. Yatakta yanına yatacak birinin olması, fitne yok, başka erkeklere bakmazsın, başka erkekler sana bakmaz, korunma halindesin, toplumda ayrılmış dul kadınlara erkekler göz koyar, laf atar rahat bırakmaz, kocan olduğunda en azından bu tür sapıklardan korunmuş oluyorsun. Yalnız olmaksızın bu tür adaletli olan, iyi davranan, Allah’ın rızası için evlenmeye niyetli biri ise evlensinler derim” (Umutay, 41).

Çalışmamızda yer alan bazı kadınlar, çok eşli evliliğin her kadın için uygun olmadığını, ancak belirli yaşam koşullarına sahip kadınlar açısından daha makul görülebileceğini ifade etmiştir. Bu bağlamda, özellikle dul ve çocuklu kadınların böyle bir evliliğe yönelmelerinin daha anlaşılır bulunduğu dikkat çekmektedir:

“Başka kadınlara ikinci veya üçüncü eş olmayı tavsiye etmem. Ama gerçekten bazı kadınlar olur bu tür evliliklere ihtiyacı olan çocuklu dul kadınlar, bunlara yardım etmek amacıyla kadınların kendileri kocalarına ikinci eş alma durumunda yardımcı omaları gerektiğini düşünüyorum” (Batma, 38).

“Genç kızlara tavsiye etmiyorum, ancak kadının 2,3 çocuğu varsa evlenebilir. Dengi dengine derler ya. Genç kızlar ikinci eş teklifini kabul etmemeli bence. Günümüzde bazı genç kızlar, erkeklerin maddi durumuna ve zenginliğine aldanarak evleniyor” (Zarina, 34).

Commercio'nun (2022) Kırgızistan'daki çok eşli evliliklere dair gerçekleştirdiği kapsamlı saha araştırmasıyla paralellik göstermektedir. Araştırma, özellikle dul ve çocuklu kadınların sosyal ve ekonomik güvenceden yoksun kaldıklarında ikinci veya üçüncü eş olmayı bir tür toplumsal korunma ve statü kazanma yolu olarak gördüklerini ortaya koymaktadır. Mamaraimov'un (2019, s. 92) bulguları da, kadınların ekonomik kırılganlık, yalnız kalma korkusu, çocuk sahibi olma arzusu veya fiziksel yakınlık ihtiyacı gibi nedenlerle ikinci eş olmayı kabul ettiklerini göstermektedir.

Görüşmeye katılan bazı kadınlar, çok eşliliği her durumda kabul edilebilir bir kurum olarak görmemekte, ancak belirli şartların yerine gelmesi hâlinde bu evliliklerin sürdürülebileceğini belirtmektedir. Bu bağlamda “şartlı onay” yaklaşımı, kadınların çok eşliliği ancak güçlü bir dini bağ, sabır ve erkeğin adaletli davranabilmesi koşuluyla mümkün gördüklerini ortaya koymaktadır.

Katılımcılar, özellikle çok eşli evliliklerin ciddi sabır gerektirdiğini ve Allah ile olan bağın güçlü olması hâlinde bu zorlukların aşılabileceğini ifade etmiştir:

“Hayır tavsiye etmiyorum. Çok eşli evlilik, çok büyük bir sabır gerektiriyor. Eğer Allah ile olan bağlantı güçlü ise, öneririm. Sıradan bir insan dayanamaz.” (Cıpara, 34).

Bazı katılımcılar ise bu evliliklerde karşılaşılan güçlüklerin, kadınların kendilerini geliştirmeleri ve özgüven kazanmalarıyla daha kolay aşılabileceğini vurgulamıştır:

“Bu tür evliliklerde büyük zorluklar olabilir. Kadınlar bu zorlukları kaldırabileceklerini düşünüyorlarsa evlenebilirler. Ama, kaldıramayacağını düşünüyorsa hiç gerek yok. Birçok kadının öz güvenlerini artırarak kendilerini geliştirmeleri, daha iyi, bir karar verirken faydalı olacaktır” (Mirgöl, 36).

Diğer katılımcılar ise, bu tür evliliklerin yalnızca erkeğin adaletli davranması, eşlerin ayrı yaşam alanlarına sahip olması ve kadının iman ya da ilim yoluyla güçlenmesi hâlinde mümkün olabileceğini dile getirmiştir:

“Hayır tavsiye etmek istemezdim. Eğer benim yaşadığım gibi bir durum olursa, başkalarına tavsiye etmek istemem. Ama ayrı evlerde yaşayacaksa ve eşlerine eşit şekilde davranabileceğinden eminse ve güçlü

olduğuna güveniyorsa ve diğer seçenekleri kalmamışsa, o zaman evlenebilir diye düşünüyorum” (Kelsinay, 23).

“Eğer bir erkek adaletli ise ikinci bir evlilik yapabilir. Çok eşliliğe karşı çıkmam. Ancak evlen de demem. Eğer bu yolu seçmişse, ona ilim öğrenmesini tavsiye ederim. Çünkü ilim sahibi olursa karşılaştığı zorlukları daha kolay açabilir. İlim öğrendikçe karşılaştığı sınavları kolay atlatacaktır. Bazen kocama, “Eğer kızlarına biri ikinci eş olarak talip olursa ne yaparsın?” diye soruyorum. O da, “Vermem. nce ilk eş olsun, eğer ikinci eş olacaksa da daha sonra alsın.” diyor. Ben çok eşliliğe karşı değilim, çünkü karşı çıkamayız. Eğer bir erkek adaletli davranabiliyorsa, evlenebilir. Ancak zorluklar mutlaka olacaktır ve sanırım kocam, bu zorlukları kendi kızlarının yaşamasını istemiyor” (Nazira, 41).

Bu ifadeler, kadınların çok eşliliğe dair yaklaşımlarını mutlak bir kabul ya da reddin ötesinde, daha çok “koşullu bir kabul” çerçevesinde değerlendirdiklerini düşündürmektedir. Katılımcıların anlatılarından hareketle, sabır, iman ve dini bilgi gibi bireysel başa çıkma mekanizmalarının çok eşli evliliklerde yaşanan zorlukların hafifletilmesinde rol oynayabileceği gözlemlenmektedir. Ancak bu bulguların, katılımcıların öznel deneyimlerine dayalı olduğu ve genelleştirilmesinin dikkatle ele alınması gerektiği belirtilmelidir.

### **3. Kadınların İkinci Eş Olarak Yaşadığı Psiko-Sosyal Süreçler**

İkinci eş olarak evlenmek, kadınlar açısından yalnızca yeni bir statü kazanmak değil, aynı zamanda köklü bir yaşam değişimi anlamına gelmektedir. Bu süreç, bireyin sosyal çevresi, aile ilişkileri, ekonomik durumu ve psikolojik dengesi üzerinde derin etkiler yaratabilmektedir. Evlilik sonrası, kadınların gündelik yaşam pratiklerinden duygusal dünyalarına kadar uzanan geniş bir yelpazede yeni deneyimlerle karşılaşmaları kaçınılmazdır. Bu değişim, kimi zaman olumlu uyum süreçlerini ve güçlenmeyi beraberinde getirirken, kimi zaman da çatışma, yalnızlık veya adalet algısına yönelik sorgulamaları tetikleyebilmektedir. Aşağıda, görüşmelerden elde edilen veriler doğrultusunda bu sürecin farklı boyutlarını yansıtan alt temalara yer verilmektedir.

#### **3.1. Anne-Babanın Tutumu**

Çalışma grubumuzdaki kadınlara, ikinci eş olarak evlendikten sonraki yaşamlarında meydana gelen değişimleri anlamak amacıyla, psiko-sosyal süreçlerini ortaya koymaya yönelik sorular yöneltilmiştir. Katılımcıların verdikleri yanıtlar, ebeveynlerin bu evliliklere yaklaşımlarının farklılık gösterdiğini ortaya koymaktadır. Tablo 4’te bu farklılıklarla ilgili alt temalara yer verilmektedir.

**Tablo 4: Anne-Babanın Tutumu**

Alt Tema	K
Zamanla Kabuleniş ve Pratik Gereçeklerle Onay	4
Pasif Kabul	2
Başlangıçta Aileden Gizleme / Aile ile Çatışma	2
Kocanın Dini Kimliği Kaynaklı Aile Desteği	2

### 3.1.1.Zamanla Kabuleniş ve Pratik Gereçeklerle Onay

Görüşmeye katılan kadınların bir kısmı (4), evliliklerinin başlangıcında ailelerinin mesafeli ya da olumsuz yaklaştığını, ancak zamanla bu durumu kabullendiklerini belirtmiştir. Kabuleniş sürecinde, eşin karakterinin olumlu izlenim bırakması, maddi güvence ve pratik yaşam koşullarının iyileşmesi gibi faktörlerin etkili olduğu ifade edilmiştir:

“Şeriatta evlilikte kızın tarafının bilmesi yeterli erkek tarafın bilmesi vacip değil. Bu yüzden benim ailem öğrendi, ben kendim kabul ederek evlendim, başta çok benimsemediler zamanla kabul ettiler” (Nazira, 41).

“Başta karşı çıktılar, fakat sonra eşim eve geldi, anne babamla tanıştı, onlar da onun iyi biri olduğunu gördüler ve onay verdiler” (Umutay, 41).

“Ailem başta evliliğimi ve kararlarımı sorgulasa da zamanla beni anlamaya başladı. Bir evimin olması onları daha çok ikna etti ve destek verdiler. Başlangıçta endişeleri olsa da...” (Zarina, 34).

### 3.1.2.Pasif Kabul

Bazı kadınlar (2), ailelerinin açık bir onay ya da reddetme belirtmeden, sürece müdahil olmadan pasif bir kabul gösterdiğini dile getirmiştir:

“Annem benden bıktı mı bilmiyorum, bu evliliğe hiç karşı çıkmadı ve hiç kimseye, akrabalara dahi bir şey demeden evliliğimi onayladı” (Batma, 38).

“Ailemden annem ve kız kardeşlerim biliyor bir şey demediler, kendin bilirsin derler genelde. Bu konuda fazla bir tepki göstermediler” (Ayköl, 36).

### 3.1.3. Başlangıçta Aileden Gizleme ve Aile ile Çatışma

Mülakat yaptığımız kadınlardan bazıları (2), ikinci eş olarak evlendiklerini ilk etapta ailelerinden gizlediklerini belirtmiş ve bu durumun öğrenilmesi sonrasında duygusal çatışmalar yaşandığını paylaşmıştır. Özellikle baba figürü ile geçici iletişim kopukluğu yaşayan örnekler dikkat çekmiştir.

“Bir arkadaşım evlendiğimi biliyordu. Ailemden utanarak onlara durumu anlatmamasını rica ettim. Ancak ailem bir süre sonra öğrendi. Babam bir ay boyunca benimle hiç konuşmadı, annemle ise sadece babamın olmadığı zamanlarda kısa telefon görüşmeleri yapabildik. Bir ay sonra babamla tekrar konuştum, o da kendi kararını sen vereceksin diyerek bana bıraktı” (Kelsinay, 23).

“Ailemde 4 kardeşiz. Aileme ikinci olarak evlendiğimi haber vermedim ancak öğrendiklerinde tabii ki başta anlamadılar, zamanla anlayış gösterdiler, babam çok konuşan biri değil ama içinden beğenmemiştir” (Mîrgül, 36).

### 3.1.4. Kocanın Dini Kimliği Kaynaklı Aile Desteği

Bazı katılımcıların (2) ifadelerine göre, ailelerin evliliğe yaklaşımında eşin dini kimliği, ahlaki özellikleri ve kökeni belirleyici bir rol oynamıştır. Bu durum, evlilik kararının meşrulaştırılmasında dini uyumun ve ortak değerlerin önemli bir etken olduğunu göstermektedir. Katılımcılar, ailelerinin başlangıçta bazı çekinceleri olsa da, eşin dindarlığı ve ahlaki nitelikleri sayesinde zamanla ikna olduklarını dile getirmiştir:

“Evet, ailem bu durumu biliyor ve normal karşılıyor. Ayrıca, eşimin kendi köyümüzden ve dindar biri olması, beni bu kararı almaya ikna etmişti. Bu nedenle ailem de bana karşı çıkmadı” (Farida, 34).

“Ablalarım kabul etti, onlar destek oldular, kocamı Kur'an'a bağlı, ilim sahibi ve iyi bir insan olarak düşündüler. Annem ise ilk eşini öldürür diye karşı çıktı. Ama sonra kabul etti” (Cıpara, 34).

Bulgular, ailelerin çok eşli evliliklere tepkilerinin farklılık gösterdiğini ortaya koymaktadır. Bazı aileler başlangıçta mesafeli yaklaşıyor da zamanla kabullenmiş, bazıları ise pasif bir onayla sürece dahil olmuştur. Gizlenen evliliklerde özellikle baba figürüyle iletişim kopuklukları yaşanırken, bazı aileler eşin dini kimliği ve ahlaki özellikleri nedeniyle evliliğe olumlu bakmıştır. Bu durum, aile desteğinin sosyal, ekonomik ve dini faktörlerle şekillendiğini göstermektedir.

### 3.2. Koca ile İlişkiler

Araştırmaya katılan kadınlara, ikinci eş olarak aşamaya başladıktan sonra bu evliliğin kendilerine sağladığı olumlu ve olumsuz yönlerin neler olduğunu sorduk. Bu soruya verilen cevaplar doğrultusunda, ikinci eş olmanın bireysel özgürlük, rahatlık ve ekonomik destek gibi yönlerden fayda sağladığı, ancak adaletin sağlanamaması, kıskançlık, sosyal dışlanma ve duygusal yalnızlık gibi zorlukları da beraberinde getirdiği temaları ön plana çıkarmıştır.

**Tablo 5: Çok Eşitlilikte Olumlu ve Olumsuz Deneyimlere Dair Alt Temalar**

Ana Tema	Alt Temalar	K
Koca ile İlişkiler	Konfor ve Özgürlük Hissi	5
	Kocanın Kişilik Özellikleri Tutum ve Davranışları	4
	Adalet Eksikliği ve Hayal Kırıklığı	4
	Fiziksel Mesafeyi Avantaj Görme	1
	Kıskançlık ve Nefs ile Mücadele	5
	Kocanın Ailesiyle İlgili Sorunlar	5
	Çocuklar ile Teselli Bulma	3
Kumalar Arası İlişki ve Etkileşim	Kumalar Arasında Eşitsizlik ve Adaletsizlik Algısı	9
	Kumalar Arası Kıskançlık ve Rekabet	9

### 3.2.1. Konfor ve Özgürlük Hissi

Görüşmeye katılan kadınların yarısı (5), ikinci eş olmanın daha rahat ve özgür bir yaşam alanı sunduğunu, her gün ev işlerine odaklanmak zorunda kalmadan kendilerine ve çocuklarına zaman ayırabildiklerini ifade etmişlerdir:

“Kocam her gün evde olursa, her gün yemek yapmam, güzel olmam, evi temiz tutmam gerek. Ama iki günde bir gelirse, bir gün dinlenebilirim, arkadaşlarımla görüşebilirim ya da sadece yatıp dinlenebilirim” (Umutay, 41).

“Kocam evde olmadığı günlerde kendime bakım yapıyor, arkadaşlarımla buluşuyorum. Her zaman eşinin yanında olsan, o da bıkar; her şeye burnunu sokar, gereksiz sorunlar çıkarır. Ancak kocam bazen burada, bazen başka yerde olduğu için böyle şeylere vakti kalmıyor” (Nazira, 41).

“İyi tarafı, sana hiç kimse karışmıyor. Huzurlu bir şekilde kimse karışmadan yaşıyorum” (Cıpara, 34).

“İstediğim gibi hareket ediyorum, kimse karışmıyor...” (Zarina, 34).

“Bu tür evliliklerde daha hür oluyorsunuz. İstediginizi istediğiniz şekilde yapabiliyorsunuz” (Ayköl 36).

Bu ifadeler, bazı kadınların kumalıkta “tek eş / ilk eş” olma konumunun getirdiği sorumluluklardan ve ev içi yüklerden kaçınarak ikincil konumda bir bağımsızlık alanı bulduklarını düşündüklerini göstermektedir. Bu bulgu, Thibault’un (2021) Kazakistan’da yaptığı benzer araştırmalarla da örtüşmektedir. Thibault, ikinci eş olarak yaşamayı seçen bazı kadınların, özellikle eğitilmiş, çalışan, kendi konutuna sahip ve boşanmış kadınlar olduğunu gözlemlemiştir. Bu kadınlar, erkeği “yarı zamanlı eş” olarak görmekte ve bu durumun kendilerine zaman, özerklik ve duygusal esneklik sağladığını belirtmektedir. Örneğin, Taraz’daki bir katılımcı, tam zamanlı gelin rolünün stresli olduğunu, bu nedenle geleneksel sorumlulukları daha genç eşe devrederek özgür kaldığını ifade etmiştir. Nur-Sultan’da görüştüğü iki kadının da benzer şekilde iyi bir işleri, kendi evleri ve bağımsız yaşam tarzları olduğunu, evli erkeklerle ilişkilerini “kontrollü mesafede” sürdürdüklerini aktarmıştır. Thibault

bu durumu Şu Şekilde değerlendirir: “*Bu kadınlar, kocalarının hayatında olmakla birlikte, tam zamanlı eş olmanın getirdiği baskılardan uzak kalmakta ve özgürlüklerini korumaktadır. Bu anlamda, çok eşlilik bazı kadınlar için geleneksel cinsiyet rollerine karşı sessiz bir direnç ya da pragmatik bir tercihe dönüşebilmektedir.*”

### **3.2.2.Kocanın Kişilik Özellikleri Tutum ve Davranışları**

Bazı katılımcılar (4), ikinci eş olmanın zorluklarına rağmen eşlerinin çalışkan, sorumluluk sahibi, iyi bir insan olmaları sayesinde evliliklerini sürdürdüklerini ifade etmişlerdir. Erkeklerin bu olumlu tutum ve davranışları, kadınlar için bu evliliği kabullenmeyi kolaylaştıran önemli bir unsur olmuştur. Katılımcı ifadeleri bu durumu Şu Şekilde ortaya koymaktadır.

“EŞim çok iyi bir insan çıktı, Hiç kavga etmedik, Beni hiçbir Őeyden eksik bırakmadı...” (Cıpara, 34).

“Kocamın iyi yanları da var, karakteri ve ailesi iyi insanlar. Her Şeyin daha iyi olması için eşim elinden geleni yapıyor, her Őeyimizi hazır edip alıyor” (Kelsinay, 23).

“EŞim muamelede iyi biri, beni üzecek bir Şey yapmadı” (Ayköl, 36).

“EŞimin erkekte olması gerekken özellikleri çok, evde televizyon izleyip oturan erkekler gibi değil, çalışkan sorumluluk sahibi biri, bu yüzden saygı duyuyorum” (Umutay, 41).

Bu bulgular, ikinci eşlerin evliliklerini sürdürme kararlarında eşlerinin olumlu kişilik özelliklerinin olması, bu süreci psikolojik olarak kabullenmeyi kolaylaştıran bir başa çıkma stratejisi olarak ortaya koymaktadır.

### **3.2.3.Adalet Eksikliği ve Hayal Kırıklığı**

Görüşme yaptığımız kadınların bir kısmı (4), çok eşlilikte adaletin sağlanması teorik olarak mümkün görünse de pratikte bunun oldukça zor ve çoğu zaman imkânsız olduğuna dikkat çekmiştir. Katılımcılar, eşlerinin iyi niyetli çabalarına rağmen duygusal, zamansal ve maddi paylaşımında adil davranmadıklarını, bu durumun yalnızlık, dışlanmışlık, duygusal ihmal ve çocukların psikolojik olarak etkilenmesi gibi sonuçlar doğurduğunu belirtmişlerdir.

Özellikle duygusal beklentilerin karşılanmaması, evliliğin gizli olmasından dolayı eşin ilgi ve zaman bakımından ilk eşe daha fazla yönelmesi, kadınların duygusal anlamda kendilerini yalnız hissetmelerine neden olabilmektedir.

“Beni bırakacağını hiç düşünmemiştim, çünkü beni sevdiğini ve bırakmayacağını söylerdi. Hatta, “Bırakacaksam ikinizi de bırakırım, yaşayacaksam ikinizle de yaşarım.” derdi. Ama görüyorum ki öyle değilmiş. Eğer bir seçim yapması gerekirse, erkek yine de çocuklarının olduğu tarafı seçiyor. Benim ondan çocuğum olmadığı için tercihini ilk eşinden yana kullandı” (Farida,34).

“Kocam adaletli olmadı eşi öğrenince de bunun için çaba göstermedi, örneğin haftada bir gece gelir sabah erkenden giderdi. Öyle ki onun geleceği gün yemek yaparım çocuklar da yer akşam olur onun gelmesini beklerdim, akşam vaktinden bir az geçince kalbim güm güm atmaya başladılar, içinde bir ses acaba bugün de mi gelmez diye ağlaya ağlaya uyuduğum günler olurdu. Dışarıda ne kadar güler yüzlü olsam da kalbim öylesine acı çekiyordu..., Adaletli olamayacağını görünce ayrıldım Bazı erkekler var kadından ayrılınca çocuklarıyla da ayrılıyor ne nafaka veriyor ne de çocuklarına babalık görevini yerine getiriyor. Kocam imam ve dindar biri olmasına rağmen hiçbir şey yapmadı ne adaletli oldu ne de çocuklarına babalık etti. Şu an üniversitede son senem, bitirme tezimi de çok eşlilikle ilgili yapmak istiyorum, bir de “babalı yetimlerin sesi” başlıklı bir kitap yazmak istiyorum” (Batma, 38).

Katılımcının ifadesi, çok eşli evliliklerde adalet ilkesinin ihlali durumunda kadınların ve çocukların yaşadığı psikolojik ve duygusal mağduriyeti açıkça ortaya koymaktadır. Katılımcının, eşinin dini kimliğine rağmen adaletli davranmaması ve babalık sorumluluğunu yerine getirmemesi, dinî değerlerin pratikte her zaman içselleştirilmediğine işaret etmektedir. Ayrıca, bireysel mağduriyetin akademik bir ilgiye dönüşmesi, kadınların yaşadıkları travmaları görünür kılma çabasını yansıtmaktadır. Bu durum, çok eşlilik bağlamında kadınların sadece eş değil, aynı zamanda anne ve birey olarak da ciddi sosyal ve psikolojik yükler taşıdığını göstermektedir.

Adaletin sağlanamaması, aynı zamanda ebeveynlik sorumluluklarının paylaşılmasında da belirgin şekilde hissedilmiştir. Bazı katılımcılar, çocuklarının babalarıyla yeterince vakit geçirememesinden, hatta babalarının maddi ve manevi sorumluluklarını yerine getirmemesinden şikâyet etmiştir:

“Kocam, adaletli davranma konusunda sıkıntılar yaşadı. Dini bilgisi yüksek olsa da pratikte bu adaleti sağlamakta zorlandı. Birçok durumda, ilk eşine daha fazla ilgi gösterdiğini ve ona daha fazla zaman ayırdığını gözlemledim. Bu durum beni oldukça zorladı ve adaletli olunması gerektiği konusundaki inancım sarsıldı. Birçok şeyi alttan aldım, sabrettim. Çocuklarım çok zorlanıyor, babalarını sürekli özlüyorlar ve sürekli sorup duruyorlar” (Gülümkan,31).

“Çocuk hasta olduğunda kocamı çağıramazdım, çünkü o gün diğer eşinin hakkıydı. Bu gibi durumlar zor oluyordu” (Nazira, 41).

“Ben iki çocuklu olana kadar yalnız yaşadım. Yalnızlıkla karşılaştım., ...Gündüzleri gelirdi, bir ayda bir gece gelirdi, iki çocuğu ben tek başıma büyüttüm” (Cıpara, 34).

Bu deneyimler, çok eşli evliliklerin yalnızca eşler arası ilişkileri değil, aynı zamanda çocukların gelişimini ve aile içi dinamikleri de olumsuz etkileyebildiğini ortaya koymaktadır. Kadınlar, eşlerinin adaletsizliğine ve duygusal ilgisizliğine rağmen evliliği sürdürmeye çalışsalar da zamanla bu yükün ağırlaştığını, yalnızlık ve tükenmişlik hissinin arttığını dile getirmişlerdir.

Yapılan araştırmalar, çok eşli evliliklerin yalnızca kadınlar üzerinde değil, çocuklar üzerinde de olumsuz psikolojik etkiler yarattığını göstermektedir. Elbedour ve arkadaşlarının (2002) çalışmasında, poligamik aile yapısında yetişen çocukların daha fazla duygusal istikrarsızlık, düşük benlik algısı ve sosyal uyum güçlüğü yaşadığı belirtilmiştir. Bununla birlikte, bu tür evlilik modellerinin hem kadınlar hem de çocuklar açısından psikolojik açıdan olumsuz sonuçlar doğurabildiği vurgulanmaktadır.

### 3.2.4.Fiziksel Mesafenin Avantajı

Röportaj yaptığımız kadınlardan biri, çok eşlilikte fiziksel mesafenin yani kocanın bazı günler ilk eşinde olurken, bazı günlerde ikinci eşinde olması durumunun evlilik içi tartışmaları azaltıcı bir etkisi olduğunu düşünmektedir. Nazira Hanım, eşinin kısa süreliğine evde kalıp ardından gitmesinin, olası çatışmaların büyümeden engellenmesini sağladığını belirtmektedir. Bu durumun, kavga yerine özlem duygusuyla yeniden buluşma imkânı sunduğunu ifade etmektedir:

“İki günde tartışır kavga ederiz ancak daha çok kavga etmeden gitmiş olur, tekrar geldiğinde güzel bir buluşma olur, çünkü şimdi kavga edeceğim derken gitmesi gerekir ve çok büyük bir tartışma çıkmaz, orada da öyle...” (Nazira, 41).

Katılımcının bu ifadesi, çok eşli evliliklerde görülen rotasyonel birliktelik modelinin, bazı kadınlar açısından evlilik içi gerilimi azaltan ve ilişkiyi sürdürülebilir kılan bir unsur olarak deneyimlendiğini ortaya koymaktadır.

### 3.2.5.Kıskançlık ve Nefs ile Mücadele

İkinci eş olmanın zorlukları arasında katılımcıların en çok dile getirdiği konu, eşlerinin adaletli davranmaması ve ilk eşin kıskançlık veya müdahaleleriyle yaşanan çatışmalardır. Kadınlar (5) bu durumun kendilerini yalnız ve değersiz hissettirdiğini anlatmışlardır:

“Kıskançlık olur. Başlangıçta zor oldu, anlaşmazlıklar vardı. Sonra alıştım. Tabii ki bazen anlaşmazlıklar mutlaka olur, kimde olmaz ki, herkeste olur” (Umutay, 41).

“Başlangıçta kıskanma ve güvensizlik gibi zorluklarla karşılaştım. Kocamın telefonuna bakmak, onun neler yaptığını öğrenmek gibi davranışlarım vardı. Başlarda hep, “Eşini oraya götürmüşsün, buraya götürmüşsün.” diye çok söyleniyordum” (Zarina, 34).

“Rekabet ve kıskançlık oluyor, ilk eşinin paylaştığı hikayeleri kocama gönderip “Bu yaptığın adalet mi?” diye kızıyorum” (Gülümkan, 31).

Katılımcıların ifadeleri, ikinci eş olmanın beraberinde getirdiği kıskançlık ve içsel çatışmalara yalnızca psikolojik değil, aynı zamanda dinî ve ahlaki anlam yüklediklerini göstermektedir. Katılımcının şu sözleri bu durumu açıkça ortaya koymaktadır:

“Zor olan şeyleri kıskançlıktır, eğer nefsimize boyun eğsek çok çok daha zor olur, kıskançlık çocuklar arasında da olur, ilk çocuk ikinci çocuktan annesin kıskanır, ama zamanla buna alışır, bizde de öyle kıskançlık var ama alışırız” (Nazira, 41).

Benzer şekilde, başka bir katılımcı nefis terbiyesinin zorluğuna vurgu yaparak, dinî bilgiye sahip kişilerin bile bu tür durumlarda zorlandıklarını belirtmektedir:

“Nefs önemli bir konu nefsimize söz geçirmek zor bir şey, bu yüzden de terbiye etmeliyiz, benim tanıdığım birkaç hoca var onlar bile kocalarının ikinci eş almasına dayanamadılar, derslerinde bizlere anlattığı şeyleri kendilerini yaşamakta aciz kalabiliyorlar” (Umutay, 41).

### **3.2.6.Kocanın Ailesiyle İlgili Sorunlar**

Mülakat yaptığımız kadınların yarısı (5), kocalarının ailesiyle yapılan etkinliklere, düğünlere veya ziyaretlere katılamamanın kendilerini dışlanmış, askıda kalmış ve değersiz hissettirdiğini belirtmişlerdir. Bu durum, ikinci eş olarak toplumda görünür olamamanın, kadınların psikolojisine bir yansıması olarak değerlendirilmiştir.

“Zorlukların başında ikinci eşin aile ziyaretlerine katılamıyor olması gelir. Bu durum beni askıda kalmış gibi hissettirdi” (Nazira, 41).

“En zor olan şey erkek ilk eşini akraba ziyaretine götürür, düğün parti olduğunda ilk eşini götürür. İkinci eş ise o tür yerlere gidemez, nasıl gitsin, ilk eş bu tür şeylerde avantajlı olur, sonra resim çeker hikayelerinde paylaşır, onu görüp için yanar kötü olursun, bir de eşi veya çocuğu yanında uyuyorsa onu da çekip paylaşır, ben mutluyum gibisinden. İkinci eşin bu tür şeylerde yanında olamaması zoruna gider. Ve kendini sokaktaki kızlar gibi hissedebilir, beni sadece kullanıyor ben ona sadece cinsellik için lazımım diye düşünür. İlk eş ise ben ona hizmetkarım diye düşünür. Ama tabii ki erkek ikisini de sever. Biz kendi kendimize böyle düşünür dururuz” (Farida, 34).

“Düğünlere katılmıyorum, akraba ziyaretlerine katılamam, böyle durumlarda kötü hissediyorum” (Cıpara, 34).

Görüştüğümüz kişilerden biri, ikinci eş olmanın getirdiği kıskançlık duygusunu yalnızca psikolojik bir zorluk olarak değil, aynı zamanda manevî bir tehdit olarak değerlendirmiştir. Aşırı kıskançlığın kişinin iç huzurunu bozduğunu ruhsal zararlara yol açabileceğini ifade etmiştir:

“Kıskanmak insanın aklını sağlıklı şekilde kullanmasını engelliyor... İman zayıfladığında cinlerin insana girmesi kolaylaşır” (Farida, 34).

### **3.2.7.Çocuklar ile Teselli Bulma**

Bazı kadınlar için (3) çocuklar hem bir hayat motivasyonu hem de zorlayıcı evlilik deneyimlerinin duygusal yükünü hafifletici bir unsur olmuştur:

“Çocuklarla ilgilenip kafelere gidip vakit geçiriyorum, sanırım öyle bana iyi geliyor” (Umutay, 41).

“Hem çocuklarımın hem de eşimin olduğu evde bir denge kurmak bazen zor olabiliyor Zor dönemlerde genelde kendi halimdeyim, en büyük kızım ile arkadaş gibiyim, onunla çok konuşurum. Çocuklarım ve ben, sık sık bir araya gelmeye çalışıyoruz” (Mirgül, 36).

Bu durum, çok eşli evliliklerde annenin çocuklarıyla kurduğu bağı koruyucu bir psikolojik kalkan olarak kullandığını göstermektedir.

### 3.3.Kumalar Arası İlişki ve Etkileşim

Tablo 6: Kumalar Arası İlişki ve Etkileşim

Alt Temalar	K
Mesafe ve Zorunlu İletişim	9
Çok Eşli Evliliklerde Kadınların Eşitlik ve Adalet Algısı	9
Kumalar Arası Kıskançlık ve Rekabet	9

#### 3.3.1.Mesafe ve Zorunlu İletişim

Katılımcılara, ‘Eşinizin ilk eşi ile ilişkiniz nasıl? Onunla ne sıklıkta görüşüyorsunuz?’ sorusunu sorduk. Verilen cevaplar, ikinci eşlerin ilk eşle kurdukları ilişkilerin çeşitlilik gösterdiğini ortaya koymaktadır. Kadınların bir kısmı ilk eşle hiç yüz yüze gelmediklerini ya da yalnızca zorunlu durumlarda karşılaştıklarını belirtirken, bazıları sınırlı düzeyde iletişim ve etkileşim kurduklarını ifade etmiştir.

Görüşmeye katılan kadınların (4), evliliklerinin ilk dönemlerinde ilk eşle daha yakın ve dostane bir ilişki kurduklarını, ancak zamanla kıskançlık, rekabet ve fitne gibi unsurlar nedeniyle mesafeli olmanın daha sağlıklı olduğuna kanaat getirdiklerini dile getirmiştir. Bu durum, çok eşli evliliklerde kadınlar arası ilişkilerin zaman içinde dönüştüğüne işaret etmektedir.:

“Kocamın şu anda annesi ile kalan eşiyle görüşmek istemiyorum Araya ister istemez fitne giriyor, bu yüzden uzak durmak tercihim” (Zarina, 34).

“İlk başlarda aramız iyiydi. Birbirimize yemekler yapıp fotoğraflar gönderirdik. Daha sonra kıskançlık başladı... Kocamın ilk eşi kıskançlıkla benimle rekabet içinde yaşıyor” (Farida, 34).

“Buluşmuyoruz, konuşmuyoruz, ara sıra kocamın arabasına binerken veya bir yere giderken karşılaştığımız oluyor, bayramlarda hizmet için gittiğimizde karşılaşıyoruz” (Umutay, 41).

“Yakınlığımız yok ama birbirimizi tanıyoruz. Başlangıçta, "Ya beni seç ya onu" gibi bir yaklaşımı vardı, fakat zamanla her şey düzeldi” (Nazira, 41).

Bununla birlikte az sayıda katılımcı (2), ilk eşle ilişkilerinde olumlu deneyimler yaşadıklarını belirtmiştir. Bu ifadelerden, bazı eşler arasında dayanışma ve kardeşçe bir yakınlığın oluşabildiği anlaşılmaktadır.

“İlişkimiz, adeta bir abla-kız kardeş gibi oldu. Bazen birbirimize kırdığımız, bazen de gültüp sohbet ettiğimiz, tıpkı gerçek bir abla-kız kardeş gibi” (Kelsinay, 23).

“İlişkimiz yok, konuşmuyoruz, ama evinde ne olursa olsun, bana veriyor, ben de ona veriyorum” (Cıpara, 34)

Öte yandan bazı katılımcılar (3), evliliklerinin gizli olması nedeniyle ilk eşle yüz yüze hiç karşılaşmadıklarını ifade etmiştir. Bu durum, özellikle erkeklerin ikinci evliliği gizli tutma eğilimi ve bunun kadınlar arası ilişkiyi doğrudan engellemesi bakımından dikkat çekicidir:

“Kocam ilişkimizi gizli tutuyor. Genelde erkekler ilk eşlerini kaybetmemek için gizli evleniyorlar. Bu yüzden şu an ilk eşi bilmiyor. Bir araya gelmiyoruz, çünkü benden haberi yok” (Ayköl, 36).

“Evliliğim gizli oldu. Kocamın ilk eşi öğrendiğinde, zaten kocam bu duruma dayanamadı ve biz ayrıldık. Bu nedenle kocamın diğer eşi ile hiç irtibatım olmadı” (Mirgöl, 36).

“Kocamın ilk eşi, evliliğimizin başında ikinci evliliği bilmiyordu. 2004’te biz evlendik, 2013 Ramazan ayında öğrendi. İlk eşini hiç görmedim. Öğrendikten sonra birkaç kez telefonda kavga ettik, birkaç kez de mesajlaştık ve bu yazışmalar da tartışma şeklinde geçti” (Batma, 38).

Bu bulgular genel olarak değerlendirildiğinde, ikinci eşlerin ilk eşle ilişkilerinin hiç görüşmeme, mesafeli ve çatışmalı etkileşim, nadiren dostane ilişki ve evliliğin gizli olması nedeniyle ilişki kuramama gibi farklı biçimlerde ortaya çıktığı görülmektedir. Katılımcıların deneyimleri, çok eşli evlilikte kadınlar arası ilişkinin tek bir kalıba indirgenemeyeceğini, aksine bağlama ve koşullara göre çeşitlendiğini göstermektedir.

### **3.3.2. Kumalar Arasında Eşitsizlik ve Adaletsizlik Algısı**

Görüşmelerde, ikinci eşlerin eşlerinin kendilerine ve ilk eşlerine yönelik tutumlarını nasıl değerlendirdikleri incelenmiştir. Kadınların aktardıkları deneyimler, bu değerlendirmelerin üç alt tema etrafında şekillendiğini ortaya koymaktadır: adalet algısı, sevgi ve ilgi dağılımı ile kıskançlık ve rekabet. Bu alt temaların dağılımı aşağıdaki tablo 5, gösterilmektedir.

Katılımcıların çoğu (9), eşlerinin dini bilgi ve bilince sahip olmalarına rağmen adaleti tam anlamıyla sağlayamadıklarını vurgulamışlardır. Bu ifadeler, adaletin yalnızca dini bir ideal olarak değil, aynı zamanda gündelik hayatın zorlukları içinde sınanan bir pratik olarak yaşandığını göstermektedir:

“Dini bilgisi yüksek olsa da pratikte bu adaleti sağlamakta zorlandı” (Gülümkan, 31).

“Dindar ve iyi bir insan olduğu için sorumluluk alabileceğini düşünmüştüm, ancak iki ay sonra ikinci eşi hastalandı ve sürekli tartışmalar çıkardı. Sonunda, çocukları olduğu için öbür ailesini seçti. İkinci eşlerini bir aile olarak görmeyi başaramıyorlar, ...sadece cinsellik için evleniyor ve kendilerini ekonomik olarak onların ihtiyaçlarını karşılıyorum diyerek vicdanlarını rahatlatıyorlar” (Mirgöl, 36).

Diğer ifadeler, özellikle çocuk sahibi olmanın erkeğin zaman dağılımında belirleyici olduğunu ortaya koymaktadır. Çocuğu olmayan ikinci eşler, ilk eşin çocukları nedeniyle daha fazla zaman ve ilgi görmesinden yakınmaktadır:

“Farklılıklar var. Orada (*ilk eşinden*) çocukları var, yaşam şartları, çocukların evrak belge işleri, çocuklardan dolayı daha fazla vakit geçirdiği zamanlar olur, ama bana da adil olmaya çalışıyor. Benim çocuğum yok, onun ilk eşinden 3 çocuğu var. Çocuğum yok, bir kere oldu ancak daha çok küçükken büyüyemedi, çocuk sahibi olmak istiyoruz ama nasip olmuyor” (Umutay, 41).

“İlk eşi, “Benim çocuklarım var, o yüzden benden ayırlamaz.” diye düşündü. Çocuk sahibi olmak isterdim ama sağlık durumum izin vermiyor. Aslında, erkek adaletli olursa kadınlar birlikte yaşayabiliyor” (Farida, 34).

Elmacı (1996), çok eşli evliliklerde kadınların biyolojik annelik beklentisini, evlilik içindeki eşitlik hissiyle bağdaştırmaya çalıştıklarını ifade etmektedir. Görüşmelerde de benzer bir durum gözlenmiştir. Örneğin, eşinin ilk eşinden olan çocuklarına daha fazla zaman ayırmak zorunda olduğunu anlayışla karşılayan Umutay Hanım, kendisinin çocuk sahibi olmamasının getirdiği duygusal eksikliği de dile getirmiştir. Benzer şekilde Farida Hanım da çocuk sahibi olamamanın yarattığı içsel kırılma duygusunu ifade etmiştir.

### **3.3.3. Kumalar Arası Kıskançlık ve Rekabet**

Görüşmede kadınların ifadelerine göre (6), eşler arası sevgi ve ilgi dağılımı konusu çok eşli evliliklerde dikkat çeken bir boyut olarak öne çıkmaktadır. Literatürde de belirtildiği üzere, kumalar arasında erkeklerin genellikle son eşlerini daha çok sevdiği yönünde bir kanaat bulunmaktadır (Elmacı, 1996). Çalışmamızda elde edilen bulgular bu görüşü kısmen doğrulamakla birlikte, bazı katılımcılar eşlerinin ilk eşlerini öncelikli tuttuğunu ifade etmiştir:

“Onunla değil, benimle Umre ’ye gitti. Eşim ben genç olduğum için kendisini terk etmemden korkuyor olabilir” (Cıpara, 34).

“Kocam benden oldukça büyük olduğu için bazen daha fazla bana ilgi gösteriyormuş gibi oluyor” (Kelsinay, 23).

“İlk eşine daha fazla ilgi gösterdiğini ve ona daha fazla zaman ayırdığını gözlemledim” (Gülümkan, 31).

Bu ifadeler, ikinci eşlerin eşlerinin sevgi ve ilgi dağılımına dair algılarının farklılık gösterebildiğini ve evlilik dinamiklerinde bireysel koşullar deneyimlerin önemini ortaya koymaktadır.

Görüşmeye katılan bazı kadınların (3) ifadelerine göre, çok eşli evliliklerde ilk eşlerin ikinci eşlere yönelik duygusal tutumları genellikle rekabet, kıskançlık ve sembolik üstünlük gösterme eğilimleri çerçevesinde şekillenmektedir. Bu durumu aktaran kadınlar, deneyimlerini şu şekilde ifade etmiştir:

“Kocamın ilk eşi de kıskançlıkla benimle rekabet içinde yaşıyordu. Örneğin, yeni bir elbise alıp giydiğimi görse, aynısını alıp giyerek fotoğrafını paylaşırdı.... Şimdi düşündüğümde, onu sevdiğim için veya parası için değil, sadece ilk eşine “Beni de bırakmaz” diyerek kanıtlamak için yaşamışım” (Farida, 34).

“Kocamın eşi benimle rekabet eder, benim giydiğim elbiselerin aynısını alır giyer, ben hacamat kursuna gittim bunu görünce o da gitti” (Zarina, 34).

Bu bulgular, çok eşli evliliklerde eşler arası kıskançlık, rekabet ve duygusal gerginliğin sık görülen olgular olduğunu göstermektedir. Literatürde de, çok eşli evliliklerin, tek eşli evliliklere kıyasla

daha fazla karı-koca arasında çatışma ve gerilim barındırdığını ortaya koymuştur. Özellikle kumalar arasındaki kıskançlık, rekabet ve husumetin yaygın olduğu bilinmektedir (Al-Krenawi & Graham, 2006). Bu durum yalnızca akademik çalışmalarla sınırlı kalmamış, sinema gibi kültürel üretim alanlarında da ele alınmıştır. Nitekim, 2020 yılında yapılan bir çalışmada, *Kuma* filmi üzerinden yürütülen analizde, eşler arasında zamanla artan anlaşmazlıklar ve duygusal çatışmaların ön plana çıktığı; özellikle geri planda kalma korkusunun ve rekabet duygusunun kadınlar arası ilişkileri belirleyici bir faktör olduğunu ortaya konmuştur (Eren, 2020). Benzer şekilde, Kırgızistan'da çekilen ve çok eşliliği konu alan *Eleçek* adlı filmde de ikinci eşin aileye katılmasıyla birlikte yaşanan ilişkilerdeki bozulma ve ilk eşin karşılaştığı psikolojik zorluklar işlenmiştir (Commercio, 2022).

Bu örnekler, çok eşlilik bağlamında kadın psikolojisinin nasıl etkilendiğini görünür kılmakta ve tez kapsamında ele alınan kıskançlık ve rekabet temalarının somut örneklerle desteklenmesine katkı sunmaktadır.

#### 4. İkinci Eş (Tokol/Kuma) Olan Kadınlarda Dindarlık ve Dini Başa Çıkma

Katılımcılara, ikinci eş (tokol/kuma) olan kadınların dindarlık ve dini başa çıkma biçimlerine ilişkin sorular yöneltilmiştir. Alınan yanıtlar, farklı dini ve manevi yaklaşımları ortaya koymaktadır. Bu yaklaşımlar arasında dine yönelme ve dine dayanma, Hz. Peygamber'in hayatını model alma, yaşanan durumu günahın kefareti olarak görme, Allah'a yaklaşma, manevi arınma, sabır ve kadere teslimiyet, çocuklar ile teselli bulma ve sosyal/kurumsal destek ihtiyacı yer almaktadır. Bu tematik bulgular Tablo 6'da sunulmaktadır.

**Tablo 7: İkinci Eş (Tokol/Kuma) Olan Kadınlarda Dindarlık ve Dini Başa Çıkma Dair Alt Temalar**

Alt Temalar	K
Dini Temellendirme	8
Hz. Peygamber'in Hayatını Model Alma	3
Manevi Arınmışlık Hissi	4
Kurumsal Manevi Destek İhtiyacı	5

Çalışmamızda, ikinci eş olarak evlenen kadınların kendilerini dindarlık anlamında nasıl tanımladıkları ve karşılaştıkları güçlüklerle başa çıkmada dini pratiklere nasıl yöneldikleri incelenmiştir. Katılımcılara dindarlık düzeyleri, ibadet alışkanlıkları ve İslam dininin günlük yaşamlarındaki etkisine ilişkin sorular sorulmuştur. Görüşmelerden elde edilen bulgulara göre, kadınların tamamı kendilerini “dindar” (10) olarak tanımlamıştır. Bununla ilgili kullandıkları ifadeler; “çok dindarım, orta düzeyde dindarım, bir az dindarım vb...” şeklinde olmuştur. Katılımcıların hemen hemen hepsi (9) beş vakit

namaz kıldığını, Ramazan orucu tuttuğunu, mübarek günlerde Kur'an-ı Kerim okuduğunu ifade etmiştir. İbadetlerle ilgili tutumlarına ilaveten, dini inançlarının kadınların sosyal hayattaki giyim-kuşam tercihlerini, yeme-içme alışkanlıklarını, kadın-erkek ilişkilerini belirlediğini söyleyebiliriz. Röportaj yaptığımız kişilerin hepsinin mütesettir olması, dinin bu kadınların günlük hayattaki etkisini ortaya koyması bakımından önemli bir göstergedir.

“Hayatımı dinime göre yaşamaya çalışıyorum. Din konusunda çok fazla bilgim yok, ancak sürekli olarak öğrenmeye çalışıyorum. Giyim tarzım, yeme-içme alışkanlıklarımın ve toplum içindeki tutumumun İslam'a uygun olmasına dikkat ediyorum” (Ayköl, 36).

“Her şeyi yapmaya çalışıyorum, beş vakit namaz kılıyorum, nafile namazlarımı da kılarım, farz olan orucu tutuyorum, nafile oruçları da tutarım...” (Umutay, 41).

“Kocamın ailesi çok dindar bir aile olduğu için mahremiyete ve dini kurallara dikkat edilmesi gerektiği konusunda hassaslar, ben de dikkat ediyorum” (Gülümkan, 31).

Bu noktadan sonra, röportaj yaptığımız kadınlara ikinci eş olma sürecinde karşılaştıkları zorluklarla baş etmede dini inançlarının nasıl bir katkısı olduğunu sorduk. Katılımcıların yanıtları, ikinci ya da üçüncü eş konumundaki kadınların yaşadıkları güçlükleri aşmak için çoğunlukla dini temelli başa çıkma stratejilerine yöneldiklerini göstermektedir. Katılımcılar, evlilikte karşılaşılan sorunlarla baş ederken dinin kendilerine önemli bir dayanak sağladığını vurgulamıştır. Bu kapsamda, elde edilen bulgular özellikle, dine dayanma, namaz kılma, dua etme, sabretme, Allah'a sığınma, günahların kefareti olarak görme, peygamberin hayatını örnek alma, çocuklarla teselli bulma alt temaları etrafında şekillenmektedir.

#### **4.1.Dini Temellendirme**

Görüşmeye katılan kadınların büyük çoğunluğu (8), karşılaştıkları zorluklarla başa çıkmada namaz, dua ve diğer ibadetleri temel strateji olarak kullanmaktadır. Katılımcılar, bu dini pratiklerin psikolojik dengeyi desteklediğini ve yaşadıkları duygusal yükleri hafifletmeye yardımcı olduğunu ifade etmişlerdir.

“İkinci eş olarak yaşamının en zorlayıcı yönü, adaletin sağlanamamasıydı. Bu durumda içsel olarak büyük bir boşluk ve yalnızlık hissi oluşturdu. Zorluklarla başa çıkmak için dua ettim, teheccüd namazına kalkarak Allah'a yöneldim. Her adımında Allaha dua ederdim, beni şaşırtma diye. En zor olan her şeyi bilip kabul ettim ve zorlandığımda kimseye şikâyet edemedim” (Batma, 38).

“Ağlamak istediğimde, namaz kılarım, dua ederim ve rahatlarım” (Cıpara (34).

“Zorluklarla Allah'a daha da yakınlaşıyorum..., namaz kılarım, dua ederim ve en iyi ilaç zaman” (Nazira 41).

“Bu zorluklarla başa çıkabilmek için namaz kılıyorum ve dua ediyorum. Ayrıca, dinimi öğrenmeye çalışıyorum” (Ayköl 36).

Bu bulgular, dinin yalnızca ritüel ve uygulama olmadığını, aynı zamanda anlam üretme, duygusal dengeyi sağlama ve zorlayıcı yaşam koşullarına karşı manevi bir destek kaynağı olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Kadınların yaşadıkları sorunları ibadetlere yönelerek tolere etmeye çalıştıkları, dini bir perspektifle anlamlandırdıkları ve dini başa çıkma yollarıyla yaşam deneyimlerini yeniden yapılandırdıkları gözlenmiştir. Bu veriler, kadınların yaşamlarındaki kırılmaları dini anlamlandırmalarla açıkladıklarını ve bu süreci ibadet, namaz dua ile telafi etmeye çalıştıklarını göstermektedir. Bu durum, dini başa çıkmanın bireylerin yaşamla kurduğu ilişkiyi dönüştüren güçlü bir psikososyal kaynak olduğunu göstermektedir.

Dini başa çıkmanın temel bileşenleri arasında dua, şükür, affetme, alçakgönüllülük, sabır, itaat, tevekkül ve kabullenme öne çıkmaktadır (Pargament, 1997). Bu unsurlar arasında özellikle öne çıkan, kişinin Allah'a yönelerek yardım talep etmesinin bir ifadesi olan duadır. Psikoloji literatüründe de belirtildiği üzere, dua yalnızca dini başa çıkma sürecinde kullanılan tek uygulama olmasa da zor durumda kalan bireylerin sıkça başvurduğu ve sıkıntılarından kurtulmak için öncelikli olarak tercih ettikleri dini bir etkinliktir (Küçükcan & Köse, 2000; Ayten, 2012).

Dini başa çıkmayı belirleyen en temel etkenlerden biri kuşkusuz bireyin dindarlık seviyesi ve dindarlığını yaşama tarzıdır. Dua etmek, ibadetleri yerine getirmek, hayırda bulunmak gibi dini başa çıkma yöntemleri aslında dindarlığın temel bileşenleri arasında yer aldığından, dindarlık ile dini başa çıkma yöntemleri arasında güçlü bağların bulunması oldukça doğaldır. Dua, bireyin karşılaştığı zorluklarla başa çıkmasında etkili bir destek aracı olarak görülmektedir. Ruhsal rahatlama sağlamakla kalmaz, aynı zamanda moral gücünü artırır ve sinir sisteminin dengelenmesine yardımcı olur. Bu çerçevede, psikologlar duanın hem zihinsel hem de bedensel sağlık üzerinde olumlu etkiler oluşturduğunu vurgulamaktadır (Ayten, 2012).

#### **4.2.Hz. Peygamber'in Hayatını Model Alma**

Görüşmeye katılan kadınlardan bazıları (3), yaşadığı durumu Hz. Peygamberin yaşadığı bağlamında değerlendirerek, Hz. Peygamberimizin eşlerinin yaşadığı çok eşli hayatı örnek almış ve bu durumu içselleştirmeye çalıştığını dile getirmiştir.

“Kendimi Peygamberimizin (s.a.v) eşlerinin de çok olduğunu hatırlatarak teselli etmeye çalıştım. Onlar da benzer zorluklardan geçmişti, diye düşündüm ve namaz kılarak dua etmeye başladım. Bu şekilde kafamı dağıttım ve çocuğum için, babasız büyümemesi için çaba harcıyorum. Başka eşi bile olsa çocukları bile olsa, çocuğum kendi babası ile büyüsün istiyorum” (Kelsinay, 23).

Bu yaklaşım, bireysel yaşantıyı siyer ile bağdaştırarak teselli bulma ve bunun psikolojik destek mekanizmasına dönüştürülme anlamında ilgi çekicidir.

Siyer kaynaklarında Hz. Peygamber'in eşleri arasında geçen bazı olaylar, çok eşli yaşantının her zaman uyumlu bir ortam sağlamadığını, eşler arasında kıskançlık ve rekabet gibi insani duyguların zaman zaman öne çıktığını göstermektedir. Örneğin Hz. Peygamber, Hz. Ayşe ile evlendikten iki yıl sonra Hz. Hafsa ile, ondan bir yıl sonra ise Ümmü Seleme ile evlenmiştir. Ayşe ve Hafsa arasındaki ilişkide zaman zaman rekabetin görüldüğü, ancak yine de aralarında belirli bir uyumun sağlandığı kaynaklarda belirtilmektedir. Rivayetlerde, bir yolculuk sırasında Hz. Hafsa'nın, Peygamberimizin Ayşe ile sohbet etmeyi sevdiğini bildiği için develerini Ayşe ile değiştirdiği, böylece Hz. Peygamber'in Hafsa ile sohbet ettiğini gören Ayşe'nin kıskançlıkla büyük üzüntü yaşadığı aktarılmaktadır. Ayşe'nin kıskançlık duygusuyla "Ya Rabbi, bana beni sokacak bir akrep veya yılan gönder. O Resûlündür. Ona bir şey diyemiyorum." şeklinde dua ettiği nakledilir (Buhari, Nikah, 9). Bir başka rivayet ise şöyledir: Peygamberimizin eşi Safiye çok güzel yemek yapardı. Bir defasında Resûlullah Ayşe'nin odasında iken ona yemek yapıp göndermişti. Bu durum Ayşe'nin kıskançlığını körüklemiş tabağı alıp içindeki yemekle birlikte yere atmasına sebep olmuştu. Bir süre sonra pişman olan Ayşe Hz. Peygamber'e ne yapması gerektiğini sormuştu. Resûlullah da kefaretinin tabağa aynıyla tabak, yemeğe misliyle yemek olduğunu bildirmişti (Ebu Davud, III/297). Enes bin Malik, Hz. Peygamberin yere saçılan tabak kırıklarını ve yemeği toplamaya çalışırken "Anneniz kıskandı, anneniz kıskandı." dediğini bildirir (Buhari, Nikah, 107).

Katılımcının bu tür rivayetlere atıf yaparak kendi yaşantısını anlamlandırma çabası, yaşadığı duygusal çatışmaları dini referanslarla yatıştırmaya çalıştığını ve bu şekilde psikolojik bir dayanma zemini oluşturduğunu göstermektedir. Psikolojik açıdan bakıldığında bu durum, özdeşleşme (identification) mekanizmasıyla açıklanabilir. Özdeşleşme, bireyin değer verdiği kişi veya örnek figürlerle kendisini özdeş kılmasıdır (Arı, 2016). Katılımcının Hz. Peygamber'in eşlerinin yaşantısını kendi deneyimiyle ilişkilendirmesi ve onları model olarak teselli bulması, özdeşleşme sürecinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

#### **4.3. Manevi Arınmışlık Hissi**

Bazı katılımcılar, karşılaştıkları zorlukları geçmişte işledikleri günahların bir sonucu olarak değerlendirmiş, bu anlayışla yaşadıkları sıkıntılara manevi bir anlam yükleyerek, bu süreci Allah'a yakınlaşma ve arınma vesilesi olarak görmüşlerdir. Bu tür bakış açısı hem bireyin kabullenmesini kolaylaştırmakta hem de acı ve sıkıntıları içsel dönüşüm için bir fırsat olarak değerlendirmesine olanak tanımaktadır. Bu durum, dini başa çıkma stratejilerinin klasik örneklerinden biridir. Ayten'in (2012, s. 19) de belirttiği gibi, din, yalnızca mevcut durumu bastıran bir unsur olmanın ötesinde, daha derin ve etkili bir işleve sahiptir. Pek çok dinin, inananlarına yaşamın çeşitli zorluklarıyla yüzleşme ve onları anlamlandırma cesareti verdiği görülmektedir. Bu süreçte, bireylerin karşılaştıkları sıkıntıları manevi gelişim, Allah'a yakınlaşma ve bağışlanma fırsatı olarak değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Katılımcıların ifadeleri de bu değerlendirmeyi desteklemektedir:

“Belki de geçmişte yaptığım günahların bedelini ödüyorum diye düşünürüm, ya da bu kişiyi gereğinden fazla sevmeye başladım ve Allah kendi kullarını kıskanır ya, belki bu yüzden bu tür sıkıntılar geliyor başıma sınırı aşacak şekilde sevmemeliyim diye düşünürüm” (Umutay, 41).

“Size gelen zulüm, sizin yaptığımız günahlardan dolayıdır... Allah’tan halimi düzeltmesini ve sabır vermesini isterdim” (Farida, 34).

Bu sözler, bireyin yaşadığı zorlukları doğrudan bir tür kefaret ve arınma ile ilişkilendirmektedir. Nitekim, katılımcıların bir kısmı: “*Başınıza gelen herhangi bir musibet, kendi ellerinizle işledikleriniz yüzündendir*” (Şura 30) ayetini referans almıştır. İmtihan olarak görme günahlardan arınma vesilesi olarak anlamlandırma hepsi birer dini başa çıkma unsurudur.

İnsanların karşılaştıkları kişisel problemleri kavrayarak bu durumlarla baş edebilmek için geliştirdikleri stratejiler, başa çıkma sürecini oluşturur ve bu süreç yaşamın değişken doğasına bağlı olarak sürekli evrilir. Bu noktada din, bireyin yönelim sisteminin bir parçası ise, bireyin olayları değerlendirme biçimini ve çevresiyle kurduğu ilişkileri şekillendirerek, yaşanan olaylara anlam verme ve nedenlerini açıklamada kullanılacak zihinsel şemalar sunar. Bu işleviyle din, bireyin değerlerini, inançlarını, alışkanlıklarını ve sosyal ilişkilerini yönlendirerek, başa çıkma sürecine somut katkılarda bulunur (Pargament, 2003).

Görüşmeye katılan kadınların, yaşadığı olumsuzluğu sadece dünyevi bir talihsizlik olarak değil, manevi bir karşılık olarak algıladığını ve dini öğretilerle bir anlam ağı kurduğunu görmekteyiz. Bu anlamda, din bireye hem açıklama hem de teselli sunmaktadır.

Katılımcıların ifadeleri, dini başa çıkma biçimlerinde yalnızca sabır, kefaret ve arınma gibi olumlu yönelimlerin değil, aynı zamanda olumsuz dini başa çıkma stratejilerinin de var olduğunu göstermektedir. Örneğin, bazı kadınlar yaşadıkları sıkıntıları “Allah’ın geçmişte işlenen günahlarını cezalandırması” olarak yorumlamış, hatta aşırı sevgiyi dahi “Allah’ın kıskanması” ile ilişkilendirmiştir. Bu tür değerlendirmeler, bireyin yaşadığı olumsuzlukları Allah’ın gazabı veya cezalandırması olarak görme eğilimini ortaya koymaktadır. Literatürde bu yaklaşımın, olumsuz dini başa çıkma biçimlerinden biri olduğu, umutsuzluk, kaygı, depresif duygular ve duyarsızlık gibi psikolojik sonuçlara yol açabileceği belirtilmektedir (Pargament, 1997; Ayten, 2012, s. 70-71).

Olumsuz dini başa çıkma yönelimi, dinî öğretilerin yanlış veya eksik anlaşılmasıyla bağlantılı olabilir. Özellikle bireyin hayatındaki tüm olumsuzlukları dışsal bir denetim odağıyla yalnızca Allah’ın mutlak kontrolünde görmesi, kendi sorumluluklarını göz ardı etmesine ve pasif bir kader anlayışına sürüklenmesine neden olabilmektedir. Oysa sağlıklı bir tevekkül anlayışının geliştirilmesi, bireylerin kendi iradeleri ve sorumluluklarıyla dini inançlarını dengeli bir şekilde ilişkilendirmeleri açısından önem taşımaktadır. Böylelikle dini başa çıkma sürecinde olumsuz duygu ve sonuçların önüne geçilebileceği söylenebilir.

Nazira Hanımın ifadelerinde, zamanla yaşanan olaylara bakış açısının değiştiği görülmektedir. Katılımcı, geçmişte bu olayları daha farklı duygularla yaşadığını ima etse de, şimdi daha sakin ve kabullenici bir şekilde anlatmaktadır. Aradan geçen zamanın hem duygularını olgunlaştırdığı hem de kader inancını ve sabrını güçlendirdiği anlaşılmaktadır.

“Bir de iki üç sene önce buluşsaydık daha farklı anlatabilirdim, şu an farklı anlatıyorum. Bir de sen daha evli değilsin. Hayatta bundan daha çok şeyler var, çocuğum hastalandı ve birçok yere tedavi etmek için götürmek zorunda kaldık, çocuğum hastalandığında kocama küstüğüm kırıldığım şeyler hiçbir şey değilmiş bunu anlamış oldum. Zorluklar illaki olacaktır, Zorlukları kabul ettim çünkü bu süreç bana sabrı ve Allah’a yakınlaşmayı öğretti. Belki de biz bu zorluklarla günahlarımızdan arınıyoruzdur. Her zorlukta, her kıskançlıkta Allah’a daha da yakınlaştığımızı düşünürüz. Kaderinde varsa, kaderinde yazılı olanı görürsün. Ne kadar aklını kullanarak “Ben korunmuş olurum” diyerek araştırmalar yapsan da Allah’ın kudretiyle o kişi değişmiş olabilir. Allah kaderimize bunu yazdıysa, bundan kaçamazsın. Benim kaderim böyleydi. Eğer sadece aklımla düşünseydim, belki böyle bir şey yapmazdım. Ama pişman değilim, çünkü Allah bana çok güzel çocuklar verdi” (Nazira, 41).

Bu sözler, onun yaşadığı zorluklara rağmen bir denge kurmaya çalıştığını ve olaylara dini bir gözle bakarak anlam yüklediğini göstermektedir. Özellikle çocuğunun hastalığı gibi hayatındaki daha büyük zorlukların, önceki sorunları önemsiz kıldığını fark etmiş ve bu farkındalık, Nazira Hanımın olayları sabır ve şükürle karşılamaya yöneltmiştir. Sabır, kişinin yaşadığı zorluklara gönüllü bir şekilde dayanma, direnme ve sonucu bekleme eğilimi olarak (Doğan, 2016) ortaya çıkmaktadır. Yaşadığı sıkıntılara rağmen Allah’ın kendisine “*güzel çocuklar verdiğini*” dile getirmesi, daha büyük acıları ve sıkıntıları gördükten sonra kendi problemlerini şükür ve kabul ile karşılaması da mukayeseli şükür kavramıyla açıklanabilir. İnsanın doğasında bulunan karşılaştırma eğilimi nedeniyle birey, olayları ve koşulları genellikle az-çok veya iyi-kötü gibi ikili ölçütler üzerinden değerlendirme eğilimindedir. Bu bağlamda kişi, sahip olduklarının değerini sıklıkla başkalarının karşılaştığı zorluklarla veya kendi geçmiş deneyimleriyle kıyaslayarak anlamaya çalışır. Ancak şükürün özünde, mevcut anın değerini kavramak ve bunu bilinçli bir biçimde ifade etmek yatmaktadır (Göcen, 2014).

Nazira Hanımın anlatımında başka bir dikkat çekici unsur ise, yaşadığı her şeyi “kader” anlayışıyla anlamlandırması olmasıdır. Kendi kararları ile Allah’ın takdiri arasında kurduğu bağ hem psikolojik olarak rahatlamasını hem de çevresinden gelebilecek eleştirilere karşı kendini korumasını sağlamaktadır. Bu noktada, insan doğası gereği, özellikle zorluklar ve sıkıntılı durumlar karşısında kader inancı bir tür savunma mekanizması olarak devreye girebilmektedir. Bireyler, düşünce ve davranışları arasında denge kurma eğilimindedir, ancak zaman zaman bu denge bozulabilir. Bu durumda ortaya çıkan içsel uyumsuzluk psikolojide "bilişsel çelişki" olarak tanımlanır (Bulut, 2015). Kişi, bu çelişkiyi azaltmak amacıyla, sergilediği davranışları meşrulaştıracak veya içsel huzurunu sağlayacak nedensel açıklamalara yönelme eğilimi gösterir. Bu tür açıklamalardan biri de kader inancı olabilir (Kağıtçıbaşı, 2016)

Katılımcının zaman içinde geliştirdiği tevekkül odaklı teslimiyet, dini başa çıkma stratejileri bağlamında değerlendirildiğinde "kader inancının zorluklarla yüzleşmede hem savunma mekanizması hem de dini başa çıkma stratejisi olarak işlev gördüğü" şeklindeki Aydın'ın (2019) tespitiyle uyumlu görünmektedir. Bu bağlamda, katılımcı kendi iradesiyle karar vermesine rağmen, karşılaştığı zorluklar karşısında yaşadığı içsel çelişkiyi, kadere teslimiyet yoluyla aşmaya çalışmaktadır. Kadere sığınma, bu noktada bir başa çıkma stratejisi ve savunma mekanizması işlevi görmektedir, bu da bireyin yaşamını kabullenmesine ve psikolojik olarak rahatlamasına yardımcı olmaktadır.

Din, bireyin yaşadığı olumsuzlukları anlamlandırma ve baş etme sürecinde önemli bir rol oynar. Zihinsel olarak değiştirilemeyen durumlarda din, algının yeniden yapılandırılmasına katkı sağlayabilir; sabır, kabullenme ve teslimiyet gibi tutumları besleyerek psikolojik dayanıklılığı artırabilir. Dinî inanç ve uygulamaların, başa çıkma sürecinde pratik yararları olur. Birey, dinî inançları aracılığıyla başına gelenleri bir amaca bağlayabilir, böylece yaşadığı acıları daha katlanabilir hâle getirebilir (Cüceloğlu, 2001).

Mülakat Yaptığımız kadınlardan birinin paylaşımı şöyledir:

"Zamanla olgunlaştım ve bu tür şeylere fazla takılmamayı öğrendim. Bu süreçte, sabır ve olgunluk kazandım., gerçekten sabır gösterdiğimde arkasından iyilikler de alıyorum..." (Zarina, 34).

Zarina'nın bu ifadesi, bireyin yaşadığı zorlukları dini inançlarıyla yorumlayarak anlamlandırdığını ve bu süreçte manevi olarak olgunlaştığını göstermektedir.

Hayra yorma, Allah'a sığınma, dini arınma ve manevi dönüşüm gibi dini başa çıkma stratejileri, bireyin yitirilen anlam dünyasını yeniden inşa etmesine yardımcı olur. Bu stratejiler, kontrol duygusunu yeniden kazanmayı ve teselli bulmayı destekler. Ayrıca manevi gelişim ve olgunlaşma sürecine de önemli katkı sağlar. (Ayten, 2012).

#### **4.4.Kurumsal Manevi Destek İhtiyacı**

Kadınların bu yaşadıkları sıkıntılı süreçlerde herhangi bir kurumsal destek ya da uzman desteği alıp almadıklarını sorduk. Katılımcıların çoğu, ikinci eş olma sürecinde çevrelerinden ya da kurumlardan herhangi bir psikolojik ya da sosyal destek görmediklerini ifade etmişlerdir. Bu durum, kadınların yalnızlık hissini artırmakta ve duygusal yüklerini kendi başlarına taşımalarına yol açmaktadır:

"Çevremde kimse beni anlamadı... yalnız hissettim... destek aldığım bir kişi veya kurum olmadı" (Umutay, 41).

"Bizde destek verecek kurumlar olduğunu sanmıyorum... destek yeri varsa güzel olurdu, gitmek isterdim" (Gülümkan, 31).

“Gizli evlilik ve ikinci eş olmak oldukça zorlayıcı. Bu konuda destek alabileceğim kişi ya da kurum yok. Genelde yalnız hissediyorum” (Ayköl, 36).

Buna karşılık, bazı kadınlar böyle bir desteğe ihtiyaç duymadıklarını veya başvuruda bulunmadıklarını ifade etmiştir:

“Başımdan geçenleri kimse bilmez. Kimseye başvurmuş değilim” (Kelsinay, 23).

“Vardır, bilmiyorum, başvurmadım” (Cıpara, 34).

“Zor dönemlerde genelde kendi halimdeyim, en büyük kızım ile arkadaş gibiyim, onunla çok konuşurum” (Mirgöl,36).

“Bu konuda çok fazla bir desteğe başvurmadım. Kendi içimde çözüm arayarak ilerledim. Ancak zaman zaman ailemle konuşarak kendimi daha iyi hissettiğim zamanlar oluyor” (Zarina, 34).

Bu bulgular, sosyal destek sistemlerinin ikinci eşler açısından yetersiz olduğunu ve bu kadınların çoğu zaman toplumda görünmez bir konumda kaldıklarını göstermektedir. Aynı zamanda, bireylerin zorlayıcı sosyal koşullarla başa çıkmak için kendi iç kaynaklarına ve kişisel stratejilerine başvurma eğiliminde oldukları, gizli tutmak istedikleri kendi mahremlerini başkalarının öğrenmesi kaygısıyla hareket ettikleri ve evlilik ve eşle ilgili sorunları arkadaş ve akraba çevresiyle paylaşmak istemedikleri anlaşılmaktadır.

Kadınların bu süreçte herhangi bir kurumsal destek almadıklarını belirtmeleri, ikinci eş olma deneyiminde yaşanan yalnızlık duygusunu artırmakta ve manevi danışmanlık ihtiyacını görünür kılmaktadır. Katılımcıların ifadelerinden anlaşıldığı üzere, Kırgızistan’da mevcut dini kurumlar olan Kırgızistan Müslümanları Dini İdaresi (Muftiyat) ve Devlet Din İşleri Komisyonu daha çok dini eğitim ve din-devlet ilişkilerinin düzenlenmesi gibi konularla ilgilenmekte, ancak bireysel düzeyde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmeti sunmamaktadır. Dolayısıyla, ikinci eş olan kadınların yaşadığı psiko-sosyal ve dini temelli sorunlarda başvurabilecekleri kurumsal bir yapı bulunmamaktadır. Bu durum, onların daha çok bireysel başa çıkma yöntemlerine ve bazen aile/çocuk gibi yakın çevre desteklerine yöneldiklerini göstermektedir. Bazılarının da mahrem bir konu olduğu için bu durumu hiç kimseye paylaşmak ve hiç kimseden yardım almak istemedikleri görülmektedir. Bu sebeple kurumsal desteğe ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır.

Türkiye örneğinde ise benzer ihtiyaçlara yönelik Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından kurulan Aile ve Dini Rehberlik Büroları (ADRB), aile içi sorunlar, evlilik, boşanma, şiddet, çocuk yetiştirme gibi konularda bireylere dini ve manevi destek sağlamaktadır. Bunun yanı sıra, son yıllarda manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri, hastaneler, cezaevleri ve öğrenci yurtlarında da uygulanmaya başlanmıştır; bireylerin manevi ihtiyaçlarına profesyonel düzeyde destek sağlanmıştır. Bu hizmetler,

özellikle zorlayıcı yaşam olaylarıyla karşılaşan kişilerin dini ve manevi kaynaklarıyla başa çıkma kapasitelerini güçlendirmeyi hedeflemektedir (Düzgüner & Ayten, 2020).

Kırgızistan'da bu tür bir yapılanmanın bulunmaması, ikinci eş kadınların yaşadığı yalnızlık ve görünmezliği daha da pekiştirmektedir. Ancak, Türkiye'deki örnekte olduğu gibi, devlet eliyle veya sivil toplum kuruluşları aracılığıyla manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin hayata geçirilmesi, bu alanda önemli bir boşluğu doldurabilir. Özellikle gizlilik ve mahremiyet kaygısı taşıyan ikinci eş kadınların, kendilerini ifade edebilecekleri güvenli alanların oluşturulması, hem psiko-sosyal sıkıntıların hafifletilmesine hem de yalnızlık duygusunun azaltmasına katkı sağlayacak, aynı zamanda manevi destek ihtiyacını da karşılayacaktır.

Kadınlara yönelik manevi destek kapsamında, Türkiye'deki aile danışmanlık bürolarında uygulanan örnekler doğrultusunda, dini danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin sağlanması önerilmektedir. Bu rehberliğin kapsamı, evlilik durumuna göre farklılaştırılabilir: Evlenmemiş genç kızlar veya dul kadınlara, ikinci eş olmanın dini açıdan yeri ve bu süreçte karşılaşılabilecekleri olası zorluklar hakkında bilgilendirme ve bilinçlendirme çalışmaları yapılabilir. İkinci veya üçüncü evlilik sürecinde olan, çocuk sahibi kadınlara ise dini, manevi ve psikolojik destek sunularak hem çocuk yetiştirme hem de eşleriyle yaşadıkları çatışmalarda çözüm odaklı rehberlik sağlanabilir. Bu program, kadınların kendilerini yalnız hissetmelerini önlemek, kıskançlık ve suçluluk hissetmelerine engel olmak ve psikolojik olarak güçlenmelerine katkı sağlamak amacıyla yapılandırılmalıdır. Böylece sağlanacak rehberlik ve danışmanlık hizmetleri, kadınların hem dini hem de psikososyal açıdan desteklenmesini güvence altına alır.

## SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Kırgızistan’da çok eşlilik, özellikle ikinci ve üçüncü eş (tokol/kuma) konumundaki kadınlar açısından sosyal, kültürel, ekonomik ve dini dinamiklerin iç içe geçtiği karmaşık bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışma, bu kadınların çok eşli evliliğe karar verme süreçlerinde etkili olan faktörleri, evlilik sonrası aile ilişkilerinde meydana gelen değişimleri, karşılaştıkları güçlükleri ve bu güçlüklerle başa çıkmada kullandıkları dini başa çıkma yöntemlerini incelemiştir. Araştırma kapsamında, Bişkek’te ikamet eden ve farklı bölgelerden göç etmiş 10 kadınla derinlemesine mülakatlar gerçekleştirilmiştir.

Elde edilen bulgular, kadınların evlilik kararlarında, önceki evliliklerinden çocuk sahibi olmanın getirdiği toplumsal engeller, ekonomik ihtiyaçlar, anne olma arzusu, dini inançlar, korunma isteği ile duygusal yakınlık ve sevgi gibi çok boyutlu motivasyonların etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle çocuklu kadınların yeniden evlenmelerinin güçlüğü, toplumun önyargıları ve erkeklerin üvey çocukları kabullenme konusundaki isteksizlikleri, bu kadınları çok eşli evlilikleri makul bir çözüm olarak değerlendirmeye yönlendirmiştir. Ayrıca, çocuk sahibi olamama kaygısı ile ikinci eşliği kabul etme kararları, toplumsal beklentilerle dini değerlerin iç içe geçtiği karmaşık bir psikososyal süreci yansıtmaktadır.

Ekonomik güvence ihtiyacı, çok eşli evliliğe yönelten bir diğer önemli faktör olarak ortaya çıkmakla birlikte, bu ihtiyaç tüm katılımcılar için belirleyici olmamış, bazı kadınlar kendi ekonomik kaynaklarıyla yaşamlarını sürdürebilmekte, evliliklerini ekonomik destekten ziyade sosyal ve manevi ihtiyaçlarını karşılamak üzere şekillendirmektedir. Bunun yanında, toplumsal korunma arzusu ve “evli kadın” statüsünün sağladığı sosyal kabul ve görünürlük, kadınların ikinci eş olma kararlarında belirgin bir etken olarak ortaya çıkmıştır.

Evlilik sürecinde, duygusal zorluklar, eşler arası adaletsizlik algısı ve toplumsal önyargılar yoğun olarak yaşanmakla birlikte, bazı katılımcıların evliliklerinden ekonomik güvenlik ve sosyal destek gibi olumlu kazanımlar elde ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, kimi durumlarda dini argümanların arkasına sığınarak kadınların ikinci eşliği kabul etmeye zorlandıkları, bu durumun psikolojik ve dini manipülasyon biçimlerine dönüşme riski taşıdığı da gözlemlenmiştir. “Ben seni zinadan koruyorum” ya da “Sabredersen cennete girersin” gibi söylemler, dinin bireylerin özgürlüklerini kısıtlayabilecek bir baskı mekanizmasına dönüşebileceğine işaret etmekte, kadınların kararlarını etkileyen dini baskının yanı sıra toplumsal ve duygusal açıdan da sıkışmışlık hissetmelerine yol açmaktadır.

Katılımcıların büyük çoğunluğu, çok eşliliği İslam dininin izin verdiği meşru bir evlilik biçimi olarak değerlendirmektedir. Bu dini perspektifin kararlarında hem vicdani rahatlama hem de toplumsal kabul sağlama açısından bir dayanak oluşturduğu bulgulanmıştır. Dini figürlerin, liderlerin ve

otoritelerin, çok eşliliği onaylayan görüşleri, katılımcıların dini algılarını ve pratiklerini şekillendirmede etkili olmuştur. Bu durum, dini söylemlerin bireylerin yaşamlarına doğrudan yön verebildiğini ve sosyal normların dini referanslarla pekiştirildiğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, Kırgızistan’da Selefi akımının yaygınlaşmasıyla birlikte, bu düşüncelerden etkilenecek çok eşliliği dini bir zorunluluk olarak değerlendirenlerin sayısında artış olduğu düşünülmektedir.

Katılımcıların büyük çoğunluğu, yaşadıkları psikolojik ve sosyal zorluklarla başa çıkmak amacıyla namaz kılmak, dua etmek, Kur’an okumak ve oruç tutmak gibi dini pratiklere yönelmiş, bu faaliyetlerin ruhsal dayanıklılıklarını artırdığı ve stresle mücadelede önemli bir destek sağladığı gözlenmiştir. Ayrıca sabır, kader inancı, teslimiyet algısı ve yaşanan sıkıntıları manevi olgunlaşma ve arınma vesilesi olarak görme de başvurulan dini başa çıkma unsurlarındandır.

Bu çalışma, Kırgızistan’da ikinci eş olarak evlenen kadınların deneyimlerini Din Psikolojisi perspektifinden incelemiş, çok eşlilik bağlamında kadınların psiko-sosyal ve dini başa çıkma süreçlerini ortaya koymuştur. Ancak çalışma sınırlı sayıda katılımcıyla ve yalnızca kadın örneklem grubuyla yürütülmüştür. Daha geniş kapsamlı araştırmalar için fırsat sunan bu çalışma, ileride yapılacak çalışmalar için bir ilk örnek olacaktır. Bu bağlamda, ilerleyen çalışmaların hem ilk eşleri hem de erkek katılımcıları da dâhil ederek yürütülmesi önerilmektedir. Ayrıca kırsal bölgelerde yaşayan veya eğitim düzeyi düşük kadınların da örnekleme dahil edilmesi, araştırmaların kapsayıcılığını artıracaktır. Kazakistan, Özbekistan gibi diğer Orta Asya Türk devletleriyle karşılaştırmalı analizler yapmak; Sovyetler Birliği sonrası dönemde bu ülkelerde dindarlık algısındaki değişimleri ve Selefi akımların etkilerini ortaya koymayı da mümkün kılacaktır. Böylece, İslam dininde kadının konumu ve rolü ile ilgili modern döneme ait değerlendirmeler de yapılabilecektir.

Bulgular aynı zamanda, ikinci eş kadınların yaşadığı yalnızlık ve görünmezlik duygusunun önemli bir psiko-sosyal sorun olarak öne çıktığını göstermektedir. Bu bağlamda, manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin hem devlet hem de sivil toplum kuruluşları aracılığıyla sağlanması büyük önem taşımaktadır. İnsanlar mahrem konuları yakın çevresiyle paylaşmakta güçlük çekerken, dini bilgiye sahip, kurumsal kimliği ve uzmanlığı olan kişiler tarafından sağlanacak destek; kadınlara hem ruhsal ve manevi anlamda bir rahatlama hem de bilinçlenme ve problem çözme kanalı sunacaktır. Böylece, çok eşli evliliklerin yol açtığı psikolojik ve sosyal sıkıntıların hafifletilmesi ve kadınların kendi yaşamlarını daha bilinçli bir şekilde yönetebilmesi sağlanabilir. Bu destek ve rehberliğin içeriği şu şekilde planlanabilir: Evlenmemiş veya dul kadınlara ikinci eş olmanın dini açıdan yeri ve olası zorluklar hakkında bilgilendirme yapılabilir; ikinci veya üçüncü kuma olarak halen evli olan, çocuk sahibi kadınlara ise dini, manevi ve psikolojik destek sunularak çocuk yetiştirme ve eş ilişkilerinde çözüm odaklı rehberlik sağlanabilir. Bu yaklaşım, kadınların yalnızlık, kıskançlık ve suçluluk duygularını azaltarak psikolojik güçlenmelerine katkı sağlayacaktır.

## KAYNAKÇA

- Abramzon, S. (1999). *Kyrgyz jana Kyrgyzstan Taryhy Boyuncha Tandalma Emgekter* [Seçilmiş işaretleler Kırgız halkı ve Kırgızistan tarihi üzerine]. Bişkek: Soros Foundation.
- Abramzon, S. M. (1990). *Kyrgyzy i Ikh Etnogeneticheskie i Istoriko-kul'turnye Svyazi*. Frunze: Kırgızstan.  
doi:[https://archive.org/details/kirgizy\\_i\\_ikh\\_etnogeneticheskie\\_i\\_istoriko\\_kulturnye\\_svyazi/page/n227/mode/2up](https://archive.org/details/kirgizy_i_ikh_etnogeneticheskie_i_istoriko_kulturnye_svyazi/page/n227/mode/2up)
- Açık, S. (2019). İslâm Hukukunda Çok Eşlilik ve Uygulamaları. 40-43.  
doi:<https://acikerisim.uludag.edu.tr/server/api/core/bitstreams/4d5be976-55e6-4324-b931-f03d02f8ebc3/content>
- Aitbaeva, Z., Asanbekova, D., Nurmamat kyzy, K., Zholdoshbai uulu, Z., Egemberdieva, N., Karabaeva, K., . . . Abdullaeva, Z. (2021). Certain Problems of Customary Legal Norms in Family Institutions and Marriage Relations in Sovereign Kyrgyzstan. *Open Journal of Political Science*, 11(2), 234-241. doi: <https://doi.org/10.4236/ojps.2021.112015>
- Akmataliyev, A. (2000). *Kırgızdın Köönörbös Döölöttörü*. Bişkek: Şam.
- Ali, K. K., & Ögüt, S. (1993). Çok Eşlilik. doi:<https://islamansiklopedisi.org.tr/cok-evlilik>
- Al-Krenawi, A., & Graham, J. R. (2006). A Comparison of Family Functioning, Life and Marital Satisfaction, and Mental Health of Women in Polygamous and Monogamous marriages. *International Journal of Social Psychiatry*, 52(1), 5–17.  
doi:<https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/16463591/>
- Al-Krenawi, A., & Lightman, E. S. (2000). Learning Achievement, Social Adjustment, and Family Conflict Among Bedouin-Arab Children From Polygamous and Monogamous Families. *Journal of Social Psychology*, 140(3), 345–355.  
doi:<https://doi.org/10.1080/00224540009600475>
- Al-Krenawi, A., Graham, J., & Izzeldin, A. (2001). The Psychosocial Impact of Polygamous Marriages on Palestinian Women. *Women & Health*, 34(1), 1-16.  
doi:[https://doi.org/10.1300/J013v34n01\\_01](https://doi.org/10.1300/J013v34n01_01)
- Ansari, A. H., & Win Md. Hassan Ahmed , K. H. (2011). Legal and Social Viability of Polygamy: An Analysi. *Journal of Islam in Asia*, Spl. Issue, No.4, 8(4), 397–414.  
doi:<https://doi.org/10.31436/jia.v8i0.273>
- Aras, M. Ö. (2007). İslâm'a Göre Çok Evlilik. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24(24), 179-92.
- Arı, R. (2016). *Eğitim Psikolojisi: Gelişim ve Örenme*. Nobel akademik Yayıncılık.
- Arslan, Ç. (2020). *Mahremiyetin Tahribi: Türk Romanında Çok Evlilik ve Metres (1870-1923)*. Ankara: Hece Yayınları.
- Aslan, N. (2019). Türklerde Aile Anlayışı ve Çocuk. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 121(239), 457-466.
- Aydın, C. (2019). Kader İnancının Savunma Mekanizması ve Dini Başa Çıkma Kavramları Açısından Değerlendirilmesi. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergizi*, 18(35), 105–126.
- Aydın, M. A. (1989). Aile. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2, 196–200.  
doi:<https://islamansiklopedisi.org.tr/aile>

- Aydın, M. A. (2020). jbkjbv.
- Ayhan, A., & Yaman, Ö. M. (2021). Sosyal bir olgu olarak "Kumalık". ADYÜ Sosyal Bilimler Dergisi,, 193-219. doi:<https://doi.org/10.14520/adyusbd.99043>
- Ayten, A. (2012). Tanrı'ya Sığınmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Aziia, O. (2017). Vozmozhno li v Kyrgyzstane Mnogozhenstvo? Real'naia İstoriia Eks-muftiia [ Kırgızistan'da Çok Eşlilik Mümkün mü? Eski Müftünün Gerçek Hikayesi]. Bişkek. doi:<https://news.tj/ru/news/centralasia/20171212/248545>
- Bağlı, M., & Sever, A. (2005). Tabulaştırılan/Tabulaşan Kurumun (Ailenin) Kurbanlıklar Edinme Pratiği: Levirat ve Sororat. Aile ve Toplum, 2(8), 9-21.
- Bailey, M., & Kaufman, A. J. (2010). Polygamy in the Monogamous World: Multicultural Challenges for Western Law and Policy. Praeger. doi:<https://archive.org/details/polygamyinmonoga0001bail/page/6/mode/2up>
- Balaman, A. R. (1982). Evlilik Akrabalık Türleri Sosyal Antropolojik Yaklaşımlar (1 b.). İzmir: Karınca Basımevi.
- Barut, A., & Mohamud, S. A. (2023). The Psychosexual and Psychosocial İmpacts of Polygamous Marriages: a Cross-Sectional Study Among Somali Women. (Çok Eşli Evliliklerin Psikoseksüel ve Psikososyal Etkileri: Somali Kadınları Arasında Kesitsel Bir Çalışma). BMC Women's Health. doi:<https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC10720057/>
- Baz, A. B. (2025). doi:<http://www.binbaz.org.sa/noor/11255>
- Beyshebenbek kyzy, E. (2017). "Vtoroy Brak Chubaka Ajy Vyzval Zharkiy Diskussii". Reliigya. Bişkek. doi:<https://rus.azattyk.org/a/28883838.html>
- Boynukalın, E. (2019). Muhammed b. Salih Useymin. Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi. doi:<https://islamansiklopedisi.org.tr/useymin-muhammed-b-salih>
- Boynukalın, E. (2020). Abdülaziz b. Abdullah. Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi. doi:<https://islamansiklopedisi.org.tr/abdulaziz-b-baz>
- Bozkurt, N. (2023). Monoteist Dinlerde Kadın - Tarihsel ve Çağdaş Yaklaşımlar. Ankara: Ankara Okulu.
- Braun, V., & Clarke, V. (2008). Using Thematic Analysis in Psychology. Qualitative Research in Psychology,. doi:<https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>
- Brooks, T. (2009). The Problem with Polygamy. 37(2), 109–122. doi:<https://doi.org/10.5840/philtopics20093727>
- Bulut, İ. (2015). Kader-Engellilik İlişisine Kelâmî Bir Yaklaşım. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi(43), 40-59.
- Canatan, K. (2013). Aile Sosyolojisi. (E. Yıldırım, Dü.) İstanbul: Açılım Kitap Yayın Kuruluşu.
- Candar, M. (2019). Hakkâri Bölgesinde İki Eşliliğin (kumalığın) Evdeki Ergen Çocuklar Üzerindeki Etkisi. Konya: (Yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü). Selçuk Üniversitesi Yüksek Lisans Tezleri.
- Celken, H. Y. (1991). Beşeri Kültürün Temel Ögesi Aile. Sosyal Politika Çalışmaları, 1(1), 1-14.
- Cezayir, Kanunu'l-Usra, m.8. (2005).

- Cezayir, Kanunu'l-Usra, m.8. (1984).
- Chae, S., & Agadjanian, V. (2022). The Transformation of Polygyny in Sub-Saharan Africa. *Population and Development Review*, 48(4), 1125-1163. doi:<https://doi.org/10.1111/padr.12524>
- Cin, H. (1988). İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme (2 b.). Konya: Selçuk Üniversitesi yayınları No: 42, hukuk Fakültesi Yayınları No: 3.
- Commercio, M. E. (2022). Polygynous Marriages Among The Kyrgyz, Institutional Change and Endurance. University of Pittsburgh Press.
- Creswell, J. W. (2016). Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları (Research Design Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches. Ankara: Eğiten Kitap.
- Cumagulov, A. (1960). Sem'ya i Brak u Kirgizov Çuyskoy Doliny [Aile ve Evlilik: Çuy Vadisi Kırgızları]. Frunze: İzd-vo AN .
- Cüceloğlu, D. (2001). İyi Düşün Doğru Karar Ver (37 b.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Çavuş, A. (1974). Anglikan Kilisesine Cevap. (M. Akif, Çev.) Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Çikolar, E., & Şengül, H. (2022). Kırgızistan'da Selefizm ve Din Hizmetleri. İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 55-58-60.
- Çoban, B. Z. (2023). Dinler Tarihinde Kadın. İstanbul: Selenge Yayınları.
- Delaney, C. (2001). "Tohum ve Toprak" Türk Köy Toplumunda Cinsiyet ve Kozmoloji (1 b.). (A. Günal, Dü., & A. B. Selda Somuncuoğlu, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Demircan, A. (2003). Câhiliye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik. İstem, 1(2), 9-32.
- Dırenkova, N. (1927). Brak, terminy rodstva i psikhicheskie zaprety u kyrgyzov [Evlilik, akrabalık terimleri ve Kırgızlardaki psikolojik yasaklar]. Sb. Etnograficheskikh Materialov, (no. 2).
- Doğan, M. A. (2016). Engelli Çocuğa Sahip Ebeveynler ile Sağlıklı Çocuk Sahibi Ebeveynlerin Dinî Başa Çıkma, Umut ve Sabır Düzeylerinin Karşılaştırılması. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 5(8), 3222.
- Dor, R. (1993). Oogan Pamirindeki Kırgızdar: Tarihiy Etnografiyalık Bayan. Bişkek.
- Duiker, W. J., & Spielvogel, J. J. (1994). World History. New York: West Publishing Company.
- Düzgüner, S., & Ayten, A. (2020). Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Temel Bilgiler Kilavuzu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Elbedour, S., Bart, W. M., & Hektner, J. M. (2000). Scholastic Achievement and Family Marital Structure: Bedouin-Arab Adolescents From Monogamous and Polygamous Families in Israel., *Journal of Social Psychology*, 140(4), 503-514. doi:<https://doi.org/10.1080/00224540009600488>
- Elbedour, S., Bart, W. M., & Joel, H. M. (2003). Intelligence and Family Marital Structure: The Case of Adolescents From Monogamous and Polygamous Families Among Bedouin Arabs in Israel. *Journal of Social Psychology*, 143(1), 95-110. doi:<https://doi.org/10.1080/00224540309598433>
- Elbedour, S., Bart, W., & Hektner, J. (2002). The Relationship Between Monogamous/Polygamous Family Structure and the Mental Health of Bedouin Arab Adolescents. *Journal of Adolescence*, 25(2), 215-230. doi:<https://doi.org/10.1016/j.adolescence.2006.02.003>

- Elbedour, S., Onwuegbuzie, A. J., Caridine, C., & Abu-Saad, H. (2002). The Effect of Polygamous Marital Structure on Behavioral, Emotional, and Academic Adjustment in Children: A Comprehensive Review of the Literature. 5(4), 255–271.  
doi:<https://doi.org/10.1023/A:1020925123016>
- Elmacı, N. (1996). Poligami Çok Eşli Evlilikler. Y. h. Arat içinde, Türkiye’de Kadın Olmak (s. 79). İstanbul: Say yayınları.
- el-Usaymin, Ş. M. (2005). Çok Eşlilik ile İlgili Vaaz. al-athar.net:  
<https://alathar.net/home/esound/index.php?op=codevi&coid=58048> adresinden alındı
- Ember, M. (1974). Warfare, Sex Ratio, and Polygyny. 13(2), 197–206.  
doi:<https://doi.org/10.2307/3773112>
- Enayat, H., & Ghelichi, G. (2021). The Reasons of Polygamy in The Meaning System of Second Wives (A Case Study of Malekshahi City of Ilam Province). Journal of Research on Women and Societies., 1(6). doi:<https://doi.org/10.34785/J016.2021.858>
- Epik, M. T., Çiçek, Ö., & Altay, S. (2017). Bir Sosyal Politika Aracı Olarak Tarihsel Süreçte Ailenin Değişen/Değişmeyen Rollerini. Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi, 17(38), 35-58.
- Erbay, C. (2006). Nafaka. TDV İslam Ansiklopedisi, 32, 282–285. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. adresinden alındı
- Eren, G. T. (2020). Sosyo-Kültürel Özellikler Bakımından Çok Eşlilik "Kuma". Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi(6), 81-110.
- Eşsizoglu, A. (2017). Aile Yapısı ve İlişkileri. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Farahmand, M., & Rezvani, Z. (2019). The Association Between Father’s Power, Performance, and Mental Stress of First Wife in Monogamous and Polygamous Families: A comparative Study in Iran. Iranian Journal of Psychiatry and Behavioral Sciences, 13(2). doi:  
<https://doi.org/10.5812/ijpbs.85270>
- Fas, Müdevvene, m. 40-45. (2004).
- Fenske, J. (2011). African Polygamy: Past and Present. London School of Economics and Political Science. doi:[https://eprints.lse.ac.uk/39246/1/African\\_polygamy\\_past\\_and\\_present\\_\(lsero\).pdf](https://eprints.lse.ac.uk/39246/1/African_polygamy_past_and_present_(lsero).pdf)
- Fenske, J. (2015). African Polygamy: Past and Present. Journal of Development Economics, 117, 58–73. doi:<https://doi.org/10.1016/j.jdeveco.2015.06.005>
- Fielstrup, F. (2002). Iz Obryadovoy Zhizni kirgizov Nachala XX veka [20. yüzyılın başlarında Kırgızların ritüel yaşamından kesitler]. Moskva: Nauka.
- Fischer, H. G. (2000). Egyptian Women of The Old Kingdom and Of The Heracleopolitan Period. New York: The Metropolitan of Art.
- Galanti, A. (1927). Üç Sami Vazı-ı Kanun, Hamurabi, Musa, Muhammed. İstanbul: Kağıtçılık ve Matbaacılık Anonim Şirketi.
- Giddens, A. (2000). Sosyoloji. Ankara: Ayraç Yayınevi,.
- Göcen, G. (2014). Şükür: Pozitif Psikolojiden Din Psikolojisine Köprü. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi.

- Gökalp, Z. (1976). Türk Medeniyeti Tarihi. İstanbul, Ziya Gökalp: Kültür Bakanlığı Yayınları.  
doi:[https://ulkucubellek.com/wp-content/uploads/Ziya-Gokalp\\_Turk-Medeniyeti-tarihi\\_KB.pdf](https://ulkucubellek.com/wp-content/uploads/Ziya-Gokalp_Turk-Medeniyeti-tarihi_KB.pdf)
- Gökçe, B. (1976). Aile ve Aile Tipleri Üzerine Bir İnceleme. Hacettepe Sosyal ve Beşeri Bilimler , 1-70.
- Gömeç, S. (2012). Türk Kültürünün Ana Hatları. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Gürkan, S. L. (2021). Anahtarlarıyla Yahudilik (7 b.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hamidullah, M. (1976). İslam'a Giriş. İSTANBUL: İrfan Yayınevi.
- Harris, M. (1983). Cultural Anthropology. New York : Harper & Row.
- Hassouneh- Phillips, D. (2001). Polygamy and Wife Abuse: A Qualitative Study of Muslim Women in America. (Çok eşlilik ve Eş İstismarı: Amerika'daki Müslüman Kadınlar Üzerine Niteliksel Bir Çalışma). Care for Women International 22, 735-748.  
<https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/11813788/>  
[https://scholar.google.com/scholar\\_lookup?journal=Health+Care+for+Women+International&title=Polygamy+and+wife+abuse:+a+qualitative+study+of+Muslim+women+in+America&author=D+Hassouneh-Phillips&volume=22&publication\\_date=2001](https://scholar.google.com/scholar_lookup?journal=Health+Care+for+Women+International&title=Polygamy+and+wife+abuse:+a+qualitative+study+of+Muslim+women+in+America&author=D+Hassouneh-Phillips&volume=22&publication_date=2001) adresinden alındı
- Haviland, W. A., Prins, H. E., Walrath, D., & McBride, B. (2008). Kültürel Antropoloji. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Hayward, M., & Zhang, Z. (2006). Gender, The Marital Life Course, and Cardiovascular Disease in Late Midlife. Journal of Marriage and Family, 3(68), 639-657.
- Hoda Salehi, H. M. (2013). Study of cultural social factors associated with polygamy in the Bastak City, Iran. Journal of Educational and Management Studies, 3(4), 345-348.  
doi:[http://jems.science-line.com/attachments/article/20/JEMS,%20C,%2041%20J.%20Educ.%20Manage.%20Stud.,%203\(4\)345-348.pdf](http://jems.science-line.com/attachments/article/20/JEMS,%20C,%2041%20J.%20Educ.%20Manage.%20Stud.,%203(4)345-348.pdf)
- İbiloğlu, A. O., Atılı, A., & Özkan, M. (2018). Negative Effects of Polygamy on Family Members in The Province of Diyarbakir, Turkey. Cukurova Medical Journal, 43(4), 982-988.  
doi:<https://doi.org/10.17826/cumj.396875>
- Ibraev, A. (2016, 10 17). Naskol'ko v Kazakhstane Aktual'na Problema Mnogozhenstva? ["Kazakistan'da Çok Eşlilik Sorunu ne Kadar Güncel?"]. Nomad.SU.  
doi:<http://nomad.su/?r=3>
- İmar, A., & Avbuvaya, C. (2006). Dünya Medeniyet Tarihi Doğu ve Eski Yunan. (F. D. Rihan, Çev.) Beyrut: Uvedat li'-neşr ve'l-Tibaet.
- Işık, Z. (2021). Modern Kentte Farklı Kadınlar Farklı Dindarlıklar. İstanbul: İz Yayıncılık.
- İzraztsov, N. (1897). Obyçnoe pravo ("adat") kyrgyzov Semireçenskoy oblasti [Semireçye bölgesi Kırgızlarının geleneksel hukuku ("adat")]. Etnograficheskoe obozrenie, 34(3), 67-94.
- Japan – Mating And Marriage, Gender Roles, Masculinity And Men's Suicide, Decreasing Number Of Children – Leave for Working Parents, Conclusion. (2025).  
doi:<http://family.jrank.org/pages/994/Japan.html>
- Kafesoğlu, İ. (2015). Türk Milli Kültürü. Ötüken Neşriyat.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (2016). Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş. İstanbul: Evrim Yayınevi.

- Kak Mnohozentsam v Kyrgyzstane Brachnye Agentstva İshchut Zhen v Obkhod Zakona. (2024). Nastoyashchee Vremya. doi:<https://www.currenttime.tv/a/33141913.html>
- Karal, E., & Atak, H. (2022). Tek Eşli Ve Çok Eşli Ailelerde Yaşayan Ergenlerde Öz-Yeterlik, Öznel İyi Oluş Ve Çocukluk Çağı Ruhsal Travmaları. 8(63). International Social Mentality and Researcher Thinkers Journal.
- Karasaev, K. B. (1995). Nakyl Sözd: Til Kazynasynan [Atasözleri: Dil Hazinesinden]. 66,81,268-494. Bişkek: Şam.
- Karimov, M. (2011). Ata-Babalar Taberigi: Kyrgyzdyn Adep-Ahlak, Salt-Sanaa, Ürp-Adat, İrim-Zhyrym Cana Cörlöglör Cıynagı. Bişkek: Biyiktik.
- Katar, M. (2007). "Katoliklik". Yaşayan Dünya Dinleri. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,.
- Kazanç, F. K. (2010). Selefıyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Dîn Anlayışı ve Sonuçları". Kalam Araştırmaları Dergisi, VIII(1), 93-122.
- Keskin, Y. Z. (2001). Poligamiyi Dörtle Sınırlayan Ayet ve Hadislerin Tahlili. Harran, 6(6), 5-26.
- Kiram, M. Z. (2021). Aile Dinamikleri ve Çok Eşlilik: Kuzey Açe örneği (Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü). Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi. <https://tez.yok.gov.tr/>.
- Koca, S. (2000). Türk Kültürünün Temelleri II. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi.
- Kochkonov, A. (2014). Etniçeskiye Traditsii Kırgızskogo Naroda (Sotsiokultur niye Aspekti i Nekotorıye Voprosı Genezisa). 107. Bişkek: Dissertatsiya Na Soiskaniye Uçenoy Stepeni Doktora İstoriçeskih Nauk.
- Kochkunov, A. S. (2016). "Razvitie Sem'i u Kyrgyzov v XX — Nachale XXI Veka". O. B. A:A Asankanov (Dü.) içinde, Kırgızı, Narodı i Kul'turı (s. 510-519). Moskva: Nauka.
- Kończak, I. (2018). Rusya Federasyonu'ndaki Müslümanlar Arasında Çok Eşlilik. Disiplinlerarası Politik ve Kültürel, 21(1), 141–155. doi:<https://doi.org/10.18778/1641-4233.21.10>
- Korotkova, E. (2017). Kirgiziya – na Poroge Legalizatsii Mnohozhyonstva. [Kırgızistan'da Çok Eşlilik Yasallaşma Eşiğinde mi? Eski Müftünün Gerçek Hikâyesi]. NewDayNews. doi:<https://newdaynews.ru/asia/610620.html>
- Köse, A., & Ayten, A. (2012). Din Psikolojisi (1 b.). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Köse, S. (2009). Misyâr Nikâhı-Kur'an ve Sünnetin Çizdiği Aile Modeli Çerçevesinde Bir Yaklaşım. İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 13, 13-34.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali. (2011). Ankara: TDV Yayınları.
- Kurt, A. O. (2016). Yahudilikte Levirat Evlilik: Geleneğin Tutsak Ettiği Kadınlar. Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, 245-266.
- Kurtoğlu, Y. T. (2015). Eski Orta-Asya Türk Devletleri'nde Aile Hukuku (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). 67-70. Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. doi:<http://hdl.handle.net/11452/1422>
- Kuşner, P. I. (1929). Gornaya Kirgiziya (Sotsiologicheskaya Razvedka) (Dağlık Kırgızistan (sosyolojik bir inceleme). Moskva: Izdatel'stvo Kommunisticheskogo universiteta trudjashchikhsya Vostoka im. I. V. Stalina.

- Kutasal Kitap: Tevrat Zebur İncil. (2020). Kitab-i Mukaddes Yayınları.
- Küçükcan, T., & Köse, A. (2000). Doğal Âfetler ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM).
- Low, B. S. (1988). Measures of Polygyny in Humans. 29(1), 189–194.  
doi:<https://doi.org/10.1086/203627>
- Macmillan, A. T. (1944). What is Christian Marriage? London The Macmillan Co. Ltd.
- Maden, A. (1991). Türk Aile Ansiklopedisi. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı.
- Maşalı, M. (2019). Hak ve Sorumluluk Sahibi Olarak Kadın. H. Ş. Albayrak içinde, Kadın Olmak: İslam Gelenek Modernlik ve Ötesi (s. 254-257). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Mehmedoğlu, A. U. (2013). Din, Dindarlık ve Değerler. İZSU Sosyal Bilimler Dergisi, 173-189.
- Mnogozhenstvo v Uzbekistane: Novaya Iyubov i Razbitye Serdtsa [Çok Eşlilik Özbekistan'da: Yeni Aşk ve Kırılmış Kalpler]. (2017). Eurasianet. doi:<https://russian.eurasianet.org/node/64536>
- Moldokulova, D. T. (2016). Kyrgyzdardyn Salttyk Jürüm-Türüm Madaniyaty (XIX Kılımdyn Ayagy – XX kılımdyn Başı). Bişkek: I. Arabayev Atyndagy Kyrgyz Mamlekettik Üniversitesi.
- Murzakmetov, A. (2011). Kelindi Kelgende Kör. Şookum, Aprel, 9.
- Nefisî, S.-i. (1387). Târih-i Temeddün-i İrân-ı Sasani. Tahran: Şirket-i Mütâlaât ve Neşr-i Kitâb-ı Pârse,.
- Nurgalieva, A. S. (2019). Poligamiya v İslame na territorii Severnogo Kavkaza. [Kuzey Kafkasya'da İslam'da Çok Eşlilik].
- Osmonova, D. A. (2019). Poligamiya Kak Aktualnaya Problema v Postsovetskoy Tsentralnoy Azii (Sovyet sonrası Orta Asya'da özgü bir sorun olarak çok eşlilik). Mezhdunarodnyy Zhurnal Eksperimental'nogo Obrazovaniya, 3, 107-111.  
<https://expeducation.ru/ru/article/view?id=11881> adresinden alındı
- Ozankaya, Ö. (1979). Toplum Bilimine Giriş. Ankara: Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilimler Fakültesi.
- Özalp, A., & Sancak, R. (2024). Yeni Dini Hareketler Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Mormonluk Örneği. Avrasya Din ve Toplum Dergisi, 2(2), 235–257.  
doi:<https://doi.org/10.33692/avrasyad.1473318>
- Özkan, M., Altındağ, A., Oto, R., & Şentunalı, E. (2006). Mental Health Aspects of Turkish Women From Polygamous Versus Monogamous Families. International Journal of Social Psychiatry, 52(3), 214–220. doi:<https://doi.org/10.1177/0020764006067207>
- Öztürk, M. (2015). İslamiyetten Önce Türklerde Aile ve Kutadgu Bilig'de Türk Ailesi. P. D. Armağanı, & Ş. B. Mustafa Öztürk (Dü.). içinde Kayseri: Kardeşler Ofset.
- Pargament. (1997). The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice. New York: The Guilford Press.
- Pargament, K. J. (2003). Tanrım Bana Yardım Et: Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru (Cilt 3). (A. Albayrak, Çev.) Tabula Rasa: Felsefe & Teoloji.
- Polat, K. (2005). Beşikten Mezara Kırgız Türklerinde Gelenek ve İnanışlar. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Rahmanian, M., Zahirinia, M., & Rastega, Y. (2023). Phenomenological Study of Women's Lived Experience in Polygamous Families. *Journal of Women and Society in Persian-Speaking Societies*, 21(4), 101-135. doi:<https://doi.org/10.22051/jwsps.2023.39764.2595>
- Rasonyi, L. (1993). *Tarihte Türklük*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Reyting Regionov Kyrgyzstana, Gde Spokoyno Otnosyatsya k Mnogozhyonstvu. (Kırgızistan'ın Çok Eşliliğe Daha İlimli Yaklaştığı Bölgelerin Sıralaması. (2017). Bişkek: Sputnik Kyrgyzstan. <https://ru.sputnik.kg/20170331/rejting-regionov-kyrgyzstana-gde-muzhyam-razreshayut-bratvoryh-zhen-1032664855.html> adresinden alındı
- Sayın, Ö. (1990). *Aile Sosyolojisi Ailenin Toplumdaki Yeri*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat.
- Seydişehri, M. E. (2012). *Hukuk Tarihi, Tarih-i İlm-i Hukuk (1 b.)*. (H. Özket, Dü., & B. D. Hasan Özket, Çev.) İstanbul: Medhal İlmî Araştırma Derneği Yayınları.
- Singh, A. (2012). *Polygamy in India - With Special Reference to the Bulkiest Constitution in the World*.
- Smirnov, N. (1930). *Kirgizskie Ocherki ["Kırgız gözlemleri"]*. Moskva: Molodaya gvardiya.
- Soltonoyev, B. (1993). *Kızıl Kırgız Tarihi, I-Kitep*. Bişkek: Uçkun.
- Soorbekov, N. (2012). Kırgız Koomundagı Üy-bülö Ordu (Kırgızlarda Ailenin Yeri). 3(22), 43-47. M. R. Rıskulbekov Atındağ Kırgız Ekonomikalık Un-nin Kabarları.
- Souiki, H. (2025). License For Polygamy and The Spread of The Phenomenon of İnformal Marriage: A Comparative Study Between Islamic Law And Algerian Law Supported by Judicial Statistics. *Law and World*, 11(33), 106–113. doi:<https://doi.org/10.36475/11.1.8>
- Struensee, V. v. (2005). *The Contribution of Polygamy to Women's Oppression and Impoverishment: An Argument for its Prohibition*. doi:[https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=563282](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=563282)
- Süleymanov, A. (2008). "Geleceğin Ailesinin Geçirdiği Tarihsel Yol. *Özne*(8), 77-82.
- Şaydullayeva, T. (2010). Üy-bülölük Salt Sanaalar: Keçee cana Bugün. "Da" Dialog. "Da" Dialog" *Avrasiya*, 32, 116-117.
- Şen, H., & Gümüş, K. (2020). Türkiye'de Kuma Evliliklerinin Nedenleri Üzerine Sosyolojik Bir Analiz: Hatay-Samandağ Örneği. *Akdeniz Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Dergisi*, 3(2), 230.
- Tanırca, M. Z. (2009). Çok Eşli Erkeklerde Sosyo Demografik Özellikler, Ruhsal Belirti Dağılımı ve Kişilik. *Dicle Üniversitesi Tıp Fakültesi*, 13.
- Tantaeva, D. T. (2017). *Religiya Islam v Semeynoy Zhizni Kyrgyzskogo Obshchestva [İslam dini ve Kırgız toplumunda aile yaşamı]*. *Izvestiya VUZov Kyrgyzstana*, 170-172.
- TDK, T. (2025). *Türk Dil Kurumu Genel Türkçe Sözlük*. doi:<https://sozluk.gov.tr/>
- Tegizbekova, Z. (2012). *Mnogozhenstvo Po Normam Obychnogo Prava Kyrgyzov. Uchenye Zapiski Khudzhandskogo Gosudarstvennogo Universiteta im. Akademika B. Gafurova. Gumanitarnye Nauki*, 31(3), 199-204.
- Thibault, H. (2021). *Polygyny in Central Asia (Orta Asya'da çokeşlilik)*. Central Asian Bureau for Analytical Reporting. Central Asian Bureau for Analytical Reporting. <https://cabar.asia/en/dr-helene-thibault-on-polygyny-in-central-asia> adresinden alındı

- Thobejane, T. D., & Takayindisa, F. (2014). An Exploration of Polygamous Marriages: A Worldview. *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 5(27), 1058–1066. doi: <https://doi.org/10.5901/mjss.2014.v5n27p1058>
- Topaloğlu, B. (1968). *İslam'da Kadın* (4 b.). İstanbul: Yağmur Yayınları.
- Topcu, M. C., & Kılıçoğlu, G. (2022). Sovyet Sonrası Dönemde Türkistan'da Radikal Dini Hareketler ve Faaliyetler: Hizb'ut-Tahrir Örneği. *amukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 53,, 185-199. doi:<https://doi.org/10.30794/pausbed.2147-6985>
- Türköne, M. (1995). *Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü*. Ankara: Ark Yayınevi.
- Uraler, A. (2012). TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Üçal, T., & Malcolm, D. (2003). *Ahlak : Kutsal Kitap'a Göre Etik*. İstanbul: Babylon Kitaplığı.
- Ünal, A. (1998). *Yahudilik'te Hıristiyanlık'ta ve İslam'da Evlilik*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Ünal, A. (2016). Kırgız Toplumunda Evlilik Türleri. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 25, 229–260.
- Ünsal, H. (2011). Tefsirde Heterodoksi: Kadiyanilik ve Kuran. Ankara: Ankara Okulu.
- Ürdün, Kanunu'l-Ahvali'ş-Şahsiyye, m. 13, 37/a, 75, 79. (2010).
- Vana, L. (2013). *Yahudilik'te Kadın : (Epitropos'luk Kadın Dua Grupları-Evlenme)*. (M. Aydın, Çev.) Konya: Nüve Kültür Merkezi.
- Volkan, V. D. (2022). *Körü Körüne İnanç: Kriz ve Terör Dönemlerinde Geniş Gruplar ve Liderler*. Beyaz Baykuş Yayınları.
- White, D. R., & Burton, M. L. (1988). Causes of Polygyny: Ecology, Economy, Kinship, and Warfare. *Journal of Anthropology*, 90(4), 871-887. doi:<http://www.jstor.org/stable/680762>
- Wichelen, S. v. (2009). Polygamy Talk and the Politics of Feminism: Contestations over Masculinity in a New Muslim Indonesia. *Journal of International Women's*, 11(1), 173-188.
- Williams, K. (2003). Has The Future of Marriage Arrived? A Contemporary Examination of Gender, Marriage and Psychological Well-Being. *Journal of Health and Social Behavior*, 44, 470-487.
- Yalçın, İ. (2017). Günümüz İslam Aile Hukuku Kanunlarında Çok Eşlilik Üzerindeki Sınırlamalar. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmalar*, 6(3), 1707–1725. doi:<https://doi.org/10.15869/itobiad.327427>
- Yadıman, H. Ş. (2001). Yahudi Dininde Ailenin Yeri. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,(13-14), 241–266.
- Yelwa, İ. M. (2014). Law Reform in the Muslim World: A Comparative Study of the Practice and Legal Framework of Polygamy in Selected Jurisdictions. *International Journal of Business & Law Research*, 2(3), 33-44. doi:<https://www.seahipublications.org/wp-content/uploads/2024/05/IJBLR-S-3-2014.pdf>
- Yıldırım, A., & Şimsek, H. (2021). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları.
- Yılmaz, E., Tamam , L., & Bal, U. (2015). Poligami ve Ruh Sağlığına Etkileri. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar – Current Approaches in Psychiatry*, 7(2), 221–228. doi: <https://doi.org/10.5455/cap.20150325083302>

- Yılmaz, E., Tamam , L., & Bal, U. (2015). Poligami ve ruh sağlığına etkileri . Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar – Current Approaches in Psychiatry, 7(2), 221–228. doi: <https://doi.org/10.5455/cap.20150325083302>
- Yılmaz, İ. (2019). İslâm Hukukunda Çok Eşliliği Meşru Kılan Şartlar ve Buna Ruhsat Veren Özel Durumlar. Bilimname (Düşünce Platformu)(37), 559–591. doi:<https://doi.org/10.28949/bilimname.513350>
- Yudakhin, K. (1965). Kirgiz-rus Sözlük [Kırgızca-Rusça sözlük]. 961. Moskva: Sovetskaya Entsiklopediya.
- Zeitzen, M. (2025). Polygamy A Cross-Cultural Analysis. New York: Berg Publishers. doi:[https://www.academia.edu/40203860/Polygamy\\_A\\_Cross\\_Cultural\\_Analysis?auto=download&email\\_work\\_card=download-paper](https://www.academia.edu/40203860/Polygamy_A_Cross_Cultural_Analysis?auto=download&email_work_card=download-paper)



## EK-1: MÜLAKAT SORULARI

1. İkinci/üçüncü eş olmayı kabul etme sürecinizi anlatır mısınız? Bu kararı vermenizde hangi faktörler etkili oldu?
2. İkinci/üçüncü eş olma kararınızda dini inancınızın etkisi ve rolü nedir?
3. Evlilik kararınızı aldığınızda ailenizin (Anne-baba) tepkisi ne oldu?
4. İkinci/üçüncü eş olarak yaşadığınız deneyimler nelerdir? Bu süreçteki yaşantı ve tecrübelerinizi paylaşabilir misiniz?
5. Eşinizin ilk eşi ile ilişkiniz nasıl? Onunla ne sıklıkla görüşüyorsunuz?
6. Eşinizin size ve ilk eşine davranışları arasında bir farklılık var mı? Varsa bu farklılıkları nasıl değerlendiriyorsunuz?
7. Bu eşinizden çocuğunuz var mı? (Çocuğu yoksa: ileride çocuk sahibi olmayı düşünüyor musunuz?)
8. İkinci veya üçüncü eş olarak yaşamamanın size zorlayıcı yönleri nelerdir? Bu zorluklarla başa çıkmak için hangi dini/manevi ve psikolojik mekanizmaları kullanıyorsunuz?
9. İslam'ın çok eşlilikle ilgili yaklaşımını nasıl değerlendiriyorsunuz? Bu konu hakkındaki dini bilgileriniz nelerdir? Sizce Müslüman bir kadının çok eşliliğe yaklaşımı nasıl olmalı?
10. Toplum içinde ikinci veya üçüncü eş olarak kendinizi nasıl hissediyorsunuz? Müslüman kadınların size yaklaşımı nasıl? Bu durumun üzerinizdeki etkileri nelerdir?
11. Bu konuda yaşadığınız deneyim ve sorunları paylaşabileceğiniz, destek alabileceğiniz kişi veya kurumlar var mı? Varsa, bu desteğin size etkisi nedir?
12. Başka kadınlara ikinci veya üçüncü eş olmayı tavsiye eder misiniz?
13. Kendinizi dindarlık olarak nasıl tanımlarsınız? (Bir az dindarım, orta düzeyde dindarım, çokdindarım gibi).
14. Hangi ibadetleri ne sıklıkta yerine getirirsiniz? (Beş vakit namaz kılma, oruç tutma, Kur'an okuma, dua etme gibi...)
15. İslam dininin hayatınıza etkisi nedir? Mesela giyim tarzınızı, yeme-içme alışkanlıklarınızı, toplum içinde kadın-erkek ilişkilerinizdeki tutumunuzu dini inancınız mı belirler?

## EK-2: MÜLAKAT ÖRNEĞİ

### Reportaj 1: Umutay Hanım

**- İkinci eş olmayı kabul etme sürecinizi anlatır mısınız? Bu kararı vermenizde hangi faktörler etkili oldu?**

**Umutay Hanım:** Bu kişi hoşlandığım biriydi ancak evliydi. Buna rağmen razı oldum; çünkü çocuklarıma baba olabilecek biri gibi göründü ve cömert olduğunu fark ettim.

**- İkinci eş olma kararınızda dini inancınızın etkisi ve rolü nedir?**

**Umutay Hanım:** Elbette. Şeriatla olmasaydı kabul etmezdim.

**- Evlilik kararınızı aldığınızda ailenizin (Anne-baba) tepkisi ne oldu?**

**Umutay Hanım:** İkinci eş olarak evlenmeme karşı çıktılar, çünkü ikinci evliliğimi ikinci eş olarak yapmıştım. 8 ay evli kaldık ve boşandık. Birinci eşi beni rahat bırakmıyordu, bu yüzden ayrıldım. Anne babam dindar değillerdi, dine bakış açıları ters kişilerdi, bu yüzden de olumsuz yaklaşıyorlardı. Kocam da anne babama dini iyi bir şekilde gösteremedi. Anneler şöyle demişti: ‘Evlendikten sonra ilk eşin bir şey diyecek olursa kızımızı bırakmayacaksın değil mi?’ Ama o beni bırakmadı, biz birlikte boşanmaya karar verdik. Ayrıldığımız sırada ben hamileydim. Bu yüzden başta şimdiki, yani üçüncü eşime karşı çıktılar. Fakat sonra eşim eve geldi, anne babamla tanıştı, onlar da onun iyi biri olduğunu gördüler ve onay verdiler.

**- İkinci eş olarak yaşadığınız deneyimler nelerdir? Bu süreçteki yaşantı ve tecrübelerinizi paylaşabilir misiniz?**

**Umutay Hanım:** Başlangıçta zor oldu, anlaşmazlıklar vardı. Sonra alıştım. Kıskançlık olur. Tabii ki de bazen anlaşmazlıklar mutlaka olur, kimde olmaz ki, herkeste olur. Ben şükrediyorum, her şeye. Kocam bana hoşlanmadığım bir şey yapar, ama o iki kat iyi şeyler yaparsa, onun kötü özelliklerini iyi tarafları örter. Ben kocamın ilgi göstermesini, hediyeler almasını isterim ama o ben demedikçe yapmaz ama tabii ki ben ona istediklerimi dile getirince her şeyi yapar, yani kocam romantik biri değil. İkinci eş olmak benim için iyi çünkü kocam her zaman evde olursa, her gün yemek yapmam gerek her gün güzel olmam gerek ev her gün temiz olmalı. Ama iki günde bir gelirse, istediğimi yapabilirim, bir gün dinlenebilirim. Çocuklarla rahat ilgilenebilirim. Kendime zamanım olur, arkadaşlarımla buluşabilir, ya da hiçbir şey yapmaz dinlenir yatarım. Her gün gelmesini istemem, bu benim için zor. Çalışırım, kendime bakarım, çocuklarıma bakacak para kazanmam gerek. Kocam çok para kazanmaz, ekonomik olarak yardım etmez ama mesela bugün benim günüm olduğunda, kazandığı bütün parayı bana verir. Yarın kazandığı parayı öbür eşine verir. Tekrar benim günümde bana verir. Nefs önemli bir konu nefsimize söz geçirmek zor bir şey, bu yüzden de terbiye etmeliyiz, benim tanıdığım birkaç hoca var onlar bile kocalarının ikinci eş almasına dayanamadılar, derslerinde bizlere anlattığı şeyleri kendileri yaşamakta aciz kalabilirler. Eşim ile hala beraberim çünkü bir erkekte olması gereken özellikleri çok,

evde televizyon izleyip oturan erkekler gibi değil, çalışkan sorumluluk sahibi biri, bu yüzden saygı duyuyorum.

**- Eşinizin ilk eşi ile ilişkiniz nasıl? Onunla ne sıklıkla görüşüyorsunuz?**

**Umutay Hanım:** Buluşmuyoruz, konuşmuyoruz, ara sıra kocamın arabasına binerken veya bir yere giderken karşılaştığımız oluyor. Çok sık değil, Bayramlarda, düğünlerde kayınvalidemizin evine hizmet için birlikte gideriz. Başta ben bir şeyler pişirir ona gönderirdim, o bir şeyler pişirir bana gönderirdi. Yeni geldiğim zamanlar aileyiz diye yakınlık kurmaya çalışmışım ancak o kadının yaptığı birkaç hareketi beğenmedim, ondan sonra en iyisi konuşmamanın iletişim kurmamanın dahi iyi olacağını düşündüm. Eşimin ailesi tamamen dindar bir aile, hepsi dini kurallara dikkat ederler. Kurban Bayramı, Ramazan Bayramı gibi bayramlarda hizmete ilk eşiyle beraber gideriz. Kocamın aile ziyaretlerine gidip geliyoruz, kayınvalidem beni çok sever.

**- Eşinizin size ve ilk eşine davranışları arasında bir farklılık var mı? Varsa bu farklılıkları nasıl değerlendiriyorsunuz?**

**Umutay Hanım:** Farklılıklar var. Orada (*ilk eşinden*) çocukları var, yaşam şartları, çocukların evrak belge işleri, çocuklardan dolayı daha fazla vakit geçirdiği zamanlar olur, ama bana da adil olmaya çalışıyor. Benim çocuğum yok, onun ilk eşinden 3 çocuğu var. Kocam ilk eşi ve çocukları ile 3,4 gün tatile çıksa, bizi de tatile götürür. Gündüzü saatlerine kadar ayırarak dikkat etmeye çalışır.

**- Bu eşinizden çocuğunuz var mı? (Çocuğu yoksa: ileride çocuk sahibi olmayı düşünüyor musunuz?)**

**Umutay Hanım:** Çocuğum yok, bir kere oldu ancak daha çok küçükken düşük yaptım, çocuk sahibi olmak istiyoruz ama nasip olmuyor.

**- İkinci eş olarak yaşamamanın sizi zorlayıcı yönleri nelerdir? Bu zorluklarla başa çıkmak için hangi dini/manevi ve psikolojik mekanizmaları kullanıyorsunuz?**

**Umutay Hanım:** Çocuklarla ilgilenip kafelere gidip vakit geçiriyorum, sanırım öyle bana iyi geliyor. Zorluklar olduğunda, Allahtan gelen bir sınav olduğunu kendime hatırlatırım, belki de benim geçmişte yaptığım günahların bedelini ödüyorum diye düşünürüm, ya da bu kişiyi gereğinden fazla sevmeye başladım ve Allah kendi kullarını kıskanır ya, belki bu yüzden bu tür sıkıntılar geliyor başıma sınırı aşacak şekilde sevmemeliyim diye düşünürüm.

**- İslam'ın çok eşlilikle ilgili yaklaşımını nasıl değerlendiriyorsunuz? Bu konu hakkındaki dini bilgileriniz nelerdir? Sizce Müslüman bir kadının çok eşliliğe yaklaşımı nasıl olmalı?**

**Umutay Hanım:** Nisa suresi hangi ayet olduğunu unuttum. Adaletli olursanız, 2, 3, 4. kadın alınabileceğine dair ayetleri biliyorum, eşlerinize güzel davranın diye de ayetler biliyorum. Müslüman kadınların çok eşliliğe bakış açısı normal olmalı, güzel olmalı. Bu öncelikle Allah'ın izin verdiği bir şey.

Eğer kişi adaletli olabiliyorsa, iyi bir şekilde yapabiliyorsa, tabii ki almalı. Eğer buna güç yetiremiyorsa, çocuğu babasız bırakacaksa, akrabalar tarafından yapılan baskılara (*boşanmalısın gibi...*) sabır gösteremezse bu tür evlilikten uzak durmalı.

**- Toplum içinde ikinci veya üçüncü eş olarak kendinizi nasıl hissediyorsunuz? Müslüman kadınların size yaklaşımı nasıl? Bu durumun üzerinizdeki etkileri nelerdir?**

**Umutay Hanım:** Toplumda utanmıyorum, sorarlarsa açıkça söylerim ama kimse de genelde sormaz. Kendimi küçümsemem çünkü ben biliyorum Allah'ın katında herkes eşit. Çevremde kötü muamele eden olmadı belki elitlerim tarafında dedikodularında konuşuyorlardır ama benim için önemli değil. Başkalarının ne düşündüğü önemli değil, en başta kocam ve kayınvalidem razıysa yeterlidir.

**- Bu konuda yaşadığınız deneyim ve sorunları paylaşabileceğiniz, destek alabileceğiniz kişi veya kurumlar var mı? Varsa, bu desteğin size etkisi nedir?**

**Umutay Hanım:** Evdeki şeyleri dışarıya çıkarmam. Birine dert anlatmam.

**- Başka kadınlara ikinci veya üçüncü eş olmayı tavsiye eder misiniz?**

**Umutay Hanım:** Evet, tavsiye ederim. Yalnız olmaktan daha iyi, kocan olması, beraber oturup çay içebileceğin birinin olması, olmamasından iyidir. Zengin olmasa da yanında birinin olması iyi. Yatakta yanına yatacak birinin olması, fitne yok, başka erkeklere bakmazsın, başka erkekler sana bakmaz, korunma halindesin, toplumda ayrılmış dul kadınlara erkekler göz koyar, laf atar rahat bırakmaz, kocan olduğunda en azından bu tür sapıklardan korunmuş oluyorsun. Yalnız olmaktansa bu tür adaletli olan, iyi davranan, Allah'ın rızası için evlenmeye niyetli biri ise evlensinler derim.

**- Kendinizi dindarlık olarak nasıl tanımlarsınız?**

**Umutay Hanım:** Din konusunda ortalama seviyede biriyim.

**- Hangi ibadetleri ne sıklıkta yerine getirirsiniz? (Beş vakit namaz kılma, oruç tutma, Kur'an okuma, dua etme gibi...)**

**Umutay Hanım:** Her şeyi yapmaya çalışıyorum, beş vakit namaz kılıyorum, nafile namazlarımı da kılarım farz olan orucu tutuyorum, nafile oruçları da tutarım ama öncekilere göre az tutuyorum bu günlerde.

**- İslam Dininin hayatınıza etkisi nedir? Mesela giyim tarzınızı, yeme-içme alışkanlıklarınızı, toplum içinde kadın-erkek ilişkilerinizdeki tutumunuzu dini inancınız mı belirler?**

**Umutay hanım:** Hayatımı İslam'a göre yaşamaya çalışıyorum. Sünnetleri öğrenmeye çalışıyorum. Büyük şeyhlerden (*Selefi şeyhleri*) ders alıyorum. Böyle, okulu/medreseyi yeni bitirip gelmiş kişilerden ders almam.

### **EK-3: MÜLAKAT ÖRNEĞİ (Kırgızca)**

- **Экинчи аял болууну кабыл алуунузду айтып бересизби? Бул чечимди кабыл алууда кайсы факторлор таасир этти?**

**Умутай айым:** Бул адам мага жаккан, бирок үйлөнгөн эле. Ошого карабастан макул болдум, анткени балдарыма ата боло алат деп ойлодум жана анын колу ачык (жоомарт) экенин байкадым.

- **Экинчи аял болуу чечимиңизде диний ишенимиңиздин таасири жана ролу барбы?**

**Умутай айым:** Албетте. Шариатта болбогондо кабыл албайт элем.

- **Үйлөнүү чечимиңизди алганда ата-энеңиз кандай реакция кылды?**

**Умутай айым:** Экинчи аял болуп турмушка чыгуумду каршы чыгышкан, анткени бул менин үчүнчү турмушум эле. Экинчи турмушумда да экинчи аял болуп чыгып, 8 ай жашап, ажыраштык. Биринчи аялы мени тынч койгон жок, ошон үчүн ажыраштык. Ата-энем динчил эмес болчу, динге карата көз караштары тескери эле, ошон үчүн да терс мамиле кылышкан. Эски күйөөм ата-энеме динди жакшы тарабын көрсөтүп бере алган жок. Апамдар мындай деген: "Үйлөнгөндөн кийин биринчи аялы бир нерсе десе, кызыбызды таштап кетпейсиң да, ээ?" – дешкен. Бирок күйөөм таштап кеткен жок, биз өзүбүз чечип ажыраштык. Ажырашкан учурда мен кош бойлуу элем. Ошондуктан азыркы, үчүнчү күйөөмө башында ата-энем каршы болушкан. Бирок азыркы күйөөм үйгө келип, ата-энем менен таанышып, алар анын жакшы адам экенин көрүп, макул болушкан.

- **Экинчи аял катары башыңыздан өткөргөн тажрыйбаларыңыз кандай болду?**

**Умутай айым:** Башында кыйын болду, келишпестиктер болду. Анан көндүм. Көрө албастык болот, кызганыч болот албетте. Бирок мен баарына шүгүр кылам. Күйөөм жакпаган нерсе кылса да, эки эсе жакшы нерсе кылса, жаман жактарын жакшы жактары жаап кетет. Мен күйөөмдүн көңүл бурушун, белек алышын каалайм, бирок ал мен айтмайынча кылбайт. Бирок мен каалагандарымды айтсам, баарын аткарат. Күйөөм романтик эмес. Экинчи аял болуу мен үчүн жакшы, анткени күйөөм дайыма үйдө болсо, күн сайын тамак жасап, өзүмдү тартипте кармап, үйдү таза кармашым керек болот эле. Бирок эки күндө бир келсе, өзүм каалаганымды кыла алам, бир күн эс алам. Балдар менен кенен алек болом. Өзүмө убакыт табам. Досторум менен жолугам же жөн эле эс алам. Күйөөм көп акча таппайт, экономикалык жактан деле жардам бербейт. Бирок мисалы, бүгүн менин күнүм болсо, тапкан акчасынын баарын мага берет. Эртенки күнү тапканын биринчи аялына, кайра менин күнү болгондо кайра мага берет. Нафс чоң маселе, аны жеңүү кыйын. Өзүм билген бир нече устазалар да күйөөлөрүнүн экинчи аял алышына чыдай алышкан жок. Демек, сабакта айткан нерселерин өздөрү жашоодо аткаруу оңой эмес экен. Азыр да күйөөм менен биргемин, анткени эркекте болушу керек болгон көп сапаттар бар. Жөн эле телевизор көрүп отурган эркектердей эмес, эмгекчил, жоопкерчиликтүү. Ошондуктан мен ага урмат көрсөтөм.

- **Күйөөңүздүн биринчи аялы менен мамилеңиз кандай? Аны менен канчалык көп жолугасыздар?**

**Умутай айым:** Көрүшпөйбүз, сүйлөшпөйбүз. Кээде күйөөмдүн машинасына түшүп баратканда же кайсы бир жерге баратып гана көрүшүп калабыз. Майрамдарда, тойлордо кайнене үйүнө кызмат кылганы чогуу барабыз. Башында мен тамак жасап берип турчумун, ал да тамак жасап мага жөнөтчү. Жаңы келгенде "үй-бүлөбүз" деп жакын болууга аракет кылдым, бирок анын кээ бир кыймыл аракеттерин жактырбай койдум. Андан кийин сүйлөшпөгөнүбүз жакшы деп чечтим. Күйөөмдүн үй-бүлөсү динчил үй-бүлө. Бардыгы дин эрежелерине көңүл бурушат. Курман айт, Рамазан айт сыяктуу майрамдарда экөөбүз чогуу кызмат кылабыз. Кайненем мени абдан жакшы көрөт.

- **Күйөөңүздүн сизге жана биринчи аялына болгон мамилесинде айырмачылык барбы?**

**Умутай айым:** Айырмачылыктар бар. Ал жакта балдары бар, документ маселелери бар, ошол себептен алар менен көп убакыт өткөрөт. Бирок мага да адилеттүү болууга аракет кылат. Менин балам жок, биринчи аялынан 3 баласы бар. Күйөөм биринчи аялы жана балдары менен 3–4 күн эс алууга барса, мени да алып барат. Күндүзгү түнкү убакытты бөлүп, адилеттүү болууга аракет кылат.

- **Бул күйөөңүздөн балаңыз барбы?**

**Умутай айым:** Балам жок, бир жолу болду, бирок кичинекей кезде түшүп калды. Бала төрөгүбүз келет, бирок азырынча болбой жатат.

- **Экинчи аял болуу сиз үчүн кандай кыйынчылыктарды жаратат? Бул кыйынчылыктар менен кантип күрөшөсүз?**

**Умутай айым:** Балдар менен алек болуп, кафелерге барып убакыт өткөрөм, ошентип өзүмдү жакшы сезем. Кыйынчылыктар болгондо, бул Аллахтан келген сыноо деп ойлойм. Балким, мурдагы күнөөлөрүмдүн жазасыдыр деп коём. Кээде күйөөмдү ашыкча жакшы көрүп кетсем, “Аллах өз кулун кызганат” дейт го, ошол себептен ушундай сыноолор келет деп ойлойм. Чектен чыкпай сүйүш керек деп ойлойм.

- **Исламдын көп аялдуулукка болгон мамилесин кандай баалайсыз? Сиздин оюңузча Мусулман бир аял көп аялдуулукка болгон көз карашы кандай юолуш керек?**

**Умутай айым:** Ниса сүрөсүндө бар, так аятын билбей калдым. Адилеттүү болсоңор 2, 3, 4 аял алсаңар болот деп айтылганын билем. Аялдарыңарга жакшы мамиле кылгыла деген да аят бар. Мусулман аялдарынын көп аялдуулукка көз карашы жакшы болушу керек деп ойлойм. Бул Аллах уруксат берген нерсе. Эгер киши адилеттүү боло алса, жакшы аткара алса, алсын. Бирок

адилетсиз болуп кетсе, балдарын кароосуз калтырса, туугандардан чыккан басымга чыдай албаса, мындай никеден алыс болушу керек.

- **Коом ичинде экинчи аял катары өзүңүздү кандай сезесиз?**

**Умугай айым:** Коомдо уялбайм, сурашса ачык айтып берем, бирок эч ким деле сурабайт. Өзүмдү төмөн сезбейм, анткени Аллах алдында баарыбыз теңбиз. Тегерегимде эч ким жаман мамиле кылган жок. Балким айрымдар арттан сөз кылып жүрүшү мүмкүн, бирок мага маанилүү эмес. Башкалар эмне десе дей беришет, мен үчүн мааниси жок. Күйөөм менен кайненем ыраазы болсо, ошол жетиштүү.

- **Бул тууралуу тажрыйбанызды бөлүшө турган же жардам ала турган адам же уюм барбы?**

**Умугай айым:** Үйдөгү нерселерди сыртка чыгарбайм. Бирөөгө сыр айтпайм.

- **Башка аялдарга экинчи же үчүнчү аял болууну сунуштайсызбы?**

**Умугай айым:** Ооба, сунуштайм. Жалгыз болгондон көрө жакшы. Жаныңда күйөөң болсо, чогуу чай ичип сүйлөшө турган адамың болсо, жоктон жакшы. Бай болбосо да, жаныңда бирөө болгону жакшы. Төшөктө жаныңда жаткан бирөө болсо, фитнадан сактайт. Башка эркектерге карабайсың, алар да сага карабайт. Корголгон болосуң. Коомдо ажырашкан аялдарга эркектер сөз айтат, тынч койбойт. Күйөөң болгондо андайдан сакталасың. Жалгыз болгондон көрө адилеттүү, жакшы мамиле кыла турган, Аллахтын ыраазычылыгы үчүн үйлөнүүгө ниети бар киши болсо, турмушка чыгышсын.

- **Өзүңүздү канчалык деңгелде диндармын деп эсептейсиз?**

**Умугай айым:** Дин жагынан орто деңгээлдемин.

- **Кайсы ибадаттарды канчалык көп аткарасыз?**

**Умугай айым:** Бардык нерсени кылууга аракет кылам. Беш убак намаз окуйм, нафил намаздарды да окуйм. Рамазан орозосун тутам. Нафил орозолорду да тутам, бирок мурдагыга караганда азыраак.

- **Ислам дини жашооңузга кандай таасир этет?**

**Умугай айым:** Жашоомду Исламга ылайык жашоого аракет кылам. Сүннөттөрдү үйрөнүүгө аракет кылам. Улуу шейхтерден (салафий шейхтерден) сабак алам. Жаңы медресени бүтүп келгендерден сабак албайм.