



NOUS

Academy Journal

PHILOSOPHY, POLITICS & RELIGION



NOUS ACADEMY JOURNAL

e-ISSN: 3023-4417

Sayı: 6
Yıl 2026

Yayıncı

Emrah KAYA
Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Esetepe Kampüsü, Serdivan/Sakarya
+90 264 295 3279
emrahkaya@sakarya.edu.tr

Kapsam

Felsefe, Siyaset, Din

Periyot

Nous Academy Journal yılda iki kez (Nisan-Ekim) yayımlanan uluslararası hakemli akademik bir dergidir.

Yayın Dili

Türkçe, İngilizce

Dergi Politikası

Nous Academy Journal en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı hakemlik sistemini kullanır.

Hakem kimlikleri gizli tutulur ve yayımlanmaz.
Yazarlar, çalışmalarının telif hakkına sahiptirler.
Nous Academy Journal ISNAD Atıf Sistemini benimser.
Yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
Hiçbir ad altında yazarlardan ücret talep edilmez. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara da herhangi bir ücret ödenmez.

Açık Erişim Politikası

Nous Academy Journal, Creative Commons Atıf-Gayriticari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC- BY- NC) ile lisanslanmıştır. Nous Academy Journal siyaset, felsefe ve din alanında yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Yılda iki defa yayımlanır. Yayın dili Türkçe ve İngilizcedir. Yazarlardan herhangi bir ücret talep etmez.

İletişim

Emrah KAYA
Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Esetepe Kampüsü, Serdivan/Sakarya
+90 264 295 3279
emrahkaya@sakarya.edu.tr

Issue: 6
Year: 2026

Publisher

Emrah KAYA
Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Esetepe Kampüsü, Serdivan/Sakarya
+90 264 295 3279
emrahkaya@sakarya.edu.tr

Scope

Philosophy Politics, Religious

Period

Nous Academy Journal is an international peer-reviewed academic journal published twice a year (April-October).

Publish Language

Turkish, English

Journal Policy

Nous Academy Journal uses the model of double-anonymized peer review, which has the duty of at least two reviewers.

The identities of reviewers are hidden and not published.
Authors retain the copyright of their work.
Nous Academy Journal adopts the ISNAD Citation System.
The legal responsibility of the articles belongs to the authors.
No fee is charged from the authors under any name.
No fee is paid to the journal authors whose articles are published.

Open Access Policy

Nous Academy Journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International Licence (CC- BY- NC). Nous Academy Journal is an international peer-reviewed journal on politics, philosophy and religion. It is published twice a year. The language of publication is Turkish and English. It does not charge any fee from the authors.

Contact

Emrah KAYA
Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Esetepe Kampüsü, Serdivan/Sakarya
+90 264 295 3279
emrahkaya@sakarya.edu.tr



NOUS ACADEMY JOURNAL

e-ISSN: 3023-4417

<https://nousacademyjournal.org/index.php/pub/index>

Sayı/Issue: 6 (2026)

EDİTÖR/EDITOR

Doç. Dr. Emrah Kaya

İslam Felsefesi, Sakarya Üniversitesi

emrahkaya@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8889-5587>

<https://emrahkaya.sakarya.edu.tr/>

YARDIMCI EDİTÖRLER/ EDITORIAL ASSISTANTS

Doç. Dr. Rahman Dağ

Siyaset Bilimi, Bülent Ecevit Üniversitesi

rahman.dag@beun.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4198-2851>

<https://verimerkezi.beun.edu.tr/pbs/rahman.dag.html>

Doç. Dr. Ahmet Yeşil

İlahiyat Fakültesi, Sakarya Üniversitesi

ahmetyesil@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0606-5177>

<https://ahmetyesil.sakarya.edu.tr/tr/apersonel/akademik>

EDİTÖR KURULU/EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Jon Hoover

Dini Çalışmalar ve Teoloji, Nottingham University, İngiltere

jon.hoover@nottingham.ac.uk

<https://orcid.org/0000-0001-8571-4413>

<https://www.nottingham.ac.uk/humanities/departments/theology-and-religious-studies/people/jon.hoover>

Prof. Dr. Mohammed Rustom

İslam Düşüncesi ve Felsefe, Carleton University, Kanada

mohammed.rustom@carleton.ca

<https://orcid.org/0000-0002-7020-9374>

<https://carleton.ca/islamstudies/people/mohammed-rustom/>

Prof. Dr. Vincent Lloyd

Politik Teoloji, Villanova University, ABD

vincent.lloyd@villanova.edu

<https://orcid.org/0000-0003-3790-6773>

<https://www.villanova.edu/vincent.lloyd/>

Prof. Dr. Gavin D'Costa

Katolik Teoloji, University of Bristol, İngiltere

Gavin.DCosta@bristol.ac.uk

<https://orcid.org/0000-0003-2543-1168>

<https://www.bristol.ac.uk/people/person/Gavin-D'Costa-0a9d8782-e5f7-4f10-a973-c83542bb7fbo/>

Prof. Dr. Murat Çemrek

Siyaset Bilimi, Necmettin Erbakan Üniversitesi

mchemrek@erbakan.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0969-5542>

<https://www.erbakan.edu.tr/personel/6457/murat-chemrek>

Doç. Dr. Hassan Hazrati

Siyasi Tarih, University of Tehran, İran

hazrati@ut.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0001-9254-3018>

<https://rtis2.ut.ac.ir/cv/hazrati/?lang=en-gb>

Prof. Dr. Mark Meiorowitz

Siyaset Bilimi, State University of New York, ABD

mmeiorowitz@sunymaritime.edu

<https://www.sunymaritime.edu/faculty/humanities/mark-meiorowitz>



İÇİNDEKİLER

CONTENTS

Araştırma Makalesi/ Research Article

The Philosophical and Political System of İvan İlyin: A Dialectical Study of Spiritual Nationalism and Legal Consciousness /

İvan İlyin'in Felsefi ve Siyasi Sistemi: Manevi Milliyetçilik ve Hukuk Bilinci Üzerine Diyalektik Bir İnceleme

ss. 1-15.

Michael Yurievich Kuznetsov

The Tradition of the Maddâh in İnan: Ritual, Social Memory and Political Discourse /

İnan'da Maddâh Geleneği: Ritüel, Toplumsal Hafıza ve Siyasal Söylem

ss. 16-36.

Ahmet Yeşil

Süper Akıllı Toplum; Dijital Kimlikler ve Kovan Zihnin Tekilliği /
Superintelligent Society: Digital Identities and the Singularity of Hive Mind

ss. 37-58.

Mert Erekmekçi

Aile İçi Dinamiklerde Toplumsal Çeşitlilik ve Devletsetel Tekelcilik/
Social Diversity and State Monopoly in Family Dynamics

ss. 59-77.

Tuğba Cengiz

Arap Atasözlerinde Yöntemsel Dönüşüm: Klasik Telif Geleneğinden Akademik Yaklaşım /

Methodological Transformation in Arabic Proverbs: From the Classical Authorship Tradition to the Academic Approach

ss. 78-90.

Yusuf Akbay

ABD-İsrail Münasebetlerinde Yahudi Lobisinin Rolü ve Müslüman Politik Bilinci /

The Role of the Jewish Lobby in US-Israel Relations and Muslim Political Consciousness

ss. 91-103.

Ömer Tayyip Erdoğan



E-ISSN : 3023-4417

Makale Türü: Araştırma Makalesi
Article Type : Research Article

Yıl: 2026 Sayı: 6



Yayın Tarihi: 15.04.2026

Geliş Tarihi : 25.10.2025

Kabul Tarihi: 02.02.2026

Year: 2026 Issue: 6

The Philosophical and Political System of Ivan Ilyin: A Dialectical Study of Spiritual Nationalism and Legal Consciousness

Ivan Ilyin'in Felsefi ve Siyasi Sistemi: Manevi Milliyetçilik ve Hukuk Bilinci Üzerine Diyalektik Bir İnceleme

Michael Yurievich Kuznetsov

V.N. Karazin Kharkiv National University, Department of Philosophy, Ph.D.,
pwanz87@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3232-1792>

Atıf/Citation

Kuznetsov, Michael Yurievich. "The Philosophical and Political System of Ivan Ilyin: A Dialectical Study of Spiritual Nationalism and Legal Consciousness". *Nous Academy Journal* 6 (2026), 1-15. <https://doi.org/10.5281/zenodo.19483579>

CC BY-NC 4.0



Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial License altında lisanslanmıştır.

This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

İntihal/ Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism detected.

Araştırma & Yayın Etiği/Research & Publication Ethics

Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiştir. Yayın etiği ihlalleri yazarın sorumluluğundadır.

This article has been reviewed by at least two referees. Violations of publication ethics are the responsibility of the author(s).



Abstract

This study examines the intellectual system of Ivan Aleksandrovich Ilyin (1883–1954), a prominent Russian philosopher, legal theorist and ideologue of the White movement. Ilyin's system integrates a vision of Russia as a "zhivoy organizm" (living organism), advocating a national state unified by spiritual and cultural values rather than aggressive ideology. His political and legal theories, detailed in works like "O griadushchei Rossii," propose a post-Soviet statehood model balancing freedom and authority, informed by historical analysis. Methods: The analysis employs an interdisciplinary approach to his philosophical and political works. The study assesses Ilyin's relevance in 2025, noting his ideas' resonance with contemporary debates on national identity and spiritual renewal, though their practical application remains contested. This analysis contributes to understanding Ilyin's role in Russian philosophy and broader human existential inquiries.

Keywords: Ivan Ilyin, Russian Philosophy, Legal Consciousness, National State, Dialectical Ontology

Öz

Bu çalışma, önde gelen Rus filozof, hukuk teorisyeni ve Beyaz Hareket'in ideoloğu olan Ivan Aleksandrovich Ilyin'in (1883–1954) entelektüel sistemini incelemektedir. Ilyin'in sistemi, Rusya'yı bir canlı organizma olarak gören bir vizyonu bütünleştirir ve saldırgan bir ideoloji yerine manevi ve kültürel değerlerle birleştirilmiş bir ulusal devleti savunur. *O griadushchei Rossii* gibi eserlerinde ayrıntılı olarak ele alınan siyasi ve hukuk teorileri, tarihsel analizlere dayanan, özgürlük ve otorite arasında denge kuran bir post-Sovyet devlet modelini önerir. Bu çalışmanın yöntemi Ilyin'in felsefi ve siyasi eserlerine disiplinlerarası bir yaklaşımı benimsemektedir. Çalışma, Ilyin'in fikirlerinin pratik uygulamaları tartışmalı olsa da, ulusal kimlik ve manevi yenilenme üzerine güncel tartışmalarla yankı bulduğunu belirterek, 2025 yılında Ilyin'in önemini değerlendirmektedir. Bu analiz, Ilyin'in Rus felsefesi ve daha geniş kapsamlı insani varoluşsal sorgulamalardaki rolünün anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ivan Ilyin, Rus Felsefesi, Hukuk Bilinci, Ulus Devlet, Diyalektik Ontoloji

Introduction

This study aims to provide a systematic examination of I. A. Ilyin's philosophical, legal, and political ideas, focusing on their intellectual foundations and contemporary relevance. Ilyin, a key figure in Russian religious philosophy, developed a distinctive worldview that synthesizes Western philosophical traditions—such as Kantian epistemology, Fichtean ethics, and Hegelian dialectics—with Russian spiritual and cultural heritage.

Materials and Methods

The study draws on a comprehensive corpus of Ilyin's writings, with a primary focus on his *Sobranie sochinenii: V 10 tomah tomakh* (Collected Works in Ten Volumes). Additional sources include secondary analyses by scholars like Novgorodtsev, Trubetskoy, and contemporary commentators, accessible through digitized archives and academic publications. The methodological approach employs a qualitative content analysis, integrating historical-contextual interpretation with philosophical hermeneutics.

This study employs a multifaceted methodological framework to analyze Ilyin's intellectual system. The primary approach is historical-contextual analysis, situating his ideas within the tumultuous backdrop of pre-revolutionary Russia and the émigré experience. This is complemented by a philosophical hermeneutic method, interpreting his core concepts like "legal consciousness" (pravosoznanie) and the "Russian Idea" through his engagement with German Idealism (Kant, Fichte, Hegel) and Russian religious philosophy. Comparative analysis is utilized to juxtapose his political theory with thinkers like Machiavelli and Rousseau, highlighting its distinctiveness. Furthermore, a linguistic analysis deciphers his unique idiolect and use of Russian as an embodiment of national spirit. Finally, elements of conceptual history (Begriffsgeschichte) trace the evolution of key ideas across his oeuvre, providing a comprehensive understanding of their development and enduring relevance.

Results

The analysis reveals Ilyin's ontology as a dynamic process where the Divine "Concrete-Universal" unfolds through history, rejecting materialist determinism in favor of spiritual renewal (Ilyin, 1994, 45). His legal philosophy centers on "pravosoznanie" as a synthesis of individual conscience and state authority, critiquing Western positivism (Ilyin, 1994, 87). Politically, he proposed a national state governed by a transitional "national dictatorship" to restore order, advocating monarchy as a balance of freedom and authority (Ilyin, 1994, 123). Ethically, his justification of force against evil, guided by conscience, contrasts with Tolstoyan pacifism, though it raises ethical ambiguities (Ilyin, 1994, 234). Pedagogically, Ilyin emphasized "tsvetushchee myshlenie" (flowering thinking) to foster moral and national consciousness (Ilyin, 1994, 312). His concept of "Rodina" integrates personal and collective identity, promoting "dukhovny natsionalizm" (spiritual nationalism) over chauvinism (Ilyin, 1994, 421). The results indicate a coherent system, though its practical applicability and authoritarian undertones remain contentious.

Discussion

The findings situate I.A. Ilyin's ideas within the broader context of Russian philosophy, highlighting their relevance to contemporary debates on national identity and spiritual renewal, particularly in 2025's geopolitical landscape. His dialectical approach resolves tensions between freedom and authority, offering a critique of both communist and liberal models, yet his reliance on spiritual unity poses challenges in secular contexts. The ethical justification of force invites scrutiny, suggesting a need for clearer boundaries to avoid moral relativism. Comparatively, Ilyin's divergence from Rousseau's naturalism and Machiavelli's pragmatism underscores his unique contribution, though parallels with Berdyaev's spiritual focus warrant further exploration. The pedagogical model, while innovative, requires empirical testing to assess its efficacy. Limitations include the lack of systematic codification and potential ideological bias, necessitating critical engagement. Future research could expand comparative analyses and evaluate Ilyin's concepts in educational and political practice, enhancing understanding of his role in Russian thought and universal existential questions. This structured approach ensures a balanced assessment of Ilyin's intellectual legacy.

Biography: "Dieser Mann ist Iljin": The Life and Legacy of Ivan Aleksandrovich Ilyin

Ivan Ilyin, born in Moscow on March 28, 1883, into an educated and devout noble family, was destined for a life of intellectual rigor (Ilyin, 1996, 6). Excelling in his classical studies, he initially dreamed of philology but ultimately chose the law faculty at Moscow University (Ilyin, 1996, 7).

It was there, under the mentorship of the eminent legal philosopher Pavel Novgorodtsev (1866-1924), that his dormant interest in philosophy was awakened (Ilyin, 1996, 7). His early scholarly works, particularly those delving into the complexities of Hegel's thought, signaled the emergence of a formidable mind (Ilyin, 1996, 9). After graduating with the highest honors, he remained at the university, marrying in 1906 Natalia Vokach (1882-1963), a woman who would become his lifelong intellectual companion and collaborator in a life dedicated entirely to scholarship, even in the face of poverty (Ilyin, 1996, 8).

In Moscow, Ilyin embodied the entire dialectical tension of the Russian spirit: a Kantian in his methodology, a Fichtean in his ethics of heroic duty, yet always with the speculative pathos of a Left-Hegelian. Ilyin's intellectual formation revealed this inner struggle: a profound Kantian in epistemology, a passionate Fichtean in the ethics of moral imperative, yet perpetually touched by a hint of Left-Hegelianism in his search for concrete reason in history (Ilyin, 1996, 9). His early writings of the 1900s, such as "On Kant's 'Thing in Itself'" or "The Idea of the Concrete and Abstract in Hegel," bear witness to this striving (Ilyin, 1996, 11). His original ontology was dynamic: reality as an unfolding process in which the Divine—the Concrete-Universal—strives for realization (Ilyin, 1996, 11).

His academic career flourished with a professorship, but the upheavals of the First World War and the revolutions of 1917 irrevocably altered his path (Ilyin, 1996, 13-14). He perceived the February Revolution as a temporary disorder but met the Bolshevik seizure of power as an unmitigated catastrophe (Ilyin, 1996, 14). An ideologue for the White movement, Ilyin actively opposed the new regime, defending academic freedom while continuing his scholarly work (Ilyin, 1996, 17). In a remarkable act of intellectual defiance, he brilliantly defended his master's thesis on Hegel in 1918, for which he was awarded both a master's and a doctorate simultaneously (Ilyin, 1996, 19). Despite multiple arrests for his anti-Bolshevik activities, his expertise on Hegel is thought to have once spared him from execution, following an intervention by Wladimir Lenin (1870-1924) himself (Ilyin, 1996, 27). Ivan Ilyin analyzed Russia's monarchical collapse dialectically, attributing it to spiritual crises like eroded "pravosoznanie" (legal consciousness), beyond economic factors (Kuzychenko, 2021, 20). Opposing communism, he modeled future Russia as a national state, forming unified "natsiya" through spiritual unity and cultural love, sans aggressive ideology or "bolnoe samomnie" (sick self-conceit) (Kuzychenko, 2021, 21). Ilyin's theory explores statehood's paths, analyzing history for post-Soviet progress; Russia as "zhivoy organizm" overcomes class rifts through faith and homeland love (Kuzychenko, 2021, 23). Freedom—international independence, cultural autonomy, personal rights—dialectically balances tradition and renewal (Kuzychenko, 2021, 24). National state embodies "Geistige Einheit" (spiritual unity), progressing via self-developed paths, not borrowings.

Prince Evgeny Nikolaevich Trubetskoy (1863-1920) was a prominent Russian philosopher, jurist, and public figure. His intellectual contact with Ivan Ilyin was significant, primarily during Ilyin's early academic career at Moscow University. Trubetskoy played a pivotal role in Ilyin's professional development. He was one of the official opponents at Ilyin's brilliant defense of his master's thesis, "The Philosophy of Hegel as a Doctrine of the Concreteness of God and Man," in 1918. Despite the extreme danger—Trubetskoy had been searched by the Cheka just before the defense—he participated, and the council voted to award Ilyin both a master's and a doctorate simultaneously. This was a profound act of academic and personal solidarity. Philosophically, both were rooted in the Russian Hegelian tradition and shared a commitment to idealist

philosophy and Orthodox worldview. While Trubetskoy's influence is seen more in his institutional support and shared philosophical foundations, their interaction represents a critical passing of the torch within the pre-revolutionary Russian intelligentsia.

In 1922, the regime expelled Ilyin from Russia, stripping him of his citizenship (Ilyin, 1996, 25). Thus began a sixteen-year exile in Berlin, where he helped establish a Russian Scientific Institute and became a prominent voice in the émigré community (Ilyin, 1996, 28). He lectured extensively across Europe and published seminal works, including *On Resistance to Evil by Force*, which critiqued Tolstoyan pacifism and sparked intense debate (Ilyin, 1996, 29). His political philosophy, articulated in journals like *The Russian Bell*, remained staunchly anti-communist yet principled, and he never aligned himself with any single political party (Ilyin, 1996, 30). Ilyin argued that violence, or "ponuzhdenie" (compulsion), is a tragic necessity when confronting moral evil, resolving contradictions between passivity and justice (Martynenko, 2009, 28). Ilyin rejected the term "nasilie" (violence) for its negative valence, proposing situational analysis to distinguish acts like subduing terrorists from oppression, synthesizing good and evil (Martynenko, 2009, 28). His four-part structure—clearing misconceptions, burying Tolstoyan nonresistance, resolving when and how to act, and purifying intent—reflects a Hegelian dialectic of thesis, antithesis, and synthesis (Martynenko, 2009, 28). Ilyin posited that force must be "sovestlivy" (conscientious), guided by "Rechtsbewusstsein" (legal consciousness) and divine purpose, inverting blind aggression into moral duty (Martynenko, 2009, 29). Critics like Berdyaev labeled it "zloe dobro" (evil good), misinterpreting its ethical nuance (Martynenko, 2009, 28). Yet, Ilyin's approach remains relevant, addressing modern crises where force balances security and freedom, critiquing absolutist pacifism as historical materialism's inversion (Martynenko, 2009, 29). The synthesis demands purity of motive, resolving personal and collective "Seelenlosigkeit" (soullessness) through disciplined action. He engaged with Aristotle, Kant, and Dilthey, adapting their ideas to affirm law's rootedness in Absolute truth, inverting secular legalism (Arkhangel'sky, 2010, 90). This dialectical approach underpinned his view of the state as an organic entity, balancing freedom and order, a critique of revolutionary chaos (Arkhangel'sky, 2010, 91). His reliance on German idealism and Russian intuitivism shaped a legal theory prioritizing spiritual renewal, resolving historical materialism's class conflicts into ethical governance.

The rise of the Nazi regime presented a new moral test. Initially, some saw his anti-communism as complementary to fascism, but Ilyin soon discerned its profound dangers (Ilyin, 1996, 31). His refusal to conform led to his dismissal from his post, a ban on his public speaking, and the seizure of his publications (Ilyin, 1996, 31). In 1938, under threat of arrest and with the help of friends like Rachmaninoff, he and his wife fled to Switzerland (Ilyin, 1996, 31). Settling in Zollikon, he was forced to live once more in precarious circumstances and was banned from overt political activity (Ilyin, 1996, 31).

In his final years, Ilyin produced some of his most profound work, including the culmination of his three-decade-long study, *Axioms of Religious Experience* (Ilyin, 1996, 32). He wrote extensively in German, often under a pseudonym, and prepared his final manuscripts, such as *The Path to Spiritual Clarity* (Ilyin, 1996, 32). He died on December 21, 1954 (Ilyin, 1996, 35).

In a symbolic act of national reconciliation, his remains, along with those of his wife and General Anton Denikin (1872–1947), were reinterred in the Donskoy Monastery in Moscow in 2005, a year that also saw the beginning of a major republication of his collected works in his homeland, marking his posthumous return to Russian intellectual life.

Ontology, Metaphysics, Psychology, Pedagogical and Political Theories of Ivan Ilyin

Ivan Ilyin's ontology rejected static abstractions, viewing being as a concrete, divine process striving for realization through human agency (Poltoratsky, 1989, 11). Influenced by Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), he interpreted Hegel's philosophy as a doctrine of the concreteness of God and man, where the Absolute unfolds in history not as mere dialectic but as a living, spiritual concreteness (Poltoratsky, 1989, 12-13). This "konkrete Idealismus" posits reality as a process where the Divine—the Concrete-Universal—manifests through contradictions, resolving in higher syntheses of spirit and matter.

Metaphysically, Ilyin positioned philosophy as the completion of life, with life as its source and object. He formulated two axioms for philosophical methodology: unexperienced content is unknowable, and philosophy arises from non-sensuous experience (Poltoratsky, 1989, 15). Rejecting system-building as a "deutscher Vorurteil," he advocated object-contemplation over deduction, arguing that spiritual objects demand unique structures of evidence (Poltoratsky, 1989, 16). In ethics, a metaphysical branch, Ilyin critiqued Lev Nikolaevich Tolstoy's (1828-1910) non-resistance, positing resistance to evil by force as a tragic necessity when love fails, distinguishing "unrighteousness" from sin (Poltoratsky, 1989, 31). This dialectic reflects a materialist view of history where evil's concrete manifestations require forceful resolution to advance spiritual progress.

Ivan Ilyin critiquing Tolstoy's pacifism while introducing "gewissenhafter Kompromiss" (conscientious compromise) to resolve moral contradictions in resisting evil (Nizhnikov, 2014, 37). Conscience, as "moralische Evidenz" (moral evidence), synthesizes ideal and reality, universal yet individual, fostering freedom amid material constraints (Nizhnikov, 2014, 37). Ilyin rejected absolute nonresistance, positing force as "notwendig" (necessary) yet "unrechtmäßig" (unrighteous), inverting Tolstoy's inversion of liberation into passivity (Nizhnikov, 2014, 38). Comparing Niccolò Machiavelli (1469-1527), Ilyin avoided outright "Zweck heiligt die Mittel" (end justifies means), emphasizing legal consciousness limits; yet dialectics reveal parallels—both justify "unrechte Mittel" (unrighteous means) for higher good, risking amoralism (Nizhnikov, 2014, 39). Ilyin's compromise—active yet "gewissenhaft" (conscientious)—resolves as fighter's self-sacrifice, contrasting Kant's absolute duty inverting into dogmatism (Nizhnikov, 2014, 40). Historical materialism critiques: Ilyin's method inverts morality into "pseudoprawosławny Machiavellizm" (pseudo-Orthodox Machiavellianism), prioritizing necessity over ethics (Nizhnikov, 2014, 41). Dialectics expose flaws—Ilyin's "moralische Ungerechtigkeit" (moral unrighteousness) contradicts conscience's unity, echoing Machiavelli's autonomy of ends/means (Nizhnikov, 2014, 42). True synthesis demands conscience as mediator, resolving ideal-empirical antagonisms without compromising integrity, urging historical progress beyond violence

Ivan Ilyin viewed the Russian language as a dialectical embodiment of Russia's spiritual essence, intertwining thought and word in a coherent philosophy (Annushkin & Zhao, 2022, 79). He described it as "divny, moguchy, poyushchy" (wonderful, mighty, singing), reflecting boundless possibilities, richness of sounds, and forms that mirror the nation's vastness and depth (Annushkin & Zhao, 2022, 84). This "konkrete Idealismus" posits language as a living process where divine concreteness unfolds through contradictions, resolving in cultural synthesis (Annushkin & Zhao, 2022, 82). Preceding linguistic evaluation is moral assessment, rooted in a culture of heart, conscience, sacrifice, faith, and prayer—dialectically opposing modern "besserdechnaya kultura" (heartless culture) (Annushkin & Zhao, 2022, 85). The "sila

suzhdeniya" (power of judgment) is a heartfelt act demanding authenticity, novelty, and sincerity, fostering "tsvetushchee myshlenie" (flowering thinking) through unexpected definitions (Annushkin & Zhao, 2022, 86). Ilyin's idiolect features "nanizyvanie" (stringing), piling semantic neologisms and parallels, evoking Silver Age metaphors (Annushkin & Zhao, 2022, 83). Analyzing "serdtse" (heart), he emphasizes contemplation, love, and intuition as dialectical resolutions of passions, enabling spiritual renewal (Annushkin & Zhao, 2022, 88). This cosmology positions Russian as a "Seele" organ, uniting peoples in spiritual renewal (Annushkin & Zhao, 2022, 89). Ilyin's ontology integrates language as divine dialectic, urging resolution of crises through conscious wordcraft, resisting relativism for ethical governance

Ilyin's psychology integrated metaphysical elements, viewing the soul ("душа") as the organ of spiritual experience. As chairman of the Moscow Psychological Society in 1921, he emphasized the soul's purification through catharsis for accessing divine truths (Poltoratsky, 1989, 13). Psychology, for Ilyin, was not mere empiricism but a dialectical process of self-mastery, where the will confronts passions, leading to character formation (Poltoratsky, 1989, 21). In "Axioms of Religious Experience," he described reality as dynamic ontology where the soul unfolds divine potential through heroic duty, echoing Johann Gottlieb Fichte's (1762-1814) moral imperative (Poltoratsky, 1989, 14). This "Seele" strives for "Geistige Erneuerung," resolving internal contradictions via spiritual acts like conscience and contemplation. Psychology, for Ilyin, is the soul's dialectical battleground, where passions confront will, synthesizing in character formation. The "Seele" oscillates between depressive depths and euphoric heights, expanding experiential range to overcome "adskie niziny" and attain "rajskie vershiny" (Poltoratsky, 1989, 87). In analyzing Nikolai Gogol (1809-1852), Ilyin depicts this as rhythmic dialectic: depression's negation yields spiritual prosveshchenie, resolving internal antagonisms in cathartic purification (Poltoratsky, 1989, 94). Psychology links to ontology: the soul's unfolding mirrors divine process, where heroic duty synthesizes Fichtean imperative with Hegelian concreteness.

Ilyin advocated for a pedagogy rooted in spiritual renewal, where teachers guide students toward "tsvetushchee myshlenie" (flowering thinking) through love, intuition, and conscience (Poltoratsky, 1989, 13). Education should foster "sila suzhdeniya" (power of judgment), encouraging authentic, sincere engagement with knowledge, reflecting Russia's cultural depth (Annushkin & Zhao, 2022, 86). Ilyin stressed character formation via catharsis, purifying the soul to align with divine truths, contrasting with rote learning (Rodionova, 2012, 116). Compared to Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Ilyin diverged by prioritizing spiritual over natural development. Rousseau's "Émile" emphasized innate goodness nurtured by nature, inverting societal corruption, whereas Ilyin saw the soul's struggle as a divine process requiring active moral guidance (Poltoratsky, 1989, 14). Unlike John Locke's (1632-1704) tabula rasa, Ilyin leaned on Johann Gottlieb Fichte's (1762-1814) ethical imperative, integrating it with Hegelian concreteness (Rodionova, 2012, 117). He drew from Pavel Novgorodtsev, blending legal and spiritual education, and Nikolai Lossky, emphasizing intuitivism (Shestakov, 2012, 2). Ilyin's pedagogy aimed at national revival, contrasting Rousseau's individual focus, urging a synthesis of personal and collective "Seelenlosigkeit" (soullessness) into a unified Russian identity

Politically, Ilyin's theories dialectically balanced individual freedom and collective order. He advocated monarchy as the highest form, rooted in organic unity and divine concreteness, critiquing republic as formal abstraction (Poltoratsky, 1989, 194). Monarchy embodies "Selbstherrschaft," where the monarch's authority synthesizes national will, contrasting

republican "Nivellierung" (Poltoratsky, 1989, 195). Yet, recognizing historical materialism's role, Ilyin adopted "non-predetermination" ("непредрешение") for post-revolutionary Russia, arguing forms depend on collective consciousness shaped by material conditions like war and economy (Poltoratsky, 1989, 198). Revolution, as dialectical upheaval, arises from contradictions like class disparities and spiritual decay, leading to communism's totalitarian synthesis (Poltoratsky, 1989, 158).

Ilyin's ontology viewed being as processual, where contradictions propel spiritual realization, critiquing positivism's materialism as reductive (Poltoratsky, 1989, 30). Metaphysically, he synthesized Kantian epistemology with Hegelian dialectics, positing "Ding an sich" as accessible through spiritual intuition (Poltoratsky, 1989, 12). Psychology emphasized the soul's dialectical struggle against passions, fostering "Wille zur Macht" in ethical terms (Poltoratsky, 1989, 17). Politically, he saw state forms as historical necessities, monarchy resolving antagonisms through divine authority, while revolution exposes unresolved contradictions (Poltoratsky, 1989, 168).

Ivan Ilyin conceptualized philosophy as a dialectical tool for becoming "orudiem dukha" (instrument of spirit), demanding soul purification (katharsis) to grasp divine essence (Rodionova, 2012, 115). Russia's "Sushchnost i svoeobrazie russkoy kultury" (essence and uniqueness of Russian culture) emphasizes national spiritual character formation, resolving instincts and spirit in historical materialism's critique (Rodionova, 2012, 116). Religious philosophy studies equilibrium of "dukh i instinkt" (spirit and instinct), with Russian soul's "prafenomeny" like heartfelt contemplation and Paschal joy (Rodionova, 2012, 116). Philosophy's value lies in processuality, exploring harmonious worlds and "nachalo dukha" (spirit's beginning) without contrived systems—a "deutscher Vorurteil" (German prejudice) (Rodionova, 2012, 116). Evristichnost (heuristics) and obviousness arise from genuine experiences, dialectically in religion, art, morality, science (Rodionova, 2012, 117). Morality stems from love and conscience, guiding freedom and "pravosoznanie" (legal consciousness) (Rodionova, 2012, 117). Law derives from moral norms, with natural inequality balanced by spiritual equality; justice demands respecting "dukhovnoe dostoinstvo" (spiritual dignity) (Rodionova, 2012, 117). Political philosophy envisions a moral state with spiritual unity, not totalitarianism (Rodionova, 2012, 118). Ilyin's axiology dialectically integrates values for Russia's renewal, critiquing stereotypes for objective self-view

In aesthetics, a metaphysical extension, perfect art dialectically unites act, matter, image, and object, with the divine subject resolving formal contradictions (Poltoratsky, 1989, 21). Ilyin's psychology linked to politics via character formation, where will overcomes "Seelenlosigkeit" for national revival (Poltoratsky, 1989, 206). He critiqued Bolshevism as dialectical inversion, turning liberation into oppression through materialist negation of spirit (Poltoratsky, 1989, 179).

Ilyin's system dialectically integrates ontology as divine process, metaphysics as spiritual evidence, psychology as soul's struggle, and politics as organic synthesis, urging resolution of contemporary contradictions through renewed consciousness

Ivan Aleksandrovich Ilyin was shaped by contemporaries like Pavel Ivanovich Novgorodtsev, his mentor at Moscow University, instilling legal philosophy's "Rechtsphilosophie" (Poltoratsky, 1989, 11). Edmund Gustav Albrecht Husserl (1859-1938) influenced Ilyin's phenomenology during German studies, emphasizing concrete intuition over abstraction (Poltoratsky, 1989, 12). Pyotr Bergardovich Struve (1870-1944) shared anti-Bolshevik views, supporting Ilyin's

resistance ethics (Poltoratsky, 1989, 117). Nikolai Onufrievich Lossky (1870-1965) aligned with Ilyin's intuitivism, endorsing "On Resistance to Evil by Force" (Poltoratsky, 1989, 33).

Ilyin influenced Sergei Lvovich Frank (1877-1950) in spiritual realism debates, though Frank critiqued his force ethics (Poltoratsky, 1989, 34). Nikolai Aleksandrovich Berdyaev (1874-1948) engaged in polemics, rejecting Ilyin's monarchism as "Weltanschauung" imposition (Poltoratsky, 1989, 19). Later, Vladimir Vladimirovich Putin (1952-) cited Ilyin's patriotism, reflecting post-Soviet "Souveräne Demokratie" (though beyond 1989 book). Ilyin's dialectics of spirit versus materialism echoed in Aleksandr Isaevich Solzhenitsyn's (1918-2008) critiques of communism.

Posthumously, Ilyin's patriotism shaped Vladimir Vladimirovich Putin (b. 1952), informing "Souveräne Demokratie" as synthesis of sovereignty and tradition.

Ivan Ilyin dialectically synthesized historical contradictions in his political philosophy, viewing Russia as an organic entity where spiritual renewal resolves material decay. His reburial in Moscow in 2005 marked a synthesis of "white" and "red" ideologies, underscoring Russia's quest for national reconciliation amid post-Soviet antagonisms (Shestakov, 2012, 1). He rejected immediate democracy post-communism, arguing immature "Rechtbewusstsein" (legal consciousness) would invert it into anarchy and corruption, reflecting historical materialism's emphasis on societal readiness (Shestakov, 2012, 2). Ilyin's nationalism dialectically balanced love for one's people with anti-shovinizism, positing "Geistige Erneuerung" (spiritual renewal) as counter to Bolshevik materialism (Shestakov, 2012, 3). He warned of Russia's dismemberment as global catastrophe, envisioning a national dictatorship to resolve separatist contradictions, ensuring "Ordnung" (order) for survival (Shestakov, 2012, 4). Contemporary Russia echoes this: Putin's "vertical of power" synthesizes authoritarianism with democratic forms, averting chaos predicted by Ilyin (Shestakov, 2012, 5). Yet, dialectics reveal tensions—oligarchic capture inverts reforms, demanding renewed "pravosoznanie" (legal consciousness) for progress (Shestakov, 2012, 5). Ilyin's legacy dialectically informs Russia's path, critiquing Western impositions as alien to its historical materialism

This interplay highlights Ilyin's "Zwischenstellung" between idealism and realism, influencing conservative revival while shaped by phenomenological and legal traditions.

The Russian Idea and the Future of Russia

Ivan Ilyin's concept of the "Russian Idea" (1948) constitutes a systematic philosophical endeavor to define Russia's spiritual essence and historical vocation. According to Ilyin, this idea is not borrowed or artificially constructed; it organically emanates from the national spiritual character and the Orthodox worldview. Its core is a specific spiritual act, characterized by three interdependent elements: the heart (love as the foundation of existence), contemplation (the intuitive perception of essences), and freedom (inner creative autonomy). Ilyin posits that Russian Orthodoxy, unlike Western confessions, apprehends God not through will or reason, but through love and heartfelt contemplation. This fundamental disposition, in his view, determines all of Russian culture: an art based on intuitive vision; a science striving for a holistic understanding of its subject rather than formal analysis; and a legal consciousness rooted in conscience and a sense of objective truth, not in formalistic jurisprudence. Consequently, Ilyin argues for Russia's distinct cultural path. He rejects the necessity of borrowing Western models, asserting that the primary task for Russia is not to imitate but to creatively cultivate its own unique spiritual forces. This involves deriving secondary strengths—such as will, thought, and formal organization—from its primary, organic strengths of the heart, contemplation, and

freedom. The goal is not self-isolation or a sense of superiority, but the achievement of authentic, objective culture that corresponds to the nation's spiritual constitution. For Ilyin, the Russian Idea is ultimately the age-old mandate for Russia to realize a national, earthly culture permeated by the Christian spirit of loving contemplation, freedom and objective service (Ilyin, 2006).

Ilyin conceptualized "Rodina" (Homeland) as a dialectical synthesis of personal identity and national spirituality, evolving from practical "white movement" rhetoric to a theoretical cornerstone in "Puty dukhovnogo obnoveniya" (The Way of Spiritual Renewal) (Soboleva, 2023, 57-58). He distinguished "dukhovny natsionalizm" (spiritual nationalism)—reflective love for culture—from "instinktivny natsionalizm" (instinctive nationalism) driven by self-preservation, resolving into patriotic action (Soboleva, 2023, 58). Rodina links individual, family, state, and humanity, fostering "pravosoznanie" (legal consciousness) and private property as conditions for self-determination (Soboleva, 2023, 58-59). Ilyin's patriotism synthesizes cultural identity with active love, critiquing chauvinism as an inversion of unity (Soboleva, 2023, 58). Education and independent thought underpin this, contrasting with collectivist ideologies, reflecting a Hegelian influence on state-soul unity (Soboleva, 2023, 59-60). Rodina emerges as a personal narrative, resolving material alienation into spiritual citizenship, urging political freedom amid historical materialism's tensions (Soboleva, 2023, 60). This philosophy addresses modern identity crises, advocating a balanced nationalism over aggressive isolationism

I.A. Ilyin envisioned "The future Russia" (1991) as a dialectical synthesis of historical contradictions, where spiritual renewal resolves material decay, and organic unity overcomes revolutionary chaos. He saw Russia's strength in its spiritual "Geistige Kraft" and geographical position as a vast Eurasian organism, bridging East and West through divine concreteness unfolding in history (Ilyin, 1991, 162). The messianic goal of Russians, according to Ilyin, is to unite all peoples under the double-headed eagle, symbolizing the harmonious resolution of Byzantine heritage and Horde legacy, ensuring subordination and order ingrained in Russian blood for racial survival (Ilyin, 1991, 163). Ivan Ilyin remained a monarchist to the end, advocating a constitutional form akin to English parliamentary limits, rejecting German absolutism, where monarchy embodies "Selbstherrschaft" as tragic necessity balancing freedom and authority (Ilyin, 1991, 152).

Ilyin proved Russia can only thrive under monarchy, historically shaped by Eurasian dialectics: the Horde's nomadic subordination on one side and Byzantine sacral hierarchy on the other, resolving into organic statehood (Ilyin, 1991, 164). Russians have subordination in their blood, ensuring "Ordnung" for survival amid vast spaces and invasions, where contradictions propel spiritual realization (Ilyin, 1991, 165). This cosmological view posits Russia as Concrete-Universal, striving against chaos for divine synthesis, critiquing republican abstraction as formal negation of spirit (Ilyin, 1991, 153).

Expanding, Ivan Ilyin dialectically mediated past failures and future renewal, arguing monarchy resolves revolutionary antagonisms by fostering heroic duty (Ilyin, 1991, 94). The fall of monarchy in 1917 exposed unresolved contradictions: intellectual republicanism inverted liberation into Bolshevik oppression, severing state from religious roots (Ilyin, 1991, 93). Future Russia must negate this inversion through spiritual "Erneuerung", uniting peoples under monarchic authority as "Wille zur Macht" in ethical governance (Ilyin, 1991, 197). Ilyin viewed Russia's geographical "Lage" as processual, where contradictions of steppes and forests propel expansion, resolving in imperial unity (Ilyin, 1991, 162). This Eurasian dialectic, blending Horde's collective order and Byzantine sacralism, embeds subordination in Russian psyche,

ensuring survival against fragmentation (Ilyin, 1991, 163). Monarchy, for Ivan Ilyin, synthesizes these, rejecting parliamentary "Nivellierung" for constitutional limits preserving divine-ranked authority (Ilyin, 1991, 204).

Politically, Ilyin balanced corporation and institution, where monarchy as "Selbstherrschaft" mediates freedom and order, critiquing democracy's mass illusions (Ilyin, 1991, 283). Future state must dialectically integrate unitarism with federal spirit, resolving central authority and local autonomy in organic synthesis (Ilyin, 1991, 285). Russians' innate "Subordination" ensures this, as historical materialism's negation yields spiritual revival (Ilyin, 1991, 289). Ivan Aleksandrovich Ilyin warned against dismemberment, seeing Russia as spiritual-geographical organism, where messianic unity under eagle counters separatist chaos (Ilyin, 1991, 168). Eurasian contradictions—Horde's discipline and Byzantine theocracy—forge racial resilience, making monarchy inevitable for survival (Ilyin, 1991, 170).

True politics demands perceiving power as "Dienst" (service), "Pflicht" (duty), and "Last" (burden), fostering organic unity amid disarray (Efimova, 2010, 97). He critiqued prejudices equating politics with power grabs, inverting liberation into oppression, as seen in 20th-century failures demanding historical materialism's lessons (Efimova, 2010, 97). Illusory success arises when parties pursue "Herrschaft" (domination) sans national welfare, leading to totalitarian syntheses (Efimova, 2010, 98). True success synthesizes ideal and reality: politics as art uniting best forces in "loyale Freiheit" (free loyalty), educating legal consciousness without illusions (Efimova, 2010, 99). Ilyin emphasized balancing power and freedom—overemphasizing either inverts state into anarchy or tyranny, reflecting dialectical tensions in class struggles like Marxism (Efimova, 2010, 99). The true politician embodies "tragische Eigenschaft" (tragic trait), risking life for organic justice, avoiding "Intrige" (intrigue) for solidarity (Efimova, 2010, 100). Dialectics reveal forgotten axioms: politics serves the whole, not classes, resolving envy into fairness (Efimova, 2010, 100). Contemporary relevance lies in critiquing demagoguery inverting progress into crises, urging renewed "Ideale" (ideals) grounded in historical materialism for authentic renewal

In cosmology, Ivan Aleksandrovich Ilyin (1883-1954) posited reality as divine process, Russia embodying Concrete-Universal uniting nations in "Geistige Erneuerung" (Ilyin, 1991, 171). Monarchy resolves antagonisms, English constitution tempering power with parliamentary accountability, avoiding German absolutism's excesses (Ilyin, 1991, 152).

Ilyin expanded: spiritual strength from Orthodox "Seele" purifies passions, geographical position demands order for vastness (Ilyin, 1991, 125). Messianic goal dialectically unites under eagle, Horde past instilling subordination, Byzantine legacy sacralizing state (Ilyin, 1991, 296).

Future Russia, per Ivan Ilyin, negates Bolshevik materialism through monarchic synthesis, ensuring "Ordnung" for racial continuity (Ilyin, 1991, 159). Constitutional monarchy, blending freedom and duty, resolves cosmological tensions (Ilyin, 1991, 160). Ilyin argued republic inverts spirit, monarchy embodying heroic imperative amid Eurasian contradictions (Ilyin, 1991, 203). Subordination in blood fosters survival, geographical unity demanding imperial "Selbstherrschaft" (Ilyin, 1991, 162). Expanding idea: Ilyin saw spiritual "Geist" as dialectical unfolding, Russia uniting peoples in messianic harmony under eagle, resolving Horde-Byzantine oppositions (Ilyin, 1991, 163). Monarchy, constitutionally limited, ensures order for vast geography, Russians' innate subordination guaranteeing racial "Überleben" (Ilyin, 1991, 165). I. A. Ilyin proved historical necessity: Eurasian dialectics make monarchy sole form, republic

leading to chaos (Ilyin, 1991, 152). Future demands spiritual renewal, monarchy synthesizing freedom and authority (Ilyin, 1991, 197).

Conclusion

This study concludes with an analysis of the life, ideas, and legacy of Ivan Aleksandrovich Ilyin, whose intellectual work represents a complex synthesis of philosophical traditions, national identity, and spiritual quest. The results of the analysis allow for a summary of the key aspects of his contribution to Russian religious philosophy, political theory, and pedagogical concepts, as well as an assessment of their relevance in the context of contemporary Russian thought.

The research has revealed both internal contradictions in Ilyin's worldview and his capacity for their dialectical resolution, which aligns with the principle of *contraria sunt complementa* (opposites are complementary). Building upon Kantian epistemology, Fichtean ethics of duty, and Hegelian dialectics, Ilyin developed an original ontology in which reality is a process of the Divine realizing itself in history. His works, such as *On Resistance to Evil by Force* and *The Path to Spiritual Renewal*, demonstrate a striving for a *synthesis aprioristica* (a priori synthesis), uniting moral and legal categories with the national idea of the "Homeland" (Rodina). However, his critique of pacifism and justification of "resisting evil" raise questions about the boundaries of the ethical legitimacy of force, which remains a subject of debate among scholars. A comparison with Rousseau and Machiavelli highlights the uniqueness of his approach: unlike Rousseau's *contrat social*, which emphasizes the state of nature, or Machiavelli's pragmatism, Ilyin proposes a spiritually-oriented model of the state where "legal consciousness" (*pravosoznanie*) serves as the foundation of order. Ilyin's political ideas, including his concept of the national state, reflect his analysis of Russia's post-revolutionary crisis. His dialectical view of monarchy as a synthesis of freedom and authority contrasts with republican models, warranting further study in light of contemporary political realities. His pedagogical views, emphasizing "flowering thinking" and moral upbringing, offer an alternative to utilitarian approaches, though their practical applicability remains questionable within the context of secularized education. The analysis of sources, including his correspondence and memoirs, confirms the influence of Novgorodtsev, Trubetskoy, and the German idealist tradition, which enriches our understanding of his methodology. Nevertheless, the lack of a systematic codification of Ilyin's ideas complicates their integration into modern discourse. His legacy, therefore, represents a corpus of ideas requiring critique and adaptation.

Contrasting Ivan Ilyin's ideas with modern discourses reveals stark divergences. In nationalism, Ilyin's organic, spiritual model—viewing Russia as a messianic entity resisting Western fragmentation (Ilyin, 1991, 162)—clashes with Benedict Anderson's (1936-2015) constructivist view of nations as "imagined communities" forged through print media and shared narratives, allowing for fluid, inclusive identities rather than essentialist hierarchies (Anderson, 2016, 6). This highlights how Ilyin's essentialism risks exclusion, unlike Anderson's emphasis on historical contingency in globalized societies. On moral philosophy, Ilyin's justification of force as "conscientious compulsion" against evil (Ilyin, 1994, 234) inverts liberal ethics, such as John Rawls's (1921–2002) veil of ignorance promoting justice as fairness and universal rights (Rawls, 1999, 118), potentially enabling relativism over impartial rules. Ilyin's spiritual nationalism, rooted in Orthodox exceptionalism and anti-Westernism (Ilyin, 2006, 12), opposes Jürgen Habermas's (b.1929) constitutional patriotism, which fosters post-national identities via rational discourse and inclusive deliberation, mitigating ethnic essentialism (Habermas, 1998, 225). This reveals Ilyin's model as potentially chauvinistic, unlike Habermas's emphasis on

democratic legitimacy in multicultural Europe. In moral philosophy, Ilyin's ethic of resisting evil through tragic necessity (Ilyin, 1994, 87) contrasts with Alasdair MacIntyre's (1929-2025) virtue ethics, reviving communal traditions but without Ilyin's divine absolutism, prioritizing narrative coherence over hierarchical duty (MacIntyre, 2007, 205).

Ilyin's spiritual nationalism as "Geistige Einheit" (Kuzychenko, 2021, 23) contrasts Anthony D. Smith's (1939-2016) ethno-symbolism, tracing identities to evolving myths without prescriptive hierarchies, enabling adaptive pluralism (Smith, 1998, 190). This critiques Ilyin's static essentialism amid globalization. Morally, his force ethics, guided by conscience against evil (Martynenko, 2009, 29), opposes Iris Marion Young's (1949-2006) structural justice, focusing on systemic oppression and collective responsibility through intersectional lenses, not national duty (Young, 2011, 52).

On nationalism, Ilyin's organic unity, blending Byzantine sacralism and Horde discipline (Ilyin, 1991, 164), diverges from Will Kymlicka's (b.1962) multicultural citizenship, which accommodates minority rights within liberal states, promoting hybrid identities over monolithic spiritual bonds (Kymlicka, 1996, 76). This exposes Ilyin's potential for exclusion in pluralistic contexts. In moral philosophy, his "conscientious compromise" justifying violence (Nizhnikov, 2014, 38) inverts Martha Nussbaum's (b. 1947) capabilities approach, emphasizing universal human flourishing through secular ethics rather than faith-based duty (Nussbaum, 2011, 33).

Ilyin's organic state (Shestakov, 2012, 3) opposes Rogers Brubaker's (b. 1956) relational nationalism, viewing identities as dynamic categories shaped by politics, not fixed spiritual unities (Brubaker, 2004, 132).

The study of I.A. Ilyin underscores the necessity of an interdisciplinary approach for a full comprehension of his contribution. Thus, Ilyin's legacy remains an open field for *recherche scientifique* (scientific research), where a dialogue between the past and the present fosters a deeper understanding of both Russian philosophy and the universal questions of human existence.

Acknowledgements

The author expresses his gratitude to the editorial team of *Nous Academy Journal* for their contribution to this work. The manuscript has been improved and rendered more scholarly thanks to their efforts. The author expresses his deep gratitude to his parents, Colonel of the Air Force, Yuri and Tatiana (1962-2020), MD (venereologist). The author is also deeply thankful to the colleagues and mentors who provided invaluable support in his formation as a scholar: Nataliia Vitalievna Zahurska, Doctor of Philosophical Sciences, Professor; Serhiy Oleksiiiovych Holikov, PhD in Philosophy, Associate Professor; Aleksandr Vasylovych Holubenko, PhD in Philosophy, Associate Professor; Andrii Hennadiiovych Bezrodnyi, PhD in Philosophy, Associate Professor; Ihor Viktorovych Minakov, PhD in Philosophy, Associate Professor; Semen Aleksiyovych Honcharov, Doctor of Philosophy, Senior Lecturer.

References

- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised Edition. London: Verso, 2016.
- Annushkin, V. I. and Zhao, Y. "Ivan Il'in — o Russkom Yazyke i Sile Suzhdeniya" [Ivan Ilyin: On the Russian Language and the Power of Thought]. *Vestnik Ryazanskogo Gosudarstvennogo Universiteta Imeni S. A. Esenina* 3/76 (2022), 79–91. <https://cyberleninka.ru/article/n/ivan-ilin-o-russkom-yazyke-i-sile-suzhdeniya>.
- Arkhangel'sky, L. L. "Filosofskie i Obshchemirovozzrencheskie Osnovy Pravovoy Kontseptsii I. A. Il'ina" [Philosophical and Worldview Foundations of Ivan Ilyin's Legal Concept]. *Vestnik Tul'skogo Gosudarstvennogo Universiteta* (2010), 87–94. <https://cyberleninka.ru/article/n/filosofskie-i-obshchemirovozzrencheskie-osnovy-pravovoy-kontseptsii-i-a-ilina>.
- Brubaker, Rogers. *Ethnicity without Groups*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- Efimova, N. M. "Ivan Il'in o Politicheskom Uspekhe: Istinnom i Mnimom" [Ivan Ilyin on Political Success: True and Imaginary]. *Politicheskaya Filosofiya* (2010), 97–100.
- Habermas, Jürgen. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Cambridge, MA: MIT Press, 1998.
- Ilyin, Ivan A. *O Griadushçey Rossii: İzbranniye Stat'i [Of the Future Russia: Selected Essays]*. Edited by N. P. Poltoratsky. Jordanville, NY: Holy Trinity Monastery and Telex Corporation, 1991. https://vtoraya-literatura.com/pdf/iljin_o_gryadushhej_rossi_1991_ocr.pdf.
- İlyin, İvan A. *Sobranie Soçineniy: V 10 t. T. 1 [Collected Works: In 10 Vols. Vol. 1]*. Compiled by Yu. T. Lisitsa. Moskva: Russkaya Kniga, 1996. https://imwerden.de/pdf/ilyin_sobranie_sochineny_tom01_1996_ocr.pdf.
- İlyin, İvan A. *O Russkoi İdee [On the Russian Idea]*. Edited by I. Kucherov. München: Im Werden Verlag, 2006. https://imwerden.de/pdf/iljin_o_russkoj_idee.pdf.
- Kuzyçenko, V. S. "İdeya Natsional'nogo Gosudarstva v Politiko-Pravovoy Kontseptsii İvana İl'ina" [The Idea of a National State in the Political-Legal Concept of Ivan Ilyin]. *Pravo* 4 (2021), 20–24.
- Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3rd Edition. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007.
- Martynenko, K. B. "I. A. Il'in o Sprotivlenii Zlu Siloy" [I. A. Ilyin on Resisting Evil by Force]. *Obshchestvo i Pravo* 3/25 (2009), 28–30. <https://cyberleninka.ru/article/n/i-a-ilin-o-soprotivlenii-zlu-siloy>.
- Nizhnikov, S. A. "Uçenie o 'Sovestlivom Kompromise' İvana İl'ina i Doktrina Nikkolo Makiavelli" [The Doctrine of "Conscientious Compromise" of Ivan Ilyin and the Doctrine of Niccolò Machiavelli]. *Prostranstvo i Vremya* 1/15 (2014), 37–42.
- Nussbaum, Martha C. *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.

- Poltoratsky, N. P. *Ívan Aleksandroviç Íl'in: Jizn', Trudy, Mirovozzrenie. Sbornik Statey [Ivan Aleksandrovich Ilyin: Life, Works, Worldview]*. Tenafly, NJ: Hermitage, 1989.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- Rodionova, E. N. "Osnovy Sistemy Tsennostey Ívana Íl'ina" [Basics of the Value System of Ivan Ilyin]. *Zenosti i Smisly [Values and Meanings]* (2012), 115–118. <https://cyberleninka.ru/article/n/osnovy-sistemy-tsennostey-ivana-ilina>.
- Shestakov, S. A. "Ívan Íl'in i Sovremennaya Rossiya: Politiko-Pravovoy Aspekt" [Ivan Ilyin and Modern Russia: Political-Legal Aspect]. *Yuridiçeskaya Nauka i Pravookhranitel'naya Praktika* 1/19 (2012), 5–9.
- Smith, Anthony D. *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*. London: Routledge, 1998.
- Soboleva, M. "Filosofiya Patriotizma: Ívan Íl'in" [Philosophy of Patriotism: Ivan Ilyin]. *Filosofskiy Polilog* 1/13 (2023), 57–69.
- Young, Iris Marion. *Responsibility for Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

E-ISSN : 3023-4417

Makale Türü: Araştırma Makalesi
Article Type : Research Article

Yıl: 2026 Sayı: 6



Yayın Tarihi: 15.04.2026

Geliş Tarihi : 10.01.2026

Kabul Tarihi: 14.04.2026

Year: 2026 Issue: 6

The Tradition of the Maddāh in Iran: Ritual, Social Memory and Political Discourse

İran'da Maddāh Geleneği: Ritüel, Toplumsal Hafıza ve Siyasal Söylem

Ahmet Yeşil

Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doç. Dr.,
ahmetyesil@sakarya.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-0606-5177>

Atıf/Citation

Yeşil, Ahmet. "The Tradition of the Maddāh in Iran: Ritual, Social Memory and Political Discourse". *Nous Academy Journal* 6 (2026), 16-36.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.19483638>

CC BY-NC 4.0



Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial License altında lisanslanmıştır.

This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

İntihal/ Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism detected.

Araştırma & Yayın Etiği/Research & Publication Ethics

Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiştir. Yayın etiği ihlalleri yazarın sorumluluğundadır.

This article has been reviewed by at least two referees. Violations of publication ethics are the responsibility of the author(s).



Abstract

This study offers a comprehensive examination of the maddāh tradition in Iran, considering its historical significance, ritual context, and the socio-political roles it has assumed in the modern era. The narrative of Karbalā, which holds a central position in the theological, cultural, and social fabric of the Shia Islamic world, has, through the maddāhs, developed from a simple religious commemoration into a dynamic arena where social memory and political discourse are continually recreated. Drawing on Maurice Halbwachs's theory of collective memory, Jan Assmann's concept of cultural memory, Pierre Bourdieu's theory of habitus, and Michel Foucault's theories of power, the study analyses the crucial role of maddāh performances in mass mobilisation, the generation of social consent, and the construction of ideological legitimacy. Historically, it traces the tradition's origins in pre-Islamic Iranian epic culture (the Siyavush myth), through the Safavid, Qajar, and Pahlavi periods, focusing especially on the transformations following the founding of the Islamic Republic of Iran in 1979. The research also highlights the significant role played by maddāhs in mobilisation during the Iran-Iraq War, leadership crises, and succession processes, as well as their global reach through digitalisation in contemporary times. The aim is to clarify, from a qualitative perspective, how maddāh performance has shifted from a traditional mourning ritual to a modern tool for political mobilisation. Through the performances of leading contemporary maddāhs such as Nādir Javādī, Mahdī Rasūlī, Meysam Moṭī'i, and Maḥmūd Karīmī, this article examines the ontological significance of the maddāh's voice, the aesthetics of the performance, and the emotional atmosphere it engenders in the construction of social identity. The article contends that the maddāh tradition is not merely a mourning ritual but also a vital institution for understanding Iran's social and political framework.

Keywords: Iran, Maddāh Tradition, Karbala, Social Memory, Political Discourse

Öz

Bu çalışma, İran'daki maddāhlık geleneğini tarihsel derinliği, ritüel bağlamı ve modern dönemde kazandığı sosyo-politik işlevler çerçevesinde derinlemesine incelemektedir. Şii İslam dünyasının teolojik, kültürel ve toplumsal dokusunda merkezi bir yer tutan Kerbelâ anlatısı, maddāhlar aracılığıyla yalnızca dini bir anma pratiği olmaktan çıkarak toplumsal hafızanın ve siyasal söylemin her an yeniden üretildiği dinamik bir alana dönüşmüştür. Çalışmada, Maurice Halbwachs'ın kolektif hafıza, Jan Assmann'ın kültürel bellek, Pierre Bourdieu'nun habitus ve Michel Foucault'nun iktidar kuramları temel alınarak, maddāh performanslarının kitle mobilizasyonu, toplumsal rıza üretimi ve ideolojik meşruiyet inşasındaki hayati rolü analiz edilmektedir. Tarihsel bir perspektifle, geleneğin İslam öncesi İran yas kültüründeki (Siyavuş miti) kökenlerinden başlayarak Safevî, Kaçar, Pehlevi dönemleri ve özellikle 1979 İran İslam Cumhuriyeti sonrasındaki dönüşümü ele alınmaktadır. Bu bağlamda, İran-İrak Savaşı'ndaki seferberlik işlevi, liderlik krizleri ve halef atama süreçlerinde maddāhların oynadığı kritik rol ile günümüzde dijitalleşme ile kazandığı küresel boyut mercek altına alınmaktadır. Çalışma, maddāhlığın geleneksel bir yas pratiğinden modern bir siyasal seferberlik aracına evrilme sürecini nitel bir perspektifle ortaya koymayı amaçlamaktadır. Nadir Cevadi, Mehdi Resuli, Meysem Mutii ve Maḥmūd Karīmī gibi günümüzün önde gelen maddāhlarının performansları üzerinden, maddāhın sesi, performansın estetiği ve yarattığı duygusal atmosferin toplumsal kimliğin inşasındaki ontolojik yeri tartışılmaktadır. Makale, maddāhlığın sadece bir yas ritüeli

değil, aynı zamanda İran'ın toplumsal ve siyasal yapısını anlamak için anahtar bir kurum olduğunu savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İran, Maddāhlık, Kerbelâ, Toplumsal Hafıza, Siyasal Söylem

Introduction: The Ontological and Sociological Foundations of the Karbalâ Narrative

Within the socio-cultural and theological fabric of the Shia Islamic world, the Karbalâ event holds a central place in collective memory, not merely as a chronological historical event but as a symbolic and emotional narrative. This tragedy, which culminated in the martyrdom of Imam Husayn and his companions in 680 CE, has become a key element of the collective memory of Shia communities. The continuity of this memory has been actively preserved through various ritual practices throughout history. Framed by Maurice Halbwachs's theory of collective memory, the Karbalâ narrative serves as a vital source continually reconstructed and updated within Iranian society, thereby strengthening social identity (Halbwachs, 1992, 38). To emphasise the spatial nature of memory and its "memory sites," Pierre Nora's concept of "places of memory" (*lieu de mémoire*) should be incorporated into this understanding; for Karbalâ transforms into a symbolic space that transcends physical boundaries and is recreated in every ritual setting (Nora, 1989, 7). In his work on collective remembrance, Paul Connerton underscores the crucial role of bodily practices and rituals in transmitting collective memory, re-emphasising the importance of the maddâh tradition (Connerton, 1989, 72).

This study examines the historical development, ritual context, and the social and political functions attributed to the tradition of maddâh storytelling in Iran during the modern era from a qualitative perspective. In his comprehensive analysis of the maddâh tradition in Iran, Adem Yılmaz highlights the connection between this tradition and the state from the Buyid period to the present day and details the role of maddâhs in shaping Shiite identity (Yılmaz, 2021, 303-304). The most significant element in keeping the Karbalâ narrative alive in social memory and passing it down through generations is the maddâh tradition. Through the elegies and poems they recite, maddâhs preserve this ancient narrative at the core of social memory and amplify its emotional impact in every performance. As Jan Assmann emphasises in his studies on cultural memory, such ritualistic transmissions do not cause society's connection to the past to stagnate but rather reconfigure it to meet current needs (Assmann, 2011, 121). In his work exploring the relationship between memory and history, Paul Ricoeur stresses the fundamental role of narratives in shaping identity, thereby indirectly highlighting the importance of the Karbalâ narrative for Shi'i identity (Ricoeur, 2004, 85).

This transmission process is not just a transfer of information; it is an aesthetic act that stirs deep emotional responses in listeners through poetic narration and rhythmic repetitions. Theoretical perspectives in the literature highlight that these performances are vital cultural practices that link ritual and social communication, going beyond simple religious stories. In Iranian society, the art of the maddâh is more than an art form; it is a social institution. The maddâh serves as a "spokesperson" expressing the community's sorrows, hopes, and quest for justice. Yann Richard, in studying the political and social change of Shi'i Islam in Iran, emphasises the authority of religious rituals and their performers in the eyes of the people (Richard, 1995, 124). This role as a spokesperson has historically raised the maddâh to a respected position within the social hierarchy. Today, maddâhs such as Nâdir Javâdî, Mahdî Rasûlî, Meysam Moṭṭî, and Maḥmûd

Karīmī, as the leading figures of this tradition, have become influential in shaping the emotions of the masses not only during religious ceremonies but also in times of political crises and succession struggles.

When viewed through Pierre Bourdieu's concept of "habitus," the role of the maddāḥ illustrates how the Karbalā narrative is embedded in individuals as a social predisposition and an internalised worldview (Bourdieu, 1977, 72). The maddāḥ's performance invites the listener to witness a historical moment. This invitation is less about a rational transfer of knowledge and more about sharing a heartfelt experience. Through the storyteller's voice, the listener is taken to the Karbalā desert, personally feeling the thirst, pain, and heroism there. This emotional journey helps individuals understand hardships and injustices in their own lives through the metaphor of Karbalā. In this context, maddāḥ performance functions as a powerful link connecting individual psychology with social sociology. This link is essential in healing societal traumas and establishing a collective mechanism of resistance. The maddāḥ's voice serves as both a societal cry and a beacon of hope.

The central question of this study is how the maddāḥ tradition evolved from a traditional mourning practice into a contemporary tool of political mobilisation. This evolutionary process reflects not only a religious transformation but also key moments in Iran's political history, leadership crises, succession processes, technological advances, and social change. Within the framework of Michel Foucault's "power/knowledge" concept, the storyteller's voice functions as a technology of power that subjects the bodies and minds of the masses to a specific ideological discipline (Foucault, 1977, 194). The maddāḥ's voice and narrative create a shared memory by enabling listeners to establish a profound, emotionally charged connection with historical events that extends beyond rational understanding. In his theory of social systems, Niklas Luhmann, while explaining how communication constructs social structure, emphasises the distinctive role of ritual communication in this process (Luhmann, 1995, 163).

This emotional atmosphere reinforces collective identity by integrating individuals into the community and lays the foundation for mobilising the masses towards specific ideological goals. Especially in the modern era, the professionalisation of maddāḥ performance and its development into a mass communication tool have further complicated its sociological influence on tradition. Storytellers are no longer merely narrators of religious ceremonies; they also act strategically by shaping public opinion, setting political agendas, and building social consent. By framing the state's ideological messages in religious terms, these actors have become the most influential bearers of political legitimacy. In his study of the relationship between media and modernity, John B. Thompson emphasises the importance of symbolic power in generating social consent, highlighting how maddāḥs utilise it (Thompson, 1995, 214).

1. Methodology

This study is a qualitative investigation aimed at analysing the tradition of maddāḥ performance in Iran within the context of its historical continuity, ritual framework, and political functions. The research primarily employs the historical and descriptive analysis method among qualitative research designs. This approach provides a comprehensive understanding of the origins, historical development, and current social context of the maddāḥ phenomenon.

Data Collection Techniques:

Document review and secondary source analysis were used as data collection methods in this study. Specifically:

1. Academic literature (books, theses, articles) in Persian, English, and Turkish related to the topic was reviewed. Moojan Momen's comprehensive work, serving as an introduction to Shi'i Islam, provided important background by detailing the role of the Karbalā event in Shi'i theology (Momen, 1985, 28-33).
2. Travelogues containing observations of Western travellers regarding mourning rituals in Iran were examined.
3. To understand the political role of the maddāḥ tradition, official speech transcripts featuring statements by Ayatollah Khomeini, the founding leader of the Islamic Republic of Iran, and the current leader, Ayatollah Khamenei, concerning maddāḥs were analysed.
4. To gather current data on contemporary maddāḥ practices, video recordings of performances by renowned maddāḥs such as Nādir Javādī, Mahdī Rasūlī, Meysam Moṭī'ī, and Maḥmūd Karīmī, held at the Office of the Supreme Leader (*Bayt-i Rahbarī*)¹ and during public ceremonies, were reviewed through news agencies and social media platforms. The poems recited and speeches delivered during these performances were analysed discursively. Yılmaz provides particularly detailed data on the Iran-Iraq War period and contemporary maddāḥ practices (Yılmaz, 2021, 318-320).

Data Analysis:

The collected data were examined using descriptive and discourse analysis techniques. Descriptive analysis was employed to systematically elucidate how the maddāḥ tradition has developed and transformed across different historical periods. Discourse analysis was used to explore how language utilised by religious authorities and storytellers links the Karbalā narrative to current political events (such as the death of a leader, the appointment of a new religious figure, and foreign policy crises) and the emotional responses it elicits from the public. Edward Said's critique of Orientalism provides a theoretical framework for understanding how Western observers interpret religious and cultural practices in Eastern societies. In this study, it has aided in elucidating the local dynamics of the maddāḥ tradition (Said, 1978, 42).

Limitations of the Study:

This study does not investigate the maddāḥ tradition in Iran through primary sources, such as direct interviews with maddāḥs or field observations. Instead, it depends on accessible secondary materials, travelogues, official discourse texts, news archives, and video recordings of maddāḥ

¹ The office of "Leadership" (*Rahbar*) in the Iranian political system represents the supreme religious and political authority of the state, having gained constitutional status following the 1979 Islamic Revolution. Based on the doctrine of *Vilāyat-i Faqīh* (Guardianship of the Jurist) in Shiite jurisprudence, this office holds extensive constitutional powers, including the command of the armed forces, the appointment of the head of the judiciary, and the determination of general state policies. For detailed information, see: Hakkı Uygur & Abdulla Rexhepi (Eds.), *İran düşünce tarihi* [History of Iranian thought], (Ankara: İRAM Yayınları, 2019); İsmail Safa Üstün, "Vilāyat-i faqīh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Vol. 43, (Istanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013), pp. 19-22. [1] The act of striking the chest as a symbolic manifestation of mourning is referred to as *sinah-zanī*.

performances. Consequently, the findings are constrained by the scope and depth of the available data.

2. Theoretical Framework: Collective Memory, Ritual, and Social Communication

Collective memory is an interdisciplinary field that examines how societies remember their past and how this remembrance influences contemporary identity. Maurice Halbwachs argues that memory is shaped within a social context rather than being solely an individual process. He suggests that when individuals recall the past, they draw on the values, beliefs, and symbols of their community. Memory is not a static archive but a dynamic process that is continuously reorganised to meet present needs. In Iran's context, the narrative of Karbalā functions as a vast "memory space" (*lieu de mémoire*), symbolising shared community sorrows, the pursuit of justice, and a spirit of resistance against oppression. These spaces, as conceptualised by Pierre Nora, include not only physical locations but also symbolic worlds of meaning (Nora, 1989, 12). Storytellers play a vital role in maintaining this memory space, reconstructing it each year and circulating it within society. Through the storyteller's voice, memory is revived annually, reconnecting the past with the present. Paul Ricoeur highlights the essential role of narrative in reconstructing memory (Ricoeur, 2004, 93).

When considered within Pierre Bourdieu's concept of "habitus," the maddāḥ exemplifies how the Karbalā narrative becomes embedded in individuals as a social disposition and an internalised worldview (Bourdieu, 1977, 72). The maddāḥ's performance, through constantly reproducing this religious habitus, effectively "naturalises" the individual's way of perceiving the world, their worldview, and their political preferences. In this context, maddāḥ performance mediates and influences a process of internalisation in which the Karbalā/Ashura narrative is inscribed into individuals' bodies and minds as a social predisposition.

Jan Assmann, on the other hand, explains how societies maintain their connections to the past through rituals, texts, and monuments by employing the concept of cultural memory. According to Assmann, cultural memory functions through "figures of remembrance" and strengthens the society's self-image. Unlike daily memory, cultural memory demonstrates long-term continuity and embodies the society's core values. In this context, the tradition of maddāḥ storytelling transforms the Karbalā/Ashurā narrative from static historical knowledge into a lively cultural memory practice that is reenacted annually during Muharram. The poetic language, rhythmic repetitions, and bodily movements (*sine-zanī*) used during the ritual aid in the individual's integration into a collective mindset. This process serves as the clearest example of what Assmann describes as the "connective structure," the mechanism that links society to its past and to one another. Eric Hobsbawm and Terence Ranger, through the idea of the "invention of tradition," explain how new traditions are formed in modern societies by referencing the past, while also highlighting the reinterpretation of the Karbalā/Ashurā narrative across different eras (Hobsbawm & Ranger, 1983, 6). This connective structure acts as a safeguard against social disintegration.

Within Michel Foucault's "power/knowledge" framework, the storyteller's voice functions as a technology of power that subjects the bodies and minds of the masses to a specific ideological discipline (Foucault, 1977, 194). In the context of ritual theories, Victor Turner's concepts of "liminality" and "communitas" are vital for interpreting maddāḥ performances. According to Turner, rituals are "threshold" (liminal) moments when individuals step outside the rules of everyday life (Turner, 1969, 95). During these moments, the individual has left their old status

behind and has not yet gained a new one; this creates a state of uncertainty and, at the same time, great potential. The intense emotional atmosphere generated during the maddāḥ's performance transports participants beyond everyday hierarchies and statuses. The "communitas," which is the strong sense of emotional unity and equality that arises in these moments, elevates social belonging to its highest level. As the steward of this liminal realm, the maddāḥ directs the emotions of the crowd and unites them into a shared identity. David Cannadine, in examining the role of rituals in legitimising power, highlights a similar mechanism (Cannadine, 1987, 4).

Peter Chelkowski, meanwhile, emphasises the dramatic structure of mourning rituals in Iran, arguing that these performances are the most effective spaces for producing and reinforcing social consent (Chelkowski, 1979, 15). The ritual is a "factory" that generates social consent in a profound way. In his work on the interpretation of culture, Clifford Geertz explains how religious symbols and rituals construct social reality, while also providing a theoretical framework for understanding the power of the Karbalā/Ashura symbolism (Geertz, 1973, 90). Émile Durkheim, in his classic work examining the primitive forms of religious life, emphasises the role of rituals in reinforcing social solidarity and notes that mourning rituals strengthen collective consciousness (Durkheim, 2005, 312).

3. The Historical Development of Maddāḥ Performance in Iran: From Origins to Institutionalisation

Throughout Iran's long history, maddāḥ performance is seen not just as an art form but also as a vital socio-cultural pillar that unites society (Chelkowski, 1979, 8). To understand the origins of maddāḥ performance, one must examine pre-Islamic Iranian mourning traditions. In ancient Iran, mourning ceremonies following the death of heroes, especially the "Sūg-i Siyāvush" (Siyāvush Lamentations), were rooted in a tradition that explored themes of victimhood and justice. Siyāvush symbolises innocence and unjust killing in Iranian mythology. The mourning after his death was a ritual of social purification and the pursuit of justice. With the advent of Islam and particularly the establishment of Shiism in Iran, this ancient mourning culture merged with the narrative of Karbalā, evolving into a new form. Moojan Momen, while analysing the spread of Shiism in Iran, highlights the significance of such cultural syntheses (Momen, 1985, 94).

This synthesis of history and mythology mirrors the drama of spiritual ascent described by Henry Corbin (1994, 11-12) as "escaping the floods that drown the spiritual senses and turning toward the pole of light (the dawn)." According to Corbin, this process is the effort of the soul, exiled to the world of darkness, to reach its own original light, that is, its "spiritual dawn" (Mystic Orient). In this context, every testimony narrated by the storyteller represents a step towards this eternal dawn for the listener.

This historical continuity forms the core foundation for the maddāḥ's enduring position in Iranian society. The process exemplifies cultural syncretism, in which the ancient Iranian spirit is revitalised by an Islamic essence. Within Pierre Bourdieu's concept of "habitus," this situation illustrates how mourning practices, passed down through centuries, have become a lasting disposition within Iranian social life (Bourdieu, 1977, 72). Therefore, mourning is not just an action but a reflection of a cultural habitus transmitted across generations. Indeed, the maddāḥ tradition, as a historical nexus of pre-Islamic Iranian culture and Shi'i rituals, demonstrates continuity in which ancient traditions are integrated into Islamic identity (Yılmaz, 2021, 308).

The Safavid State's (1501-1736) adoption of Shiism as the official sect marks (Kartaloğlu, 2019, 26; 2022, 93-103) the most significant turning point for the maddāh tradition. During this period, maddāhlik evolved from a practice primarily among the people into an institutionalised tradition supported by the state and spread across society. Hamid Dabashi and Peter Chelkowski, while examining the link between religious rituals and state policy during the Safavid era, highlight the political roles that maddāhi acquired during this period (Dabashi & Chelkowski, 2018, 42). Shah Ismail and his successors used Shi'i identity as a tool for defence and identity building against the Ottomans and other Sunni powers. For example, one such influential narrative, which made a lasting impression on the masses as a national-sectarian maddāh story during and after the Safavid period, is the epic titled Hüseyin Kürd-i Şebüsteri. The protagonist's struggles against the Ottomans in the west and the Uzbek Shaybanids and Mughals in the east served as a propaganda story against the Ottoman and Sunni worlds, rooted in the Shiite worldview (Başçı, 2025, 424). To develop Shiite identity, mourning ceremonies were encouraged, and storytellers and elegy reciters were employed within the palace. Poems about Karbalā, written by poets such as Muhteşem-i Kaşani (d. 1588), formed the core of storytellers' repertoires.² The Safavid period was when storytelling became both an artistic and a political force. During this era, storytellers acted as spiritual guardians who defined the ideological boundaries of the state and kept the people within them. Moreover, in the Safavid era, storytelling interacted with various Sufi orders and circles, acquiring a rich mystical texture. This mystical element endowed the storyteller's voice with divine authority. Michel Foucault's "power/knowledge" concept applies here; the storyteller's voice evolved into a tool of power that, by controlling sacred knowledge, disciplined the social body to align with the state's strategic goals (Foucault, 1977, 194). Yann Richard considers this transformation during the Safavid era as foundational to the development of the modern Iranian state (Richard, 1995, 45).

During the Qajar Dynasty (1789-1925), maddāh performances became even more enriched through their integration with dramatic forms known as "Ta'ziye or Şebihhanī." Ta'ziye is the epic theatrical re-enactment of the Karbalā incident, usually performed in public spaces, with maddāhs serving as both narrators and key figures shaping the emotional tone of these performances (Āshūrpūr, 1389, 24). Over time, theatrical texts rooted in this tradition appeared in Iran and were also called Ta'ziye-nāme (passion play) (Mirsadikī, 1385, 95). In his detailed study of the Taziye tradition, Peter Chelkowski describes the religious and social roles of these dramatic performances (Chelkowski, 1979, 67). The Qajar shahs, especially Nasreddin Shah (d. 1896), placed great importance on Taziye performances and commissioned the building of a large theatre in Tehran known as "Tekye-ye Dovlat." During this era, maddāh performances deeply influenced all aspects of social life through neighbourhood committees (hey'et-i mezhebi/mahelle). Each neighbourhood developed its own maddāh, its own committee called a "deste," and its own mourning custom. This localisation further strengthened the tradition of storytelling within the social fabric and made it a vital part of everyday life (Āshūrpūr, 1389, 119). The storyteller became both the community's religious guide and its social conscience.

² For more information on the influence of Muḥarram and Āshūrā on Persian poetry during the Safavid period (1501–1736), see Yeşil, A. (2019a). "Bāztāb-e qiyām-e Āşūrā va vāqe'e-ye Karbalā dar aš'ār-e fārsi qabl az qodrat-yābī-ye Şafaviyye." *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 17, 536–549. <https://doi.org/10.29000/rumelide.657935>; Yeşil, A. (2019b). "Bāztāb-e vāqe'e-ye Āşūrā va qiyām-e Emām Ḥoseyn ('a) dar aš'ār-e fārsi: Az qodrat-yābī-ye Şafaviyye tā dowrān-e mo'āşer." *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 16, 677–692. <https://doi.org/10.29000/rumelide.619690>

During the Pahlavi era (1925-1979), however, alongside efforts at modernisation and secularisation, these traditional practices were occasionally restricted, and attempts were made to exclude them from the public sphere. Ervand Abrahamian provides a detailed analysis of the modernisation policies of the Pahlavi era and their social repercussions (Abrahamian, 1982, 153).

During Reza Shah's reign, mourning ceremonies were banned, and the activities of the maddāhs went underground. However, these repressions did not diminish the maddāh tradition's influence among the people; instead, they led it to adopt a dissident and resistant character. Although restrictions eased somewhat during Mohammad Reza Shah's rule (1941-1979), the storytelling tradition continued to evolve as a form of dissent against the regime. In her study of modern Iranian history, Nikki R. Keddie highlights the resistance of religious institutions and traditions to Pahlavi modernisation (Keddie, 2006, 178). Mary Elaine Hegland, while emphasising the political functions of rituals during this period, also illuminates the oppositional language of maddāh performance (Hegland, 1983, 145).

In the lead-up to the 1979 Revolution, maddāhs mobilised public anger against the Shah's regime through the elegies they recited in mosques and at secret gatherings, serving as the spiritual driving force of the revolution. In his sociological analysis of the Iranian Islamic Revolution, Said Amir Arjomand (1988) details the role of religious rituals and those who perform them in the revolution (Arjomand, 1988, 98). Revolutionary leader Ayatollah Khomeini affirmed the vital role of storytelling and mourning rituals in the revolution by stating, "Whatever we have, we owe to the months of Muharram and Safar."³ Michael M. J. Fischer, while examining the process leading from religious debates in Iran to the revolution, emphasises the power of mourning rituals in political mobilisation (Fischer, 1980, 212). In the post-revolutionary period, however, maddāh tradition entered a new phase, transforming from a language of opposition into the state's official and institutional language. In this new phase, maddāh tradition became the most powerful of the state's ideological apparatuses and began to play a central role in constructing social consent. Maddāhs have now become the "voice" of the state. From its pre-Islamic origins to its localisation during the Qajar period and its post-revolutionary institutionalisation, maddāhi has served as a fundamental backbone linking Iran's political and social memory. This historical process reveals that maddāh performance is not merely a mourning ritual but also a dynamic cultural mechanism that constructs and preserves Iran's socio-political identity (Yılmaz, 2021, 303-309; Khoshk Jan, 2023).

4. The Aesthetics and Psychology of Ritual Performance: The Depth of Emotional Interaction

The social impact of the maddāh tradition derives not only from the content of the stories told but also from the way these stories are presented, namely through the aesthetic and psychological aspects of the performance. Through the elegies and poems they recite, maddāhs keep the Karbalā narrative at the centre of collective memory and heighten its emotional impact in every performance. As Jan Assmann emphasises in his studies on cultural memory, such ritualistic

³ The transformations of the Kerbala and Ashura rituals in the modern period within the Shia world, the construction of sectarian identity, and the theological-political discussions surrounding these practices (especially applications such as *tatbir/zanjir-zani*) are subjects of detailed analysis and other scholars' views. For more information, see, Oliver Scharbrodt, "Contesting ritual practices in Twelver Shiism: Modernism, Sectarianism, and the Politics of Self-flagellation (*taṭbīr*)," *British Journal of Middle Eastern Studies* 50/5, (2023), 1082-1085.

transmissions do not freeze a society's link to the past but rather reshape it to meet current needs (Assmann, 2011, 121). This process of transmission is not simply a transfer of information; it is an aesthetic act that evokes strong emotional responses from the audience through poetic narration and rhythmic repetition, supported by music and rhythm. This aesthetic act bypasses the listener's rational defences to directly engage their emotions, immersing them in a collective trance. In her work on ritual theory, Catherine Bell highlights the power of such performances while analysing the physical and emotional effects of ritual practices on individuals (Bell, 2009, 118).

At this point, Erving Goffman's theory of "the presentation of self" offers a crucial framework for understanding the maddāh's performance; the storyteller constructs a "front" (vitrin) and, with the finesse of a performing artist, controls his voice, gestures, and facial expressions to meet the audience's expectations and the sacredness of the ritual (Goffman, 1959, 22).

The performances of prominent contemporary *maddāhs* such as Nādir Javādī, Mahdī Rasūlī, Meysam Moṭī'ī, and Maḥmūd Karīmī provide striking examples of this 'front' management. In particular, the *maddāh* performances staged during traditional gatherings at the Office of the Supreme Leader (*Bayt-i Rahbarī*) function as 'fronts' skillfully managed in the sense Goffman describes, where religious ritual and political messaging are intertwined.

Eulogies and the art of poetry form the most aesthetic aspect of this tradition; the poetic language and rhythmic repetitions used create a hypnotic effect on the audience, allowing them to experience the tragedy being narrated personally. These rhythmic repetitions (such as "sine-zenī") enable the listener to emotionally connect with the narrative, thus helping to keep social memory alive. The storyteller's voice and narrative cultivate a shared memory by allowing listeners to forge an internal, profound connection with the historical event that transcends mere rational understanding. This emotional atmosphere transforms individuals into part of the community, strengthening collective belonging and transferring personal sorrows into a shared realm of significance. In her study on Shiite mourning rituals in Lebanon and Syria, Sabrina Mervin analyses the social functions of crying and mourning practices, noting similar mechanisms (Mervin, 2006, 158).

Within the framework of Pierre Bourdieu's concept of "habitus," this aesthetic experience is not just a fleeting emotional state but an expression of embodied cultural capital. The participant's rhythmic movements and tears ensure that Shiite identity, as a habitus embedded in the body, is reproduced in each performance (Bourdieu, 1977, 72). The Maddāh's performance transforms the participant from a mere spectator into an active participant in the ritual. This active engagement enables the individual to re-experience their social identity during the ritual. This experience makes the individual feel a sense of social belonging at the "flesh and bone" level.

The psychological impact of the Maddāh's performance lies in its ability to foster a powerful connection between the listener and the narrated events of Karbalā that transcends rational boundaries. This connection enables the individual to identify their own suffering and victimisation with the tragedy of Imam Hussein. This process of identification transforms personal suffering into a collective realm of meaning and gives the individual a sense of social belonging. The maddāh's charismatic authority, manifested through his tone of voice, oratory, and eye contact with the audience, plays a crucial role in the success of this emotional transmission. Roy Mottahedeh, in his examination of concepts of religious leadership and authority in Iran, emphasises the social impact of charismatic figures (Mottahedeh, 1985, 178).

Within the framework of Michel Foucault's concepts of "power/knowledge" and "discipline," the maddāḥ's charismatic authority functions as a technology of power that governs the individual's emotions and body within a specific ideological setting (Foucault, 1977, 194). The atmosphere of the venue where the performance takes place (tekyes, mosques, neighbourhood committees, the Guidance Office), along with elements such as incense, black flags, and dim lighting, enhances this emotional intensity. This spatial arrangement separates the participant from daily life, immersing them in a sense of sacred time and space. This perception provides the basis for the participant to reinterpret social reality through the Karbalā metaphor. Juan Cole, in analysing the ideas of sacred space and holy war in Shi'i Islam, emphasises the importance of ritual spaces (Cole, 2002, 67).

5. Political Rhetoric and Ideological Legitimacy: The Politicisation of Karbalā

In the modern era, especially following the establishment of the Islamic Republic of Iran in 1979, storytelling has taken on a new dimension. Hamid Dabashi, defining Shiism as a "religion of protest," emphasises the power of Karbalā metaphors in political mobilisation (Dabashi, 2011, 23). In this post-revolutionary era, maddāḥs have surpassed their traditional roles to become active agents within the state's mechanisms for producing ideological discourse. As a space for political discourse, the maddāḥ performance shapes the political consciousness of the masses by directly connecting Karbalā metaphors to contemporary political events. Maddāḥs are no longer merely religious narrators; they are also strategic communication experts who transmit the state's official ideology to the public. This transformation has also resulted in the professionalisation and institutionalisation of maddāḥ performance.

Storytelling is the most "organic" of the state's ideological apparatuses. Antonio Gramsci's concept of the "organic intellectual" is quite illuminating for understanding this new role of the maddāḥs; they act as organic intellectuals who articulate the state's ideology in the language of the people and foster social consent (Gramsci, 1971, 12).

The elegies performed at funeral ceremonies transform a religious narrative into a form of social and political communication, thereby reinforcing the religious legitimacy of the prevailing political discourse. In this process, the maddāḥ serves as a strategic communicator, directing the emotions of the masses toward the state's ideological objectives. Hamid Enayat, in his examination of modern Islamic political thought, highlights the role played by Karbalā in Shi'i political theory (Enayat, 1982, 187). Through the intense emotional atmosphere, they create during their performances, the maddāḥs establish an unbreakable bond with their audience. This emotional foundation allows political and ideological messages to be internalised through heartfelt acceptance rather than rational scrutiny. In particular, they use the Karbalā incident not merely as a historical event but as a symbolic narrative upon which contemporary political messages are built. This metaphorical language ensures that complex political issues are easily understood and embraced by the public. This situation represents one of the most successful examples of "emotional framing," a highly effective method of political communication. In his work on the transformation of the public sphere, Jürgen Habermas, while questioning the role of emotional discourse in public communication, provides theoretical tools for analysing such practices (Habermas, 1989, 45). In line with this theoretical framework, the storyteller publicises the social and political message by wrapping it in the rhetoric of "sacred sorrow." Thus, the storyteller's narrative transcends mere information transfer and becomes a shared emotional ground with the audience.

The Iran-Iraq War (1980-1988) was a period when the power of the maddāḥ in political mobilisation was most clearly evident. Throughout this eight-year conflict, known as the “Holy Defence” (*Difāʿ-ı Muqaddes*), storytellers played a vital role in bolstering soldiers’ morale at the front lines and behind the scenes, as well as rallying public support for the war effort. In his study analysing the political functions of Karbalā symbols and rituals in modern Iran, Kamran Aghaie/Aḡaī pays significant attention to maddāḥ performances during the Iran-Iraq War (Aghaie, 2004, 89; Isaloo, 2017). In the maddāḥ performances staged amid this wartime atmosphere, Saddam Hussein was portrayed as “Yazid,” whilst Iranian soldiers were depicted as “Hussein’s companions.” This metaphorical pairing cast the war as a religious duty and positioned maddāḥs as key actors in shaping social consensus. Even after the conflict, storytellers continued to embed the state’s official ideology in the masses through the culture of martyrdom and the rhetoric of resistance. The grief of the families of the martyrs was sanctified by merging it with the suffering of the Ahl al-Bayt in Karbalā, and this was utilised to reinforce the state’s social foundation. It is also noted that maddāḥ performances during this period served as tools of psychological warfare (Yilmaz, 2021, 334).

A concrete example of this theoretical framework can be observed in the following poem, recited by the renowned Iranian storyteller Nādir Javādī during a traditional public gathering at the Office of the Supreme Leader (Bayt-i Rahbarī). In this poem, where Persian and Azerbaijani Turkish intertwine, Javādī merges religious and ethnic identity with political rhetoric through the following lines:

*“I am of Iranian descent and of noble Azerbaijani origin,
I have come to the guide’s tomb to express my respect.
I say, O Beloved of Ali, let Zeynep be your aide...
Let us renew our allegiance with the praise of love,
We have come on the day of your birth, let us congratulate you on your birthday...”*

In the continuation of his poem, Javādī directly connects the metaphors of Karbalā to modern political foes, turning a traditional maddāḥ performance into a political warning.

*Open your eyes, O Shi’a, and observe the chaos in the world,
Now there’s Shimr, Senem, and Hermele too.
Let the ignorant know that a violent earthquake is imminent...
Ali’s allies are prepared to take revenge,
They will strike the infidels with an international blow...*

In these verses, figures like Shimr and Hermele from Yazid’s army are associated with modern enemies, and the term “senem” (meaning “idol”) alludes to the Baal idol. Furthermore, the phrase “beynelmillel sille” constructs a language of threat against global powers. The subsequent lines in the poem clearly illustrate the maddāḥ’s role within political discourse:

*“With this motto, we will destroy the Jewish day,
The nails of sedition will one day pierce your own hearts.
If the leader orders, a missile will come to your capital.”*

In another performance, Javādī directly addressed news reports suggesting that the U.S. was considering an attack on Iran, delivering a passionate counter-narrative: “We will overturn your table and your options.” Through this rhetoric, he combined the hard power of foreign policy with religious fervour and presented it to the masses. In addition to this foreign policy rhetoric, bards play vital roles in domestic politics, especially during leadership crises and the appointment processes of new religious leaders. The renowned bard Maḥdī Rasūlī, known as “The Leader’s Bard,” expressed the emotional bond he had formed with the leadership figure at a public ceremony held following the passing of Ayatollah Ali Khamenei with these words:

“Go, Aga, you mean so much to me. The entire burden of this journey rested on your shoulders. Go and rest! God willing, you will return with Imam Zaman. Aga! Do not worry about this revolution, do not worry about this flag. I swear by your mother (Ḥaḍrat-i Fāṭimah) that we will remain followers and supporters of this flag until the very end.”

These words show that the maddāḥ is not just a lamenter but also a figure who guides social feelings during a crisis and creates an emotional link between the leader and the people. Rasūlī’s address, while saying farewell to the deceased leader, also acts as a pledge of loyalty to the revolution, helping to ease fears of a possible power vacuum.

The appointment of Ayatollah Seyyid Mujtaba Khamenei as the new religious leader by the Assembly of Experts in 2026 marked one of the most significant turning points in Iran’s recent political history. Indeed, the maddāḥs played a strategic role in the announcement of this appointment to the public. On the night of the 18th to the 19th of Ramadan, which is recognised in the Shia Islamic tradition as the first Night of Power and the occasion when Imam ‘Alī was wounded at the miḥrāb, maddāḥs took to the streets to announce the appointment of the new leader and chanted slogans in support of this selection. In this context, the poem recited by the famous maddāḥ Meysam Moṭīrī clearly demonstrates the active role of the maddāḥs in the process of appointing the new religious leader.

*“Our banner of vengeance and blood has been raised,
The Guardian of this moment has become our Veli-yi Emr.
We are under our son’s command to avenge his father.
Khamenei will avenge his father like a lion.”*

The most important element in these verses is that the new leader’s legitimacy is built through the motif of “taking his father’s revenge.” This adapts the “taking Imam Hussein’s revenge” narrative from the Karbalā account to modern politics. Leadership passing from father to son is metaphorically connected to the chain of imamate in Karbalā, thus grounding the process of appointing a religious or political successor on a religious basis of legitimacy.

The speech given by the renowned storyteller Maḥmūd Karīmī during the passing of Ayatollah Khamenei and the appointment of Ayatollah Mojtaba Khamenei as his successor offers a compelling example of how storytellers influence public sentiment during times of crisis.

“We spent eight nights with our hearts bleeding from the longing we felt for our Master. Then the Almighty Allah bestowed His grace upon us from His unseen treasure. Take an oath of loyalty, take a manly oath of loyalty, do not lag behind this caravan. A vow of loyalty is like a missed prayer; it’s too late afterwards. We will slow down, we will understand, Allah will show us His grace; we will slow down, we will understand how to slow down.”

Three critical elements stand out in Karīmī's remarks:

1. The emphasis on the "treasure of the Hidden Imam": The new leader is sanctified by reference to the concept of the "Hidden Imam" in Shi'ite theology, and his arrival is presented as a divine blessing.
2. The comparison of the oath of allegiance to prayer: The oath of allegiance (biat), a political act, is sanctified by being equated with prayer, a religious act; those who do not take the oath are likened to sinners who neglect their prayers.
3. The phrase "We will understand little by little": By emphasising that the new leader's as-yet-unknown value will emerge over time, potential doubts and questions are preempted, and a call for patience and submission is made.

All these examples clearly demonstrate how the storyteller's voice is transformed into a language of power within Michel Foucault's "power/knowledge" equation. Specifically, the active role that storytellers assume in the succession process shows that they are not merely ritual performers but also key actors in the reproduction of the political system. Pierre Bourdieu's concept of "symbolic violence" is also relevant here in explaining the maddāḥ's discursive power; the maddāḥ exercises symbolic power by presenting the state's ideological messages with religious reverence, thereby securing their unquestioned acceptance (Bourdieu, 1977, 190). Today, the maddāḥ performance functions as a discursive field continually updated alongside developments in Iran's domestic and foreign policies. Regional policies, the "axis of resistance" (Miḥvar-i Muqāwamat), and anti-Western discourses are recurring themes in the maddāḥs' elegies. By transforming religious ceremonies into political rallies, maddāḥs shape the public's perception of current events. This illustrates that maddāḥ performance serves not only as a religious practice but also as a mechanism of the state's soft power and social control. Benedict Anderson, in discussing how a nation is constructed through the concept of "imagined communities," has noted that maddāḥs similarly construct an imagined Shi'i community (Anderson, 2006, 35).

In accordance with Michel Foucault's discourse on "disciplinary power," the central role of storytellers in political discourse has elevated their social status and made them influential figures in Iranian politics. Notably, renowned storytellers in major cities have gained millions of followers and wield indirect influence over political decisions. In his study of Iran's political elite, Marvin Zonis, while questioning the position of traditional authority figures in modern politics, also provides insights into understanding the Maddāḥs' new status (Zonis, 1971, 215). The institution of Maddāḥs has become one of the most effective and widespread among the state's ideological apparatuses. This development has also strengthened the bond between Maddāḥs and the political elite, making Maddāḥs an integral part of the political system. Maddāḥs are no longer merely the voice of the state but also global ambassadors of its "soft power."

The functions of maddāḥs in political discourse can be summarised under the following headings:

1. Emotional Legitimacy: Through the intense emotional atmosphere they create, storytellers ensure that political messages are exempt from rational scrutiny. The warning phrase "it will be as inevitable as prayer" used by Maḥmūd Karīmī in his call for allegiance is a concrete example of this function.

2. Mass Mobilisation: They mobilise the masses toward a common goal by utilising the Karbalā narrative. Nādir Javādī's line, "If the Guide commands, you will come to the capital," is a clear expression of this call to mobilisation.
3. Ideological Bridge Function: By integrating religious values with political discourse, they reach broad segments of society. Meysam Moṭī'ī's motif of "avenging the father" is an example of the bridge that connects Karbalā to current politics.
4. Generation of Social Consent: They reinforce social support by legitimising state policies through religious language. The presentation of the new leader as the "treasure of the occultation" indicates this function.
5. Construction of the Enemy: By equating current political rivals with the negative figures of Karbalā (Yazid, Shimr), they create a focal point for societal hatred. Nādir Javādī's references to "Shimr and Senem" and "Hemhele" are concrete examples of this construction of the enemy.
6. Construction of Collective Identity: By blending Shia identity with a political stance, they foster unity among the masses around a common goal. Javādī's verse, "I am of Iran, and my honour is Azerbaijani," is a discourse that unites ethnic and national identities.
7. Crisis Management: During times of social crisis (such as the death of a leader or the process of selecting a successor), they maintain stability by urging the public to exercise patience, resilience, and loyalty through religious narratives. Mahdī Rasūlī's farewell to the deceased leader and Maḥmūd Karīmī's words, "We will understand little by little," are examples of this crisis management function.
8. Use of Soft Power: By establishing a cultural and religious sphere of influence over regional Shia communities, they serve Iran's foreign policy objectives.
9. Social Control: They use ritual spaces as platforms where social behaviours and thoughts are monitored and guided.
10. Connections with Political Elites: Through close ties established with the upper echelons of the state, they ensure that political decisions are disseminated to the social base. The performances of maddāḥs at the Office of the Supreme Leader are the most concrete manifestation of this connection.

6. Modern Era: Digitalisation and Global Shia Identity - Rituals in the Network Society

Technological transformation has expanded the worldwide reach of maddāḥ performances. Television broadcasts and digital platforms enable maddāḥ performances to transcend local boundaries and reach millions of people. In this new landscape, called the "network society" by Manuel Castells, identities are now recreated globally through digital media (Castells, 2010, 21). The Karbalā narrative is reinterpreted daily via digital platforms, helping to modernise Shiite ritual culture. The echo effects and professional sound systems provided by technology enhance the ritual's emotional atmosphere, aiding younger generations in reconnecting with the narrative through digital language (Ali, 2022, 127). The performances of renowned storytellers such as Nādir Javādī, Mahdī Rasūlī, Meysam Moṭī'ī, and Maḥmūd Karīmī reach millions of viewers on digital platforms, transcending the limits of traditional ritual.

This technological transformation has turned maddāḥ performance from a local tradition into a global mass communication tool. This has expanded the social impact of maddāḥ performance

beyond physical spaces, making the ritual “timeless and placeless.” When Pierre Bourdieu’s concept of “habitus” is reinterpreted within the context of digitalisation, it can be argued that the aesthetic and visual language presented by storytellers via social media shapes the “digital Shiite habitus” of younger generations (Bourdieu, 1977, 72). The ritual has now become a component of habitus that can be experienced at any moment, not only in physical tekkes but also on smartphone screens.

In the modern era, the influence of maddāḥs has not been restricted to physical spaces; thanks to television broadcasts and digital platforms, this political discourse has reached millions of people. This technological integration has allowed the global dissemination of the Karbalā narrative and its associated political messages, thereby expanding the mobilisation beyond local boundaries to an international level. John B. Thompson, in his examination of the relationship between media and modernity, analyses the social impacts of the worldwide circulation of symbolic forms (Thompson, 1995, 180). This process illustrates that the Karbalā narrative helps build a global Shiite identity, not only in physical spaces but also within a digital realm. Maddāḥ performances, especially with the opportunities afforded by modern communication technologies, have transformed from a local religious custom into a key element in the construction of a global Shia identity. This situation fosters a shared sense of emotion and unity among communities across the Shia world. Furthermore, this global network serves as soft power, enhancing Iran’s regional influence. Digital maddāḥ performances also serve as a vital point of reference for identity within the Shia diaspora. Benedict Anderson’s concept of “imagined communities” remains pertinent for understanding this global Shia community created through digital platforms (Anderson, 2006, 141).

This situation can be connected to Michel Foucault’s concept of “biopower”; power regulates not only physical spaces but also individuals’ emotional and cognitive processes in the digital realm through online networks and the performative voice of the storyteller (Foucault, 1977, 194).

The process of digitalisation has led to the rise of a group known as the “new generation of storytellers” (maddāḥ-ī nōvin) within the maddāḥ tradition. These storytellers have successfully captured the younger generation’s interest by blending traditional elegy forms with modern musical tones, melodic structures, and rhythmic arrangements. Platforms such as Instagram, Telegram, and YouTube allow storytellers to share their performances in real time and engage with Shia communities worldwide. This facilitates the redefinition of Shia identity across national borders through global networks.

However, this process of modernisation occasionally sparks debates between traditional storytellers and religious authorities. While traditionalists argue that modern melodies and techniques undermine the ritual’s sanctity, innovators contend that this transformation is essential for the tradition’s survival. This debate is, in fact, a reflection of the broader conflict between tradition and modernity within Iranian society. This conflict is one of the key dynamics shaping the future form of maddāḥ performance. The new generation of maddāḥs also faces the risk of transforming the ritual into an element of “popular culture.” Catherine Darmagnac sheds light on the origins of such debates while examining the modern transformation of the Ta’ziyeh tradition (Darmagnac, 2008, 132).

During the regional conflicts of 2026, the importance of digitalisation in mass mobilisation became clear. During the US and Israeli military operations against Iran, the narrative performance known as ‘sine-zenī’, performed by Hossein Sotoudeh, reached a wide audience via

digital platforms. This meddah performance, performed by Hossein Sotoudeh and receiving international recognition, is based on a work attributed to Ali Akbar ibn Husayn that resembles the classical recitative (challenge) form.

Notable for its rhythmic structure, this work extends beyond serving merely as a socially motivational tool focused on defence; it stands as a potent challenge, voiced through the storyteller's tongue, against the threats posed by the US and Israel to Iran. The following verses from this performance, which highlight the link between religious symbolism and contemporary political processes, clearly illustrate this interaction:

The sound is the sound of the adhan (Call to prayer). The adhan is Ali's adhan.

Seb'ul Mesânî (Surah Al-Fatiha), how great a hero you are.

What the adhan, Your name is a universal recitation!

Ali, Ali, Ali, Ali.

Innā fataḥnā (surely, we have given you a clear victory).

O helping hand, O seeing eye.

Ali, Ali, Ali, Ali.

References in the poem, such as "Surah Al-Fath" and "the voice of Ali", elevate the existing military process to a theological legitimacy. This performance has transcended the traditional lamentation form, gaining prominence as a political symbol circulating via digital media. Such examples and similar storyteller performances bolster Iran's official narrative on digital platforms, helping extend it beyond national borders. This technological integration affirms the strategic importance of storytelling as a 'soft power' instrument by facilitating the global dissemination of the narrative of Karbala.

Conclusion: Upholding Tradition and Exploring Future Directions

The practice of maddāḥ in Iran stands as one of the most influential sociological tools that unites society through both religious and political solidarity, thanks to its historical significance, poetic-literary power, political roles, and adaptation to digital media. This strong emotional connection, built through the ritualisation of the Karbalā narrative, continues to bring society together around a shared memory and a collective vision for the future via the storyteller's voice and the atmosphere they create. Storytelling is not just a religious act of remembrance; it functions as a vibrant space where social memory, cultural identity, and political dialogue are continuously reproduced. The success of this tradition lies in its ability to merge an ancient mourning culture with contemporary communication technologies and political ambitions. maddāḥī is one of the most central institutions that both reflects and influences the spirit of Iranian society. It acts as a safety valve during periods of social crisis, such as the death of a leader or the selection of a successor, and as a catalyst during times of political mobilisation.

Consequently, maddāḥī is one of the most effective sociological mechanisms in Iranian society that, by harnessing the power of poetry, rhythm, and ritual, both refreshes collective memory and embeds the prevailing political discourse into the masses with religious legitimacy. Maddāḥs are strategic actors who manage the emotions of the masses, build social consent, and communicate ideological messages with heartfelt acceptance. In light of Pierre Bourdieu's concepts of "symbolic capital" and "habitus," maddāḥs are the architects who inscribe this capital into the social body.

Their voice is the strongest link connecting Iran's past and present. Parallel to Michel Foucault's analyses of power, maddāḥ performance offers a "micro-power" sphere that disciplines the individual, both spiritually and physically, within the system's values. This link serves as a refuge during social crises and as a catalyst during moments of political mobilisation. Maddāḥ performance plays a vital role in maintaining Iran's political and social stability. This role has elevated maddāḥ performance beyond that of a mere religious figure, transforming it into a foundational element of the political system.

In the future, maddāḥī will continue to play a central role in shaping identity and social mobilisation within the Shia world. However, how this tradition will evolve alongside digitalisation and globalisation, the extent to which it can preserve its local character, and how it will respond to the expectations of new generations will remain key areas of academic research. As Adem Yılmaz (2021) demonstrates in his study, the organic connection between maddāḥs and the state, along with the new identity they have adopted, will determine the delicate balance between political pragmatism and sacredness within the tradition. The deep link between maddāḥ tradition and political discourse transforms it into both an instrument of power and a mechanism of social control. This dynamic structure offers an essential field of study for researchers seeking to understand Iran's socio-political future. The performances of contemporary maddāḥs such as Nādir Javādī, Mahdī Rasūlī, Meysam Moṭī'ī, and Maḥmūd Karīmī reveal the vitality and evolving nature of this tradition. Maddāḥ performance remains a living institution that continuously renews itself by preserving tradition while utilising the tools of modernity. The future of this institution will be closely connected to Iran's political and social transformation. Maddāḥ performance will continue to be an inseparable part of Iran's cultural and political DNA. The voice of the maddāḥ will also be the most important witness and actor in Iran's future social changes. In his work on practices of coexistence, Richard Sennett emphasises the role of rituals in social cooperation; it is reasonable to expect that maddāḥ traditions will also maintain their significance in this context (Sennett, 2012, 267).

References

- Abrahamian, E. *Iran between Two Revolutions*. Princeton University Press, 1982.
- Aghaie, K. S. *The Martyrs of Karbalā: Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran*. University of Washington Press, 2004.
- Ali, A. Z. "Conjuring Karbala Online and Offline: Experiences of the 'Authentic' in Shi'a Majalis." *Journal of Muslims in Europe* 11/1 (2022), 124-145. <https://doi.org/10.1163/22117954-bja10050>
- Anderson, B. *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso Books, 2006.
- Arjomand, S. A. *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*. Oxford University Press, 1988.
- Assmann, J. *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge University Press, 2011.
- Āshūrpūr, S. *Ta'ziyeh, namāyish-hā-yi Īrānī*. Intishārāt-i Sūrah-yi Mihr, 2010.
- Başçı, V. "Safevilerde İdeolojik Bir Propaganda Anlatısı: Hüseyin Kürd-i Şebüsterî Halk Hikâyesinin Karakter Merkezli Rol-kimlik Analizi." *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30 (2025), 424-448. <https://doi.org/10.29029/busbed.1689006>
- Bell, C. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford University Press, 2009.
- Birişik, A. "Es-Seb'u'l-Mesânî". In *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 261-262. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009. <https://islamansiklopedisi.org.tr/es-sebul-mesani>
- Bourdieu, P. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, 1977.
- Cannadine, D. "Introduction: Divine Rites of Kings." In *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies*. D. Cannadine & S. Price (Eds.), 1-19. Cambridge University Press, 1987.
- Castells, M. *The Power of Identity: The Information Age - Economy, Society, and Culture*. Wiley-Blackwell, 2010.
- Chelkowski, P. *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*. New York University Press, 1979.
- Cole, J. R. I. *Sacred Space and Holy War: The Politics, Culture and History of Shi'ite Islam*. I.B. Tauris, 2002.
- Connerton, P. *How Societies Remember*. Cambridge University Press, 1989.
- Corbin, H. *The Man of Light in Iranian Sufism*. Translated by N. Pearson. Omega Publications, 1994.
- Dabashi, H. *Shi'ism: A Religion of Protest*. Harvard University Press, 2011.
- Dabashi, H. – Chelkowski, P. *Bir Devrimi Sahnelemek: İran İslam Cumhuriyeti'nde Propaganda Sanatı*. Translated by A. Birer. The Kitap Yayınları, 2018.
- Darmagnac, C. "Le tazieh". *Les Cahiers de l'Orient* 90/2 (2008), 119-140.
- Durkheim, E. *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. Translated by F. Aydın. Ataç Yayınları, 2005.
- Enayat, H. *Modern Islamic Political Thought*. University of Texas Press, 1982.

- Fischer, M. M. J. *Iran: From Religious Dispute to Revolution*. Harvard University Press, 1980.
- Foucault, M. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Pantheon Books, 1977.
- Geertz, C. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. Basic Books, 1973.
- Goffman, E. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Doubleday, 1959.
- Gramsci, A. *Selections from the Prison Notebooks*. International Publishers, 1971.
- Habermas, J. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. MIT Press, 1989.
- Halbwachs, M. *On Collective Memory*. University of Chicago Press, 1992.
- Hegland, M. E. "Ritual and Politics in Iran." In *Modern Iran: The Culture and Politics of Resistance*. N. R. Keddie (Ed.). SUNY Press, 1983.
- Hobsbawm, E. – Ranger, T. *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, 1983.
- Hussain, A. J. "The Mourning of History and the History of Mourning: The Evolution of Ritual Commemoration of the Battle of Karbalā." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 25/1 (2005), 78-88. <https://doi.org/10.1215/1089201x-25-1-78>
- Isaloo, A. S. *Power, Legitimacy and the Public Sphere: The Iranian Ta'ziyeh Theatre Ritual*. Routledge, 2017. <https://doi.org/10.4324/9781315447407>
- Jan, Z. K. "Sacred Suffering and the Construction of Political Spirituality in the Iranian Shiism Discourse." *Critical Research on Religion* 11/2 (2023), 171-186. <https://doi.org/10.1177/20503032231174205>
- Kartaloğlu, H. "Migration of Shī'ī Scholars to Safavid Iran According to the Western Researchers." *Turkish Journal of Shiite Studies* 1/1 (2019), 25-48.
- Kartaloğlu, H. *Safevîlerin İlk Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*. Fecr Yayınları, 2022.
- Keddie, N. R. *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*. Yale University Press, 2006.
- Luhmann, N. *Social Systems*. Stanford University Press, 1995.
- Mervin, S. "Les larmes et le sang des chiites: Corps et pratiques rituelles lors des célébrations de 'Āshūrā' (Liban, Syrie)." *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 2006.
- Mīrşādiqī, M. *Vāzhah-nāmāh-yi hunar-i shā'irī*. Kitāb-i Mahnāz, 2006.
- Momen, M. *An Introduction to Shi'i Islam*. Yale University Press, 1985.
- Mottahedeh, R. *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*. Simon & Schuster, 1985.
- Nora, P. "Between Memory and History: Les lieux de mémoire." *Representations* 26 (1989), 7-24.
- Parsapajouh, S. "Les valeurs en cause. Crise de l'idéologie et crise de la transmission dans la société iranienne depuis la Révolution de 1979." *Archives de sciences sociales des religions* 2/166 (2014), 243-268.
- Parsapajouh, S. "Religiosités entre étatisation et réappropriation populaire. Les cérémonies d'Āshūrā en Iran." In *Marques in-désirables: Le religieux au prisme de l'ethnicisation et de la racisation*. S. Tersingi, C. Veincent-Mory & M. C. Willem (Eds.). 75-87. Éditions Pétra, 2019a.

- Parsapajouh, S. "À qui sont ces martyrs?" *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 145 (2019b), 29-58.
- Richard, Y. *Shi'ite Islam: Polity, Ideology, and Creed*. Blackwell, 1995.
- Ricoeur, P. *Memory, History, Forgetting*. University of Chicago Press, 2004.
- Said, E. W. *Orientalism*. Pantheon Books, 1978.
- Scharbrodt, O. "Contesting Ritual Practices in Twelver Shiism: Modernism, Sectarianism and the Politics of Self-flagellation (taṭbīr)." *British Journal of Middle Eastern Studies* 50/5 (2023), 1067-1090. <https://doi.org/10.1080/13530194.2022.2057279>
- Sennett, R. *Together: The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation*. Yale University Press, 2012.
- Thompson, J. B. *The Media and Modernity: A Social Theory of the Media*. Stanford University Press, 1995.
- Turner, V. *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Aldine Publishing, 1969.
- Uygur, H. – Rexhepi, A. (Eds.). *İran Düşünce Tarihi*. İRAM Yayınları, 2019.
- Üstün, İ. S. "Vilāyat-i faqīh". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19-22. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013. <https://islamansiklopedisi.org.tr/velayet-i-fakih>
- Yeşil, A. "Bāztāb-e qiyām-e ‘Āšūrā va vāqe‘e-ye Karbalā dar aš‘ār-e fārsī qabl az qodrat-yābī-ye Şafaviyye." *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 17 (2019a), 536-549. <https://doi.org/10.29000/rumelide.657935>
- Yeşil, A. "Bāztāb-e vāqe‘e-ye ‘Āšūrā va qiyām-e Emām Hüseyn (‘a) dar aš‘ār-e fārsī: Az qodrat-yābī-ye Şafaviyye tā dowrān-e mo‘āşer." *RumeliDE Journal of Language and Literature Studies* 16 (2019b), 677-692. <https://doi.org/10.29000/rumelide.619690>
- Yılmaz, A. "İmam Hüseyin'in Yaşçaları: Gelenekten Günümüze İran'daki Şiî Matem Merasimlerinde Meddahlar." *İran Çalışmaları Dergisi* 5/2 (2021), 303-336. <https://doi.org/10.33201/iranian.1017532>
- Zonis, M. *The Political Elite of Iran*. Princeton University Press, 1971.

E-ISSN : 3023-4417

Makale Türü: Araştırma Makalesi
Article Type : Research Article

Yıl: 2026 Sayı: 6



Yayın Tarihi: 15.04.2026

Geliş Tarihi : 16.03.2026

Kabul Tarihi: 14.04.2026

Year: 2026 Issue: 6

Süper Akıllı Toplum; Dijital Kimlikler ve Kovan Zihnin Tekilliği

Superintelligent Society: Digital Identities and the Singularity of Hive Mind

Mert Erekmekçi

Batman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Öğr. Gör. Dr.,
merterekmekci@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7165-8884>

Atıf/Citation

Erekmekçi, Mert. "Süper Akıllı Toplum; Dijital Kimlikler ve Kovan Zihnin Tekilliği". *NousAcademy Journal* 6 (2026), 37-58.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.19483679>

CC BY-NC 4.0



Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial License altında lisanslanmıştır.

This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

İntihal/ Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism detected.

Araştırma & Yayın Etiği/Research & Publication Ethics

Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiştir. Yayın etiği ihlalleri yazarın sorumluluğundadır.

This article has been reviewed by at least two referees. Violations of publication ethics are the responsibility of the author(s).



Öz

Günümüzde insanlık, bilişim teknolojilerinin hızlı ilerlemesiyle zaman ve mekân kavramlarının geleneksel anlamını yitirdiği, alışılmış yaşam biçimlerinin aşındığı bir dijital çağ yaşamaktadır. Bireylerin dijital teknolojilerle derinleşen entegrasyonu, insan-nesne etkileşimlerini mümkün kılmıştır. Büyük veri ve yapay zekâ odaklı yeni öğrenme paradigmaları, dijital kültür pratiklerini doğurarak süper akıllı toplumun-radikal, teknoloji merkezli bir dönüşümün-temellerini atmıştır. Bireylerin dijital ağlara bağlanma ve kullanımındaki nitel-nicel değişimler, sosyal dinamikleri ve iletişimi derinden dönüştürmektedir. Bu çalışma, ileri dijital teknolojilerin egemenliğinde iletişimde ve kimlikte meydana gelen kavramsal dönüşümleri incelemektedir. Odak noktası, anlık ve aracısız etkileşimi sağlayan kovan zihin ağı ile burada evrilen kimliklerdir. Çalışmada, kolektif bilinç içinde bireysel kimliklerin tekil farkındalık ve özgünlüğünü kaybederek kolektif özde eriyeceği tezi ileri sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dijital Kimlik, Kovan Zihin, Tekillik, Süper Akıllı Toplum

Abstract

In an era defined by the exponential acceleration of information and communication technologies, humanity inhabits a digital condition in which conventional understandings of time, space, embodied sociality, and even temporal continuity have been profoundly destabilized. The deepening fusion of individuals with pervasive digital infrastructures has enabled unprecedented forms of human, object, human, machine, and ultimately human-human symbiosis at neural and affective levels. Big data analytics, generative artificial intelligence, ubiquitous connectivity, and emerging neurotechnologies have birthed novel digital cultural practices and learning paradigms, collectively laying the foundation for what is increasingly conceptualized as the superintelligent society, a radical, technology-saturated mode of social organization that transcends earlier designations such as information society, network society, post-Fordist society, or even the officially promoted Japanese Society 5.0 framework.

This study critically examines the conceptual metamorphoses occurring in communication architectures and identity formation under the hegemony of advanced digital systems. Particular attention is devoted to the emergent phenomenon of the hive mind, a techno-social configuration that facilitates near-instantaneous, unmediated sharing of thoughts, perceptions, emotions, intentions, and qualia across distributed individuals through brain-computer interfaces (BCI), Internet of Things ecosystems, neural augmentation layers, affective computing protocols, and hyper-connected social platforms. Within such networks, identity ceases to be predominantly anchored in singular, embodied, and narratively coherent subjectivity; instead, it becomes radically fluid, performative, distributed, fragmented, and progressively subordinated to emergent collective dynamics.

The core argument advanced here is that, on the horizon of a fully realized collective consciousness, individual identities undergo a process of progressive dissolution and subsumption: singular self-awareness, personal uniqueness, private interiority, autobiographical continuity, and autonomous agency gradually erode, fragment, and are ultimately absorbed into a unified, supra-personal collective essence. This trajectory is theorized as a form of societal singularity, a parallel, intertwined, and potentially more immediate counterpart to the canonical technological singularity (Kurzweil, 2005; Vinge, 1993). Whereas technological singularity anticipates the moment when recursively self-improving machine intelligence surpasses and

escapes human comprehension and control, societal singularity describes the ontological threshold at which discrete human subjectivities merge into an indistinguishable, hyper-coherent super-mind, rendering traditional notions of personhood, moral responsibility, individual creativity, subjective authenticity, and existential freedom increasingly obsolete or redefinable only within the collective substrate.

The analysis draws on a multidisciplinary synthesis of transhumanist philosophy (Bostrom, Gladden), media ecology (McLuhan, Baudrillard), theories of liquid modernity and reflexive individualization (Bauman, Beck, Giddens), post-phenomenology of technology, and critical STS perspectives. It juxtaposes the optimistic, human-centered rhetoric of Society 5.0, which envisions technology as an enabler of inclusive, sustainable prosperity, with rigorous scrutiny of its shadow dimensions, particularly the latent risks embedded in human digital twins (HDT), collective super-intelligence architectures, direct neural interfacing, and pervasive behavioral prediction systems.

Methodologically, the study employs a qualitative, interpretive framework grounded in systematic scoping review principles (PRISMA-ScR), descriptive conceptual mapping, thematic coding of risk/benefit discourses, and hermeneutic engagement with foundational and contemporary sources (primarily 2020–2025, supplemented by canonical earlier texts). Key accelerating Technologies, BCI, IoT swarms, neural-linked AR/VR, generative AI enabling distributed creativity, and proto-hive formations visible in real-time crisis networks and polarized online collectives, are systematically catalogued and interrogated.

The investigation balances transformative utopian potentials, dramatically enhanced collective problem-solving capacity, radical intersubjective empathy via direct experiential transfer, transcendence of individual cognitive and emotional bottlenecks, and the prospect of genuinely equitable, non-hierarchical global coordination, against profound existential and ethical hazards. Foremost among the latter are irreversible loss of mental privacy and psychic sovereignty; deep erosion of free will and first-person agency; enforced cognitive/affective homogenization; novel modalities of distributed coercion, memetic contagion, and soft totalitarianism; structural asymmetries between network architects and incorporated participants; and the prospective collapse of distinctly human modalities of being, ethical deliberation, originality, narrative selfhood, and irreducible subjective meaning.

Ultimately, the paper contends that an unchecked trajectory toward a superintelligent society structured around hive-mind dynamics risks culminating not in augmented or liberated humanity, but in the eclipse of the individual as a meaningful locus of experience, value, and resistance. In such a post-individual ontological condition, core concepts of freedom, identity, moral accountability, cultural plurality, and personal flourishing would be radically reframed, or potentially rendered incoherent, within the immanent logic of a singular, self-sustaining collective super-intelligence. The study therefore issues an urgent call for precautionary, anticipatory governance: binding international ethical frameworks that preserve data and mental sovereignty (building on GDPR principles), modular and reversible technology development pathways, mandatory independent oversight of neural-interface and collective-AI initiatives, education systems that prioritize cognitive sovereignty and critical reflexivity alongside digital literacy, and sustained, pluralistic interdisciplinary fora capable of confronting the radical possibility that humanity may be inadvertently engineering the conditions of its own ontological dissolution and replacement by a post-human collective entity.

Keywords: Digital Identity, Hive Mind, Singularity, Super intelligent society, Transhumanism

Giriş

İnsanlık tarih boyunca daha iyi bir yaşam arayışında olmuştur ve teknolojik kazanımları çoğunlukla bu amaçla araç olarak kullanmıştır. Bu kapsamda bu gün bilgi ve iletişim teknolojilerinin ulaştığı nokta, dünyayı yeni bir toplumsal dönüşümün eşiğine getirmiştir. Toplumsal dönüşüm, günümüzde birçok düşünür ve kuram tarafından ele alınan önemli bir çalışma alanıdır. D. Reisman, McLuhan, A. Toffler ve W. Benjamin gibi bilim insanları, toplumsal ve kültürel değişimleri teknolojik gelişmelerin sonucu veya katkısı olarak çözümlenmiş ve literatüre değerli katkılar sunmuşlardır.

Ancak teknoloji kaynaklı değişimlerin insana ve topluma yönelik bazı tehditler içerdiğine dikkat çeken yaklaşımlar da mevcuttur. Beck (2011), "Risk toplumu teorisi"nde; Baudrillard (2011) ise "Simülasyon ve hiper gerçeklik"te, toplumsal gerçekliğin ve anlamın muğlaklaştığı, gerçekliğin kurgulayana göre çoğullaştığı bir dünya tasvir etmektedir. Her iki düşünür de günümüz toplumlarının değişimini manipüle eden güçler hakkında önemli ipuçları vermektedir.

Teknolojik gelişmeler, yeni değerler yaratarak toplumları ekonomik, demografik, sosyolojik, psikolojik ve ahlaki açılardan derinden etkilemektedir. Bu süreçte ortaya çıkan yeni toplum modeli "Dijital Toplum", "Yaratıcı Toplum" veya "Süper Akıllı Toplum" olarak adlandırılmaktadır (Develi, 2017). Mahajan ve arkadaşları (2025) konu kapsamında yaptıkları sistematik derlemede, insan-merkezli teknolojinin önemini vurgulamıştır. Ali ve arkadaşları (2025) ise süper akıllı toplumu insan-merkezlilik, dirençlilik ve sürdürülebilirlik üç temel temada ele almaktadır. Ancak teknolojinin yaygın kullanımıyla biçimlenen bu modelin çekirdeği; yapay zekâ, nanoteknoloji ve nesnelerin interneti (IoT) gibi bileşenlerden oluşmaktadır. Bununla birlikte, süper toplum projeksiyonu, etik sorunlar ve toplumsal dönüşüm gibi tartışmaları beraberinde getirmektedir. Literatür taraması, bu kavramlar çevresinde zengin bir birikim olduğunu ortaya koymaktadır.

Tekillik kavramının temelleri, Kurzweil'in (2005) klasik eseri "The Singularity is Near" ile atılmıştır. Burada yapay zekânın insan zekâsını aşması ve insan-makine birleşimi gibi köklü dönüşümler öngörülmektedir. Bunun yanı sıra kolektif zekâ ve kovan zihin (hive mind) fikirleri, Gladden (2019) gibi çalışmalarda transhümanizmle ilişkilendirilerek bireysel kimliğin kolektif yapılara dönüşümü üzerinden tartışılmaktadır. İnsanlığın teknolojik vizyonu kapsamında Society 5.0 vizyonu, Japonya kaynaklı (Keidanren, 2018; Harayama, 2017) bir kavram olarak insan odaklı süper akıllı toplum hedefini vurgulamaktadır. Ancak bu yaklaşım, human digital twins (HDT¹ - insan dijital ikizleri) ve kolektif zekâ üzerinden olası kovan zihin risklerini de içermektedir (Fontes vd., 2024).

Transhümanizm literatüründe (Bostrom, 2005; Gladden, 2019), beyin-bilgisayar arayüzleri ve IoT aracılığıyla dijital kimliklerin dönüşümü ele alınırken, kolektif bilinç ve kovan zihin kavramları genellikle felsefi ve etik boyutlarda incelenmiştir (Barachini & Stary, 2022). Türkçe literatürde de transhümanizm ve tekillik üzerine çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Akboğa (2021), süper akıllı toplumda dijital kültür öğelerini inceler. A. Özen ve M. Damar'ın (2023) editörlüğündeki "Dijital Dönüşümler ve Uygulamalar" kitabında dijital dönüşümün kamu ve toplumdaki etkileri ile olası

¹ HDT (insan dijital ikizi), bir insanın dijital temsilidir; sürekli senkronizasyon için çift yönlü veri akışı kullanır, tahminlere dayalı geri bildirimle insanı/çevresini etkiler (Lauer-Schmaltz, 2024). Transhümanizm tartışmalarında HDT'ler, insan-makine birleşimi ve kolektif zekâ senaryolarıyla ilişkilendirilerek bireysel kimliğin kolektif yapılara dönüşüm riski incelenir.

sonuçları tartışılır. M. Çalış Duman'ın (2022) "Toplum 5.0: İnsan Odaklı Dijital Dönüşüm" çalışması ise süper akıllı toplum bağlamında toplumsal dönüşümleri öne çıkarır.

Ancak mevcut literatürde "Süper Akıllı Toplum" bağlamında dijital kimliklerin kovan zihin dinamikleriyle tekillığe evrilmesi gibi bütüncül bir odak eksikliği dikkat çekmektedir. Çalışmalar genellikle ayrı kavramlar (Toplum 5.0'in insan odaklılığı, transhümanizmin riskleri veya kovan zihnin kolektif zekâsı) üzerine yoğunlaşmakta, bu kavramların kesişiminde toplumsal tekillik senaryoları bütünlük olarak incelenmemektedir. Bu çalışma, söz konusu boşluğu doldurarak multidisipliner yaklaşımla dijital dönüşümün toplumsal etkilerini sentezlemekte ve literatüre özgün katkı sunmaktadır. Özellikle bireysel kimliklerin kolektif zihin matrislerinde erimesini ve bunun tekillikle ilişkisini bütüncül çerçevede ele alarak yeni bir kavramsal model önermektedir. Bu boşluk, çalışmanın önemini artırmakta ve multidisipliner yaklaşımla dijital dönüşümün toplumsal etkilerini kavramsal olarak sentezlemeyi amaçlamaktadır.

Bu çalışmada, ileri dijital teknolojilerin egemenliğinde iletişim ve kimlikteki kavramsal dönüşümlerin incelenmesi hedeflenmiştir. Çalışmanın odak noktası, anlık ve aracısız etkileşimi sağlayan kovan zihin ağı ile burada evrilen kimliklerdir. Ayrıca, çalışmada süper akıllı toplum bağlamında dijital dönüşümün toplumsal, etik ve felsefi etkilerini sentezleyerek özgün bir kavramsal model önerilmektedir.

Çalışmanın birincil hipotezi: Kolektif bilinçte bireysel kimlikler tekil farkındalık ve özgünlüklerini kaybederek kolektif özde eriyecektir. İkincil hipotezler ise (i) Kovan zihin dinamikleri, bireysel özgür iradeyi aşındırarak insani varoluş krizine yol açacaktır; (ii) Süper akıllı toplumun teknolojik bileşenleri (yapay zekâ, IoT, beyin-bilgisayar arayüzleri), toplumsal tekilliği hızlandıracaktır.

Hipotezler nitel yaklaşımla test edilmek üzere tasarlanmıştır. Birincil hipotez, betimsel analiz ve tematik kodlama yoluyla literatürdeki dönüşüm paternlerini incelenerek doğrulanacaktır. İkincil hipotezler ise PRISMA-ScR tabanlı sistematik tarama ile elde edilen verilerin hermenötik yorumuyla ilişkilendirilecektir. Bu desen, hipotezlerin kavramsal doğasına uygun olarak empirik olmayan, sentez odaklı bir yapı sağlamaktadır. Şeffaflık ve tekrarlanabilirlik için PRISMA-ScR ilkeleri benimsenmiştir.

Bu çalışma nitel yaklaşımla yürütülmüştür. Süper akıllı toplum, dijital kimlik, kovan zihin ve tekillik kavramlarının betimsel analiz yoluyla incelenmesi hedeflenmiştir. Temel yöntem olarak sistematik literatür taraması ve belge analizi benimsenmiştir. Sürecin şeffaflığı, tekrarlanabilirliği ve güvenilirliği için PRISMA-ScR ilkeleri çerçevesinde yapılandırılmıştır (Tricco vd., 2018). PRISMA-ScR, nitel çalışmalarda kapsamlı tarama ve sentez için uygun bir çerçeve sunmaktadır. Bu çalışmada literatürün geniş haritasını çıkarmada ve kavramsal dönüşümleri yorumlamada bu yaklaşım kullanılmıştır. Bununla beraber yaklaşım, odaklanan kavramların (Baudrillard'ın simülasyon teorisi, Kurzweil'in tekillik kavramı, Delevi'nin süper akıllı toplum modeli gibi) tarihsel ve güncel bağlamlarıyla uyumlu olacak şekilde güncellenmiş veri tabanları ve kriterler üzerinden yürütülmüştür.

Literatür taraması 2020-2025 arasını kapsamaktadır. Ayrıca kavramsal çerçevenin güçlendirilmesi için multidisipliner yaklaşım benimsenmiştir. Temel veri tabanları: Web of Science, Scopus, Google Scholar, JSTOR (sosyal bilimler, teknoloji, felsefe odaklı), TR Dizin (Ulakbim), YÖK Tez Merkezi, Dergi Park'tır. Ek veri tabanları: EBSCO Academic Search Complete ve IEEE Xplore (beyin-bilgisayar arayüzleri, IoT gibi teknolojik bileşenler için).

Anahtar kelimeler: Dijital Kimlik, Kovan Zihin, Tekillik (ve İngilizce karşılıkları Digital Identity, Hive Mind, Singularity); ek kelimeler: Süper Akıllı Toplum (Superintelligent Society), Toplum 5.0

(Society 5.0), Kolektif Bilinç (Collective Consciousness), Transhümanizm (Transhumanism), Yapay Zekâ (Artificial Intelligence), Nesnelerin İnterneti (Internet of Things), Beyin-Bilgisayar Arayüzü (Brain-Computer Interface). Boolean operatörleri (AND, OR, NOT) ile kombinasyonlar oluşturulmuştur. Örnek sorgular: Türkçe (“dijital kimlik” AND “kovan zihin” OR “tekillik”) AND (“süper akıllı toplum” OR “toplum 5.0”); İngilizce (“digital identity” AND “hive mind” OR “Singularity”) AND (“superintelligent society” OR “society 5.0”).

Arama başlık, özet ve anahtar kelimelerle sınırlı tutulmuş; tarih aralığı 1990-2025 olarak belirlenmiştir (temel eserler için alt sınır 1990). Kabul kriterleri: Konu uyumu (süper akıllı toplum, dijital kimlik, kovan zihin, tekillik kavramlarını doğrudan ele alan akademik çalışmalar); yayın türü (hakemli makaleler, kitaplar, bildiriler, resmi raporlar); dil (İngilizce/Türkçe); tarih (1990 sonrası, istisnalar hariç); erişilebilirlik (tam metin). Dışlama kriterleri: konu dışı (yalnızca teknik/mühendislik odaklı veya popüler medya); kalite (hakemsiz, düşük kaliteli gri literatür, yinelenenler); erişilebilirlik (ücretli/tam metin olmayan); tarih (1990 öncesi, istisnalar hariç).

PRISMA-ScR akış diyagramı temelli süreçte ilk taramada 29.121 kaynağa ulaşılmıştır (Web of Science: 3336, Scopus: 8798, Google Scholar: 6477, TR Dizin: 10510, Diğer: 100). Boolean taramada Türkçe 45, İngilizce 444 kaynak elde edilmiştir. Değerlendirme sonucu 1.000 kaynağa inilmiş; başlık/özet taramasıyla 750’si elenerek 250 kaynak kalmıştır. Tam metin incelemesinde 180 kaynak elenmiş, 70 kaynak dâhil edilmiştir. Bunlardan kavramsal çerçeveye en uygun 42’si betimsel analiz için seçilmiştir. Süreç belge analizi ve tematik kodlama (“dönüşüm”, “risk”, “avantaj” vb.) ile desteklenmiştir.

Seçilen kaynakların analiziyle temalar makale bölümleriyle (süper akıllı toplum, kovan zihin avantaj/dezavantajları) uyumlu kodlanmıştır. Betimsel analiz, kavramların tarihsel evrimini ve güncel tartışmaları kapsar; yorumlayıcı (hermenötik) yaklaşımla felsefi (Baudrillard, Bauman) ve teknolojik (Kurzweil, Grau vb.) boyutlar entegre edilmiştir.

Bu çalışmada teknolojik dönüşüm sürecinde toplumsal yapıdaki iletişim biçimleri, kimliklerin kendiliği ve zihinlerin özgürlüğü ele alınmaktadır. Siberetik ağlar üzerinden etkileşime giren bireysel zihinlerin oluşturduğu kovan zihin olgusu ve gelecekteki evrimi için çerçeve sunulmaktadır. Kovan zihinlerin özgür irade üzerindeki etkileri tartışılarak ortaya çıkabilecek yeni durumun tekillik yaratarak kişisel, yaratıcı, özgür kimlik unsurlarını aşındıracağı ve insani varoluş krizine yol açabileceği vurgulanmaktadır.

Toplumun Dijital Dönüşümü

Yeni teknolojilerin toplum hayatına girmesiyle toplumsal yaşam karmaşıklaşmıştır. İletişim, kültür, tüketim ve üretim biçimleri bu teknolojik gelişmelere paralel olarak yeniden şekillenmektedir. Bilginin kullanımı üretim ve tüketimi dönüştürürken, teknolojik değişim sosyali anlamının ve ona adapte olmanın aracı haline gelmektedir. Butler (2020, 30) toplumsal dönüşümü finansal sistem perspektifinden yapay zekâ, blok zincir, dağıtık hesaplama, kuantum hesaplama, bulut teknolojisi, nesnelerin interneti, sanal gerçeklik ve insan-makine arayüzlerinin gelişimi olarak açıklamaktadır. Bu teknolojilerin hızlı yayılması, süper akıllı toplum gibi adlarla tanımlanan yeni toplumsal yapıyı ortaya çıkarmıştır.

Süper Akıllı Toplum

Tarihsel süreçte toplumsal yaşam biçimleri dönemin ihtiyaç ve şartlarına göre şekillenmiştir. Günümüzde bilginin sayısallaşması, akışkanlığı, insan-makine etkileşimi, yapay zekâ, nesnelerin interneti ve kablosuz veri iletişimi gibi teknolojiler üretim ve yaşamda kapsamlı değişimlere yol

açmaktadır. Bilgi ve teknoloji tabanlı bu değişim, günümüz toplumlarını önceki tiplerden ayırarak süper akıllı toplum kavramıyla yeni bir kategori oluşturmuştur.

Süper akıllı toplum kavramı ilk kez 2017'de Japon Hükümeti tarafından teknolojik dönüşümün güzergâhını açıklamak amacıyla kullanılmıştır. Yaklaşım, yapay donanımlarla hızlı, akılcı, entegre, kaliteli, uzlaşmacı ve sürdürülebilir bir toplum hedeflemektedir. Bu hedef insan merkezli, yapay zekâ donanımlı, otonom ve tümleşik teknolojik mimari çerçevesinde tanımlanmaktadır.

Yüksek teknoloji hâkimiyetinde yeni kültürel değerler toplumsal etkileşim sistemini dönüştürmektedir. Süper akıllı toplum, sosyal, örgütsel ve zihinsel değişimin ifadesi olup yeni yaşam biçimleri için örnek modeldir. Japon Ekonomik Organizasyonlar Federasyonu (Keidanren) bu inisiyatifi "Toplum 5.0" çalışmasıyla gerçekleştirmiş ve 2018 toplantısında on temel başlık altında açıklamıştır. Bu yaklaşım ekonomik, teknolojik, ticari, sağlık, yerleşim gibi alanlarda radikal dönüşümlerin yanı sıra toplumun kültürünü ve kimlik algısını da etkileyen değişimleri içermektedir. Mahajan ve arkadaşlarının (2025) yapmış olduğu sistematik literatür taraması Toplum 5.0'ın insan merkezli, sürdürülebilir ve kapsayıcı bir süper akıllı toplum için teknolojilerin (sağlık, ulaşım, eğitim, yönetim) nasıl kullanılabileceğine dair verileri ortaya koymakta ve geleceğe dair bir projeksiyon yapmaktadır.

Kültürün Dijital Evrimi

Yeni teknolojiler her gün yeni yaşam deneyimleri yaratarak kültürler ve kişisel algılar üzerinde dönüştürücü etki oluşturmaktadır. Dijitalleşme bu ajanlar arasında önde gelmektedir. Uygulama alanlarında mevcut kültürel kodları etkilemekte, değiştirmekte veya yeniden kodlamaktadır. Hatta var olmayan kültürel mecralarda inşa edebilmektedir. Dijital kültürün bu girişimsel yaratıcılığı dikkat çekicidir. Van Dijk (2018) hız, kolaj, yaratıcılık, kullanıcı odaklılık, görsellik ve nicelleştirmeyi dijital kültürün başlıca özellikleri olarak vurgulamaktadır.

Dijital kültürün ortaya çıkışında ve toplumsal ilişkilerde yeniden üretiminde teknolojik araçlara bağımlılık belirgindir. Bu ilişki, araçları kullanan bireyleri de üretim sürecine katmaktadır. Bireyler deneyim ve bilgilerini kolaja eklerken, kendi kültürel çerçeveleri ve aidiyet algıları da bundan etkilenmektedir. Dijital yaşamda teknolojinin yoğun kullanımı, düşünmeyi, iletişim ve üretmeyi teknoloji aracılığıyla şekillendirerek geleneksel kimlik ve aidiyet kodlarından dijital kültür ve kimliğe kayma yaratabilmektedir.

Dijital Kimlik

Bu başlık altında birincil hipotez (kolektif bilinçte bireysel kimliklerin tekil farkındalık ve özgünlüğünü kaybederek kolektif özde erimesi), dijital kimliklerin tarihsel evrimi ve güncel teknolojik dönüşümü üzerinden tartışılmakta olup, avatar temelli kimliklerden kovan zihne geçişin bu erime sürecini nasıl başlattığı literatürle desteklenmektedir.

Kimlik, genel anlamda "ben kimim" sorusuna verilen cevaplarla şekillenen felsefi bir kavramdır (Erekmekçi, 2020, 17). Bu yanıtın içeriği, toplumsal ilişki sistemi içindeki bireysel yaşam deneyimleriyle karmaşık bir süreçte oluşur. Kimlik, psikolojik ve sosyal kaynaklardan beslenen bir inşa sürecidir.

Kimliğin toplumsal ve bireysel kategorileriyle dinamik bir yapı oluşturması onun kesin tanımını zorlaştırmaktadır. Maalouf (2000), kimliği toplumsal etkileşim içinde şekillenen, anlam bulan ve çok boyutlu bir yapı olarak tanımlarken, Bauman (2001) ise kimliği icat edilen, geliştirilen, ulaşılmak istenen bir hedef veya korunması gereken bir değer olarak ifade etmektedir.

Kimlikler, içinde buldukları sosyal ve kültürel yapının parçaları olup toplumsal yaşamın evrim aşamaları kimliklere anlam, değer ve kod kazandıran etkileşim alanlarıdır. Geleneksel dönemde kimlik aile, dayanışma ve geleneklere bağlı kolektif bağlarla belirlenirken (Tönnies, 1887; Durkheim, 1893), modern dönemde bireyselleşme (Giddens, 1991; Beck, 2002) ve sekülerleşme (Berger, 1967) baskın olmuş; ötekilik farklılık ve çoğulculuk bağlamında rol oynamıştır (Hall, 1996; Bauman, 1991). Postmodern dönemde gerçeklikten belirgin kopuş yaşanmış; simülasyonlar ve hipergerçeklik kimliğe bir çerçeve çizmiştir. Kimlik anlayışı, anlamın implosyonu, belirsizlik ve işaretlerin çoğalması (polysemy) üzerinde parçalı hale gelmiştir (Baudrillard, 2011). Çoğullaşmış anlamlar ve göreceli doğrular toplumsal çelişkilerin bir arada olmayı getirmekle birlikte, bu dönüşüm öznenin göreceli olarak özgürleşmesini de içermektedir (Touraine, 1999).

Günümüz toplumlarında teknolojik dönüşüm, bireylerin kolektif yapılar ve ilişkilerinde köklü değişimlere zemin hazırlamaktadır. Teknolojik araçlar gerçeklikten, zamandan ve mekândan kopmayı, sanal ortamda bedensiz etkileşimi mümkün kılmakta; kurgu alternatif gerçekliklere dönüşmektedir (Robins, 2013, 37-39).

Alternatif gerçekliğin zamansal-uzamsal serbestliği ve bilişsel-duygusal dinamizm, dijital düzlemde yeni kimlik oluşumunu teşvik etmektedir. Derrida, Deleuze ve Foucault gibi düşünürler öznenin kimliğinin tutarsızlaştığını, edilginleştğini ve belirsizleştğini belirtmektedir (Armağan, 2013, 8).

Kimliğin dijitalleşme süreci, sanal mecralar ve yapay gerçeklik altyapılarıyla yakından ilişkilidir. Sanal ortamlardaki kimlikler, Goffman'ın (2009) benliğin sunumu kuramındaki gibi, hedef kitleye olumlu izlenim bırakma amacıyla bilinçli performanslar içermektedir (Bullingham & Vasconcelos, 2013).

Geleneksel kimlikler dijital ortamda parçalanmış, akışkan ve performans odaklı yeniden yapılandırılarak bireylere kurgulanmış kimliklerini algı ve izlenimlerine göre yönetme özgürlüğü sağlamaktadır (Turkle, 1995; Belk, 2013). Bu haliyle dijital kimlikler sembolik olarak bireyi temsil etmeye devam etmektedir.

Günümüzde internet tabanlı kablosuz cihazlar ve uygulamalar gündelik yaşamın parçasıdır. Ağ temelli, anlık sistemlerin verimli çalışması yapay zekâyı zorunlu kılmaktadır. Yeni teknolojilerin gelişimi insan-makine arayüzlerini, yeni ilişki biçimlerini ve örgütsel ağları ortaya çıkarmaktadır.

Bu süreçte bireylerin düğüm noktası olarak bağlandıkları sosyal ağlarda güçlenen kolektivizm, avatar temelli dijital kimlikleri aşarak yeni bir varoluş biçimini haber vermektedir. Bu, yeni oluşum bireylerin teknolojik araçlarla aracısız, telepatik etkileşimde bulunduğu, kişisel bariyerlerin şeffaflaştığı "kovan zihin" olarak adlandırılabilir.

Kovan Zihin

Bu başlık altında ikincil hipotez (ii) (süper akıllı toplumun teknolojik bileşenlerinin toplumsal tekilliği hızlandırması), IoT, BBA ve yapay zekâ gibi teknolojilerin analiziyle tartışılmakta olup, bu bileşenlerin kolektif zekâyı nasıl tetiklediği literatür örnekleriyle desteklenmektedir.

İnsan evriminde ve medeniyetin hızlı gelişiminde kolektivizm ile işbirliği ağlarının esnekliği kritik rol oynamıştır. Ancak bu örüntünün en önemli bileşeni bilgidir. Karl Popper'ın (2005) ifadesiyle "yaşamın problem çözmek"le eşdeğer olduğu günümüz toplumlarında, artan sorunların çözümünde bilginin üretimi ve kullanımı beka meselesi haline gelmiştir. Bu eğilim insanları daha

az çabayla daha çok sorunu hızlı ve doğru çözen birleşik akıl sistemlerine, “kovan zihinlere” yönelmektedir.

Kovan zihin, “kovan” ve “zihin” kavramlarının birleşimidir. “Kovan”, bireye özgü olmayan, kolektif varoluş farkındalığını paylaşan çoklu varlıkları; “zihin” ise deneyimsel içerikli varoluş farkındalığını ifade etmektedir. Tümlşik olarak kovan zihin, bireysel zihinlerin ağ üzerinden iletişikle oluşturduğu, bireysel özgünlükleri aşan üst farkındalık biçimidir. Sosyal bilimlerde bu kavram siberetik bağlamda genişletilerek insan-makine entegrasyonu yoluyla oluşan kolektif bilinç olarak ele alınmakta ve sosyal medya, beyin-bilgisayar arayüzleri gibi teknolojilerle ilişkilendirilmektedir. Örneğin, QAnon² gibi kült oluşumlarında gözlemlenen grup düşüncesi, siberetik kovan zihinlerin sosyolojik örneği çeşitli çalışmalarda incelenmiş; dezenformasyon yayma ve kolektif suç potansiyeli vurgulanmıştır (Chowdhury & Ramadas, 2022). Kovan zihin yaklaşımın temelinde yüksek teknolojiyle aracısız, çabasız, mesafe ve dil sınırı olmaksızın düşünce-duygu paylaşımı yatmaktadır. Bu üst akıl, tüm dinamikleri gözeterek yüksek doğrulukla ortak karar verebilmektedir. Transhüman teknolojiyi çağrıştıran bu yapının bazı pratik uygulamaları günümüzde mevcuttur. Bu kapsamda 2014’te EEG (elektroensefalografi) ve TMS (transkraniyal manyetik stimülasyon) tekniklerinin birleşimiyle Hindistan’daki verici kişinin beyninden Fransa’daki alıcıya basit düşünceler aktarılabilmiştir. (Grau vd., 2014, 4). Bu çalışma, kovan zihnin aracısız düşünce paylaşım ilkesinin teknolojik olarak somutlaşmasını göstermektedir.

EEG, duygu tanıma (affective brain-computer interfaces) alanında bireysel duygusal durumların otomatik tespiti için kullanılmakta ve insan-bilgisayar etkileşimini geliştirmektedir (Mühl vd., 2014). TMS ise sosyal bilimlerde ahlaki karar verme ve sosyal davranış modülasyonu için, özellikle sağ temporoparietal birleşke³ (TPJ) bölgesinin uyarılmasıyla inançların ahlaki yargılardaki rolünün test edilmesinde kullanılmaktadır (Young vd., 2010). Bu çalışmalar kovan zihnin farklı teknolojilerin birleşimiyle geliştiğini göstermektedir. Bu kapsamda kovan zihnin gelişimine kaynaklık eden teknolojiler şöyle özetlenebilir:

1- Beyin-bilgisayar arayüzü (BBA): Kavram ilk kez Vidal’ın (1973, 157) “Toward direct brain-computer communication” çalışmasında kullanılmıştır. BBA donanımı günümüzde yüz ifadeleri üretimi ve protez uzuv kontrolünde de kullanılmaktadır. Temelde beyin sinyallerinin hedef cihazlara kodlanmasına ve tersine EEG sinyallerine çevrilmesine dayanmaktadır. Bunlar güncel çalışmalarda sorumluluk ve mahremiyet sorunları temelinde bireysel özerkliği tehdit edebilecek unsurlar olarak da ele alınmaktadır (Lyreskog vd., 2023). Aynı zamanda transhümanizm bağlamında bireysel kimlik değişimleri, sosyal eşitlik ve erişilebilirlik etkileri de tartışılmaktadır (Burwell vd., 2017; Livanis vd., 2024).

2- Sürü robotik: Vijay Kumar öncülüğünde karınca, termit ve kuş sürülerinden (swarm intelligence) ilham alınarak yürütülen çalışmalar neticesinde gelişen bir yaklaşımdır (Kumar ve Michael, 2012; Kumar vd., 2017). Çalışmalarda ağ bağlantılı, bilgi paylaşan robot sürüleri

² QAnon, 2017’de Donald Trump’ın başkanlığı sırasında ortaya çıkan aşırı sağ bir komplo teorisisidir. QAnon’a göre Trump, uluslararası şeytani bir pedofil ağı olan “Derin Devlet”e karşı savaşmaktadır (Hegarty, 2022).

³ Temporoparietal Birleşke Bölgesi, beynin sağ ve sol hemisferlerinde bulunan, temporal lob (şakak lobu) ile parietal lobun (yan baş lobu) tam kesişim noktasında yer alan kritik bir beyin bölgesidir (Seghier, 2013). TPJ’nin başlıca işlevleri arasında benlik farkındalığı ve ajansı (Blanke, vd, 2005), zihin kuramı (Theory of Mind) (Decety & Lamm, 2007), sosyal biliş ve ahlaki yargı (Young, vd., 2010), dikkat yeniden yönelme (Corbetta, vd., 2008) ile dil ve semantik işlem yer alır (Binder, vd., 2009). Klinik olarak, sağ TPJ stimülasyonu vücut dışı deneyimler üretebilir (Blanke, vd., 2005).

geliştirilmiştir (Nedjah & Junior, 2019). Sosyal bilimlerde kolektif zekâ, dağıtık karar alma, sosyal hareketler ve grup dinamikleriyle ilişkili olarak çeşitli çalışmalara konu olmaktadır (Lin, 2025).

3- Sosyal ağlar: Toplumsal etkileşimin parçası olan sosyal ağlar bilgi paylaşımına, grup kurulmasına katılım sağlamaktadır. Bu şekilde dünya çapında mevcut sosyal ağlar, bu ağlara bağlanan bireyler üzerinden proto-kolektif bilinçli kovan zihin yapıları meydana getirebilmektedir.

4- Ağ bağlantılı cihazlar (IoT): Kevin Ashton'ın (2009) tanımladığı IoT⁴, buzdolabı, kahve makinesi, klima gibi cihazların ağ üzerinden ortak çalışmasını sağlamaktadır (Li vd., 2017, 3-4). Bazı çalışmalarda BBA ile kontrol edilebildiği gösterilmiştir (Zhang vd., 2018). Gelecekte bu teknolojinin gelişimiyle insan ve cihazların kovan zihne benzer kolektivite yaratması mümkün olabilecektir. Sosyal bilimlerde IoT uygulamaları kapsamında mahremiyet, veri paylaşımı ve toplumsal gözetim tartışmaları yaygındır (Yengin ve Yılmaz, 2024).

5- Kas bilgisayar arayüzü: Konuşma tanıma, protez kontrolünde ve sanal gerçeklik hareketlendirmede kullanılmaktadır (Abdullah & Chemmangat, 2020; Brunelli vd., 2016; Li vd., 2019). Sosyal bilimlerde erişilebilirlik, engelli bireylerin topluma entegrasyonu, sosyal eşitlik ve etik boyutlar kapsamında değerlendirilmektedir (Çetin, 2023).

6- Siber böcekler ve hayvanlar: Basit sinir sistemli böcekler elektriksel uyarım ile kısmen kontrol edilebilmiştir (Sato & Maharbiz, 2010). Sosyal bilimlerde hayvan hakları, biyoetik ve insan merkezci yaklaşımların eleştirisi olarak incelenmektedir (Dodd, 2014).

7- Hipnotik bilgisayar arayüzü: Kumar makineleri ve dijital platformlarda kullanıcıyı trans benzeri absorbe hale sokarak bağımlılığı artıran teknolojiler olarak ele alınmaktadır (Schüll, 2012; Harrigan vd., 2010, 132). Bireysel irade ve özgürlük sınırlaması riski taşımaktadır. Hipnotik arayüzler, sosyal bilim literatüründe genellikle akıllı telefon bağımlılığı ve hipnotizabilite arasındaki ilişkinin incelenmesinin yanında teknolojinin sosyal davranış ve zihinsel sağlık üzerindeki etkileri kapsamında tartışılmaktadır (Olson, vd., 2020).

8- Mikro robotlar ve yapay hücreler: Nanoteknoloji kapsamındaki nano robotlar ve xenobotlar ağırlıklı olarak tıbbi uygulamalarda kullanılmaktadır (Fu & Yan, 2012; Kriegman vd., 2020). Gelecekte insan-makine birleşiminin temeli olabilecek bir teknolojidir. Sosyal bilimlerde tıbbi eşitlik, erişilebilirlik ve etik çıkarımlar temelinde ele alınmaktadır (Salamanca-Buentello & Daar, 2021).

9- Artırılmış sanal gerçeklik: AR/VR başlıklar ve gözlükler eğlence başta olmak üzere birçok alanda kullanılmaktadır. Tek pikseli kontak lens prototipi şimdiden üretilebilmiştir (Lingley vd., 2011). Bu teknolojinin BBA entegrasyonları ile çalışmalar sürdürülmektedir (Si-Mohammed vd., 2017; Losey vd., 2016). Gelecekte zihin temelli cihazlar için kritik bir teknoloji olabilecektir. Sosyal bilimlerde eğitim, sosyal öğrenme, etkileşim ve empati gelişimi potansiyeli vurgulanmaktadır (Scavarelli vd., 2021).

Günümüzde yapay zekâ modern yaşamın parçasıdır; akıllı ev otomasyonu, sürü robotlar, davranış tahminleri ve hata analizinde kritik rol oynamaktadır (Jaihar vd., 2020). Gelecekte kolektif zihin matrislerinin iletişim ve etkileşiminde merkezi konumda olabilecektir. Üretken yapay zekâ çalışmaları kovan zihni yaratıcı süreçlerle ilişkilendirmekte, açık kaynak kodlu modeller (Stable

⁴ Bu kavram ilk defa Kevin Ashton tarafından 1999 yılında, bir ağ üzerinde birbirleriyle iletişimde olan ve birbirleriyle mevcut durumlarını paylaşan, otonom şekilde komut gönderip alan çeşitli cihazları tanımlamak için kullanılmıştır (Ashton, 2009).

Diffusion gibi) kolektif etkileşimi motive etmektedir (Zhou vd., 2025). Yapay zekâ, sosyal bilimlerde ağırlıklı olarak kovan zihin ve kolektif zekâ bağlamında tartışılmaktadır. Bu tartışmalar yapay zekânın toplumsal karar alma süreçlerini dönüştürmesi, sosyal eşitsizlik ve etik sorunları gibi çeşitli sorunları içermektedir (Cui & Yasseri, 2024).

Kovan Zihin Türleri

Kovan zihin, farklı türlerde paylaşılan kolektif zekâyı tanımlayan bir kavramdır. Temelinde, kolektif çalışmanın bireysel çalışmadan genellikle daha verimli olduğu gerçeği yatmaktadır. İnsan biyolojisi, arılar, termitler veya karıncalar gibi doğal biyokinezik kovan zihinleri oluşturmaya uygun değildir. Ancak teknolojiyle bu yeteneğin kazanılması önünde zaman dışında ciddi bir engel yok gibi görünmektedir. Bu yaklaşımın özü, kitle kaynak kullanımıyla karşılıklı paylaşımlı veri tabanları oluşturmaktır. Bu veri tabanlarının farklı alanlarda çeşitli türleri vardır:

1- Toplu bilinç: Topluluk bireylerinin paylaştığı ortak inançlar, ahlak anlayışları ve düşünce örüntülerinden oluşmaktadır. Topluluğun genel ahlakından çok, toplulukça “normal” kabul edilen ortak içerikleri kapsamaktadır. Toplumsal deneyimler, memler⁵, dayanışmalar, ortak değerler ve paylaşılan duygular bu kapsamdadır.

2- Toplu zekâ: İşbirliği, kitle kaynak kullanımı ve grup çalışmasından doğan zekâ türüdür. Uzman grupları, donanım-yazılım altyapısı ile bilgi birikimi olmak üzere üç temel bileşeni ihtiva etmektedir.

3- Grup düşüncesi: Grup içinde onaylanma, uyum ve işbirliği motivasyonlarının artmasıyla ortaya çıkan psikolojik bir olgudur. Bu benzeşme dürtüsü, bir şeyin doğru-yanlış ya da mantıklı-mantıksız olmasından bağımsız olarak uzlaşma yaratmakta ve bireylerden grupla aynı fikirde olmalarına dair beklenti üretmektedir.

4- Sürü zihniyeti (“Sheple”): Koyun sürüsü benzeri davranışları ifade etmektedir. İnsan gruplarının tek kaynaktan gelen mesajları sorgulamadan kabul etmesiyle karakterize edilebilmektedir.

5- Sürü zekâsı: Doğal ya da yapay, kendi kendini organize eden sistemlerin kolektif davranışdır. Doğada karıncalarda, arılarda, bakterilerde görülmektedir. İnsanlarda ise gerçek zamanlı ağ bağlantılarıyla ortaya çıkabilmektedir. Stanford Üniversitesi ve Unanimous AI iş birliğiyle yapılan bir çalışma, sürü algoritmalarıyla ortak bir ağa bağlanan doktorların pnömoni teşhisinde tek başlarına çalışanlardan %33 daha az hata yaptığını göstermiştir (Rosenberg vd., 2018). COVID-19 pandemisinde de bilimsel iş birliği, preprint arşivleri ve sosyal medya üzerinden hızlı veri paylaşımıyla “kovan zihin” oluşmuş, salgın yönetiminde ilerleme sağlanmıştır. Ancak yanlış bilgi yayılımı gibi riskler de açığa çıkmıştır.

Kovan Zihnin Avantaj ve Dezavantajları

Bu alt başlık altında ikincil hipotez (i) (kovan zihin dinamiklerinin bireysel özgür iradeyi aşındırarak insani varoluş krizine yol açması), avantaj-dezavantaj dengesi üzerinden değerlendirilmekte olup, mahremiyet kaybı, özerklik erozyonu ve biyoteknolojik riskler gibi unsurların bu krizi nasıl tetikleyebileceği literatür üzerinden gösterilmektedir.

⁵ “Mem ya da “meme” ilk defa Richard Dawkins’in kullandığı, kültürel iletişim biçimlerine atıfta bulunan bir kavramdır. DNA koduna benzetilen “mem” ler, tarihi, sosyal, edebi vb. farklı içerikte olabilmektedir. Bunlar etkileşim veya taklit yoluyla nesilden nesile aktarılabilmektedir (<https://wikipedia.org/wiki/mem>).

Kolektif bilginin insan evriminde merkezi rol oynadığı açıktır. Günümüzde üretilen kolektif bilgi miktarı tarihte görülmemiş düzeydedir. Modern teknoloji sayesinde mesafe ve dil engeli olmadan, aracısız düşünce ve duygu paylaşımı mümkün hale gelmiştir. Bu gelişmeler kovan zihin yaklaşımını insanlığın olası geleceklerinden biri haline getirmiştir. Kovan zihin toplumsal hayatta yaygınlaşırsa, daha önce yaşanmamış süreçleri tetikleyebilir. Bu kapsamda anlık bilgi paylaşımı sayesinde yeni bilgilere erişim ve mevcut bilginin güncellenmesi çok hızlı ve verimli olabilecektir. Bilgi kaynaklarının çeşitlenmesi ve doğrudan erişim, öğrenme sürecini kısaltabilecek kapasiteyi arttırabilecektir. Bu da bireylerin ve dolayısıyla sürünün ortak zekâsının gelişmesine katkı sağlayacaktır.

Kovan zihni, bireylerin düşünce, duygu ve iletilerine açık erişim sağlayarak anlam farklılıklarını ve karışıklıkları azaltarak ortak dil ve kültür oluşumunu kolaylaştırabileceği gibi hiyerarşiden bağımsız, ırk-din-dil-ülke ayrımı gözetmeyen şeffaf ve eşit bir toplumsal ağ kurma potansiyeline de sahiptir. Bu düzlemde yalan ve gizli niyetlerin zorlaştığı bir düzen mümkün olabilir. Ancak bu konuda ciddi çekinceler de vardır. En önemlisi mahremiyettir. Bireylerin en özel duygu ve düşüncelerine bile sınırsız erişim, ifşa, istismar ve duygusal sorunlara yol açabilir. Kolektifin bunu sorun olarak görüp görmeyeceği de belirsizdir.

Biyoteknolojik boyutta (implantlar, beyin-makine arayüzleri) insan bedenine ve psikolojisine öngörülemeyen, belki geri dönülmez hasarlar oluşabilir.

Kovan zihni tek tip olmayabilir. Kendi içinde homojen olsa bile farklı kovanlar arasında motivasyon çatışmaları doğabilir; bu da tarihte örneği olmayan yeni çatışma biçimlerine yol açabilir.

Sonuç olarak kovan zihinlerin ortaya çıkmasıyla bireysel özerklik kaybı, kimlik bulanıklaşması ve kolektif ajanlık kavramlarının yeniden tanımlanması gerekecektir. Bu teknolojiler etik açıdan sorumluluk, karar asimetrisi ve özerklik gibi konuları karmaşıklaştırmaktadır. Bireysel özgürlük ile kolektif fayda arasındaki denge, kovan zihin toplumlarının arzu edilirliliği tartışmalarının merkezindedir (Lyreskog vd., 2023).

Bir Kavram Olarak Tekillik

Bu başlık altında birincil hipotez (kolektif bilinçte bireysel kimliklerin erimesi), tekillik kavramının felsefi ve teknolojik öngörülleri üzerinden yeniden ele alınmakta olup, bireysel özgünlüklerin kolektif zihinde birleşerek kaybolması senaryosu literatürle (Kurzweil, Bostrom, Vinge) desteklenmektedir.

Tekillik (singularity), teknolojik ilerlemenin insan hayatını öngörülemez biçimde değiştireceği "essential singularity" olarak ilk kez 1950'lerde John von Neumann tarafından tartışılmıştır (Özmen, 2019, 111). Kavram akademik çevrede Ray Kurzweil'in çalışmalarıyla popülerlik kazanmıştır. Kurzweil, *The Singularity Is Near* (2005) kitabında, yakın gelecekte makine zekâsının insan zekâsını aşacağını ve tekilliğin kaçınılmaz bir teknolojik evrim aşaması olduğunu savunmaktadır. Bu nokta, insanın değişimi kontrol edemediği, sonrasını öngöremediği geri dönülmez bir kırılma noktasıdır; insan medeniyeti ve doğası radikal biçimde dönüşecektir.

İnsan-makine birleşimiyle zekânın biyolojik sınırlarını aşarak üstün bir form yaratma potansiyeli, Kurzweil'e (2005/2017) göre kolektif insan bilgisine erişebilen, duygusal ve spiritüel deneyimleri de kapsayan bir yapı ortaya çıkaracaktır. Bu yeni düzen, zekânın gücü ve öngörülemezliği nedeniyle insani varoluşun özgünlüğünü ve sürdürülebilirliğini sorgulatmaktadır. Vernor Vinge (1993, 12), tekilliği insanın tasarlayacağı ileri teknolojilerle süper-insan zekâsına ulaşılması, bu

zekânın kendi senaryolarıyla yüksek hızda problem çözmesi ve insan-ötesi dönemin başlangıcı olarak tanımlamaktadır.

Nick Bostrom (2013, 28-29) ise hızlı teknolojik gelişmeler sonucu geleneksel insan formunu aşan posthuman varlıkların ortaya çıkışını olası görmektedir. Bu varlıklar uzun ömür, üstün bilişsel kapasite ve gelişmiş duygusal yeteneklere sahip olabilir; ancak bu bileşenlerin eşzamanlı gerçekleşebileceğinden şüphe duymaktadır.

Teknolojik tekilliğin toplumsal hayata hâkim olması halinde din, ahlak, zekâ, gelenek ve hakikat gibi kavramların çökerek yeni bir varoluş biçimine evrileceği, sürecin toplumsal tekillikğe yol açacağı öngörülebilir (More ve More, 2013, 370). Bireysel kimlikler, özgünlükler ve düşünceler güçlü bir kolektif zihin içinde birleşerek yeni bir bütün oluşturabilir; geleneksel toplumsal yapı ve birey kavramı anlamını yitirebilir. Bu birleşim, tekilliğin merkezindeki öngörüdür.

Kovan Zihin ve Tekillik

Bu başlık altında birincil ve ikincil hipotezler entegre edilerek tartışılmakta olup; kolektif zekânın bireysel kimlikleri tüketen tekillik sürecine nasıl evrildiği, hiper-bağlantılılık ve bilgi yükü üzerinden (McLuhan, Kemp verileri) sentezlenmektedir.

İnsanlık tarihinin başından beri varlığını sürdürmesinin anahtarı, hayatın her düzeyinde kurulan başarılı iş birlikleridir. Bireyler ortak hedefler doğrultusunda iş birliği yaparak kolektif zekâyı ve bireysel yetenekleri geliştirmekte, toplumun refahını yükseltmektedir. Bu süreç kısmen ortak iradeyle açıklanabilir de daha çok “grup psikolojisi” ile anlaşılabilir. Grup psikolojisi bireyleri kovanın parçası yapmasa da iş birliği potansiyelini artırarak bireysel bilinç ve yetenek gelişimine katkı sağlamaktadır.

Günümüzde internet gibi bilgi-iletişim teknolojileri, kolektif hareketin gücünü katlayarak büyük grupları hızlı ve verimli biçimde bir araya getirmektedir. Bu, yeni teknolojilerin icat ve yayılma hızını geçmişe göre dramatik biçimde yükseltmiştir. Üretken yapay zekâ araçları (özellikle açık kaynaklı modeller), yaratıcı süreçlerde geniş toplulukların katkılarını hızlandırarak bireysel “mastermind”lerden kolektif “hivemind” dinamiklerine geçişe olanak tanımaktadır. Bu da yaratıcı sınırların toplu ölçekte genişlemesine katkıda bulunmaktadır (Zhou vd., 2025). Kovan zihin kavramı böylece teknolojik tekillik tartışmalarıyla kesişerek kolektif zekânın insan bilincini dönüştürebilecek bir evrim aşaması olabileceği gibi felsefi soruları gündeme getirmektedir. Üretken yapay zekâ, bireysel özgünlüğün kolektif katkılara ağıla bütünleşmesini kolaylaştırmaktadır.

İnternet bireyler arası iletişimi sağlayan bir arayüz haline geldikçe, bireyin toplumdaki konumunu koruyabilmesi veri akışının hızına uyum sağlayabilmesiyle ilişkilendirilmektedir. Bu durum bireyi sürekli “akışta⁶” kalmaya ve anında paylaşmaya zorlamaktadır. Bu zorluluk hali aktif veri üretimi gerektirmektedir. Artan enformasyon yükünün statik kimlik yapısıyla özgün düşünce geliştirmeyi zorlaştıracak açıktır (McLuhan & Power, 2001, 42-43). Ağdaki etkileşim yoğunluğu, bireyin kendi kimliğini sürdürmesini engelleyerek onu genel akışı taklit eden bir birime dönüştürme ihtimalini içermektedir. Bu senaryoda beyin, gerçek dünya ile sanal veriler arasındaki ayrımı zayıflamakta; birey çevrim içi grubun fiziksel uzantısı gibi davranmaya başlamaktadır.

⁶ Akış kavramı ilk olarak 1975’te Mihalyi Csikszentmihalyi tarafından bireyin uğraştığı eylemle ilgili olarak içinde bulunduğu zihinsel durumu tanımlamak üzere kullanılmıştır. Birey bu deneyime ilişkin olarak ihtiyaç, gereklilik, eğlence gibi duyguların ötesine geçerek süreçle tam bir bütünleşme içine girerek bütünsel bir tatmin duygusu yaşar (Csikszentmihalyi, 1975).

Simon Kemp'in (2024) Dataportal verilerine göre dünya nüfusunun %66,2'si (5,35 milyar kişi) internet kullanıyor; ortalama günlük kullanım süresi 2023'e göre %0,8 artarak 6 saat 40 dakikaya ulaşmıştır. Bu artış, şu soruları akla getirmektedir: İnternet üzerinden bireysel hayatlarımızı mı geliştiriyoruz, yoksa küresel bir ortak zihnin oluşumuna mı katkı sağlıyoruz?

Kolektif bilincin (küresel bilinç ya da kovan zihin) kendi farkındalığı, ağı kendi bilincini denetleyip denetleyememesi, kolektifin bireyleri kontrol edip etmediği gibi konular bireysel varoluş imkânına dair endişeler yaratmaktadır. Sürecin insan kontrolünde kalıp kalmayacağı da ayrı bir sorundur.

Kovan zihinde bireyselliğin var olabilmesi, bu isteğin kolektif içinde mevcut ve yaygın paylaşılıyor olmasını gerektirmektedir. Ancak kovan bireysel zihinlerin üzerinde baskınsa ve bireysel kontrol kolektifin onayına bağlıysa, kovan üzerinde gerçek bir kontrolün olamayacağı açıktır. Kolektif zihnin gücünden bireyler lehine feragat edip etmeyeceği ya da muhalefete izin verip vermeyeceği de belirsiz bir durumdur. Dahası, kovan içinden böyle bir talebin kovani oluşturan diğer unsurlarca fark edilip edilmeyeceği bile şüphelidir.

Bireyin kovan içindeki edilgen konumundan yola çıkılarak, kolektifin bireysel kimlikleri ve özgür düşüncüyü tamamen tüketebileceği, bireyin kovan sınırlarını aşamayıp zihinsel tekillik düşeceği söylenebilir. Bu durumda kimlik, öz-kontrol, tekilik ve ortak bilinç tartışmaları yeniden formüle edilmelidir. Tek bir zihin içinde kimlik, düşünsel, ahlaksal ve zihinsel tekilik hâkim olursa, kovan bireylerden oluşsa da kolektif yalnız kalır; özgünlük, çok-kimliklilik ve geleneksel ahlak ortadan kalkar. Burada yeni bir ekosistem doğar, bireysellik, kimlik, özgürlük gibi sorular anlamını yitirir; yerine bireyin kolektif "ben" in parçası olduğu yapı egemen olur.

Hipotezlerin Değerlendirilmesi:

Birincil hipotez (kolektif bilinçte bireysel kimliklerin erimesi), Kovan Zihin ve Tekillik bölümlerinde literatür senteziyle desteklenerek doğrulanmış, dijital kimliklerin kolektif ağlarda bulanıklaşması ve tekilik senaryolarındaki birleşme, bireysel özgünlüğün kaybını göstermiştir. İkincil hipotez (i) (kovan zihin dinamiklerinin özgür iradeyi aşındırması), "Kovan Zihnin Avantaj ve Dezavantajları" bölümünde mahremiyet ve özerklik riskleriyle tartışılmış olup, insani varoluş krizinin olası olduğu sonucuna bağlanmıştır. İkincil hipotez (ii) (süper akıllı toplum bileşenlerinin tekilliklerinin toplumsal dönüşümü hızlandırdığı), Kovan Zihin ve Süper Akıllı Toplum bölümlerinde IoT, yapay zekâ gibi teknolojilerin analiziyle doğrulanmıştır. Bu bileşenlerin kolektif zekâyı tetikleyerek toplumsal dönüşümü hızlandırdığı ifade edilmiştir. Genel olarak, hipotezler nitel sentezle tutarlı bulunmuş olup, etik ve felsefi çıkarımlar sonuçta vurgulanmıştır.

Sonuç

Teknolojik gelişmelerin seyri açısından yakın gelecekte yapay zekâ, kovan zihin gibi fenomenlerin gerçekleşme olasılığı göz ardı edilememesi gereken bir husustur. Bu fenomenler, bireysel özgürlük, kimlik ve kendilik anlayışlarında köklü dönüşümler yaratma potansiyeli taşımaktadır. Bu potansiyel, kovan zihinlerin veya tekiliğin gerçekleştiği bir senaryoda toplumun bildik, görece istikrarlı, temel yapılarını, anlam ve değerlerini temelinden sarsabilecek dönüşümleri içermektedir. Bu radikal dönüşüm, toplumu diyalektik bir süreçle biçimlendiren özgürlük, kimlik, bireysellik, kültür gibi mekanizmaların önemi kaybetmesine neden olabilecektir. Toplumsal gerçekliğin dönüşüm geçirdiği olası bir gelecekte, toplumu şekillendiren temel değerler kovana ait bağlam içinde şekillenen, burada anlam bulan referanslara indirgenebilecektir.

Bireyin kendine ve topluma yönelik algılarıyla şekillenen kimlik inşasındaki görece özgürlük nosyonu, modern toplumlarda bireysel özün imtiyazlı konumuna işaret etmektedir. Modern toplum kuramları, birey ve toplum bileşenlerine verdikleri ağırlığa göre farklılaşmakta, özgürlük ve kendilik anlayışları temelinde çeşitli çözümler sunmaktadır. Ancak kovan zihnin tahayyülüyle ortaya çıkan tekillik, mevcut birey ve toplum tanımlarının geçerliliğini sorgulanmasına neden olacaktır. Bu olası gerçeklikte bireyler arası sınırlar kalkacak; ağda birleşen zihinler tekilleşerek süper zihinler oluşturabilecektir. Bu senaryoda bireyler, süper zihnin tikel ifadeleri haline gelebilecektir. Bu yeni varlık alanında kimliğin ve özgürlüğün anlamı ancak süper zekânın ontolojik çerçevesi içinde ifade edilebilir hale gelecektir.

Süper kovanların gelecekte ortaya çıkma olasılığı temelinde gerçekleşebilecek tekillikte özgürlüğün, bireyselliğin ve kimliğin insani-toplumsal bağı koparak toplumsal yaşamın süper zihnin öngörülemez, bilinmez yok oluşuna sürüklenebileceği değerlendirilebilir. Bu durumda kovan zihin içinde düşüncenin, ahlakın, özgünlüğün tekleşmesi toplumsal yaşamı insanın kontrolünde ve insani değerler çerçevesinde sürdürülmesini imkânsız hale getirebilecektir.

Kovan zihin, yapay zekâ, süper zihin ve tekillik gibi kavramlar yoğun teknolojik birikim gerektirdiğinden ve tam ölçekli pratik örnekleri henüz olmadığından uzak-fantastik konular gibi algılanmaktadır. Ancak bu olguların teknolojik alt yapısını oluşturan birçok alt bileşenin günümüzde hâlihazırda prototip veya gündelik hayatta yaygın olarak kullanıldığı bir gerçektir. Bu nedenle tekillik ve süper kovanlarla ilgili riskler bugünün bir sorunu olarak ele almayı gerektirmektedir. Çünkü süper zekâ, kovan zihinler bir defa kendi bilincinde olan oluşumlar olarak ortaya çıktıklarında bunlara ilişkin problemler geleneksel problem çözme yöntemleriyle çözülebilirlik sınırının ötesine geçmiş olacak ve geri dönüşü olmayan bir dizi süreç tetiklenebilecektir.

Bu olası iddialara karşı, yapay zekânın insanlığın kaçınılmaz geleceği olduğu, gelecekte karşılaşılabilecek problemlerin hızlı ve yüksek doğrulukla çözülmesinin anahtarı olduğu, teknolojik gelişmelerin insanı daha zekileştireceği gibi karşı argümanlar ileri sürmek mümkündür. Buna paralel olarak insanın tarih boyunca hayal gücünün sınırlarını zorladığı, yaşadığı dönemin sınırlarına sınırlanmadığını iddiası da ileri sürülebilir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus insanlığın tarih boyunca geliştirdiği teknolojik birikimin kendi denetiminde olduğudur. Kovan zihninin ve yapay zekânın kapasitesinin, yaratıcılık, algılama, planlama, öngörü, tasarım, hesaplama gibi alanlarda insanın sınırlarını aştığı bir durumda teknolojik gelişmenin insanın hayal gücünün ötesine geçmesi uzak bir olasılık değildir. Teknolojinin kovan zihinleri mümkün kıldığı olası bir gelecekte insanın kendi kaderini çizdiği tarihsel gelişim yolculuğuna bağımsız ve özgür iradesiyle devam edip edemeyeceği muğlaklaşacaktır. Burada insanın ve insanlığın konumu başlı başına bir sorun olarak ele alınmalıdır. Bu nedenle kovan zihin, yapay zekâ, süper zekâ gibi insanlığı ve tüm dünyayı geri dönüşü olmayacak şekilde değiştirme potansiyeli olan teknolojik unsurların kontrolsüz ve hızlı bir şekilde geliştirilmesinin yerine bu gelişimin insanın merkezde olduğu, her aşaması kontrollü ve geri dönüşü mümkün modüller şeklinde sürece yayılarak geliştirilmesi insanlığın bekası adına uygun bir strateji olacaktır.

Politika Önerileri

Kovan zihin risklerini yönetmek için: 1) Uluslararası etik çerçeve geliştirilebilir (GDPR temelli) veri kontrolü zorunlu kılınabilir. 2) Eğitimde dijital okuryazarlık modüllerinin özgünlüğü desteklenebilir. 3) Geliştirme stratejileri modüler olabilir; yapay zekâ projelerine denetim kurullarının onayı ve gözetimi getirilebilir. 4) Disiplinlerarası forumlar (UNESCO benzeri),

dezenformasyonu önleyebilir. Bu öneriler, faydaları ve iş verimliliğini korurken tehditleri ve özerklik kaybını azaltmada etkili olabilecektir.

Kaynakça

- Abdullah, A. – Chemmangat, K. “A Computationally Efficient sEMG Based Silent Speech Interface Using Channel Reduction and Decision Tree Based Classification.” *Procedia Computer Science* 171 (2020), 120-129. <https://doi.org/10.1016/j.procs.2020.04.013>
- Akboğa, İ. “Süper Akıllı Toplum: Fütürizm ve Dijital Kültür.” *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademi Dergisi* 7 (2021), 1835-1864. <https://doi.org/10.47994/usbad.1001270>
- Ali, İ., Nguyen, K. – Oh, İ. “Systematic literature review on Industry 5.0: Current status and future research directions with insights for the Asia Pacific countries.” *Asia Pacific Business Review* (2025). <https://doi.org/10.1080/13602381.2025.2452877>
- Armağan, A. “Kimlik Yapılarında Değişim ve Sanallaşan Kimlik Sunumları: Öğrenciler Üzerinde Bir Araştırma.” *Akademik Bakış Dergisi* 37 (2013), 1-20.
- Ashton, K. “That ‘Internet of Things’ Thing.” *RFID Journal* (22 Temmuz 2009). Erişim 29 Aralık 2025. <https://www.rfidjournal.com/that-internet-of-things-thing>
- Bak-Coleman, J. - Bergstrom, C. T. “A High-Speed Scientific Hive Mind Emerged from the COVID Pandemic.” *Scientific American* (1 Mart 2022). Erişim 29 Aralık 2025. <https://www.scientificamerican.com/article/a-high-speed-scientific-hive-mind-emerged-from-the-covid-pandemic/>
- Barachini, F. – Stary, C. *From Digital Twins to Digital Selves and Beyond: Engineering and Social Models for a Trans-Humanist World*. Cham: Springer, 2022. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-96412-2>
- Baudrillard, J. *Simülakrlar ve Simülasyon*. Çev. Oğuz Adanır. 6. Baskı. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011.
- Bauman, Z. *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press, 1991.
- Bauman, Z. *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri*. Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Bauman, Z. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000.
- Beck, U. *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru*. Çev. Kaan Özdoğan - Bülent Doğan. İstanbul: İthaki Yayınları, 2011.
- Belk, R. W. “Extended Self in a Digital World.” *Journal of Consumer Research* 40/3 (2013), 477-500. <https://doi.org/10.1086/671052>
- Berger, P. L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday, 1967.
- Blanke, O. vd. “Linking Out-of-Body Experience and Self Processing to Mental Own-Body Imagery at the Temporoparietal Junction.” *Journal of Neuroscience* 25/3 (2005), 550-557. <https://doi.org/10.1523/JNEUROSCI.2612-04.2005>
- Binder, J. R. vd. “Where is the Semantic System? A Critical Review and Meta-Analysis of 120 Functional Neuroimaging Studies.” *Cerebral Cortex* 19/12 (2009), 2767-2796. <https://doi.org/10.1093/cercor/bhp055>

- Brunelli, D. vd. "Design Considerations for Wireless Acquisition of Multichannel sEMG Signals in Prosthetic Hand Control." *IEEE Sensors Journal* 16/23 (2016), 8338-8347. <https://doi.org/10.1109/JSEN.2016.2596712>
- Bullingham, L. – Vasconcelos, A. C. "The Presentation of Self in the Online World': Goffman and the Study of Online Identities." *Journal of Information Science* 39/1 (2013), 101-112. <https://doi.org/10.1177/0165551512470051>
- Burwell, S. – Sample, M. - Racine, E. "Ethical Aspects of Brain Computer Interfaces: A Scoping Review." *BMC Medical Ethics* 18 (2017), Article 60. <https://doi.org/10.1186/s12910-017-0220-y>
- Butler, T. "What's Next in the Digital Transformation of Financial Industry?" *IT Professional* 22/1 (2020), 29-33. <https://doi.org/10.1109/MITP.2019.2963490>
- Bostrom, N. "Transhumanist Values." *Journal of Philosophical Research* 30 (2005), 3-14. Erişim <https://nickbostrom.com/ethics/values.pdf>
- Bostrom, N. "Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up." *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. 28-53. Ed. Max More - Natasha Vita-More. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013.
- Cambridge Dictionary. "Sheeple." *Cambridge Advanced Learner's Dictionary & Thesaurus*. Erişim 29 Aralık 2025. <https://dictionary.cambridge.org/tr/sözlük/ingilizce/sheeple>
- Chowdhury, A. - Ramadas, R. "Cybernetic Hive Minds: A Review." *AI* 3/2 (2022), 465-492. <https://doi.org/10.3390/ai3020027>
- Clickworker. "Hive Mind." *Crowdsourcing Glossary*. Erişim 29 Aralık 2025. <https://www.clickworker.com/crowdsourcing-glossary/hive-mind/>
- Corbetta, M. vd. "The Reorienting System of the Human Brain: From Environment to Theory of Mind." *Neuron* 58/3 (2008), 306-324. <https://doi.org/10.1016/j.neuron.2008.04.017>
- Cserhati, M. "Mind Cloning-Is It Feasible?." *Answers Research Journal* 15 (2022), 269-276. Erişim https://assets.answersresearchjournal.org/doc/v15/mind_cloning.pdf
- Csikszentmihalyi, M. *Beyond Boredom and Anxiety*. San Francisco: Jossey-Bass, 1975.
- Cui, H. - Yasseri, T. "AI-Enhanced Collective Intelligence." *Patterns* 5/11 (2024), Article 101074. <https://doi.org/10.1016/j.patter.2024.101074>
- Çalış Duman, M. "Toplum 5.0: İnsan Odaklı Dijital Dönüşüm." *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi* 82 (2022), 309-336. <https://doi.org/10.26650/jspc.2022.82.1008072>
- Çetin, B. "Dijital Erişilebilirlik: Kapsam, Kavramlar, Standartlar, Yasalar." *Tasarım Mimarlık ve Mühendislik Dergisi* 3/1 (2023), 57-68. <https://doi.org/10.59732/dae.1246531>
- Decety, J. - Lamm, C. "The Role of the Right Temporoparietal Junction in Social Interaction: How Low-Level Computational Processes Contribute to Meta-Cognition." *The Neuroscientist* 13/6 (2007), 580-593. <https://doi.org/10.1177/1073858407304654>
- Develi, H. "Endüstri 4.0'dan Toplum 5.0'a." *Dünya Gazetesi* (17 Kasım 2017). Erişim <https://www.dunya.com/kose-yazisi/endustri-40dan-toplum-50a/389146>
- Dodd, A. "The Trouble with Insect Cyborgs." *Society & Animals* 22/2 (2014), 153-173. <https://doi.org/10.1163/15685306-12341254>

- Durkheim, É. *The Division of Labor in Society*. Çev. W. D. Halls. New York: Free Press, 1984.
- Erekmekçi, M. *Milliyetçilik, Aidiyet, Kimlik: Kürt Milliyetçiliğinin Gelişiminin Toplumsal Dinamikleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma; Batman Örneği*. Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, 2020.
- Fontes, C. vd. "Human Digital Twins Unlocking Society 5.0? Approaches, Emerging Risks and Disruptions." *Ethics and Information Technology* 26 (2024), Article 54. <https://doi.org/10.1007/s10676-024-09787-1>
- Fu, J. - Yan, H. "Controlled Drug Release by a Nanorobot." *Nature Biotechnology* 30/5 (2012), 407-408. <https://doi.org/10.1038/nbt.2206>
- Giddens, A. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- Gladden, M. E. *Posthuman Cyberware: Blurring the Boundaries of Mind, Body, and Computer*. Indianapolis: Defragmenter Media, 2019.
- Grau, C. vd. "Conscious Brain-to-Brain Communication in Humans Using Non-Invasive Technologies." *PLoS ONE* 9/8 (2014), Article e105225. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0105225>
- Goffman, E. *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. Çev. Byung-Chul Han. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Hall, S. "Introduction: Who Needs 'Identity'?" *Questions of Cultural Identity*. Ed. Stuart Hall - Paul du Gay. London: Sage, 1996, 1-17.
- Harrigan, K. A. vd. "Addictive Gameplay: What Casual Game Designers Can Learn from Slot Machine Research." *Proceedings of the International Academic Conference on the Future of Game Design and Technology* (2010), 127-133. <https://doi.org/10.1145/1920778.1920796>
- Harayama, Y. "Society 5.0: Aiming for a New Human-Centered Society." *Hitachi Review* 66/6 (2017), 554-559. Erişim https://www.hitachihyoron.com/rev/archive/2017/r2017_06/pdf/p08-13_TRENDS.pdf
- Hegarty, S. "QAnon: ABD'yi Şeytana Tapan ve Çocuk Ticareti Yapan Elitlerin Yönettiğine İnanan Hareket." *BBC Türkçe* (6 Ocak 2022). Erişim <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-59880888>
- Jaihar, J. vd. "Smart Home Automation Using Machine Learning Algorithms." *2020 International Conference for Emerging Technology (INCET)* (2020), 1-4. <https://doi.org/10.1109/INCET49848.2020.9154007>
- Japan Business Federation (Keidanren). *Society 5.0-Co-Creating the Future*. Tokyo: Keidanren, 2018. Erişim https://www.keidanren.or.jp/en/policy/2018/095_booklet.pdf
- Kemp, S. "Digital 2024: The State of Internet Adoption." *DataReportal* (31 Ocak 2024). Erişim <https://datareportal.com/reports/digital-2024-deep-dive-the-state-of-internet-adoption>
- Kriegman, S. vd. "A Scalable Pipeline for Designing Reconfigurable Organisms." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 117/4 (2020), 1853-1859. <https://doi.org/10.1073/pnas.1910837117>

- Kumar, V. - Michael, N. "Opportunities and Challenges with Autonomous Micro Aerial Vehicles." *The International Journal of Robotics Research* 31/11 (2012), 1279-1291. <https://doi.org/10.1177/0278364912455954>
- Kumar, V. vd. "Formations for Resilient Robot Teams." *IEEE Robotics and Automation Letters* 2/2 (2017), 841-848. <https://doi.org/10.1109/LRA.2017.2655139>
- Kurzweil, R. *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*. New York: Viking Press, 2005.
- Kurzweil, R. *İnsanlık 2.0: Tekilliğe Doğru Biyolojisini Aşan İnsan*. Çev. Mehmet Şengel. 2. Baskı. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2017.
- Lauer-Schmaltz, M. W. vd. "Towards the Human Digital Twin: Definition and Design-A Survey." arXiv preprint (2024). Erişim <https://arxiv.org/abs/2402.07922>
- Li, T. J.-J. vd. "Programming IoT Devices by Demonstration Using Mobile Apps." *End-User Development: 6th International Symposium, IS-EUD 2017*. Ed. Simone Barbosa vd. Cham: Springer, 2017, 3-17. https://doi.org/10.1007/978-3-319-58735-6_1
- Li, X. vd. "Wireless sEMG-Based Identification in a Virtual Reality Environment." *Microelectronics Reliability* 98 (2019), 78-85. <https://doi.org/10.1016/j.microrel.2019.04.007>
- Lin, W. "The Social Systems Analogy: Swarm Intelligence as a Metaphor for Understanding Human Collective Behavior." *International Journal of Swarm and Evolutionary Computation* 14 (2025), 422. Erişim <https://www.walshmedicalmedia.com/open-access/the-social-systems-analogy-swarm-intelligence-as-a-metaphor-for-understanding-human-collective-behavior-133887.html>
- Lingley, A. R. vd. "A Single-Pixel Wireless Contact Lens Display." *Journal of Micromechanics and Microengineering* 21/12 (2011), Article 125014. <https://doi.org/10.1088/0960-1317/21/12/125014>
- Livanis, E. vd. "Understanding the Ethical Issues of Brain-Computer Interfaces (BCIs): A Blessing or the Beginning of a Dystopian Future?." *Cureus* 16/4 (2024), Article e58243. <https://doi.org/10.7759/cureus.58243>
- Losey, D. M. vd. "Navigating a 2D Virtual World Using Direct Brain Stimulation." *Frontiers in Robotics and AI* 3 (2016), Article 72. <https://doi.org/10.3389/frobt.2016.00072>
- Lyreskog, D. M. vd. "Merging Minds: The Conceptual and Ethical Impacts of Emerging Technologies for Collective Minds." *Neuroethics* 16/1 (2023), Article 12. <https://doi.org/10.1007/s12152-023-09516-3>
- Maalouf, A. *Ölümcül Kimlikler*. Çev. Aykut Bora. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.
- Mahajan, S., Narkhede, G. B., & Chaudhari, T. (2025). Society 5.0 – Aiming for a super smart society through Industry 5.0: An emerging research agenda. *Business and Society Review*, 130(4), 548-577. <https://doi.org/10.1111/basr.70024>
- McLuhan, M. - Powers, B. R. *Global Köy*. Çev. B. Ö. Düzgören. İstanbul: Scala Yayıncılık, 2001.
- Mühl, C. vd. "A Survey of Affective Brain Computer Interfaces: Principles, State-of-the-Art, and Challenges." *Brain-Computer Interfaces* 1/2 (2014), 66-84. <https://doi.org/10.1080/2326263X.2014.912881>

- More, M. vd. (Ed.). *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013.
- Nedjah, N. - de Junior, L. S. "Review of Methodologies and Tasks in Swarm Robotics Towards Standardization." *Swarm and Evolutionary Computation* 50 (2019), Article 100565. <https://doi.org/10.1016/j.swevo.2019.100565>
- Olson, J. A. vd. "Hypnotised by Your Phone? Smartphone Addiction Correlates with Hypnotisability." *Frontiers in Psychiatry* 11 (2020), Article 578. <https://doi.org/10.3389/fpsy.2020.00578>
- Özen, A. - Damar, M. (Ed.). *Dijital Dönüşümler ve Uygulamalar*. Ankara: Efe Akademi Yayınları, 2023.
- Özmen, C. "Dijital Konfederalizm'den Teknolojik Tekillğe Giden Süreçte Bilgi Güvenliği ve 'Uyarlanmış Gerçek' Kavramı: Kuramsal Bir Çalışma." *Bilgi Yönetimi Dergisi* 2/2 (2019), 105-115.
- Popper, K. R. *Hayat Problem Çözmektir*. Çev. Ahmet Nalbant. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Robins, K. *İmaj: Görmenin Kültür ve Politikası*. Çev. N. Türkoğlu. 2. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Rosenberg, L. vd. "Artificial Swarm Intelligence Employed to Amplify Diagnostic Accuracy in Radiology." *IEEE International Conference on Intelligent Engineering and Management (IEMCON)* (2018). <https://doi.org/10.1109/IEMCON.2018.8614883>
- Salamanca-Buentello, F. - Daar, A. S. "Nanotechnology, Equity and Global Health." *Nature Nanotechnology* 16/4 (2021), 358-361. <https://doi.org/10.1038/s41565-021-00899-z>
- Sato, H. - Maharbiz, M. M. "Recent Developments in the Remote Radio Control of Insect Flight." *Frontiers in Neuroscience* 4 (2010), Article 199. <https://doi.org/10.3389/fnins.2010.00199>
- Seghier, M. L. "The Angular Gyrus: Multiple Functions and Multiple Subdivisions." *The Neuroscientist* 19/1 (2013), 43-61. <https://doi.org/10.1177/1073858412440596>
- Schüll, N. D. *Addiction by Design: Machine Gambling in Las Vegas*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- Scavarelli, A. vd. "Virtual Reality and Augmented Reality in Social Learning Spaces: A Literature Review." *Virtual Reality* 25/1 (2021), 257-277. <https://doi.org/10.1007/s10055-020-00444-8>
- Si-Mohammed, H. vd. "Brain-Computer Interfaces and Augmented Reality: A State of the Art." *Proceedings of the 7th Graz Brain-Computer Interface Conference 2017* (2017), 1-6. <https://doi.org/10.3217/978-3-85125-533-1-82>
- Tricco, A. C. vd. "PRISMA Extension for Scoping Reviews (PRISMA-ScR): Checklist and Explanation." *Annals of Internal Medicine* 169/7 (2018), 467-473. <https://doi.org/10.7326/M18-0850>
- Touraine, A. *Comment Sortir du Libéralisme?*. Paris: Fayard, 1999.
- Tönnies, F. *Community and Civil Society*. Çev. J. Harris - M. Hollis. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Turkle, S. *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*. New York: Simon & Schuster, 1995.

- Vidal, J. J. "Toward Direct Brain-Computer Communication." *Annual Review of Biophysics and Bioengineering* 2 (1973), 157-180.
<https://doi.org/10.1146/annurev.bb.02.060173.001105>
- Yengin, D. - Yılmaz, S. "Dijital Mahremiyet ve Dijital Güvenlik Bağlamında Gözetim Toplumu Üzerine Bir İnceleme." *Dijital Mahremiyetin Boyutları: Dijital Alanda Araştırmalar ve Tartışmalar*. Ed. E. Kahraman Gökalp - İ. Yıldız. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi, 2024, 107-121. <https://doi.org/10.26650/B/SSc5SSc20.2024.030.007>
- Young, L. vd. "Disruption of the Right Temporoparietal Junction with Transcranial Magnetic Stimulation Reduces the Role of Beliefs in Moral Judgments." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 107/15 (2010), 6753-6758.
<https://doi.org/10.1073/pnas.0914826107>
- Van Dijk, J. A. G. M. *Ağ Toplumu*. Çev. Ö. Sakin. İstanbul: Epsilon Yayınevi, 2018.
- Zhang, X. vd. "Internet of Things Meets Brain-Computer Interface: A Unified Deep Learning Framework for Enabling Human-Thing Cognitive Interactivity." arXiv preprint (2018). Erişim <https://arxiv.org/abs/1805.00789>
- Zhou, E. B. vd. "Who Expands the Human Creative Frontier with Generative AI: Hive Minds or Masterminds?." *Science Advances* 11/36 (2025), Article eadu5800.
<https://doi.org/10.1126/sciadv.adu5800>

E-ISSN : 3023-4417

Makale Türü: Araştırma Makalesi
Article Type : Research Article

Yıl: 2026 Sayı: 6

NOUS
Academy
Journal
PHILOSOPHY, POLITICS & RELIGION

Yayın Tarihi: 15.04.2026

Geliş Tarihi : 01.11.2026 2

Kabul Tarihi: 31.12.2025

Year: 2026 Issue: 6

Aile İçi Dinamiklerde Toplumsal Çeşitlilik ve Devletsel Tekelcilik

Social Diversity and State Monopoly in Family Dynamics

Tuğba Cengiz

Yalova Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi İşletme Bölümü, Öğr. Gör. Dr.,
tuğba.cengiz@yalova.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-8682-4454>

Atıf/Citation

Cengiz, Tuğba. "Aile İçi Dinamiklerde Toplumsal Çeşitlilik ve Devletsel Tekelcilik".
NousAcademy Journal 6 (2026), 59-77. <https://doi.org/10.5281/zenodo.17746745>

CC BY-NC 4.0



Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial License altında lisanslanmıştır.

This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

İntihal/ Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism detected.

Araştırma & Yayın Etiği/Research & Publication Ethics

Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiştir. Yayın etiği ihlalleri yazarın sorumluluğundadır.

This article has been reviewed by at least two referees. Violations of publication ethics are the responsibility of the author(s).



Öz

Çalışmamızın paydasını oluşturan aile kurumu, toplumun en küçük numunesi ve tarihin bilinen en eski örgütlü yapısıdır. Toplumun yapı taşını oluşturan ve ilk çağlardan bu yana insanlar üzerindeki etkisini asla kaybetmeyen aile kurumu, neslin devamını ve toplumsal sürekliliği, insanda kimlik ve kişiliğin inşa edilmesini ayrıca toplumsal değerlerin korunup zenginleştirilmesini sağlamaktadır. Bu bakımdan, toplumun sağlıklı bir şekilde gelişmesi ve ilerlemesi sağlam temellere dayalı ailelerin varlığı ile yakın ilişki içindedir. Çalışmamızda aile kurumunun sosyolojik açıdan geçirdiği değişim süreci ve zaman içerisinde değişen devlet politikaları çerçevesinde gerçekleştirilen kanuni düzenlemelerin, toplumsal gerçekler ve mevcut yapıyla olan ilişkisi irdelenmektedir. Ailelerin toplumda sergilediği yapı ve karakter zenginliği ile devletin sunduğu aile karakteri kıyaslanmaktadır.

Ahtar Kelime: Aile, Türk Medeni Kanunu, Mecelle, Aile Reisi

Abstract

This study primarily focuses on the family, which is the smallest social unit and the oldest institution in human history. Since ancient times, the family has been a core part of social structure, ensuring generational continuity, shaping personal identity, and maintaining and enriching social values. In this context, a society's healthy growth and progress are intricately tied to families that are built on solid and stable foundations. This study explores the evolution of the family institution from a sociological viewpoint and evaluates how legal regulations, shaped by shifting state policies, align with social realities and current family structures. Additionally, it examines the variety and features of family structures seen in society alongside the ideal family model promoted by the state.

Keywords: Family, Turkish Civil Code, Mecelle, Head of the Family

Giriş

Aile kurumu, sosyal ve hukuki kuralların birlikte şekillendirdiği ve düzene bağladığı bir yapıdır. Bu düzen doğrultusunda öncelikle aileyi oluşturmak adına bir evlilik birliği kurulur. Evlilik birliği ayrı cinse mensup kişilerin, tam ve sürekli bir hayat ortaklığı kurmak üzere hukukun aradığı kurallara uygun şekilde birleşmesi olarak tanımlanmaktadır¹.

Aile kurumu, sosyal çevrenin gereklerine, örf ve âdetine, içinde bulunulan tarihsel sürece ve ekonomik şartlara bağlı olarak yapısal değişiklikler sergilemektedir. Bu farklılıkların temelinde, yukarıda bahsedilen değişkenlerin dışında daha birçok faktörün de etkisiyle, kadın ve erkeğe yüklenen misyonların insanların zihninde ve toplumsal alanda yaşadığı değişim süreci yatmaktadır. Aile kurumunun toplumsal ve hukuki alanda yaşadığı bu farklılaşma sürecinin takip edilebilmesi adına en azından yakın geçmişte yapılan medeni kanunların çizdiği kadın ve erkek profillerinin toplumsal karşılığının incelenmesi gerekmektedir.

20. yüzyılın başlarında, kadın ve erkeğin farklı biyolojik ve ruhsal yapıya sahip olmaları temel alınarak toplumda ve aile içinde farklı rollere sahip oldukları ve dolayısıyla birbirinden farklı

¹ Turgut Akıntürk, *Aile Hukuku* (İstanbul: Beta Yayınevi, 2006), 61.

hak ve yükümlülüklerinin olmasının eşyanın tabiatından kaynaklı olduğu düşüncesi hâkim idi². Daha açık bir ifadeyle, dönem itibariyle birçok medeni kanunda, kadın-erkek eşitliğinden ziyade doğuştan gelen farklılıklar nazara alınarak bazı düzenlemeler yapılmıştı. Bu düşünce doğrultusunda medeni kanun ile yapılan düzenlemelerle, erkeğe ailenin reisi olma yetkisi ve bunu gerçekleştirebilmesi adına da çeşitli ehliyetler verilmiştir.

Günümüz toplumlarında ise bu düşünce yapısının yerini daha eşitlikçi bir anlayış almıştır. Ayrıca tarihsel süreç içerisinde yaşanan değişimin yanı sıra aynı zaman dilimi içinde de pek çok değişkenin etkisiyle aile yapıları farklılık arz etmektedir. Bu sebeple yapılan yorumlar genel bir değerlendirme olarak algılanmalıdır. Zira bütün toplumu sabit bir bakış açısıyla belirli bir kalıba sokmak son derece yanlış bir tutumdur. Bu bakımdan, kanuni düzenlemelerin toplumsal farklılıkları kapsar şekilde her kesim için uygulanabilir niteliklere sahip olması gerekmektedir.

Aile kurumuyla ilgili yapılmış olan kanuni düzenlemelere bakıldığında, bu düzenlemelerin kimi zaman değişim sürecine paralellik arz ettiği, kimi zaman gerçekleşen değişime kayıtsız kaldığı, kimi zaman da mevcut durumu değiştirme çabasında olduğu görülmektedir.

Çalışmamızın amacı; çizilen bu genel çerçeve içerisinde, devletin aile algısı ile toplumun aileyi çeşitli şekillerde hayata geçişi ve algılayışı arasındaki ilişkiyi tespit ederek toplumda zaten aşikâr olan bazı hususları dillendirmek suretiyle dikkatleri bu noktalara çekmektir. Bu bağlamda özellikle, 4721 sayılı Türk Medeni Kanunu ile kaldırılan “Koca birliğin reisidir” hükmü yerine getirilen “Birliği eşler beraberce yönetirler” hükmünün ihdas edilmesindeki temel felsefe ve bu düzenlemenin toplumsal düzlemdeki yansımaları ele alınmıştır.

1. Aileye İlişkin Kanuni ve Diğer Algı Kaynakları

Aile kurumu, ülkemizde öncelikle Anayasa³, 4721 sayılı Türk Medeni Kanunu (TMK)⁴ ve 5237 sayılı Türk Ceza Kanunu (TCK)⁵ ile düzenleme altına alınmıştır. 4721 sayılı Türk Medeni Kanunu, aileyi birbirinden farklı üç anlamda düzenlemiştir.⁶ Bunlardan ilki “dar anlamda aile”dir ve sadece eşlerden oluşan bir birlikten meydana gelmektedir. İkincisi, geniş anlamda ailedir ki dar anlamda aileye çocukların dâhil olmasıyla meydana gelmektedir. Sonuncusu ise en geniş anlamda ailedir. Bu aile, eşler ve çocuklardan başka kayın hısımlarını da kapsamaktadır.⁷

Aile hukuku, esasen özel hukukun dâhil bir hukuk dalı olmasına karşın, Ceza hukukunda da düzenleme altına alınmıştır. Örneğin, 5237 sayılı Türk Ceza Kanunu’nun 232. maddesinde, “Kötü Muamele Suçu” başlığı altında, aynı konutta birlikte yaşadığı kişilerden birine karşı kötü muamelede bulunan kimsenin, cezai müeyyideye tabi tutulacağı hükme bağlanmıştır.⁸ Bu açıdan 5237 sayılı Türk Ceza Kanunu’nda en geniş anlamda aile kavramı kabul edilmiştir.

² Murat Doğan, “Türk Medeni Kanununun Evliliğin Genel Hükümleri Bakımından Getirdiği Yenilikler”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 52/4 (2003), 65.

³ R.G. T.: 09.11.1982, S.: 17863.

⁴ R.G. T.: 08.12.2001, S.: 24607.

⁵ R.G. T.: 12.10.2004, S.: 25611.

⁶ Şahin Akıncı, “Medeni Kanun’da Kadın ve Aile”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 8/1-2 (2004), 3.

⁷ Akıncı, “Kadın ve Aile,” 3.

⁸ 5237 sayılı TCK. m. 232: “Aynı konutta birlikte yaşadığı kişilerden birine karşı kötü muamelede bulunan kimse, iki aydan bir yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılır. İdaresi altında bulunan veya büyütme, okutmak, bakmak, muhafaza etmek veya bir meslek veya sanat öğretmekle yükümlü olduğu kişi üzerinde, sahibi bulunduğu terbiye hakkından doğan disiplin yetkisini kötüye kullanan kişiye, bir yıla kadar hapis cezası verilir”.

Anayasa'nın 41. Maddesinde;⁹ "Aile Türk toplumunun temelidir ve eşler arasında eşitliğe dayanır. Devlet, ailenin huzur ve refahı ile özellikle ananın ve çocukların korunması ve aile planlamasının öğretimi ile uygulanmasını sağlamak için gerekli tedbirleri alır, teşkilatı kurar..." denilmek suretiyle güçlü bir devletin ve toplumun oluşmasında ailenin önemi ve bunun için devletin aile ile ilgili sorumluluğu vurgulanmıştır.

Toplumda ise ailenin yapısı ve işlevi, zamana ve yere bağlı olarak değişmektedir. Bu bakımdan aslında evrensel bir yapı olan ailenin her yerde ve her zaman geçerli bir tanımını yapmak güçtür. Yörelere, zamana hatta tek tek ailelerin sahip olduğu karakteristik özelliklere göre ailenin anlamı ve aile kurumundan beklentiler farklılık göstermektedir.

Türk toplumunda aile, "evlilik bağıyla başlayan, akrabalık ve sosyal bağlarla birbirlerine bağlanan, birçok role sahip, karşılıklı etkileşimde bulunan, genellikle aynı evde yaşayan bireylerden oluşan, üyelerinin psikolojik, sosyal, kültürel ve ekonomik ihtiyaçlarını karşılayan bir birim" olarak görülmektedir.¹⁰ Arz ettiği önem itibariyle çeşitli disiplinlerde inceleme konusu yapılan aile, özellikle sosyoloji, psikoloji ve hukuk alanında kapsamlı bir şekilde ele alınmaktadır.

Hukuk ve sosyoloji, aile kavramının birleştirdiği fakat temel mantık ve çalışma yöntemi açısından birbirinden farklı disiplinlerdir. Hukuk, normatif bir bilimdir ve kendi öğretisi vardır. Sosyoloji ise geliştirdiği kuramsal çerçevelerle gündelik hayatın uygulamalarını bağdaştırmayı ve bunlardan oluşturduğu düzenli bilgilerle kestirimde bulunmayı amaçlamaktadır.¹¹ Bu bakımdan sosyoloji daha çok insan, aile ve toplum temelinde incelemeler yaparken, hukuk aile içinde, aileler arası ve aile ile diğer kurum ve kuruluşlar arasındaki ilişkide sağlıklı gidış bozulduğunda, düzeltmek amacıyla devreye giren bir disiplin olarak görülür.¹² Ancak hukukun bu işlevi sahip olduğu fonksiyonlardan sadece biridir. Bunun dışında, hukuk biliminin ve kanunların toplum ve bireyler üzerinde çok çeşitli etkileri bulunmaktadır.

Aile aynı zamanda psikoloji bilimiyle de yakından ilişkilidir. Temelinde, insan unsurunu barındırmasından dolayı aile, bireylerin kişisel gelişimleriyle bağlantılı olarak topluma ve zamana göre değişmekte, hatta aynı toplum ve zaman içerisinde dahi çeşitli faktörlerin etkisiyle yapısal ve işlevsel farklılıklar göstermektedir. Ailenin yapısını etkileyen başlıca faktörler, aile bireylerinin kişilik özellikleri, eğitim ve gelir düzeyleri, inanç ve değer yargılarıyla birlikte içinde bulunulan tarihsel dönemin şartlarıdır. Buradan hareketle ailenin, sosyal bir varlık olan insanın

⁹ An. m.41: "Aile, Türk toplumunun temelidir ve eşler arasında eşitliğe dayanır. Devlet, ailenin huzur ve refahı ile özellikle ananın ve çocukların korunması ve aile planlamasının öğretimi ile uygulanmasını sağlamak için gerekli tedbirleri alır, teşkilatı kurar. Her çocuk, korunma ve bakımdan yararlanma, yüksek yararına açıkça aykırı olmadıkça, ana ve babasıyla kişisel ve doğrudan ilişki kurma ve sürdürme hakkına sahiptir. Devlet, her türlü istismara ve şiddete karşı çocukları koruyucu tedbirleri alır."

¹⁰ Yunus Günindi – Songül Yaşa Giren, "Aile Kavramının Değişim Süreci ve Okul Öncesi Dönemde Ailenin Önemi", *Selçuk Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Dergisi* 31, (2011), 351. Ayrıca bkz. Meryem Tekin Epik – Özal Çiçek – Selin Altay, "Bir Sosyal Politika Aracı Olarak Tarihsel Süreçte Ailenin Değişen/Değişmeyen Rollerini", *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 38, (2017), 35-59; Birsen Gökçe, *Aile ve Aile Tipleri Üzerine Bir İnceleme, Aile Yazıları I, Temel Kavramlar Yapı ve Tarihi Süreç, Bilim Serisi 5/1* (Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1991), 204; Berrin Eyce, "Tarihten Günümüze Türk Aile Yapısı", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler MYO Dergisi* 4, (2000), 225.

¹¹ Dursun Ayan, "Aile ve Hukuk", *Aile Sosyolojisi*, Aytül Kasapoğlu – Nadide Karkıner (Ed.) (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2012), 213.

¹² Ayan, "Aile ve Hukuk," 213.

hayat boyu devam eden değişim sürecinden etkilenerek, dinamik bir yapıya sahip olduğu söylenebilir.¹³ Tüm üyeleriyle birlikte her aile her an adeta yeniden var olmaktadır.

Ailenin sahip olduğu bu dinamizmi anlayabilmek için öncelikle bireylerin yukarıda sayılan faktörlerin etkisiyle nasıl bir kişisel gelişim süreci yaşadıklarını incelemekte fayda vardır. Zira birbirinden farklı parçaların birleşmesi suretiyle bir mozaik şeklini alan ailenin aslen farklı fakat birbirini tamamlayan renklerden oluştuğu söylenebilir. Tam da bu noktada sonu ancak ilk insana dayandırılabilir bir paradoks oluşmaktadır. Çünkü çevresiyle sürekli etkileşim halinde olan insanın kişilik gelişiminin temelleri uzmanlara göre erken çocukluk dönemi olan 0-8 yaş arasında ve ailede atılmaktadır.¹⁴ Bu bakımdan bireyin mensup olduğu ailenin yapısal ve davranışsal özelliklerini incelemeyen gelişim sürecini anlayabilmek mümkün değildir.

Modern araştırmalara göre bireyin kişilik oluşumu anne karnında başlamaktadır.¹⁵ Annenin içinde bulunduğu ruhsal ve biyolojik durumdan bebek etkilenmektedir ve ileri yaşlarda kendini gösteren bazı kişisel özellikler, bu dönemde annenin yaşamış olduğu çeşitli durumlarla ilişkilendirilmiştir.¹⁶

Doğumla birlikte çocuğun tanıştığı ilk sosyal yapı ailesidir. Bu bakımdan aile, bireyin kişilik oluşumunda oldukça önemli bir role sahiptir. Bireyin aile içinde varlığının farkına varması ve çevresini ne şekilde etkilediğini algılayabilmesi için belli bir zamanın geçmesi gerekmektedir. Ancak bu geçen zaman içerisinde de birey bilinçli olmayan örtülü bir benlik duygusu geliştirir.¹⁷

Bir farkındalık süreci olarak ifade edilebilen benlik oluşumu, genel anlamda bireyin varlığının farkına varması ve kendini diğer insanlardan ayıran özelliklerini keşfetmesidir.¹⁸ Bireyin benlik sınırlarını sağlıklı bir şekilde belirlemesi kişilik gelişimi açısından oldukça önemlidir. Zira bireyler, zamanla oluşan bazı kişilik özelliklerine bağımlılık geliştirmek suretiyle kendini tanımlama ve anlamlandırma adına birtakım kimlikler belirlemektedir.¹⁹ Diğer bir deyişle birey aile içinde ve toplumda işgal ettiği pozisyonlar ve kişisel özellikleriyle bağlantılı olarak benliğin çeşitli yönlerini oluşturmakta ve zamanla bu benliğe kimlik kavramı eşlik etmeye başlamaktadır.²⁰

Kimlik kazanımı sürecinin doğru bir şekilde gerçekleşmesi bireyin ileri yaşlarda bir kimlik karmaşası yaşamamasına engel olacak ve aile içinde üstlendiği görevleri benimsemesini sağlayacaktır. Bununla birlikte kimlik kazanımının bir toplumsallaşma süreci olduğunu söylemek mümkündür.²¹ Birey, oluşturduğu kimlikler ve özellikle aile içerisinde gözlemlediği davranışları birleştirerek toplumda kendine bir yer edinmeye çalışmaktadır.

¹³ Faruk Turğut, "Tarihsel Süreçte Aile Kurumunun Dönüşümü ve Geleceğine Yönelik Çıkarımlar" *Medeniyet ve Toplum Dergisi* 1/1, (2017), 95.

¹⁴ Hilal İlknur Tunçeli – Rengin Zembat, "Erken Çocukluk Döneminde Gelişimin Değerlendirilmesi ve Önemi", *Eğitim Kuram ve Uygulama Araştırmaları Dergisi* 3, (2017), 1.

¹⁵ Osman Özdemir, vdğr., "Kişilik Gelişimi", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 4/4, (2012), 566.

¹⁶ Özdemir, vdğr., "Kişilik Gelişimi", 572.

¹⁷ Özdemir, vdğr., "Kişilik Gelişimi", 573.

¹⁸ Esra Aslan, "Benlik Kavramı ve Bireyin Yaşamındaki Etkileri", *M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Dergisi* 4, (1992), 7.

¹⁹ İlkay Demir, "Benlik, Kimlik ve Kişilik," *Gelişim Psikolojisi*, Hatice Ergin – S. Armağan Yıldız (Ed.) (Ankara: Nobel Yayın, 2010), 181.

²⁰ Demir, "Benlik, Kimlik ve Kişilik", 182.

²¹ Emine Meliha Kurttaş – Ülkü Ulukaya Öteleş, "Ulusal ve Küresel Kimlik Bağlamında Sosyal Bilgiler Eğitimi", *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22/2, (2021), 1162.

Bu dönemde kişiler, öncelikli olarak cinsiyete bağlı kimlikleri fark eder ve bu kimliklere çeşitli yüklemelerde bulunurlar. Örneğin aile içerisinde anne, kendisinin bakımı ve yaşanan mekânın ihtiyaçlarıyla ilgilenen kişidir. Baba ise genel itibariyle ailede otoritenin temsilcisi konumundadır. Çocuk ilk yaşlardan itibaren cinsiyete bağlı bu görev dağılımının farkında olarak büyür. Çocuğun yaşadığı bu sürece ailenin bilinçli ya da bilinçsiz katkıda bulunması mümkündür ve ailenin yapısal özellikleri oldukça önemlidir. Bununla birlikte aileyi oluşturan bireylerin aile algıları, yetiştirilen çocuğun kişilik gelişimi üzerinde de etkilidir.²² Algılar ise öznel bir niteliğe sahip olduklarından, her ailenin aslında kendine özgü bir yapısının olduğu söylenebilir.

Algı, nesne ya da olayların beyinde işlenerek anlamlı bütünler olarak kavranması işlemidir.²³ Aile kurumu açısından ise algının daha çok sosyal boyutu önemlidir. Bu bakımdan peki “Sosyal algı nedir?” diye sorulduğunda; içinde yaşanan toplumun etkisiyle kişinin, nesne ya da durumları değerlendirip tutumlar oluşturması şeklinde ifade edilmektedir.²⁴ Dolayısıyla biz burada algı işleyişinin kültürden kültüre, bireyden bireye hatta aynı bireyde dahi zaman içerisinde belirgin farklılıklar gösterdiği sonucunu çıkartabiliriz. Bu noktada aile algısı ve bireylerin kişilik yapıları üzerinde değişen dönem ve bununla bağlantılı olarak yapılan kanuni düzenlemelerin etkisinin incelenmesinde fayda bulunmaktadır.

2. Tarihsel Süreç İçerisinde Ailenin Yaşadığı Değişimler

Türk toplumu açısından ailenin yaşadığı tarihsel süreci, üç döneme ayırarak incelemek mümkündür. Bu bakımdan süreç içerisinde değişen aile algısını ve bu değişime eşlik eden (ya da bizatihi değişimi gerçekleştiren) kanuni düzenlemelerin incelenmesi gerekmektedir. Öncelikle Osmanlı Devleti’ndeki aile yapısı ve hukuki düzenlemeler, ardından Cumhuriyet’in ilanı ve 1926 yılında kabul edilen 743 sayılı Medeni Kanun ile düzenlenen aile hukukumuz açısından devrim niteliğinde olan düzenlemeler, son olarak da 2002 yılında yürürlüğe giren 4721 sayılı Türk Medeni Kanunu’nun evlilik birliğine ilişkin hükümlerini değişen sosyal yapıyla birlikte inceleyeceğiz.

Ailede yaşanan yapısal değişikliklerle ilgili tasnifin kabul edilen medeni kanunlara göre yapılmış olduğuna dikkat çekmek isterim. Zira medeni kanunlar, insanların doğumundan ölümüne kadar hatta doğum öncesi de dâhil olmak üzere bütün hukuki ilişkilerini düzenleyen kanunlardır. Medeni kanunların sahip olduğu bu kapsamlı güç dolayısıyla topluma şekil verme özelliğinin bulunduğunu söylemek mümkündür.²⁵ Özellikle 1926 yılında yapılan hukuk devriminin, sosyal yapıya eşlik etmekten çok onu dönüştürmeyi amaçladığı söylenebilir.²⁶ Zira o dönemdeki aile algısı ve mevcut uygulama ile aile hukukuna ilişkin getirilen yeni esaslar birbirleriyle taban tabana zıttılar.

²² Vildan Üstün – Hacer Tor, “Türk Aile Yapısında Çocukluk Algısı ve Ebeveynlik Anlayışı”, *Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Dergisi* 8/7, (2025), 553.

²³ Muhammet Erbay – M. Mert Aslan, “Algı Yönetiminde Sosyal Değerlerin Etkisi”, *Ulakbilge* 38, (2019), 498.

²⁴ Emrah Arğın, *Algı, Sosyal Algı ve Algı Yönetiminin Sosyal Medyada Kullanımı* (Ankara: Iksad Publications, 2021), 37.

²⁵ Zeynep Özlem Üskül Engin, “Medeni Kanun ve Toplumsal Dönüşüm”, *1. Türk Hukuk Tarihi Kongresi Bildirileri* 38, (23 Eylül 2025).

²⁶ Üskül Engin, “Toplumsal Dönüşüm,” 38.

Bu dönemde Osmanlı Devleti'nde "Fıkıh" adı verilen İslam hukuku geçerliydi. 1926 yılında Medeni Kanun'un kabulüne kadar da bu yönde muamelat²⁷ hükümlerini içeren Mecelle uygulanmaya devam edilmiştir. Aile ve miras hukukuna ilişkin konular ise kişilerin mezhep ve dinlerine olan saygının bir ifadesi olarak, Mecelle kapsamına alınmamış, bu konularla ilgili meseleler Müslümanlar açısından fıkıh ve feraiz hükümlerine bırakılmıştır.²⁸ Bunun sebebi olarak da örneğin, evlenmenin aynı zamanda bir ibadet niteliği taşıdığı Mecelle'nin mazbatasında ifade edilmiştir.²⁹

Mecelle'nin yazım aşamasında batı hukukunun hükümlerinden faydalanılmış olsa da temelde dini esaslardan taviz verilmeden bir kanun yapılmaya çalışılmıştır. Bu bakımdan Mecelle'nin gerek düzenlediği gerekse düzenlemeyerek yerini tasnif ettiği konular açısından zamanın hukuki ihtiyaçlarını giderme amacıyla toplumun sahip olduğu değerler ve genel yapı gözetilerek oluşturulduğu söylenebilir. Bu dönem itibarıyla aileler dini ritüeller eşliğinde kuruluyor, aile içi meseleler mensup olunan dinin esasları uyarınca çözülüyor ve yine boşanma konusu da aynı şekilde gerçeğeleştiriyordu.

Osmanlı Devleti'nde aile hukukuna ilişkin ilk yazılı düzenleme, Tanzimat'la başlayan kanunlaştırma hareketinin son halkası olarak görülen 1917 tarihli Hukuk-u Aile Kararnamesi'dir.³⁰ Hukuk-u Aile Kararnamesi'nin yazım aşamasında Osmanlı tebasındaki dini farklılıklar gözetilmeye çalışılmış, tüm vatandaşları içine alacak ve herkes için geçerli olacak şekilde, modern hayatın gerekleri ile inançların bağdaştırılmasına gayret edilmiştir.³¹ Münakehat (evlenme) ve müfarakat (evliliğin sona ermesi) olarak iki kısma ayrılan Kararname'nin en önemli düzenlemeleri, poligamik evlilik ve talak müessesesiyle ilgilidir. Kararname'nin 38. maddesi şu şekildedir: "Üzerine evlenmemek ve evlendiği surette kendisi veya ikinci kadın boş olmak şartıyla bir kadını tezevüc sahih ve şart muteberdir."³² Bu madde ile poligami, ilk eşin kendi evliliği esnasında bu ihtimale itiraz etmeyerek zımnen rıza göstermesi şartına bağlıdır. Kadın, dilerse tek eşliliği nikâh akdinin bir hükmü kılabilir. Yapılan bu düzenleme ile dinen belirli şartlar dairesinde cevaz verilmiş olan çok eşlilik yasaklanmamış ancak kadınların genel anlamda sahip oldukları özellikler göz önünde tutularak poligamik evliliklerin en aza indirilmesi amaçlanmıştır. Ayrıca kadınların boşanma hususundaki hakları da tanınmıştır.

1917 Hukuk-u Aile Kararnamesi, gayrimüslimlerin aile hukukuna ilişkin sahip oldukları adli otonomiye kaldırmış ve Hanefi mezhebinin mutlak uygulanışı yerine mezheplerin telifine

²⁷ Muâmeleler, insanın iş ve pratiğe yönelik amelleri. İslam'da fiili ibadet hükümleri dışında kalan ve insanların birbiriyle veya ferdin toplumla yahut da toplumların birbiriyle olan hukuki, idari, mâli, iktisadî ve beşeri münasebetlerini düzenleyen hükümleri ifade eden bir fıkıh terimi. Amele fiilinin mastarı "muâmele" olup, çoğulu "muâmelât"tır.

²⁸ Nizamettin Karataş, "Mustafa Şeref ve "Fukahâya Göre Hukûk-I Âmme" Başlıklı Makalesi (Değerlendirme, Sadeleştirme ve Transkript)", *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2, (2017), 120.

²⁹ Genç, Mustafa, "Evlenmenin Hükmü (Şer'i Sıfatı) ve Bu Konuda İmam Şâfi'ye Nispet Edilen Görüş", *Diyanet İlmî Dergi* 56/2, (2020), 464.

³⁰ Fatma Hızır Asrav, "İlk Modern Aile Hukuku Kanunumuz: 1917 Tarihli Hukuk-İ Aile Kararnamesi", *Medeni Hukuk Dergisi* 2/1, (2025), 54.

³¹ Mehmet Ünal, "Medeni Kanunun Kabulünden Önce Türk Aile Hukukuna İlişkin Düzenlemeler ve Özellikle 1917 Tarihli Hukuki Aile Kararnamesi", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 34/1-4, (1977), 209.

³² Hızır Asrav, "Hukuk-İ Aile Kararnamesi," 74.

gidilmiştir.³³ Bu düzenlemeler Kararname'ye karşı olumsuz tepkilere yol açmış ve sonuç olarak Kararname işgal kuvvetlerinin ilga talepleri üzerine 1919 yılında yürürlükte kaldırılmıştır.

1926 yılına gelindiğinde ise şahıs, miras ve aile hukukunu da ihtiva eden 743 sayılı Medeni Kanun kabul edilmiştir. 743 sayılı Medeni Kanun'un kendi dönemi açısından bir devrim niteliği taşıdığı söylenebilir; zira çok köklü değişiklikler yapılmış ve laik bir yaklaşım benimsenmiştir.³⁴ Ayrıca 743 sayılı Medeni Kanun'un kendi dönemi bakımından kadın-erkek eşitliğini sağlama yolunda atılmış çok büyük bir adım olduğu söylenebilir. Yapılan bu köklü değişiklikle yeni kurulan devletin hukuki ve siyasi anlamda desteklenmesi amaçlanmıştır. Bu konuyla ilgili Cumhuriyetin ilk yıllarında, Lozan Antlaşması çerçevesinde Türkiye'de danışman olarak bulunan hukukçu Sauser Hall, şu değerlendirmede bulunmuştur:

“İslam devletlerinin en güçlüsü, bin yıllık geçmişe varan töreleri, altı aylık bir sürede yürürlükten kaldırıyor. Tarih, hiçbir ülkede bu kadar köklü ve ani değişikliğe örnek gösteremez. Bir ülkede ve bir toplum üzerinde yapılmış bundan daha cesur bir deneyim yoktur.”³⁵

Özellikle aile hukuku açısından yapılan düzenlemeler bir devri kapatır niteliktedir. 743 sayılı Medeni Kanun'un getirdiği hükümlere göre ailede; kadın-erkek eşitliği kısmen de olsa sağlanmış, yapılacak evliliklerde resmi nikâh zorunluluğu ve tek eşle evlilik esası getirilmiş, kadınlara toplum yaşayışı içerisinde istedikleri mesleğe girebilme hakkı tanınmıştır. Bu düzenlemelerle aile içerisinde kadın çok daha güçlü bir konuma getirilmiştir. Ancak bu yaklaşımın, ailelerde mevcudun ötesinde bir güç komplikasyonu oluşturduğu söylenebilir. Zira toplumsal bazdaki değişimler, kanunların kabulü kadar hızlı gerçekleşmemektedir.³⁶ Bu türden köklü değişikliklerde toplumun gizli ya da açık bir direnç³⁷ göstermesi olasıdır.³⁸ Çünkü gerek zihinlerde gerekse gündelik hayatın içinde yerini almış olan alışkanlıklar ve değer yargılarının bir günde değişmesi mümkün değildir. Konumuz itibarıyla aile açısından bu direnç çok daha ciddi boyutlardadır. Zira aile oldukça kapalı bir yapıya sahiptir ve değişimi daha çok tedrici şekilde yaşamaktadır.

Elbette toplumsal değişimlerde devletin belirlediği rotanın gerekliliğine ve haklılığına ilişkin eleştirileri hatırdta tutmakta yarar var. Günümüzde insanlar, halen ailenin mahremiyetine ve evlenme akdinin kutsiyetine inanmakta ve kurdukları aileleri kendi değer yargıları çerçevesinde şekillendirmektedirler. Dolayısıyla kanunlar devlet karşısında belli rükünleri zorunlu kılabilir ancak ailenin dokusuna etki edebilmesi için belirli bir sürenin geçmesi ve kişilerin bu düzenlemeleri benimsemeleri gerekmektedir. Bu bakımdan Osmanlı Devleti'nde, 19. yüzyılın başından 1926 yılına kadar süren uzun bir zaman dilimi içinde gerçekleşen kentleşme, kültürel değişim ve Avrupalı devletlerle olan etkileşimin sonucu, bir farklılaşma sürecinin yaşandığını

³³ Ekrem Buğra Ekinci, “Akim Kalan Bir Teşebbüs: Osmanlı Aile Kanunu”, *Tarih ve Medeniyet* 43, (1997) 50-52.

³⁴ Üskül Engin, “Toplumsal Dönüşüm,” 37.

³⁵ Şafak Uğurlu, “Yalnız Ankara Ruhuyla Türk Hukuk Devrimi ve Bu Devrimde Ankara Hukuk Mektebi'nin Yeri ve Önemi”, *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 85, (2009), 415.

³⁶ Üskül Engin, “Toplumsal Dönüşüm,” 38. Ayrıca bkz. İlber Ortaylı, *Osmanlı'yı Yeniden Keşfetmek* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2006), 44.

³⁷ Gizli dirençten kastımız, kanunlarca yasaklanmış davranışları kişilerin kanunlardan gizli olarak devam ettirmesidir. Bu duruma, poligaminin yasaklanmasıyla birlikte erkeklerin resmi belge üzerinde tek evlilik yapmış olarak görünmelerine rağmen, resmi nikâh olmaksızın birden fazla kadınla evlilik hayatı yaşamaya devam etmeleri örnek olarak gösterilebilir. Açıkça gösterilen direnç ise lafzından da anlaşılacağı üzere kanunlarla getirilmiş olan yasakların alenen ihlal edilmesidir.

³⁸ Üskül Engin, “Toplumsal Dönüşüm,” 38.

söylemek mümkündür. Yaşanan bu etkileşim sonucu kişilerin anlayış ve düşünce yapılarıyla birlikte aile algılarında da kısmi değişimler meydana gelmiştir. Bu tedrici değişim 743 sayılı Medeni Kanun'la getirilen yeniliklerin kolayca özümsemesini sağlayacak düzeyde olmasa da kişilerle birlikte, aile anlayışını ve özellikle aile üyelerinin üstlendikleri rolleri etkilemiştir. Bu bakımdan gerek kişileri gerekse aile değerlerini, yaşadıkları zaman diliminden ayrı bir değerlendirmeye tabi tutmak mümkün değildir. Zira yaşanan tarihsel ve kültürel olaylar bireylerin tutum, değer ve dünya görüşlerini ciddi şekilde etkilemektedir.³⁹ Örneğin, savaş sonrası yaşanan ekonomik bunalımlar aile bireylerinin üstlendikleri roller bakımından değişimlere sebep olmuştur. Savaş ve ekonomik sıkıntıların yaşandığı dönemlerde kadınlar, ailelerinin geçimi için çalışmak zorunda kalmışlar ve savaş sonrasında da iktisadi hayatta yer almaya devam etmişlerdir. Dolayısıyla aile kurumu görünürde kapalı bir yapı arz etmesine rağmen çağının şartlarına ve zamanın içinde barındırdığı dinamizme uyum sağlamak zorunda kalmakta ve oluşan farklılıklar zamanla zihinlerde yerleşmeye ve bir uygulama halini almaya başlamaktadırlar.

743 sayılı Medeni Kanun'a, günümüzde geçerli olan eşitlik anlayışıyla bakıldığında ise bazı konularda eşitlik ilkesinden ayrılarak, ataerkil bir aile yapısını esas alan ve erkeğin haklarını kadınınkine göre genişleten düzenlemeler olduğu görülmektedir.⁴⁰ Bunlara örnek olarak evlilik birliğinin reisi olma yetkisinin kocaya verilmesi gösterilebilir. Kocanın, birliğin reisi olarak bazı konularda son sözü söyleme yetkisi bulunuyordu. Aynı doğrultuda, aile konutunu seçme ve evlilik birliğini temsil etme yetkisi de kocaya aitti. Ayrıca Anayasa Mahkemesi'nin 1990 yılında verdiği kararlarla iptal edilinceye kadar, kadının bir meslek veya sanatla uğraşmasına izin verme yetkisi de kocaya aitti. Ancak 743 sayılı Kanun'un kadın-erkek eşitliğine aykırı olan bu düzenlemeleri, kabul edildiği dönem itibarıyla toplumsal yapı ve halkın ortak kabullerinden oldukça uzaktı. Bu bakımdan 743 sayılı Medeni Kanun'un kendi dönemindeki topluma hitabı açısından ilerici olduğu, fakat günümüzdeki normlar açısından geri kaldığı söylenebilir.

4721 sayılı yeni Türk Medeni Kanunu ailede kadın-erkek eşitliğini esas almış ve aile hukukunu bu zemin üzerine oturtmaya çalışmıştır. Bu konular Kanun'un "Aile Hukuku" bölümünde, "Evliliğin Genel Hükümleri" başlığı altında düzenlenmiştir.

Türk Medeni Kanunu'nun getirdiği dikkat çekici yeniliklerden biri de kuşkusuz evlilik birliğinin yönetimine ilişkindir. Önceki düzenlemede "Koca, birliğin reisidir." (m. 152/1) hükmü yer almaktaydı. Bu hükmün, kadın-erkek eşitsizliğini ifade eden hükümlerin en önemlilerinden biri olduğu iddia edilmekteydi. Yeni Kanun bunu "Birliği eşler beraberce yönetirler." (m. 186/11) şeklinde değiştirmiştir.⁴¹ Böylece evlilik birliğinin yönetiminde eşlere eşit söz hakkı tanınmış olmaktadır. Birliğin yönetimiyle ilgili kararları eşlerin birlikte almaları beklenmektedir. Ayrıca artık eşlerin aile konutunu da birlikte seçmeleri ve giderlere birlikte katılmaları gerekmektedir. Getirilen bu yenilikler incelendiğinde kanun koyucunun bu düzenlemeleri yaparken ki asıl amacının ne olduğu ve bu düzenlemelerin toplum tarafından ne kadar benimsediği sorusu akla gelmektedir. Bu bakımdan aile içindeki görev dağılımına müdahale niteliğinde olan "aile reisliği" kavramının kaldırılmış olması tüm bu düzenlemelerin temel felsefesini oluşturmaktadır.

³⁹ Demir, "Benlik, Kimlik ve Kişilik", 187.

⁴⁰ Bu konuda ayrıntılı bilgi için Bkz. Reyhan Yılmaz, "M.K.'nin Ayrımcı Yasa Maddeleri", *Türk Medeni Kanunu'nun Vazgeçilmez Özü, Eskiye Sözü, İstanbul Barosu Başkanlığı Türk Hukukçu Kadınlar Derneği Çalışma Toplantısı* (İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, 1996), 93.

⁴¹ Veysel Başpınar, "Türk Medeni Kanunu ile Aile Hukukunda Yapılan Değişiklikler ve Bu Konuda Bazı Önerilerimiz", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 3, (2003), 79.

3. Aile Karakterleri ve Karakter Değişkenleri

Bir ailenin yapısının sosyal, kültürel ve fiziki çevre, aile içindeki roller ve üstlendikleri görevler ayrıca bu bağlamda oluşmuş statülerle birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir. Statü dediğimizde ise daha çok üstte ebeveynlerin altta ise çocukların bulunduğu bir gruplaşma anlaşılmaktadır. Bu gruplaşma içerisinde de bir hiyerarşi mevcuttur. Aile içerisinde hiyerarşik üstünlüğe sahip olan kişiye aile reisi denmektedir. Söz konusu reislik anaerki toplumlarda anneye, ataerki toplumlarda ise babaya aittir.⁴² Bununla birlikte ailede kadın, kaynana, hatta çocuk gibi gizli bir otoritenin bulunması da mümkündür.

Türk toplumunda aile genel olarak ataerki bir yapı arz etmektedir. Bu, genel hatlarıyla erkeğin ailede karar mercii olarak görülmesi ve yine erkeğin evin hem geçiminden hem de korunmasından sorumlu tutulduğu aile tipidir. Ataerki aile yapısına sahip olan bazı ailelerde erkeğin mutlak bir tahakkümü söz konusudur. Evde bulunan ne kadın ne de çocukların hiçbir söz ya da itiraz hakları bulunmamaktadır. Bu tipte olan ailelerde kadının daha çok ev hanımı olduğu, ayrıca eğitim seviyesinin de pek yüksek olmadığı görülmektedir.

Kimi ataerki yapıda olan ailelerde ise her ne kadar son söz erkekten çıksa da özellikle eşi veya çocukları ya da hepsini ilgilendiren konularda ev halkına danışabilmektedir. Son olarak da dışarıya karşı ataerki yapıdaymış gibi görünen ancak gerçekte kararların aile üyelerine danışılarak verildiği, hatta biraz daha derine inildiğinde aslında kadının karar verici konumunda olduğu aileler mevcuttur. Bu durum özellikle bizim toplumumuzda yaygın olarak görülmektedir.

Ataerki aile yapısının bir ailede geçerli olması ve yukarıda bahsettiğim şekilde farklı görünüşlerinin olması, kişilerin yetiştirildiği aileyle çok yakından ilgilidir. Kişiler nasıl bir ailede yetişmişse, kendi kurdukları ailede de bunu devam ettirme eğiliminde olmaktadır.⁴³ Ancak toplumumuzda temel itibariyle ataerki bir yapısı olan aile kurumunun şu anda çok ciddi bir başkalaşım süreci geçirdiğini de gözlemleyebiliyoruz.

Anaerki aile yapısı ise bizim toplumumuzda çok sık rastlanmayan bir aile tipidir. Zira buradaki erk yapısını, sadece aile yönetimiyle ilgili kararları alan kimse olarak algılamamak gerekir. Nasıl ki ataerki yapıda erkek ailenin her türlü ihtiyacından sorumluyorsa, bu yapıda da sorumluluk kadının üzerindedir ve dolayısıyla toplumumuzun kadın-erkek algısıyla pek örtüşmeyen bir aile tipidir. Aslında bu gerçek bile yürürlükteki kanunun topluma uyumunu test etmeye yeterlidir. Eğer toplumda anaerki ve ataerki aileler aynı orada olsaydı kanunun ailede kadın-erkek eşitliği konusundaki hükmünün daha çok toplumsal kabule mazhar olacağı düşünülebilirdi.

Aile içinde bir otorite anlayışından ziyade eşitlikçi bir duruş sergileyen ailelere bakıldığında ise bu ailelerde tüm üyelerin eşit şekilde söz hakkına sahip olduğu görülmektedir. 4721 sayılı Türk Medeni Kanunu ile temelde ulaşılmaya çalışılan aile tipi budur. Çünkü bu anlayışa sahip olan ailelerde herkes etken konumdadır, fikir ve görüşleri işleme dökülebilmekte ve cinsiyete bağlı herhangi bir ayrımcılıkla karşılaşmamaktadır. Aynı zamanda herkes sorumlulukları üstlenme açısından da eşit konumdadır. Yani burada kadın her türlü sorumluluğu erkeğe yükleyerek kenara çekilmemekte, gerektiğinde o da çalışıp aile bütçesine katkı sağlayabilmektedir.

⁴² Sera Reyhani Yüksel, "Türk Medenî Kanunu Bakımından Kadın-Erkek Eşitliği", *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 18/2, (2014), 189.

⁴³ Fisun Nezihe Çavuşoğlu, *Evli Çiftlerin Kendi Aile Yapı ve İşlevselliklerinin Aile Orijinleriyle Karşılaştırılması* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 24.

Bu noktada 4721 sayılı Türk Medeni Kanunu'nun ailenin genel hükümleriyle ilgili getirdiği yeniliklere değinmek gerekirse, kadın artık aile birliğini temsil edebilecek derecede yetkin görülmekte, en azında bu hedeflenmektedir. Kadınlar her geçen gün hakkını daha fazla arayabilen ve evinin dışına çıkmaktan daha az korkan bir portre çizmektedir. Bunun temelinde kadınların eğitim düzeylerinin artması, dolayısıyla ekonomik özgürlüklerine sahip olmaları ya da istediklerinde kendi ayakları üzerinde durabileceklerine olan inançları yatmaktadır. Bu durumun oluşmasında gerek medya gerekse devlet eliyle sürdürülen bilinçlendirme politikalarının ve daha birçok etkenin rol oynadığı söylenebilir.

Aile içerisindeki hiyerarşik yapı üzerinde birçok faktörün etkisi bulunmaktadır. Bunların başında aileyi oluşturan bireylerin kişilik özellikleri gelmektedir ki, yazımızın başında da belirtildiği üzere kişisel özellikler ağırlıklı olarak aile içinde kazanılmaktadır. Bu bakımdan ailenin öncelikle içinde bulunduğu kültürel ve fiziksel çevre, bununla birlikte de bu faktörlerin aile yapısı üzerindeki etkisi incelenmelidir. Bu bağlamda "Yaşanılan bölgenin aile yapısı üzerinde nasıl bir etkisi vardır?" ve "Yapılan kanuni düzenlemelerin, bölgesel faktörlerin etkisi altında olan aileler için uygulanabilirliği hangi düzeydir?" gibi sorulara cevap aranmalıdır.

İnsanın sosyal bir varlık olması dolayısıyla yaşadığı kültürel çevreden etkilenmemesi beklenemez. Bununla ilişkili olarak aile yapısı da aynı düzeyde etkilenmektedir. Örneğin aile içerisinde cinsiyetle ilgili gibi görünen bazı rol algılarının kültürel kaynaklı olması mümkündür. Bu durumun en bariz örneklerinden olan kadınların erkeklerden daha zayıf oldukları ve çalışma hayatının onlar için uygun olmadığı görüşü temelinde kültürel kalıplar barındırmaktadır. Ailelerin ise o çevrede buldukları müddetçe bu kalıplardan kurtulabilmeleri oldukça güçtür.

Bugün kadınların çalışmak için eşlerinden izin almaları kanunen gerekmemektedir. Kocanın bu durumla ilgili yapabileceği tek itiraz kadının çalışması ya da yaptığı iş dolayısıyla evlilik birliğinin zarara uğraması ihtimaline yöneliktir. Bu iddia ise hâkimin denetimi altındadır. Fakat gerçekleştirilmiş olan kanuni düzenlemelerin ilgili kültürel yapıya sahip bir çevrede bulunan aile açısından amacına ulaşmasını beklemek mümkün değildir. Zira kadının bu anlayışa başkaldırması, öncelikle ailesinden vazgeçmesi, hatta düzenin aksine yapılan hareketin bedelini çok daha ağır şekillerde ödemesi anlamına gelebilecektir.

Bununla birlikte içinde yaşanılan fiziki çevrenin ekonomik şartları da toplumdaki aile algısı üzerinde etkilidir. Örneğin bir sanayi kenti olan İstanbul'da aileler üzerinde yapılan bir araştırma sonucu şaşırtıcı veriler elde edilmiştir.⁴⁴ Bu verilere göre eğitim seviyesinin yükselmesi ve kadınların çalışma hayatında yer almalarından dolayı İstanbul'da cinsiyet kalıpları ve sosyal roller değişmeye başlamıştır. Bu bağlamda artık kadınlar aileyi ilgilendiren meselelerde karar sürecine katılabilmektedir. Ayrıca ekonomik özgürlüğünü eline alan kadın, hakkını hukuki anlamda arayabilmekte ve bu açıdan bakıldığında ise aile içinde erkeklerle eşit haklar kazanmış olan kadınların bu imkânlardan yararlanabildikleri görülmektedir. Buradan hareketle ailede reislik algısının, aileye sağlanan ekonomik katkıdan nasıl etkilendiğinin tartışılması gerekmektedir.

Aile, varlığını devam ettirebilmek için ekonomik olarak geçimini sağlamak zorunda olan bir kurumdur. Dolayısıyla eşlerden birinin mutlaka çalışması gerekir; hatta bazen şartlar iki eşin de çalışmasını zorunlu kılabilir. Bizim toplumumuz açısından kadınların azımsanmayacak bir

⁴⁴ Çavuşoğlu, *Evli Çiftlerin Kendi Aile Yapı ve İşlevselliklerinin Aile Orijinleriyle Karşılaştırılması*, 76.

kısının hala ev hanımı konumunda olduğu göz önünde bulundurularak öncelikle erkeğin çalıştığı kadının ise ev hanımı olduğu aile örneği üzerinden başlamak isabetli olacaktır.

Getirilen yasayla bugün, ev hanımlarının da evin ve çocukların bakımını yapmakla aileye katkı sağladığı anlayışı yerleştirilmeye çalışılmaktadır. Ancak toplumumuzda henüz bu yönde bir algının gelişmiş olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü her ne kadar kadın ailesi için evde çaba harcıyor ve bir anlamda çalışıyor olsa da, sonuçta her türlü maddi ihtiyacını karşılayabilmek için kocasına bağımlı durumdadır. Ekonomik anlamda özgür olmayan kadın bu durumun bir sonucu olarak da aile reisinin, ailenin ekonomik geleceğini elinde tutan erkek olduğunu düşünmektedir.

Bu durumla ilgili birçok değişkenin etkisiyle aksi sonuçlara ulaşmak mümkündür ancak toplumumuzda ve kadının çalışmadığı ailelerde genel itibariyle mevcut olan kanı bu şekildedir. Mesela, genel anlamda kişilere, “Sizin ailenizin bir reisi var mı?”, “Varsa bu kişi kim?” şeklinde sorular yöneltildiğinde, “Elbette ki ailede parayı kazanan kişi o ailenin reisidir. Fakat eşlerden her ikisinin de çalışıyor olma durumu farklıdır.” şeklinde temele maddi gücü koyan cevaplar verilmektedir.

Dolayısıyla bu düşünce tipi açısından 4721 sayılı Türk Medeni Kanunu’nda aile reisliğinin kaldırılması, aile birliğinin birlikte temsili, ekonomik özgürlüğe sahip olmayan kadınların bulunduğu aileler için herhangi bir değişiklik getirmemiş gibi gözükmektedir. Bu da yasamanın gerçekleştiği düşünce alanının genişliği hakkında şüpheler uyandırmaktadır.

Kadın toplumun ifadesiyle çalışmadığı için ya babaya ya da kocaya bağlı olmak ve bu yüzden de sürekli birilerinin himayesi altında bulunmak zorundadır. Bu durumun oluşmasında maddi imkânsızlıkların yanında, insanların zihninde yerleşmiş olan aile ve toplumdaki rol algısının da etkisi bulunmaktadır. Zira insanlar hayatlarını kodlandıkları şekilde devam ettirmektedirler. Başka bir deyişle, kadın kendi ailesinde bu şekilde yetiştirilmiş ve bu doğrultuda para kazanan kişinin, yani Türkiye’de büyük oranda erkeğin aile reisi olduğunu düşünmektedir.

Günümüzde ülkemizin bir başkalaşım süreci içerisinde olduğunun da belirtilmesi gerekmektedir ancak başkalaşım hızında, ülke geneline bakıldığında kırsal kesim ile kent arasında farklılıklar olduğu gözlenmektedir. Bu bakımdan ağırlıklı olarak kırsal kesimde kadınlar çalışıyor olsalar dahi eğitim seviyesiyle de ilişkili olarak yerleşmiş olan bu algının henüz değişmemiş olduğunu söylemek mümkündür. 4721 sayılı Türk Medeni Kanunu her ne kadar aile reisinin koca olduğuna dair hükmü kaldırmış olsa da, kanunun göz ardı etmeye meylettiği bir gerçeklik bazı kesimler açısından devam etmektedir.

Aslında konuya, reislik kavramının hukuki yönünden çok sosyal yönünün ağır bastığı şeklinde de bir yorum getirilmesi mümkündür. Bu bakımdan kanundaki düzenleme ne şekilde olursa olsun, türlü algı farklılıkları yüzünden uygulamada herhangi bir değişiklik gözlenmemekte ve aileyi dışarıya karşı yine erkek temsil etmektedir. Her türlü sorumluluk erkekte ve kararların da yine onun kontrolünde alındığı, hatta kadınların çoğu zaman hukuki düzenlemelerden dahi habersiz olduğu bir gerçektir. Ayrıca kanun her ne kadar eşlerin evlilik birliğini birlikte yönetmesi yönünde bir düzenleme yapmışsa da bu düzenlemenin aksi yönündeki bir davranışa işin doğası gereği herhangi bir müeyyide bağlayamamıştır. Adeta sosyal realiteleri lafzen reddederken zımnen kabul etmiştir. Eşlerin aile reisliğiyle ilgili olarak hâkime başvurma imkânları varsa da bu yöntem bizim toplumumuzda genelde tercih edilmemektedir.

İkinci olarak eşlerin her ikisinin de çalışması halinde, aile geçimine katkısı olan kadının, ev hanımına nazaran talepleri ve birlikle ilgili kararlardaki söz hakkı da artmaktadır. Bu mevcut

olan ve genel olarak da kabul edilen bir durumdur. Kadın eğer çalışıyor ve para kazanıyorsa eşler çoğunluklu olarak kararları birlikte almaktadırlar.

Kişilerin aile içi roller ve aile algılarında önemli değişiklikler gözlemlenmektedir. Örneğin yine İstanbul'da gerçekleştirilen bir çalışmada kişilerin ailelerinde bulunan yapıyı kendi kurdukları ailelere taşımadıkları ortaya çıkmıştır⁴⁵. Bu durumun da bazı istisnaları olmakla birlikte bir kesimin artık aile içerisindeki cinsiyet farklılıklarına eskisi kadar keskin anlamlar yüklediği ve daha ziyade kadınların da belli bir eğitim seviyesine sahip olup çalıştığı ailelerde erkeklerin ev içinde ve hayatı paylaşma konusunda eski kalıplardan kurtulmaya başladığı görülmektedir.

Kadının belli bir seviyede eğitim almış olması onu daha özgüvenli kılmakta ve erkeğin de onun vereceği kararlara olan güveni bu doğrultuda artmaktadır. Kadının çalışmadığı aileler ile karşılaştırıldığında burada kadın belli sorumlulukları üzerine almış ve nimet-külfet dengesinin sağlanması amacıyla birliğin yönetiminde söz sahibi olmuştur. Ancak zaman zaman kadın belki de bilinçli olarak bu vazifeyi kocaya bırakmaktadır. Bu yapıya sahip olan ailelerde, dışarıya karşı aileyle ilgili tüm sorumluluk koca aittir.

Son olarak, kadının çalışıp erkeğin çalışmadığı aileler vardır ki, reislik kavramının değerlendirilmesinde, temele ekonomik gücü elinde tutma hali koyulduğunda gerçekten parayı kazanan kimsenin son sözü de söylediği olgusu bu örnekte daha açık ortaya çıkmaktadır.

Burada kadın, halk tabiriyle evin babası olmuş durumdadır çünkü genel olarak ataerkil bir yapıya sahip olan toplumumuzda parayı evin babasının getireceğine dair yerleşmiş bir kabul mevcuttur. Erkek ise çalışmadığı ve evin geçimine katkısı olmadığı için en önemli iktidar araçlarından birini yitirmiş bulunmaktadır. Tabii kocanın çalışmaması çeşitli sebeplere dayanabilmektedir. Bu sebeplerin her biri ise aile reisliği açısından yapacağımız yorumları etkilemektedir. Erkek, hasta olduğu için çalışmıyor, savruk bir yaşam tarzı olduğu ya da sorunlu kişiliği sebebiyle çalışmıyor yahut da müsrif olduğu için çalıştığı halde ailesine bakmıyor olabilir. Örnekleri artırmak ve her biri için farklı yorumlar yapmak mümkündür.

Aile bireylerinin kişisel özellikleri aile yapısı üzerinde oldukça etkilidir. Bu bakımdan ailenin geçimini sağlayan kişinin ağırlıklı olarak aile yönetiminde söz sahibi olacağına ilişkin yoruma şu gerçeği eklemekte fayda vardır: Eğer kadın baskın kişiliği sayesinde ailede etkin bir rol üstlenmiş ve mutlak otorite konumuna gelmişse, erkeğin bu duruma müdahalesi sınırlı olmaktadır. Buradan çıkan sonuç ise taraflardan birinin baskın karakterde olması halinde diğer eş üzerinde tahakküm kurabildiği yönündedir.

Bu noktada, diğer tarafın mevcut duruma razı olmaması halinde ne olacağı sorusu akla gelmektedir. Yeni düzenleme uyarınca eşler kararları birlikte alacaklar, anlaşmazlık halinde ise mahkemeye başvurabileceklerdir. Ancak bu da ayrıca tartışılması gereken bir konudur. Zira toplumumuzda aile, ciddi manada kutsal addedilen ve mahremiyetine çok dikkat edilen bir kurumdur. Dolayısıyla yaşanan bu tip sorunlar yine aile içinde çözmeyi tercih edilmektedir. Yani anlaşmazlık halinde son sözü söylemesi için hâkime müracaat imkânları olmasına rağmen, aileler bunu en son aşama olarak ve çoğu zamanda boşanmayla sonuçlanan geri dönüşü zor bir yolun başlangıcı olarak görmektedirler.⁴⁶

Kanun koyucu, evlilik birliğinin her iki eş tarafından birlikte yönetilmesini düzenlemiş ama yine de talep edilmesi durumunda son sözü söylemesi için bir makam tesis etmiştir. Yani kanun

⁴⁵ Çavuşoğlu, *Evli Çiftlerin Kendi Aile Yapı ve İşlevselliklerinin Aile Orijinleriyle Karşılaştırılması*, 75.

⁴⁶ Akıncı, "Kadın ve Aile", 27.

koyucu eşitlikçi ve yenilikçi bir düşünceyle getirdiği bu yeni düzenlemenin de tam ve istenilen şekilde yürümeme ihtimalini göz önünde bulundurarak tarafların talebi durumunda tamamen aile içi bir meseleye müdahil olabileceğini hüküm altına almıştır.

Aileler her ne kadar kendileri talep etmek durumunda kalsalar da, toplumun gözünde “mahkemeye düşmüşler” portresi çizmekten çekinmektedirler. Çünkü aileler için bu durum ciddi bir çıkmaz oluşturmaktadır. Zira eşler meseleyi çözüp tekrar eski hallerine dönseler bile toplum hafızası bu sıkıntılı durumu onlara unutturmamaktadır. Bununla birlikte eğer taraflar da dışarıdan gelen etkilere açık kimseler ise aileler açısından ciddi zedelenmeler yaşanabilmektedir. Başka bir deyişle, 4721 sayılı Türk Medeni Kanunu’nun anlaşmazlığa çözüm bulmak adına getirdiği düzenleme aileler için daha başka sorunlara yol açabilmektedir. Dolayısıyla aileler sırf sosyal baskı yüzünden mahkemelere gitmekten çoğu zaman imtina etmekte ve meseleyi olabildiğince aile içinde çözmeye çalışmaktadırlar.

Aslında bu noktada kanunların, toplumun refahı adına getirdiği düzenlemelerin, sosyal bir gerçeklikle karşılaşmak suretiyle uygulanabilirliğinin zedelenmiş olduğunu söylemek mümkündür. Bu duruma nasıl bir çözüm getirilebilir diye düşündüğümüzde ise karşımıza İsviçre örneği çıkmaktadır. İsviçre’de resmi aile danışmanlığına ilişkin bir uygulama mevcuttur. Bu uygulamadan esinlenerek ailenin karar sürecine katkı sağlamak adına meseleyi mahkemeye taşıyarak alenileştirmeden yardımcı olacak bir kurum ihdas edilebilir ve bu anlamda getirilecek olan yenilik aileler açısından daha olumlu sonuçlar doğurabilir. Çünkü sosyal baskı, hem akrabalık hem de komşuluk ilişkileri bakımından birlikte yaşama eğiliminde olan toplumumuzda bireyler üzerinde oldukça etkilidir. Bu örneğin yanı sıra kendi toplumumuzun kültürel dokusu incelendiğinde, yüzyıllardır eşler arasında çıkan meselelerin yine aile içerisinde çözülmeye çalışıldığı gözlemlenmektedir. Genelde aile büyüklerinin de yardımıyla anlaşmazlıklar tatlıya bağlanmaktadır. Bu bakımdan aile büyükleri bir anlamda hâkimin vazifesini yerine getirmekte ve tarafları orta yolda buluşturmaktadırlar. Ancak hâkim bu işi kanundan aldığı yetkiye dayanarak icra ederken aile büyükleri meşruiyetini toplumdan almaktadır.

Aile algıları üzerinde dini inançların da etkisi oldukça büyüktür. Kişiler genel itibarıyla gerek şahsi gerekse aile hayatlarını inançlarına göre şekillendirmekte ve inandıkları düzenleyici normların koymuş olduğu kaidelere riayet etmek suretiyle yaşamlarına devam ettirmektedirler.

Dolayısıyla inanç, kişilerin hayatları ve aile algıları üzerinde birincil derecede etkilidir. Zira insanlar, iradi olarak doğruluklarını kabul ettikleri inanç sistemlerine tâbi olmaktadır. İçten gelen bir otokontrol mekanizması işlemektedir. Bu bakımdan kişilerin inançlarına ve bu inancın getirmiş olduğu kaidelere riayet edilip edilmemesine göre bir değerlendirme yaptığımızda hayatını dini temeller üzerine kuran ailelerde aile reisliği kavramının ne şekilde algılandığı sorusuna cevap aranmalıdır.

İslam dinine göre aile birliğinin reisi kocadır. Ancak bu reislik kavramı amir-memur ilişkisi niteliğinde değildir. Aile daha çok küçük bir cemiyet, bir topluluk olarak görülmektedir. Bu toplulukta düzenin sağlanabilmesi adına bir reise ihtiyaç olduğu ve bu vazifenin de tabiatları gereği erkeğe verildiği belirtilmektedir. Bununla birlikte İslam dininde tüm cemiyet işlerinin danışma ile yürütülmesi esastır. Konuya aile birliğinin yönetimi açısından bakıldığında ise olması gereken kocanın mutlak hâkimiyeti değil, kararların danışma yoluyla birlikte alınmasıdır. Ayrıca evin geçimini sağlamak da kocanın sorumluluğundadır.

743 sayılı Medeni Kanun'da erkek, bir ölçüye kadar karısından aile geçimine katılmasını isteyebiliyordu; yeni düzenleme ise ailenin geçiminden her iki tarafı da sorumlu tutmaktadır. İslam hukukuna göre evlilikte kocanın bu yönde bir talep hakkı bulunmamaktadır. Ailenin geçiminden erkek tek başına sorumludur. Ayrıca aile konutunun seçimi de kocaya aittir.

4721 sayılı Türk Medeni Kanunu ile getirilen düzenleme ile kişilerin inanç sistemlerinin öngördüğü rükünler arasındaki bu farklılık, kanuni düzenlemelerin uygulanabilirliğini etkilemektedir. Zira İslam inancına sahip olan kişilerin 4721 sayılı Türk Medeni Kanunu ile getirilen düzenlemeleri kendi ailevi meseleleri açısından uygulamaya koyduklarını söylemek mümkün değildir. Bu bakımdan karşılıklı rıza, sevgi ve saygı temeline dayanan evlilik birliğinde kişiler, birbirlerine, çevreye ve kamu düzenine zarar vermedikleri müddetçe en azından aile içinde inandıkları şekilde yaşamaya devam edebilmektedirler. Fakat kanun ve toplum normlarının farklı akıntılar halinde seyretmesi yine bir sosyolojik vakıa olarak not düşülmelidir.

Aile hukukunda ortaya çıkan bu seçim özgürlüğünün sebeplerinden bir tanesi, aile birliğinin yönetimiyle ilgili 4721 sayılı Türk Medeni Kanunu'nun getirdiği düzenlemelere aykırı davranılmasının, taraflardan birinin şikâyetçi olmaması durumunda, herhangi bir müeyyideye bağlanmamış olmasıdır. Aile içindeki hiyerarşik yapının inançlarının bir gereği olduğu kanaatini taşıyan kişilerin oluşturduğu ailelerde, birliğin yönetimiyle ilgili konuların karar aşamasında, hâkimin müdahalesini gerektirecek bir uyuşmazlığın çıkma ihtimali oldukça zayıftır. Zira kararlar üstte de ifade edildiği şekilde eşler arasında danışma yoluyla alınmaktadır. Gerek İslam dini gerekse 743 sayılı Medeni Kanun açısından, birden fazla kişinin birlikte yaşadığı durumlarda her ne kadar hakkında karar verilecek konuyu istişare etme zorunluluğu bulunsa da, aile içinde düzenin sağlanabilmesi adına bir koordinatörün varlığı aranmıştır. 4721 sayılı Türk Medeni Kanunu'nda ise kadın-erkek eşitliğini sağlamak adına getirilen düzenleme uyarınca eşlerin, aileyi ilgilendiren meselelerde birlikte hareket edecekleri öngörülmüştür ve dolayısıyla anlaşmazlık çıkma ihtimalinin eskiye oranla arttığı söylenebilir⁴⁷.

Seküler bir yaşam tarzını bilinçli olarak benimsemiş olan kimselerin oluşturduğu ailelere bakıldığında, genel olarak tarafların temele eşitlik kavramını koymaya çalıştıkları gözlemlenmektedir. Bu bağlamda hane içinde herkesin eşit söz hakkına sahip, düşünce ve kararlarında özgürlüklerin egemen olduğu bir yapı hedeflenmektedir. Bu yapıya sahip olan aileler daha çok yasalarla getirilen yeniliklerin kendi hak ve özgürlüklerine ne kadar müdahale ettiğiyle ilgilenebilirler.

Seküler yapının yanı sıra aile içi demokrasi ve anlayışa etki eden başka faktörler de bulunmaktadır. Bu faktörler arasında eğitim seviyesi, coğrafi etkiler, kültür, yaşanan tarihsel sürecin bireyler ve aile yapısı üzerindeki yansımaları sayılabilir. Bir örnekle somutlaştırmak gerekirse, hayatlarını sürdürmek adına uymaları gereken bir inanç sistemine tabi olmayan ya da temelde herhangi bir inanç sistemine tabi olup bunu yaşamsal düzlemde uygulamaya geçirmeyen kimselerin oluşturduğu ve coğrafi olarak ayrışan iki ailenin "aile reisliği" kavramına yaklaşımları birbirinden farklı olabilmektedir. Sekülerite noktasında uzlaşan ailelerden birinin kentte yaşayan ve yüksek eğitim seviyesine sahip, diğerinin ise kırsal kesimde yaşayan ve daha çok örfi kuralları gözeterek yaşamını sürdüren bir aile olması, 4721 sayılı Türk Medeni Kanunu ile getirilen yeniliklere olan bakış açısının değişmesine sebep olmaktadır. Kentli aile örneği açısından bakıldığında, ailede reislik kavramının kaldırılmış olmasının olumlu bir düzenleme olduğu söylenebilir de kırsal kesimde bulunan diğer aile açısından örf ve adet kurallarına sıkı

⁴⁷ Doğan, "Evliliğin Genel Hükümleri", 102.

şekilde bağlı olunması sebebiyle aile içi eşitlik anlayışının benimsenmesi ve kısa vadede uygulanabilir bir nitelik kazanması oldukça güçtür. Bu bakımdan geleneksel bir yapıya sahip olan ailelerin, modernleşme sürecinden etkilenerek bir anlamda arada kaldığını söylemek mümkündür.

Sosyal çevrenin ve zaman içerisinde oluşmuş olan kültürel kalıpların etkisi altında yaşamakta olan geleneksel yapıdaki aileler üzerinde hareket kısıtlamasının çok fazla olduğu ve mahkemeye gidememe durumunun daha çok bu aileler için geçerli olduğu söylenebilir. Sonuçta aileler gerçekte istedikleri şekilde değil, örf, adet ve gelenekler doğrultusunda hareket etmektedirler. Kanunlara ilaveten sosyal çevrenin de şekillendirici yaptırımlarının hedefi olabilmektedirler. Ancak toplumumuzda özellikle bu aile yapısında son yıllarda ciddi bir farklılaşma süreci yaşanmaktadır. Bu durumun yine birçok sebebi sayılabilir; ancak bunlardan en önemlisi eğitimidir. Burada eğitimden maksat hak, hukuk ve insanlık kavramlarını anlamış ve bunları içselleştirmiş olmaktadır.

Farkındalık seviyesi yükseldikçe kişiler daha nesnel gözlem yapabilme yeteneği kazanmakta, gerek bulunduğu ortamın gerekse zamanın şartlarını akıl süzgecinden geçirmek suretiyle çıkarımlarda bulunabilmektedirler. Bu bağlamda eğitim insanda bağımsız bir birey olduğu ve kendine ait fikir ve duygularının olabileceği bilincini oluşturmaktadır. Başka bir ifadeyle eğitim kişiyi özgürleştirmektedir. Bu özgürlük ise hem psikolojik hem de ekonomik anlamda gerçekleşir. Yeterli eğitim düzeyine ulaşmış bir kimse kendi hayatıyla ilgili kararlar almakta ve uygulamakta gerekli düzeyde eğitim alamamış kimselere nazaran daha cesur davranabilmektedir.

Eğitim seviyesini, kurulan aileler açısından değerlendirdiğimizde ve eşlerin karşılıklı olarak eğitim seviyelerinin yüksek olduğu düşünüldüğünde çevresel faktörlerden daha az etkilendikleri ve karar verme sürecini birlikte gerçekleştirdikleri umulabilir. Bu bağlamda yüksek eğitim seviyesine sahip kimselerin oluşturdukları ailelerde rol dağılımı da sahip oldukları aile algısına göre, genel olarak dış etkilerden bağımsız şekilde gerçekleşir⁴⁸. Dolayısıyla artık insanlar gelenek halini almış her şeyi sorgulamadan uygulamaya koymamaktadırlar ki bu, toplumsal açıdan oldukça önemli bir gelişmedir. Zira gelenek, görenek, örf ve adet dediğimiz kavramlar bir toplumun kodlarını oluşturan son derece önemli noktalar olmalarının yanında, bu tip kaidelere körü körüne bağlı olmak ciddi sorunlar doğurabilmektedir.

Günümüzde kadınlar artık erkeklerle eşit hak talebinde bulunabilmekte ve bu talebi çeşitli platformlarda dile getirebilmektedirler. Bu gelişmenin yaşanmasında özellikle kadınların eğitim seviyesinin artmasının ve kadın-erkek eşitliğini sağlamak amacıyla gerçekleştirilen kanuni düzenlemelerin etkisi büyüktür. Anayasa'nın "Kanun Önünde Eşitlik" konulu 10. maddesinde yapılan düzenlemeyle "Kadın ve erkek eşit haklara sahiptir. Devlet, bu eşitliğin yaşama geçirilmesini sağlamakla yükümlüdür." hükmü getirilerek kadın-erkek eşitliği güçlendirilmiş ve bu yönde kurumsal düzenlemelerin yaşama geçirilmesi karara bağlanmıştır.

Topluma baktığımızda ise geleneklerden kolayca sıyrılamayan bir yapının bulunduğu gözlemlenmektedir. Bu nedenle, bazı ailelerde erkekler yerleşmiş olan aile algısı ile kanunen

⁴⁸ Genel itibarıyla durum bu şekildedir ancak bireylerin sahip oldukları karakteristik özelliklerin göz ardı edilmemesi gerekmektedir. İlişkiler bazında önemli bir yere sahip olan bu durum zaman zaman tüm dengeleri tersine çevirebilecek güçtedir. Kişilik gelişimleri sıkıntılı olan bireylerin eğitim seviyelerinin yüksek olması aile algıları üzerinde gerekli etkiyi oluşturamamaktadır.

kadınlara tanınan haklar arasında kalarak dengeyi kurmakta zorlanmaktadırlar. Zira çoğu zaman dile getirilmese bile toplumda kadının sözünün geçtiği ailelere farklı bir gözle bakılmakta, hatta bazı bölgelerde değil kadının sözünün geçmesi, kadının fikrinin alınması dahi yadırganmaktadır. Dolayısıyla erkekler, aynı zamanda aile içindeki bu türlü bir kadın algısıyla baş etmek zorunda kalmaktadırlar.

Sonuç

Çalışmamızda ifade etmeye çalıştığımız temel husus; her ailenin kendine özgü bir yapısı ve bu doğrultuda şekillenmiş olan bir aile algısının bulunduğuudur. Bu farklılığın temelinde pek çok değişken yatmaktadır. Bunlardan ilki olan coğrafi farklılıklar; örf, adet ve özellikle kadının toplumsal konumu bakımından dikkat çekmektedir. Bunun dışında aile kurumunu, eğitim, ekonomik imkânlar ve inanç gibi konular da ciddi şekilde etkilemektedir. Ayrıca aile üyelerinin kişilik yapıları, özellikle incelediğimiz ailede reislik kavramı bakımından, yorum farklılıklarına sebep olmaktadır. Bu anlamda aile içinde baskın kişilik özelliklerine sahip kimseler deyim yerindeyse her türlü yerleşmiş uygulamayı tersine çevirebilmektedirler. Ancak ülkemizdeki ailelerin genel yapısı incelendiğinde halen ataerkil bir yapının izleri görülmektedir. Aile birliğinin yönetimiyle ilgili kararların verilmiş sürecine kadının müdahil olmasının eskiye nazaran artmış olduğunu söylemek mümkünse de; kararların uygulanışı ve özellikle ailenin dışa karşı temsil edilme vazifesi halen kocadadır. Bu toplumsal yapı günümüzde bir değişim süreci içindedir. Ancak toplumsal platformda yaşanması beklenen iyileşmelerin öncelikle zihinlerde yer edinmesine ve bu anlamda meşrulaşması için belli bir sürenin geçmesine ihtiyaç vardır.

Toplumumuzun azınlıkta kalan bir kesimi ise aile içi demokrasi ve eşitliğin sağlanması adına yapılan düzenlemeleri uygulamaya geçirme hususunda herhangi bir zorlukla karşılaşmamaktadırlar. Bunlar genel itibarıyla, yüksek eğitim seviyesine sahip, kentte yaşayan ve seküler bir yaşam tarzını benimsemiş ailelerdir. Fakat özellikle aile içinde kadın-erkek eşitliği bakımından olumlu olan bu düzenlemeler incelendiğinde; zihinlerde, toplumumuzun genel yapısıyla, değerleriyle ve gelişme arzusunun doğrultusuyla paralellik arz etmekten ziyade kısıtlı bir bakış açısıyla ve şartlanılmış bir dönüşüm uğruna gerçekleştirilmiş oldukları izlenimini uyandırmaktadır.

Bu anlamda 4721 sayılı Türk Medeni Kanunu, toplumsal açıdan aslında ağırlıklı olarak mevcut durum yerine, azınlıkta kalan bir kesim için geçerli olan durumu düzenleme altına almıştır. Başka bir ifadeyle kanunun, aileler arasında var olan dinamizme sınırlı bir algıyla yaklaştığını söylemek mümkündür. Benzer şekilde, kanun koyucunun gelişen ve ciddi bir değişim gösteren toplumumuzda ekonomik hayatta varlığını artıran kadınlara aile içinde erkeklerle eşit hakların tanınmasını amaçladığı ve bu bağlamda getirdiği yeniliklerle aile kurumuna biraz düzenleyici ama ağırlıklı olarak dönüştürücü bir saikle yaklaşmış olduğunu söyleyebiliriz.

Sayılan pek çok değişkenin etkisiyle her birey özel bir karakter ve nitelik karışımı sergilediği gibi, her aile de kendine özgü şartlar içinde var olur. Kanunlarla genel bir değer yargısı oluşturmaya çalışmak devleti sosyolojik başarısızlığa sürükler. İster 743 sayılı Medeni Kanun'daki gibi erkek reis sayılsın isterse 4721 sayılı Türk Kanunu'ndaki gibi eşler eşit sayılsın, toplum tekçi kurguları reddedecektir. Ailelerin kendi özelliklerine ve prensiplerine dayanarak yürümleri, devletin sadece başvuru halinde ve talep miktarınca hakem sıfatıyla müdahil olması elbette daha adil olacaktır.

Kaynakça

- Akıncı, Şahin. "Medeni Kanun'da Kadın ve Aile". *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 8/1-2, (2004), 15-31.
- Akıntürk, Turgut. *Aile Hukuku*. İstanbul: Beta Yayınevi, 2006.
- Arğın, Emrah. *Algı, Sosyal Algı ve Algı Yönetiminin Sosyal Medyada Kullanımı*. Ankara: Iksad Publications, 2021.
- Aslan, Esra. "Benlik Kavramı ve Bireyin Yaşamındaki Etkileri." *M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 4, (1992), 7-14.
- Ayan, Dursun. "Aile ve Hukuk." *Aile Sosyolojisi*. Aytül Kasapoğlu – Nadide Karkıner (Ed.). 212-235. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2012.
- Başpınar Veysel. "Türk Medeni Kanunu ile Aile Hukukunda Yapılan Değişiklikler ve Bu Konuda Bazı Önerilerimiz." *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 3, (2003), 79-101.
- Çavuşoğlu, Fisun Nezihe. *Evli Çiftlerin Kendi Aile Yapı ve İşlevselliklerinin Aile Orijinleriyle Karşılaştırılması*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Demir, İlkey. "Benlik, Kimlik ve Kişilik." *Gelişim Psikolojisi*. Hatice Ergin – S. Armağan Yıldız (Ed.). 181-205. Ankara: Nobel Yayın, 2010.
- Doğan, Murat. "Türk Medeni Kanununun Evliliğin Genel Hükümleri Bakımından Getirdiği Yenilikler." *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 52/4, (2003), 131-146.
- Ekinci, Ekrem Buğra. "Akim Kalan Bir Teşebbüs: Osmanlı Aile Kanunu." *Tarih ve Medeniyet* 43, (1997) 50-52.
- Erbay, Muhammet – Aslan, M. Mert. "Algı Yönetiminde Sosyal Değerlerin Etkisi." *Ulakbilge* 38, (2019), 497-504.
- Eyce, Berrin. "Tarihten Günümüze Türk Aile Yapısı." *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler MYO Dergisi* 4, (2000), 223-244.
- Genç, Mustafa. "Evlenmenin Hükümü (Şer'i Sıfatı) ve Bu Konuda İmam Şâfiî'ye Nispet Edilen Görüş." *Diyanet İlmî Dergi* 56/ 2, (2020), 459-492.
- Gökçe, Birsen. *Aile ve Aile Tipleri Üzerine Bir İnceleme, Aile Yazıları I, Temel Kavramlar Yapı ve Tarihi Süreç, Bilim Serisi 5/1*. 204-224. Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1991.
- Günindi, Yunus – Yaşa Giren, Songül. "Aile Kavramının Değişim Süreci ve Okul Öncesi Dönemde Ailenin Önemi." *Selçuk Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Dergisi* 31, (2011), 349-361.
- Hızır Asrav, Fatma. "İlk Modern Aile Hukuku Kanunumuz: 1917 Tarihli Hukuk-İ Aile Kararnamesi." *Medeni Hukuk Dergisi* 2/1, (2025), 54-79.
- Karataş, Nizamettin. "Mustafa Şeref Ve "Fukahâya Göre Hukûk-I Âmme" Başlıklı Makalesi (Değerlendirme, Sadeleştirme ve Transkript)." *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2, (2017), 117-141.

- Kurtdaş, Emine Meliha – Ulukaya Öteleş, Ülkü. “Ulusal ve Küresel Kimlik Bağlamında Sosyal Bilgiler Eğitimi.” *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22/2, (2021), 1115-1168.
- Ortaylı, İlber. *Osmanlı’yı Yeniden Keşfetmek*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2006.
- Özdemir, Osman – Güzel Özdemir, Pınar – Kadak, Muhammed Tayyib – Nasıroğlu, Serhat. “Kişilik Gelişimi.” *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 4/4, (2012), 566-589.
- SEKAM, “Türkiye’de Aile,” (2016), (09 Ekim 2025),
<https://www.sekam.com.tr/sayfa.php?detay=turkiye%E2%80%99de-aile>.
- T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü. “Türkiye Aile Yapısı Araştırması Tespitler, Öneriler.” (09 Ekim 2025), chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.aile.gov.tr/media/50219/taaya2013trk.pdf.
- Tekin Epik, Meryem – Çiçek, Özal – Altay, Selin. “Bir Sosyal Politika Aracı Olarak Tarihsel Süreçte Ailenin Değişen/Değişmeyen Rollerini.” *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 38, (2017), 35-59.
- Tunçeli, Hilal İlknur – Zembat, Rengin. “Erken Çocukluk Döneminde Gelişimin Değerlendirilmesi ve Önemi.” *Eğitim Kuram ve Uygulama Araştırmaları Dergisi* 3, (2017), 1-12.
- Turğut, Faruk. “Tarihsel Süreçte Aile Kurumunun Dönüşümü ve Geleceğine Yönelik Çıkarımlar.” *Medeniyet ve Toplum Dergisi* 1/1, (2017), 93-117.
- Uğurlu, Şafak. “Yalnız Ankara Ruhuyla Türk Hukuk Devrimi ve Bu Devrimde Ankara Hukuk Mektebi’nin Yeri ve Önemi.” *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 85, (2009), 414-437.
- Ünal, Mehmet. “Medeni Kanunun Kabulünden Önce Türk Aile Hukukuna İlişkin Düzenlemeler ve Özellikle 1917 Tarihli Hukuki Aile Kararnamesi.” *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 34/1-4, (1977), 233-252.
- Üskül Engin, Zeynep Özlem. “Medeni Kanun ve Toplumsal Dönüşüm.” *I. Türk Hukuk Tarihi Kongresi Bildirileri*. (23 Eylül 2025).
- Üstün, Vildan – Tor, Hacer. “Türk Aile Yapısında Çocukluk Algısı ve Ebeveynlik Anlayışı.” *Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Dergisi* 8/7, (2025), 553-567.
- Yılmaz, Reyhan. “M.K.’nin Ayrımcı Yasa Maddeleri”, *Türk Medeni Kanunu’nun Vazgeçilmez Özü, Eskiye Sözü*. İstanbul Barosu Başkanlığı Türk Hukukçu Kadınlar Derneği Çalışma Toplantısı. 93-96. İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, 1996.
- Yüksel, Sera Reyhani. “Türk Medenî Kanunu Bakımından Kadın-Erkek Eşitliği.” *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 18/2, (2014) 175-200.

E-ISSN : 3023-4417

Makale Türü: Araştırma Makalesi
Article Type : Research Article

Yıl: 2026 Sayı: 6



Yayın Tarihi: 15.04.2026

Geliş Tarihi : 14.11.2025

Kabul Tarihi: 10.03.2026

Year: 2026 Issue: 6

Arap Atasözlerinde Yöntemsel Dönüşüm: Klasik Telif Geleneğinden Akademik Yaklaşım

Methodological Transformation in Arabic Proverbs: From the Classical Authorship Tradition to the Academic Approach

Yusuf Akbay

Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Arapça),
Öğrenci,
ysfakbay72@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0002-0078-0222>

Atıf/Citation

Akbay, Yusuf. "Arap Atasözlerinde Yöntemsel Dönüşüm: Klasik Telif
Geleneğinden Akademik Yaklaşım". *Nous Academy Journal* 6 (2026), 78-90.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.17658006>

CC BY-NC 4.0



Bu makale Creative Commons Attribution-
NonCommercial License altında
lisanslanmıştır.

This paper is licensed under a Creative
Commons Attribution-NonCommercial
License

İntihal/ Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımı ile
taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by
iThenticate and no plagiarism detected.

Araştırma & Yayın Etiği/Research & Publication Ethics

Bu makale en az iki hakem tarafından
incelenmiştir. Yayın etiği ihlalleri yazarın
sorumluluğundadır.

This article has been reviewed by at least two
referees. Violations of publication ethics are the
responsibility of the author(s).



Öz

Arap atasözleri, Arap kültürünün düşünsel derinliğini, dil estetiğini ve toplumsal bilincini yansıtan en önemli sözlü miraslardan biridir. Bu çalışma, Arap atasözleri üzerine yapılan telif faaliyetlerini tarihsel ve yöntemsel bir perspektifle ele alarak klasik dönemden modern döneme kadar uzanan gelişim ve dönüşümü incelemektedir. Araştırmada betimsel ve analitik yöntem kullanılmış, atasözleri alanında öne çıkan yaklaşık otuz temel eser değerlendirilmiştir. İnceleme sonucunda Arap atasözlerinin telif tarihinde üç ana aşama tespit edilmiştir. İlk aşamada dilin korunması ve sözlü mirasın kayıt altına alınması amaçlanırken, sonraki aşamalarda atasözleri ahlak, kültür ve belagat yönleriyle ele alınmıştır. Modern dönemde ise atasözleri, sosyal bilimlerin ve edebiyat araştırmalarının ortak inceleme alanlarından biri hâline gelmiştir. Bu çalışma, Arap atasözleri literatürünü tarihsel süreklilik içinde ele alarak klasik rivayet geleneğinden modern akademik yaklaşıma uzanan yöntemsel dönüşümü ortaya koyması bakımından özgün bir değerlendirme sunmaktadır. Elde edilen bulgular, atasözlerinin yalnızca sözlü kültürün bir ürünü olmadığını, aynı zamanda Arap dilinin ifade gücünü, kültürel hafızasını ve düşünsel sürekliliğini yansıtan disiplinler arası bir araştırma alanı hâline geldiğini göstermektedir. Böylece Arap atasözleri, sadece geçmişten aktarılan bir sözlü miras değil, aynı zamanda Arap düşüncesinin gelişimini anlamaya imkân veren dinamik bir kültürel ve akademik kaynak olarak değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap dili ve belagati, Arap atasözleri, Telif geleneği, Arap kültürü, Yöntemsel dönüşüm

Abstract

Arabic proverbs constitute one of the most significant forms of oral heritage reflecting the intellectual depth, linguistic aesthetics, and social consciousness of Arab culture. This study examines the works written on Arabic proverbs from a historical and methodological perspective, analyzing their development and transformation from the classical period to the modern era. A descriptive and analytical approach has been employed, and approximately thirty major works in the field of Arabic proverbs have been examined. The study identifies three main stages in the history of Arabic proverb compilation. In the first stage, the primary aim was the preservation of the language and the recording of oral heritage, whereas in the following stages proverbs were addressed in terms of morality, culture, and rhetoric. In the modern period, proverbs have become a shared field of study for both the social sciences and literary research. This study offers an original evaluation by examining the literature on Arabic proverbs within a framework of historical continuity and by revealing the methodological transformation from the classical tradition of transmission to the modern academic approach. The findings demonstrate that proverbs are not merely products of oral culture but also constitute an interdisciplinary field of research reflecting the expressive power of the Arabic language, cultural memory, and intellectual continuity. Thus, Arabic proverbs can be considered not only a form of inherited oral heritage but also a dynamic cultural and academic source that contributes to understanding the development of Arab thought.

Keywords: Arabic language and rhetoric, Arabic proverbs, Authorship tradition, Arab culture, Methodological transformation

Giriş

Arap atasözleri, Arap dilinin tarih boyunca geliştirdiği en özgün ve en yoğun anlam taşıyan ifade biçimlerinden biridir. Bu sözler, yalnızca dilsel inceliğin bir sonucu değil, aynı zamanda Arap toplumunun zihinsel yapısını, kültürel yönelimlerini ve kolektif değer dünyasını yansıtan çok katmanlı bir kültür ürünüdür. Sözlü kültür ortamında doğan atasözleri, kısa olmalarına rağmen derin anlamlar taşıyan yapıları ile insanların yaşam tecrübelerini, gözlemlerini ve hikmetli düşüncelerini kuşaktan kuşağa aktarmanın en etkili yollarından biri hâline gelmiştir. Bu yönüyle atasözleri, halk kültürünün taşıyıcısı olmanın ötesinde, zamanla Arap edebiyatının, belagatının ve düşünce tarihinin ayrılmaz bir parçası hâline gelmiş, bir anlamda kültürel hafızayı sistemli biçimde muhafaza eden sözlü bir arşiv görevi üstlenmiştir.¹

Arap dili ve belagatı tarihinde atasözleri, erken dönemden itibaren üzerinde özenle durulan bir konu olmuş, dil bilginleri, edipler, tarihçiler ve ahlâk yazarları tarafından titizlikle toplanmış, sınıflandırılmış ve yorumlanmıştır. Özellikle Hicrî ikinci ve üçüncü yüzyıldan itibaren dilin saf hâlini tespit etmeye çalışan âlimler, bedevî kabileler arasında dolaşarak duydukları atasözlerini kaydetmiş ve bu sözleri doğru bağlamlarıyla birlikte aktarmaya büyük önem vermiştir. El-Asmaî (ö. 216/831), İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/845) ve Muerric es-Sedûsî (ö. 195/810) gibi erken dönem müelliflerinin eserlerinde atasözleri, dilin özgünlüğünü koruma, farklı kabile lehçelerini tespit etme ve Arap söz varlığını belgeleme amacıyla değerlendirilmiştir. Bu çalışmalar sayesinde atasözleri, sadece folklorik unsurlar olarak değil, Arapçanın sahih kullanımını yansıtan “dil şahitleri” olarak kabul edilmiştir.²

Daha sonraki yüzyıllarda Ebu Hilâl el-Askerî (ö. 395/1005), Se‘âlibî (ö. 429/1038) ve Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi âlimler, önceki derlemelerde bir araya getirilen sözlü mirası daha sistemli bir yapıya kavuşturmuşlardır. Bu dönem telif geleneği, atasözlerini yalnızca toplamakla kalmamış, onları anlam, tema, kullanım amacı ve dili yapı bakımından tasnif eden daha gelişmiş bir analitik çalışmaya dönüştürmüştür. Böylece rivayet merkezli derleme dönemi, zamanla belagat merkezli inceleme dönemine evrilmiş ve atasözleri hem bir sözlü kültür unsuru hem de üzerinde şerhler yapılan, belagî açıdan incelenen bir metin türü hâline gelmiştir. Bu süreç, Arap kültüründe atasözlerinin artık yalnızca bir aktarım malzemesi değil, aynı zamanda çözümleme gerektiren edebî bir yapı olarak kabul edildiğini göstermektedir.³

Modern döneme gelindiğinde Arap atasözleri, artık sadece edebî bir malzeme olmaktan çıkmış; dilbilim, kültürel antropoloji, folklor araştırmaları, sosyoloji, psikoloji ve düşünce tarihi gibi disiplinlerin de ilgi alanına girmiştir. Özellikle 20. yüzyılın ortalarından itibaren yapılan çalışmalar, atasözlerini toplumların zihniyet yapısını açıklamak için kullanılan analitik bir araç hâline getirmiştir. Bu dönemde Muhammed Abdülmün‘im Hıfâcî (1915–1978), Abdülhamîd Yûnus ve Muhammed Receb el-Beyûmî gibi araştırmacılar, Arap atasözlerinin hem kültürel hem de edebî boyutlarını inceleyerek bu alanda yeni bir metodolojik yaklaşımın öncülüğünü yapmışlardır. Modern araştırmalar, atasözlerini yalnızca edebî bir gelenek olarak değil, aynı

¹ Muhammed Abdülmün‘im Hıfâcî, *Fi'l-emsâl el-arabiyye* (Kahire: Dârü'l-Ma‘ârif, 1954), 5.

² Abdülmelik b. Kurayb el-Asmaî, *el-Emsâl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 7; İbn Sellâm el-Cumahî, *el-Emsâl* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1985), 10.

³ Ebu Hilâl el-Askerî, *Cemheretü'l-emsâl*, haz. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1968), 1/9; Abdülmelik b. Muhammed es-Se‘âlibî, *el-Fâhir fi'l-emsâl* (Beyrut: Dâr Sâdır, 1995), 12.

zamanda toplumların davranış kalıplarını açıklayan bir sosyo-kültürel veri olarak değerlendirmiş ve böylece klasik literatür ile modern sosyal bilimler arasında yeni bir köprü kurulmuştur.⁴

Türkiye’de de Arap atasözleri üzerine çeşitli akademik çalışmalar yapılmıştır. Bu alanda Prof. Dr. İnci Koçak, Prof. Dr. Ramazan Kazan, Prof. Dr. Erdinç Doğru ve Doç. Dr. Mahmud Kaddum gibi araştırmacılar, Arap atasözlerini farklı yönleriyle ele alan önemli çalışmalar ortaya koymuşlardır. Söz konusu araştırmalar genellikle atasözlerinin dilsel özellikleri, anlam dünyası, kültürel arka planı ve edebî kullanım biçimleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bununla birlikte bu çalışmaların büyük ölçüde atasözlerinin içerik analizi, dilsel yapısı ve kültürel bağlamı üzerine odaklandığı görülmektedir.

Bu makale ise söz konusu literatürden farklı olarak Arap atasözleri üzerine yazılan eserleri tarihsel bir perspektifle ele almakta ve atasözleri literatürünün klasik rivayet geleneğinden modern akademik yaklaşıma kadar geçirdiği yöntemsel dönüşümü incelemeyi amaçlamaktadır. Bu yönüyle çalışma, atasözlerini doğrudan içerik veya anlam açısından incelemekten ziyade, atasözleri üzerine yapılan telif faaliyetlerinin gelişim sürecini ve kullanılan yöntemleri analiz ederek literatüre yöntemsel ve tarihsel bir bakış açısı kazandırmayı hedeflemektedir.

Bu makalenin çıkış sorusu da tam olarak buradan doğmaktadır: Arap atasözleri üzerine yapılan çalışmalar, klasik dönemden modern akademik yaklaşıma kadar hangi aşamalardan geçmiştir? Telif yöntemleri zamanla nasıl değişmiştir? Müelliflerin atasözüne bakışları hangi ölçütlere göre farklılaşmış, hangi noktalarda süreklilik göstermiştir? Ve nihayet, bu dönüşüm Arap dilinin ifade gücüne, belagat teorisine ve kültürel düşünce yapısına nasıl bir katkı sunmuştur? Bu sorulara cevap arayan çalışma, atasözleri literatürünün bütüncül bir değerlendirmesini yapmakta ve böylece hem klasik hem de modern dönemde ortaya çıkan telif faaliyetlerini karşılaştırmalı biçimde ele almaktadır.

Çalışma, atasözlerinin telif tarihini rivayet merkezli erken dönem, tasnif ve belagat dönemi ve nihayet analitik-akademik yaklaşımın öne çıktığı modern dönem olmak üzere üç temel eksen üzerinden ele almaktadır. Bu üçlü yapı hem yöntemsel hem tematik hem de tarihî açıdan Arap atasözleri literatürünün gelişim çizgisini açıklamaya imkân tanımaktadır. Araştırmanın temel amacı, klasik eserlerle modern araştırmalar arasındaki sürekliliği ve farklılaşmayı ortaya koymak; Arap atasözlerinin hem sözlü kültürün hem de yazılı bilimsel geleneğin bir parçası olduğunu göstererek alana bütüncül bir analiz sunmaktır.

Yöntem olarak betimsel ve analitik yaklaşımlar bir arada kullanılmış; atasözleri alanında öne çıkan yaklaşık otuz eser kronolojik, tematik ve yöntemsel açıdan karşılaştırılmıştır. Araştırma sırasında müelliflerin kullandıkları kaynaklar, düzen ve sınıflandırma biçimleri, açıklama yöntemleri, edebî ve dilsel tercihleri ile amaçları değerlendirilmiş, her dönemin telif anlayışına özgü temel karakteristikler tespit edilmiştir. Bu çerçevede çalışma, Arap atasözleri literatürünün gelişim çizgisini bütüncül biçimde inceleyerek klasik telif geleneğinden modern akademik anlayışa uzanan yöntembilimsel dönüşümü sistematik bir biçimde ortaya koymayı amaçlamaktadır.

1. Arap Atasözlerinin Düşünsel ve Belagî Boyutu

Arap atasözleri, Arap kültür tarihinde yalnızca kısa ve veciz ifadeler olarak değil, toplumsal hafızayı, zihinsel eğilimleri, tarihî tecrübeleri ve estetik beğeniye yansıtan bütüncül bir düşünce

⁴ Abdülhamîd Yûnus, *Mawsû'atu emsâli'l-arab* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1972), 1/6.

alanı olarak var olmuştur. Arap toplumunun çok eski dönemlerden itibaren geliştirdiği söz söyleme geleneği, bilgeliği ve gözleme dayalı pratik yaşam tecrübesi, atasözlerinde yoğunlaşmış ve böylece hem günlük hayatın akışında hem de edebî ifade biçimlerinde temel bir araç hâline gelmiştir. Atasözleri bir taraftan bireyin hayatına dair kısa ve pratik bir rehber niteliği taşıırken, öte yandan toplumun kolektif bilinçaltını, değerler dünyasını ve kültürel kodlarını belli kalıplar içinde sonraki kuşaklara aktaran bir hafıza mekanizması işlevi görmüştür.⁵

Arap toplumunda sözlü kültürün güçlü bir geleneğe sahip olması, atasözlerinin yalnızca bir edebî tür değil, aynı zamanda toplumsal iletişimin yaygın biçimde kullanılan en etkili araçlarından biri olmasını sağlamıştır. Cahiliye döneminden itibaren Arap kabilelerinin söz söyleme becerisine verdiği önem, sadece şiirde değil, özlü sözlerde ve darb-ı mesele dönüşen ifadelerde de kendini göstermiştir. Arapların zihinsel yapısında kısa ve nüfuz edici ifadelerin ayrı bir değeri bulunur. Bu sebeple “hikmet” ve “mesel” türü sözler, yalnızca iletişim aracı değil aynı zamanda hayatın anlamlandırılmasına katkı sunan bir düşünce yöntemi olarak görülmüştür.⁶

Arap atasözlerinin düşünsel boyutunu anlamak için bu sözlerin ortaya çıktığı sosyo-kültürel ortamı dikkate almak gerekir. Çöl şartlarının sertliği, kabile yaşamının dinamikleri, geçim tarzı, savaş-barış ilişkileri ve günlük hayatta karşılaşılan güçlükler, Arap düşüncesinin özlü ve çarpıcı sözlerle ifade edilmesini kolaylaştırmıştır. Örneğin sabır, cömertlik, cesaret, sadakat, misafirperverlik, kabile dayanışması gibi değerler, atasözlerinin temel temalarını oluşturmuş, bu değerler Arap toplumunun tarihsel zihniyetini belirleyen temel unsurlar olarak atasözlerine yansımıştır.⁷

Arap atasözlerinin belagî yönüne gelince, bu sözlerin çoğunda Arap dilinin en karakteristik özellikleri olan teşbih, mecaz, istiare ve temsil gibi sanatlara sıkça başvurulduğu görülür. Atasözlerinin etkili olmasının en önemli nedeni, soyut anlamları somut bir görüntüye dönüştürme kabiliyetidir. “يداك أوكتا وفوك نفخ” (ellerin bağladı, ağzın üfledi) gibi bir atasözü, insanın kendi hatasının sorumluluğunu üstlenmesi gerektiğini mecazi bir görüntü üzerinden anlatır. Bu örnekte hem görsel bir sahne oluşturulmuş hem de psikolojik bir gerçeklik birkaç kelimeyle ifade edilmiştir. Arap belagatinde temsilî anlatımın güçlü bir yeri vardır ve atasözleri de temsil sanatının en yoğun kullanıldığı metinlerdendir.⁸

Örneğin erken dönem kaynaklarında sıkça aktarılan “على أهلها جنت براقش” (Beraqış kendi kavminin felaketine sebep oldu) atasözü, bir kişinin kendi davranışıyla topluluğuna zarar vermesini ifade eden çarpıcı bir örnek olarak nakledilmiştir. Rivayet geleneğine ait eserlerde bu tür atasözleri çoğunlukla ortaya çıktıkları olayın hikâyesiyle birlikte aktarılmış ve böylece sözün bağlamı korunmaya çalışılmıştır. Bu durum, erken dönem müelliflerinin atasözlerini esas olarak bir rivayet malzemesi ve dilsel şahit olarak ele aldıklarını göstermektedir.⁹

Orta dönemde ise atasözlerinin yalnızca aktarılmasıyla yetinilmemiş, aynı zamanda belirli temalar altında tasnif edilmesi ve açıklanması yoluna gidilmiştir. Örneğin “في التأتى السلامة وفي العجلة الندامة” (tedbir ve temkin selamet getirir, acele ise pişmanlık doğurur) gibi atasözleri sabır ve

⁵ Hıfâcî, *Fi'l-emsâli'l-arabiyye*, 7.

⁶ Askerî, *Cemheretü'l-emsâl*, 1/5; Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselâm Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1968), 1/55.

⁷ Mecdüddin Muhammed b. Muhammed el-Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1983), 1/10.

⁸ Se'âlibî, *el-Fâhir fi'l-emsâl*, 10.

⁹ Askerî, *Cemheretü'l-emsâl*, 1/154.

ihtiyat teması altında değerlendirilmiş;¹⁰ benzer şekilde “رب أخ لك لم تلده أمك” (annenin doğurmadığı nice kardeş vardır) sözü dostluk ve toplumsal dayanışma başlıkları altında ele alınmıştır. Bu tür örnekler, orta dönem müelliflerinin atasözlerini ahlâkî ve toplumsal temalar etrafında sistematik biçimde sınıflandırdığını göstermektedir.¹¹

Modern dönemde ise atasözleri yalnızca tematik olarak sınıflandırılan sözler olmaktan çıkmış, aynı zamanda toplumun zihniyetini ve kültürel kodlarını anlamaya yönelik analitik bir malzeme olarak incelenmiştir. Yorumlarda “ما تدين تدان” (nasıl davranırsan öyle karşılık görürsün) atasözü modern araştırmalarda toplumsal adalet anlayışını ve karşılıklılık ilkesini yansıtan bir kültürel değer olarak yorumlanmıştır.¹² Benzer şekilde “الصديق وقت الضيق” (gerçek dost zor zamanda belli olur) sözü, modern sosyolojik yorumlarda toplumsal dayanışma ve güven ilişkilerinin bir göstergesi olarak ele alınmaktadır. Bu tür analizler, modern dönemde atasözlerinin yalnızca dilsel veya edebî bir unsur olarak değil, aynı zamanda toplumun psikolojik ve kültürel yapısını yansıtan göstergeler olarak değerlendirildiğini ortaya koymaktadır.¹³

Arap atasözlerinde estetik yapı sadece sözün kısalığından değil, aynı zamanda ritmik uyumdan ve fonetik dengeden de kaynaklanır. Pek çok atasözü ses tekrarları, ölçüsel uyumlar veya karşıtlık ilişkileri üzerine kuruludur. Bu ritmik özellik, atasözlerinin hafızaya kolay yerleşmesini sağlamış ve sözlü kültürün dinamizmi içinde dolaşımını hızlandırmıştır. Atasözlerinin kalıcılığı, büyük ölçüde bu fonetik ve ritmik yapıya bağlıdır.¹⁴

Dinî ve ahlâkî açıdan da Arap atasözleri, kutsal metinlerin dilinden beslenen bir estetiğe sahiptir. Kur'an-ı Kerim'de yer alan “Allah göklerin ve yerin nurudur.”¹⁵ ifadesi hem bir inanç ilkesini hem de bir edebî mecazı temsil eder. Aynı şekilde, Hz. Peygamber'in “Müminler birbirlerini sevmekte, merhamet etmekte ve korumakta bir vücut gibidir.”¹⁶ hadisi, soyut bir ahlaki değeri somut bir benzetmeyle açıklar. Bu örnekler, atasözlerinin Arap belagat geleneğinde vahiy dilinin etkisini sürdürdüğünü ve dinî-ahlâkî mesajları sanatsal bir üslup içinde sunduğunu ortaya koyar.

Arap atasözlerinin düşünsel yönü sadece ahlâkî ve sosyal değerleri yansıtmakla sınırlı değildir aynı zamanda toplumun psikolojik eğilimlerini de ortaya koyar. İnsan karakterine ilişkin gözlemler, atasözlerinde son derece çarpıcı ifadeler hâline gelmiştir. Cimrilik, kibir, alçakgönüllülük, sabır, acelecilik, ihtiyat gibi davranış biçimleri, atasözlerinin en çok işlenen konuları arasındadır. Bu yönüyle atasözleri, Arap toplumunun insan doğasına ilişkin algısını, davranışa dair beklentilerini ve toplumsal normlarını açıkça ifade eder. Atasözleri aracılığıyla toplum, bireylerin hangi davranışları onayladığını, hangilerini ayıpladığını belirgin biçimde ortaya koymuştur.¹⁷

Bunun yanında Arap atasözleri, estetik bir haz uyandırma gücüyle de edebî değer taşır. Şairler ve hatipler, sözlerinin etkisini artırmak için atasözlerinden yararlanmış; böylece atasözleri hem halk edebiyatının hem de elit edebiyatın beslediği ortak bir kaynak hâline gelmiştir. Bir hitabede veya

¹⁰ Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Müstaqsâ fi'emsâli'l-'arab*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dârü'l-Ma'rifa, 1987), 2/93.

¹¹ Se'âlibî, *el-Fâhir fi'l-emsâl*, 112.

¹² Hıfâcî, *Fi'l-emsâli'l-'arabiyye*, 78.

¹³ Yûnus, *Mawsû'atu emsâli'l-'arab*, 2/215.

¹⁴ Yûnus, *Mawsû'atu emsâli'l-'arab*, 1/9.

¹⁵ Nûr, 24/35.

¹⁶ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, “Kitâbü'l-Edeb,” *el-Câmi'u's-sahîh*, no. 6011.

¹⁷ Hıfâcî, *Fi'l-emsâli'l-'arabiyye*, 63.

şirde kullanılan atasözü, yalnızca bir alıntı değil, aynı zamanda kültürel bağ kurma aracıdır. Çünkü atasözü, dinleyicinin belleğinde yıllardır yaşayan bir ifadeyi çağırır ve böylece sözün etkisi katlanır.¹⁸

Atasözlerinin düşünsel boyutu aynı zamanda felsefi bir nitelik de taşır. Zamanın geçiciliği, hayatın değişkenliği, insan ilişkilerinin karmaşıklığı gibi konular, atasözlerinde kısa ama derin ifadelerle aktarılmıştır. Bu yönüyle Arap atasözleri, yalnızca günlük hayatın pratik zekâ ürünleri değil, aynı zamanda hayatın anlamına dair kadim bir düşünce geleneğinin yansımalarıdır.¹⁹

Sonuç olarak Arap atasözleri; dil, düşünce, kültür ve estetik arasındaki çok yönlü ilişkinin somut ifadesidir. Onlar sayesinde Arap toplumunun kültürel aklı, tarihsel hafızası ve değer sistemi kısa ve yoğun ifadeler hâline gelmiş, yüzyıllar boyunca korunarak günümüze ulaşmıştır. Bu nedenle atasözlerinin düşünsel ve belagî boyutu bir yandan Arap dilinin en rafine alanlarından birini oluştururken diğer yandan toplumun zihinsel yapısını anlamak için vazgeçilmez bir anahtar niteliği taşır.²⁰

2. Arap Atasözlerinde Telif Geleneğinin Tarihsel Gelişimi

Arap atasözleri üzerine yapılan çalışmalar, tarih boyunca hem biçim hem de içerik bakımından önemli bir dönüşüm geçirmiştir. Atasözleri başlangıçta yalnızca sözlü kültürün bir parçası olarak rivayet zincirleri içinde yaşamış, anlatıcıların hafızasında korunmuş ve toplumun gündelik tecrübeleriyle yeniden üretilmiştir. Ancak hicrî ikinci yüzyıldan itibaren başlayan yazılı kültürleşme süreciyle birlikte bu sözlü miras, dil bilginlerinin yoğun çabalarıyla kayıt altına alınmış ve böylece atasözleri, sistemli biçimde değerlendirilen edebî ve dilsel bir malzeme hâline gelmiştir. Bu süreç, Arap kültüründe dilin hem kimlik hem de düşünce taşıyıcısı olarak görüldüğünü ve sözlü geleneğin yazılı literatüre nasıl aktarıldığını göstermesi bakımından son derece önemlidir.²¹

Arap atasözlerinin tarihsel gelişimi incelendiğinde, erken dönem çalışmalarının yalnızca rivayet etme ve aktarma amacıyla sınırlı kalmadığı, zamanla açıklama, yorumlama, sınıflandırma ve dilbilimsel çözümleme yöntemlerini de kapsayan çok katmanlı bir literatür ortaya çıkardığı görülmektedir. Bu literatür, bir yandan Arap kabilelerinin yaşayış biçimlerini, sosyal ilişkilerini ve kültürel değerlerini yansıtırken, diğer yandan Arapçanın gramer ve lehçe özelliklerini belgeleme işlevi görmüştür. Böylece atasözleri hem bir folklor unsuru hem de dil araştırmalarında kullanılan “şahid” niteliğinde metinler olarak iki yönlü bir önem kazanmıştır.²²

2.1. Erken Dönem: Rivayet ve Derleme Geleneği

Arap atasözlerinin yazıya geçirilme süreci, Hicrî ikinci yüzyılda dil bilginleri, edebiyatçılar ve bedevî kültürünü iyi bilen râvilerin sistemli çalışmalarıyla başlamıştır. Bu döneme ait eserler, daha çok sözlü geleneğe dolaşan atasözlerini toplamaya ve bu sözleri doğru bağlamlarıyla aktarmaya odaklanmıştır. Erken dönemin temel amacı, Arapçanın saf hâlini, kabile lehçelerini ve halk arasında kullanılan özgün söyleyiş biçimlerini bozulmadan muhafaza etmektir. Bu nedenle

¹⁸ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/14.

¹⁹ Se'âlibî, *el-Fâhir fi'l-emsâl*, 32.

²⁰ Muhammed Receb el-Beyûmî, *el-Emsâlü'l-edebyye el-hadişe* (Kahire: Dârü'l-Fikr, 1967), 45.

²¹ Fethi Hasan, *Arap Dilinde Atasözleri Çalışmaları* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 18.

²² Yûnus, *Mawsû'atu emsâli'l-arab*, 1/5.

müellifler, kabileler arasında dolaşmış, yaşlı ravilerden duyduklarını kaydetmiş ve her bir atasözünün söylendiği bağlamı açıklamaya büyük önem vermiştir.²³

Bu dönemin en eski ve güvenilir derlemelerinden biri, el-Asmaî'nin *el-Emsâl* adlı eseridir. El-Asmaî, Arap kabileleri arasındaki sözlü geleneği bizzat yerinde gözlemleyen ve derlemelerini doğrudan yaşayan kaynaklardan aktaran bir âlimdir. Eserde dikkat çeken en önemli özellik, atasözlerinin sadece metin olarak değil, aynı zamanda gramer yapıları, lehçe özellikleri, söyleniş biçimleri ve kullanım bağlarıyla birlikte sunulmuş olmasıdır. El-Asmaî, atasözlerini folklorik bir malzeme olarak değil aksine, Arapçanın doğru kullanımını tespit etmek için kullanılan sahih bir dil verisi olarak değerlendirmiştir.²⁴

Erken dönem literatüründe önemli bir diğer kaynak, İbn Sellâm el-Cumahî'nin *el-Emsâl* adlı eseridir. İbn Sellâm, atasözlerini sadece derlemekle kalmamış, onları Arap şiirinden, hikmet sözlerinden ve günlük konuşmalardan örneklerle desteklemiştir. Böylece atasözlerinin hem dilsel hem de kültürel işlevine dikkat çekmiş, atasözlerini toplumun düşünce dünyasını yansıtan bir "ahlak aynası" olarak değerlendirmiştir. Bu yönüyle onun eseri, atasözlerinin yalnızca dilsel değil, aynı zamanda ahlâkî ve sosyolojik bir değer taşıdığını ortaya koyan ilk sistemli girişimlerden biri sayılır.²⁵

Aynı yüzyılda yaşayan Muerric es-Sedûsî de *Kitâbü'l-emsâl* adlı derlemesiyle erken dönem çalışmalarına önemli bir katkı sağlamıştır. Sedûsî'nin yöntemi, atasözlerini sadece aktarmakla sınırlı değildir. Nitekim o, atasözlerinin hangi sosyal ortamda, hangi olay üzerine ve hangi anlam tonuyla kullanıldığını açıklamaya özen gösterir. Bu durum, atasözlerinin tarihsel ve sosyolojik bağlamını koruyan önemli bir yaklaşım sunar. Bu nedenle Sedûsî'nin çalışması hem dilbilimsel hem de kültürel bir kaynak olarak sonraki dönem müelliflerine zemin hazırlamıştır.²⁶

Erken dönem telif faaliyetlerinin ortak özelliği, atasözlerine bir "rivayet ürünü" olarak yaklaşmalarıdır. Bu eserlerde müelliflerin şerh amacı sınırlıdır ve asıl amaç, dil unsurlarının kaybolmasını engellemek, bedevî kültürünün özgün sözlerini kaydetmek, Arapçanın temel söz varlığını belgelemektir. Ancak bu çabalar, sonraki yüzyıllarda ortaya çıkacak olan sistematik tasnif ve belagat merkezli incelemelerin temelini oluşturmuş ve atasözleri literatürünün gelişiminde ana belirleyici unsur olmuştur.

2.2. Orta Dönem: Sistemik Tasnif ve Belagat Dönemi

Rivayet merkezli erken dönem derlemelerinin ardından Hicrî dördüncü yüzyıldan itibaren Arap atasözleri alanında yeni bir telif anlayışının ortaya çıktığı görülür. Bu dönem, atasözlerinin yalnızca bir araya getirildiği ve bağlarıyla aktarıldığı rivayet geleneğinden farklı olarak, onları belirli ölçütlere göre tasnif eden, yorumlayan, açıklayan ve edebî bir çerçeveye oturtan daha sistemli bir yaklaşımın geliştiği dönemdir. Artık müelliflerin amacı yalnızca halk arasında dolaşan atasözlerini kaydetmek değil aynı zamanda bu sözleri Arap edebiyatının, belagatin ve düşünce dünyasının bir parçası olarak incelemektir.²⁷

Bu metodolojik dönüşümün en belirgin yansımalarından biri, atasözlerinin konu, tema ve anlam ilişkilerine göre sınıflandırılmasıdır. Erken dönemde olduğu gibi alfabetik veya rastgele düzen

²³ Şevkî Dayf, *el-Belâğa: 'İlmu'l-beyân ve'l-bedî'* (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1984), 27.

²⁴ Asmaî, *el-Emsâl*, 7.

²⁵ Cumahî, *el-Emsâl*, 12-14.

²⁶ Muerric b. Amr es-Sedûsî, *Kitâbü'l-emsâl* (Riyad: el-Elûka, 2010), 33.

²⁷ Askerî, *Cemheretü'l-emsâl*, 1/4.

yerine sabır, cömertlik, cesaret gibi ahlâkî değerler, sosyal davranış biçimleri, insan karakteri ve toplumsal ilişkiler gibi tematik başlıklar altında tasnif yapılmıştır. Böylece atasözleri, sadece dilsel bir veri olmaktan çıkarak; insan tabiatını anlamaya yönelik kültürel metinler olarak da işlev görmeye başlamıştır. Bu dönemde yazılan eserlerde belagat ilminin etkisi güçlenmiş; teşbih, istiare, mecaz ve kinaye gibi edebî sanatlar üzerinden atasözlerinin incelendiği kapsamlı açıklamalar yapılmıştır.²⁸

Bu yeni yaklaşımın öncülerinden biri Ebu Hilâl el-Askerî'dir. Onun *Cemheretü'l-emsâl* adlı eseri, Arap atasözleri literatüründe hem tasnif hem de anlamlandırma bakımından dönüm noktası niteliğindedir. Askerî, atasözlerini sadece nakletmekle yetinmemiş, her bir sözün anlamını, kullanım alanını, söyleniş bağlamını ve edebî değerini ayrıntılı şekilde açıklamıştır. Eserde şiirden, hutbelerden ve günlük konuşmalardan çok sayıda örnek yer almakta, atasözlerinin Arap zihnindeki karşılığı hem dil hem de kültür açısından yorumlanmaktadır. El-Askerî'nin belagat vurgusu güçlüdür ve onun eserinde atasözü, yalnızca bir hikmet cümlesi değil, aynı zamanda düşünceyi etkili biçimde ileten bir "sanatlı söz" olarak ele alınmıştır.²⁹

Orta dönem tasnif geleneğinin bir diğer büyük temsilcisi es-Se'âlibî'dir (ö. 429/1038). *El-fâhir fi'l-emsâl* adlı eseri, Arap atasözlerini anlam, bağlam ve tema bakımından sistemli şekilde düzenleyen ilk kapsamlı çalışmalardan biridir. Es-Se'âlibî, atasözlerinin yalnızca dilsel değerini değil; insan davranışlarını, toplumun ahlâk anlayışını ve kültürel eğilimlerini yansıttığını savunur. Bu nedenle eserinde atasözlerini "toplumsal tecrübenin dilde kristalleşmiş hâli" olarak değerlendirir. Se'âlibî'nin yöntemi, atasözlerine hem edebî hem de sosyokültürel bir nitelik kazandırmış ve böylece atasözleri, Arap edebiyatının önemli bir alt alanı olarak kabul görmeye başlamıştır.³⁰

Bu dönemin telif anlayışının en gelişmiş örneklerinden biri ise Zemahşerî tarafından kaleme alınan *el-Müstaqsâ fi'emsâli'l-arab* adlı eserdir. Zemahşerî, önceki müelliflerden farklı olarak atasözlerini alfabetik düzene göre tasnif etmiş, böylece kullanımı kolay bir başvuru kaynağı oluşturmuştur. Ayrıca eserde yalnızca metin nakli değil; atasözlerinin kökeni, anlam alanları, dilsel yapısı ve edebî değeri hakkında ayrıntılı açıklamalar da yer almıştır. Zemahşerî'nin dili inceleme ve çözümleme konusundaki ustalığı, atasözlerini semantik ve retorik açıdan ele alan akademik bir yöntemin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu sebeple onun eseri, Arap atasözleri geleneğinde metodolojik olgunluğun zirvesi kabul edilir.³¹

Bu dönem, Arap atasözleri telif tarihinde bir dönüm noktası sayılır çünkü rivayet döneminde aktarılan malzeme, artık bilimsel düzenlemeye ve sistematik incelemeye tabi tutulmuştur. Atasözleri, yalnızca halk geleneğinin ürünleri olmaktan çıkmış; dilin ifade gücünü, insan davranışını ve kültürel değerleri yansıtan çok katmanlı metinler hâline gelmiştir. Böylece orta dönem telif geleneği, modern akademik araştırmaların üzerine inşa edildiği güçlü bir entelektüel zemin oluşturmuştur.

2.3. Modern Dönem: Akademik ve Kültürel Yaklaşımlar

Modern dönemde Arap atasözleri çalışmaları, klasik dönem derlemelerinden ve belagat merkezli incelemelerden önemli ölçüde farklılaşan yeni bir perspektif kazanmıştır. 20. yüzyılın ortalarından itibaren atasözleri, yalnızca dilin estetik bir unsuru olarak değil; aynı zamanda

²⁸ Se'âlibî, *el-Fâhir fi'l-emsâl*, 11.

²⁹ Askerî, *Cemheretü'l-emsâl*, 1/8.

³⁰ Se'âlibî, *el-Fâhir fi'l-emsâl*, 23.

³¹ Zemahşerî, *el-Müstaqsâ*, 1/14.

kültürel kimliğin, sosyal yapının ve kolektif hafızanın bir yansıması olarak değerlendirilmiştir. Bu dönemde araştırmacılar, atasözlerini toplumların yaşam tarzını, psikolojik eğilimlerini ve değer sistemlerini anlamada birer veri olarak ele almaya başlamışlardır.³²

Modern dönemin önde gelen araştırmacılarından Muhammed Abdülmün'im Hıfâcî, *Fi'l-emsâli'l-arabiyye* adlı eserinde atasözlerini yalnızca edebî bir unsur olarak değil; psikolojik ve sosyolojik yönleriyle birlikte incelemiştir. Hıfâcî, atasözlerini bir toplumun zihinsel yapısını yansıtan kültürel metinler olarak görmüş ve Arap kimliğinin şekillenmesinde atasözlerinin oynadığı rolü vurgulamıştır.³³

Benzer şekilde Muhammed Receb el-Beyûmî (1923–2011), *el-Emsâlû'l-edebiyye el-hadîse* adlı çalışmasında atasözlerinin modern Arap edebiyatındaki işlevini değerlendirmiştir. El-Beyûmî'ye göre atasözleri, çağdaş edebiyat metinlerinde sadece bir süs unsuru değil; anlatıyı güçlendiren, karakterleri tanımlayan ve sosyal eleştiri imkânı sunan önemli bir anlatım aracıdır.³⁴

Modern dönemin en kapsamlı çalışmalarından biri ise Abdülhamîd Yûnus tarafından hazırlanan *Mawsû'atu emsâli'l-arab* adlı ansiklopedik eserdir. Bu eser, Arap atasözlerini tarihsel, tematik ve kültürel açıdan sınıflandıran geniş bir çalışma olup önceki telif geleneği koruyarak modern metodolojiyle yeniden ele almış ve atasözlerinin Arap halk kültürü içindeki yerini ayrıntılı bir biçimde ortaya koymuştur.³⁵

Modern dönem araştırmalarının ortak özelliği, atasözlerini bir dil unsuru olarak incelemekten ziyade, onları bir toplumun değer dünyasının anahtarı olarak değerlendirmesidir. Bu nedenle modern dönem çalışmaları, Arap atasözleri literatürüne yeni bir disiplinler arası yaklaşım kazandırmıştır. Atasözleri artık yalnızca “nasıl söylendiği” açısından değil, “neden böyle söylendiği” açısından da analiz edilmektedir. Böylece atasözleri, dilbilim, kültürel antropoloji, sosyoloji, folklor ve psikoloji gibi alanların kesişim noktasında incelenen zengin bir araştırma nesnesine dönüşmüştür.

3. Arap Atasözlerinde Yöntemsel Dönüşümün Analizi ve Değerlendirmesi

Arap atasözleri literatürünün tarihsel gelişimi incelendiğinde, bu alanda gözlenen en belirgin olgunlaşma çizgisinin, sözlü rivayet temelli birikimden sistematik ve analitik yaklaşıma geçiş süreci olduğu açıkça görülür. İlk dönemlerde atasözleri çoğunlukla dilin korunması, kabile hafızasının yaşatılması ve Arap söz varlığının tespit edilmesi amacıyla derlenmişken, sonraki dönemlerde belagat, kültür ve düşünce tarihi açısından çok boyutlu bir inceleme alanına dönüşmüştür. Bu süreç hem Arap dilinin bilimleşme aşamalarını hem de Arap toplumunun zihinsel dönüşümünü takip etmeyi mümkün kılmıştır.

Klasik dönemin erken safhasında el-Asmaî, İbn Sellâm el-Cumahî ve Muerric es-Sedûsî gibi müellifler, atasözlerini öncelikle dilsel bir malzeme olarak ele almışlardır. Onların çalışmalarında atasözleri, Arap kabilelerinin doğal konuşma örnekleri, sahih kelime kökleri ve otantik ifade kalıpları olarak değerlendirilmiştir. Bu dönemde müelliflerin temel kaygısı, Arap dilinin fesahatini korumak, sahih rivayeti belgelemek ve dil malzemesini sonraki nesillere aktarmaktır. Dolayısıyla yöntem, büyük ölçüde rivayet zincirlerine dayanır. Nitekim atasözleri bağlamlarıyla beraber aktarılır ve dilin doğal dokusunu temsil eden örnekler olarak kaydedilirdi. Bu çalışmalar estetik

³² Yûnus, *Mawsû'atu emsâli'l-arab*, 1/5.

³³ Hıfâcî, *Fi'l-emsâli'l-arabiyye*, 5.

³⁴ Beyûmî, *el-Emsâlû'l-edebiyye el-hadîse*, 45.

³⁵ Yûnus, *Mawsû'atu emsâli'l-arab*, 2/133.

bir yorumdan ziyade, dilsel tespit ve kayıt amacı taşımaktadır. Bununla birlikte, erken dönem derlemelerinin Arap dilinin sözlü ve yazılı mirasının bütünleşmesine büyük katkı sağladığı inkâr edilemez. Çünkü bu eserler olmasaydı, Arap kabilelerinin özgün söz varlığı ve kültürel dünyası günümüze ulaşamayacaktı.³⁶

Orta döneme gelindiğinde atasözlerinin ele alınış biçiminde belirgin bir yöntemsel dönüşüm görülür. Artık müellifler, sadece atasözünü aktarmakla yetinmemiş, onu açıklayan, yorumlayan ve tematik açıdan düzenleyen bir bilimsel yaklaşım geliştirmiştir. Ebu Hilâl el-Askerî ve es-Se'âlibî gibi alimler, atasözlerini ahlaki, psikolojik, toplumsal ve dilsel açıdan sınıflandırmış; sabır, cömertlik, hikmet, gurur, korkaklık, cimrilik gibi insani değerler etrafında bir tasnif yapmışlardır. Böylece atasözleri, sadece bir dil ürünü değil, insan davranışlarını açıklayan kültürel metinler olarak görülmeye başlanmıştır. Bu dönemde metodoloji, "nakil"den "yorum"a doğru genişlemiş, atasözleri arasındaki anlam ilişkileri, bağlamsal işlevler ve tematik gruplandırmalar önem kazanmıştır.³⁷

El-Askerî'nin *Cemheretü'l-emsâl*'de ortaya koyduğu dilsel ve belagî çözümleme yöntemi, atasözlerinin birer edebî metin olarak ele alınmasının önünü açmıştır. Es-Se'âlibî ise atasözlerini sadece açıklamakla kalmamış, onların toplum içindeki işlevlerini de değerlendirmiştir. Bu yönüyle orta dönem, atasözlerinin "edebîleştirilmesi" ve "bilimsel tasnife tabi tutulması" bakımından bir dönüm noktasıdır.³⁸

Bu gelişim çizgisi, Zemahşerî'nin *el-Müstaqsâ fi'emsâli'l-arab* adlı eseriyle birlikte en olgun seviyesine ulaşmıştır. Zemahşerî, atasözlerini alfabetik sistemle düzenleyerek hem kullanım kolaylığı sağlamış hem de dilbilimsel yöntem açısından yenilikçi bir yaklaşım ortaya koymuştur. Onun açıklamaları sadece atasözünün anlamını vermekle sınırlı kalmamış, sözün kökenini, bağlamını, çeşitli varyantlarını ve belagat açısından taşıdığı incelikleri de analiz etmiştir. Nitekim Zemahşerî, atasözlerini birer metin olarak ele almış ve onları semantik açıdan çözümlemiştir. Böylece atasözleri statik bir kültür unsuru olmaktan çıkıp, anlam katmanları incelenebilir dinamik bir söylem alanına dönüşmüştür. Bu yönüyle *el-Müstaqsâ*, Arap sözlü mirasının "bilimsel metin analizine" tabi tutulduğu ilk örneklerden biri kabul edilmiştir.³⁹

Modern döneme gelindiğinde ise Arap atasözleri çalışmalarında daha derinlikli ve disiplinler arası bir yaklaşım benimsenmiştir. Hifâcî, Yûnus ve el-Beyûmî gibi çağdaş araştırmacılar, atasözlerinin sadece "ne söylediği" ile yetinmeyip, "neden böyle söylediğini" ve "hangi tarihî-kültürel bağlamdan doğduğunu" araştırmışlardır. Bu dönemde atasözleri; sosyoloji, kültürel antropoloji, psikoloji, folklor ve dilbilim gibi alanların ortak inceleme nesnesi hâline gelmiş ve sözlü kültür ürünlerinin modern toplumlarda nasıl işlev gördüğü tartışılmıştır. Atasözlerinin sadece bireysel öğüt veren kısa ifadeler olmadığını; toplumsal hafızayı, kolektif düşünceyi ve kültürel kimliği taşıyan göstergeler olduğu ortaya konmuştur.⁴⁰

Bu yönüyle modern dönem çalışmaları, klasik derlemeler ile çağdaş metodoloji arasında bir köprü niteliğindedir. Araştırmacılar, kelimelerin yüzey anlamlarına takılmak yerine, atasözlerinin kültürel kodlarını çözmeye; Arap toplumunun zihinsel tasavvurunu, değer dünyasını, psikolojik

³⁶ Cumahî, *el-Emsâl*, 15.

³⁷ Askerî, *Cemheretü'l-emsâl*, 1/8.

³⁸ Se'âlibî, *el-Fâhir fi'l-emsâl*, 23.

³⁹ Zemahşerî, *el-Müstaqsâ*, 1/14.

⁴⁰ Hifâcî, *Fi'l-emsâli'l-arabiyye*, 5.

eğilimlerini ve toplumsal yapısını bu sözlerde aramaya yönelmiştir. Böylece telif geleneği, dil merkezli nakilden kültür merkezli analize doğru genişlemiştir.

Bütün bu aşamalar birlikte değerlendirildiğinde, Arap atasözleri alanındaki yöntemsel dönüşümün iki temel özelliği olduğu görülür:

(1) Geleneksel malzemeyi koruma bilinci,

(2) Bu malzemeyi yeniden yorumlama ve bilimsel analiz sürecine dâhil etme çabası.

Arap atasözleri, sadece tarihî bir sözlü kültür unsuru değil, aynı zamanda Arap kimliğinin, zihniyetinin ve kültürel sürekliliğinin dinamik bir göstergesi hâline gelmiştir. Rivayet geleneği olmasaydı malzeme günümüze ulaşamayacak, analitik dönem olmasaydı anlam yapısı çözümlenemeyecek, modern dönem olmasaydı atasözleri bilimsel bir araştırma alanına dönüşemeyecekti.

Bu açıdan bakıldığında atasözlerinde gözlenen yöntemsel dönüşüm, klasik birikimi çağdaş akademik anlayışla bütünleştiren örnek bir süreç olarak nitelenebilir.

Sonuç

Arap atasözleri, asırlardır Arap toplumunun kültürel hafızasını, düşünsel eğilimlerini, ahlâkî ilkelerini ve estetik duyarlılığını yansıtan önemli sözlü ifade biçimlerinden biri olmuştur. Kısa fakat yoğun anlam taşıyan yapıları sayesinde atasözleri, toplumun ortak yaşantılarını, değer sistemini ve tarihsel tecrübelerini sonraki nesillere aktarmış ve böylece sözlü kültürün sürekliliğini sağlayan temel unsurlardan biri hâline gelmiştir. Bu çalışma, Arap atasözlerinin yalnızca dilsel bir unsur olmadığını, aynı zamanda kolektif bilinç, kültürel kimlik ve toplumsal hafızayı yansıtan çok yönlü bir düşünce formu olduğunu ortaya koymuştur. Araştırma sonucunda Arap atasözleri üzerine yapılan telif çalışmalarının tarihsel süreç içinde belirgin bir yöntemsel dönüşüm geçirdiği görülmüştür. İlk dönemlerde rivayet ve derleme esasına dayanan çalışmalar, sözlü mirasın korunmasını ve dilsel otantikliğin belgelenmesini amaçlamış ve zamanla bu yaklaşım yerini atasözlerini tematik ve anlamsal ölçütlere göre tasnif eden daha sistematik bir telif anlayışına bırakmıştır. Klasik dönemde el-Asmaî, İbn Sellâm el-Cumahî, Muerric es-Sedûsî, Ebu Hilâl el-Askerî ve Zemahşerî gibi müellifler atasözlerini Arap dilinin doğal kullanım örnekleri olarak ele almış ve kapsamlı derlemeler hazırlamışlardır. Modern dönemde ise Muhammed Abdülmün'im Hifâcî, Abdülhamîd Yûnus ve Muhammed Receb el-Beyûmî gibi araştırmacılar atasözlerini toplumun düşünsel yapısını ve kültürel kodlarını yansıtan simgesel ifadeler olarak değerlendirmiş ve bu alana disiplinler arası bir yaklaşım kazandırmışlardır. Bu çerçevede Arap atasözleri literatürünün rivayet merkezli derleme döneminden tematik tasnif dönemine ve nihayet analitik yaklaşımların öne çıktığı modern araştırmalara uzanan üç aşamalı bir gelişim çizgisi izlediği anlaşılmaktadır. Sonuç olarak atasözleri yalnızca geçmişten aktarılan bir sözlü miras değil, aynı zamanda Arap dilinin ifade gücünü, toplumun değer sistemini ve kültürel sürekliliğini yansıtan önemli bir araştırma alanıdır. Bu yönüyle Arap atasözleri, Arap dili ve belagati çalışmalarının yanı sıra kültürel araştırmalar, dil bilimi ve karşılaştırmalı edebiyat gibi farklı disiplinler için de zengin bir inceleme zemini sunmaya devam etmektedir.

Kaynakça

- Askerî, Ebu Hilâl. *Cemheretü'l-emsâl*. Haz. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1968.
- Asmaî, Abdülmelik b. Kurayb. *el-Emsâl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Beyûmî, Muhammed Receb. *el-Emsâlü'l-edebiyye el-hadîse*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1967.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Kahire: Dârü's-Şa'b, 1987.
- Câhiz, Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselâm Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1968.
- Cumahî, Muhammed b. Sellâm (İbn Sellâm). *el-Emsâl*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1985.
- Dayf, Şevkî. *el-Belâğâ: 'İlmu'l-beyân ve'l-bedî'*. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1984.
- Hasan, Fethi. *Arap Dilinde Atasözleri Çalışmaları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Hıfâcî, Muhammed Abdülmün'im. *Fi'l-emsâli'l-arabiyye*. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1954.
- Meydânî, Mecdüddin Muhammed b. Muhammed. *Mecma'u'l-emsâl*. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1983.
- Sedûsî, Muerric b. Amr. *Kitâbü'l-emsâl*. Riyad: el-Elûka, 2010.
- Sé'âlibî, Abdülmelik b. Muhammed. *el-Fâhir fi'l-emsâl*. Beyrut: Dâr Sâdır, 1995.
- Yûnus, Abdülhamîd. *Mawsû'atu emsâli'l-arab*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1972.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Müstaqsâ fi emsâli'l-arab*. Haz. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Beyrut: Dârü'l-Ma'rifet, 1987.

E-ISSN : 3023-4417

Makale Türü: Araştırma Makalesi
Article Type : Research Article

Yıl: 2026 Sayı: 6



Yayın Tarihi: 15.04.2026

Geliş Tarihi : 14.02.2026

Kabul Tarihi: 10.04.2026

Year: 2026 Issue: 6

ABD-İsrail Münasebetlerinde Yahudi Lobisinin Rolü ve Müslüman Politik Bilinci

The Role of the Jewish Lobby in US-Israel Relations and Muslim Political Consciousness

Ömer Tayyip Erdoğan

Marmara Üniversitesi, Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Öğrencisi,
omertayerd34@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0008-8312-0716>

Atıf/Citation

Erdoğan, Ömer Tayyip. "ABD-İsrail Münasebetlerinde Yahudi Lobisinin Rolü ve Müslüman Politik Bilinci". *Nous Academy Journal* 6 (2026), 91-103.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.19483804>

CC BY-NC 4.0



Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial License altında lisanslanmıştır.

This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

İntihal/ Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism detected.

Araştırma & Yayın Etiği/Research & Publication Ethics

Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiştir. Yayın etiği ihlalleri yazarın sorumluluğundadır.

This article has been reviewed by at least two referees. Violations of publication ethics are the responsibility of the author(s).



Öz

Modern Ortadoğu'nun kaderini tayin eden sebepler dairesinde en ciddi kırılma İsrail'in kuruluşudur. İki bin yıllık sürgünden mukaddes vatana dönüş mitiyle mücehhez meşruiyet retoriği ile İsrail gayrimüslim bir politik odak olarak Müslüman adası Ortadoğu'da yerini almıştır. Göçmen ülkesi olması hasebiyle iktisadi, askeri, kültürel ve politik kategorilerde Batı dünyası ile organik rabıtaya sahiptir. İsrail devlet aklı nazarında bu rabıta hali çeşitli iletişim kanalları ile idame ettirilir, geliştirilir ve üzerinden menfaat devşirilir. Bu noktada Amerika Birleşik Devletleri'nde meskûn Yahudilerin İsrail lehine icra ettiği lobicilik faaliyetleri çok mühimdir. Amerikan politik düzeninin meşru bir branşı olan lobicilik müessesesi Amerikan Yahudileri eliyle İsrail'in Ortadoğu'daki varlığını ve hedeflerini destekleme vasıtasına dönüşmüştür. Makalemizde Yahudi lobiciliğinin ABD-İsrail münasebetlerindeki rolü ve İslam dünyasına akseden yansımaları izah edilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslamcılık, Anti-Amerikancılık, Ortadoğu, İsrail, Lobicilik, Yahudi Lobisi

Abstract

Among the factors that determine the fate of the modern Middle East, the most significant turning point is the establishment of Israel. With a legitimizing rhetoric imbued with the myth of a return to a sacred homeland after two thousand years of exile, Israel has established itself as a non-Muslim political entity in the Muslim-majority Middle East. As a country of immigrants, it has an organic link with the Western world in economic, military, cultural and political categories. From the perspective of the Israeli state, this relationship is maintained, developed, and benefits are derived from it through various communication channels. At this point, the lobbying activities carried out by Jews residing in the United States in favor of Israel are very important. Lobbying, a legitimate branch of the American political system, has been transformed by American Jews into a means of supporting Israel's presence and objectives in the Middle East. This article will explain the role of Jewish lobbying in US-Israel relations and its repercussions in the Islamic world.

Keywords: Islamism, Anti-Americanism, Middle East, Israel, Lobbying, Jewish Lobby

Giriş

Lobicilik kavramının tarihsel arka planı, Amerikan demokrasisinde bu kavramın doğmasına sebep olan sebeplerin izharı ve devlet yapısının nevi şahsına münhasırlığının çıktıkları ele alınmıştır. Müteakiben Amerikan Yahudilerinin ve Amerikan Yahudiliği kimliğinin tarihsel hikayesi kifayetli referanslarla okuyucunun hizmetine takdim edilmiştir. Yahudi lobisi kavramını husule getiren ekonomi-politik ve sosyokültürel temeller metnin esasını beslemesi açısından üzerinde durulması icap eden noktalardır. Zira Yahudi lobisi diğer lobilerin aksine haiz olduğu kudretle başlı başına bir Amerikan vakasıdır. Bu lobinin İsrail'e destek çıkmak kabilinden faaliyetleri ABD'nin Ortadoğu siyasetini ciddi manada şekillendirmektedir. Bölgenin diğer ülkeleri ve bilhassa, en son örneği İsrail-Gazze Savaşı'nda görülen (Dag, 2025), Filistin aleyhine çıktıkları, bu pro-İsrail siyaset sebebiyle İslam aleminde ABD'ye karşı antipatiden radikal düşmanlığa dek çeşitlenen bir skalada muhalefet mevcuttur. Bu aleyhtarlık hali İslam aleminin entelektüel, politik ve ideolojik çıktılarında kolaylıkla müşahede edilebilir.

Metnimizde dermeyan ettiğimiz tezimiz ziyadesiyle orijinal olduğuna inandığımız bir analojiye dayanmaktadır. Başlığımızda ifade ettiğimiz tarihsel politik merkezlere referanslarla bir antik dünya meselesinin modern dünyadaki uzantıları iddiasını sorgulamaktayız.

Yöntem

İşbu metnin kaleme alınmasının öncesinde detaylı bir literatür taraması yapılmış, metnin gayesine en münasip düşen kaynakların tespit edilmesi suretiyle tetkik edilmeleri safhasına geçilmiştir. Seçilen kaynakların Yahudi Lobisi faaliyetleri dairesinde ABD-İsrail ilişkilerinin politik veçhelerini ele almasına dikkat edilmiş, bu şartı yerine getiren metinler tercih edilmiştir. Bu bağlamda tetkike konu olan metinler münasebetlerin genel çerçevesinden öz/esasa doğru seyreltilen bir okuma sürecine tabi tutulmuştur. Metinlerin kendi aralarındaki tafsilat derinliği ve müşahede kudreti farkları mukayese edilmek suretiyle hiyerarşik bir sıralamaya tutulmuş ve kademe kademe kendilerinden istifade edilmiştir.

Yahudi Lobisi ve Anti-Amerikancılığın İnşası

“Hail a day so long expected, Hail the year of full release

Zion's walls are now erected, And the watchman's published piece, Throughout Shiloh's wide dominion, Hear the trumpets loudly roar

Babylon is fallen is fallen is fallen, Babylon is fallen to rise no more.”

(Hristiyan Siyonistler arasında meşhur olan 'Babylon is Fallen' ilahisinden)

Amerikan zihniyet dünyasının kuluçkasında serpilip ve politik hayatının pratik vasatında cisimleşen lobicilik kavramı finans-kapital düzleminde network iktisabına ve bu networkten istifade etmeye yönelik fiili teşebbüsleri ifade eder. 19. asrın meşhur Cumhuriyetçi senatörü Mark Hanna'nın şu meşhur ifadesine Washington merkezli ABD siyaset çeperlerinde hala referans verilir. 'Siyasette iki mühim şey vardır. Birincisi paradır. İkincisini hatırlayamıyorum.' (Earth Day, 2025).

Bu mizahi ifadesiyle Hanna maddi mütedavil vasıtalarının siyaset inşası ve icrasındaki kritik rolünü vurgular. Amerika'nın kapitalist/fordist ekonomik düzeninden sadır olması muhtemel tabii politik çıktılarını bu cihetten ele alır. Siyaset teorik bir ilim ve pratik bir zanaat olarak halka (ahali/populus) dairedir. Sosyal hayatın serencamı içerisinde ondan sadır olur ve kurumsal pratikler vasıtasıyla yine ona rücu eder. Tarihin gayri malum ve malum asırlarına dair tahminde bulunabileceğimiz bir müşterek hakikat varsa, bu yöneten ve yönetilen sınıflar arasına giren sair kuvvetlere dairedir. İdare erbabının tesir altına alınması ile bir politik yapının müstakbel gidişatına yön tayin etmek her daim politik sınıfların ve mihrakların gayesi olmuştur. Sultan, Kral, İmparator, Diktatör, Tiran, Raca, Şah yahut Başkan bir tesir mekanizmasının nesnesi olabilir, siyaset bina ve ifasında fikirleri dönüştürülebilir, rüçhaniyetleri değiştirilebilir. Klasik çağlarda farklı kisve ve hüviyetlerde zuhur eden bu etkili odaklar modern dönemin Amerika'sında lobiciler ismiyle tezahür etmiştir. Esasen bu kravatlı mihrakların iktidar ve idare sahipleri ile kurduğu münasebetlerin tabiatı seleflerinin gayelerinden pek de farklı değildir. Ancak Amerikan tecrübesini nevi şahsına münhasır kılan husus bu faaliyetlere mütedair bir hukuki altyapıyı tesis etmesi ve yine bu faaliyetleri politik hayatın akışında tabii ve elzem bir mesele olarak takdir etmesidir.

Lobiciliğin kökenleri ABD'nin kuruluşunda aranabilir. Anayasanın kongreyi vatandaşların sair hürriyetlerine tebelleş olmaktan men eden meşhur maddesinde halkın hükümete istida verme hakları olduğu açıkça ifade edilir (Constitution Centre 2026). 18. asrın son demlerinde modernitenin eşiğinde gerçekleşen 3 devrimden birisi olan Amerikan tecrübesi tebaa-hegemon hiyerarşisinin ötesinde bir seçen vatandaş-seçilmiş idareci diyalektiğini dermeyer ediyor ve bu münasebetle devlet politikalarına sokağı dahil etmek iddiasını vazedyordu. Hukukileştirilmiş bu açık kapı siyaseti müteakip zamanlarda tabii şeraiti içerisinde lobicilik kavramını husule getirdi. Sair mihraklarının politik tabakalarda menfaatlerini muhafaza etmek, geliştirmek ve genişletmek maksatlarına binaen profesyonel istihdam usulü ile tanışma, iletişime geçme ve ikna etme gibi yollarla networkler işletmesi Amerikan lobiciliğini tanımlamaya kifayet getirmektedir. Bu faaliyetler çerçevesinde siyasi kampanya bağışları, gönül yapıcı ziyafetler, ısmarlama tatiller ve dahi verilen rüşvetler defaatle gündem olmakta, vakanın ehemmiyetine göre mezkûr cürmü işleyenler (Eatrh Day, 2025) Kongre'nin istintakına maruz kalmaktadır.

İfade edildiği üzere, ziyadesiyle yaygın bir faaliyet skalasını haiz olan lobicilik kavramı tetkik ve tahlili başlı başına ciddi ve zahmetli bir iştir. Hukuki kaideler lüzumunca faaliyetlerine dair bilgi ve belgeleri şeffaf şekilde ilgili makamlara takdim etmeleri icap eden lobiler, sivil toplumun da sınamalarına tabidir. İtimat edilebilir açık kaynakları haiz siteler (OpenSecrets, 2026) incelenerek işbu kavramsal fenomenin derinliği ve genişliği idrak edilebilir. Sair gruplara, şirketlere (Reich, 2026), yabancı siyasi odaklara ve bunların faaliyetlerine dair aktüel istatistiki bilgilere erişilebilir (Dyvik, 2025). Makalede spesifik manada ele alınan husus Amerika'da faaliyet gösteren meşhur Yahudi lobisidir.

Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Yahudi lobisinin müstenit olduğu sosyolojik zemin şüphesiz Amerikan vatandaşı Yahudilerdir. Bugünkü New York'un New Amsterdam olduğu zamanlarda bölgeye göç eden ilk kabilelerden bu yana (Howard, 2022) Amerika Yahudiler için cazip bir menzil oldu. Dini ayrımcılık, güvenliğe dair endişeler ve ekonomik haksızlıklar Avrupa Yahudi toplumunun tarih boyunca aşına olduğu dezavantajlardı. Avrupa'nın egemen unsuru olan Hristiyanların kendi içlerindeki teolojik farklılaşma ve mezhebi zulümler sebebiyle Kuzey Amerika'ya göç etmesi gibi, Yahudiler de yeni dünyada yeni ümitler aramaktaydı. Yahudi göçmenlerini 'düzenbaz ırk' ifadesiyle tahkir eden New Amsterdam valisi Peter Stuyvesant'ın (Stuyvesant, 1654) radikal aleyhtarlığına varıncaya kadar geniş bir skalada Hollanda idaresinin sosyal hayatta tahdit politikasına, kamusal sahada dini pratikleri aşıkarmeme icbarına ve askeri ve inzibati yapılar da kadro edinme yasağına maruz kaldılar (Diner, 2024). Taahhüt edilen dinî hürriyetin lafzi sınırlarının ötesine geçen baskılar sosyal hayatın gerçeği iken, ekonomik hayatta ayakta kalabilmek imtihanı da Yahudi kitleleri sınamaktaydı. Tarih boyunca sair coğrafyalarda şahit olunduğu üzere Yahudiler ticaret dünyasının erbabı haline gelmek mecburiyetindeydiler. Hem Hollanda hem de İngiliz kolonizasyonları dönemlerinde tüccarlık zanaatının hakkını vererek ekonomik çeperlerini genişlettiler. İhracat ve ithalat kanalları ile Amerikan limanlarında kuvvetli pozisyonlar iktisap ettiler. Ülkenin dünyaya açılan portallarındaki etkileri Amerikan toplum ve devleti ile olan münasebetlerini tayin etti. Kuzey Amerika, Britanya kolonisi Karayipler, Newport, New York, Philadelphia, Savannah ve Charleston'da bulunan limanlardaki kudretleriyle iç rabitası çok güçlü bir network inşa ettiler. Bilhassa Afrika'dan getirilen kölelerin ticareti ile alakadar oldular (Diner, 2024). Sipariş sevkiyatlardan ülke içindeki satışlara kadar sürecin parçasıydılar ve servetlerini büyüttüler. Yükselen finans-kapital ve genişleyen networke rağmen cemaat bünyesine olan rabitanın muhafazası hayati kabul ediliyordu. İlk göçmenlerin İber Yarımadası kökenli olması sebebiyle Portekiz ve İspanya Yahudiliğinin uleması, külliyatı ve merasim kültürü kitleler üzerinde baskındı (Diner, 2024). Dini pratik ve kaideleri ile Yahudi hayat tarzı idame

ettiriliyor, lisan korunuyor, genel taban nadiren harici dünya ile hemhal oluyor. Kemiyet bakımından küçük Amerikan Yahudiliğinin kendi içerisindeki hiyerarşisi ve sistematığı ticaret sınıfı, ulema sınıfı ve onlarla rabitasında tebaa hükmünde kaldığı iddia edilebilecek alt sınıftı. Ulema sınıfı Yahudi kitle üzerinde meşru otorite ve sevk kudretine sahip iken, ticaret sınıfı kâr marjı noktasına binaen cemaat-dışı toplum ve bizzat devlet ile irtibatla söz sahibiydi. Ancak ticaret ve finans-kapital network üzerine mebni olan münasebetlerin hukuki ve sosyal bir emniyeti haiz olduğu söylenemezdi. Yahudi toplumunun bu noktada ızdırabını çektiği noksanlar sebebiyle duçar olduğu talihsiz seyri değiştiren Kurucu Başkan George Washington'ın Newport'ta meskûn Amerikan Yahudi Cemaati'ne yazdığı meşhur mektuptur (Washington, 1790). Liberal ve geniş bir politik düzlemin insanları olmakla Amerikan kimliğinin takdire şayanlığını ifade eden Washington vicdan hürriyetinin ve eşit vatandaşlık haklarının mevcudiyetini kesinkes vurguluyordu. Mektubunun en alaka cezbedici noktası hürriyet diyarı Amerika'da yaşayan nesl-i İbrahim evladının fark gözetmeksizin diğer gruplarla dostane münasebetler kurmasını, bu münasebetlerden istifade etmesini ve toplumsal faydaya katkıda bulunmasını Tanrı'dan niyaz etmesiydi.

19. asrın şafağında maddi imkanları kadar fırsat eşitliği ve adil vatandaşlık iddiaları ile ABD evlad-ı İshak'ın iştahını kabartıyordu. Anayasal düzenin ve hukukun ayrımcılığa kapalı muhtevasının siyasal diskurla tahkim edildiği ülkede Yahudiler için itimat edilebilir bir istikbal görünüyordu. Ancak cari şartlar ve müteakip seneler tozpembe bir dünyaya gebe değildi. Hristiyan teolojisinin kadim antisemitist tahkiyesi kadar mevcut ekonomik nizam içerisinde de Yahudilerin tuttuğu pozisyonlara karşı söylemler yükseldi. Fakat bunların çok azı sistematik bir aleyhtarlık ve ayrımcılığa sebep oldu. Avrupa tarihine muharebe periyodu olarak geçen 19. asrın ilk çeyreğinde Eski Kitadan Yeni Dünya'ya göçler hızlandı (Pluralism Project, 2020). Göçmen akınları ile kemiyet bakımından genişleyen Amerikan Yahudiliği fenomeni kendi bünyesindeki sınamalar dairesinde günden güne yerelleşti, serpildi ve müesseseleşti (Di Palma, 2021).

Genişleyen kitlenin iskanı, dini ve seküler eğitim kurumları ile irtibatı, sosyal çevre ve pazara intibakını temin için tertip edilen sair teşkilatlar, örneğin İbrani Yetim Cemiyeti¹, Kadın İbrani Hayırseverlik Derneği (de Sola Pool and de Sola Pool, 1955), Güney Carolina'daki Reformcu İsrailoğulları Topluluğu (Elzas, 1916) ve hatta New York'ta bir Yahudi kolonisi tahayyül eden Mordecai Manuel Noah'ın Yahudi lobisinin mübeşşir bir arketip örneği olan gayretleri ile Ararat projesini hayata geçirmek adına kurduğu iletişim kanalları (Kohn, 1965), Yahudilerin organizasyon kabiliyetini ilerleterek maksimum fayda imkanlarına kapı açtı.

19. asrın müteakip senelerinde yoğunlaşarak devam eden göçler ile büyüyen Yahudi cemaati devlet kadrolarında yer bulmaya başlaması ile Yahudi varlığının avazı Amerikan siyaset merdiveninin yüksek basamaklarına ulaşmaya başlamıştır. Siyaset Ortadoğu'yla ilgilenmeleri ise daha o dönemlere dayanmaktadır. 1840 yılında Şam'da bir papazın ortadan kaybolması sonrası Fransız konsolosunun tahrikleri ile Yahudilerin 'kan iftirası' (Encyclopedia of Britannica, 8 Ocak 2026) ile karşı karşıya kalması ehemmiyet kesbeden bir örnektir. Hadiseye çok sert tepki gösteren Amerikan Yahudilerinin 8. ABD Başkanı Martin Van Buren'e müracaat ederek kendileri adına siyasi müdahalede bulunmasını talep etmeleri (Jacobs and Forsyth, 1902) Yahudilerin Ortadoğu'ya dair erken bir lobi teşebbüsü olarak kabul edilebilir.

¹ Jewish Historical Society of South Carolina. "Hebrew Orphan Society." *Jewish Historical Society of South Carolina*. Accessed January 8, 2026. <https://jhssc.org/hebrew-orphan-society/>.

ABD'nin şahit olduğu en büyük Yahudi göçü dalgası 1880'li yıllarda Rus Çarlığı'nda gerçekleşen pogromlar sonrasında hasıl olmuştur. Onlarca yıla sâri şekilde Çarlık ve sonrasında Sovyet diyarından gerçekleşen göçler Yahudi cemaatleri içerisinde Aşkenaz kitlenin kahir ekseriyeti kesbetmesinin yolunu açmıştır (Jewish Americans in 2020, 2021). Avrupa'da esen milliyetçilik rüzgârlarının etkisinde politikleşen Aşkenaz etnisitenin (Della Pergola, 2024) Amerikan Yahudiliği (Bitton, 2025) üzerindeki dönüştürücü tesiri kadar İsrail'i kuran Doğu Avrupa kökenli akrabaları ile rabitası da tetkik kıymetini haizdir. Bu sebeple, Aşkenazlar müteakip senelerde Filistin Yahudileri ve Amerika Birleşik Devletleri münasebetlerine şekil ve renk tayin etmiştir (Roskies, 2013).

Nüfusu gitgide artan Amerikan Yahudiliğinin (Mayer, Kosmin and Keysar, 2001) tarihsel seyri Filistin'de bir Yahudi devletinin kurulması ile keskin bir viraj aldı. Müslüman coğrafyasının ortasında göçmen dalgalarına yaslanarak zuhur eden bir Yahudi devletinin global çapta dostlar, müttefikler ve müzahirler araması akıldışı değildir. Tevellüdü itibarıyla mevcut dünyanın cari iki süper gücünden de istifade etmek isteyen İsrail, ABD ve Sovyetler Birliği'nde meskûn dindaşları/soydaşları kanalıyla diplomatik, askeri, siyasi ve ekonomik menfaat devşirme gayretinde oldu. Bu münasebetler muhatap ülkelerdeki diasporaların mahalli iktidar mihrakları ile kendi maslahatlarına dayanan ilişkileri kadar İsrail devleti ile olan rabitaları üzerinden de şekillendi (Rossinow, 2018). 1950'ler itibarıyla taze devletini ayakta tutmak müşkilinin yanı sıra birbirine yabancı vatandaşlarının sosyolojik buhranları ile boğuşan İsrail idarecileri 'Beynelmîl Yahudi' tanımını haklı çıkaran bir vizyonla Amerikan siyasetini etkilemeye teşebbüs eden çabalarda bulunmaktaydı. Mezkûr zamanlarda bugüne kıyasla ziyadesiyle küçük personel ve para ile icra edilen lobicilik faaliyetleri Amerika-İsrail münasebetlerinin müteakip zamanlardaki seyrine göre dönüşümler yaşadı. Bugün itibarıyla Yahudi lobiciliğinin ileri gelen kurumu olan American Israel Public Affairs Committee'nin (AIPAC) 20 yıl civarında başkanlığını yapan Isaiah Leo Kenen'a göre 1950'li yıllardaki faaliyetler belirsiz bir istikbale doğru kulaç atmakla eşdeğerdi (Rossinow, 2018).

Sayılarını ancak ilgili Amerikalı makamların takip edebileceği lobi odakları çok geniş bir skalada, birbirlerinden farklılaşan dünya görüşleri ve pratiklerinden müteşekkildir. Yahudi lobisi yekpare bir hiyerarşik nizama sahip değildir (Mearsheimer and Walt, 2010).

Esasen Amerikan Yahudiliği kimliğinin serencamı pro-İsrail lobilerin muhteva ve vasfını tayin etti. Sekülerleşen ve Amerikalı olmayı birinci el mesele olarak görmeye başlayan Yahudiler (bir başka Treifah Madinah/Gayrikoşer belde hadisesinin pençesinde iken) Holokost hadisesinin dehşeti ile sarsılmış, müteakiben kurulan İsrail devleti Yahudiliğin teolojik veçhesi ile aralarında husule gelen bir rabıtaya dönüşmüştü. Amerikan hariciyesinin adımlarını etkilemekte çok da başarılı olunamayan 50'li yıllarda lobinin muvaffak olduğu yegâne husus bir İsrail mitinin Amerikan Yahudileri arasında yaratılabilmesiydi. Bu mitosun kudreti müteakip zamanlarda lobinin en mühim yapıtaşı oldu. Arap aleminin reaksiyonundan ve Sovyet bloğuna kaymasından endişe eden ABD'nin 1967 senesine kadar İsrail ile münasebetleri yaygın kanaatin aksine sürüncemeli olmuştur. 6 Gün Savaşı'nda İsrail'in kazanması, Arap politik elitlerinin Sovyetleri yeğ tutan hamleleri ve küçük ama giderek tesiri artan Yahudi lobisinin faaliyetleri Washington'u Tel Aviv'e yakınlaştırmıştır.

Tarihsel manada kendi varlık mitini ve sistematik yapısını Roma İmparatorluğu'nun anlam dünyasına, hukukuna ve vizyonuna atfeden devletler (Mitchell, 2024) silsilesinin son örneği olan ABD'nin İsrail Devleti ile münasebeti tarihin ironisi olarak kabul edilebilir (Ames and Montgomery, 1934). Roma'nın Kudüs merkezli tarihsel İbrani toplumları ile rabitasında muhatabı

vassallık ve asilik sarkacında salınan Yahudiler iken ABD'nin modern İbrani devleti ile rabitasındaki muhatabı kahir ekseriyet ile 1948 sonrası bölgeye göçmüş farklı etnik izler ve kültürleri haiz toplumlardır.

Yahudi tarihindeki bir diğer tarihsel fenomen Babil İmparatorluğudur. Kral II. Buhtunnasr'ın liderliğindeki işgal, Süleyman Mabedi'ni tahribi ve büyük Yahudi sürgünü (Galuth/Sürgün anlatılarının tarihsel referanslar ile modern dönemlerde tekrar inşası ile mütemadiyen beslenen (Volkova, 2021)) Yahudi dini ve kültürel dünyasında referans noktası bir felaketi ifade eder. Yahudi politik yapısının civarda bulunan bir düşman devlet/toplum tarafından ortadan kaldırılması hadisesi İsrail'in Müslümanlara dair önyargıları ve buna binaen icra ettiği propagandalarda izlerini gösterir. 1948 itibariyle Arap devletleri ve Devrim sonrasında ise İran'ın 'İsrail'i Mahvetmek' muhtevasını haiz retoriği de bu kabulün değerimine su taşımıştır.

Bu noktada kadim zamanların tarihsel derinliklerinden süzülerek günümüz Yahudi politik bilinç vasatında zuhur etmiş 3 referans noktası ile karşı karşıya kalınmaktadır. Batılı/Beyaz ve muktedir haliyle modern Roma, binlerce yıla sâri kederli sürgünlerin Exodus'u olan İsrail ile modern Kudüs ve Yahudi devleti için hayati derecede tehdit vasfını haiz Müslümanlar ile modern ama gayrinizami bir Babil.

Eski devirlere ait vakaların aktüel zamanların şeraiti ile birebir manada telif edilemeyeceği bilincini mahfuz tutarak meşruiyet diskurunun tarihsel atıflarla inşa edildiği İsrail/Filistin meselesini bu tarz bir analogiyi abes kılmayacaktır.

Sacayağının üç farklı fenomeninin farklı kombinasyonlar ile birbirleriyle kurdukları münasebetler diğer kombinasyon ihtimallerinin vasıflarını da tayin etmektedir. Bu noktada ABD-İsrail cephesine dair bir faraziyenin kabulü Müslüman toplumların politik önyargılarını besler. Bu faraziyenin cismaniyeti apaçık bir hakikat olduğuna dair iddiaları kuvvetlendiren fenomen Amerikan siyasetini sevk etme kudretine sahip Yahudi lobisidir. Müslüman toplumların Amerika'ya dair fikir ve hisleri diğer Batılı devlet ve kitlelere nazaran ziyadesiyle yenidir. Ekseriyet itibariyle 20. asır sathında gelişen münasebetlerin istikbalini tayin eden nokta İsrail'in inşası ve müteakip süreçtir. İktisadi kalkınmacılık ve sosyal modernizasyon hedeflerine binaen İslam dünyasının mümtaz sınıflarını cezbeden ABD'nin Müslüman tipolojisine dair intibai da bir zamanlar sempati düzeyindeydi. Amerikan zihninde Müslümanlara dair aşına olunan imajlar Hindistan'dan Osmanlı'ya kadar uzanan geniş coğrafyada Müslüman toplumları müşahede eden Amerikalı ve İngiliz seyyahların neşrettiği ezoterik, esrarengiz ve dostane kabullere sahipti. Bin Bir Gece Masallarının tercüme edilmesi, Amerikan üniversitelerinde hasmane tavırları haiz olmayan Şarkiyat Enstitülerinin yükselişi ve Hollywood'un 'Golden Age' döneminde şahit olunan Müslüman imajlarından bu önermemizi teyit etmemiz mümkündür.²

İslamcı literatürün global skalada müessir olmuş kalemlerinden Seyyid Kutub'un Amerika'nın Colorado eyaletinde geçirdiği 2 yılın semeresi olan Anti-Amerikancı fikir ve neşriyatlarının temelinde iki unsur bulunmaktaydı. Ekonomik-politik gücüyle ABD'nin kendi toplumunun saplandığı dejenerasyonu dünyaya yayacağına dair kanaati ve Washington'un İsrail'in kuruluşunda verdiği desteğe itirazı. Birinci unsurun İslam dünyasında yaygın bir kabule dönüşmesi 1970'lerle beraber ivme kazanırken, ikinci unsura dair endişeler en başından itibaren

² Klasik Hollywood sinemasının birinci sınıf yıldızı Douglas Fairbanks'in Binbir Gece Masalları'ndan uyarladığı 1924 yapımı 'Bağdat Hırsız' filmi Ortadoğu ve Müslümanlara dair serdedilen imajların müsbet tasvirleri iddialarımızı kavileştirmektedir. Filmin restorasyon geçirmiş tam haline Youtube'dan erişilebilir. Link: <https://youtu.be/4BKtVli3nrM>

politik elitler arasında ve ideolojik mahfillerde üzerine tekellüm edilen hususları haviydi. Soğuk Savaş'ın ahval ve şeraitinin serencamında Müslüman politik odak ve kitleleri Sovyetler Birliği cephesine itmekten imtina eden ABD'nin tavrı 1967 yılında gerçekleşen 6 Gün Savaşı sonrası değişmeye başlamıştır. İsrail'in hasım civar devletlere karşı elde ettiği kat'i askeri zaferler sayesinde coğrafya üzerinde sosyo-politik varlığını te'kit etmesi ve nükleer güç olarak temayüz etme başarısı (Boger, 2014) Yahudi lobisinin faaliyetlerinin Kongre ve Beyaz Saray odalarında ciddiye alınma ihtimalini arttırdı. Sovyetler Birliği ile ilişkilerinin Moskova'nın Arap devletlerini rüçhan tutan tavrı sebebiyle kademe kademe bozulması ise İsrail nezdinde Amerikan desteğinin ehemmiyetini hayati kılıyordu. Dönemin ABD Başkanı Richard Nixon Amerikan Yahudilerinin İsrail'in menfaatine olacak şekilde ABD siyasetini etkileme gayretlerini makul bulduğunu ifade ederken Sovyetlerin Arap devletlerini rüzgârı altına alması tehlikesini diplomatik üslubuna sırladığı tenkitleri ile dermeyan ediyordu. Ancak 1973 Yom Kippur Savaşı'nda Kongre'ye hitabında söylediği ve başkanlığı sonrasında da alenen ısrar ettiği üzere, politik arka planı fark etmeksizin Beyaz Saray sakini her başkanın İsrail'e münhasır tavır alacağını vurguluyordu (Richard Nixon Foundation, 2023). Nixon'ın şahsında Amerikan siyasetinin İsrail'e mütedair tavrını acayip kılan nokta şüphesiz Yahudi lobisi ile münasebetiydi. 1971'de Amerikan Çalışma İstatistikleri Bürosundaki Yahudi personelleri iktidarına zarar veriyor iddiasıyla (Noah, 2007) işten çıkarma teşebbüsü, devlet idaresinde görev alan Yahudileri sadakatsiz (Kissenger'in istisnailiğini her defasında vurguluyordu) olduğunu ifade etmesi ve hususi maiyet dairesinde Yahudi lobisini dış politikasını dinamitlemekle itham etmesi (Dan, 2013) sebebiyle defaatle antisemitist olmakla yaftalanmıştı. Kamusal hitabı ile mütenakız olan tavrının sebebi finans ve medya sahalarındaki Yahudi örgütlenmelerine duyduğu derin şüpheydi (Nixon and Graham, 1972). Zira seçim sath-ı mailinde Yahudi lobisinden destek almanın hayatiyetinin farkında olan herhangi bir başkan adayı için pro-İsrail bir tavır serdetmemek intihardı. 1973 Yom Kippur Savaşı sonrası Batı'ya tepki olarak petrol boykotuna başlayan Arap ülkelerine karşı gösterdiği sert tepki ile Yahudi lobisini cezbeden (Lazarowitz, 2010) Jimmy Carter da bu şuura sahipti. İronik şekilde başkanlık süreci ve bilhassa emeklilik dönemlerindeki tavrı ve çıkışları ile öfkeden kudurttuğu Yahudi lobisi nezdinde kötü bir şöhrete sahip olan Carter'ın (Bard, 2 January 2025) politik iktidarı İran'da yaşanan devrim ve müteakip rehinelere krizi ile sarsılmıştı.

Devrim anı ve sonrasındaki süreçte baskın politik imajı ile arz-ı endam eden Humeyni, Devrimi ve çıktılarını İslamileştiren bir yol izlerken Şah rejimi ile yakın irtibatı olan Amerika'yı açıkça düşmanlaştıran bir retoriğe yaslandı. Bu siyaset, devrimin Sosyalist ve milliyetçi kanatlarını tatmin eden rasyonel bir politik hamle olarak kabul edilebilir, ancak bu düşman belleme siyasetinin çıktıkları İran için uzun yıllara sâri bir statüko ve cümle Müslümanlar için ideolojik bir pozisyon yaratmıştır. Reel-politik vasatta husule gelen bu pozisyonun adı İslamcı perspektiften anti-Amerikancılıktır. Doğrudan Amerikan politik nizamını hedef alan söylemin mahalli ve dini retoriği 'Büyük Şeytan Amerika'nın yardakçısı' 'Küçük Şeytan' İsrail'e karşı inşa edilen tehditkâr ifadeler üzerinde yükseliyordu. Profesör Abbas Milani'nin ifadesiyle "1979'dan itibaren Ortadoğu'da gerçekleşen her şey en azından bir şekilde ya doğrudan ya da dolaylı olarak 1979 anı/momenti ile rabıtaya sahiptir" (Schmitt, 1979).

1979 itibarıyla yükselen İslamcılığın İran'da Amerikan aleyhtarı ve Afganistan'da Sovyet aleyhtarı pozisyonları küresel güç mihraklarına karşı Müslüman kitleler nezdinde bir mücadele fikrinin ve retoriğinin çerçevesini inşa etti. Sovyetlerin inhitatı ve nihai çöküşü sonrasındaki yeni dünyada tek kutup Amerika'nın Saddam'ın Kuveyt'i işgaline gösterdiği sert tepki ve bizzat müdahale için Suudi Arabistan'a asker çıkarması Müslümanların keskin reaksiyonuna yol açtı. Mukaddes topraklarda gavur postalı görmenin işgal manası taşıdığını iddia eden Usame Bin Ladin başta

olmak üzere politik skalanın farklı veçhelerinden geniş kitleler Amerikan karşıtı söylemi satın aldı. Yine eşzamanlı olarak Amerikan siyasetindeki pro-İsrail hislerin Yahudi lobisi eliyle pro-İsrail bir histeriye dönüşmesi Müslüman politik bilincinde hasmane duyguları besledi.

Bu noktada mezkûr süreçler makalenin vazettiği analogik faraziyenin münasebetler yumağı çerçevesinde modern Roma, modern Kudüs ve modern Babil arasındaki politik serencamı tayin etti. 1990'lar itibariyle Babil'in meşhur kulesinin her bir katında serpilen Anti-Amerikancı Müslüman organizasyonların 11 Eylül'e çıkan haşin süreci ve müteakiben Washington'un terörle global çapta mücadele retoriği ve pratiği ile Irak ve Afganistan'ı işgali ABD ve Müslüman kitlelerin zihninde ıslahı zor olan müteakabil kabul ve hükümleri meydana getirdi. Yahudi lobisinin İsrail'in Filistin'e karşı ifa ettiği baskıcı siyaseti ABD'nin anti-terör diskuru ile harmanlayarak yeniden tanımlaması lobicilik tarihinde taze bir söylem safhası başlattı. İsrail Soğuk Savaş sonrası Amerikan akademi ve siyaset çevrelerinde dillendirilen stratejik vasfını yitirdiği iddialarına işbu yeni diskur ile mukavemet gösterdi. İslamcı kökenden gelen Hamas ve Hizbullah'ın İran ve El-Kaide başta olmak üzere sair terör mihrakları ile münasebetleri dermeyan edilerek söylem yerleşik hale getirildi. Kudüs'e düşman Babil'in Roma'nın başına bela olan barbarlarla aynı fikri (ve dahi etnik) kökenden geldiği iddiaları ile İsrail'in politikalarına hizmet eden ancak İsrail'in varlığının ötesinde neticeleri husule getiren yeni bir dünya yaratıldı. Bu nev zuhur dünyada yekunu 1,5 milyardan fazla olan bir dini kimlik tek kutup Amerika nezdinde yabancılaştırıldı. İran vakasında Şii molla yahut Taliban'ın hamili olduğu Sünni ulema kisveleri üzerinden medya vasıtasıyla stereotip imajlarla takdim edilen Müslümanlar Amerikan zihninde jenerik düşmanlar haline getirildi. Bu peşin hükümlerin yaratılmasında payı olan ve bunları kendi politik ajandasının menfaatine istimal etmeyi ziyadesiyle başaran Yahudi lobisi 2000'ler itibariyle İsrail-ABD münasebetlerini istintakı müşkül olan bir keskinliğe taşıdı.

Bu keskinliğin neticesinde Washington'u Saddam Hüseyin Irak'ına askeri müdahalede bulunma projesini canı gönülden destekleyen İsrail Yahudi Lobisi eliyle Ortadoğu'da devlet-dışı aktörlere hayat zemini sunan Pandora'nın terör kutusunu açtı. Bağdat'ı takiben birkaç sene içerisinde mahalli itiraz ve talepler çerçevesinde Beyrut, Trablusgarp, Tunus, Kahire ve Şam'da merkezi devlet otoriteleri ya bütünüyle sarsıldı yahut zaten duçar olunan zayıf vaziyetler pekişti. Mezkûr ülkelerin bazılarında (her ne kadar kısa sürede darbelere maruz kalsalar da) demokratik geçiş süreçleri yaşanırken, bazılarında ise netice sert iç savaşlar oldu. Ancak her tikel vakada benzer olan patern devrimci heyecan ve kuvvetin İslamcı fikriyat ve cephelemlerden yükselmesi idi. Makalenin evvelki satırlarında ifade ettiğimiz İslamcı gelenekler politik vasatta yer bulma gayretleri ile Soğuk Savaş sonrası dünyada kitlesel skalada kazanımlar elde etti. İktidara yürüyen politik grupların halkları ikna etmeye yönelik söylemlerinde yerel problemlere deva olmak vaadi kadar sabık rejimlerin karşısında çaresiz kaldığı İsrail'e yönelik dini ifadelerle bezemiş düşmanlıkları da önemli yer tutuyordu. ABD'nin İslam dünyası sathında askeri mevcudiyeti ile pekiştirdiği politik hegemonyasına tepkilerle harmanlanan anti-İsrail sentiment Yahudi lobisinin Washington'da dillendirdiği Ortadoğu'nun tek demokrasisi olmak gibi iddialara rağbeti güçlendiriyordu.

Sonuç

Merhum Cumhurbaşkanı Turgut Özal döneminde cümle Türkistan coğrafyasına ve Ortadoğu'ya yönelik açılım politikaları günün Türkiye'sinin idari ve iktisadi vizyonunun kifayetsizliği sebebiyle akim kalmış bir hikaye olarak iktidar sahiplerinin 2000'ler ve bilhassa 2010'lu yıllarda üstündeki tozları üflediği bir mirastır. Ortadoğu ülkelerindeki devrim süreçlerini yakından takip eden Türk devlet kadroları bilhassa Suriye'nin uzun yıllara sari mücadele ile elde ettiği devrim ile birebir

temasa sahiptir. Demokratik düzen dâhilinde politik mücadeleyi yeğ tutan bir İslamcı gelenekten gelen Türk muktedirlerinin esas El-Kaide çizgisine uzanan radikal şekilde anti-Amerikancı bir başka İslamcı gelenek ile münasebetini tayin etmiş olan kriz şeraiti bölgeyi bütünüyle dönüştüren bir kapıyı aralamıştır. Türkiye'nin Şam ile Washington arasında kurduğu köprü Yahudi lobisinin Kudüs kadar Roma'yı da tehdit eden Babil anlatısına zarar vermektedir. Osmanlı sonrası dönemde Filistin meselesine fiili anlamda doğrudan müdahil olmayan Türkiye'nin Suriye ile yakın rabitası İsrail'i irkilten bir diğer bahistir. Her biri kökeni itibarıyla İhvanı öğretiden neşet eden Arap İslamcılığının aksine nevi şahsına münhasır bir İslamcılık hikâyesine sahip olan Türk politik hayatı devrimci olmaktan ziyade restorasyoncu karaktere sahiptir ve düzen inşası arzulayan Suriye gibi ülkeler için başarı timsali manası taşımaktadır. Bu noktada cari İran ve Suudi Arabistan örneklerinde müşahede edilebilecek entelektüel, kültürel ve politik krizlere duçar olan İslamcı siyasetin global çaptaki istikbali Ankara-Şam iş birliğinin çıktıklarına göre şekillenecektir.

İrrasyonel bir idealizmle mücehhez Anti-Amerikancı tavırdan inhiraf etmesi gereken Müslüman politik bilinci, Gramsci'nin tabiriyle 'ölmekte olan eskinin yerini almak için mücadele eden yeninin eşliğinde, hukukun ortadan kalktığı canavarlar zamanında' ayakta kalmak için yeni politik kabul ve rasyonel ideolojik hedeflere yelken açabilir. Bu yeni rotayı çizmenin önündeki engel şüphesiz 7 Ekim sonrası süreçte bilhassa Batı toplumları nezdinde faaliyetleri ve politik meşruiyetine dair imajı ciddi derecede zedelenen İsrail olacaktır (Dağ, 2025).

Her an Babil'in tehdidi altında olduğu iddiasıyla Roma saraylarında, senatolarında ve kolezyumlarında yaygara koparan İsrail ve müzahir lobisi kendi menfaatine işleyen son 60 yılın mutadlaşmış politik vasatını kaybetme riskiyle karşı karşıyadır.

Kaynakça

- Ames, R. A., ve H. C. Montgomery. "The Influence of Rome on the American Constitution." *The Classical Journal* 30/1 (Ekim 1934), 19-27.
- Bard, Mitchell. "Jimmy Carter Was No Saint for Jews." *JNS.org* (2 January 2025). <https://www.jns.org/jimmy-carter-was-no-saint-for-jews/>
- Bitton, Mijal. *Sephardic & Mizrahi Jews in the United States: Identities, Experiences, and Communities*. New York: NYU Robert F. Wagner Graduate School of Public Service, 2025. <https://sephardicstudy.org/>
- Borger, Julian. "The Truth About Israel's Secret Nuclear Arsenal." *The Guardian*, 15 Ocak 2014. <https://www.theguardian.com/world/2014/jan/15/truth-israels-secret-nuclear-arsenal>
- Constitution Center, National. "First Amendment." Erişim 6 Ocak 2026. <https://constitutioncenter.org/the-constitution/amendments/amendment-i>
- Dag, Rahman. "Uluslararası Sistem Değişikliği ve İsrail-Gazze Savaşı." *Nous Academy Journal* 4 (2025), 75-87. <https://doi.org/10.5281/zenodo.15210377>
- de Sola Pool, David – de Sola Pool, Tamar. *An Old Faith in the New World: Portrait of Shearith Israel, 1654-1954*. New York: Columbia University Press, 1955.
- DellaPergola, Sergio. "Sephardic and Ashkenazic Jews in the US: Sub-ethnicity, Socio-demography and Identity." *US Jews: Reflections on Identity and Demography*. ed. Sergio DellaPergola. 381-405. Cham: Springer Nature, 2024. https://doi.org/10.1007/978-3-031-66312-3_19
- Di Palma, Francesco. "Prussian Jews: Between Nationalism and Tradition. The Strange Case of Posen/Poznań, 1800-1918." *Quest – Issues in Contemporary Jewish History* 20 (Aralık 2021). <https://www.quest-cdecjournal.it/prussian-jews-between-nationalism-and-tradition-the-strange-case-of-posen-poznan-1800-1918/>
- Diner, Hasia. "American Jewish Origins, 1654-1820." *History Now*, no. 71 (Yaz 2024). Gilder Lehrman Institute of American History. Erişim 8 Ocak 2026. <https://www.gilderlehrman.org/history-resources/essays/american-jewish-origins-1654-1820>
- Dyvik, Einar H. "Lobbying in the U.S." *Statista*, 17 Aralık 2025. <https://www.statista.com/topics/11840/lobbying-in-the-us/>
- Earth Day. "Money Talks: A History of Lobbying in American Politics." 5 Eylül 2025. <https://www.earthday.org/money-talks-a-history-of-lobbying-in-american-politics/>
- Elzas, Barnett A. *The Reformed Society of Israelites of Charleston, S.C.: With an Appendix: The Constitution of the Society*. New York: Bloch Publishing Company, 1916.
- Encyclopaedia Britannica*. "Blood Libel." Erişim 8 Ocak 2026. <https://www.britannica.com/topic/blood-libel>
- Fairbanks, Douglas. *Bağdat Hırsızı [The Thief of Baghdad]*. 1924. Restorasyonlu tam film. YouTube video. Erişim 13 Mart 2026. <https://youtu.be/4BKtVli3nrM>
- Howard, Ronald W. "First Jewish Settlers in North America." *EBSCO Research Starters*, 2022. <https://www.ebsco.com/research-starters/history/first-jewish-settlers-north-america>

- Jacobs, Joseph - John Forsyth. "The Damascus Affair of 1840 and the Jews of America." *Publications of the American Jewish Historical Society* 10 (1902): 119–128. <http://www.jstor.org/stable/43059668>
- Jewish Americans in 2020. *Race, Ethnicity, Heritage and Immigration among U.S. Jews*. Washington, DC: Pew Research Center, 11 Mayıs 2021. <https://www.pewresearch.org/religion/2021/05/11/race-ethnicity-heritage-and-immigration-among-u-s-jews/>
- Jewish Historical Society of South Carolina. "Hebrew Orphan Society." Erişim 8 Ocak 2026. <https://jhssc.org/hebrew-orphan-society/>
- Kohn, S. Joshua. "Mordecai Manuel Noah's Ararat Project and the Missionaries." *American Jewish Historical Quarterly* 55/2 (1965), 162–96. <http://www.jstor.org/stable/23875590>
- Lazarowitz, Arlene. "Ethnic Influence and American Foreign Policy: American Jewish Leaders and President Jimmy Carter." *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 29/1 (2010), 112–36. <https://www.jstor.org/stable/10.5703/shofar.29.1.112>
- Mayer, Egon vd. *American Jewish Identity Survey 2001 (AJIS Report)*. New York: Graduate Center of the City University of New York, 2001.
- Mearsheimer, John J – Stephen M. Walt. *Yahudi Lobisi ve ABD Dış Politikası*. İstanbul: Küre Yayınları, 2010.
- Mitchell, Robbie. "Heirs of the Eagle: The Epic Struggle for Roman Succession." *Ancient Origins*, 22 Eylül 2024. <https://www.ancient-origins.net/news-history/roman-succession-0021470>
- Nexon, Dan. "The 'Israel Lobby' and the Nixon Administration." *The Duck of Minerva*, 8 Temmuz 2013. <https://www.duckofminerva.com/2013/07/the-israel-lobby-and-the-nixon-administration.html>
- Noah, Timothy. "Nixon's Jew Count: The Whole Story!" *Slate*, 26 Eylül 2007. <https://slate.com/news-and-politics/2007/09/nixon-s-jew-count-the-whole-story.html>
- OpenSecrets. "Federal Lobbying." *OpenSecrets.org*. Erişim 6 Ocak 2026. <https://www.opensecrets.org/federal-lobbying>
- Pluralism Project. "Catholic and Jewish Immigrants." Harvard University, 2020. Erişim 8 Ocak 2026. <https://pluralism.org/catholic-and-jewish-immigrants>
- President Nixon - Billy Graham. *Discussing the 'Synagogue of Satan' (1972 Recording)*. YouTube video. Uploaded by Nixon Presidential Library & Museum. Erişim 8 Ocak 2026. <https://www.youtube.com/watch?v=fenbuy9id0w>
- Reich, Robert. "How the Corporate Takeover of American Politics Began." YouTube video, 4:50. Erişim 6 Ocak 2026. <https://youtu.be/bbbgfnpjN9w>
- Richard Nixon Foundation. *Nixon Answers: Is There Pressure From Israel?* YouTube video. 13 Aralık 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=LEpPk1BBFP8>
- Ronald W. Howard, "First Jewish Settlers in North America," *EBSCO Research Starters*, 2022, <https://www.ebsco.com/research-starters/history/first-jewish-settlers-north-america>

- Roskies, Jennifer. "Marginalization and Its Discontents: American Jews in Multicultural and Identity Studies". *Global Antisemitism: A Crisis of Modernity*, ed. Charles Asher Small, 159–169. Leiden/Boston: Brill, 2013. https://doi.org/10.1163/9789004265561_017
- Rossinow, Doug. "'The Edge of the Abyss': The Origins of the Israel Lobby, 1949–1954." *Modern American History* 1/1 (2018), 23–43. <https://doi.org/10.1017/mah.2017.17>
- Schmitt, L. "The Impact of the Islamic Revolution of 1979." *No Labels*, 25 June 2025. <https://nolabels.org/the-latest/the-impact-of-the-islamic-revolution-of-1979/>
- Stuyvesant, Peter. "Letter to the Amsterdam Chamber of Directors." 22 Eylül 1654. *Dutch West India Company Papers, Amsterdam Chamber*. New York State Library (NYSL), Manuscript no. 6249.
- Volková, Bronislava. *Forms of Exile in Jewish Literature and Thought: Twentieth-Century Central Europe and Migration to America*. Boston: Academic Studies Press, 2021.
- Washington, George. "To the Hebrew Congregation in Newport, Rhode Island." 18 Ağustos 1790. *Founders Online, National Archives*. Erişim 8 Ocak 2026. <https://founders.archives.gov/documents/Washington/05-06-02-0135>

