

# TURKISH ACADEMIC RESEARCH REVIEW

Türk Akademik Araştırmalar Dergisi

TARR  
TURKISH ACADEMIC RESEARCH REVIEW

e-ISSN : 2602-2923

|                                 |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |
|---------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| e-ISSN                          | 2602-2923                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |
| Yıl/Year                        | 2021                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
| Cilt/Volume                     | 6                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
| Sayı/Issue                      | 2                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
| Periyot/Period                  | Nisan-Mayıs-Haziran / April-May-June                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
| Yayın Dili/Publication Language | Türkçe-İngilizce-Arapça-Farsça-Rusça-Almanca<br><i>Turkish-English-Arabic-Persian-Russian-German</i><br>Sosyal ve Beşeri Bilimler, Tarih, Kültür ve Sanat, Ekonomi, İletişim, Hukuk, İktisadi İdari Bilimler, Felsefe ve Dini Araştırmalar ile Eğitim Araştırmaları.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
| Kapsam /Scope                   | <i>Social Sciences and Humanities, History, Culture and Art, Economic, Communication, Law, Administrative Sciences, Philosophy and Religious Studies and Education related to human and society Studies</i><br>Türk Akademik Araştırmalar Dergisi uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.<br><i>Turkish Academic Research Review is a international peer-reviewed academic journal.</i><br>Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Mehmet Şahin'e, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.<br><i>Copyrights of the articles published in the journal belong to the Mehmet Şahin; and the legal responsibility belongs to the authors.</i> |
| İletişim/Communication          | Doç. Dr. Mehmet Şahin<br>Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye.<br>Tel: +90 533 056 9174<br><b>e-mail</b><br>turkisharr@gmail.com<br><a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr">https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr</a>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |



**Sahibi / Owner**

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Şahin

[mehmetsahin@akdeniz.edu.tr](mailto:mehmetsahin@akdeniz.edu.tr)

Akdeniz University, Antalya-Turkey

**Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office**

Antalya, 07000, Türkiye

Mailto:[turkisharr@gmail.com](mailto:turkisharr@gmail.com)

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Baş Editör / Editor in Chief**

Assoc. Prof. Dr. Orhan Gürsu

[orhangursu@akdeniz.edu.tr](mailto:orhangursu@akdeniz.edu.tr)

Akdeniz University, Antalya-Turkey

**Hakem Kurulu | Referee Board**

Türk Akademik Araştırmalar Dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift tarafı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

*Turkish Academic Research Review uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential. For detailed information, please click here: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>.*

**Açık Erişim Politikası | Open Access Policy**

Türk Akademik Araştırmalar Dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

*Turkish Academic Research Review provides immediate open access to its content.*

**Makaleler / Articles**

Makaleler; İngilizce başlık, öz (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), özet (en az 750 kelime) ve APA-İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

*Articles contain an English title, an abstract (at least 250 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 750 words), and a bibliography prepared with APA-The ISNAD Citation Style*

“Turkish Academic Research Review - Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR] yılda dört kez yayınlanan hakemli, akademik uluslararası bir dergidir. TARR’da yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla beraber diğer dillerde yapılan çalışmalar da yayımlanmaktadır. Dergide yer alan yazıların bütün yayın hakları TARR’a ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz. Kişileri ayrıştırıcı, kin ve nefrete sürükleyici, din karşıtı yazılar dergiye kabul edilmemektedir. Yazıların yayımlanıp yayınlanmamasından yayın kurulu sorumludur.”

*“Tarr: Turkish Academic Research Review is a peer-reviewed, international journal published four times a year. The scientific and legal responsibility of the articles published in tarr belongs to the authors. Although the language of publication is Turkish, articles are published in other languages. All publication rights of the published articles belong to tarr and cannot be printed, reproduced or transferred to the electronic media in whole or in part without the permission of the publisher. The editorial board is responsible for publishing the articles.*

**Alan Editörleri / Field Editors**

|                                       |                            |                   |                                                         |
|---------------------------------------|----------------------------|-------------------|---------------------------------------------------------|
| Prof. Dr. Mustafa Erdoğan             | merdogan@ybu.edu.tr        | Dil ve Edebiyat   | Ankara Yıldırım Beyazıt University, Ankara-Turkey       |
| Prof. Dr. Ćazim Hadžimejlić           | c.hadzimejlic@alu.unsa.ba  | Kültür ve Sanat   | Academy of Fine Art, Sarajevo University, Bosnia-Hersek |
| Prof. Dr. Oliver Leaman               | oleaman@uky.edu            | Sosyal Bilimler   | Kentucky University, Lexington-ABD                      |
| Prof. Dr. Ebrahim Moosa               | emoosal@nd.edu             | Dini Araştırmalar | Notre Dame University, Indiana-ABD                      |
| Prof. Dr. Rifat Atay                  | rifatay@akdeniz.edu.tr     | Dini Araştırmalar | Akdeniz University, Antalya-Turkey                      |
| Prof. Dr. Zakir Avşar                 | zakiravsar@gmail.com       | İletişim          | Ankara Yıldırım Beyazıt University, Ankara-Turkey       |
| Prof. Dr. Islam Zhemenev              | iemenevislam@yahoo.com     | Filoloji          | Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan        |
| Asoc. Prof. Dr. Zailabidin Ajimamatov | zaynabidina@gmail.ru       | Dini Araştırmalar | Osh State University, Osh-Kyrgyzstan                    |
| Assoc. Prof. Dr. Imad ElMerzouk       | i.elmerzouk@gmail.com      | Hukuk             | Université Sultan Moulay Slimane, Béni Mellal-Maroc     |
| Asist. Prof. Dr. Musa Rahimi          | rahimi.musa@gmail.com      | Dil ve Edebiyat   | Allameh Tabataba'i University, Tahrán-Iran              |
| Asoc. Prof. Dr. Yusuf Gökalg          | yusuf.gokalp@manas.edu.kg  | Dini Araştırmalar | Kyrgyz-Turkish Manas University, Bishkek, Kyrgyzstan    |
| Assoc. Prof. Dr. Yasin Pişgin         | yasinpisgin@akdeniz.edu.tr | Dini Araştırmalar | Akdeniz University, Antalya-Turkey                      |
| Asist. Prof. Dr. Şeref Göküş          | serefgokus@akdeniz.edu.tr  | Eğitim            | Akdeniz University, Antalya-Turkey                      |

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

|                                     |                                 |                                            |
|-------------------------------------|---------------------------------|--------------------------------------------|
| Assoc. Prof. Dr. Okan Alay          | okanalay@hacettepe.edu.tr       | Hacettepe University, Ankara-Turkey        |
| Assoc. Prof. Dr. Ali Algül          | algul@agri.edu.tr               | Ağrı İbrahim Çeçen University, Ağrı-Turkey |
| Assoc. Prof. Dr. Selçuk Erincik     | erincik@divinity.ankara.edu.tr  | Ankara University, Ankara-Turkey           |
| Assoc. Prof. Dr. Bahset Karşlı      | bkarsli@akdeniz.edu.tr          | Akdeniz University, Antalya-Turkey         |
| Assoc. Prof. Dr. Fatih Koca         | fkoca@ankara.edu.tr             | Ankara University, Ankara-Turkey           |
| Asist. Prof. Dr. Muhammet Yeşilyurt | muhammetyesilyurt@atauni.edu.tr | Atatürk University, Erzurum-Turkey         |

**Dil Editörleri | Language Editors**

|                                    |         |                                 |                                            |
|------------------------------------|---------|---------------------------------|--------------------------------------------|
| Prof. Dr. Rifat Atay               | English | rifatay@akdeniz.edu.tr          | Akdeniz University, Antalya-Turkey         |
| Asist. Prof. Dr. Kıyasettin Arslan | Arabic  | kiyasettinarslan@akdeniz.edu.tr | Akdeniz University, Antalya-Turkey         |
| Asist. Prof. Dr. Musa Rahimi       | Persian | rahimi.musa@gmail.com           | Allameh Tabataba'i University, Tahrán-Iran |
| Asist. Prof. Dr. Tahyr Ashyrov     | Russian | tahyr.ashyrov@beun.edu.tr       | Bülent Ecevit University, Zonguldak-Turkey |
| Asist. Prof. Dr. Kemal Demir       | German  | kdemir@akdeniz.edu.tr           | Akdeniz University, Antalya-Turkey         |

**Bilim Kurulu / Scientific Advisory Board**

|                                |                                                                             |
|--------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------|
| Prof. Dr. Metin AKİS           | Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Kilis-Türkiye                                  |
| Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ         | Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye                                         |
| Prof. Dr. Numan ARUÇ           | Makedonya Bilim ve Sanatlar Akademisi, Üsküp-Makedonya                      |
| Prof. Dr. Safi ARPAGUŞ         | Marmara Üniversitesi, İstanbul-Türkiye                                      |
| Prof. Dr. Sabina BAKŞİĆ        | Saraybosna Üniversitesi, Saraybosna-Bosna-Hersek                            |
| Prof. Dr. Behruz Bekbabayi     | Allameh Tabataba'i University, Tahrán-Iran                                  |
| Prof. Dr. Leyla BLİLİ          | Manuba Üniversitesi, Manouba-Tunus                                          |
| Prof. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU      | Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye                                         |
| Prof. Dr. Halil ÇELTİK         | Gazi Üniversitesi, Ankara-Türkiye                                           |
| Prof. Dr. Ivan BALTA           | Osijek Üniversitesi, Osijek-Hırvatistan                                     |
| Prof. Dr. Hayri ERTEN          | Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya-Türkiye                               |
| Prof. Dr. Şakir GÖZÜTOK        | Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van-Türkiye                                   |
| Prof. Dr. Zülfikar GÜNGÖR      | Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye                                         |
| Prof. Dr. Cazim HADZİMEJLIĆ    | Saraybosna Üniversitesi, Saraybosna-Bosna Hersek                            |
| Prof. Dr. Said HAŞİMİ          | Umman Tarih Cemiyeti Başkanı, Umman                                         |
| Prof. Dr. Aleksandar KADIJEVIĆ | University of Belgrade, Belgrad-Sırbistan                                   |
| Prof. Dr. Ulvi KESER           | Girne Amerikan Üniversitesi, Girne-Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti            |
| Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK          | Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Başkanı, İstanbul-Türkiye |
| Prof. Dr. Dzemal LATIÇ         | Saraybosna Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Saraybosna-Bosna Hersek   |
| Prof. Dr. Oliver LEAMAN        | Kentucky University, Lexington-ABD                                          |
| Prof. Dr. Ahmet MERMER         | Gazi Üniversitesi, Ankara-Türkiye                                           |
| Prof. Dr. Ebrahim Moosa        | Notre Dame University, Indiana -ABD                                         |
| Prof. Dr. Abdullah MUTAWA      | Kral Suud Üniversitesi, Riyad-Suudi Arabistan                               |
| Prof. Dr. İbrahim SADAVİ       | Tunus Üniversitesi, Tunus                                                   |
| Prof. Dr. Suheyl SAPAN         | Kral Suud Üniversitesi, Riyad-Suudi Arabistan                               |

|                                       |                                                      |
|---------------------------------------|------------------------------------------------------|
| Prof. Dr. Redzep SKRİJELJ             | Novi Pazar Devlet Üniversitesi, Novi Pazar-Sırbistan |
| Prof. Dr. Erdal TOPRAKYARAN           | Universität Tübingen, Tübingen-Almanya               |
| Prof. Dr. Kaplan ÜSTÜNER              | Harran Üniversitesi, Şanlıurfa-Türkiye               |
| Doç. Dr. Zaynabidin ACİMAMATOV        | Osh Devlet Üniversitesi, Osh-Kırgızistan             |
| Doç. Dr. Şahin AHMETOĞLU              | Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale-Türkiye            |
| Doç. Dr. Ali Albayrak                 | Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye                |
| Doç. Dr. Liliana Elena BOŞCAN         | University of Bucharest, Bükreş-Romanya              |
| Doç. Dr. Birgül BOZKURT               | Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin-Türkiye          |
| Doç. Dr. Bilal ÇAKICI                 | Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye                  |
| Doç. Dr. Bekir DİREKÇİ                | Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye                |
| Doç. Dr. Nihada Delibegović DŽANIĆ    | Tuzla Üniversitesi, Tuzla-Bosna Hersek               |
| Doç. Dr. Hassen Abdullah ĞUNEYMAN     | Kral Suud Ünivesitesi, Riyad-Suudi Arabistan         |
| Doç. Dr. Orhan GÜRSU                  | Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye                |
| Doç. Dr. Bahset KARSLI                | Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye                |
| Doç. Dr. Şemsettin KIRIŞ              | Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu-Türkiye            |
| Doç. Dr. Fatih Koca                   | Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye                  |
| Doç. Dr. Oksana KOSHULKO              | Polotsk State University, Polotsk-Belarus            |
| Doç. Dr. Memli KRASNIĞI               | Institute of Albanology, Priştine-Kosova             |
| Doç. Dr. Thomas KUEHN                 | Simon Fraser University, Canada                      |
| Doç. Dr. Abdulaziz Süleyman el-MUKBİL | Kassim Üniversitesi, Buraydah-Suudi Arabistan        |
| Doç. Dr. Nadia YASEEN                 | Bagdad University, Bağdat-Irak                       |
| Yrd. Doç. Dr. Musa RAHİMİ             | Allameh Tabataba'i Üniversitesi, Tahran-İran         |
| Dr. Öğr. Üyesi Tuncay AKGÜN           | Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara-Türkiye |
| Dr. Öğr. Üyesi Tahyr ASHYROV          | Bülent Ecevit Üniversitesi, Zonguldak-Türkiye        |
| Dr. Öğr. Üyesi Camelia Elena CĂLIN    | Spiru Haret Üniversitesi, Bükreş-Romanya             |
| Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Fatih DUMAN   | Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye                |
| Dr. Öğr. Üyesi Hamza KARCİC           | University of Sarajevo, Saraybosna-Bosna-Hersek      |
| Dr. Öğr. Üyesi Ercan Ömirbayev        | Ahmet Yesevi Üniversitesi, Türkistan-Kazakistan      |
| Dr. Öğr. Üyesi Qoşqar SELİMLİ         | Bakü Devlet Üniversitesi, Bakü-Azerbaycan            |
| Dr. Öğr. Üyesi Ebubekir Siddık ŞAHİN  | Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye                  |
| Dr. Öğr. Üyesi Lamiye VAGİFKIZI       | Azerbaycan Bilimler Akademisi, Bakü-Azerbaycan       |
| Dr. Hatem CABBARLI                    | Azerbaycan Parlamentosu, Bakü-Azerbaycan             |
| Dr. Najibullah Akbari                 | Kabil Üniversitesi, Kabil-Afganistan                 |
| Dr. Tyulyubayeva Akmaral              | L.N.Gumilyov Eurasian National University-Kazakistan |
| Asist. Prof. Jasim Zinelabidin        | Kerkuk University, Irak                              |

## Dizinlenme Bilgileri / Abstracting And Indexing Services



BASE  
Bielefeld Academic Search Engine



CiteFactor  
Academic Scientific Journals Index



DRJI  
Directory of Research Journals Indexing



ERIH PLUS  
European Reference Index For The Humanities And Social Sciences  
Indexing Star: 05.09.2019



EBSCO  
Humanities International Index

Indexing Start: 10.1.2021



ESJI  
Eurasian Scientific Journal Index



İSAM  
İslam Araştırmaları Merkezi

Indexing Start: 30.12.2016



I2OR  
International Institute Of Organized Research



İdealonline



Academic Resource Index



MLA International Bibliography



OAJI  
Open Academic Journals Index

Indexing Start: 08.05.2020



ROAD  
Directory Of Open Access Scholarly Resources

Indexing Start: 10.01.2018



SOBIAD



TEİ  
Türk Eğitim İndeksi

Indexing Start: 15.2.2018



MIAR

Information Matrix for the Analysis of Journals

Indexing Start: 23.03.2021



EuroPub Database

Indexing Start: 31.03.2021



**Sayı Hakemleri / Issue Referees**

|                                        |                                       |
|----------------------------------------|---------------------------------------|
| Prof. Dr. Akif Argun Akdoğan           | Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi   |
| Prof. Dr. Hamza Akengin                | Marmara Üniversitesi                  |
| Prof. Dr. Aslı Aslan                   | Mersin Üniversitesi                   |
| Prof. Dr. Ali Bakkal                   | Akdeniz Üniversitesi                  |
| Prof. Dr. Levent Deniz                 | Marmara Üniversitesi                  |
| Prof. Dr. Mesut Doğan                  | İstanbul Üniversitesi                 |
| Prof. Dr. Mehmet Gönül                 | Necmettin Erbakan Üniversitesi        |
| Prof. Dr. Nasuh Günay                  | Süleyman Demirel Üniversitesi         |
| Prof. Dr. H. Sinem Şanlı               | Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  |
| Prof. Dr. Selim Özarslan               | Fırat Üniversitesi                    |
| Prof. Dr. Saadettin Özdemir            | Süleyman Demirel Üniversitesi         |
| Prof. Dr. Zeliha Traş                  | Necmettin Erbakan Üniversitesi        |
| Prof. Dr. Ömer Faruk Teber             | Akdeniz Üniversitesi                  |
| Prof. Dr. Mustafa Zihni Tunca          | Süleyman Demirel Üniversitesi         |
| Prof. Dr. Asım Yapıcı                  | Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi   |
| Doç. Dr. Ali Albayrak                  | Akdeniz Üniversitesi                  |
| Doç. Dr. Ahmet Aras                    | Necmettin Erbakan Üniversitesi        |
| Doç. Dr. Yunus Cengiz                  | Mardin Artuklu Üniversitesi           |
| Doç. Dr. Orhan Gürsu                   | Akdeniz Üniversitesi                  |
| Doç. Dr. Muhammed Kızılgöç             | Atatürk Üniversitesi                  |
| Doç. Dr. Emel Sünter                   | Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi   |
| Doç. Dr. Mehmet Şahin                  | Akdeniz Üniversitesi                  |
| Doç. Dr. Ünal Yerlikaya                | Süleyman Demirel Üniversitesi         |
| Dr. Öğretim Üyesi Yunus Emre Ayna      | Bingöl Üniversitesi                   |
| Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Mahfuz Ata    | Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi |
| Dr. Öğretim Üyesi Eyüp Akdağ           | Kastamonu Üniversitesi                |
| Dr. Öğretim Üyesi Aslıhan Iğdır Akaras | Iğdır Üniversitesi                    |
| Dr. Öğretim Üyesi Fatih Çağatay Baz    | Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi      |
| Dr. Öğretim Üyesi Turan Bahşi          | Akdeniz Üniversitesi                  |
| Dr. Öğretim Üyesi Mikail Dumlu         | Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi       |
| Dr. Öğretim Üyesi Oğuzhan Erdoğan      | Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi |
| Dr. Öğretim Üyesi Şeref Göküş          | Akdeniz Üniversitesi                  |
| Dr. Öğretim Üyesi Adnan Kara           | Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  |
| Dr. Öğretim Üyesi Burak Kurubaş        | Necmettin Erbakan Üniversitesi        |
| Dr. Öğretim Üyesi Mevlüt Özçelik       | Amasya Üniversitesi                   |
| Dr. Öğretim Üyesi Yıldırım Sipahi      | Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi |
| Dr. Öğretim Üyesi Feryal Söylemezoğlu  | Ankara Üniversitesi                   |
| Dr. Öğretim Üyesi Yahya Turan          | Ordu Üniversitesi                     |
| Dr. Öğretim Üyesi Hatice Teber         | Akdeniz Üniversitesi                  |
| Dr. Öğretim Üyesi Ayşe Uzun            | Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  |

## İçindekiler / Contents

|                                                |                                                                                                                                                                                                                          |         |
|------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| <b>Yayın İlkeleri / Publication Principles</b> |                                                                                                                                                                                                                          | xiii-xv |
| <b>Araştırma Makalesi / Research Article</b>   |                                                                                                                                                                                                                          |         |
| Mustafa Uslu                                   | Türkiye’de Sosyal Medya Bağımlılığı ve Kullanımı<br>Araştırması<br><i>The Analysis of Social Media Addiction and Usage in Turkey</i>                                                                                     | 370-396 |
| İsa Ceylan / Abdullah Dağcı                    | Alkol Bağımlılığıyla Baş Etmede Manevi Bakım<br>İhtiyaçlarının Belirlenmesi<br><i>Determination of the Spiritual Care Needs in the Coping with Alcohol Addiction</i>                                                     | 397-416 |
| Orhan Gürsu / Ahmet Tevfik Musara              | Ergenlerde Sosyal Medya Bağımlılığı İle Dindarlık İlişkisi<br><i>Relationship Between Social Media Addiction And Religion In Adolescents</i>                                                                             | 417-438 |
| Dilem Dinc / Hürol Aslan                       | Cognitive Styles on Media and Technology Usage and Attitude<br><i>Medya ve Teknoloji Kullanımı ve Tutumunda Bilişsel Stiller</i>                                                                                         | 439-448 |
| Ömer Faruk Teber / Muzaffer Tan                | Osmanlı Toplumunda Tütün Bağımlılığına Karşı Bir Sosyal Sorumluluk Örneği: Risâle Fi’-d-Duhân<br><i>An Example Of Social Responsibility Against Tobacco Addiction In Ottoman Society: Risâla Fī Al-Dukhân</i>            | 449-476 |
| Mustafa Yıldırım                               | Müzikle Tedavi: Tarihi, Gelişimi, Bağımlılıklarda Uygulanışı Ve Türkiye’deki Müzik Terapi Uygulamaları<br><i>Music Healing: History, Development, Application In Addictions And Music Therapy Applications In Turkey</i> | 477-497 |
| Şeyda Öztürk                                   | Tasavvufi Düşüncenin Bağımlılığa Bakışı<br><i>Sufi Thought's Perspective on Addiction</i>                                                                                                                                | 498-522 |
| Derviş Dokgöz                                  | Tasavvufta Rüya ile Amel ve Fıkıh Usulü Açısından Değerlendirilmesi<br><i>In Sufism Acting With Dream And The Evaluation In Terms Of Usul Al-Fiqh</i>                                                                    | 523-543 |

|                                                    |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |         |
|----------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| Arzu Yıldız                                        | Hinduizm ve İslam Arasında: Şirdi Sai Baba Örneği<br><i>Between Hinduism and Islam: Shirdi Sai Baba Example</i>                                                                                                                                                                                                                | 544-565 |
| Fatma Dursun / Eyüp Yaka                           | Mekkî Sûrelerin Eğitim Metodu Açısından Üslubu<br><i>The Style of Meccan Surahs in Terms of Education Method</i>                                                                                                                                                                                                               | 566-602 |
| Muhammed Selim Tokoğlu / Zeki Yaka                 | İslam Muhakeme Hukukunda Dava Şartları Ve Dava Harcının Bu Bağlamda Değerlendirilmesi<br><i>Case Conditions in the Islamic Judgement Law and the Evaluation of the Case Fee Regarding to These</i>                                                                                                                             | 603-628 |
| Şakir Gözütok                                      | Değerler Eğitimi Ve Batı Değerleri Üzerine Bir Analiz<br><i>A Different Perspective On Values Education</i>                                                                                                                                                                                                                    | 629-660 |
| Ceylan Çiftçioğlu / Ömer Bozkurt                   | İnsan Haklarının Etik İle İlişkisi<br><i>Relationship Between Human Rights And Ethics</i>                                                                                                                                                                                                                                      | 661-696 |
| Mehmet Akif Ceylan / Mehmet Emin Yakut             | Türkiye’de Turistik Konaklama Türlerine ve Dağılına Coğrafi Bir Bakış<br><i>A Geographic view on the Touristic Accommodation Type and Distribution in Turkey</i>                                                                                                                                                               | 697-724 |
| Mehmet Ali Türkmenoğlu                             | Osmanlı Taşrasında Zirai Üretim: Osmanlı Sipahisi ve Köylüsü<br><i>Agricultural Production in the Ottoman Country: Ottoman Sipahi and Peasant</i>                                                                                                                                                                              | 725-751 |
| Gültekin Akengin / Meral Büyükyazıcı / Tarık Demir | Midyat Telkâri Ustaları<br><i>Midyat Filigree Masters</i>                                                                                                                                                                                                                                                                      | 752-771 |
| Ümmühan Kaygısız                                   | Siyasal Karar Süreçlerinde Algoritmik Karar Verme: Türkiye’de Kovid 19 Pandemi Sürecinde Yerde Karar Dönemi Uygulamasına Dair Bir İnceleme<br><i>Political Decision Process In Algorithmic Decision-Making: An Investigation On The Implementation Of The Period Decision In Place The Kovid 19 Pandemic Process In Turkey</i> | 772-797 |

|                  |                                                                                                                                                                                              |         |
|------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| E. Aybala Dönmez | Siber Âlemin Avatar Çocukları İnternet ve Gençlik İlişkisinin Bugünü ve Geleceği<br><i>Avatar Children of the Cyber Realm: The Present and Future of the Internet and Youth Relationship</i> | 798-804 |
| Aziz Karabulut   | Kur'ân'da Karakter İnşası<br><i>Character Construction in the Qur'an</i>                                                                                                                     | 805-811 |
| Ömer Dilmen      | Afrika Tasavvuf Araştırmaları<br><i>African Sufism Studies</i>                                                                                                                               | 812-826 |

## Turkish Academic Research Review- Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]

Yayın ve Yazım İlkeleri [e-ISSN: 2602-2923]

### A. Yayın İlkeleri:

1. “Turkish Academic Research Review- Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]” Dergisi, Mart, Haziran, Eylül ve Aralık olmak üzere yılda 4 sayı yayımlanan uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
2. “Turkish Academic Research Review- Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]”da, Sosyal ve Beşeri Bilimler, Tarih, Kültür ve Sanat, Ekonomi, İletişim, Hukuk, İktisadi İdari Bilimler, Felsefe ve Dini Araştırmalar ile Eğitim Araştırmaları alanlarında yapılmış telif ve tercüme makale, metin neşri ve tercüme; sempozyum, seminer, konferans, panel gibi bilimsel etkinlik tanıtım ve değerlendirmeleri deneysel, betimsel ve kuramsal çalışmalar; model önerileri, vb. yazılara yer verilir.
3. Yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulunun incelemesinden sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir ve en az iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır. Yayımlanma kararı alınan çalışma, yayın sırasına alınır. Hakem raporları gizlidir. Yazar(lar)a çalışmalarıyla ilgili dönem içerisinde cevap verilir.
4. Yayımlanmayan yazılar iade edilmemektedir. Sadece hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilmektedir.
5. Hakemlerden ikisi “yayımlanabilir veya düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirttiği takdirde, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
6. Çeviri veya sadeleştirme yazılarında, metinlerin orijinallerinin bir kopyası eklenmelidir.
7. Kitap değerlendirme yazılarının yayımlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
8. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazarlara telif ücreti ödenmez.
9. Yayınına karar verilen yazılar elektronik olarak yayımlanacaktır.
10. Dergiye gönderilen yazıların daha önce yayımlanmamış olması veya başka bir bilimsel yayın organında değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir. İlmî toplantılarda sunulmuş tebliğler, gerekli açıklamaların yapılması şartıyla yayımlanabilir.
11. Aşağıda belirtilen yazım ilkeleri ve formata göre hazırladığınız yazılarınızı derginin ana sayfasında bulunan Üyelik butonundan, sisteme üye olduktan sonra, makalenizi “*Word*” formatında (Ad Soyad belirtmeksizin) göndermeniz gerekmektedir. Hakem sürecinin sağlıklı işlemesi açısından yazının başlık kısmında yazar adı, unvanı, kurumu vb. iletişim bilgileri olmamalıdır. Bu bilgiler hakem süreci tamamlandıktan sonra yayım aşamasında editör tarafından eklenecektir. Ancak tüm yazılar <http://dergipark.org.tr/tarr> üzerinden takip edileceği için üyelik sürecinde makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları ve çalıştıkları kurum üyelik sistemine tam girilmelidir.
12. Yazının **Turkish Academic Research Review (Türk Akademik Araştırmalar Dergisi)’e gönderilmesi, başvuru kabul edilir.**
13. Yayımlanmış yazıların her türlü hakkı “**Turkish Academic Research Review**”e aittir. Dergide yayımlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

## B. Yazım İlkeleri:

Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır.

1. Başlık: Makalenin içeriği ile uyumlu, içeriği en iyi ifade eden bir başlık olmalı ve koyu harflerle 12 Punto Times New Roman Her Sözcüğünün Baş Harfi Büyük yazılmalıdır. Makalenin başlığı, en fazla 10-12 kelime arasında olmalıdır.

2. Yazar adı ve kurum bilgileri: Sisteme yüklenecek olan çalışma hakemlere gideceğinden dolayı yazar ad ve kurum bilgileri yazılmamalıdır. Yazı yayımlanması için onay aldıktan sonra son şekliyle yüklenmeden önce Ad-Soyad, Kurum Bilgileri (TR&ENG), email ve Orcid ID şablonunda belirtildiği üzere yazılmalıdır.

3. Öz: Makaleler; İngilizce başlık, öz (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), özet (en az 750 kelime) ve APA-İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. Öz içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir.

4. Anahtar Kelimeler: Özün altında, en az 5, en çok 7 sözcükten oluşan anahtar kelimeler mutlaka verilmelidir. Anahtar kelimelerin Her Sözcüğünün Baş Harfi Büyük yazılmalıdır ve aralarında virgül kullanılmalıdır.

5. Ana Metin: Gönderilen yazılar resim, şekil, harita vb. ekleri de dâhil olmak üzere 35 dergi sayfasını (15.000 sözcük) aşmamalıdır. Dergiye gönderilecek yazılar A4 boyutlarında beyaz kâğıda üst, alt, sağ 4 cm ve sol taraflardan 5 cm boşluk bırakılarak “en az, 12nk” satır aralıklı, iki yana dayalı, satır sonu tirelemesiz ve 10 punto “Times New Roman” yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır. Bununla birlikte, gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmaları için 12x17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bu nedenle tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir. Dipnot ve kaynakça gösteriminde “APA” sistemi kullanılacaktır.

6. Bölüm Başlıkları: Makalede, içerik ile uyumu sağlamak kaydıyla ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir. Bu başlıklar Her Sözcüğü Büyük Harfle yazılmalıdır.

7. Tablolar ve Şekiller: Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Dergiye gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmaları için 12x17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bu nedenle tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir.

8. Resimler: Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde makaleye ek olarak gönderilmelidir. Resim adlandırmalarında, şekil ve çizelgelerdeki kurallara uyulmalıdır. Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı (yazının üçte birini) aşmamalıdır. Teknik imkâna sahip yazarlar, şekil, çizelge ve resimleri aynen basılabilecek nitelikte olmak şartı ile metin içindeki yerlerine yerleştirebilirler.

9. Alıntı ve Göndermeler: Doğrudan alıntılar tırnak içinde verilmelidir. 3 satırdan az alıntılar satır arasında; 3 satırdan uzun alıntılar satırın sağından ve solundan 1.5 cm içeride, blok hâlinde ve 1.5 satır aralığıyla 9 punto olarak yazılmalıdır. Dipnot kullanımından mümkün olduğunca kaçınılmalı, yalnız açıklamalar için başvurulmalı ve (Office Word) otomatik numaralandırma yoluna gidilmelidir.

10. Yayımlanmak üzere gönderilen makaleler ÖN KONTROL, İNTİHAL TARAMASI, HAKEM DEĞERLENDİRMESİ ile TÜRKÇE-İNGİLİZCE DİL KONTROLÜ aşamalarından geçirilmektedir. Ön Kontrol aşamasında üç defa incelendiği halde bu süreçten geçemeyen çalışma, yazara iade edilmekte ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmamaktadır. Ön Kontrol aşamasını geçen çalışmalar ise çift

tarafı kr hakemlik ilkesi çerçevesinde en az iki hakemin görev aldığı değerlendirme sürecine alınmaktadır.

**11.** Makalede noktalama işaretlerinin kullanımında, kelime ve kısaltmaların yazımında en son çıkan **TDK Yazım Kılavuzu** esas alınmalı, açık ve yalın bir anlatım yolu izlenmeli, amaç ve kapsam dışına taşan gereksiz bilgilere yer verilmemelidir.

**12.** Makalenin hazırlanmasında geçerli bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amaçı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir.

**Alıntı ve Kaynakların ayrıntılı bilgisi için bakınız:**

[http://www.tk.org.tr/APA/apa\\_2.pdf](http://www.tk.org.tr/APA/apa_2.pdf)

**Tahkikli Neşir Esasları için bakınız:**

[http://www.isam.org.tr/documents/\\_dosyalar/\\_pdfler/ISAM\\_Tahkikli\\_Nesir\\_Esaslari.pdf](http://www.isam.org.tr/documents/_dosyalar/_pdfler/ISAM_Tahkikli_Nesir_Esaslari.pdf)

## Editör / Editor

Merhaba kıymetli okurlar,

Dergimizin 6. cildinin 2. sayısı ile karşınızda olmanın mutluluğunu yaşıyoruz.

“İnsan bir şeysiz yapamıyorsa onun bağımlısıdır.” derler. Budistler ise “Bağlanmazsan acı çekmezsin.” diyerek bağımlılıktan kurtulmak için farklı bir bakış açısı sunarlar. İnsanın iradesini büyük oranda etkileyip, esir alan; bedensel, psikolojik ve sosyal olarak etkileyen, kullanım üzerinde kontrolü kaybetme ve olumsuz neticelerine rağmen vaz geçilemeyen anlamında kullanılan *Bağımlılık* kelimesi Latince *addico* kavramından gelmekte ve *köleleştirme* ya da *mahkûm olma* anlamında kullanılmaktadır. Bu açıdan bağımlılık bir nesneye, kişiye, ya da bir varlığa duyulan ölenemez istek, bir başka iradenin güdümü altına girme durumu olarak tanımlanabilir ve insanın bilişsel aktivitesi ile ilişkili patolojik bir davranışı yansıtır.

Geleneksel anlamda bağımlılık kavramı her ne kadar madde bağımlılıkları ile sınırlandırılrsa da günümüzde egzersiz, seks, kumar oynama, video oyunları, alışveriş, obezite ve internet kullanımı gibi pek çok davranış, bağımlılık kapsamında değerlendirilmektedir. Geçmişe oranla bugün bağımlılığa neden olan faktörlerin daha fazla yaygınlaştığını belirtebiliriz. Bu durumun nedeni olarak hedonist ve konformist kökenli kapitalizmin doğurduğu rekabete dayalı yaşam tarzı ile narsizm ve egonun yüceltilmesinin hedef alındığı bir kültürel yapının oluşturulması ileri sürülebilir. Nitekim haz merkezli, kontrol altına alınamayan ödül arama davranışı, insanın kendisine rağmen işleyen bir süreçtir. Kuşkusuz bu süreç zamanımızda pek çok kişi, kurum, ideoloji ya da örgütler tarafından pompalanmaktadır. Tüketim toplumunun gereği olarak *ne kadar tüketirseniz o kadar iyi olursunuz* sloganı bağımlılıkların çoğalmasındaki önemli bir faktördür. Teknolojinin de oldukça hızlı bir şekilde geliştiği günümüz dünyasında insan hayatını kolaylaştıran gelişmelerin aynı zamanda insanın varoluşuna, değerlerine, psikolojik iyilik haline yönelik olumsuz saldırıları bu süreci tetiklemektedir. Tüketim toplumunun oluşması ve teknolojik gelişmelerin ortaya çıkardığı bu değişim günümüzde büyük oranda medya, iletişim ve bilişim araçları vasıtasıyla gerçekleşmektedir.

Modern zamanlarda aşırı maddeleşmeye bağlı olarak sosyal ilişki kuramayan, yetenek ve sabırlarını kaybeden bir neslin oluşması nedeniyle internet kullanımı yaygınlaşmakta, yalnızlık ve depresyon gelişmektedir. Herkesin sosyal medyada ama mutsuz ve yalnız olduğu, fiziksel temasın, iletişimin olmadığı, sanal ağlarla giderilmeye çalışılan insani ilişkilerin yokluğu bizleri iyileştirmiyor, bağımlılaştırıyor. Gözetim ve teşhir ortamı bir varoluş ortamına, sosyal hayatta sakin, mutedil bir kişilik ise klavye başında cevval, saldırgan bir kişiliğe evrilebiliyor. Sanal dünyada tek tuşla sorun çözen çocuklar, gerçek hayatta ayakkabılarını bağlamak gibi basit sorunlarını çözmekte güçlük çekiyorlar. Bağımlılıktan çıkmanın yolu ise, yine ruberu insani ilişkiler kurmaktan geçiyor: bağımlılığın tersi ayıklık değildir; bağımlılığın tersi insanla bağ kurmaktır.

Anlaşılabacağı üzere bu sayıda büyük oranda bağımlılık konusunu ele alıp incelemeyi hedefledik. Aynı zamanda doçentlik müracaatı vb.’ni de düşünerek dergimize gelen diğer yazıları da bu sayıya ekledik. Hepimizin biraz bağımlı olduğu gerçeğinden hareket ederek bağımlılık dosyasında konuyu mümkün olduğunca din psikolojisi, tasavvuf, mezhepler tarihi, psikoloji, müzik, eğitim gibi disiplinlerarası bir zaviyeden ele almaya çalıştık.

Bu sayının sizlere sunulmasında yoğun çaba ve gayretleri olan başta makale sahibi değerli bilim insanlarına, yayın, danışma ve hakem kurullarımıza, yayın değerlendirme aşamasında emekleri olan alan editörlerimize ve Doç. Dr. Mehmet Şahin’e şükran borçlu olduğumuzu ifade etmek isteriz. Bağımlılık sayımızın sosyal bilimler alanına katkı sağlaması temennisi ile iyi okumalar dileriz.

Doç. Dr. Orhan GÜRSU

Baş Editör

Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Antalya/Türkiye

[orhangursu@akdeniz.edu.tr](mailto:orhangursu@akdeniz.edu.tr)

Orcid: 0000-0002-7478-371X



## Türkiye’de Sosyal Medya Bağımlılığı ve Kullanımı Araştırması

### The Analysis of Social Media Addiction and Usage in Turkey

**Mustafa USLU**

Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü, Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık A.B.D.  
Assoc. Prof. Dr., Akdeniz University, Education Faculty, Psychological Counselling and Guidance, mustafauslu@akdeniz.edu.tr, Orcid ID: 0000-0003-3622-0892

| <b>Makale Bilgisi</b>                | Article Information                   |
|--------------------------------------|---------------------------------------|
| <b>Makale Türü – Article Type</b>    | Araştırma Makalesi / Research Article |
| <b>Geliş Tarihi – Date Received</b>  | 5 Mayıs / May 2021                    |
| <b>Kabul Tarihi – Date Accepted</b>  | 23 Haziran / June 2021                |
| <b>Yayın Tarihi – Date Published</b> | 25 Haziran / June 2021                |
| <b>Yayın Sezonu</b>                  | Nisan – Mayıs– Haziran                |
| <b>Pub Date Season</b>               | April – May – June                    |

**Atıf / Cite as:** Uslu, M. (2021), Türkiye’de Sosyal Medya Bağımlılığı ve Kullanımı Araştırması/The Analysis of Social Media Addiction and Usage in Turkey. Turkish Academic Research Review, 6 (2), 370-396. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/62824/933479>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## Türkiye’de Sosyal Medya Bağımlılığı ve Kullanımı Araştırması

Mustafa USLU

### Öz

**Amaç:** Bu araştırmanın amacı Türkiye’de insanların farklı cinsiyet, yaş, meslek, eğitim grubu vb. durumlarına göre; sosyal medya bağımlılığı, kullanım oranı, en çok kullanılan sosyal medya aracı, kullanım sıklığı ve kullanım amacının ölçülmesidir.

**Yöntem:** Bu araştırma tarama modelinde betimsel bir çalışmadır. Araştırmanın verileri, internet ortamında ‘Google Forms’ üzerinde hazırlanan ölçekler aracılığıyla Türkiye geneline uygulanarak elde edilmiştir. Araştırmanın çalışma evreni Türkiye ve çalışma grubu ise uzaktan erişimle 2021 yılı anketi doldurarak araştırmaya katılan 5176 internet kullanıcısıdır. Araştırmanın verileri, kişisel bilgi formu ve Tutgun-Ünal ve Deniz (2015) tarafından geliştirilen ‘Sosyal Medya Bağımlılığı Ölçeği’ kullanılarak internet ortamında ‘Google Forms’ üzerinde online cevaplanabilecek şekilde getirilmiş, ardından katılımcılar için link oluşturularak online anket tekniği ile yapılarak elde edilmiştir. Çalışmanın istatistiksel analizleri SPSS 25.0 programı kullanılarak yapılmıştır.

**Bulgular:** Araştırmanın bulguları gösteriyor ki, insanlar genel olarak sosyal medya kullanmaktan rahatsız değiller, aksine memnundur. Sosyal medya uygulamalarından en fazla Instagram uygulaması kullanılmakta, sosyal medya bağımlılığı puanları yaş atıkça azalmış fakat emeklilik az da olsa bir artış göstermiştir. Yine araştırmanın bulgularına göre sosyal medya bağımlılığı puanları en yüksek öğrenci-14-18 yaşlar ve işsiz(çalışmayan) kesimde çıkmıştır. Sosyal medya bağımlılığı puanları ile sosyal medyada geçirilen süre arasında pozitif ilişki olduğu görülmüş, bekarlarda evlilere nazaran ve kadınlarda erkeklere nazaran daha yüksek olduğu görülmüştür.

**Anahtar Kavramlar** Sosyal medya Sosyal medya bağımlılığı, bağımlılık, internet, iletişim, psikoloji

## The Analysis of Social Media Addiction and Usage in Turkey

### Abstract

**Purpose:** The purpose of this research is to analyse social media addiction, usage rate, the most used social media tool, usage frequency and purpose of use according to different gender, age, profession, education level, etc. of people in Turkey.

**Method:** This research is a descriptive study in survey model. The data were obtained by applying the scales prepared on ‘Google Forms’ in the internet environment throughout Turkey. The population of the research is Turkey, and the sample is 5176 internet users who completed the survey in 2021 via remote access. The data were collected using the online survey technique through the Personal Information Form and the ‘Social Media Addiction Scale’ developed by Tutgun-Ünal and Deniz (2015). These scales were firstly transformed into a ‘Google Forms’ form, and then a link was created for the participants to answer online. Statistical analysis of the study was done using the IBM SPSS Statistics 25 program.

**Findings:** The findings of the study showed that people are generally not uncomfortable using social media, but rather satisfied. The study also revealed that the Instagram is the most used social media application, and social media addiction scores have decreased with age, but increased slightly during retirement. In addition, according to the findings of the study, social media addiction scores were the highest among students aged 14-18 and unemployed (not working). It was finally found out that there was a positive relationship between social media addiction scores and the time spent on social media; higher in singles compared to married people and women compared to men.

**Keywords:** Social media, social media addiction, addiction, internet, communication, psychology

### Structured Abstract

As in the whole world, with the pandemic process in our country, home closure, the participation of students in distance education from home, business life with remote internet access has made a very large segment of society connected to screens for very long hours.

The aim of this research is to identify people of different gender, age, profession, education group, etc. in Turkey. according to their situation; social media usage rate, the most used social media tool, frequency of use and measuring the purpose of use.

#### Method

This research is a descriptive study in survey model. The data were obtained by applying the scales prepared on "Google Forms" in the internet environment throughout Turkey. The population of the research is Turkey, and the sample is 5176 internet users who completed the survey in 2021 via remote access. The data were collected using the online survey technique through the Personal Information Form and the "Social Media Addiction Scale" developed by Tutgun-Ünal and Deniz (2015). These scales were firstly transformed into a "Google Forms" form, and then a link was created for the participants to answer online. Statistical analysis of the study was done using the IBM SPSS Statistics 25 program.

#### Findings

The findings of the study showed that people are generally not uncomfortable using social media, but rather satisfied. The study also revealed that the Instagram is the most used social media application (%89,66), and social media addiction scores have decreased with age, but increased slightly during retirement.

-In addition, according to the findings of the study, social media addiction scores were the highest among students aged 14-18 and unemployed (not working).

- Higher in singles compared to married people and women compared to men. Based on the evaluation of social media addiction scale "74-106" score range "low addicted" because it is evaluated as "single" social media users (X: 87,08 addicted) in the category, but might be regarded as low addicted; "married" of social media users (no addiction 41-73; X : 73,26), we can say that they are not addicted.

-It was seen that the first place among the participants' purposes of using social media tools was "Communicating and connecting with my loved ones" (58.64%).

-It was seen that the first thought of the participants regarding the use of social media tools was "I don't think it has a negative effect on me" (62.89%).

-Contrary to popular belief, most of the participants think that social media does not have a negative effect on their use of social media. Considering the number of those who say it is useful, we can say that people generally have a positive view

of social media use. The number of people who thought that they were harmful was found very low (12,15%).

- It was finally found out that there was a positive relationship between social media addiction scores and the time spent on social media. According to daily social media usage time, the option that respondents most marked is 1-3 hours per day (f:929; 53.8%) spent time.

#### Conclusion and Discussion

The purpose of this research is to analyse social media addiction, usage rate, the most used social media tool, usage frequency and purpose of use according to different gender, age, profession, education level, etc. of people in Turkey.

This research is a descriptive study in survey model. The data were obtained by applying the scales prepared on “Google Forms” in the internet environment throughout Turkey. The population of the research is Turkey, and the sample is 5176 internet users who completed the survey in 2021 via remote access. The data were collected using the online survey technique through the Personal Information Form and the “Social Media Addiction Scale” developed by Tutgun-Ünal and Deniz (2015). These scales were firstly transformed into a “Google Forms” form, and then a link was created for the participants to answer online. Statistical analysis of the study was done using the IBM SPSS Statistics 25 program.

The findings of the study showed that people are generally not uncomfortable using social media, but rather satisfied. The study also revealed that the Instagram is the most used social media application, and social media addiction scores have decreased with age, but increased slightly during retirement. In addition, according to the findings of the study, social media addiction scores were the highest among students aged 14-18 and unemployed (not working). It was finally found out that there was a positive relationship between social media addiction scores and the time spent on social media; higher in singles compared to married people and women compared to men.

Nowadays, it becomes an indispensable part of the internet, and it is a fact that mobile phones and internet access and social media applications become widespread. Looking at the relevant research, research on the negative use of the internet and social media is more involved.

But data from 5,176 people, which will be considered quite a lot in our research, shows that people in general say "I am not uncomfortable with using social media" "I don't mind using social media" at 62.89%, and those who say "I find it useful" at the level of 30%.

Especially with the Covid 19 pandemic process all over the world, concerns about lockdowns (encompassing stay-at-home orders, curfews, quarantines, and similar societal restrictions), social distance, staying away from loved ones and the health of loved ones; distance education and screen relationship pushed people to use more internet and social media. They stated that people did not complain about this situation, on the contrary, social media contributed to them.

Social media addiction scores were highest among students aged 14-18 and unemployed (non-working) (according to the scale's assessment, they were in the less dependent category). The intensive use of social media by students has been reported in almost all studies. We have mentioned the reasons before. First, the distance education process and its dependence on the screen pushed most students to take lessons on their mobile phones. Again, it can be said that the unemployed part of the unemployed part of the students getting high SMAS scores, the excess of leisure time, the desire to search for job opportunities and to be in contact with people.

It was observed that there was a positive relationship between social media addiction scores and the time spent on social media. It is an expected result, increasing the time spent will increase the addiction. Adult guidance and assistance

to reduce the time spent on social media to prevent addiction, especially in young people, will be important.

In the findings of the study, it was seen that the scores of social media addiction was higher in women compared to men. Especially the fact that fashion, diet, healthy eating, and shopping have an important place on Instagram will make a logical explanation for the fact that women have become more popular in this field. As is known, it can be said that women are more interested in the fields we mentioned. Again, in the data about the female brain and the male brain, it is explained to us that the parts of the brains related to communication in the womb of women are more developed from the mother's womb, their desire to communicate and connect with their loved ones, and their use of social media.

## 1. Giriş

2000’li yıllar internetin kullanımında yaygınlaşmayla beraber mobil telefon ve tablet kullanımında da yoğun artışı beraberinde getirmiştir. 2020-2021 seneleri hepimizin hayatında Covid 19 Mikrobu ve Pandemi süreciyle beraber toplumsal yasaklarla, ölümlerle ve zorluklarla hatırlanacak kuşkusuz. Pandemi döneminde insanların evlere kapalı kalmaları, sosyal mesafe kısıtlamaları, virüs hakkında bilgi ve haber edinme isteği, yalnızlık duyguları, sevdikleri ile bağ içinde olma isteği insanların sosyal medya mecralarına daha fazla yönelmesine yol açarak, zamanlarının büyük bir kısmını sosyal medya araçlarına bağlı olarak geçirmektedirler. Bu durum sosyal medya kullanım sayılarını katlamıştır.

Sosyal medya kullanımına iki yönlü bakmak gerekiyor. Alan yazını genelde olumsuz medya kullanımı araştırmaları ile dolu ve bu araştırmaların ele aldığı önemli konular “gerçekliğin” çarpıtılmasına odaklanıyor. Bunlar, kendi imajına odaklanması, kendimize ve yaşamlarımıza dair idealist bir bakış açısı sunma ihtiyacı ve beğeniler ve görüşler üzerindeki saplantıyı içerir.

Sosyal medyanın olumsuz etkilerini ele aldığımızda özellikle gençlerin büyük çoğunluğu siber zorbalığa maruz kalmakta, kişisel bilgilerinin fotoğraflarının başkaları tarafından izinsiz çalınması (hacking), ve belki de en önemlisi sosyal medya bağımlılığın gün geçtikçe artması olarak görülebilir.

Bununla birlikte, olumlu yönlerini de ele almak gerekirse araştırmalar, salgın sırasında kullanıcıların kendileri olmaktan daha çok olmak istedikleri gibi yansıtarak daha rahat hissettiğini gösteriyor. ABD ve İngiltere'deki sosyal medya kullanıcılarının%40'ından biraz fazlası, 2020 son aylarında sosyal medyada hayatlarının gerçekçi olmayan bir görüntüsünü gösterme konusunda daha az baskı hissettiklerini kabul ediyorlar. Belki de bunun nedeni salgının, insanların bir anlamda hepimizin aynı gemide olduğumuzu fark etmesine yardımcı olması ve bunun yerine birbirimizi desteklemeye ve birbirimizi yeniden inşa etmeye

odaklanmış olmasıdır. Kullanıcılar, kendilerini, yaşamlarını, pandemiden etkilenim düzeylerini ve mücadelelerini paylaşırken açıkça daha rahat hissediyorlar. Bu süre zarfında sosyal medyanın bunu kolaylaştırmasının olumlu etkisinin kanıtlarını görebilirsiniz.

Özellikle gençler, sosyal medyayı kullanırken; eğitim, ilişkilerini geliştirme, iş fırsatları, dünyayla iletişim halinde olma ve etkilenme, e-ticaret denemeleri, iş arama ve bulma gibi çeşitli yönlerden yararlandılar (Anderson ve Jiang, 2018). Artık günümüzde Google'ın, her gencin, öğrencinin ve bilgi arayanların tüm zamanlarının öğretmeni olduğu gerçeğini kimse inkâr edemez. Google, YouTube, Wikipedia ve Khan Academy ile Facebook, Instagram bilgi edinmek ve paylaşmak için uygun siteler haline geldi (Yang ve Lee, 2018). Nitekim Youtube videoları ile her alanda video beceri eğitimi, whatsapp grupları ile ders, iş ve aile materyal paylaşımı, tartışma, beyin fırtınası vb. hayatımızın ne kadar içinde ve yarar sağladığını da göz önünde bulundurmamız gerekir (Jingjing, & Monica, 2018). Ayrıca Sosyal medya, gençler arasında yeni bir iletişim ve ilişki yaratmaya da katkı sağlayan önemli bir rol oynamaktadır (Rachel, 2016). Yeni arkadaş edinme, çocukluk arkadaşlarını bulma, akrabalarla bağ içinde olma konusunda vazgeçilmez alan olarak kullanılmaktadır (Parents,2018).

Bağımlılık üzerine farklı tanımlamalar yapabilmek mümkündür. Türk Dil Kurumu'na göre “bağımlı”; “başka bir şeyin istemine, gücüne veya yardımına bağlı olan, özgürlüğü, özerkliği olmayan, tabii” ve “bir kimseye veya şeye maddi veya manevi yönden aşırı bağlı olan” gibi anlamlara gelmektedir. Bağımlılık ise; “bağımlı olma durumu, tabiiyet” durumunu ifade etmektedir. (TDK, 2021) Psikologlar ve psikiyatristler bir nesneye olan bağımlılığı; nesne ile oldukça fazla zaman harcamak, nesneyi planladığından daha fazla kullanmak, kullanımı azaltmayı düşünmek veya kullanımı azaltmak için tekrarlayan başarısız denemeler, nesneyi kullanabilmek için önemli sosyal, ailevi ve mesleki aktiviteleri bırakmak gibi kriterleri olan bir hastalık olarak tanımlamışlardır (Kubey & Csikszentmihalyi, 2002).

Bağımlılığın temel olarak iki kolu bulunmaktadır. Bu kollardan ilki madde bağımlılığı, diğeri ise davranışsal bağımlılıktır. Kullanıldığında bireylerin fiziksel, zihinsel, biyolojik yapısına zarar veren, değişik yollarla alınan ve beyinsel işlevlerde değişim yaratan alkol, esrar, eroin, kokain gibi reçete ile verilmeyen maddeleri sürekli olarak alma arzusu madde bağımlılığı olarak ifade edilmektedir (Çakır, Horzum & Ayas, 2011). Davranışsal bağımlılık ise belirli bir davranışın düzenli bir şekilde sürekli sergilenmesi neticesinde bireyin psikolojik, bedensel ve toplumsal yapı dahilinde dengesini kaybetmesi, düzeninin bozulması ve çevreden giderek

kopmasına neden olan durumdur. Davranışsal bağımlılık sonucunda birey çevresi ve toplumla düzenli bir şekilde iletişim kuramamaktadır (Büyükaslan ve Kıvık 2015). Griffiths'e (1999) göre bağımlı davranış ölçütleri; Dikkat çekme, Duygudurum değişikliği, Tolerans, Yoksunluk, Çatışma ve Nüks tür. (Griffiths M, 1999).

Sosyal medya bağımlılığı, alan yazında rapor edilmiş tıpkı diğer bağımlılık türleri gibi (oyun bağımlılığı, alışveriş bağımlılığı, alkol bağımlılığı, madde bağımlılığı, internet bağımlılığı) bir psikolojik sorun olarak yerini almaktadır(Tutgun-Ünal,2015).Sosyal medya bağımlılığı; “aşırı kullanım, kullanma isteğini doyuramama, aşırı kullanımdan dolayı aktivitelerin ihmal edilmesi, aşırı kullanımın sosyal ilişkilere zarar vermesi, negatif duygu ve yaşam stresinden bir kaçış aracı olarak kullanma, kullanımı azaltma ve durdurmada problemler yaşama, kullanımın mümkün olmadığı durumlarda gergin ve sinirli olma ve kullanım süresi ve miktarına ilişkin yalan söyleme durumu” şeklinde tanımlanmaktadır (Savci M, Aysan F.,2017).

Sosyal medya kişinin;

1. Günlük iş ve eylemlerini engelliyorsa,
2. İkili ilişkilere geçişte başarısızlığa neden oluyor ise,
3. Hesaplarını kontrol etmediği her an huzursuz olup endişeleniyorsa,
4. Akademik başarısını etkiliyorsa,
5. Sanal durumları gerçeklik zannediyorsa,
6. Algı eksikliği, dikkat dağınıklığı yaratıyor ise,
7. Önceden olmayan; sonradan meydana gelen vücut fonksiyonlarında bozukluğa (panik atak, stres, öfke) sebep oluyorsa bu bir bağımlılık derecesine ulaşmış demektir (Çiftçi,2018).

İnternet ve sosyal medyanın ***aşırı ya da problemli kullanılması ve haftanın en az 8,5 ile 21,5 saatinin*** çevrimiçi geçirilmesi) bağımlılık olarak değerlendirilmektedir. (Young, 2007, Yang ve Tung, 2007)

Kesin tanı olmasa da araştırmalar ışığında; günde bir buçuk saatin üzerinde vaktinizi Facebook, Instagram ya da Twitter gibi sosyal medyada geçirirseniz, sosyal medya bağımlısı olmuş olabilirsiniz diyebiliriz.

Bununla birlikte uzmanlar, sosyal medya araçlarının ‘bağımlılık’ derecesinde kullanımının anksiyete yani kaygı bozukluğuna neden olabileceğine dikkat çekmekte olup normal dozda kullanmayanlarda sosyal alanda iletişimle ilgili problemler, depresif bir yapı olabileceğini belirtmektedir. Bu noktadan hareketle, bazı psikologlara göre, gençler henüz iletişim becerileri gelişmiş olmadan sosyal medyayı kullandıklarında sağlıksız bir kullanım söz konusu olmakla birlikte, arkadaşlarına veya bir topluluğa da oradan mesaj vermektedir. Diğer taraftan, bu tür sanal ortamlar, büyüklerde de aynı şekilde güvensizlik yaratacağı gibi çocuklar için de benzer şekilde etki göstermektedir. Bu platformlarda kişiler, karşısındaki kişilere olduğundan daha abartılı bir şekilde yorumlar yapabilmekte veya yüz yüze söyleyemeyeceği şeyleri söyleyip yıpratabilmektedir. Bu tür durumlarda kişide yetersizlik duygusu oluşmaktadır (Baripoğlu, 2012, Kuss ve Griffiths, 2011, Aktan 2018, Akt Uslu,2020).

We Are Social ve Hootsuite 2020 yılı internet ve sosyal medya kullanım raporlarına bakıldığında dünya genelinde 4,5 milyar, Türkiye’ de 60 milyon (erkeklerde %82, kadınlarda ise %69 ) kişinin internet kullandığını ve dünya genelinde 3,8 milyar, Türkiye’ 55 milyon de kişinin aktif olarak sosyal medya kullanıcısı olduğu görülüyor. İnsanlar internette geçirdikleri toplam vaktin 3’te 1’ini sosyal medya platformlarında geçiriyor. Bu süre ortalama 2 saat 25 dakikaya denk geliyor. Dünya genelinde sosyal medya kullanım oranının yaklaşık %50 olduğu verilerle ortaya konuyor. Dünya çapında ve Türkiye’de en çok kullanılan sosyal medya platformu ise Facebook. Facebook’u Whatsapp ve Youtube takip ediyor. Instagram, Tik tok, Snapchat ve Twitter da sıralamada yer alıyor.

16-64 yaş aralığında sosyal medyada geçirilen süre bakımından Türkiye, 46 ülke içerisinde 15’inci sırada yer alıyor. Araştırmalara göre Türkiye’deki kullanıcıların %93’ü internette video izliyor, %72’si müzik dinliyor, %45’i vlog izliyor, %43’ü radyo ve %30’u podcast dinliyor (We are Social, Hootsuit ,2020). Bu veriler doğrultusunda, sosyal medya kullanımının giderek yaygınlaşmasının, bireylerin günlük hayatlarında hem duygusal hem de zamansal olarak büyük bir yer kaplamasının sosyal medya bağımlılığı gibi bir bağımlılık türünün ortaya çıkmasına sebep olduğu söylenebilir (Ağyar & Uzun, 2018). DSM-5’te İnternet bağımlılığı, sosyal medya bağımlılığı ve akıllı telefon bağımlılığı bir hastalık olarak sınıflandırılmamaktadır. Yine de sosyal medyanın ağır ya da aşırı kullanımı ile ilgili davranışlar kümesi pek çok tartışmaya ve araştırmaya konu olmuştur. Bu kavramlarla ilgili çok fazla araştırmalar yapılmakta ve genel olarak davranışsal bağımlılık olarak kabul edilmektedir (Savcı ve Aysan,2017).



Sosyal medya bağımlılığı konusunda, bir hastalık olarak resmi bir tanı olmamasına rağmen, sosyal medyayı aşırı kullanma alışkanlığı, çok sayıda tartışma ve araştırmanın konusu olmuştur. Ülkemizde pandemi süreciyle beraber, eve kapanma, öğrencilerin evden uzaktan eğitime dahil olmaları, uzaktan internet üzeri erişimle iş yaşamı, Toplumun çok büyük kesimini çok uzun saatler ekranlara bağlı hale getirmiştir. Bu araştırmanın amacı Türkiye’de insanların farklı cinsiyet, yaş, meslek, eğitim grubu vb. durumlarına göre; sosyal medya kullanım oranı, en çok kullanılan sosyal medya aracı, kullanım sıklığı ve kullanım amacının ölçülmesidir.

## **2. Yöntem**

### **2.1. Araştırmanın Yöntemi Verilerin Analizi**

Bu araştırma insanların farklı cinsiyet, yaş, meslek, eğitim grubu vb. durumlarına göre; sosyal medya bağımlılık düzeylerini ölçmek, en çok kullanılan sosyal medya aracı, kullanım sıklık- süresi ve kullanım amacının incelendiği tarama modelinde betimsel bir çalışmadır. Tarama modelinde, geçmişte veya halen var olan bir durum birey, konu, nesne içinde bulunduğu şekilde tanımlanmaya çalışılmaktadır (Karasar, 2016)

Araştırmanın verileri, internet ortamında ‘Google Docs’ üzerinde hazırlanan ölçekler aracılığıyla Türkiye geneline uygulanarak elde edilmiştir. Araştırmanın verileri, kişisel bilgi formu ve Tutgun-Ünal ve Deniz (2015) tarafından geliştirilen ‘‘Sosyal Medya Bağımlılığı Ölçeği’’ kullanılarak internet ortamında ‘Google Docs’ üzerinde online cevaplanabilecek şekilde getirilmiş, ardından katılımcılar için link oluşturularak online anket tekniği ile yapılarak elde edilmiştir. Çalışmanın istatistiksel analizleri SPSS 25.0 programı kullanılarak yapılmıştır. Tanımlayıcı istatistiklerin çözümlenmesinde de frekans, yüzde, aritmetik ortalama, standart sapma, minimum ve maksimum değerlerden faydalanılmıştır. Ölçekler normallik dağılımına uygun olduğundan, bağımsız 2 grubun ortalama karşılaştırılmasında bağımsız örneklem t testi, 2’den fazla bağımsız grubun karşılaştırılmasında ise One-WayANOVA (Varyans Analizi) testi, gruplar arasındaki farklılıkları Tukey HSD çoklu karşılaştırma testi kullanılmıştır. Sonuçlar %95’lik güven aralığında, 0,05 anlamlılık düzeyinde değerlendirilmiştir. A

### **2.2. Araştırmanın Çalışma Grubu**

Araştırmanın çalışma evreni Türkiye ve çalışma grubu ise uzaktan erişimle anketi doldurarak araştırmaya katılan 5176 internet kullanıcısıdır. Araştırmada elde edilen verilerin etki büyüklüğünün tahmini konusunda Cohen’in etki büyüklüğü

hakkında yapmış olduğu geleneksel bir sınıflandırma olan küçük, orta ve büyük seviyelere göre hesaplanmıştır. Etki büyüklüğü, kullanılan istatistiksel teste göre değişiklik gösterdiği için; “Bağımsız ortalama karşılaştırmaları .20 küçük ; .50 orta ve .80 büyük olarak belirlenmiş ve de Tek Yönlü Anova analizlerinde ise 0.01 küçük; 0.06 orta ve .14 büyük olarak hesaplanmıştır. Araştırmamızda yapılan Etki büyüklüğü hesaplama (Eta Kare) sonuçları bağımsız t testi analizlerinde eta squared : 086 üzerinde ve Tek Yönlü Anova analizlerinde ise Gözlenen Güç Analizinin 1.000 olduğu bulunmuştur. Özellikle örneklem sayısının büyüklüğü, örneklemin evrene genellenebilirliği açısından yeterli görünmektedir.

Yine araştırmadan elde edilen verilerin normal dağılım gösterip göstermediği Skewness: .860 ve Kurtosis: .326 istatistiki verilere göre hesaplanmış ve -1 / 1 aralığı içerisinde normal dağılım gösterdiği bulunmuştur.

Araştırmaya katılan 5176 kişinin demografik özellikleri şöyledir.

| <i>Tablo 1: Sosyo-Demografik Özellikler</i> |               | <b>Katılımcı sayısı (f)</b> | <b>%</b> |
|---------------------------------------------|---------------|-----------------------------|----------|
| <b>Cinsiyet</b>                             | Kadın         | 2973                        | 57,4     |
|                                             | Erkek         | 2203                        | 42,6     |
| <b>Yaş</b>                                  | 14-18         | 816                         | 15,8     |
|                                             | 19-25         | 1247                        | 24,1     |
|                                             | 26-35         | 1472                        | 28,4     |
|                                             | 36-45         | 1079                        | 20,8     |
|                                             | 46-60         | 505                         | 9,8      |
|                                             | 60 yaş Üstü   | 57                          | 1,1      |
| <b>Eğitim</b>                               | İlkokul       | 75                          | 1,4      |
|                                             | Orta okul     | 100                         | 1,9      |
|                                             | Lise          | 1105                        | 21,3     |
|                                             | Üniversite    | 3228                        | 62,4     |
|                                             | Yüksek lisans | 506                         | 9,8      |
|                                             | Doktora       | 162                         | 3,1      |
| <b>Medeni Durum</b>                         | Evli          | 2380                        | 46,0     |
|                                             | Bekar         | 2796                        | 54,0     |
| <b>Meslek</b>                               | Memur         | 864                         | 16,7     |
|                                             | İşçi          | 276                         | 5,3      |
|                                             | Çiftçi        | 22                          | 0,4      |

|                       |      |      |
|-----------------------|------|------|
| Esnaf                 | 141  | 2,7  |
| Öğretmen/ Akademisyen | 1350 | 26,1 |
| Öğrenci               | 1696 | 32,8 |
| Emekli                | 85   | 1,6  |
| Avukat                | 14   | 0,3  |
| Özel Sektör           | 195  | 3,8  |
| Serbest Meslek        | 111  | 2,1  |
| Çalışmıyor            | 422  | 8,2  |

### 2.3. Veri Toplama Araçları

**Kişisel Bilgi Formu.** Araştırmada katılımcıların demografik özellikleri (yaş, cinsiyet, eğitim, medeni durum ve meslek), sosyal medya tercihleri (hangi sosyal medya uygulamalarını kullandıkları, en çok hangi sosyal medyayı kullandığı vb.), sosyal medya kullanım alışkanlıkları araştırmacı tarafından geliştirilen kişisel bilgi formu ile toplanmıştır

### Sosyal Medya Bağımlılığı Ölçeği (SMBÖ)

Tutgun-Ünal, A. (2015) tarafından geliştirilen Sosyal Medya Bağımlılığı Ölçeği (SMBÖ) bireylerin sosyal medya bağımlılığını ölçebilmek amacıyla geliştirilmiş olup tüm geçerlilik ve güvenilirlik çalışmaları yapılmıştır. 41 maddeden ve dört faktörden (meşguliyet, duygu durum düzenleme, tekrarlama ve çatışma) oluşan SMBÖ “Her zaman”, “Sık sık”, “Bazen”, “Nadiren” ve “Hiçbir zaman” olarak derecelendirilmiş 5’li likert türden bir ölçektir. Dört faktörlü SMBÖ’de tüm faktörler toplam varyansın %59’unu açıklamıştır. Ölçeğin iç tutarlılık katsayısı olan cronbach alpha değeri .967 olarak belirtilmiştir. SMBÖ’den alınabilecek en yüksek puan 205, en düşük puan ise 41’dir. Alt ölçekler ise kendi içlerinde ayrıca değerlendirilebilmektedir. Ölçekten alınan puanların değerlendirilmesinde aralıklar; 41-73 Bağımlılık Yok ; 74-106 Az Bağımlı ; 107-139 Orta Bağımlı ; 140-172 Yüksek Bağımlı ; 173-205 Çok Yüksek Bağımlı olarak belirlenmiştir.

### 2.4. Veri Toplama Süreci

İnsanların sosyal medya bağımlılığını ölçebilmek amacıyla geliştirilmiş olan Tutgun-Ünal, A. (2015) tarafından Sosyal Medya Bağımlılığı Ölçeği (SMBÖ), gerekli araştırma izinlerinin alınmasından sonra 2021 Ocak ayında dijital hale dönüştürülüp internet ortamında ‘Google Docs’ üzerinde online anket haline getirilerek, araştırma evreni olan tüm Türkiye’de araştırmaya gönüllü bireylerin

ankete ulaşmaları sağlanmıştır. Özellikle lise ve üniversite düzeyindeki öğrencilerin katılımlarının sağlanabilmesi için uzaktan eğitim sürecinde ders anlatan öğretmenlerden yardım alınmıştır. Farklı meslek whats up grupları ve tüm sosyal mecralarda yoğun tanıtım yapılarak 20 günlük süre zarfında 5362 kişi anketi doldurmuştur. Düzgün şekilde doldurulan 5176 anket verisi araştırma bulguları için işleme alınmıştır. Yüz yüze anket çalışmalarında bu düzeyde yüksek katılımcıya ulaşabilmenin yıllar alabileceğini ve de zaman ve emek açısından çok yüksek maliyetler oluşturabileceği malumdur. Gerek verilerin elde edilmesi gerekse işlenmesi açısından uzaktan erişimin çok büyük kolaylık sağladığı görülmüştür. Literatür incelendiğinde bu sayıda kişiye ulaşılarak yapılan araştırmaların neredeyse yok denecek kadar az olduğu görülebilir.

### 3. BULGULAR VE TARTIŞMA

Bu bölümde araştırmadan elde edilen bulgulara yer verilmiştir.

*Tablo 2 Sosyal Medya Kullanım Bilgileri f, % tablosu*

|                                                                 | f (tercih edilme sayısı) | %            |
|-----------------------------------------------------------------|--------------------------|--------------|
| <b>En Çok hangi S.M. Uygulamasını Kullanıyorsunuz?</b>          |                          |              |
| Instagram                                                       | 4641                     | 89,67        |
| Facebook                                                        | 2919                     | 56,51        |
| Twitter                                                         | 2416                     | 46,69        |
| Swarm                                                           | 100                      | 1,94         |
| Reddit                                                          | 71                       | 1,33         |
| Tinder                                                          | 52                       | 0,93         |
| <b>Sosyal Medya Kullanım Amacınız Nedir?</b>                    |                          |              |
| <b>Sevdiklerimle İletişim ve bağ içinde olmak,</b>              | <b>3039</b>              | <b>58,64</b> |
| Boş zaman faaliyeti, eğlence,                                   | 2130                     | 41,15        |
| Bilgilenme ( Spor, Diyet, Akademik)                             | 2109                     | 40,72        |
| Yalnızlığımı iyi geliyor,                                       | 1061                     | 20,46        |
| İş gereği,                                                      | 1016                     | 19,60        |
| Yeni insanlar tanımak ve başka insanların hayatını merak duyum, | 712                      | 13,74        |
| Pandemi süresince kaygımı azalttığımı düşünüyorum               | 522                      | 10,06        |

| Sosyal Medya Kullanımı ile ilgili Düşünceniz nedir? | Bana olumsuz bir etkisinin olmadığını düşünüyorum                                  | 3256 | 62,89 |
|-----------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------|------|-------|
|                                                     | Faydalı olduğunu düşünüyorum                                                       | 1526 | 29,47 |
|                                                     | Kullanım düzeyimden rahatsızım, zarar verdiğini düşünüyorum, yardım almak isterdim | 631  | 12,15 |
|                                                     | Sosyal medya hesaplarımı kapatmak istiyorum                                        | 529  | 10,18 |

Tablo 2 İncelendiğinde araştırmanın bulgularına göre en fazla kullanılan sosyal medya uygulaması Instagram (%89,66) uygulaması olduğu görülmüştür. Fotoğraf ve video paylaşım sosyal medya aracı olan instagram, insanlara, moda, diyet, spor, hobi, e ticaret, eğitim seminer vb. konularda anlık fotoğraf ve video aracılığıyla bilgilendirme sağlaması sebebiyle en çok tercih edilen platform olduğu düşünülmektedir. Özellikle online canlı yayınlarla kişi dilediği eğitimlere de katılabilmekte, canlı müzik dinleyebilmekte ve orada etkileşime katılabilmekte olmasının da olumlu etkilerinin olduğu söylenebilir. Alanyazın incelendiğinde araştırma bulgularımızı destekler nitelikte, en fazla kullanılan sosyal medya araçlarının Instagram, Facebook ve Twitter olduğu görülmektedir (Aslan ve Yaşar 2020; Sağar, 2019; Buluk, Eşitti ve Boz 2017)

Kırcaburun ve Griffiths (2018) gençlerde kişilik ve sosyal medya bağımlılığı ilişkisini araştırmış ve Instagram'ın bağımlılık yaratan kullanımı ve bunun altında yatan faktörleri incelenmiştir. Bireylerin kendini beğenmesine kısmen Instagram bağımlılığı ile ilişkisinin aracılık ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Araştırmanın bulgularına göre katılımcıların sosyal medya araçlarını kullanma amaçlarında ilk sırayı “Sevdiklerimle İletişim ve bağ içinde olmak” (%58,64) seçeneğinin olduğu görülmüştür. İster inanın ister inanmayın, görünüşte sosyal medya insanları çevredeki insanlardan ayırıyor gibi görünse de sosyal medya dünyanın her yerinden insanları birbirine bağlıyor (Kobiruzzaman M, M. 2018). Özellikle son bir yıldır Covid 19 kaynaklı eve kapanma, sevdiklerimizden uzak kalma ve ölümlerin çok olması bu seçeneğin işaretlenmesinde oldukça etkili olmuştur.

Araştırmanın bulgularına göre katılımcıların sosyal medya araçları kullanımıyla ilgili olarak ilk sırada “Bana olumsuz bir etkisinin olmadığını düşünüyorum” (%62,89) düşüncesinin yer aldığı görülmüştür. Katılımcıların büyük çoğunluğu sanıldığı aksine sosyal medya kullanımı ile ilgili olarak sosyal medyanın kendilerine olumsuz etkisinin olmadığını düşünmektedirler. Faydalı

diyenlerin sayısı da hesaba katılınca genel olarak insanların sosyal medya kullanımına olumlu baktıklarını söyleyebiliriz. Zarar verdiğini düşünenlerin sayısı (%12,15) oldukça düşük bulunmuştur. Fakat Sosyal medya kullanımı üzerine yapılan çalışmaların büyük çoğunluğu, fazla sosyal medya kullanımı ile depresyon, kaygı bozukluğu ve stres arasında pozitif yönlü ilişkiler saptamışlardır. (Elhai ve ark., 2020; Hou ve ark., 2019, Diker ve Çelik, 2021). Eroğlu ve Yıldırım (2017) üniversite öğrencileri ile yaptığı çalışmada sosyal medya kullanımı süresi ile uyku kalitesi arasında negatif ilişki olduğunu bulmuştur.

*Tablo 3. Sosyal Medya Bağımlılık Ölçeği Puanlarının, Katılımcıların Cinsiyeti Değişkenine Göre Farklılaşp Farklılaşmadığını Belirlemek Üzere Yapılan Bağımsız Grup t Testi Sonuçları*

|             | <i>Cinsiyet</i> | <i>N</i> | $\bar{X}$ | <i>ss</i> | <i>t</i> | <i>p</i> |
|-------------|-----------------|----------|-----------|-----------|----------|----------|
| <b>SMBÖ</b> | Kadın           | 2973     | 82,42     | 28,52     | 5,060    | 0.00*    |
|             | Erkek           | 2203     | 78,44     | 27,29     |          |          |

Sosyal medya bağımlılık ölçeği puanlarının, katılımcıların cinsiyeti değişkenine göre farklılaşp farklılaşmadığını belirlemek üzere yapılan bağımsız grup t testi sonuçlarına göre kadınların SMBÖ puan ortalamalarının erkeklerin puan ortalamalarından anlamlı düzeyde yüksek olduğu bulunmuştur. Bu sonuç ilgili literatür araştırmalarında beklenen bir durum olarak ele alınmaktadır. (Shaw ve Black, 2008, Kraut vd., 1998, Brys, 2013; Okumuş, 2018; Taşçı ve Ekiz 2018); kızlarda sosyal medya kullanımının yaygın olması kızların mesafe tanımaksızın arkadaşlarıyla iletişimini sürdürmek istemelerinden kaynaklandığı şeklinde ifade edilmektedir (Shaw ve Black, 2008). Aynı zamanda Bonn Üniversitesinde yapılan bir araştırma, kadınların genetik olarak bağımlılığa daha yatkın olduğuna dair kanıtlar sunmaktadır (Nakaya, 2015). Ancak yapılan bazı araştırmalarda ise cinsiyetler arasında anlamlı bir fark olmadığı da görülmektedir (Yılmazsoy ve Kahraman, 2017; Elhai vd., 2018; Akt Güney ve Taştepe 2020; Aktan (2018); Baz (2018); Gül ve Diken (2018); Sağar (2018) tarafından üniversite öğrencileri ile yapılan araştırmalarda da sosyal medya bağımlılığı bakımından kadın ve erkekler arasında bir farkın olmadığına ulaşılmıştır.

Araştırma bulgularının tersi olarak Zorbaz ve Dost (2014) yılında yaptıkları çalışma bulguları erkek lise öğrencilerinin problemleri internet kullanımı düzeylerinin kadın lise öğrencilerinininkinden daha yüksek olduğunu göstermiştir.

Sosyal Medya Bağımlılığı Ölçeğinin Değerlendirilmesine göre “74-106” puan aralığı “az bağımlı” olarak değerlendirildiğinden dolayı hem “kadın” ( $\bar{X}$  :82,42) hem de “erkek” ( $\bar{X}$  :78,44) sosyal medya kullanıcılarının bağımlı kategorisinde fakat az bağımlı olarak değerlendirilebileceğini söyleyebiliriz.

*Tablo 4. Sosyal Medya Bağımlılık Ölçeği Puanlarının, Katılımcıların Medeni Durum Değişkenine Göre Farklılaşp Farklılaşmadığını Belirlemek Üzere Yapılan Bağımsız Grup t Testi Sonuçları*

| Sosyal Medya Kullanımı | Medeni Durumunuz? | N    | $\bar{X}$ | ss    | t      | p     |
|------------------------|-------------------|------|-----------|-------|--------|-------|
| Toplam puan            | Evli              | 2380 | 73,26     | 24,86 | -18,21 | 0.00* |
|                        | Bekar             | 2796 | 87,08     | 29,06 |        |       |

Sosyal medya bağımlılık ölçeği puanlarının, katılımcıların medeni durum değişkenine göre farklılaşp farklılaşmadığını belirlemek üzere yapılan bağımsız grup t testi sonuçlarına göre bekarların SMBÖ puan ortalamalarının evlilerin puan ortalamalarından anlamlı düzeyde yüksek olduğu bulunmuştur.

Sosyal Medya Bağımlılığı Ölçeğinin Değerlendirilmesine göre “74-106” puan aralığı “az bağımlı” olarak değerlendirildiğinden dolayı “bekar” sosyal medya kullanıcılarının ( $\bar{X}$ : 87,08) bağımlı kategorisinde fakat az bağımlı olarak değerlendirilebileceği; “evli” sosyal medya kullanıcılarının ise (41-73 Bağımlılık Yok;  $\bar{X}$  : 73,26) bağımlı olmadıklarını söyleyebiliriz. Anlı (2018) İnternet bağımlılığı ile sosyal ve duygusal yalnızlık arasındaki ilişkiyi incelemek amacıyla yaptığı araştırma sonucunda İnternet bağımlılığının; sosyal ilişkilerde yalnızlık, duygusal ilişkilerde yalnızlık ve aile ilişkilerinde yalnızlık ile pozitif yönlü olarak ilişkili olduğu tespit edilmiştir (Akt.Koca, Tunca 2019)

*Tablo 5.1. SMBÖ Puanlarının Yaş Değişkenine Göre Farklılaşp Farklılaşmadığını Belirlemek Üzere Yapılan Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları*

| Grup        | N    | $\bar{X}$ | ss    | Var. K.  | KT         | Sd   | KO        | F       | p |
|-------------|------|-----------|-------|----------|------------|------|-----------|---------|---|
| 14-18**     | 816  | 91,75     | 30,93 | G. Arası | 373434,29  | 5    | 74686,859 |         |   |
| 19-25**     | 1247 | 88,92     | 28,39 | G.İçi    | 3704678,73 | 5170 | 716,572   |         |   |
| 26-35**     | 1472 | 79,57     | 26,67 | Toplam   | 4078113,28 | 5175 |           |         |   |
| <b>SMBÖ</b> |      |           |       |          |            |      |           | 104,228 |   |
| 36-45***    | 1079 | 70,48     | 23,45 |          |            |      |           |         |   |
| 46-         | 505  | 68,81     | 21,91 |          |            |      |           |         |   |

60\*\*\*

60 yaş 57 73,00 25,97  
Üstü\*\*\*

Toplam 5176 80,73 28,07

\* ( $p < .05$ ); \*\* *Az Bağımlı*  $\bar{X}$  : 74 -106 ; \*\*\**Bağımlılık Yok*;  $\bar{X}$  : 41 - 73

Tablo 5.2. SMBÖ Puanlarının Yaş Değişkenine Göre Hangi Alt Gruplar Arasında Farklılaştığını Belirlemek Üzere Yapılan Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonrası Scheffe Testi Sonuçları

| (I) Yaş     | (J) Yaş            | (I-J)             | p           |
|-------------|--------------------|-------------------|-------------|
| 14-18 yaş   | 19-25 yaş          | 2,82425           | ,177        |
|             | 26-35 yaş          | <b>12,17827*</b>  | <b>,000</b> |
|             | 36-45 yaş          | <b>21,27360*</b>  | <b>,000</b> |
|             | 46-60 yaş          | <b>22,93982*</b>  | <b>,000</b> |
|             | 60 yaş Üstü        | <b>18,75368*</b>  | <b>,000</b> |
| 19-25 yaş   | 14-18 yaş          | -2,82425          | ,177        |
|             | <b>26-35 yaş</b>   | <b>9,35402*</b>   | <b>,000</b> |
|             | <b>36-45 yaş</b>   | <b>18,44936*</b>  | <b>,000</b> |
|             | <b>46-60 yaş</b>   | <b>20,11557*</b>  | <b>,000</b> |
|             | <b>60 yaş Üstü</b> | <b>15,92943*</b>  | <b>,000</b> |
| 26-35 yaş   | 14-18 yaş          | <b>-12,17827*</b> | <b>,000</b> |
|             | 19-25 yaş          | <b>-9,35402*</b>  | <b>,000</b> |
|             | 36-45 yaş          | <b>9,09533*</b>   | <b>,000</b> |
|             | 46-60 yaş          | <b>10,76155*</b>  | <b>,000</b> |
|             | 60 yaş Üstü        | 6,57541           | ,453        |
| 36-45 yaş   | 14-18 yaş          | <b>-21,27360*</b> | <b>,000</b> |
|             | 19-25 yaş          | <b>-18,44936*</b> | <b>,000</b> |
|             | 26-35 yaş          | <b>-9,09533*</b>  | <b>,000</b> |
|             | 46-60 yaş          | 1,66621           | ,858        |
|             | 60 yaş Üstü        | -2,51993          | ,983        |
| 46-60       | 14-18 yaş          | <b>-22,93982*</b> | <b>,000</b> |
|             | 19-25 yaş          | <b>-20,11557*</b> | <b>,000</b> |
|             | 26-35 yaş          | <b>-10,76155*</b> | <b>,000</b> |
|             | 36-45 yaş          | -1,66621          | ,858        |
|             | 60 yaş Üstü        | -4,18614          | ,874        |
| 60 yaş Üstü | 14-18 yaş          | <b>-18,75368*</b> | <b>,000</b> |
|             | 19-25 yaş          | <b>-15,92943*</b> | <b>,000</b> |
|             | 26-35 yaş          | -6,57541          | ,453        |
|             | 36-45 yaş          | 2,51993           | ,983        |
|             | 46-60 yaş          | 4,18614           | ,874        |

(p&lt;.01).

Tablo 5.1 ve 5.2 incelendiğinde, 14-18 yaş ile 19-25 yaşlar arası ve 60 yaş üstü ile 26-35 arası yaş, 36-45 arası yaş ve 46-60 arası yaşlar arasında anlamlı düzeyde fark çıkmamıştır ( $p > .05$ ). Geriye kalan tüm yaş grupları arasında Tablo



5.2.’ de görüldüğü gibi anlamlı düzeyde fark çıkmıştır ( $p<.01$ ). Sosyal Medya Bağımlılığı Ölçeğinin Değerlendirilmesine göre “74-106” puan aralığı “az bağımlı” olarak değerlendirildiğinden dolayı 14-35 yaş arası katılımcıların az bağımlı oldukları söylenebilir. Fakat en yüksek puanın 14-18 yaş aralığında ile ( $\bar{X}$ : 91,75) ve en düşük puanın 46-60 yaş aralığında ( $\bar{X}$ : 68,81) olduğu görülmektedir. Sadece 14-18 ( $\bar{X}$ : 32.13) ile 19- 25 ( $\bar{X}$ : 32.03) yaşlar arası SMBÖ alt puanlarından “Meşguliyet” sosyal medyanın kişiyi meşgul etme etkisini ölçümlerinde diğer yaş gruplarından anlamlı düzeyde daha yüksek çıkmış ve “32-41 Orta Bağımlı” kategorisinde değerlendirilmiştir. Araştırmanın bulgularına göre SMBÖ toplam puan verilerinde 36 yaş ve üzeri yaş katılımcıların bağımlılık yok kategorisinde değerlendirilebileceği söylenebilir. Deniz ve Gürültü (2018) lise öğrencilerinin sosyal medya bağımlılıkları üzerine yaptığı çalışmada, lise öğrencilerinin sosyal medyaya orta seviyede bağımlı olduğu tespit edilmiştir.

Yaş ilerledikçe bağımlılığında azaldığını söyleyebiliriz fakat özellikle 60 yaş üstünde az da olsa puanlarda bir artışın olmasını ( $\bar{X}$ : 73,00) emeklilikle beraber boş zaman faaliyetlerinde artış, yalnızlık duyguları, uzaktaki sevdikleri ile bağ içinde olma ve haberdar olma isteklerinden kaynaklı olduğu söylenebilir.

*Tablo 6.1 SMBÖ Puanlarının Eğitim Durumu Değişkenine Göre Farklılaşım Farklılaşmadığını Belirlemek Üzere Yapılan Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları*

| Grup                 | N          | $\bar{X}$ | ss    | Var. K.  | KT         | Sd         | KO       | F      | p    |
|----------------------|------------|-----------|-------|----------|------------|------------|----------|--------|------|
| İlkokul***           | 75         | 71,92     | 24    | G. Arası | 81636,63   | 5          | 16327,32 |        |      |
| S<br>M<br>B<br>Ö     | Ortaokul** | 100       | 77,14 | 29,13    | G.İçi      | 3996476,39 | 5170     | 773,01 |      |
| Lise**               | 1105       | 88,04     | 30,28 | Toplam   | 4078113,28 | 5175       |          | 21,12  | .00* |
| Üniversite           | 3228       | 79,28     | 27,13 |          |            |            |          |        |      |
| Yüksek**<br>Lisans** | 506        | 77,08     | 26,38 |          |            |            |          |        |      |
| Doktora**            | 162        | 77,27     | 28,39 |          |            |            |          |        |      |
| Toplam**             | 5176       | 80,73     | 28,07 |          |            |            |          |        |      |

\* ( $p<.05$ ) ; \*\*Az Bağımlı  $\bar{X}$  : 74 -106 ; \*\*\*Bağımlılık Yok;  $\bar{X}$  : 41 - 73

Tablo 6.2 SMBÖ Puanlarının Eğitim Düzeyi Değişkenine Göre Hangi Alt Gruplar Arasında Farklılaştığını Belirlemek Üzere Yapılan Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonrası Scheffe Testi Sonuçları

| (I) Öğrenim Durumu | (J) Öğrenim Durumu   | (I-J)            | p           |
|--------------------|----------------------|------------------|-------------|
| Lise               | <b>İlkokul</b>       | <b>16,12*</b>    | <b>,000</b> |
|                    | <b>Orta okul</b>     | <b>10,90*</b>    | <b>,015</b> |
|                    | <b>Üniversite</b>    | <b>8,75*</b>     | <b>,000</b> |
|                    | <b>Yüksek lisans</b> | <b>10,96*</b>    | <b>,000</b> |
|                    | <b>Doktora</b>       | <b>10,77455*</b> | <b>,001</b> |

(p<.01).

Tablo 6.1 ve 6.2 incelendiğinde, Sadece lise eğitim düzeyi ile tüm eğitim düzeyleri arasında anlamlı düzeyde fark çıkmıştır(p<.01). Geriye kalan tüm eğitim düzeyleri arasında ise anlamlı düzeyde fark çıkmamıştır(p>.05). Her ne kadar Lise eğitim düzeyi ile ortaokul, üniversite, yüksek lisans ve doktora eğitim düzeyleri “74-106” puan aralığı “az bağımlı” olarak değerlendirilse de Lise eğitim düzeyinin anlamlı düzeyde diğerlerinden farklılaştığı görülmektedir.

Sosyal Medya Bağımlılığı Ölçeğinin Değerlendirilmesine göre “74-106” puan aralığı “az bağımlı” olarak değerlendirildiğinden dolayı tüm yaş aralıklarının ölçekten aldıkları puanlar göz önüne alındığında İlkokul (41-73 Bağımlılık Yok;  $\bar{X}$  : 71,92) hariç diğer tüm eğitim düzeyleri “az bağımlı” olarak değerlendirilebilir.

Tablo 7.1 SMBÖ Puanlarının Meslek Değişkenine Göre Farklılaşmış Farklılaşmadığını Belirlemek Üzere Yapılan Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları

| Grup                                          | N    | $\bar{X}$ | ss    | Var. K.  | KT         | Sd   | KO      | F     | p    |
|-----------------------------------------------|------|-----------|-------|----------|------------|------|---------|-------|------|
| Memur**                                       | 864  | 75,46     | 25,93 | G. Arası | 265264,95  | 10   | 26526,5 |       |      |
| İşçi **                                       | 276  | 76,96     | 24,48 | G.İçi    | 3812848,8  | 5165 | 738,20  |       |      |
| Çiftçi **                                     | 22   | 81,72     | 30,30 | Toplam   | 4078113,02 | 5175 |         |       |      |
| Esnaf***                                      | 141  | 69,68     | 20,18 |          |            |      |         |       |      |
| S<br>M<br>B<br>Ö<br>Öğretmen/<br>Akademisyen* | 1350 | 75,12     | 26    |          |            |      |         | 35,93 | .00* |
| Öğrenci**                                     | 1696 | 90,23     | 29,70 |          |            |      |         |       |      |
| Emekli**                                      | 85   | 75,81     | 25,16 |          |            |      |         |       |      |
| Avukat**                                      | 14   | 82,21     | 31,45 |          |            |      |         |       |      |
| Özel Sektör**                                 | 195  | 74,64     | 23,45 |          |            |      |         |       |      |
| Serbest<br>Meslek***                          | 111  | 70,64     | 26,94 |          |            |      |         |       |      |
| Çalışmıyor**                                  | 422  | 83,76     | 28,01 |          |            |      |         |       |      |
| Total                                         | 5176 | 80,73     | 28,07 |          |            |      |         |       |      |

\* (p<.05) \*\*Az Bağımlı  $\bar{X}$  : 74 -106 ; \*\*\* Bağımlılık Yok;  $\bar{X}$  : 41 - 73

Tablo 7.2. SMBÖ Puanlarının Meslek Değişkenine Göre Hangi Alt Gruplar Arasında Farklılaştığını Belirlemek Üzere Yapılan Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonrası Scheffe Testi Sonuçları

| (I) Meslek | (J) Mesleğiniz               | (I-J)         | Sig.        |
|------------|------------------------------|---------------|-------------|
| Öğrenci    | <b>Memur</b>                 | <b>14,77*</b> | <b>,000</b> |
|            | <b>İşçi</b>                  | <b>13,27*</b> | <b>,000</b> |
|            | Çiftçi                       | 8,50          | ,995        |
|            | <b>Esnaf</b>                 | <b>20,55*</b> | <b>,000</b> |
|            | <b>Öğretmen/ Akademisyen</b> | <b>15,11*</b> | <b>,000</b> |
|            | <b>Emekli</b>                | <b>14,42*</b> | <b>,012</b> |
|            | Avukat                       | 8,02          | 1,00        |
|            | <b>Özel Sektör</b>           | <b>15,59*</b> | <b>,000</b> |
|            | <b>Serbest Meslek</b>        | <b>19,58*</b> | <b>,000</b> |
|            | <b>Çalışmıyor</b>            | <b>6,46*</b>  | <b>,039</b> |
| Çalışmıyor | <b>Memur</b>                 | <b>8,30*</b>  | <b>,00</b>  |
|            | İşçi                         | 6,80          | ,40         |
|            | Çiftçi                       | 2,04          | 1,00        |
|            | <b>Esnaf</b>                 | <b>14,08*</b> | <b>,00</b>  |
|            | <b>Öğretmen/ Akademisyen</b> | <b>8,64*</b>  | <b>,00</b>  |
|            | <b>Öğrenci</b>               | <b>-6,46*</b> | <b>,03</b>  |
|            | Emekli                       | 7,95          | ,81         |
|            | Avukat                       | 1,55          | 1,00        |
|            | Özel Sektör                  | 9,12          | ,13         |
|            | <b>Serbest Meslek</b>        | <b>13,11*</b> | <b>,02</b>  |

( $p < .05$ )

Tablo 7.1 ve 7.2.de mesleklere göre SMBÖ puanları incelendiğinde; öğrenci mesleği SMBÖ puanları ( $\bar{X}$ : 90,23) ile Çiftçi ve Avukat meslekleri SMBÖ puanları arasında anlamlı düzeyde fark çıkmamıştır( $p > .05$ ). “Öğrenci” meslek seçeneği lehine SMBÖ puanları ile diğer tüm meslekler SMBÖ puanları arasında anlamlı düzeyde fark çıkmıştır( $p < .01$ ). Bu durum hem onların genç yaşta olması ile hem de eğitim aracı olarak pandemi döneminde bilgiye ulaşma, okul ve sınıf arkadaşları ile bağ içinde olma bakımından, zamanlarının daha fazla bir bölümünü sosyal medya mecralarında geçirmelerine yol açtığı düşünülebilir. Yine Çalışmıyor kategorisi katılımcılarının lehine SMBÖ puanları ile Memur, Esnaf, Öğretmen/ Akademisyen ve Serbest Meslek SMBÖ puanları arasında anlamlı düzeyde fark

çıkıştır(p<.01). Diğer tüm meslekler SMBÖ puanları arasında anlamlı düzeyde bir fark görülmemiştir.

Sosyal Medya Bağımlılığı Ölçeğinin Değerlendirilmesine göre “74-106” puan aralığı “az bağımlı” olarak değerlendirildiğinden dolayı, Esnaf (41-73 Bağımlılık Yok;  $\bar{X}$  : 71,92) ve serbest meslek (41-73 Bağımlılık Yok;  $\bar{X}$  : 69,68 hariç diğer tüm Meslek SMBÖ puan düzeyleri “az bağımlı” olarak değerlendirilebilir.

Müezzin (2017) lise öğrencilerinin internet ve sosyal medya bağımlılığının, yoksunluk, kontrol güçlüğü, işlevsellikte bozulma ve sosyal izolasyon bağlamında öğrencilerin büyük bir bölümünün risk ve eşik grubunda olduğu sonucuna varılmıştır. Şahan ve Eraslan Çapan (2017)’ın yaptığı çalışma sonucuna göre ergenlerin sosyal medya ve internet kullanım süreleri ile kişilerarası ilişkilerle ilgili bilişsel çarpıtmalar arasında negatif yönlü ilişki olduğunu saptanmıştır.

Tablo 8.1. Günlük sosyal medya kullanım süresi Bilgileri f, % tablosu

| Günlük sosyal medya kullanım süresi | f           | %           | Toplamalı % |
|-------------------------------------|-------------|-------------|-------------|
| 1 saatten az                        | 929         | 17,9        | 17,9        |
| 1-3 saat arası                      | <b>2787</b> | <b>53,8</b> | 71,8        |
| 4-6 saat arası                      | 1173        | 22,7        | 94,5        |
| 7 saat ve üzeri                     | 287         | 5,5         | 100,0       |
| Total                               | 5176        | 100,0       |             |

Tablo 8.1. İncelendiğinde Günlük sosyal medya kullanım süresine göre katılımcıların en çok işaretlediği seçenek günlük 1-3 saat (f:929; %53,8) geçirilen süre seçeneğidir.

Literatürde İnternet ve sosyal medyanın **aşırı ya da problemli kullanılması ve haftanın en az 8,5 ile 21,5 saatinin** çevrimiçi geçirilmesi bağımlılık olarak değerlendirilmektedir (Young, 2007, Yang ve Tung, 2007). Bu bağlamda değerlendirildiğinde katılımcıların 76,5’ i bağımlı ve 5,5 ’i aşırı bağımlı olduğu ve toplamda %82’i bağımlı diyebiliriz. En yüksek kullanım aralığı olarak 1-3 saat arası bulgusu literatüre göre beklenen bir sonuçtur. Öğrencilerin sosyal medyayı ne kadar süredir kullandıkları sorusuna verdikleri yanıtlar ışığında kullanım yılının artması durumunda literatüre benzer olarak sosyal medya bağımlılık düzeylerinin de arttığı görülmüştür (Aktan, 2018; Balcı ve Gölcü, 2013 Solmaz ve ark, Baz 2018).

Tablo 8.2. SMBÖ Puanlarının Günlük Sosyal Medya Kullanım Süresi Değişkenine Göre Hangi Alt Gruplar Arasında Farklaştığını Belirlemek Üzere Yapılan Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonrası Tukey HSD Testi Sonuçları

| (I) Günlük sosyal medya kullanım süresi | (J) Günlük sosyal medya kullanım süresi | (I-J)   | p    |
|-----------------------------------------|-----------------------------------------|---------|------|
| 1 saatten az                            | 1-3 saat arası                          | -17,22* | ,000 |
|                                         | 4-6 saat arası                          | -36,50* | ,000 |
|                                         | 7 saat ve üzeri                         | -54,05* | ,000 |
| 1-3 saat arası                          | 1 saatten az                            | 17,22*  | ,000 |
|                                         | 4-6 saat arası                          | -19,28* | ,000 |
|                                         | 7 saat ve üzeri                         | -36,83* | ,000 |
| 4-6 saat arası                          | 1 saatten az                            | 36,50*  | ,000 |
|                                         | 1-3 saat arası                          | 19,28*  | ,000 |
|                                         | 7 saat ve üzeri                         | -17,55* | ,000 |
| 7 saat ve üzeri                         | 1 saatten az                            | 54,05*  | ,000 |
|                                         | 1-3 saat arası                          | 36,83*  | ,000 |
|                                         | 7 saat ve üzeri                         | 17,55*  | ,000 |

Tablo 8.3. SMBÖ Puanlarının Günlük Sosyal Medya Kullanım Süresi Değişkenine Göre Farklılaşp Farklılaşmadığını Belirlemek Üzere Yapılan Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları

| Grup | N               | $\bar{X}$ | ss     | Var. K. | KT       | Sd         | KO        | F      | p  |
|------|-----------------|-----------|--------|---------|----------|------------|-----------|--------|----|
| SMBÖ | 1 saatten az    | 929       | 60,18  | 16,98   | G. Arası | 1043891,52 | 347963,84 |        |    |
|      | 1-3 saat arası  | 2787      | 77,40  | 23,99   | G.İçi    | 3034221,50 | 5172      | 593,12 | .  |
|      | 4-6 saat arası  | 1173      | 96,69  | 27,24   | Toplam   | 4078113,02 | 5175      |        | 0* |
|      | 7 saat ve üzeri | 2874      | 114,24 | 31,95   |          |            |           |        |    |

(p<.05)

Tablo 8.2 ve 8.3 incelendiğinde, günlük sosyal medya kullanım süresi “1 saatten az” kategorisini işaretleyenlerin ölçekte belirtilen (41-73 Bağımlılık Yok;  $\bar{X}$ : 60,18) puan değerlerine göre bağımlılıklarının olmadığını söyleyebiliriz. Ölçekten aldıkları puan ile bu soruda seçim olarak belirttikleri arasında uygunluk olduğu görülmektedir. Ölçekten alınan puanlar arttıkça kişilerin sosyal medya kullanım sürelerinin arttığı görülmektedir. 1-3 saat arası ( $\bar{X}$ : 77,40) ile 4-6 saat arası ( $\bar{X}$ : 96,69) “74-106” puan aralığı “az bağımlı” olarak değerlendirilebilir. 7 Saat ve üzeri sosyal medya kullanım süresi olan kişilerin ( $\bar{X}$ : 114,24) orta bağımlı (107-139)

olarak değerlendirilebilir. Sosyal medyayı günlük kullanım süresinin artması durumunda ve aktif olarak kullanılan sosyal medya hesap sayısında artış olması durumunda öğrencilerin sosyal medya bağımlılık düzeyleri de artmaktadır (Alican ve Saban, 2013; Çiftçi, 2018; Güler ve ark, 2019).

## TARTIŞMA

Günümüzde internetin hayatımızın vazgeçilmez bir parçası haline gelmesi ve beraberinde mobil telefonlar ile internete erişim, sosyal medya uygulamalarının yaygınlaşması bir gerçektir. İlgili araştırmalara bakıldığında internet ve sosyal medyanın olumsuz kullanımına yönelik araştırmalar daha fazla yer almaktadır. Fakat bizim araştırmamızda oldukça fazla sayılacak 5176 kişiden elde edilen veriler gösteriyor ki, insanlar genel olarak “sosyal medya kullanmaktan rahatsız değilim” %62,89 ve aynı zamanda “faydalı buluyorum” diyenler %30 düzeyinde. “Kullanım düzeyimden rahatsızım, zarar verdiğini düşünüyorum, yardım almak isterdim” diyenlerin sadece %12,15 olması dikkat çekicidir. Kullanım amaçları da incelendiğinde bulgularda ilk sırayı “sevdiklerimle iletişim ve bağ içerisinde olmak” % 58.64 ibaresin aldığını görüyoruz Nitekim bulgular incelendiğinde Boş zaman faaliyeti, eğlence, Bilgilenme ( Spor, Diyet, Akademik) Yalnızlığımı iyi geliyor, İş gereği, (%42 -%20 aralığında ) ibarelerinin de azımsanmayacak oranda tercih edildiğini görebiliriz.

Özellikle tüm dünyada Covid 19 pandemi süreciyle beraber eve kapanma, sosyal mesafe, sevdiklerinden uzak kalma ve sevdiklerinin sağlığı ile ilgili kaygılar; uzaktan eğitim ve ekran ilişkisi insanları daha fazla internet ve sosyal medya kullanımına itti. Bu durumdan insanların şikayetçi olmadığını tersine sosyal medyanın kendilerine katkısı olduğunu belirtmişlerdir.

Sosyal medya bağımlılığı puanları yaş attıkça azalmış fakat emeklilik az da olsa bir artış göstermiştir. On dörtlü yaşlarla beraber yoğun kullanımın, yirmili yaşlarla beraber iş hayatına atılma ve meşguliyetin artması, otuzlu, kırklı ve ellili yaşlarla yaşlarda sosyal medya kullanımının azaldığını bağımlılığın olmadığını görüyoruz. Fakat emeklilik sonra yeniden az bağımlı düzeyde sosyal medya kullanımının olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumun sebebi olarak 65 yaş üstü sokağa çıkma yasaklarının olması ve emeklilikten dolayı meşguliyet azlığı olabilir.

Sosyal medya bağımlılığı puanları en yüksek öğrenci-14-18 yaşlar ve işsiz(çalışmayan) kesimde çıkmıştır (ölçeğin değerlendirmesine göre az bağımlı

kategorisinde yer almaktalar). Öğrencilerin yoğun sosyal medya kullanımı neredeyse tüm araştırmalarda rapor edilmiştir. Daha önce sebeplerine değinmiştik. Öncelikle uzaktan eğitim süreci ve ekrana bağımlı hale gelmesi, çoğu öğrenciyi cep telefonundan derslere girmeye itmiştir. Yine işsiz çalışmayan kesiminde öğrencilerle beraber yüksek SMBÖ puanı almasında boş zaman fazlalığı, iş olanakları araştırma ve insanlarla bağ içinde olma isteğinin olduğu söylenebilir.

Sosyal medya bağımlılığı puanları ile sosyal medyada geçirilen süre arasında pozitif ilişki olduğu görülmüş. Beklenen bir sonuçtur, geçirilen sürenin artması bağımlılığı da arttıracaktır. Özellikle gençlerde bağımlılığı önleyebilmek için sosyal medya da geçirilen sürenin azaltılmasına yönelik yetişkin yönlendirme ve yardımlar önemli olacaktır.

Evlilerin, çoğu çiftin çocuklarıyla beraber eşler olarak daha az yalnızlık hissettiği malumdur. Araştırmamızda sosyal medya bağımlılığı puanlarının bekarlarda evlilere göre daha yüksek olduğu görülmüştür. Sebepleri olarak; bekarların flört ve eş seçme ihtiyaçları, yalnızlık çekmeleri, daha fazla boş zaman sahibi olmaları, beğenme ve beğenilme ihtiyaçlarının daha yüksek olması denilebilir.

Araştırmanın bulgularında sosyal medya bağımlılığı puanlarının kadınlarda erkeklere nazaran daha yüksek olduğu görülmüştür. Özellikle Instagram üzerinde moda, diyet, sağlıklı beslenme ve alışverişin önemli bir yer tutması kadınların bu alana daha fazla rağbet göstermiş olmasına mantıklı bir açıklama getirecektir. Bahsettiğimiz alanlara bilindiği üzere kadınların erkeklere göre daha ilgili oldukları söylenebilir. Yine kadın beyni ve erkek beyni ile ilgili verilerde kadınların erkeklere nazaran beyinlerindeki iletişim kurma ile ilgili kısımların anne karnında itibaren daha gelişmiş olduğu, sevdikleriyle daha fazla iletişim ve bağ içinde olma isteklerini, sosyal medya kullanımlarını bize açıklamaktadır.

Bu araştırma göstermiştir ki, yoğun kullanım olarak sosyal medya hayatın vazgeçilmezleri arasında yerini almıştır. Devletlerin, bakanlıkların yapması gereken; bireylere gelişimleri, eğitimleri, aile ve ilişkilerini geliştirici daha yararlı sosyal medya içeriklerinin üretilmesidir. 2021 yılı içerisinde MEB ve Diyanet İşleri Başkanlığının herkese açık, uzmanlardan online seminerler vermeleri güzel örneklerdir.

Gençlerin kullanımlarını tümünden yasaklamak yerine, kontrollü bir şekilde yönlendirmek, etkili kullanımını sağlamak onların gelişimleri için önemli olacaktır.

### Kaynakça

- Ağyar Bakır, B., & Uzun, B. (2018). Developing the Social Media Addiction Scale: Validity and reliability studies. *Addicta: The Turkish Journal on Addictions*. Advance online publication. <http://dx.doi.org/10.15805/addicta.2018.5.3.0046>
- Alican, C. ve Saban, A. (2013). Ortaokul ve lisede öğrenim gören öğrencilerin sosyal medya kullanımına ilişkin tutumları: Ürgüp örneği. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 35(2), 1-14.
- Aktan, E. (2018). Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Bağımlılık Düzeylerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi. *Erciyes İletişim Dergisi*, 5(4), 405-421.
- Anlı, G. (2018). “İnternet Bağımlılığı: Sosyal ve Duygusal Yalnızlık”, *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Dergisi*, 3(2): 389-397. ki bulmuştur.
- Anderson, M., & Jiang, J. (2018). *Teens, social media & technology 2018*.
- Aslan İmran. (2020) *Social Media Addiction And Controlling Social Media Use: An Extensive Study*, *Academic Studies in Social, Human and Administrative Sciences - I*, Volume 1 Publisher: Gece Publishing
- Aslan, İmran. M.E. Yaşar. (2020). *Measuring Social Media Addiction Amonguniversity StudentsInternational Journal of Contemporary Economics and Administrative Sciences ISSN: 1925 – 4423Volume: X, Issue: 2, Year: 2020, pp. 468-492*
- Balcı, Ş. ve Gölcü, A. (2013). Facebook Addiction among University Students in Turkey: Selcuk University Example. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* (34), 255- 278.
- Baripoğlu, S. (2012). Facebook ve Twitter davranış bozukluğu yapıyor mu? *epsikiyatri*. Erişim adresi: <http://www.e-psikiyatri.com/facebook-ve-twitter-davranis-bozukluguyapiyor-mu-33945>
- Baz, F. (2018). Sosyal Medya Bağımlılığı: Üniversite Öğrencileri Üzerine Çalışma. *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 9 (16), 276-295. DOI: 10.26466/opus.470118
- Buluk B., Eşitti B., Boz M. (2017). Sosyal Medyanın Kullanım Amaçları: Üniversite Çalışanları Örneği *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, Cilt.5, Sa.10, Ss.219-234, 2017



- Büyükaslan, A., ve A. M. Kırık (Ed.). (2015). Sosyalleşen Olgular Sosyal Medya Araştırmaları-2. İstanbul: Çizgi Kitabevi.
- Brys, S. (2013). Internet addiction treatment programs on the rise. <https://www.psychcongress.com/article/internet-addiction-treatment-programs-rise> (erişim tarihi: 06.03.2021).
- Çakır, Ö, Ayas, T, Horzum, M. (2011). An investigation of university students' internet and game addiction with respect to several variables. Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES), 44 (2) , 95-118 . DOI: 10.1501/Egifak\_0000001226
- Çiftçi, H. (2018). Üniversite Öğrencilerinde Sosyal Medya Bağımlılığı. MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi, 7(4), 417-434.
- Deniz, L. Ve Gürültü, E. (2018). “Lise Öğrencilerinin Sosyal Medya İnternet ve Sosyal Medya Bağımlılıkları” Kastamonu Education Journal, 26(2): 355-367.
- Diker Ersin, Fatih Çelik (2021.) Covid-19 Sürecinde Depresyon, Stres, Gelişmeleri Kaçırma Korkusu Ve Zorlayıcı Sosyal Medya Kullanımı Arasındaki İlişkilerayna Klinik Psikoloji Dergisi, 2021, 8(1), 17 – 43
- Eroğlu, O. Ve Yıldırım, Y. (2017). “Sosyal Medya Ağlarının Kullanım Amacı Ve Bağımlılığının Uyku Kalitesi İle İlişkinin İncelenmesi”, Türkiye Spor Bilimleri Dergisi, 1(1): 1-10.
- Elhai, J. D., Hall, B. J., Erwin, M. C. (2018). Emotion regulation's relationships with depression, anxiety and stress due to imagined smartphone and social media loss. Psychiatry Research; 261: 28-34.
- Gül, Ş., Diken, E. H. (2018). Fen Bilgisi Öğretmeni Adaylarının Sosyal Medya Bağımlılıklarının İncelenmesi. Kafkas Üniversitesi, e – Kafkas Eğitim Araştırmaları Dergisi, 5(1), 41-50.
- Güler, E. Ö., D, Veysikarani, D. Keskin (2019). Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Bağımlılığı Üzerine Bir Araştırma Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Cilt 16, Sayı 1, Ss.1-13, 2019 Issn:1304-8392
- Güney, M, Taştepe, T. (2020). Ergenlerde Sosyal Medya Kullanımı ve Sosyal Medya Bağımlılığı. Ankara Sağlık Bilimleri Dergisi, 9 (2) , 183-190 . Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ausbid/issue/59001/757713>

- Griffiths, M. (1999). Violent video games and aggression: A review of the literature. *Aggression and Violent Behavior*, 4(2), 203–212. [https://doi.org/10.1016/S1359-1789\(97\)00055-4](https://doi.org/10.1016/S1359-1789(97)00055-4)
- Hou, Y., Xiong, D., Jiang, T., Song, L., & Wang, Q. (2019). Social media addiction: Its impact, mediation, and intervention. *Cyberpsychology: Journal of Psychosocial Research on Cyberspace*, 13(1), 1-18.
- Jingjing J., Monica A., (2018). How Social Media Has Changed Us: The Good and TheBad. Retrieved November 01, 2018, from <http://www.pewinternet.org/2018/05/31/teens-social-media-technology-2018/>
- Karasar, N. (2016). *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Kırcaburun, K. & Griffiths, M.D. (2018). Instagram addiction and the big five of personality: The mediating role of self-liking. *Journal of Behavioral Addictions*, in press. DOI: 10.1556/2006.7.2018.15
- Kobiruzzaman M, M. (2018). Impact of Social Media Towards Society, A Case Study on Teenagers *International Journal of Education and Knowledge Management (IJEKM)* 1(3): 1-12 Print ISSN: 2616-5198 Online ISSN: 2616-4698
- Koca, Eda Büyükgebiz, Mustafa Zihni Tunca (2019). İnternet Ve Sosyal Medya Bağımlılığının Öğrencilerin Performanslarına Etkileri Üzerine Bir Yazın Taraması Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi Y.2019, C.24, S.1, S.33-53. Y.2019, Vol.24, No.1, Pp.33-53. 33
- Kraut, R., Kiesler, S., Mukhopadhyay, T., Scherlis, W., Patterson, M. (1998). Social impact of the internet: What does it mean?. *Communications of the ACM*; 41(12): 21- 22.
- Kubey, R., Czikszenmihalyi, M. (2002). Robert Kubey and Mihaly Czikszenmihalyi, Television addiction is no mere metaphor, *Scientific American* 286, (2), pp. 74–80
- Kuss, D. J. & Griffiths, M. D. (2011). Internet gaming addiction: A systematic review of empirical research. *International Journal of Mental Health and Addiction*, in press. doi: 10.1007/s11469-011-9318-5

- Müezzın, E. (2017). "Lise Öğrencilerinde İnternet Bağımlılığının Yoksunluk, Kontrol Güçlüğü, İşlevsellikte Bozulma Ve Sosyal İzolasyon Bağlamında İncelenmesi", *Sakarya University Journal Of Education*, 7(3): 541-551.
- Nakaya, A. C. (2015). *Internet and social media addiction*. San Diego, CA: ReferencePoint Press.
- Okumuş, V. (2018). Çocukların sosyal medya kullanımları ile ebeveyn tutumları arasındaki ilişkinin incelenmesi. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Ticaret Üniversitesi, İstanbul.
- Parents, (2018). Social media and teenagers, from <https://parents.au.reachout.com/skills-to-build/wellbeing/social-media-and-teenagers> Washington, DC: Pew Internet & American Life Project. (erişim tarihi: 23. 2.2021)
- Rachel E. (2016). Experts say kids are growing up with more anxiety and less self-esteem Retrieved November 13, 2018, from <https://childmind.org/article/how-using-social-media-affects-teenagers/>
- Sağar, M.E. (2018). Gençlerde Güncel Sorunlardan Biri Olan Sosyal Medya Bağımlılığının İncelenmesi: Afyon İli Örneği. Alanya Uluslararası Yerel Yönetimler Sempozyumu. 01- 03.11.2018. Alanya, Türkiye.
- Sağar, Mehmet Enes. (2019). Yetişkin Bireylerde Sosyal Medya Bağımlılığının İrdelenmesi Sağlık Bilimlerinde Eğitim Dergisi ISSN: 2687 –4393 SBED-2019: 1(1)
- Savcı, M. ve Aysan, F. (2017). Teknolojik Bağımlılıklar ve Sosyal Bağlılık: İnternet Bağımlılığı, Sosyal Medya Bağımlılığı, Dijital Oyun Bağımlılığı ve Akıllı Telefon Bağımlılığının Sosyal Bağlılığı Yordayıcı Etkisi. *Düşünen Adam* (30), 202-216.
- Shaw, M., & Black, D. W. (2008). Internet Addiction Definition, Assessment, Epidemiology and Clinical Management. *CNS Drugs*, 22, 353-365.
- Solmaz, B, Tekin, G, Herzem, Z , Demir, M . (2013). İnternet Ve Sosyal Medya Kullanımı Üzerine Bir Uygulama. *Selçuk İletişim*, 7 (4) , 23-32 . Retrieved From <https://dergipark.org.tr/tr/pub/josc/issue/19027/200546>
- Şahan, M. Ve Eraslan Çapan, B. (2017). "Ergenlerin Problemlı İnternet Kullanımında Kişilerarası İlişkilerle İlgili Bilişsel Çarpıtmaların Ve Sosyal Kaygının Rolü", *Ege Eğitim Dergisi*, 18(2): 887-913.

- Taşçı, B. Ve Ekiz, S. (2018). “Serbest Zaman Aktivitesi Olarak Sosyal Medya Bağımlılığı”, 2. Uluslararası İletişimde Yeni Yönelimler Konferansı: Eğlence ve Ürün Yerleştirme, 224-235
- TDK (2021). Bağımlı: <https://sozluk.gov.tr/> (erişim tarihi 24.04.2021)
- Tutgun-Ünal, A. & Deniz, L. (2015). Development of the Social Media Addiction Scale. Online Academic Journal of Information Technology (AJIT-e), 6(21), 51-70.
- Uslu, Mustafa (2020). Pandemi Sürecinde Sosyal Medya Bağımlılığı, Kitap: Dijitalleşme Eğilimleri- Covid-19 Pandemisi Sonrası Dijitalleşme Eğilimlerinin Sosyal Ve Beşeri Bilimlere Yansımaları (Ed. F. Uslu), Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara ISBN 978-625-7296-93-9
- We are Social, Hootsuit (2020). Türkiye’de İnternet Kullanım ve Sosyal Medya İstatistikleri, Erişim adresi: <https://dijilopedi.com/2020-turkiye-internet-kullanim-ve-sosyal-medya-istatistikleri/> (erişim tarihi 20.04.2021)
- Yang, S. C. & Tung, C. J. (2007). Comparison of internet addicts and nonaddicts in Taiwanese high school. Comput Human Behavior, 23: 79-96.
- Yang, C. C., & Lee, Y. (2018). Interactants and activities on Facebook, Instagram, and Twitter: Associations between social media use and social adjustment to college. Applied Developmental Science, 1-17.
- Yılmazsoy, B., Kahraman, M. (2017). Üniversite öğrencilerinin sosyal medya bağımlılığı ile sosyal medyayı eğitsel amaçlı kullanımları arasındaki ilişkinin incelenmesi: Facebook örneği. Journal of Instructional Technologies & Teacher Education; 6(1): 9-20.
- Young, K.S. (2007). “Cognitive Behavior Therapy with Internet Addicts: Treatment Outcomes and Implications”, CyberPsychology and Behavior, 10(5), 671-679.
- Zorbaz, O, Dost, M. (2014). Lise Öğrencilerinin Problemlı İnternet Kullanımının Cinsiyet, Sosyal Kaygı ve Akran İlişkileri Açısından İncelenmesi. Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 29 (29-1) , 298-310 . Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hunefd/issue/7787/101801>

## Alkol Bağımlılığıyla Baş Etmede Manevi Bakım İhtiyaçlarının Belirlenmesi

Determination of the Spiritual Care Needs in the Coping with Alcohol Addiction

İsa CEYLAN – Abdullah DAĞCI

Dr., TRT Genel Müdürlüğü, ceylanisa@gmail.com, Orcid ID: 0000-0002-6163-5689

Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, adagci@kmu.edu.tr, Orcid ID: 0000-0003-1540-1256

| Makale Bilgisi                | Article Information                   |
|-------------------------------|---------------------------------------|
| Makale Türü – Article Type    | Araştırma Makalesi / Research Article |
| Geliş Tarihi – Date Received  | 17 Mart / March 2021                  |
| Kabul Tarihi – Date Accepted  | 23 Haziran / June 2021                |
| Yayın Tarihi – Date Published | 25 Haziran / June 2021                |
| Yayın Sezonu                  | Nisan – Mayıs– Haziran                |
| Pub Date Season               | April – May – June                    |

**Atıf / Cite as:** Ceylan, İ.-Dağcı, A. (2021). Alkol Bağımlılığıyla Baş Etmede Manevi Bakım İhtiyaçlarının Belirlenmesi/Determination of the Spiritual Care Needs in the Coping with Alcohol Addiction. Turkish Academic Research Review, 6 (2), 397-416. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/62824/898342>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal iğermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet şAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## Alkol Bağımlılığıyla Baş Etmede Manevi Bakım İhtiyaçlarının Belirlenmesi

İsa CEYLAN – Abdullah DAĞCI

### Öz

Bu çalışmanın amacı, maneviyat fenomeni çerçevesinde alkol bağımlısı bireylerin deneyimledikleri dini ve manevi yaşantıların, kendileri için ne ifade ettiğini ve ne anlama geldiğini araştırmaktır. Diğer yandan maneviyatın bilinçli deneyimler üzerinden ne şekilde algılanıp yorumlandığı ve bu yorumların ortak yönlerinin neler olduğunun keşfedilmesi hedeflenmiştir. Araştırmada nitel araştırma deseni kullanılmıştır. Çalışmaya katılan bireylerin tecrübeleri, maneviyata yükledikleri işlevsel anlamlar ve öz deneyimler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede ifade edilen duygular ve yaşantılar, betimleyici *fenomenolojik analiz* ile çözümlenerek yorumlanmıştır. Böylelikle elde edilen bulguların alkol bağımlılığıyla baş etmeye çalışan bireylere yönelik uygulanabilecek manevi bakım süreçlerine katkı sağlayacağı düşünölmektedir. Çalışma grubu, Alkol ve Madde Bağımlılığı Tedavi ve Eğitim Merkezi'nde (AMATEM) alkol kullanım bozukluğu tanısı konulan ve çalışmaya katılmaya gönüllü olan 5 kişiden oluşmaktadır. Yarı açık uçlu 10 soruya verilen cevapların tematik analizi sonucunda “*dini ritüeller, af olgusu, yaşam sistemindeki İlahî tasarım inancı “kader”, duyguları kontrol etme “nefs yönetimi”, sosyal destek almak, aile bağları, ruhsal ve psikolojik değişimler “gelgitler yaşamak”, tövbe deneyimi, paranormal inançlara atışlar*” başlıklı temalara ulaşılmıştır. Sonuç olarak alkol bağımlıları, uygulanan ritüellere ve paylaşılan ortak anlamlara açıkça inandıkları sürece bağımlılığı kontrol altına almada fayda görebileceklerini iletmişlerdir.

**Anahtar kelimeler:** Manevi Bakım, Alkol Bağımlılığı, Dini/Manevi Baş Etme, İhtiyaç Analizi, Fenomenoloji.

### Abstract

The aim of this study is to determine what the religious and spiritual experiences of alcohol addicted individuals within the framework of spirituality phenomenon express and what they mean for them. How spirituality is perceived and interpreted through conscious experiences; it was also aimed to discover what the common aspects of these comments are. Qualitative research design was used in the research. The experiences of the individuals participating in the study, the functional meanings and self-experiences they attribute to spirituality were tried to be revealed. Emotions and experiences expressed in this framework were analysed and interpreted with descriptive phenomenological analysis. Thus the obtained findings will contribute to the spiritual care processes that can be given to individuals who are trying to cope with alcohol addiction. The study group consists of 5 volunteered people who were applied to the Alcohol and Substance Addiction Treatment and Training Centre (AMATEM) and diagnosed with a diagnosis of alcohol use disorder. As a result of the thematic analysis of the answers given to 10 semi-open-ended questions, themes consisting of various factors such as “*religious rituals, the fact of forgiveness, belief in Divine design in the life system (fate), controlling the emotions (managing the psyche), getting social support, family ties, psychological mood swings (tides), repentance experience, references to paranormal beliefs*” were reached. As a result, alcohol addicts stated that they could benefit from controlling

addiction as long as they clearly believed in the rituals and shared common meanings.

**Keywords:** Spiritual Care, Alcohol Addiction, Religious/Spiritual Coping, Need Analysis, Phenomenology.

### Structured Abstract

It's said that drinking buffers and acts as a coping mechanism against stress by the people with alcohol use disorder. It is generally accepted that people drink alcohol to cope with the effects of stress. In processes that can increase the stress levels of individuals, such as the Covid-19 epidemic, it becomes difficult to cope with the problems brought by life events. In this context, religion and spirituality significantly affect emotions, thoughts and behaviours in experienced events. The present study was carried out during the Covid-19 epidemic covering the years 2020-2021. The problem of this study is whether religious/spiritual coping skills, which are frequently used in spiritual care practices, can contribute to coping with alcohol addiction.

The aim of the study

In this study, it is suggested that individuals are more vulnerable in terms of psychological health conditions, stress management and alcohol use, especially in extraordinary situations such as epidemics. In this context, it is aimed to determine the spiritual needs of alcohol addicts in coping with risk factors such as stress and to develop suggestions for spiritual practices.

Method:

How spiritual needs are perceived and interpreted through conscious experiences and the common aspects of shared interpretations have been tried to be discovered by content analysis and descriptive analysis. It has been tried to reveal the experiences of the participants and especially the functional meanings they attribute to spirituality. For this reason, the focus is on the self-experiences of individuals. The emotions and experiences of the participants were evaluated and interpreted within the framework of spirituality and spiritual care approaches.

Discussion:

Emergency situations are a special period in which needs arise such as "creating an interdisciplinary psychological health team, providing psychiatric treatments and other health services, making use of online spiritual care platforms, establishing rehabilitation programs, providing specific care to vulnerable groups".

Special needs that arise around the phenomenon of forgiveness, such as forgiveness and being able to forgive, are also considered within the scope of spiritual needs by the participants. The dilemmas experienced in the mental and emotional background related to these shared themes are issues that are waiting to be resolved and are largely related to spirituality.

According to the statements of the participants, learning to manage emotions is actually learning "nafs training". The discipline of the nafs can be possible by exhibiting certain rituals and behaviours. It can be said that recognizing the emotions that play a guiding role in the inner world of the individual is an important step in controlling alcohol addiction. Because an emotion that is named and recognized can be managed better. Alcohol consumption serves the two most basic desires of the soul, such as being happy and escaping from pain. In this framework, the idea of "spiritual taste" and the "value of patience" that support coping skills can be included in spiritual care work.

For respondents who report frequently experience tides, the goal of long-term abstinence from alcohol is not always achievable. In this context, increasing the

intervals of abstinence from alcohol can be considered among short-term small solutions. In this context, the concept of "istighfar (praying for forgiveness)" in Islamic thought can contribute to coping processes by positively affecting the frequency and duration of these short intervals.

Since the thought of transformation from one state to another (tawba/repentance) of the addicted individual in his journey to stay away from alcohol can be considered within the scope of worship. Thus, he can attribute a spiritual meaning to every emotion, thought and action without making any material or spiritual discrimination, and he can live a continuous spiritual life with the intention of repentance.

Likewise, the prohibition of alcoholic beverages in the religion of Islam is for the protection of one's mind, property, progeny and life and to respect them (Maide, 5:90-91). With the verse in question in the Qur'an, attention is drawn to the need to stay away from alcohol and the importance of protective approaches towards alcohol addiction.

It is known that mystical delusions are often caused by a lack of insight. These paranormal beliefs can reduce the sense of responsibility, increase mystical delusions. In this context, it is thought that evidence-based data should be used in spiritual care studies.

Result:

Themes such as "religious rituals, the fact of forgiveness, belief in Divine design in the life system (fate), controlling the emotions (managing the psyche), getting social support, family ties, psychological mood swings (tides) repentance experience, references to paranormal beliefs" were reached. The themes that emerged after the descriptive phenomenological analysis of the findings obtained can be evaluated as "spiritual needs", and can use in spiritual care practises.

### Giriş

2020 yılı Şubat ayı bitiminde koronavirüs (COVID-19) birçok ülkeye yayıldı. İlk vakalarının görülmeye başlandığı zamanın üzerinden yaklaşık 1 sene geçti. Bu süreçte salgını kontrol altına alma girişiminde, dünyanın dört bir yanından hükümetler tıbbî önlem arayışları sırasında sosyal veya fiziksel mesafe önlemleri uyguladı. Diğer yandan bu durum milyonlarca insanın uzun süre evlerinde izole edilmesine neden oldu. Türkiye Hükümeti COVID-19 salgını sırasında halka evde kalmalarını, gereksiz sosyal temastan kaçınmalarını ve kendilerini korumalarını salık verdi. Belli dönemlerde ise dışarı çıkma yasağı uygulandı (Akgün, 2020).

Birçok ülkede devam eden sokağa çıkma yasakları sağlık ve esenlik açısından genel popülasyon üzerinde olumsuz etkiler üretmektedir. Son 1 sene içerisinde anksiyete, depresyon ve alkol bağımlılığının yaygınlık oranı endişe verici boyuta gelmiştir. Ayrıca tecrit ve yaygın ekonomik zararlar, birçok insanın psikolojik olarak stres ve kaygı bozukluğu gibi rahatsızlıklar yaşamasına neden olmuştur. Bu stres ve kaygı, alkol kullanımının başlangıcı ve sürdürülmesi anlamında önemli bir risk faktörüdür. Kronik alkol kullanımı bir yandan bağışıklık sisteminin düzensizliğine ve duygusal düzenlemelerde sorunlara; diğer yandan hem zihinsel sağlık bozukluğuna hem de ödül yollarında bozulmalara neden olmaktadır.



Beyindeki nöro-adaptasyonlar ise strese yanıt olarak alkol için artan istekliliğe yol açmaktadır. Bu kapsamda uzun vadeli sosyal izolasyonun, artan sinirsel ve hormonal yanıtlar ile stres seviyeleri üzerindeki etkileri bilinmektedir (Clay & Parker, 2020). Dolayısıyla, bu tecrit dönemi risk altındaki bireylerde alkol kullanımında artışa, nüksetmeye ve potansiyel olarak alkol bağımlılığının gelişmesine neden olabilir.

Covid-19 salgını sırasında alkol tüketimine yönelik yapılan akademik çalışmalarda katılımcılar, salgının başlangıcından sonra alkol tüketimini artırdıklarını dile getirmişlerdir. Salgın sırasında alkol alımını artıran dolayısıyla alkole bağlı sorunlara karşı savunmasız olan katılımcılar, alkole başladıkları için zihinsel sağlık açısından daha kötü duruma geldiklerini ve acı çektiklerini ifade etmişlerdir. Ayrıca alkol kullanıcıları streslerini yönetmek ve hafifletmek için salgın öncesi denenmiş bir yol olarak alkol kullanmaya yöneldiklerini belirtmişlerdir (Chodkiewicz, 2020). Bu bağlamda uzun süreli izolasyonun alkol kullanımı ve alkol bağımlılığı üzerindeki potansiyel riskleri üzerine oldukça fazla sayıda akademik araştırma bulunmaktadır (Calina, 2021; Clay & Parker, 2020; de Backer, 2021; Knopf, 2020).

Salgın zamanında alkol kullanımını azaltmak veya önlemek için risk faktörlerini en aza indirecek ve koruyucu faktörleri en üst düzeye çıkaracak hizmetler ve programlar sunma ihtiyacı gün yüzüne çıkmaktadır (Lechner vd., 2020). Söz konusu uygulamalardan olan manevi bakım çerçevesinde dini/manevi başa çıkma becerileri hem sıklıkla bireylerin alkol ve diğer bağımlılık yapıcı maddelerin kullanımını kontrol altına almaya hem de bağımlılıktan arınmaya önemli katkı sağlayan unsurlar olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla zihinsel rahatlama sağlamak (Fardin, 2020) için uygun yöntemlerden birinin manevi bakım olduğu söylenebilir. Diğer yandan dinler, kriz zamanlarında insanlığa manevi açıdan yardımcı olmak için davranışsal tavsiyeler vermektedirler.

### **Yöntem**

Bu çalışmanın amacı; maneviyat fenomeni çerçevesinde alkol bağımlısı bireylerin deneyimledikleri dini ve manevi yaşantıların kendileri için ne ifade ettiğini ve ne anlama geldiğini araştırmaktır. Ayrıca maneviyatın bilinçli deneyimler üzerinden ne şekilde algılanıp yorumlandığının ve bu yorumların ortak yönlerinin neler olduğunun keşfedilmesi de hedeflenmiştir. Bu açıdan araştırmada nitel araştırma deseni kullanılmıştır.

Paylaşılan manevi ihtiyaçların ortak tarafları içerik analizi ve betimleyici analiz ile keşfedilmeye çalışılmıştır. Katılımcı bireylerin deneyimleri ve özellikle

maneviyata yükledikleri işlevsel anlamlar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu nedenle kişilerin yaşadıkları öz deneyimlere odaklanılmıştır. Katılımcıların duyguları ve yaşantıları, maneviyat ve manevi bakım yaklaşımları çerçevesinde değerlendirilerek yorumlanmıştır.

### **Problem ve cevap aranan sorular**

Özellikle Covid-19 salgını gibi bireylerin stres düzeylerini artırabilen süreçlerde yaşam olaylarının getirdiği sorunlarla başa çıkmak zorlaşmaktadır. Bu çerçevede din ve maneviyat deneyimlenen yaşam olaylarında duygu, düşünce ve davranışları belirgin bir şekilde etkilemektedir. Bu bağlamda mevcut çalışma 2020-2021 yıllarını kapsayan Covid-19 salgını sırasında gerçekleştirilmiştir. Manevi bakım uygulamalarında sıklıkla kullanılan dini/manevi başa çıkma becerilerinin alkol bağımlılığıyla baş etmeye katkı sunup sunamayacağı bu çalışmanın problemi teşkil etmektedir.

Covid-19 salgını ile alkol kullanım davranışı arasındaki ilişkiyi gösteren birçok çalışma vardır (Calina, 2021; Clay & Parker, 2020; de Backer, 2021; Knopf, 2020). *Dolayısıyla söz konusu ilişkiyi ortaya koymaktan öte; benzer olağanüstü durumların gün yüzüne çıkardığı alkol bağımlılığı riskine yönelik geliştirilebilecek manevi bakım uygulamalarının içeriği için bir ihtiyaç analizi yapma gereksinimi doğmuştur.* Bu çerçevede çalışmada aşağıdaki sorulara cevaplar aranmıştır:

- Alkol bağımlılığıyla baş etmede özellikle alkol bağımlısı bireylerin deneyimledikleri manevi görüngüler nelerdir?
- Deneyimlenen manevi fenomenlere yüklenen anlamların baş etmeye katkısı nasıldır?
- Tespit edilen temaların manevi bakım uygulamalarında kullanılma imkânı nedir?

### **Çalışma Grubu**

Çalışma grubu, Alkol ve Madde Bağımlılığı Tedavi ve Eğitim Merkezi'nde (AMATEM) alkol kullanım bozukluğu tanısı alan ve çalışmaya katılmaya gönüllü olan 5 kişiden oluşmaktadır. Fenomenolojik modelde, araştırmaya katılan bireylerin deneyimleri üzerinden veriler üretildiğinden, katılımcıların sosyolojik ve psikolojik niteliklerine dönük ifadeleri de dikkate alınmıştır. Bu nedenle araştırmaya katılanlar, nitel çalışmalarda sıklıkla tercih edilen “amaçlı örnekleme (purposive sampling)” yöntemlerinden “kritik durum” örneklemeyle seçilmiştir (Yıldırım ve Şimşek, 2016: 121). Araştırmaya katılanların hepsi erkektir ve yaş ortalamaları 41,80'dir. Katılımcılar “K1 (40 yaş), K2 (34 yaş), K3 (48 yaş),

K4 (46 yaş), K5 (41 yaş)” şeklinde kodlanmıştır. Görüşmelerin her biri ortalama 25 dakika sürmüştür.

### **Verilerin Toplanması ve Analizi**

Ses kayıtları yoluyla elde edilen veriler bilgisayar ortamında deşifre edilmiş ve ardından NVivo 10 paket programıyla veriler kodlanmış ve çözümlenmiştir. Çalışmaya katılan bireylerin ifade ettiği yaşantılar, duygular, maneviyata yükledikleri işlevsel anlamlar ve öz deneyimlere ilişkin temalar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Söz konusu temalar; araştırma soruları, dini baş etme ve manevi bakım yaklaşımları bağlamında öngörülerde bulunulması, görüşmeler sonrasında doğrulanan temalarla birlikte yeni temaların da keşfedilmesi amacıyla *betimleyici fenomenolojik analiz* ve içerik analizi tekniği ile çözümlenmiştir. Böylelikle elde edilen bulgular alkol bağımlılığıyla baş etmeye çalışan bireylere yönelik verilebilecek manevi bakım süreçlerine katkı sağlayabileceği düşünülmektedir.

### **Bulgular**

Alkol bağımlısı bireylerle yapılan görüşmelerde maneviyatın nasıl deneyimlendiğine odaklanılmıştır. Görüşmeler sırasında maneviyat ile ilgili konuşulduğunda genellikle *dini ritüellerin, aile bağlarının, affedilme istekliliğinin* ön plana çıktığı görülmüştür. Ayrıca alkol kullanımını tetikleyebilen veya çağırıştırabilen deneyimlerden sonra *gelgitler yaşama, duyguları kontrol edip yönetme* ve *sosyal destek alma* hususları da dile getirilmiştir. Bunlara ek olarak *tövbe deneyimleri* ve *İlahî bir tasarım inancı (kader)* ile *paranormal inançlara atıflar* da maneviyat çerçevesinde iletilen diğer fenomenlerdendir. Görüşme kayıtlarından elde edilen bulgular dinî inançları da içine alan maneviyat görüngüsü çerçevesinde içerik analizine tabi tutulup fenomenolojik desene göre temalarına ayrılarak yorumlanmıştır.

### **Dini Ritüeller**

Dini ritüeller, maneviyat fenomenine ilişkin olarak en çok dillendirilen temadır. Özellikle dua, namaz, Kur’ân-ı Kerim okumak, dinî bilgiler öğrenmek bunların başında gelmektedir. Dini ritüeller bağlamında İslam dininin emrettiği abdest alma, namaz kılma, kutsal mekân ziyaretleri gibi ibadetleri yerine getirmenin *alkol bağımlılığını kontrol etmede önemli bir kaynak olduğu, alkol bağımlılığına yönelik nüks yaşama riskini azalttığını* vurgulayan katılımcılar duygusal ve ruhsal açıdan da rahatlama yaşadıklarını belirtmişlerdir. Bu bağlamda bir katılımcı kızıyla beraberliği sırasında namaz kılma ve Kur’an okuma ibadetine ilişkin diyaloglarını şu

şekilde paylaşmıştır: “12 yaşında küçük bir kızım var. Beni evde namaz kılarken görüyor. Baba ben de namaz kılabilir miyim diyor. Ayrıca din kültürü ve ahlak bilgisi dersi alıyorlar. Biz sureleri yavaş yavaş çalışıyoruz, ben akşamları yatarken çalıştırıyorum” (K3). Aynı katılımcı alkol bağımlılığına giden süreçte geçirdiği yaşam serüvenini namazla ilişkilendirerek aktarmıştır. Namazın alkole başlama ve alkol bağımlısı olma sürecini oldukça geciktirdiğini, namazın kendisini tuttuğunu belirtmiştir. Namaz kılmayı yavaş yavaş bıraktıktan ve daha seküler bir yaşam tarzına sahip olduktan sonra alkol bağımlılığına giden yolun önünün açıldığını ifade etmiştir:

*“Üniversiteye başlamadan önce beş vakit namazını kılan bir insandım, gençlikte de öyleydim. Teravihimizi kaçırmazdık mesela. Yani inanç konusunda altyapım sağlamdır. Bir insanın sorumluluk ve görevleri ile Yaradan’ına karşı ne yapması gerektiği, yaratılış gayesinin ne olduğu, Allah’ın kullarını kendisine ibadet etsinler diye yarattığı düşünceleri vs. hepsi daha o zamanlarda vardı. Üniversite ilk sınıfta evlerinde kaldığım arkadaşların da etkisi ile siyasi çizgiler oluşmaya başlayınca topluma bakış açısı biraz daha sola kaydı. Dolayısıyla ben eski dini yaşamımdan uzaklaştım. Önce vakitleri erteledik. Kazaya bıraktık. Sonra kazaları da erteledik derken kısacası neredeyse tamamı ile uzaklaştık bir dönem...”*  
(K3)

Alkol kullanımına neden olabilen stres, kaygı, üzüntü gibi duygulara yönelik olarak abdest almanın kendisini rahatlattığını (K1) belirten bir katılımcı namaz kılmamanın da kendisini kuş gibi hafiflettiğini belirtmektedir. Bu çerçevede başka bir katılımcı ibadetlerin kendisine manevi anlamda büyük keyif verdiğine “Böyle bir dua ettim. Namaza da başladım. Kur’an’ı okuyorum, anlamını. Kur’an kursuna başladım. 15 günde heceleye heceleye Kur’an okumaya başladım. Camide dersler var. Camiden çıkmıyorum yani. Bir de anlamlarını bir de ilmek ilmek yani. O kadar çok zevk alıyorum ki” (K5) sözleriyle işaret etmektedir.

### **Af Olgusu**

Bazı katılımcılar geçmişte yakınlarıyla kurdukları iletişim ve ilişki sırasında deneyimledikleri *öfke, kırgınlık/kurgınlık ve suçlama* gibi yaşantıların şimdiki duygularını olumsuz yönde etkilediğini sözlerine eklemektedir. Bir katılımcı “Allah sizi inandırsın affedemediğim bir tek o şahıs var. İçimde devamlı onu suçluyorum. Kin vs. adını ne koyarsanız koyun. İçinizde bir negatiflik var” sözleriyle öfkesinin kendisini olumsuz etkilediğini, *affa konu olan meselenin çözülmediğinde geleceğin de çözülmediğini* (K3) belirtmiştir. Öfkeyi, *insanın içinde ve atılması*

*gereken bir zehir* (K3) olarak betimleyen katılımcı *affetmenin bu zehrin atılmasının aracı* olduğunu söylemektedir. Affi ümit bağlamında ele alan katılımcı “*AMATEM'in mescidinin girişinde yazan Allah affedicidir, Allah'tan ümit kesilmez. Allah'tan ümidini kesenler kâfirlerdir*” ayetini mescide hem girerken hem oradan çıkarken okuduğunu (K3) dile getirmiştir.

Bazı katılımcılar öncelikle kendileriyle barışamadıkları sürece ne bu dünya ne de öbür dünya ile barışamadıklarını belirtmişlerdir. Kendiyle barışma bağlamında af olgusunu ele alan katılımcılar ancak bu şekilde kendilerinde yaşamayı hak ettikleri inancının oluşabildiğini ve kendilerine değer verebildiklerini iletilmişlerdir (K2, K3). Bir katılımcı affolunma ihtiyacına ilişkin olarak, “*Kurban olduğum Yaradan'ımın bana verdiği değer bir kısmını ben fark edebilsen kendi adıma... Kendinin çok değerli bir varlık olduğunu, güzel şeyler yaşamaya muktedir olduğunu, hak ettiğini ya da yaşaması gerektiğini düşünüyor insan. En zoru kendimizi affetmek*” (K3) şeklinde ifadelerde bulunarak Yaradan tarafından affolunmanın değerlilik hissini artırdığını dile getirmiştir.

Allah'ın affediciliğini nefse zulmetmeme ve Yaradan'a dönüş açısından ele alan başka bir katılımcı yakın çevresine yaptığı haksızlıkların sonucu olarak suçluluk duyguları hissettiğini belirtmektedir: “*Allah nefsinize zulmetmeyin diyor, bana dönün diyor. Ben kendime, arkadaş çevreme, anne babama eşime çocuklarıma zulmettim. Annem babam daha önce affettiler. Sonra sevindiler. Sonra onları geri üzdüm*” (K4). Başka bir katılımcı da benzer biçimde nefsinin istek ve arzuları yüzünden bağımlılıkla geçen hayatının hiçbir olumlu çıktısının olmadığını ve affolunmak için nefsinin Allah'a şikâyet ettiğini (K1) dile getirmiştir.

Başka bir bağımlı birey babasının vefatından yaklaşık 1 sene sonra 15 yaşlarında iken çok sevdiği ve bağlı olduğu annesini başka bir erkekle gördüğünü ve annesini affedemediğini dile getirmiştir. Bağımlı olmasını bu olaydan sonra içine attığı kin ve öfke gibi duygulara bağlamıştır. Evlilik sonrası hayatında ise kendi mutluluğu için eşinin ve çocuklarının mutluluğunu ikinci plana attığını, bundan dolayı suçluluk hissettiğini söylemiştir. Suçluluk duygusunun esasında pişmanlığı ve affolunma istekliliğini artırdığını sözlerine ekleyerek bundan sonra kendi mutluluğuyla beraber ailesinin de mutluluğunu önemseyeceğini belirtmiştir: “*Artık üzülme istemiyorum. Ama onların da mutlu olmasını istiyorum. Suçluluk hissediyorum. Eşimi çocuklarımla ikinci plana atarak kendi mutluluğumu düşündüm*” (K2). Görüldüğü gibi katılımcının sözlerinde hem evlilik öncesi hem de sonrası yaşamında deneyimlenen “af olgusu” güçlü bir fenomen olarak kendini göstermektedir.

### Yaşam Sistemindeki İlahî Tasarım İnancı olarak “Kader”

Yaşadıkları hayatın arka planında gizlenen bir anlamın varlığını sıklıkla sorgulayan katılımcılar genellikle bu sorgulamalarını *kader* (K1, K2, K4) bağlamında yapmaktadırlar. Kader kavramı kendileri için Yaradan tarafından çizilmiş yüksek bir hayat tasarımıdır. Katılımcılar, kendi seçimlerinin etkisini inkâr etmemekle beraber, iradelerinin cüz’iliğini anlamış görünümündedirler. Zira kendilerine fazla güvenmekten dolayı *alkol batağına düştüklerini* dile getirerek *kendine güvenin insanı yanlışla sürükleyebileceğini*, sınırlarını bilmek ile beraber sorumluluk alıp adım atmanın da değerini kavramış gözükümlüdürler. Benzer biçimde yaşadığı değişim deneyimini kader bağlamında anlamlandırarak manevi açıdan değerli gören bir katılımcı “*Allah’ın kaderine bağlı yaşıyoruz. Senelerdir madde kullanan insanların Adıyaman-Menzil gibi manevi ortamlarda 3-5 günde değiştiklerine şahit oldum*” (K4) sözleriyle belirtmektedir. Başka bir katılımcı *Allah’ın, kendisine isyan mı edecek, şükür mü edecek diye insanları sınıdığını*” (K1) ifade ederek yaşamının anlamını kader bağlamında ele aldığını söylemektedir. Diğer bir katılımcı ise deneyimlediği yaşam olaylarında bir anlamın varlığı konusunda kafasında soru işaretleri olduğunu “*Neden bu kader bana çizildi. Neden bu kadar şeyi Allah bize yüklüyor*” (K2) şeklindeki sözleriyle dile getirmektedir.

### Duyguları kontrol etme “Nefs yönetimi”

Alkol bağımlısı bireylerin bağımlılıklarıyla başa çıkmalarında duyguları tanıma ve kontrol edip yönetme önemli fonksiyonlar üstlenen süreçlerdir. Katılımcılar yaşam olaylarının strese eşlik eden duyguları artırdığını, sonrasında ise bu duygularla baş edebilmek için alkol kullanımına başvurduklarını belirtmektedirler. Ayrıca katılımcılar özellikle ailevi problemlerin bu sorunların başında olduğunu iletmektedirler.

Bir katılımcı bağımlılığı tanımlarken duyguları kontrol etme ve yönetme konusunda zorluk yaşandığına ve bu konuda başa çıkma becerileri kazanılması gerektiğine işaret eden bir yaklaşım sunmuştur: “*Bağımlı kendi kendini kontrol edemeyen, özgür olamayan, bir maddeye, bir at yarışına adı ne olursa olsun ya da bir olaya vesaire bağımlı olan, özgür olmayan, davranışlarını kontrol edemeyen, yaşamına yön veremeyen bir insandır*” (K3). Aynı katılımcının “*Ben 48 yaşındayım ve boşanalı 7 yıl oldu. Babam ‘oğlum ayaklarının üzerinde dur’ dedi. Hadi senin evini ayıralım işine bak dedi. Tabi gelir düzeyim düşük. Eskilerde kazandığım paraları alamıyorum. Bugün hem nafaka ödeyip hem kira ödeyip faturalar şudur*

*budur... Bu sefer stres başladı” gibi ifadelerinden stres faktörünün bağımlı birey için baş edilmesi gereken bir sorun alanı olduğu anlaşılmaktadır.*

Katılımcılar duyguları kontrol edip yönetmeyi nefse ve iradeye hâkim olmak bağlamında ele almaktadırlar. Ayrıca nefsin alkol isteğine cevap vermenin kişinin kendisini, yaşamının amacını ve varoluşunun anlamını unutturduğunu belirtmektedirler:

*“Şimdi bakıyorum, bir defa nefesine uyman, sadece sana mâl olan bir şey değil artık. Yaptığımız iş nefsimizi unutturuyor. Her şeyden önce kendini, neden Allah’ın bizi dünyaya gönderdiğini, ne için yaratıldığını ve neler istediğini unutuyor insan... Bu süreçte suçluluk hissetmekten ziyade sorumluluk alıp bunu çözmek gerekir diyorum. Mesele aslında nefis meselesi. Nefsime hâkim olamıyorum, irademe hâkim olamıyorum” (K4).*

Diğer bir katılımcı da benzer şekilde duyguların kontrolünü nefis kontrolü çerçevesinde değerlendirerek davranışları yönetmenin nefse uymamaktan geçtiğine işaret etmektedir:

*“Eğer çok fazla tutarsanız duygularınızı kolay kolay kontrol edemiyorsanız, fiziksel olarak ne kadar güçlü olursanız olun (kalbini göstererek) şurası biraz zayıfsa... Melaneti bir şekilde ya nefsen; ya şeytana uyarak bir şekilde kullanıyoruz. Boşluktan ziyade nefsinin zayıflığı, onu kontrol edememe ya da imanımız itikadımız eksik bu konuda zaaflarımız var, şeytana uyuyoruz.” (K3).*

Alkol isteğiyle başa çıkamadığı için suçluluk duyduğunu ve bu duygusuyla başa çıkmada güçlük yaşadığı için nefsinin istek ve arzularını Yaradan’a şikâyet ettiğini söyleyen bir katılımcı *“Ya Rabbim beni affet, nefsimi körlendir diyorum” (K1)* diyerek duyguları kontrol etmenin alkol kullanım isteğini yönetmede önemli bir etken olduğuna vurgu yapmaktadır. Aynı şekilde gururunun, duygularını istemediği boyutta etkileyerek alkol isteğine olumsuz etki ettiğini paylaşan (K2) katılımcılar da bulunmaktadır.

Alkol kullanımı her zaman stresten değil, bilakis keyif alma, mutlu olma isteğinden de kaynaklanabilmektedir. *“Devamlı dert-sıkıntıdan olmuyor, bazen keyiften de içiyorum” (K2)* diyen bir katılımcı ile *“İş tatmini, hayat tatmini vs. her şey varken başladım” (K1)* diyen diğer bir katılımcının ifadeleri, alkolün sadece stres gibi durumlarla başa çıkabilmek için kullanılmadığını göstermektedir. Hazzı ve mutluluğu çağrıştıran duygularla başa çıkmak alkol bağımlısı bireyler için bir ihtiyaç olarak görülmektedir:

*“Meyhanenin önünden geçerken rakının kokusu geldi burnuma. Şöyle bir baktım. 100 metre gittim. Tekrar döndüm, bu sefer 10 metre gittim. Ya git yoluna dedim. Bir duble içip bırakacaktım. Bu sefer bir 70’lik rakı içtim orada. Şimdi ise ben burada (AMATEM’de) çok memnunum, tek huzur veren yer. Dışarıda alkollü olmamdansa...” (K5).*

### **Sosyal destek alma**

Alkol bağımlıları kendilerinin sosyalleşmeye duydukları ihtiyacı genellikle manevi boyutta değerlendirip bunu cümlelerine yansıtmaktadırlar. Namaz gibi topluca yerine getirilebilen ibadetler esnasında sosyallik ihtiyaçlarını giderebildiklerini sık sık vurgulamışlardır:

*“Rahatsızlıklar hat safhada olunca eskiden çalıştığım yerde tanıştığım arkadaşarımdan beş vakit namazını kılan, yapma etme diyen çok iyi niyetli abi vardı. Yolda giderken vakit namazı girerdi, o camiye gider namazını kılar gelirdi ben arabada otururdum. O beni iğne oyası gibi işledi. Allah bin kere razı olsun ondan. Sonra ben namaza başladım tekrar geri döndüm. Hatta öyle ki son noktasına, tesbihine kadar. Hatta ‘vay be adam bizi geçti’ derdi” (K3); “Namazı arada kılardım ama bu işi cemaatle yapmak insanı çok başka boyutlara götürüyor. Yani insanın sadece kemikten ibaret olmadığını, ruhun gıdaya ihtiyacı olduğunu, bu gıdanın da cemaatle beraber olduğunu, Kuran-ı Kerim’de cemaatle beraber olun diyor. Allah-u Teâlâ sadıklarla beraber olun diyor. Biz sözümüzde durmuyoruz hiç olmazsa sözünde duranlarla beraber olalım diyoruz” (K4).*

Sosyal destek alma yöneliminin esasında alkol bağımlılığıyla başa çıkmada kişinin öz düzenleme, dini/manevi bilgi ihtiyacını karşılama, kendini değerli hissetme, bağlılık duygularını tatmin etme, ilgi görme, duygularını tanıma gibi manevi ihtiyaçları karşıladığı söylenebilir. Bazı katılımcılar sosyal destek ile alkolden tamamen kurtuldukları dönemlerin olduğunu bildirirken; bazı katılımcılar ise sosyal destek sağlayan bazı grupların yanlış uygulamalarının kendisine iyi gelmediğini iletmetedirler:

*“Bu konuda desteğe ihtiyacım var. Tabii bu ahlaksal destek olabilir, sohbet olabilir, kitap belki internet siteleri olabilir. Cenab-ı Allah diyor ki Allah Yeter. Araya birilerini koyuyoruz. Ama ipine sarılın dediği anda yetmediğimiz noktada birilerine mutlaka ihtiyacımız olacak” (K3); “Bir dini gruba gittim. Ticarete yöneldiklerini*



*gördüm, pek ısınamadım” (K1); “Çevrem olsa alkol almam. Toplumla giremiyorum, konuşmak istemiyorum. İlgî görmek mutlu ediyor. Eşimle iletişimin yok. Dayımın benim için manevi desteği önemli” (K2); “Ben burada (AMATEM) çok memnunum tek huzur veren yer burası. Dışarıda alkollü olmamdan, yoksa hastane ortamında kimse durmak istemez” (K5).*

### **Aile Bağları**

Aile bağları da sosyal destek gibi bağımlı bireylerin ihtiyaç duyduğu önemli bir manevi bakım ihtiyacıdır. Sosyallik ihtiyacının yanında kişilik, kimlik, aidiyet gibi bireyin en derin varoluşsal yönlerine de hitap eden aile beraberlikleri bağımlı bireyler için huzur ve sükûnet kaynağıdır. Ailenin bu çerçevedeki değerini anlamış görünen bir katılımcı *“Her hafta sonu kızımın görüşürüz. Anneme babama kat kat üzüntü verdim. Fiziksel anlamda, maddi anlamda... Öfkenin darbeye dönüşmüş halinden ziyade içiyor olduğumu bilmeleri bile onlara yeterince üzüntü veriyor. Bu konuda bana çok destek oldular. Artık hem onlar adına hem kendim adına bundan uzak durmak istiyorum” (K3)* gibi ifadeleriyle alkolü bırakmayı sadece kendisi için değil ailesine olan bağlılığına değer verdiği için de istediğini ifade etmektedir.

Katılımcıların birçoğu evliliğin yaşamlarına yön verme ve yeni bir başlangıç yapma gibi ihtiyaçlarına hitap edeceğini umarak evlendiklerini fakat bu değişimin belirli bir dönem iyi geldikten sonra tekrar alkol kullanımına geri döndüklerini belirtmektedirler: Bir katılımcının *“2001 yılında evlenmeye karar verdim. O dönemde alkol alışım bir süre durakladı. Sosyal hayatım değişti. Arkadaşlarımdan biraz uzak kaldım. Alkolden de biraz uzak kaldım. Evlendikten sonra yine çok nadiren sosyal içicilik vardı. Eşimle bir yere gider oturur içmezdik... Benim yalnız kalmam demek tehlikeye açık olmam demek. Ayrıca sürekli kafamı bir şeylerle meşgul ediyor olmam gerek” (K3)* şeklindeki ifadelerinden yola çıkarak aile bağlarının manevi bir ihtiyaç olduğu söylenebilir.

Özellikle eş ve ailenin diğer üyeleriyle iletişimde dikkat edilmesi gereken hususlar alkolü kontrol altına almada önemli bir ihtiyaç olarak değerlendirilmektedir. Aile içi iletişimde dinî/manevî değerlerin bağlılıkları artırdığı görülmektedir:

*“17 senelik evliyim. Eşim beni çok sevdiği için eşime her zaman saygı duyuyorum. Ama alkol yüzünden ayrılacak seviyeye geldik” (K5); “Eve asla içki sokmam. Namazlı güzel evime içki sokmam. Eşim çok*

*kıymetli ve çok değerlidir. Çocuklarım çok ahlaklıdır” (K1); “36 yaşında eşimle tanıştım bu konuyu eşime de anlattım. Ben zamanında böyle böyleydüm ama ben bıraktım. Yeni bir hayata başladım. Eşim dedi, tabi olabilir dedi. O sekiz sene beni hayatımın en mutlu sekiz senesiydi” (K4).*

### **Ruhsal ve psikolojik değişimler “Gelgitler yaşamak**

İnsan tecrübesinin sürekli değişen ama bazen de aynı kalan doğasını yansıtmak ve psikolojik problemlerle uğraşan bireyler tarafından kullanılan dili vurgulamak amacıyla kullanılan gelgit sürecine katılımcıların ifadelerinde sıklıkla rastlanmaktadır. Gelgitler yaşamalarında “*Allah-u Teâla’nın kendilerine sunduğu reçeteye/emirlere dikkat etmemek, boşluk duygusu*” (K4); “*namazları bırakmak; nefsin zayıflığı, şeytana uyma, ailevi problemler yaşamak*” (K3); “*alkolü çağrıştıracı unsurlarla temas*” (K5) gibi fenomenlerin etkili olduğunu bildiren katılımcılar manevi unsurların tekrardan temiz kalma ve bağımlılığı kontrol altına alma cesaretini diri tuttuğunu iletmektedirler.

Temiz kaldıkları süre içerisinde maneviyattan uzak kaldıklarında kayma yaşadıklarını ya da kayma risklerinin yükseldiğini belirten katılımcılar manevi yaşantının; yaşamı anlamlandırma, ruhu besleme, farkındalığı artırma, dibe vurmaktan kurtarma gibi fonksiyonlarıyla baş edebilme becerilerine katkıda bulunduğunu söylemektedirler:

*“İnsanın sadece fiziki olarak değil ruhen de gıdaya ihtiyacı vardır. Bu süreç içerisinde çok bocaladım yani. Baya gelgitler yaşadım, akşam namaz kıyıyorum fakat sabah böyle kesik kesik kesik çok süreçler yaşadım. O kadar güveniyordum ki kendime, bu bir hastalıksa ve ömür boyu sürecekse bu hastalığın başka şeylerle doldurulması lazım. Çözmeme gereken bir nokta var ki beni tutuyor. Şimdi ise bunun bir hastalık olduğunu anladıktan sonra o gelgitleri yaşamıyorum. Allah yardım etmezse ben bu hastalıkla baş edemem, kimse baş edemez” (K4); “...Ama gelgitler çoktu. Tekrar namazı bıraktım, alkole geri döndüm. En sonunda dibi gördüm. Nerede eksiklik yapıyorum? Nerede hata yapıyorum? Bunu kullanmak istemiyorum; kullandıktan sonra ertesi sabah verdiği pişmanlığı anlatamam. Özellikle secdeye gittiğinizde ağlayarak secdeye gidiyor, ağlayarak namaz kıyılıyorsunuz. Ya Rabbim! Ne olur diyorsunuz... Maneviyat en önemli ihtiyaçtır, ihtiyaç listesinin en başındadır. Bir alkolik olarak eğer benim bir nebze şansım varsa inancımın otürüdür” (K3).*

İnsanın sadece fiziki olarak değil ruhen de gıdaya ihtiyacı olduğunu belirten bir katılımcı alkol kullanarak yaşamına devam ettiği süre içerisinde çok fazla bocalama ve gelgitler yaşadığını ifade etmektedir: “Çok bocaladım yani, baya gelgitler yaşadım, akşam namaz kılıyorum fakat sabah böyle kesik kesik çok süreçler yaşadım” (K1). Ayrıca katılımcılar Yüce bir Yaratıcı inancının kapsanma, korunma ve sığınma ihtiyacına hizmet ettiğini ve böylelikle alkolle baş etmede ümidi yeşerttiğini dile getirmektedirler: “Elbette Allah Kuran’da bana gelin demiş, o da yetmemiş dostlarını göndermiş. Hz. Mevlâna ne olursanız olun gelin demiyor mu?” (K6); “Sığınacağım başka bir yer yok” (K1).

### Tövbe deneyimi

Değişim isteği alkol bağımlısı bireylerin hayatlarında çeşitli deneyimler yaşanmasına yol açmaktadır (Ceylan ve Metcalf-White, 2019). Söz konusu bu istek camiye gitme, Allah dostunu ziyaret, dini cemaatlerin sohbetlerini dinleme, tarikatların uygulamalarına dâhil olma gibi eğilimlere neden olmaktadır. Bir katılımcının, “...O arada, babam sağ olsun, onun aracılığı ile tövbe ettim. Mahallemizdeki camiye gittim. Hocadan rica ettim. Gittim guslümü aldım, abdestimi aldım. Ben bunu bir daha kullanmayacağım hocam, tövbe etmek istiyorum dedim. Sağ olsun o da yardımcı oldu. Camide tövbe ettim, 5-10 dakika beraber dua ettik. Allah’ım ben yaptıklarımın ötürü çok pişmanım, çok günah işledim. İnşallah bir daha yapmayacağım. Kararlılıkla başladım devam ettim bir müddet” (K3) şeklindeki ifadelerinden yola çıkarak tövbe niyetinin kendisine iyi geldiği, bağımlılığa karşı koruyucu bir etkisinin olduğu, iç muhasebe sürecini hareketlendirdiği söylenebilir.

Tövbe edip dönüşüm yaşamak isteyen ve bu dönüşüm sürecinde Yaradan’ın bağışlayıcılığına yönelik inancının güçlü olduğu görülen bir katılımcı 8 yıllık alkolsüz bir dönem geçirdiğini ve tövbe edip inancını koruyan birinin ömür boyu alkolden uzak yaşayabileceğini “35 senelik hayatımda kendimi, göğü yaratana unutmuştum. O, kulunu bağışlamak için bahane arıyor. Bir insan hata yapar, tövbe eder. Bu süreçte evlendik işte. Şu anda 3 tane çocuğum var. Tövbe ettikten sonra sekiz yıllık alkolsüz bir dönemim var. Ama bu süreci ömür boyu devam ettiren var yani. Bu süreci devam ettiren bir sürü insan var. Çok da şahit oldum” (K4) şeklindeki sözleriyle belirtmektedir. Aynı katılımcı yanına gittiği manevi bir kanaat önderinin kendisine tıbbî reçete verir gibi manevî reçete verdiğini; fakat reçeteyi aksatmaya başlayınca tekrardan alkole düştüğünü söylemektedir. Reçetede yazanları “Kötü arkadaşlardan uzak dur. Şunları yapmaya gayret et. Allah’ı zikretmeye devam et. Namazını kıl, abdestini al. İslam’ın gereğini söylüyor aslında. Bizim

*yapmadığımız şeylerin yapılması gerektiğini. Benim bir sürü arkadaşım var, böyle tövbe edip de daha hiç benim gibi olmayan. Bendeki sıkıntı ben kendime biraz fazla güvendim” şeklinde ifade eden katılımcı tövbenin sürdürülebilir olması gerektiğine işaret etmektedir.*

Diğer bir katılımcı ise tövbe etmeye niyetli olduğunu fakat bunun nasıl yapılacağını bilmediği için Allah’tan yardım istediğini ve Allah’ın da kendisini duyup rüyasına girdiğini ifade etmektedir. O rüyadan sonra çok farklı hissettiğini, tövbe ettiğini fakat Allah’ı ikinci defa rüyasında gördüğünde ne yapması gerektiğini bilmediğini, Allah’a sorduğunu ve Allah’ın da kendisine kıyameti gösterdiğini söylemektedir: “*Ya Rabbi bunun sonu ne olacak?” Senin sayende bu işi bıraktım da sonu ne olacak?”* (K5). Gördüğü rüyanın etkisiyle 15 gün kadar alkol kullanmadığını sözlerine eklemektedir. Bu katılımcının tövbe niyetini taşımasının dönüşüm sürecinin başlangıcı olduğunu fakat sonrasında dönüşümü sürdürmesi için yol haritasını bilmek gerektiği hususu kendi cümlelerinden anlaşılmaktadır.

### **Paranormal İnançlara Atıflar**

Nazar, büyü, sihir, muska gibi şeylerin var olduğuna inanan katılımcılar yaşamlarında istemedikleri değişimlerin sebebi olarak bu normal ötesi, paranormal olguları görmektedirler. Özellikle alkol bağımlılarının yaygın sorunu olan anti sosyallik, iletişim kurmayı zorlaştırmaktadır. Yakın çevresiyle ilişki kurmada zorlanmalarının nedenini paranormal güçlere atıflarda gören katılımcılar sorumluluk alıp problem çözme odaklı yaklaşımdan uzak bir görünümde dirler:

*“Eve gidiyorum bunalıyorum. Eş ve çocuklarla konuşmuyorum. Nazara inanıyorum. Nazar yok mu hocam, var. Muskaya inanıyordum. Ben kimsene zarar vermezken kimsenin bana zarar vermeyeceğini düşündüm. Arabamın motoru yandı. 3 kere de araba Ankara’ya gelirken arızalandı. Evi satışa çıkardım. Bir kişi bile aramadı. Hanım yüzüğü kaybettikten sonra yüzüğe nazar yapıldığını düşünüyorum her şey ondan sonra oldu. Eve girdiğim an evde darlanıyorum. Tekrar eve gideceğim bakalım ne olacak?”* (K1).

Yaşamındaki tüm olayların ters gittiğine dair güçlü bir inanç taşıyan bir katılımcı, “*Konyada’ki hoca kafayı yemiş, dedi. Siz bu çocuğa ne yaptınız? dedi. Muska’ya inanıyorum*” (K2) şeklindeki ifadeler paylaşması, onda iç görüden uzak bir başa çıkma tarzı olduğuna bir işaret olabilir. Diğer bir katılımcı ise rüyasında Allah’ı gördüğünü ifade ederek kendisinin içki içmemesi için rüyasına Allah’ın birkaç defa girdiğini dile getirmektedir.

### Tartışma ve Sonuç

Salgın süreçleri gibi olağanüstü durumlar disiplinler arası bir psikolojik sağlık ekibinin oluşturulması, psikiyatrik tedaviler ve diğer sağlık hizmetlerinin sağlanması, çevrimiçi manevi bakım platformlarından yararlanılması, rehabilitasyon programları oluşturulması, savunmasız gruplara belirli bakımların sağlanması gibi gereksinimlerin ortaya çıktığı özel bir dönemdir.

Alkol bağımlılarının stres gibi risk unsurlarıyla baş etmelerinde manevi ihtiyaçlarının tespit edilerek manevi uygulamalara öneri geliştirilmesini amaçlayan bu çalışmada salgın sırasında bireylerin psikolojik sağlık koşulları, stres yönetimi ve alkol kullanımı açısından daha savunmasız durumda oldukları ileri sürülmektedir (Kazan Kızılkurt, 2020). Bu sebeple özellikle alkol bağımlısı bireyler, yaşadıkları psikolojik sağlık sorunları ve stresle baş etme gereksinimleri üzerinden alkole tolerans geliştirme riski yaşamaktadırlar. Her ne kadar alkol kullanımı öncelikle merkezi sinir sistemini devreden çıkarıp kişiyi rahatlatırsa da sonradan insanı depresyona kadar sürükleyebilmektedir (Şahin, 2009). Söz konusu risk faktörü farklı sorunları da beraberinde getirerek alkol bağımlısı bireyin kısır bir döngüye girmesine yol açmaktadır (Gürsu, 2018: 82). Bu kısır döngüden çıkmak için birtakım ihtiyaçlar belirlemektedir. Bu ihtiyaçların giderilmesi, bağımlı birey için hem dini hem de manevi anlamda önemli bulunmaktadır.

Maneviyatın olağanüstü durumlar sırasında psikolojik dayanıklılıkla pozitif bir ilişkisi olduğu bilinmektedir (Roberto vd., 2020; Yapıcı, 2020). Aşkını veya kutsal ile olan ilişki bireyin inançları, tutumları, duyguları ve davranışları üzerinde güçlü bir etkiye sahiptir. Ritüellerin uyum ve başa çıkmada etkili olduğu konusunda kanıtlar oldukça yaygındır (Spilka, 2013). Dua ve ibadet gibi dini ritüeller bireylere stres ve hastalıklarla baş etme ve önleme (Pargament, 1997) konusunda destek sağlamaktadırlar (Çoban, 2016).

Evde kalma, kısıtlama ve yasaklamaların uygulandığı Covid-19 sürecinde katılımcıların dini ritüelleri sıklıkla yerine getirmesi geçmişte yapılan birtakım hataların telafi edilme fırsatı olarak değerlendirilebilir. Ayrıca hem dünya hayatında manevi lezzetleri tatmayı hem stresten uzak kalmayı ve ahiret düşüncesine göre sonsuz bir mutluluk yurduna ulaşabilmeyi sağlayabilir. Bu bakış açısı alkol istekliliğine karşı koruyucu ve önleyici bir fonksiyon üstlenebilir.

Affedilme ve affedebilme gibi *af olgusu* çevresinde ortaya çıkan özel ihtiyaçlar da katılımcılar tarafından manevi ihtiyaçlar kapsamında ele alınmaktadır. Aynı şekilde *aile bağlarını güçlendirme, sosyal destek alma, tövbe deneyimleri,*

*gelgitler yaşama, yaşam sistemindeki İlahî tasarımı sorgulama* gibi katılımcıların ifadelerinden çıkan temalar, madde bağımlısı bireylerin manevi ihtiyaçları kapsamında yapılan Ceylan'ın (2019) çalışmasında da dile getirilmiştir. Paylaşılan bu temalarla ilgili zihinsel ve duygusal arka planda yaşanan çıkmazlar çözüme kavuşturulmayı bekleyen ve maneviyatla büyük ölçüde ilişkili olan hususlardır.

Katılımcıların ifadelerine göre *duyguları yönetmeyi öğrenmek* aslında *nefis terbiyesini öğrenmektir*. Nefsin eğitimi ise birtakım ritüelleri ve davranışları sergileyerek mümkün olabilir. Nitekim davranışları kontrol etmek, duyguları kontrol etmekten daha kolaydır. Bununla beraber duyguları kontrol etmeye çalışmak da alkol bağımlılarının başa çıkma becerilerine yönelik manevi bakım uygulamaları kapsamında ele alınabilir (Witkiewitz, vd., 2016). Bu bağlamda bireyin iç dünyasında rehber rolü üstlenen duyguları tanımak alkol bağımlılığını kontrol altına almada önemli bir aşamadır denilebilir. Zira adı konulan ve tanınan bir duygu daha iyi yönetilebilir.

Alkol kullanımı, nefsin mutlu olma ve acıdan kaçma gibi en temel iki arzusuna hizmet etmektedir. Bu çerçevede manevi boyutta *ruhun lezzet alma düşüncesi* ve başa çıkma becerilerini destekleyen *sabır değeri* manevi bakım çalışmalarına dâhil edilebilir. Zira manevi bakım her zaman dini inançların bir parçası olmakla birlikte sağlık ve refahın bütünleyici bir boyutudur (Roman vd., 2020).

Diğer taraftan AMATEM'e dini ritüellerin yerine getirildiği bir ibadet merkezi nazarıyla bakılabilir. Zira sıklıkla gelgitler yaşadıklarını ileten katılımcıların uzun süreli alkolden uzak kalma hedefi her zaman ulaşılabilir değildir. Yaşamda sıkıntılar birçok kez gelir ve gider, önemli olan bireyin problemlerle başa çıkabilmesi ile ilgili girişimleridir (Bağ, 2019). Bu kapsamda alkolden uzak kalma aralıklarını artırmak kısa vadeli küçük çözümler arasında değerlendirilebilir. Bu bağlamda İslam düşüncesindeki istiğfar kavramı bu kısa aralıkların sıklığına ve süresine olumlu etkide bulunarak başa çıkma süreçlerine katkıda bulunabilir.

İslam dininde *tövbe* düşüncesi ve uygulamaları ibadet sayıldığı için, deneyimlenen her bir yaşam olayında “bir halden başka bir hale geçme (tövbe/dönüşüm)” niyeti gözetilirse bağımlı bireyin alkolden uzak kalma yolculuğunda her bir duygusu, düşüncesi ve eylemi ibadet kapsamında değerlendirilebilir. Maddi veya manevi şekilde ayırım yapmadan yaşama ilişkin tüm öğelere böylelikle manevi bir anlam yükleyebilir, tövbe niyeti ile sürekli manevi bir hayat yaşayabilir. Bu bağlamda İslam inancındaki tövbe edenlerin kötülüklerinin

iyiliklere dönüştürüleceği düşüncesi (Furkan Suresi, 25: 70) de bağımlı birey için değişim azmi ve ümidi (DiClemente, 2016) verebilir.

Alkol bağımlısı bireyler için nefsin isteklerini kontrol etmek, dini bir ritüel olarak görülmektedir. Bu açıdan bağımlı bireyler AMATEM’i bir “ibadet merkezi” olarak görebilecekleri gibi “dönüşüm yeri, tövbe merkezi veya nefis eğitim merkezi” olarak da değerlendirebilirler. Beynin tuzaklarından uzak durmak aynı zamanda nefsin kötü veya olumsuz arzularından uzak durmakla büyük ölçüde yakın anlamlıdır. Onlara göre nefsin arzularının farkında olmak, onu eğitmek ve yönetmek alkol kullanımından uzak kalmayı sağlamaktadır. Bununla beraber duyguları tanımak, yönetme becerisi kazanmak ve kontrol etmek (Ceylan, 2020) de bahsi geçen nefsin arzularıyla başa çıkmaya benzerlik göstermektedir (Suud vd., 2020). Nitekim İslâm dininde alkollü içkilerin haram kılınması kişinin aklının, malının, neslinin ve canının korunması ve onlara hürmet edilmesi içindir (Mâide, 5:90-91). Kur’an-ı Kerim’deki söz konusu ayetle alkolden uzak kalınması gerektiğine, alkol bağımlılığına yönelik koruyucu yaklaşımların önemine dikkat çekilmektedir.

Katılımcıların yaşam olaylarıyla başa çıkma kapsamında dini inançlarla ilişkili olarak sunduğu sihir, muska, büyü gibi paranormal inançlar; insanoğlunun gerçeği olduğu gibi kabullenmesine karşı bir direnç olarak değerlendirilebilir. Paranormal inanç ve davranışları tercih edilir kılan ve onlara süreklilik kazandıran şey, kişiye başa çıkma sürecini desteklemek gibi bir faydasının olduğu düşüncesidir (Ayten, 2017: 47, 49). Bahsi geçen mistik hezeyanların genellikle içgörü eksikliğinden kaynaklandığı bilinmektedir (Şirin, 2006). Sorumluluk duygusunu da azaltabilen söz konusu paranormal inançların mistik hezeyanları artırıcı olduğu ve dinin içinde yer almadığına ilişkin kanıta dayalı veriler, alkol bağımlıları için değişim niyetini kuvvetlendirici ve başa çıkma becerilerini artırıcı bakım çalışmalarında uygulanabilir.

Sonuç olarak katılımcıların deneyimlerinden çıkan ve ulaşılan bulguların arka planında yatan anlamlar yorumlanarak “*dini ritüeller, af olgusu, yaşam sistemindeki İlahî tasarım inancı olarak kader, duyguları kontrol etme “nefs yönetimi”, sosyal destek almak, aile bağları, ruhsal ve psikolojik değişimler “gelgitler yaşamak”, tövbe deneyimi, paranormal inançlara atıflar*” isimli temalara ulaşılmıştır. Elde edilen bulguların betimleyici fenomenolojik analizi sonrası ortaya çıkan temalar “manevi ihtiyaçlar” olarak değerlendirilip manevi bakım uygulamalarında gözetilebilir. Covid-19 salgını gibi olağanüstü durumlarda önemi daha da ön plana çıkan manevi bakım uygulaması, bahsi geçen ihtiyaçlara yönelik hizmet sağlayabilir.

**Kaynakça**

Akgün, O. (2020). COVID-19 Salgını döneminde Türkiye’de alınan idari kararların salgının önlenmesindeki etkisinin değerlendirilmesi. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 7(7), 201-228.

Ayten, A. (2017). *Mutluluğun peşinde*. Çamlıca Yayınları.

Bağ, B. (2019). Ruh sağlığı ve psikiyatri hemşireliği uygulamalarında gelgit modeli. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 11(4), 547-560.

Calina, D., Hartung, T., Mardare, I., Mitroi, M., Poulas, K., Tsatsakis, A., Rogoveanu, I., & Docea, A. O. (2021). COVID-19 pandemic and alcohol consumption: Impacts and interconnections. *Toxicology Reports*, 8, 529-535.

Ceylan, İ. (2020). Madde bağımlısı bireylerin değişim sürecindeki farkındalık düzeylerine varoluşçu/manevi yaklaşım. *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi*, 2, 97-134.

Ceylan, İ. (2021). *Bağımlılık değişim ve maneviyat*. Nobel Yayıncılık.

Ceylan, İ., & Metcalf-White, L. (2019). Perception of spirituality among substance addicts with incarceration experience: A phenomenological study. *Spiritual Psychology and Counseling*, 4(3), 201-218.

Chodkiewicz, J., Talarowska, M., Miniszewska, J., Nawrocka, N., & Bilinski, P. (2020). Alcohol consumption reported during the COVID-19 pandemic: The initial stage. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 17(13), 4677.

Clay, J. M., & Parker, M. O. (2020). Alcohol use and misuse during the COVID-19 pandemic: A potential public health crisis? *The Lancet Public Health*, 5(5), 259.

Çoban, M. (2016). Uyuşturucu madde bağımlılığı ile mücadelede manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarının yeri ve önemi: İstanbul örneği. A. Ayten, M. Koç, N. Tınaz, (editörler) *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Cilt-II* içinde (ss. 127-141). DEM.

De Backer, L. M. (2021). COVID-19 lockdown in South Africa: Addiction, Christian spirituality and mental health. *Verbum et Ecclesia*, 42(1), 1-9.

DiClemente, C. C. (2016). *Bağımlılık ve değişim*. Nobel Yayıncılık.

Fardin, M. A. (2020). COVID-19 epidemic and spirituality: A Review of the benefits of religion in times of crisis. *Jundishapur Journal of Chronic Disease Care*, 9(2).

Gürsu, O. (2018). *Bağımlılık ve din: Nöropsikolojik bir yaklaşım*. DEM Yayınları.



Kazan Kızılkurt, Ö. Dilbaz, N. (2020). COVID-19 pandemisinde bağımlılık. B. Coşar (ed.), *Psikiyatri ve COVID-19* içinde (ss. 59-651). Türkiye Klinikleri.

Knopf, A. (2020). Alcohol and isolation: Experts comment on drinking behavior during COVID-19. *Alcoholism & Drug Abuse Weekly*, 32(13), 1-4.

*Kur'an-ı Kerim*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.

Lechner, W. V., Laurene, K. R., Patel, S., Anderson, M., Grega, C., & Kenne, D. R. (2020). Changes in alcohol use as a function of psychological distress and social support following COVID-19 related University closings. *Addictive Behaviors*, 110, 106527.

Pargament, K. I. (2001). *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. Guilford Press.

Roberto, A., Sellon, A., Cherry, S. T., Hunter-Jones, J., & Winslow, H. (2020). Impact of spirituality on resilience and coping during the COVID-19 crisis: A mixed-method approach investigating the impact on women. *Health Care for Women International*, 1-22.

Roman, N. V., Mthembu, T. G., & Hoosen, M. (2020). Spiritual care - 'A deeper immunity' - A response to Covid-19 pandemic. *African Journal of Primary Health Care & Family Medicine*, 12(1), 2456.

Spilka, B. (2013). Dinî pratik, ritüel ve dua. İ. Çapçioğlu ve A. Ayten (Editörler). *Din ve maneviyat psikolojisi-yeni yaklaşımlar ve uygulama alanları* içinde (ss. 157-180). Phoenix.

Suud, F. M., Gaffar, A., Rouzi, K. S., & Chaer, M. T. (2020). The role of Islamic counselling in pandemic COVID 19: A conceptual study for developing positive emotion of parents and children. *Jurnal Konseling Religi*, 11(1).

Şahin, N. H. (2009). *Stresle başa çıkma yolları: Olumlu bir yaklaşım*. Türk Psikologlar Derneği Yayınları.

Şirin, T. (2006). Metafizik varlıklardan cinlere inancın psiko-sosyal boyutları (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*.

Witkiewitz, K., McCallion, E., & Kirouac, M. (2016). Religious affiliation and spiritual practices: An examination of the role of spirituality in alcohol use and alcohol use disorder. *Alcohol Research: Current Reviews*, 38(1), 55.

Yapıcı, A. (2020). Zor zamanlarda dindarlık ve maneviyatın ruh sağlığıyla ilişkisi. Bayram Demirtaş (ed.). *Salgın Zamanında Manevi Destek* içinde (ss. 35-47). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2008). *Nitel araştırma yöntemleri*. Seçkin Yayıncılık.

## **Ergenlerde Sosyal Medya Bağımlılığı İle Dindarlık İlişkisi**

### **Relationship Between Social Media Addiction And Religion In Adolescents**

**Orhan GÜRSU – Ahmet Tevfik MUSARA**

Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi, orhangursu@akdeniz.edu.tr, Orcid ID: 0000-0002-7478-371X

Yüksek Lisans Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi, atmusara@gmail.com, Orcid ID: 0000-0001-5095-9031

| <b>Makale Bilgisi</b>                | <b>Article Information</b>            |
|--------------------------------------|---------------------------------------|
| <b>Makale Türü – Article Type</b>    | Araştırma Makalesi / Research Article |
| <b>Geliş Tarihi – Date Received</b>  | 30 Nisan / April 2021                 |
| <b>Kabul Tarihi – Date Accepted</b>  | 23 Haziran / June 2021                |
| <b>Yayın Tarihi – Date Published</b> | 25 Haziran / June 2021                |
| <b>Yayın Sezonu</b>                  | Nisan – Mayıs– Haziran                |
| <b>Pub Date Season</b>               | April – May – June                    |

**Atıf / Cite as:** Gürsu O.-Musara, A. T. (2021). Ergenlerde Sosyal Medya Bağımlılığı İle Dindarlık İlişkisi/Relationship Between Social Media Addiction And Religion In Adolescents. Turkish Academic Research Review, 6 (2), 417-438. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/62824/930113>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## **Ergenlerde Sosyal Medya Bağımlılığı İle Dindarlık İlişkisi**

**Orhan GÜRSU – Ahmet Tefvik MUSARA**

### **Öz**

Günümüzde iletişim teknolojilerinin gelişmesine bağlı olarak, hızlı internet erişiminin cep telefonlarına kadar girmesi sonucunda hayatımızın her anında ve alanında internete ulaşılabilmesi, sosyal medyayı kullanıcıların vazgeçilmezleri arasına sokmuştur. Ne var ki insan hayatındaki yerini katlayarak arttıran sosyal medya, yoğun ve bilinçsiz kullanım sonucu artık hayatımızın her alanına nüfuz edebilmekte, akademik veya işle ilgili sorun oluşturabilmekte, birçok fiziksel ve psikolojik rahatsızlıklara yol açabilmektedir. Bu gelişmelere bağlı olarak alan uzmanları sosyal medya bağımlılığını ciddi bir sağlık sorunu olarak değerlendirmektedirler.

Son 10 yıldır insan hayatındaki yerini katlayarak arttıran sosyal medya, yoğun ve bilinçsiz kullanım sonucu bir bağımlılık haline gelmiştir. Bu araştırmanın amacı ergenlerde sosyal medya bağımlılık düzeyi ve dindarlık düzeyini ölçmek, ikisi arasındaki ilişkiyi tespit etmektir. Bu doğrultuda Antalya'nın 5 merkez ilçesindeki 9 ortaöğretim kurumunda eğitim görmekte olan 440'ı kız ve 267'si erkek olmak üzere 707 kişilik örneklem grubu oluşturulmuştur. Araştırmada sosyal medya bağımlılığını ölçmek için "Sosyal Medya Bağımlılığı Ölçeği" ve dindarlığı ölçmek için "Dini Tutum ve Davranış Ölçme Envanteri" kullanılmıştır. Elde edilen bulgulara göre ergenlerde dindarlık düzeyi arttıkça sosyal medya bağımlılığı alt boyutlarının azaldığı tespit edilmiştir. Ergenlerde sosyal medya ve dindarlık ilişkisini araştırdığımız çalışmamızda sosyal medya bağımlılığı ölçeğinin alt boyutları olan; meşguliyet, duygudurum, tekrarlama ve çatışma boyutlarıyla dindarlık arasında negatif bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Başka bir ifadeyle ergenlerde dindarlık düzeyi yükseldikçe sosyal medya bağımlılığı da düşmektedir. Bu veriler din ya da dindarlığın yaygın olan sosyal medya bağımlılığı üzerinde koruyucu/önleyici bir fonksiyonunun olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Elde ettiğimiz veriler alanyazınla uyumludur. Öte yandan sosyal medyanın olumsuzlarının en aza indirilmesinde din, ahlak ve değerler silsilesinin etkin bir rol oynadığını da belirtmekte fayda var. Bu anlamda eğitim programlarının gençlerin ahlaki olgunluklarına katkı sağlayacak karakter, din ve değer eğitimi gibi alanlarla desteklenmesi yerinde olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Sosyal Medya, Sosyal Medya Bağımlılığı, Ergenlik, Din, Dindarlık

### **Relationship Between Social Media Addiction And Religion In Adolescents**

#### **Abstract**

Today being able to access the internet in every moment and area of our lives as a result of the rapid internet access to mobile phones thanks to the development of communication technologies has made social media an indispensable part of the users. However, social media, which increases its place in human life gradually, can penetrate every area of our lives as a result of intensive and unconscious use, can cause academic or business-related problems (Young, 2004: 402), and many

physical and psychological disorders (Gürsu, 2016). Depending on these developments, field experts consider social media addiction as a serious health problem.

Social media that has doubled its importance in human life has become an addiction because of its ignorant overuse by the people. The aim of this research is to measure the addiction level of social media usage and piety among adolescents and determine the relation between them. In this direction, a sample group, which has 707 students consisting 440 girls and 267 boys studying at 9 middle schools in 5 central towns of Antalya, was formed. To measure the social media addiction "Social Media Addiction Scale" and to measure the piety "Religious attitude and behavior scale" was used. According to the results, there are significant differences between socio-demographic factors, social media addiction and piety. It has also been determined that among adolescents if the level of piety is high, the social media addiction level becomes lower. In our study in which we investigated the relationship between social media and religiousness in adolescents, it was found that there is a negative relationship between religiousness and occupation, mood, repetition, and conflict dimensions which are the sub-dimensions of the social media addiction scale. In other words, as the level of religiousness increases social media addiction decreases in adolescents. These data are important in terms of showing that religion or religiosity has a protective / preventive function on social media addiction that is common. The data we have obtained is compatible with the literature. On the other hand, it is worth noting that religion, morality and variety of values play an active role in minimizing the negative effects of social media. In this sense, it would be appropriate to support educational programs with areas such as character, religion and value education that will contribute to the moral maturity of young people.

**Keywords:** Psychology Of Religion, Social Media, Social Media Addiction, Adolescence, Piety, Religion

### Structured Abstract

#### Relationship Between Social Media Addiction And Religion In Adolescents

Today being able to access the internet in every moment and area of our lives as a result of the rapid internet access to mobile phones thanks to the development of communication technologies has made social media an indispensable part of the users. However, social media, which increases its place in human life gradually, can penetrate every area of our lives as a result of intensive and unconscious use, can cause academic or business-related problems (Young, 2004: 402), and many physical and psychological disorders (Gürsu, 2016). Depending on these developments, field experts consider social media addiction as a serious health problem (Griffiths, 2013; Ögel, 2014). In the face of all these problems, religion provides guidance on how to behave and what to do and what not to do or how to react to unexpected experiences by identifying appropriate and inappropriate actions and providing certain standards for behavior, thereby it can play an effective role in fighting addictions; and loyalty to religion and religious communities that contain higher human values can also prevent the formation of other chemical and behavioral addictions (Gürsu, 2018). As a matter of fact, in Western societies, a negative relationship was found between watching sexual or violent television programs and following cyber sex in individuals with conservative religious beliefs (Hamilton ve Rubin 1992; Stack, Wasserman, Kern, 2004), and it is reported that internet use for sexual purposes is less common among devoutly religious people (Clayton, Osborne, Miller, Oberle, 2013).

In these studies, the relationship of religion or religiosity with the use of social media has been analyzed in terms of different variables. This study aims to reveal the relationships between adolescent religiosity and social media use. Especially high school students' use of social media and the effect of religion were investigated.

### **Hypothesis of the Study**

The hypothesis of the study is as “There is a relationship between religiosity and social media use.”

### **Method**

This research is an empirical study. It aims to determine the relationship between social media addiction and religiosity, and the effect of religiosity as an independent variable on social media as a dependent variable, using relevant statistical techniques.

Accordingly, a questionnaire consisting of questions including social media addiction and religiosity scales and independent variables, all related to the subject, was filled by the subjects. Then, the data obtained through the questionnaires were transferred to the computer using the SPSS 25 program; In the last stage, an analysis study was conducted using the relevant statistical techniques regarding the relationships between dependent and independent variables and the effect of religiosity on social media addiction.

### **Universe and Sample**

The general population of the study is all adolescents in Turkey, and the population of the study is adolescents from high schools in Antalya. The sample group, on the other hand, consists of 707 subjects selected using the random sampling method from adolescents attending different high schools in Antalya. There are 440 female and 267 male students in the sample group.

### **Data Collection Tool**

Three forms were used as data collection tools. The first of these is the personal information form. To measure social media addiction, "Social Media Addiction Scale" developed by Tutgun Ünal and Deniz (2015) was used. "Religious Attitude and Behavior Measurement Inventory" was used to measure the level of religiosity.

### **Results**

According to the data obtained, when the social media addiction sub-dimension averages were examined according to the level of religiosity, in all sub-dimensions the average of those with a low level of religiousness was higher while the average of those with a high level of religiousness was found to be the lowest.

There is a negative, low level and significant relationship in religiosity score and occupation sub-dimension ( $r = -, 274, p > 0.01$ ); in the emotional state sub-dimension ( $r = -, 264, p > 0.01$ ). It is seen that the reciprocal change is ( $r = -, 264, p > 0.01$ ). There is a negative, low-level and significant relationship in religiosity score and repetition sub-dimension ( $r = -, 213, p > 0.01$ ); in the emotional state sub-dimension ( $r = -, 264, p > 0.01$ ) and conflict sub-dimension ( $r = -, 338, p > 0.01$ ). There is a negative, moderate and significant correlation between the religiousness score and the SMBG ( $r = -, 336, p > 0.01$ ).

Based on the data, we can say that there is a generally negative relationship between religiosity and social media addiction. In other words, as the level of religiousness increases, social media addiction decreases.

### Discussion and Conclusion

In our study in which we investigated the relationship between social media and religiousness in adolescents, it was found that there is a negative relationship between religiousness and occupation, mood, repetition, and conflict dimensions which are the sub-dimensions of the social media addiction scale. In other words, as the level of religiousness increases social media addiction decreases in adolescents. These data are important in terms of showing that religion or religiosity has a protective / preventive function on social media addiction that is common. The data we have obtained is compatible with the literature.

As a result; social media affects the youth very broadly and deeply today. If social media is used in a healthy, appropriate and moderate way, it can offer young people and society great opportunities in terms of time and space, and its proper, moderate and careful use is important in order to prevent damage to both the physical and spiritual worlds of young individuals. The problematic use of social media contributes to the resolution of values along with psychological disorders. On the other hand, it is worth noting that religion, morality and variety of values play an active role in minimizing the negative effects of social media. In this sense, it would be appropriate to support educational programs with areas such as character, religion and value education that will contribute to the moral maturity of young people.

### Giriş

Günümüzde iletişim teknolojilerinin gelişmesine bağlı olarak, hızlı internet erişiminin cep telefonlarına kadar girmesi sonucunda hayatımızın her anında ve alanında internete ulaşılabilmesi, sosyal medyayı kullanıcıların vazgeçilmezleri arasına sokmuştur. İletişim teknolojileri içerisinde yer alan sosyal medya, kişilerin topluluklar kurmalarına veya hali hazırda topluluklara aktif katılımlarına imkân tanıyan, ortak kullanıma dayalı sosyal araçlardır. Bu özelliklerinden yola çıkarak araştırmacılar sosyal medyayı, kişiler arasındaki karşılıklı etkileşimi destekleyen, ortak ilgi alanlarına sahip bireylerin paylaşımını arttıran ve herkesin kendi kişisel profilini ve iletişim kurmak istediği arkadaş listesini oluşturma şansı veren web tabanlı ortamlar olarak tanımlamaktadır (Vural ve Bat, 2010). Günümüzde Facebook, Twitter, Instagram, Youtube, whatsapp ve MySpace gibi sosyal ağlar sayesinde kendi sayfalarını oluşturabilmekte, video ve fotoğraf paylaşabilmekte ve kolayca diğer insanlara ulaşabilmektedir (Dağıtmaç, 2015).

Araştırmacılar sosyal medyayı, kişiler arasındaki karşılıklı etkileşimi destekleyen, ortak ilgi alanlarına sahip bireylerin paylaşımını arttıran ve herkesin kendi kişisel profilini ve iletişim kurmak istediği arkadaş listesini oluşturma şansı veren web tabanlı ortamlar olarak tanımlamaktadırlar (Vural ve Bat, 2010). Bir başka deyişle sosyal medya; kişilerin fotoğraf, ses, görüntü ya da yazı yoluyla düşüncelerini paylaştığı blogları, tartışma ve sohbet sitelerini, müşterilerin birbirleriyle iletişim kurabilecekleri e-postaları, ürün veya hizmet bilgilerine

ulaşabilecekleri siteleri ve forumları ve sosyal paylaşım sitelerini de içerisine alan geniş bir internet ortamından oluşmaktadır (Erol ve Hassan, 2014).

Uzmanlar, yakın bir gelecekte internet kullanımının neredeyse tamamının sosyal medya tarafından karşılanacağını ileri sürmekte ve sosyal medya uygulamalarının iletişim sağlamanın ötesinde; oyun, bilgi edinme, arama yapma gibi birçok konu dâhil olmak üzere bireylerin neredeyse her konuda ihtiyacını karşılayabilecek niteliğe dönüşebileceğine işaret etmektedirler. Buradan hareketle sosyal medyanın günümüz pazarlama yaklaşımları içerisinde önemli bir yer edindiği ve geleceğin pazarlamasında da kilit rol oynayacağı ileri sürülmektedir (Hazar, 2011). Hal böyle olunca öğrenciler, vakitlerinin çoğunu sosyal medya uygulamalarında içerik üreterek harcamaktadır.

Her geçen gün etkileri daha fazla ortaya çıkan sosyal medya bağımlılığı bireylerin hayatında önemli bir yer kaplıyor. Ne var ki insan hayatındaki yerini katlayarak arttıran sosyal medya, yoğun ve bilinçsiz kullanım sonucu artık hayatımızın her alanına nüfuz edebilmekte, akademik veya işle ilgili sorun oluşturabilmekte (Young, 2004: 402), birçok fiziksel ve psikolojik rahatsızlıklara yol açabilmektedir (Gürsu, 2016). Bu gelişmelere bağlı olarak alan uzmanları sosyal medya bağımlılığını ciddi bir sağlık sorunu olarak değerlendirmektedirler (Griffiths, 2013; Ögel, 2014). Örneğin, Forest ve ekibinin (2012) gerçekleştirdiği çalışmada sosyal anksiyete ile düşük benlik saygısına sahip olan bireylerin sosyal medyayı daha fazla kullandığı bilgisine yer verilmiştir. Yine Carpenter'ın (2012) araştırmasında; Facebook'u çok sık kullanan ergenlerde narsistik eğilimlerin olduğu, yetişkinlerde ise mani, saldırgan davranışlar ile antisosyal davranış bozukluğu belirtilerinin görüldüğü, sosyal medyanın özellikle çocuk ve ergen ruh sağlığına olumsuz etkide bulunduğu; bu gruptaki bireylerde anksiyete, depresyon ve diğer psikolojik rahatsızlıkların daha yüksek çıktığı bilgisine yer verilmiştir (Carpenter, 2012).

Touraine'e göre (2002), ihtiyaçları oluşturan içgüdüler, kişinin denge halinde kalmasına, gerilimin azaltılıp tatmine ulaşmasına imkân tanımakta ve insanın tabiatında yer alan haz duygusu, arzunun tatmin edilmesi veya arzunun yarattığı gerilimin azaltılmasına yol açmaktadır. Ancak içgüdü, arzu ve istekleri özellikle sosyal medya içerisinde gidermeye çalışırken kendini ifşa etme, oyun oynama, yaratıcılığını kullanma, farklılık yaratma gibi birçok etmenlerle birlikte kişiliğin içeriği tüketilmekte ya da yeni içerikler oluşturulmaktadır. Nitekim konuyla ilgili gerçekleştirilen 24 araştırmanın incelendiği bir gözden geçirme çalışmasında Facebook bağımlılığı ile haz istemi, tatmin olmayı isteme arasında anlamlı pozitif

bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir (Ryan, Chester, Reece, Xenos., 2014). Sosyal medya kullanımı ile psikolojik rahatsızlıkların incelendiği diğer çalışmalarda sosyal medya ile; narsisizm, psikopatlık (Fox ve Rooney, 2015), beden imaj algıları ve ruhsal hallerini daha olumsuz algılama (Fardouly, Diedrichs, Vartanian, Halliwell, 2015), sosyal kaygı (Agarwal ve Kar, 2015), bipolar bozukluk, mani, histrionik kişilik bozukluğu (Rosen, Whaling, Rab, Carrier, Cheever, 2013), yalnızlık, alkol ve madde kullanımının artması (Clayton, Osborne, Miller, Oberle, 2013), akademik başarının daha düşük olması (Kirschner ve Karpinski, 2010; Rosen, 2011), bağımlı olma düzeyinin yükselmesi (Kuşay, 2013) arasında ilişki olduğu belirlenmiştir.

Tüm bu sorunlar karşısında din, uygun olan ve uygun olmayan eylemleri belirleyerek ve davranış için belli standartlar sağlayarak kişinin içinde bulunduğu çevrede nasıl davranması gerektiği ve neleri yapıp neleri yapmaması gerektiği veya beklenmedik yaşantılar karşısında nasıl tepki vermesi gerektiği hakkında rehberlik hizmeti sunmakta ve böylelikle bağımlılıklarla mücadelede etkin bir rol oynayabilmekte, daha yüksek insani değerleri içeren din ve dini topluluklara olan bağlılık, diğer kimyasal ve davranışsal bağımlılıkların oluşmasının önünde de engel olabilmektedir (Gürsu, 2018). Nitekim, Batı toplumlarında, muhafazakâr dini inançlara sahip bireylerde cinsel veya şiddet içerikli televizyon programları izleme ile siber seks takip etme arasında negatif ilişki saptanmış (Hamilton ve Rubin 1992; Stack, Wasserman, Kern, 2004), cinsel amaçlı internet kullanımının çok dindar insanlar arasında daha az görüldüğü belirtilmektedir (Clayton, Osborne, Miller, Oberle, 2013).

Tanrı'ya bağlılık ile problemlerli internet kullanımı arasındaki ilişkinin araştırıldığı çalışmada; Tanrı'nın kişiyi terk etmesi kaygısı gibi Tanrı'ya kaygılı bağlanmanın internet obsesifliğini doğurduğu ileri sürülmüştür (Knabb ve Pelletier, 2014). Çoban'ın (2013) gerçekleştirdiği çalışmada ise lise öğrencilerinde dindarlık ve sanal bağımlılık arasındaki ilişki incelenmiş ve sonuçta; dindarlık ile internet-bilgisayar bağımlılığı arasında negatif yönde bir ilişki tespit edilmiştir. Aynı çalışmada, daha çok cinsel içerikli ve kumar sitelerini kullanmayı tercih eden öğrencilerin daha çok bağımlı olduğuna yönelik bulgulara da yer verilmiştir (Çoban, 2013).

Son zamanlarda sosyal medya bağımlılığı ile din arasında bir ilişkinin olup olmadığını inceleyen araştırmaların çoğaldığını ifade edebiliriz. Bu çalışmalarda din ya da dindarlığın sosyal medya kullanımı ile ilişkisi farklı değişkenler açısından ele alınıp incelenmiştir. Bu çalışma ergen dindarlığı ile sosyal medya kullanımı



arasındaki ilişkileri ortaya koymayı amaçlamaktadır. Özellikle lise düzeyindeki öğrencilerin sosyal medya kullanımları ve dinin etkisi araştırılmıştır.

### **Çalışmanın Hipotezleri**

Çalışmanın hipotezi: “Dindarlık ile sosyal medya kullanımı arasında ilişki vardır.” şeklindedir.

### **Yöntem**

Bu araştırma, ampirik bir çalışmadır. Sosyal medya bağımlılığı ve dindarlık arasındaki ilişkiyi, bağımsız değişken olarak dindarlığın, sosyal medya bağımlı değişkenine etkisini, ilgili istatistiksel teknikler kullanarak tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Bu doğrultuda konu ile ilgili sosyal medya bağımlılık ve dindarlık ölçekleri ile bağımsız değişkenleri kapsayan sorulardan oluşan bir anket formunun denekler tarafından doldurulması sağlanmıştır. Daha sonra anketlerle ulaşılan veriler SPSS 25 programı kullanılarak bilgisayara aktarılmış; son aşamadaysa bağımlı ve bağımsız değişkenler arasındaki ilişkiler ve dindarlığın sosyal medya bağımlılığına etkisi ilgili istatistiksel teknikler kullanılarak analiz çalışması yapılmıştır.

### **Evren ve Örneklem**

Araştırmanın genel evreni Türkiye’deki bütün ergenler, çalışma evreni ise Antalya’daki liselerde öğrenim gören ergenlerdir. Örneklem grubu ise Antalya’daki farklı liselerde öğrenim görmekte olan ergenlerden tesadüfi örneklem metodu kullanılarak seçilmiş 707 denekten oluşmaktadır. Örneklem grubunda 440 kız, 267 erkek öğrenci bulunmaktadır. Anket uygulanan okullar: Antalya Anadolu İmam Hatip Lisesi, Antalya Anadolu Lisesi, Adem Tolunay Anadolu Lisesi, Antalya Barosu Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi, Falez Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi, Aksu Fen Lisesi, Erünel Sosyal Bilimler Lisesi, Mahmut Celalettin Ökten Anadolu İmam Hatip Lisesi, Hayme Ana Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi.

Antalya’nın 5 merkez ilçesindeki farklı türden liselerde gerçekleşmesi hasebiyle örneklemin çalışma evrenini temsil edebilme özelliğinin yüksek olduğu düşünülmektedir.

### **Veri Toplama Aracı**

Veri toplama aracı olarak 3 form kullanılmıştır. Bunların ilki kişisel bilgi formudur. Sosyal medya bağımlılığını ölçmek için Tutgun Ünal ve Deniz’in (2015)

geliştirdiği “Sosyal Medya Bağımlılığı Ölçeği” kullanılmıştır. Dindarlık düzeyini ölçmek içinse “Dini Tutum ve Davranış Ölçme Envanteri” kullanılmıştır.

Öğrencilerin sosyal medya bağımlılıklarını belirlemek amacıyla Tutgun Ünal ve Deniz (2015) tarafından geliştirilen “Sosyal Medya Bağımlılığı Ölçeği” (SMBÖ) kullanılmıştır. SMBÖ 41 maddeden oluşan 5’li likert tipindeki bir ölçek olup “Meşguliyet”, “Duygu durum düzenleme”, “Tekrarlama”, “Çatışma” olarak adlandırılan dört alt boyuta sahiptir. Tutgun Ünal (2015, s.151) ölçeğin alt boyutlarını aşağıdaki biçimde tanımlamıştır: “... meşguliyet, kişinin sosyal medya aktivitelerini veya faaliyetlerini yoğun bir şekilde düşünmesi ve bu aktivitelerle uğraşması diğer bir ifade ile meşgul olması anlamındadır. Duygu durum düzenleme, kişinin sosyal medya aktivitelerinin ruh halini değiştirmesi anlamında olup, bu aktiviteler süresince kişinin duygu durumunda değişimler gerçekleşmektedir. Tekrarlama, sosyal medyadan uzak durma veya kontrol davranışından sonra aktivitenin önceki kalıplarına geri dönülmesine karşı bir eğilim anlamında olup, kişi sosyal medyadan bir süre uzak kaldığında veya sosyal medya kullanımına sınırlama getirmeye çalıştığında her seferinde önceki kullanım alışkanlıkları nüksetmektedir. Çatışma, sosyal medya aktivitelerinin kişinin ilişkilerinde, iş/egitim ve diğer aktivitelerinde tezatlığa neden olması, sosyal medyanın kişinin yaşamını olumsuz etkilemesi anlamındadır.”

Çalışmada Milli Eğitim Bakanlığı’nın okul rehberlik servislerinde kullanılmasını onayladığı 36 maddeden oluşan “Dini Tutum ve Davranış Ölçme Envanteri” kullanılmıştır. Ölçeğin özgün formunda uygulandığı gibi toplam skor üzerinden değerlendirme yapılmıştır. Bu çalışma için ölçeğin iç tutarlılık katsayısı .78 olarak tespit edilmiştir.

### **Verilerin Toplanması ve Analizi**

Araştırma için gerekli görülen demografik değişken sorularından oluşan kişisel bilgi formu, “Dini Tutum ve Davranış Ölçme Envanteri” ve “Sosyal Medya Bağımlılığı Ölçeği” (SMBÖ) kullanılmıştır. Anket işlemi 2018-2019 eğitim-öğretim yılında Antalya ilinin 5 merkez ilçesinde uygulanmıştır. Anketler her okulun rehber öğretmeni eşliğinde öğrencilere dağıtılmış, sorular cevaplanmadan önce öğrencilere gerekli bilgiler verilmiştir. Anketleri doldurması için öğrencilere 30 dakika zaman ayrılmıştır. İşlem bittikten sonra anket kağıtları toplanıp tasniflenmiştir. Eksik ve boş bırakılan veri toplama araçları elendikten sonra tüm veriler bilgisayar ortamında kodlanmıştır. SMBÖ’den alınan puanlar alt boyutlarıyla birlikte ayrı ayrı puanlandırılmıştır. Belirlenen toplam puanlar araştırmanın amaçları doğrultusunda

betimsel (Aritmetik ortalama, standart sapma gibi) ve fark testleri (t-testi, ANOVA gibi) kullanılarak çözümlenmiştir.

Ölçeğin bu çalışmada elde edilen Cronbach  $\alpha$  iç tutarlılık güvenilirlik katsayıları Tablo 1’de verilmiştir.

**Tablo 1. SMBÖ ve Alt Boyutlarının İç Tutarlılık Katsayıları**

Mevcut Örneklem

|              |       |
|--------------|-------|
| Meşguliyet   | 0,928 |
| Duygu durumu | 0,885 |
| Tekrarlama   | 0,875 |
| Çatışma      | 0,942 |
| SMBG         | 0,964 |
| Dindarlık    | 0,943 |

Analiz tekniklerine karar vermeden önce ölçeklerden elde edilen puanlarının normal dağılıma sahip olup olmadığını belirlemek için basıklık ve çarpıklık değerleri incelenmiştir (Tablo 2.).

**Tablo 2. Ölçek Alt boyutlarına Göre Çarpıklık ve Basıklık Değerleri**

|              | N   | Çarpıklık |         | Basıklık |         |
|--------------|-----|-----------|---------|----------|---------|
|              |     | Değer     | S. Hata | Değer    | S. Hata |
| Meşguliyet   | 707 | 0,337     | 0,092   | -0,558   | 0,184   |
| Duygu durumu | 707 | 0,756     | 0,092   | -0,323   | 0,184   |
| Tekrarlama   | 707 | 0,889     | 0,092   | -0,009   | 0,184   |
| Çatışma      | 707 | 1,226     | 0,092   | 1,509    | 0,184   |
| SMB          | 707 | 0,812     | 0,092   | 0,649    | 0,184   |
| Dindarlık    | 707 | -0,645    | 0,092   | -0,041   | 0,184   |

Sosyal Medya bağımlılığı Dindarlık ölçeklerinin her ikisinde de çarpıklık ve basıklık değerlerinin +1,509 ile -0,645 arasındadır. Bu değerler normal dağılım için yeterli görülmektedir (DeCarlo, 1997; Hopkins ve Weeks, 1990). Karşılaştırma analizlerinde normal dağılıma sahip olduğu varsayılarak parametrik testlerin kullanılmasına karar verilmiştir. Cinsiyet değişkeninde bağımsız örneklem t-test uygulanırken iki değerden daha fazla olan değişkenlerde (okul, veli eğitim düzeyleri gibi) tek yönlü varyans analizi (ANOVA) testi yapılmıştır (Field, 2009; Pallant, 2007). Tek yönlü varyans analizinde gruplar arası farklılaşma için grup homojenliği ve örneklem eşitliği kontrol edilerek post testlerden LSD ve Dunnett C kullanılmıştır (Kayri, 2009).

$$\eta^2 = \frac{t^2}{t^2 + (n_1 + n_2 - 2)} \text{ t-test için}$$

$$\eta^2 = \frac{KT_{gruplararası}}{KT_{toplam}} \text{ ANOVA için}$$

Etki büyüklüğünün yorumlanmasında ise 0,01-0,06 küçük, 0,06-0,14 orta ve 0,14 üzeri ise büyük etki olarak kabul edilmektedir (Büyüköztürk, 2015)

İlişki düzeyini belirlemek için basit korelasyon hesaplaması yapılmıştır. Korelasyon katsayının (r) mutlak değeri 0,70-1,00 arasında olduğunda yüksek, 0,70-0,30 arasında olduğunda orta ve 0,30-0,00 arasında olduğunda ise düşük olarak kabul edilmektedir. Korelasyon katsayının karesi (r<sup>2</sup>) yüzdeliği ise karşılıklı açıklanabilen değişimi göstermektedir (Büyüköztürk, 2015). Verilerin analizi SPSS 25 programı ile yapılmış ve %95 güven düzeyi ile çalışılmıştır.

### Bulgular

Bu bölümde araştırmada elde edilen sonuçlara göre bulgulara yer verilmiştir.

**Tablo 3. Dindarlık Düzeylerine Göre Sosyal Medya Bağımlılığı ve Dindarlık Düzeylerinin Karşılaştırılması**

Dindarlık Düzeyine Göre SMB Alt Boyut Puanlarına İlişkin Betimsel İstatistik

| Alt Boyut  | Dindarlık Düzeyi | N   | Ort.  | S. Sapma |
|------------|------------------|-----|-------|----------|
| Meşguliyet | Düşük            | 151 | 35,85 | 12,01    |
|            | Normal           | 214 | 32,59 | 11,45    |

|              |        |     |        |       |
|--------------|--------|-----|--------|-------|
|              | Yüksek | 342 | 28,44  | 11,02 |
|              | Total  | 707 | 31,28  | 11,74 |
| Duygu durumu | Düşük  | 151 | 13,25  | 5,48  |
|              | Normal | 214 | 11,28  | 5,70  |
|              | Yüksek | 342 | 10,04  | 4,87  |
|              | Total  | 707 | 11,10  | 5,40  |
| Tekrarlama   | Düşük  | 151 | 11,89  | 5,80  |
|              | Normal | 214 | 10,63  | 4,93  |
|              | Yüksek | 342 | 9,50   | 4,83  |
|              | Total  | 707 | 10,35  | 5,16  |
| Çatışma      | Düşük  | 151 | 42,77  | 18,48 |
|              | Normal | 214 | 37,41  | 15,90 |
|              | Yüksek | 342 | 31,45  | 12,44 |
|              | Total  | 707 | 35,67  | 15,62 |
| SMBG         | Düşük  | 151 | 103,76 | 36,41 |
|              | Normal | 214 | 91,91  | 32,30 |
|              | Yüksek | 342 | 79,42  | 28,21 |
|              | Total  | 707 | 88,40  | 32,78 |

Sosyal medya bağımlılığı alt boyut ortalamalarının dindarlık düzeylerine göre durumu incelendiğinde bütün alt boyutlarda düşük dindarlık düzeyindekilerin ortalaması daha yüksek iken yüksek dindarlık düzeyinde olanların ortalaması ise en düşüktür. Bu farklılaşmanın istatistiksel olarak anlamlılığını belirlemek için Tek yönlü varyans (ANOVA) testi yapılmıştır.

Dindarlık Düzeyine Göre SMB Alt Boyut Puanlarına İlişkin ANOVA Değerleri

|              |               | Kareler<br>Top. | sd  | Kareler<br>Ort. | F          | P          | $\eta^2$ |
|--------------|---------------|-----------------|-----|-----------------|------------|------------|----------|
| Meşguliyet   | Gruplar arası | 6286,451        | 2   | 3143,22<br>6    | 24,31<br>7 | 0,000<br>* | 0,065    |
|              | Gruplar içi   | 90999,21<br>2   | 704 | 129,26          |            |            |          |
|              | Toplam        | 97285,66<br>3   | 706 |                 |            |            |          |
| Duygu durumu | Gruplar arası | 1089,576        | 2   | 544,788         | 19,66<br>6 | 0,000<br>* | 0,053    |
|              | Gruplar içi   | 19502,69        | 704 | 27,703          |            |            |          |
|              | Toplam        | 20592,26<br>6   | 706 |                 |            |            |          |
| Tekrarlama   | Gruplar arası | 625,112         | 2   | 312,556         | 12,08<br>9 | 0,000<br>* | 0,033    |
|              | Gruplar içi   | 18201,89<br>5   | 704 | 25,855          |            |            |          |
|              | Toplam        | 18827,00<br>7   | 706 |                 |            |            |          |
| Çatışma      | Gruplar arası | 14338,07<br>3   | 2   | 7169,03<br>6    | 31,97<br>9 | 0,000<br>* | 0,083    |
|              | Gruplar içi   | 157821,4<br>52  | 704 | 224,178         |            |            |          |
|              | Toplam        | 172159,5<br>25  | 706 |                 |            |            |          |
| SMBG         | Gruplar       | 65812,90        | 2   | 32906,4         | 33,44      | 0,000      | 0,087    |

|             |          |     |         |   |
|-------------|----------|-----|---------|---|
| arası       | 4        | 52  | 7       | * |
| Gruplar içi | 692620,6 | 704 | 983,836 |   |
|             | 15       |     |         |   |
| Toplam      | 758433,5 | 706 |         |   |
|             | 19       |     |         |   |

\* 0,05 düzeyinde anlamlıdır.

Meşguliyet alt boyutunda ANOVA Sonuçlarına  $F_{(2,706)}=24,317$  ve  $p=0,000<0,05$  olduğundan dolayı dindarlık düzeylerine göre oluşan fark istatistiksel olarak anlamlıdır. Farklılaşmanın hangi alt boyutlar arasında olduğunu belirlemek için grup varyansları eşit kabul edildiği ve örneklemeler eşit olmadığından dolayı post hoc testlerden LSD testi yapılmıştır. Test sonucuna göre tüm alt boyutlarda farklılaşma olduğu görülmektedir. Dindarlık düzeyi yüksek olanların her iki gruba göre ortalaması daha düşüktür. Dindarlık düzeyi normal olanlar ise düşük gruba göre yüksek ama dindarlık düzeyi yüksek olan gruba göre ise düşüktür. Etki büyüklüğüne ( $\eta^2=0,065$ ) bakıldığında orta etki düzeyindedir.

Duygu durumu alt boyutunda ANOVA sonuçlarına  $F_{(2,706)}=19,666$  ve  $p=0,000<0,05$  olduğundan dolayı dindarlık düzeylerine göre oluşan fark istatistiksel olarak anlamlılık düzeyindedir. Farklılaşmanın hangi düzeyler arasında olduğunu belirlemek için grup varyansları eşit olmadığından dolayı post hoc testlerden Dunnett C testi yapılmıştır. Test sonucuna göre farklılaşma bütün düzeylerdedir. Dindarlık düzeyi yüksek olanların her iki gruba göre ortalaması daha düşüktür. Dindarlık düzeyi normal olanlar ise dindarlık düzeyi düşük gruba göre yüksek ama dindarlık düzeyi yüksek olan gruba göre ise düşüktür. Etki büyüklüğüne ( $\eta^2=0,053$ ) bakıldığında küçük etki düzeyindedir.

SMBG'nin tekrarlama alt boyutunda ise ANOVA sonuçlarına  $F_{(2,706)}=12,089$  ve  $p=0,000<0,05$  olduğundan dolayı dindarlık düzeylerine göre oluşan fark istatistiksel olarak anlamlılık düzeyindedir. Farklılaşmanın hangi düzeyler arasında olduğunu belirlemek için grup varyansları eşit olmadığı ve örneklemeler eşit olmadığından dolayı post hoc testlerden Dunnett C testi yapılmıştır. Test sonucuna göre farklılaşma bütün düzeylerdedir. Dindarlık düzeyi yüksek olanların her iki gruba göre ortalaması daha düşüktür. Etki büyüklüğüne ( $\eta^2=0,033$ ) bakıldığında küçük etki düzeyindedir.

Çatışma alt boyutunda ANOVA sonuçlarına  $F_{(2,706)}=31,979$  ve  $p=0,000<0,05$  olduğundan dolayı dindarlık düzeylerine göre oluşan fark istatistiksel olarak anlamlılık düzeyindedir. Farklılaşmanın hangi düzeyler arasında olduğunu belirlemek için grup varyansları eşit olmadığı ve örneklemeler eşit olmadığından dolayı post hoc testlerden Dunnett C testi yapılmıştır. Test sonucuna göre farklılaşma bütün düzeylerde. Dindarlık düzeyi yüksek olanların her iki gruba göre ortalaması daha düşüktür. Dindarlık düzeyi normal olanlar ise dindarlık düzeyi düşük gruba göre yüksek ama dindarlık düzeyi yüksek olan gruba göre ise düşüktür. Etki büyüklüğüne ( $\eta^2=0,083$ ) bakıldığında orta etki düzeyindedir.

SMBG ANOVA sonuçlarına  $F_{(2,706)}=33,447$  ve  $p=0,000<0,05$  olduğundan dolayı dindarlık düzeylerine göre oluşan fark istatistiksel olarak anlamlılık düzeyindedir. Farklılaşmanın hangi düzeyler arasında olduğunu belirlemek için grup varyansları eşit olmadığı ve örneklemeler eşit olmadığından dolayı post hoc testlerden Dunnett C testi yapılmıştır. Test sonucuna göre farklılaşma bütün düzeylerde. Dindarlık düzeyi yüksek olanların her iki gruba göre ortalaması daha düşüktür. Dindarlık düzeyi normal olanlar ise dindarlık düzeyi düşük gruba göre yüksek ama dindarlık düzeyi yüksek olan gruba göre ise düşüktür. Etki büyüklüğüne ( $\eta^2=0,087$ ) bakıldığında orta etki düzeyindedir.

| Alt Boyut    | Dindarlık Puanı |
|--------------|-----------------|
| Meşguliyet   | -,274**         |
| Duygu durumu | -,264**         |
| Tekrarlama   | -,213**         |
| Çatışma      | -,338**         |
| SMBG         | -,336**         |

\*\* 0.01 düzeyinde anlamlıdır

Dindarlık puanı ile meşguliyet alt boyutunda ( $r= -,274$ ,  $p>0.01$ ); duygu durumu alt boyutunda ( $r= -,264$ ,  $p>0.01$ ) negatif, düşük düzeyde ve anlamlı bir ilişki vardır. Karşılıklı değişimin ( $r= -,264$ ,  $p>0.01$ ) şeklinde olduğu görülmektedir. Dindarlık puanı ile tekrarlama alt boyutunda ( $r= -,213$ ,  $p>0.01$ ); duygu durumu alt boyutunda ( $r= -,264$ ,  $p>0.01$ ) ve çatışma alt boyutunda ( $r= -,338$ ,  $p>0.01$ ) negatif,



düşük düzeyde ve anlamlı bir ilişki vardır. Dindarlık puanı ile SMBG negatif, orta düzeyde ve anlamlı bir ilişki vardır ( $r = -.336, p > 0.01$ ).

Verilerden hareketle dindarlık ile sosyal medya bağımlılığı arasında genel olarak negatif yönlü bir ilişkinin olduğunu ifade edebiliriz. Bir başka deyişle, dindarlık düzeyi arttıkça sosyal medya bağımlılığı azalmaktadır.

### **Tartışma ve Sonuç**

Ülkemizde yoğun bir şekilde internet kullanılmakta ve internet kullanıcılarının %80,9'u interneti sosyal medya hesaplarına erişmek için kullanmaktadır. Sosyal medya ağları ile anlık mesajlaşma programları toplumumuzda yaygın olarak kullanılmaktadır. En yaygın olarak kullanılan sosyal medya aracı facebook'tur ve 42 milyon facebook kullanıcısının %36'sını 20 – 29 yaş grubu oluşturmaktadır (Turan, 2016). Ergenler ve gençler genelde interneti ve özelde ise sosyal medyayı; haber okumak, bilgi edinmek, ders çalışmak gibi amaçlar için kullanmanın yanında yaygın olarak eğlenmek, arkadaş edinmek, sohbet etmek, arkadaşları ile randevulaşmak için de kullanmaktadır (Turan, 2015).

Ergenlerde sosyal medya ve dindarlık ilişkisini araştırdığımız çalışmamızda sosyal medya bağımlılığı ölçeğinin alt boyutları olan; meşguliyet, duygudurum, tekrarlama ve çatışma boyutlarıyla dindarlık arasında negatif bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Başka bir ifadeyle ergenlerde dindarlık düzeyi yükseldikçe sosyal medya bağımlılığı da düşmektedir. Bu veriler din ya da dindarlığın yaygın olan sosyal medya bağımlılığı üzerinde koruyucu/önleyici bir fonksiyonunun olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Elde ettiğimiz veriler alanyazınla uyumludur. Nitekim Turan'ın (2018a), 416 öğrenci örneklemini üzerinde yürüttüğü çalışmada katılımcıların bireysel dindarlık algıları ve sosyal medya kullanım düzeylerini belirlemeye yönelik sorular oluşturulmuş ve sonuçta; dindarlık algısı ile yalnızlık, olumsuz dini başa çıkma, sosyal medyada görünürlük düzeyi ve kullanılan sosyal medya sayısı arasında negatif yönde bir ilişki tespit edilmiştir. Yani dindarlık algıları yükselen bireylerin kullandıkları sosyal medya sayısının da azaldığı, dindarlık ile kullanılan sosyal medya sayısı arasında anlamlılık düzeyinde ( $p < 0,05$ ) ve negatif yönde bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Bu sonuca göre, öğrencilerin kendilerini dindar olarak algılama düzeyine göre üye olunan ve hesap oluşturulan sosyal medya sayısı azalmakta, dindarlığı artan bireyin hayatından memnuniyeti artmakta, yalnızlık oranları düşmekte, sosyal medyaya daha az yönelmektedirler (Turan, 2018).

Beyoğlu Anadolu İmam Hatip Lisesinde okuyan, yaşları 14-18 arasında değişen 150 öğrenci üzerinde yapılan çalışmada; sosyal medya bağımlılık puanının Facebook ve Instagram kullandığını söyleyenlerde anlamlı düzeyde daha yüksek, sosyal medyayı eğlence amaçlı kullananlarda hem internet bağımlılığı hem de sosyal medya bağımlılığının diğerlerine göre anlamlı derecede fazla olduğu, ibadete bağımlılığı az veya orta düzeyde olanların internet ve sosyal medya bağımlılığının anlamlı düzeyde fazla olduğu ve sürekli spor yapanlarda internet bağımlılığının anlamlı derecede daha düşük düzeyde olduğu bulgularına yer verilmiştir (Ankaralı, 2019). Yazara göre, başarılı eğitim veren okullarda, başarılı öğrencilerde internet ve sosyal medya bağımlılığının daha düşüktür. Ayrıca dini inancının gereklerini yerine getirmeye daha çok gayret eden öğrencilerde internet/sosyal medya bağımlılığı oranı azalmaktadır (Ankaralı, 2019).

Bir diğer çalışmada Karşlı (2019), öğrencilerin yaş, cinsiyet, sosyo-ekonomik durum, sigara kullanımı ve kişilik yapısını içeren demografik özellikleri ile internet bağımlılığı ve dindarlık ilişkisini incelenmiş ve sonuçta; cinsiyet ve kişilik yapısı ile internet bağımlılığı arasında pozitif; içsel dini motivasyon, dini bilinç, dini değer ve dini şuur ile internet bağımlılığı arasında negatif yönlü ilişkiler tespit etmiştir (Karşlı, 2019). Yazar, dini bağlılığı yüksek olan bireylerin internet bağımlılığının düşük çıkmasında “dinin aşırılık, israf, sağlığı koruma, emanete riayet, müstehcenlik ve ifşa ile ilgili emir ve yasaklarına itaat eğilimi, dinin bireye kazandırmış olduğu anlam, amaç, sorumluluk, vicdan ve otokontrol duygusu; günahlardan ötürü ilahi cezaya uğrama korkusu, dinin emirlerine uygun bir şekilde yaşayarak Allah’ın rızasını kazanma ve Cennet’e girme arzusunun etkili olmuş olabileceğini” öne sürmektedir.

Ulusal’ın (2019) Ankara’ya bağlı merkez ilçelerden 2si temel lise, 2 meslek lisesi ve 2 Anadolu imam hatip lisesi olmak üzere 4’ü devlet okulu toplam 6 lise ve bu liselerde öğrenim gören 260’ı kız 245’i erkek toplam 505 öğrenci ile gerçekleştirdiği çalışmada, meslek lisesi öğrencilerinin diğer öğrencilere göre dindarlık düzeylerinin daha yüksek olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Sosyal medyaya yönelik olumlu tutum toplam puanları değerlendirildiğinde puanların okul türlerine göre anlamlı bir şekilde farklılaşarak meslek lisesi öğrencilerinin, diğer lise öğrencilerine göre sosyal medyaya yönelik olumlu tutumların daha yüksek olduğu belirlenmiştir.

Erol’un (2019) araştırmasında ise, imam hatip lisesi (İHL) öğrencileri genel olarak sosyal medyayı kullanmaya daha geç başladığı ve daha seyrek veya daha kısa sürelerde kullandıkları tespitine yer verilmiştir. Ayrıca İHL öğrencilerinin daha az

sayıda sosyal medya hesaplarının olduğu ve tanımadıkları kişilerin takip veya arkadaşlık isteklerini kabul etme oranlarının düşük olduğu, sosyal medyadaki ahlaki olgunlukları daha yüksek olan imam hatip lisesi öğrencilerinin sosyal medyayı diğer öğrencilere göre çoğu yönden daha dikkatli kullandığı tespitlerine yer verilmiştir. Yazara göre, imam hatip lisesi öğrencilerinin ahlaki olgunlukları da diğer okullara göre daha yüksektir

Korkmaz ve Mehmedoğlu'nun (2018), araştırmasında ise problemlerli internet kullanımı, siber zorbalık ve dindarlık ilişkisi üzerine 1130 katılımcı üzerinde bir çalışma yürütülmüş ve çalışmanın sonucunda dindarlık düzeyi ile problemlerli internet kullanımı arasında negatif yönlü bir korelasyon saptanmıştır. Turan'ın (2018b), Ordu Üniversitesinin çeşitli fakülte ve bölümlerinde öğrenim gören 341 öğrenciyle gerçekleştirdiği araştırmasında; cinsiyetin, dindarlık ve sosyal medyada benliğini övme/böbürlenme ile ideal benliğin icrası alt boyutlarında farklılığa yol açtığı, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin dindarlığın tüm boyutlarında diğer fakülte öğrencilerinden daha yüksek ortalamaya sahip olduğu ve benlik saygısı ile sosyal medyada kendini yüceltme ve kendini ifade etme alt boyutları arasında negatif yönde anlamlılık düzeyinde ilişki olduğu tespit edilmiştir.

Meydan ve meslektaşlarının (2018) araştırmasında ise, Zonguldak'taki farklı lise türlerinde öğrenim gören 429 öğrenciye anket uygulanmış ve araştırma sonucunda gençlerin büyük çoğunluğunun (%80) günde en az 1 saat sosyal medyada vakit geçirdiği; en çok kullandıkları sosyal medya platformlarının ise fikir, düşünce paylaşımından ziyade görsel, hareketli ve anlık durum paylaşımına odaklanan platformlar olduğu ve sosyal medyada fazla vakit geçirenlerin, daha az vakit geçirenlere oranla hayatı amaçsız olarak değerlendirme eğilimlerinin daha fazla olduğu bulgularına yer verilmiştir.

Yurtdışında yapılan çalışmalarda da benzer sonuçların olduğunu ifade edebiliriz. Şöyle ki, Armfiel ve Holbert (2009:142) tarafından Amerika Birleşik Devletleri'nde yapılan bir çalışmada, dindarlık ile problemlerli internet kullanımı arasında negatif yönlü anlamlı ve güçlü bir ilişki olduğu saptanmıştır. Almenayes'in (2015) araştırmasında da sosyal medya kullanımı ile dindarlık arasında negatif anlamlı bir sonucun olduğu tespitine yer verilmiştir. Almenayes'in (2014) bir diğer araştırmasında problemlerli internet kullanım türlerinden olan sosyal medya bağımlılığı ile dindarlık ilişkisi üzerine araştırma yapılmış ve çalışmanın sonuçlarına göre dindarlık ile sosyal medya bağımlılığı arasında negatif ilişki olduğu tespit edilmiştir. Yine Braun ve meslektaşları (2016) tarafından Güney Kore'de gerçekleştirilen bir başka çalışma da Tanrı inancı güçlü olan kişilerin çevrimiçi oyun oynama ve dijital

oyun bağımlılık seviyelerinin Tanrı inancı düşük olan kişilere göre daha az seviyede olduğu belirlenmiştir.

Sonuç olarak; sosyal medya, günümüzde gençliği çok geniş ve derin bir şekilde etkilemektedir. Sosyal medyanın, sağlıklı, yerinde ve kararında kullanılması durumunda hiç şüphesiz gençlere, topluma zaman ve mekân yönünden çok büyük imkanlar sunabilmekte ve yerinde, ölçülü ve dikkatli bir şekilde kullanılması genç bireylerin gerek fiziksel ve gerekse ruhsal dünyalarında tahribatların oluşmaması için önem taşımaktadır. Sosyal medyanın problemli kullanımı psikolojik rahatsızlıklarla birlikte değerlerin çözülmesine de katkı sağlamaktadır. Nitekim Düvenci (2012), araştırmasında "internet ortamı toplumun ahlaki değerlerini koruyor" ifadesine katılımcıların %25'inin "kesinlikle katılmadığını" %41'nin "katılmadığını", %28 "kararsız" olduğunu tespit etmiştir. Bu ifadeye sadece %5 kişi olumlu yaklaşmıştır. Benzer şekilde UHİM (2011) tarafından yapılan mülakatta katılımcıların yaklaşık %71'i internetin ve sosyal medyanın utanmayı unutturduğunu, internet ortamında bastırılmış duyguların ortaya çıktığını, sosyal medyada kişilerin kimliklerinin bilinmemesinin ahlaki değerlerden uzaklaşmaya ve mahremiyet sınırlarının genişlemesine yol açtığını dile getirmişlerdir (akt. Turan, 2015). Berson ve Berson (2003), 12-18 yaş arasındaki genç kızların %74'ünün zamanlarının büyük çoğunluğunu sohbet odalarında ya da mesajlaşma ile geçirdiklerini dile getirerek bir anlamda bu tehlikeye işaret etmektedirler.

Bu bilgilerden hareketle sosyal medyanın olumsuzluklarının en aza indirilmesi ile birlikte gençlerin faydalanabileceği bir araç haline dönüşebileceği ifade edilebilir. Ebeveynlerin çocuklarının denetiminde hassas olmaları, internette geçirdikleri zaman dilimini sınırlandırmaları ve en önemlisi internet ve cep telefonunu hangi amaç için kullandıklarını ve sosyal medyayı hangi amaçlar için kullandıklarını takip etmeleri önem kazanmaktadır. Öte yandan sosyal medyanın olumsuzlarının en aza indirilmesinde din, ahlak ve değerler silsilesinin etkin bir rol oynadığını da belirtmekte fayda var. Bu anlamda eğitim programlarının gençlerin ahlaki olgunluklarına katkı sağlayacak karakter, din ve değer eğitimi gibi alanlarla desteklenmesi yerinde olacaktır. Gençlerin eğitim süreçlerinde internetin ve sosyal medyanın doğru kullanımı ve tehlikeleri hakkında bilinçlendirilmeleri gerekmektedir. Duygu ve davranış kontrolü eğitiminin verilmesi kadar dini ve manevi değerlerin sağlıklı bir din eğitimi ile gerçekleştirilmesi sosyal medya bağımlılığı sorununun çözümü için katkı sağlayabilecektir. En nihayetinde toplumda değerlerin sürdürülebilmesinin, yerleşebilmesinin en önemli yollarından birisi çocuk

ve gençlerin bu değerler manzumesi ile yetiştirilmesi, eğitim sürecinde öğretimden de önce değerlerin işlenmesi olacaktır.

### **Kaynakça**

Agarwal, V., & Kar, S. K. (2015). Technology addiction in adolescents. *Journal of Indian Association for Child and Adolescent Mental Health- ISSN 0973-1342*, 11(3), 170-174.

Almenayes, J. J. (2014). Religiosity and the Perceived Consequences of Social Media Usage in a Muslim Country. *Journal of Arts and Humanities (JAH)*, 3 (5), 108-117.

Almenayes, J. J. (2015). Empirical analysis of religiosity as predictor of social media addiction. *Journal of Arts and Humanities*, 4(10), 44-52.

Ankaralı, H. (2019). Beyoğlu Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinde İnternet ve Sosyal Medya Bağımlılık Düzeyi, Başarı ile İlişkisi ve Bağımlılık Üzerine Etkili Faktörler. *Kalemname*, 4(8), 301-331.

Armfield, G. G ve Holbert, L. R. (2009). “The relationship between religiosity and internet use”. *Journal of Media and Religion*, 2 (3): 129-144.

Berson, I. R., & Berson, M. J. (2003). Digital literacy for effective citizenship. (Advancing Technology). *Social Education*, 67(3), 164-168.

Braun, B., Kornhuber, J., Lenz, B ve diğ. (2016). “Gaming and religion: the impact of spirituality and denomination”. *Journal of Religion and Health*, 55: 1464-1471.

Carpenter, C.J. (2012). Narcissism on Facebook: Self-Promotional and Anti-Social Behavior. *Personality and Individual Differences*, 52(4), 482-486.

Charlton, J.P., Soh, P.C., Ang, P.H. ve Chew, K.W. (2013). Religiosity, Adolescent Internet Usage Motives and Addiction. *Information, Communication & Society*, 16: 10, ss. 1619-1638.

Clayton, R.B., Osborne, R.E., Miller, B.K., Oberle, C.D. (2013). Loneliness, Anxiousness, and Substance use as Predictors of Facebook use. *Computers in Human Behavior*, 29, 687–693.

Çoban, R. (2013). *Lise Öğrencilerinde Dindarlık ve Sanal Bağımlılık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (Burdur Gölhisar Örneği)*. Basılmamış

Yüksek Lisans Tezi. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Dağıtmaç, M. (2015). *Sosyal Medya Bizi Neden Kullanır*. İstanbul: Okurakademi yayınları.

Düvenci, A., (2012). Ağ Neslinin İnternet Kullanımı Üzerinde Sosyal Medya Etkisinin Sosyal Sapma Yaklaşımı ile incelenmesi, (Basılmamış Doktora Tezi), *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü*, İstanbul.

Erol, G., & Hassan, A. (2014). Gençlerin Sosyal Medya Kullanımı ve Sosyal Medya Kullanımının Tatil Tercihlerine Etkisi. *Journal of International Social Research*, 7(31).

Erol, H. T. K. (2019). *Lise Öğrencilerinde Sosyal Medya Aktiviteleri ve Ahlaki Olgunlukla İlişkisi* (Doctoral dissertation, Marmara Üniversitesi, Turkey).

Fardouly, J., Diedrichs, J.P., Vartanian, L.R., Halliwell, E. (2015). Social Comparisons on Social Media: The Impact of Facebook on Young Women's Body Image Concerns and Mood. *Body Image*, 13, ss. 38–45.

Fox, J. Ve Rooney, M.C. (2015). The Dark Triad and Trait Self-Objectification as Predictors of Men's use and Self-Presentation Behaviors on Social Networking Sites. *Personality and Individual Differences*, 76, ss. 161–165.

Griffiths, M.D. (2013). Adolescent Mobile Phone Addiction: A Cause For Concern? *Education And Health*, Vol.31 No. 3, ss.76-78.

Gürsu, O. (2016). Değerlerin çözülmesi bağlamında medya, bilişim ve iletişim teknolojilerinin insan psikolojisi üzerindeki etkisi. *Eğitimde Gelecek Arayışları: Dünden bugüne Türkiye'de Beceri, Ahlak ve Değerler Eğitimi Uluslararası Sempozyumu Bildiriler*. Haz., Arzu Güvenç Saygın ve Murat Saygın. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 811-830.

Gürsu, O. (2018). *Bağımlılık ve Din: Nöropsikolojik Bir Yaklaşım*, İstanbul: Dem Yayınları.

Hamilton, N.F. ve Rubin, A. (1992) The Influence of Religiosity on Television Viewing, *Journalism Quarterly*, vol. 69, no. 3, ss. 667–678.

Hazar, M. (2011), Sosyal Medya Bağımlılığı-Bir Alan Çalışması, *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, sayı: 32, ss. 151-176.

Karlı, N. (2019). Gençlerde İnternet Bağımlılığı ve Dindarlık. *OMUIFD: Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity*, (46).

Kirschner, P.A. ve Karpinski, A.C., (2010). Facebook® and Academic Performance. *Computers in human behavior*, 26(6), ss. 1237-1245.

Knabb, J.J. ve Pelletier, j. (2014). The Relationship Between Problematic Internet use, God Attachment, and Psychological Functioning Among Adults at a Christian University. *Mental Health, Religion & Culture*, Vol. 17, No. 3, ss. 239–251.

Korkmaz, S., & Mehmedoğlu, A. U. (2018). Dindarlık, siber zorbalık ve problemlili internet kullanımı ilişkisine dair nicel bir araştırma. *Dini Araştırmalar*, 21(53 (15-06-2018)), 35-54.

Kuşay, Y. (2013). *Sosyal Medyada Çekicilik ve Bağımlılık: Facebook Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Beta Yayınları.

Meydan, H., Aybey, S., Dikmen, F. & Dikmen, S. (2018). Sosyal medya ve gençlik değerleri: Zonguldak'ta liselerde öğrenim gören gençler üzerine bir inceleme. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 7, 125-143

Ögel K. (2014). *İnternet Bağımlılığı, İnternetin Psikolojisini Anlamak ve Bağımlılıkla Başa Çıkmak*. 2. Baskı, İstanbul: Kültür Yayınları.

Rosen, L. D. (2011). *Poke me: How social networks can both help and harm our kids*. <http://www.fenichel.com/pokeme.shtml> (E.T. 15.07.2015).

Rosen, L.D., Whaling, K. Rab, S., Carrier, L.M., Cheever, N.A. (2013). Is Facebook creating “iDisorders”? The link between clinical symptoms of psychiatric disorders and technology use, attitudes and anxiety. *Computers in Human Behavior*, 29, 1243–1254

Ryan, T., Chester, A., Reece, J., ve Xenos, S. (2014). The uses and abuses of Facebook: A review of Facebook addiction. *Journal of Behavioral Addictions*, 3(3), 133–148

Stack, S., Wasserman, I. ve Kern, R. (2004) Adult social bonds and use of internet pornography, *Social Science Quarterly*, vol. 85, no. 1, ss. 75–88.

Touraine, A. (2002). *Modernliğin Eleştirisi*. (çev. Hülya Uğur Tanrıöver), İstanbul: Cogito YKY.

Turan, Y. (2015). İletişim araçlarının mahremiyet algısını şekillendirmedeki rolü. *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu II* (Ed: Y. Ünal, YB Gündoğdu, Şevket Pekdemir ve Hasan Atsız), Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları, Ordu, 11-33.

Turan, Y. (2016). Sosyal Medyanın Kimlik Gelişimindeki Rolü. *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu*, 399-420

Turan, Y. (2018a). Yalnızlıkla başa çıkma: Yalnızlık, dini başa çıkma, dindarlık, hayat memnuniyeti ve sosyal medya kullanımı. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22(1), 395-434.

Turan, Y. (2018b). Dindarlık Benlik Saygısı ve Sosyal Medyada Benlik Odaklı Doymalar/Religiosity, Self-Esteem and Self-Focused Gratifications in Social Media. *Journal of History Culture and Art Research*, 7(5), 624-650.

Ulusal, R. (2019). *Ergenlik döneminde narsisizm, dindarlık ve sosyal medya tutumları ilişkisi* (Doctoral dissertation, Marmara Üniversitesi, Turkey).

Vural, Z., & Bat, M. (2010). Yeni bir iletişim ortamı olarak sosyal medya: Ege üniversitesi iletişim fakültesine yönelik bir araştırma. *Journal of Yaşar University*, 3348-3382.

Young, K. S. (2004). Internet addiction: A new clinical phenomenon and its consequences. *American behavioral scientist*, 48(4), 402-415.



## Cognitive Styles on Media and Technology Usage and Attitude

Medya ve Teknoloji Kullanımı ve Tutumunda Bilişsel Stiller

**Dilem DİNÇ – Hürol ASLAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, dilem.dinc@istiklal.edu.tr, Orcid ID: 0000-0002-2042-3735

Dr. Öğr. Üyesi, Mersin Üniversitesi Erdemli Uygulamalı Teknoloji ve İşletmecilik Yüksekokulu, hurul\_aslan@mersin.edu.tr, Orcid ID: 0000-0003-4005-0785

| <b>Makale Bilgisi</b>                | <b>Article Information</b>            |
|--------------------------------------|---------------------------------------|
| <b>Makale Türü – Article Type</b>    | Araştırma Makalesi / Research Article |
| <b>Geliş Tarihi – Date Received</b>  | 7 Mayıs / May 2021                    |
| <b>Kabul Tarihi – Date Accepted</b>  | 23 Haziran / June 2021                |
| <b>Yayın Tarihi – Date Published</b> | 25 Haziran / June 2021                |
| <b>Yayın Sezonu</b>                  | Nisan – Mayıs– Haziran                |
| <b>Pub Date Season</b>               | April – May – June                    |

**Atf / Cite as:** Dinç, D. -Aslan, H (2021). Cognitive Styles on Media and Technology Usage and Attitude/ Medya ve Teknoloji Kullanımı ve Tutumunda Bilişsel Stiller. Turkish Academic Research Review, 6 (2), 439-448. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/62824/934355>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## Cognitive Styles on Media and Technology Usage and Attitude

**Dilem DİNÇ – Hürol ASLAN**

### Abstract

People began to spend more time with devices as technology developed. The increasingly widespread use of technology in daily life has triggered new studies on this subject. Evaluated as a personal attribute, cognitive style affects individual behavior in all aspects of life. Nowadays, in parallel to the increased use of media and technology, it has become of interest how this personal attribute affects the use of media and technology. Actually, the ways people use technology indicate or affected by their cognitive styles. This study aims at determining the relationships between the cognitive styles of university students and the manners they use technology and media. The student participants were selected from social science departments (total of 94 students from the departments of psychology, sociology, and philosophy) and the Computer Technology and Information Systems (CTIS) department (total of 74 students). Of the 171 participants, 94 were female and 77 were male and their ages ranged from 19 to 27 (mean = 21.08; sd = 1.35). The participants were given a parallel form of the Cognitive Style Analysis (CSA) test on a computer and then were asked to complete the media and technology usage and manners scale. According to the results of analyses, social science students were found to be leaning towards verbal cognitive style, whereas the CTIS students tended to the visual cognitive style. In addition, the participants with the analytic cognitive style preference were found to have more social network friends than those who leaned towards the holistic cognitive style. Overall findings indicate that analytic cognitive style is associated with tendency to socialize in using media and technology, whereas the holistic cognitive style is associated with individualistic tendencies.

**Keywords:** CSA, media and technology usage, holistic cognitive style, analytic cognitive style, verbal cognitive style, visual cognitive style

### Medya ve Teknoloji Kullanımı ve Tutumunda Bilişsel Stiller

#### Öz

Teknoloji geliştikçe insanlar cihazlarla fazla zaman geçirmeye başladı. Günlük yaşamda teknolojinin giderek yaygınlaşan kullanımları teknoloji ve teknoloji bağımlılığı konuları hakkında yeni çalışmaların yapılmasını tetiklemiştir. Kişisel bir özellik olarak da değerlendirilmeye çalışılan bilişsel stil, yaşamın her alanında bireysel davranışları etkilemiştir. Günümüzde medya ve teknolojinin artan kullanımına paralel olarak, bu kişisel özelliğin medya ve teknoloji kullanımını nasıl etkilediği konusu ilgi çekmeye başlamıştır. Aslında insanların teknolojiyi kullanma şekilleri, bilişsel stillerini gösterir ya da onlardan etkilenir. Burada belirtilenlerden yola çıkılarak, bu çalışma, üniversite öğrencilerinin bilişsel stilleri ile teknoloji ve medya kullanımı ve medya ile ilgili tutumları arasındaki ilişkiyi belirlemeyi amaçlamaktadır. Katılımcılar sosyal bilimler bölümlerinden (psikoloji, sosyoloji ve felsefe bölümlerinde okuyan toplam 94 öğrenci) ve Bilgisayar Teknolojisi ve Bilgi Sistemleri (toplam 74 öğrenci) bölümündendir. Toplam 171 katılımcının 94'ü kadın, 77' si erkekti ve yaşları ise 19 ile 27 arasında değişiyordu (yaş ortalaması = 21.08; ss = 1.35). Katılımcılara bir bilgisayarda Bilişsel Stil Analizi (BSA) testinin bir formu verilmiş ve hemen ardından medya ve teknoloji kullanımı ve tutumları ölçeğini tamamlamaları istenmiştir. Analizler değerlendirildiğinde elde edilen sonuçlara göre

sosyal bilimlerdeki bölümlerde (psikoloji, sosyoloji ve felsefe bölümlerinde) okuyan öğrencilerin sözel bilişsel stili kullanmaya, Bilgisayar Teknolojisi ve Bilgi Sistemleri bölümünde okuyan öğrencilerin ise görsel bilişsel stili kullanmaya daha fazla yöneldikleri görülmüştür. Ayrıca analitik bilişsel stili kullanmaya eğilimi olan katılımcıların, holistik bilişsel stili kullanmaya eğilimi olanlara göre daha fazla sosyal ağ arkadaşına sahip oldukları görülmüştür. Bulgular genel olarak değerlendirildiğinde, analitik bilişsel eğilimin medya ve teknoloji kullanımında sosyalleşme eğilimi ile ilişkili olduğunu, holistik bilişsel eğilimin ise bireysel eğilimlerle ilişkili olduğunu göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Medya ve teknoloji kullanımı, analitik bilişsel stil, holistik bilişsel stil, sözel bilişsel stil, görsel bilişsel stil

### Introduction

People have started to spend more time with devices of technology. News or entertainment are being followed on devices of technology. Visual recording devices have replaced the eyes. Even face-to-face communications have been replaced with interactions over virtual media networks operating over devices of technology.

The ever-proliferating uses of technology in everyday lives have prompted new studies on this subject and led to tests designed for measuring technology use (Rosen et al., 2013; Özgür, 2016). According to the data compiled in 2017 (Internet World Stats), internet use has reached 3 billion and 732 million people (49.6%) around the world. The ratios of internet and social media users have reached 27.7% and 11.7% in Africa, 45.2% and 13.4% in Asia, 56.7% and 30.3% in Middle east, 77.4% and 39.9% in Europe, 59.6% and 30.3% in South America, 88.1% and 62.1% in North America, 68.1% and 51.7% in Australia. According to the same study, the ratios of internet users and social media users are 53.2% and 53.2% in Turkey. However, the data from Turkish Bureau of Statistics give those ratios as 61.2% for internet users and 82.4% for social media users (Turkish Statistical Institute, 2016).

In recent years, the applications on internet and social media have become favorite pastime tools for even children and the elderly, as well as the young people and middle-aged adults (Allen et al., 2014). People surf the web to play games and spend free time and visit social media outlets to share photos of social and fun activities (Allen et al., 2014). Web surfing is now reported to be a pastime tool even in workplaces (Orucu & Yildiz, 2014).

When Turkish studies on technology use have been examined, they are mostly studies on the use technology by teachers and teacher candidates. According to one such study (Cepni et al., 2015), candidates for social science teachers have developed awareness for the purposes of media and its influences on people, as well as how people make use of media and what tools media use to influence people.

“Cognition” has been defined as “an organism’s becoming informed and conscious of the existence of a concept or an object”, and the word “cognitive” is defined to be “about cognition” and “relevant to the workings of the intelligence” (Turkish Language Society, 2011). In a study by Escalona and Heider, the term “behavioral style” was used (Schmeck, 1988). These researchers, while studying children’s behaviors, claimed that the continuity of the behavior can change depending on the children’s adaptive characteristics and modes of behavior. They noted that individuals tend to use certain strategies, in other words “styles” in various circumstances. This concept “style” was then explained as a personal attribute and further specified as “cognitive style”. Some authors suggest that a significant dimension of cognitive style affects global/holistic attention, perception and thinking in some individuals, whereas it affects focused/detailed attention, perception and thinking in some others (Schmeck, 1988).

Evaluated as a personal attribute, cognitive style affects individual behavior in all aspects of life. Nowadays, in parallel to the increased use of media and technology, it has become of interest how this personal attribute affects the use of media and technology. From this starting point, this study has aimed to evaluate the preferences for analytic-holistic or verbal-visual styles with respect to using media and technology.

### **Materials and Methods**

Participants of this study were 98 students from social sciences departments and 74 students from the Computer Technology and Information Systems (CTIS) students. Of these volunteering participants, 94 were male and 77 were female. Their ages were between 19 and 27 (mean= 21.08, ss= 1.35).

To evaluate the preference for the analytic-holistic styles and the preference for the verbal-visual styles, in addition to the field of study, the data were analyzed by performing a 2 (analytic-holistic cognitive style) X 2 (the field of social sciences or CTIS) two-way factorial variance analysis (ANOVA) and also by performing a 2

(verbal-visual cognitive style) X 2 (the field of social sciences or CTIS) two-way factorial variance analysis and in order to determine which cognitive styles the field of study tended towards, the independent sample t-test analysis was performed on IBM SPSS 21 software package.

One of the independent variables was the analytic-holistic style or the verbal-visual style preference and it was evaluated by using the Cognitive Styles Analysis (CSA) test. The other independent variable was the field of study (Social Sciences or CTIS).

Dependent variables were the subdimensions of the media and technology usage and manners test. These were: smartphone use, social network use, internet research use, e-mail use, media sharing, short texting, video gaming, phone call use, TV watching, online interactions, social network friendships, positive or negative attitudes towards technology or technology dependence and the preferences over switching tasks.

#### ***Data Collection Tools***

Cognitive Style Analysis (CSA) test was developed by Riding, in 1991. It helps distinguish analytic-holistic and verbal-visual style preferences. In this study, we utilized Peterson et al.'s (2003) parallel test for CSA. This test consists of 80 items for identifying the analytic-holistic style preference, 40 for the analytic dimension and 40 for the holistic dimension. The part for identifying the verbal-visual style preference has 232 items, with 58 pairs of words and 58 pairs of images (a total of 116) for the visual dimension and 58 pairs of words and 58 pairs of images for the verbal dimension (also a total of 116). This parallel CSA test was first adapted to Turkish and applied to a sample of Turkish population by Aslan et al (2018). The test was applied through a desktop application licensed by the researchers who developed the test. The evaluation was made on the basis of response times of the participants for each item.

Media and Technology Usage and Attitudes Scale was developed by Rosen et al (2013) and adapted to Turkish by Ozgur (2016) who then applied to a sample of Turkish population. In the adaptation study of the test, it was noted that the internal consistency coefficients varied from .89 to .71 and the split-half correlations were between .71 and .85. The scale contained 15 factors over 60 items. Some of the 31 items found in the first eight factors assessed the usage of old technologies (such as

watching TV), there were also different subfactors designed to determine the usage frequencies of new technologies (such as smartphone usage, e-mailing and searching on the internet). Two factors (9 items) were intended to assess how frequently the subject used social networks, whereas another factor (4 items) was for determining the number of social network friends. The last four factors of the scale (16 items) aimed at establishing the positive or negative overall attitudes of the subject towards the use of technology. There were also items asking about the personal attitudes for understanding the concerns about the dependence on technology (Ozgur, 2016).

## Results

### *Analytic/Holistic Styles*

It was observed that students studying in social sciences and students studying in computer technologies were not different from each other in terms of tendency to analytic or holistic cognitive style ( $t(82)=1.36, p=.176$ ).

When it was examined whether the tendency of analytic or holistic cognitive styles and the major field of study affected the use of e-mail, it was found that major field of study had a basic effect on the e-mail usage ( $F(1, 84) = 12.942, p = .001, \text{partial } \eta^2 = .14$ ). The subjects studying social sciences ( $X=3.93, sd=1.92$ ) use e-mail less than the subjects studying CTIS ( $X=5.47, sd=1.83$ ). On the other hand, tendency to analytic or holistic cognitive styles did not have a basic effect on e-mail usage ( $F(3, 81) = .29, p > .05, \text{partial } \eta^2 = .01$ ).

It was observed that the tendency of analytic or holistic cognitive styles and the major field of study had an interaction effect on e-mail usage ( $F(1,84) = 6.582, p = .012, \text{partial } \eta^2 = .08$ ). In other words, the cognitive style preference is effective on the use of e-mails, depending on the field of study. The subjects in CTIS with holistic style preference ( $X=6.34$ ) use e-mail more than CTIS students with analytic style preference ( $X=4.60$ ) and those in social sciences with holistic style preference ( $X=3.71$ ).

Major field of study had a basic effect also on texting ( $F(1, 84) = 11.380, p = .001, \text{partial } \eta^2 = .12$ ). The subjects studying social sciences texted more often ( $X=7.28, sd=1.57$ ) than the subjects studying CTIS ( $X=5.96, sd=1.70$ ).

Analytic-holistic style tendency did not have a basic effect on texting ( $F(3, 81) = .29, p > .05, \text{partial } \eta^2 = .01$ ), and it had no interaction effect with the field of study on texting  $F(1, 84) = 6.582, p = .012, \text{partial } \eta^2 = .08$ .

When the effects on video gaming were analyzed, it was found that the field of study had a basic effect on gaming ( $F(1, 84) = 22.075, p = .000, \text{partial } \eta^2 = .22$ ). The subjects in social sciences played video games less frequently ( $X=2.14, \text{sd}=1.73$ ) than the subjects in CTIS ( $X=4.41, \text{sd}=2.30$ ).

On the other hand, cognitive style tendency did not have a basic effect ( $F(3, 81) = .29, p > .05, \text{partial } \eta^2 = .01$ ) or an interaction effect with the field of study ( $F(1, 84) = 6.582, p = .012, \text{partial } \eta^2 = .08$ ) on gaming.

The field of study had a basic effect on online interaction ( $F(1, 84) = 6.918, p = .010, \text{partial } \eta^2 = .08$ ). The subjects in CTIS had more frequent online interactions ( $X=1.94, \text{sd}=.88$ ) than those in social sciences ( $X=1.49, \text{sd}=.53$ ). However, the field of study was not found to have a basic effect on social network friendship ( $F(1, 84) = 6.918, p = .010, \text{partial } \eta^2 = .08$ ).

When the effects of the cognitive style tendency was examined, it did not have a basic effect on online interaction ( $F(1, 84) = 6.582, p = .012, \text{partial } \eta^2 = .08$ ), but it did have a basic effect on social network friendship ( $F(1, 84) = 7.025, p = .010, \text{partial } \eta^2 = .08$ ). The participants with holistic style tendency had fewer social network friends ( $X=3.73, \text{sd}=2.02$ ) than those with analytic style tendency ( $X=4.87, \text{sd}=1.75$ ).

No interaction effect was observed between the field of study and cognitive style preference on social network friendships ( $F(1, 84) = 6.582, p = .012, \text{partial } \eta^2 = .08$ ).

### *Verbal/Visual Styles*

The effects of verbal/visual cognitive style tendencies and the field of study were also examined. It was observed that fields of study were different from each other ( $t(82)=-2.919, p=.005$ ). It was found that students studying in social sciences were verbal cognitive style tendency ( $X=0.97, \text{sd}=0.15$ ) and students studying in computer technologies were also visual cognitive style tendency ( $X=1.09, \text{sd}=0.21$ ).

In that analysis, the field of study had a basic effect on e-mail usage ( $F(1,83)=7.398$ ,  $p=.008$ , partial  $\eta^2 = .09$ ). The participants from social sciences used e-mail less frequently ( $X=3.96$ ,  $sd=1.37$ ) than those who study CTIS ( $X=5.08$ ,  $sd=1.96$ ). The preference for visual/verbal cognitive style did not have any basic effect on the participants' e-mail usage ( $F(1, 83) = .30$ ,  $p > .05$ , partial  $\eta^2 = .00$ ). There was also no interaction effect of visual/verbal style tendency and the field of study on e-mail usage ( $F(1,83) = .33$ ,  $p>.05$ , partial  $\eta^2 = .00$ ).

In terms of texting, the field of study was found to have a basic effect ( $F(1,83)=11.137$ ,  $p=.001$ , partial  $\eta^2 = .12$ ), with social science majors testing more often ( $X=7.52$ ,  $sd=1.25$ ) than CTIS majors ( $X=6.29$ ,  $sd=1.69$ ). However, the verbal/visual style tendency had no basic effect on texting ( $F(1, 83) = .05$ ,  $p > .05$ , partial  $\eta^2 = .00$ ). Style preference and the field of study had no interaction effect on texting ( $F(1,83) = .25$ ,  $p > .05$ ).

The verbal/visual cognitive preference had no basic effect on video gaming ( $F(1, 83) = .01$ ,  $p > .05$ , partial  $\eta^2 = .00$ ), but the field of study had a basic effect ( $F(1,83)=20.389$ ,  $p=.000$ , partial  $\eta^2 = .20$ ). CTIS majors played video games ( $X=4.72$ ,  $sd=2.27$ ) more than social science majors ( $X=2.50$ ,  $sd=1.73$ ). There was no interaction effect either ( $F(1,83) = 1.55$ ,  $p > .05$ , partial  $\eta^2 = .02$ ).

The field of study had a basic effect on online interactions ( $F(1,80)=4.057$ ,  $p=.048$ , partial  $\eta^2 = .05$ ), with CTIS students having more online interactions ( $X=1.86$ ,  $sd=.95$ ) than social science students ( $X=1.47$ ,  $sd=.57$ ), but no basic effect was observed for the verbal/visual cognitive style preference ( $F(1, 80) = .42$ ,  $p > .05$ , partial  $\eta^2 = .01$ ) and there was no interaction effect ( $F(1,80) = .68$ ,  $p > .05$ , partial  $\eta^2 = .01$ ).

In the analysis for the effects on technology dependence, the field of study was found to have a basic effect ( $F(1,80)=4.090$ ,  $p=.047$ , partial  $\eta^2 = .05$ ). Social science majors was more technology dependent ( $X=3.38$ ,  $sd=1.00$ ) than CTIS students ( $X=2.93$ ,  $sd=.79$ ). As far as the verbal/visual style tendency was concerned, there was no basic effect ( $F(1, 80) = .002$ ,  $p > .05$ , partial  $\eta^2 = .00$ ) or interaction effect on technology dependence ( $F(1,80) = 1.715$ ,  $p > .05$ , partial  $\eta^2 = .02$ ).

When the effects on phone usage was examined, the field of study was found to have a basic effect ( $F(1,83)=6.228$ ,  $p=.015$ , partial  $\eta^2 = .07$ ). The participants studying social sciences made more phone calls ( $X=7.39$ ,  $sd=1.52$ ) than



the participants from CTIS ( $X=6.53$ ,  $sd=1.30$ ). The verbal/visual style tendency, on the other hand, had no basic effect ( $F(1, 83) = .542$ ,  $p > .05$ , partial  $\eta^2 = .01$ ) or interaction effect ( $F(1,83) = .599$ ,  $p > .05$ , partial  $\eta^2 = .01$ ) with the field of study.

In terms of TV viewing, the field of study had a basic effect ( $F(1,83)=5.199$ ,  $p=.025$ , partial  $\eta^2 = .06$ ). Social science majors viewed TV more ( $X=4.14$ ,  $sd=2.37$ ) than CTIS majors ( $X=2.90$ ,  $sd=2.07$ ). Verbal/visual cognitive style tendency had no basic effect on TV viewing ( $F(1, 83) = .52$ ,  $p > .05$ , partial  $\eta^2 = .01$ ) and neither it had an interaction effect ( $F(1,83) = .789$ ,  $p > .05$ , partial  $\eta^2 = .00$ ) with the field of study.

### Discussion

According to the results, social science students had a leaning towards verbal cognitive style, while CTIS students had a leaning towards visual cognitive style. As far as the analytic/wholistic styles were concerned, no significant difference was found between groups of participants from social and CTIS.

In terms of social media and technology usage, social science majors made more phone calls, did more texting and more TV viewing and overall, they were more dependent on technology. Computer Technology students, on the other hand, used e-mail more often, played more video games and had more social media friends.

Considering the results from the analyses, it is possible to conclude that the participants with analytic style preference tended to be more social in the use of media and technology, whereas the participants with holistic style preference had a more individualistic attitude. These results might lead to the conclusion that the analytic style preference is associated with virtual friendships and holistic style preference is associated with real-life friendships.

A review of the data from the literature indicate that internet and social media is more heavily used in Turkey than other countries. It has been observed that the cognitive style tendencies and the field of study choices of individuals affect which means of communication they choose. For that reason, the results and analyses of this study is expected to be helpful for other studies on the use of media and technology in Turkey.

### References

- Allen, K.A., Ryan, T., Gray, D.L., McInerney, D.M. and Waters, L. (2014). Social media use and social connectedness in adolescents: The positives and the potential pitfalls. *The Australian Educational and Developmental Psychologist*. 31, 18–31, DOI: 10.1017/edp.2014.2.
- Aslan, H., Aslan, A., Dinc, D. and Yunluel, D. (2018). Testing the reliability of CSA test on a sample of Turkish population. *International Journal of Scientific and Technological Research*. 4(9), 27-31.
- Cepni, O., Palaz, T. and Ablak, S. (2015). Examining prospective social sciences teachers' level of media and television literacy according to different variables. *Turkish Studies*. 10(11), 431–446, DOI: 10.7827/TurkishStudies.8464.
- Internet World Stats. Usage and population statistics, (2017) - (accessed on 2019, April 21). Available online: <http://www.internetworldstats.com/stats.htm>.
- Orucu, E. and Yildiz, H. (2014). The Personal Internet and Technology Usage at the Workplace: Cyberslacking. *Journal of Ege Academic Review*. 14(1), 99-114. Retrieved from <http://dergipark.org.tr/eab/issue/39924/474246>.
- Ozgur, H. (2016). Adapting the Media and Technology Usage and Attitudes Scale to Turkish. *Educational Sciences: Theory & Practice*. 16, 1711–1735, DOI: 10.12738/estp.2016.5.0085.
- Peterson, E.R., Deary, I.J., Austin, E.J. (2003). The reliability of Riding's Cognitive Style Analysis test. *Personality and Individual Differences*. 34: 881 – 891, DOI: 10.1016/S0191-8869(02)00116-2.
- Riding, R. (1991). *Cognitive Style analysis—CSA administration*. Brimingham: Learning & training and technology.
- Rosen, L.D., Whaling, K., Carrier, L.M., Cheever, N.A., Rökkum, J. (2013). The media and technology usage and attitudes scale: An empirical investigation. *Computers in Human Behavior*. 29(6), 2501–2511, DOI: 10.1016/j.chb.2013.06.006.
- Schmeck, R.R. (1988). *Learning strategies and learning styles*. Springer, Boston, MA.

Turkish Language Society (2011). *Turkish Dictionary*. Turkish Language Society Publications of the High Council of Culture, Language and History, 11. Edition, Ankara.

Turkish Statistical Institute, (2016) - (accessed on 2019, April 21). Information and Communication Technology (ICT) Usage in Households and by Individuals Innovation Statistics. Retrieved from online: <http://www.tuik.gov.tr>.

**Osmanlı Toplumunda Tütün Bağımlılığına Karşı Bir Sosyal Sorumluluk Örneği: Risâle Fî'd-Duhân**

An Example Of Social Responsibility Against Tobacco Addiction In Ottoman Society: *Risâla Fî Al-Dukhân*

**Ömer Faruk TEBER – Muzaffer TAN**

Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, omerfarukteber@akdeniz.edu.tr, Orcid ID: 0000-0002-3126-3802

Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, tanmuzaffer@yahoo.com, Orcid ID: 0000-0001-6969-0618

| Makale Bilgisi                | Article Information                   |
|-------------------------------|---------------------------------------|
| Makale Türü – Article Type    | Araştırma Makalesi / Research Article |
| Geliş Tarihi – Date Received  | 6 Mayıs / May 2021                    |
| Kabul Tarihi – Date Accepted  | 23 Haziran / June 2021                |
| Yayın Tarihi – Date Published | 25 Haziran / June 2021                |
| Yayın Sezonu                  | Nisan – Mayıs– Haziran                |
| Pub Date Season               | April – May – June                    |

**Atf / Cite as:** Teber, Ö. F.-Tan, M. (2021). Osmanlı Toplumunda Tütün Bağımlılığına Karşı Bir Sosyal Sorumluluk Örneği: Risâle Fî'd-Duhân/An Example Of Social Responsibility Against Tobacco Addiction In Ottoman Society: *Risâla Fî Al-Dukhân*. Turkish Academic Research Review, 6 (2), 449-476. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/62824/933994>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet şAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## Osmanlı Toplumunda Tütün Bağımlılığına Karşı Bir Sosyal Sorumluluk Örneği: Risâle Fî'd-Duhân

Ömer Faruk TEBER – Muzaffer TAN

### Öz

Osmanlı Devleti'nde özellikle XVI. yüzyıldan itibaren daha sık görülmeye başlanan birtakım telif, şerh ve haşiyeli türü çalışmaların yoğun olarak tedhîn, kahve, mekûlat ve meşrûbât gibi konuları ele aldıkları görülür. Risâle fî Hakk-ı Kahve; Risâle fî Hakk-ı Duhân, Risale-i Duhân ve'l-Kahve gibi adlarla kaleme alınan tütün ve kahve konularına dair eserler, yazıldıkları dönemlerde çokça tartışılmış, kendi döneminden izler taşıyan bir sosyal tarih metni hüviyetini almışlardır. Bu tür risâlelerde sosyal sorumluluk taşıdıklarını düşünen ilim çevrelerinden kimseler, toplumsal duyarlılık gereği olduğunu düşündüğümüz bir faaliyet sunmuşlardır. Tütünün dinî ve şerî hükmünün genellikle alanda yazılmış fıkıh müdevvenatına müracaat ederek mevzu bahis edildiği bu risale, Ankara Milli Kütüphane Yazma Eserler Bölümünde 3865 kayıt ve 297.544 tasnif numarasıyla tescil edilmiş kırmızı meşin bir cilt içerisinde Nesih kırması bir yazı ile telif edilmiştir. 1b-12b arasında tahrir edilmiştir. Bu risâlede ayrıca nargile, enfiye, afyon ve sekre sebep olan içeceklerden de sıkça söz edilmiş ve günaha iten kötü alışkanlıklar olarak bahsedilmiştir. Risalenin dibacesinde müellif kaydına rastlanmadığı gibi hatimesinde de müstensih kaydı ve tarihi yer almamaktadır. Türkiye kütüphanelerinde yazma koleksiyonlarında pek çok örneği mevcut bu tür risâleler, genellikle tütün, kahve, çay ve teskin edici maddelerin kullanımı ile ilgili açıklayıcı ve bağımlılığına karşı toplumu aydınlatıcı bir muhtevaya sahiptirler. Risalelerde çoğunlukla müellif kaydına rastlanmayan ve anonim olan bu eserler, genel itibarı ile tütünü, kahveyi ve bu gibi müsekkinata bağımlılık hakkında haram, mekrûh ve mübah olduğunu çeşitli fikhî deliller ile ikna yoluna gidildiği görülmektedir. Risâlelerin pek çoğu tütünü olumsuz göstermeye ve kötülemeye ayrılmıştır. Bununla birlikte Kahve ve tütün mamullerinin İslâm ülkelerine ve Osmanlı toplumunun yaşadığı coğrafyalara girmesinden sonra ortaya çıkan, bu maddeyi kullanmanın hükmüyle alakalı tartışmalar fikhî araştırmalara ve reel hayat içerisindeki problemlerin çözümüne yönelik bir canlılık getirmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Bağımlılık, Osmanlı Toplumunu, Tütün, Duhân, Yazma

An Example Of Social Responsibility Against Tobacco Addiction In Ottoman Society: *Risâla Fî Al-Dukhân*

### Abstract

It is seen that in the Ottoman Empire, some works, including sharh and hashiya works, composed from the sixteenth century onward began to focus, in a more formalistic approach, mostly on such issues as tadhîn (smoking), coffee, foods and beverages. The works on tobacco and coffee mostly written with names such as *Risâla fî Haqq Qahwa*; *Risâla fî Haqq Dukhân*, *Risâla-yi Dukhân wa al-Qahwa* were widely discussed in the period they were written, and thus they are, in a sense, social history texts bearing traces of their own period. In such treatises, socially responsible scholars presented an activity that can be regard as social sensitivity and responsibility. This article deals with such an anonymous treatise *Risâla fî al-dukhân*. In the treatise in which the religious provisions of tobacco are discussed by

referring generally to the fiqh works written in the field has been copied with a Naskh-broken script in a red leather binding registered with 3865 registration and 297.544 classification number in the Department of Manuscripts of the Ankara National Library. The treatise has been edited between 1v-12v folios. In the treatise, hookah, snuff, opium and the drinks that cause drunkenness are frequently mentioned, and regarded as bad habits that lead to sin. Neither the author's record is found in the preamble of the treatise, nor the record and date of the copyist in the epilogue.

**Keywords:** Addiction, Ottoman Society, Tobacco, Dukhān, Manuscript

### Structured Abstract

It is seen that in the Ottoman Empire, some works, including sharh and hashiya works, composed from the sixteenth century onward began to focus, in a more formalistic approach, mostly on such issues as tadkhīn (smoking), coffee, foods and beverages. The works on tobacco and coffee mostly written with names such as *Risāla fī Haqq Qahwa*; *Risāla fī Haqq Dukhān*, *Risāla-yi Dukhān wa al-Qahwa* were widely discussed in the period they were written, and thus they are, in a sense, social history texts bearing traces of their own period. In such treatises, socially responsible scholars presented an activity that can be regard as social sensitivity and responsibility. This article deals with such an anonymous treatise *Risāla fī al-dukhān*. In the treatise in which the religious provisions of tobacco are discussed by referring generally to the fiqh works written in the field has been copied with a Naskh-broken script in a red leather binding registered with 3865 registration and 297.544 classification number in the Department of Manuscripts of the Ankara National Library. The treatise has been edited between 1v-12v folios. In the treatise, hookah, snuff, opium and the drinks that cause drunkenness are frequently mentioned, and regarded as bad habits that lead to sin. Neither the author's record is found in the preamble of the treatise, nor the record and date of the copyist in the epilogue. Such treatises, of which there are many examples in manuscript collections in Turkish libraries, generally have a content that explains the use of tobacco, coffee, tea and sedatives and enlightens the society against addiction. In these works, which are mostly have no record of the author and anonymous, it is seen that it is generally tried to prove with various legal evidences that addiction to tobacco, coffee and similar sedatives is ḥarām, makrūh and mubāh. Most of the treatises are allocated to demonizing and vilifying tobacco. However, the discussions about the judgement of using this substance, which emerged after the entry of coffee and tobacco products into Islamic countries and the geographies where the Ottoman society lived, brought vitality to legal researches and the solution of problems in real life.

It is seen that tobacco and tobacco products are one of the various pleasure-giving substances that the society has begun to recognize in the Ottoman Empire since the sixteenth century. Many separate works were composed at that time about tobacco and its harms, which was called *tadkhīn*, *dukhān* and *tadkhīnāt*. The brief pamphlets in the manuscript collections of the Turkish Libraries on this subject show us that the subject was dealt with in terms of legal and social aspects. Considering the abundance of the works on this subject, we witness that poetical and prosaic literature, and various fatwa books on pleasure-giving substances such as tobacco, coffee and opium were written. In the context of these discussions, many monographic works have been written since the eighteenth century. It has even been seen that commentaries (*sharḥ*) and annotations (*hāshiya*) were written on some of them and the subject were discussed in various scholarly sessions.

In this study, we will share an anonymous *dukhān* treatise on drug addiction or on pleasure-giving substances, which the Ottoman Empire struggled with, especially in the last two centuries. *Dukhān* addiction was handled legally, and it was emphasized that *dukhān* has a content that can lead people to other illicit addictions such as alcohol. As can be clearly seen from this treatise, the scholars who tried to enlighten the society saw the next stage of *dukhān* addiction as the beginning of alcohol addiction and undertook the task of warning people against sedative substances. On the other hand, in the treatise, besides the material losses caused by the addiction to *dukhān*, it is emphasized that it is a bad habit that deteriorates health, wastes human energy, weakens the will, even destroys the will, and distracts the person from his family, environment, and basic human and religious duties. The behavioral model that the treatise aims to convey to the reader in the final analysis is to give the individual the understanding that he goes through an education process throughout his life, since the individual will be asked to account for all kinds of blessings in the world, such as his life, time, health and leisure time. We should emphasize that what is at issue here is not only behavioral disorders that we think are the source of the negativities in human behavior, but also substance addiction caused by environmental conditions.

The work called *Risāla fī al-Dukhān* has been written as three main chapters. In the first chapter, there are a total of twenty “kalām”, each of which is written as a title declaring a separate legal opinion of the author. In this chapter, the views of the ulama that tobacco and tobacco manufacturing are illicit (ḥarām) are mentioned, and sometimes exaggerated inferences are used to cause avoidance.

The second chapter, in the words of the author, “declares *dukhān*’s pains and afflictions, its diseases and damages”. In this part, the harms of *tadhkīn*, opium and other smoking substances are tried to be explained under the headings. In this chapter, there are forty-three articles in total, and each of them deals with different subjects. For example, *dukhān* is regarded as a sign of hypocrisy because it is called with imported names such as, cigar and cigarette.

The third chapter, on the other hand, has been written as twenty articles to point out the financial and moral gains of those who left *dukhān* and repented.

## Giriş

Müspet ilimlerde bağımlılık kavramının XX. Yüzyılın ortalarından itibaren literatüre girdiği görülmektedir. Bu kavramsallaştırmaya göre bağımlılık, bağımlı kişinin bağımlısı olduğu madde veya davranışın diğer davranışları karşısında çok büyük üstünlük kazanması sonucu psikolojik, davranışsal ve zihinsel sorunların yaşandığı vakalar olarak tarif edilmişlerdir<sup>1</sup>. Bağımlılık kavramıyla, yardım ve güvenlik için bir başkasına dayanma durumu ifade edilmektedir. Bağımlı kişi denildiğinde de başkalarına boyun eğer, edilgen, pasif ve daima bir başkasının arkasına sığınan, bireysel özgürlüğü ve seçimleri olmayan şahıslar kastedilmektedir. Bağımlılık, kişinin hayatını kendi iradesi ile sürdürme ve yönlendirme özgürlüğünü

<sup>1</sup> Orhan Gürsu, *Bağımlılık ve Din Nöropsikolojik Bir Yaklaşım*, Dem Yay., İstanbul 2018, s.29.

kaybederek başka şeylere bağımlı hale gelmesidir. İnsanlar sigaraya, uyuşturucu ve uyarıcılara, elektronik ve sanal hayata, kumara, paraya, cinselliğe ve başka insanlara bağımlı olabilmektedirler.<sup>2</sup>

Günümüz toplumları, modernleşme, sanayileşme, teknolojik gelişme ve değişmelerin hızlı bir şekilde gerçekleştiği bir dönemi yaşarlarken aynı zamanda işsizlik, değerlerdeki aşınma, aile sorunları, ekonomik problemler, sosyal destek yoksunluğu, güvensizlik ve ahlaki yozlaşma gibi problemleri de yine aynı hızla yaşamaktadır<sup>3</sup>. Bu problemlerle karşı karşıya kalan bireyler farklı arayışlara yönelebilmektedirler<sup>4</sup>. Hızlı değişen ve gelişen günümüz dünyasında bağımlılığın, her geçen gün artan, sadece bireyi değil toplumun her kesimini etkileyen büyük ve önemli bir problem haline geldiği görülmektedir.<sup>5</sup> Bu problem farklı disiplinlerde pek çok araştırmacı tarafından ele alınmış ve alınmaya devam edecektir. Çalışmaya konu edilen risale de kendi döneminde söz konusu problemi ele alan bir çalışma olarak değerlendirilebilir.

İlahiyat alanında ise bağımlılık, dinî ve ahlâkî menhiyatı da kapsayacak şekilde insanı dünya ve ahiret huzurundan mahrum etmeye yönelik kötü alışkanlıklar olarak dinin temel kaynaklarında kendisine kolayca yer bulmuştur. Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet-i nebevî insan doğasında mevcut bulunan menfi temayüllü nefse karşı, kendi nefsinin sürekli kınayarak<sup>6</sup> daima tazarru ve niyaz makamında durmasını önermektedir. Kur'ân'ın ana teması, Allah'ı çokça tezekkür etmenin ancak insana huzuru kazandıracağını vurgulamaktadır<sup>7</sup>. Bunun yanı sıra insanın hassas bir psikolojik yapıya sahip olması fizyolojik ve psikolojik bağımlılıklarının bulunması da hayatını yaratıcının emir ve tavsiyelerine göre tanzim etmeye çalışan Müslüman şahsiyet için önemli nefsânî hevesâta iten faktörler olarak zikredilmektedir. Nefsânî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, soylu atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere düşkünlük insanlara çekici kılınmıştır. İşte bunlar dünya hayatının geçici menfaatleridir.

<sup>2</sup> Musa Tosun, "Bağımlılık ve Arka Planında Yer Alan Sebepler", *Sosyal Hizmet ve Bütün Yönleriyle Bağımlılık*, Edit. Y. Sinan Zavalı, Grafiker yayınları, Ankara 2020 s. 13.

<sup>3</sup> Ali Albayrak, "Alevi-Bektaşî Ritüelleri ve Temel Kurumlarından Hareketle Sosyal Bütünleşme", *Sûfî Araştırmaları Sufi Studies*, 2015, C. VI, S. 12, s. 23.

<sup>4</sup> Atay, Rifat - Çiğner, Mustafa, "Bilişsel Gelişim Seviyelerine Göre İnsanın Allah'la İletişimi", *I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu "Din, Dil ve İletişim" 10-12 Ekim 2019 Eskişehir*, 2019, s. 996.

<sup>5</sup> Vehbi Ünal, "Sosyal Bir Sorun Olarak Alkol/Madde Ve Teknoloji/Dijital Bağımlılığı", *Sosyal Sorunlarda Güncel Tartışmalar*, Edt. Yılmaz Daşlı, Ankara 2019, s. 269.

<sup>6</sup> Nefs terbiyesini sistematik olarak ele alan tasavvuf ilmidir. Sûfî çevrelerde "kınayanın kınamasından korkmamak esası üzerine bina edilen "Melâmet" anlayışı ortaya çıkmıştır.. Bkz. Ömer Dilmen, *Turuk-ı Aliyyede Cihâz-ı Tarikat*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2020, s. 41-46.

<sup>7</sup> -الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ- Râd 13/28.



Hâlbuki varılacak güzel yer, Allah'ın katındadır diye buyurarak insanı günaha götüren harici sebepler içinde dünya hayatının cazibesi anlatılarak insanın manevi olarak terakki etmesi; dünya ve ahiret hayatında mutlu olmasının yolları gösterilmiştir<sup>8</sup>. İnsanın zayıf bir tabiatla yaratıldığı da tespit edilebilen bir gerçeklik olarak dururken ayrıca insanın mânevî yücelişine karşı mücadele etmeye ahdetmiş olan şeytanın tahriklerinin de âdemoğluna ahirette elde edeceği nimetlere karşı dünya hayatının geçici zevklerini önererek onu doğru yolundan saptırmaya çalıştığı ifade edilmektedir<sup>9</sup>. Buna mukabil insanı en mükemmel şekilde yaratan Allah Teâlâ kulunun kötü alışkanlıklarından ve bağımlılıklarından kurtulmasına ve insani değerlere bağlı kalarak ömrünü ebedî mutluluğuna vesile yapmak istemektedir<sup>10</sup>. İnsanın Allah'a kulluğu ne kadar samimi ve içten olursa hem nefsanî arzularının ve hem de fizyolojisinin başka varlıklara olan bağımlılığından da kurtulabilme imkânına sahip olabileceği dini literatürde dile getirilmiştir<sup>11</sup>. Burada söz konusu olan yalnızca insan davranışlarında yaşamış olduğu olumsuzluklara kaynaklık ettiğini düşündüğümüz davranış bozuklukları değil aynı zamanda çevre koşullarının içerisine çektiği madde bağımlılığı olduğunu da söylemeliyiz.

Kahve ve tütün mamullerinin İslâm ülkelerine ve Osmanlı toplumunun yaşadığı coğrafyalara girmesinden sonra ortaya çıkan, bu maddeyi kullanmanın hükmüyle alakalı tartışmalar fihhi araştırmalara ve reel hayat içerisindeki problemlerin çözümüne yönelik bir canlılık getirmiştir. Bu tartışmalar bağlamında XVIII. Yüzyıldan itibaren birçok monografik çalışma kaleme alınmıştır. Hatta bir kısmına şerh ve haşiye yazıldığı da görülmüş, konu çeşitli ilim toplantılarında mevzu bahis yapılmıştır<sup>12</sup>.

Bu çalışmamızda Osmanlı Devleti'nin özellikle son iki asırda mücadele vermek zorunda olduğunu düşündüğü madde bağımlılığı veya mükeyyefât olarak nitelenen maddeler konusunda yazılmış anonim bir duhân risalesini transliterasyonunu da yaparak asıl metnini paylaşacağız. Duhân bağımlılığı fikhî bir çerçevede ele alınmış, duhânın kişiyi haram olan alkol gibi başka bağımlılıklara sürükleyebilecek bir muhtevaya sahip olduğu üzerinde durulmuştur. Toplum

<sup>8</sup> رُبِّنَ لِلنَّاسِ حُبَّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ۗ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَبَإِ ۗ *Al-i İmran* 3/14.

<sup>9</sup> قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَا أَغْوِيَهُمْ أَجْمَعِينَ *Arâf* 7/18; *Hicr*, 15/39

<sup>10</sup> وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ *Maide*, 5/2.

<sup>11</sup> Orhan Gürsu, “İnancın Bağımlılık Karşısındaki Fonksiyonu”, *Sosyal Hizmet ve Bütün Yönleriyle Bağımlılık*, Ed. Y. Sinan Zavalı, Grafiker Yay., Ankara 2020, s.289.

<sup>12</sup> Kâşif Hamdi Okur, “17. Yüzyıl Osmanlı Fıkıhçılarının Nevzile Yönelik Fikhî Argümantasyonu (Mehmet Fikhî el-Aynî ve Risâletü'd-Duhân ve'l-Kahve Örneği)”, *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler) - XVII.Yüzyıl*, 2017, s. 381.

aydınlattıma çalışan ulemâ ve fuzelâ bu risaleden de açıkça görüleceği üzere Duhân bağımlılığının bir sonraki aşamasının da alkol bağımlılığı başlangıcı niteliğinde görmüş ve insanı müsekkin edici maddelere karşı uyarma görevini üstlenmiştir. Öte yandan risalede duhân bağımlılığının yol açtığı maddî kayıpların yanı sıra sıhhati bozan insan enerjisini boşa harcayan, iradeyi zayıflatan, hatta âdeta yok eden ve kişiyi ailesinden, çevresinden, temel insanî ve dinî görevlerinden çekip uzaklaştıran kötü bir alışkanlık olduğu üzerinde durulmuştur<sup>13</sup>. Risalenin son tahlilde okuyanı ulaştırmayı amaçladığı davranış modeli, bireye verilen dünyadaki hayatı, zamanı, sıhhat ve boş zamanı gibi her türlü nimetin hesabının en ince ayrıntısına kadar sorulacak olmasından dolayı insanın ömrü boyunca bir eğitim sürecinden geçtiği anlayışını kazandırmak olmuştur.

Türkiye kütüphanelerinde yazma koleksiyonlarında pek çok örneği mevcut bu tür risâleler, genellikle tütün, kahve, çay ve teskin edici maddelerin kullanımı ile ilgili açıklayıcı ve bağımlılığına karşı toplumu aydınlatıcı bir muhtevaya sahiptirler. Risalelerde çoğunlukla müellif kaydına rastlanmayan ve anonim olan bu eserler, genel itibarı ile tütünü, kahveyi ve bu gibi müsekkinata bağımlılık hakkında haram, mekrûh ve mübah olduğunu çeşitli fikhî deliller ile ikna yoluna gidildiği görülmektedir. Risâlelerin pek çoğu tütünü olumsuz göstermeye ve kötülemeye ayrılmıştır. Duhana olumsuz bakan risâle müelliflerinin bir kısmı tütüne doğrudan haram demekte; diğer bir kısmı da tütünü kötü görmekle birlikte, doğrudan yasaklayan bir naşş bulamadıkları için mekrûh hükmünü vermekle iktifa etmektedirler. Tütünü kötüleyen risâlelerde tütün hakkında genelde isrâf, abes, hâbîs, sarhoş edici, bidat, zararlı, eziyet verici, kötülöklere sebep olan gibi suçlamalar yapılmış ve bu genel hükümler âyet ve hadislerle temellendirilmeye çalışılmıştır<sup>14</sup>. Hükmü naslarda açıkça ifade edilmeyen, önceki müçtehitlerin içtihatlarında yer almayan tütün kullanımı meselesi, nevazil niteliğinde bir mesele olarak XVII. yüzyıldan itibaren yoğun bir şekilde tartışılmaya başlamıştır<sup>15</sup>. Bu

<sup>13</sup> Osmanlı ilim çevreleri genellikle tütünü sarhoşluk verme (sekr), selim tabiatlı kimselerin hoşlanmadığı kötü bir şey olma, selim akıl ve tabiat sahipleri tarafından nefret edilme (fahş), kötü kokusu bulunma (eza) ve gereksiz harcamaya yol açma (seraf) şeklinde beş delil ile haram olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bkz. Osman Şahin, "Risâle fi Hükmi't-Tütün ve'l-Kahve li-Muhammed Fikhî el-Aynî el-Hanefî Emînu'l-Fetvâ (Dirâse ve Tahkîk)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2018, sayı: 31, s. 697.

<sup>14</sup> Mehmet Kalaycı, Eyüp Öztürk, "18. Yüzyıl Osmanlı Coğrafyasında Tütünü Sosyo-Kültürel Zeminine Dair Bir Metin: Ebû Sehl Nu'mân Efendî ve Tahlîlu'd-Duhân Adlı Risâlesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/1, (2017), s.13.

<sup>15</sup> Tütün, kahve ve çeşitli maddelerin helal mi yoksa haram mı olduğuna dair İslam fıkıhçıları arasındaki tartışmalar sadece dar bir bölgede yapılan tartışmalar olmayıp bütün İslam coğrafyasındaki ulema arasında yapılan ve sonuçları itibarıyla geniş kitleleri ilgilendiren popüler nitelikli tartışmalar olmuştur. Bkz. Nurettin Ceviz,

bağlamda tütün kullanmayı haram, mekruh veya mubah kabul edenler bulunmakla birlikte, asıl tartışma haram ve mubah kabul edenler arasında cereyan etmiştir.<sup>16</sup>

Osmanlı toplumuna kanaat önderliği yapan Bahâî Mehmet Efendi (ö.1064/1654)<sup>17</sup> gibi alimler tütüne mubah diyerek savunurken<sup>18</sup>; Altıparmak Mehmet Efendi (ö.1033/1623)<sup>19</sup> ve Nablûsî Abdulgani b. İsmail (ö.1143/1731)<sup>20</sup> gibi kimi sufi meşrep şahıslar, dervişlerin semâ yapımları ve mûsiki aleti kullanmalarının cevazına ve tütün içmenin mubah olduğuna dair görüşlere sahiptir<sup>21</sup>. Ayrıca tütünün haram olduğunu savunan Haskefî (ö.1088/1677)<sup>22</sup>, Atâullah Mehmed Efendi (ö.1127/1715)<sup>23</sup> ve Ebû Said el-Hadîmî (ö.1176/1762)<sup>24</sup> gibi alimler de tütünün tahrimen mekruh olduğunu iddia etmişlerdir<sup>25</sup>. Konuyla ilgilenen müelliflerin ilmî seviyeleri ile ilgili tartışmalar bir yana bırakılacak olursa öncelikle, içtihat makamında bir kişinin bulunmadığının ve daha evvelki müctehidlerin görüşlerinin taklit edilmesinin savunulduğu bir dönemde hakkında âyet, hadis veya seleften bir görüşün mevcut olmadığı bir hususta ilmi çevrelerde duhan, kahve ve çay gibi madde bağımlılıkları ile ilgili tartışmalar yapıldığı görülmektedir. Bundan başka hangi delil ve yöntemle nasıl hüküm verileceği konusunu tartışmak ve ardından tütün ve bu gibi maddelerin kullanımının dinî hükmüne dair görüşlerini devrin âlimlerinin fikhın geleneksel metodolojisi ve kavramları çerçevesinde delillendirmek durumunda kaldıkları görülmektedir<sup>26</sup>. İslâm dininde haram kılınan

“Kahvenin İslâm Dünyasına Girişi ve Arap Edebiyatında Ele Alınışı”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, 2004, cilt: VIII, sayı: 18, s. 347.

<sup>16</sup> Kâşif Hamdi Okur, “17. Yüzyıl Osmanlı Fıkıhçılarının Nevazile Yönelik Fikhî Fikhî Argümantasyonu”, s. 381.

<sup>17</sup> Mehmet İpşirli, Mustafa İsmet Uzun, “Bahâî Mehmet Efendi”, *DİA.*, İstanbul 1991, C.4/463-465.

<sup>18</sup> Duhân ve tedhînin şer’an mubahlığını savunanların genellikle, tütünün faydalı ve bazı hastalıkları tedavi edici olduğu, eşyada asıl olanın da mubah olması gerektiği anlayışından hareketle tütün mamullerinin haram veya mekruh olduğunu söyleyenlerin iddialarını çürütmeye çalıştıklarını tespit ediyoruz.

<sup>19</sup> Adnan Karaismailoğlu, “Altıparmak Mehmed Efendi”, *DİA.*, İstanbul 1989, C.II/542.

<sup>20</sup> Ahmet Özel, “Nablûsî Abdulgani b. İsmail”, *DİA.*, İstanbul 2006, C.32/268-270.

<sup>21</sup> XVII. yüzyılda yaşamış Osmanlı müderrislerinden olan Ahmed Devletî Efendi de, tedhine dair yazdığı bir risâlesinde, tütün ve mamullerinin kullanımının mubah olduğunu ve onların şer’an ve tab’an necis olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Bkz. Şenol Saylan, “17. Yüzyıl Osmanlısında Bir Tütün Müdafaası: Ahmed Devletî’nin Risâletü’l-İnsâniyye fî Bahsi’-d-Duhâniyye, Adlı Risâlesi”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Dergibant: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, 2020, C. VIII, Sayı. 1, s. 27-57.

<sup>22</sup> Ahmet Özel, “Haskefî”, *DİA.*, İstanbul 1997, C.16/387.

<sup>23</sup> Mehmet İpşirli, “Atâullah Mehmed Efendi”, *DİA.*, İstanbul 1991, C.IV/46.

<sup>24</sup> Mustafa Yayla, “Hadîmî Ebû Said”, *DİA.*, İstanbul 1997, C.15/24-26.

<sup>25</sup> Tütün konusunda Osmanlı Toplumunu içinde yazılan risaleler için bkz. Abdullah Kavalcıoğlu, “Sûfîlerin Güncel Fikhî Tartışmalara Bakışı: Ankaravî’nin Tütün İçmenin Hükümünü Değerlendirmesi”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, cilt: VII, sayı: 2, s. 611-634.

<sup>26</sup> Şükrü Özen, “Tütün”, *DİA.*, İstanbul 2012, C.42/5.

maddeler, fesat, habîsat, israf, zarar vb. illetler üzerine bina edilmiş olduğu bilinmektedir. Alkollü içecekler aklın ve malın kaybına, kumar haksız kazanca, insanın enerjisini alarak onu yalnızlığa iten kötü alışkanlıklar ve genel ahlaka aykırı olan davranışlar yasaklanmıştır.

Transliterasyonunu sunduğumuz bu risalede müellif, tütün kullanmanın mubah olduğunu kesinlikle kabul etmez iken, Buna mukabil haram olduğunu ispata çalışmış ve bunu çeşitli gerekçelere dayandırmıştır. Bu gerekçelerin en başında da tütünün pis, selim tabiatlı kişilerin tiksindiği bir nesne olduğunu iddia etmiş, israf ve bidat gerekçelerini de ekleyerek insan ruhunu ve cesedini tiksindirici bir maddeyle zihni ve bedenini kirlettiğine kanaat getirmiştir. Bu bakış açısına göre tütün kullanmakta misvak vb. yöntemlerle ağız ve dişleri temiz tutmayı amaçlayan sünnete açıkça bir muhalefet söz konusudur. Ayrıca kamu otoritesinin tütün kullanmayı yasaklaması da kimileri tarafından haramlık gerekçesi olarak kabul edilmiştir.

Mubahlığı savunular ise haram veya mekruh olduğunu söyleyenlerin iddialarını çürütmenin yanında; tütünün faydalı ve bazı hastalıkları tedavi edici olduğu, eşyada asıl olanın mubahlık olduğu, “Ümmetim hata üzerinde birleşmez” hadisinden hareketle toplumda çok fazla yaygınlık kazanmasını tütünün mubahlığında sükutî bir icma bulunduğu kanaatine ulaşımlardır<sup>27</sup>. Bütün bu tartışmalar bir yana Risâle fî'd-Duhân adlı bu risâle ve buna benzer metinlerin bize gösterdiği, o günün şartlarında yapılan popüler nitelikli tartışmalara yönelik referanslardır. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yaşanan toplumsal sorunlara yönelik ulemanın fikhî ve mezhebî çözüm arayışları için birer nümûne olmalarıdır.

### **Risâle fî'd-Duhân**

El-hamdu li-veliyihî ve's-salâtu ve's-selâmu al'â nebiyyihî ve âlihî ecma'in.

Ma'lûm ola ki duhân yani tütün kâfirler tarafından zuhur etmiş, bin on senesi tarihinde Endülüs memleketinde sefihler içmesine başlayıp sonra İslâm

---

<sup>27</sup> Ayşegül Yılmaz, Kitap Tanıtımı/Review, “es-Sulh Beyne'l-İhvân fî Hükmi İbâhati'd-Duhân, Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî (tahkik: Muhammed Edîb el-Câdir), Dımaşk, 2015, 240 sayfa”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bahar 2019, C.7, S:13, s.337-340.

arasında şâyi' olup isti'mâlde iken dağlar gibi olan ol-zamânın ulemaları duhân mekruh ve bid'attir diyerek duhân hakkında çok büyük risâleler te'lif etmişler ise de Arabî lisanıyla olduklarından ulemâlardan gayrı kimse manâların bilmeyip şimdiki ulemâların ekseri dünya muhabbeti dağına dalmış olmakla câhillere müdâhane ve dünya ehline ve fasıklara ve zâlimlere ihtlât edip ulemâlar dahi duhân isti'mâlde câhiller gibi olup duhân hakkında olan fenâ ve kabîh ve zarar ve mekruh ve harâm olmasını ve hükmünü câhillere söylemeyip beyan etmezler. Belki duhân içmek ile câhillerin duhânı içmelerine sebep olur, ulemâların bu câhillere müdâhane ve kahvehâne mahall-i rezâlette câhiller ile beraber oturmalarını ve fâsiklara ve zâlimlere karışmaları dinin fesadına sebep olur. Bu zamanda olduğu gibi ne'ûzu-billâh ulemâların böyle ve fest olmalarına câhiller sebep oldu. Zira avâmlara ve câhillere farzdır ki ulemaya ta'zîm ve ikrâm etmek lâkin câhiller nefislerine ve şeytana muvâfakat etmek ile gayet âsî ve fâsik olup ulemalar bunlara va'z-u nasihat edip günah ve fenâ şeylerden men' ve zecr ve nehyetmekte bu nasihatlar nefislerine ağır ve acı olmakla ulemâlara buğz edip kaçmak muâmelesi göstermek ile ulemâlar, medâr-ı ma'îşette muztar kalıp insanlar arasında şöhret bulacağım diyerek câhillere muvâfakat etmeğe başlayıp sonra müdâhane ederek beraber olup nihayetinde ulemâlar, câhiller ve zâlimler ile beraber olup Haktan sükût edip fisklar ve ma'siyetler çok olur her memleketler ulemâsız kalmış gibi cehl-i dünyayı kaplamıştır. Ve böyle olması her kimsenin ma'lumudur. Bu duhân dahi her insan müptelâ ve musır olmakla her memleketlerde perîşân ve rezâlet-işkâr olmuştur. Kimsenin aklî idrâk etmez oldu. Ve duhânın aslı bir ma'siyet ise de gece gündüz içmesine musır olup deveâm üzere olmasıyla türlü haramlara ve belâlara sebep olarak günahların büyüklerinden olup isti'mâl eden kimseler fâsik olup tevbesî vacip iken tevbesiz nice insan âhirete gitmede haller âşikâre olmuş kimsenin aklî idrâk etmez. Emr böyle olduysa bu duhânın ahvâlini ve hükmünü beyân eden kitapların kelâmlarını terceme eden avâmlara ve câhillere bildirmek şer'ân vacip olan şeylerden olmakla ve bu vaktin ulemalarının halleri bundan evvel ma'lûm olmuş. Ebedî bu sebepten bu âciz –i hakire gayret her insana fâidesi râci' olup duhânı terk ve tevbesine sebep olup iki cihanda insanlar selâmet bulsun için Rabbimin rızasını tâlip olduğum halde terkî lisanıyla dağlar gibi olan ulemâların kelâmlarını beyân ederek duhân hakkında üç bab üzere bir risâle Rabbimin inayetiyle tertip ettim. Rabbim celle şânuhû'dan ricâ ederim ki; çok ihvânlar bunun ile irşâd olur. Bunun için bu risâleye “Mürşidü'l İhvân fî Hakkı'd-Duhân” ad verdim. Ma'lûm ola ki; bu risâleyî okumak ve okutmak emr-i lâzımdır. Ve bir de dinlemesi ve amel etmesi şer'ân vacip olan şeylerdendir. Bu risâleyi memleketlere ve karyelere dağıtıp neşri büyük sevâb olur. Zirâ insanların duhandan tevbelere sebep olur. Zirâ bu zamanın

ulemaları duhân-ı isti'mâlde oldukları câhilleri duhândan men' ve nehyetmezler. Halbuki, men'i lâzımdır. Tütün içün neşretmek büyük sevaptır. Ve dahî -2b- bu risaleyi hangi/kimse alıp memleketlere neşredip insanların islahına sebep olursa Rabbimiz Celle Şânuhû bu kimseyi iki cihânda azîz eyleyip hayırlı murâtlar ile müşerref eyleye ve dahi ma'lûm ola ki bu duhânın bin on tarihinden sonra zuhur etmesi duhânın dahi akla fenâ ve kabîh olmasına delil ve şahittir. Zîra ümmet fesâda gitmiş vakitte zuhur etmiş. Bunun gibi nice bid'atler ve harâmlar ve zulümler ve tuğyanlar zuhur etmiş bir zamanda ihdâs olan şeyin böyle insanlar isti'mâl ettikleri şey fenâ olmasına delil ve şahittir. Ve dahi ihvân karındaşlara vasiyetim budur ki: Bu risâleyi red ve ta'arruz tarikiyla bakmayalar; hüsn-i nazar ile bakıp kabul edip amel edeler. Ve sâir insanlara kabul ettirmeye sa'y ve himmet edeler. Böyle işleyenlere Rabbim Te'âlâ iki cihânda selâmet ihsân eyleye âmin. Ve dahi duhân içen insana rif'atle nasihat edip duhânın ahvâlini beyân edip tevbeye da'vet edeler. Kabul ederler ise fe-bihâ. Kabul etmezlerse kalp ile buğz etmeli. Ve dahi duhân hakkında bu kelâmları buyurân ulamâların meşhurlarını beyân: eş-Şeyhu'l-âlim et-tahrîr ve'l-kâmilu'l-kebîr Mevlânâ Sa'id Muhammed el-Hâdimî, ve şârihu'l-Hâdimî İsmâ'il b. Osmân, ve'l-âmilu'l-Fâzıl Muhammed Recep, ve'l-Fâzılu't-Tahrîr eş-Şeyh Ahmed er-Rûmî fî Mecâlisihî. Ve'l-Fâzılu'l-Müdekkik zü'l-Cenâheyn İsmâ'il Hakkı, ve'l-Fâzıl el-Akdâğî ve'l-kâmilu'l-âlim İsmâ'il Niyazî rahimehumullah.

Bunların tafsilini talep eden arabî olarak "Tuhfetu'l-İhvân fî Hakkı'd-Duhân" risâlemize nazar etsin. Zirâ ona nazar eden kimse kâni' olur. Evvelki bâb, duhânın mezmûmiyyetini ve hükmünü ve ahvâlini beyân eder. İkinci bâb, duhânın âfât ve belâlarını beyân eder. Üçüncü bâb, duhânın içmesini tevbe edip terk edenlere fâide ve menfa'atlerini beyân eder. Hakk Te'âlâ'dan niyâz ederim ki; rızasına muvafık eyleyüp okuyan ve dinleyenlere ve işitenlere te'sîrini halk edip cümlesini islâh ve bu risâleyi insanlar indinde makbul eyleyüp kullara sebeb-i irşâd eyleye. Âmîn. Bi-hurmet-i seyyidi'l-mürselîn.

3a-Evvelki bâb; muteber kitaplarda olan muteber ulemâlların duhân hakkında yirmi türlü kelâmları beyân ve ahvâlini zikreder. Evvelki kelâm, duhân habistir, her bir habîs haram olmakla duhân dahî haramdır demişler. (Ve yuharrimu aleyhimu'l-habâ'ise<sup>28</sup>). Hak Te'âlâ'nın kavli-i şerifinden içün yanî Rasûl aleyhi's-salavâtu ve's-selâm kavilleri üzerine her bir habisleri harâm eder. Berika'da<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Araf, 7/157. Pis şeyleri haram kılar.

<sup>29</sup> *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye fî şerhi't-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-şer'i'ati'n-nebeviyye fî's-sîreti'l-Ahmediyye*. Ebû Sa'id el-Hâdimî (ö.1176/1762)'nin en meşhur eseri olup Birgivi Mehmed Efendi (ö.981/1573)'nin *eş-Tarîkatü'l-Muhammediyye fî beyâni's-sîreti'l-Ahmediyye* adlı eserinin mufassal bir şerhidir. Birgivi'nin bu eseri Kur'an ve Sünnete uygun bir dini

mezkûrdur. Ve dahi bu duhân-ı habîs olduğuna şüphe yoktur. Ve habislerin büyüğü olduğuna benim dahi şüphem yoktur. Zira duhânı içen insan yanımda bulunsa lâşe kokusundan ziyade müte'ezzi olurum. Ve her bir tabât-ı selîme olan insanların dahi böyledir. Ve dahi duhân, habîs olmasına insanların âdeti şâhittir. Ol âdet budur ki; memîşhânelerde ve helâlarda isti'mâl edip bundan gayri bir şey isti'mâl etmezler. Bu âdet, duhânın bütün habislerden ziyâde habîs olmasına şâhittir. Bu âdeti kimse inkar edemez. Ve dahi sâlih ve takvâ kimseler duhânı isti'mâl etmeleri belki duhânı içenlere râzı olup buğz etmeleri dahi duhanın fenâ.... Ve habîs olmasına dahi şâhittir. Bu habis duhânı terk ve tevbe lazımdır.

İkinci kelâm; duhânı isti'mâl etmek isrâf olmakla haramdır demişler. Zirâ fâidesiz yerde akçeyi harric ve telef etmektir, Vesîle'de<sup>30</sup> mezkûrdur.

Üçüncü kelam, duhânı isti'mâl etmekte ezâ olmakla harâmıdır demişler. Allahu Te'âlâ'nın (ve yeselûneke ani'l-mahîzi kul hüve ezen fa'tazelû'n-nisâ'e fi'l-mahîzi)<sup>31</sup>, kavî-i şerifinden için ya'nî hayız halinde hatununa cimâ' etmekde ezy olduğundan için cimâ' harâm oldu. Bu ezânın büyüğü bu habîs duhândadır. Ve bu duhânın ezâsını kimse inkâr edemez. Emir böyle olduysa duhân içmekte müminlere ve mekleklere ezâetmek mukarrerdir. Bunun için duhân haramdır demişler. (Küllü mu'zin fi'n-Nâr)<sup>32</sup> hadîs-i şerifinden için yani haksız yerde her bir ezâ ediciler cehennemdir. Bu habîs duhândan tevbe vacip ve lâzımdır. Zirâ hadîs-i şerifte 4-a-küllü kelimesi her ezâ ediciye şâmil olur.

Dördüncü kelâm, Duhân nârdan cüz' ve kat'adır. Nâr harâm olmakla duhân dahi haramdır demişler zirâ cüz'ü olan dahi haram olur ve dahi nârın haram olması "İnnellezine ye'kulüne evvâle'l-yetâmâ zulmen; innemâ ye'kulüne fi butûnihim nârâ"<sup>33</sup> kavî-i şerifinden için Mâlikî İmamlarından rivâyet ederek Vesîle'de mezkûrdur. Ve ateş haram olduğundan için ateş ile yânan şeyi yemek haram olur demişler meselâ ateş ile yansa yemesi haram olur. Yâ bu habîs duhan ki, ateşin cüzü ve aynı olarak ve azab bundan şedid olmasıyla beraber haram olduğuna şüphe kalmaz akli olan isti'mâl etmez zira içmesine deveam ve musır olmakla gece ve

---

hayatın esaslarını belirtmek ve sonradan ortaya çıkan bidatlara karşı uyarı mahiyetinde telif edilmiştir.

<sup>30</sup> Hacı Receb b. Ahmed el-Âmidî, *el-Vesiletü'l-Ahmediyye ve'z-zeri'atü's-sermediyye fi şerhi't-Tarîkati'l-Muhammediyye*.

<sup>31</sup> Bakara, 2/222. Sana "adet görme durumundan" soruyorlar. De ki: "O bir rahatsızlıktır." Adet hali bitinceye kadar kadınlara yaklaşmayın.

<sup>32</sup> Ebû'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûti (ö.911/1505), *el-Câmiu's-Sağîr*, C.1-2/395, No:90732, "Her eziyet veren cehennemdedir".

<sup>33</sup> Nisa, 4/10. "Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler, ancak karınlarında ateş yemiş olurlar. Yakında onlar alevli bir ateşe gireceklerdir".

gündüz ağzından düşürmemek ile kebâ'ir günâh olur. “Lâ saġıra ma'a'l-ısrâr”<sup>34</sup> hadîs-i şerifi ile kebâ'ir günâhdır. Mevlâ islâh eyleye.

Beşinci kelâm, duhânı isti'mâl etmek, ya la'ib ya hehv bâ'is olmakla haramdır demişler. Zirâ bunların herbirlerin haram olması âyet ve hadîs-i şerifler ile sabittir. Bu duhânın bunlardan olmasına şüphe yoktur. Zira duhânın şer'an aslâ fâide yoktur. Bil ki, zararı çoktur. Mecâlis-i Rûmiye'de mezkûrdur.

Altıncı kelâm duhân sekir olmakla “Küllü müskirin haramun” hadîs-i şerifi ile ve İmâm Muhammed'in “Küllü müskirin kalîluhu ve kesîruhu harâmun” kavliyle duhân haramdır. Demişler zira duhânı ibtidasında isti'mâline başlayan bâşı deverân eder. Lakin her insan böyle olmsa yine cincinden i'tibar olup bir insanın bulunması usûl-i kâ'idesi üzere kifâyet eder. Hâdimî'de<sup>35</sup> mezkûrdur.

Yedinci Kelâm, duhânı isti'mâl etmek Allahu Te'âlâ'nın ibadetinden te'hire ve men'a sebep olmkakla haramdır demişler. “yâ eyyühellezîne Âmenû Ya eyyühellezîne amenu la tulhikum emvalukum ve la evladukum an zikrillah, ve men yef'al zalike fe ulaike humul hasirun”<sup>36</sup> kavli şerifinden için demişler. Yani mâllarınız ve evlatlarınız sizi Allahu Te'âlâ'nın zikrinden ve ibadetinden tehir ve men' etmesin. Ya müminler bu duhânı isti'mâl eden insan namazı -4a- cemâat ile kılmaya ve namazı vaktinde kılmaya ve Kur'ân ve zikir ve salavât-ı şerife okumaya sebep olması her insanın ma'lûmudur. Böyle duhânı terk ve tevbe lazımdır. Mevlâ islâh eyleye.

Sekizinci Kelâm, duhânı isti'mâl etmek dalâlet ve fenâ olan bit'atlerden olmkala haramdır. Demişler şerh-i Hâdimî'de mezkûrdur.

Dokuzuncu Kelâm, misvâk-ı şerifin meşrû'iyet hikmet ve faidesini izâle ve yok etmek ile büyük kabahattir ve habâistendir. Zira misvâk-ı şerifin meşruiyeti insanın tabiatıyla ağzından peydâ olan râyiha ve kokuyu izale ve yok etmek ile ağzını temiz kılmakta peygamberlerin sünnet-i şerifi olan misvâk-ı şerife muhalif ve zıd olarak insan kendini dinlemesiyle kokusu necasetten habîs ve geriye olan duhânı isti'mâl edip ağzını necis gibi kokutmak insanlığa yakışır şeylerden değildir. Belki isti'mâli haramdır. Geçmişte zikrolunduğu gibi Mevlâ tevbeler ihsân eyleye.

<sup>34</sup> lâ saġirate ma'a-l-ısrâr ve lâ kebîrate ma'a-l-istigfâr“ “İsrarla ve devamlı işlenen küçük günahlar (artık) küçük günah değildir; tevbe edilen büyük günah ise affolunur.”

<sup>35</sup> Ebû Sa'îd el-Hâdimî ( ö.1176/1762). Osmanlı fakihî ve mutasavvîf. “*el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye fî Şerhi't-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-Şerî'ati'n-Nebeviyye fî's-Sîreti'l-Ahmediyye*”. En meşhur eseridir. Bu eser, İmam Birgîvî'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye fî beyâni's-sîreti'l-Ahmediyye'sinin* mufassal bir şerhidir.

<sup>36</sup> Münâfikun, 63/9; Ey iman edenler! Mallarınız ve çocuklarınız, sizi, Allah'ı anmaktan/Allah'ın zikri olan Kur'an'dan alıkoymasın! Böyle bir şey yapanlar, hüsrana uğramışların ta kendileridir.



Onuncu Kelâm, duhân insanlara azab altı olmakla isti'mâl haramdır demişler. Zira Yunus aleyhisselâmın kavmine Allahu Te'âlâ duhân ile azab eyledi. Hak Teâlâ'nın "Lemmâ âmenû keşefnâ anhum azâbe'l-hızıyî fi'l-hayati'd-dunya ve metta'nahum ila hîn"<sup>37</sup>. Kavî-i şerifinden hiz-yi azâbından murda duhân azabıdır. Ve kıyamette yakın kıyamet alametlerinden yer yüzüne duhan zuhur edip kafirler azap olsa gerektir. Azâba alet olan şeyi isti'mâl haramdır demişler. Vesile'de mezkûrdur.

On birinci Kelâm, duhânı istimâl etmek haram olan kibri peyda eder. Bunun için isti'mâl haramdır demişler. Berîka'da mezkûrdur.

On ikinci Kelâm, duhânı isti'mâl etmek cehennemde muazzeb olanlara teşbih ve benzemek olmakla haramdır demişler. Rûhu'l-Beyân Tefsirinde *İzâ Vaka'at* suresinde beyân olduğu gibi malûm ola ki, demirden ve kalaydan ve tunçtan yüzük isti'mâl etmeden peygamberimiz nehy ve men' etti. Zira cehennem ahali isti'mallerine benzemek olduğundan için halbu ki duhânda bunlara benzemek -5b-gyet ziyadedir. Zirâ duhân içen insanın ağzından ve burnundan cehennemde yanan kâfirler gibi duhân çıkar. Bundan gayri bun duhanda nice belâlar vardır. Mümine layık şey olmadığından tevbe lazımdır.

On üçüncü Kelâm, duhânın zifiri necâset-i galiza olmakla insanın ağzı dirhemden ziyade olup beden haricinde olmakla zifiri ile tükürük karışıp ağzı necis olup namazı sahih olmaz. Âlim-i fâzıl merhum Akdağı, duhân hakkında risâlesinde böyle beyân etmiştir.

On dördüncü Kelâm, duhânı isti'mâl etmek kâfirlerin tarikat ve âdet-i habîselerini ihyâ edip ve şöhret buldurup sünnet-i Rasûl aleyhissalavâtu ve's-selâm öldürmektir. Bu dahi ümmetliğe yakışıyor şeylerden olmayıp belki haramdır. Kerâhet tahrimiyle böyle duhânı terk ve tevbe lazımdır.

On beşinci Kelâm, duhânı isti'mâl edenin ağzı ve bıyıkları ve sakalı ve elbiseleri ve cemî'-i bedeni gayet kerih ve fenâ ve kabîh koku ile telbîs edip câmi'i şeriflere ve şer'an makbul meclislere giremez. Zirâ Rasûlumüz aleyhissâlâtu ve's-selâm, "men ekele min hâzihi's-şecerati'l-müntineti felâ yakrubanna mescidenâ" ya'nî şu kokusu kerih olan şecerden hangi kimse yerse mescitlerimize elbette yakın olmasın. Ve çiğ sarımsak ve soğan yiyen kimse câmi'i şeriflere elbette yakın olmasın. Zira bunların kokusundan melekler müte'ezzî olur. Deyû buyurmuştur. Hâlbuki bunlarda insana faide ve hevâ-yı tebdil edip sıhata sebep iken rayihâsından

<sup>37</sup> Yûnus 10/98. Yunus'un toplumundan başka, herhangi bir ülke halkının da inanıp, inançlarının kendilerine fayda vermesi gerekmez miydi? Yunus'un toplumu inanınca dünya hayatındaki azabı onlardan kaldırdık ve bir süreye kadar onları refah içinde yaşattık.

için nehy ve men' oldu. Bundan için fukahâ efendiler çiğ soğan ve sarımsak yemeğe ruhsat vermediler. İllâ âher memlekete giderse havasına tahvil için ruhsat verdiler. Bu hadislerden için fukahâu'd-dîn, râyihası girye olan şeyler ki çiğ pruhşa ve turp ve lahm ve balık ve yara ve sâir fenâ ve girye kokulu şeyler hangi insanda bulunsa bu kimse şer'an câmi'i şerîfe giremez deyû buyurmuşlar Berîka'da mezkûrdur. Emr böyle olduysa bu zamanda ayakkabıları başıyla necis gibi râyihası olarak gelmesi haram olan -6a- kâfirlerin kunduralarıyla câmi'i şerîfe girmek câiz olmaz. Râyiha-i kerihesinden için ve İmâm Müslim'in rivâyetiyle Peygamberimiz aleyhissalâtu ve's-selâmın vaktinde bir kimse de çiğ soğan râyihası bunmuş olmakla Rasûl aleyssalâtu ve's-selâm bu kimseyi Medine'nin hisarında dışarısı bakî'a çıkarın deyû emr buyurdu. Bunun için ulemâ buyurdular ki, bir kimse sarımsak ve soğan ve bunların misullû kokusu fena olan şeyleri yerse câmi'i şerife giderse ayağından çekilip çıkarmak lazımdır. Bu zamanda duhânı içinleri dahi câmi'i şeriflerden çekip çıkarmak lazımdır. Zira râyihası kerih olduğundan Vesîle'de mezkûrdur. Ey gâfil ve ey mağrur insan bunların insana faidesi ve gıdası olurken râyihası kerih olmakla bu misullu hükümler olmuştur. Ya bu adı ve tadı râyihası ve rengi habîs olan duhânı saatte iki üç def'a isti'mâl eden insanın hali ne şekil olur hesap eyle. İnsâf edip duhânı terk ve tevbe ile Mevlâ akıllar ihsân eyleye âmin.

On altıncı Kelâm, Duhân Şeytanın sidiğinden halk olunmuş demişler. Bu surette aslı ve vasfı habîs olmakla isti'mâli caiz değildir.

On yedinci Kelâm, duhân insanın bedenine zarar olmakla bedeni harâp eder demişler. Barîka'da ve Mecâlis-i Rûmiye'de mezkûrdur. Böyle bedene zara olan şeyi içmek haramdır. Zira beden ibâdet alanıdır. Ve toprak mubâh iken bedene zara olmakla yemesi haramdır. Tabipler ve hekimlerin reislerinden İbn-i Sinâ dedi ki; eger duhân ve tuz ve fenâ koku insanın beynine girmese insan bin sene mu'ammer olurdu. Lâkin insana zarardır. Bunun için ekseri duhân içinlerin vücütleri maraları ve göğüsleri balgam ile dolu, mideleri zayıf ve benizleri sarı; yemekten ve içmekten kalmış akılları idrâk etmez.

On sekizinci Kelâm, duhânın hükmü, şer'ân şüpheli olan şeylerdendir. -6a- Zira hakkında ulemâlar beyninde ihtilaf olundu. Bunun için duhân haramdır. "Men vaka'a fi's-şübühâtı vaka'a fi'l-haram"<sup>38</sup> hadîs-i şerifinden için yani şüpheli şeyi işleyen haramı işlemiş olur. Duhân gibi zira bu kelâmlar duhanın şüpheden gayri belki haramı ifade ederler. Buyle duhândan tevbe lazımdır.

<sup>38</sup> Kim Şüpheye düşerse o kişi harama girer.

On dokuzuncu Kelâm, eger duhânın içmesi mubâh olmsa yine şişmdiki tarik üzere isti'mâl haram olur. Zira nice türlü haramlara sebep olur. Mesela, duhân içmekte isrâf ve kibir ve ezy ve yalan ve istihzâ ve gıybet vesâir haramlar misullü aşağıda gelecektir inşaallah Te'âlâ usûl-i kâidesine mebni müsebbipler için sebepe dahi büsebbibden olan hükm verilir.

Yirminci Kelâm, duhân içilmesi sultân tarafından bir vakit nehy ve men' olundu. Zira duhânda mâlî telef etmek vardır. Ve ulemâlar hakkında ihtilâf ettiklerinden için halbu ki, sultânın emrî şer'a muhâlif olmadıkça emrine imtisâl vaciptir. Ve sultânın vefatıyla emri nesh olunmaz demişler. Ve bu hakir dahi der ki: Duhânı içmek Rasûl aleyhi's-salavâtu ve's-selâmın kavliyle ve fiil-i yakîniyle meşhur ve memdûh olan güzel kokular, sünnet-i şerifenin hikmet ve fâidesini izâle ve yok etmek ile peygambere ziyade muhalefet etmiş ya akıllı insan peygamber aleyhi's-selelâm cemî' güzel ve râyihaların atyabı iken yine güzel yağlar ile yağlanır idi. Yâ gâfil insan yağlanmayıp tabiat ile sende hasıl olan râyihaları izâle etmeyip bunun zıddı kerîh ve habîs râyia-i duhân ile bütün bedenini mülevves necis gibi kokmak gayet ziyâde hamâkatlıktendir. Ve insâniyete yakışır şeylerden değildir. Mevlâ Teâlâ islâh eyleye. Âmin.

Ve dahi bu zikrolan kelâmın hulâsası bunlardır: Duhân habistir ve isrâftır ve ezy etmektir. Ve âteştir ve oyundur ve müskerdir. Ve ibadetten te'hîre sebeptir. Ve dalâlet olan bid'attır. Ve misvâkın meşrû'iyetini izâledir. Ve azâb etmek alâtıdır. Ve kibirdir ve cehennemde yanan mahlûklara benzemektir. Ve zifirî necistir. Ve kâfirlerin tarikat- 6a- ve âdât-ı habislerini ihya etketir. Ve Rasûl-i aleyhi's-salavâtu ve's-selâma ve ashâbına ve evliyalara ve müçtehitlere ve sâlihlere muhâlefet etmektir. Ve insanın kerîh ve fenâ koku peydâ etmektir. Ve şeytânın sidiğinden halk olan şeyi isti'mâl etmektir. Ve şüpheli şeyi işlemiktir. Ve insanın bedenini harap eden şeydir. Ve nice türlü haramlara sebe olan şeydir. Ve sultân tarafından men' olan şeyi işlemektir. Ve güzel yağlar ile ve kokular ile kokulanmak hikmet-i fâidesini yok etketir. Ulemâlar bunların her birilerini delilleriyle ispât ve beyân ettiler. Bunların delilleri birer birer ihtimâli ve zannî ifade ederse yine cümlesi birden kuvvet bulup, kat'â duhânın harâm olmasını ifade ederler. İşbu merkezde olduydu duhânı ekmek ve biçmek ve satmak ve almak ve akçesini yemek câiz değildir.

Bunları böyle bildikten sonra duhânı terk ve tevbe vacip ve lazımdır. Ve dahî bundan sonra ma'lûm ola ki bu dahânın şer'an hükmü ve kerâhet-ı tahrîmiyle mekruh olmaklıktır. Zira beyân olan deliller zanî ifade ederler lakin bu dahânı isti'mâl edenler gece gündüz âşikâre sâatte bir iki def'a musır tarikiyle isti'mâlleri

bu duhân kerâhati büyüyüp kebâir günah oldu. Zira aleyhi's-salâtu ve's-selâm, Lâ sağırata ma'a'l-ısrâr" kavli şerifinden için yani küçük günhı daima işlemek ile büyük günah olur. Bu dahâna isrâriyet olduğu cümlelerin ma'lûmudur. Bu duhânda nice âfatlar ve belâlar olmakla ve nice haramlara sebep olmakla harâm olur. İkinci bâbda inşaallah âfatları beyân olacaktır. Ve bundan evvel yirmi türlü kelâmları hulâsasından ma'lûm olmuştur. Her halde bunu terk ve tevbe lâzımdır. Hak olan budur.

İkinci Bâb: Duhân âfat ve belâlarını, maraz ve zararlarını beyân eder. İsmâîl Hakkı (kaddese sırrahu), İzâ vaka'at suresinde "ve zill-i men yahmûm" deyu beyân etmiştir. Lâkin bu hakîrullah Te'âlanın inayetiyle duhânın âfatlarının bir miktarını - 6b- beyân eder ki: Her kişi anlayıp duhânı terk ve tevbe etsin. Duhanın âfatlarından bulduğumuz âfatları kırküç âfâttır.

Evvelki Peygamberimiz aleyhi's-sâlâtu ve's-selâma ve babasına ve anasına eza etmiş olur. Zira pazarertesı ve Perşembe günü ameller Allahu Te'âlâ'ya ve babasına ve anasına arz olunur. Eger ameli hayır ise mesrur olurlar. Ve eger ameli şer ise mütezzî olurlar. Atfâlu'l-müslimîn hakkında İmâm Birgivî'nin Risâle'sinde hadîs-i şerîf ile beyân etmiştir.

İkinci fâidesiz şey de mâl ve akçe telef etmektir. Bu dahi ahmak ve sefihlere benzemek. Bu da câiz değildir. Ve sefihliktir.

Üçüncü, kâfirlere ve ahmak ve sefihlere benzemiş bu da câiz değildir.

Dördüncü, içenin kalbi perk ve katı olup Hakkı anlamaz ve kabul etmez.

Beşinci, insanı âhirette helâk eder zirâ kalbin olması helâke sebep olur.

Altıncı, meleklere ve duhânı içmeyenlere ezâ etmiş olur.

Yedinci, ağzı ve sakalı ve bütün cesedi kerih ve gayet kabîh kuku ile mülevves etmiş olur.

Sekizinci, duhânı isti'mâl edenden Allah razı olmaz. Zira nefsine tâbi' olup, şer'an kerih ve habis şey işlediğinden için.

Dokuzuncu, nefsin hevâsına tâbi' ve nefsine esir ve hâdim olmakla bütün helâkine sebep olur. Zira nefsine tâbi' olmakla helâk âşikâredir.

Onuncu, Peygamber ve ashaplarına ve evliyâlara ve ulemâlara ve Salihlere muhâlefet etmiş olur. Böyle şey Mümine lâayık değildir.

On birinci, duhân insanlara dünyada sıklet, âhirette pişmanlık verir. Zira duhân sebebiyle kalbi fenâ olup, gafletlere batmış olduğu için.

On ikinci, âhirette hesabı çok uzun olur. Zira çok mal telef etmek hesabın çok olmasını icâp eder.

On üçüncü, âhirette niçin bu duhânı isti'mâl ettin deyû unuf ve menhâ ile sûâl olur.

On dördüncü, âhirette azabı icâp zira isyânın bulunup tevbesiz öldüğünden için tebve ile ya insan gafleti ter ile

On beşinci, duhânı isti'mâlden insana Allahu Te'âlâ ve Rasûu ve sâlih kimseler buğz edip sevmeyiz. Ma'siyete musır ve daim oldukları için -7b-

On altıncı, duhân, isti'mâl eden insanlardan Allahu Te'âlâ i'râz eder. Allahu Te'âlâ bu kimseye rahmet nazarıyla bakmayıp ibâdetini ve du'âsını kabul etmez. Zira mâlâ ya'ni ile meşgul olduğundan için. Sallallahu Te'âlâ aleyhi ve sellem. "Alâmet-i i'râzulluhi Te'âlâ ani'l-abdi, iştigâlehû bi-mâlâ ya'nihî" yani Allahu Te'âlâ kuldun i'raz edip dusanı ve ibâdetini kabul etmemek alameti ve nişânı kul şer'an muksûdu olmayan şey ile meşgul olmaklığıdır. İmdi bu duhân ile meşgul olmak şer'an makûd olmayan şey ile meşgul olduğu cümlelerin ma'lûmudur. Emr böyle olduysa duhân içenlerin ibâdeti ve duâsı kabul olmaz. Allahu Te'âlâ bundan i'râz ettiğinden için. Bu hadîs-i şerifinde çok hisse vardır. Tefgekkür lazımdır.

On yedinci, Duhân içmek fâsık ve sefihler ile görüşmeğe sebep olur. Halbu ki bunlara buğz edip sevmemek lazımdır. Zira insan dünyada hangi kimseye muhabbet ederse âhirette onun ile olsa gerektir. "el-Mer'u ma'a men ahab" hadîs-i şerifinden yani insan dünyada hangi kimseye muhabbet edip muvâfakat ederse âhirette bunun ile haşrolur.

On sekizinci, Duhân içen insan çok hayırlı amellerden geri kalmağa sebep olur. Meselâ cemâ'ata eremez. Yahut hiç gidemez. Duhân ile meşgul olmak sebebiyle husûsan sabah nazında Mevlâ islâh eyleye.

On dokuzuncu, Duhân içen insan fena huylar peyda edip çok günahlara sebep olur meselâ duhân içmek kendine tabiat olan insan duhânı tabâtına muvafık bulmaz ise yahut çubuğu hazır olmamış olsa bu kimse gazaplanıp sureti gazaplanmış kelp suretine benzeyerek söver. Belki gazabından nâşî küfre sebep olan kelâmı söyleyip kâfur olmasına sebep olur. Husûsan Ramazan-ı Şerîfte duhân belâsından nice âfatlar işler. Biri budur ki; uyku ile vakitleri geçirip farz olan namazları hiç kılmaz ve bu eşeklerde akıl da hiç kalmaz. -8a- Bu ekseri duhân habisindedir. Kimsenin akli idrâk etmez Allah islâh eyleye. Bundan böyle hr kimse bulduğu kendi

belasıdır. Kimseye bahane bulmayıp ancak kendi nefesine bahane ki bunların ekseri bu duhandan <sup>39</sup>

Yirmi yedinci, Duhân içmekte vakitleri ömürleri zayı' etmek vardır. Ve bu dahi büyük musibettir. “Azamu'l-musîbete tazyî'i'l-evkât”<sup>40</sup> hadîs-i şerifinden için yani musibetlerin büyüğü faidesiz yerde ömürleri zayı' etmetir. Bu duhan ve nargile ile meşgul olan vakitleri zâyi' etmiş olduğu âşikardır.

Yirmi sekizinci Duhân isti'mâl etmek şer'an menhî ve haram ve mezmûm olan yerlerde oturmaya sebep olur. Mesela kahvehanede zira kahvehânede şer'an oturması ve girmesi haram ve mezmûm olanların en ziyade haram ve fenasıdır. Zira kahvehâne rezil ve sefih ve ahmak ve battallar ve tenbeller yeridir. Ve gâyet ziyade çok büyük günahlar mahallidir. Zira kahvehânede yalan ve nemmamlık ve istihzâ ve türlü oyunlar ve kakhaha ile gülmek ve gelen geçen hatunlara imretlere bakmak ve fâsiklara muhabbet edip beraber olmak ve gafillere muhabbet ile kendi gafil olmak Mevlâyı ve ahireti unutmak ve cemâ'at vakti gelip gaflet ile cemâata gitmemek ve gıybet etmek ve hemzedip insanlara ta'n ve iftira etmek ve bu kahvehaneye gitmeği ma'siyet ve günah bilmemek ve kahvehaneye gitmeğe tevbe etmemek ve bu onüç günah kahvehanede mevcuttur. “Veylün li-küllü hümeze”<sup>41</sup> kavli-i şerifinden olup belki ziyade olarak günahkâr olur yani insanları ta'n ve gıybet ve istihzâ eden her insan içindir. Büyük azbaplarım Hak Te'âlâ buyurdu; imdi böyle kahvehânede zarûretsiz oturmak meyhâne ve karhânededen eşettir. Zira meyhânede ve kârhânedede birer günah işlenir. Ve günah haram olduğunu bilirler ve tevbe ederler. Lâkin hibîs kahvehanede tevbe dahi etmezler. Herhâlde bu kahvehaneye zarûretsiz girmeği tevbe ve farz lazımdır. Zira bir kere gitmekte on üç büyük günah işlemiş olur. Ne'ûzu billah böyle kahvehânede oturmak ve su şerbet içmek haramdır. Zira açık ma'siyetlerin ve günahların bir olduğu için böyle kahvehanenin akçe ve kirası ve kisbi dahi habîs ve haramdır. Haramlara sebep olduğu için imdi duhân içen kimse böyle mahall-i habîse oturmasına sebep olur bu miktar günahları işlemiş olur. Duhânın tevbesi dahi vaciptir. Ve İsmail Niyazî buyurdu ki meyhaneve ve raks ve dönme ve çalgı olan tekkelere ve kahvehanelere zaruret için giren insan sol ayakla girmelidir. Bundan hisse alasız.

Yirmi dokuzuncu, Duhan içmete olan bir günahı âşikâra olmakla iki günah olur. Zira o günah gizli olursa bir günah olur, âşikâre günah olursa iki günah olur.

<sup>39</sup> 8b-9a varakları fotoğrafta tamamen kapanmış ve okunamamaktadır.

<sup>40</sup> Zamanın boşa harcanması en büyük musibettir.

<sup>41</sup> Hümeze, 104/1 Arkadan çekiştiren, ayıp kusur arayan.

Otuzuncu, Duhâni içen kimselerden bir kimse vefât edip kabre konulduk da sel gelip kabristanı alırken bu kimsenin kabrini dahi alıp cenazesini götüreceğ korkusundan selâmet-i kabre koyalım diyerek kabrini açıp görsünler ki, zekelerini eliyle ağzına koymuş yatur. İnsanlar cem olup böyle görüncek bu kimsenin halini hatunundan sual edip cevabında benim ehlimde duhandan gayrı bir şey yok idi. Ulemâlar dedirler ki, bu rezillik duhan çubuğunun cezasıdır. Beyan ettiler. Bütün icmâlî Barîka'da mezkûrdur. Ve bazı duhan içenlerin kabri duhân ile dolup sonra zayı' olup havaya kalkmıştır. Bunlardan gayri alametler salih kimselerin rüyalarıyla malum olmuştur. Barîka'da mezkûrdur. Bu duhâni içende akıl yoktur.

Otuz birinci, Duhâni içmek imansız ölmeğe sebep olur. Zira imansız ölmenin sebeplerinden bir ezâ etmek duhandan çok ezâlar vardır geçmişte. Büyük ve küçük günahlara dalmak malum olmuştur. Ve İsmail Hakkı, Hadîs-i Erbaîn'in altıncı hadîs-i şerhinde buyurdu ki; bir zarar ki ehl-i fitrata râci' ola, sair mazarrattan akçadır. Şûrb 8b- duhan gibidir. Tabiat sâniye olup iştiğâl-ibadete mü'eddî olur. Bu ise, ya kâfirdir yahut küfre karîb nesnedir. Ve ibn Abdisselâm Kitâbu'l-Vesâ'il'de demiştir şarap el-hamr, âsî; eklü'l-haşîş olana kâfir denilir. Hakkının kelamı nihayet buldu.

Bu hakir der ki, şarabı haram diyerek içen kimse kâfir olmaz, belki âsî ve fâsik olup cehenneme müstahak olur. Lâkin haşîş yani haram olan esrar ve afyon gibi şeyleri mübâh diyerek yiyen kimseye kâfir denilir. Abdusselâm'ın murâdî budur. Bu duhâni içen kimse ibâdete üşenip ve ibâdet kendine ağır olur. Ve nice türlü günahlara ve gafletlere sebep olmakla imansız olmasına sebep olacağı derkâr ve âşikârdır. Lakin akıllar idrâk etmez oldu.

Otuz ikinci, Duhân içmek, misvâk-ı şerifin faidesini izâle edip, yok etmektir.

Otuz üçüncü, Duhân güzel kokuların faidesini yok etmektir.

Otuz dördüncü, Duhân, insanın bedenine zararı olmakla âfat-ı batındır. Yani karnına haramdan ve mekruhtan koyduğu şeylerden azâb olacak şeylerdendir.

Otuz beşinci, Duhân içen kimsenin bedeni zayıf olup ibâdete neşâtı olmaz. Bu veçhile istimâli haramdır.

Otuz altıncı, Duhân isti'mâl olan yerde âşikâra Kur'ân ve zikir ve tespih ve salat-ı şerif okumak caiz değildir. Zira duhânın râyihası necasetten kerih ve kabihtir. Fukahâ efendilerimiz kerih râyihâ olan yerde âşikâre ta'zîme muhalif olduğundan câiz değildir. Dediler eğer, okursa günahkâr olur. Bu zamanda mektepler ve

medreseler ve tekkeler ve evler ve odalar duhân habîsinin rayihasıyla necis gibi kerîh kokusu olup âşikâra okuyup günahkâr olurlar. Ve Mushaf-ı Şerîf ve hadîs ve tefsîr-i şerîf ve fıkıh-ı şerîf kitapları duhân habîsinden sahipleri olan ulemâların ilmi gitmiş câhillere gibi olmuş belki dinin fesadına sebep oldu. -10a- Akıllar idrâk etmez belki duhânı zem eden ulemalara bazı adavet ederler. Mevlâ şerhlerinden hıfz eyleye.

Otuz yedinci, Duhanı isti'mâl nice türlü günahlara ve belalara sebep olup haram işlemiş olur. Mesele bu duhan a'lâ ve iyi ve tayyip duhandır ve misk gibi kokusu vardır diyerek, ismi ve kokusu ve tadı gayet kerih ve habis olan duhana böyle söylemek halis haram olana haramı söyleyip büyük günah işlemiş. Lakin tabiatı habis olanlara duhan tayyip ve a'lâ olur. Haşerât böcekleri necasetten telezzüz edip hoşlanması gibi.

Otuz sekizinci, Duhân içmek, haram olan kibri peyda eder. Hususan yasemin, çubuk ve kehribâr ve takım ile içtiği vakitte kibri büyür koltukları kabarr şişer ve gözler içilir. Nice kibirler ve ucublar peyda olur. Ne'ûzu billahi Te'âlâ

Otuz dokuzuncu, Duhânı içenin bu zamanda kâfirlerin âdet-i habîseleri duhânı kâğıt içinde kâfirler heyeti ve şekli üzere duhânı içmekte ve ismini cıgara demekte; dört adet bela ve musibet ziyade vardır. Evvelki şer'an ta'zimi olan kâğıtlara tahkir etmektir. İkinci, kâfirlerin âdeti isti'mâl edip tekrar ma'siyettir. Zira cıgara kâfirlerin bir ıstılahıdır. İsti'mâlî caiz değildir. Dördüncü cıgara, akçesiyle kâfirleri zengin kılıp kendi fakir olmaktır. Ve dahi malûm ola ki kâfirlerin ıstılahlarını zarûretsiz söylemek caiz değildir. Belki ma'settir. Zira kâfirlere teşbih olduğu için mesela sigara, familya, setre, pantol, komisyon böyle kelimeleri söyleyen bunları söylemeden tevbe etmek lazımdır. Mevlâ ıslah eyleye.

Kırk dördüncü, Duhânı kimse içenlere razı olup günahı iki kat olur. Zira masiyete buğz etmeyip razı olduğu için.

Kırk beşinci, Duhânı içen kimse üşenip ibadet kendine ağır ve sekîl olmasına sebep olur. Ve ibâdeti acele ve süratle işleyip, âsim ve günahkâr olur. Mesela namazı kılarken kırâ'atı ve tespihleri acele edip yanlış okur. Ve ta'dil-i erkânı terk eder. Ve câmi-i şerîflerde va'z ve ders dinlemeye acele edip duramaz, münafık gibi câmilerden kaçmaya sebep olur. Zira duhânı içmekten geç kaldım diyerek terâvih namazını böyle acele edip vacip ve sünneti duhân habîsini tamam eder. Bu dahi insanlığa yakışmaz.

Kırk altıncı, Duhânı içenlerden ziyaret melekleri kaçır ve firâr eder. Yani ziyarete gelmeleri duhânın râyihası gerih ve habis olduğu için,



Kırk üçüncü, Duhân isti'mâl ederek tabiat olan insana duhân-ı habîs ve mekruh ve haramdır. Duhân içere deyu men' ve nehy eden ulemaya buğz ve adâvet etmek küfürden korkulur. Bu ise bu ulemalar günah işlemesin; bu günahlardan men' ve nehy eden böyle ulemaya buğz ve adâvet etmek, Alah Te'âl ya ve rusulüne buğz etmek lazım gelmek ile küfür olduğuna şüphe yoktur. Bu duhân habîsi böyle fenalıklara sebep olur. Bu kelâmı dikkat ile tefekkür eyle. Dünyanın fesadını anla zira Allah Te'âlâ'nın ve Rasulunun ahkâmı olduğu gibi söyleyen buğz ve adâvetten başka ya nefy edip yahut şehit ederler. Böyle eden zalim umerâlara ve zalimlere müdahane eden zalim âlimin acab İslamiyet'te var mı? Ne'ûzu billah Hak Te'âla şerlerinden cümemizi hıfz eyleye âmin.

Bu risâlenin muktezasıyla amel edeler. Mevlâ ameller ihsan eyleye âmin. Emir böyle oldu ise bundan böyle bu duhânı terk ve tevbe etmek vaciptir. Ya insan nefesine merhamet eyle, sağına soluna bakma kendine bak kendini islah, duhânı terk eyle. Çok hayırlara muvaffak olursun. Mevlâ cümlemizi muvaffak bi'l-hayr eyleye. Âmin.

Üçüncü Bâb, Duhânı terk ve tevbe edenlerin fâide ve menfaatlerini beyân. Onlar dahi yirmi adettir. Evvelki, duhânın günahları mağfiret olur. Azaplardan halas olur.

İkinci, Allahu Te'âlâ ve Rasûlu bu kimseden razı olurlar.

Üçüncü, zengin olmaya sebep olur. Zira duhânı terk ile malını halas edip şükürünü bilmek ile malı çok olup kanâat üzere olur.

Dördüncü, ağzını ve sakalını ve elbiselerini ce cemî'i bedenini necis korusundan gerih olan duhân kokusundan temiz etmiş olur.

Beşinci, cemâtlara ve camilere ve namaz vaktinde gitmeğe sebep olur.

Altıncı, ibâdetlerini lezzetini bulmaya sebep olur

Yedinci, kalbine nûr olup Hakk ile bâtlı fark etmek ile Hakkı bulmaya sebep olur.

Sekizinci, ulemâlar, Salihler ve müminler bu duhânı tevbe edelere muhabbet edip, razı olurlar.

Dokuzuncu, âhirette hesap az ve suhuletli olur.

Onuncu, duhânı terk çok hayır ve sevaplara sebep olup ahirette zengin olmaya dahi sebep olur. Mesela duhânha verecek akçeyi ya borca ya nafakasına yahut bir hayrata ya bir fukaraya verip sevabı çok ve ahirette mansıbı a'lâ olur.

On birinci, Nefs-i emareye ve şeytana muhalefet etmek ile cennete tezce girip fevz ve necât bulmaya sebep olur.

On ikinci, duhâmı icad eden kâfirlere ve isti'mâl edenlere ve fasıklara buğz etmiş olur.

On üçüncü, ibâdet etmeğe isteği ve neşâtı olur.

On dördüncü, ibadeti sükûnet üzere te'ennî ve yavaşça işleyip ibadeti tamam ve sevâbı çok olur.

On beşinci, gıybet ve yalanları az olmasına ve sevabı çok olmasına sebep olur.

On altıncı, kahvehâne böyle habîs yerlere oturmaktan halas olur. Zira kahvehanede ve sokaklar üzerine ve ma'siyet meclislerine zarutetsiz oturmak büyük ma'siyettir. Böyle şeylerden tevbe etmek kimenin aklına gelmez oldu.

On yedinci, sefih ve ahmak kimseler ile görüşmemeğe sebep olur.

On sekizinci, takvâ ve salih kimseler ile görüşmeğe sebep olur.

On dokuzuncu, kâr ve kisp sebepleri kendine kolay ve suhûletli olur. Zira Allah Te'âlâ'dan korkup terk etmesi rızıkın sebepleri ve kapıları açılır. Duhâmı içen kimseye rızık sebepleri ve kapıları kapandığı gibi.

Yirminci, duhâmı terk eden kimse şeytana ve nefesine muhalefet etmek suhûletli olup, başka günahlardan halâsa dahî sebep olur. Tevbe İnşâallah halâs olursun. Bi-avnilahi Te'âlâ dahi malûm ola ki, nargile denilen şey duhân gibi bir habistir. Duhânda olan âfatlar ve zararlar nargile de mevcuttur. Nargilede üç bela ziyade vardır. Evvelki, tönbeki akçeleriyle Kızılbaşları zengin edip, bunlara benzemektir. İkinci, Allah Te'âlâ bize fazlıyla ikrâm buyurduğu tâhir ve temiz suyu necis edip, faydasız yerde israf çok etmektir. Bu dahi küfrân-ı ni'met olup yeryüzünde yağmur az yağmakla bereket az olup cemî'i mahlûklara hıyanetlik etmiş olur. Ne'ûzu billah nargileyi terk ve tevbe ile zira büyük beladır. Üçüncü, insan nargileyi içerken hınzırın sesine ve savtına müşabehe bir suret peyda olup nargile içen kimseye bir gururiyet ve kibir hasıl olup ziyade lehiv ve oyun olmasına ve .... olmasına sebep olur. Mümin kimseye layık ve yakışır şeylerden değildir. Tevbe ile mağrur olma ve gâfil fasıklara bakma zira ölüm yakındır. Ve bazı kimseler nargile Firavn'ın icadıdır dediler. Bu surette nargile içen kimse Fir'avn'a benzemiş olur. Harhalde tevbesi lazımdır. Ve dahi malûm ola ki, enfiye dedikleri şey dahi duhân-ı habîs gibidir. illâ zifri yoktur. Lâkin enfiye de duhândan iki fenalık vardır. Evvelki, koynunda ve cebinda necisten fanâ ve kabîh bir bez taşırlar, kendi ve görenler gayet

nefret edip iğrenirler. Ve müte'ezzi olurlar. Bununla camilere girerler ve câmi'i şerîfe ta'zîme muhâlif olmakla çok büyük belâdır. Ekseri bu zamanın gafil ulemâ ve talebelerinden böyle görünüyor bunların gafil oldurları cümlelerin malumudur. Bunlara bakılamaz tevbe ile gaflet etme.

İkinci -11b-bedeni zayıf ve ibâdete noksanı olur. Bunları def' için ruhsat oldu. Ammâ duhânı tarikle insanın bedenini harap eder. Ve bu miktar afâtlar ve belâlara sebep olduğu için isti'mâl câiz değildir. Ve böyle suâl-i şeytânın hilesindedir zira eğer remz-i misk üç yüz dört yüz yıl evvel olan ulemâlar bunları isti'mâl etmezler iken ulemaları ve amelleri ve zikirleri ve telifleri ve tasnifleri ne derece ve ziyade çok idi! Ve kemâl-i dîniyeleri dahi ziyade idi. Ya insan insaf ile bu zatların böyle kemâlde olmaları duhân ve nargile ve enfiye habislerini isti'mâl ile mi oldu? Hâşâ vallahu bunlar ile değildir. Belki bu zevâtlar yemeği ve içmeği ve uykuyu az edip; riyâzet ederek ve ibâdet lezzetini bulmak ve Allahu Te'âlâ'ya ve Rasulune muhabbet ve âşık olmakla oldu. Zira sizin dediğiniz gibi olsa duhân ve nargile ve enfiye isti'mâl etmeyen ulemâların ilimleri ve amelleri ve ibâdetleri sizden az olmak ve sizin ilimleriniz ve amelleriniz bunlardan çok ve ziyade olmak lazım gelir. Hâlbuki siz bu zevatların teliflerini ve ibâdetlerini anlamaktan acziniz vardır. Nerede kaldı ki ilimleriniz bunlardan çok olsun. İnsâf ile şeytana muvafık Hakkı reddetme ehl-i Hakk'a dahl edip cahiller ve avamları dalaletle düşürme. Mevlâ cümleyi ıslâh eyleye. Suâl olursa şimdiki vakitte bütün insanla bunlar ile meşgul olmuşdur. Eğer bunlara fenâ deniliyorsa bütün milletimize fenâ demek lazımdır. Bunlardan sükût etmek lazımdır. Bunda iki cevâb vardır. Evvelki cevap bu suâl dünya ehline ve zalimlere müdâhane ve ilmî resmiyyede müstahtem olan ulemaların kelâmıdır. Bu kelâma bu suâle iltifat olmaz.

İkinci cevap, bütün millet duhân ve nargile ve enfiye ile müptelâ olmaları bunların fenâlığını daf' etmez eger milletin ibtilâsı fenâlığı def' eder. Şimdiki zamanda insanlar için haramlar ve zulümler ve fesâtlar ve bid'atlar ve oyunlar ve çalgılar ile müptela olup mecbur olmuş -12a- böyle olmaları cümlelerin malumudur. Mesela oyunlar ve çalgılar ve rüşvet veya yemek ve şarap ve rakı içmek ve ibâdullaha zulm etmek ve suretlere muhabbet edip hânelerde tutmak ve ahiret ulemasına buğz etmek ve gıybep ve bühtân ve yalan ve nemmâmlık ve namaz kılmamak ve zekât vermemek ve evlâtlar ebeveyne ve hatunlar erkeklerine; esirler seyyitlerine âsî olmak ve unvan ve nice türlü habasetler ile millet meşgul olmağı cümlelerin malûmudur. Böyle iken milletimiz tahlis için bunlardan sükût etmek olur mu? Hâşâ sükût etmek caiz olmaz. Bu duhân ve nargile ve enfiyeden sükût câiz olmayıp, hükmünü ve mezmiyyetini ve habisliğini beyân edip cümle ümmet-i

Muhammedî bunlardan men' ve zecr ve nehy etmek, emr-i lâzımdır. Böyle suâl bir miktar suâla benzerdi.

Eğer bilinmez bunlardan gayrı harâm ve günahlardan içtinap edeydi. Mevlâ ıslâh eyleye. Suâl olunursa bu duhân ve nargile ve enfiyeyi ulemâlar ve kadılar ve müftüler ve şeyhler ve müritler ve talebeler isti'mâl ediyorlar. Biz bunlara duhân ve nargile ve enfiyeden suâl ettiğimizde bunların zarı yoktur derler. Ve bazı ulemlar günah ve mekruh ve haramdır derler. Biz şaşıp hayerette kaldık. Efendi! Bize cevap ver. Cevap budur: bu duhân ve nargileyi ve enfiyeyi isti'mâl eden ulemaların ve şeyhlerin her birleri envâ'ı türlü ma'siyet ve fisklar ve bidatlar ve günahlar ile meşgul olup fasıklardır. Dünya muhabbetine dalmış dünyayı ve insanları harap etmektedirler. Ve fırsat bulsalar nice türlü zulumlar ve rüşvetler alıp hakkı nâ-hakk edip nâ-hakk eder. Ve zalimlere ve fâsiklara müdâhane ma'siyetlere izin verip razı olurlar. Böyle oldukları cümlelerin malumudur ki; dünyaya muhabbeti olmayan ve günahlardan sakınan âhîret ulemaları ve şeyhleri ve talebe ve müritler duhân ve nargile ve enfiyeyi isti'mâl etmezler. Ve isti'mâl edenleri men' ve nefy edip buğz ederler. Ve usûl-i kâidesidir ik; takvâsı olan ulemâların kavliyle amel olur. Fâsikların kelâmıyla amel olmaz. Ve cümlelerin dahi malûmudur duhân ve nargile ve enfiye fenâ ve kabîh denilir. Takvâ ulemalardır. Böyle olduysa bunları terk ve tevbe vacip ve lâzımdır. Ve dahi kahve dedikleri şeyde duhânda olan habislikler olmadığından mübâhtır. Lakin keyif ve oyun ve kahvehânede içiliyorsa haramdır. Ammâ ta'âmı hazım ve uykuyu dağıtırsa yorgun kimseye fayda olursa içilir. Lakin bu zamanda zalimler ve fâsiklar âdeti olduğu için terki evlâdır.

Va's-salâtu ve's-selâmu alâ Muhammedin ve âlihi ecma'in. Ve'l-hamdulillahi Rabbi'l-âlemîn. Temme.

### Sonuç

Osmanlı Devleti'nde XVI. yüzyıldan itibaren toplumun tanışmaya başladığı çeşitli mükeyyefat türü maddelerden birisi de tütün ve tütün ürünleri olduğu görülmektedir. Tedhîn, duhân ve tedhînât gibi tavsifler yapılan tütün hakkında o dönemlerde çok sayıda müstakil eser yazılmış ve zararlarından bahsedilmiştir. Bu konuda Türkiye Kütüphaneleri yazma koleksiyonlarında yer alan küçük boyutta risaleler bize konunun fihri ve sosyal yönleriyle ele alındığını göstermektedir. Bu konuda yazılan eserlerin çokluğuna bakılarak bir tütün, kahve, afyon gibi mükeyyefâta dair manzum ve mensûr literatür kaleme alınmış; çeşitli fetvâ kitapları tutulmuş olduğuna şahit olmaktadır.

*Risâle fi'd-Duhân* olarak tesmiye edilen eser, üç ana bâb üzerinden yazılmıştır. Birinci Bâb'da müellifin her biri ayrı bir fikhî görüşünü beyan eden başlık şeklinde yazılmış toplam yirmi “Kelâm” yer almaktadır. Bu kısımda genellikle tütün ve tütün imal etmenin haram olduğuna dair ulema görüşlerine yer verilmiş ve zaman zaman da içtinaba vesile olması için abartılı istidlale başvurulmuştur.

İkinci Bâb ise müellifin ifadesiyle “Duhân âfat ve belâlarını, maraz ve zararlarını beyân eder”. Bu kısımda da genel olarak tedhînin, afyon ve diğer duhân şeklinde içilebilen maddelerin zararlarını yine başlıklar ile açıklanmaya çalışılmıştır. Bu bâbda da toplam kırk üç madde yer almakta ve bunların her birinde farklı konularda; söz gelimi duhân, cıgara ve sigara gibi dışarıdan ithal edilen isimler ile anıldığı için münafık alameti olarak zikredilmiştir. Üçüncü Bâb ise Duhânı terk ve tevbe edenlerin maddi ve manevi kazançlarına işaret etmek üzere yirmi madde üzerinden yazılmıştır.

Bu risalede tütün gibi ayrıca diğer bağımlılık yaptığı ifade edilen nargile ve enfîye de ulemaca terk ve tevbe edilmesi elzem maddelerden sayılmaktadır. Bunun yanı sıra yorgunluğu aldığı ve hazmı da kolaylaştırdığı için kahvenin içilmesi mübâh görülmüştür.

### **Kaynakça**

Albayrak, Ali, “Alevi-Bektaşî Ritielleri ve Temel Kurumlarından Hareketle Sosyal Bütünleşme”, *Sûfî Araştırmaları*, 2015, cilt: VI, sayı: 12, s. 21-36.

Atay, Rıfat - Ciğer, Mustafa, “Bilişsel Gelişim Seviyelerine Göre İnsanın Allah’la İletişimi”, *I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu “Din, Dil ve İletişim” 10-12 Ekim 2019 Eskişehir*, 2019, s. 996-1009

Ceviz, Nurettin, “Kahvenin İslâm Dünyasına Girişi ve Arap Edebiyatında Ele Alınışı”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler-*, 2004, C.VIII, S. 18, ss. 343-356.

Dilmen, Ömer, *Turuk-ı Aliyyede Cihâz-ı Tarikat*, İlâhiyat Yay., Ankara 2020.

Gürsu, Orhan, *Bağımlılık ve Din Nöropsikolojik Bir Yaklaşım*, Dem Yay., İstanbul 2018.

\_\_\_\_\_ “İnancın Bağımlılık Karşısındaki Fonksiyonu”, *Sosyal Hizmet ve Bütün Yönleriyle Bağımlılık*, Ed. Y. Sinan Zavalı, Grafiker Yay., Ankara 2020, ss.269-299.

İpşirli, Mehmet, “Atâullah Mehmed Efendi”, *DİA.*, İstanbul 1991, C.IV/46.

İpşirli, Mehmet; Uzun, Mustafa İsmet, “Bahaî Mehmet Efendi”, *DİA.*, İstanbul 1991, C.4/463-465.

Kalaycı, Mehmet; Öztürk, Eyüp, “18. Yüzyıl Osmanlı Coğrafyasında Tütünün Sosyo-Kültürel Zeminine Dair Bir Metin: Ebû Sehl Nu'mân Efendî ve Tahlîlu'd-Duhân Adlı Risâlesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/1, (2017), ss.1-45.

Karaismailoğlu, Adnan, “Altıparmak Mehmed Efendi”, *DİA.*, İstanbul 1989, C.II/542.

Okur, Kâşif Hamdi, “17. Yüzyıl Osmanlı Fıkıhçılarının Nevazile Yönelik Fikhî Argümantasyonu (Mehmet Fikhî el-Aynî ve Risâletü'd-Duhân ve'l-Kahve Örneği)”, *Sahn-ı Semân'dan Dârulfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVII.Yüzyıl*, İstanbul 2017, ss. 381-393.

Özel, Ahmet, “Haskefi”, *DİA.*, İstanbul 1997, C.16/387.

\_\_\_\_\_, “Nablusî Abdülgani b. İsmail”, *DİA.*, İstanbul 2006, C.32/268-270.

Özen, Şükrü, “Tütün”, *DİA.*, İstanbul 2012, C.42/5.

Saylan, Şenol, “17. Yüzyıl Osmanlısında Bir Tütün Müdafaası: Ahmed Devletî'nin Risâletü'l-İnsâniyye fi Bahsi'd-Duhâniyye, Adlı Risâlesi”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Dergiabant: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, C. 8, Sayı. 1, s. 27-57.

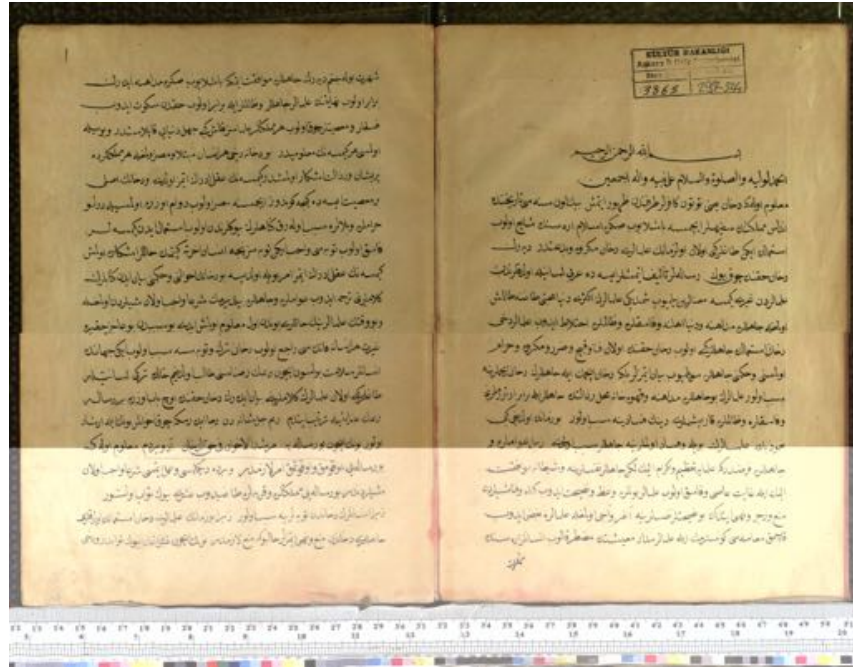
Şahin, Osman “Risâle fi Hükmi't-Tütün ve'l-Kahve li-Muhammed Fikhî el-Aynî el-Hanefî Emînü'l-Fetvâ (Dirâse ve Tahkîk)”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2018, sayı: 31, ss. 697-714.

Tosun, Musa, “Bağımlılık ve arka Planında Yer Alan Sebepler”, *Sosyal Hizmet ve Bütün Yönleriyle Bağımlılık*, Ed. Y. Sinan Zavalı, Grafiker yayınları, Ankara 2020.

Ünal, Vehbi, “Sosyal Bir Sorun Olarak alkol/Madde Ve Teknoloji/Dijital Bağımlılığı”, *Sosyal Sorunlarda Güncel Tartışmalar*, Ed. Yılmaz Daşlı, Ankara 2019, ss. 269-278.

Yayla, Mustafa, “Hadimî Ebû Said”, *DİA.*, İstanbul 1997, C.15/24-26.

Yılmaz, Ayşegül, Kitap Tanıtımı/Review, “es-Sulh Beyne’l-İhvân fi Hükmi İbâhati’d-Duhân, Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî (tahkik: Muhammed Edîb el-Câdir), Dımaşk, 2015, 240 sayfa”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bahar 2019, C.7, S:13, s.337-340.





## Müzikle Tedavi: Tarihi, Gelişimi, Bağımlılıklarda Uygulanışı Ve Türkiye'deki Müzik Terapi Uygulamaları

Music Healing: History, Development, Application In Addictions And Music Therapy Applications In Turkey

**Mustafa YILDIRIM**

Öğr.Gör.Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
mustafa42yildirim@gmail.com.tr, Orcid ID: 0000-0002-2241-8980

| Makale Bilgisi                | Article Information                   |
|-------------------------------|---------------------------------------|
| Makale Türü – Article Type    | Araştırma Makalesi / Research Article |
| Geliş Tarihi – Date Received  | 9 Mayıs / May 2021                    |
| Kabul Tarihi – Date Accepted  | 23 Haziran / June 2021                |
| Yayın Tarihi – Date Published | 25 Haziran / June 2021                |
| Yayın Sezonu                  | Nisan – Mayıs– Haziran                |
| Pub Date Season               | April – May – June                    |

**Atf / Cite as:** Yıldırım, M. (2021). Müzikle Tedavi: Tarihi, Gelişimi, Bağımlılıklarda Uygulanışı Ve Türkiye'deki Müzik Terapi Uygulamaları/Music Healing: History, Development, Application In Addictions And Music Therapy Applications In Turkey. Turkish Academic Research Review, 6 (2), 477-497. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/62824/935092>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## Müzikle Tedavi: Tarihi, Gelişimi, Bağımlılıklarda Uygulanışı Ve Türkiye'deki Müzik Terapi Uygulamaları

Mustafa YILDIRIM

### Öz

İnsanoğlu tarih boyunca müzikten her şekilde yararlanmışır. Müzik, savaşlarda insana cesaret vermiş, düğünlerde eğlendirmiş, kötü ruhları uzaklaştırmada, inanca göre tanrı ya da tanrılara sesini duyurmada vasıta olarak kullanılmışır. Müziğin en etkin rolü ise tarih boyunca neredeyse bütün medeniyetlerde şifa maksatlı olmasıdır. Yaklaşık 6000 yıllık bir müzikle tedavi geleneği birikimi olan ve ilk defa hastane ortamında müziği tedavi maksatlı kullanan Türklerdir. Makamların insan üzerindeki etkileri çalışılmış, farklı hastalıklara farklı müzik makamları tedavide uygulanmıştır. Çin, Hint, Mısır gibi birçok medeniyet müziğin şifa gücünü keşfetmiş, ruhsal kaynaklı olduğunu düşündükleri hastalıklarda müziği tedavi amaçlı kullanmışlardır. Bu araştırmada müzik terapilerinin tarihi, gelişimi, metotları, madde ve davranış bağımlılığında tedavideki yeri incelenmiştir. Bu kapsamda müziğin ruh ve sinir hastalıklarının yanında madde bağımlıların tedavisinde de kullanılabilirliği ulaşılabilen yazılı kaynaklar doğrultusunda araştırılmışır. Türk kültüründe bugün gelinen noktada müzikle terapi konusu ele alınmış, akademik çalışmaların Türk Müziği makam bilgilerine göre yapıp yapılmadığı irdelenmiştir. Araştırma sonucunda; teknoloji ile birlikte müzikle terapi metodları geliştikçe müziğin tedavide kullanım alanı ve çeşitliliğinin arttığı, müzik terapilerinin madde ve davranışsal bağımlılarda etkin bir rol aldığı ve hastanelerde müzik terapilerini ilk başlatan Türk İslam medeniyetinin bugün gelinen noktada yetersiz olduğu kanaatine varılmışır. Müzik terapilerinde kullanılacak müziklerin Türk Müziği formlarından olması ve makamların tedavideki yerini araştırmış olan akademisyenlerden faydalanılması gerektiği önerilmiştir. Çalışmamız nitel çalışmadır ve tarama modeli kullanılmışır. Evrenimiz; müzik, örneklemimiz; müzik terapileridir.

**Anahtar Kelimeler:** Müzik, müzikle tedavi, bağımlılık, müzik terapi, madde bağımlılığı,

Music Healing: History, Development, Application In Addictions And Music Therapy Applications In Turkey

### Abstract

Mankind has benefited from music throughout history. Music was used as a means to encourage people in wars, entertain them at weddings, ward off evil spirits, and make their voices heard by god or gods according to belief. Music has the most effective role for healing purposes in almost all civilizations throughout. It is Turks who have an accumulation of about 6000 years of musical healing tradition and use hospital music for therapeutic purposes. Authorities have been studied and applied different music tones to different diseases. Many civilizations such as China, India and Egypt discovered the healing power of music and used music for therapeutic purposes in diseases that they thought were spiritually originated. In this study, the history, development, methods, and role of music therapies in treatment of substance

and behavior addiction were examined. In this context, the usability of music in the treatment of substance addicts as well as mental and nervous diseases was investigated in accordance with available written sources. At the point reached today in Turkish culture, the subject of music therapy has been discussed, and it has been examined whether academic studies are carried out according to Turkish Music makam information. As a result of the research; It has been concluded that, as music therapy methods develop with technology, the area of using and diversity of music in treatment has increased, music therapies have taken an active role in substance and behavioral addicts, and the Turkish Islamic civilization, which first initiated music therapies in hospitals, is insufficient at the point reached today. It has been suggested that the music to be used in music therapies should be from Turkish Music forms and academicians who have researched the place of makams in treatment should be utilized. Our study is a qualitative study and scanning model was used. Our universe; music, our sample; are music therapies.

**Keywords:** Music, Music therapy, Addiction, Music therapy, Substance addiction.

### **Structured Abstract**

Mankind has benefited from music throughout history. Music was used as a means to encourage people in wars, entertain them at weddings, ward off evil spirits, and make their voices heard by god or gods according to belief. Music has the most effective role for healing purposes in almost all civilizations throughout. In the Pythagoras school, music was used more effectively for healing and religious rituals. Many civilizations such as China, India and Egypt discovered the healing power of music and used music for therapeutic purposes in diseases that they thought were spiritually originated. Authorities have been studied and applied different music tones to different diseases. Music, in Islamic art culture, was evaluated in terms of its effect on listening and spiritual feelings rather than its affecting the soul by shaping according to the hadiths and sunnahs of the Prophet and Qoran. Kindî was the first Islamic scholar who started music scientifically for therapeutic purposes. It is Turks who have an accumulation of about 6000 years of musical healing tradition and use hospital music for therapeutic purposes. Farabi and Ibn Sinâ (Avicenna), one of the Turkish Islamic philosophers, investigated the effect of musical tone on the treatment of illnesses and determined the effects of musical tones on people. As a result of their work, music therapy hospitals were opened in the Seljuk and Ottoman States. Music therapy in clinical settings gained momentum in America after World War II. Until today, success has been achieved in many studies conducted in clinical settings in psychological diseases. The most striking of these achievements is substance addiction. In this study, the history, development, methods, and role of music therapies in treatment of substance and behavior addiction were examined. In this context, the usability of music in the treatment of substance addicts as well as mental and nervous diseases was investigated in accordance with available written sources. At the point reached today in Turkish culture, the subject of music therapy has been discussed, and it has been examined whether academic studies are carried out according to Turkish Music makam information. As a result of the research; It has been concluded that, as music therapy methods develop with technology, the area of using and diversity of music in treatment has increased, music therapies have taken an active role in substance and behavioral addicts, and the Turkish Islamic civilization, which first initiated music therapies in hospitals, is insufficient at the point reached today. It has been suggested that the music to be used in music therapies should be from Turkish Music forms and academicians who have researched the place of makams in treatment should be utilized. Our study is a qualitative study and scanning model was used. Our universe; music, our sample; are music therapies whether academic

studies are carried out according to Turkish Music makam information. As a result of the research; It has been concluded that, as music therapy methods develop with technology, the area of using and diversity of music in treatment has increased, music therapies have taken an active role in substance and behavioral addicts, and the Turkish Islamic civilization, which first initiated music therapies in hospitals, is insufficient at the point reached today. It has been suggested that the music to be used in music therapies should be from Turkish Music forms and academicians who have researched the place of makams in treatment should be utilized. Our study is a qualitative study and scanning model was used. Our universe; music, our sample; are music therapies.

### Giriş

Kulağa hoş gelen nağmeler veya güzel nağmeler bütünü olarak adlandırılan müziğin ortaya çıkış tarihini araştıran filozoflar, bu güne kadar kesin bir başlangıç zamanı tespit edememişlerdir.. İnsanlığın tarihiyle eşdeğer olarak kabul edilen müzik, kültürlerin gelişimiyle birlikte karşımıza zamanla bir ilim olarak çıksa da insan ihtiyacına matuf fonksiyonları hep aynı kalmıştır. Bir yanıla insanın duygularını dışavurum, bir yanıla eğlence, bir yanıla tedavi ve bir yanıla insanın tanrı veya tanrılarına sesini duyurma aracı olarak kullanılan müzik, bu günde aynı fonksiyonlarını devam ettirmektedir. Eskiçağ tarihine müziğin kullanım amaçları açısından genel olarak baktığımızda, Hind, Türk, Çin, Sümer ve Mısırlılar gibi bir medeniyete sahip toplumların yanında, ilkel kabile diye tanımlanan kült topluluklarda da aynı olduğunu görürüz.

Eskiçağda müzik, insanın ruhsalına yönelik inanç eksenli kullanımda daha yaygındır. İlkel kabilelerdeki inanışa göre her varlığın kendine ait bir sesi ve şarkısı vardı. İnsanın tepki göstereceği o ses ve şarkı, büyücü tarafından bulunarak içindeki kötü ruhlara bu şekilde çıkarılarak tedavi olunacağı düşünülürdü. Hristiyanlıkta kilise ileri gelenleri müziği ruhsal hastalıklara karşı tedavi amaçlı kullanmışlardır. Türklerdeki şaman, kam gibi kişilerde olduğu gibi Hristiyanlıkta azizlerin de özel manevi güçlerinin olduğu düşünülürdü. Hristiyanlık anlayışı içinde de dinî hüviyetli müzik hastalıklarının tedavisinde kullanılıyordu (Güvenç, 1985, 3).

Türklerin müzikle tedavi şekli yaklaşık 6000 yıllık bir geçmişe sahiptir. Tonguzlar'ın "şaman", Altay Türklerinin "kam", Yakutların "oyun", Kırgızların "bahşı", Oğuzların "ozan" adını verdikleri ve şairliğin dışında sihribazlık, rakkaslık, hekimlik ve mûsikîşinâslık gibi birçok vasıfları da bulunan bu kişilerin halk üzerinde büyük etkisi vardı. Türk kamları, ruhların yardımını istemek veya onlarla mücadele etmek için ateşler yakıp davullar çalarak ve sihirli nağmeler terennüm ederek, temsîlî rakslarla âyinler yaparlardı. Müzik dâhil hastaları tedavi etmede bu hekimlerin mistik gücünün olduğu kabul edilirdi (Demirci, 2021, 26).

Mısır tarihinde de müziğin Türklerde olduğu gibi mistik yönüyle kullanımı hiyeroglif resimlerden anlaşılmaktadır. “Günümüze kadar ulaşan kabartmalardan müziğin hayatın ne kadar içinde olduğunu anlayabiliyoruz. Kahire'nin büyük hastanelerinden birinde hastalara operasyondan önce müzik dinletilir, böylece hastaların operasyondan önce büyük bir güç kazandıklarına ve kendilerini daha kuvvetli hissettiklerine inanılırdı” (Kaygısız, 1999: 55).

Filozoflar müziğin tarifini yaparken insan üzerindeki etkilerinden de bahsetmişlerdir. Konfüçyus; “Müzik yapıldığında kişilerarası ilişkiler düzelir, gözler parlar, kulaklar keskin olur. Kanın vücuttaki hareketi ve dolanımı sakinleşir.” diyerek müziğin tedavi maksatlı kullanılabilmesine vurgu yapmıştır (Ak, 2013: 140). Ludwig van Beethoven, müziği Allah'a en ziyade yaklaştıran bir unsur oluşundan ve bütün felsefelerin üstünde olduğundan bahsederek mûsikînin önemini ve amacını ortaya koymaktadır. Goethe, müziğin rûha hitâb ettiğini ve rûhun da kendisini en iyi şekilde ancak müzikle ifade edebileceğini belirtmektedir (Turabi, 2021, 11).

İslam kültür sanatında müzik, Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber'in hadisleri ve sünnetlerine göre şekillenerek, nefse hitâb eden yönünden daha çok dinlenme ve manevi duygulara hitap eden yönüyle değerlendirilmiştir. İslâm medeniyetinde müziğin felsefesi ile ilgilenen mutasavvıflar, müziğin insana Allah (c.c) tarafından verilen ilâhî bir lütuf olduğunu düşünerek zikirleri esnasında transa geçme vasıtası olarak kullanmışlardır. İlk mutasavvıflardan olan Zünnûn el-Mısırî, müziğin ilâhî kaynaklı olduğunu, dinlendiğinde hakikat mertebesine çıkardığını, nefis ile dinlendiğinde zındıklık derecesine düşüreceğini belirtmiştir. Mevlana Celaleddin Rumi: “Mûsikî, Allah âşıkları için ruhun gıdasıdır; zirâ onda sevgiliye yani Allah'a(c.c) kavuşma ümidi mevcuttur.” söylemiyle zikir esnasında Mevlevilerin müzikten faydalanarak vecd hâli denilen transa geçme halini hızlandırmada etkin bir araç olarak kullanmalarına yol açmıştır. (Gönül, Yıldırım, 2017, 267).

### **1. Tarihte Müziğin Şifâ Maksatlı Kullanılmaya Başlanması**

Dini Kaynaklarda Hz. Davud'un (a.s) ibadetlerini, yetiştirdiği musikişinaslarla müzik eşliğinde yaptığı bilinmektedir (Düzenli, 2014, 60). Pythagoras müziği, insan ruhsalının ve dinî amaçlarla kullanımının merkezinde düşünmüştür. Bundan dolayı Pythagoras okulunda müzik, tedavi amaçlı ve dinî ritüellerde daha etkin kullanılmıştır (Tarhan, 2020, 205).

Abbasi döneminde müziğin eğlence anlayışından bilim anlayışına geçişte ilk bilimsel eserler veren ve ilk İslâm filozofu olan Kındî, Pitagorasçı bir anlayışla, gök cisimleriyle müzik arasında güçlü bağlar tesis etmeye çalışmıştır. İslâm sanat kültüründe müzik kuramı üzerine ilk çalışmaları başlatan Kındî, müziği tedavi amaçlı bilimsel olarak ilk başlatandır (Turabi, 2021, 39). Bu doktrini devam ettiren Türk filozoflarından Farabi ve İbni Sinâ da müzik nazariyatını araştırırken sesin gücünü ve insan üzerindeki etkisini incelemiştir. Yaptıkları çalışmalar ile Kındî'nin başlattığı uygulamaları geliştirerek müzikle tedavi konusunda çığır açmışlardır. Farabi hastalıkları tedavi etmede makamların etkisini araştırarak makamların insanlar üzerinde bıraktığı tesirleri belirlemiştir. Yaptığı çalışmalara göre rast makâmı insana sevinç, rehâvi ağlama, küçük hüzn ve elem, büzürk korku, ısfahan cevri (eziyet), nevâ lezzet ve ferahlık, uşşâk gülme, zirgüle uyku, sabâ yiğitlik, bûselik kuvvet, hüseyinî barış, hicâz makamının da insana tevazu verdiği kaydedilmektedir (Kalender, 1987, 362). Tıp bilimciler tarafından Avicenna olarak bilinen İbni Sinâ, tedavinin en etkili yollarından birinin hastanın akli ve ruhi güçlerini arttırmak olduğunu ve ona hastalıkla daha iyi mücadele için cesaret vermek gerektiğini belirtmiştir. Bunların yanında hastanın çevresini sevimli ve hoş gider hâle getirmenin ve ona en iyi musikiyi dinletmenin gerekliliğinden bahsetmiştir (Ak, 2018, 60).

Tarihte müziği hastane ortamında tedavi amaçlı kullanan ilk Türklerdir. Kındî'den başlayarak Farabi, İbni Sina ve Safiyyüddin Urmevî ile devâm eden ve belirli ses aralıklarının terkihiyle oluşan yeni makam anlayışı tedavi amaçlı bu hastanelerde kullanılmaya başlanmıştır. İlk kez Selçuklular zamanında açılmaya başlanan bu hastanelerin sayıları Osmanlı döneminde de çoğalarak farklı bölgelerde faaliyet göstermişlerdir (Turabi, 2021, 39).

İlk kurulan hastane olan ve Nureddin Hastanesi olarak bilinen bu müzikle tedavi merkezinde akıl hastaları için özel bir bölüm bulunmaktadır. Hem hekim hem de müzisyen olan Hekimbaşı Abdül Mecid Efdal Muhammed bin Abdullah el-Bahili'nin, akıl hastalarını müzikle tedavi ettiği bilinmektedir (Erer, Atıcı. 2010, 30).

Osmanlı döneminde tedavide müziğin kullanıldığı en özellikli hastane 1484 yılında Sultan II. Bayezid tarafından yaptırılan Edirne Dârüşşifâsıdır. Bu Dârüşşifâda akıl hastalarının müziğin yanında müsekkin türü ilaçlar ve güzel kokularla tedavi edildiği bilinmektedir. Müzik açısından akustiği düşünülerek Dârüşşifânın inşa edilmiş olması dikkat çekicidir. Evliya Çelebi, *Seyahatnamesinde*; bu Dârüşşifâda hânendelerin, neyzenlerin, kemânîlerin, musîkârîlerin, santûrîlerin ve üdîlerin haftada üç gün fasıl yaptıklarından bahsetmektedir (Ak, 2018, 57-58).

Müzikle tedavi uygulamaları yapılan Selçuklu ve Osmanlı tedavi merkezleri şunlardır: Kayseri Gevher Nesibe Şifâhiyesi (1206), Sivas Divriği Dârüşşifâsı (1228), Amasya Dârüşşifâsı (1309), İstanbul Fatih Dârüşşifâsı (1470), İstanbul Süleymaniye Tıp Medresesi ve Şifâhanesi (1556), İstanbul Enderun Hastanesi ve Edirne Sultan II. Bayezid Dârüşşifâsı (1488) (Yücel, 2016, 5).

18. yy'e kadar Avrupa'da müzik tedavisinin Türkler'de olduğu gibi bilimsel olarak kullanıldığı pek söylenemez. Avrupa insanı şeytana, cine ve büyü hikâyelerine inanmıştır. Bu güçlerin etkilerinin şeytani müziğe bağlı olduğu kabul edilmiştir. Gizli Hristiyan tarikatlarına bağlı büyücüler yaptıkları müzik ve danslarla şeytani canlandırdıklarını engizisyon mahkemelerinde itiraf etmiştir (Oruç, 1985, 5).

### **1.1. Tarihte İlk Müzik Terapilerinin Klinik Ortamlarda Kullanılmaya Başlanması**

Modern rehabilitasyon yöntemi olarak müzik terapi, II. Dünya Savaşı'ndan bu yana belirgin bir ivme ve gelişme kazanmıştır. (Leo Shatin, Wallace L. Kotter, Gladys Douglas-Longmore, 1962, 99). “Amerika'da müzikle tedavide ilk adımı atan Dr. Willer Van de Wall' dur. Wall 1920 yılında New York eyaletinin hastane ve hapisanelerinde, müziğin insan ruhu üzerindeki etkilerini araştırmıştır. Wall'a göre müziğin insan ruhundaki yatıştırıcı etkisi inkâr edilemez niteliktedir.” (Gençel, 2006, 698). Washington'daki Walter Reed hastanesinde ciddi anlamda psikolojik sıkıntıları olan gazilerin tedavisinde müzik terapileri uygulanmaya başlanmış ve olumlu sonuçlar elde edilmiştir (Glover, 1962, 53). Bunun bir örneği de II. Dünya savaşında Amerika'ya ait donanmada görev alan Ed'dir. Gemisine bir Japon Kamikaze uçağının saldırısı sonrasında vücuduna isabet eden mermiler ve patlamanın etkisiyle, Ed'in vücudu ağır hasar almıştı. Hastanede 2 ay kaldıktan sonra vücudu sabitlenmeden duramayacak kadar engelli olan ve derin bir sessizliğe bürünen Ed, tedavisinin bitiminden sonra Washington'daki müzik terapileri uygulanan akıl hastanesine gönderildi. Ed, terapiye başlamadan önce ara ara çığlıklar atan ve derin ürkütücü tepkileri olan biriydi. Terapinin sonlarına doğru her ne kadar başkalarıyla ilişki kurmakta biraz zorlanıp suratsız görünse de de, ara sıra gülümseyen biri haline gelmiş ve son hâli için müzik hocasına dâima müteşekkir olduğunu belirten ifadelerde bulunmuştur (Leo Shatin, Wallace L. Kotter, Gladys Douglas-Longmore, 1962, 100).

Elde edilen bu sonuçlar neticesinde Amerika'nın Manhattan ve California eyaletlerindeki bazı hastanelerinde de müzik terapileri, ruhsal hastalıkların tedavisinde yerini almıştır. California eyaletindeki yoğun müzik tedavilerinin

uygulandığı Akıl Hastanesinde görev alacak terapistlere lisans derecesinde müzik terapi bilgilerine haiz olma zorunluluğu getirilmiştir (Pikler, 1962, 26).

Müzikle terapi merkezleri 1945'den sonra, Fransa'da ve İsveç'in Stokholm şehrinde enstitüsü olarak kurulmuştur. Fransa'da elektro akustik mühendisi olan Jocge Jost'a, 1954 yılında, bir psikiyatri hastanesi tarafından, müziğin bazı ruh hastalıklarında etkisini inceleme görevi verilmiştir (Kalender, 1990, 279). İngiltere'de ilk müzik tedavi merkezi yaklaşık 1950'li yıllarda İngiltere'nin büyük Akıl Hastalıkları Hastanesi olan Horton'da açılmış ve yapılan çalışmalarda olağan üstü başarılar sağlanmıştır. Uygulanan müzik terapinin bir parçası olan konser etkinliklerine katılmak ve müzik dinlemek, pek çok hastalar için, iyiye doğru bir gidişin başlangıcı olmuştur (Yiğitbaş, 1972, 327-328).

İçeride dönük kişiliklere sahip otizmli çocukların dış dünyaya açılımlarında müzikten etkilendiklerini gören J. Louise Despert, 1947'de çalışmalarını başlatmış ve kayda değer veriler elde etmiştir. Bu veriler sonucunda Bergman, 1949'da Escalone, 1952'de Mahler, 1953'te Sherwin, 1959'da Settlege, 1964'te Rimland, ve 1966'da Robinson müzikle tedaviyi devam ettiren kişiler olmuştur (Oruç, 1985, 15).

“Bilim adamları, bedeninin müziğe verdiği fiziksel cevapları incelemiş ve müziğin her şart ve ortamda bazı mekanizmaları harekete geçirdiğini tespit etmişler, farklı müzik türlerine farklı cevapların oluşabileceğini de keşfetmişlerdir.” (Boşnak, Kurt, Yaman, 2017, 35). Bu cevaplar bazen İtalyan annede olduğu gibi tesadüfen de ortaya çıkabilmektedir. İtalya'da yeni doğum yapmış bir anne bebeğine karşı nefret duyguları beslemeye başlamış ve bir süre sonra onu görmek istememiştir. Anneye uygulanan psikolojik tedavi esnasında tesadüfen "Trovotere" operasındaki bir arya kadını ağlatmaya başlamış ve arya bitince çocuğunu görmek istediği görülünce klinikte müzikle tedavi uygulamaları başlamış olur (Yiğitbaş, 1972, 327-328).

## 1.2. Müzik Terapilerinin Uygulanabilmesi İçin Gereken Ön Şartlar

Müzikle terapi yapılan bu merkezlerdeki veriler paylaşıldıkça içinde kısmen veya tamamen müziğin kullanıldığı terapi merkezleri açılmaya başlamıştır. Bu merkezlerde müzik, aktif ve pasif olarak uygulanmıştır. Pasif tedavilerin içinde müzik konserleri gibi sadece dinlemeye yönelik aktiviteler bulunmaktadır. Aktif tedavilerde ise hasta kişinin dâhil olduğu müzikle dans, müzik aleti öğrenimi, ritim uygulamaları gibi aktiviteler yer almaktadır. (Gençel, 2006, 704).

“Müziğin oluşturduğu fiziksel ve çevresel faktörlerde kişinin duygu durumu; zaman, mekân gibi kavramlardan etkilenebilir ve buna bağlı olarak değişiklikler gösterebilir.” (Boşnak, Kurt, Yaman, 2017, 35). Bu unsurlar yeterince



incelendikten sonra hasta ile temasa geçilmelidir. Müziğin de dâhil olduğu terapilerde başarılı sonuçlar alınabilmesi için önce hastanın bu tedavi yöntemini kabul etmesi gerekmektedir. Sonrasında hastanın dinî inancı, hayat felsefesi, yaşadığı kültüre göre müzik terapileri uygulanmalıdır (Boxberger, 1962, 126). Çünkü hasta bu psikolojik duruma içinde bulunduğu toplum içinde girmiştir. Kendisi de o toplumun bireylerinden biridir. Müzikle terapi yapılacaksa ilk önce kendi kültürünün müziği ile yapılmalıdır. Altınölçek; bireylerin müzik anlayışları, yaşamış oldukları toplumun sosyal ve kültürel yapısına ve almış oldukları eğitime bağlı olarak çeşitlilik gösterdiğini söylemektedir. Altınölçek'e göre; bazı bireyler kişisel veya sosyal ön yargıları nedeniyle bazı müzikleri kabul etmekte veya reddetmektedir (Gençel, 2006, s.702).

Yapılan araştırmalar, müziğin ruh ve sinir hastalıkları başta olmak üzere birçok hastalığın gerek geleneksel gerekse bilimsel tedavi yöntemlerinde etkili bir tedavi aracı olarak kullanıldığını göstermektedir. Bu kapsamda her toplumun kendi inancı, sosyokültürel yapısı çerçevesinde müziğin bu yönünden faydalandığını söylemek mümkündür. Bu şekilde değerlendirildiğinde müzik, terapistin elinde değerli bir araç olacaktır.

### **1.3. Müzik Terapilerinin Klinik Ortamlarda Farklı Hastalıklarda Kullanılmaya Başlanması**

Teknolojinin ilerlemesi ile birlikte müzikle tedavide bazı tıbbi cihazlar, alana özgü geliştirilen ses-frekans ölçüm cihazları ve yeni geliştirilen metodlar sayesinde sadece ruhî bunalımda olan hastalar için değil aynı zamanda biyolojik ve fizyolojik rahatsızlıkların tedavisinde de terapilerin yapıldığı gözlemlenmektedir. Bunlardan birine örnek olarak Guy Berard tarafından geliştirilen işitsel algıya yönelik uygulanan metot verilebilir.

Berard Metodu; içinde müzik veya ses dalgalarının da etkin olarak kullanıldığı ve algı geliştirme yöntemi olarak kullanılan bir metottur. Tedavi edici ya da tıbbi bir yardımcı olmasa da bu metotla günümüzde birçok insan bu metotla yaşadığı sorunların üstesinden gelebilmektedir. Uygulanan bu metotla hayatın her alanından herkes faydalanabilmektedir. Konuşma becerilerinde sıkıntısı olan, kekemelik, ad ve şekil, yüz hafızası zayıf olan ya da zayıflamaya başlayan unutkan kişilerde ve otizm hastalarında bu sorunların tedavi boyunca tedricen azaldığı gözlemlenmiştir. Bugün bu metot dünyada birçok klinikte uygulanmaktadır (Uçak, 2019, 53). Bu metotta müzik ve ses dalgaları için kullanılan farklı cihazlar bulunmaktadır. Bunun için geliştirilen *Earducator* ve *Audiokinetron*, hastalar

üzerinde uygulanan ve tedavinin ayrılmaz parçası olan cihazlardır (Berard AİT, 2021).

20. yy'inin sonunda ve 21. yy'inin başlarında müzik terapisi uygulayan kliniklerde elde edilen veriler neticesinde, kanser hastalıklarının kemoterapi alımı sonucunda bulantı ve kusma şikayetlerinin azaltılması, yoğun bakımda ventilatöre bağlı yatan hastaların anxiyete (kaygı) şikayetlerinin minimum düzeye indirilmesi gibi durumlarda müzik terapi etkin bir şekilde kullanılmaya başlamıştır (Jiraporn, Porntip, Hanucharunkul, Kredboonsri, 2008, 327-346).

Tens ve müzik Elektrostimülasyonu ile çeşitli ağrıları olan 24 hasta üzerine bir çalışma yapılmıştır. Bu hastalara belirli oranlarda Transkutan elektrik sinir stimülasyonu (TENS), Müzik Elektro Stimülasyonu (MES) ve plasebo (yalancı ilaç) tedavisi uygulanmıştır. Çalışma neticesinde TENS ve MES gruplarında ağrı düzeyi plasebo uygulanan gruba göre anlamlı derecede düşmüştür (Tekeoğlu, Şekeroğlu, Tarakçıoğlu, Adak, Kara, 1995, s. 100-103).

Alzheimer hastalarında da müzik tedavilerinin uygulanması sonucunda umut verici değerler kaydedilmektedir. Tayland'daki Mohidol Üniversitesinde yapılan çalışmada hastalara 40 Hz. ses verilmiştir. A-B çapraz çalışma tasarımında denekler, 6 hafif, 6 orta, 6 şiddetli derecede 18 alzheimer katılımcısından oluşmaktaydı. Hastaların her biri 13 seansa katıldı: bir alım ve 12 tedavi. Deney sonucunda 40 Hz. sesin, hafif ve orta derecedeki alzheimer hastalarında en güçlü etkiye sahip olduğu görülmüştür (Clements-Cortes, Ahonen, Freedman, Bartela, 2016,) (Jiraporn, Porntip, Hanucharunkul, Kredboonsri, 2008, 346).

Müzikle tedavide diğer dikkat çeken çalışma, damak yarığı problemi nedeniyle konuşma güçlüğü olan çocuklar üzerinde yapılmıştır. Damak yarığı problemi olan çocuklarda konuşma esnasında nefeslerini burundan değil de ağızdan verildiği takdirde bir nebze başarıya ulaşılması hedeflenmiştir. Bunun için çocuklara klarnet üfleme tekniği ile birlikte içinde konuşmada zorlandıkları harflerin çoğunlukta olduğu şarkılar öğretildi. Deney sonucunda çocukların konuşmalarında anlamlı bir gelişme görülmüş ve motivasyonlarının yükseldiği kaydedilmiştir (Michel, 1962, 110-115).

## 2. Bağımlılık ve Tedavi Şekilleri

“Genel anlamı ile bağımlılık; bir nesneye, kişiye, ya da bir varlığa duyulan önlenemez istek, bir başka iradenin güdümü altına girme durumu olarak tanımlanabilir ve insanın bilişsel aktivitesi ile ilişkili patolojik bir davranışı yansıtır.” (Gürsu, 2018, 17). Bağımlılık; madde bağımlılığı ve davranışsal bağımlılık

olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. “Madde Bağımlılığı, bireyin madde kullanımı sonucunda ortaya çıkacak olan zihinsel, davranışsal ve psikolojik semptomları bilmesine rağmen o maddeyi kullanmaya devam etmesi madde bağımlılığının en temel özelliği şeklinde tarif edilmiştir.” (Gürsu, 2018, 17). “Madde bağımlılığı tarihi olarak daha eskilere dayanırken, davranış bağımlılığı psikolojik ve psikiyatrik açıdan, nispeten yeni bir araştırma alanıdır.” (Bektaş, 2018, 147).

Bugün itibariyle baktığımızda o kadar çok bağımlılık çeşidi var ki, gelişmiş veya gelişmekte olan ülkeler, bağımlılık ile mücadelede inanılmaz boyutta finans kaynağı ayırmakta “...bağımlılık ile mücadele için yasal düzenlemelere gitmekte, strateji ve eylem planları düzenlemekte, aynı zamanda da kamu politikaları oluşturmaktadır.” (Yavuz, Çöpoğlu, 2018, 128). Bu kadar çok strateji, eylem planları ve kamu politikaları uygulanıyor olmasına rağmen sadece Amerika’da 2018 yılında 1.7 milyon kişinin tedavi aldığı bilinmektedir ve bu sayı her geçen yıl artmaktadır (Yoes, Silverman, 2021, 61). Buna benzer bir örnekle, nüfusu yaklaşık 38 milyon olan Malezya’da 2018 yılında 17.474 bin yeni madde bağımlısı tespit edilmiş, 2012’de 10 bin civarında olan bu sayı 2016’da 22.923 bin olmuştur. 2016’da madde bağımlılığından kendini gizleyen yaklaşık 8 bin civarında bağımlı bulunmaktadır (Amat, Johari, Najib, Jais, Pamidi, Mahyuddin, 2019, 181). Türkiye’de ise sadece 2017 yılında toplam 118.482 bin uyuşturucu olayı görülmüşken, 2018 yılında %22,23 artış göstererek 144.819 bin olmuştur (Türkiye Uyuşturucu Raporu, 2019).

Madde ve davranışsal bağımlılıklar ile mücadelede Türkiye’deki Alkol ve Madde Bağımlılığı Tedavi ve Eğitim Merkezi (AMATEM) gibi pek çok merkezde tedavi şekilleri uygulanmaktadır. Bu yöntemler içinde ilaç tedavisi, bireysel terapi, grup psikoterapisi, bibliyoterapi, davranışçı terapiler, psikoeğitim ve aile danışmanlığı, uğraşı ve sanat terapisi, ve toplumsal beceri eğitimleri uygulanmaktadır (Amatem sıkça sorulan sorular, 2021). İster bir psikiyatri hastanesinde olsun, isterse tedavi sürecinin iyice yapılandırıldığı bir AMATEM’de olsun, yatarak tedavinin birincil amacı maddeden arındırma (detoksifikasyon). Arındırma, maddenin bırakılmasıyla birlikte ortaya çıkan yoksunluk belirtilerini baskılamak ya da azaltmak için ilaç kullanarak, kişiyi maddeden uzaklaştırma süreci olarak tanımlanabilir (Amatem tedavi ortamı, 2021).

Burada dikkatimizi çeken husus depresyon türü ilaç tedavisinin neredeyse birincil olarak kullanılmasıdır. Son yıllarda Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp (GETAT) merkezleri içinde, müziğin de etkin olarak kullanıldığı farklı tedavi merkezlerinin sayılarında dikkate değer bir artış yaşanmaktadır (Biçer, Balçık, 2019, 253). GETAT merkezlerinde depresyon türü ilaçlardan daha çok bitkisel ürünler,

kültürlere göre yoga, akupunktur, sülük, apiterapi, hipnoz ve müzik terapileri gibi tedavi şekilleri uygulanmaktadır (Yüksel, Açıkgöz, Yüksel, Ayoğlu, Er, 2019, 277).

### 2.1. Bağımlılık Tedavilerinde Müzik Terapi Uygulamaları

“Müzikle tedavinin tıp bilimindeki birçok alanla ilişkili olduğu ve bu alanlarda kullanıldığı bilinmektedir. İnsan diğer sanat dallarına göre, müzikten daha çok etkilenmektedir. Müzik, ruhun çeşitli tepkilerini en iyi ifade eden bir sanattır. Bu özelliğinden dolayı da insanın ruhsal davranışlarını inceleyen psikoloji ile müzik arasında doğal bir bağ oluşmaktadır.” (Gençel, 2006, 701). “Çeşitli birçok araştırma, müziğin insanda fizyolojik ve psikolojik değişikliklere neden olduğunu belirlemiştir. Bugüne kadar yapılan araştırmalara bakıldığında klasik müzik, caz, pop/rock, etnik müzik, film müziği ve sentezlenerek araştırma amaçlarına göre oluşturulmuş müziklerin yoğunlukla kullanıldığı görülmüştür.” (Okay, Ece, 2019, 2). Müzikle terapi çalışmalarında insanda akıl, vücut ve ruh arasında bir denge oluşturmaktadır. Yapılan birçok çalışmada, ses ve müziğin ağrı duygusu ve kaygı hali üzerinde olumlu değişikliklere yol açtığını göstermiştir (Karamızrak, 2014, 54). Bu nedenle müzikle terapi çalışmalarında müziğin kullanımı, depresyonlarda, madde bağımlılıklarında, otizmlili hastalarda, kardiyoloji bölümlerinde, kanser hastalarında, kumar bağımlılıklarında ve teknolojinin gelişmesi neticesinde ortaya çıkan teknolojik aletlerden kaynaklanan bağımlılıkların v.s tedavilerinde gün geçtikçe etkin bir şekilde artmaktadır.

Müzikle terapi alanında yapılan çalışmalarda elde edilen veriler bizlere müziğin çok yönlü araştırmalarda kritik bir rol oynayabileceğini ileri sürmektedir. Müzik, madde bağımlılığı olan hastaları motive etmede ve meşgul etmede, duyguları ve olumlu ruh hali değişikliklerini ortaya çıkarmada, stres ve kaygıyı azaltma gibi durumlarda kullanılabilir (Baker, Libby, Genevieve, 2007, 322).

Madde bağımlılığında müzik terapisinin amacı; kişiyi madde bağımlılığından kurtarmak, bireye veya topluma zarar veren mevcut davranışların değiştirilmesini teşvik etmek, madde kullanım sorunlarına katkıda bulunan temel biyo-psiko-sosyal faktörlerin farkındalığını artırmaktır (Ghetti, 2004, 86).

W. S. Mathis, (2015)’te yaptığı bir araştırmada madde bağımlılarında müzik tedavisinin, uyuşturucu kullanımından etkilenen beyin bölgelerinde dopaminin artmasını engelleyecek ve madde özlemini azaltabilecek potansiyel bir estetik girdiye sahip olduğunu belirtmektedir. Mathis, Han ile yaptığı bir deneyde madde bağımlılığı olan bir gruba müzik terapi uygulmuş diğer bir gruba da parazit sesi (white noise) dinletmiştir. Müzik dinletilen grupta madde kullanım isteğinde bir

azalma olduğunu gözlemlemişlerdir (Mathis and Han, 2017, 147). Buna benzer bir çalışmada ise madde bağımlılığı olan gruba madde isteğini azaltmak için 3 farklı tedavi biçimi uygulanmıştır. Bu grupların birine sadece müzik, diğerine isteği azaltıcı ilaç ve diğer bir gruba da her ikisi uygulanmıştır. Sonuçta, sadece müzik dinletilen grupta maddeye karşı isteğin azaldığı verileri elde edilmiştir (Stamou, Chatzoudi, Stamou, Romo, and Graziani 2016, 45).

Carte ve Panisch'in 2020'de madde bağımlılığı hastalarına yönelik müzik terapisi uygulanan 12 adet deneyin sonuçlarını inceledikleri bir çalışma bulunmaktadır. Bu çalışma sonucunda dört deneyde anlamlı sonuçlar elde edilirken diğer 8 çalışmada kayda değer bir sonuç ortaya çıkmamıştır. Bunun nedeni de bu deneylerde kullanılan müzik dinlemeye maruz bırakılma, doğaçlama müzik uygulaması, besteleme ve eser analizi metodları gibi farklı metotların kullanılması olabilir. (Carte, Panisch, 2020, 1-18)

Müzik terapi uygulamalarında müzik aleti öğretimi ile tamamlayıcı tedavi girişimleri de deneylerde yer almaktadır. Bu çalışmada farklı müzisyenlerin ritim duygusunu ön plana çıkaran uygulamaları mevcuttur. "Mark Seaman and Earth Rhythms of West Reading" programı, "Ed Mikenas and the Lynchburg'ın Day" programı, "Myron Eshowsky'nin Shamanic Counseling Approach" programı, "Daniel Smith'in Shamanic Approach and Pilot Program at the Phoenix Shanti Group" isimli programlarında, ritim çalışmaya bağlı olarak bağımlılara davul çalmayla birlikte dans, yoga ve dinî müzik kullanılarak grup terapileri uygulanmıştır. Bunların ortak özellikleri ise bağımlılara maneviyatı güçlü tutmak için dinî söylemleri kullanıyor olmalarıdır. Bu uygulamalar irdelendiğinde içinde Şaman inancı gibi farklı inanç çalışmalarının dâhil olduğu davul çalma uygulamalarının, katılımcıların hayata pozitif bakmalarında, kendilerini daha rahat hissetmede, duygusal yönde iyileşme ve sosyaleteyi artırmada etkili olduğu sonucuna varılmıştır (Winkelman, 2003, 647-65).

Davranış bağımlılığı içinde yer alan kumar bağımlılığı da son yüzyılda tedavi edilebilir bağımlılıklar arasında yer almaktadır. Teknolojik gelişmeler sonucunda ortaya çıkan kumar makineleri, insanları felakete sürüklemekte, intihara varan sonuçlar gözlemlenmektedir. Kumar bağımlısını kaybedilmiş bir kişi olarak görmemek gerekir. Kumar bağımlılığı ahlâki değil tıbbi bir durumdur. Bu bağımlılıkların tedavisinde başta ilaç ve psikoterapiler uygulanmaktadır (Adnancoban kumar-hastalığı, 2021).

Yapılan klinik çalışmalar, müzik terapilerinin bu bağımlılıkta da uygulanabilir olduğunu göstermiştir. Bu konu üzerinde Jaakko Erkkilä ve Tuomas Eerola'nın "Kumar Bağımlılığında Müzikle Terapi Metotları" adlı çalışmaları

bulunmaktadır. Tedavi 4 ardışık aşamadan oluşmuş ve 1 yıl sürmüştür. Gruplar 4 faz grubuna ayrılmıştır. Faz 1'e Physio-Acoustic "İnsanların ve hayvanların kulakta veya ilişkili merkezi sinirsel işitme yollarında meydana gelen akustik uyarılara verilen yanıtların incelenmesi." (Physio-Acoustic, 2021) metodu uygulanmıştır. Faz 2'ye de farklı kombinasyonlu psikoterapik modeller, psikodinamik ve bilişsel gibi yöntemlerin yanı sıra sözlü müzik terapi de uygulanmıştır. Müzikle terapide; dinleme, müzikle rahatlama alıştırmaları ve dinlenen müzik hakkında yorum içeren uygulamalar yapılmıştır. Faz 3, faz 1 ile aynıdır. Tek fark hastaların tedaviyi sürdürmeleri için ikna seanslarının olmasıdır. Faz 4 ise faz 2 ile aynıdır. Farkı ise faz 4'teki bağımlıları konser, tiyatro ve müze ziyaretleri gibi sosyal aktiviteleri içermesidir. Sonuçlara bakıldığında müzik terapi uygulanan faz 2 ve faz 4'te kumar oynama sıklığı giderek azalmış ve son aşamada tedavi boyunca hiç kumar oynamayanların sayısı giderek artmıştır (Erkkilä ve Eerola, 2003, 1-18).

Gün geçtikçe madde ve davranışsal bağımlılıklarında müzik terapilerinin rolünün, veriler incelendiğinde dikkate değer bir anlam bulundurduğudur. Yeni geliştirilen metotlar ve görüntüleme cihazları sayesinde müziğin tedavi edici gücünden daha fazla yararlanılacağı düşünülmektedir.

### 3. Türkiye'de Müzik Terapi Uygulamaları

Tarihte ilk defa hastane ortamında müzik tedavi uygulamalarının yapıldığı bir medeniyete sahip olmamıza rağmen gelinen noktada hiç te iç açıcı bir noktada olmadığımız görülmektedir. Türkiye'de müzikle tedavi konusunda klinik ortamlarda yapılan çalışmalar, Avrupa ve Amerika gibi ülkelere nazaran yeterli olmayıp bu konuda akademik alanda eğitimi bulunmamaktadır. "Ülkede eğitim verecek yeterli akademik uzman kadrosu olmadığı için sertifika programı açılmamaktadır." (Kayım, 2017, 53).

21. yy'in başlarında Türkiye'de özel teşebbüslerle açılan Türk Tedavi Musikisi Uygulama ve Araştırma Grubu TÜTEM, Türk Musikisini Araştırma ve Tanıtma Grubu TUMATA, Üsküdar Üniversitesi'ne bağlı olarak Müzik Terapi Uygulama ve Araştırma Merkezi MÜTEM, 2014 yılında ise bir grup araştırmacı tarafından Ankara'da Müzik-Terapi Derneği MÜZTED ve Sağlık Bakanlığı bünyesinde kurulan geleneksel tamamlayıcı ve alternatif tıp uygulamaları daire başkanlığı haricinde resmi bir kurum ya da özel klinik bulunmamaktadır (Uçaner, Jelen, 2015, 39-40). Ancak son yıllarda bazı özel kliniklerde laboratuvar ortamında olmasa da müzikle terapi uygulamaları artış göstermektedir. Fakat bu çalışmaların içinde madde bağımlılığı tedavileri ile ilgili bir çalışma bulunmamaktadır. Yapılan çalışmaların ve buna bağlı olarak yazılan makalelerin genelde, otizm, kardiyoloji,

palyatif bakım, kanser gibi hastalar üzerinde yapılan bazı çalışmalar olduğu göze çarpmaktadır. Bu çalışmaların çoğunluğu literatür taraması mahiyetinde olup bazıları klinik ortam düzeyindedir.

Son çeyrek asırda ismini sıkça duyduğumuz alzheimer hastalığının tedavisi ile ilgili yapılan çalışmaların Türkiye'de de yoğunlaştığını görmekteyiz. Bu konu her ne kadar nöropsiklojinin dalı olsa da uygulanan metotlar içinde müziğin de kullanıldığı çalışmalar artmıştır. Bu konuda alzheimer hastalarına nihâvend makamının uygulandığı bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır. Çalışma yaklaşık 3 ay süre içinde, Türkiye Alzheimer Derneği Eskişehir Şubesi Huzurevi ve Yaşlı Bakım Merkezi'nde, yatmakta olan dâhil edilme ölçütlerine uygun 30 hasta ile yapılmıştır. Verilerin değerlendirilmesinde Mann- Whitney U testi, Kruskal Wallis testi, Pearson Ki-kare, Student's-t testi kullanılmıştır. Makam olarak çoğu 20.yy'da bestelenmiş Bir İhtimal Daha Var, Unutturamaz Seni Hiçbir Şey, Kimseye Etmem Şikayet, Gel Güzelim Çamlıcaya gibi şarkılardan oluşan nihâvend makamı uygulanmıştır. Deneysel sonucunda; anlamlı bir şekilde hastaların müzik dinletisi sırasında diğer arkadaşları ile uyum güçlüğünde azalma olduğu gözlemlenmiştir (Kıyak, 2019, 72).

2018 yılında yapılan bir çalışma; ileride müziğin ve ses frekanslarının şimdiye kadar klinik ortamda çalışılmamış bazı hastalıklara yol gösterecek mahiyettedir. Bu araştırmada; müzik eğitimi almamış üniversite öğrencilerinin dinledikleri müzik türlerine karşı duygularını öğrenmek ve dinlenen müzik türünün beyindeki theta, alpha ve SMR dalgalarına olan etkisi Nexus-10 cihazı yardımı ile ölçülmüştür. Deneysel 20 erkek üniversite öğrencisi bulunmaktadır ve katılımcılara Klasik Türk Müziği, Türk Halk Müziği, Klasik Batı Müziği, jazz, rock, rocknroll ve rap müzikleri dinletilmiştir. Çalışma sonunda istatistiksel bir anlamlı sonuç çıkmasa da betimsel anlamda bazı değişiklikler gözlemlenmiştir (Kurşunet, Sazak, 2018, 149-165).

Karagözoğlu ve ekibinin “Müzik Terapisinin ve Rehberli Görsel İmgenin Kemoterapiye Bağlı Anksiyete Ve Bulantı-Kusma Üzerindeki Etkileri” adlı çalışmalarında müzikle terapi uygulanmıştır. Çalışma sonucunda; terapinin, kemoterapiye bağlı bulantı ve kusmanın şiddetini ve süresini önemli ölçüde azalttığı görülmüştür. Hastaların %40'ında beklenen bulantının ve %55'inde beklenen kusmanın olmadığı tespit edilmiştir (Karagözoğlu, Tekyaşar ve Yılmaz, 2013, s.39-50).

Bu örnekler düşünüldüğünde Türkiye'de yapılan klinik merkezlerinde müzik terapi çalışmalarının Türk Müzik kültürüne göre eksik ya da hatalı olduğu gözlemlenmektedir. Kıyak'ın yapmış olduğu çalışmada alzheimer hastalarına neden

nihâvend makamının dinletildiği açıklanmamıştır. Kurşunet ve Sazak'ın çalışmalarında kullandığı müzik çeşitleri içinde sadece 2 Türk müziği formu kullanılmış olup neden bu formlar ve makamlar olduğu belirtilmemiştir. Ayrıca bu iki çalışmada makam seçimleri hatalı görülmektedir. Muhayyer Kürdî makamının yaklaşık 150 yıllık bir geçmişi vardır ve kadim makam tesirleri anlatımında bu makam hiç geçmemektedir. Nihâvend mâmı ise birkaç eserde zikredilmiştir.

Selçuklu ve Osmanlı döneminde hastalıklar için önerilen makamlarla Türkiye'de müzik terapilerinde uygulanan makamlar ve hastalıklar karşılaştırıldığında büyük yönde tutarsızlık olduğu görülmektedir. Bu konuda Can ve Yılmaz'ın (2019) da yaptığı "Türkiye'de Müzik Terapi Uygulamalarında Kullanılan Müzikler" adlı çalışmada, Türkiye'de 2019 yılına kadar klinik ortamda uygulanan çalışmalarda müzik formları ve makamlar tablo halinde sunulmuştur. Çalışmaların içerikleri de incelendiğinde çoğu rastgele seçilmiş müzik formları ve makamlar olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca hastalıklar, makamlar ve canlı uygulanan terapilerdeki müzik aletleri birbirleriyle örtüşmemektedir.

Makamların tedavide kullanımı konusunda literatür incelendiğinde kişinin ruh haline, inancına, tenine, sevdiği müzik aletinin türüne ve hatta günün belirli vakitlerine göre tedavinin şekil aldığı bilinmektedir. İbni Sinâ'nın müzikle tedavi uygulamaları incelendiğinde vakitlere göre makam uygulamaları; seherde rehâvî, sabah vakti hüseyni, güneş doğduktan yükselinceye kadarki zamanda rast, öğleye kadarki vakitte buselik veya zirefkend, öğle vakti zengüle ve uşşâk, ikindiye kadar hicaz, ikindi vakti akşam vakti ısfahan ve nevâ, yatsı vaktinde büzürk ve uyku halinde muhtelif makamlar şeklinde olmuştur (Turabi, 1985, 33). Ayrıca, esmer tenlilerde irak makâmı, buğday tenlilerde ısfahan makâmı, şarışın tenlilere rast karalı makamlar ve beyaz tenlilere küçek makamı tavsiye edilmiştir (Güvenç, 1985, 25-26).

Türkiye'de müzik terapi alanında zengin bir literatür bilgisi ve bu bilgiye sahip müzik alanında akademisyenler bulunmaktadır. Terapilerde literatürden ve akademisyenlerden faydalandığı takdirde klinik deneylerde daha farklı sonuçlar çıkabilir.

### **Sonuç**

Tarihte gelişmiş bir medeniyete sahip olan birçok toplumun, müziği etkin bir şekilde kullandığı ve geliştirmeye çalıştığı görülmüştür. Geçmişte müziğin görevi daha çok ruhani olup, ruhsal hastalıkları tedavide ve kendi inançları çerçevesinde kullanıldığı tespit edilmiştir.



Selçuklu ve Osmanlı medeniyetlerinin makam bilgileriyle, ruhsal hastalıkların tedavisinde kullandıkları müzik terapileri için açılan şifahaneler gelişmiş toplumlara örnek olduğu kanaatine varılmıştır.

20. yy'de müzikle terapi hususunda çalışmaların artması neticesinde metotlar gelişmiş ve farklı tekniklerle farklı hastalıkların tedavilerine başlanmıştır. Ruhsal hastalıklar başta olmak üzere, otizm hastalarında, kardiyoloji bölümünde, cerrahi müdahalelerin öncesinde ve sonrasında müzik terapilerinin anlamlı bir başarıya sahip olduğu sonucuna varılmıştır.

Müzikle tedavi çalışmalarının belki de en dikkat çekici olanı ise bağımlılıkta ve özellikle madde bağımlıların tedavisinde kullanılıyor olmasıdır. Çalışmada madde veya kumar gibi bağımlılara ahlaki telkinlerden daha ziyade tıbbi gereksinimlerinin olduğu anlaşılmıştır. Yapılan çalışmalarda müziğin, madde bağımlılarına uygulanan anti-depresan türü ilaçlar kadar etkili bir yöntem olduğu görülmüştür. Metotlar geliştikçe, teknoloji kaynaklı kumar bağımlılıklarında bile müzik terapilerinin etkili olduğu tespit edilmiştir.

Son dönemde insanların ruhsal çöküntüye sebep olan ruhsal ve fiziksel kaynaklı hastalıkların tedavisinde müzikle birlikte yoga türü meditasyonların, mistisizmin ve inanç eksenli öğretilerin etkin bir şekilde kullanıldığı ve başarılı sonuçlar elde edildiği anlaşılmıştır.

Müzikle terapi konusunda kadim bir tecrübeye sahip olan ve Osmanlı medeniyetinin devamı niteliğinde olan Türkiye'de ise müzikle tedavinin gereken değeri görmediği, klinik deneylerde kullanılan müziğin de kadim makam tedavilerindeki uygulamalara dayalı olmadığı saptanmıştır. Müzikle tedavi konusundaki çalışmaların çoğunun literatür taramasına dayalı olduğu sonucuna varılmıştır.

### **Öneriler**

Türkiye'de yapılacak müzikle terapi deneylerinde özellikle Türk Müziği ve formları kullanılmalıdır. Ayrıca bu uygulamalarda sanatını çok iyi icrâ eden icrâcılardan ve türk müziği makam ve usûl kuramına hâkim müzik bilimcilerinden yararlanılmalıdır.

Türk Müziği'nde makamların etkisi üzerine çalışmaları bulunan akademik personelden ve çalışmalarından faydalanılmalıdır.

Yüksek Eğitim Kurumu (YÖK) tarafından, Türk Müziği makam ve tedavileri üzerine araştırma yapan akademisyenlerin görevlendirildiği sertifikalı müzik terapist eğitim merkezleri açılmalı, gerektiğinde terapistlerin en az yüksek lisans dereesinde olmaları sağlanmalıdır. Bu konu ile ilgili gerekli yönetmelik değişiklikleri yapılmalıdır.

Müzikle tedavi için Devlet politikası oluşturulmalı, müzikle tedavi merkezlerinde sertifikalı terapistlerin görev alması sağlanmalı ve müzik terapistinin Türkiye’de bir meslek olması hususunda girişimler yapılmalıdır.

### Kaynakça

- Adnancoban kumar hastalığı. (2021, 5 Mayıs). Erişim adresi: <https://www.adnancoban.com.tr/kumar-hastaligi>
- Ak, A. Ş. (2013). *Avrupa ve Türk İslam Medeniyetinde Müzikle Terapi Tarihi Gelişim ve Uygulamaları*. Ötüken Yayınları. İstanbul.
- Ak, A. Şahin. (2018). “Türk-İslam Medeniyetinde Müzikle Tedavi”. *TÜRKTÖB Dergisi*. Sayı: 25: 57-61
- Amat, M. I., Johari, K. S. K., Najib, N. M., Jais, H. M., Pamidi, S., Mahyuddin and Muhammad Khairi. (2019). “Experience of Recovering Addicts Undergoing The 7 Steps Recovery İn Addiction Program (7-SRA) as an Aftercare Treatment.” *Religion: Ş Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades*. s. 180-188.
- Amatem sıkça sorulanlar. (2021, 7 Mayıs). Erişim adresi: <https://www.boylamamatem.com/amatem-sikca-sorulanlar/>
- Amatem tedavi ortamı. (2021, 7 Mayıs). Erişim adresi: <https://www.boylamamatem.com/tedavi-ortami/>
- Andrew G. P. (1962). *Music As An Aid In Psychotherapy. Eleventh Book Of Proceedings Of The National Association For Music Therapy*. (Editor Erwin h. Schneider, ph.d.) Published by the National Association for Music Therapy. Lawrence, Kansas America. 11: 23-39.
- Bektaş, M. (2018). *Davranışsal Bağımlılık: Tanımı, Türleri ve Sınıflandırılması. - Bir Kamu Politikası Olarak Bağımlılıkla Mücadele*. (Editörler: Hamza Ateş, Ahmet Koçak). Nobel Akademik Yayıncılık. Ankara. s. 147-159.
- Berard AİT. (2021, 23 Nisan). Erişim adresi: <https://berardaitwebsite.com/wp-content/uploads/How-do-Berard-AIT-and-Music-Therapy-Differ.pdf>
- Bıçer, İ., Balçık, P. Y. (2019). “Geleneksel Ve Tamamlayıcı Tıp: Türkiye ve Seçilen Ülkelerinin İncelenmesi”. *Hacettepe Sağlık İdaresi Dergisi*. 22 (1): 245-257.
- Boşnak, Mehmet. Kurt, Akif Hakan. Yaman, S. (2017). “Beynimizin Müzik Fizyolojisi”. *KSÜ Tıp Fak Dergisi*. 12 (1): 35-44.

- Boxberger, R. (1962). *Historical Bases for The Use of Music in Therapy. Eleventh Book Of Proceedings Of The National Association For Music Therapy.* (Editor Erwin h. Schneider, ph.d.) Published by the National Association for Music Therapy. Lawrence, Kansas America. s. 125-166
- Carter, T. E. and Panisch, L. S. (2020). "A Systematic Review of Music Therapy for Psychosocial Outcomes of Substance Use Clients" *International Journal of Mental Health and Addiction.* s. 1-18.
- Chontichachalalauk, J. Malathum, P., Hanucharurnkul, S. and Charn K. (2008). "The Effect of Music Therapy on Anxiety, Physiological Responses, and Weaning Parameters in Patients during Weaning from Mechanical Ventilation." *Rama Nurs Journal.* 14 (3): 327-346.
- Claire M. G. (2004). Incorporating Music Therapy into the Harm Reduction Approach to Managing Substance Use Problems. *Music Therapy Perspectives.* 22(2): 84-90.
- Clements-Cortes, A., Ahonen, H., Freedman, H. and Bartela, L. (2016). "Short-Term Effects of Rhythmic Sensory Stimulation in Alzheimer's Disease: An Exploratory Pilot Study". *10th European Music Therapy Conference. Journal of Alzheimer's Disease.* 52(2): 651-660.
- Demirci, M. (2021). *Türk Musikisi Tarihi.* Türk Din Musikisi El Kitabı. (Ed. Ahmet Hakkı Turabi). Grafiker Yayınları. 6. Baskı. İstanbul.
- Düzenli, P. (2014). *İslâm Kültür Tarihinde Müsikî.* Kayıhan Yayınları. 2. Baskı. İstanbul.
- Erkkilä, J. and Eerola, T. (2003). "Music Therapy Methods In The Treatment Of Gambling Addiction". *Music Therapy Today.* 4(3): 1-18.
- Felicity A. B., Libby M. G. and Genevieve A. D. (2007). "Music therapy and emotional exploration: Exposing substance abuse clients to the experiences of non-drug-induced emotions". *The Arts in Psychotherapy.* 34(4): 321-330.
- Gençel, Ö. (2006). "Müzikle Tedavi". *Kastamonu Eğitim Dergisi.* 14(2): 697-706.
- Gönül, M. ve Yıldırım, M. (2017). "İslâm Dininde Müsikîye Karşıt Görüşlere Müsikî Penceresinden Bir Bakış". *İSTEM Dergisi.* 15(30): 257-270.
- Gürsu, O. (2018). *Bağımlılık ve Din: Nöropsikolojik Bir Yaklaşım.* DEM Yayınları. 1. Basım. İstanbul.
- Gürsu, O., (2020). *İnançın Bağımlılık Karşısındaki Fonksiyonu. Bütün Yönleriyle Bağımlılık ve Sosyal Hizmet Kitabı* (Editör. Sinan Zavalı). Grafiker Yayınları Ankara. s. 269-299

- Güvenç, R. O. (1985). *Türklerde ve Dünyada Müzikle Ruhi Tedavinin Tarihçesi ve Günümüzdeki Durumu*. Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi. İstanbul.
- Haşmet A. (1998). *Bir İletişim Aracı Olarak Müzik ve Müzikle Tedavi Yöntemleri*. Doktora Tezi, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Olan Doktora Tezi, Eskişehir.
- Kalender, R. (1987). “Türk Musikisi'nde Kullanılan Makamların Tesirleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 29(1): 361- 375.
- Kalender, R. (1990). “Ruh Hastalıkları Tedavisinde Musiki”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 31(1): 361- 375.
- Kaygısız, M. (1999). *Müzik Tarihi, Başlangıcından Günümüze Müziğin Evrimi*. Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Kayım, G. (2017). *Dünya'da Müzik Terapi Tarihi Ve Eğitimi*. Yüksek Lisans Tezi. Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Musikisi Anasanat Dalı Türk Müziği Yüksek Lisans Programı. İstanbul.
- Kıyak, M. (2019). *Alzheimer Hastalarında Müziğin Uyum Güçlüğü Azaltmadaki Etkisi*. Yüksek Lisans Tezi. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Hemşirelik Anabilim Dalı. Eskişehir.
- Kurşunet, D. D. K. ve Sazak, Nilgün. (2018). “Tetha, Alpha, Smr, Beyin Dalgalarının Müzik Türleriyle Olan Etkileşimi: Bir Nexus-10 Eeg Çalışması.” *Online Journal Of Music Sciences*. 3(1): 149-165.
- Karagozolu S., Tekyasar F. ve Yılmaz F.A. (2013). Effects Of Music Therapy And Guided Visual İmagery On Chemotherapy-İnduced Anxiety And Nausea-Vomiting. *Clin Nurs Journal*. 22(1-2): 39–50.
- Karamızrak, N. (2014). “Ses ve Müziğin Organları İyileştirici Etkisi”. *Koşuyolu Kalp Dergisi*. 17(1): 54-57.
- Leo, S., Wallace L., Kotter, G. and Douglas L. (1962). *Music Therapy For Schizophrenics. Eleventh Book Of Proceedings Of The National Associaton For Music Therapy*. (Editor Erwin h. Schneider, ph.d.) Published by the NationalAssociation for Music Therapy. Lawrance, Kansas America. s. 99-104.
- Michel, D. E. (1962). *Music Therapy in Cleft Palate Disorders. Eleventh Book Of Proceedings Of The National Associaton For Music Therapy*. (Editor Erwin h. Schneider, ph.d.) Published by the NationalAssociation for Music Therapy. Lawrance, Kansas America. s.109-115

- Mathis, W. S. (2015). "The Neuroscientific Basis For Aesthetic Preference As An Intervention For Drug Craving Associated With Addiction". *Journal of Addiction Research & Therapy*. 6(1): 3-9.
- Mathis, W. S. and Han, X. (2017). "The Acute Effect Of Pleasurable Music On Craving For Alcohol: A Pilot Crossover Study". *Journal of Psychiatric Research*, 90: 143-147.
- Murphy, K. M. (2017). "Music Therapy in Addictions Treatment: A Systematic Review Of The Literature And Recommendations For Future Research". *Music & Medicine*. 9(1): 15-23.
- Okay, H. H. ve Ece, A. S. (2019). "Psikoloji Araştırmalarında Duygu Tanımlanması İçin Kullanılan Müzik Eserleri Ve Özellikleri". *Akademikbakış Dergisi*. 75: 1-12.
- Physio-Acoustic. (2021, 29 Nisan). Erişim adresi: <https://encyclopedia2.thefreedictionary.com/Physiological+Acoustics#:~:text=%5B%E2%80%9Afiz%C2%B7%C4%93%C2%B7%C9%99,pathways%20of%20humans%20and%20animals.>
- Ray G. (1962). *New Concepts In Psychiatric Treatment. Eleventh Book Of Proceedings Of The National Association For Music Therapy*. (Editor Erwin h. Schneider, ph.d.) Published by the National Association for Music Therapy. Lawrence, Kansas America. s. 48-49.
- Sezer E. ve Elif A. (2010). "Selçuklu ve Osmanlılarda Müzikle Tedavi Yapılan Hastaneler". *Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 36 (1): 29-32.
- Stamou, V., Chatzoudi, T., Stamou, L., Romo, L. and Graziani, P. (2016). "Music-assisted Systematic Desensitization For The Reduction Of Craving In Response To Drug-Conditioned Cues: A Pilot Study." *The Arts in Psychotherapy*. 51:36-45.
- Tarhan, D. E. (2020). "Pythagoras Felsefesinde Müzik Ve Matematik İlişkisi Üzerine". *Akademik Felsefe Dergisi*, Ekim 15: 1-22.
- Tekeoğlu, İ., Şekeroğlu, M., Tarakçıoğlu, M. Adak, B. ve Kara, M. (1996). "Ağrılı Hastalarda Tens Ve Müzik Elektrostimülasyonun Kan Endorfin Düzeylerine Etkileri". *Romatizma Dergisi*. 11(2): 100-103.
- Turabi, A. H. (1985). İbn Sînâ'nın Kitâbü'ş Şifâsı'nda Mûsikî. Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Bilim dalı. İstanbul.
- Turabi, Ahmet Hakkı (2021). *İlk Dönem İslâm Dünyası'nda Mûsikî Çalışmaları*. Türk Din Musikisi El Kitabı. (Ed. Ahmet Hakkı Turabi) Grafiker Yayınları. 6. Baskı. İstanbul.

- Türkiye Uyuşturucu Raporu. (2019). Erşim adresi:  
<http://www.narkotik.pol.tr/kurumlar/narkotik.pol.tr/Uyusturucu-Raporu.pdf> 2019-Türkiye-
- Uçak, D. (2019). “Müziksel Bellek Geliştirmede Berard Metodu Kullanımının İncelenmesi”. *“İnsan Yaşamında Müzik” konulu X. Hisarlı Ahmet Sempozyumu Bildiri Kitabı*. s. 53-71.
- Yavuz, Ö. ve Çöpoğlu, M. (2018). *Türkiye’de Bağımlılık Sorunu Ve Bağımlılıkla Mücadele: Politika Analizi Çerçevesinde Bir Değerlendirme. Bir Kamu Politikası Olarak Bağımlılıkla Mücadele*. (Editörler: Hamza Ateş, Ahmet Koçak). Nobel Akademik Yayıncılık. Ankara. s. 127-146.
- Yiğitbaş, M. Sadık (1972). *Musiki ile Tedavi*. Yelken Matbaası. İstanbul.
- Yoes. M. and Silverman, M. J. (2021). “Expectancy Theory of Motivation and Substance Use Treatment: Implications for Music Therapy”. *Music Therapy Perspectives*. 39: 61-68.
- Yücel, H. (2016). “Türk İslam Medeniyetinde Müzikle Tedavi Yöntemlerinin Uygulandığı Şifahaneler: Amasya Darüşşifası”. *TURAN-SAM Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi*. Cilt: 8(29): 52-62.
- Yüksel, N. A., Açıkgöz, C. B., Yüksel, C., Ayoğlu, F. N. ve Er, T. (2019). “Hekimlerin Geleneksel Ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamalarına Bakış Açısı”. *ESTÜDAM Halk Sağlığı Dergisi*. 4 (3): 276-286.
- Winkelman, M. (2003). “Complementary Therapy for Addiction: Drumming Out Drugs”. *American Journal of Public Health*. 93(4): 647-653.

## Tasavvufi Düşüncenin Bağımlılığa Bakışı

### Sufi Thought's Perspective on Addiction

Şeyda ÖZTÜRK

Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sydaozturk@hotmail.com, Orcid ID: 0000-0002-4861-3186

| Makale Bilgisi                | Article Information                   |
|-------------------------------|---------------------------------------|
| Makale Türü – Article Type    | Araştırma Makalesi / Research Article |
| Geliş Tarihi – Date Received  | 20 Nisan / April 2021                 |
| Kabul Tarihi – Date Accepted  | 23 Haziran / June 2021                |
| Yayın Tarihi – Date Published | 25 Haziran / June 2021                |
| Yayın Sezonu                  | Nisan – Mayıs– Haziran                |
| Pub Date Season               | April – May – June                    |

*Atıf / Cite as:* Öztürk, Ş. (2021). Tasavvufi Düşüncenin Bağımlılığa Bakışı/Sufi Thought's Perspective on Addiction. Turkish Academic Research Review, 6 (2), 498-522. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/62824/923326>

*İntihal / Plagiarism:* Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## **Tasavvufi Düşüncenin Bağımlılığa Bakışı**

**Şeyda ÖZTÜRK**

### **Öz**

Bilim dünyası son yüzyıla kadar bağımlılığa bir hastalık olmaktan çok ahlâki bir zaâf olarak yaklaşarak koruyucu ve tedavi edici eylemlerden ziyâde cezâi uygulamalar çerçevesinde konuyu ele almıştır. Bugün ise bilimsel çalışmalar bağımlılığın insan beyni ile davranışlarını olumsuz yönde etkileyen hastalıklar kategorisinde inceleneceğini göstermektedir. Son çeyrek yüzyılda ise alanın uzmanları bağımlılık deyince ilk akla gelen alkol ve madde kullanımı dışında sosyal medya, kumar ve sanal oyunlar, toplama, biriktirme, cinsel eğilimler, temizlik gibi pek çok alışkanlığı kişinin çalışma gücünü azaltan, çevre ile ilişkilerine zarar veren, beden ve ruh sağlığı üzerinde olumsuz etkileri bulunan bağımlılıklar çerçevesinde incelemektedir.

Genel olarak dinlere ve özelde İslam dînine eğildiğimizde alkol, kumar, şans oyunların açık naslarla haram kılındığı görülür. Söz konusu yasaklamaya konu olan eylemlerin kişi ve toplum üzerindeki zararlarını pek çok farklı alanda görmek mümkün se de hepsinde ortak olan özellik kişiyi içinden kurtulması güç bağımlılık döngüsüne mahkum etmesidir. Din tedicî bir yöntemle tebliğ süreci içinde bu yasakların içselleşmesini sağlamıştır.

Bununla birlikte din, insanı bağımlılık döngüsüne düşüren unsurları bu söz konusu yasaklarla sınırlandırmamış, insanın kendisi için tezyin edilen kadın, erkek, evlat, altın ve gümüş biriktirme, besili atlar, hayvanlar ve ekinlere düşkünlüğüne dikkat çekmiştir. İnsan meyilleri, alışkanlıkları, düşkünlükleri arasında kulluk yolculuğunu gerçekleştirmeye çalışırken araçların amaç hâline gelmemesi konusunda uyarılmıştır.

Tasavvuf, Kur'an ve sünnetin belirlediği sınırlar içinde ve emirlere itaatın, yasaklardan kaçınmanın asıl olduğu bir çizgide gelişimini sürdürmüştür. Bununla birlikte tasavvufun ilk döneminden itibaren sūfilerin çekinme ve ihtiyatlarını sadece haramlara karşı göstermedikleri görülür. Onlar kalbi Hakk'tan uzaklaştıran her türlü meyil ve dünyevî arzuya karşı ihtiyatlı bir tutum içinde bulunmuşlar ve mâsivâ kapsamı içine dahil olan her türlü alışkanlık ve meyle karşı dikkat içinde olmuşlardır. Tasavvufta mâsivâ kavramı görünen ve görünmeyen tüm bağımlılıkları kapsayan ve sâlikin mânevî yolculuğunda terk etmesi gereken bir olgudur. Tasavvuf yolcusu bedenini ve kalbini selim bir kalpten uzaklaştıran her türlü mâsivâ ile mücadele halindedir. Onların Hakk'a vuslat yolunda mâsivâdan kurtulmak amacıyla yaptıkları riyâzet ve mücâhedeler aynı zamanda kimi alışkanlık ve meyillerin bağımlılık sürecine ulaşmadan fark edilmesine imkan tanımıştır. Sūfi metinleri incelendiğinde mutasavvıfların bağımlılıklar alanıyla ilgili iki görünür tutum sergiledikleri görülür: ilki mâsivâ kavramı çatısında bedeni ve kalbi esîr alan her türlü alışkanlık ve hevâya karşı mücâdeleleri, ikincisi bağımlılık hâlinde bulunan kişilere karşı öteleyici bakış açısından uzak yapıcı tutumları.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Bağımlılık, Nazar (Mürşidin nazarı), Riyâzet, Mürşid-i Kâmil.



## Sufi Thought's Perspective on Addiction

### Abstract

Until the last century, the scientific world has approached addiction as a moral weakness rather than a disease, and has dealt with the issue within the framework of criminal practices rather than preventive and curative actions. Today, scientific studies show that addiction will be examined in the category of diseases that negatively affect the human brain and behavior. In the last quarter century, apart from alcohol and substance use, which come to mind first when addiction is mentioned, experts in the field examine many habits such as social media, gambling and virtual games, collecting, hoarding, sexual tendencies, cleaning within the framework of the addictions that reduce the working power of the person, harm his relations with the environment, and harm the body and soul and have negative effects on health.

When we focus on religions in general and Islam in particular, it is seen that addictive processes such as alcohol, gambling, fortune-telling and habits whose destructions can be clearly observed on a person's life are prohibited. However, religion did not limit the factors that put people into the cycle of addiction with these prohibitions but drew attention to the fondness of human for women, men, children, gold and silver saving, fattened horses, animals and crops. Appearing in the scene of existence for the purpose of servitude, humankind is faced with a state of addiction when the material and spiritual gains offered to help people in this divine journey are adopted as a goal rather than as a tool.

Sufism, the spiritual and tentative aspect of Islam, has continued to develop within the limits defined by the Qur'an and Sunnah, and along a line distinguished by obedience to orders and avoidance of prohibitions. However, it is obvious from the beginning of Sufism that Sufis do not show their hesitation and prudence only against the Haram. They have taken a cautious stance against all kinds of inclinations and worldly desires that turn the heart away from the Hakk (Allah, the God), and they have paid close attention to all kinds of habits and inclinations included within the scope of the massive. The concept of *mâsivâ* in Sufism is a phenomenon that encompasses all the dependencies, visible and unseen, and which *Sâlik* (pilgrim) must abandon in his spiritual journey. The Sufi Pilgrim is in a state of struggle with all kinds of *mâsivâ* that distract his body and heart from a *selîm* (honest) heart. Their abstemiousness and *mücâhede* (struggle) in order to reach Hakk and purify *mâsivâ* also allowed some habits and tendencies to be noticed before reaching the addiction process. When Sufi texts are examined, it is observed that the Sufis have two distinct attitudes toward addiction: The first is their struggle against all kinds of habits and whims that capture the body and heart within the framework of the concept of *mâsivâ*, and the second is their constructive attitude toward those who are personally addicted.

**Keywords:** Sufism, Addiction, Nazar (To meet Sheikh's spiritual eyes), Addiction, Ascetic Discipline, Murshid-i Kamil

### Structured Abstract

#### Subject of This Study

Today, studies in the field of addiction do not limit addiction only to substance addiction, but consider habits that include many repetitive cycles such as social substance, cleaning, work, collecting, and hoarding under the umbrella of behavioral addiction.

Considering the harams of alcohol, gambling and foretelling the future, which are clearly prohibited by the religion of Islam, these haram behaviors have many harmful effects on the person and the society. However, it is seen that the common point of these harams compels people to a cycle of addiction over time. In the process of religion preaching, these addictions, which have a common habitual ground in the society, became subject to the process of banning by using a gradual method. The clearest example of this shows itself in the prohibition of alcohol in three stages.

Although Sufism forms the metaphysical dimension of the Islamic religion, it is a science that has practices based on asceticism. Sufism, which resembles the Qur'an and the Sunnah as the basic norms of its own field, handled the events in line with the basic principles and provisions of Islam. In Sufism terminology, seyr ü sülük (spiritual journey of the devotee) refers to a journey through the gates of şerîat-tarîkat-marîfet-hakîkat, which is also explained with the concept of four gates. While each door is passed, the previous one is not closed, the next door does not reject the integrity of the terms and meaning of the previous doors. Sufis express this fact with the phrase "there is no sect without shari'ah", which is represented by Cüneyd-i Baghdadi's statement "Our path is determined by the Qur'an and the Sunnah".

Sufis oppose all harmful dependencies, both explicitly specified and unspecified. However, it is seen that the Sufis reached an early awareness in their Sufi journeys on two issues that fall under the field of addiction today. The first of these awarenesses manifests itself in their attitudes towards people in the addiction cycle.

#### 1. Attitudes of Sufis towards Addicts:

Considering that the Sufis brought people in the spiral of material and spiritual addictions to the society with constructive methods such as empathy, compassion, prayer, and patronage, it is seen that they did this by following the attitudes of the prophet in the face of negative behaviors, even though they did not express it clearly in their texts.

Although the Holy Prophet observed that those who violated the principles and principles of Islam should be punished in proportion to the crime, he did not allow human dignity to be abused. As a matter of fact, the Holy Prophet applied the hadd punishment to his companions named Nuayman, who could not quit his habit after the prohibition of alcohol, but when the companions said, "My God, curse him! It is endless!" , he opposed his words in the meaning of "Do not curse him, I swear by Allah, I know that he loves only Allah and His Messenger" (Bukhari, "Hudud", 6). The compassionate attitude of the Prophet towards his companions helps to understand the compassion that manifests in the behavior of perfect masters.

The approaches of the Sufis to the subject in the Sufi legends in the Sufi sources are before us with clear examples. The Sufis did not condemn those who were in a state of dependency, did not take a protracted attitude, prayed for their guidance and tried to reintegrate them into society. So much so that in some Sufi texts, it is accepted that divine truths can be poured out from the dependent language, and the story transmitted from Hasan-ı Basrî is one of the examples of this subject.

Stories of this kind carry warnings to tell the Sufis walking on the bumpy roads of Seyr ü süluk that there is never any security and not to look down on creatures.

Although Sufi sources have various dependencies, they include the stories of saints who got rid of their addictions and entered through the gate of guardianship due to factors such as hidayet-i-ilahî (searching for the truth), ilhâm-ı ilâhî (divine

inspiration), repentance and mentorship. On the other hand, it is recorded that perfect masters have become a sincere devotee on the path of Sufism by getting rid of their addictions as a result of their compassionate attitude towards addicts, most of which are related to alcohol addiction.

In the world of Sufism, perfect masters are also called spiritual doctors. In addition to the methods peculiar to saints such as evil eye, politeness, chat, the sincere prayer of the perfect master sometimes leads to the salvation of the addict. Such situations, which cannot be explained by the principle of causality, are explained within the framework of the guidance, miracle and power and disposition of the saints peculiar to Sufism.

## 2. The Sufis' Struggles

Sufis have determined that the biggest obstacle in their journey to Sufism is the nafs. Their jihad-i akbar is against massiveness. It is everything that occupies the heart between the great servant and Allah, which includes all the pleasures, habits and attitudes of the soul. Masivâ, or in other words, when the world ceases to be a means and becomes an end, it is considered an idol in Sufism. The devotees move forward in their divine journey to the extent that they get rid of the interests and habits that occupy their hearts. In this regard, their aim is not to devote the heart to anything but Allah, while their method is not to destroy the soul and its habits, but to keep them under control.

The Sufis' journeys of Sufism, which they embarked on within the framework of their spiritual journeys, leaving the masiva and struggling with the nafs, caused them to see issues such as substance addiction, food-drinking, residence addiction, work and fame addiction, which are examined under the title of behavioral addictions, as spiritual diseases in the early period. The methods of obedience and struggle, which they initiated on the axis of abandonment, helped the devotee to confront his weaknesses, especially at the beginning of the course of the journey, and allowed the diagnosis and treatment of any behavioral habit before it turned into an addiction.

The constructive attitudes of the Sufis towards addicted people and the methods of asceticism, which early confronted the Sufis with the concept of habit, present a unique perspective to the studies dealing with the addiction issue with a broad perspective today.

## Giriş

Kişinin kullandığı bir nesne veya yaptığı bir eylem üzerinde kontrolünü kaybetmesi şeklinde tanımlanan “bağımlılık” kullanım veya davranış sıklığı azaldığında veya kesildiğinde huzursuzluk, uykusuzluk, öfke gibi yoksunluk belirtileri gibi ortak özellikleri ile bugün alkol ve uyuşturucu bağımlılığında iş, teknoloji, temizlik bağımlılığına uzanan geniş bir yelpazede insanlığın karşı karşıya kaldığı mücadele alanıdır.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> <https://yetiskin.tbm.org.tr/> Yeşilay Türkiye Bağımlılıkla Mücadele.

Batıda dindarlık ve bağımlılık alanında yapılan araştırmalar, dinlerin geneli itibâri ile bağımlılıklara karşı olduğunu göstermiş bunun yanı sıra dindarlık ile bağımlılık arasında ters yönlü bir ilişki bulunduğunu ortaya koymuştur. Dîni gruplarda bağımlılığın azlığı şeklinde kendini gösteren bu ters yön; dîni grubun sağladığı sosyal desteğin yanı sıra din ve inancın bireye sunduğu psikolojik gâye ve anlam ile ilişkili bulunmuştur.<sup>2</sup>

Dînin temel gayesini kişinin din, can, akıl, nesil ve malını korumak olarak gören dîni anlayışta kişinin aklını örten ve iradesini zorlayan her türlü sarhoşluk veren madde kullanımı yasaklanmıştır. Konuyla ilgili en açık referans olan “Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar (putlar) ve fal okları şeytan işi birer pisliktir. Bunlardan kaçın ki, kurtuluşa eresiniz.” ayetinde alkol bağımlılığı kumar, şans oyunları, fal unsuru olan dikili taşlar ile birlikte zikredilmiştir. Bağımlılığın bir evresi olan nöbet ve sekr (sarhoşluk) halinin alkol bağımlılığında daha görülebilir olması bağımlılık vurgusunun daha çok alkol ve benzeri madde bağımlılığı üzerinden yapılmasına neden olmuş gözükmektedir. Bununla birlikte fihhi yaklaşımlarda diğer dört kötü davranış ve hükmü konusunda farklı cephelerden izahlar yapılmış ve hükmün hikmet-i teşri’ boyutu aranmıştır.

Haram oluşları açıkça zikredilen bu dört davranış ve uygulamanın kişilerin ferdi ve sosyal hayatında oluşturdukları kendilerine özgü zararları bulunmakla birlikte hepsinde ortak olan özellik, din tarafından yasaklanan bu alışkanlık ve eylemlerin kişiyi kısa zamanda içinden çıkılmaz bir bağımlılık döngüsüne mecbur kılmasıdır. Bağımlılık süreçlerine sahip olan her türlü bağımlılık kişinin adâlet özelliğini iptal etmekte<sup>3</sup>, öz benliğini geliştirecek olumlu etkilerden mahrum bırakmakta ve kişiyi toplum içinde yalnızlaştırmaktadır.

Bugün bağımlılık ile ilgili çalışmalarda amelî ve i’tikâdi olmak üzere tasnifler yapılmaktadır. Haram hükmü ile sınırları şâri tarafından sınırlandırılan alışkanlıklar amelî bağımlılık altında incelenirken; kişilerin aşırı düşkünlükleri ile şirke bulaşmalarına neden olan bağımlılıklar itikâdi bağımlılıklar başlığı altında ele alınmaktadır.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din*, Karahan Kitabevi, Adana 2007, 66-67.

<sup>3</sup> Ali Bardakoğlu, “Kumar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: 2002), 26/364.

<sup>4</sup> Mustafa Hocaoglu, “İslam’ın Bağımlılığa Bakış Açısı”, *Bedenimizin İşgalcileri (Dinlerin Bağımlılığa Bakışı)*, İstanbul 2019, 94.

Mutasavvıflar hükmü haram kılınan her türlü bağımlılığa karşı çıkmakla birlikte bağımlılık alanının sınırlarını genişletmişlerdir. Zîrâ tasavvuf terminolojisinde mâsiva insanı Allah'tan uzaklaştıran her şey demektir. Mâsivâ kavramı sahip olduğu bu anlam genişliği ile sâlikin kalp ve iradesini zorlayan her türlü alakâ, kayıt, alışkanlık ve bağımlılık hallerini kapsar. Mâsivâ kavramı put ile özdeşleştirilmiş ve sâlikin mânevî yolculuğunu gerçekleştirebilmesi için kalbini her türlü dünyevî tutkudan arındırması istenmiştir.

Sâlikin mânevî anlamda özgürlüğü, görünmez bağlarla bağlı olduğu kayıtların bağlarından kurtulmasına bağlıdır. Buradan hareketle “tasavvuf” -barışı olmayan savaş<sup>5</sup>- olarak tanımlanmış ve sâlikin Hakk'a erişmek şeklindeki temel hedefi mâsivâyı terki ile doğru orantılı görülmüştür.

Sûfiler gerçek hürriyetin Hakk'ın irâdesine teslim olmak ve mâsivâyı terk ile mümkün olacağını belirtirler. Bir başka ifade ile Hakk'a bağlılık sâlikleri herhangi bir bağımlılık sürecine gitmesi muhtemel her türlü kayıttan kurtararak özgürleştirir.

Tasavvufta hürriyet Allah'tan başka hiçbir şeyin madde ve mânen kulu ve kölesi olmamaktır. Kuşeyrî hürriyeti; “dünyevî menfaat ve uhrevî karşılık da dahil olmak üzere kulun yalnızca Allah için olması ve mahluklara ait hiçbir şeyin boyunduruğu altında bulunmaması, dünyada verilecek mala, arzuya, uzun vâdeli bir isteğe, kasda, talebe, ihtiyaca ve hazza kul olmaması keyfiyetidir.” cümlesi ile açıklamaktadır.<sup>6</sup>

Her türlü nefsanî tutkudan kurtulmak avâmın hürriyeti, sâlikin irâdesini Hakk'ın irâdesine teslim ederek isteklerinin köleliğinden kurtulması havassın hürriyetidir.<sup>7</sup> Ebû Hüseyin Nûrî'nin “Tasavvuf hürriyet, fütüvet, tekellüfî terk ve cömertlik” şeklindeki tasavvuf tanımında hürriyet; sâlikin hevâ ve heves bağlarından kurtulması şeklinde anlaşılmıştır.<sup>8</sup>

### 1. Sûfilerin Bağımlılara Karşı Tutumları

Sûfiler bağımlılığın her türüsüne karşı çıkmışlar şerîate uygun bir tasavvuf anlayışının müdâfileri olmuşlardır. Bununla birlikte bağımlılık hâlindeki kişilere

<sup>5</sup> Abdülkerim Kuşeyri, *Tasavvuf İlmine Dâir Kuşeyri Risâlesi*, Haz: Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları 1991), 452.

<sup>6</sup> Kuşeyri, *Kuşeyri Risâlesi*, (Haz: Süleyman Uludağ, İstanbul:1991),365.

<sup>7</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul:2004), 289.

<sup>8</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, Trc: Süleyman Uludağ, (İstanbul: 2002), 2/66.

karşı öteleyeci ve kınayıcı bir dil yerine tedâvilerine imkan veren şefkat eksenli bir tavır içinde bulunmuşlardır.

Tasavvufun Kur'ân ve sünnete bağlı bir eğitim yolu olduğu gerçektir. Sûfi dünyada Kur'ân-ı Kerîm ve peygamberin uygulamalarından ilham almayan bir yöntem yok gibidir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin “Yolumuz Kur'ân ve sünnetle mukayyedir” ifâdesi bu duruşu temsil eder.<sup>9</sup> Sûfilerin maddî ve mânevi bağımlılıklar sarmalındaki kişileri empati, şefkat, duâ, himmet gibi yapıcı yöntemlerle topluma kazandırdıkları göz önüne alındığında açıkca metinlerinde dile getirmeseler de peygamberin olumsuz davranışlar karşısında sergiledikleri tutumların takipçisi olarak bunu gerçekleştirdikleri görülür.

Hz. Peygamber İslâm'ın ilke ve prensiplerini ihlâl edenlere karşı cezanın suça orantılı olarak verilmesini gözetmekle birlikte insan onurunun hırpalanmasına müsaade etmemiştir.<sup>10</sup> Nitekim Hz. Peygamber içkinin haram kılınışından sonra alışkanlığını bırakamayan Nuayman isimli sahabesine had cezasını uygulamış ancak sahâbelerin “Allah'ım ona lânet et! Bu kaçınıcı oldu!” manasındaki sözlerine “Ona lânet etmeyin, Allah'a yemin olsun ki ben onun ancak Allah ve Rasulü'nü sevdiğini bilirim” (Buhârî, “Hudûd”, 6) şeklinde karşı çıkmıştır. Peygamberin sahâbesine karşı gösterdiği şefkat eksenli tutum kâmil mürşidlerin davranışlarında tezâhür eden merhameti anlamaya yardımcı olur.

Tasavvuf kaynaklarında yer alan sûfi menkıbelerinde mutasavvıfların konuyla ilgili yaklaşımları açık örneklerle karşımızdadır. Sûfiler bağımlılık hallerinde bulunan kimseleri kınamamışlar, öteleyici bir tutum içinde olmamışlar, hidâyetleri için duâ etmişler ve onları topluma yeniden kazandırmaya çalışmışlardır.

Sûfi metinlerinde kimi zaman ilahî hakikatler bağımlı lisanından da dökülebilir. Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) dört kişinin cümlesinden etkilendiğini belirtmekte ve bu kişilerden birinin bir sarhoş olduğunu söyleyerek aralarında şöyle bir konuşma geçtiğini aktarmaktadır:

“Bir kere çamur içinde düşe kalka yürümeye çalışan bir sarhoşa “Ayağımı sağlam bas ki sürçmeyesin” dediğimde şu cevabı aldım: “Bütün bu iddiâ ettiğin şeylerle birlikte sen ayağınızı mânevî yolda sağlam mı basıyorsun? Sarhoş olmam

<sup>9</sup> Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, 48.

<sup>10</sup> İhsan Arslan, “Sahabenin Olumsuz Davranışları Karşısında Hz. Peygamber'in Tavrı”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12/3, 2012, 119-149.

sebebi ile düşmelerim neticesinde çamura batarım, ancak kalkıp kolaylıkla yıkayıp temizlenebilirim. Ancak sen kendi düşüşünden kork”<sup>11</sup>

Yâfî'nin (ö. 768/1367) aşağıda aktardığı hikâye yukarıdaki çerçeveye dâhil edilebilir:

“Birisi yere yıkılmış bir sarhoşun yanından geçerken kendi hâlini düşünerek böbürlendi. Sarhoşa göz ucuyla bile bakmaya tenezzül etmedi. Sarhoş başını kaldırarak ona: “Ey iyi zât! Kavuştuğun bu nimetlere şükret. Sakın büyükleme. Zîrâ kibirden mahrûmiyet hâsıl olur. Birini zincire vurulmuş görürsen gülme. Senin de başına gelebilir. Mukadderâtın belli olmaz. Belki sen de bir gün sarhoş olup yerlere düşersin” dedi.<sup>12</sup>

Bu nevîden hikâyeler seyr ü sülûkun inişli çıkışlı yollarında yürüten sûfilere hiçbir zaman emniyetin olmadığını anlatmak ve mahlûkata karşı hor bakmamak yönünde uyarılar taşır.

Mevlânâ Celeleddîn-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) öznesi olduğu hikayede bağımlı bir kimseye gösterilen tutum ince bir ikazla eleştirilir. Menkıbede yalpalayan bir sarhoşun etrafında biriken ve onun düşüp kalkmalarını alay konusu yapan topluluk Mevlâna tarafından şöyle uyarılır: “Hadi o içkinin etkisiyle sarhoş olmuş yalpalıyor, siz onu alay konusu yapan bu hallerinizle neyin sarhoşusunuz?”<sup>13</sup>

Konuyla ilgili bir diğer hikaye Mâ'rûf-i Kerhî'nin (ö. 200/815-16 [?]) Dicle kenarında müridleri ile yolculuk yaptığı bir sırada gerçekleşmektedir. Şeyh ve dostları yolculuk sırasında kayık içinde içerek taşkınlık yapan bir gençlik grubuna rastlarlar. Mâ'rûf-i Kerhî'nin yanında bulunanlar kendisinden bu taşkınlık içindeki kimseler için beddua etmesini ister. Mâ'rûf-i Kerhî dostlarına ellerini semaya kaldırmalarını söyler ve şöyle duâ eder: “İlâhî! Dünyada bu kulların şevk, zevk ve neşe içerisinde; ahirette de bunları şevk, zevk ve neşe içinde eyle!” Yanında bulunan müridleri “Fâsıklara böyle duâ gerekmezdi!” diye itiraz edince Mâ'rûf-i Kerhî şu cevabı verir: “Fâsıklara böyle dua etmek gereklidir ki Allah onların tövbesine izin versin ve onları cennetliklerden eylesin!”

<sup>11</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, I/318.

<sup>12</sup> İmam Yâfî, *Ravdu'r-Reyâhîn fî Hikâyâti's-Sâlihîn Salihlerin Hikâyeleri*, (İstanbul: Harf Yayınevi, 2011), 485.

<sup>13</sup> Sipehsâlâr, Necmüddîn Ferîdûn, *Risâle-i Sipehsâlâr*, (İstanbul: Rûmî Yayınları, 2005), 145.

Beddua beklentisinin aksi yönünde gerçekleşen bu sûfî yaklaşımı biraz sonra şeyhle göz göze gelen gençlerin rebaplarını ve şarap testilerini kırmalarına ve samimi tövbelerine sebep olur.<sup>14</sup>

Söz konusu menkıbe bir tasavvuf pîrinin bağımlılık döngüsündeki fertlere yaklaşımını gösteren örneklerden biridir. Tüm bu örneklerle ilgili belki de söylenmesi gereken en açık tespit mutasavvıfların bağımlılara öteleyici ve yargılayıcı bir dil ile yaklaşmadıkları, bağımlılıkları birer mânevî hastalık şeklinde değerlendirerek şefkat temelli bir yaklaşımı kendilerine ölçü edindikleridir. Günümüzde tasavvufi yapıya sahip kimi cemaatlerin bağımlılıkla mücadelede başarılı olduklarına dâir bir takım teşekkül ve kurumlarla sahada gayret sarf ettikleri literatüre girmiş durumdadır.<sup>15</sup>

Sûfî kaynakları çeşitli bağımlılıkları bulunduğu halde hidâyet-i ilâhî, ilhâm-ı ilâhî, tevbe ve mürşid himmeti gibi etkenlerle bağımlılıklarından kurtulan ve velâyet kapısından giriş yapan velîlerin hikayelerine yer vermektedir. Bîşr-i Hafî (ö. 227/841) ve Ahmed-i Nâmekî Câmî (536/1141) gençlik yıllarında işret meclislerinde buldukları halde hidâyet-i ilâhî ile bağımlılık hallerinden kurtulan ve tövbe kapısından velâyet makamına dâhil olan sûfî isimler olarak bilinir.<sup>16</sup>

## 2. Sûfîlerin Alışkanlıklara Karşı Mücadele Yolları

Mutasavvıflar marifet ve kalb saflığının elde edilmesi yolunda kendilerini engelleyen ve Allah'tan başka gönüllerini meşgul eden herşeye “mâsivâ” adını vermişlerdir.<sup>17</sup> Mâsivâ tâlibin Hak yolculuğunda kalbini perdeleyen tüm “alâyık”lardır. Arapça'da “ilgi, bağ, alâka” anlamlarına gelen “alak” kökünden oluşan bu kelime bugün modern dünyanın bağımlılık olarak ifade ettiği kişinin içsel yolculuğunu engelleyen tüm tutku ve zorunlulukları içine alan bir kelimedir.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, I/318.

<sup>15</sup> Orhan Gürsu, “Madde Bağımlılığı ve Din: HİGED Örneği”, *Addicta: The Turkish Journal on Addictions*, Bahar 2018, 5(1), 37-54.; Zahir Kızmaz-Muhammet Çevik, “Madde Bağımlılığı ile Mücadelede İnanç Odaklı Yaklaşımı Kardelen Rehabilitasyon Merkezi Örneği”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26/2, Elazığ 2016, 313-335.

<sup>16</sup> Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb* (Hakikat Bilgisi), Haz: Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları 2014), 171; Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns Evliya Menkıbeleri*, Terc. Ve Şerh: Lâmiî Çelebi, Haz: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, (İstanbul: Marifet Yayınları, 2001), 505.; Uludağ, Süleyman, “Ahmed-i Câmî Nâmekî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: 2019), 7/99.

<sup>17</sup> Süleyman Uludağ, “Mâsivâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: 2003), 26/76.

<sup>18</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 46.



Tâlibler bu alâkalar sebebiyle muratlarını elde edememekle birlikte bunlarla olan meşguliyetlerini kesmedikleri müddetce Allah'a vasil olamazlar. Kalbi yolculuğu engelleyen her alaka yani mâsivâ sâlik için bir hastalıktır. Çok yemek, çok içmek, kılık kıyafetle ilgili takıntı halleri, bu bağımlılığın kısmen teşhisi kolay örneklerini oluştururken, mal, mülk, servet düşkünlüğü, büyüklenme, gösteriş, haset vb. kötü huyların yanı sıra kişiyi kibir ve kendini beğenmeye götüren ibadetler ve güzel ahlâki davranışlar da mâsivâ kavramına dâhil edilmiştir. Nitekim sûfiler keşf, ilham ve keramet gibi hususları da mâsivâ olarak görmüşler, bunlardan kurtulmanın güçlüğüne dikkat çekmişlerdir.<sup>19</sup>

Eski tıp kitaplarına alınmayan ancak “ruh sağlığını” ilgilendirmesi açısından bazı İslam tabîblerinin eserlerine girmiş olan öfke, hüzn, kin gibi pek çok kötü huy tasavvufun doğuş devri kabul edilen II/VIII. asırdan beri tasavvufun ele aldığı konuların arasına girmiştir. Kötü huylar rûhânî tabip olarak da vafedilen mürşidlerin nefis tezkiyesi metoduyla tedâvi etmeye çalıştıkları manevî hastalıklar olarak kabul edilir.<sup>20</sup> Gazâlî'nin yeme, içme, ev lüksü, mal ve makam tutkusu gibi kişiyi kendisine bağımlı kılan her bir eğilimi tedâvisi zor bir hastalık olarak ele aldığı *İhyâ*'nın mühlîkât bölümü alışkanlık hâline gelmiş tutkuların mânevî hayata verdiği tahribat açısından önemli veriler sergilemektedir.<sup>21</sup>

Mutasavvıflar haram hükmüyle sınırları belirlenmiş bağımlılıklar dışında kalan ve sâlikleri yollarından geri bırakan her türlü alışkanlık ve meyli yok etmeyi değil ancak ona duyulan bağımlılığı ortadan kaldırmayı hedeflemişlerdir.

Tasavvufî eğitimin başlıca tedâvi ve eğitim yöntemi olan riyâzet ve mücâhedenin asıl amacı sâlikin kendisini bağımlı bulduğu her türlü nefsânî arzudan kalben arındırmasıdır. Arzuların ve bağımlılıkların dış dünyada az yemek, az uyumak, az konuşmak, seyahat, uzlet, humûl (adsız-sansız yaşamak) vb. metotlarla azaltılma yoluna gidilmesi amaç değil araçtır. Tasavvufun hedefi sâliki bu tutkulara bağımlı olmaktan kurtarmak ve mânevî yolculuğunu hür olarak tamamlamasına yardım etmektir.

Mevlânâ; “Dünya nedir? Hudâ'dan gâfil olmaktır; Kumaş, para, ölçüp tartarak ticaret etmek ve kadın değildir”<sup>22</sup> beytinde kastedilen hürriyetin mutlak olarak

<sup>19</sup> Uludağ, *a.g.m.*, 76.

<sup>20</sup> Hülya Küçük, *Tasavvuf ve Tıp*, (Selim Kalbin Fizyolojisi), (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 235.

<sup>21</sup> İmam Gazzâlî, *İhyâ*, çev: Mustafa Çağrı, III, (İzmir: DİB Yayınları, 2020) 52.

<sup>22</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, I, (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2018) 19, beyit:980-987.

dünyayı terk değil dünyevî olana bağımlılığın azaltılması ile kazanılacağına dikkat çeker. Dünyevi arzu ve meyiller kişinin ruh gemisini hakikat limanına taşıdığı sürece faydalı bir denizdir, ne var ki bu tutku ve meyiller kişinin zihin, beden ve ruh dünyasını istila etmişse artık gemi su alıyor demektir ki arzu ve meyiller bağımlılığa dönüşerek kişiyi esir kılmış ve onu gerçek hürriyet ve iradeden mahrum bırakmıştır.

Mahir İz “Mücâhede, âdet ve alışkanlıkları terktir. Alıştığı şeyleri insanın bırakması gayet zordur. Gençler yeniliklerin, ihtiyarlar alışkanlıkların esiridir. Bu alışkanlıklarından kendisini kurtarabilen kimse irâde sahibidir.”<sup>23</sup> cümlesi ile mücâhedeyi tanımlarken sâlikin manevî yolculuğuna en büyük engelin alışkanlıklar oluşuna dikkat çeker. Sûfiler alışkanlıkların kontrol edilmediği takdirde bağımlılıklara dönüşebileceğini erken fark etmişlerdir.

Modern psikolojiye göre alışkanlığın insan yaşamının amacı hâline gelmesi alışkanlık eğilimi ile ilgilidir. Zevk verici şeyleri tekrar yapma eğilimi, kişi kendini doğru yönle kanalize edemiyorsa alışkanlık haline gelir.<sup>24</sup>

Sûfiler tasavvufu Allah’tan gayri her şeyden terk olarak tanımlamışlar ve sâliki yolundan geri bırakacak her türlü alışkanlığa karşı yüksek bir farkındalığa ulaşmışlardır. Tasavvuf yolu sahvı (uyanıklık) ve farkındalığı gerektiren bir yoldur. Sâlik kâmil mürşid olmaksızın nefsinin zararlı alışkanlık ve kayıtlarını teşhîs edemez. Mevlânâ her türlü mâsiva tutkusunu yılan oynatıcılarının yılanı kontrol etmek amacıyla okuduğu efsuna benzetir. Bu efsun her ne kadar okuyanı yılan üzerinde hakim kılsa da asıl efsundan etkilenen ömrünün tamamını böylesine boş bir işe veren yılan oynatıcısının kendisidir. “Yılanın efsunu yılan oynatıcıya tuzak olmasaydı yılanın efsununa aldanır, onunla meşgul olur muydu?”<sup>25</sup>

Tasavvufi yolculukta mürîdin mukayyed olduğu ufağından büyüğüne her nesne ve tutku onun hak yolunda ayağına bend ve tuzaktır. Konuyla ilgili sûfi menkıbelerinde oldukça geniş örneklere rastlamak mümkündür. Sûfi için bazen kılık kıyafeti ile fazlaca ilgilenmek yol engeli olabilecek bir alışkanlık oluşturma ihtimâli ile eleştirilmiştir. Nitekim şeyhlerden birisi hırkasını diken, ardından iyi olmadığı zannı ile tekrar söken bir dervişini “Bu hırka senin putundur!” cümlesi ile uyarmakta

<sup>23</sup> Mahir İz, *Tasavvuf*, (İstanbul: Kitabevi, 1990), 168.

<sup>24</sup> Nevzat Tarhan, *Bağımlılık*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 45.

<sup>25</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, I/ 217, beyit:2336.

ve dervişin takıntı haline gelebilecek eğilimini fark etmesini sağlamaktadır.<sup>26</sup> Benzer bir hikaye *Risâle-i Sipehsâlâr*'da şu şekilde geçmektedir:

Bir gün Hz. Mevlânâ oğlu Bahâeddîn Veled'in sarığını sararken ucu denk gelmediğinden bozup tekrar sardığını görür. Bunu görünce uzaktan şu cümlelerle oğluna seslenir: “Bahâeddîn sarığını tekrar tekrar sarıp durma! Ben de gençliğimde bir defa sarığını tekrar sardım ve bu yüzden bir süre Hızır'ın sohbetinden mahrûm kaldım”<sup>27</sup>

Her iki örnekte de sûfîlerin bugün modern psikolojinin takıntı başlığı ile incelediği bağımlılık tehlikesine karşı erken dönemlerde bir farkındalığa sahip oldukları görülür.

Tasavvuf yolunun ilim ve muamelede imamı kabul edilen Hz. Ali bir gün huzurunda kendisinden nasihat isteyen birisine: “Allah'ın velileri bile olsalar, en büyük meşguliyetin ailen ve evlatların olmasın! Çünkü O dostlarını zâyî etmez” demiştir.<sup>28</sup> Hucvîrî Hz. Ali'nin bu konuşmasını kalbin Allah'tan başkası ile yoğunlaşmaması çerçevesinde ele almaktadır ki muhtemel bir hâne ve evlâd u iyâl bağımlılığına karşı çok erken bir uyarı olarak kabul edilebilir.

## 2.1. Riyâzet ve Zühd:

“Sûfîler, sâlikin nefisini mubah olan hazlardan da belli bir süre mahrum ederek nefis üzerinde hâkimiyet kurması gerektiğine inanırlar. Riyâzet “nefsin şehvet denilen beden ve dünya ile ilgili arzularını kırmak, bunları etkisiz hale getirmek, nefsi aklın ve dinin tesbit ettiği sınırlar içinde tutmak” şeklinde de tanımlanmıştır. Bu anlamda riyâzet zühd, mücâhede, mücâdele, tahallî, nefis tezkiyesi ve tasfiyesi gibi tasavvuf terimleriyle yakın anlamlıdır. Tasavvufta, Hakk'ın emrine uymak ve akl-ı selîmin gösterdiği yolda yürümek için bütün kötülüklerin kaynağı olan nefisle mücadele halinde bulunmak, ona muhalefet etmek esastır. Nefsin yeme içme ve cinsel arzularını, mal- mülk, makam- mevki, şan-şöhret gibi dünyevî talep ve tutkularını denetim altında tutmak için yemeyi içmeyi, uyumayı, konuşmayı azaltarak zaruret ve ihtiyaç haliyle sınırlamak, diğer taraftan nefsi zor işlere koşmak, nefsin hileleri

<sup>26</sup> Şem'î Efendi, *Şerh-i Mesnevî-i Şerif*, I, (Süleymaniye Ktp, Hâlet Efendi 339), vr. 151b.

<sup>27</sup> Sipehsâlâr Necmüddîn Feridûn, *Risâle-i Sipehsâlâr*, (İstanbul:Rûmî Yayınları, 2005), 49.

<sup>28</sup> Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 136.

karşısında uyanık olmak riyâzetin esasını teşkil eder. Gazâlî'ye göre riyâzetin dört esası vardır: Az yemek, az uyumak, az konuşmak, insanların eziyetlerine katlanmak.<sup>29</sup>

Bu nevî riyâzetlere bakıldığında sâlik yavaş yavaş bağımlısı bulunduğu hallerden kurtulur. Az yemek, çok yeme bağımlılığından sâliki kurtarıırken, az uyumak uykunun sâlik üzerindeki baskısını kaldırmakta, vakitlerin hayırlı işler ve ibadete tahsis edildiği süreyi arttırmaktır. Az konuşmak kişiyi toplum içinde parmakla gösterilecek bir şöhretten kurtarmakta ve ilhâma hazır bir sâfiyete hazırlamaktadır. Öte yandan sâlikin insanların eziyetine gösterdiği tahammül, en büyük yol engellerinden kabul edilen kibir ve ucbun afetlerinden kendisini korumayı hedeflemektedir.

Riyâzet ve mücâhede seyr ü sülûkun özellikle başlangıcında yoğun olarak yer alır. Tasavvufi yola yeni giren bir mürîd adayı mübtedî olarak isimlendirilmiştir. Mübtedî mürîdler yaşadıkları riyâzetin zorlukları ile karşılaşmakla birlikte zaman içinde güçlenen bir irâdeye kavuşurlar.

Tasavvuf yolunun başlangıcında sâlike yüklenen bu neviden temrinler ile dînî emirlere ait mükellefiyetin büluğ çağı ile başlatılması arasında paralellikler bulunmaktadır. Zaman, zihin ve beden kontrolünü içeren namaz ve oruç gibi irâde eğitimini içeren ibadetler büluğ çağında mükellefiyetler sahasına alınmıştır. Bu hikmete paralel olarak mürîdler de sülûkun başında riyâzet süreçlerine ağırlık vererek mâsivâ kayıtlarına karşı mücadele ederler.

Seyr ü sülûka mücâhede ve riyâzet ile başlayan mürîdin bu durumunu açıklaması açısından yaygın olarak aktarılan aşağıdaki menkıbe kısmen bu yöntemin gerekçelerini anlamaya yardımcı olmaktadır.

Kadiriyye tarikatının pîri Abdülkadir Geylânî tasavvuf yolunda yapmış olduğu derin riyâzet ve mücâhedeleri ile meşhur olduğu halde bir gün dergahına kabul ettiği genç mürîdini ziyarete gelen annesi oğlunu derin bir riyâzet halinde, şeyhi ise mükellef bir sofrada görerek hayretini gizleyemez. Abdülkadir Geylânî bu itiraz ve hayret halini tavuk kemiklerini canlandırmış olduğu kerameti ile cevaplandırır ve yolun henüz başında olan mürîdin bu mertebeye eriştiğinde bu neviden riyâzetin ondan kaldırılacağını haber verir.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Süleyman Uludağ, “Riyâzet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları,2008), 35/430.

<sup>30</sup> Adalet Çakır, *Abdülkadir-i Geylânî ve Kâdirilik* (Mehmed Rif'at Efendi'nin Nefhatü'r-Riyâzi'l-Âliye'sinde) , II, (İstanbul: İsam Yayınları, 2012), 831.

Tasavvuf dünyasında kalbin bir an olsun Hakk'ın dışında bir nesneye duyduğu kalbî bağımlılıklar sâlikin seyr ü sülûkunda aşılması güç yol engellerini oluştururlar. Bu sebeptendir ki tasavvufî menzillerin başı öncelikle sâlikin bu alakâ ve alışkanlık hallerini zayıflatmayı hedefleyen riyâzet ve mücâhedeye dayalı zühd ve terk şeklinde karşımıza çıkar.

Sözlükte zühd “bir şeye rağbet etmemek, ona karşı ilgisiz davranmak, ondan yüz çevirmek” gibi anlamlara gelir. Zühdün karşıtı rağbettir. Zühd kavramı genellikle dünyaya karşı olumsuz tavır ve davranışların bütününe ifade eder. Dünya malına, makama, mevkiye, şan ve şöhrete önem vermeme; azla yetinme, çokça ibadet etme, âhîret için hayırlı işlere yönelme zühdün bazı göstergeleridir.<sup>31</sup>

Sûfiler dinin emir ve yasaklarına titizlikle uymanın yanı sıra nefsin akıl ve ruh üstünde tahakküm kurmasına neden olabilecek mübah lezzetlerden de çoğu kez uzak durmuşlardır. Bilhassa tasavvufun zühd döneminde bu tutumlara âit örnekler yoğundur. Bağımlılıkların alışkanlıklarla yakın ilgisini bu sûretle keşfeden sûfiler bağımlılığa yakalanmamak için alışkanlık oluşturabilecek şeylere karşı çetin bir ihtiyat ve hazm halini benimsemişlerdir. Şemseddin Muhammed Esed'in yolda kesilen lezzetli bir kavunu tadar tatmaz elini ondan çekmesi. Sebebini “Onun tadını almak beni bulduğum hâlden uzaklaştırır.” şeklindeki cevabı alışkanlıklara karşı sûfilerin tavrına ışık tutmaktadır.<sup>32</sup>

## 2.2. Seyahat:

Kur'ân-ı Kerîm'in Kehf sûresinde geçen ve Mûsâ'nın, hakikat bilgisine ulaşmak için yanında bir gençle birlikte seyahate çıkmasını anlatan kıssa sûfilere ilham kaynağı olmuştur. Esasen tasavvufî hayat Allah'a doğru bir yürüyüştür. Farklı yolların izlenebildiği bu yolculuk sırasında çeşitli yerlerde konaklayıp mânevî mertebeler elde eden sâlik sonunda Allah'a ulaşır.<sup>33</sup>

Sâlikin yol engeli olan alâyık ve ünsiyet ve alışkanlıklardan kurtulması için göze aldığı tasavvufî mücâhede yollarından birisi de seyahattir. Sefer ve seyahat başlığı ile tasavvufî kaynakların çoğunda ele alınan seyahat uygulaması, nefsin bildiği, güvendiği, dayandığı şeyleri ortadan kaldırması, evlâd u ıyâl ve vatandan uzaklaşmanın acılığını nefse tattırması ve sâlikin alışkanlık hallerinden uzaklaşmasına

<sup>31</sup> Semih Ceyhan, “Zühd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları,2013),530.

<sup>32</sup> Câmî, *Nefâhatü'l-Üns*, 631.

<sup>33</sup> Mustafa Çağrı, “Seyahat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/7.

yardımcı olması yönüyle sûfilerin tercih ettiği bir metot olmuştur.<sup>34</sup> Gittikleri yere alışma tehlikesinden dolayı üç günden fazla kalmayan, hatta ünsiyet kurdukları ibadet köşelerini bile bağımlılığa dönüşür kastiyla terk eden sûfiler vuslata giden yollarda her nevi alışkanlığa karşı son derece farkındalıklı bir mücâdele yolunu benimsemişlerdir.

Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Dakûkî dilinden terennüm ettiği aşağıdaki beyitler sûfilerin seyahat prensipleri ve alışkanlıklara karşı sergiledikleri tutumlara dâir fikir vermektedir.

*"Dakûkî, iyi bir hale sahipti.*

*Âşık ve keramet sahibi bir zat.*

*Yeryüzünde gökteki ay gibi seyrederek dururdu.*

*Gece yolcularının gönülleri, onunla aydınlanır, nurlanırdı.*

*Bir yerde az otururdu, bir köyde iki günden fazla kalmazdı.*

*"Bir evde iki günden fazla otursam,*

*kalbimde oranın sevgisi alevlenir.*

*Eve barka mağrur olmaktan çekinir,*

*hadi ey nefis zenginleşmek, bir şey elde etmek için*

*sefere düş derim; İmtihanda muvaffak olması için*

*kalbimi hiçbir yere alıştırmam.." derdi."<sup>35</sup>*

### 3. Bağımlılıkla Mücadelede Mürşid Faktörü

İrşâd eden, doğru yolu gösteren anlamına gelen mürşid kelimesi tasavvufi terim olarak, tasavvuf yoluna giren sâlike rehberlik yapan ve onları irşad eden kimselerdir. Şeyh, velî, pîr, eren, postnişîn kelimeleri de mürşid ile aynı anlamda kullanılmış kelimeler olarak karşımıza çıkar.<sup>36</sup> Mürîdin seyr ü sülûkunda mürşidler

<sup>34</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif Tasavvufun Esasları*, Haz: Hasan Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, (İstanbul: Vefa Yayıncılık, 1990), 158.

<sup>35</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, III, beyit:1930-1940.

<sup>36</sup> Reşat Öngören, "Şeyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/ 50.

yalnızca yolun rehberleri değil aynı zamanda müridlerin ruhânî tabieleridirler. Sâliklerin kalblerindeki ahvâl, nefislerindeki hastalıklar onların safiyete ermiş gönül aynalarında berrak olarak gözüktür. Bu durumlarına işaret etmek üzere yaygın bir şöhrete erişmiş cümlede şöyle denir: “Melik ve emirlerin huzûr-ı nazarlarında gözleri koruyup, etrafa bakmamak gereklidir. Âlimlerin huzûrunda dili koruyup, aklınıza gelen şeyleri söylememek gereklidir. Ehlullâhın meclislerinde kalbi koruyup, hâtıra nâ-ma’kûl fikir getirmemek gereklidir. Zirâ onlar kalplerin casuslarıdır, kalbe her ne gelirse inâyet-i ilâhî ile onlara rûşendir.”<sup>37</sup>

Sûfiler tasavvuf dünyasının temel kavramlarını açıklarken harabat kavramlarına başvursalar da bu terimlerle işaret ettikleri dünyanın haram kılınmış bağımlılık unsurlarından ayrıldığını kesin çizgilerle belirtirler. Mevlânâ'nın; “*Rızkı Hudâ-yı Teâlâ'dan iste, Zeyd ve Amr'dan isteme! Tahayyür ve mestliği Hz. Hak'dan iste, beng ü şarâbdan isteme!*” (V, 1517) beyti bu düşünceyi ortaya koyar.

Tasavvuf geleneğinin temel unsurları olan mürid-şeyh ilişkisi fertler arası diğer ilişki türlerinden çok daha özel ve farklı bir mahiyet arz eder. Şeyhin mürid ile arasında kurduğu mânevî iletişimi her çeşit psikolojik yorumlama yeterince aydınlatma gücüne sâhip değildir. Bununla birlikte psikoloji ilmi bu iletişimin sebepleri ve sonuçları üzerinden konuya eğilmiş, mürid konumundaki kişinin bağlanma ihtiyacı, varoluşsal gereksinimlerine vurgu yaparken müridi şeyhe bağlayan ortam etkenleri olarak şeyhin otorite ve saygınlığı, ihvan arasında var olan birlik, mürid ve şeyhin yüz yüze kurduğu iletişim ve mürşidin nazarı üzerinde yoğunlaşmışlardır.<sup>38</sup>

Mürşid-i kâmiller müridlerinin mânevî hastalık ve tutkularını çok mâhîrâne teşhîs etmişler, hastanın mahremiyetine saygı duyan ruhânî doktorlar olarak onları tadrîci riyâzet yöntemleri, ilâhî mestliğe teşvîk eden sohbetleri ve nazarları ile tedâvi yoluna gitmişlerdir. Tasavvuf edebiyâtının en güzel örneklerinden olan Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde “Tabîb-i rûhânî'nin pâdişahın câriyesini iyileştirme hikâyesi”nde mürşidlerin mahremiyet ilkelerine göre uyguladıkları mânevî yöntemlere işaret edilirken “debbağın gül çarşısında bayılması hikayesi” insanın bağımlı hale geldiği alışkanlıklar zincirinden bir anda kurtulamayacağı konusunu işleyen tasavvufî metinler olarak karşımıza çıkar.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Şem'î Efendi, *Şerh-i Mesnevî*, II, (Süleymaniye Ktp, Hâlet Efendi 332), vr.86b.

<sup>38</sup> Hayati Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2009), 180-187.

<sup>39</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, I/7-9; IV/ 524-526.

### 3.1. Müşidın şefkat ve himmeti:

Hız. Mevlânâ'nın alkol bağımlısı olan Hâce Şemseddin Attâr'a muamelesi tasavvuf yolunun büyük pirlirinin şefkat ve inâyetle bu bağımlılıkları tedâvi ettiklerini gösteren unsurlar içerir.

Rivâyete göre Şemseddin Attâr sarhoş bulunduğu bir sırada kalkıp Mevlânâ'nın huzuruna gelir ve Mevlânâ'dan mum, dilber ve meze ister. Mevlânâ müridlerine Attâr'ı bir hücreye kapatmalarını ve yanına mum, meze ile birlikte eşini de getirmelerini söyler. Şemseddin Attâr sarhoşluktan ayıldığı vakitte kendisini medresenin bir köşesinde ve hanımını da yanında görünce deli gibi “bu ne haldir?” diye feryad eder ve eşi olan biteni anlatır. Utancından elbiselerini yırtan Attâr gözyaşlarına boğularak pişmanlık gösterir. Mevlânâ onu kucaklayarak iltifatlarda bulunur ve kabahatini bağışlar. Karşılaştığı bu yüksek himmet ve müşfik tavır karşısında içinde bulunduğu bu bağımlılık halinden vazgeçip tövbede bulunan Şemseddin Attâr hayatı boyunca gündüz yemeği yemeyerek Mevlânâ'nın yakın müridlerinden biri haline gelir.<sup>40</sup>

Sûfilerin bağımlı kimselere olan şefkatli yaklaşımına dâir pek çok hikaye aktarılmıştır. Bu menkıbelerin hepsinde ortak olan nokta, müşid şefkati ile karşılaşan bağımlıların gördükleri merhamet ve şefkat karşısında ilâhî bir himmetle içlerinde buldukları halden kurtulduklarıdır. Ebû Osman Hîrî'ye(öl.298/910) dâir aktarılan menkıbede bağımlı kimse tıpkı Mevlânâ'nın tavrına benzer bir tutumla karşılaşmaktadır:

Rivâyete göre bir sarhoş elinde saz bulunduğu halde yolda giderken ansızın Ebu Osman el-Hîrî (ö. 298/910) ile karşılaşır. Şeyhi görünce kendisine emr-i bi'l-ma'rûf yapacağından çekinen sarhoş, saçını külahının altına, sazını da abasına saklar. Ancak Ebu Osman el-Hîrî sandığının tersine şefkatli bir çehre ile yanına varır ve “Hiç çekinme, zîrâ kardeşler hep birdir, birbirlerine karşı hiç değışmezler dedi. Genç onu görünce tövbe edip hankâha gider. Gusûl yapmasını emreden şeyh, ona bir hırka giydirdikten sonra başını semaya kaldırarak “İlâhî, ben bana düşeni yaptım, geri kalanı senin elinde” diye niyazda bulunur.

Duâ o anda sarhoşun tövbesine vesile olur. Ebû Osman el-Hîrî olaydan duyduğu hayreti Ebû Osman Mağribî'ye şu sözlerle açıklar: “Ey şeyh! kıskançlıktan yanıp tutuşuyorum. Bir ömür boyu elde etmeye tamah ettiğimiz şeyi, henüz

<sup>40</sup> Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, I/ 382.



midesinden şarap kokuları gelen şu gencin kucağına bedava koyuverdiler. Bilesin ki hâle hâkim olan halk değil, Hakk'tır! İş onun elindedir.”<sup>41</sup>

Söz konusu hikâyede müşşidin bağımlıya öteleyeci olmayan muâmelesi neredeyse tüm benzer sûfi menkıbelerinin ortak özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu müşşik muâmele bağımlının tövbe ile şifaya ulaşmasına vesîle olurken hidâyetin Hak'tan olduğu özellikle vurgulanmaktadır.

Sûfilerin bağımlılara olan bu müşşik tutumu onların izlerini tâkip eden yakın dönem ârifleri tarafından da izlenmiştir. Son devrin ârif şahsiyetlerinden Bandırmalı Ali Efendi'nin (1913-2008) irşâd niyetiyle zaman zaman meyhanelere giderek, orada olanlarla ayran içerek sohbet ettiği, iş dönüşü meyhanelerin bol olduğu sokaklardan geçerek yolda sarhoş olanları taksi veya fayton çevirerek evine gönderdiği yakın çevresinde yer alan sohbetlerde aktarılmaktadır. Bandırma otobüsünde yanında iç cebinden konyak çıkarıp içen kimse ile arasında geçen şu konuşma yol arkadaşı olan şahsın içkiyi bırakmasına vesîle olmuştur. Necdet Tosun dilinden aktarılan diyalog tasavvuf ehli bir gönül insanının müşşik tutumuna yakın tarihten bir örnek olarak okunabilir.

“Tatlıcı Ali abi bir defasında Bandırma'dan otobüs ile Bursa'ya giderken yanındaki koltukta oturan adam sürekli ceketinin iç cebinden konyak, viski gibi küçük bir şişeyi çıkarıp içmekte, demlenmekteymiş. Ali abi adama bakıp: “Beyefendi! Ben size çok özeniyorum” demiş. Adam: “Bey baba! demiş, bizim neyimize özeniyorsun, ben ayyaş bir adamım, bak otobüste bile duramayıp içiyorum”. Ali abi: “Yok yok, demiş, hani siz içip sarhoş olduktan sonra gecenin bir yarısı sokağa çıkıp Allah diye na'ra atarsınız ya, işte ona çok özeniyorum. Ben de sizin gibi sokağa çıkıp Allah diye bağırarak istedim, içim yandı ama bağıramadım, konu komşudan utandım. Siz ise kimseyi takmadan ne güzel Allah diyorsunuz” deyince yanındaki adam ağlamaya başlamış ve içkiyi bırakmış.”<sup>42</sup>

### 3.2. Müşşidin Safâ-Nazarı - Şifalı Eli-Teveccühü

Nazar; bir şeye bakmak anlamına gelir. Tasavvufî terminolojide nazar müşşidin müridine himmet nazarı ile bakmasıdır. Evliyânın insanı olgunlaştıran bakışına safa-nazar adı verilmiştir.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, II/70.

<sup>42</sup> Necdet Tosun, “Tatlıcı Ali Öztaylan Beyefendi”, <https://www.dunyabulteni.net/islam/tatlici-ali-oztaylan-efendi-h462914.html>.

<sup>43</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Marifet Yayınları,2005),304.

Nazar'ın bir tasavvufî yöntem olarak varlığı Hz. Peygamber'in nebevî feyzi ve ilâhî nurları ashâbına nazar ve basîret yolu ile ulaştırılmasına bağlanmıştır. Bu konuda ortaya konulan iki delilden ilki, Hz. Peygamber'in huzûruna zarar vermek kastı ile gelen Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in kendisine olan nazarları karşısında adeta ok gibi eriyerek feryat etmesi ve sürecin Hz. Ömer'in îmana gelişi oluştururken diğeri yine Mekke Fethi esnasında Hz. Peygamber'e suikast kastı ile gelen Fudâle'ye Hz. Peygamber'in dönerek "Sen Fudâle misin?" diyerek, elleri ile Fudâle'nin göğsünü mesh etmesi sonucunda Fudâle'nin suikast halinden vazgeçerek Müslüman olmasıdır.<sup>44</sup>

Sûfî terminolojide sûfiler ehlullâhın sâhib-i nazar oluşlarını "Mü'min Allah'ın nuru ile nazar eder"<sup>45</sup> hadîsi çerçevesinde ve firâset kavramı dâhilinde incelemiştirler. Ferâset sâhibi ârifler halkın hallerinden farklı yollarla haberdar oluşlarına göre "müstenbit", "mütevessim", "müteferriş" ve "rabbanıyyûn" isimlerini alırlar.<sup>46</sup>

Esmâ yolunu seyr ü sülûkun esası kabul eden tarikatlarda mürşid mürîdlerini nefis terbiyesi, evrâd, ezkâr, halvet ve riyâzet yolu ile terbiye ederken müsemma yolu olan melâmetî tavırda aşk, sohbet, ve mürşid nazarı esastır. Seyhin mürîdini manen olgunlaştırmak amacıyla ona nazar etmesine "teveccüh" denir.<sup>47</sup> Şeyh Ebû Saîd'e "Bu muazzam devleti nereden buldun?" şeklinde yöneltilen soruya "Bir akarsu kenarından gidiyordum, Pîr Şeyh Eba Fadl ise öbür tarafından yürüyordu. Gözü üzerimize düştü, bu devlet tümüyle ondandır!" tarzındaki cevabı mürşidin irşâd edici teveccühü ve iyileştirici nazarını anlatan tipik sahnelerden biridir.<sup>48</sup>

Bayrâmî-Melâmîlikte de mürşidin nazarının bir terbiye usûlü olarak önemine dikkat çekilir. Fatih türbedârı Amîş Efendi'nin (ö. 1920) mürîdlerine söylemiş olduğu "Keşfi kerâmeti ne yapacaksın, sen bana bak, ben sana bakayım bu sana yetmez mi?" şeklindeki cümlesi mürşidin mürîd üzerindeki etkin ve olgunlaştırıcı nazarına açıklık getirmektedir.<sup>49</sup> Yine İstanbul'da Şeyh Ahmed Buhârî'nin huzûrunda hayatından

<sup>44</sup> Sadettin Nüzhet Ergun, *İlm-i Tasavvuf*, Hazırlayan: Osman Nûri Karadayı-Abdülhamit Altuntaş, (İstanbul: Hikemiyat Yayınları, 2020), 83.

<sup>45</sup> DİB, Hadislerle İslâm, 1 (İstanbul: DİB Yayınları, 2020), 1/455. T3127 Tirmizî, Tefsîru'l-Kur'ân, 15; MK7497 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, VIII, 102.

<sup>46</sup> Kuşeyri, *er-Risâle*, 394.

<sup>47</sup> Reşat Öngören, "Şeyh", *a.g.m.*, 51.

<sup>48</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, II, 385.

<sup>49</sup> Adalet Çakır Çağlı, Kuşadaviyye Yolunda Bir Mürşid-i Kâmil: Ahmed Amîş Efendi ve Müntesip ve Muhipleri, Fatih Türbedârı Ahmed Âmîş Efendi Armağan Kitabı, (İstanbul: KÜV yayınları, 2021), 142.

ümid kesilen bir hastayı nazar ve teveccühü ile iyileştirmesi “mürşid nazarı”nın bir tedâvi yöntemi olarak varlığına delalet eder olgulardandır.<sup>50</sup>

Amiş Efendi'nin halifesi Abdülazîz Mecdî Tolun (1865-1941) ilk kez feyz almak için huzurlarına gelenlere beş konuda nasihatte bulunmaktadır; yalan söylememek, içki içmemek, kumar oynamamak, ketum olmak ve nefesine yapılmasını istemediği şeyleri başkasına yapmamaktır.<sup>51</sup>

Abdülazîz Efendi içkinin Muhammedî sırrı anlamak konusunda en büyük engel oluşunu şöyle açıklar:

“İçkiden vazgeçmeli. Verdiğim mânevî şarap, insanı zâhirinden müstağnî kılar. İmkân olsa içkiyi kökünden yasak ederim. İlâhi nimetlerin en yücesi olan aklın dengesini bozan bir şey, hiçbir şeriate göre ma'kûl olamaz. Avrupa'da sırr-ı Muhammedî'ye iştîyâk uyanmamasının sebebi budur. İçki cesetleri ve ruhları ifsâd eder. Bunun için garplılarda esrâr-ı ilâhiyeye müteallık alâka, neş'e uyanmaz, yalnız dünya işini bilirler.”<sup>52</sup>

Mecdî Tolun'a göre ilâhi nîmetlerin en kıymetlisi akıldır, akla zarar veren içki hiçbir şeriate göre makûl değildir. Alkolün akla verdiği zarar sırr-ı Muhammedî'nin idrâkini zorlaşmasıdır. Ona göre Avrupa'nın Muhammedî sırı karşı ilgisizliklerinin nedeni akıllarını perdeleyen içkidir. Öte yandan mürşidin mürîdine nazarı ve sunduğu mânevî şarap mürîdi görünen herhangi bir içkiye râğbet ettirmeyecek kuvvete sahiptir. Abdülazîz Efendinin bu ifâdelerinde mürşidin mürîde verdiği feyz mânevî şarap olarak nitelenmiştir. Mürşidin feyz, himmet, nazar ve sohbetinden oluşan bu mânevî şarap mürîdi herhangi görünen bir içkiye râğbet ettirmeyecek kuvvet ve etkiye sahiptir.

İçki bağımlılığından farklı olarak aşağıdaki menkıbede ise Mevlânâ'nın aşırı uyku düşkünlüğü içinde bulunan Çelebi Celâleddîn'e uyguladığı tedâvi konu edilir. Mevlânâ öncelikle Çelebi Celâleddîn'i devrin tıbbî bir uygulaması olarak haşhaş özünü yemeyi tavsiye eder. Haşhaş özü ile tedavi olan Çelebi uyku bağımlılığından kurtulmakla birlikte bu kez uykusuzluğa mübtelâ olur. Bunun üzerine Mevlânâ Çelebi'nin başını eli ile mesh ederek iyileştirir. Menkıbe ilâhî kuvvetin mazharı olmuş

<sup>50</sup> Hülya Küçük, *Tasavvuf ve Tib Selim Kalbin Fizyolojisi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 223.

<sup>51</sup> Şeyda Öztürk, “Ahmed Amiş Efendi'nin Huzûrunda Bir Âlim, Abdülazîz Mecdî Tolun”, *Fatih Türbedârı Ahmed Amiş Efendi Armağan Kitabı*, (İstanbul: KÜV yayınları, 2021), 163.

<sup>52</sup> Osman N.Ergin, *Balikesirli Abdülazîz Mecdî Hayatı ve Şahsiyeti*, (İstanbul, Kenan Basımevi, 1942), 252.

kâmil bir mürşidin öncelikle tıbbî tedâviyi öncelemesi açısından dikkat çeker. Öte yandan mürşidlerin safâ-nazarın yanı sıra mesh gibi kendilerine özgü yöntemlerine ışık tutar.<sup>53</sup>

Ahmed Eflâkî (ö. 761/1360) Hâce Şemseddîn'in menkıbesinde Mevlânâ'nın gösterdiği tasarruf ve kerâmeti *Mesnevî*'den beyitlerle delillendirir:

“Bir kul Hakk'ın makbûlü olursa

bütün işlerde onun eli Hudâ'nın elidir

Evliyâ'da Allah'tan öyle bir kudret vardır ki

yaydan fırlamış oku yolundan geri çevirirler.” (Mesnevî, I/1610,1669)

Şu ana kadar yer alan evliyâ menkıbelerinde kâmil mürşidlerin maddî ve mânevî hastalıklar konularında şifâ veren yönleri tasavvufta evliyânın kudret ve kuvveti ve ona ihsan olunan kerâmet kavramı ile anlaşılır. Hakk'ın irâdesine rızâ vermiş evliyâdan zuhur eden bu tasarruflar veliye özgü kerâmetler olarak kabul edilir.

Tasavvuf yolunda tabîb-i rûhânî olarak vasıflandırılan kâmil mürşidler, tıbbî tedâvilerin yanı sıra Allah'ın ikramı kabul edilen kerâmetlere mazhar olmuşlardır. Marifet ehli olan velilerin duâ, himmet, nazar ve sohbetlerinin muhatapları için çok büyük tesîrler barındırdığı bilinen bir konudur.<sup>54</sup> Yine bazı tasavvufî uygulamalarda bağımlılıklardan kurtulmak isteyen kişilere Esmâü'l-Hüsna içerisinde yer alan, *Mürîd*, *Kuddûs* ve *Fettâh* isimlerinin tekrar edilmesi tavsiye edilmektedir.<sup>55</sup>

### Sonuç

Bugün bağımlılık; gerek bağımlılık yapan maddelere tezahür etsin gerekse kumar, internet, alışveriş, yeme, egzersiz, yönetme ve iş bağımlılığı şeklinde pek çok çeşiti bulunan davranış bağımlılığı şeklinde gözüksün çağın insanını zorlayan hastalıklar başlığı altında incelenmektedir. Bağımlılığın altyapısını alışkanlıkların oluşturması ve alışkanlıkları terk etmenin kolay olmadığı ise genel geçer bir bilgidir.

İslam dîni insan iradesini zorlayan kumar, alkol, fal tutkunluğu gibi alışkanlıkları açık bir şekilde yasaklayarak bağımlılık hallerine tavrını ortaya koymuştur. Vahyin geliş düzenine bakıldığında bu nevî yasaklamaların bir anda

<sup>53</sup> Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), I/258.

<sup>54</sup> Ahmed Ziyâuddîn Gümüşhânevî, *Tasavvuf ve Tarikatlarla ilgili Fetvâlar*, Çev: İrfan Gündüz-Hasan Kamil Yılmaz, (İstanbul: Sır Yayıncılık, 2009), 161.

<sup>55</sup> Orhan Gürsu, *Bağımlılık ve Din: Nöropsikolojik Bir Yaklaşım*, (İstanbul:Dem Yayınları, 2018), 291.

olmadığı, bağımlılık döngüsünün dikkate alınarak tadrîci ve aşamalı bir yöntemin izlendiği görülür.

Tasavvuf Kura'n ve sünnet çerçevesi içinde bağımlılıklara karşı çıkar. Bununla birlikte bağımlılığın sınırlarının sûfiler tarafından geniş tutulduğunu söylemek mümkündür. Tasavvufî düşüncede insanı kulluk yolculuğundan geri bırakan, iradesini zayıflatarak hürriyetini elinden alan her tutum ve alışkanlık “mâsivâ” adı altında incelenmiştir. Sâlik ile Matlûb arasındaki en büyük engel kalbi meşgul eden mâsivâdır. Mâsivâ kimi için çok yemek, kimi için çok uyumak iken kimi için de toplum içinde parmakla gösterilmek gibi heva ve tutkuların oluşur. Sûfiler bilhassa tasavvuf yolculuğuna tâlib olan kişinin kâmil ve ehliyetli bir mürşid olmadan nefsinin zaâflarını teşhis etmesini imkansız görmüşlerdir.

Tasavvuf yolculuğunun (seyr ü sülûk) bilhassa başında sâliklerin karşılaştıkları riyâzetler erken dönemde bağımlılığa dönüşebilecek alışkanlıkların tedâvisini de içinde barındırır. Bu riyâzetlerle sâlikin dünyadan vazgeçmeden ancak dünyaya bağımlı olmadan yaşayabilmesi hedeflenir.

Tasavvuf literatürü sâliklerin ruh ve davranış dünyalarını yakından gözlemleyen kâmil mürşidlerin zâhirî bağımlılıklar içinde bulunan kimseleri sohbet, duâ, tavsiye, nazar, teveccüh, nefes, mesh, zikir vb. yöntemlerle tedâvi ettiklerine tanıklık eder. Kâmil mürşidlerin sebepler zincirinden bağımsız gözüken yetkinlik ve tasarrufları ise tasavvufta kerâmet kavramıyla açıklanır.

Sûfilere dâir aktarılan menkıbelerde bağımlılık hâlinde bulunan kimselerin her an hidâyete mazhar olabilme ihtimalleri üzerinde durulur. Bu kurtuluş hidâyet-i ilâhîden ümitvâr olma hâline yönlendiren örneklerle desteklenir. Sûfiler düşene merhamet edici bir perspektifin sâhibi olarak bağımlıları kınamaktan uzak durmuşlar aksine onların kötü alışkanlıklarını bırakmalarında etkin roller oynamışlardır. Konuyla ilgili sûfî menkıbelerinde kâmil mürşidin şefkat ve himmeti; bağımlıların hidâyet ve tövbe gibi kavramlarla tekrar buluşmasına vesîle olur.

Sûfilerin seyr ü sülûk içinde takip ettikleri riyâzet ve mücâhede metotları, bağımlı kimselerin hidâyet ve tövbelerine vesîle olan müşfik ve yapıcı tutumları, bağımlılık konusuyla ilgili araştırma yapan disiplinler arası çalışmalara farklı veriler sunar.

### **Kaynakça**

- Arslan, İhsan. “Sahâbenin Olumsuz Davranışları Karşısında Hz. Peygamber’in Tavrı”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12/3, 2012, 119-149.
- Attar, Feridüddîn. *Tezkiretü'l-Evliya*, I, Tercüme: Süleyman Uludağ, İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2002.
- Attar, *Mantku't-Tayr*. Çev: Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.
- Bardakoğlu, Ali. “Kumar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/ 364-367. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefahâtü'l-Üns Evliya Menkıbeleri*. Terc ve Şerh: Lâmiî Çelebi, Haz: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul: Marifet Yayınları, 2001.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.
- Ceyhan, Semih. “Zühd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/533-535. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çağrıncı, Mustafa. “Seyahat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/7-9. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Çakır, Adalet. *Abdülkadir-i Geylânî ve Kâdirîlik* (Mehmed Rif'at Efendi'nin Nefhatü'r-Riyâzi'l-Âliye'sinde). II, İstanbul: İsam Yayınları, 2012.
- Çağlı, Adalet Çakır. “Kuşadaviyye Yolunda Bir Mürşid-i Kâmil: Ahmed Amiş Efendi ve Müntesip ve Muhipleri”, *Fatih Türbedârı Ahmed Âmiş Efendi Armağan Kitabı*. İstanbul: KÜV Yayınları, 2021. 135-149.
- DİB, *Hadislerle İslâm-1*. İstanbul: DİB Yayınları, 2020.
- Eflâkî, Ahmet. *Ariflerin Menkıbeleri*. I-II, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987.
- Ergun, Sadettin Nüzhet. *İlm-i Tasavvuf*. İstanbul: Hikemiyat Yayınları, 2020.
- Fragar, Robert. *Kalp, Nefs ve Ruh*, Çev: İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2005.
- Gümüşhânevi, Ahmed Ziyâuddîn. *Tasavvuf ve Tarikatlarla ilgili Fetvâlar*. Çev: İrfan Gündüz-Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul: Sır Yayıncılık 2009.
- Gürsu, Orhan. *Bağımlılık ve Din: Nöropsikolojik Bir Yaklaşım*. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.

- Hocaoğlu, Mustafa. “İslam’ın Bağımlılığa Bakış Açısı”, *Bedenimizin İşgalcileri (Dinlerin Bağımlılığa Bakışı)*. İstanbul 2019, 94.-147.
- Hökelekli, Hayati. *İslam Psikolojisi Yazıları*. İstanbul: Dem Yayınları, 2009
- Hucvîrî, *Keşfü’l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, Haz: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.
- İmam Gazzâlî, *İhyâ*, çev: Mustafa Çağrırcı, III, Ankara: DİB, 2020.
- İmam Yâfî, *Ravdu’r-Reyâhîn fi Hikâyâti’s-Sâlihîn Salihlerin Hikâyeleri*, İstanbul: Harf Yayınevi, 2011.
- İz, Mahir. *Tasavvuf*. İstanbul: Kitabevi, 1990.
- Kızmaz, Zahir – Çevik, Muhammet. “Madde Bağımlılığı ile Mücadelede İnanç Odaklı Yaklaşım: Kardelen Rehabilitasyon Merkezi Örneği”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26/2, Elazığ 2016, 313-335.
- Kuşeyri, Abdülkerim. *Tasavvuf İlmîne Dâir Kuşeyri Risâlesi*, Haz: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1991.
- Küçük, Hülya. *Tasavvuf ve Tıp*, (Selim Kalbin Fizyolojisi), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Mevlânâ, Celâleddîn. *Mesnevî*. c.I. Terc: Veled Çelebi İzbudak. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.
- N.Ergin, Osman. *Balikesirli Abdülaziz Mecdi Hayatı ve Şahsiyeti*. İstanbul: Kenan Matbaası, 1942.
- Gürsu, Orhan. “Madde Bağımlılığı ve Din: HİGED Örneği”, *Addicta: The Turkish Journal on Addictions*, Bahar 2018, 5 (1), 37-54.
- Öngören, Reşat. “Şeyh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 39/50-52. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Öztürk, Şeyda. “Ahmed Amiş Efendi’nin Huzûrunda Bir Âlim: Abdülaziz Mecdi Tolun”, *Fatih Türbedârı Ahmed Âmiş Efendi Armağan Kitabı*, KÜV yayınları, İstanbul 2021, 149-171.
- Sipehsâlâr, Necmüddîn Ferîdûn, *Risâle-i Sipehsâlâr*. İstanbul: Rûmî Yayınları, 2005.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. *Avârifu’l-Maârîf Tasavvufun Esasları*. Haz: Hasan Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz. İstanbul: Vefa Yayıncılık, 1990.
- Şem’î Efendi, *Şerh-i Mesnevî*. II, Süleymaniye Ktp, Hâlet Efendi 332.

Şem’î Efendi. *Mesnevî Şerhi* I. Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi 339.

Şükrullah Şirvânî, *Riyâzu’l-Kulûb İlim Bahçeleri*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Tarhan, Nevzat- Numenov, Serdar. *Bağımlılık* (Sanal veya Gerçek). İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.

Uludağ, Süleyman. “Mâsivâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/76. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Uludağ, Süleyman. “Riyâzet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/143-144. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Uludağ, Süleyman, “Ahmed-i Câmî Nâmekî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: 2019), 7/99-100.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2005.

Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din*. Adana: Karahan Kitabevi, 2007.

#### **İnternet Kaynakları**

Tosun, Necdet. “Tatlıcı Ali Öztaylan Beyefendi”.  
<https://www.dunyabulteni.net/islam/tatlici-ali-oztaylan-efendi-h462914.html>.

<https://yetiskin.tbm.org.tr/> Yeşilay Türkiye Bağımlılıkla Mücadele.



## Tasavvufta Rüya ile Amel ve Fıkıh Usulü Açısından Değerlendirilmesi

In Sufism Acting With Dream And The Evaluation In Terms Of Usul Al-Fiqh

**Derviş DOKGÖZ**

Dr., Malatya Milli Eğitim Müdürlüğü, ddokgoz44@hotmail.com, ORCID:0000-0002-0891-0696

| <b>Makale Bilgisi</b>                | <b>Article Information</b>            |
|--------------------------------------|---------------------------------------|
| <b>Makale Türü – Article Type</b>    | Araştırma Makalesi / Research Article |
| <b>Geliş Tarihi – Date Received</b>  | 15 Mayıs / May 2021                   |
| <b>Kabul Tarihi – Date Accepted</b>  | 23 Haziran / June 2021                |
| <b>Yayın Tarihi – Date Published</b> | 25 Haziran / June 2021                |
| <b>Yayın Sezonu</b>                  | Nisan – Mayıs– Haziran                |
| <b>Pub Date Season</b>               | April – May – June                    |

**Atıf / Cite as:** Dokgöz, D. (2021). Tasavvufta Rya ile Amel ve Fıkıh Usul Açısından Değerlendirilmesi/In Sufism Acting With Dream And The Evaluation In Terms Of Usul Al-Fiqh. Turkish Academic Research Review, 6 (2), 523-543. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/62824/937759>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal iermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet şAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## **Tasavvufta Rüya ile Amel ve Fıkıh Usulü Açısından Değerlendirilmesi Derviş DOKGÖZ**

### **z**

Dini ilimler içerisinde rüya ile en çok ilgilenen alan tasavvuftur. Tasavvuf hayatında rüyalar, özellikle tasavvufta yeni katılan müritlerin manevi eğitim süreci olan seyr  slk aşamasında büyük önem taşır. Zira bu süreç rüyalara göre yürütülür. Ancak rüyanın tasavvuftaki kullanımı sadece bu alan ile sınırlı değildir. Sfilere hangi Şehirde ikamet edeceklerinden, kimleri kendilerine mürit seçeceklerine varıncaya kadar birçok konuda rüyalardan faydalanmışlardır. Bazı sfilere rüyalarında Hz. Peygamber veya diğer önde gelen sfilerce çeşitli görevler tevdi edilmiştir. Yine bir kısım rüyalarda Hz. Peygamber veya tasavvuf büyüklerinden dua ve zikirler öğrenilmiştir. Bazı rüyalarda ise sfilere yaptıkları bir davranışın hatalı olduğu yönünde uyarılar yapılmış, düzeltilmesi istenmiştir. Sfilerce anlatılan rüyaların birçoğunda ise vefat etmiş kimselerden ölüm ve sonrasında yaşananlara dair bilgiler öğrenilmek istenmiştir. Bunun yanında mutasavvıfların gördükleri bazı rüyalardan fikh/amel konulara dair hükümler çıkardıkları da görülmektedir. Buna göre rüyalar, bazen Hz. Peygamberden bir söz aktarımında araç olarak kullanılırken, bazen bir fikh hükmün öğrenilmesi veya düzeltilmesinde, bazen de bir gayb bilginin elde edilmesinde kullanılmaktadır. Bu makalede özellikle amel sahada sonuçları olan rüyalardan örnekler aktarılarak, bunlara dair değerlendirmelerde bulunulmuştur. Ayrıca fıkıh usulü açısından rüyaların amel edilme yönü ve bağlayıcılığı konusuna dair bilgiler verilmiştir. Fikh açıdan rüyalarla amel edilmesi konusunda genel kural, peygamberlerin rüyaları dışında hiçbir rüya ile herhangi bir Şer’ hüküm sabit olamaz. Yine mevcut bir Şer’ hüküm de rüya ile değiştirilemez, iptal edilemez. Ancak mubah alanlarda ve iyiliğe sevk etme, kötülüğü engelleme amacına işaret eden rüyalarla, rüyayı gören kişi amel edebilir. Ancak bu durumda bile bir zorunluluk bulunmamakta olup, kişi istemediği takdirde -bu alanlarda olsa da- gördüğü rüya ile amel etmeyebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Fıkıh usulü, Rya, Tasavvuf, Tabir.

### **In Sufism Acting With Dream And The Evaluation In Terms Of Usul Al-Fiqh**

#### **Abstrac**

Among the religious sciences, the field that is most interested in dreams is sufism. Dreams in the life of sufism, especially the spiritual education process of the new followers of sufism, are of great importance in the ‘seyr  slk’ stage. Because this process applies according to dreams. However, the usage of dreams in sufism isn’t limited to this field. Sufis have benefited from dreams in many subjects, from which city they will reside, to whom they will choose their followers. Some sufis were assigned duties by the Prophet or other leading sufis in their dreams. In some dreams, prayers and dhikrs were learned from Prophet Muhammad or pioneer sufis. In some dreams, the sufis were warned that their behavior was wrong, and they were asked to be corrected. In many of the dreams told by sufis, it was required to learn from the deceased people about death and what happened after death. In addition, it is known that sufis make judgments on fiqh / practice from some dreams they see.

Accordingly, dreams are sometimes used as a means of conveying a hadith from the Prophet. It is sometimes used to learn or correct a fiqh rule, and sometimes to obtain an unseen knowledge. In this article, they are evaluated by citing the examples of dreams that have consequences especially in the field of practice. And also it was given information about the application and binding of dreams in terms of usul al fiqh. According to this, the general rule about acting on dreams is that any religious judgement cannot be constant by any dream except the prophets'. Besides, in (according to) an existing shariah ruling, it cannot be changed or canceled with dream. The person who has the dream can act only in permissible areas and with dreams that point to the aim of leading good and preventing evil. There is no obligation also for this issue, and if the person doesn't want to, he may not act with the dream he had, even in these areas.

**Keywords:** Fiqh, Usul al-Fiqh, Dream, Tasavvuf (Sufism), Dream Interpretation.

### Structured Abstract

Dreams have always attracted people's attention due to their being mysterious and the possibilities of having signs of future life. Islamic scholars state that some of the dreams come out under the influence of daily lives or as an imaginary. They also considered some dreams as observing symbols of things that have happened or will happen in the future through a window that opens to the spiritual realm. Such dreams are given great importance, and since they were thought to carry signs in various ways, activities were carried out to interpret these dreams in order to clear up the messages in them.

The dreams of some prophets or historical figures were described in the Qur'an, and the interpretation of these dreams was mentioned. This case has been considered as being a sign of divine messages. It is a historical reality that the Prophet had interpreted the dreams of the Sahabah (Companions). Even, an important sign of the religion of Islam, such as the azan, firstly became definite upon having been dreamed. Such practices in the time of the Prophet show that dreams have had important characteristics.

Among the Islamic sciences, sufism is the branch that deals with dreams the most. Sufism refers to the spiritual life aspect of Islam. Dreams are of great importance in sufi life, especially at the stage of 'seyr ü süluk', which is the spiritual education process of new followers of sufism. Because this process is usually carried out according to the dreams. However, the usage of dreams in sufism is not limited. Sufis have benefited from dreams in many issues, like which city they will reside in, who they will choose as their followers, and who they will leave. In addition to this, it is seen that sufis have made judgments about fiqh/practical issues for some dreams they have seen. This is related to the fact that dreams are reliable information sources for the sufis. Because dreams have an important place in sufi epistemology.

Due to the fact that true dreams are considered as reliable sources of information by mystics, important functions have been attributed to dreams in many mystical practices. The importance of dreams in sufism has also been studied by some academicians. In this article, the reflection of the dreams of mystics in the practical/fiqh field is the subject of research. For, it is seen that dreams expressed by sufis not only convey some unseen information but It is seen that there are also results related to the field of fiqh. It is thought that the information put forward as a result of this research will contribute to studies in both sufism and fiqh.

The dreams that come to the fore in the dreams of sufis and are reflected in their lives can be grouped as follows: Some sufis were assigned duties by the

Prophet or other leading sufis in their dreams. In some dreams, the sufis were warned that their behavior was wrong, and they were asked to be corrected. In some dreams, prayers and dhikrs were learned from Prophet Muhammad or pioneer sufis. In many of the dreams told by sufis, it was required to learn from the deceased people about death and what happened after death. We can mostly see such dreams have been narrated in sufism books.

Accordingly, dreams are sometimes used as a means of conveying a hadith from the Prophet. It is sometimes used to learn or correct a fiqh rule, and sometimes to obtain an unseen knowledge. In addition, it is observed that some evaluations are made by fiqh scholars regarding the reliability of dream-based information and whether they are effective in making judgments or not. According to scholars, the information obtained through dreams is not a reliable source of information because it is not based on any research and evidence, cannot be distinguished as right or wrong, and cannot be known for sure whether it is from Allah or an angel. Therefore, dreams are not considered valid in terms of fiqh.

As a result of the research, the following findings were made: The general rule about acting on dreams is that any religious judgement cannot be constant by any dream except the prophets'. Also, a religious judgement cannot be changed or canceled by means of dreams. The person who has the dream can act only in permissible areas and with dreams that point to the aim of leading good and preventing evil. There is no obligation also for this issue, and if the person doesn't want to, he may not act with the dream he had, even in these areas.

## Giriş

Rüyalar gizemli oluşları ve özellikle gelecek hayata dair işaretler taşıma ihtimalleri nedeniyle her zaman için insanların ilgisini çekmiştir. Tarih boyunca herhangi bir dinî inanca sahip olsun veya olmasın insanların, rüyaların esrarına olan bu ilgisi devam etmiş olup günümüzde de devam etmektedir. Rüyaları açıklamak ve onlardaki sembollerini çözmek için dinî, felsefi ve bilimsel açıklamalar yapılmaya çalışılmıştır. Çağımızda özellikle batılı bilginlerin rüyalar üzerindeki çalışmalarında rüyaların, bilinçaltının veya geçmiş yaşantının birikiminin bir yansıması olarak görüldüğü dikkat çekmektedir.<sup>1</sup> İslam bilginlerinin yaklaşımında ise rüyaların bir kısmının günlük yaşantıların etkisinde veya hayal ürünü olarak ortaya çıktığı değerlendirilirken, bir kısım rüyalar ise olmuş veya olacak şeylere dair sembollerin hakikat âlemine açılan bir pencereden müşahede edilmesi olarak görülmüştür.<sup>2</sup> Bu

<sup>1</sup> Batılı bilginlerin rüya hakkında görüşleri ve değerlendirmeleri için bk. Sigmund Freud, *Düşlerin Yorumu*, çev. Emre Kapkın (İstanbul: Payel Yayınevi, 1996), 61-93; Erich Fromm, *Rüyalar Masallar Mitoslar (Sembol Dilinin Çözümlemesi)*, çev. Aydın Arıtan-Kaan H. Ökten (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1992), 39-129; Abdülhakim el-Afifi, *Bilimsel ve Dinî Açıldan Rüyalar ve Kâbuslar*, çev. Bünyamin Açıkalm (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 59-74; Abdulvahit İmamoğlu, "Bazı Psikanalistlere Göre Rüyanın İnsan Hayatındaki Rolü", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (2010/2), 22-46.

<sup>2</sup> Zeynülslâm Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 467; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 1889-1890; Fahrreddin Muhammed b.

şekilde olan rüyalar oldukça önemli addedilmiş, bunların çeşitli şekillerde işaretler taşıdığı düşünüldüğünden bu rüyalarındaki sembollerin ve mesajların çözülmesi yönünde yorumlama faaliyetlerinde bulunulmuştur. İnsanların zaman zaman yaşadıkları tecrübelerde, rüyalarda istikbalde meydana gelecek olaylara dair işaretlerin olduğunu müşahade etmeleri de rüyaya ve rüya yorumlarına ilginin sürekli olarak devam etmesine sebep olmuştur.

İslami ilimler içerisinde rüyalarla en çok ilgilenen bilim dalının tasavvuf olduğu görülmektedir. Rüyaların, özellikle tasavvuf ilminin ilgi alanına girmesi her ikisinin de sembolik dile sahip olmaları yönüyle açıklanmıştır. Çünkü sûfilere göre rüyalar misal âleminde görülür, bu nedenle rüyaların dili semboliktir. Sembolik oluşları nedeniyle de teville/tabire ihtiyaç duyarlar. Tasavvufun dilinin de sembolik olduğu düşünüldüğünde, rüya dili ile benzeşiyor olması tesâdüfî değildir.<sup>3</sup> Yani rüyaların sembolik dile sahip oluşları nedeniyle doğal olarak tasavvuf alanının önemli bir konusu haline geldiği anlaşılmaktadır. Mutasavvıfların rüyalara olan bu ilgisi, onu tasavvuf epistemolojisinde önemli bir unsur haline getirmiştir. Sadık rüyaların sûfilerce vahyin bir türü olarak görülüp güvenilir bilgi kaynağı sayılması<sup>4</sup> nedeniyle, birçok tasavvufî uygulamada rüyalara önemli işlevler yüklenmiştir.

Tasavvufta rüyanın önemi bazı akademisyenlerce de ele alınarak incelenmiştir.<sup>5</sup> Bu makalede ise sûfilerin gördükleri rüyaların, amelî/fikhî alana yansımaları araştırma konusu edilmiştir. Zira sûfilerce dile getirilen rüyaların sadece bazı gaybî bilgileri aktarmakla kalmadığı, fikhî alanla ilgili sonuçlarının da olduğu görülmektedir.<sup>6</sup> Rüyalar bazen Hz. Peygamberden bir söz aktarımında, bazen bir fikhî hükmün düzeltilmesinde ve bazen de bir gaybî bilginin elde edilmesinde

Ömer Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 18/96; Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun el-Hadramî, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (Ankara, y.y., 2004), 1/139-140. İslam âlimlerinin rüyanın mahiyetine dair açıklamalarına dair geniş bilgi için bk. Selim Özarslan, "İslami Kaynaklar Işığında Rüya Konusuna Kelamî Bir Bakış", *Diyanet İlmî Dergi* 45/ 4 (2009), 90-93.

<sup>3</sup> Kadir Özköse, "Sûfî Gelenekte Rüya", *Somuncu Baba Aylık İlim - Kültür Ve Edebiyat Dergisi* 129 (Temmuz 2011), 26.

<sup>4</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru rûhi'l-beyân* (İstanbul: Matbaat-ü Osmaniyye, 1330/h.), 4/458.

<sup>5</sup> Örnek olarak bk. Murat Kayacı, *Tasavvuf Geleneğinde Rüya* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Abdullah Demir, "Tasavvufta Rüya Tabiri", *USBD Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/9 (2017), 41-49; Bülent Akot, "Tasavvufî Terbiyede Rüyanın Değeri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2011/1), 93-113; Osman Nuri Küçük, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Rüya ve Tabiri," *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 14/3 (2014), 31-56; Zeliha "Öteleş, Tasavvufun Metafizik Omurgası: Rüya -Fusûs Merkezli Bir Değerlendirme-", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2019/2), 139-147; Selim Özarslan, *Günümüz Kelam İnanç Problemleri* (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 179-191; a.mlf., "İslami Kaynaklar Işığında Rüya Konusuna Kelamî Bir Bakış", 89-108.

<sup>6</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/91; 4/461.

kullanılmaktadır.<sup>7</sup> Ayrıca rüyaya dayalı bilgilerin güvenilirliğine dair fıkıh usulcülerince bazı değerlendirmelerin yapıldığı, hüküm istinbatında etkili olup olmadıklarının incelendiği müşahede edilmektedir.<sup>8</sup> Tasavvuf ehline kabul gören rüyaların burada belirtilen çerçevede örnekler üzerinde incelemeleri yapılmıştır. Bu araştırma sonucu ortaya konulan bilgilerin hem tasavvuf hem de fıkıh alanındaki çalışmalara katkı sunacağı düşünülmektedir.

### 1. Rüyaya Dair Genel Bilgiler

Rüya kelimesi (ر - ا - ي) kökünden türemiş ve فُعلِي veznindedir. İsfahânî (502/1108?) rüyayı; الرؤيا ما يري في المنام / *Rüya, uykuda görülen şeydir*<sup>9</sup> şeklinde tanımlamıştır. Genel olarak uyku sırasında zihinde beliren görüntülerin bütünüdür rüya olarak isimlendirildiği görülmektedir.<sup>10</sup>

Rüyanın görülmesini sağlayan şeyler, geçmiş yaşantının iyi veya kötü tecrübeleri, gelecek hakkındaki düşünceler ve bunlar dışında bazı dış etkenlerdir.<sup>11</sup> İslami literatürde rüya türleri, kaynağına bağlı olarak sâdik rüya, şeytânî rüya ve nefsânî rüya şeklinde üç tür olarak yaygınlık kazanmıştır. Bu sınıflamanın da Hz. Peygamberin bu konudaki bir hadisine dayandığı görülmektedir. Hz. Peygamber bu hadisinde; الرؤيا ثلاث: حديث النفس وتخويف الشيطان وبشرى من الله / *Rüya üç türdür: Kişinin nefisinden kaynaklanan, şeytanın korkutması olan ve Allah'tan bir müjde olan rüya.*<sup>12</sup> Buna göre rüyalar, Allah'tan müjdeli mesaj içeren sâdik rüyalar; şeytanın vesvese ve korkutmalarından oluşan şeytânî rüyalar ve insanın günlük yaşamındaki durumlarından kaynaklanan nefsânî rüyalar olarak sınıflandırılmıştır.<sup>13</sup> Sadık rüyanın, şer'î esaslara aykırı olmamak, tekrarlamak, çok (sık) görülmek, rüyayı görenin aniden uyanması, rüyanın unutulmayıp bütün ayrıntıları ile görenin zihninde kalması ve kolay hatırlanması gibi özellikler taşıdığı belirtilmiştir.<sup>14</sup>

<sup>7</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 476; Ebu Bekir Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 2/89,8/387; Bursevî, *Rühu'l-beyân*, 3/91.

<sup>8</sup> Ebü İshak İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 2/272-273; Ebü Muhammed Ali b. Ahmed b. Said İbn Hazm, *el-Ihkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1979), 7/98.

<sup>9</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, thk. Muhammed Seyyid Keylanî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 209.

<sup>10</sup> İlyas Çelebi, "Rüya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/306.

<sup>11</sup> Çağfer Karadaş, "Rüyanın Mâhiyeti Bilgi ve Hüküm Değeri", *Diyanet İlmî Dergi* 3/1 (2017), 45.

<sup>12</sup> Buhârî, "Ta'bir", 26.

<sup>13</sup> İbrahim Paçacı, "Rüyâ'nın Delil Değeri Ve İstihâre", *Dini Araştırmalar* 19/48 (Ocak-Haziran 2016), 109-110.

<sup>14</sup> Hasan Şerkâvî, *Mu'cemu elfâzi's-süfiyye* (Kahire: Müessesetü'l-Muhtar, 1987), 155; Afîfî, *Bilimsel ve Dinî Açılardan Rüyalar ve Kâbuslar*, 77.

İslâm âlimlerinin rüyaya bakışına örnek olarak burada sadece Gazzâlî'nin (505/1111) rüyanın oluşumuna dair açıklamasını aktaracağız. O, sadık rüyayı aynaya benzettiği Levh-i Mahfûz'dan yansımalar olarak açıklamıştır. Buna göre Levh-i Mahfûz, olmuş olacak bütün şeylerin bilgisinin üzerine nakşedildiği bir ayna gibidir. Bu aynadaki suretler, yine bir ayna hükmündeki kalbe yansır. Ancak kalbin önünde perdeler doğrudan o bilgilere ulaşmayı engeller. Uyanık olan insan mülk ve şahadet âlemi ile meşgul olduğundan bu onun önünde bir perdedir.<sup>15</sup> Uyku ise duygu ve düşüncelerin kalbi meşgul etmediği bir durum olduğundan, insanın bu sâfiyet halinde Levh-i mahfuz aynasından kalp aynasına yansımalar olur. Levh-i Mahfûz'dan gelen bu yansımaları hayal kuvveti alır ve benzer bir misal ile hikâye eder. İnsan bu gördükleri şeyleri uyanınca rüya olarak hatırlar.<sup>16</sup> Mutasavvıf müfessirlerden Bursevî (1137/1725) de Allah'ın vazifelendirdiği bir meleğin, Levh-i Mahfuz'dan bilgiler alarak gelecekte gerçekleşecek her olay için bir misal getirdiğini ve bunu uykusunda insana hikmet yolu üzere temsîlî olarak gösterdiğini belirtir. Buna göre rüya, görülen suretlerin resmedilmesi ve kalp aynasında nakşedilmesidir. Bu rüya insan için müjde, ikaz veya itâp olabilir. Ayrıca ona göre rüya bir ilim babındandır.<sup>17</sup>

Kur'an'da, bazı peygamberlerin veya tarihi şahsiyetlerin rüyalarının anlatılmış olması, bu rüyaların tabirine ve bunların gerçekleştiğine yer verilmesi, rüyaların bir kısmının ilahi mesaj taşıdığına göstergesidir. Hz. Peygamberin sahabeden rüya görenlerin rüyalarını tabir etmesi, hatta ezan gibi önemli bir dini şîârın ilk olarak rüyada görülmeye dayalı olarak sabit olması da rüyalara önemli hususiyetler yüklediğini göstermektedir. Ayrıca Hz. Peygamberin, “*Doğru rüyâ (sadık rüya) Allah'tan, hulm ise şeytandandır.*”<sup>18</sup>, “*Mü'mininin rüyası, nübüvvetin kırk altı cüzünden bir cüzdür.*”<sup>19</sup> hadisleri rüyalara verilen değeri göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca Hz. Peygamberin, mübeşşirâtta başka nübüvvetten bir şey

<sup>15</sup> İnsanın kalbini perdeleyen ve onu müşahededen alıkoyan şeyler ise kısaca şöyle belirtilebilir: Günahlarda ısrar etmek, nefsin ve şehvetin istekleri peşinde koşmak suretiyle gaflet içerisinde bulunmak, büyüklenmek, riyakârlık, kıskançlık, öfke, kin, yalan söylemek gibi kötü ahlaki hasletlere sahip olmak, dünyalık mal ve makam sevgisi taşımak, haram lokma yemek, zahir ve bâtin temizliğe dikkat etmemek. Gazzâlî'ye göre kalbin tasfiyesine mani olan sebepler hakkında geniş bilgi için bk. Mevlüt Özçelik, *İmam Gazzâlî'ye Göre Nefsin Tezkiyesi ve Kalbin Tasfiyesi* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2020), 227-232.

<sup>16</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu u'lûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 1889-1890.

<sup>17</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/213-214.

<sup>18</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Buhârî, *Sahihi Buhârî* (Dimeşk-Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2002), “Ta'bir”, 3.

<sup>19</sup> Buhârî, “Ta'bir”, 4. Bu hadisin değişik riyayetleri de vardır: “*Salih bir kişi tarafından görülen güzel rüya, peygamberliğin kırk altı cüzünden bir cüzdür.*” (Buhârî, “Ta'bir”, 2), “*Sâlih rüyâ, nübüvvetin kırk altı cüzünden bir cüzdür.*” Buhârî, “Ta'bir”, 4.

kalmadığını belirtmesi ve mübeşşirâtın ne olduğu sorusuna da ‘salih rüyalar’dır’<sup>20</sup> şeklinde cevap vermesi de rüyanın önemine bir vurgu olarak değerlendirilmiştir.<sup>21</sup> Bu rivayetler, rüyaların Hz. Peygamber döneminde dini hayatın şekillenmesi üzerinde etkisinin bulunduğunu; Hz. Peygamberin de rüyalara ve tabirine önem verdiğini göstermektedir. Bu konuda şu değerlendirme de yapılmıştır: Kur’an’da ve önceki kutsal kitaplarda peygamberlerin rüyalarına yer verilmesi ve bu rüyaların hayata yansımalarının olduğunun görülmesi, insanların rüyalara bu denli önem vermelerinde etkili olmuştur. Eğer bu şekildeki peygamber rüyaları olmasa idi insanlar rüyalarla bu derece ilgilenmeyecek, gördükleri rüyaları yorumlamak ve araştırmak için bu kadar çaba sarfetmeyeceklerdi.<sup>22</sup>

İçerisinde Hz. Peygamberin görüldüğü rüyalar; “من رآني في المنام فقد رآني *Beni rüyada gören, gerçekten beni görmüştür.*”<sup>23</sup> hadisi nedeniyle en sadık rüyalar olarak görülmüştür. Buna göre Hz. Peygamberi aslî sureti üzere rüyasında gören kişinin ve peygamberin ona söylediklerini bildiren kişinin verdiği bilgilerde hiçbir eksiklik ve değişiklik olmayacağı, bilakis bunların açık bir nas şeklinde görülmüş olduğu ve ondan rivayet edilebileceği özellikle sûfilerce dile getirilmiştir.<sup>24</sup> Hz. Peygamberi görenin onu gerçekten görmüş olacağı rivayetinde kastedilenin sahabeler olduğu, yani Hz. Peygamberi gerçek hayatta gören, onu bizzat tanıyan ve şemâilini bilen kişilerin gördükleri rüyada onu gördüklerini kesin olarak bilebilecekleri, onların dışında hayatta iken peygamberi görmeyenlerin rüyalarında gördükleri kişinin peygamber olduğunu bilemeyecekleri de dile getirilmiştir. Buna göre sahabe dışında peygamberi rüyasında gördüğünü söyleyenler, sadece kendilerinde bu yönde oluşan bir kanaate dayalı olarak bunu söylemektedirler. Bu duruma göre bu rüyaların diğer rüyalardan farkı olmayıp sıradan bir rüya hükmünde olduğu dile getirilmiştir.<sup>25</sup>

## 2. Tasavvufta Rüya ve Önemi

Tasavvuf anlayışında rüya, ilham ve keşf gibi manevi bilgi kaynaklarından sayılmıştır.<sup>26</sup> Bu nedenledir ki tasavvufun önde gelen isimlerinin hayatlarını şekillendirmelerinde rüyaların büyük etkisi olduğu görülmektedir. Tasavvuf yoluna girmek isteyen bir kişinin hangi mürşide bağlanacağından, bir mürşid-i kâmilin

<sup>20</sup> Buhârî, “Ta’bir”, 5.

<sup>21</sup> Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 4/61.

<sup>22</sup> Afifi, *Bilimsel ve Dinî Açıldan Rüyalar ve Kâbuslar*, 127.

<sup>23</sup> Buhârî, “Ta’bir”, 10.

<sup>24</sup> Mehmet Eren, “Sadreddin Konevî’nin Tasavvufî Hadis Şerhçiliği Hz. Peygamber’in Rüyada Görülmesi Rivayeti Çerçevesinde”, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri* (Konya: Mebkam, 2008), 111.

<sup>25</sup> Eren, “Sadreddin Konevî’nin Tasavvufî Hadis Şerhçiliği Hz. Peygamber’in Rüyada Görülmesi Rivayeti Çerçevesinde”, 107-110

<sup>26</sup> Gazzâlî, *İhyâü ’ulûmi’ d-dîn*, 1893; Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 4/458.



nerede irşat faaliyeti yürüteceğine kadar birçok hususta kendilerine rüyalarında işaret edilen bilgiye göre hareket ettikleri görülmektedir. Örneğin Aziz Mahmut Hüdâyî (1038/1628), Bursa’da kadılık ve müderrislik görevinde iken, gördüğü bir rüya üzerine bu vazifeleri terk ederek ve elinde bulunan tüm malını fakirlere tasadduk ederek Üftâde Mehmed Muhyiddin’e (988/1580) intisap etmiştir.<sup>27</sup> Sûfîlerin rüyaya verdikleri önemin sebeplerinden birini Kuşeyrî şöyle açıklamaktadır: Uykuda bazı mana ve meziyetler vardır ki, bunlar uyanırken gerçekleşmez. Bunlardan birisi Hz. Muhammed’i, sahabeyi ve önceki âlimleri rüyada görmektir. Bunlar uyanırken görülmezler. Hak Teâlâ’nın rüyada görülmesi de böyledir. Bu büyük bir meziyettir.<sup>28</sup>

Tasavvufta rüyanın en çok kullanıldığı alan ‘seyr ü sülûk’tur. Seyr ü sülûk, tasavvufa giren kişinin (sâlikin) manevî makamları tamamlayıncaya kadar geçirdiği safhaları, diğer bir deyişle sâlikin nefsinin terbiye etmek ve Hakk’a ulaşmak için yaptığı yolculuğu ifade eder.<sup>29</sup> İşte bu manevî eğitim yolculuğunda sâlikin durumu gördüğü rüyalar yorumlanarak şeyhi tarafından tespit edilir ve bunlara göre eğitim şekli yapılandırılır. Zira rüyalar insanın iç dünyasına ışık tutar, ortaya çıkmasını sağlar. Bu nedenle rüya yorumu tasavvuftaki manevî eğitimde önemli bir işleve sahiptir.<sup>30</sup> Sonuçta tarikatlarda müridin manevî yükselişinin takibinin gördüğü rüyalar sayesinde yapıldığı ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle de genel olarak tarikatlarda rüyaya büyük önem verilmiştir. Bu durumun özellikle esmâ zikriyle seyr ü sülûk usulünü uygulayan tarikatlarda öne çıktığı da belirtilmelidir. Tasavvufta genel olarak önemli işlevlere sahip olan rüyaya, Nakşibendîler ile Melâmîlerin ise çok önem vermedikleri belirtilmiştir.<sup>31</sup> Örneğin Nakşibendî tarikatının önemli isimlerinden İmam Rabbânî (1034/1624) rüyaların, şeytanın hile ve tuzaklarından korunmasının çok zor olacağını, zira uyku halinin insanın idrak ve duygularının boşa

<sup>27</sup> H. Kamil Yılmaz, *Aziz Mahmut Hüdâyî* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 13; Turgut Koçoğlu, *İki Kutup Hüdâyî Ve Üftâde Bir Eser Vâkı’at Tercümesi*, (Kayseri: Laçin Yayınları, 2014), 23.

<sup>28</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 469.

<sup>29</sup> Süleyman Uludağ, “Sefer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/298; H. Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 183.

<sup>30</sup> Süleyman Uludağ, “Rüya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/309-310; Demir, “Tasavvufta Rüya Tabiri”, 41-49.

<sup>31</sup> Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 318; a. mlf. “Konevî’de Rüyâ Anlayışı”, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri* (Konya: Mebkam, 2008), 247; Bülent Akot, “Tasavvufî Terbiyede Rüyânın Değeri”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2011/1), 111.

çıktığı, yanılma ve şüpheyeye açık bir mahâl olduğunu belirterek, rüyaların güvenilir bir dayanak olamayacağını dile getirmektedir.<sup>32</sup>

Rüyalar, sâlikin sülûkunda bu derece önemli olduğundan, sâliklerin gördükleri rüyaları şeyhi tabir etsin ya da tabire değer görmesin yine de mutlaka şeyhine anlatması gerektiği belirtilmiştir. Buna göre gördüğü rüyayı şeyhine anlatmak müridin, anlatılan rüyayı yorumlamak da mürşidin mutlaka yapmaları gereken görevleri olmaktadır.<sup>33</sup>

Sûfilerin hayat hikayeleri incelendiğinde gördükleri rüyaların hayatlarına etkisinin gayet fazla olduğu görülecektir. Hatta rüyada Hz. Peygamberden hadis nakline dair bilgiler dahi tasavvuf kaynaklarında yer bulabilmektedir. Örneğin, Ebû Abdullah b. Hafif'in rüyasında Hz. Peygamberi gördüğü ve onun kendisine şöyle dediği nakledilmiştir: "*Kim Allah'a giden bir yolu öğrenir, sonra bu yolu tutar ve daha sonra da bu yoldan dönerse Allah, bu kişiyi âlemde hiç kimseye vermediği bir azap ile cezalandırır.*"<sup>34</sup> Görüleceği üzere bu durum, rüya yolu ile doğrudan Hz. Peygamberden rivayette bulunma şeklindedir. Tasavvufa dair eserlerde rüyalara dair oldukça bol miktarda aktarımlara rastlanmaktadır. Ancak burada sûfilerin gördükleri genel konulara dair rüyalar üzerinde durulmayacaktır. Sadece amelî/fikhî alana yansımaları olan rüyalardan bazı örnekler aktarılacak ve bunlar üzerinden değerlendirmede bulunulacaktır.

Sûfilerin rüyalarında öne çıkan ve hayatlarına yansımaları olan rüyalar şu şekilde gruplandırılabilir: Bazı sûfilere rüyalarında, Hz. Peygamber veya diğer önde gelen sûfilerce bazı görevler tevdi edilmiştir. Bazı rüyalarda sûfinin yapmakta olduğu bir davranışın hatalı olduğu yönünde uyarılar yapılmış, düzeltilmesi istenmiştir. Bir kısım rüyalarda Hz. Peygamber veya tasavvuf büyüklerinden dua ve zikirler öğrenilmiştir. Sûfilerce anlatılan rüyaların birçoğunda ise vefat etmiş kimselerden ölüm ve sonrasında yaşananlara dair bilgiler öğrenilmek istenmiştir. Tasavvuf kitaplarında en çok bu yönde rüyaların anlatıldığı görülmektedir. Ayrıca bazı rüyalarda da Hz. Peygamberden haber yahut fetva aktarıldığı görülmektedir. Bu sınıflamaya göre, aşağıda bazı örnek rüyalar aktarılacaktır.

Sûfilerin Hz. Peygamberi rüyada görerek onun tarafından çeşitli görevlere vazifeli kıldıklarına dair örnek olarak; halka vaaz ve irşatta bulunması istendiği halde bundan kaçınan Cüneyd-i Bağdâdî'ye (297/909), Hz. Peygamberin rüyasında

<sup>32</sup> Ahmed el-Fârûkî es-Serhendî (İmam Rabbânî), *Mektûbât*. çev. Abdülkadir Akçiçek (İstanbul: Dergah Ofset, 1998) 2/158.

<sup>33</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/405.

<sup>34</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 476; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/353.

halka vaazda bulunmasını emretmesi ve bunun üzerine onun da halka vaaz ve nasihatta bulunmaya başlaması verilebilir.<sup>35</sup>

Hız. Peygamberin, sûfileri rüyalarında bazı tasavvufî meselelerde dikkatli olmaları konusunda uyarmasına dair şu örnekler zikredilebilir: Hız. Peygamber, kendisini rüyasında gören bir sûfiyi, en çok semâ konusunda hata yapıldığı/günaha düşüldüğü şeklinde uyarmıştır.<sup>36</sup> Bir diğer örnek ise rüyasında kendisinin bir şiir okuduğu yahut kasîde terennüm ettiğini gören sûfiye, Hız. Peygamberin yaklaşım onun göğsüne vurarak “*bunlar hayırdan çok şerri olan şeylerdir*” demesidir.<sup>37</sup> Bu konuda bir diğer örnek de Üftâde Mehmed Muhyiddin’den verilebilir. O, sesinin güzelliği nedeniyle insanların ısrarı sonucu Bursa Ulu Camii’nde ve Doğan Bey Mescidi’nde bir miktar ücret karşılığı müezzinlik yapmayı kabul etmiş, kendisine bağlanan ilk maaşı aldığı anda ise rüyasında “*mertebenden üftâde oldun*” şeklinde itâba uğraması üzerine derhal bu görevi bırakmış ve kendisi için bu “*Üftâde*” mahlasını kullanmaya başlamıştır.<sup>38</sup>

Sûfilerin bazı rüyalarında Hız. Peygamberden veya vefat etmiş tasavvuf büyüklerinden dua talep ettikleri, onların da bazı dua ve zikirleri onlara öğrettiğine dair örnek olarak; kalbinin ölmemesi için dua isteyen bir sûfiye rüyasında Hız. Peygamberin, “*her gün kırk defa Yâ Hayy, Yâ Kayyûm, Lâilâhe illâ ente*” demesi halinde Allah’ın kalbini ihya edeceğini söylemesi örnek olarak verilebilir.<sup>39</sup>

Sûfilerin rüyalarda en çok dile getirdikleri şeylerin ise vefat etmiş olan insanları rüyada görüp, onlara ölümünden sonra karşılaştıkları şeylere dair sorular sormaları ve onlardan bilgi almaya çalışmalarıdır. Bu tür rüyaların bir kısmında Allah’ın kendilerine merhameti ile muamele ettiğine dair bilgiler aktarılır. Bu bilgilerde genelde kurtuluşa vesile olan şeyler hakkında, gece namazı, bazı zikirler, Kur’an okuma ve okutma, infakta bulunma vb. davranışlar nedeniyle Allah’ın kendilerine merhameti ile muamelede bulunduğu, af ve ikrama mazhar olduklarını bildirmişlerdir.<sup>40</sup> Ancak rüyaların bir kısmında ise dünyadaki savundukları görüşler konusunda onlara sorular sorulmuş, onlar da eski görüşlerinde sabit oldukları veya bu fikirlerinden vazgeçtikleri yönünde açıklamalar yapmışlardır. Örneğin İzzüddin b. Abdüsselam’ın (660/1262) hayattayken; “*İnsana çalışmasından başka bir şey*

<sup>35</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 330.

<sup>36</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 432.

<sup>37</sup> Gazzâlî, *İhyâü u ‘lûmi ‘d-dîn*, 1893-1895.

<sup>38</sup> Nihat Azamat, “Üftâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/282; Koçoğlu, *İki Kutup Hüdayî Ve Üftâde Bir Eser Vâkı‘at Tercümesi*, 13.

<sup>39</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 470.

<sup>40</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 470-477; Gazzâlî, *İhyâü ‘ulûmi ‘d-dîn*, 1893-1895; Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 10/316.

yoktur.”<sup>41</sup> ayetini delil göstererek, ölen bir insan için arkasından okunan Kur’an’ın bir faydası olmayacağı görüşünü savunduğu, ancak vefat ettikten sonra onu rüyasında gören bir arkadaşının bu konuyu kendisine sorduğunda, dünyada iken bu düşüncede olduğunu, ancak ölümünden sonra gördükleri karşısında bu görüşünden döndüğünü, zira okunan ve sevabı bağışlanan Kur’an’ın vefat etmiş kişiye ulaşmasının hak olduğunu orada müşahade ettiğini belirtmiştir.<sup>42</sup>

Rüyada çözüme kavuşturulan fikhî bir meseleye dair Ebû Talip el-Mekkî (386/996), *Kûtü’l-Kulûb* adlı kitabında şöyle bir örnek zikretmektedir: Namazda tahiyat okunurken bazı rivayetlerde sahabenin Hz. Peygamber hayatta iken “*Esselamü aleyke eyyühen nebiyyü*” şeklinde okurken, Hz. Peygamberin vefatından sonra ise, “*Esselamü ale’n-nebiyyü*” şeklinde okudukları nakledilmiş<sup>43</sup> ve bu konuda ulemâ arasında tartışma yaşanmıştır. Sonuçta bazı sâlih kimseler Hz. Peygamberi rüyada görmüşler, ona ulemânın teşehhüd konusunda bu şekilde ihtilafa düştüğünü ve bunlardan hangi görüşün alınması gerektiğini sormuşlardır. Hz. Peygamber ise, İbn Ümmü Abd’in (Abdullah İbn Mes’ûd’un) bildirdiği şekilde olacağını söylemiştir.<sup>44</sup> Aslında böylesi bir ihtilafın, fıkıh usulü ve hadis ilminin kuralları çerçevesinde değerlendirilip çözüme kavuşturulması gerekirdi. Zaten âlimler de bu şekilde değerlendirip tercihlerini Abdullah İbn Mes’ûd’un rivayeti yani, “*Esselamü aleyke eyyühen nebiyyü*” şeklinde okunması yönünde belirtmişlerdir.<sup>45</sup> Ancak görüldüğü üzere burada mesele doğrudan rüyada Peygambere sorulmak suretiyle çözüme kavuşturulmuştur.

Fikhî meseleleri rüyada Hz. Peygambere arz ederek doğrusunu öğrenme konusunda en çok örneğin Muhyiddin İbnü’l-Arabî (638/1240) tarafından dile getirildiği görülmektedir. Ondan bu konuda birkaç örnek aktarmak istiyoruz: “*Boşanmış kadınlar üç kuru’ beklerler*”<sup>46</sup> ayetindeki boşanmış kadınların bekleme süresi olan ‘*üç kuru*’un ne olduğu fukaha arasında tartışmalıdır.<sup>47</sup> Bu konuda İbnü’l-Arabî, Hz. Peygamberi rüyasında gördüğünü, bu ayette geçen *kuru* kelimesinin Araplarda zıt anlamlı kelimelerden olduğunu, bu nedenle hem ‘hayız’ hem de

<sup>41</sup> Necm 53/39.

<sup>42</sup> Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 9/250; 10/305. Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. Derviş Dokgöz, *Bursevî’nin Rûhu’l-Beyân Tefsirindeki Usulî ve Fikhî Görüşleri* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 178-180.

<sup>43</sup> Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ* (Beirut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2003), 2/198-199.

<sup>44</sup> Ebu Talip el-Mekkî, *Kûtü’l-kulûb* (Kahire: Mektebetü Dâru’t-Türas, 2001), 3/1539.

<sup>45</sup> Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu müşkilü’l-âsar* (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1994), 9/409-410.

<sup>46</sup> el-Bakara 2/228.

<sup>47</sup> Bu konuda tartışmalar ve değerlendirmeler için bk. Muhammed Ali es-Sabûnî, *Ravâiu’l-beyân tefsîru âyâtü’l-ahkâm* (Beirut: Müessesetü Menâhilü’l-İrfan, 1980) 1/327-332.

‘temizlik’ anlamına geldiğini, ayette bu kelime ile Allah’ın kastettiği mananın ne olduğunu kendisine söylemesini istediğini belirtir. Hz. Peygamberin ise onun sorusuna; *‘kar’ı tamam olunca onun (kadının ) üzerine suyu dökün ve Allah’ın sizi rızıklandırdığından yiyin’* şeklinde kinayeli cevap verdiğini, kendisinin de bundan *kuru’* kelimesinin anlamının ‘hayız’ olduğunu anladığını belirtmektedir.<sup>48</sup>

İbnü’l-Arabî’nin Hz. Peygamber’e rüyada sorup öğrendiğini belirttiği bir diğer fikhî mesele ise namazlarda rükûya giderken ve rükûdan kalkarken ellerin kaldırılıp kaldırılmayacağına dair tartışmadır. Bu konunun fukaha arasında tartışmalı olduğunu, kendisinin ise rüyasında Hz. Peygamberi gördüğünü, onun kendisine *‘başlama tekbirinde, rükûya giderken ve rükûdan kalkarken ellerini kaldırmasını emrettiğini’* dile getirmektedir.<sup>49</sup> İbnü’l-Arabî’nin bu konuda bir diğer örneği ise şöyledir: Kendisinin önceden cenaze namazının hem cami içinde hem de cami dışında kılınabileceğini söylediğini, ancak daha sonra Hz. Peygamberi rüyasında gördüğünü ve onun cenazeleri camiye sokmaktan ve orada üzerine cenaze namazı kılmaktan nehyettiğini, kendisinin de bundan sonra cami içinde cenaze namazı kılmadığını belirtmektedir.<sup>50</sup>

Buna benzer bir örnek olmak üzere, Hz. Peygamberin rüyada görüldüğü ve Hz. Peygamberin, kusmaktan dolayı abdestin bozulması için kusmanın ağız dolusu olması gerektiğini söylediği de dile getirilmiştir.<sup>51</sup>

Sûfî müfessirlerden Bursevî ise uyku ile uyanıklık arasında (yakaza halinde) iken İbnü’l-Arabî ile görüştüğünü ve onun, halk arasında *yaprak* (tütün) denen şeyin haram olduğunu kendisine söylediğini aktarmaktadır.<sup>52</sup>

Bu son örneklerde görüldüğü üzere rüya yoluyla Hz. Peygamberin veya büyük mutasavvıfların açıklamalarından fikhî konularda hükümler çıkarılmakta veya ihtilaflı fikhî meseleler rüyada Hz. Peygambere sorularak çözümlenmektedir. Belirtilen meselelerde elde edilen sonuçlar fıkıh usulü ilminde mevcut olan hükümlere uygun olması halinde bile, bu bilgilerin bu şekilde rüyaya dayalı olarak elde edildiğinin söylenmesi sakıncalıdır. Zira insanın şuurunun/bilincinin kapalı olduğu uyku halinde gerçekleşen ve doğruluğu ya da yanlışlığı bilinemeyen ve

<sup>48</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 8/387.

<sup>49</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 2/89.

<sup>50</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 2/234. Muhyiddin Arabî’nin rüya ile Hz. Peygamberden rivayette bulunması konusunda geniş bilgi için bk. Mehmet Ayhan, “Bir Rivayet Yöntemi Olarak Fütûhât-ı Mekkiyye’de Rüya İle Hadis Rivayeti”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)* 11/2 (2011), 49-76.

<sup>51</sup> Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 3/91; 4/56

<sup>52</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Silsilenâme-i Celvetiyye*, çev. Rahmi Serin, haz. Arif Pamuk (İstanbul: Pamuk Yayınları, ts.), 176.

kontrol edilemeyen rüyalar yoluyla şer'î hükümler elde edilebileceği kabul edilirse, bu durum dini hükümlerin ifsadına ve güvenilmez kaynaklara dayandırılmasına sebep olur ki bu doğru bir yaklaşım değildir.

### 3. Fıkıh Usulü Açısından Rüyanın Amel Değeri

Fıkıh usulü açısından değerlendirildiğinde peygamber rüyalarının, güvenilir vahiy kapsamında olduğu, yani ya melek tarafından bir ilkâ ya da Allah'ın onların kalbine doğrudan bildirmesi (vahyetmesi) şeklinde olduğu dile getirilmiştir. Nübüvvetin başlangıcında vahyin ağırlıklı olarak sâdık rüya şeklinde gelmesi de bunun bir göstergesi durumundadır. Ayrıca sonraki vahiy iniş sürecinde de birçok vahyin Hz. Peygamber uykuda iken vuku bulduğu bilinmektedir. Hz. İbrahim'e oğlunu kurban etmesi konusundaki emir de rüyaya dayalı gerçekleşen bir durumdur. Ayetteki; “افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ / *Emrolunduğun şeyi yap*”<sup>53</sup> ve “انْ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ / *Şüphesiz bu apaçık bir imtihandır*” ifadeleri bunun İbrahim'e bir emir olduğunun delilleridir. Ayrıca Hz. İbrahim'in bir hayal/yalancı rüya ile oğlunu kurban etmeye kalkışması da düşünülemez.<sup>54</sup>

Şâtıbî (790/1388), ilham, keşf ve sadık rüya gibi bilgi kaynaklarına bağlı olarak Hz. Peygamberin çeşitli uygulamaları bulunduğunu, buna karşın bu özelliklere sahip (bu tür yetilere sahip) başka kimselerin de genel bilgi kaynakları dışındaki bu subjektif kaynaklara dayalı olarak benzer uygulamalarda bulunabileceğini, ancak bunun şer'î bir esasa aykırı düşmemek kaydıyla mümkün olabileceğini belirtmektedir. Zira şer'î bir hükme aykırılık teşkil eden şey, hak/doğru olarak görülemez. Bu özelliği taşıyan şey ne olursa olsun dikkate alınamaz. Çünkü Hz. Peygamberin getirdiği şeriatın esaslarına aykırılık taşıyan her şey batıldır.<sup>55</sup> Bu konuda örnek olarak İbn Rüşd'e (595/1198), bir davada şahitlik eden adalet sahibi iki kişi hakkında, dava hâkiminin rüyasında Hz. Peygamberin kendisine 'bunların şahitliği ile karar vermemesini, bu şahitliğin geçersiz olduğunu' söylediği, bu durumda ne yapılacağı sorulduğunu aktarır. Böyle bir rüyaya, ne emir ne nehiy ne de müjdeleme ya da korkutma konusunda itibar edilemeyeceğini, çünkü açıkça şer'î kaidelerden bir kaideye aykırılık teşkil ettiğini belirtir. Eğer uykuda görülen rüya veya keşf ile bu tür uygulamalara gitmek caiz olsa idi, zahirî gerekçelerin gereği olan hükümlerin bunlarla bozulması gerekirdi ki bu kesinlikle doğru değildir.

<sup>53</sup> es-Sâffât 37/102.

<sup>54</sup> Ebü'l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdülmüslim et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 4/306-309; Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-fikh* (Riyad: Dâru's-Samiî, 2003), 3/158-159.

<sup>55</sup> Şâtıbî, *Muvâfakât*, 2/264-267.

Kaldı ki Hz. Peygamber; “*Ben ancak bir insanım. Siz bana bazı davalarla geliyorsunuz. Belki biriniz hüccetini diğerinden daha güzel ifade eder ve ben de ondan duyduğuma göre hüküm veririm....*”<sup>56</sup> buyurmak suretiyle davaları zahiri delillere göre karara bağladığını açıkça beyan etmiştir.<sup>57</sup> Hz. Peygamber vahiyle desteklendiği ve iç yüzlerini bildiği halde münafıklara karşı yine zahire göre davranışta bulunmuş, onların gerçekte ne olduklarını ve ne niyetle hareket ettiklerini bildiği halde onlara karşı uygulamalarında zahiri durumdan ayrılmamıştır. Şayet böyle gaybî bilgiye dayalı hareket etme kapısı açılırsa zahire göre hüküm verme esası tamamen ortadan kalkacaktır.<sup>58</sup>

Ancak bu konuda şer‘î bir kaideye aykırılık teşkil etmeyen bu tür bilgilerle tercihe bağlı olarak hareket edilmesi halinde bunlarda bir olumsuzluk görülmemiştir. Örneğin insanı iyiye yöneltme ve kötülükten sakındırma yönüyle bu tür şeylerle amel edilebileceğine dair örnek olarak da Abdullah İbn Ömer ile ilgili şu rivayet aktarılmaktadır: İbn Ömer’e rüyasında iki melek gelir ve onu cehenneme doğru sürüklerler. O ise iki meleğin arasında cehenneme götürülürken, ‘*Allah’ım cehennemden sana sığınırım*’ şeklinde dua eder. Bu sırada gelen üçüncü melek, ‘*Korkma! Sen ne iyi adamsın. (Ancak) Namaz kılmayı biraz çoğaltsan.*’ der. İbn Ömer, bu rüyasını uyandıktan sonra kız kardeşi Hafsa’ya anlatmış, o da Peygamberimize anlatmıştı. Bunun üzerine Peygamberimiz, “*Abdullah ne iyi adamdır, keşke gecenin bir kısmında kalkıp namaz kılmayı da âdet edinseydi.*” demiştir. Abdullah İbn Ömer de bu rüyadan sonra fazla miktarda gece namazı kılmayı hiç terk etmemiş, gecenin az bir kısmı müstesna olmak üzere uyumayıp gece namazı kılmıştır.<sup>59</sup> Bu ve benzeri durumların, insanları uyarma ve müjdeleme türünde faydalı sonuçlar verdiği belirtilmiştir.<sup>60</sup>

Bir kişinin, mükâşefe veya rüya yoluyla başka birisinin iyi ya da kötü niyetle kendisine geleceğine vakıf olabileceği de belirtilmiştir. Bu durumda kendisine geliş amacının kötü olduğunu keşf veya rüya ile öğrenmiş ise buna göre önlemler alabilir. Ancak aldığı bu önlemler yine meşru sınırlar içerisinde olmalıdır.<sup>61</sup> Yani keşfine veya rüyasına bağlı olarak elde ettiği bilgiye göre onu doğrudan suçlu ilan edemez, bunlara binaen cezalandırma yoluna gidemez. Sadece onun kendisine bir zarar vermemesi konusunda temkinli ve tedbirli davranabilir.

<sup>56</sup> Buhârî, “Şehâdet”, 27; “Ahkam”, 20.

<sup>57</sup> Şâtıbî, *Muvâfakât*, 2/267.

<sup>58</sup> Şâtıbî, *Muvâfakât*, 2/271.

<sup>59</sup> Buhârî, “Teheccüd”, 2; “Ta‘bîr”, 35.

<sup>60</sup> Şâtıbî, *Muvâfakât*, 2/267, 273.

<sup>61</sup> Şâtıbî, *Muvâfakât*, 2/274.

Bu şekilde olağan dışı bilgi alma yöntemlerine (keşf, ilham ve rüyaya) dayalı elde edilen bilgiler, şer'î hükümlere göre değerlendirilmeden kabul veya ret edilmemelidir. Şer'î kıstaslar nazarında caiz görülür ise bunlar sahih kabul edilebilir. Aksi takdirde bir geçerliliği yoktur. Bundan sadece peygamberlerin durumları istisnadır. Onların rüyalarının vahiyden kaynaklandığı konusunda kesinlik vardır. Tıpkı Hz. İbrahim'in evladını kurban etme konusundaki rüyası ile amel etmesi gibi.<sup>62</sup> Rüyaların dikkate alınabileceği bir diğer yön ise mubah alanlardır. İnsanın mubah alanda iki şey arasında rüya veya keşf bilgisine göre bir davranışta bulunabileceği belirtilmiştir. Burada şer'î bir aslın çiğnenmesi gibi bir durum yoktur. Buna karşın keşf veya rüya bilgisini dikkate almayıp zahiri hükümlerle amel etmesi ve işlerini buna göre düzenlemesi halinde de bu kimse için bir kınanma veya günah söz konusu olmayacaktır. Bu durum göstermektedir ki, rüya vb. olağan dışı bilgi vasıtaları ile elde edilen bilgiler şer'î olarak sakıncalı bir durum taşımasa bile mutlak olarak amel edilmesi zorunlu şeyler değildir.<sup>63</sup> Hatta bir kişi rüyasında Hz. Peygamberi görse ve ona herhangi bir şeyi emretse bu durumda dahi bunun zorunluluğunun olmadığı belirtilmiştir. Çünkü peygamber rüyası dışında hiç kimsenin rüyası ile şer'î bir hüküm sabit olamaz. İnsana uykusunda bir vacibin veya bir mendûbun yapılmaması emredilse bu emre de uyulmaz.<sup>64</sup> Zira rüyalarındaki karışıklık ve belirsizlikler nedeniyle, peygamber rüyaları dışındaki rüyaların sıhhatine hükmedilemez. Bu yüzden rüyalar ne dinî bir hükme esas teşkil edebilir, ne de bir dinî hükmü ortadan kaldırabilir.<sup>65</sup> Ayrıca rüyanın şer'î bir hükme aykırı olmaması hali sadece farz veya haram gibi kesin ve kat'î hükümlerle sınırlı olmayıp, müstehap veya tenzihen mekruh gibi alt derecede yer alan hükümler için de geçerlidir. Yani rüyada görülen veya yapılması istenen şey bu tür hükümlerle çakışsa, yine şer'î hüküm esas alınmalı, rüyanın sonucu veya hükmü terkedilmelidir.<sup>66</sup>

Şu husus tekrar vurgulanmalıdır ki, şer'an yasaklanmış bir şey için rüyada 'şunu yap' denilse yahut şer'an emredilmiş bir şey için rüyada 'bunu yapma' denilse, rüyaların doğruluğu sabit olmadığından bunlarla kesinlikle amel edilmez. Zaten böyle bir şey şer'an bâtil bir şekilde ortaya çıkmış demektir.<sup>67</sup> Bu yüzden rüya ile yeni bir şer'î hüküm konamayacağı gibi, mevcut bir şer'î hükmün de rüya ile

<sup>62</sup> Şâtıbî, *Muvâfakât*, 2/279.

<sup>63</sup> Şâtıbî, *Muvâfakât*, 2/272-273.

<sup>64</sup> Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhî* (Gardaka: Dâru's-Safve, 1992), 1/62-63.

<sup>65</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, 7/98.

<sup>66</sup> Paçacı, "Rüyâ'nın Delil Değeri ve İstihâre", 122.

<sup>67</sup> Şâtıbî, *Muvâfakât*, 2/273.



ortadan kaldırılamayacağına dair ulema arasında ittifak olduğu nakledilmiştir. Bu konuda “من رأني في المنام فقد رأني” *Beni rüyada gören, gerçekten beni görmüştür*<sup>68</sup> hadisinin de fıkıh usulü açısından değerlendirildiğinde Hz. Peygamberin görüldüğü rüyaların şer’î bir hükme kaynaklık edebileceğine delâlet etmediği özellikle vurgulanmıştır. Zira bu hadiste rüyada görülen suretin (şemâilin) şeytanın ya da nefsin bir aldatması olmayıp Hz. Peygamber’e ait olduğuna işaret olduğu, yoksa bu rüyalar ile şer’î bir hüküm verilmesi amacıyla söylenmediği belirtilmiştir.<sup>69</sup> Buna göre Hz. Peygamberin görüldüğü rüyalar sadık rüyalar kategorisinde değerlendirilmekle birlikte, bu rüyalarda söylendiği veya öğrenildiği belirtilen şeylerin dahi her zaman doğru çıkmadığı âlimlerce dile getirilmiştir. Zira bu rüyalarda görülen şeylerde bile dinin temel esaslarına uymayan unsurların bulanabilirdiği görülmüştür. Sonuç olarak her ne kadar şeytanın Hz. Peygamber suretine giremeyeceği vurgulanmış olsa da yaşanan tecrübeler Hz. Peygamberin görüldüğü rüyalara dahi hayal vb. şeylerin karışabildiğini göstermektedir.<sup>70</sup>

Sadık rüyaların çoğunlukla salih kullar tarafından görüleceği şeklinde genel kanaate rağmen bunun tersi de olabilmekte, yani salih kullar rüyada kendilerini şirk üzere yahut içki içmek gibi büyük bir günah üzere görebilmektedir. Diğer yandan inançsız veya günahkar birisi de kendisine müjde olabilecek bir sadık rüya görebilmekte, bu rüya ile iman veya tövbeye yönelebilmektedir. Bazen de rüya görülüp hoş giden şey bir musibet, hile veya aldatmaca olabilmektedir.<sup>71</sup> Hatta Bedir savaşı öncesi Mekke’de henüz Müslüman olmamış bazı insanların, Bedir savaşının kaybedileceği, bu savaşta Mekke’nin ileri gelenlerinden bir kısmının öldürüleceğine işaret eden rüyalar gördükleri de bildirilmiştir.<sup>72</sup>

Rüyalarla ilgili tüm bu karışık ve girift durumlar yanında rüyanın hangi etkene dayalı olarak ortaya çıktığının bilinmemesi, çoğu zaman gerçek dışı hayallerden oluşması, rüyayı görenin uyandığında onu gördüğü şekliyle hatırlayıp hatırlamadığı, ayrıca görülen şeyin yorumlanmasında isabet edilemeyeceği gibi birçok problem rüyaların güvenilirliğini ortadan kaldırmaktadır. Bu nedenlerle, sağlıklı ve sağlam bir din anlayışında, şer’î hükümlerin ancak Kitap, Sünnet, İcmâ ve Kıyas gibi açık delillere dayanması gerektiği, zira bu delillerin hepsinin insan

<sup>68</sup> Buhârî, “Ta’bîr”, 10.

<sup>69</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ Nevevî, *Sahîhi Müslim bi şerhi’n-Nevevî* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2. Basım, 1994), 1/166-167.

<sup>70</sup> Serhendî, *Mektûbât*. 1/297.

<sup>71</sup> Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer, *Fethü’l-bârî* (Kahire: Mektebetü’s-Selefiyye, ts.), 12/381.

<sup>72</sup> Halil Hacımüftüoğlu, “Müfessirlere Göre Rüyalar”, *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri II (Sempozyum Bildirileri)*, ed. Mehmet Bulğen (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 2018), 386-387.

aklına hitap ettiği ve ortaya konulan hükümlerin de diğer insanlar tarafından ancak bu şekilde objektif ölçütlerle kontrolünün mümkün olacağı unutulmamalıdır.<sup>73</sup>

### Sonuç

Epistemolojik açıdan bakıldığında dini ilimler içerisinde rüyalara en çok değer verip önemseyen bilim dalının tasavvuf olduğu görülmektedir. Misal âleminde görülmesi ve sembolik bir dile sahip olması nedeniyle rüyaların, tasavvuf ilminin temel konularından birisi haline geldiği söylenebilir. Zira tasavvufun dili de semboliktir, işarete dayalıdır. Tasavvufta rüyaların en azından bir kısmı güvenilir bilgi kaynağı konumundadır. Bu nedendir ki birçok büyük sûfinin hayatını gördükleri rüyalara göre şekillendirdikleri görülmektedir. Tasavvuf ehline göre rüyaların fonksiyonu yalnızca birtakım gaybî bilgilerin elde edilmesi ile sınırlı kalmamakta, rüyalarda elde edilen bilgilerin amelî hayata yansıdığı da görülmektedir. Makalemizde örneklerini incelediğimiz bir kısım sûfî rüyalarında, ya doğrudan fikhî bir hükme işaret edildiği veya ihtilafî bir fikhî meselenin Hz. Peygambere veya önde bir gelen sûfiye sorularak çözüme kavuşturulduğu görülmektedir. Bu da rüyayı görenlerin rüyalarında elde ettikleri bilgilere tam bir güven duyduklarını gösterir. Fıkıh usulü açısından değerlendirildiğinde ise sadık rüyalar olarak görülen rüyalardaki işaretlere göre mubah alanlarda amelde bulunulabileceği, kişinin özellikle iyiliğe yönelmeyi ve kötülükten kaçınmayı işaret eden rüyalarla amel edebileceği kabul edilmiştir. Bu konuda da bir zorunluluk bulunmamakta, sadece kişinin kendi tercihi esas olmaktadır. Ancak mevcut olmayan bir hüküm rüyaya dayanılarak bir kural olarak va'z edilemez. Aynı şekilde mevcut şer'î bir hüküm de görülen bir rüya ile değiştirilemez veya iptal edilemez. Bu durum, rüyada peygamber görülmüş olsa ve onun tarafından söylenmiş olsa yahut bir tasavvuf büyüğü tarafından söylenmiş olsa da değişmez. Ayrıca rüyaya dayalı elde edildiği belirtilen bilgilere -velev ki doğru bile olsa- dayanılarak kimse suçlanamaz, itham edilemez veya temize çıkarılmaz. Bu tür uygulamalar ancak zahiri deliller üzerinden yapılabilir. Dini hüküm ve uygulamaların rüyalara göre tespit edilmesi veya değiştirilmesi dinin orijinalliğine, sâfiyetine ve ciddiyetine halel getirecek bir durumdur. Bu açıdan fıkıh, hadis ve kelam âlimlerinin genelinin rüyayı bilgi kaynağı olarak görmemeleri oldukça önemli bir husustur. Çünkü bu tavır, dinin tahriften ve bidatlerden korunması açısından büyük önemi haizdir. Son olarak rüyada görülen şeye göre fikhî hüküm belirlemek, bir kişinin sübjektif tecrübesinin esas alınarak İslam âlimlerinin genelinin görüşünün terk edilmesi demektir ki bunun ise kabul edilebilir bir yönü yoktur.

<sup>73</sup> Karadaş, "Rüyanın Mâhiyeti Bilgi ve Hüküm Değeri", 60.

### Kaynakça

- Affî, Abdülhakim. *Bilimsel ve Dinî Açından Rüyalar ve Kâbuslar*. çev. Bünyamin Açıkalm. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Akot, Bülent. “Tasavvufî Terbiyede Rüyânın Değeri”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2011/1), 93-113.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-fikh*. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-Samiî, 2003.
- Ayhan, Mehmet. “Bir Rivayet Yöntemi Olarak Fütühât-ı Mekkiyye'de Rûya İle Hadis Rivayeti”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)* 11/2 (2011), 49-76.
- Azamat, Nihat. “Üftâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/282-283. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Bağdâdî, Ebü'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed. *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Abdülmüslim et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahihu Buhârî*. Dimeşk-Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2002.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Silsilenâme-i Celvetiyye*. çev. Rahmi Serin. haz. Arif Pamuk. İstanbul: Pamuk Yayınları, ts.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tefsîru rûhi'l-beyân*. 10 Cilt. İstanbul: Matbaatü Osmaniyye, 1330/h.
- Çelebi, İlyas. “Rûya”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/306-309. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Demir, Abdullah. “Tasavvufta Rûya Tabiri”. *USBD Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/9 (2017), 41-49.
- Dokgöz, Derviş. *Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân Tefsirindeki Usûli ve Fikhî Görüşleri*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Eren, Mehmet. “Sadreddin Konevî'nin Tasavvufî Hadis Şerhçiliği Hz. Peygamber'in Rüyada Görülmesi Rivayeti Çerçevesinde”. *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*. 99-115. Konya: Mebkam, 2008.

- Freud, Sigmund. *Düşlerin Yorumu*. çev. Emre Kapkın. 2 Cilt. İstanbul: Payel Yayınevi, 1996.
- Fromm, Erich. *Rüyalar Masallar Mitoslar (Sembol Dilinin Çözümlemesi)*. çev. Aydın Arıtan-Kaan H. Ökten. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1992.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.
- Hacımuftuoğlu, Halil. “Müfessirlere Göre Rüyalar”. *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri II (Sempozyum Bildirileri)*. ed. Mehmet Bulğen. 385-405. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- İbnü'l-Arabî, Ebu Bekir Muhyiddin Muhammed b. Ali. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *Fethü'l-bârî*. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, ts.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. 2 Cilt. Ankara: y.y., 2004.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1979.
- İmamoğlu, Abdulvahit. “Bazı Psikanalistlere Göre Rüyanın İnsan Hayatındaki Rolü”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (2010/2), 22-46.
- Karadaş, Cağfer. “Rüyanın Mâhiyeti Bilgi ve Hüküm Değeri”. *Diyanet İlmî Dergi* 3/1 (2017), 43-62.
- Kayacı, Murat. *Tasavvuf Geleneğinde Rüya*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Koçoğlu, Turgut. *İki Kutup Hüdâyî Ve Üftâde Bir Eser Vâkı'ât Tercümesi*. Kayseri: Laçın Yayınları, 2014.
- Kuşeyrî, Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin. *Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.
- Küçük, Osman Nuri. “Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye Göre Rüya ve Tabiri”. *Marîfe: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 14/3 (2014), 31-56.
- Mekkî, Ebu Talip. *Kûtü'l-kulûb*. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türas, 2001.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ. *Sahîhu Müslim bi şerhi'n-Nevevî*. 18 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2. Basım, 1994.

- teles, Zeliha. "Tasavvufun Metafizik Omurgası: Rya -Fuss Merkezli Bir Değerlendirme-". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2019/2), 139-147.
- zarlan, Selim. *Günümüz Kelam İnanç Problemleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- zarlan, Selim. "İslami Kaynaklar Işığında Rya Konusuna Kelam Bir Bakış". *Diyanet İlmî Dergi* 45/4 (2009), 89-108.
- zelik, Mevlüt. *İmam Gazl'ye Göre Nefsin Tezkiyesi ve Kalbin Tasfiyesi*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2020.
- Özköse, Kadir. "Sfi Gelenekte Rya". *Somuncu Baba Aylık İlim - Kültür Ve Edebiyat Dergisi* 129 (Temmuz 2011), 26-29.
- Paçacı, İbrahim. "Ry'ın Delil Değeri Ve İstihre". *Dini Araştırmalar* 19/48 (Ocak-Haziran 2016), 103-128.
- Rgıb el-İsfahn, Eb'l-Ksım Hüseyin b. Muhammed. *el-Mfredt*. thk. Muhammed Seyyid Keylan. Beyrut: Dru'l-Ma'rife, ts.
- Sbn, Muhammed Ali. *Raviu'l-beyn tefsru yti'l-ahkm*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Menhil'l-İrfan, 1980.
- Serhend, Ahmed el-Frk (İmam Rabbn). *Mektbt*. ev. Abdülkadir Akek. 3 Cilt. İstanbul: Dergah Ofset, 1998.
- ştb, Eb İşhak. *el-Muvfakt*. ev. Mehmet Erdoğan. 4 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- şerkv, Hasan. *Mu'cemu elfzi's-sfiyye*. Kahire: Müessesetü'l-Muhtr, 1987.
- Tahv, Eb Cafer Ahmet b. Muhammed b. Selme. *şerhu müşkilü'l-sr*. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risle, 1994.
- Uludağ, Süleyman. "Rya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/309-310. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman. "Sefer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/ 298-299. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.

Yılmaz, Hasan Kamil. *Aziz Mahmut Hüdâyî*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.

Yılmaz, Hasan Kâmil “Konevî’de Rüyâ Anlayışı”. *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*. 237-248. Konya: Mebkam, 2008.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Bahru’l-Muhît*. 6 Cilt. Gardaka: Dâru’s-Safve, 1992.

## Hinduizm ve İslam Arasında: Şirdi Sai Baba Örneği

### Between Hinduism and Islam: Shirdi Sai Baba Example

**Arzu YILDIZ**

Arş. Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, arzuwildiz2484@gmail.com, Orcid ID: 0000-0001-5286-1089

| <b>Makale Bilgisi</b>                | Article Information                   |
|--------------------------------------|---------------------------------------|
| <b>Makale Türü – Article Type</b>    | Araştırma Makalesi / Research Article |
| <b>Geliş Tarihi – Date Received</b>  | 26 Mart / March 2021                  |
| <b>Kabul Tarihi – Date Accepted</b>  | 23 Haziran / June 2021                |
| <b>Yayın Tarihi – Date Published</b> | 25 Haziran / June 2021                |
| <b>Yayın Sezonu</b>                  | Nisan – Mayıs– Haziran                |
| <b>Pub Date Season</b>               | April – May – June                    |

**Atıf / Cite as:** Yıldız, A. (2021). Hinduizm ve İslam Arasında: Şirdi Sai Baba Örneği/Between Hinduism and Islam: Shirdi Sai Baba Example. Turkish Academic Research Review, 6 (2), 544-565. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/62824/903914>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## Hinduizm ve İslam Arasında: Şirdi Sai Baba Örneği

Arzu YILDIZ

### Öz

Şirdi Sai Baba, Hint din, kültür ve medeniyetinin özgün bir örneğini oluşturur. Sai Baba'nın doğumu, dini menşei ve kastı belli olmamakla beraber o, ölümünden önce ve sonra pek çok din mensubunu peşinden sürüklemiş hem Müslümanlar hem de Hindular tarafından kendi dinlerinin mensubu kabul edilmiştir. O ise bu hususa hiçbir zaman açıklık getirmemiştir. Müslümanların gözünde kerametler sergileyen bir evliya fakir, Hindular için ise kendilerine rehberlik edip onları kurtuluşa ulaştırmak için uğraşan bir guru hatta yeryüzüne inerek mucizeleriyle adanmışlarının yardımına koşan bir tanrıdır. Onun öğretileri Hinduizm ve İslam'a ait öğelerin bir birleşiminden müteşekkildir. Dine ya da kasta dayalı bir ayırım yapmayan Sai Baba'nın maksadı vaaz vermenin ötesinde sevgi ve doğrulukla insanlığı ikaz etmek ve Tanrı'ya ulaşmalarını sağlamaktır.

Her ne kadar Sai Baba'nın Müslüman kimliği günümüzde arka planda kalmış olsa da meşhur söz ve tavsiyeleri onun İslam'la bağını ortaya koymaktadır. Hatta vefatından yaklaşık on yıl öncesine kadar İslami kimliği çok daha belirgindir denilebilir. O, İslam dinine aşına olan bir Hindu'dan ziyade Hinduizm'e ait öğelere aşına, Hindu adanmışları olan bir Müslüman fakir görünümündedir. Vefatından önceki son yıllarında ise kendisine tapınılmasına izin vermiş, karma, samsara gibi kavramları daha sık kullanmıştır. Ölümünü takip eden yıllarda Sai Baba'nın ünü Hindistan sınırlarını aşmış, bir diğer meşhur Hintli dini figür olan Sathya Sai Baba'nın da katkısıyla o, dünya çapında tanınmıştır. Günümüzde Şirdi, Sai Baba'nın taraftarları için bir hac yeri, mezarı, hayatını geçirdiği cami ve kendisinden kalan birkaç eşya ziyaretler sırasında hürmet gören kutsal emanetlerdir. Sai Baba'ya adanmış çeşitli dini ritüeller Hindu dini geleneği çerçevesinde halen tüm canlılığıyla sürdürülmeye devam etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Şirdi Sai Baba, İslam, Hinduizm, Fakir, Guru

### Between Hinduism and Islam: Shirdi Sai Baba Example

#### Abstract

Shirdi Sai Baba is a genuine example of Indian religion, culture and civilization. Although Sai Baba's birth, religion and caste were unknown, before and after his death, he dragged many members of different religions after him and was accepted by both Muslims and Hindus as a member of their religion. However, he never clarified this issue. He is a faqir saint who exhibits miracles (karamats) in the eyes of Muslims whereas for Hindus he is a guru who strives to guide them and lead them to salvation, even a god who descends to the earth and helps his devotees with his miracles. His teachings are a combination of elements belonging to Hinduism and Islam. The purpose of Sai Baba, who does not make any discrimination based on religion or caste,



was to warn mankind with love and righteousness beyond preaching and to enable them to reach God.

Although Sai Baba's Muslim identity has remained in the shadows today, his famous words and preaches reveal his ties to Islam. In fact, it can be said that his Islamic identity was much more evident until about ten years before his death. Rather than a Hindu familiar with Islam, he appears to be a Muslim faqir with Hindu devotees whose familiar with elements of Hinduism. In the last years before his death, although, he allowed himself to be worshiped and used concepts such as karma and samsara more often. In the years following his death, Sai Baba's fame went beyond the borders of India and with the contribution of another famous Indian religious figure Sathya Sai Baba, he became known worldwide. Today, Shirdi is a pilgrimage site for the devotees of Sai Baba, and his tomb and the mosque where he spent his life, also a few of his remains are relics venerated during visits. Various religious rituals dedicated to Sai Baba still continue to be carried out with all their vitality within the framework of the Hindu religious tradition.

**Keywords:** Shirdi Sai Baba, Islam, Hinduism, faqir, guru

### Structured Abstract

As a unique example of religious diversity, the Indian continent has hosted many religions, religious movements and personalities throughout history. Sai Baba is also one of the famous example of the numerous examples of India's social, cultural and religious diversity. We can state that he is a remarkable and syncretic religious figure who has managed to gain a unique place in the rich ascetic-mystic tradition of India, with his unknowns, miracles, and unique synthesis and practices between the two religions.

Sai Baba's life can be considered in two parts, before and after Shirdi, where he came and settled at a young age. It can be said that the life of Sai Baba, who was born in the middle of the 19th century and lived until the beginning of the 20th century, as a relatively contemporary religious figure, is full of unknowns. As a matter of fact, Baba's birth date, place, family, caste and religion, even his real name is not known for certain. The information about his life before Shirdi which is a small town located in today's Maharashtra State of India, is extremely limited and contradictory. We learn about his life after he settled in Shirdi, mostly from writings and works that include the experiences and miracles of his Brahmin Hindu devotees, who wrote about him in hagiographic style and conveyed his teachings, discourses, behavior and attitudes from their own observations and perspectives.

When he came to Shirdi, he looked like a young faqir in his 20s. He used to roam around in a white robe called kafni, typical of Muslim ascetics, a cloth on his head that he never took off, a short staff, a tin container in which he kept the liquids he begged, the clay pipe he used for smoking tobacco, and the brick that he never left with him until it broke near his death.

Sai Baba has taken up an old and abandoned mosque in Shirdi as his abode. He lived in this mosque, which he called Dwarakamai, until his death, and carried out most of his religious activities here. In the courtyard of the mosque, he used to burn a sacred fire that he never extinguished. His words and prayers contains both Islamic and Hindu symbols and elements. The doors of Dwarakamai were open to people of all religions, creeds, genders and castes.

When Sai Baba came to Shirdi, he acted as a local doctor with the herbs he collected, cheap drugs and even snake venom, and became a healer. Later, herbs or medicines disappeared, and they were replaced by ashes (udhi) obtained from the

sacred fire (dhuni), which he kept constantly burning. He gave this ash to those who came to visit him without taking any money, and the patients hoped to be healed by applying or consuming this ash on their aching body parts and wounds. Those who came to visit were definitely given this ashes when leaving Shirdi. It was believed that this ash was good for all kinds of disease, scorpion and snake bites, preventing epidemics, bringing abundance, protecting from the evil eye and bringing luck. Miracles are attributed to Shirdi Sai Baba such as healing the sick, being in more than one place at the same time, preventing epidemics, flying in the air, exorcism, entering samadhi at any time, creating from nothing, knowing and controlling the future, reading minds, controlling people's thoughts, resurrecting the dead.

It is seen that he did not show any interest in the material world, property, possessions or even family life, and considers self-knowledge and reaching God with love, patience and tolerance as his sole goal. This attitude of his shows that he is no different from other Sufis whose lives and various stories are still being told today, and it also resembles Hindu ascetics who chose to reach God as their only goal by refraining from worldly affairs.

Sai Baba choosed to remain indifferent to questions about himself, including his religious origin. However, while he was rejecting questions about whether he was a Muslim or a Hindu, he did not aim to attract supporters or to present a new religious view. This situation has also manifested itself in many of his discourses and behaviors. For some his views are the words of a crazy faqir and for others the word of God.

While Sai Baba's inclusion of elements belonging to both Islam and Hinduism in his sermons and discourses ensures that he is embraced by the followers of both religions, his non-exclusive attitude and his encompassing religious principles have a great role in the fact that people of all religions, ages, genders and castes see him as a guide.

## Giriş

Hindistan insanlığın en eski medeniyet merkezlerinden biridir. Ortaya çıkarılan bulgular ışığında İndus vadisi üzerinde kurulmuş ilk düzenli şehir devletleri ve hatta daha öncesine dayanan dönemin inanç ve sembollerinin günümüzde bu coğrafyada varlık gösteren Hinduizm başta olmak üzere din ve inanışların nüvesini oluşturduğu dile getirilebilir (Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Sharma, 2017). Günümüze kadar ulaşmış olan bu zenginlik ve birikim hala canlılığını koruyarak devam etmekte ve siyasetten felsefeye, edebiyattan tıbbı aklı gelebilecek hemen her konuda kendini hissettirmektedir. İnsanlık tarihi kadar köklü bir konu olan dinin ise bu durumdan payını almadığını düşünmek mümkün değildir. Hinduizm, Buddizm, Caynizm, Sikhizm gibi Hint dinlerinde ve bölgeye sonradan gelen Zerdüştlük, Hıristiyanlık ve İslam dinlerinin bölgedeki yaşanış ve algılanışında bu zenginlik kendini gösterir.

Müslümanlarla ilk temasların miladi yedinci asırda, Müslümanların bölgeye kalıcı yerleşimlerinin ve etki alanlarını genişletmelerinin ise on birinci asırda başladığı görülür (Kutlutürk 2019: 7). Bölgeye yerleşen Müslümanlar, din adamları ve tasavvuf ehli kişiler vasıtası ile yerli halktan İslamiyet'i kabul edenlerde olmuştur.

Temel inanç ve akidelerinde birbirinden tamamıyla ayrılan bu iki dinin mensuplarının birbirleriyle etkileşime geçmeleri, birbirlerine karşı olumlu ya da olumsuz yönde tutum ve görüşlerin şekillenmesine de sebebiyet verdiği tarihi bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim inanışların belirli hususlarda birbirlerini etkilemeleri kaçınılmazdır.

Dinler arasındaki sınırların berraklığını kaybettiği durumlarda dini bir sembol, eylem, ayin ya da emir başka bir dinin inananlarınca benimsenebilir. Hatta yeni bir din, mezhep, tarikat olarak tarih sahnesinde boy gösterebilir. Zaman zaman da dini bir lider önderliğinde insanları peşinden sürükleyen senkretik yeni bir inanışın çıkması da tarih boyunca pek çok kez örneklerinin görüldüğü bir durumdur. Bu açıdan bakıldığında Hindu mistisizmi ve İslam tasavvuf anlayışının Müslümanların Hint topraklarına kademeli olarak gelişi ve ardından kalıcı devletlerin kurulmasıyla bu iki topluluğun karşılıklı ilişki içine girdikleri ve bunun sonucunda birbirlerini etkilediklerini söyleyebiliriz (Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Kutlutürk, 2019). Buna bağlı olarak her iki inanç sistemine ait umdeleri kucaklayan ve her iki inancın müntesiplerince de hürmet gören pek çok şahsiyetin tarih sahnesinde boy göstermiş olduğunu görürüz. Sai Baba da bu şahsiyetlerin görece güncel ve özgün bir örneğini oluşturur.

Sai Baba Müslümanlarca Allah dostu bir mürid ve evliya olarak kabul edilirken Hindularca ruhani bir lider, guru ve bununda ötesinde ahir zamanda insanları kurtarmak için dünyaya gelmiş, Hindu panteonunun Vişnu ve Şiva gibi tanrılarının avatarası, yani tanrının dünya üzerinde bedenlenmesi olduğu kabul edilir. Onu, hem tevhid inancının hâkim olduğu İslam dini mensuplarının hem de kalabalık panteonuyla Hinduların kendilerine rehber kabul ettikleri bir şahsiyet olarak görmeleri dikkate şayandır. Şirdi Sai Baba'yı ilginç kılan ve araştırmamıza konu olarak seçmemize sebep olanda budur. Bu çalışmada hem Hindu hem Müslümanlar tarafından benimsenen Sai Baba'nın hayatını, mucizelerini, ona adanan ibadet ve ayinleri, kendine has söz ve davranışlarını ele alarak incelemeye gayret edeceğiz.

### **Sai Baba'nın Hayatı**

Tarihsel kişiliği, öğretileri ve yaşantısı kadar ölümünden sonra da giderek artan ünüyle hem Müslümanlar hem Hindularca sahiplenilen Sai Baba Parsi, Sikh ve hatta Hıristiyanların büyük rağbet gösterdiği, Hindistan başta olmak üzere birçok ülkede tapınakları olan bir dini şahsiyettir (McLain 2011: 29-30). 19. asrın ortalarında doğup, 20. asrın başlarına kadar yaşamış ve görece çağdaş kabul edilebilecek bir dini figür olarak karşımıza çıkan Sai Baba'nın hayatı bilinmezlerle doludur denilebilir.

Nitekim Baba'nın doğum tarihi, yeri, ailesi, kastı ve dini hatta gerçek ismi dahi kesin olarak bilinmemektedir. Günümüzde Hindistan'ın Maharaştra Eyaleti sınırlarında yer alan küçük bir yerleşim yeri<sup>1</sup> olan Şirdi'den önceki hayatı hakkındaki bilgiler son derece sınırlı ve çelişkilidir (Rigopoulos 1993, 3). Şirdi'ye yerleşmesinden sonraki hayatını ise ekseriyetle onun hakkında hagiografik (evliyaname) tarzda eserler kaleme alarak öğreti ve söylemlerini, davranış ve tutumunu kendi gözlemleri ve bakış açılarından aktaran özellikle Brahmin Hindu kökenli adanmışlarının onunla ilgili tecrübelerini ve mucizelerini içeren yazılardan, eserlerden ediniyoruz.<sup>2</sup> Bunlar genellikle onun davranışlarını ve söylemlerini yazarın dini anlayışı çerçevesinde ele alıp yorumladığı eserler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden tamamen tarafsız ve objektif eserler olduklarını söylemek güçtür. Her ne kadar bilinmezlerle dolu olsa da elimizdeki verilerden hareketle onun hayatını ele almaya gayret edeceğiz.

### Şirdi'den Önceki Hayatı

Bu dönem hakkında bilinenler son derece kısıtlı ve çelişkili olmakla beraber Sai Baba'nın dini görüş ve anlayışının şekillendiği, hayatının en önemli evresi olduğunu söyleyebiliriz. Sai Baba ismi, Şirdi'ye 1858 yılında kalıcı olarak gelişinden sonra kendisine verilmiştir. Asıl adının Haribhau Bhusari (Kher 2000, 15) olduğunu iddia edenler mevcuttur ancak bu daha ziyade ona Hindu bir kimlik kazandırma çabası olarak değerlendirilebilir. Sai lakabı kendisine ilk defa 1858 yılında bir düğün alayıyla Şirdi'ye geldiği sırada bölgedeki küçük bir tapınak olan Khandoba<sup>3</sup> mandirinin rahibi olup Sai Baba'nın ilk adanmışısı olarak kabul edilen ve Baba hakkında yazılan eserlerde kendisinden çokça alıntı yapılan Mahlsapati tarafından verilmiştir. Şirdi'ye gelen bu genç fakir'e Mahlsapati "Ya Sai (Hoş geldin Sai)" diye seslenmiş bundan sonra o, Sai adıyla bilinmiştir (Dabholkar 2018, 24). Sai

<sup>1</sup> Bazı eserlerde köy bazılarında ise kasaba olarak geçen Şirdi, günümüzde binlerce insanın ziyaret ettiği bir ziyaret ve hac yeri olmakla beraber Sai Baba'nın buraya yerleştiği dönemde yani 1850'li yıllarda son derece küçük bir yerleşim yeri idi. 1918'de Baba'nın vefatı zamanında 200 hanelik bir kasaba durumundaydı (Shinde 2016, 132-135).

<sup>2</sup> Baba'nın takipçi ve adanmışlarıncasına kaleme alınmış eserlerden birkaçı oldukça önemlidir. Özellikle Sai Baba'nın izni ile adanmışlarından Govind Ragnath Dabholkar'ın Baba hayattayken kaleme almaya başladığı ve 1929 yılında basılan eseri *Sri Sai Satcharita* ön plana çıkmaktadır. Bu eser Nagesh Vasudev Gunaji tarafından İngilizceye çevrilmiştir. Eser katı bir Brahmin kökenden gelen yazarının bakış açısını yansıtmakta ve Sai Baba'yı ve davranışlarını Hindu bakış açısı ile yorumlamaktadır. Buna karşılık Müslüman bir fakir olan adanmışısı Abdül'ün Sai Baba'nın öğretilerini ve anılarını kaleme aldığı not defteri ise ayrı bir eser olarak basılmamış ve Hindu takipçilerince çok rağbet görmemiştir. Sai Baba'nın Müslüman Sufi gelenekten geldiğini dile getiren batılı araştırmacı Marriam Warren bu defterin çevirisine *Unraveling The Enigma Shirdi Sai Baba In The Light Of Sufism* adlı eserinde bir bölüm olarak yer vermiştir.

<sup>3</sup> Maharaştra bölgesinde yerel halkın tapındığı, Şiva'nın meşhur bir avatarası olan Tanrı Khandoba hem Cain hem Hindu geleneklerinde kendine yer edinmiştir. Eşlerinden birinin de Müslüman olduğuna inanılan Khandoba'nın bazı heterodoks Müslüman gruplar da dahil olmak üzere her kasttan inananının olduğu dile getirilir (Sontheimer 1989, 325-327).

kelimesinin Farsça “*aziz*” demek olan ve Müslüman asketikler için kullanılan “*sa’ih*”ten geldiğini söyleyenler olduğu gibi (Bharucha1984, 2; Warren 2009, 32; Rigopoulos 1993, 3) Sanskrit kökenli *svami* kelimesinden geldiğini iddia edenler de mevcuttur (Chaturvedi 2000, 38). Ancak hemen hemen her köşesi kutsal insanlarla dolu Hindistan’da Sai kelimesinin daha ziyade Müslümanlar için kullanılan bir ifade olduğunu söyleyebiliriz. Yaşının ilerlemesiyle adına eklenen ‘Baba’ kelimesi ise genel olarak yaşça büyüklere saygı amaçlı kullanılmasının yanında hem Müslüman hem Hindu asketikleri için Hindistan’da kullanılan bir kelimedir (Loar 2018, 476).

Sai Baba’nın Müslüman mı yoksa Hindu menşeden mi olduğu hususu özellikle yüksek kast Hindular için büyük önem taşır. Çünkü yüksek kast bir Hindu için Müslüman birine boyun eğmek onun tavsiye ve uyarılarına kulak vermek alçaltıcı bir durum olarak görülmektedir.<sup>4</sup> Bu yüzden onun menşesine meşruiyet kazandırmayı amaçlayan doğaüstü anlatılar dahi mevcuttur. Onun Brahmin bir aileden geldiğini bizzat Babanın kendisinin dile getirdiği bilgisine birçok eserde yer verilir (Rigopoulos 1993, 13). Sai Baba’nın ilerleyen yaşına kadar bu husustan bahsetmemişken son yıllarında iken yine Maharashtra eyaletine bağlı Evrengabad şehrinin Pathri köyünden yoksul Brahmin ailenin çocuğu olduğunu söylediği aktarılır (Warren 2009, 29). Sai Baba’nın ‘*Ben Pathri’li bir brahmindim sonra ailem beni bir fakîr’e verdi*’ dediği hatta buradan kendisini ziyarete gelenlerle sohbet ederken onlara Pathri’den bazı kimseleri sorduğu, bu kimselerle ilgili bazı bilgileri paylaştığını, ona Sai lakabını kazandıran ve sonraları müridi olan Mahlsapati ilettiği (Narasimhaswami 1999, 148). Yine başka bir konuşması sırasında kendisinin Müslüman olduğunu ‘*Ben Müslüman kastındanım.*’ sözleriyle dile getirdiğine dair bilgiler bulunmaktadır (Warren 2009, 185).

Sai Baba’nın Pathri’li bir Brahmin ailenin çocuğu olduğunu Sathya Sai Baba da dile getirir. Ünü günümüzde Hindistan sınırlarını aşarak dünya çapında tapınakları olan, eklektik bir inanç sistemi diye tanımlayabileceğimiz Sathya Sai Baba Hareketinin kurucusu meşhur guru Sathya Sai Baba’nın, Şirdi Sai Baba’nın tanınmasında rolü yadsınamaz. 1926 senesinde dünyaya gelen Sathya Sai Baba’nın asıl adı Sathyanarayan Raju’dur. O, 14 yaşında iken ruhani bir tecrübe yaşayarak geçmiş hayatlarını hatırladığını, kendisinin tanrı Şiva ve Şakti olduğunu, şimdiki hayatının ikinci inkarnasyonu ve daha önce Şirdi Sai Baba olarak dünyaya geldiğini, üçüncü gelişinde ise Prema Sai adıyla inkarne olacağını iddia etmiştir (Kutlutürk 2018, 198-200).

<sup>4</sup> Hindularca Müslümanlara hitaben kullanılan Mleçça cahil, pis ve Yavana öteki, yabani gibi kelimeler bunun bariz birer örneğini teşkil eder (Kutlutürk 2019, 87-98).

Şirdi Sai Baba'nın doğumu ile ilgili mucizeleri de barındıran hikayelerin en renkli ve ayrıntılı versiyonunu Sathya Sai Baba anlatır. Kendisinin Şirdi Sai Baba inkarnasyonunda Pathri'de fakir bir brahmin ailede dünyaya geldiğini ve ailesinin çok dindar birer Şiva adanmış olduklarını aktarır. Bu dindar çiftin çocukları olmamıştır. Tanrı Şiva ve karısı Şakti bu çifti sınamak için dünyaya gelir ve testi geçen çifti Şiva üç çocukla müjdelir. En küçükleri yani Sai Baba ise tanrı Şiva'nın bizzat avatarası olacaktır (Ruhela 1997, 1-2). Bir zaman sonra çiftin gerçekten önce bir oğul sonra bir kızları olur. Karısı üçüncü çocuğa hamile iken Ganga Bhavaida dünya hayatından tamamen el etek çekme arzusuna kapılır. Asketik yaşam sürmek için evini terk ederek hac yoluna koyulur. Onu tek bırakmayan karısı Devagiramma da peşinde yola çıkarlar. Ormanda doğum sancıları tutan Devagiramma doğum yaparak çocuğu ormana bırakır. Sai Baba, Patil isimli bir Müslüman fakir ve karısı tarafından bulunur (Chaturvedi 2000, 12-24). Bu iddialar bazı Şirdi Sai Baba taraftarlarınca kabul görürken birçoğu ise bu iddiaları asılsız kabul ederek Sathya Sai Babayı tamamen reddeder (McLain 2016, 187).

Sathya Sai Baba kadar ayrıntılı ve iddialı olmamakla beraber Şirdi Sai Baba'nın Pathri'li bir Brahmin ailenin çocuğu olduğu iddiası birçok eserde geçmektedir. Hatta bazı eserler Sai Baba'nın doğduğu evin kapı numarasına kadar bilgiler içerir (Ruhela 2015, 1-2).

Bu bilgilerin tarihsel bir gerçeklik taşımaktan son derece uzak oldukları aşikardır. Burada asıl amaç yukarıda da bahsi geçtiği üzere onun yüksek Hindu kastına mensup biri olduğunu savunma gayretidir. Sai Baba'nın Müslüman bir aileden geldiğini iddia edenler de mevcuttur. Bu anlatılardan biri şu şekildedir; Sai Baba Manvat'lı yoksul bir Müslüman ailenin çocuğu olarak dünyaya gelir (Munsiff 1939, 47). Babası ölünce annesi onu da yanına alarak gezgin bir dilenci yaşamı benimser. Sai Baba beş yaşında iken geldikleri Selu'da (bazı kaynaklarda Şelvadi) annesi, onu köyün sahibi Brahmin Gopal Rao Deşmuk'un yanına verir (Shepherd 1986, 6-10). Gopal Rao'nun Vekuşa adıyla meşhur bir guru olduğu dile getirilir. Bu bilginin doğru olamayacağını, anlatılarda adı geçen Gopal Deşmuk'un Sai Baba doğmadan önce vefat ettiğini bölgede yapılan araştırmalar ortaya koymuştur. (Kamath M.V., Kher V.B. 1991, 21). Zira Venkuşa'nın Venku Şah adlı bir sufi pir olabileceği de iddia edilmiştir (Warren 2009, 31). Dikkate şayan bir anlatıda da Sai Babanın kendisini bulan sufi fakirin ölümünden sonra garip ve sırlı haller sergilemeye başladığından bahsedilir. Tapınağa gidip Kur'an okumakta, camiye gidip "*Şiva Allah'tır, Rama Allah'tır*" demekte, her iki dinin mensuplarının da tepkisini çekmekteydi. Bunun üzerine annesi onu Selu'ya götürüp Gopal Rao'ya teslim etmiştir (Ruhela 2000, 19-

20). Sai Baba 4-5 yaşlarına kadar Müslüman bir fakîrin yanında yetişmiş, beş yaşlarında iken fakîrin ölümünden sonra 16 yaşına kadar yanında kalacağı gurusuna verilmiştir.

Sai Baba'nın, gurusu Venkuşa'nın yanında yaklaşık 12 yıl kaldığı ve onun ölümünün ardından Şirdi'ye gitmek üzere Selu'dan ayrıldığı anlatılır. Burada da karşımıza mucizelerle bezenmiş bir anlatım çıkar. Venkuşa'nın diğer talebeleri Sai Baba'yı kıskanır ve ona bir tuğla fırlatırlar Venkuşa ise tuğlayı kendine çevirir. Tuğlayı fırlatan talebe oracıkta yere yığılıp ölür, diğerleri ise pişmanlıkla Venkuşa'ya yalvarırlar. Venkuşa Sai Baba'yı yanına çağırarak güçlerini ona aktarır ve kısır bir inekten süt getirmesini söyler. Sai Baba denileni yapar daha sonra ölen müridi de gurusunun ayağının altından aldığı tozu üzerine serperek diriltir. Gurusu son nefesini verirken ona Şirdi'ye gitmesini söyler (Rigopoulos 1993, 9-12). Hindu bir gurunun değil de Müslüman bir fakîrin himayesinde, onun müridi olduğunu dile getirenler de vardır (Warren 2009, 31-32).

Sai Baba'nın Şirdi'den önceki hayatına dair anlatılar bazı hususlarda birbirleriyle benzerlikler taşımakta yahut bu anlatılarda ortak bazı kişi ve olaylardan bahsedilmektedir. Sai Baba Müslüman bir aileden gelmekte ya da Müslüman bir aileye, sonrasında ise bir guru ya da fakîr'in yanına verilmektedir. Bu sayede onun her iki dinin mensuplarının yanında bulunduğu, her iki inancın kavram ve sembollerine, inanç ve ibadetlerine aşinalığı açıklığa kavuşturulmaya çalışılmaktadır. Bazısı için bu, ona Brahmin bir hüviyet vererek onu Hindulaştırma, onun Hindu kökenine meşruiyet kazandırarak İslami kavramlara dair bilgi ve uygulamalarını da açıklamaya yönelik bir çaba olarak değerlendirilebilirken, bazıları içinse onun Müslüman kökenini savunma ve ispat etme niteliğindedir.

Burada dikkati çeken önemli bir diğer husus da birçok eserde geçiyor ve genel kabul görüyor olmasına rağmen Sai Babanın İslami birikiminin 5 yaşına kadar oluştuğu bilgisinin gerçeklikten uzak oluşudur. Sadece dört ya da beş yaşına kadar Müslüman gibi yetişmiş daha sonra ise 16 yaşına kadar Hindu bir gurunun yanında, ondan eğitim almış birinin Müslüman kimliğinin bu kadar ön planda olması, onun hal ve hareketlerinde, giyim kuşamında Müslüman sufi özelliklerinin ağır basması akla yatkın değildir.

Onun söylemleri ve davranışları bizlere Sai Baba'nın her iki inancın mensupları ile münasebetinin bulunduğunu ancak özellikle tasavvufi İslam geleneğiyle bağının bilinenden daha derin olduğunu düşündürmektedir.

Kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte Sai Baba'nın 1838 senesinde dünyaya geldiği kabul edilir. Hakkında kaleme alınan eserlerin birçoğu bu tarihte fikir birliği içerisindedir (Dabholkar 2018, 58-59; Kher 2000, 4). Bu tarihin hesaplanmasında Sai Babanın Şirdi'ye ilk geldiği tarih olan 1854 yılı baz alınır (Rigopoulos 1993, 36; Warren 2009, 31).

Buraya kadar bahsi geçen her husus Baba'nın konuşmaları sırasında elde edilen verilerden yola çıkarak öne sürülen hipotezler veya mucizelerle dolu mistik anlatılardan ibarettir. Bu bilgilerin kısıtlı ve kesinlikten uzak olmasının en temel nedeni olarak bizzat Baba'nın bu hususta takındığı tavır gösterilebilir. Sai Baba'nın kendisine yöneltilen sorulara cevap vermediği veya bu konularda çelişkili konuştuğu görülür. Örneğin kendisine anne ve babası sorulduğunda babam Brahma annem ise Maya, yaşı sorulduğunda 500 yahut binlerce yıl gibi cevaplar verdiği aktarılır (Narasimhaswami 1999, 153).

Bu gibi cevaplar onun doğmadan dünyaya geldiği ve tanrı olduğunu iddia edenlerin delil olarak kullandığı argümanlardandır (Warren 2009, 83). Onun bu hususların önemsiz görmesi ve cevaptan kaçınması hem Hint asketiklerinin hem Müslüman fakîrlerinin ortak özelliklerinden biridir. Bu gibi bilgilerin önemsiz ve faydasız olduğunu, dünyevi hiçbir bağın kıymetinin olmadığını vurgulamıştır. Zaten Babanın kendisini ziyaret eden, müridi olmak isteyenlere de aynı anlayışla yaklaştığı görülür. Her kast ve dinden insanı ayırım gözetmeksizin müridi olarak kabul etmiştir.

### **Şirdi'ye Gelişi**

Geçmişi, guru ya da mürşidi hakkındaki bilgiler bu kadar çeşitli ve çelişkili olan Sai Baba'nın Şirdi'ye ilk gelişinin 1854 yılında henüz 16 yaşındayken olduğu dile getirilir. Bu ilk gelişinde Sai Baba'nın köye sadece yiyecek ve tütün için para dilenmek için girdiği, bunun dışında köyün etrafındaki ormanlık alanda dolaştığı, inzivaya çekilip çileci bir asketik yaşam sürdürdüğü bir nim ağacı<sup>5</sup> altında çok zorlu meditasyon ve yoga hareketleriyle meşgul olduğu aktarılır (Dabholkar 2018, 21; Bharucha 1984, 2-3). Bu şekilde Şirdi'nin etrafındaki ormanlık alanlarda yaklaşık üç yıl geçirmiş arkasından bir yıllık bir süre için bu bölgeyi terk ederek kayıplara karışmıştır. Bu dönemde nereye gittiği bilinmeyen Sai Baba'nın bizzat kendi ağzından

---

<sup>5</sup> Nim ya da neem, Hinduizm'de kutsal kabul edilen ağaçlardan biridir. Hem dini-ruhani hem de tıbbi öneme sahiptir. Hindu mitolojisine göre nim ağacı, Deva'lar olarak bilinen ilahi varlıklar tarafından Dünya'ya dökülen ölümsüzlük iksiri Amrita'nın damlalarından doğmuştur. Neem, aynı zamanda Ana Tanrıça, Kali veya Durga'nın tezahürlerinden biri olarak tazim edilir ve Neemari Devi olarak tanrılaştırılır. [https://neempedia.com/life-of-neem/#Sushruta\\_A\\_Vital\\_Resource\\_in\\_Ancient\\_Medicine\\_and\\_Mythology](https://neempedia.com/life-of-neem/#Sushruta_A_Vital_Resource_in_Ancient_Medicine_and_Mythology)



1857 Hint İsyanı <sup>6</sup> sırasında Jhansi'li Rani Lakşmibai saflarında savaşta olduğunu söylediği dile getirilir (Ruhela 2015, 7; Warren 2009, 205).

Daha sonra 1858 yılında bir daha ayrılmamak üzere Şirdi'ye döndüğü kabul edilir. Şirdi'ye gelişinde 20 yaşlarında bir genç fakir görünümündedir. Üzerinde kafni<sup>7</sup> denilen Müslüman asketlere özgü beyaz bir entari, başında aynı kumaştan hiç çıkarmadığı bir örtü, kısa bir asa, dilendiği sıvıları koyduğu bir teneke kap, tütün içmek için kullandığı kilden piposu ve ölümüne yakın kırılana kadar yanından hiç ayırmadığı tuğlasıyla etrafta dolaşırdı (Bharucha 1984, 5). Bu tuğlanın gurusu Venkuşa'ya atılan tuğla olduğu ve onun anısına yanında taşıdığı dile getirildiği gibi gurusu ya da müşidinin türbesine ait olduğuna dair anlatılar da mevcuttur. Şirdi'ye ikinci gelişinde de yine nim ağacı altında ve ormandaki bir mağarada yatıp kalkan Şirdi Baba yiyecek için Şirdi ve civarındaki bölgelerde dolaşmıştır. Bu nim ağacının altında türbe olduğu yahut gurusunun mezarının bulunduğu da ortaya atılan iddialardandır (Pradhan 1988, 27).

Yaklaşık üç-dört yıl bu şekilde yaşamaya devam eden Sai Baba daha sonra Şirdi'nin içinde bulunan eski ve terkedilmiş bir camiye kendine mesken edinmiştir (Rigopoulos 1993, 60-62). Caminin avlusundaysa hiç söndürmediği kutsal bir ateş yakar. Sözleri ve dualarında hem İslami hem de Hindu sembol ve öğeler yer alır. Ölene kadar bu camide yaşamış, dini faaliyetlerinin çoğunu burada gerçekleştirmiştir. *Dwarakamai*<sup>8</sup> adını verdiği bu caminin kapıları her din, inanç, cinsiyet ve kasttan insana açıktı (Warren 2009, 92).

Ölümünden sonra ondan geriye kalan birkaç eşyası Sai Baba inanırları açısından büyük önem taşır. *Dwarakamai* de onun adanmış olan hacıların ziyaret yeri haline gelmiştir (Srinivas 1999a, 92).

<sup>6</sup>Hint topraklarının büyük bir çoğunluğunu otoritesi altında bulunduran İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin askerlerinin büyük bir kısmını oluşturan Müslüman ve Hinduların ayaklanması ile başlayan ve sivil halkında katılımı ile gelişen ayaklanma 1859 yılında kanlı bir şekilde bastırılmıştır. Hint Bağımsızlık mücadelesinin ilk adımı olarak kabul edilir. (Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Bender, 2016).

<sup>7</sup>Taraftarları Sai Baba'nın kafnisini o kadar önemserler ki bir anlatıya göre "Sai Baba kafnisini Muktaram adında bir adanmışa verdi. Kafni kirli olduğu için Muktaram onu yıkadı ve kuruması için Wada'ya (Dharamshala) koydu. Bundan sonra Muktaram, Baba'nın Darshanına gitti. Kaka Saheb Dixit Wada'da Kafni'nin kurutulmak üzere tutulduğu yerde Vamanrao vardı. Kafni'den bir ses geldi "Bakın, Muktaram Beni buraya getirdi ve baş aşağı astı." [http://www.saibabaofindia.com/shirdi\\_sai\\_baba\\_kafni\\_cloth\\_rare\\_photos.htm](http://www.saibabaofindia.com/shirdi_sai_baba_kafni_cloth_rare_photos.htm)

<sup>8</sup> Dwaraka: Literal anlamda Açık kapı, Geçit anlamına gelir Tanrı Vişnu'nun avatarası Krişna'nın meskeni anlamında kullanılmaktadır, Mai; anne, bu iki kelimenin birleşimiyle kavrayıcı ve anne gibi koruyan, kapıları herkese açık olan Krişna'nın evi kastedilmektedir (Bharucha 1984, 12; Dabholkar 2018, 12).

Her sabah dilenmek için Dwarakamai'den çıkarak belirli birkaç evden dilenerek topladığı yiyecekleri sadece insanlarla değil kedi, köpek, kuş, böcek vb. her tür hayvanla da paylaşmıştır (Munsiff 1939, 53; Pradhan 1988, 16). Yemek yerken asla tadını umursamadığı ve çok az yediği de aktarılan bilgiler arasındadır (Dabholkar 2018, 48; Warren 2009, 124). Hastalara topladığı otlarla, yılan zehri vb. malzemelerle ve dilenerek aldığı ucuz ilaçlarla yardımcı olur bu tedavilerin karşılığında ise asla para kabul etmezdi (Narasimhaswami 2004, 17; Pradhan 1988, 31; Shepherd 1986, 43-48).

Şirdi'nin o dönemde nüfusunun büyük çoğunluğu Hindulardan oluşmaktaydı. Müslümanlar ise nüfusun onda birlik kısmına tekabül ediyordu (Rigopoulos 1993, 60-61). Çoğunluğu Hindulardan oluşan bu bölgede Müslüman bir fakir kılığında dolaşan Sai Baba'ya deli bir Müslüman asketiği gözüyle yaklaştığı hatta onun taşlanmış olduğu bile aktarılır (Parthasarathy 1997, 15).

Sai Baba *kafnisi* ve başına aldığı örtüsüyle camide sürekli yanar vaziyette olan ateşin başında otururdu. Bu ateş Hindular için kutsal kabul edilen *Dhuni*'yi<sup>9</sup> sembolize ettiği gibi bu ateşi Hindistan'da meşhur olan bazı heterodoks Sufi ekollerle ilişkilendirenler de olmuştur. Meczuplar denilen bu sufiler sabah akşam sürekli yanar halde tuttıkları ateşin başında zikretmeleri ile meşhurdurlar (Shepherd 1986, 19; Warren 2009, 65). Yine bu ateşin Parsilerin sürekli yaktıkları ateşi temsil ettiğini dile getirenlerde vardır. Günümüzde bu ateş halen daha yanmaya devam etmektedir.

Yaktığı *dhuni*'ye ek olarak caminin içinde çan da çaldırmıştı. Hintli sufilere özgü *kafni*'nin yanı sıra bir Hindu geleneği olarak kulaklarının delik olduğu ve bir Müslüman gibi sünnetli olduğu ve sakallarını tıraş etmediği bizlere ulaşan bilgiler arasındadır. Sai Baba bizzat kendi elleriyle adanmışları için yemekler hazırlardı. Sadece giyim kuşamı, dış görünüşü değil söz ve fiilleri de hem İslam hem de Hinduizm'e ait öğeleri bir arada barındırmaktaydı. Müslüman adanmışları için hazırladığı yemeklere *helal* et eklediği veya hayvan kesilirken bizzat dualar ettiği, bununla beraber Hindular için vejetaryen yemekler hazırladığı ve dağıttığı aktarılır (Bharucha 1984, 9-11; Dabholkar 2018, 204; Warren 2009, 61-62 ve 186-187).

Baba'nın, köy halkının dikkatini çekmesine sebep olduğuna inanılan mucizesi ise suyu yağa çevirme hikayesidir. Hindu bir dükkân sahibi sürekli gelip yağ isteyen Sai Baba'yı geri çevirir bunun üzerine o yağ yerine su kullanır, lambasının fitilleri mucizevi bir şekilde alev alır ve sabaha kadar yanar. Bu durum köylüler arasında büyük bir şaşkınlık yaratır. Onların nezdinde Sai Baba artık aklını kaybetmiş

<sup>9</sup> Dhuni: Asketikler tarafından çeşitli sebeplerle yakılan ve çoğunlukla devamlı yanar halde tutulan kutsal ateş (Lochtefeld, James G. 2002, 195).

bir fakîr olmaktan ziyade mucizeler gösteren bir ermiştir (Dabholkar 2018, 28-29). Zamanla Sai Baba'yı ziyarete gelenler artmaya başlamış ve mucizeleri kulaktan kulağa yayılarak ününü daha uzaklara taşımıştır. Başlangıçta Sai Baba'nın takipçi ve adanmışlarının çoğunluğunu Müslümanlar oluşturmaktayken ününün artması ve gösterdiği mucizelerin yayılması ile Hindular başta olmak üzere Parsi, Hıristiyan, Sikh vb. her dinden ziyaretine gelenler, ondan yardım isteyip, medet umanlar görülmüştür. (Srinivas 1999a, 91-92).

1886 yılında ise çok ilginç bir olay gerçekleşir. Üç gün bedeninden ayrılarak ölü kaldığı iddia edilir. Bu üç günlük sürede Sai Baba, “*Allah'a gidiyorum*” diyerek derin bir *Samadhi*'ye<sup>10</sup> girer ve tanrıyla bir olarak ruhani yeni bir mertebeye ulaşır (Warren 2009, 33-34). Sai Baba yakın adanmışlarına üç gün içinde kendine gelmezse bedeninin gömülmesini vasiyet etmiştir (Bharucha 1984, 26). Bu tarihten sonra ise artık bu olağanüstü tecrübenin arkasından taraftarlarınca günümüzde hala devam ettiğine inanılan mucizeleri yeni bir boyut kazanmıştır.

Dünyevi hiçbir şeye önem vermeyen Sai Baba tütünü ve lamba yağının masrafı haricinde para dilenmemiş verilen yardımları kabul etmemiştir. *Dakşina*<sup>11</sup> denilen parayı almaya ise çok sonraları başlamıştır. Kendisine gelen herkesten *dakşina* istemediği, her verilen parayı ve miktarı kabul etmediği, sadece Fakîrine (tanrıyı kastederek) borçlu olanlardan aldığını söylediği aktarılır (Narasimhaswami 2008, 23; Warren 2009, 118-119). Bazı adanmışlardan ceplerindeki son kuruşa kadar istediği, ceplerinde ne kadar para varsa bildiği, belirli ve gizemli anlamlar içeren miktarları istediğine inanılırdı. Bunun kerametini de en iyi Sai Baba'nın muhatabı anlayabilirdi. Bu durum onun bir mucizesi olarak kabul edilirdi. Topladığı paralar ise asla kendinde kalmaz, etrafındakilere dağıtırdı. Cıvardaki Hindu tapınaklarına, cami ve türbelere bu paralardan yardım gönderip, onları tamir ettirirdi (Pradha 1988, 36).

Sai Baba ölmeden önce kendisine bir halef seçmemiştir. “*Üzülmeyin ben öldükten sonra kabrim yaşamaya, yegâne sığınak olarak beni görenlerle konuşmaya devam edecek. Ben daima sizinle beraberim.*” dediği aktarılır (Warren 2009, 203). Vefat edene kadar Dwarakamai diye isimlendirdiği camide yaşamıştır. 1918 yılında hastalanarak bir süre sonra yemek yemeyi bırakan Sai Baba yaklaşık 17 günlük hastalığın ardından dünyaya veda eder. Ölümü ile yeni bir sorun ortaya çıkar. Müslüman ve Hindu bütün müritleri Baba'nın defnedilmesi hususunda hemfikir

<sup>10</sup> Samadhi: dış dünya ile bağını tamamen koptuğu trans hali, yoga ve meditasyonda merhale olduğu gibi türbe anlamı da taşır (Jones, C.A., Ryan, D.J. 2007, 377-378).

<sup>11</sup> Dakşina: Rahib'e verilen bağış, hediye, ücret, guruya adak olarak verilen maddi şeyler (M. Williams 2008, 466).

olmuşlardır ancak Hindu mu yoksa bir Müslüman olarak mı son yolculuğuna uğurlanacağı tartışma konusu olmuştur. İki grubun anlaşmazlığının çözülmesi için yerel yöneticinin hakemliğinde oylama yapılır ve çoğunluğun kararına göre yani Hindu geleneğe uygun olarak hareket edilir. Hindu tapınak mimarisine göre inşa edilen Samadhi Mandir'e defnedilir (Dabholkar 2018, 220). Bunu takip eden süreç içerisinde ise Sai Baba'nın ölümüne kadar bırakmadığı Müslüman kimliğinin giderek silikleştiği, Hindu bir karaktere büründüğü görülür (Srinivas 1999b, 253-255).

### **Mucizeleri**

Şirdi Sai Baba'ya müritleri ve taraftarlarınca hastalara şifa verme, aynı anda birden çok yerde bulunma, salgın hastalıkları engelleme, havada uçmak, şeytan çıkarma, istediği an samadhiye girebilme, yoktan var etme, geleceği bilme ve kontrol etme, zihin okuma, insanların düşüncelerini kontrol edebilme, ölüleri diriltme gibi mucizeler atfedilir (Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Dabholkar, 2018; Narasimhaswami, 1999 ve 2008). Tanınmasında büyük payı olan, ona atfedilen sayısız mucizeden birkaçına değinmemizin konumuz açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Öncesinde de belirttiğimiz gibi Sai Baba Şirdi'ye geldiğinde insanlara topladığı otlarla, ucuz ilaçlarla hatta yılan zehriyle yerel bir doktor görevi görerek şifacı tabiplik yapıyordu. Sonraları ise artık bitkiler ya da ilaçlar ortadan kalkmış bunların yerini sürekli yanar halde tuttuğu kutsal ateşten(*dhuni*) elde ettiği kül(*udhi*) almıştır (Rigopoulos 1993, 68). Kendini ziyarete gelenlere para almaksızın bu külden vermiş, hastalar ağrıyan yerlerine, yaralarına bu külü sürerek ya da tüketerek şifa bulmayı ummuştur. Ziyarete gelenlere Şirdi'den ayrılırken muhakkak bu külden verilirdi. Bu külün her hastalığa, akrep ve yılan sokmalarına iyi geldiğine, salgınları önlediğine, bereket getirdiğine, nazardan koruduğu ve şans getirdiğine inanılıyordu (Pradhan 1988, 31; Swallow 1982, 132). Günümüzde de Şri Sai Baba Sansthan Trust hala bu külü ücretsiz olarak dağıtmaktadır. Hatta internet sayfaları üzerinden form doldurarak bu külü temin etmek mümkündür.<sup>12</sup>

Bazen şifa vermek için küle dahi ihtiyaç duymamıştır; Sai Babanın gözleri görmeyen bir adanmışın gözlerini sadece dokunarak açtığı gibi, bazı hastalıkları da adanmışından kendine geçirerek bertaraf ettiği, çok uzaktaki adanmışlarının

---

<sup>12</sup> Hindu karakterli bu dernek Sai Baba'nın ölümünün ardından kurulmuştur. Sai Baba'nın Şirdi'deki kabri Mahasamadhi Mandir dahil birçok tesis, 1923 yılından beri yayınlanan *Sai Leela* adlı dergiyle hizmet vermektedir. Ayrıntılı bilgi için web adresleri: <https://www.sai.org.in/en>

yardımına zaman ve mekânı aşarak yetiştiği, başka bedenlerde görüldüğü meşhur mucizeleri arasında sayılır (Dabholkar 2018, 31-45).

Onun ün kazanmasını sağlayan mucizelerin başında ise çocuksuz ailelerin çocuk sahibi olmalarını sağladığı inancı gelir. Özellikle erkek çocuk beklentisiyle insanlar Şirdi'ye akın etmiştir (Pradhan 1988, 35). İş, eğitim, para, sağlık vb. her konuda insanlar Sai Baba'dan medet umarak onun yanına geliyor, ondan yardım diliyorlardı. Mürit ve taraftarlarının işlerini kolaylaştırdığı kendisine gelip dua ederek yardım isteyenlerin eğitim ve iş hayatında olağanüstü sonuçlar elde etmelerini sağladığı aktarılır. Bunun Sai Baba'nın adanmışlarına özgü bir durum olarak nitelendirilemeyeceğini ifade etmemiz yerinde olacaktır. Hangi inanıştan olursa olsun kutsal kabul edilen kişiler hayattayken de öldükten sonrada çeşitli isteklerinin gerçekleşmesini arzu eden, sıkıntıları için çare arayan ziyaretçilerin akınına uğramaktadır. Nitekim ülkemizde de bunun örneklerini görmek mümkündür.

Bir diğer meşhur mucizesi bölgede süregelen kolera salgını sırasında öğüttüğü unu köyün sınırlarına döktürerek köye salgının girişini önlemesidir. Bu salgından Şirdi'nin etkilenmemesinin sebebi olarak Sai Baba görülür (Bharucha 1984, 66-67; Dabholkar 2018, 1-4).

Birçok Hint asketiği tarafından meditasyon sırasında bedenlerini terk ederek başka alemlere gittikleri iddiası dile getirilir. Bu hususta Sai Baba'yı özel kılan ise çifte bilince sahip olması yani hem fiziksel bedeninde bilinci açıkken aynı anda çok uzaklardaki olaylara da hâkim olabildiği iddiasıdır. Çok uzak yerlere ziyaretlerine dair hikayelerini kutsal ateşinin başında adanmışlarıyla paylaşmayı da ihmal etmez (Bharucha 1984, 15). Ateşi, hava olaylarını kontrol edebildiğine dair anlatılarda vardır. Şiddetli ve tehlikeli bir fırtına sırasında Baba öfkelenir ve fırtınaya durmasını emreder, mucizevi olarak fırtına aniden kesilir (Narasimhaswami 1999, 110-111).

Sai Baba'nın adanmışlarına, kendi guruları veya Vişnu, Şiva, Hanuman gibi tapındıkları tanrıların şeklinde görüldüğüne dair birçok hikâye aktarılır (Warren 2009, 129). Bu hikayelerden biri şu şekildedir; kendisini ziyarete gelen Brahmin kastından bir ziyaretçi tereddüte kapılarak bir Müslümanın önünde eğilip tazim etmek istemez. Bunun üzerine o, ziyarete gelen Brahmin'e Rama (Vişnu) olarak görünür. Brahmin de onun ayaklarına kapanarak af diler (Bharucha 1984, 27).

Bu hikâye birkaç farklı sebepten dikkat çekicidir. Bunlardan ilki ziyaretçinin onu Müslüman olarak nitelendirmesidir. Sai Baba'nın ise buna itiraz etmediği görülür. Bununla beraber Rama şeklinde görünerek Hindu bir kimliğe de bürünür. Baba'nın bu tavrının senkretik ve kuşatıcı bir dini yaklaşım olduğu

söylenbilir. Nitekim bazı düşünürler Baba'nın her iki dini kapsayıcı, senkretik bir inanca sahip olduğunu, bazıları ise monistik<sup>13</sup> bir anlayışla hareket ettiğini dile getirmektedirler. Hatta Sai Baba hareketi altında Hindu ve Müslümanları bir araya getiren bir akım amaçlayanların dahi olduğu aktarılır (McLain 2016, 197-199; Srinivas 1999b, 254).

Sai Baba sadece insanlara değil bütün varlıklara saygı ve nezaketle muamele etmenin önemini vurgulayıp sabrı tavsiye etmiştir. Genel olarak sakin ve merhametli olarak tasvir edilen Sai Baba'nın zaman zaman, özellikle kendisine itiraz edilmesi ya da karışılması durumunda öfke patlamaları geçirdiği, değişken bir ruh haline sahip olduğu aktarılır (Warren 2009, 81). Kendisinin deli sanılmasına da neden olan değişken ruh hali, adanmışlarınca onun kerameti olarak değerlendirilmiştir.

Adanmışlarına göre Sai Baba'nın konuşmaları literal olmaktan ziyade sembolizm içerir, bazen onun söylediklerini sadece belirli kişiler anlayabilir. Adanmışlarının rüyalarına girer ve şifreli mesajlar verir (Bharucha 1984, 84). Ölümünden sonra dahi adanmışlarının rüyalarına girerek onlara yol gösterdiği, onlarla konuştuğuna dair pek çok hikâye Sai Baba hakkında kaleme alınmış eserlerde kendilerine yer bularak bizlere ulaşmıştır (Ruhela 2015, 141-145).

Hikayeleri sadece bunlarla sınırlı değildir. O, kendisinin ve bazı adanmışlarının hatta keçi, kurbağa ya da kertenkele gibi etrafındaki hayvanların bir önceki hayatlarına dair hikayeler paylaşır. Sai Baba'nın Hindu olduğunu iddia edenlerin en önemli argümanlarından birini de oluşturan bu hikayeleri genellikle belirli bir konuda ibret vermesi ve ders çıkarılması için aktardığı görülür (Narasimhaswami 1999, 146-152). Hindu inanç sisteminin temel öğelerinden olan ve tekrar dünyaya gelme anlamına gelen *hulul/samsara* ve buna sebep olan günahların birikimi yani *karma* kavramları İslam dininin itikadî prensipleriyle çakışır. Sai Baba'nın bu kavramları dillendirmesi onun Müslüman olmadığını kanıtı olmasa bile Hinduizm'in etkisinde kalmaktan kurtulamadığının açık bir kanıtıdır.

### **İbadetleri ve Ayinleri**

Sai Baba'nın görüş ve fiilleri dünyanın her yerinden insanları etkilemişse de bizzat kendisinin kaleme aldığı bir eser bulunmamaktadır. Hatta düzenli ve organize bir şekilde öğretisini anlattığı bir zaman yahut yerde olmamıştır. Özel bir zaman ve yerden ziyade yeri geldikçe, şartların gerektirdiği şekilde öğütlerde

---

<sup>13</sup> Monizm; hakikatin tekliğini ya da birliğini ifade eder. Hakikat tektir ve diğer her şey yanılısama yahut hakikatin birer tezahürüdür. Hindu gelenekte monizm denince akla ilk olarak Advaita (ikili olmayan, tek olan) Vedanta gelmektedir. (McDermott, 2005, 6143-6145)

bulunmuştur (Bharucha 1984, 72). Şradda (iman) ve Saburi (sabır) onun en çok vurguladığı prensiplerendir. Sai Baba bütün adanmışlarına tanrıya güçlü bir iman ve sabrı tavsiye etmiş, hikayeler anlatarak tavsiyelerde bulunmuştur (Pradhan 1988, 51).

Sai Baba'nın öğretilerinin ortopraksi yani doğru eylem temeline dayandığı dile getirilir. Sai Baba'ya göre kişinin Tanrıya ulaşmasında doğru eylemler sürekli ibadetlerden daha faydalıdır (Elison 2014, 157).

Şekilden ari metafiziksel bir tanrı inanışına sahip Sai Baba'nın hayatı boyunca bu prensibe uygun hareket ettiği görülür (Bharucha 1984,72). Her daim tanrıyı en çok Allah lafzıyla zikrettiği bilinen Sai Baba adanmışlarına kendi dinlerinin gereklerine göre ibadet ve dua etmelerini salık vermiş, bu hususta insanları serbest bırakmıştır. Namaza ses çıkarmamakla birlikte sürekli ve düzenli olarak yapılan rutin ibadetleri onaylamamış, sıcak bakmamıştır. Örneğin oruç tutmadığı, başkalarının tutmasını da istemediği birçok eserde yer alır (Bharucha 1984, 10; Dabholkar 2018, 173; Ruhela 2015, 16-18). '*Yade hakk*' (*Hakkı Analım*), '*Allah Malik*' (*Allah Sahibimizdir*), '*Allah Vali Hai*' (*Allah Yardımcımızdır*), '*Sabka Malik Ek*' (*Herkesin Sahibi Tek'tir*), '*Sabur Sabur*' (*Sabır Sabır*), lafızları sürekli dilinde olan Sai Baba adanmışlarına da zikir ve duayı tavsiye etmiş, '*Allah Accha Karega*' (*Allah iyi etsin*) lafzıyla adanmışlarını kutsamıştır (Narasimhaswami 2008, 83; Warren 2009, 94).

Sai Baba insanların din değiştirmesine sıcak bakmamış, diğer din ve inanışlara hoşgörü ile yaklaşılmasını vurgulamıştır (Bharucha 1984, xi). Müslüman müritleriyle Fatiha'yı ezberden tekrar edip onların Kur'an okumalarını dinlerken Hindularla Ramayana, Bhagavadgita gibi kutsal metinleri okumuştur (McLain 2011, 24; Narasimhaswami 2004, 47). Muhatabının inancına uygun olarak tanrıdan bahsederken Ram (Tanrı Vişnu) ya da Allah diye hitap ettiği de aktarılan bilgilerdendir (Warren 2009, 87). Sanskrit bildiği hatta Sanskrit bilgisi ve Hindu metinlerine aşinalığı ile meşhur bir müridine kutsal metinlerden sorular sorduğu ve onun eksiklerini tamamlayarak bilgisinin derinliğini gösterdiği de ifade edilmektedir (Dabholkar 2018, 206-210; Narasimhaswami 2008, 78-79). Görüyoruz ki o her iki dini bilmekte ve her ikisine ait bazı ritüel ve uygulamaları yerine getirmektedir. Bu da onun hangi dine mensup olduğunu anlamayı daha da güçleştirmektedir.

Sai Baba'ya gelen Hindu adanmışları evlerinde tapındıkları tanrılarına ek olarak Sai Baba'ya da fotoğrafı ile tapınıyorlar, onu anarak işlerinin olmasını diliyorlardı. Zaten birçoğu için o, bizzat tanrının kendisiydi. Ancak Sai Baba'nın kendisine tapınılmasına ömrünün son yıllarına doğru izin verdiği, başlangıçta bu duruma çok karşı olduğu konusunda fikir birliği vardır. Kendisine ilk tapınanın aynı

zamanda ilk adanmışı olarak kabul edilen Mahlsapati olduğu dile getirilir (Pradhan 1988, 40-41). Cemaat olarak tapınma, onun adına düzenli *puja*<sup>14</sup> ve *ârtilerin*<sup>15</sup> düzenlenmesi ise 1909-1910 yıllarına denk gelir. Sai Baba bu tarihlerden itibaren kendisine *puja* ve *ârtilerin* düzenlenmesine izin vermiştir (Babuji 1996, XVI-XVII).

Sai Babaya adanmış, günün dört vaktinde gerçekleştirilen ârtiler mevcuttur. Bunlar sabah vakti gerçekleştirilen Kakad Ârti, öğlen vakti yapılan Madhyahn Ârti, akşam yapılan Dhup Ârti ve gece yapılan Sej Ârti'dir (Babuji 1996, 1-61; Pradhan 1988, 40-50). Sai Baba, kendisine tapınılmasına müsaade etmiş ancak Kakad ve Sej ârtilerinin yaşadığı mescit içerisinde yapılmasına onay vermemiştir. Çünkü bu ârtiler sırasında sadece ilahiler okunan Madhyan ve Dhup ârtilerinin aksine tam tapınma gerçekleştirilir (Babuji 1996, XXV-XXVI). Bu ise Müslümanların hoş karşılamayacağı bir durumdur, Sai Baba'nın bu hususa hassasiyet göstererek böyle bir tavır takındığını kabul edebiliriz.

Yine Sai Baba'nın sufi bir gelenek olan *urs*<sup>16</sup> törenlerine izin verdiği ve bu törenlerin düzenli kutlandığı aktarılır. Müslüman bir adanmışının Sai Baba'nın kerametiyle erkek çocuk sahibi olmasının ardından 1897 yılında başlattığı bu törenler uzun yıllar sadece İslami çerçevede kutlanmıştır. Hindu dini festivali *Ramnavami* ile yakın tarihlerde kutlanan *urs* 1912 yılından itibaren birleştirilerek Müslüman ve Hindu adanmışların birlikte kutladıkları bir törene dönüşmüş (Bharucha 1984, 9), Sai Baba'nın ölümünü takip eden süreç içerisinde ise *urs* niteliğini yitirerek tamamen Hindularca kutlanan bir tören haline gelmiştir (Dabholkar 2018, 34-35).

Günümüzde Şirdi'de kutlanan üç temel festival vardır. Bunlardan ilki yukarıda bahsi geçen *Ramnavami* (Mart-Nisan) ikincisi *Guru Purnima* (Temmuz)<sup>17</sup>, üçüncüsü ise *Vijaya Dasami*<sup>18</sup> de denilen *Düssehra*'dır (Eylül-Ekim) (Şirdi festivalleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. A. Williams, 2004). *Guru Purnima* tüm Hindularca kendi azizlerini anma günü olarak kutlanmaktadır. Bu tarih Sai Baba'nın gerçek doğum günü bilinmediği için kutlanmaktadır. Ancak onun reankarnasyonu

<sup>14</sup> Puja: Bazı kutsal hece veya şiirler olan mantraların tekrarlanmasıyla yapılan bir ibadettir (Jones, C.A., Ryan, D.J. 2007, 336).

<sup>15</sup> Ârti: Bir kandil ya da yağ lambasının tanrının heykeli, resmi, sembolü vb. önünde sallanıp, gezdirilmesi temelinde dualar ve ilahilerinde eşlik ettiği bir ibadettir (Lochtefeld 2002, 51).

<sup>16</sup> Urs: Arapça düğün anlamına gelen *urs*, tasavvuf ehli liderlerin yani müridlerin vefat yıldönümlerinde özellikle türbelerinde yapılan dini törenleri ifade etmek için, genellikle Hindistan ve çevresinde kullanılan bir kavramdır (Warren 2009, 69).

<sup>17</sup> *Guru Purnima*: Diğer Hint dinlerinde de kutlanan, ruhani lider ve Gurulara adanmış bir festivaldir. *Purnima* dolunay anlamına gelmektedir (Lochtefeld 2007, 267, 377).

<sup>18</sup> *Vijaya Dasami*: Tanrı Rama'nın, şeytan kral Ravana'yı yenmesi şerefine kutlanan bir festivaldir (Lochtefeld 2007, 377).



olduğu iddia edilen Sathya Sai Baba'nın, Şirdi Sai Baba'nın doğum tarihinin 28 Eylül olduğunu söylediği aktarılır. (Türker 2019, 40)

Pek çok farklı tanrı veya tanrıçaya adanmış tapınakta Sai Baba'nın resim ve heykellerini görebileceğimiz gibi dünyanın hemen her köşesinde bizzat Sai Baba'ya adanmış ve her geçen gün artan mandirler de bulunmaktadır (Ruhela 2015, 6). Sai Baba'nın, resim ve heykellerinin, kendisi üzerine yazılmış kitap ve makalelerin yanı sıra birçok kez filmi de çekilmiştir (Warren 2009, 25). Özellikle 1977'de Ashok V. Bhushan tarafından yönetilen "Shirdi Ke Sai Baba" adlı filmin Sai Baba'nın şöhretini başlatan film olduğu iddia edilmektedir. (Türker 2019, 40)

Sai Baba'nın tapınak ve kutsal mekanların haricinde, duvarlardan resmî kurumlara, ağaç altlarından araçlara hemen her yerde karşımıza çıkan resimleri ve her ebatta heykelleri asıl fotoğraflarındaki Müslüman fakîr imajından çok daha farklı bir manzara çizer (Swallow 1982, 133). O'nun Hintli bir Müslüman fakîri kuşamının aksine Hindu figür ve kıyafetleriyle tasvir edildiği görülür. Müslüman Fakîrlere özgü elbisesi ve başındaki örtü artık beyaz değil, Hindu bir asketik veya din adamına özgü safran rengidir. Eli Hint tanrılarında olduğu gibi bazı Hindu işaretlerini yapar vaziyette ve alnında yine Hinduizm'in çeşitli mezheplerine özgü motifler görülür. Heykelleri de turuncu renkte elbiselerle, çiçekler ve kutsal sembollerle bir Hindu tanrısı gibi bezetilir (Elison 2014, 24-25). Sai Baba, Hindular tarafından benimsenmiş olmakla beraber Müslümanlar tarafından da halen hürmet görmektedir. Hindulara benzer bir şekilde Sai Baba'nın resim ve sözleri İslami motiflerle beraber kullanılmakta, kutsal gün ve gecelere dair mesajları süslemektedir (McLain 2011, 34-35). Bununla beraber Sai Babanın eklektik söylem ve uygulamaları ise onun safi Hindu kökenden geldiğini ya da tamamıyla İslami geleneğe bağlı olduğunu iddia etmeyi imkânsız kılar.

### **Sonuç**

Hint kıtası dini zenginliğin özgün bir örneği olarak tarih boyunca pek çok din, dini akım ve şahsiyete ev sahipliği yapmıştır. Sai Baba da Hindistan'ın sosyal, kültürel ve dini çeşitliliğinin sayısız örneklerinin meşhurlarından biridir. Bilinmezleri, mucizeleri, iki din arasında kendine has sentez ve uygulamalarıyla dinler arası etkileşim ve oluşumlara güzel bir örnek, dikkate değer bir figür, Hindistan'ın zengin asketik-mistisizm geleneği içinde kendine özgü bir yer kazanmayı başarmış senkretik bir dini şahsiyet olduğunu ifade edebiliriz.

Onun maddi dünyaya, mal mülk ve hatta aile hayatına ilgi göstermediği, sevgi, sabır hoşgörü ile kendini bilmeyi ve tanrıya ulaşmayı yegâne hedef addettiği

görülür. Bu tutumu da onun tasavvuf geleneğinin bir lokma bir hırka yaşamları ile hikayeleri günümüzde hala anlatılagelen diğer tasavvuf ehli kimselerden bir farkı olmadığını gösterdiği gibi dünyadan elini eteğini çekerek tek amaç olarak tanrıya ulaşmayı seçmiş Hindu asketiklerini de andırır.

Sai Baba kendisiyle ilgili sorulara dini menşei de dahil olmak üzere kayıtsız kalmayı tercih etmiştir. Ancak Müslüman ya da Hindu olduğuna dair soruları geri çevirirken ilgi çekerek taraftar toplama veya yeni bir dini görüş ortaya koyma gibi bir gayesi olmamış birçok söylem ve davranışında da bu durum kendini göstermiştir. Onun görüşleri kimileri için deli bir fakîrin sözleri kimileri içinse tanrının kelimeleridir.

Sai Baba'nın vaaz ve söylemlerinde ise hem İslamiyet'e hem Hinduizm'e ait öğelere yer vermesi onun her iki dinin müntesiplerince sahiplenilmesini sağlarken onun dışlayıcı bir tavır takınmamasının, kapsayıcı ve kuşatıcı dini prensiplerinin her din, yaş, cinsiyet ve kasttan insanın onu rehber ve öncü olarak görmesinde büyük payı vardır.

Her ne kadar Sai Baba'nın Müslüman kimliği günümüzde arka planda kalmış olsa da meşhur söz ve tavsiyeleri onun İslam'la bağımlı ortaya koymaktadır. Hatta vefatından yaklaşık on yıl öncesine kadar İslami kimliği çok daha belirgindir denilebilir. O, İslam dinine aşına olan bir Hindu'dan ziyade Hinduizm'e ait öğelere aşına, Hindu adanmışları olan bir Müslüman fakîr görünümündedir. Vefatından önceki son yıllarında kendisine tapınılmasına izin vermiş, karma, samsara gibi kavramları daha sık kullanmıştır. Ölümünü takip eden yıllarda Sai Baba'nın ünü Hindistan sınırlarını aşmış, Sathya Sai Baba'nın da katkısıyla dünya çapında tanınmıştır.

### **Kaynakça**

- Babuji, Sri Sainathuni Sarath (1996). *Ārati Sai Baba The Psalm Book of Sri Sai Baba Samadhi Mandir at Shirdi*. India: Saiyana Books Saipatham Publications.
- Bharucha, Perin S. (1984). *Sai Baba of Shirdi*. Bombay: Shri Sai Baba Sansthan.
- Bender, Jill C. (2016). *The 1857 Indian Uprising and the British Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chaturvedi, B. K. (2000). *Sai Baba of Shirdi*. New Delhi: Diamond Pocket Books.

- Dabholkar, Govind Raghunath (2018). *The Wonderful Life And Teachings Of Shri Sai Baba: Shri Sai Satcharita*. Trans. Nagesh Vasudev Gunaji. Shirdi: Shri Sai Baba Sansthan Trust.
- Elison, William (2014). Sai Baba Of Bombay: A Saint, His Icon, And The Urban Geography Of Darshan. *History of Religions*, 54(2), 151-187. <https://doi.org/10.1086/677808>
- Jones, C.A., Ryan, D.J. (2007). *Encyclopedia of Hinduism*. New York: Facts on File Inc.
- Kamath M.V., V.B., Kher (1991). *Sai Baba of Shirdi, A Unique Saint*. Bombay: Jaica Publications.
- Kher, V.B. (2000). *Sai Baba: His Divine Glimpses*. New Delhi: Sterling Publishers.
- Kutlutürk, Cemil (2018). *Hinduizm 'de Avatar İnancı*, Ankara: Otto Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2019). *Hint Düşüncesinde İslam Algısı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Loar, Jonathan (2018). From Neither/Nor to Both/and: Reconfiguring The Life and Legacy of Shirdi Sai Baba in Hagiography, *International Journal of Hindu Studies*, 22(3), 475-496. <https://doi.org/10.1007/s11407-018-9246-0>
- Lochtefeld, James G. (2002). *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*, Volume 1. New York: Rosen Publishing.
- McDermott, Robert A. (2005). *Encyclopedia of Religion*. Second Edition. Lindsay Jones(ed.). USA: Thomson Gale.
- McLain, Karlina (2011). Be United, Be Virtuous: Composite Culture and the Growth of Shirdi Sai Baba Devotion. *Nova Religio*, 15(2), 20-49. <https://doi.org/10.1525/nr.2011.15.2.20>
- \_\_\_\_\_ (2016) Shirdi Sai Baba as Guru and God: Narasimhaswami's Vision of the Samartha Sadguru. *The Journal of Hindu Studies*, 9(2). 186–204. <https://doi.org/10.1093/jhs/hiw016>
- Munsiff, Abdul Ghani (1939). Hazrat Sai Baba of Shirdi, *Meher Baba Journal*, 1(5), 46-56.
- Narasimhaswami, H.H. (2008[1940]). *Devotees' Experiences of Sri Sai Baba Part I-II-III*. Chennai: All India Sai Samaj.

- \_\_\_\_\_ (2004). *Life of Sai Baba (All Four Parts In One Composite Volume)*. Chennai: All India Sai Samaj Publication.
- \_\_\_\_\_ (1999). *Shri Sai Baba's Charters & Sayings*. Chennai: All India Sai Samaj Publication.
- Parthasarathy, Rangaswami (1997). *God Who Walked on Earth: The Life and Times of Shirdi Sai Baba*. New Delhi: Sterling Publishing.
- Pradhan, Rao Bahadur M.V. (1988). *Shri Sai Baba of Shirdi A Glimpse of Indian Spirituality*. Shirdi: Shirdi Sansthan of Shri Sai Baba.
- Rigopoulos, Antonio (1993). *The Life and Teachings of Sai Baba of Shirdi*. New York: State University of New York Press.
- Ruhela, Sathya Pal (1997). *Divine Grace Of Shri Shirdi Sai Baba: Thrilling Experiences of Sai Devotees In The Post-Samadhi Period (1918-1997)*. New Delhi: Diamond Pocket Books.
- \_\_\_\_\_ (2015). *Sri Shirdi Sai Baba: The Universal Master*. India: Patridge Publishing.
- \_\_\_\_\_ (ed.) (2004). The Divine Life of Sri Shirdi Sai Baba. *Sri Shirdi Sai Baba: The Unique Prophet of Integration* içinde (17–32). New Delhi: Diamond Books.
- Sharma, R.S. (2017). *India's Ancient Past*. New Delhi: Oxford University Press.
- Shepherd, Kevin R.D. (1986). *Gurus Rediscovered: Biographies of Sai Baba of Shirdi and Upasni Maharaj of Sakori*. Cambridge: Anthropographia Publications.
- Shinde, Kiran A. (2016). Planning For Urbanization In Religious Destinations: Insights From Shirdi, India. *Planning Practice and Research*, 32(2), 132-151. <https://doi.org/10.1080/02697459.2016.1198197>
- Sontheimer, Günther-Dietz (1989). Between Ghost and God: Folk Deity of the Deccan. Alf Hildebeitel (ed.), *Criminal Gods and Demon Devotees: Essays on the Guardians of Popular Hinduism* içinde (ss. 299-337). New York: Sunny Press.
- Srinivas, Smriti (1999a). Sai Baba: The double Utilization of Written and Oral Traditions in A Modern South Asian Religious Movement. *Diogenes*, 47(187), 88-99. <https://doi.org/10.1177/039219219904718709>

- \_\_\_\_\_ (1999b). The Brahmin and The Fakir: Suburban Reliosity in Cult of Shirdi Baba, *Journal of Contemporary Religion*, 14 (2), 245-261
- Swallow, D.A. (1982). Ashes and Powers: Myth, Rite and Miracle in an Indian God-Man's Cult. *Modern Asian Studies*, 16(1), 123-158. Great Britain: Cambridge University Press.  
<https://doi.org/10.1017/S0026749X0000072X>
- Türker, Merve (2019). *Hint Kökenli Yeni Dini Hareketlerden Sai Baba Teşkilatı*. (560074) Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Isparta
- Warren, Marianne (2009). *Unravelling The Enigma Shirdi Sai Baba In The Light of Sufism*. New Delhi: Bird Publications.
- Williams, Allison (2004). *Experiencing Sai Baba's Shirdi -A Guide*. Shirdi: Saipatham Publications.
- Williams, M. Monier (2008). *A Sanskrit-English Dictionary*. Varanasi: Indica Books.  
<https://www.Sai.org.in/> Erişim Tarihi 01.02.2021  
[https://ncempedia.com/life-of-neem/#Sushruta A Vital Resource in Ancient Medicine and Mythology](https://ncempedia.com/life-of-neem/#Sushruta_A_Vital_Resource_in_Ancient_Medicine_and_Mythology) Erişim Tarihi 10.05.2021  
[http://www.saibabaofindia.com/shirdi\\_sai\\_baba\\_kafni\\_cloth\\_rare\\_photos.htm](http://www.saibabaofindia.com/shirdi_sai_baba_kafni_cloth_rare_photos.htm) Erişim tarihi 09.05.2021

## Mekkî Sûrelerin Eğitim Metodu Açısından Üslubu

The Style of Meccan Surahs in Terms of Education Method

**Fatma DURSUN – Eyüp YAKA**

Öğr. Gör. Fatma DURSUN, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fatmadursun@akdeniz.edu.tr, Orcid ID: 0000-0002-7653-6296

Dr. Öğr. Üyesi Eyüp YAKA, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, eyaka@akdeniz.edu.tr, Orcid ID: 0000-0002-6790-7016

| Makale Bilgisi                | Article Information                   |
|-------------------------------|---------------------------------------|
| Makale Türü – Article Type    | Araştırma Makalesi / Research Article |
| Geliş Tarihi – Date Received  | 20 Nisan / April 2021                 |
| Kabul Tarihi – Date Accepted  | 23 Haziran / June 2021                |
| Yayın Tarihi – Date Published | 25 Haziran / June 2021                |
| Yayın Sezonu                  | Nisan – Mayıs– Haziran                |
| Pub Date Season               | April – May – June                    |

**Atıf / Cite as:** Dursun, F.-Yaka, E. (2021). Mekkî Sûrelerin Eğitim Metodu Açısından Üslubu/ The Style of Meccan Surahs in Terms of Education Method. Turkish Academic Research Review, 6 (2), 566-602. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/62824/923426>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## Mekkî Sûrelerin Eğitim Metodu Açısından Üslubu<sup>1</sup>

Fatma DURSUN – Eyüp YAKA

### Öz

Eğitimin en önemli iki unsuru zaman ve sabırdır. Bunlar her türlü eğitim için geçerlidir. Eğitim dediğimiz şey dinamik ve değişken olduğu için, zaman ve mekân göz önünde bulundurulmalı; muhatapların sosyo-kültürel, zekâ ve yaş gibi farklılıkları dikkate alınarak metotlara yenilikler katılmalıdır. Vahyin ilk dönemini kapsayan Mekkî âyetler, tek ilâh dininin unutulduğu ve ahlakî açıdan bozuklukların olduğu bir topluma indirilmiştir. Hem inanç hem de ahlak açısından yeni bir toplum anlayışının temelleri atılmak istenildiği için İslam ilk muhataplarını, bütün insanlara da hitap eden bir üslupla eğitmeyi hedeflemiştir. Kur’ân, tek ilâh inancını ve gereklerini Hz. Muhammed (s.a.v) aracılığıyla ulaştırmıştır. Daha sonraki asırlarda örnek olacak bu ilk muhatapları eğitirken, tekrar, te’kid, mecaz, gibi Arap dilinin edebî üslup çeşitlerini inzâr-tebşîr, soru-cevap ve örnekle anlatım gibi yöntemlerle harmanlamıştır. Bütün bunları yaparken de tadrîci bir üslup kullanarak çok kısa bir zamanda benzersiz köklü değişiklikler meydana getirmiştir. Böylece Medine dönemi ile beraber asırlarca devam edecek bir İslam eğitim metodu ortaya çıkmıştır. Mekke döneminde, inşa ve ilk davet dönemi olduğu için çok önemli yenilikler ve köklü değişiklikler göze çarpmaktadır. Bu dönemde inen ayetlerin sahip olduğu metot sadece Müslümanları değil, aynı zamanda inkâr edenleri de kapsayan bir metottur. Kendine özgü bir üslup kullanan Kur’ân, şirkin yok edilmesi için indirilen ayetlere rağmen inat eden topluma karşı oldukça yüksek tonda uyarılar barındırmaktadır. Bunun yanında mü’minlere iman ettikleri ve güzel ahlak sergiledikleri için teşvik edici bir üslup tercih etmiştir. Her iki inanç grubunun dinî durumlarına uygun olacak şekilde düşünmeye yönelik âyetler hem mü’minlere hem de inanmayanlara birbirinden farklı deliller sunmuştur. Böylece Kur’ân, her akıl ve seviyeye göre hitabını gerçekleştirmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur’ân, Mekkî Âyetler, Eğitim, Üslup, Tadrîcilik

### The Style of Meccan Surahs in Terms of Education Method

#### Abstract

Time and the patience are the two most important elements of education. This is the case for all types of education. Time and space should be taken into consideration because of the fact that the education is dynamic and variable (changeable); methods should be improved through innovation while keeping the socio-cultural, intelligence and age differences of interlocutors in mind. The Meccan verses of the first period of the revelation were revealed (brought down) to a morally corrupted society where One

<sup>1</sup> Bu makale Dr. Öğr. Üyesi Eyüp YAKA danışmanlığında yapılmış olan “Mekkî Surelerin Eğitim Üslubu ve İlk Dönemde İnsanlar Üzerindeki Etkisi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya, 2015” adlı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

God religion was forgotten. Islam aimed to educate its first interlocutors in a way which could appeal all mankind because of the desire to lay the foundations of a new society understanding in terms of both belief and morality. Koran conveyed the understanding of one god and its necessities through Prophet Muhammad and blended different types of literary styles of Arabic language such as repetition, te'kid and metaphors with methods such as inzâr-tabşîr, question-answer and narration with examples while training these first interlocutors who will set an example for later centuries. While doing all of these, Koran used gradual style and generated unique and radical changes in a very short period of time. Thus, a method of Islamic education emerged which will continue for centuries with the Medina period. Since it was the period of construction and the first invitation, very important innovations and radical changes were observed in the Meccan period. The method of the verses revealed in this period is a method that covers not only Muslims but also those who deny it. The Qur'an, which uses a unique style, contains very loud warnings against the stubborn society despite the verses sent down for the destruction of polytheism. In addition, it preferred an encouraging style to believers for believing and displayed good morals. The verses aimed at thinking in accordance with the religious situations of both belief groups presented different evidences to both believers and non-believers. Thus, the Qur'an has addressed every mind and level.

**Key Words:** Koran, The Meccan Verses, Education, Style, Gradual.

### Structured Abstract

Our research subject is Meccan surahs and verses. The Meccan verses cover a process in which the belief in one God is introduced and basic moral principles are established. During the education phase, in which this new information was taught, people were tried to be persuaded with different styles. Thus, a new society with a completely different moral understanding was formed. For this reason, throughout our research, we studied to determine the types of styles in the Qur'an and how they could be used in religious education. We also compared them with modern education methods.

This study named "*The Educational Style of Meccan Surahs and Its Effect on People in the First Period*"; aims to determine what kind of a method was applied in these by examining the style and education process that the addressees showed in the period when the Meccan suras were revealed, taking into account their age, intelligence and environment.

Allah created human out of nothing and gave them some responsibilities. For this reason, he sent a guide while giving information about how the worldly life should be lived, and the addressees went through a certain education process through the Qur'an. In our research, it has been tried to examine how this method is reflected in practical life by emphasizing the contribution of the divine origin style to human education. In the next stage, the suitability of the divine style to today's practical life was examined and the importance of this was emphasized.

Emphasizing that the main subjects and principles of the religion of Islam were put in the Meccan verses, we tried to analyze them by giving examples under the headings of main and secondary topics. Similar verses on the same subject were brought together and the subject was looked at holistically. It was tried to focus on psychological analyzes by determining the reactions of people to the new religion. The styles related to how the Qur'an corrected bad habits in the period when it was revealed were determined and comparisons were made with the information in the field of modern education. In this context, we focused on what the mentioned verses can give us in terms of today's religious education and teaching method. Sebeb-i nüzûl



including historical events were used. Although the main subject of our research is the Meccan suras, we see that the style of the Qur'an continues in the same style in the Madani suras. For this reason, in our research, we have tried to include Madani suras and verses in order to draw attention to this when needed. In addition, the hadiths related to the subject were used extensively and an effort was made to understand the issue more clearly.

We see that the principles and methods developed systematically by modern education were used in the period when the Qur'an was revealed. As a matter of fact, Allah (c.c.) took into account their psychological state, environment, age and intelligence as a creator while educating his interlocutors; spreading this education process over time, making changes in style in line with the reactions and objections, making the education suitable for the conditions and situations. Language, poetry and literature were used as a tool to reach people because they were at the forefront at that time. This reality is also true today. This reality is seen as one of the factors that help the religious educator to have a command of both Arabic and his own language while educating people.

In the verses, Allah has presented evidences by drawing attention to His own existence and many theological issues. For example, he cited sky and earth as examples to point to the power of the creator. This and similar evidences were presented to the interlocutors both visually and audibly. In this respect, it has been determined that the use of visual and auditory materials during religious education has an important place.

Today, it is seen that the same subjects are told to people who are new to religion or have previous knowledge or some mistakes are made in terms of style. When the Qur'an is read carefully, we can see that a different style is used for Muslims and a different style for non-believers. In this context, while transferring religious knowledge to individuals, such as the method followed by the Qur'an; It would be correct to take into account the education period, age, intelligence, economic and social structure. In other words, it is thought that first of all, a person in the construction period should be conscious by introducing religion, and then it would be appropriate to talk about obligations. In addition to this, people who have had a certain religious education should be reminded of the orders of religion as and when necessary. This shows us how important needs-oriented education is. As time and interlocutors change, it is important to replace old methods with new ones in terms of creating more permanent effects.

## Giriş

Sosyal yapıda zaman içinde meydana gelen farklılaşma anlamına gelen toplumsal değişim, insanlık mevcut olduğu müddetçe varlığını sürdürmektedir. Bunu sürdürürken de toplumların benimsemiş olduğu kültürel unsurlar, davranış kalıpları ve değer sistemlerinin varlığı söz konusudur.<sup>2</sup> Böylece her toplumda, tarihi gelişim süreci içerisinde farklı uygarlıklar, kültür ve dinlerle ilişki içerisinde girmek suretiyle

<sup>2</sup> Lütfi Sunar, "Değişim Sosyolojisi", *İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi*, İstanbul 2010, s. 6.

bünyesinde sosyo-kültürel içerikli değişimler ortaya çıkmaktadır.<sup>3</sup> Din ve toplumsal yapı arasındaki etkileşim sosyolojik bir gerçeklik olduğu için<sup>4</sup> vahyin inmiş olduğu Arap toplumu için de değişim kaçınılmaz bir durumdur. İslam, yeni din anlayışını sunduğu cahiliye dönemi Arap toplumunda büyük değişiklikler meydana getirmiştir. Böylece yeni dine inanan veya inanmayan her iki kesimde de toplumu ilgilendiren ve değişikliklere neden olan dönüşümlerin ortaya çıktığını görmekteyiz. Bu değişiklikler Kur’ân’da iman ve küfür çerçevesinde ele alınmaktadır. Nitekim Kur’ân ilâhî emirlerin, Müslümanların imanını arttırdığını,<sup>5</sup> kâfirlerin inkârlarına inkâr kattığını<sup>6</sup> haber vermektedir. Bu bağlamda Mekkî sûreler belirlenerek dinî eğitimin temellerinin nasıl bir üslupla atıldığının öğrenilmesi yerinde olacaktır. Çünkü Mekkî sûreleri bilmek eğitim açısından ilk indirdiği dönemdeki hikmetleri ve sonraki dönem olan Medenî surelerle de ele alındığında eğitimin varmış olduğu tekâmülü ortaya koyar.<sup>7</sup>

Mekke halkı gelen vahyi her ne kadar Hz. Muhammed’e (s.a.v) isnat etse de yalanlayamamışlardır. Hatta Mekke’nin bazı ileri gelenleri kiskançlıktan dolayı iman etmediklerini itiraf etmişlerdir.<sup>8</sup> Bu bağlamda değişim, dış kaynaklı (ilâhî) olduğu için Mekke toplumu açısından hızlı ve kalıcı olmuştur.<sup>9</sup> Tarihi kaynaklar da bu değişimin toplum açısından dinî, siyasî, sosyal ve ekonomik alanda olumlu yönde muhataplarını ilerlemeye ve gelişmeye sevk ettiğini göstermektedir. Kur’ân, indirdiği dönemde muhataplarının her türlü özelliklerini dikkate alarak hedefini belirlemiş ve tek ilâh inancını Peygamber (s.a.v) aracılığıyla ulaştırmıştır. Kur’ân’ın hedefi, Allah’a inanan ve en güzel surette yaratılmış olmanın gerektirdiği anlayış bakımından evrensel ahlak kurallarına uygun insan modeli oluşturmaktır.

<sup>3</sup> Ahmet Faruk Sinanoğlu, “Toplumsal Yapı ve Değişim”, *Hikmet Yurdu*, yıl:1, s. 2, Temmuz-Aralık, 2008, s. 18; Mehmet Yazıcı, “Toplumsal Değişim ve Sosyal Değerler”, *Turkish Studies*, Volume 8/8 Summer 2013, p. 1489-1501, Ankara-Turkey, s. 1490.

<sup>4</sup> Ahmet Faruk Sinanoğlu, “Toplumsal Yapı ve Değişim”, s. 21.

<sup>5</sup> Tevbe, 9/124.

<sup>6</sup> Tevbe, 9/125.

<sup>7</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, TDV. Yay., Ankara 2019, s. 60.

<sup>8</sup> Bu itirafa örnek olarak Ebû Cehil’in şu sözleri manidardır: “Bizler Abdu’l-Menâf oğulları ile şan ve şeref konusunda yarışıp durduk. Onlar yemek yedirdiler, biz de yedirdik. Onlar çeşitli görevler üstlendiler, biz de üstlendik. Onlar verdi, iyilik etti; biz de verdik, iyilik ettik. Develer üzerinde karşılıklı diz çöküp yarışanlar gibi yarışıp durduk. Şimdi onlar; “Gökten kendisine vahiy gelen bir peygamberimiz var” diyorlar. Biz bunu nasıl kabul ederiz? Onların bu çıkışlarına nasıl bir karşılık verebiliriz? Vallahi biz, ona asla inanmayacağız; onu asla tasdik etmeyeceğiz. Yapabileceğimiz tek şey budur. Abdu’l-Menâf soyuna itaat etmememiz olacak şey değil.” Muhammed İbn İshâk, *es-Sîre*, Dâru’l-fikir, Beyrut 1978, s. 249-250; Muhammed b. Ahmed İbn Hişâm, *es-Sîre*, Dâru’l-cil, Beyrut 1975, c. I, s. 275-276.

<sup>9</sup> Toplumsal değişimlerde kaynak ve değişim birbiriyle sıkı ilişki içindedir. Eğer değişim dış kaynaklı ise toplumun yapısını değiştirir ve toplumsal kırılma meydana gelir. Lütfi Sunar, *Değişim Sosyolojisi*, s. 9-10.

Eğitim, belli amaçlara ulaşmak veya ulaştırmak için yapılan planlı ve kasıtlı etkinlikler şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>10</sup> Din ve eğitimin kazandırmak istediği davranışlar neredeyse aynıdır.<sup>11</sup> Bu bağlamda İslam dini, dinamik yapısı ile işlevsellik kazanmak istediği için amaçlarını gerçekleştirme yolunda en büyük hedefi; manevi, dîni ve toplumsal devrim olmuş; hatta insanlık tarihinde kısa bir süre denilebilecek bir zamanda Mekke ve Medine döneminde büyük değişimler meydana getirmiştir. Ayrıca sağlamış olduğu düzen ve istikrar sayesinde de Mekke halkı için sosyal bir bütünleşme gerçekleştirmiştir. Çünkü Kur'ân, hukuk kurallarının çiğnendiği bir dönemde fakir-zengin, köle-hür, kadın-erkek demeden herkese kucak açmış böylece onları ortak bir düşünce etrafında toplamıştır. Bütün bu değişimleri gerçekleştirirken de indiği toplumun İslam dini ile örtüşen değerlerini dikkate almıştır. Çünkü değerler, toplumsal davranışta bulunurken insanlara neyin önemli, neyin önemsiz olduğu konusunda rehberlik etmektedir.

Allah Teâlâ, insanlara iyi ve kötünün ilham edildiğini bildirmekte ve onlara bu ikisinden birini seçme özgürlüğü tanıdığını ifade etmektedir:<sup>12</sup> *“Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham edene andolsun ki, nefsinin arındırma kurtuluşuna ermiştir.”*<sup>13</sup> Âyet, ahlakî unsurların her insanda genel olarak varlığına dikkat çekerek mutluluğa ancak doğru yolu bulmakla ulaşılacağını aktarmaktadır. Ayrıca bu seçim özgürlüğüyle beraber, insan başıboş bırakılmadığı için, Allah'ın (c.c.) emir ve yasaklarına uymanın önemi yeri geldikçe âyetlerde bahsedilmektedir.<sup>14</sup>

Kur'ân'nın ahlaka uymayan davranış açısından üzerinde durduğu konuların başında puta tapmak ve Allah'a şirk koşmak gelmektedir. Şirkin kendisi başlı başına ahlaksızlık olarak kabul edilmekte ve Allah'a şirk koşanların diğer bazı ahlakî davranışlardan da yoksun olacağı âyetlerde belirtilmektedir: *“Çünkü o, azamet sahibi Allah'a iman etmiyordu. Yoksulu doyurmaya teşvik etmiyordu.”*<sup>15</sup> Bununla birlikte inananların kazanmış olduğu bazı ahlakî erdemliliklerden de şöyle bahsedilmektedir:

<sup>10</sup> A. Ferhan Oğuzkan, *Eğitim Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1981, s. 57. Eğitimin amaçları hakkında detaylı bilgi için bkz. Şükrü Keyifli, “Eğitim ve Din Eğitimi”, *ÇÜİFD*, 2013, 13 (2), s. 111-112.

<sup>11</sup> Şükrü Keyifli, “Eğitim ve Din Eğitimi”, s. 118.

<sup>12</sup> Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kurân*, Dâru'l-hicr, Kahire 2001, c. XIV, s. 454-455; İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-a'zîm*, Fârûku'l-hadîse, Kahire 2000, c. VIII, s. 399-400; Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşeri, *Tefsîru'l-keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekaâvil fi vücûh't-te'vil*, Mektebetü'l-ubeykât, Riyad 1998, c. IV, s. 759; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, Dâru'l-fikir, Lübnan 1981, c. XXXI, s. 176-177.

<sup>13</sup> Şems, 91/7-9. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, DİB Yay., Ankara 2006.

<sup>14</sup> Kıyâme, 75/36; Bakara, 2/83; En'âm, 6/152; Hac, 22/30.

<sup>15</sup> Hâkka, 69/33-34. Diğer âyetler için bkz. Bakara, 2/61, 90; Nisâ, 4/18; A'râf, 7/146; Fetih, 48/25; Fecr, 89/18.

“Şüphesiz, Allah'ın kitabını okuyanlar, namazı kılanlar ve kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden, gizlice ve açıktan Allah yolunda harcayanlar, asla zarar etmeyecek bir ticaret umabilirler.”<sup>16</sup> Âyetlerde görüldüğü üzere ahlakî anlayış ve davranışın zeminine tevhîdi yerleştirmekle inanç ve ahlak arasında güçlü bir bağ kurulmuştur.<sup>17</sup> Bu sebeple ahlakî en güzele doğru yönlendiren şeyin gerçekte tevhdî inancı olduğunu görmekteyiz. Her şeyi gören ve her şeyi duyan tek ilâh inancı,<sup>18</sup> insanda oto kontrol oluşmasına yardımcı olabilmektedir: “Bilinmeyen nice hazineler ve görünmeyen gayb âleminin anahtarları O'nun yanındadır. Onları Kendisinden başkası bilemez. Karada ve denizde ne varsa hepsini O bilir. O'nun haberi olmadan bir tek yaprak bile düşmez. Yer altı tabakalarının karanlıkları içindeki tek bir tane, hâsılı yaş ve kuru hiçbir şey yoktur ki açık, net bir kitapta bulunmasın.”<sup>19</sup> Bu âyet, Allah'a (c.c) inanmış ve bunun bilinciyle bütün bir hayatını ahlakî açıdan ideale ulaşma gayreti içinde yaşamak isteyenler için insanlığa bir model sunmuştur.

Yeni dinin gelmesiyle birlikte zihniyet değişimi paralelinde Mekke'de büyük toplumsal değişiklikler meydana gelmiştir. İnanmayanlar her defasında alaycı sorularına cevap bulmalarına rağmen, inkârlarına bir neden bulamayarak inatlarında daha da ısrarcı olmuşlardır. Bu inkârın arkasında asıl sorunun maddi ve yönetim gücünü kaybetme korkusu olduğunu anlaşılmaktadır. Bunun da sonucu olarak, Hz. Peygamber'e (s.a.v) tâbi olanların sayıları arttıkça zaman içinde inkarcıların gücü zayıflamış ve yalnızlaşarak buldukları konumlarını maddi-manevi kaybetmişlerdir. Bütün bunlara rağmen, daha önceleri âyetleri yalanlayanlar Peygamber'in (s.a.v) doğruluğunu birçok vesileyle söylemek zorunda kalmışlardır: “Andolsun, eğer onlara, "Gökleri ve yeri kim yarattı, güneşi ve ayı hizmetinize kim verdi?" diye soracak olsan mutlaka, "Allah" diyeceklerdir. O hâlde nasıl (haktan) döndürülüyorlar?”<sup>20</sup> Âyette de vurgulandığı üzere, Müşriklerin bile bile yalanlamaları akıllarıyla değil duygusal davranmalarına sebep olmuş ve yanlışlar birbirini takip etmiştir.

Kur'ân Allah inancının unutulduğu, insanın yaratılışıyla bağdaşmayan bir ahlakî anlayışın yaygın olduğu bir ortamda, yeni öğretileriyle insanlara rehberlik etmiştir. Böylece buldukları toplumdan ve cahiliye kurallarından bunalmış fakat çıkış yolu bulamayanlar için bir umut olmuştur. İnsanlık onuru için önemli olan bazı

<sup>16</sup> Fâtır, 35/29.

<sup>17</sup> Eren Selim, “Toplumsal Norm, Ahlak ve Din”, *CÜİFD*, XI/2, 2007, s. 292.

<sup>18</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XI, s. 59; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-a'zîm*, c. III, s. 237; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. XIII, s. 11-12.

<sup>19</sup> Enâ'm, 6/59.

<sup>20</sup> Ankebût, 29/61.

sıfatları insanlara tekrar kazandırmıştır: “*Biz hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık.*”<sup>21</sup> Allah Teâlâ, zulmün altında ezilenlere İslam’a mensup olmakla beraber kalplerine huzur vermiştir ve böylece gerçek mutluluğa ulaşmada yol gösterici olmuştur: “*İnananlar, Allah’ı anmakla gönülleri huzur bulan kimselerdir. Şunu iyice bilesiniz ki, gönüller ancak Allah’ı anmakla huzura erer.*”<sup>22</sup> Ayrıca Allah Teâlâ’nın emirlerini yerine getirerek ve Allah’ın kontrolü altında oldukları bilinciyle, insanlığa yakışmayan davranışlardan da uzak durmuşlardır: “*Allah’tan korkarlar, O’nun beğenmeyeceği bir ahlak içerisinde bulunmaktan şiddetle sakınırlar.*”<sup>23</sup> Kısacası Kur’ân dinamik yapısıyla, hem Mekke halkı için hem de bütün inananlar için bir rehber ve doğru yol gösterici olmuştur ve öyle olmaya devam edecektir: “*Ey insanlar, Rabbinizden size bir öğüt, sinelerde olana bir şifa ve müminler için bir hidâyet ve rahmet geldi.*”<sup>24</sup> Daha nice güzel vasıflar kazanan bu insanlar, kendilerini zihni açıdan daha rahat hissetmişler, toplumla daha iyi kaynaşır olmuşlar ve iç huzuru elde etmişlerdir.

Yukarıda bahsetmiş olduğumuz bu devrim niteliğindeki değişim için ilâhî bir üslup kullanılmıştır. İnanan-inanmayan fark etmeksizin Arap diline ve özelliklerine vakıf olan Mekke halkı, bu üslup ve dilin mükemmelliği karşısında hayranlığını gizleyememiştir. Arap dilinin edebî üslup çeşitleri ile gündelik konuşmalar birleştirilerek gerçekleşen bu üslup çeşidi, eğitim olarak büyük bir başarıya ulaşmıştır. Kurân’ın üslup çeşitlerinin farklı boyutları makale ve tez çalışmalarına da konu olmuştur.<sup>25</sup> Çalışmamızda, Mekkî sûrelerde dînî eğitim açısından örnek olabilecek bazı üslup çeşitleri belirlenerek âyetler incelenecektir. Kurân’ın uyguladığı bu eğitim metodundaki üslup çeşitlerini aşağıdaki başlıklar altında incelememiz mümkündür.

### A-Tedricilik

Sözlükte “bir kimseyi bir şeye aşamalı biçimde yaklaştırmak ve alıştırmak” anlamına gelen tedricilik ıstılahta “hükümlerin ilâhî irade tarafından tebliğ süreci boyunca beşerî ve sosyal olgular dikkate alınıp peyderpey konulmasını” ifade

<sup>21</sup> İsrâ, 17/70.

<sup>22</sup> Ra’d, 13/28.

<sup>23</sup> Ra’d, 13/21.

<sup>24</sup> Yûnus, 10/57.

<sup>25</sup> Bkz. Celalettin Divlekci; Anlam-Üslup İlişkisi Bağlamında Kur’ân’ın Üslup Analizi, *AÜSBE*, Ankara 2009; Ahmet Erdiçli, “Kuran Diyaloglarında Üslup Çeşitleri”, *GÜİFD*, Yıl: 2016, Cilt: 4, Sayı 1; Hatice Görmez, “Beşer Dilinin İmkânları ve Kur’an-ı Kerim’in Anlatım Üslubuna Dair”, *Journal of Islamic Research* 27/1 (2016): 27; Abdullah Aygün, “Değerler Eğitimi Açısından Erken Dönem Mekkî Ayet ve Surelerin Önemi”, 2. *Uluslararası Güneşu Sempozyumu Ahlaki Sorunlar Gençlik ve Değerler Eğitimi Bildiri Kitabı*, 2018, s. 178-200; Atilla Yargıcı, “Mekkî ve Medenî Surelerin Ana Mesajları Açısından Değerlendirilmesi”, *İslâmî Araştırmalar*, 2004, Cilt: XVII, Sayı: 4, s. 281-294.

etmektedir.<sup>26</sup> Tadrîcilik, din eğitimi ve din öğretimini aynı anda yapmayı hedeflemektedir. Yani bireyin inandığı dinin gereklerini öğretirken din eğitimi ile, bu bilgilerin davranışlara dönüştürülmesi sağlanmış ve istenilen davranışlar kazandırılmıştır.<sup>27</sup> Puta tapan bir toplum olan Mekke halkı için İslam, büyük bir değişimi beraberinde getirmiştir. Bu değişimin hemen anında gerçekleşmesini beklemenin hem yeni dine hem de muhataplara haksızlık olacağı aşikârdır. Eğitim, öğrenmenin oluşmasını sağlayan parçaların bütünleşmiş halidir.<sup>28</sup> Bu nedenle Kur’ân yirmi üç senede inzâl olmuş, böylece içindeki emir ve yasaklar daha kolay anlaşılır hale gelmiş ve zamanla da içselleştirilmiştir. Allah Teâlâ bu konuda şöyle buyurmaktadır: *“İnkâr edenler, "Kur’ân ona bir defada toptan indirilseydi ya!" dediler. Biz, Kur’ân’la senin kalbini pekiştirmek için onu böyle kısıp kısıp indirdik ve onu ağır ağır okuduk.”*<sup>29</sup> Âyetin de dikkat çektiği gibi bir konunun anlaşılması için zamana ihtiyaç duyulmaktadır. Bu metot, ihtiyaca cevap veren ve muhatabın gereksinimlerini ortaya koyarken içinde bulunduğu birçok etkeni de dikkate almaktadır. Ayrıca tadrîcilik, Kur’ân’ın ezberlenmesini kolaylaştırmış ve her problemi en uygun yöntemle çözmeyi sağlamıştır.<sup>30</sup> Bir başka âyet ise bu eğitim metodunun öneminden şöyle bahsetmektedir: *“Hem o vahyi, insanların zihinlerine sindire sindire okuman için ve ihtiyaçlar gerektiğince bölüm bölüm indirdik.”*<sup>31</sup> Bu âyet ilâhi kelâmın bir program ve hedef doğrultusunda indirildiğini apaçık ortaya koymaktadır. Zira Kur’ân indiği dönemle sınırlı kalamayacağı için ve gelecek nesillerin eğitimini de hedeflediği için peyderpey indirilmiştir.<sup>32</sup> Bir bakıma geçen zamanla beraber, insanların yaşadığı sorunların ortak olması sebebiyle Mekki dönemde çözüm için temel çerçeve çizilmiştir. Burada öncelikle itikadî konuların üzerinde durulmuş ve alt yapının tesisinden sonra muhataplar, vahyin Medine dönemindeki ameli kısmında zorlanmamışlardır. Çünkü vahyin Mekki dönemi sahabeyi Medine dönemindeki ahkâm aşamasını kabul ve tatbik kıvamına getirmiştir.

Hayatın akışı içerisinde bulunan sorunlar karşısında Allah’ın rızası gözetilerek insanların eğitilmesi amaçlandığı için Kur’ân, birebir yaşanılan ve tecrübe edilen olaylar çerçevesinde inzâl olmuştur. Sahabenin hayatındaki değişiklere bakarak

<sup>26</sup> Talip Türkan, “Tadrîc”, *DİA*, İstanbul 2011, c. XL, s. 265.

<sup>27</sup> Şükrü Keyifli, “Eğitim ve Din Eğitimi”, s. 118.

<sup>28</sup> Sırrı Akbaba, “Eğitimde Motivasyon”, *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, Yıl:2006, Sayı: 13, s.108.

<sup>29</sup> Furkân, 25/32.

<sup>30</sup> Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XXI, s. 68; Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur’ân*, Minberu't-tevhîd ve'l-cihâd, Mısır ts., c. XVII, s. 53.

<sup>31</sup> İsrâ, 17/106.

<sup>32</sup> Muhsin Demirci, “Kur’ân Vahyinin Nüzûl Keyfiyeti ve Korunması”, *Diyanet İlmî Dergisi*, sayı:1, Ocak-Şubat-Mart, 2010 XLVI, s. 21; Muhsin Demirci, “Kur’ân’ın Nüzûl Sürecinde Tadrîcilik”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 2002, Sayı: 9, s. 166.

tedrici metotla yapılan eğitimin faydasını görmek mümkündür.<sup>33</sup> Bilindiği üzere onlar Hz. Muhammed'in eğitiminden geçerken öğrendiklerini yaşamlarının her anına aktarmaya gayret etmişlerdir. Bu konu ile ilgili Abdullâh b. Mes'ûd, Hz. Peygamber'den (s.a.v) on âyet öğrendiklerini ve bu âyetleri iyice kavradıktan sonra diğer âyetlere geçtiklerini aktarmıştır.<sup>34</sup> Görülüyor ki sahabe zorluklara rağmen kendilerine sunulan bu kolaylığı çok iyi değerlendirmiş ve bilgi sahibi olduktan sonra bu bilgiyi eyleme dönüştürmüşlerdir. Böylece cahiliye döneminde kazanmış oldukları davranışlardan uzaklaşarak bambaşka kişiler olmuşlardır. Öyle anlaşılıyor ki Kur'ân bu metotla, tevhîd inancı merkezli hem itikadî hem de ahlakî açıdan yeni bir toplum inşasını gerçekleştirmeyi hedeflemiş ve bunu başarıyla sonuçlandırmıştır. Abdullâh b. Mes'ûd tedrici metodun pratikte sağladığı kolaylıkları ve ezbere değil de içselleştirerek yaşamanın önemini şu sözlerle anlatmaktadır: "Bize, Kur'ân'ın lafzını ezberlemek zor, onunla amel etmek ise kolay gelirdi; bizden sonrakilere de Kur'ân'ı ezberlemek kolay, onunla amel etmek ise zor gelmektedir."<sup>35</sup> Hasan Basrî (v. 110/728) de, Kur'ân okuyan kişinin mutlaka ahlakında ve amelinde bir değişiklik olması gerektiğini belirterek ilâhî kelamın insan hayatında ve davranışlarında ne kadar etkili olduğuna vurgu yapmıştır.<sup>36</sup> Kur'ân'da zaten âyetleri düşünerek manalarının öğrenilmesini istemektedir: "(Ey Muhammed!) Sana bu mübarek Kitabı, âyetlerini düşünsünler ve akli olanlar öğüt alsınlar diye indirdik."<sup>37</sup>

Zamana yayılarak yapılan eğitime en güzel örnek olarak namaz eğitimini gösterebiliriz. Kişinin hayatında çok küçük yaştan itibaren var olan ve ömür boyu devam eden bu ibâdet sadece bilgide kalmamalı, aynı zamanda uygun bir eğitimle eyleme dökülerek ömür boyu sürmesi hedeflenmelidir. Mi'rac gecesinde namazın önce elli vakit farz kılındığını daha sonra ise beş vakite düşürüldüğünü şu hadis bizlere haber vermektedir: "(Ey Muhammed! Artık, nezdinizde (hüküm kesinleşmiştir) bu söz değiştirilmez. Bu beş vakit, (Rabbinin bir lütfu olarak on misliyle kabul edilerek) senin için elli vakit sayılacaktır."<sup>38</sup> İlk dönemde iki rekât kılınan namazlar daha sonra dört

<sup>33</sup> Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, c. XVII, s. 65; Mesut Okumuş, "Kur'an'ın Tedrici Nüzül Süreci Bağlamında Mekki ve Medeni Ayetler Üzerine", *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 2013, Sayı: 27, s. 11-12.

<sup>34</sup> Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Merkez Dirâsâtî'l-Kur'âniyye, Medine 1426, c. II, s. 226; ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, Mektebetü'l-vehbe, Mısır ts., c. I, s. 64.

<sup>35</sup> Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, er-Risâle, Beyrut 2006, c. I, s. 40.

<sup>36</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-a'zîm*, c. XII, s. 87; et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XX, s. 79; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XVIII, s. 189; ez-Zemahşerî, *Keşşaf*, c. V, s. 263.

<sup>37</sup> Sâd, 38/29.

<sup>38</sup> Ebû Abdullah b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru'l-âfâki'l-Arabiyye, Kahire 2009, Bed'ül-Halk, 6; Müslim b. Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 2010, İmân, 9; Muhammed b. İshâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, Mektebetü'l-meârif, Riyad ts., Salât, 13.

rekâta çıkarılmıştır.<sup>39</sup> Bundan önce ise Hz. Muhammed (s.a.v) farz olmadığı halde namaz kılmaya başlamış ve sahabe de her anlamda kendilerine örnek aldıkları Peygamber’lerini (s.a.v) taklit ederek onlar da namaz kılmaya başlamışlardır. Böylece daha sonra gerçekleşen namazın farz olması Müslümanları zorlamamıştır.<sup>40</sup>

Diğer bir örnek içkinin aşamalı olarak haram kılınmasıdır. İçkinin tadrîci olarak yasaklanması sarhoş edici şeylere mesafe koyulmasını öğütleyen şu âyetle başlar: “*Ve hurma ağaçlarının ve asmaların ürününden hem sarhoş edici içkiler hem de güzel, temiz rızıklar elde edersiniz: işte bunda da aklını kullanan kimseler için bir ders vardır!*”<sup>41</sup> İçkinin zararları düşünüldüğü zaman, belki de ilk beklenen tavır hemen yasaklanması olabilirdi. Fakat içkiyi çok seven bir toplum için bu zor olacağı için<sup>42</sup> ilk etapta muhataplar düşünmeye sevk edilmiştir. Mükemmeli hedefleyen Kur’ân, her seviyedeki insanları düşündüğü için olayı en temelinden ele alarak işlemeyi uygun görmüştür. Eğitimde hangi durumla karşılaşılsa karşılaşılsın sabrın öneminin ortaya çıktığını görmekteyiz. Nihai yasaklamanın Medine döneminde olduğunu düşünürsek bu çirkin alışkanlığın tamamen terkedilmesi için altı sene kadar süre tanındığı ortaya çıkmaktadır. Yasaklama âyeti<sup>43</sup> indiği zaman süreç içinde ahlakî olarak olgunlaşmanın gerçekleşmesi nedeniyle arayış içinde olan Ömer b. Hattab bu âyeti duyunca “Vazgeçtik Ya Rab” demiştir.<sup>44</sup>

Yukarıda anlattıklarımız neticesinde İslam aleminde yöntem ve metot eksikliği ortaya çıkmaktadır. Kur’ân ezberlenmesinde bir sorun olmamakla beraber ameli kısımda sorunlar yaşandığını görmekteyiz.<sup>45</sup> Bu sorunu aşabilmenin en güzel yolu davranışın hızı, şiddeti ve sürekliliğini belirleyen (bireyin kişisel özellikleri) birtakım etkenler dikkate alınmalıdır.<sup>46</sup> Bu bağlamda hedef kitlenin kültürel, sosyal, ekonomik, psikolojik yanları dikkate alınmalı ve bunların yanında yaş, zekâ gibi unsurlar ön planda tutulmalıdır. Detaylara çok takılmadan İslam’ın üzerinde durduğu

<sup>39</sup> Buhârî, *Salât*, 1.

<sup>40</sup> Muhsin Demirci, “*Kur’ân’ın Nüzûl Sürecinde Tedricilik*”, s. 188.

<sup>41</sup> Nahl, 16/67. İbn Kesir, *Tefsîru Kur’âni’l-a’zîm*, c. VIII, s. 279; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, Eser Neşr., İstanbul 1979, c. V, s. 3082.

<sup>42</sup> Necdet Ünal, “Kur’an’ın İçki Yasağı Tedriciliği Üzerine Bir Araştırma”, *Kelam Araştırmaları*, 9:2 (2011), s. 156.

<sup>43</sup> Mâide, 5/90-91.

<sup>44</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen*, Mektebetü’l-asriyye, Beyrut ts., Eşribe, 3670; Ahmed b. Şuayb el- Horasânî en-Nesâî, *Sünenü’n-Nesâî*, Dâru’l-ma’rife, Beyrut 2007, Eşribe, 7; Ali b. Ahmed el- Vâhidî, *Esbâbü’n-nüzûl*, Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, Beyrut 1991, s. 209; Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târihu’t-Taberî*, Dâru’l-ma’rife, Kahire ts., s. 557-558.

<sup>45</sup> Mehmet Soysaldı, “Günümüzde Kur’ân’ın Anlaşılması”, *İslami Araştırmalar*, Ankara 2011, c. XIV, sayı: 1.

<sup>46</sup> Sırrı Akbaba, “Eğitimde Motivasyon”, s. 343.



esaslara dikkatler çevrilmelidir.<sup>47</sup> Ayrıca hangi kitleye ne anlatılmak isteniyorsa belli plan çerçevesinde hareket etmek gerekmektedir. Bunu yaparken de metotta, muhtevada ve muhatapta tedricilik yöntemine göre bir yol takip edilmesi uygundur.<sup>48</sup> En uç noktada bile tedrici metodu takip etmenin mümkün olduğunu şu hadisten anlıyoruz: Gencin biri gelip “Ya Rasûlallâh, zina için bana izin ver, dedi. Orada bulunanlar gencin bu sözlerine tepki gösterdi fakat Hz. Peygamber (s.a.v) müdahale ederek genci yanına oturttu ve ona şunları anlattı: Bu işin annene yapılmasını ister misin? diye sordu. Genç, vallahi hayır, cevabını verdi. Hz. Peygamber (s.a.v), başkaları da anneleri için buna razı olmaz. Aynı şekilde, kızım için kabul eder misin? Kız kardeşin için... ? Halan için... ? Teyzen için... ? Kabul eder misin? diye sorar. Her seferinde, vallahi hayır, cevabını alınca, Hz. Peygamber (s.a.v): Başkaları da buna razı olmaz, der ve sonunda elini gencin üzerine koyup: Ya Rabbi, bu gencin günahlarını affet, kalbini temizle, onu zinadan koru, diye dua eder. Genç de bundan sonra hiçbir kötü temayül göstermez.” Hz. Peygamber (s.a.v) gencin anlayacağı seviyeye inerek onunla konuşmuştur. Nitekim o bir başka hadisinde de şöyle buyurmuştur: “Biz peygamberler, insanlarla zekâ seviyelerine uygun olarak konuşmakla emrolunduk.”<sup>49</sup>

### B-Küllîlik

Küllî sözlükte “bütün, hepsi, tamamı” mânasına gelmektedir.<sup>50</sup> Kaide ise “binanın üzerine dayandığı temel, bir şeyin aslı, esası” gibi anlamlara sahiptir.<sup>51</sup> Küllî kaideleri belirlemede kaynak Kur’ân ve sünnettir.<sup>52</sup> Bu iki kaynak aracılığıyla tespit edilen İslam’ın prensipleri, fıkhîta hukuk kuralı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda küllî kaideler denildiği zaman, İslam’ın inanç bakımından vazgeçilmezleri ve imanın gerektirdiği temel ilkeler kastedilmektedir. Küllî kaidelerden bir kısmını Cibrîl’in (a.s.) insan kılığında gelerek İslam’ın olmazsa olmazlarını Hz. Muhammed’e (s.a.v) anlattığı Cibril hadisinde görmek mümkündür.<sup>53</sup> Bu hadiste ikisi arasında şöyle bir diyalog geçmiştir:

<sup>47</sup> Şevki Saka, “İnsanı Aydınlatmada Tedrici Metodun Önemi”, *AÜİFD*, cilt:42, sayı:1, 2011, s. 65.

<sup>48</sup> Cem Zorlu, “Tebliğde Öncelik ve Tedricilik”, *Kutlu Doğum 2003: İslam’ın Güncel Sunumu*, Ankara 2006, s. 236-248.

<sup>49</sup> Ebû Dâvûd, *Edeb*, 23; İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ ve Muzilu’l-ilbâs*, Mektebetü’l-Kudûs, Beyrut 1988, c. I, s. 195.

<sup>50</sup> Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta’rifât*, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut 1983, s. 186; Muhammed A’lâ et-Tehânevî, *Keşşâfü Istulâhâtî’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, Dâr Lübnan Nâşirûn, Beyrut 1996, c. II, s. 1376; Ömer Mahir Alper, “Küllî”, *DİA*, Ankara 2002, c. XXVI, s. 539.

<sup>51</sup> Mustafa Baktır, “Kaide”, *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIV, s. 205.

<sup>52</sup> Abdullah Demir, “Küllî Kaidelerin Hukuk Kaynağı Olarak Değeri”, *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 2016, Özel Sayı 1, s. 2-3.

<sup>53</sup> Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, Dâru’l-ma’rife, Beyrut ts., c. I, s. 287, 353; Fuat Karabulut, “Cibril Hadisi ve Eğitsel Değeri”, *CÜİFD*, 2012, Cilt: XVI, Sayı:

Cebrâil: İman nedir?

Hız. Muhammed (s.a.v): İman Allah'a, meleklerine, Allah'a kavuşmaya, peygamberlerine ve öldükten sonra dirilmeye inanmandır.

Cebrâil: İslâm nedir?

Hız. Muhammed (s.a.v): İslâm Allah'a ibâdet edip hiçbir şeyi O'na ortak koşmaman, namazı kılman, farz edilmiş zekâtı vermen, Ramazan'da oruç tutmandır.

Cebrâil: İhsan nedir?

Hız. Muhammed (s.a.v): İhsan Allah'ı görüyormuş gibi ibâdet etmendir. Her ne kadar sen O'nu görmüyorsan da şüphesiz O seni görmektedir.<sup>54</sup>

Hadisin işaret ettiği üzere İslam dininin asli ve vazgeçilmez kaidesi Allah'ın tek olması ve eşi benzerinin olmamasıdır. Tevhîd, Müslüman olmanın ilk şartı olup kalben tasdiki gerektirmektedir.<sup>55</sup> Müşrikler daha önce de ismen bildikleri Allah'ı, yeni vasıflarıyla merak etmişler ve kendileri için önemli olan neseb konusunda sorular sormuşlardır. Bu soruların neticesinde de cevaben İhlâs Sûresi nâzil olmuştur.<sup>56</sup> İhlâs Sûresi bu soruları kati bir dille reddeder ve ilâhın tek olduğuna vurgu yaparak Allah'ın Zât'ını tanıtır: *“De ki: O Allah'dır, bir tekdir, Allah Samed'dir. (Her şey O'na muhtaçtır; O, hiçbir şeye muhtaç değildir). O doğurmamıştır ve doğurulmamıştır. Hiçbir şey Onun dengi (ve benzeri) değildir.”*<sup>57</sup> Dinin özü bu sûrede veciz bir şekilde özetlenerek Allah'a şirk koşmanın kabul edilemeyeceği ifade edilmiştir. Kimse ona denk olamayacağı için de ibâdet sadece ona yapılmalıdır. Bunları inkâr edenlerin de affedilmeyeceği haber verilir:<sup>58</sup> *“Onlara bağışlama dilesen de dilemesen de onlar için birdir. Allah, onları asla bağışlamayacaktır. Çünkü Allah, fasıklar topluluğunu doğru yola iletmez.”*<sup>59</sup>

Mekkî sûreler inşa dönemini temsil ettiği için, bu sûrelerin temel konusu tevhîddir. Allah'a inanmanın getirdiği bazı sorumluluklar bulunmaktadır. Bunların başında da Allah'a imandan sonra meleklerle, indirilen kitaplara, geçmiş bütün

1, s. 428; Ayrıca bkz. Bekir Tatlı, “Buhârî (v. 256) Öncesi Dönemde Cibrîl Hadisi ve Metin Tahlilleri”, *Dini Araştırmalar*, Cilt: 8, Sayı: 22.

<sup>54</sup> Buhârî, *İmân*, 37; Müslim, *İmân*, 1.

<sup>55</sup> et-Tehânevî, *Keşşâf*, c. II, s. 568; Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhü'l-ekber*, Mektebetü'l-furkân, İmarat 1999, s. 5.

<sup>56</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XXIV, s. 727-728; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-a'zîm*, c. XIV, s. 513; ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, c. VI, s. 460; er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, c. XXXII, s. 176.

<sup>57</sup> İhlâs, 112/1-4.

<sup>58</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XXIII, s. 400; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-a'zîm*, c. II, s. 294; er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, c. XXX, s. 547.

<sup>59</sup> Münâfikûn, 63/6. ilgili diğer âyetler için bkz. Şems, 91/9-10; Nisâ, 4/48; Muhammed, 47/34; Tevbe, 9/80.

peygamberlere, âhiret gününe ve hayır ve şerrin Allah'tan geldiğine iman etme gelmektedir.<sup>60</sup> İslam dininin eğitim aşamasında, itikâdî konuları zamana yayarak öğretmediğini görmekteyiz. Bilakis Allah'tan başka tapılan bütün varlıklar reddedilerek keskin bir bıçak gibi o varlıklarla ilişkinin kesilmesi emredilmiştir.<sup>61</sup>

Peygamberlere iman ilâhî dinlerin en önemli şartlarından biridir. İman ederken de onların arasında ayırım yapmadan iman edilmelidir:<sup>62</sup> “*De ki: "Biz Allah'a iman ettik. Bize indirilen vahye, İbrahim'e, İsmail'e İshak'a, Yâkub'a ve torunlarına indirilen keza Musa'ya, İsâ'ya, hâsılı bütün peygamberlere Rab'leri tarafından verilen vahiylerle de iman ettik. (Peygamberlikleri noktasında) onlar arasında hiçbir ayırım yapmayız ve biz yalnız Allah'a teslim oluruz.*”<sup>63</sup> Kur'ân'ın çoğu yerinde bahsi geçen peygamberlere iman, dinin kaynağına da işaret etme açısından oldukça önemlidir. Çünkü onlar Rab'lerinden aldıkları emir ve nehiyleri insanlara ulaştırmak için seçilmiş elçilerdir.<sup>64</sup> Bu elçileri inkâr etmek tebliğ ettikleri hükümleri reddetmeye kadar gider. Bu ise bir bakıma Allah'a imanın aslı, peygamberlere iman olduğu için dinin inkârı anlamına gelmektedir.<sup>65</sup>

Allah Teâlâ insanların başıboş yaratılmadıklarını haber vermektedir: “*İnsan, başıboş bırakılacağını ve dilediği gibi hareket edebileceğini mi sanır?*”<sup>66</sup> Bu âyet aslında şu sorunun cevabı olarak gelmiştir: *يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ* “ve (istihza ile) sorar: “*Şu Kıyâmet Günü ne zaman gelecekmiş?*”<sup>67</sup> Bu cevaptan da anlıyoruz ki âhirete inanmayanlar kendilerine bir sorumluluk yüklenilmediğini düşünerek kıyâmet gününü yalanlamışlar ve buna paralel olarak da Rasûlullâh'a (s.a.v) ve O'nun getirdikleri emir ve yasaklara da inanmamışlardır.<sup>68</sup> Bu iki âyet Peygamber'in (s.a.v) tebliğ görevinin önemine dikkat çekmektedir. Çünkü âhiret hayatı gaybî haberleri barındırdığı için onun hakkında bilgileri ancak elçi aracılığıyla öğrenebiliriz. Böylece bu görevin ne kadar hayati öneme sahip olduğu da anlaşılmaktadır.<sup>69</sup> Allah Teâlâ, âhiret hayatı hakkında gelen soruların cevaplandırılmasını Peygamber'den (s.a.v) istemektedir: *وَقَالُوا أَيُّدَا كُنَّا عِظَامًا وَرَفَاتًا إِنَّا لَمُبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حديدًا* “*Ve onlar (bir de şöyle) diyorlar: Demek biz kemiğe, toza toprağa dönüştükten sonra, gerçekten*

<sup>60</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XIX, s. 225-226.

<sup>61</sup> Haşr, 59/23; Duhân, 44/8; Fussilet, 41/6; Müzzemmil, 73/9; Zümer, 39/6.

<sup>62</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. V, s. 554; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-a'zîm*, c. II, s. 60; ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, c. VI, s.460; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. VII, s. 111.

<sup>63</sup> Âli İmrân, 3/84; Ayrıca bkz. Bakara, 2/286.

<sup>64</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XXIII, s. 526; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-a'zîm*, c. XIV, s. 513; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XXX, s. 233.

<sup>65</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. VIII, s. 136.

<sup>66</sup> Kıyâme, 75/ 36.

<sup>67</sup> Kıyâme, 75/ 6.

<sup>68</sup> ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, c.VI, s. 272.

<sup>69</sup> Ömer el-Eşgar, *er-Rusûl ve'r-risâlat*, Mektebetü'l-felâh, Kuveyt 1985, s. 16.

yepyeni bir yaratma eylemiyle diriltileceğiz, öyle mi? De ki: "İster taşa dönüşün ister demire"<sup>70</sup>

İman etme hususunda öncelik Allah'a iman etmektir. Diğer iman edilecek hususlar ise hem Allah'a iman ile hem de kendi aralarında birbirleriyle irtibatlıdır. Bu nedenle eğitim aşamasında Allah tanıtıldıktan sonra diğer iman konularının beraber aktarılması uygun olacaktır. Çünkü imana temel teşkil eden tevhîd olmadan diğer öğelere imanın bir anlamı kalmamaktadır. Dikkate değer bir başka durum da tek ilâha imanı konu alan âyetlerde kademeli bir anlatımının olmadığıdır. Bu sebeple iman edilmesi gereken şeyler bir bütün olarak Kur'an ve sünnette geçtiği üzere zamana yaymadan anlatılmalıdır. Çünkü Allah Teâlâ'ya iman ve ona ibâdet İslam'ın temelini oluşturmaktadır. Temel iman konuları hemen anlatılarak ve içselleşmesi sağlanarak diğer konulara geçilmelidir. Bu anlatım sürecinde muhatapların özellikleri her ayrıntısıyla dikkate alınmalıdır. İman konulu âyetlerin geneline bakıldığında, soru-cevap (Cibrîl hadisinde olduğu gibi) ve tartışma metotlarının kullanıldığını görmekteyiz. Böylece farklı metotlar kullanılarak konu daha detaylı aktarılmış ve muhataplara kendi seviyelerine hitap ederek fikrî açıdan başka başka seçenekler sunulmuştur.

### C-Tehaddî

Sözlükte "bir kimse ile muâraza, münâkaşa etmek ve meydan okumak"<sup>71</sup> gibi anlamlara gelen tehaddî kelimesi, Kur'an'ın üslup açısından öne çıkan özelliklerinden biri olup muhataplarına itirazları ve iddiaları çerçevesinde meydan okumasıdır.<sup>72</sup> Mekkî ayetlerin neredeyse hepsinin tehaddî üslubuna sahip olduğunu görmekteyiz.<sup>73</sup> Allah Teâlâ bu ayetlerle kibir ve gururdan dolayı inkârda inat edenlere meydan okuyarak onları psikolojik olarak zayıflatmış ve acizyetlerini ortaya koymuştur. Hz. Muhammed'in (s.a.v) en büyük mucizesi Kur'an'dır ve onun en kuvvetli tartışma ve savunma dayanağıdır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: "Hiçbir Peygamber gönderilmemiştir ki, ona insanları imana getirecek bir âyet (mucize) verilmemiş olsun. Bana verilen de Allah'ın gönderdiği (Kur'an) vahiydir. Onun için

<sup>70</sup> İsrâ, 17/49-50. İlgili diğer âyetler için bkz.; Teğâbün, 64/7; İhlâs, 112/1; Sebe, 34/30; Neml, 64/27; Ankebût, 29/19.

<sup>71</sup> Halîl b. Ahmed Ferâhîdî, *Kitâbü'l-a'yn*, thk. Abdülhamîd Handâvî, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2003, s. 296; Cemaluddîn Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dârü'l-meârif, Kahire ts., s. 808.

<sup>72</sup> Muhammed Abdulazîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an*, Dârü'l-kütübi'l-Arabî, Beyrut 1995, c. I, s. 253; Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'an", *DİA*, İstanbul 2000, c. XXI, s. 403.

<sup>73</sup> Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Mekkî Süre ve Ayetlerde Tahaddî ve Belağat", *Kur'an Nüzûlünün Mekke Dönemi Sempozyumu*, 29 Haziran-01 Temmuz 2012 Çorum, 2013, s. 66.

kıyâmet günü ümmetimin diğer Peygamberlerin ümmetinden sayıca çok olmasını ümit ederim.”<sup>74</sup>

Hız. Peygamber (s.a.v) kendinden emin bir şekilde müşriklerle tartışırken hep Kur’ân’dan örnekler vererek ikna çalışmalarına devam etmiş ve açıklamalarda bulunmuştur. Müşrikler kendilerine, önceki insanların masallarını dayanak olarak gördükleri için ve bunlar kaynak açısından bir delil makamında olmadığından kaybetmeye mahkûm olmuşlardır. Ayrıca Arapçaya hakimiyetlerinden dolayı sahip oldukları öz güvenin aksine hiçbir meydan okumaya cevap verememişler ve Kur’ân’ın aynısını getirememişlerdir.<sup>75</sup> Kur’ân’ın luğavî mucizesiyle yetinmeyip hissi mucize talep etmekten de geri kalmamışlardır.<sup>76</sup>

Müşriklerin özelinde buradaki asıl sorun, kişinin kendi kendine yetebilme duygusuyla beraber var olan kibridir. Bu ahlakî özelliğin çirkinliğinden dolayı da cevap sert bir meydan okuma üslubunda gelmiştir. Kur’ân muarızlarına dört aşamada meydan okumuştur. Öncelikle Kur’ân’dan daha üstün bir kitap getirilmesi istenmiştir.<sup>77</sup> “*De ki: “Eğer doğru söyleyenler iseniz, Allah katından, doğruya bu ikisinden (Tevrat ve Kur'an'dan) daha çok ulaştıran bir kitap getirin de ben ona uyayım.”*<sup>78</sup> Allah Teâlâ, ikinci defasında Kur’ân’ın hepsini,<sup>79</sup> üçüncü defasında on sûrenin benzerini,<sup>80</sup> dördüncü defa da ise bir sûrenin benzerini<sup>81</sup> getirmelerini inanmayanlardan istemiştir. Sonucun beklenildiği gibi gerçekleşeceği Allah (c.c) tarafından şöyle zikredilmiştir: “*De ki: Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur’ân’ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler.*”<sup>82</sup>

Tehaddî, birçok anlatımdan sonra fayda elde etmenin imkansızlığı durumunda ve restleşmelerin olduğu sert tartışma ortamlarında kullanılacak bir metottur. Çünkü kendilerine çeşit çeşit deliller sunulduğu halde kibirlerinden ödün vermeden itiraza devam eden kimseler, asla denk olamayacakları bir otoriteye karşı savaş açmışlardır. Örneğin Ebû Cehîl, dini yaşamak isteyenlere zorluklar çıkarmış ve İslam’ın en önemli ibâdetlerinden biri olan namazın kılınmasına engel olmaya

<sup>74</sup> Buhârî, *Fedâilü'l Kur'ân*, 1.

<sup>75</sup> Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, c. XVII, s. 53.

<sup>76</sup> İsrâ, 17/59-60; Yûnus, 10/96-97.

<sup>77</sup> Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü*, MÜİFV, İstanbul 2015, s. 194.

<sup>78</sup> Kasas, 28/49.

<sup>79</sup> Tûr, 52/34.

<sup>80</sup> Hûd, 11/13.

<sup>81</sup> Yûnus, 10/38.

<sup>82</sup> İsrâ, 17/88; et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XV, s. 75; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-a'zîm*, c. XIV, s. 513; ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, c.VI, s. 460; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XXXII, s. 176.

çalışmıştır.<sup>83</sup> Akabinde de şöyle bir meydan okuma ile yüz yüze kalmıştır: “Hayır! Andolsun, eğer vazgeçmezse, muhakkak onu perçeminden; o yalancı, günahkâr perçeminden yakalarsınız. O zaman gitsin de taraftarlarını çağırın. Biz de zebanileri çağırırız.”<sup>84</sup> . لَنَسْفَعْنَ ifadesi ile aslında kendini her şeye muktedir zanneden Ebû Cehîl’in asla bunu yapamayacağını söyleyerek itibarını da sarsmaktadır. لَنَسْفَعْنَ kelimesi, manasının şiddetine delalet edercesine ses ahenginde bir sertlik vardır. İnsanın kibrini temsil eden ve başının önünde bulunan (نَاصِيَةٍ) perçemlerini yani yalancı sahibini değersiz bir varlık olarak hem de hiç fark etmeden en aşağı seviyeye indirileceği haberi verilmektedir.<sup>85</sup> “Bir anda çekmek” manasına gelen لَنَسْفَعْنَ, hemen olup bitiverecek bir hesaptan sonra Ebû Cehîl’in yerinin Cehennem olduğunu belirtmesi açısından da dikkat çekicidir. Ayrıca bu fiili bizzat Allah’ın kendine atfetmesi, Hz. Peygamber’in (s.a.v) arkasındaki gerçek gücün kudretine dikkat çekmek içindir.<sup>86</sup> Böylece gurur duydukları şan ve şöhet ellerinden alınacak ve tehditler savurmaktan vazgeçeceklerdir.

Tehaddî, psikolojik bir savaş olduğu için kiminle ve eğitimin hangi aşamasında yapılması gerektiği dikkatlice incelenmelidir. Çünkü bu üsluba, yoğun uğraşlardan sonra artık bir çözüm yolu kalmadığında müracaat edilebilir. Ayrıca tehaddîye muhatap olan kişilerin en önemli özelliği kibirleri ve servetlerine olan sonsuz güvenleridir. Bütün bunların yanında inananlara dînî yaşantılarında zorluk çıkartmaları da diğer bir husustur. Böyle bir durumda Hz. Peygamber’in (s.a.v) nasıl davrandığı ve Kur’ân delillerini nasıl kullandığını incelemek en doğrusu olacaktır.

#### D-İnzâr ve Tebşîr

İnzâr sözlükte “korkulu bir şeyi haber vererek sakındırmak”<sup>87</sup> demek olup “sevindirici haber verme”<sup>88</sup> anlamındaki tebşîrin zıddıdır. Kâfir ve Müslümanlar için ayrı ayrı kullanılmış olan bu iki üslup eğitimde kişilerin farklılıklarının ne kadar önemli olduğuna dikkat çekmektedir. Çünkü Allah’a iman eden ve onun rızası için hayatına çeki düzen veren bir Müslümanı korkutmak uygun düşmemektedir. İslam’ı inkâr eden ve Peygamber (s.a.v) ile alay eden kâfire ise tebşîr üslubu yerinde olmayacaktır. Bu nedenle Kâfirlerin inatçı tutumlarına karşı inzâr metodu; Müslümanlar için ise iman etmeleri nedeniyle umut içeren tebşîr metodu

<sup>83</sup> Tirmizî, *Tefsîr*, 3346; Müslim, *Sıfâtü'l-Munâfikun*, 38; et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. II, s. 216; et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XIV, s. 538.

<sup>84</sup> Alak, 96/15-18.

<sup>85</sup> İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbühü*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1988, c. V, s. 345.

<sup>86</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XXXII, s. 23; Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, c. VI, s. 12.

<sup>87</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-a'yn*, c. IV, s. 209; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, s. 4391.

<sup>88</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-a'yn*, c. I, s. 141; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, s. 287.

kullanılmıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.v) de bu üslubu kullandığını görmekteyiz. Zira o, Müslümanları cennetle müjdeleyen kâfirleri Cehennem ateşi ile korkutmuştur.<sup>89</sup>

İslam eğitiminin öncelikle önem verdiği şey kolaylaştırma ve sevdirmedir. Nitekim bu konuda Hz. Muhammed (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “Kolaylaştırınız, güçleştirmeyiniz, müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz.”<sup>90</sup> Eğitimde amaç bilgilerin içselleştirilerek kişinin kalbine işlenmesidir. İslam'ın temelleri mevcut bütün varlıkların korku içinde değil umut içinde yaşamaları üzerine kurulmuştur. Kur'ân, Müslümanların umutsuzluğa kapılmamaları için birçok müjdeleyici âyetlerle doludur: “Gerçek şu ki, bu Kur'ân o dosdoğru olan yolu göstermekte; dürüst ve erdemli davranışlar ortaya koyan müminlere, ödülleri çok büyük olacağını müjdelemektedir.”<sup>91</sup> Bir diğer âyette ise şöyle denilmektedir: “(O halde,) müminlere kendilerini Allah'tan büyük bir lütf beklediğini müjdele.”<sup>92</sup>

Allah Teâlâ kendisine rahmeti yazarak<sup>93</sup> aslında, kullarına nasıl yaklaşılması gerektiği hususunda yol göstermektedir. Bu bağlamda O, neredeyse her olumsuz konuda mü'minlere çıkış yolunu gösterir ve hemen ardından müjdeli haberler sunar. Bunları genel olarak birkaç maddede toplamak mümkündür:

a. Kur'ân, günah işleyerek kendine zulmedenlere bir çıkış yolu ve eşi benzeri olmayan mükemmel bir umut ışığı sunar: “De ki: “Ey çok günah işleyerek kendi öz canlarına kötülük etmede ileri giden kullarım! Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyiniz. Allah bütün günahları affeder. Çünkü O, çok affedicidir, merhamet ve ihsanı fazladır.”<sup>94</sup> Bu âyette, günahtan dolayı tövbe edilmesi durumunda affedileceği müjdesi verilmiştir. Âyette geçen عِبَادِي kelimesinin Allah'a (c.c.) izafe edilmesi mü'minlerin azaptan emin olduklarının işaretidir.<sup>95</sup> Âyet hataların bağışlanması için verilen zamana dikkat çekmektedir. Ayrıca “rahmet” kelimesinin Allah lafızıyla birleştirilmesi kullarının hatalarına rahmetle cevap verileceğine bir vurgudur.<sup>96</sup> İbn Abbâs bu âyetin sebebi nüzülü hakkında şöyle demiştir: “Şirk ehlinde çok insan öldüren ve çok zina eden bir grup Hz. Peygamber'e (s.a.v) gelip:

<sup>89</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XIII, s. 9.

<sup>90</sup> Buhârî, *İlim*, 12; Müslim, *Cihâd*, 6.

<sup>91</sup> İsrâ, 17/9.

<sup>92</sup> Ahzâb, 33/ 47.

<sup>93</sup> En'âm, 6/54.

<sup>94</sup> Zümer, 39/53.

<sup>95</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XXVII, s 23.

<sup>96</sup> ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbüihü*, c. IV, s. 357; Muhyiddin Derviş, *İ'râbü'l-Kur'ân ve beyânühü*, Dâr İbn Kesir, Beyrut 2005, c. VI, s. 501.

“Sen, güzele davet ediyorsun. Bize öyle bir haber bul ki, onu işlediğimiz zaman günahlarımıza kefarete olsun.” dediler ve bunun üzerine bu âyet indi.”<sup>97</sup>

b. Geçmişte başka varlıklara ibâdet eden ve daha sonra tek Allah’a yönelenlerin affedilmesi: “*Şeytani güçlere kulluk yapma (eğilimin)den kaçınanlara ve Allah'a yönelenlere (öteki dünya için mutluluk) müjdeleri vardır. Öyleyse bu müjdeyi kullarıma ver.*”<sup>98</sup> Bu âyette geçen الطَّاعُونَ “Şeytani güçlere” kelimesiyle Allah Teâlâ, mübalağalı bir anlatımı üslubunu kullanmıştır.<sup>99</sup> Burada Allah’tan uzaklaştıran her türlü tâğûttan sakınmak emredilmiştir. Böylece kim Allah’ın kitabına uygun bir hayat yaşarsa onu âhirette sınırsız mükâfatlar beklemektedir.<sup>100</sup> Bu âyet, üç kişi hakkında inmiştir. Onlar cahiliye devrinde “Lâ ilâhe illallâh” diyen Zeyd b. Amr b. Nufeyl, Ebû Zerr el-Ğıfârî ve Selmân-ı Fârisî’dir.<sup>101</sup> Daha geniş manada doğru olan ise bu âyetin hem onlara hem de onlar gibi tâğûta ve putlara tapınmaktan sakınıp Allah’a dönen herkese şamil olmasıdır.<sup>102</sup>

c. Âhret hayatında sınırsız mükâfatların olacağı müjdesi: “*Onlar iman etmiş ve Allah'a karşı gelmekten sakınmış olanlardır. Onlar için hem bu dünya hayatında hem de sonraki hayatta müjdelere var. Ve Allah'ın vaatlerinde asla bir değişme olmayacak (olduğuna göre), işte budur en büyük zafer, en büyük başarı!*”<sup>103</sup> Bu âyette geçtiği üzere kalplerinde Allah sevgisi olanlar için müjde hem âhirette hem de dünyada olabilmektedir. Bu mükâfatların gerçekleşmesi ise kesindir. Ebû Zerr, Allah için yapılan bir şeyin nasıl olur da insanların sevgisini kazanmaya vesile olabileceğini sorduğunda Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle cevap verir: “O müjdenin mü’minler için hemen olan halidir.”<sup>104</sup>

d. Kur’ân’a tâbi olanlara ve görmediği halde Allah’a iman edenlere müjdelere vardır: “*Sen ancak Zikr'e (Kur'ân'a) uyanı ve görmediği hâlde Rahmân'dan korkan kimseyi uyarırsın. İşte onu bir bağışlanma ve güzel bir mükâfatla müjdele.*”<sup>105</sup> Âyette gelen “تَنْذُرٌ” kelimesi müzâri bir fiil olduğu için devamlılığı göstermekte olup

<sup>97</sup> Buhârî, *Tefsîr*, 18, *Edeb*, 20, *Hudûd*, 25, *Diyât*, 27, *Tevhîd*, 7, Müslim, *Îmân*, 12; Ebû Dâvûd, *Talak*, 13; Tirmizî, *Tefsîr*, 9; es-Süyûtî, *Lubâbu'n-nukûl fî esbâbi'n-nuzûl*, Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, Beyrut 2002, s. 223; el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nuzûl*, s. 384.

<sup>98</sup> Zümer, 39/17.

<sup>99</sup> Muhyiddîn Dervîş, *Î'râbü'l-Kur'ân ve beyânühü*, c. VI, s. 493.

<sup>100</sup> ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbüühü*, c. IV, s. 349; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XXVI, s. 262.

<sup>101</sup> es-Süyûtî, *Lubâbu'n-nukûl fî esbâbi'n-nuzûl*, s. 222; el-Vâhidî, *Esbâb'ı-nuzûl*, s. 382.

<sup>102</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-a'zîm*, c. XII, s. 118-119.

<sup>103</sup> Yûnus, 10/64.

<sup>104</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XII, s. 225; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XVII, s. 134; Muhammed b. Muhyiddîn Ebû's-Suûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Mektebetü'r-Riyadî'l-hadîs, Riyad ts., c. II, s. 286.

<sup>105</sup> Yâsîn, 36/11.



uyarının ancak Kur'ân'ı rehber edinmek isteyenleri etkileyeceğini göstermektedir. Onu rehber edinenler için de bağışlanmanın yanında cennet mükâfâtı da vardır.<sup>106</sup>

e. Ahlakî bir öğüt kitabı olan Kur'ân, eğitim sürecinde tavsiyelere uyan mü'minlere müjdeler sunmaktadır: “*Alçak gönüllüleri müjdele*”<sup>107</sup> Âyet Allah Teâlâ'ya itâat ve ibâdet eden kimselere çeşitli müjdelerin olduğunu haber vermektedir. Müjde kibirden uzak olup mütevâzı olan ve inanma huzuruna erişenleri ödüllendirmeyi ifade etmektedir. Bu ödül ise hayallerle sınırlanamayacak kadar büyüktür.<sup>108</sup>

Kur'ân'da olumlu tasvirlerin yanında inkâr edenlere yönelik uyarı ve korkutma maksatlı âyetler bulunmaktadır. Bu uyarılar, gâyet kibar fakat aynı zamanda inanmayan bir insanı çileden çıkaracak kadar da rahatsızlık vericidir. Bir bakıma kâfirlerin ve müşriklerin özgürce seçme haklarının bulunmasının yanında bu seçtikleri davranış ve düşünüş biçimlerinden hesaba çekilecekleri bildirilmiştir:

a. “*Ey Muhammed! Biz, Allah'a karşı gelmekten sakınanları Kur'ân ile müjdeleyesin, inat eden bir topluluğu da uyarasın diye, onu senin dilin ile (indirip) kolaylaştırdık.*”<sup>109</sup> Bu âyette iki zıt fikir sahibi kişi karşılaştırılmaktadır. Allah rızasını gözetenlere müjdeler varken; Allah'a inanmayan ve düşmanlığı çok ileri düzeyde yapan Mekke halkı için de sınırsız tehditler olduğu haber verilmektedir. Ayrıca âyet düşünmeye ve tefekküre davet etmektedir.<sup>110</sup> İnsana verilen en büyük nimet olan aklın varlığının bir göstergesi olan düşünmek ve anlamak, istenilen bir davranış biçimidir. Kur'ân'da her bir konu açık şekilde izah edildiği ve anlaşılmayan bir husus kalmadığı için inanmayanların herhangi bir mazeret sunma hakları kalmamıştır. Âyet özendirme-sakındırma (Terğîb-Terhîb) metodunu kullanarak motivasyonu arttırmayı hedeflemiştir. Âyet, bu eğitim şekliyle davranışların sonucundan bahsetmektedir. Böylece davranışlarının sonucunda neyle karşılaşacağını bilen bireyden davranışlarına dikkat etmesi beklenir.<sup>111</sup>

b. Özendirme-sakındırma metoduna diğer bir örnek ise şöyledir: “*Ama Allah, onların (kalplerinde) gizlediklerini bilir. Sen de onlara gâyet acı bir azap ile*

<sup>106</sup> ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbühu*, c. IV, s. 280-281; Muhyiddîn Dervîş, *I'râbü'l-Kur'ân ve beyânühü*, c. VI, s. 311.

<sup>107</sup> Hac, 22/34.

<sup>108</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XVI, s. 34; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-a'zîm*, c. X, s. 61; ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, c. IV, s. 183; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XXIII, s. 35; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XIV, s. 392.

<sup>109</sup> Meryem, 19/97.

<sup>110</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XV, s. 645; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-a'zîm*, c. IX, s. 306; ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, c. IV, s. 62; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XIII, s. 528; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XXI, s. 257; ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbühu*, c. III, s. 347.

<sup>111</sup> Suat Cebeci, *Din Öğretimi Yöntemleri*, s. 17, [http://www.ebsad.org/img/20140407\\_\\_6321527362.pdf](http://www.ebsad.org/img/20140407__6321527362.pdf), erişim:16/12/2014, 13:30.

*müjdele!*"<sup>112</sup> Âyet Amr b. Umeyroğulları hakkında inmiştir. Bunlar dört kişi olup onlardan ikisi daha sonra Müslüman olmuştur.<sup>113</sup> Âyet kâfirlerin gerçek düşüncelerini gizlemelerine rağmen hangi hal üzere olduklarının bilindiğini haber vermektedir. İman etmedikleri halde iman etmiş gibi gözükmelerinin haset, korku veya dünyalık elde etme amacı gibi birçok sebepleri bulunabilir.<sup>114</sup> Kâfirlerin hiç istemedikleri ve asla akıllarına gelmeyecek bir durum kendilerine haber verilmiştir. Öyle bir durumdur ki çekecekleri acıların tarifi yoktur. Çünkü onlar Allah'ı ve Peygamber'ini (s.a.v) yalanlamışlardır. Cehennem'e gitmek aslında kötü bir durum olmasına rağmen mutluluk ifade eden müjdeleme kelimesiyle anlatılmıştır.<sup>115</sup>

c. *"Her ne zaman Cehennem'den, o ızdırapdan çıkmak isteseler, oraya geri döndürülürler ve onlara, "Tadın yangın azabını" denilir."*<sup>116</sup> Bu âyet, Rahmân hakkında inkâr içerikli tartışma içinde olan iki grup hakkında nâzil olmuştur.<sup>117</sup> Allah Teâlâ bu kâfirlerin âhiretteki hallerini daha dünyada iken gözler önüne sermiş, onlara dertleriyle ve kederleriyle sonları gösterilmiştir. Konu öyle bir tasvirle anlatılmıştır ki insanın uykularını kaçırarak derecede şiddetli ve ateşin içinde her oraya buraya fırlatıldıklarında çıkmayı dileyen halleri sanki yaşıyormuşçasına zikredilmiştir. Cehennem ateşindeki duyguları, gamları ve kederleri; her tarafı kaplayan ateşin içindeki halleri psikolojik bir his çerçevesinde o anda yaşanıyor izlenimini vermektedir.<sup>118</sup> Böylece temsili bir anlatımla olaylar somut hale getirilmiştir. Çünkü âhirete ve hesaba çekilmeyi kabul etmeyen bir toplum için somuttan soyuta doğru bir anlatım daha uygun gözükmektedir. Ayrıca bu tasvirli anlatımla amaç, kişi ne kadar inkâr ediyormuş gibi gözükse de muhatap düşünmeye yönlendirilmektir.

İnsanın duygu dünyası sadece gördükleri ve yaşadıkları ile sınırlı olduğu için müjdenin kapsamını bilmesine imkân yoktur. Müjde hakkında net ve sınırlı bir şey söylenmemesi az veya çok her şeyin dâhil olabileceği anlamına gelebilir. Bilgisi olmadığı bir konuda dikkat kesilen muhatap detayları Allah tarafından bilinen müjdenin ne olduğunu merak edecektir. Tebşîr her ne kadar olumlu manaya sahip olsa

<sup>112</sup> İnşikâk, 84/23-24.

<sup>113</sup> el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, c. XXII, s. 177.

<sup>114</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XXXI, s. 113.

<sup>115</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-a'zîm*, c. XVI, s. 300; et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XXIV, s. 258; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XXXI, s. 113; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, c. XXII, s. 177.

<sup>116</sup> Hac, 22/22.

<sup>117</sup> el-Âlûsî, *Rûhu'l-meâni*, XVII, s. 109.

<sup>118</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XVI, s. 398; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XXII, s. 23; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-a'zîm*, c. X, s. 32; ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, c. IV, s. 195; Ebü's-Suûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, c. VI, s. 19; Seyyid Kutub, *Kur'an'da Edebi Tasvir* (çev. İsmail Aslan), Ravza Yay., İstanbul 1999, s. 38.

da inanmayanlara Cehennem azabı müjdelenirken onların, alaylı ve gayri ciddi tutumları gibi, istihza amaçlı olumsuz olarak kullanılmıştır.

Rasulullah'ın (s.a.v) görevini yerine getirirken Kur'ân'ın üslubunu uyguladığını görmekteyiz. O'nun üslubunda bazen yumuşak, bazen şefkat, bazen de gerektiği kadar sertlik bulunmaktadır. O her zaman olaylara olumlu bakan ve daima ümitvar bir üslubun sahibidir. Günah işlemekten korkan ashabına olayların olumlu yönlerini görmelerinde yardımcı olur: “Canım kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki, eğer siz günah işlememiş olsaydınız Allah sizi yok eder, başka bir kavim getirirdi. Onlar günah işlerler, hemen günahlarının bağışlanmasını dilerler, Allah da onların günahlarını bağışlar.”<sup>119</sup> Başka bir hadiste ise şöyle buyurmaktadır: “Günahı tam dönen ve tövbe eden, o günahı hiç işlememiş gibidir.”<sup>120</sup> Hz. Muhammed (s.a.v) dinde korku ve ümidin bir arada bulunabileceğini ama umudun her zaman kazanacağını da haber vermiştir: Rasûlallâh (s.a.v.) ölmek üzere olan bir gencin yanına girmiş ve sormuştur: “Kendini nasıl buluyorsun?” Genç “Ey Allah'ın Rasûlü, Allah'tan ümidim var, ancak günahlarımdan korkuyorum” diye cevap verdi. Rasûlallâh (s.a.v) da şu açıklamayı yaptı: “Bu durumda olan bir kulun kalbinde (ümit ve korku) birleşti mi Allah o kulun ümit ettiği şeyi mutlak verir ve korktuğu şeyden de onu emin kılar.”<sup>121</sup>

Bütün bu âyet ve hadisler eğitimde önceliğin umut vermek olduğunu ve her hatanın bir telafi şansı olduğunu bizlere öğretmektedir. Bu sebeple çocukluktan itibaren veya dînî eğitim almak isteyenlere öncelikle müjde ihtiva eden hadisler ve âyetler öğretilmelidir. İlk bilgiler yerleştikçe de daha farklı konulara doğru geçilmelidir. Bu olumlu eğitimin yanında olumsuzluklardan yeri geldikçe bahsedilmesi daha uygundur. Unutulmamalıdır ki eğitim; tuğlaları tek tek örercesine zaman isteyen bir iştir. Yani eğitim, üst üste biriken ve birbirini destekleyen çabalaradır. Bu sebeple hedefe ulaşma için zaman en önemli destekleyici faktördür.<sup>122</sup>

### E-Va'z ve Nasihat

Sözlükte “öğüt vermek, uyarmak, sakındırmak” gibi anlamlara gelmektedir. İstilahta ise va'z “bir topluluğa dînî ve ahlâkî konularda nasihat etmek, dinleyenlerin kalplerini iyiliğe ısındıracak sözler söylemek, uhrevî mükâfat ve azaba dair bilgiler

<sup>119</sup> Müslim, *Tevbe*, 11.

<sup>120</sup> Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, Dâru'l-cil, Beyrut 1998, Zühhd, 30.

<sup>121</sup> Tirmizî, *Cenâiz*, 11; İbn Mâce, *Zühhd*, 31.

<sup>122</sup> Nâci b. Dâvil es-Sultân, *İdeal Eğitim Yöntemleri* (çev. Ahmet İhsan Dündar), Guraba Yay., İstanbul 2008, s. 13.

vererek teşvik ve ikazda bulunmak” şeklinde tanımlanır.<sup>123</sup> Öğüt vermeği istemek karşıdaki insanın derdiyle dertlenerek onun mutluluğunu dilemektir. Bu aşamada muhatapların fikir ve görüşlerine saygı duyulursa hedef daha çabuk gerçekleşebilir. Burada bahsettiğimiz saygı üslupla birleşince kişinin kalbine kısa yoldan ulaşmak mümkün olacaktır. Kur’ân’da da hitaplar, en sert açıklamalarda bile olabildiğince saygı doludur. Bu da bize tartışırken itidalli olunabileceğini ve aynı fikirleri paylaşmadığımız insanlarla belli saygı çerçevesinde konuşmanın mümkün olduğunu öğretmektedir. Allah Teâlâ, Kur’ân’da her kesimden insana öğüt verirken, sevgisinin bir göstergesi olarak hep rahmetinden ve şefkatinden bahsetmiştir. Kur’ân’a baktığımızda nasihatın iki durumda yapıldığını görmekteyiz:

Birincisi; yolunu kaybederek doğru yoldan çıkanlara verilen nasihat: *“Gerçekten biz, Firavun sülâlesini, senelerce kutluk ve gelir noksanlığı içinde tutup kıvrandırdık ki, düşünüp ibret alsınlar.”*<sup>124</sup> Âyetin yeminle başlaması konun önemine dikkat çekmek içindir.<sup>125</sup> Âyet Allah’ı unutanlara bazı belalar verilerek gerçeği görmelerinin hedeflendiğini bildirmektedir. Bu örnekte hedef, Firavun ve ailesinin inatları nedeniyle açlıkla imtihan edilerek onların gerçeği görmeleri sağlamaktır. Çünkü kişi bir bela ile karşılaşınca duaya sarılma ihtiyacı duyar.<sup>126</sup> Böylece acziyetinin farkına vararak Allah’ın varlığını kabul etmesi beklenir. İnsanlara tebliğ esnasında mutlaka Allah’ın rızasının olduğu en doğru davranışa öğütlerle varılmalıdır. Çünkü bütün peygamberlere gönderilen kitaplarda bu yönde tavsiyeler mevcuttur.<sup>127</sup> Kur’ân’ın gönderilme amacı tam olarak da öğüt vermek olup insanlara yanlışı ve doğruyu göstermektir.<sup>128</sup> Öğütlere sarılan kimselerde gözle görülür değişiklikler ve davranışlar beklenmektedir.

İnsanların kendi özgür iradesiyle nasihatlerden yüz çevirdiği durumlarda ise yapacak pek de bir şey yoktur: *“Rabbinin âyetleriyle nasihat edilip de onlardan yüz çeviren ve daha önce işlediği günahları unutandan daha zalim kim olabilir? Biz onların kalpleri üzerine (Kur’ân’ı) anlamalarına engel olan bir ağırlık, kulaklarına da sağırlık verdik. Ey Muhammed! Sen onları doğru yola çağırırsan da onlar asla*

<sup>123</sup> Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur’ân*, Dâru'l-kalem, Beyrut 1991, c. I, s. 876; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. VII, s. 466; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, c. I, s. 253; Hasan Cirit, “Vaaz”, *DİA*, İstanbul 2012, c. XLII, s. 404.

<sup>124</sup> Â'râf, 7/130.

<sup>125</sup> Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meâni*, Dâru'l-ihyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut ts., c. IX, s. 31.

<sup>126</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XI, s. 398; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XIV, s. 23; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur’âni'l-a'zîm*, c. VII, s. 367; ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, c. IV, s. 195.

<sup>127</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. III, s. 398; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XIV, s. 247; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur’âni'l-a'zîm*, c. VII, s. 391; ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, c. IX, s. 195.

<sup>128</sup> Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur’ân*, c. VII, s. 172.

*hidâyete ermezler.*"<sup>129</sup> Âyette geçen soru edatı öğrenmek amaçlı kullanılmamış, bilakis ilâhî kelimadan yüz çevirmeyi yerme amaçlı kullanılmıştır. Ayrıca zulüm yapmakla âyetlerden yüz çevirmek, kötülük bakımından aynı derecede gösterilmiştir.<sup>130</sup> Çünkü kişi zulüm yaparak kendini hazin bir sona hazırladığı için ve âyetlere yüz çevirmek de aynı sonucu doğuracağından dolayı bu benzetme yapılmıştır. Bu bağlamda en büyük kötülük ise âyetler ve deliller hakkında düşünmekten vazgeçmektir.<sup>131</sup> Uyarıyı dikkate almanın ön şartı değişiklik istemektir. Fakat kişi uyarıyı daha dinlemeden ve de alaya alarak karşılık verirse öğütlerin bir faydasının olması beklenemez.<sup>132</sup>

İkincisi; doğru yolu bulup her an dikkatli olmak zorunda olanlara verilen nasihat: "*Gündüzün her iki tarafında ve gecenin saçaklarında (gündüze yakın olan saatlerinde) namaz kıl! Muhakkak ki, iyilik kötülükleri giderir. Bu ise, düşünebilenlere bir öğüttür.*"<sup>133</sup> İyiliğin başında namaz gelmektedir.<sup>134</sup> Âyette emir fiil kullanılarak devamlı namaz kılınması istenilmiştir.<sup>135</sup> Bu Allah Teâlâ'nın kullarının hayat boyunca iyi hal üzere kalması için verdiği bir öğüttür. Kur'an'ın bu âyeti iman edenlere ve düşünen insanlara hataların nasıl yok olacağı konusunda yol göstermiştir.<sup>136</sup> Önemli olan kişinin yaptığı hatada ısrarlı olmaması ve pişman olarak tövbe etmesidir.<sup>137</sup> Hayatın getirdiklerinin yanında yapılan yanlışlar insanın duygu ve düşünce dünyasını oldukça meşgul etmektedir. Bu sebeple Allah Teâlâ iyiliklerin kötülükleri götürmesini örnek göstererek sorunlardan kurtulma yolunu göstermiştir.

Peygamberlerin başına gelen yalanlama, düşmanlık vb. gibi durumlar eğitimcilerin ve öğrencilerin de karşısına bir engel olarak çıkabileceğini bildirmektedir. Bu durumlarda Kur'an'ın da yaptığı gibi maneviyatın yükselmesi için yaşanmış kıssalara müracaat edilebilir.<sup>138</sup> Bu konuda Allah Teala şöyle buyurmaktadır: "*Peygamberlere ait haberlerden kalbini yatıştırarak olanlardan her türüsünü sana kıssa olarak anlatıyoruz. Bunda da sana bir hakikat, müminlere de bir*

<sup>129</sup> Kehf, 18/ 57.

<sup>130</sup> el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meâni*, c. XV, s. 303.

<sup>131</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XVI, s. 398; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XXI, s. 143; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-a'zîm*, c. IX, s. 160; ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, c. XVI, s. 195..

<sup>132</sup> Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'an*, c. XVIII, s. 29.

<sup>133</sup> Hûd, 11/114.

<sup>134</sup> Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'an*, c. XI, s. 129.

<sup>135</sup> Muhyiddîn Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'an ve beyânühü*, c. III, s. 493.

<sup>136</sup> el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, c. XXII, s. 67.

<sup>137</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XI, s. 398; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XXII, s. 23; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-a'zîm*, c. VII, s. 383; ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, c. IV, s. 195; el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meâni*, c. V, s. 157.

<sup>138</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XII, s. 245; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-a'zîm*, c. VI, s. 391; ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, c. V, s. 195; Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'an*, c. XI, s. 131.

*öğüt ve ibret gelmiştir.*<sup>139</sup> Dînî eğitim ve öğretim aşamalarında menfi durumların olabileceğini unutmamak gerekir. Bu sebeple kişi kendinden emin ve doğru yolda olduğunun bilinciyle ilerlemeye devam etmeli ve âyetin de işaret ettiği gibi sıkıntılara sabretmelidir.<sup>140</sup> Diğer dikkat çeken bir husus ise eğitimci, bulduğu anlatım yöntemlerini ve üslubunu aynı anda çeşitli gruplara hitap edecek şekilde sunmalıdır. Zira âyet, Allah'ı tanımayanlar için öğütü ve mü'minler için yapılması gereken emirleri hatırlatmayı aynı anda yapmaktadır.<sup>141</sup>

Kur'ân inananlara en güzel ahlak sahibi olmayı ve kötülükten uzak durmayı emretmiştir:<sup>142</sup> *“Şüphesiz ki Allah, size adaleti, iyilik yapmayı ve yakınlarla bakmayı emreder; hayâsızlıktan, fenalıktan ve azgınlıktan nehyeder. Öğüt almanız için size böyle öğüt verir.”*<sup>143</sup> Bu âyet Ali b. Ebi Tâlib'i çok etkilemiştir ve Hz. Muhammed'in (s.a.v) en güzel ahlakı öğretmek için gönderildiğini söylemiştir. Aynı âyeti müşriklerin önde gelenlerinden Velid b. Muğire de dinlemiş ve bu sözlerde bir tatlılık ve etkileyicilik vardır demekten kendini alamamıştır. Osman b. Ma'zûn ise zaten kendini yakın hissettiği İslam'a bu âyeti duyduktan sonra kalbinin daha da yumuşadığını söyleyerek iman etmiştir.<sup>144</sup>

Rasûlullâh (s.a.v) gibi diğer peygamberler de bahsedilen bu öğüt üslubunu kullanmıştır:

*“Ben size Rabbimin vahyettiklerini tebliğ ediyorum ve size nasihat ediyorum. Sizin bilmediğiniz şeyleri de Allah tarafından gelen vahiy ile biliyorum.”*<sup>145</sup>

*“Size Rabbimin gönderdiği gerçekleri tebliğ ediyorum ve ben sizin için güvenilir bir öğütçüyüm.”*<sup>146</sup>

Birinci âyette Hz. Nûh'un kavmine gece gündüz nasihat vermesine işaret etmek için müzâri fiil (أَنْصَحُ) kullanılmıştır. İkinci âyette ise, Hz. Hûd'un kavmine öğüt vermesini isim (نَاصِحٌ) şeklinde öğüt veren olarak bahsedilmiştir. Çünkü o, Hz.

<sup>139</sup> Hûd, 11/120.

<sup>140</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XVIII, s. 81.

<sup>141</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XII, s. 247-248.

<sup>142</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XI, s. 398; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XI, s. 23; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-a'zîm*, c. VII, s. 345; ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, c. VI, s. 195.

<sup>143</sup> Nahl, 16/90. İlgili âyetler için bkz. Hâkka, 69/48; Lokmân, /18; İsrâ, 17/34; Hac, 22/30; Ahzâb, 33/35.

<sup>144</sup> İbn Atiyye Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî, *el-Muharraru'l-vecîz, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye*, Beyrut 2001, c. III, s. 416; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XX, s. 103; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XII, s. 411.

<sup>145</sup> Â'râf, 7/62.

<sup>146</sup> Â'râf, 7/68.

Nûh gibi yoğun olarak değil gerektiğinde nasihat etmiştir.<sup>147</sup> Peygamberlerin tebliği özelliklerinden hareketle bir eğitimcinin özelliklerinin şunlar olduğunu anlıyoruz; konuştuğu dile hâkim olmalı, derinlemesine bir anlatım tarzına sahip olmalı, öğrendiği ilmin insanlara ulaşması yolunda emanete sahip çıkmalı ve üslubu nasihat içermelidir.<sup>148</sup>

Nasihat verilirken sadece kişi kendi fikirlerini benimseyenlere yönelik değil; bütün dünyayı etkileyecek ve herkesi doğru yola iletecek evrensel nasihatler vermelidir: *“Bunlar, أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده قل لا أسألكم عليه أجرًا إن هو إلا ذكرى للعالمين”* *“Allah'ın hidâyet ettiği kimselerdir. Sen de onların hidâyetine uy. De ki:”Ben ona karşılık sizden bir ücret istemiyorum. O, sadece bütün âlemlere bir öğüttür.”*<sup>149</sup> Ayrıca nasihat verilirken insanlar arasında ayırım yapılmamalı,<sup>150</sup> beş duyuya hitap edecek örnekler sunulmalı, yumuşak sözlü olunmalı ve anlaşılır bir dille konuşulmalıdır

#### F-Örnekle Anlatım

İslam dini ile yeni tanışan Mekke halkı için, Mekki âyetlerde örnekle anlatıma çok geniş bir yer verilmiştir. İnsanların fikir ve anlama yapıları farklı farklı olması nedeniyle konuların daha iyi anlaşılması için Allah Teâlâ her mevzuda örnekler vermiştir: *“Gerçekten Biz, insanlar düşünüp akıllarını başlarına alsınlar diye bu Kur'an'da, her türlüşünden temsiller getirdik.”*<sup>151</sup> Bir bakıma hakikatlerin her zaman akıldan çıkmaması için çokça ihtiyaca yönelik örnekler sunulmuştur. Böylece, tek ilâha inanmanın önündeki soru işaretlerinin ortadan kalkması hedeflenmiştir. Çok fazla misalin kullanılması demek, anlama ihtimalinin yükselmesi ve her defasında konunun zihinlerde daha da netlik kazanması demektir. Böylece hedef kitlenin iman konusunda kendisini masum gösterecek mazeretleri de ortadan kalkmış olacaktır.

Kur'an'ı iyi bilenle bilmeyene, dîni eğitim alanla almayan aynı anda aynı bilgileri vermemiz mümkün değildir. Kur'an'ın da bu metodu uyguladığını görmekteyiz. Zikredilen örneklere genel olarak bakıldığında üç muhatap tipi görülmektedir:

##### a. Mü'minlere özel örnekler

<sup>147</sup> Muhyiddîn Dervîş, *l'râbü'l-Kur'an ve beyânühü*, c. IV, s. 570- 290.

<sup>148</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XVI, s. 398; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XXII, s. 23; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-a'zim*, c. VII, s. 327.

<sup>149</sup> En'âm, 6/90.

<sup>150</sup> İnsanlar arasında ayırım yapmama hususunda Abese Sûresinin ilk âyetleri örnek olarak gösterilebilir. Zira bu âyetlerde Hz. Muhammed'in (s.a.v) âmâ olan Ümmü Mektûm'un sorusu karşısındaki yaklaşımı uyarılmıştır: *“Kendisine o âmâ geldi diye Peygamber yüzünü ekşitti ve öteye döndü.”* Abese, 80/1-2.

<sup>151</sup> Zümer, 39/27.

- b. İnanmayanlara hitaben zikredilen örnekler
- c. Bütün insanlara hitaben zikredilen örnekler

Muhatapları bu şekilde kendi seviyelerine ayırarak yapılan öğütlerin asıl amacı onları düşünmeye sevk etmektir. Çünkü düşünmeyen kimselerin kalpleri taş gibi serttir.<sup>152</sup>

Verilen örneklerde kişilerin kendilerinde bir şeyler bulması doğru olmalıdır: “Allah size kendi hayatınızdan bir örnek getiriyor: Hiç, elinizin altındaki köle ve hizmetçilerden, size nasip ettiğimiz servette, onların payları da sizinki ile eşit olacak derecede, kendinize ortak yaptığınız, kendinize itibar ettiğiniz kadar onlara da itibar edip saydığımız ortaklarınız var mıdır? İşte biz aklını kullanan kimseler için âyetlerimizi böyle açıklıyoruz.”<sup>153</sup> Örnekle benzetilen arasında mutlaka bir ilişki bulunmalıdır. İki benzetme arasındaki zıtlık ise anlatılmak istenen örnekleme kuvvetlendirmelidir. Yani bu âyet; müşriklerin acziyetinin ispatını, Allah’ın sonsuz kudretini delil göstererek yapmaktadır.<sup>154</sup> Ayrıca müşriklerden bir çeşit empati yapmaları istenmiştir. Bu sebeple kendi hayatlarından bir örnek gösterilmiştir. Müşrikler kibirlerinden dolayı fakirleri ve köleleri kendilerine denk görmemektedir. Allah Teâlâ da yaratan ve sonsuz kudret sahibi bir varlık olarak kesinlikle herhangi bir varlığı kendine eşitmiş gibi gösterilmesini istememektedir. Fakat kölelik sistemine dayalı bir toplumun kendi hizmetçileriyle eşit olmayı kabullenmesi mümkün değildir. İşte bu örnekten yola çıkılarak Allah’ın kendisine eş ve ortak istemesinin mümkün olamayacağı anlatılmaktadır.<sup>155</sup>

### G-Soru-Cevap Yöntemi

İstifhâm (soru sorma) sanatı, cevabı bilindiği halde bir konunun soru-cevap şeklinde sunulmasıdır. Muhataptan cevap beklenmeyen bu metoda, sözün daha etkili olabilmesi ve okuyucunun dikkatini işlenen konuya daha iyi çekilebilmesi için başvurulur.<sup>156</sup> Yani, amaç sözün bir nükte ile tesirli ve etkili hale getirilmesidir.<sup>157</sup> Kur’ân’da istifham; inkâr, gerçeği itiraf ettirme (var olan durumu inkâr etme), yalanlama, yüceltme, tehdit, kınama, korkutma, üzüntü, uyarma, hatırlatma, şaşırma,

<sup>152</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XXII, s. 549; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur’âni'l-a'zîm*, XXXI, s. 501; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XXIX, s. 293.

<sup>153</sup> Rûm, 30/28. İbn Kesîr, *Tefsîru Kur’âni'l-a'zîm*, c. XI, s. 24.

<sup>154</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XXV, s. 119; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur’ân*, c. XVI, s. 420.

<sup>155</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XVIII, s. 489.

<sup>156</sup> İsa Kocakaplan, *Açıklamalı Edebî Sanatlar*, MEB. Yay., İstanbul 1992, s. 75.

<sup>157</sup> Alican Dağdeviren, Kur’ân-ı Kerim’de Sorular ve Cevaplar (Yayınlanmamış Doktora Tezi), *SÜSBE*, Sakarya 2002, s. 9-36; Hüseyin Gönel, “Nükte ve Nüktenin Aracı Olan Edebî Sanatlar”, *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 6/4, Fall 2011, s. 174.



dua vb. durumları ifade etmek için kullanılmaktadır.<sup>158</sup> Bu kadar manalar ifade eden soru-cevap yöntemi, zihinleri meşgul ederken cevabın da ne olduğu hususunda merak uyandırır. Böylece kişi, taklitten uzak bir şekilde araştırma yaparken emek harcamış olur.<sup>159</sup> Aynı zamanda soru sormak, insanın kendi mantığını kullanarak içinde bulunduğu durumu fark etmesini sağlar.<sup>160</sup> Bu sebeple Kur'ân'da dikkat çekilmek istenen önemli konularda bu edebi sanat dalı kullanılmıştır.<sup>161</sup>

Soru üslubu aslında var olan durumu inkâr etmeyi amaçlamaktadır: “*Kâfirlere ne oluyor ki sana doğru koşuyorlar? Sağdan, soldan ayrı ayrı gruplar halinde (gelip başına üşüşüyorlar). Onlardan her biri, nimet cennetine sokulacağını mi umuyor? Hayır (ne mümkün)! Şüphesiz biz onları kendilerinin de bildikleri şeyden (meniden) yarattık.*”<sup>162</sup> Allah (c.c.) مُطِيعِينَ kelimesinin kullanımıyla kâfirlerin hızlı hareket ederek hayra koşmalarının doğru olmadığı; tam aksine hızlı bir şekilde şerre doğru gittiklerini ifade ederek bir bakıma “Eğer şunlar Cennet'e girecekse, biz onlardan evvel oraya gireriz ve orada onlara verilenden fazlası bizim olur.”<sup>163</sup> diyen kâfirleri aynı üslupla alaya almıştır. Çünkü başka bir âyette münafıkların süratle küfre doğru gittikleri anlatılmaktadır: *“İnkâra koşuşanlar sana kaygı vermesin”*<sup>164</sup> Âyetten anlaşıldığı üzere münafıklar art niyetli olarak Hz. Peygamber’i (s.a.v) dinlemeye gelmektedir. Bu şekilde bilinçli olarak yanlış harekette bulunan kimsenin karşılık olarak bir şey beklememesi gerekmektedir.

Hz. Peygamber (s.a.v), şu âyetle müşrikleri düşünmeye davet etmiştir: “*De ki: "Allah'ın dışında bize fayda ve zarar veremeyen şeylere mi dua edip yalvaralım? Allah bizi hidâyete erdirdikten sonra arkadaşları: "Bize gel." diye doğru yola çağırırken şeytanların saptırıp şaşkın bir halde çöle düşürmek istedikleri kimse gibi ökçelerimizin üstünden gerisingeri mi dönelim?" De ki: "Allah'ın hidâyeti, asıl hidâyetin ta kendisidir. Ve biz, âlemlerin Rabbine teslim olmakla emrolunduk.*”<sup>165</sup> Bu âyet taştan ve tahtadan yapılmış ne yararı ne de bir zararı olan putlara tapmayı istifham

<sup>158</sup> Bedruddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûm'ül-Kur'ân*, Dâru'l-hadîs, Mısır 2006, s. 328-344; es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 317.

<sup>159</sup> Sahip Aktaş, Kur'ân'da İstifhâm Üslûbu (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *FÜSBE*, Elâzığ 2006, s. 17.

<sup>160</sup> Sabri Akpolat, *Kur'ân'dan Öğütler II*, DİB, Ankara 2011, s. 331.

<sup>161</sup> İstifham kullanılan Âyetler için bkz.; Tin, 95/7; Kalem, 68/35-37; Nebe', 78/1-3; Hâkka, 69/7-8; Müddessir, 74/23-27; Zuhuf, 43/9; İbrâhîm, 14/10.

<sup>162</sup> Me'âric, 70 /36-39.

<sup>163</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XXIII, s. 279; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-a'zim*, c. XIV, s. 135; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XXX, s. 131; Ebû Hayyan Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1993, c. VIII, s. 330; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-veciz*, c. V, s. 370; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XXI, s. 243; el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, s. 466.

<sup>164</sup> Âli İmrân, 3/176; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XXX, s. 131.

<sup>165</sup> En'âm, 6/71.

üslubuyla reddetmiş ve böylece muhataplarını düşünmeye yönlendirmiştir. İnanmayanlardan doğru ve yanlış ayırt etmeleri istenmiştir.<sup>166</sup> Doğru yoldan sapanlar şeytanın kandırmalarına aldananlardır. Âyette geçen خَيْرَانَ kelimesi bu durumu ifade etmek için kullanılan yerinde bir sözdür. Çünkü doğru olduğunu bildikleri halde farklı sebeplerden dolayı ilâhî bir hitap varken ondan yüz çevirenlerin durumu şaşkınlıktan başka bir şey değildir. Son olarak âyet onların yanlış yolda olduklarını tasvir etmek için, “topuklarda yürüme” tabirini kullanmıştır. Çünkü doğru olan yürüme, ayak üzerinde yürümedir. Bu âyet, inananlara da doğru yolda olduklarını tekrar hatırlatarak manevi bir güç olmuştur.

### H-Gaybdan Haber Verme

Allah Teâlâ, hiç kimsenin bilemeyeceği konular dâhilinde olan geçmiş ve gelecekte haber vermiş ve bu haberler aracılığıyla kudretini, ilminin genişliğini muhataplarına sunmuştur. Kur’ân’da gaybî haberlerin sadece Allah (c.c.) tarafından bilineceğine özellikle dikkat çekilmektedir: “Göklerde ve yerde, Allah’tan başka kimse gaybî bilmez.”<sup>167</sup> Kur’ân sorular üzerine veya geçmişte olmuş bir olayı, daha sonra gelecek insanlara, ders alınacak kısmını aktaracak şekilde<sup>168</sup> geçmiş kavimlerden<sup>169</sup>, kıyametin kopmasından<sup>170</sup> ve gelecekte<sup>171</sup> haberler vermiştir.

Gaybî haberlerden biri olan Ashâb-ı Kehf olayı, gerçek olaylara yer verilen ve olayların ayrıntılarına girmekten ziyade, verilmek istenen mesajın ön plana çıktığı kıssalardan biridir. Burada asıl önemli olan benzer hataların işlenmesi durumunda zamana bakmaksızın her dönemde dersler çıkarmaktır. Bu kıssada da olduğu üzere kıssaların iki amacı olduğunu söyleyebiliriz: a) Tevhîd inancını ve akabinde beklenen davranışları topluma öğretmek. b) Yaşanmış olması bakımından, davet ve kabul aşamasında zorlukların üstesinden gelmeyi öğreterek İslam’a işlevsellik kazandırmak.<sup>172</sup>

Merak edilen Ashâb-ı Kehf kıssasının alışılmışın dışında bir olay olmasına rağmen, Allah’ın varlığına delil olarak gösterilen yerin ve göğün yaratılması çok daha ilginçtir: “Ne o, yoksa sen, bizim âyetlerimiz içinde yalnız Ashâb-ı Kehf ve Rakîm’in

<sup>166</sup> et-Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. IX, s 327; er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, c. XIII, s 31.

<sup>167</sup> Neml, 27/65; Mülk, 67/25-26.

<sup>168</sup> Remzi Kaya, “Kur’an-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri”, *UÜİFD*, Cilt: 11, sayı:2, 2002, s. 33.

<sup>169</sup> Şuarâ, 26/64–66; Feccr, 89/6-8; Kasas, 28/38.

<sup>170</sup> Câsiye, 45/32; Vâkıa, 56/1; Mücadele, 58/7; Nâziât, 79/42.

<sup>171</sup> Rûm, 1-2; Fetih, 48/27; Nasr, 110/1-3; Kevser, 108/3.

<sup>172</sup> Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013, s. 37-38; Remzi Kaya, “Kur’an-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri”, s. 35-37. Ayrıca bkz. Rahime Çelik, Kur’an’da Dine Davet Metodu Açısından Âhiret İnancının Yeri ve Ashâb-ı Kehf Örneği (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *AÜSBE*, Antalya 2018, s. 90-95.

*mi ibrete şayan olduklarını sandın?*"<sup>173</sup> Bu âyette fark edildiği üzere daha konuya başlanırken Allah'ın kudretine vurgu yapılmış olduğunu ve bu anlayışın bütün kıssa boyunca devam ettiğini görmekteyiz. Tevhîd dinine inanan bu mü'minler, kendisine zulmedenlerin unutulmasına rağmen; asırlar geçtiği halde hayırla hatırlanmaya devam edilmiş ve de yaşlarının küçük olmasına rağmen dinlerine bağlılıkları bakımından mü'minlere ve özellikle genç Müslümanlara örnek olarak anlatılmıştır. Âyet, dinin emirleri karşısında insanların tutumu nasıl olmalı, ne şekilde dine bağlılık (ihlâs) gösterilmeli, zorlamalar karşısında nasıl bir tavır takınılmalı gibi sorulara cevap vermektedir.

Kur'ân gelecekte de haber vermiştir. İnsan yeryüzünde başıboş yaratılmamıştır.<sup>174</sup> Bu nedenle Kur'ân, yeri geldikçe kıyâmet gününü ve âhireti hatırlatarak hesap gününün varlığından bahsetmiştir. Hesaba çekilme konusu kâfir toplumu açısından gurur ve kibir nedeniyle imkânsız gözükmektedir. Bu nedenle alaycı bir üslupla Hz. Muhammed'e (s.a.v) kıyâmet saatini sorup duruyorlardı: *يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ خَافِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ* "Sana kıyâmetin ne zaman kopacağını soruyorlar. De ki: "Onun bilgisi ancak Rabbimin katındadır. Onu vaktinde ancak O (Allah) ortaya çıkaracaktır. O göklere de yere de ağır basmıştır. O, size ancak ansızın gelecektir." Sanki senin ondan haberin varmış gibi sana soruyorlar. De ki: "Onun bilgisi sadece Allah katındadır. Fakat insanların çoğu bilmiyorlar."<sup>175</sup> *خَافِيٌّ عَنْهَا* kelimesi mübalağaya işaret etmiştir.<sup>176</sup> Bu ise konu hakkında ne kadar çok soru sorulduğunun bir işaretidir. Peygamber (s.a.v) dâhil hiç kimse kıyâmetin ne zaman kopacağını bilmemektedir. Fakat o günün bazı özelliklerinden bahsedilmiştir; O günün mutlaka herkese bir zararı dokunacaktır: "Göklere de yere de ağır basmıştır."<sup>177</sup> Her şey bir anda oluverecek ve kimse bir şey anlamayacaktır: "Kıyâmetin kopuşu yalnız bir göz kırpması veya daha az bir zamandan başkası değildir."<sup>178</sup> Zaten kıyâmetin Kur'ân'da *السَّاعَةِ* "saat" olarak geçmesi bir anda ansızın

<sup>173</sup> Kehf, 18/9. Kur'ân'da geçen diğer kıssalar için bkz. Yâsîn, 36/13-33; Kalem, 68/17-35; Ankebût, 29/38; Kehf,18/60-82; Yûsuf, 12/4-6.

<sup>174</sup> Kıyâmet, 75/36.

<sup>175</sup> Â'râf, 7/187. Kıyâmetle alakalı diğer âyetler için bkz. Yâsîn, 36/49-50; Nahl, 16/77; Â'râf, 7/34; Nebe', 78/1-3,39; Mülk, 25-26.

<sup>176</sup> ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, c. II, s. 538.

<sup>177</sup> Â'râf, 7/187; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-a'zîm*, c. VI, s. 469; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XV, s. 85.

<sup>178</sup> Nahl, 16/77.

olacağı içindir.<sup>179</sup> Zamanı geldiğinde ne geri ne de ileri alınabilecektir: “Onların eceli geldi mi ne bir an geri kalabilirler ne de öne geçebilirler”<sup>180</sup>

Gelecekte verilen habere bir örnek de şu âyettir: “Rumlar, yakın bir yerde yenilgiye uğratıldılar. Onlar yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip geleceklerdir. Önce de sonra da emir Allah’ındır. O gün Allah’ın (Rumlara) zafer vermesiyle müminler sevinecektir. Allah dilediğine yardım eder. O, mutlak güç sahibidir, çok merhametlidir. Allah (onlara zafer konusunda) bir vaatte bulunmuştur. Allah vaadinden dönmez. Fakat insanların çoğu bilmezler.”<sup>181</sup> Sûre Hurûf-u Mukâtaa’ ile başlamaktadır. Bunun sebebi, gayb’dan yani bilinmesi mümkün olmayan bir şeyden haber verildiğine dikkat çekmek içindir. Muhatap bu başlangıcı duyduğunda dikkat kesilir ve hangi konudan bahsedilecek diye kendinden sonra geleni daha bir can kulağıyla dinler.<sup>182</sup>

### I-Mecâz-Teşbih

Bir kavramın herhangi bir özellik (hakikî veya mecazî) bakımından kendisinden daha üstün veya daha meşhur bir kavrama benzetilmesine teşbih (benzetme) denir ve genellikle mecazların içinde ve yanında yer almıştır. Teşbih; aralarında ilgi kurulabilen iki varlıktan zayıf olanın kuvvetli olana benzetilmesi ile yapılan bir sanattır.<sup>183</sup> Ayrıca bu edebi sanatta bir hikâye birkaç şekilde, farklı bölümlerde ve kelimeler cümle içinde istenilen şekilde yer değiştirilerek muhataplara sunulur. Kur’ân’da kelimelerin yerlerinin bu şekilde değiştirilmesi; bahsedilmek istenen bir faydaya veya hikmete delalettir.<sup>184</sup> Bunun sebebi, muhatapın acziyetini birçok farklı yolla göstermektir. Edebî sanatlardan biri olan teşbih, Kur’ân’daki kıssalarda ve eskilerden haber verilirken önemli bir yer işgal eder.<sup>185</sup> Kur’ân’da kelimeler hakikî manada kullanıldığı gibi mecazî manalarda da kullanılmıştır.

Asıl manasından alınıp ilgili bulunduğu başka bir manaya nakledilen lafız demek olan mecaz, mecazû’l-aklî ve mecazû’l-lügavî diye ikiye ayrılır:

<sup>179</sup> ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, c. II, s. 537.

<sup>180</sup> Â’râf, 7/34.

<sup>181</sup> Rûm, 30/2-6. Gelecekte haber veren diğer âyetler için bkz. Hicr, 15/9; Neml, 27/93; Sâffât, 51-61; Tevbe, 9/33; Saf, 61/9; Fetih, 48/28.

<sup>182</sup> er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, c. XXV, s. 96.

<sup>183</sup> Hüseyin Gönel, *Nükte ve Nüktenin Aracı Olan Edebî Sanatlar*, s. 169.

<sup>184</sup> ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, c. I, s. 124.

<sup>185</sup> ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, c. I, s. 112.

1- el-Mecâzü'l-Aklî, (Aklî Mecâz): Bir fiil veya benzeri kelimenin, aralarında mana yakınlığı bulunması sebebiyle asıl olmayan manasına hamledilmesidir.<sup>186</sup>

Kur'ân'ın aklî mecâz anlatımına örnek olarak şu âyeti zikredebiliriz: وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا “*Şu dünyada kör (a'ma) olan kimse, âhirette de kördür, yolu daha sapıktır.*”<sup>187</sup> Buradaki ikinci أَعْمَى kelimesinde geçen körlük, bedensel bir özü değil, ‘dalâlet’i (şaşkınlık, doğru yolu bulamama) ifade etmektedir. Bunlar, Allah'ın nimetlerini kabul etmemektedirler. Âhirette körlük manasına gelen ikinci أَعْمَى kelimesi gerçek körlüğe benzetilmiştir; fakat “kalplerin gerçeği görmemesi” anlamında olduğu için daha şiddetlisidir. Çünkü kâfirlerin dünyada doğru yolu bulma ve kurtulma şansları vardır, ama âhirette bu mümkün olmayacaktır.<sup>188</sup>

2- el-Mecâzü'l-Lügavî (Lügavî Mecâz): Kelimenin asıl manası dışında başka bir manada kullanılmasıdır.<sup>189</sup> Bu mecâzın da birçok örneği Kur'ân'da vardır:

هَٰوِيَةٌ “*Onun anası haviyedir.*”<sup>190</sup> Âyette geçen هَٰوِيَةٌ kelimesi Cehennem ehli için hazırlanmış çok derin bir çukurdur. Bu kelime anne yerine kullanılmıştır. Çocuk sadece annesine sığınır ve onda huzur bulur.<sup>191</sup> Çocuk nasıl annesinin yanında devamlı durmak isterse inanmayanlar da o şekilde Cehennem'de kıpırdıyamaz şekilde kalacaklardır. Bir annenin çocuğunu beklediği gibi Cehennem de ehlini bekleyecektir.<sup>192</sup> Bu sebeple Cehennem ehlinin âhirette tek sığınağı bu Cehennem çukurudur. Fakat burada huzur bulmak ve bir şefkat aramak imkânsızdır. Bu teşbihli anlatımın gayesi, kendinden gâyet emin olan kâfirlere sonlarını alaylı bir üslupla sunmaktır.

Kur'ân insanların gündelik hayatta kullandığı teşbih sanatının en güzel örneklerini birçok âyette sunmuştur: “*O, şöyle demişti: "Rabbim! Şüphesiz kemiklerim gevşedi. Baş beyaz alevler gibi tutuştu (Saçım sakalım ağardı). Sana yaptığım dualarda (cevapsız bırakılarak) hiç mahrum olmadım.*”<sup>193</sup> Bu âyette benzetme yönü, ateşten çıkan parıltının, aydınlığın, saçtaki ağarmaya, beyazlamaya

<sup>186</sup> İsmail Durmuş, “Mecâz”, *DİA*, Ankara 2003, c. XXVIII, s. 219-220.

<sup>187</sup> İsrâ, 17/72. Diğer örnekler için bkz. Tekvîr, 81/18; Zilzâl, 99/2.

<sup>188</sup> İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. III, s. 474; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XXIII, s. 133.

<sup>189</sup> İsmail Durmuş, “Mecâz”, c. XXVIII, s. 220.

<sup>190</sup> Kâria, 101/9.

<sup>191</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XXIV, s. 576; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-a'zîm*, c. VIII, s. 448; ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, c. IV, s. 730.

<sup>192</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XIV, s. 596; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-a'zîm*, c. XVI, s. 439; ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, c. VI, s. 422; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XXXII, s. 75; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. V, s. 517; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XXIII, s. 446.

<sup>193</sup> Meryem, 19/4. Ayrıca bkz. Şuarâ, 26/63.

benzetilmesidir. Yani "saçlara beyazların düşmesi ve ağarması" manasındadır. Bu benzetme ile aslında yaşlılığa vurgu yapılmaktadır.<sup>194</sup>

## SONUÇ

Bulduğumuz bilgi çağında insan yetiştirmenin önemi, eğitimciler tarafından da üzerinde durulan bir konudur. Değişen şartlara göre farklı metotlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Eğitim ve üslubun birbirinden ayrılmaz iki unsur olması bu alanda çalışmaları hızlandırmıştır. Her alanda olduğu gibi, dinî eğitimde de nesillerin dinî açıdan daha bilinçli yetiştirilmesi için eğitim ve üslup oldukça önemlidir. Bu alanda Müslümanların önündeki en değerli örnek Kur'ân ve sünnettir. Ayrıca hayatın her alanını kapsayan konuları ihtiva eden Kur'ân sadece dinî alanda değil, diğer bütün ilim dallarına da örnek teşkil edecek bir anlatım yöntemine sahip bulunmaktadır.

Kur'ân'da, inan-inanmayan, kadın-erkek, zengin-fakir her sınıftan insanı içine alacak evrensel örnekler bulunmaktadır. Kur'ân'ın bu evrensel üslubunu sunarken kendine has bazı metotları olduğu görülmektedir. Mekkî sûreler tek ilâh inancının ve gereksinimlerinin öğretilmeye çalışıldığı inşa dönemi olduğu için, asıl hedef olan tevhîd inancı, kalplere delillerle beraber yerleştirilmesi sağlanmıştır. Bu aşamada, müşriklere karşı sert bir hitap metodu takip edildiği halde Müslümanlara teşvik edici bir üslup kullanılmıştır. Şirkin yok edilmesinde zamana yayma söz konusu olmadığı için, inat eden topluma karşı oldukça sert uyarıların bulunduğu görülmektedir. Eğitimde, olmazsa olmaz toplumsal değerler vardır. Onların yok olması durumunda toplumsal bozulmalar meydana geleceği için zamana yayma doğru bir metot değildir.

Kur'ân, aktardığı bilgilerin zihinlerde kalıcı olması için modern eğitimin sistematik olarak geliştirdiği ilke ve yöntemleri kullanmıştır. Soru-cevap, tehadî, tadrîcîlik, tekrar gibi üslup çeşitlerine yer verilerek muhatapların psikolojik durumları, buldukları ortam, yaş ve zekâları dikkate alınmış; bu eğitim sürecini zamana yayarak tepkiler ve itirazlar doğrultusunda üslupta değişikliklere gidilerek eğitim şartlarına ve durumlara uygun hale getirilmiştir. Böylece bu temel ilkeler aracılığıyla eğitimde yöntem geliştiren İslam, Müslümanlara yol göstermektedir. Hz. Peygamber (s.a.v) ise, peygamberliği süresince doğru üslup ve eğitimle insanların kalbini kazanmıştır. Her kesimden herkese saygı ile yaklaşmış ve bir baba gibi şefkat göstererek onların dünya ve âhîret hayatında mutlu olmaları için gayret göstermiştir.

<sup>194</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. IX, s. 454; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-a'zîm*, c. IX, s. 214; ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, c. V, s. 6; er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, c. XXI, s. 182; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. IV, s. 4; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. s. 408-409; Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, c. XIX, s. 6-7.

Eğitimde motivasyonun önemi tartışılmazdır. Bu üslup güzelliklerinden biri de muhatapların zaman içinde olgunlaşması sağlanarak kendiliğinden güzel olanı talep etmenin ortaya çıkmasıdır. Motivasyonun dinamik olması için muhataplara karşı davranışın nasıl olduğu ve öğretilen eylemler karşısında onların ne hissettikleri oldukça önemlidir. Böylece insana verilen değer ön plana çıkarak tadrîci bir eğitim metodu uygulanırken onların hayata bakış açılarının tamamen değişmesi hedeflenmelidir. Kur'ân'ın kullandığı belli başlı eğitim metodlarının ne kadar fayda sağladığını görmek mümkün olmaktadır. Özellikle sahabenin dînî-mânevî gelişimleri göz önünde bulundurulduğunda, eğitimde motivasyonun önemi ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple olumlu sonuç alınan Mekkî sûrelerdeki üslubun, günümüz şartlarına ve imkânlarına adapte edilerek kişilerin eğitiminde kullanılmasının doğru olduğu düşünülmektedir. Zira tarih tekrür olmaktan çıkarılmalı, yapılan yanlışlar en aza indirilmeli ve doğrulanmış tecrübelerin yardımıyla varılmak istenene ulaşmak asıl hedef olmalıdır.

#### **Kaynakça**

*Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, DİB Yay., Ankara 2006.

Abdullah Aygün, “Değerler Eğitimi Açısından Erken Dönem Mekkî Ayet ve Surelerin Önemi”, 2. *Uluslararası Güneysu Sempozyumu Ahlakî Sorunlar Gençlik ve Değerler Eğitimi Bildiri Kitabı*, 2018.

Ahmed b. Şuayb el- Horasânî en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 2007.

Ahmet Erdinçli, “Kuran Diyaloglarında Üslup Çeşitleri”, *GÜİFD*, Yıl: 2016, Cilt: 4, Sayı 1.

Ahmet Faruk Sinanoğlu, “Toplumsal Yapı ve Değişim”, *Hikmet Yurdu*, Yıl:1, s. 2, Temmuz-Aralık, 2008.

Abdullah Demir, “Küllî Kaidelerin Hukuk Kaynağı Olarak Değeri”, *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 2016, Özel Sayı 1.

Ali b. Ahmed el- Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1991.

Alican Dağdeviren, Kur'ân-ı Kerîm'de Sorular ve Cevaplar (Yayımlanmamış Doktora Tezi), *SÜSBE*, Sakarya 2002.

Atilla Yargıcı, “Mekkî ve Medenî Surelerin Ana Mesajları Açısından Değerlendirilmesi”, *İslâmî Araştırmalar*, 2004, Cilt: XVII, Sayı: 4.

- Bedruddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûm'il-Kur'ân*, Dâru'l-hadîs, Mısır 2006.
- Bekir Tatlı, “Buhârî (v. 256) Öncesi Dönemde Cibrîl Hadisi ve Metin Tahlilleri”, *Dini Araştırmalar*, Cilt: 8, Sayı: 22.
- Celalettin Divlekci; Anlam-Üslûp İlişkisi Bağlamında Kur'ân'ın Üslûp Analizi, *AÜSBE*, Ankara 2009.
- Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Merkez Dirâsâtî'l-Kur'âniyye, Medine 1426.
- \_\_\_\_\_, *Lubâbu'n-nukûl fî esbâbi'n-nuzûl*, Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, Beyrut 2002.
- Cemaluddîn Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-meârif, Kahire ts.
- Cem Zorlu, “Tebliğde Öncelik ve Tedricilik”, *Kutlu Doğum 2003: İslam'ın Güncel Sunumu*, Ankara 2006.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen*, Mektebetü'l-asriyye, Beyrut ts.
- Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhü'l-ekber*, Mektebetü'l-furkân, İmarat 1999.
- Ebû Hayyan Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1993.
- Eren Selim, “Toplumsal Norm, Ahlak ve Din”, *CÜİFD*, XI/2, 2007.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşr., İstanbul 1979.
- Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, Dâru'l-fikir, Lübnan 1981.
- Fuat Karabulut, “Cibril Hadisi ve Eğitsel Değeri”, *CÜİFD*, 2012, Cilt: XVI, Sayı: 1.
- Halîl b. Ahmed Ferâhîdî, *Kitâbü'l-a'yn*, thk. Abdülhamîd Handâvî, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2003.
- Hatice Görmez, “Beşer Dilinin İmkânları ve Kur'an-ı Kerim'in Anlatım Üslubuna Dair”, *Journal of Islamic Research* 27/1 (2016): 27.
- Hasan Cirit, “Vaaz”, *DİA*, İstanbul 2012, c. XLII.



- Hüseyin Gönel, “Nükte ve Nüktenin Aracı Olan Edebî Sanatlar”, *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 6/4, Fall 2011.
- İbn Atiyye Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî, *el-Muharraru'l-vecîz*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2001.
- İbnü'l-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *Sahîhu Müslim*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 2010.
- İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve i'râbühu*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1988.
- İsa Kocakaplan, *Açıklamalı Edebî Sanatlar*, MEB. Yay., İstanbul 1992.
- İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ ve Muzîlu'l-ilbâs*, Mektebetü'l-Kudûs, Beyrut 1988.
- İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-a'zîm*, Fârûku'l-hadîse, Kahire 2000.
- İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlu*, TDV. Yay., Ankara 2019.
- İsmail Durmuş, “Mecâz”, *DİA*, Ankara 2003, c. XXVIII.
- Lütfî Sunar, “Değişim Sosyolojisi”, *İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi*, İstanbul 2010.
- Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekaâvîl fi vücûh't-te'vîl*, Mektebetü'l-ubeykât, Riyad 1998.
- Mehmet Soysaldı, “Günümüzde Kur'an'ın Anlaşılması”, *İslami Araştırmalar*, Ankara 2011, c. XIV, sayı: 1.
- Mehmet Yazıcı, “Toplumsal Değişim ve Sosyal Değerler”, *Turkish Studies*, Volume 8/8 Summer 2013, p. 1489-1501, Ankara-Turkey.
- Mesut Okumuş, “Kur'an'ın Tedrici Nüzûl Süreci Bağlamında Mekki ve Medeni Ayetler Üzerine”, *Eskiyeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 2013, Sayı: 27.
- Muhammed Abdulazîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-kütübi'l-Arabî, Beyrut 1995.
- Muhammed A'lâ et-Tehânevî, *Keşşâfî Istulâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Dâr Lübnan Nâşirûn, Beyrut 1996.
- Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, er-Risâle, Beyrut 2006.

- Muhammed b. Ahmed İbn Hişâm, *es-Sîre*, Dâru'l-cil, Beyrut 1975.
- Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut ts.
- Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kurân*, Dâru'l-hicr, Kahire 2001.
- \_\_\_\_\_, *Târihu't-Taberi*, Dâru'l-ma'rife, Kahire ts.,
- Muhammed b. Muhyiddîn Ebü's-Suûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Mektebetü'r-Riyadi'l-hadîs, Riyad ts.
- Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, Mektebetü'l-ma'rif, Riyad ts.
- Muhammed b. İshâk, *es-Sîre*, Dâru'l-fikir, Beyrut 1978.
- Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, Dâru'l-âfâki'l-arabiyye, Kahire 2009.
- Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, Dâru'l-cil, Beyrut 1998.
- Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Mektebetü Vehbe, Kahire ts.
- Muhsin Demirci, “Kur’ân Vahyinin Nüzûl Keyfiyeti ve Korunması”, *Diyanet İlmî Dergisi*, sayı:1, Ocak-Şubat-Mart, 2010 XLVI.
- \_\_\_\_\_, *Tefsîr Usulü*, MÜİFV, İstanbul 2015.
- \_\_\_\_\_, “Kur’ân’ın Nüzûl Sürecinde Tedricilik”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 2002, Sayı: 9.
- Muhyiddin Dervîş, *İ'râbü'l-Kur’ân ve beyânühü*, Dâr İbn Kesîr, Beyrut 2005.
- Mustafa Baktır, “Kaide”, *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIV.
- Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013.
- Nâci b. Dâyl es-Sultan, *İdeal Eğitim Yöntemleri* (çev. Ahmet İhsan Dündar), Guraba Yay., İstanbul 2008.
- Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Mekkî Sûre ve Ayetlerde Tahaddî ve Belağat”, *Kur’an Nüzûlünün Mekke Dönemi Sempozyumu*, 29 Haziran-01 Temmuz 2012 Çorum, 2013.
- Necdet Ünal, “Kur’an’ın İçki Yasağı Tedriciliği Üzerine Bir Araştırma”, *Kelam Araştırmaları*, 9:2 (2011).

- Ömer el-Eşgar, *er-Rusûl ve 'r-risâlat*, Mektebetü'l-felâh, Kuveyt 1985.
- Ömer Mahir Alper, "Küllî", *DİA*, Ankara 2002, c. XXVI.
- Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi 'l-Kur 'ân*, Dâru'l-kalem, Beyrut 1991.
- Rahime Çelik, Kur'an'da Dine Davet Metodu Açısından Âhiret İnancının Yeri ve Ashâb-ı Kehf Örneği (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *AÜSBE*, Antalya 2018.
- Remzi Kaya, "Kur'an-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri", *UÜİFD*, Cilt: 11, sayı:2, 2002.
- Sabri Akpolat, *Kur 'ân 'dan Öğütler II*, DİB, Ankara 2011.
- Sahip Aktaş, Kur'an'da İstifhâm Üslûbu (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *FÜSBE*, Elâzığ 2006.
- Seyyid Kutub, *Fî zilâli 'l-Kur 'ân*, Minberu't-tevhîd ve'l-cihâd, Mısır ts.
- \_\_\_\_\_, *Kur 'ân 'da Edebi Tasvir* (çev. İsmail Aslan), Ravza Yay., İstanbul 1999.
- Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta 'rifât*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1983.
- Şevki Saka, "İnsanı Aydınlatmada Tedrici Metodun Önemi", *AÜİFD*, cilt:42, sayı:1, 2011.
- Sırrı Akbaba, "Eğitimde Motivasyon", *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, Yıl:2006, Sayı: 13.
- Şihâbuddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu 'l-Meâni*, Dâru'l-ihyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut ts.
- Şükrü Keyifli, "Eğitim ve Din Eğitimi", *ÇÜİFD*, 2013, 13 (2).
- Talip Türcan, "Tedrîc", *DİA*, İstanbul 2011, c. XL.
- Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur 'ân", *DİA*, İstanbul 2000, c. XXI.

## **İslam Muhakeme Hukukunda Dava Şartları ve Dava Harcının Bu Bağlamda Değerlendirilmesi**

Case Conditions in the Islamic Judgement Law and the Evaluation of the Case Fee Regarding to These

**Muhammed Selim TOKOĞLU – Zeki YAKA**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, selimtokoglu@hotmail.com, Orcid ID: 0000-0003-2807-0599

Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Akdeniz University, Faculty of Theology, Departman Basic Islamic Studies, Antalya, Turkey, zekiyelten@hotmail.com, Orcid ID: 0000-0001-8027-4981

| <b>Makale Bilgisi</b>                | <b>Article Information</b>            |
|--------------------------------------|---------------------------------------|
| <b>Makale Türü – Article Type</b>    | Araştırma Makalesi / Research Article |
| <b>Geliş Tarihi – Date Received</b>  | 28 Nisan / April 2021                 |
| <b>Kabul Tarihi – Date Accepted</b>  | 23 Haziran / June 2021                |
| <b>Yayın Tarihi – Date Published</b> | 25 Haziran / June 2021                |
| <b>Yayın Sezonu</b>                  | Nisan – Mayıs– Haziran                |
| <b>Pub Date Season</b>               | April – May – June                    |

**Atf / Cite as:** Tokoğlu, M. S.-Yaka, Z. (2021). İslam Muhakeme Hukukunda Dava Şartları Ve Dava Harcının Bu Bağlamda Değerlendirilmesi/ Case Conditions in the Islamic Judgement Law and the Evaluation of the Case Fee Regarding to These. Turkish Academic Research Review, 6 (2), 603-628. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/62824/929163>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## **İslam Muhakeme Hukukunda Dava Şartları ve Dava Harcının Bu Bağlamda Değerlendirilmesi<sup>1</sup>**

Muhammed Selim TOKOĞLU - Zeki YAKA

### **Öz**

Toplum düzeninin sağlanması devletin en önemli fonksiyonlarından biridir. Devlet toplum fertleri arasında ortaya çıkan uyuşmazlıkları çözüme kavuşturmak mecburiyetindedir. İnsanlar arasında ortaya çıkan uyuşmazlıklar da ancak herkes tarafından kabul edilebilir bir merci ile çözüme kavuşabilir. Bu nedenle her devlet toplumuna kaosun hakim olmaması için âdil bir yargı fonksiyonuna ihtiyaç duyar. Yargı insanların haklarını koruduğu gibi kişilerin birbirinin hakkını ihlal etmesini önleyici ve gerektiğinde cezai yaptırım uygulayabilecek bir yapıya sahiptir. İnsanlar uzlaşmaya varamadıkları konularda dava yoluna başvurarak devletten hukuki koruma talep ederler. Şu kadar var ki kişilerin yargı yolunu gereksiz yere meşgul etmelerini önlemek için davalara belli usul şartları tayin edilmiştir. Ancak dava yoluna başvurmak için gerekli olan şartlar yerine geldiği zaman yargı yoluna başvurarak dava açılabilir. İslam muhakeme hukukunda davaların görülebilmesi de belli şartlara bağlanmıştır. Davaların sağlıklı bir şekilde açılıp, kâdılar tarafından kabul edilip karara bağlanması için tarafların, mahkemelerin ve dava konusunun gerekli şartları taşıması gerekmektedir. Aksi halde dava kâdı tarafından kabul edilemez. Bu nedenle davaların kabul edilmesi için hangi şartları taşıması gerektiği büyük önem arz etmektedir. Çalışmamızda öncelikle davanın sıhhat şartlarının neler olduğunu tespit edeceğiz. Diğer taraftan davaların kâdılar tarafından kabulü için dava harcının dava şartları arasında olup olmadığının tespitine çalışacağız. İslam yargı prensipleri kâdılarla doğrudan bağlantılı bir yapıya sahip olduğu için dava harcı yatırılması meselesi kâdılarının mesleğinden ötürü maaş alıp alamayacağı ve kişilerin arasındaki çekişmeyi sonlandırmak için kişilerden ücret talep edip edemeyecekleri konularıyla ilişkilidir. Eserlerde dava harcı konusuna müstakil olarak değinilmemiştir. Bu nedenle dava harcı konusunu kâdının ücret alması ile ilişkilendirip dava şartları arasında sayılıp sayılmadığını tespit etmeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Dava Harcı, Kâdılarının Maaşı, Dava Şartları, Davacı, Davalı

### **Case Conditions in the Islamic Judgement Law and the Evaluation of the Case Fee Regarding to These**

#### **Abstract**

Ensuring social order is one of the most important functions of the state since human being. The state is obliged to resolve disagreements that arise or could arise between individuals of the main people. Conflicts that arise between people can only be resolved with an authority that is accepted by everyone that are present in the society. For this reason, every state needs a fair judicial function so that chaos does

<sup>1</sup> Bu makale, "İslam Hukukunda Davanın Sıhhat Şartları" isimli 2020 yılında Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamlanmış Yüksek Lisans Tezinden türetilmiştir.

not rule over its society. As the judgement protects people's rights, it has a structure that prevents individuals from violating each other's rights and can impose vindictive sanctions when necessary in its situation. People can seek legal protection from the state by having recourse to litigation in matters that they cannot reach an agreement on. However, certain procedural conditions have been assigned to cases in order to prevent individuals from unnecessarily occupying the judicial path when needed. But on the other hand, a lawsuit only can be brought by having recourse to a judicial path when the conditions required to apply for a lawsuit are carried out completely. In the Islamic judgement law, as well the ability to hear the cases is bounded to certain conditions. It is necessary that the parties, the courts and the case matter carry essential conditions in order to get cases expressed healthy, accepted and resolved by the determined judges. Otherwise the case will not be accepted by the judge. For this reason, it is of great importance what conditions the cases must meet in order to be accepted. In our study, we will first determine what the health conditions of the case are in order to be accepted. On the other hand there is tried to determine the existence of the case fee among the lawsuit conditions in order to the acceptance of the cases by judges. Because the Islamic juridical principles have a directly linked structure with judges, the case fee payment issue is related with the matter of the allowance of judges earning their salary on account of their job and the allowance of demanding the case fee to terminate the conflict between people. There is not been touched on this case fee issue separately in other works. For this reason, we will try to associate the case fee issue with the fee acceptance of a judge and determine whether it is considered among the health conditions of the case.

**Keywords:** Case fee, Salary of Judges, Lawsuit Conditions, Claimant, Respondent

#### **Structure Abstract**

People have very different characteristics from each other in terms of their differentiating natures. This situation causes conflicts between people in the ordinary course of life. These disagreements arise from the violation of some rights granted to people by the legal order by others. In such situations, people need an authority that can and will solve their problems. If people tried to solve their problems by using their own methods, as stated in the hadith-i sharif: "If people were given what they wanted (just because of their claims), people would demand the blood and property of others. However, the oath belongs to the defendant." there would be a chaos in the society that would be difficult to resist after that moment. For this reason, Islamic law regards the way of being able to litigate in order to resolve the conflicts that arise between people in cases of disagreement. Conflicts of individuals during disagreements are terminated through the judicial power used by the state. This situation reveals the importance of the judiciary in order to increase the welfare and peace level of the society. In the Islamic judicial law, the trial of cases is bound by certain procedural rules for the most fair results. These rules of procedure differ depending on whether it is a civil or criminal case. If the rules of procedure are not been followed than this will result in many shortcomings. For example, if there occurs a failure in complying with the procedural rules in a criminal case than this will result in the wrongful punishment of the accused, and also the right will then be delivered to the wrong person in civil cases. For this reason, the Islamic judgment procedure is of vital importance for the realization of justice. One of the most important elements for the judgment procedure is the health conditions of the case. In our study, we will try to determine the health conditions of the case, which is of great importance to ensure justice among individuals, and to examine the status of the case fees in terms of the Islamic legal judgment procedure. In Islamic law of procedure, certain procedural rules are stipulated in order to hear and decide the cases. These rules are vital for the fair trial and resolution of cases. The parties must meet certain procedural requirements of the subject of the case and

the court. Persons must have the capacity to be a party and litigation in order to sue and dispose of the case they have opened. It is the fact that individuals do not have to hold a proxy in cases. But in cases followed by a proxy, it is necessary to submit a valid attorney. It is necessary that the person has the title of being a party. The directing of the case to a specific person and the presence of the defendant during the case, except in exceptional circumstances, is necessary. The statements of the plaintiff must be precise and consistent concerning the advantage of the case in the context of the fact that the subject of the case is legitimate and controversial. The subject of the lawsuit must be something mentally, customarily possible and known. A judge whose duty is limited by the caliph has to deal only with the matters falling within the scope of his duty and to hear the cases in the council of judges. It cannot be ignored that the parties, the subject matter of the case and the conditions of the court case are indispensable conditions for the trial of the case. However, among these conditions, there was no case condition such as depositing the lawsuit fee in the classical fiqh books. Since this issue is directly related to the judges, the subject of the litigation fee can be examined in relation to the salaries of the judges and demanding wages. In this context, it can be concluded that paying a fee to file a lawsuit is not considered among the health conditions of the case, while even the salary of the judges is a controversial issue in Islamic law of procedure. However, an open door is left for the state to order the litigation fee if it is unable to meet the legal costs. In Islamic law, it can be said that paying a lawsuit fee to file a lawsuit is not considered among the health conditions of the lawsuit, and it can be said that it is more preferable not to be charged for the lawsuit.

### Giriş

İnsanlar yapıları açısından birbirinden çok farklı özelliklere sahiptirler. Bu durum hayatın olağan akışında kişiler arasında uyumsuzlukların çıkmasına sebep olmaktadır. Bu uyumsuzluklar hukuk düzenince insanlara tanınan bazı hakların başkaları tarafından ihlal edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu tür durumlarda insanlar problemlerini çözebilecek bir merciye ihtiyaç duyarlar. Eğer kişiler sorunlarını kendi yöntemlerini kullanarak çözmeye kalkışsalar, “İnsanlara (sırf) iddiaları sebebiyle istedikleri verilseydi insanlar başkalarının kanlarını ve mallarını talep edeceklerdi. Lakin yemin davalıya aittir.”<sup>2</sup> hadisinde işaret edildiği üzere toplumda baş edilmesi güç bir kaos meydana gelirdi. Bu nedenle İslam hukuku insanlar arasında ortaya çıkan çekişmelerin çözüme kavuşturulması için dava yolunu meşru görmüş; anlaşmazlıkların devlet tarafından kullanılan yargı yoluyla sonlandırılması teşvik edilmiştir. Söz konusu durum toplumun refah ve huzur seviyesinin artması için yargının önemini ortaya çıkarmaktadır. İslam muhakeme hukukunda davaların görülmesi en âdil sonuçlar için belli usul kurallarına bağlanmıştır. Bu usul kuralları hukuk veya ceza davası olmasına göre farklılık arz etmektedir. Usul kurallarına uymamak birçok eksikliklere neden olacaktır. Söz gelimi ceza davasında usul kurallarına uymamak sanığın yanlış cezaya çarptırılması,

<sup>2</sup> Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, (thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî), Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâs, ty., “Akdiyye”, no:1711.

hukuk davalarında ise yanlış kişiye hakkın teslim edilmesi sonucunu doğuracaktır. Bu nedenle adaletin gerçekleşmesi için İslam muhakeme usulü hayati önem taşımaktadır. Muhakeme usulü için önemli unsurlardan biri de davanın sıhhat şartlarıdır. Çalışmamızda kişiler arasında adaletin sağlanması için büyük önem arz eden davanın sıhhat şartlarını tespit edip İslam hukuk muhakeme usulü açısından dava harçlarının durumunu ortaya koyacağız.

## A. DAVANIN SİHHAT ŞARTLARI

Kadim fıkıh geleneği içinde alimler ilk dönemden itibaren “*Kitâbü’l-Dâvâ*” bölümlerinde tüm detayları ile konuyu işlemişlerdir. Aynı başlık altında ele alınmasa da söz konusu şartlar ve ayrıntıları fıkıh kitaplarında yerini almıştır. İslam hukukunda geçerli/meşru bir dava için işaret edilen başlıca şartlar şunlardır.

### 1. Davada Ehliyet Şartı

*Ehliyet*: Lügatte; liyâkat, hak etme, yeterlilik manalarına gelmektedir.<sup>3</sup> Istilahta ise; bir kişinin, kanun koyucunun hitabına muhatap olabilme sıfatını ifade eder.<sup>4</sup> Ehliyet; vücut ve eda ehliyeti olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.

Bir kimsenin insan olmasından dolayı sahip olduğu ehliyete *vücut ehliyeti* denir. Kişinin lehinde veya aleyhinde olan hakların sabit olması durumunu ifade eder. Ehliyetin bu türünde kişinin yaşının, aklının, reşit olmasının bir önemi yoktur. Kişinin sağ olarak doğması onun bu ehliyete sahip olması için yeterlidir. Annesinin karnında olan çocuklar daha tam ve sağ doğumla dünyaya gelmedikleri için nâkıs vücut ehliyetine sahiptirler. Sağ olarak doğan herkes tam vücut ehliyetine sahiptir.<sup>5</sup>

Fiilleri yapmak ve onların neticelerine katlanmak hususunda şeriatin amellerine itibar ettiği kimsenin sahip olduğu ehliyete *eda ehliyeti* denir.<sup>6</sup> Şeriat tarafından kişinin bu ehliyete sahip olması için yaptığı fiili ve neticelerini anlayabilecek akla ve hisse sahip olması şart koşulmuştur. Akli kâmil olanlarda tam eda ehliyeti bulunmaktadır. Bazı kimselerde semavi veya müktesep ârizalardan kaynaklanan akli melekelerine etki eden durumlar söz konusu olabilir. Bu

<sup>3</sup> Fîrûzâbâdî, Ebu’t-Tâhîr Mecduddîn Muhammed b. Yâkup, *el-Kâmûsu’l-muhît*, (thk. Muhammed Naim Araksûsi), Müessesetu’r-Risâle, Beyrut, 2005, s. 963.

<sup>4</sup> Arcânî, Abdullah b. Nâsır, *Şurûtu etrâfi’l-d’avâ fi’l-fikhi ve nizâmi’l-murâfa’ât*, Nâif Arap Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Riyad, 2006, s. 79.

<sup>5</sup> Kutluboğa, Ebu’l-Fedâ Zeynuddin Kâsım, *Hulâsatu’l-efkâr şerhu muhtasari’l-menâr*, (thk. Hafız Senâullah Zâhidî), Dâru İbni Hazm, yy., 2003, s. 179; Arcânî, *Şurûtu etrâfi’l-d’avâ*, s. 80.

<sup>6</sup> Cüdey, Abdullah b. Yusuf b. İsa, *Teysîru ilmi usuli’l-fikh*, Müessesetu’r-Reyyân, Beyrut-Lübnan, 1997, s. 85; Arcânî, *Şurûtu etrâfi’l-d’avâ*, s. 79.



durumdaki kimselerin yaptığı bütün tasarruflar geçerli değildir. Bu nedenle nâkis eda ehliyetine sahiptirler.<sup>7</sup>

*Taraf ehliyeti:* Yapılan tarifler bağlamında kişilerin davada taraf olarak kabul görmesi için vücut ehliyetine sahip olması gerekir. Ölen kimselerin şahsına sıkı sıkıya bağlı olan haklarda leh veya aleyhlerine dava açılmaz. Çünkü bu kimseler ölüm ile vücut ehliyetlerini kaybetmişlerdir. Böylelikle davada taraf olma ehliyetleri de kaybolmuştur. Fakat ölenin malvarlığı ile ilgili olan davaların, mirasçılara veya terekeye karşı açılması mümkündür.<sup>8</sup>

*Dava ehliyeti:* Bir kimsenin kendi adına veya yerine temsilcisinin davayı yürütebilme ehliyetine “*dava ehliyeti*” denir. Kâmil eda ehliyetine sahip olan bir kimse dava ehliyetine de sahiptir.<sup>9</sup> Kişilerin dava açmaları ve açtıkları davada tasarrufta bulunmaları için eda ehliyeti olması gerekir. Eda ehliyeti olmayan bir kimse tasarrufta bulunamaz. Onun yerine adına tasarrufta bulunabilecek olan kimseler tayin edilmesi gerekir. Çocukluk, kölelik veya delilik gibi sebeplerden dolayı tasarrufları kısıtlı bulunan kişilerin mallarında tasarruf etmelerinin yasak olduğu konusunda âlimler ittifak etmiştir. Çocuğun tasarrufu velisinin, kölenin tasarrufu ise efendisinin iznine bağlanmıştır.<sup>10</sup> Bu sebeple kişilerin davada taraf olabilmeleri için taraf ve davalarını yürütebilmeleri için dava ehliyetine sahip olmaları davanın sıhhat şartı olarak görülmüştür.

## 2. Davada Temsil Durumu

Dava ehliyeti olmayan kimselerin davada veli ya da vasîleri tarafından, gerçek kişiliğe sahip olmayan tüzel kişilerin ise yetkili organları ya da kayyım, emin gibi sıfatları taşıyan devletin görevlendirdiği kimseler tarafından temsil edilmesine “*kanuni temsil*” denir.<sup>11</sup> Küçük çocukların kendileri hakkında yaptıkları tasarruflar geçersiz olmasından dolayı çocuklar, onlar adına haklarını koruyabilecek ve haklarında tasarruf edebilecek birine ihtiyaç duyarlar. Bu kimseler çocuklar adına

<sup>7</sup> Cüdey, *Teysîru ilmi usuli'l-fıkh*, s.85; Arcânî, *Şurûtu etrâfi'd-d'avâ*, s. 79.

<sup>8</sup> Atar, *İslam Yargılama Hukukunun Esasları*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2019, s. 195.

<sup>9</sup> Atar, *İslam Yargılama Hukukunun Esasları*, s. 196.

<sup>10</sup> İbn Hübeyra, el- Vezir Yahya b. Muhammed Avnuddîn Ebu'l-Muzaffer, *İcmâ'u'l-e'immeti'l-erba'ati ve ihtilâfihim*, (thk. Muhammed Hüseyin), Dâru'l-Ulâ, 2009, c.II, s. 450; Arcânî, *Şurûtu etrâfi'd-d'avâ*, s. 80.

<sup>11</sup> Atar, *İslam Yargılama Hukukunun Esasları*, s. 197.

tasarruflarda bulunabilecek veya çocukların muhtemel tasarruflarına izin verme yetkisine sahip olabilecek veli ya da vasîleridir.<sup>12</sup> Sonuç olarak çocuklar velisi varsa davalarda velisi tarafından temsil edilir. Velisi yoksa bu takdirde ya velisinin tayin ettiği bir vasî tarafından ya da veli bir tayinde bulunmadıysa kâdî tarafından belirlenen bir vasî tarafından temsil edilir.

Kişiler dava ve işlerini kendi takip edebileceği gibi dava ehliyeti olan herkesi, dava işlerini takip etmesi için vekil tayin edebilirler. Vekil bu işlemi ücret karşılığında veya herhangi bir bedel almadan da yapabilir. Kişinin kanuni bir zorunluluk olmadan kendi yerine dava işlerini yürütmesi için vekil tayin etmesine “*iradî temsil*” denilir.<sup>13</sup> Kişilerin davalarda temsil edilebilmesi için mutlaka geçerli bir vekâletnameleri olmalıdır.

İnsanın kendi yerine başkasını vekil kılabilirdiği tüm durumlarda, davada da başkasını vekil kılması mümkündür.<sup>14</sup> Hastalık, sefer gibi özür sayılabilecek hallerde başkasına davayı takip etmesi için vekâlet vermesi konusunda ittifak vardır. Fakat fakihler herhangi bir özrü olmayan kimsenin vekâlet vermesi hakkında ihtilaf etmişlerdir.<sup>15</sup> Cumhur-u ulema karşı tarafın rızasına bakmaksızın ve özürsüz olarak kişilerin davada kendilerini temsil etmesi için vekil tayin edebileceğini söylerken İmam-ı Azam ancak karşı tarafın rızasını alarak özürsüz vekil tayin edilebileceği görüşünü benimsemiştir.<sup>16</sup>

Netice itibari ile İslam muhakeme usulünde davalarda bizzat davacının kendisinin temsil zorunluluğu davanın sıhhat şartları arasında sayılmamıştır. Kişiler davalarını kendisi takip edebileceği gibi kendilerini temsil etmesi için başkalarını da tayin edebilir. Ancak başkasının vekil kılınarak takip edildiği davalarda geçerli bir vekâletnamenin kâdıya sunulması davanın sıhhat şartları arasında sayılmıştır.

### 3. Taraf Sıfatı

<sup>12</sup> Semnâni, Ebu'l-Kasım Ali b. Muhammed, *Ravdatu'l-kudât ve tarîkun-necât*, (thk. Salahaddin en-Nâhi), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1414, c. I, s. 179.

<sup>13</sup> Atar, *İslam Yargılama Hukukunun Esasları*, s. 197.

<sup>14</sup> Kahtân, Usâme b. Said vd., *Mevsû'atu'l-icmâ'i fi'l-fikhi'l-İslâm*, Dâru'l-Fadîle, Riyad, 2012, c. IV, s. 340; İbn Hubeyra, *İcmâ*, c. II, s. 32.

<sup>15</sup> Sadru's-Şehîd, Husameddin Ömer b. Abdulaziz, *Şerhu edebi'l-kâdî li'l-Hassâf*, (nşr. İrşad Matbaası), Dâru'l-Arabiyye, Bağdad, c. III, s. 404.

<sup>16</sup> Kâsânî, Alaaddin Ebu Bekir b. Mesud, *Bedâ'i'us-sanâ'i fi tertibi's-şerâ'i*, (thk. Muhammed Têmir), Dâru'l-Hadis, Kahire, 2005, c. VIII, s. 414; İbn Ferhûn, İbrahim b. Muhammed, *Tabsiratu'l-hukkâm fi usûli'l-akdiyye ve menehicu'l-ahkâm*, Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, Riyâd, ty, c. I, s. 111

Husumet çekişme, uyuşmazlık, mücadele, davalasma manalarına gelmektedir.<sup>17</sup> Herhangi bir konuda uyuşmazlığın olduğu kimseye ve davada husumetin yöneltildiği kişiye *hasım* denilir.<sup>18</sup> Hasımın kim olduğunu tespit etmek ise taraf sıfatını ifade eder. Bu nedenle dava konusunun gerçekten alakalı kimseye yöneltilmesi büyük önem taşır. Aksi takdirde dava, taraf sıfatı yokluğu sebebiyle dinlenilemez. Davacı ve davalıdan her birinin davada taraf sıfatı olması şart koşulur. Aynı zamanda davanın etrafında döneceği hüküm veya olay ile ilgili bir bağlantılarının olması, şeriatın onlardan her biri için bu sıfatı alabilmelerine olanak tanınması (davacıya, iddia ve talep etme hakkı vermesi, davalıyı ise cevap vermek konusunda mükellef kılması gibi.) gerekir.<sup>19</sup> Davada taraf sıfatı farklı hallerde görülebilir;

**a.** Davacı kendi hakkını talep eden kişi sıfatıyla davada bulunabilir.<sup>20</sup> Kişinin bizzat kendi hakkını talep etmesi konusunda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.

**b.** Davacı başkasını temsil etme sıfatıyla davada bulunabilir.<sup>21</sup> Davacı, veli, vasî, kayyım, vekil, tüzel kişilerde müteveli gibi başkasının yerine geçerek başkasına ait olan bir hakkı talep eden sıfatıyla dava açabilir. Asilin yerine geçme sıfatını aldığı davalarda davanın sonucu asile döner.<sup>22</sup>

**c.** Alacaklı borçlunun hakkını muhafaza etmek için onun yerine dava açan konumunda olabilir.<sup>23</sup> Burada alacaklının kendi menfaatini korumak için borçlunun mal varlığına el konulmasına engel olması söz konusudur.

**d.** Kamu yararına birden fazla kişiye zararı dokunması sebebiyle menfaati kendilerine dönecek olan kişiler, davada toplu bir şekilde davacı olabilecekleri gibi bazı insanlar topluluğun yerine geçerek onlar adına da dava açabilirler.<sup>24</sup>

Davanın doğru kişiye yöneltilmesi davanın vazgeçilmez unsurlarındandır. Bu nedenle davada kişilerin taraf sıfatına sahip olmaları kazâif

<sup>17</sup> İbn Seyda, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-Muhassas*, Dâru İhyâu't-Turâs, Beyrut, 1996,c. III, s. 407.

<sup>18</sup> Râzi, Ebu Bekir Zeynuddîn ebu Abdullah b. Muhammed, *Muhtârü's-sihâh*, (thk. Yusuf Şeyh Muhammed), Mektebutu'l-Asriyye, Beyrut, 1999,s. 91.

<sup>19</sup> Arcânî, *Şurûtu etrâfi'd-d'avâ*, s. 117.

<sup>20</sup> İbn Ferhûn, *Tabsiratu'l-hukkâm*,c .I, s. 116; Tarablûsî, Ebu'l-Hasan Alaaddin, *Mu'înu'l-hukkâm fi me yeteraddedu beyne'l-hasmeyni mine'l-ahkâm*, Dâru'l-Fikr, yy.,ty., s. 62.

<sup>21</sup> Yâsîn, Muhammed Naim, *Nazariyeti't-d'avâ beyne Şeri'ati'l-İslamiyye*, Dâru Alemi'l-Kütüb, Kingdom yay., Riyad, 2003, s. 280.

<sup>22</sup> Nasr Ferid Vâsıl, *Nazariyyetu'd-d'avâ ve'l-ispât fi'l-fikhi'l-İslâmi*, Dâru's-Şurûk, Kahire, 2002, s. 13-14; Beyâtî, Abdulgafûr Muhammed, *el-Kavâ'idu'l fikhîyye fi'l-kadâ*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2015, s. 216.

<sup>23</sup> Yâsîn, *Nazariyyetu'd-d'avâ*, s. 280.

<sup>24</sup> Yâsîn, *Nazariyyetu'd-d'avâ*, s. 282.

adalet açısından büyük önem arz etmektedir. Bu nedenle İslam muhakeme usulünde taraf sıfatı davanın sıhhat şartları arasında sayılmıştır.

#### 4. Davalının Tespiti

Davanın taraflarından biri olan davacının belli bir kimse olması gerekir. Âlimler eserlerinde davacının belli olmasını ayrı bir şart olarak zikretmemişlerdir. Bu şart onların zımnî ifadelerinden anlaşılmaktadır. Çünkü davanın açılması davacının kâdının huzuruna gelip davayı söylemesiyle mümkündür. Bu nedenle davacının belli olmaması gibi bir durum söz konusu değildir.<sup>25</sup> Taraf sıfatı davalarda iddianın gerçekten alakalı kişiye yöneltilip yöneltilmediğinin tespitini yaparken davalının tespiti iddianın yöneltildiği kişinin kim olduğunu belirler.

Davaların faydası, insanların ihlal edilen haklarını onlara geri vermektir. Bu nedenle bir davada davacıya hakkını teslim edebilmek için hasmın yani davalının belli olması gerekir. Davalar, davalıyı ilzam etmek ve hüküm sebeplerinden biri ile dava sabit olduğu zaman hüküm vermek içindir. Bu nedenle davalının bilinmediği bir dava sahih olmaz.<sup>26</sup> Mecelle’de bu şart, “*Davalının malum olması gerekir. Binaenaleyh davacı, tayin etmeksizin benim filan köy ehlinde birinde veya bazı insanlarda alacağım var dese davası sahih değildir. Davacının davalıyı belirlemesi gerekir.*”<sup>27</sup> şeklinde kanunlaştırılmıştır. Davanın sahih olabilmesi için davanın müşahhas bir kişiye veya birden fazla kişiye yöneltilmesi gerekir.

Davacının davalının ismini bilmesi şart koşulmamıştır. Davacı davalının ismini bilmediği zaman davası bâtil olmaz. Aynı şekilde davalının bir kişi olması da şart koşulmamıştır. Davalı birden fazla kişi de olabilir.<sup>28</sup> Burada önemli olan husus davanın muayyen bir kimseye ve kimselere yöneltilmesidir. Bu nedenle İslam muhakeme usulünde davalının belli olması davanın sıhhat şartları arasında sayılmıştır.

#### 5. Tarafların Hazır Bulunması

Dava esnasında tarafların davada hazır bulunması gerekir. Davacının hazır bulunmasını âlimler açıkça dava şartları içerisinde saymamıştır. Bunun nedeni davacı, hâkimin huzuruna gelmeden davanın açılmasının mümkün olmamasıdır.

<sup>25</sup> Heytemî, Şihâbuddin Ahmed b. Hacer, *Tuhfetu'l-muhtâç fi şerhi'l-Minhâç*, Dâr-u İhyâ'ut-Turâs, Beyrut, ty, c. X, s. 293.

<sup>26</sup> Cessâs, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzi, *Şerhu edebu'l-kâdi*, Amerika Üniversitesi, Kâhire, 1977, s. 406; Ali Haydâr Hoca Emin Efendi, *Dureru'l-hukkâm fi şerhi Mecelleti'l-ahkâm*, (terc. Fehmi Hüseyin), Dâru'l-Ceyl, 1991, ,c. IV, s. 181.

<sup>27</sup> Mecelle md. 1617.

<sup>28</sup> Ayrıntılı bilgi için mecelle madde 1644'e bk., Ali Haydâr, *Dureru'l-hukkâm* ,c. IV, s. 181.

Fakat her ne kadar söylemeye ihtiyaç olmasa da fakihlerin ibarelerinin mefhumlarından davacının da dava esnasında hazır bulunmasının bir dava şartı olduğu anlaşılmaktadır. Tarafların hazır bulunmasından davalının hazır bulunması anlaşılmalıdır.<sup>29</sup>

Âyet-i kerimede “*Aralarındaki anlaşmazlıkları çözüme bağlasın diye Allah'a ve resulüne çağrıldıklarında müminlerin sözü, "Dinledik ve boyun eğdik" demekten ibarettir. İşte kurtuluşa erenler de bunlardır!*<sup>30</sup>” buyrulmaktadır. Davalının, bu âyet-i kerimenin gereği ile amel ederek mahkemeye çağrıldığı zaman icabet etmesi gerekir. Aksi halde herhangi bir mazereti olmadan davete icabet etmeyen davalı, zalim ve günahkâr olur.<sup>31</sup> Fakihler, hüküm meclisinde olmayıp belde bulunan davalının mahkemede hazır bulunması gerektiği görüşünde ittifak etmişlerdir. Fakat mahcur, hapiste olan, kendisinden haber alınamayan gibi farklı durumlarda mesafeye bakmamışlardır.<sup>32</sup> Fakihler gaip hakkında davacının delil ve iddiasının dinlenmesi konusunda ittifak etmişlerdir. Fakat bu delil ve iddiaya dayanarak gaip hakkında hüküm verilmesi konusunda ihtilaf edilmiştir.<sup>33</sup>

İmam-ı Azam Ebu Hanife (ö.150), davanın kabulünden sonra davalının bulunmasını şart koşmuştur. Ona göre dava esnasında davalı hazır bulunmazsa o dava dinlenilmez; davalı davada hazır bulunana kadar hakkında hüküm verilemez. Hanefilerde gaip üzerine hükmedilmediği gibi dava sırasında hazır bulunmayan davalıya karşı da dava kabul edilmez. Gaip davalının şهادetten önce veya sonra gaip olması ya da kâdının meclisinde bulunmaması veya kâdının bulunduğu belde olmaması arasında bir fark yoktur. Bu şart Hanefî mezhebi dışındaki mezheplerde yoktur.<sup>34</sup> Malikiler'den İbn Mâcişûn (ö.212), bir rivayette Ahmed bin Hanbel (ö.241), İbn Ebî Leyla (ö.148) ve Sevrî'nin (ö.161) de bu görüşte olduğu nakledilmektedir.<sup>35</sup>

Davalının kendisinin veya yerine vekilinin, vasisinin, velisinin ya da mütevellinin, hüküm, şهادet ve dava zamanında hazır bulunması şart koşulmuştur.

<sup>29</sup> Arcânî, *Şurûtu etrâfi'd-d'avâ*, s. 185.

<sup>30</sup> Nur, 24/51.

<sup>31</sup> İbn Kesîr, Ebu'l-Fedâ İsmail el-Kuraşî, *Tefsîru'l-Kur-âni'l-Azîm*, (thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1419, c. VI, s. 68.

<sup>32</sup> Şirbîni, Şemseddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîp, *Muğni'l-muhtâç ile Mâ'rifeti me'âni elfâzu'l-Minhâç*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994, c. VI, s. 320; İbn Müflih, Muhammed b. Müflih, Ebu Abdullah, *el-Furû*, Menâr, Mısır, 1339, c. III, s. 828.

<sup>33</sup> İbn Hubeyra, *İcmâ*, c. II, s. 417.

<sup>34</sup> Tayyar, Abdullah b. Muhammed, *Fikhu'l-müeyyere*, Medâru'l-Vatan, Riyad, 2011, c. VIII, s. 98; Zuhayli, Vehbe, *Mevsû'atu'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-kadâye'l-mu'âsıra*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2013, c. VI, s. 434.

<sup>35</sup> Muhammed Rafet Osman, *Nizâmu'l-kadâ fi'l-fikhi'l-İslâm*, Dâru'l-Beyan, yy., 1994, s. 222; İbn Hubeyra, *İcmâ*, c. II, s. 417.

Davada hüküm, davalının ikrarına ya da delil sunmasına göre farklılık gösterir. İkrar veya delile göre hüküm, ancak davalının hazır olması ile mümkün olur. Davalı mahkemede hazır olmadığı müddetçe davacının delili ve davası hakkında hüküm verilmez. Şayet kâdı, davacının delilini davalı hazır olmadan dinlese hakkında hüküm verse davalı davada hazır oluncaya kadar verdiği hüküm yürürlüğe girmez. Verilen hüküm ister Allah hakkı olsun ister kul hakkı olsun davalının duruşmada hazır bulunması şart koşulmuştur.<sup>36</sup>

Dava ile arasında bağlantı bulunan vasî, mirasçı, vekil, mana itibari ile hazır olan davalı hükmündedir. Vekil ve vasî apaçık izinle davalının yerine geçmiştirler. Mirasçı ise şer'i anlamda davalının yerine geçmiştir. Bu nedenle sayılan kimselerin davada hazır bulunması aynı davalının kendisinin davada hazır bulunması gibidir. Bu yüzden bunlar hakkında hükmetmek gaip hakkında hüküm değildir.<sup>37</sup> Verilen bilgiler ışığında İslâm muhakeme usulünde davanın sıhhat şartlarından birinin de dava esnasında davalının hazır bulunması olduğu anlaşılmaktadır.

## 6. Davacının İfadeleri

Hak sahibinin hakkını almak için kesin ifadeler kullanması ve kendine hakkı kesin bir şekilde izafe etmesi davada şart koşulur. Örneğin davacı, “zannediyorum” veya “öyle sanıyorum” veya “bu filana aittir” gibi kesin olmayan, belirsiz ibareler kullanması halinde dava dinlenilmez. Fakat bu şart ceza davalarında istisna edilmiştir.<sup>38</sup> Davada davacının davalıdan hakkını talep ettiğini zikretmesi, kâdıdan davalının mahkemede hazır bulundurulmasını ve davalının cevap vermesini istemesi şart koşulur.<sup>39</sup> Çünkü insanın hakkını vermek talep ile olur.<sup>40</sup> Başkasının elinde bulunan bir mal o şahsa rehin olarak verilmiş veya elinde para karşılığı

<sup>36</sup> Ali Haydâr, *Dureru'l-hukkâm*, c. IV, s. 182.

<sup>37</sup> Kâsânî, *Bedâi*, c. VIII, s. 416; Serahsi, Ahmed b. Ebi Sehl Şemsu'l-Eimme, *el-Mebcut*, Dâru'l-Mârifê, Beyrut, 1993, c. XVII, s. 39; Ebu'l-Ferec, Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *Şerhu'l-Kebîr ale metni'l-Muknî*, Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyye, yy, ty, c. XXVIII, s. 524; Ali Haydar, *Dureru'l-hukkâm*, c. IV, s. 182.

<sup>38</sup> İbn Desûkî, Muhammed b. Ahmed, *Hâşiyetu't-Desûkî ale's-şerhi'l-Kebîr*, Dâru'l-Fikr, yy., ty., c. 4, s. 144; Nizâmuddîn Belhî vd., *Fetâvâyı hindiyye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut-Lübnan, 2009, c. IV, s. 5; Tayyar, *Fıkhü'l-müeyssere*, c. VIII, s. 100.

<sup>39</sup> Tayyar, *Fıkhü'l-müeyssere*, c. VIII, s. 100.

<sup>40</sup> Kâsânî, *Bedâi*, c. VIII, s. 414.

hapsedilmiş olabilir. İşte bu nedenlerden dolayı davacının hakkı talep etmesi gerekir. Çünkü davacının hakkını talep etmesi bu ihtimalleri ortadan kaldırır.<sup>41</sup>

Davada tenâkuz bulunmaması davanın sıhhat şartlarından biridir.<sup>42</sup> Bu sebeple davacının sözleri/talepleri arasında tenâkuz bulunmamalıdır. Usulcülere göre tenâkuz aralarını toplamak mümkün olmayacak şekilde iki eşit delilin çelişkili olmasıdır.<sup>43</sup> Davada tenâkuz ise davacının davasını iptal edecek bir söz söylemesidir. Davacının ilk söylediği ile ikinci söylediği söz arasını toplamak mümkün değilse tenâkuz gerçekleşmiş olur.<sup>44</sup> Davacının söylediği ifadelerde zıtlığın olması davanın dinlenilmesine engel teşkil etmektedir. Örneğin kişi bir evin vakıf olduğunu iddia etse, sonra o evin kendine veya başkasına ait olduğunu söylese, bu durumda zıtlık meydana gelmiş olur. Çünkü bir şeyin vakıf olması onun bir kişinin mülkiyetine ait olmasına engeldir.<sup>45</sup> Bu nedenle somut örnekte söylenen ifadeler birbiriyle çelişmektedir. Mecelle’de, “*Tenâkuz davacının davasında çelişkili ifade kullanmasıdır. Yani davasını batıl kılacak bir ifade kullanmasıdır.*”<sup>46</sup> şeklinde ifade edilmiştir.

## 7. Dava Konusu İle İlgili Şartlar

Davanın kâdı tarafından kabul edilmesi için dava konusunun gerekli dava şartlarını taşıması gerekmektedir. Dava konusu bakımından dava şartları sırasıyla şu şekildedir;

### a. Davada Maslahat Konusu

İslam yargılama hukukunda fakihler dava şartı olarak ayrıca maslahatı zikretmemişlerdir. *Maslahat* fıkıhta, faydayı celbetmek zararı defetmek manasına

<sup>41</sup> Meydâni, Abdulğani b. Talip, *el- Lübâb fi şerhi'l-kitâb*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdu'l-Hamid), Mektebetü'l-İlmiyye, Lübnan, c. IV, s. 28; Merginânî, Ebu'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebi Bekr, *el- Hidâye fi şerhi Bidâyetü'l-mübtedâ* (thk. Talal Yusuf), Dâru İhyâ'u't-Turâs, Lübnan, yy.,ty., c. III, s. 155.

<sup>42</sup> Serahsi, *el-Mebsût*, c.XVII, s. 96; Kâsânî, *Bedâi*, c. VIII, s. 417; İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrahim b. Muhammed, *el-Bahru'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dakâ'ik*, Dâru'l-Kütübü'l-İslamiyye, yy.,ty. s. 87; İbn Ferhûn, *Tabsiratu'l-hukkâm*, c. I, s. 136; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâç*, c. X, s. 296; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâç*, c. IV, s. 301; Kermî, Zeynuddîn Mer'i b. Yusuf, *Gâyetu'l-müntehâ fi cem'il-'iknâ ve'l-müntehâ*, Müessesetu Ğirâs, Kuveyt, 2007, c. III, s. 448; Buhutî, Mansur b. Yunus, *Keşşâfu'l-kinâ' ale metni'l-İknâ'a*, Dâru Kütübü'l-İlmiyye, yy.,ty., c. IV, s. 203.

<sup>43</sup> Tahânevî, Muhammed Ali, *Mevsû'at keşşâfu'l-istilâhat*, Mektebetü Lübnân, Lübnân, 1996, s. 1413 .

<sup>44</sup> Muhammed Rafet Osman, *en-Nizâmu'l-kadâ*, s. 235.

<sup>45</sup> Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmürz b. Ali Rûmî, *Dureru'l-hukkâm fi şerhi gureri'l-Ahkâm*, Dâru İhyâ'u Kütübü'l-Arabiyye, yy, ty, c. II, s. 430; Alaaddin Haskefi, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Ed-Durru'l-muhtâr şerhu tenviri'l-ebâr*, (thk. Abdulmun'im Halil İbrahim), Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 2002, s. 478.

<sup>46</sup> Mecelle Md. 1615.

gelmektedir.<sup>47</sup> Şeriat, maslahatı gerçekleştirmek ve zararı defetmek için vardır. Bu itibarla davada maslahat şeriatın emrettiği şeye denir. Şeriatın yasakladığı şeye ise zarar denir.

Fakihler zarar ve maslahata bağlanan kaideleri tayin etmişlerdir. Buna göre; “*Kullanması haram olan şeyi almak da haramdır.*<sup>48</sup>” kaidesine göre içki, domuz, vb. şeyleri almak haramdır. “*Almanın haram olduğu şeyi vermek de haramdır.*<sup>49</sup>” kaidesine göre rüşvet, faiz gibi şeyleri almak haram olduğu gibi vermek de haramdır. Buradan netice olarak “*Yapmanın haram olduğu şeyi istemek de haramdır.*<sup>50</sup>” kaidesi çıkmaktadır.

Hanefiler davanın abes olmamasını şart koşmuşlardır.<sup>51</sup> Abes, faydası ve menfaati olmayan bir iş yapmak demektir. Bu tarife itibarla abes, maslahatın tam tersidir. Mâlikîler ise davanın şeriat tarafından muteber ve faydalı sahih bir maksat için olmasını şart koşmuşlardır.<sup>52</sup> Şâfiî ve Hanbelîler’de aynı görüşte olduklarına işaret etmektedirler. Malikîler davada maslahatın anlaşılması için genel bir kaide belirlemişler; maslahatı bu kaideye göre tespit etmişlerdir. Buna göre davada maslahat, ancak hasım ikrar ettiği zaman davacının fayda sağladığı bir dava konusu varsa gerçekleşmektedir.<sup>53</sup>

İslâm yargılama hukukunda fakihler dava şartı olarak ayrıca maslahatı zikretmemişlerdir. Fakat maslahat kavramının altına giren dava konusunun meşru ve davalıyı ilzam edebilecek nitelikte olmasını davanın sıhhat şartı olarak görmüşlerdir. Bu itibarlara göre davada maslahatın olması için dava konusunun meşru ve davalıyı ilzam edebilecek niteliğe sahip olması gerekmektedir.

Davacının dava açmakta maslahatı olması için dava konusu olan hakkın meşru bir hak olması şart koşulmuştur. Yani şeriatın saydığı veya caiz gördüğü şeylerden olmalıdır. Aynı zamanda bu hakkın kadâ ile şeriatte korunmaya alınmış olması gerekir. Çünkü kadâ, şeriatin belirlediği hükümleri sahipleri için gözetir,

<sup>47</sup> Tûfi, Süleyman b. Abdullah, *Şerhu muhtasari’r-ravda*, Vuzâratu’s-Şu’ûnu’l-İslâmiyye, Suudi Arabistan, 1419, c. III, s. 204.

<sup>48</sup> el-Makdisî, Ebu Muhammed, Muvaffakuddin Abdullah b. Kudâme, *el-Kâfi fi fıkhi’l-İmâm-ı Ahmed*, Dâru Kütübü İlmiyye, 1. Baskı, 1994, c. I, s. 45.

<sup>49</sup> Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekir, *el- Eşbâh ve’n-nazâir*, (thk. Bağdadî), Dâru’l-Kitâbu’l-Arabiyye, Beyrut, 1414, s. 150.

<sup>50</sup> Suyûtî, *el- Eşbâh ve’n-nazâir*, s. 150.

<sup>51</sup> İbn Âbidinzâde, Alaaddin Muhammed b. Abdulaziz, *Kurratu ‘uyûnu’l-ahyâr li tekmileti Reddi’l-Muhtâr ale ed-Durri’l-Muhtâr şerhu tenviru’l-ebşâr*, Dâru Se’âde, yy.ty, c. I, s. 381.

<sup>52</sup> Karâfi, Ebu’l-Abbas Şihâbuddin Ahmed b. İdris, *el- Furûk envêru’l-burûk fi Enve’i’l-furûk*, Âlemu’l-Kütüb, c. IV, s. 72.

<sup>53</sup> İbn Ferhûn, *Tabsiratu’l-hukkâm*, c. I, s. 126; Karâfi, *el- Furûk*, c. IV, s. 72.



onların hakkını başkalarının gasp etmesinden korur.<sup>54</sup> İçki, domuz eti, faiz, kumar vb. şeyler gibi şeriatte caiz olmayan şeyler dava konusu yapılamaz. Çünkü şeriatte bunlar mütekavvim yani kıymetli mal değildirlir.<sup>55</sup>

İslâm'ın meşru gördüğü her hak da dava yoluyla talep edilemez. Bu nedenle şeriatin caiz gördüğü fakat insanların onu yapmakla bağlayıcı olmadığı, insanların haklarında vücûbiyet ifade etmeyip yapmaları faziletli olan, karşılığını da ahirette görecekleri şeyler hakkında dava kabul edilmez. Örneğin başkalarına iyilikte bulunmak, borç vermekten çekinmek, yakın akrabaya ziyarette bulunmak, vekâleti kabul etmek vb. haklar kişilerden diyaneten talep edilebilir. Fakat bu haklar kadâen talep edilemez. Yani bir kişi akrabalarını bana ziyarete gelmiyorlar diye mahkemeye veremez veya falanca bana borç para vermiyor diyerek kâdının huzuruna çıkamaz. Çünkü bu haklar her ne kadar şeriat tarafından diyaneten meşru olsa da kazâi olarak talebi mümkün kılınmamıştır.<sup>56</sup>

Davalıyı susturmak ve husumeti sonlandırmak için dava konusunun bağlayıcı kılacak nitelikte olması şart koşulur. Bu nedenle davanın yanlış kişiye yöneltilmesi veya iddia edilen şeyin husumet konusu olmadığı hallerde dava dinlenilmez. Dava hakkında hüküm verildiği zaman davalıyı bağlayıcı kılabilecek bir dava mevcut olmalıdır.<sup>57</sup> Mecelle'de bu husus; "*Dava sabit olduğu zaman davalının muhkem ve mülzem olması şart koşulur. Mesela bir kimse başka birine ödünç verse sonra başka bir kimse çıkıp 'onu bana ödünç versin çünkü ben onun akrabasıyım.'* dese davası sahih değildir. Yine biri başka birini bir meselede vekil tayin etse başka bir şahıs çıkıp 'ben onun komşusuyum vekâleti bana versin ben vekâlete daha layığım.' dese yine davası sahih değildir. Çünkü bir kimse malını istediği kimseye ödünç verebilir ve işlerinde istediği kimseye vekâlet verebilir. Bu davalar ve benzerlerinde davalı hakkında hüküm verilmez.<sup>58</sup>" şeklinde ifade edilmiştir.

Davacı davasını ispat ettikten sonra davalının ikrar, yemin ve yeminden çekinme yollarından biri ile bağlı olması ve bunun neticesinde hakkında hüküm verilmesi gerekir. Davalıyı ispat etme külfetine sokmayan ve hakkında hüküm

<sup>54</sup> Kâsânî, *Bedâi*, c. VIII, s. 419; Zuhayli, *Mevsû'âtu'l-fikhil-İslâmî*, c. VI, s. 435; Tayyar, *Fikhu'l-müeyssere*, c. VIII, s. 98.

<sup>55</sup> Heyet, *Mevsû'âtu'l-fikhyyeti'l-kuveytiyye*, Vuzâratu'l-Evkâf, Kuveyt, 2012, c. XX, s. 308; Tayyar, *Fikhu'l-müeyssere*, c. VIII, s. 99.

<sup>56</sup> Tayyar, *Fikhu'l-müeyssere*, c. VIII, s. 99.

<sup>57</sup> Haskefi, *Ed-Durru'l-muhtâr*, s. 510; Molla Hüsrev, *Dureru'l-hukkâm*, c. II, s. 330; İbn Ferhûn, *Tabsiratu'l-hukkâm*, c. I, s. 109.

<sup>58</sup> Mecelle md. 1630.

verilemeyecek olan davalar mülzem olmadıkları için sahih değildir.<sup>59</sup> Örneğin davacı mahkemede hazır bulunan ve durumu inkâr eden davalının içinde vekil olduğunu iddia etse kabul edilmez. Çünkü davalı isterse o anda vekillikten azledebilir. Bir kimse batıl bir akdin hükümlerini yürürlüğe koymak için veya davalıdan sadaka talep etmek için dava açsa bu davalarda kabul edilmez.<sup>60</sup> Çünkü bu hallerde de davalıyı bir şeyi yapmaya veya yapmamaya kazâi bir kararla zorunda bırakmak mümkün değildir.

Klasik fıkıh kitaplarında davanın sıhhat şartları arasında maslahat şartı zikredilmemiştir. Fakat alimlerin dava konusunun meşru ve mülzem olmasını şart koşmalarından davada maslahatı gerekli gördükleri anlaşılmaktadır. Tüm bu bilgiler ışığında davada sıhhat şartlarından birinin de maslahat olduğunu söylemek mümkündür.

#### ***b. Dava Konusunun Akıl ve Âdet Bakımından Mümkün Olması***

Davanın dinlenmesi için dava konusunun akıl ve âdet bakımından mümkün bir şey olması gerekmektedir. Mümkün olmayan bir şeyin dava konusu yapılması halinde dava hâkim tarafından dinlenilmez.<sup>61</sup> Söz gelimi bir kişinin kendinden yaşça büyük birinin oğlu olduğunu iddia etmesi veya fakir bir kimsenin asla kendinde bulunması mümkün olmayan bir miktarı zengin bir kimseye borç verdiğini iddia etmesi vb. gibi durumlar aklen ve âdeten muhal olmasından dolayı davanın sıhhatine engeldir. Bu davalar hâkim tarafından dinlenilmez. Fakat fakir bir kimse sattığı taşınmazın parasının zengin tarafından ödenmediğini veya zengin mirasçıdan kendisine miras kaldığını iddia ederse onun bu davası dinlenir. Şeref ve makam sahibi olmayan bir şahsın itibar ve makam sahibi olan bir adamı evinde hizmet etmesi için kiraladığını ve çalışmasını tamamlamadan ayrıldığını iddia etmesi de aklen ve âdeten mümkün değildir. Verilen örneklerdeki dava konuları, aklen ve

<sup>59</sup> Ali Haydar, *Dureru'l-hukkâm*, c. IV, s. 209.

<sup>60</sup> Zuhayli, *Mevsû'âtu'l-fikhil-İslâmî*, c. VI, s. 435; Ali Haydar, *Dureru'l-hukkâm*, c. IV, s. 209; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râ'ik*, c. VII, s. 192.

<sup>61</sup> Ebu'l-Hâris, Muhammed Sıdkı b. Ahmed el- Bornu el- Gazzî, *Mevsû'âtu'l-kavâ'idî'l-fikhiyye*, Müessesetu'r-Risâle, Lübnan-Beyrut, 2003, c. X, s. 884; Tayyâr, *Fıkhü'l-müeyssere*, c. VIII, s. 99; Muhammed Rafet Osman, *Nizâmu'l-kadâ*, s. 226; Zuhayli, *Mevsû'âtu'l-fikhil-İslâmî*, c. VI, s. 435; Haskefi, *Ed-Durru'l-muhtâr*, s. 510; Usâme b. Said el-Kahtân vd., *Mevsû'âtu'l-İcma' fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Fadîle, Riyad, 2012, c. III, s. 820; Şeyhzâde, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman, *Mecme'u'l-enhur fi şerhi Mültekâ'l-ebhur*, Dâru İhya'i-t-Turâsî'l-Arabî, c. II, s. 249; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râ'ik*, c. VII, s. 192; İbn Âbidinzâde, *Kurratu 'uyûnu'l-ahyâr*, c. I, s. 380.

âdeten muhal olduğu için kâdı tarafından dinlenilmez.<sup>62</sup> Mecelle’de bu husus “*Dava konusunun sübuta ihtimali olan şeylerden olması gerekir. Aklen ve âdeten varlığı imkânsız olan bir şeyi iddia etmek mesela ‘Bir kimsenin kendisinden yaşça büyük veya nesebi malum olan bir kimse hakkında benim oğlumdur.’ demesi gibi. Bu durumda davası sahih değildir.*”<sup>63</sup> şeklinde ifade edilmiştir.

Netice olarak dava konusunda mülzem ve meşru olmasının zımında maslahatın bulunması, aklen ve âdeten mümkün olan bir şey olması ve dava sonunda hakkında hüküm verilme ihtimali olan şeylerden olması şart koşulmuştur. Bu şartları sağlamayan bir dava konusu kâdı tarafından dinlenilmez.

### 8. Dava Konusu Belli Olmalı

Davadan maksat hüküm vermektir. Hüküm vermek ise davacı ve davalı arasındaki husumeti sonlandırmak içindir. Konusu belli olmayan bir davada hüküm vermek mümkün olmadığı için aradaki çekişmeyi sonlandırmak da imkânsızdır. İşte bu nedenle dava konusunun davada tam anlamıyla tespit edilmesi, bilinebilir olması gerekir.<sup>64</sup> Dava konusu malum olmadığı takdirde dava sahih olmaz. Davacı beyine sunamaz. Davalı cevap vermeye zorlanamaz. İnkâr eden davalı yemin etmez.<sup>65</sup> Bu konu *Mecelle’de*: “*Dava konusunun malum olması gerekir. Dava konusu meçhul olursa dava sahih olmaz.*”<sup>66</sup> şeklinde ifade edilmiştir.

Dava konusunun malum olması davacının, kâdının ve davalının zihninde dava konusunun ne olduğunu tam anlamıyla tasavvur ettirmesi demektir.<sup>67</sup> Örneğin bir kimse ‘*Filan benim malımı helak etti.*’, ‘*Filan benim ortağımı ancak bana ihanet etti.*’, ‘*Falanca kimse vefat etti ve bana mal vasiyet etti fakat ben ne kadar*

<sup>62</sup> Tayyar, *Fıkhu’l-müeyyessere*, c. VIII, s. 99; Zuhayli, *Mevsû’âtu’l-fikhil-İslâmî*, c. VI, s. 435; Ali Haydar, *Dureru’l-hukkâm*, c. IV, s. 208; Muhammed Rafet Osman, *Nizâmu’l-kadâ*, s. 226.

<sup>63</sup> Mecelle md. 1629.

<sup>64</sup> Meydânî, *el-Lübab*, c. IV, s. 26; Mergimânî, *el-Hidâye*, c. III, s. 153; Zuhayli, *Mevsû’âtu’l-fikhil-İslâmî*, c. VI, s. 435; Haddâdî, Ebu Bekir b. Ali b. Muhammed, *el-Cevheretu’n-nîre*, Hayriyye, 1322, c. II, s. 209; Muhammed Rafet Osman, *Nizâmu’l-kadâ*, s. 238; Bâbertî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ekmeleddin Ebu Abdullah, *el-İnâye şerhi’l-Hidâye*, Dâru’l-Fikr, c. VIII, s. 157; Aynî, Ebu Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed, *el-Benâye şerhu’l-Hidâye*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Lübnan, 2000, c. IX, s. 314; Salih b. Fevzân b. Abdullah Fevzân, *Mulahhasu’l-fikhi*, Dâru’l-Âsime, Riyad, 1423, c. II, s. 633; Tayyar, *Fıkhu’l-müeyyessere*, c. VIII, s. 99; Kâsânî, *Bedâi*, c. VIII, s. 413.

<sup>65</sup> Heyet, *Mevsû’âtu’l-fikhiyyeti’l-Kuveytiyye*, c. XX, s. 298; Serahsî, *el-Mebûsât*, c. XVII, s. 30; İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râ’ik*, c. 192, s. 7; Âtâsi, Muhammed Hâlid, *Şerhu’l-Mecelle*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 2016, c. V, s. 12.

<sup>66</sup> Mecelle md. 1619.

<sup>67</sup> Heyet, *Mevsû’âtu’l-fikhiyyeti’l-Kuveytiyye*, c. XX, s. 299.

*vasiyet ettiğini bilmiyorum*’ derse bu kimselerin davası sahih değildir. Çünkü dava konusu net bir şekilde ifade edilmemiştir.<sup>68</sup>

### 9. Velâyetu’l-Kazâ

İslâm yargılama hukukunda hangi tür davaya bakmakla görevli olan kâdı ve hangi yer/bölge kâdısının davaya bakacağını ifade etmek üzere *velâyetu’l-kazâ* tabiri kullanılmaktadır. İslâm’ın ilk dönemlerinde kâdılar sadece hukuk davalarına bakmakla mükellef iken sonraki dönemlerde ceza davalarına bakmakla da vazifelendirilmişlerdir. Yargı gücü, kâdılarının yanında mezâlim mahkemeleri, şurta mahkemeleri, hisbe teşkilatı ve askerî mahkemeler tarafından da kullanılmıştır.<sup>69</sup>

Klasik fıkıh doktrininde mahkemelerin görev ve yetkileri ile ilgili bağlayıcı bir hüküm olmamakla beraber kâdılarının görevinin halife tarafından yer, zaman, mekan olarak sınırlandırılabilmesi ifade edilmiştir. Nitekim İslâm yargılama hukuku tarihinde bunun örnekleri mevcuttur.<sup>70</sup>

Halife tarafından görevi, yer, zaman, mekan, konu, mezhep olarak sınırlandırılan bir kâdı görev sınırları dışındaki davalara bakamaz. Bakarsa verdiği hüküm geçersizdir.<sup>71</sup> Mezhepler arasında bir belde birden fazla görevli kâdı varsa davanın hangisine götürüleceği hususunda ihtilaf edilmiştir.<sup>72</sup> Bazı fakihler davacının istediği kâdıya davasını götürebileceğini söylerken, bazıları ise bu hakkın davalıya ait olduğunu söyler. Buna göre davalının ikametgahında davanın açılması gerekmektedir.<sup>73</sup> Birden fazla belde ve davaya bakabilecek birden fazla kâdı olduğu zaman ise davanın görüleceği yerin belirlenmesinde dava konusunun rol oynadığı görülmektedir.<sup>74</sup> Örneğin dava konusu ayn olduğu zaman dava konusunun olduğu yerdeki kâdıya götürülmesinin gerekli olduğunu söyleyenler olduğu gibi davalının bulunduğu yerdeki kâdıya götürülmesi görüşünü benimseyenler de olmuştur.<sup>75</sup> Kaynaklarda rastlamış olduğumuz mahkemelerin yetkilerinin, tarafların oturdukları yere ve dava konusuna göre belirlenmesi halleri bir belde birden fazla kâdı olduğu

<sup>68</sup> Ali Haydar, *Dureru’l-hukkâm*, c. IV, s. 184.

<sup>69</sup> Atar, *İslâm Yargılama Hukukunun Esasları*, s. 105; Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007, s. 240.

<sup>70</sup> Aslan, Nasî, *İslam Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*, Karahan Kitapevi, Ankara, 2019, s. 55.

<sup>71</sup> Ali Haydar, *Dureru’l-hukkâm*, c. IV, s.599; Erturhan, Sabri, *Temel Fıkıh Bilgileri*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul, 2018, s. 181.

<sup>72</sup> Yâsîn, *Nazariyyetu’l-d’avâ*, s. 214.

<sup>73</sup> Heyet, *Mevsû’atu’l-fikhiyyeti’l-Kuveytiyye*, c. XX, s. 278.

<sup>74</sup> Yâsîn, *Nazariyyetu’l-d’avâ*, s. 218.

<sup>75</sup> Heyet, *Mevsû’atu’l-fikhiyyeti’l-Kuveytiyye*, c. XX, s. 280.

zaman kargaşayı önlemekle ilgili durumlardır. Eğer görevli ve yetkili tek bir kâdı varsa bu konuda mezhepler arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.<sup>76</sup>

Velâyetü'l-kazâ mutlak bir ifade ile davanın sıhhat şartları arasında sayılmasa da halife tarafından görev ve yetkisi belirlenmiş olan bir kâdının sadece kendi görev ve yetkisindeki davalara bakması davanın sıhhat şartları arasında sayılmıştır.

### 10. Hüküm Meclisi İle İlgili Şartlar

Davaların görüldüğü yere *hüküm meclisi* denir. Hüküm meclisinin diğer bir adı da mahkemedir. Mahkemelerin, insanların kolayca ulaşabileceği yerlerde ve rahatlıkla sığabileceği genişlikte olması gerekir.<sup>77</sup> Kâdının davayı gördüğü yer, dükkan veya ev olsa bile üzerinde ittifak edilmiş, tüm davalarını orada gördüğü bir yer olmalıdır. Eğer dava böyle bir mecliste görülmezse davalı davaya cevap vermek zorunda değildir.<sup>78</sup> Davaların mescitlerde görülmesi Cumhur-u ulemaya göre caizdir. Çünkü camiler ibadet yeridir. Kadâ da ibadet hükmündedir. Şâfîiler ise dava esnasında seslerin yükselmesi gibi sebeplerden dolayı camilerde dava görmenin mekruh olduğunu söylemişlerdir. İslâm'ın ilk dönemlerinde davalar mescitlerde veya evlerde görülüyorken sonraki dönemlerde davalara mescitlerde bakılması yasaklanarak davaların görülmesi için özel yerler tahsis edilmiştir<sup>79</sup>. İslâm yargılama hukukuna aleniyet ilkesi hakimdir. Bu nedenle davalar görülürken meclisin kapısı açık bırakılarak şeffaflık sağlanmaktaydı. Bazı istisnai ve özel durumlarda duruşmalar gizli yapılırdı.<sup>80</sup> Genel açıdan İslâm hukukunda mahkeme kapısının özürsüz olarak kapatılması aleniyet açısından hoş görülmemiştir.<sup>81</sup>

Davanın kâdının âdeten bulunduğu mecliste olması şart koşulur.<sup>82</sup> Davada asıl hedef çekişmenin bitirilmesi, kâdıdan hükmün ortaya çıkması, kâdının hükmedilen hükmü yürürlüğe sokmakla bağlayıcı kılmasıdır. Bu da ancak kâdının tarafları dinleyip, hükmü vermek için delilleri istemesi ile mümkün olabilir. İşte bu nedenle fukaha davayı tarif ederken *kâdının önünde* ifadesini tarife eklemiştir.

<sup>76</sup> Atar, *İslâm Yargılama Hukukunun Esasları*, s. 106.

<sup>77</sup> Yâsîn, *Nazariyyetu 'd-d'avâ*, s. 201.

<sup>78</sup> Âtâsi, *Şerhu'l-Mecelle*, c. V, s. 10; Heyet, *Mevsû'atu'l-fikhiyyeti'l-Kuveytiyye*, c. XX, s. 278.

<sup>79</sup> Heyet, *Mevsû'atu'l-fikhiyyeti'l-Kuveytiyye*, c. XXXVI, s. 142; Atar, *İslam Yargılama Hukukunun Esasları*, s. 167.

<sup>80</sup> Atar, *İslam Yargılama Hukukunun Esasları*, s. 169; Yâsîn, *Nazariyyetu 'd-d'avâ*, s. 204-208.

<sup>81</sup> Yâsîn, *Nazariyyetu 'd-d'avâ*, s. 203.

<sup>82</sup> Kâsânî, *Bedâi*, c. VIII, s. 415.

Fetva, görüş beyanı ise her mekanda caizdir.<sup>83</sup> Dava kâdının meclisinden başka bir yerde dillendirilecek olsa bu davanın kâdı tarafından dinlenmemesi gerekir.<sup>84</sup>

## B. DAVA HARCİ

Resmi muâmeleler karşılığında hazineye girmek üzere alınan paraya “*harç*” denilmektedir.<sup>85</sup> Günümüzde davaların görülebilmesi için dava açan kimsenin mutlaka gider avansını yatırmış olması gerekmektedir. Gider avansı yargılama esnasında yapılacak olan tebligat vb. masrafları karşılamak için konulmuştur. Günümüz hukukunda dava şartları arasında sayılmıştır. Bu avans davacı tarafından dava açılırken mahkeme veznesine yatırılmaktadır. İslâm hukukunda açılan davalar için günümüz hukukunda olduğu gibi masrafları karşılamak için bir ücret yatırılmasının gerekip gerekmediği ise mahkeme ile özdeşleşmiş kavramların en önemlisi olan kâdılar bağlamında ele alınabilir. İslâm yargısında mahkeme denilince akla kâdı gelir. Muhakeme usulüne dair hükümler kâdı üzerine bina edilerek verilir. Söz konusu durum sebebiyle kişilerin dava açarken belirli bir ücret verip vermeyeceği meselesi ancak kâdıların dava karşılığında bir ücret alıp almama durumu ile özdeşleştirilebilir. Bu nedenle dava açılırken davacı tarafından harç yatırılması meselesini kâdılarının maaşı ve taraflardan ücret talep etmesi durumlarını ele alarak inceleyeceğiz. Bu bağlamda dava harcının dava şartları arasında değerlendirilip değerlendirilmediğini tespite çalışacağız.

İslâm hukukunda yargı, insanlar arasında çıkan uyuşmazlıkların çözüme kavuşması açısından çok büyük bir öneme sahiptir. Yargının temel unsurlarından biri de kâdılarıdır. Toplumda düzenin sağlanması ancak kazâî adaletin gerçekleşmesiyle mümkündür. Kazâî adaletin sağlanması ise yargı yoluna başvuran insanlar hakkında hüküm verecek olan kâdılarının maddi ve manevi refah içinde olmalarıyla yakından ilgilidir. Bunun yanı sıra kadâ Allah Tealâ'nın emrettiği ve meşru kıldığı önemli bir dini vecibedir. Bu nedenle bazı İslâm alimleri kadâyı namaz gibi bir ibadet görererek Allah Teala'ya yakınlaşma vesilesi kabul etmişlerdir. Kadânın ibadet boyutunun da olması bu vecibeyi yerine getiren kâdılarının icra ettikleri görev sebebiyle maaş almaları konusunda bir ihtilaf meydana getirmiştir.<sup>86</sup> Buradan hareketle İslâm alimleri tarafından kâdılarının maaş almasının caizliği tartışılmıştır. Bu nedenle meseleyi iki ayrı başlık altında değerlendirerek dava

<sup>83</sup> Tayyar, *Fıkhu'l-müeyssere*, c. VII, s. 100.

<sup>84</sup> Heyet, *Mevsû'atu'l-fikhiyyeti'l-Kuveytiyye*, c. XX, s. 285 .

<sup>85</sup> Erdoğan, Mehmet, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensâr Yayınları, İstanbul, 2019, s. 180

<sup>86</sup> Heyet, *Mevsû'atu'l-fikhiyyeti'l-kuveytiyye*, c. XXXIII, s. 318.

açılırken herhangi bir ücret yatırılmasının gerekli olup olmadığını davanın sıhhat şartları açısından ele alacağız.

### 1. Kâdıların Devletten Maaş Almaları

Hanefî mezhebinde kâdıların maaşa bağlanması durumu kâdının zengin veya fakir olmasına göre farklılık göstermektedir. Geçimini sağlayamayan kâdının görevi sebebiyle maaşa bağlanması konusunda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.<sup>87</sup> Bu durumdaki kâdırlara devlet başkanının beytûlmâlden geçimlerini sağlamaları için yeterli miktarda maaş vermesinde herhangi bir problem yoktur. Kâdıların geçimlerini beytûlmâlden sağlamaları onların mihnet ve sıkıntıya düşmemesi açısından büyük önem arz etmektedir. Çünkü bir kişinin kendine ve iyâline bakması onları geçindirmesi akli meşgul eden şeylerdendir.<sup>88</sup> Kâdılar ise bu meşguliyetlerden zihinleri en boş olması gereken kişilerdir. Onların hükümlerinde tarafsız olmaları, insanlar arasında adaletle hükmetmeleri insanlara karşı ihtiyaçsız olmaları ile sağlanabilir. Nitekim Hz. Peygamber Attâb bin Esid'i Mekke'ye vâli olarak atadığı zaman ona her sene 400 dirhem verilmesini emretmiştir.<sup>89</sup> Söz konusu durum aynı zamanda kâdıların geçimi için ücret almasının meşruluğunu da göstermektedir. Ayrıca aynı uygulamayı Hz. Ömer'in Şam'da vali olan Muaz bin Cebel ve Ebu Ubeyde bin Cerrah'a mektup yazarak ehli ilimden olan kimseleri kadâ işlerine bakmaları için görevlendirmelerini ve onların kuvvetli olmaları için geçimlerinde ücretlerinin geniş tutulmasını emretmiştir. Söz konusu durumda Sahabenin uygulamasının aynı doğrultuda olduğu görülmektedir. Diğer taraftan Hanefî alimleri zengin olan kâdılarının durumunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefilerden bir grup zengin olan kâdının ücret almasının caiz olmadığını söylerken bir grup ise ücret almasının caiz hatta faziletli olduğunu söylemişlerdir.<sup>90</sup>

Şafîî ve Malîkî mezhebine göre kendi geçimini sağlayabilecek kadar bir gelire sahip olan bir kâdının maaş alması caiz değildir.<sup>91</sup> Bunun yanı sıra Şafîîler geçimini sağlayamayan bir kâdının maaş almasının caiz olduğuna hükmetmişlerdir.<sup>92</sup> Hanbeliler ise Kâdının kendi için çalışanları için ihtiyacı olsun

<sup>87</sup> Heyet, *Mevsû'âtu'l-fikhiyyeti'l-kuveytiyye*, c. XXXIII, s. 318.

<sup>88</sup> Kâsânî, *Bedâi*, c. VII, s. 13; Heyet, *Mevsû'âtu'l-fikhiyyeti'l-kuveytiyye*, c. XXXIII, s. 318; İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer, *Reddu'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1992, c. VI, s. 389.

<sup>89</sup> Semnâni, *Ravdatu'l-kudât*, c. I, s. 86.

<sup>90</sup> Semnâni, *Ravdatu'l-kudât*, c. I, s. 86.

<sup>91</sup> İbn Ferhûn, *Tabsiratu'l-hukkâm*, c. I, s. 33.

<sup>92</sup> En-Nevevi, Ebu Zekerriya Muhyiddin Yahya b. Şeref, *Ravdatu't-tâlibin ve 'umdetu'l-müftîn*, (thk. Züheyr eş-Şaviş), Mektebetu'l-İslami, Beyrut, 1991, c. II, s. 137; Heyet, *Mevsû'âtu'l-fikhiyyeti'l-kuveytiyye*, c. XXXIII, s. 317.

olmasın beytül mâlden maaş almasının caiz olduğunu söylemişlerdir. Bu görüşlerini Hz. Ömer'in kâdı Şurayh'a her ay 100 dirhem vermesine ve bunun yanı sıra vali olarak atadığı kâdıları ücret vermelerini zorunlu tutmasına dayandırmışlardır. Hanbelilerden bu görüşü fakir kâdıya tahsis edenlerde vardır.<sup>93</sup>

Kadâ işlerine vaktini ayıran kâdılarda ailesi ve bakmakla yükümlü oldukları kişilerin iâşesini sağlamak mecburiyetindedir. Bu görevi ifâ eden kâdıları geçimlerini sağlayabilecek miktarda bir ücret verilmezse rüşvet, haksız kazanç vb. kötü yollara tevessül etmelerine sebep olarak adaletin temel basamağının derinden sarsılmasına yol açılabilir. Bu nedenle kâdıları geçimlerini sağlayabilecekleri bir maaş verilmesi Osmanlı devletinin uygulamalarında da gözlemlenmiştir.<sup>94</sup> Böylelikle kişilerin adaleti yerine getirmelerine büyük bir engel teşkil eden iâşe sıkıntısının önüne geçilerek hızlı bir şekilde adalet tesis edilmiştir.

## 2. Kâdıların Tarafardan Ücret Talep Etmesi

İslâm hukukunda kâdıların beytül mâlden maaş almaları hususunda bir sıkıntı olmadığı genel bir kanaattir. Bunun yanı sıra kâdının yargılama yapmak için taraflardan ücret talep etmesi ise tartışılmıştır. Hanefî, Şafîi ve Maliki mezheplerine göre Hazreti Ömer'in müslüman bir kâdının verdiği karar üzerine ücret talep etmesinin uygun olmadığını söylemesinden dolayı kadâ üzerine ücret talep etmenin caiz olmadığına hükmetmişlerdir.<sup>95</sup> Çünkü kadâ kişiyi Allah Teâlâ'ya yakınlaştıran olan namaz gibi bir ibadet olarak görülmüştür. Ancak burada dikkat edilecek husus kâdının insanlardan para istemesi hoş görülmemiş olmasıdır.<sup>96</sup> Beytül mâlden ücret almasında ise belli şartlarla sakınca görülmemiştir. Nitekim yukarıda verilen örneklerde de maaş verildiği tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra İbn Kudâme "kâdının geçim sıkıntısı varsa taraflara bana yargı ücretini getirene kadar aranızda hükmetmeyeceğim" demesinin caiz olmadığını, ancak bazı durumlarda caiz olabileceğini de söylemiştir. Hanbelilerin çoğunluğu ise caiz olduğu görüşünü tercih etmişlerdir.<sup>97</sup> Mâverdî bu konuda ayrı bir hüküm getirerek belli şartlar altında örneğin; kâdının geçim sıkıntısı varsa ve icra ettiği kâdılık mesleği onun rızkını kazanmasına engel oluyorsa, muhakmeden önce iki tarafa da durumu bildirerek her

<sup>93</sup> Buhutî, *Keşşâfu'l-kinâ'*, c. VI, s. 290; Heyet, *Mevsû'âtu'l-fikhiyyeti'l-kuveyyiyye*, c.XXXIII, s. 318.

<sup>94</sup> Mehmet Akif Aydın, "Mahkeme", DİA, Ankara, 2003, c. XXVII, s. 343.

<sup>95</sup> Sadru'ş-Şehîd, *Şerhu edebi'l-kâdî*, c.IV, s.105; Heyet, *Mevsû'âtu'l-fikhiyyeti'l-kuveyyiyye*, c. XXXIII, s. 318.

<sup>96</sup> Sadru'ş-Şehîd, *Şerhu edebi'l-kâdî*, c. IV, s. 104.

<sup>97</sup> İbn Kudâme, Ebu Muhammed MuvaffakuddinAhmed b. Muhammed el-Makdisî, *el-Muğnî*, Mektebetü'l-Kâhire, 1968, c. X, s. 35



ikisinden almak kaydıyla ücret talep etmesinin caiz olduğunu söylemiştir.<sup>98</sup> Bu durumda mutlaka her iki taraftan alması ve İmamın izniyle bu işlemi yapmış olması gerekmektedir. Ayrıca aldığı ücret diğer hasımlardan alınan ücret kadar ve taraflara zarar vermeyecek bir miktar olması gerekmektedir.<sup>99</sup> Mâverdi'nin bu görüşü belli şartlar altında kâdının davanın taraflarından ücret talep edebileceğini göstermektedir.

Sonuç olarak bazı alimler kâdının davanın taraflarından belli şartlar altında ücret talep etmesinin meşru olduğunu söyleşeler de Hanbeli mezhebi dışındaki mezheplerce söz konusu durum uygun görülmemiştir.

### 3. Kâduların Durumu Bağlamında Dava Harcı

Kadâ Allah Tealâ tarafından emredilen insanlar arasında adaletin sağlandığı önemli bir dini vecibedir. Bu nedenle büyük sorumluluğu yerine getiren kâduların sırf bu iş sebebiyle maaş almalarının caizliği bile tartışılırken taraflardan yargılama yapılması için dava harcının talep edilmesi durumu akıllarda soru işareti meydana getirmektedir. İhtiyaç sahibi olan bir kâdının beytül mâlden maaş alması caiz görülmüş, hatta kâdı kendi giderlerini karşılayamıyorsa taraflardan yargılama yapmak için belli şartlar dahilinde ücret talep etmesine bazı alimler tarafından cevaz verilmektedir. Bunun yanı sıra bir kâdının devletten maaş almasını meşru gören mezhep olduğu gibi caiz görmeyen mezhepler de vardır. Osmanlı uygulamasına bakıldığında zamanda davalardan belli bir miktar harç alındığı gözlemlenmiştir.<sup>100</sup>

Tüm bu uygulamalar devletin dava karşılığında taraflardan ücret talep edilmesinin gerekli olduğuna hükmederek dava harcı alabileceğini göstermektedir. Ancak klasik fıkıh kitaplarında davanın sıhhat şartları arasında tarafların dava harcı yatırmalarının zorunlu olduğu zikredilmemiştir. Dava harcı talep edilmesi davanın sıhhat şartları arasında sayılıyorsa günümüzde olduğu gibi harç yatırılmadan dava açılmazdı. Buradan hareketle tarafların dava harcı yatırmaları İslâm hukuku açısından davanın olmazsa olmaz bir şartı olarak belirlenmemiştir. Kaynakların ortaya koyduğu prensipler bağlamında dava harcı yatırılmasının davanın sıhhat şartları arasında sayılmadığı sonucunu ortaya koymaktadır.<sup>101</sup>

### Sonuç

<sup>98</sup> Heyet, *Mevsû'âtu'l-fikhiyyeti'l-kuevtyiyye*, c. XXXIII, s. 318.

<sup>99</sup> Heyet, *Mevsû'âtu'l-fikhiyyeti'l-kuevtyiyye*, c. XXXIII, s. 318.

<sup>100</sup> Aydın, "Mahkeme", c. XXVII, s. 343

<sup>101</sup> Abdülkerim Zeydan, *Nizâmu'l-kadâ fi şeri'ati'l-İslâm*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1989, s. 126.

İslâm muhakeme hukukunda davaların görülüp karara bağlanması için belli usul kurallarının bulunması şart koşulmuştur. Bu kurallar davaların adaletli bir şekilde görülüp karara bağlanması için hayati önem taşımaktadır. Davaların kabul edilip karara bağlanması için tarafların, dava konusunun ve mahkemenin şu usul şartlarını taşıması gerektiği tespit edilmiştir;

- Kişilerin dava açmaları ve açtıkları davada tasarrufta bulunmaları için taraf ve dava ehliyetine sahip olmaları

- Kanuni temsilin zorunlu olduğu durumlar dışında herkes kendi davasını açıp takip edebilir. Davalarda kişilerin vekil tutma zorunluluğu yoktur. Ancak vekil aracılığı ile takip edilen davalarda geçerli bir vekâletnamenin ibraz edilmesi gerekli görülmüştür

- Açılan davanın gerçekten ilgili kişiye yöneltilmesi diğer bir adıyla kişilerin taraf sıfatı bulunması

- Davanın belirli bir kişiye yöneltilmesi

- İstisnai haller dışında davalının dava esnasında hazır bulunması

- Davacının ifadelerinin kesin ve tutarlı olması

- Dava konusunun meşru ve mülzem olması bağlamında davada maslahat bulunması

- Dava konusunun aklen ve adeten mümkün olan bir şey olması

- Dava konusunun malum olması

- Görevi Halife tarafından sınırlandırılmış bir kâdının sadece görev alanına giren dava konularına bakması,

- Davaların kâdılarının meclisinde görülmesi.

Yukarıda maddeler halinde verilen taraflar, dava konusu ve mahkemeyle ilgili dava şartlarının davanın görülmesi için olmazsa olmaz şartlar olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ancak bu şartlar arasında klasik fıkıh kitaplarında dava harcının yatırılması gibi bir dava şartına rastlanmamıştır. Bu bahis kâdılarla doğrudan bağlantılı olduğu için dava harcı konusu kâdılarının maaşı ve ücret talep etme konularıyla bağdaştırılarak incelenmiştir. Bunun sonucunda fakir olan bir kâdının beytül mâlden maaş almasının tüm mezheplere göre caiz görüldüğü, zengin bir kâdının ise beytül mâlden maaş almasının Maliki, Şafii ve Hanefilerden bir kavle göre caiz görülmediği tespit edilmiştir. Kâdının yargılama yapmak için taraflardan ücret talep etmesinin Hanefi, Şafii ve Maliki mezheplerince caiz olmadığı görülmüştür. Ancak çok zor durumda olan bir kâdının zaruret halinde taraflardan eşit miktarda ücret talep etmesinin Hanbeliler tarafından caiz görüldüğü ifade edilmiştir. Bu bağlamda kâdânın dini bir vecibe olması sebebiyle İslâm hukukunda

dava harcının alınması uygun görülmemiştir. Bununla birlikte devlet yargı giderlerini karşılayamayacak durumda olursa dava harcı alınmasına hükmedebilmesi açısından da açık bir kapı bırakılmıştır. İslâm hukukunda kişilerin dava açmak için dava harcı yatırmaları davanın sıhhat şartları arasında sayılmadığı gibi dava karşılığında ücret talep edilmemesinin de daha evla olduğu anlaşılmıştır.

### Kaynakça

- Abdulkerim Zeydan, *Nizâmu 'l-kadâ fi şerî'ati 'l-İslâm*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1989.
- Abdullah b. Nâsır, *Şurûtu etrâfi 'd-d'avâ fi 'l-fıkhi ve nizâmi 'l-murâfa'ât*, Nâif Arap Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Riyad, 2006.
- Alaaddin Haskefi, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Ed-Durru 'l-muhtâr şerhu tenvîri 'l-ebşâr*, (thk. Abdulmun'im Halil İbrahim), Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 2002,.
- Ali Haydâr Hoca Emin Efendi, *Dureru 'l-hukkâm fi şerhi Mecelleti 'l ahkâm*, (terc. Fehmi Hüseyin), Dâru'l-Ceyl, 1991.
- Aslan, Nasi, *İslam Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*, Karahan Kitapevi, Ankara, 2019.
- Atar, *İslam Yargılama Hukukunun Esasları*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2019.
- Âtâsi, Muhammed Hâlid, *Şerhu 'l-Mecelle*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2016.
- Aynî, Ebu Muhammed Bedreddîn Mahmud b. Ahmed, *el-Benâye şerhu 'l-Hidâye*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan, 2000.
- Bâbertî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ekmeleddin Ebu Abdullah, *el-'İnâye şerhi 'l-Hidâye*, Dâru'l-Fikr.
- Beyâtî, Abdulgafûr Muhammed, *el-Kavâ'idu 'l fıkhiyye fi 'l-kadâ*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2015.
- Buhutî, Mansur b. Yunus, *Keşşâfu 'l-kınâ' ale metni 'l-İkn'a*, Dâru Kütübü'l-İlmiyye, yy.,ty..
- Cessâs, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzi, *Şerhu edebu 'l-kâdî*, Amerika Üniversitesi, Kâhire, 1977.
- Cüdey, Abdullah b. Yusuf b. İsa, *Teyşîru ilmi usuli 'l-fikh*, Müessesetu'r-Reyyân, Beyrut-Lübnan, 1997.
- Ebu'l-Ferec, Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed b. Kudâme el- Makdisî, *Şerhu 'l-Kebîr ale metni 'l-Muknî*, Dâru'l-Kütübü'l- Arabiyye, yy, ty,.
- Ebu'l-Hâris, Muhammed Sıdkı b. Ahmed el- Bornu el- Gazzî, *Mevsû'atu 'l-kavâ'idu 'l-fıkhiyye*, Müessesetu'r-Risâle, Lübnan-Beyrut, 2003.

- Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi 'u's-sahih*, (thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî), Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâs, ty..
- el-Makdisî, Ebu Muhammed, Muvaffakuddin Abdullah b. Kudâme, *el-Kâfi fi fikhi'l-İmâm-ı Ahmed*, Dâru Kütübü İlmiyye, 1. Baskı, 1994.
- En-Nevevi, Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref, *Ravdatu't-tâlibin ve 'umdetu'l-müftîn*, (thk. Züheyr eş-Şaviş), Mektebetu'l-İslami, Beyrut, 1991.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensâr Yayınları, İstanbul, 2019.
- Erturhan, Sabri, *Temel Fıkıh Bilgileri*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul, 2018.
- Firûzâbâdî, Ebu't-Tâhîr Mecdudî Muhammed b. Yâkup, *el-Kâmûsu'l-muhît*, (thk. Muhammed Naim Araksûsi), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 2005.
- Haddâdî, Ebu Bekir b. Ali b. Muhammed, *el-Cevheretu'n-nîre*, Hayriyye, 1322.
- Heyet, *Mevsû'atu'l-fikhiyyeti'l-Kuveytiyye*, Vuzâratu'l-Evkâf, Kuveyt, 2012.
- Heytemî, Şihâbuddin Ahmed b. Hacer, *Tuhfetu'l-muhtâç fi şerhi'l-Minhâç*, Dâr-u İhyâ'ut-Turâs, Beyrut, ty..
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer, *Reddu'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1992.
- İbn Âbidinzâde, Alaaddin Muhammed b. Abdulaziz, *Kurratu 'uyûnu'l-ahyâr li tekmileti Reddi'l-Muhtâr ale ed-Durri'l-Muhtâr şerhu tenvîru'l-ebşâr*, Dâru Se'âde, yy., ty..
- İbn Desûkî, Muhammed b. Ahmed, *Hâşiyetu't-Desûkî ale's-şerhi'l-Kebîr*, Dâru'l-Fikr, yy., ty..
- İbn Ferhûn, İbrahim b. Muhammed, *Tabsiratu'l-hukkâm fi usûli'l-akdiyye ve menehicu'l-ahkâm*, Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, Riyâd, ty..
- İbn Hubeyra, el- Vezîr Yahya b. Muhammed Avnuddîn Ebu'l-Muzaffer, *İcmâ'u'l-e'immeti'l-erba'ati ve ihtilâfihim*, (thk. Muhammed Hüseyin), Dâru'l-Ulâ, 2009.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fedâ İsmail el-Kuraşî, *Tefsîru'l-Kur-âni'l-Azîm*, (thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1419.
- İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffakuddin Ahmed b. Muhammed el-Makdisî, *el-Muğni*, Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Müflih, Muhammed b. Müflih, Ebu Abdullah, *el-Furû*, Menâr, Mısır, 1339.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrahim b. Muhammed, *el-Bahru'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dakâ'ik*, Dâru'l-Kütübü'l-İslamiyye, yy.,ty..
- İbn Seyda, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-Muhassas*, Dâru İhyâu't-Turâs, Beyrut, 1996.
- Kahtân, Usâme b. Said vd., *Mevsû'atu'l-icmâ'i fi'l-fikhi'l-İslâm*, Dâru'l-Fadîle, Riyad, 2012.
- Karâfî, Ebu'l-Abbas Şihâbuddin Ahmed b. İdris, *el-Furûk envêru'l-burûk fi Enve'i'l-furûk*, Âlemu'l-Kütüb.

- Karaman, Hayrettin, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007.
- Kâsânî, Alaaddin Ebu Bekir b. Mesud, *Bedâ'i'us-sanâ'i fî tertîbi's-şerâ'i*, (thk. Muhammed Têmir), Dâru'l-Hadis, Kahire.
- Kermî, Zeynuddîn Mer'i b. Yusuf, *Gâyetu'l-müntehâ fî cem'il-iknâ ve'l-müntehâ*, Müessesetu Ğirâs, Kuveyt, 2007.
- Kutluboğa, Ebu'l-Fedâ Zeynuddin Kâsım, *Hulâsatu'l-efkâr şerhu muhtasari'l-menâr*, (thk. Hafız Senâullah Zâhidî), Dâru İbni Hazm, yy., 2003.
- Mehmet Akif Aydın, "Mahkeme", DİA, Ankara, 2003.
- Merginânî, Ebu'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebi Bekr, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyetü'l-mübtedî* (thk. Talal Yusuf), Dâru İhyâ'u't-Turâs, Lübnan, yy., ty..
- Meydânî, Abdulğani b. Talip, *el-Lübâb fî şerhi'l-kitâb*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdu'l-Hamid), Mektebetü'l-İlmiyye, Lübnan.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmurz b. Ali Rûmî, *Dureru'l-hukkâm fî şerhi gureri'l-Ahkâm*, Dâru İhyâ'u Kütübü'l-Arabiyye, yy, ty..
- Muhammed Rafet Osman, *Nizâmu'l-kadâ fî'l-fikhi'l-İslâm*, Dâru'l-Beyan, yy., 1994.
- Nasr Ferid Vâsıl, *Nazariyyetu'd-d'avâ ve'l-ispât fî'l-fikhi'l-İslâmî*, Dâru's-Şurûk, Kahire, 2002.
- Nizâmuddîn Belhî vd., *Fetâvâyı hindiyye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut-Lübnan, 2009.
- Râzi, Ebu Bekir Zeynuddîn ebu Abdullah b. Muhammed, *Muhtâru's-sihâh*, (thk. Yusuf Şeyh Muhammed), Mektebutü'l-Asriyye, Beyrut, 1999.
- Sadru's-Şehîd, Husameddin Ömer b. Abdulaziz, *Şerhu edebi'l-kâdî li'l-Hassâf*, (nşr. İrşad Matbaası), Dâru'l-Arabiyye, Bağdad.
- Salih b. Fevzân b. Abdullah Fevzân, *Mulahhasu'l-fikhi*, Dâru'l-Âsime, Riyad, 1423.
- Semnânî, Ebu'l-Kasım Ali b. Muhammed, *Ravdatu'l-kudât ve tarîkun-necât*, (thk. Salahaddin en-Nâhî), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1414.
- Serahsî, Ahmed b. Ebi Sehl Şemsu'l-Eimme, *el-Mebcut*, Dâru'l-Mâriye, Beyrut, 1993.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekir, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, (thk. Bağdadî), Dâru'l-Kitâbu'l-Arabiyye, Beyrut, 1414.
- Şeyhzâde, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman, *Mecme'u'l-enhur fî şerhi Mültekâ'l-ebhur*, Dâru İhya'i-t-Turâsi'l-Arabî.
- Şirbîni, Şemseddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîp, *Muğni'l-muhtâc ile Mâ'rifeti me'âni elfâzu'l-Minhâç*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994.
- Tahânevî, Muhammed Ali, *Mevsû'at keşşâfu'l-istilâhat*, Mektebetü Lübnân, Lübnân, 1996.
- Tarablûsî, Ebu'l-Hasan Alaaddin, *Mu'înu'l-hukkâm fî me yeteraddedu beyne'l-hasmeyni mine'l-ahkâm*, Dâru'l-Fikr, yy., ty..
- Tayyar, Abdullah b. Muhammed, *Fikhu'l-müeyssere*, Medâru'l-Vatan, Riyad, 2011.

- Tûfî, Süleyman b. Abdullah, *Şerhu muhtasari'r-ravda*, Vuzâratu's-Şu'ûnu'l-İslâmiyye, Suudi Arabistan, 1419.
- Usâme b. Said el-Kahtân vd., *Mevsû'atu'l-İcma' fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Fadîle, Riyad, 2012.
- Yâsîn, Muhammed Naim, *Nazariyeti't-d'avâ beyne Şeri'ati'l-İslamiyye*, Dâru Alemi'l-Kütüb, Kingdom yay., Riyad, 2003.
- Zuhayli, Vehbe, *Mevsû'atu'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-kadâye'l-mu'âsira*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2013.

## Değerler Eğitimi ve Batı Değerleri Üzerine Bir Analiz

### A Different Perspective On Values Education

**Şakir GÖZÜTOK**

Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology Department of Religious Education, Van-Turkey, sgozutok@yahoo.com, Orcid ID: 0000-0001-7232-6729

| Makale Bilgisi                | Article Information                   |
|-------------------------------|---------------------------------------|
| Makale Türü – Article Type    | Araştırma Makalesi / Research Article |
| Geliş Tarihi – Date Received  | 25 Mayıs / May 2021                   |
| Kabul Tarihi – Date Accepted  | 23 Haziran / June 2021                |
| Yayın Tarihi – Date Published | 25 Haziran / June 2021                |
| Yayın Sezonu                  | Nisan – Mayıs– Haziran                |
| Pub Date Season               | April – May – June                    |

**Atıf / Cite as:** Gözütok, Ş. (2021). Değerler Eğitimi Ve Batı Değerleri Üzerine Bir Analiz/A Different Perspective On Values Education. Turkish Academic Research Review, 6 (2), 629-660. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/62824/945398>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## Değerler Eğitimi ve Batı Değerleri Üzerine Bir Analiz

Şakir GÖZÜTOK

### Öz

Batı kültürünü Yunan felsefesi, Hıristiyan inancı ve Roma hukuku şekillendirir, bu münasebetle Batı değerleri de bu kültürün ürünüdür. Ancak Batı kültürünün ve buna bağlı olarak değerlerinin kırılma noktasını Fransız Devrimi oluşturmaktadır. Fransız Devrimi ile birlikte hem feodal yapı hem de kilise kaynaklı dinî anlayış geri plana itilmiştir. Artık Tanrı dogmalarının yerini insan almıştır. Rönesansla birlikte ferdiyetçiliğin öne çıktığı bir düşünce hakim olmuştur. Buna göre, toplumun değerlerinden çok ferdin değerleri önem kazanmıştır. Bu sebeple Batı değerleri, artık ferdin kıymet kazandığı değerler olmuştur. David Hume'un "Bütün dünyanın yıkılmasını parmağımın çizilip sıyrılmasına tercih etmek akla aykırı değildir" sözü bu dönemde ferdiyetçiliğin vardığı noktayı göstermesi bakımından ilginçtir. Rousseau ve Hegel'in ferdi değerlerini toplum ile buluşturma çabaları dikkat çekmektedir. Bilimin esas alınmasından sonra daha çok pozitif anlayışın belirlediği değerler öne çıkmaya başlamıştır. Buna paralel olarak dinî değerlerden soyutlanmış seküler değer yargısı esas alınmıştır. Ayrıca bu değerlerin Machiavelli ile birlikte demokrasiyi güçlendirmek amacına evrildiğini söylemeliyiz. Bilindiği gibi değerler kavramı, iktisat ilminden ödünç alınmıştır. Özellikle yirminci yüzyılın başlarında dile getirilen kavramlar, 1960'lardan sonra dikkat çekmişse de, esas olarak 1990'lı yıllardan sonra gereken ilgiyi görmüştür. Zira Batı toplumlarındaki her alandaki ahlâkî çöküntü değerleri yeniden ele almayı gerekli kılmıştır. Çok farklı bir yapıda olan Müslüman ülkelerde Batı değerlerinin olduğu gibi aktarılıp eğitiminin yapılması, bazı sorunlara sebep olmaktadır. Çünkü dinin beslediği İslamî değerlerin seküler değerler ile bağdaşması çok zordur. Her toplumun değerleri, onun yıllarca şekillenmiş kültürünün ürünüdür.

**Anahtar kelimeler:** Değerler, Değerler Eğitimi, Batı Değerleri, İslamî Değerler.

### A Different Perspective On Values Education

#### Abstract

Western culture is shaped by Greek philosophy, Christian belief and Roman law, and in this context, Western values are also the product of this culture. However, the French Revolution constitutes the breaking point of Western culture and, accordingly, its values. With the French Revolution, both the feudal structure and the religious understanding originating from the church were pushed to the background. Now the dogma of God has been replaced by man. With the Renaissance, a thought in which individualism came to the fore prevailed. Accordingly, the values of the individual have become more important than the values of the society. For this reason, Western values have become the values that individuals are valued. David Hume's statement "It is not unreasonable to prefer the destruction of the whole world to scratching my finger" is interesting in terms of showing the point reached by individualism in this period. The efforts of Rousseau and Hegel to bring together individual values with the society draw attention. After



taking science as a basis, the values determined by positive understanding started to come to the fore. Parallel to this, the secular value judgment abstracted from religious values was taken as a basis. We should also say that these values evolved with Machiavelli to strengthen democracy. As it is known, the concept of values has been borrowed from the science of economics. Although the concepts that were mentioned especially at the beginning of the twentieth century attracted attention after the 1960s, they received the necessary attention after the 1990s. Because the moral collapse in every field in Western societies has made it necessary to reconsider. In Muslim countries with a very different structure, the transfer of Western values and their education causes some problems. Because it is very difficult for Islamic values nurtured by religion to be compatible with secular values. The values of every society are the product of its culture that has been shaped over the years.

**Keywords:** Values, Values Education, Western Values, Islamic Values.

### نظر مختلف للتعليم القيم

#### خلاصة

تشكلت الثقافة الغربية من الفلسفة اليونانية والاعتقادات المسيحية والقانون الروماني ولهذا فإن القيم الغربية هي حصيلة هذه الثقافة. ولكن الثورة الفرنسية كانت نقطة الانكسار للثقافة الغربية وقيمها. نعم إن الثورة الفرنسية قد القت بالبنية الاقطاعية والنظرة النابعة من الكنيسة خلفها. و من بعده ظهر الانسان كقيمة مقام الاعتقادات الالهية. ومع النهضة سيطرت فكرة التقدم الفردية على المجتمع الغربي. فصارت قيم الفرد أكثر إهتماما من قيم المجتمع. ومن أجل ذلك أصبحت القيم الغربية هي قيم الفرد. لذا فإن قول ديفيد هيوم: "إن تفضيل تدمير العالم كله على انخداس أصبوعى غير منافع للعقل" لاقت للنظر في مدى وصول الفردية. وأيضا فإن محاولة لقاء القيم الفردية لروسو وهيجل مع المجتمع جالب للدقة في هذا الموضوع. وبعد أخذ العلم الحديث كأساس بدأ التقدم في القيم التي عينها التفاهم الايجابي. وفي نفس الوقت أخذت القيم الدنيوية التي تسمى بالعلمانية المجردة عن القيم الدينية أساسا في كل شئ. وأيضا علينا أن نقول بأن هذه القيم مع مكيافيلي قد انقلبت إلى هدف تقوية الديمقراطية. ومن المعلوم فإن مفهوم القيم قد أستعير من مصطلح علم الاقتصاد. ولا سيما فإن المفاهيم التي تم التعبير عنها في أوائل القرن العشرين وإن لفتت الانظار من عام 1960 م وما بعدها إلا أنها وصلت إلى مكانة مرموقة بعد السنوات التي أعقبت عام 1990 م. لأن الانهيار الأخلاقي الذي عم جميع الجوانب في المجتمع الغربي قد رأى من الضروري الالتجاء إلى القيم من جديد. وأما أخذ هذه القيم الغربية وتطبيقها في الدول الاسلامية كما هي عليها من دون تهذيب وفقا للمجتمع الاسلامي قد تسبب ببعض المشاكل. لأن توافق القيم الاسلامية التي غذيت من الدين مع القيم العلمانية صعب جدا. إن قيم كل مجتمع هي حصيلة ثقافته التي قد تشكلت منذ أعوام طويلة.

**الكلمات المفاتيح:** القيم, تدريب القيم, القيم الغربية, القيم الاسلامية.

#### Structured Abstract

In this study, besides the general information about values education, we mainly tried to deal with the content and general characteristics of Western values. The concepts of "value" or "order of values" are two words that are new even in contemporary European languages. The word "valuer" in French meant "courage in battle" in its original use in Latin. Then, this word was used to mean the equivalent of something or a person until about one hundred and thirty years ago, then to mean price, expensive. It was later modified to mean the moral value something deserves or the symbolic appreciation we get. The use of this word in the sense of good, beautiful, true, to express moral value in the field of morality, appeared in French only in the second half of the nineteenth century. Halliday argues that the term "values" is in familiar use and has been the subject of many discourses since 1900, changing our understanding of objective values or virtues. Values today; are

categorized as personal, social, societal and human values. Accordingly, the scope and meaning of values vary depending on time and generations. The fact that perversions, which were once considered a serious disease (for example, homosexuality), are presented as a social demand today also reveals how fluid and volatile values are in the modern era. So: 1- The sum of the meanings, values and rules that individuals or groups have creates their ideological culture. 2- The sum of their meaningful actions, in which values and rules emerge and take place, creates their behavioral culture. 3- The sum of all the other carriers, material, biological things and energies with which cultures are socialized constitutes their "material culture". We can summarize the main features of the understanding of basic values in the writings of many theorists and researchers as follows: Values are beliefs. But these are beliefs that are inextricably linked to feelings, not to objective, cold ideas. Values are a motivational construct. They refer to the desired goals that people are trying to achieve. Values transcend certain actions and situations. They are abstract goals. The abstract nature of values distinguishes them from concepts such as norms and attitudes that often refer to specific actions, objects or situations. Values guide the selection or evaluation of actions, policies, people and events. That is, values serve as standards or criteria. Values are ranked in order of importance relative to each other. People's values form an ordered "system of value priorities" that characterizes them as individuals. This hierarchical feature of values also distinguishes them from norms and attitudes.

As it is known, religions and moral systems contain values that they base themselves in their structures. With the French Revolution, there was a serious break in values in the West. While the bourgeoisie overthrew the castle, it also destroyed the church. With the Renaissance, there is a structure in which the individual stands out. In this period, David Hume will exaggerate individual values so much that he will even say, "It is not unreasonable to prefer the destruction of the whole world to the scratching of my finger." However, the fact that values came to the fore was not because values were considered important, but because they were needed. For this reason, values education could only come to the fore in the twentieth century. Because the moral collapse and the increase in crime rates in societies made it necessary. There are infrastructural elements that feed every civilization. Undoubtedly, Greek philosophy, Christian belief and Roman law constitute Western civilization. The cultural mix created by these three understandings has shaped the mind dagger of the Western world. There is no doubt that every culture has its own unique values that derive from its own society. Of course, seeing all Western values as one and the same can rightly cause criticism. Because values are, first of all, an information problem. Understandings that deal with knowledge in different forms will inevitably have different interpretations and perspectives on values.

Today, these prominent Western values also have some unique features. Western values are primarily individual. Martin Luther, who was angry that Christianity was completely surrendered to Aristotle's interpretations and that values and moral rules were formed by feeding on this understanding, referred to Aristotle as "that jester who led the Church astray". While much of his teaching had medieval Catholic antecedents, Luther was unique in his support of the absolute rights of worldly authority, and boasted of being unmatched. Herein lies Luther's significance for the history of moral theory. This surrender of the secular world to idiosyncratic apparatuses is further facilitated by Luther's doctrine of sin and justification. Thus, Luther puts the moral principles and values of the Christian sect he pioneered into action as an auxiliary device for secular understanding. Richard Sennett describes this detachment of the individual from the values of society as *The Fall of public man*. The individualistic values that have matured in the West meet with the norms of society and try to be the voice of the general will, thanks to Jean-Jacques Rousseau's conscientious values that lead to the common good. Friedrich Hegel will

also give shoulders to this understanding of Rousseau. Hegel, who has the delusion that there will be no philosophy after him, thinks that moral norms and values put the last point. Western values have been influenced by positivism. In particular, the realist understanding at the beginning and the positivist philosophy that developed accordingly, putting science at the center has also shaken the world of values and meaning to its roots. According to this, in order for something to enter the field of science, it must be subject to an objective approach, abstracted from values. However, values are the result of a subjective judgment, not an objective one. This naturally results in the discarding of values that were accepted in the past. Realists and the Positivists who came on the scene after them came to the conclusion that it was not possible to consider morality and science, which they accepted as a subjective phenomenon. In these periods, since "values" were not a stand-alone phenomenon, they were dealt with in moral principles and, in general terms, they appeared as moral values or moral judgments. However, when Auguste Comte, the head of the conciliatory positivists, had to preach some moral principles in the "religion of humanity" he was trying to reveal, he had to count morality as one of the sciences. We have to state that philosophers such as Morley, Durkheim and Spencer were particularly influenced by this understanding of Comte. Thus, positivists, who once did not take moral principles seriously, started to deal with this field in terms of revealing new values. Western values are non-religious and secular. The first requirement in values education in America today is that the values promoted are clearly secular and not religious in nature. Now the situation has come to such a point that talking about religion keeps people with a secular and secular mentality from sleeping. "God cannot speak of anything but Himself." This note by Léon Bloy on the Bible is an important half-truth. More recently Spengler; While he announces *Decline of the West* with a prophetic tone, he shows that the Western culture has entered the "civilization" process as the reason. According to him, this process of civilization emerges together with some negative developments in the moral field. These developments also show themselves as a corruption of some values and institutions of every high culture in the cultural period. Western values are to strengthen democracy. The association of certain values with democracy, which is the most ideal form of politics in the Western world, should be considered as a normal process in this respect. In that case, it is a natural result in terms of thoughts and values in the West that the most ideal values support democracy, which is the most ideal political regime. While the values that were previously put forward in the name of God were turned into an instrument of government in the name of God, now people were replacing God. Democracy, on the other hand, is based on the majority of people in order to reduce the error. Rousseau will say a little further: "The voice of the people is the voice of right." Now the sovereign must be people, not God. Because all people should have a right moral life, and they should also make a right choice.

Philosophy feeds the field of thought of the Western world, whereas in Muslim countries, thought and the values produced in relation to it originate from religious sources. Muhammed Draz expresses the fundamental differences of these two different structures with the following expressions: "The aim of philosophy is to think; its goal is rigid thought; comes to life before the eyes in a frozen state. The goal of religion is a spirit of vigor and breakthrough. Much of what philosophy reveals is theoretical; even in the practical part it is based on theory. The purpose of religion is practice; Even its theoretical side is based on practice." In this respect, the most predominant aspect of the religion of Islam, together with its theoretical aspect, is its practice, that is, its set of values. In this respect, the approach of Muslim society and Western societies to values fundamentally differs. In this respect, the transfer of Western values to other cultures will cause problems. Because of the close relationship between values and knowledge, values are always the product of a

thought and belief. In this regard, values are the product of either a philosophical understanding or a belief. In some moral values, even if the trace of a belief or thought is not visible in the first place, it is not free from them due to the imposition of a culture that shapes the society from within. As the person appropriates the values fed from his own culture, he is faced with another "values" phenomenon with the values imposed on him by the society. However, the personal aspect of values gains an emotional meaning rather than information. Because most of the time, people's emotional worlds can get in front of their thoughts.

### Giriş

Bu çalışmamızda ilk olarak değerler eğitimi ile ilgili genel bir bakıştan sonra Batı tarafından ortaya konulan değerlerin içeriği ele alınacak ve Batı kültüründen neşet eden değerlerin genel özellikleri belirtmeye çalışılacaktır. Bu sebeple çalışmanın ana problemini, Batı değerlerinin temel özelliklerinin neler olduğu ve bu değerlerin diğer toplumlara uygulanıp uygulanamayacağı oluşturmaktadır. Zira Türkiye’de bazı araştırmacılar tarafından değerler eğitimi adına Batı dünyasından alınan değerlere bazı katkılar sunularak veya araya bir kısım fikirler serpiştirilerek, olduğu gibi toplumumuza uyarlanmak istenmektedir. Şüphesiz bu tutumun doğru olup olmadığı da tartışmayı hak etmektedir.

Batı dünyasında özellikle de Fransız İhtilali ciddi bir kültürel kırılma ve buna bağlı olarak değerlerin inkırazına sebep olmuştur. Zira bu ihtilal yalnızca krala karşı gerçekleştirilmiş bir ayaklanma değildi, kral ile birlikte dini temsil eden kilise de yıkılmıştır. Beraberce cenazeleri omuzlanan krallığın ve papazların bu hazin sonu, şu özyeşle ifade edildi: “Son kralı, son papanın bağırsakları ile bağladılar.”<sup>1</sup> Cemil Meriç’in de işaret ettiği gibi Fransız devriminden sonra burjuvazi, kavga arkadaşlarını ziyafet sofrasından kovar. İnsanlar eşittir ama sadece kanun karşısında. Kanunun yapan ise yine burjuvazidir. Ne var ki, burjuvazi şatoyu devirirken kiliseyi de yıkmıştır.<sup>2</sup>

Hıristiyanlığın barışa, değişime karşı direnişi ve bağnazlığa kayışı karşısında insanı merkeze alan “hümanist” anlayış, Batı kültürünün hamurunda bir müddet önce yoğrulmaya başlanmıştı. Bu anlayışın, insana yaptığı vurgu çok belirgindir. Artık Tanrı ve kilise dogmalarının yerine "insan" geçmektedir. Böylece Rönesans ile birlikte geleneksel otoritenin yerini ferdiyetçiliği esas alan liberal bir yaklaşım

<sup>1</sup> Hasan Hanefi, Muhammed Abid el-Cabiri, “Laiklik ve İslâm”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 8/3-4 (1995), 160.

<sup>2</sup> Cemil Meriç, *Mağaradakiler* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1978), 30, 31.

almaya başlamıştır.<sup>3</sup> Rönesans ile birlikte yanmaya başlayan liberalizm ve ferdiyetçilik meşalesi, yüzyılları aydınlatacak bir ışıktı ve üç sütun üzerinde yükseliyordu: Hürriyet, akıl ve fert.

Böylece ferdin öne çıktığı bir bürokratik yapılanma zuhur etmiştir. David Hume, bu dönemde öne çıkan ferdi değerleri o kadar abartacaktır ki, “Bütün dünyanın yıkılmasını parmağımın çizilip sıyrılmaya tercih etmek akla aykırı değildir” bile diyecektir ve bunu şöyle temellendirecektir: Çünkü akıl herhangi bir anlamda tutkular arasında hüküm ve karar verme yetkisine sahip olamaz. “Akıl, yalnızca tutkuların kölesidir ve kölesi olmalıdır ve asla tutkulara hizmet ve itaat etmekten başka herhangi bir vazife üstlenmiş tavrı takınamaz.”<sup>4</sup> Aynı şekilde Hobbes da, insanları, “toplumsal temas kazası” sayesinde yalnızca olumlu tarzda toplumsal varlıklar olarak resmedecektir.<sup>5</sup> Ama unutulana birşey var ki toplumun ferde kendi kültürüne bağlı bir özgürlük alanı bağışladığıdır. Bu özgürlük alanı da, toplumun değer yargılarının benimsenmesi oranında genişleyip daralmaktadır.

Bilindiği gibi değer kavramı iktisattan ödünç alınmıştır. Ne var ki iktisatta eysaya karşı kullanılmakla birlikte, sosyal ilimlerde değerle birlikte söz konusu olan insandır. Değerlerin en yalın şekilde dile gelişi bireylerin ya da grupların tercihte buldukları yargılarda, iyi/kötünün, doğru/yanlışın, sevilen/sevilmeyenin ne olduğuna ilişkin görüşlerinde ortaya çıkar. Tıpkı inançlar gibi değerler de, bir sistem içerisinde ifade edilir. Ancak değer sistemleri, deneysel inançların sisteminden farklıdır. Kabaca bir ayırıma gidecek olursak, birisi dünyaya ilişkin şeylerin doğru olup olmadığını belirleme iddiasındayken, diğeri şeylerin tercih edilebilir olup olmadıklarını belirleme iddiasındadır. Bundan dolayı değerler, inançların ortaya çıkardığı şeylere ilişkin eylemi gerektirirler. John Dewey bu gibi iddiaları ve eylemleri, “etmenler” olarak tanımlıyordu. Böyle bakınca değerler dünyası özerk ve anlaşılabilir değildir. İnançla pratik arasında bir geçiş bölgesidir. Günümüzde ise değerler daha çok çıkarlardır.<sup>6</sup>

Allport, Vernon ve Lindzey, değerleri gazete okumak, film izlemek veya oy vermek gibi sıradan faaliyetlerle ilişkilendirerek değer kavramına daha somut, dünyevî bir anlam veren ilk sosyal bilimcilerdendi. Bu yazarlar, kişilerin her tür özel ve toplumsal davranışa yönelik istikrarlı tercihlerinin kategorize edildiği bir değerler

<sup>3</sup> Kemal Aytaç, *Avrupa eğitim tarihi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi. Yayınları, 1992), 100.

<sup>4</sup> David Hume, *A Treatise of human nature* (London: Logmans Green and Co., 1898), 195, 196.

<sup>5</sup> Alasdair MacIntyre, *Homerik çağdan yirminci yüzyıla etik'in kısa tarihi*, trc. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt (İstanbul: Hünler, Paradigma Yayınları, 2001), 212.

<sup>6</sup> J. M. Blaut, *Sömürgeciliğin dünya modeli*, trc. Serbun Behçet (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 69.

tipolojisi tasarladılar. Bununla birlikte, sabit değerlerin ayrı ve sabit unsurlar olarak olduğu bir tipoloji fikri, her bireyin kültürde mevcut olan değerlerden çok, kişisel ve esnek bir hiyerarşi yarattığı fikri lehine yavaş yavaş terk edilmiştir. Şu anda değerler, belirli durumları aşan, zamanla değişebilen, davranış ve olayların seçimine rehberlik eden ve doğasında çelişkiler içeren dinamik bir sistemin parçası olan yaşamda yol gösterici ilkeler olarak düşünülmektedir.<sup>7</sup>

Hayatın yol gösterici ilkeleri olarak benimsenen değerlerin, öne çıkması biraz da belli ihtiyaçlardan kaynaklanmaktadır. Bazı araştırmacıların da işaret ettikleri gibi günümüzde değerlere bu denli yapılan vurgu, değerlere verilen önemin artmasından değil, onlara olan ihtiyacın artması<sup>8</sup> da anlamına gelmektedir. O halde gözden kaçırılmayacak bir ayrıntı var ki o da, Batı değerlerinin her ne kadar toplumsal bir ihtiyaçtan ele alınıyorsa da, ileride de açıklayacağımız gibi, kişisel bir zeminden hareketle oluşturulduğu ve ferdî değerlere dayandığıdır. Bununla beraber bu değerlerin taşıdığı diğer özellikleri aşağıda ele alacağız. Ama öncelikle değer kavramı ve kapsamını ele almakta fayda vardır.

### 1. Değerlerin Tanımı

Değerlerin tanımı üzerine birçok şey yazılmıştır. Değerler, özel ve kamusal yaşamın tüm alanlarında karar verirken insanların önemli olduğuna inandıkları şeylerin temelini oluşturan yol gösterici ilkelere dir. İnsanların bir yargıya varırken neye öncelik vereceğini ve gelişme arayışında ne için çaba göstereceklerini belirler.<sup>9</sup> Goerg Simmel'in yaptığı şu açıklama, değeri daha iyi anlamamıza yarayacaktır: "Hayatlarımız her ne kadar şeylerin mekanizmaları ve nesneliliği tarafından belirleniyormuş gibi görünüyorsa da, aslında şeylere duygularımız üzerinden değerler yüklemeksizin ve onları eylemlerimizle bağlantılı olarak yönlendirmeksizin, ne bir adım atabiliriz ne de herhangi bir şey düşünebiliriz."<sup>10</sup>

Çok iyi biliniyor ki günümüzde kullandığımız haliyle "değer" veya "değerler düzeni" kavramları, çağdaş Avrupa dillerinde bile yeni olan iki kelimedir. Fransızcadaki "valuer" (değer) kelimesi, Latince aslındaki kullanımında "savasta gösterilen cesaret" anlamına gelmekteydi. Sonra bu kelime, yaklaşık yüz otuz yıl

<sup>7</sup> Debats, D.L. & Bartelds, B.F. *The structure of human values: a principal components analysis of the Roheach Value Survey (RVS)*, Debats, D. L. H. M, Meaning in life: psychometric, clinical and phenomenological aspects (1996), 47, 48.

<sup>8</sup> Z. Şeyma Aslan, Fatma T. Yaşar, "Yükselen değer kavramı üzerine eleştirel bir yaklaşım", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1 (2007), 10, 11.

<sup>9</sup> OECD, *Future of education and skills 2030 concept* (2019), 4.

<sup>10</sup> Georg Simmel, *Bireysellik ve kültür*, trc. Tuncay Birkan, (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 68.

öncesine kadar bir şeyin ya da bir kişinin dengi anlamına, sonra fiyat, paha anlamına kullanılıyordu. Daha sonra bir şeyin hak ettiği manevi kıymet ya da elde ettiğimiz sembolik takdir anlamına gelecek şekilde değişikliklere uğradı.<sup>11</sup> Bu kelimenin ahlâk alanında ahlâkî değer ifade edecek biçimde iyi, güzel, gerçek anlamlarındaki kullanımı ise, Fransızca’da ancak on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmıştır.<sup>12</sup> Halliday, “değerler” teriminin tanıdık bir şekilde kullanıldığını ve 1900’den beri pek çok söyleme konu edildiğini, nesnel değerler veya erdemler hakkındaki anlayışımızı değiştirdiğini savunmaktadır. Heenan’a göre değerler, herhangi bir birey, grup veya toplumun herhangi bir nedenle tercih ettikleridir. Öteden beri böyle bilinmekle beraber, eski değerlerin yapısı bozuldu ve kişiselleştirilen değerler haline getirildi. Bununla birlikte, herhangi bir değer listesi muhtemelen bir zamanlar erdem olarak kabul edilenleri içermekteydi. Değerler, öznelin “sahip olmayı” arzuladıkları tercihlerden “olmayı arzulayan” ilkelere kadar geniş bir yelpazede var olabilir.<sup>13</sup>

Bu bağlamda OECD, yerel durumları da gözönüne alarak değerleri dört kategoride ele almaktadır:

- **Birincisi kişisel değerlerdir.** Kişinin, fert olarak kim olduğu ve anlamlı bir yaşamı nasıl tanımlayıp sürdürmek ve hedeflerine ulaşmak istediği ile ilişkilidir.
- **İkincisi sosyal değerlerdir.** Kişilerarası ilişkilerin kalitesini etkileyen ilke ve inançlarla ilgilidir. Birinin, başkalarına nasıl davrandığını ve çatışmalar dahil olmak üzere etkileşimleri nasıl yönettiğini içerir. Sosyal değerler aynı zamanda sosyal refahla ilgili kültürel varsayımları da yansıtır, yani bir topluluğu ve toplumu etkili bir şekilde çalıştıran şeylerdir.
- **Üçüncüsü toplumsal değerlerdir.** Kültürlerin ve toplumların önceliklerini, sosyal düzeni ve kurumsal yaşamı çerçeveleyen ortak ilkeleri ve yönergeleri tanımlar. Bu değerler, sosyal ve kurumsal yapılarda, belgelerde ve demokratik uygulamada yüceltildiklerinde ve kamuoyu aracılığıyla onaylandıklarında var olurlar.
- **Dördüncüsü ise insanî değerlerdir.** İnsanî değerlerin toplumsal değerlerle pek çok ortak noktası vardır. Ancak insanı aşan, uluslar ve kültürler olarak tanımlanırlar. Bu değerler, insanlığın refahı için geçerlidir. Genellikle “İnsan Hakları

<sup>11</sup> J. R. V. Marghant & Josep F. Harles, *Latin dictionary* (London: Gassell nad Company, ts.), 606; Kelsey Harbert, *History of teaching and the value agenda*, PHD thesis (Australialia: James Cook University, 20009), 35.

<sup>12</sup> Muhammed Abid el-Cabirî, *Arap ahlâki aklı*, trc. Muhammed Çelik (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 66, 67.

<sup>13</sup> Harbert, *History of teaching*, 35.

Evrensel Beyannamesi” ve “Birleşmiş Milletler Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri” gibi uluslararası kabul görmüş sözleşmelerde ifade edilirler.<sup>14</sup>

Bu değerler gözönüne alındığında, ülkemizde zaman zaman çeşitli değerlere atıf yapılsa da yerel değerlerden çok toplumsal değerler öne çıkarılmaktadır. Okullarımızda öğretilmesi istenen değerler de, bu münasabete toplumda barışı sağlamaya yönelik değerlerin eğitimidir.

Bilindiği gibi düşünce yapısının değişmesi beraberinde değerler dünyasının da farklılaşmasına sebep olabilmektedir. İlahî bir kaynağa dayanan inanç ve düşüncelere göre değerlerin önemli bir kısmını, insanlar değil kendilerine yön veren inançlar belirlemektedir. Ancak zamanla bireyseliğin ve buna bağlı olarak insan hürriyetine yapılan vurgunun artması, değerler dahil insanı ilgilendiren her alanın yine insan tarafından belirlenmesi gerektiği fikrini öne çıkarmıştır. Buna bağlı olarak değerlerin kapsamı ve anlamı, zamana ve nesillere bağlı olarak değişiklik göstermektedir. Bir zamanlar ciddi bir hastalık olarak kabul edilen (mesela eşcinsellik) sapkınlıkların, günümüzde birer sosyal talep olarak sunulması da, değerlerin modern dönemde ne kadar seyyal ve değişken olduğunu ortaya koymaktadır.

O halde: 1- Bireylerin ya da grupların sahip oldukları anlamların, değerlerin, kuralların toplamı, onların ideolojik kültürlerini meydana getirir. 2- Değerlerin ve kuralların belirlediği ve gerçekleştiği anlamlı eylemlerinin toplamı, onların davranışsal kültürlerini meydana getirir. 3- Kültürlerin toplumsallaştığı bütün öteki taşıyıcıların, maddi, biyolojik şeylerin ve enerjilerin toplamı, onların "maddi kültür"lerini meydana getirir. Böylece, bir kimse ya da grubun toplam ampirik kültürü bu üç kültür düzeyinden oluşmaktadır. Yani ideolojik, davranışsal ve maddi.<sup>15</sup> Bu üç kültür düzeyi, hem ferdin hem de toplumun değerlerinin bütünlüğünü ortaya koymaktadır.

## 2. Değerler ve Kapsamı

Değerlerin eğitiminde öncelikle kavramsal çözümleme yapmak, onları daha iyi anlamamız ve olgularla ilgisini kurmamız açısından önemlidir. Değerlerin kavram olarak çözümlenmesi, onların mantıksal ölçülere sokulması demektir. Sosyal bilimciler buna “value-neutral” demektedirler. Bu teknik bir yöntem olup, bir tür kavram çözümlemesidir. Sosyal bilimciler bu tekniği daha nesnel sonuçlar elde

<sup>14</sup> OECD, *Future of education and skills*, 4.

<sup>15</sup> Pitirim A. Sorokin, *Bir bunalım çağında toplum felsefeleri*, trc. Mete Tuncay (İstanbul: Göçebe Yayınları, 1997), 234.



etmek için kullanırlar. Bu tür bir çözümleme, eğitim sisteminde programlar hazırlanırken gözönünde bulundurulması gereken çözümlerdir.<sup>16</sup> Bu münasebetle biz de öncelikle değerler kavramının çözümlemesiyle işe başlamalıyız.

Bazı araştırmacılara göre “değer hükmü”, birşeyin arzu edilebilir veya edilemez olduğunu belirten ifadedir. Şayet böyle ise, o halde “değer” de, birşeyin arzu edilebilir veya edilemez olduğu hakkındaki inançtır. Fakat değer acaba sadece bir inançtan, yani sübjektif bir yakıştırmadan mı ibarettir? Bizim inancımız dışında objektif bir gerçeği temsil etmez mi? İşte ahlâk felsefesinin en eski, en çözümlenmez görünen problemlerinden biri budur.<sup>17</sup> Her ne kadar günümüzde değerler müstakil bir konu olarak ele alınmakta, incelenmekte ve değerlendirilmekte ise de, biraz geriye doğru gittiğimizde yukarıdaki değerlendirmelerden dolayı değerlerin, ahlâkî felsefesinin konuları içerisinde işlendiği görülecektir. Çünkü değerlerin ahlâk ile sıkı bir ilişkisi vardır. Bu sıkı ilişki, ahlâkî kuralların olgusal önermeler içermesinden kaynaklanır. Bu münasebetle ahlâk (etik) ise, felsefe ile birlikte konuşulmuş ve tartışılmıştır. Aritoteles’in *Ethika*’sında çok belgin olarak öne çıkmasa da (çünkü o, iyi olanı ve mutluluğu politika ile birlikte mümkün görüyordu, bu yüzden *Ethika*’nın konusu politikaydı), o zamandan bu yana ahlâkın ortaya koyduğu iyi ve kötü hükmü, aynı zamanda değerlerle de ilişkilidir. Zira iyi olan methedilir ve kötü olan da yerilir.

Değer, kişiler ve kişilerin toplumla olan sosyal münasebetlerinde ortaya çıkmaktadır. Yapılan araştırmalarda karıncalar ve arıların da sosyal örgütlenme düzeyinde olduklarını ortaya koymuştur, ancak onlarda insanlardaki gibi bir kültürden söz etmek mümkün olmadığından herhangi bir değerden veya değer yargısından söz edemeyiz. Zira insanlardaki “toplumsal kültürü” ortaya koyan görüşler, değerler ve algılardır. Çünkü değerler, sosyal ilişkileri belirleyen normlar ve kalıplardır. Sartre’nin dediği gibi “toplumun değerler düzeni onun yapısını yansıtır.” Bunun tersi de doğrudur. Değerler basamağı (veya değerler düzeni), bireyin ürettikleri olsa da, daha çok toplum içindeki grupların veya toplumun tamamının ürünüdür.<sup>18</sup> Kabul edilen bir değeri, “nasıl kullanacağım?” sorusu bizi ahlâk ile birlikte eğitir; “onu nasıl anlayacağım?” sorusu ise felsefeyle buluşturur. Eğitim bir değerın hem nasıl olduğunu hem de nasıl ortaya çıktığı ile ilgilendiği gibi, nasıl uygulanması gerektiğini de konu edinir.

<sup>16</sup> İhsan Turgut, *Eğitim üzerine felsefi bir deneme* (İzmir: Bilgehan Matbaası, 1991), 8.

<sup>17</sup> Erol Güngör, *Değerler psikolojisi üzerinde araştırmalar* (İstanbul: Ötügen Yayınları, 1998), 27.

<sup>18</sup> Cabiri, *Arap ahlâki aklı*, 66, 67.

Değerlerimizi düşündüğümüzde, hayatımızda bizim için neyin önemli olduğunu düşünürüz (örneğin, güvenlik, bağımsızlık, bilgelik, başarı, nezaket, zevk vs). Her birimiz, değişen derecelerde önem taşıyan çok sayıda değere sahibiz. Belirli bir değer bir kişi için çok önemli, ancak bir başkası için önemsiz olabilir. Temel değerleri kavramsallaştırmanın en yararlı yolu ile ilgili fikir birliği 1950’li yıllardan beri yavaş yavaş ortaya çıkmıştır. Pek çok kuramcı ve araştırmacının yazılarında yer alan temel değerler anlayışının esas özelliklerini şu şekilde özetleyebiliriz:

- Değerler inançlardır. Ancak bunlar nesnel, soğuk fikirlere değil, ayrılmaz bir şekilde duygulara bağlı inançlardır.

- Değerler motivasyonel bir yapıdır. İnsanların ulaşmaya çalıştıkları arzu edilen hedeflere atıfta bulunurlar.

- Değerler belirli eylemleri ve durumları aşar. Soyut hedeflerdir. Değerlerin soyut doğası, onları genellikle belirli eylemlere, nesnelere veya durumlara atıfta bulunan normlar ve tutumlar gibi kavramlardan ayırır.

- Değerler, eylemlerin, politikaların, kişilerin ve olayların seçimine veya değerlendirilmesine rehberlik eder. Yani değerler standart veya kriter olarak hizmet eder.

- Değerler, birbirlerine göre önem sırasına göre sıralanır. İnsanların değerleri, onları bireyler olarak nitelendiren sıralı bir “değer öncelikleri sistemini” oluşturur. Değerlerin bu hiyerarşik özelliği aynı zamanda onları normlardan ve tutumlardan da ayırır.<sup>19</sup>

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi değerler, insanın kendi davranışı ile toplumla ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple davranışı inceleyeceksek, onu her iki yönde de izlemeliyiz: Hem tek başına bir toplumu bir arada tutan insanların görevleri hem de toplumun kişilere izin vermesi gereken hareket özgürlüğü açısından bakılmalıdır. Mesele, bu ikilemde ortaya çıkan bir ortak alanda zuhur ediyorsa, o zaman değerler sorunu, yalnızca bireylerin, “özgür insan olma” ihtiyaçları ile “sosyalleşme” ihtiyaçlarını bir araya getirmeye çalıştıklarında ortaya çıkmaktadır. Her iki ihtiyacı da kabul etmeyen bir felsefe, değerleri geliştiremez ve aslında onlara izin de veremez.<sup>20</sup>

### 3. Değerler Eğitimi

<sup>19</sup> Shalom H. Schwartz, “Basic human values: An overview”, <https://www.researchgate.net/publication/237364051> (17.02.2021).

<sup>20</sup> J. Bronowski, *Science and human values* (New York: Julian Messner Inc., 1956), 70.

Asırlar boyunca ilmlerle birlikte hikmet ve hakikat arayıcıları, ilmin en ulvi gayesinin Yararıcıyı ve dünyayı kendini-anlama ve kendini-gerçekleştirme yoluyla doğru bir şekilde idrak etmek olduğunu anlamışlardı. Çok geçmeden bu yaklaşım, en sonunda terk edildi ve neredeyse tamamen başka bir görüş ile değiştirildi. Bilim aslen bir kontrol ve manipülasyon aracı olarak anlaşılmaya başlandı. Hiç şüphesiz, birçok bilim adamı ahlâklı ve faziletli insanlar olmayı sürdürdüler, ancak bunun yanında dünyanın tabiatına dair ilmî arayışlarıyla bağlantılı olarak erdem hakikatte ne için gerekli olduğu sorusuna muhatap olmamaya başladılar. Pierre Hadot'un işaret ettiği gibi, felsefe her zaman bir hayat tarzı ve manevi ilim olagelmişti. Nihayet enfüsi daireye dair kaygılar, din âlimleri ve ahlâkçıların şahsi meselesi haline indirildi. Ahlâkbilim "hakiki" ilme sonradan eklenmiş bir düşünceymiş gibi gösterilmeye başlandı. Modern öncesi gelenekler ilmi, nefsi terbiye etmek ve kemal erdirmek için aramışlardı, ancak modern bilimsel teşebbüsler nefsi sübjektif âleminde kendi haline bıraktı. Bütün bu olup biteni Bryan Appleyard haricindeki çok az kimse ortaya koydu. Appleyard, bazı neticelere varırken şunu diyordu: "Hoşgörü ve hoşgörü eğitimi diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi Almanya kamuoyunun da başlıca meselesi olmuştur. En son İngiltere olmak üzere İspanyayı içine alan birçok Batı ülkesindeki terörist saldırıların sonucu olarak ve Almanya'da mültecilere karşı yapılan açık şiddet olaylarından sonra birçok politikacı ve eğitimci hoşgörü eğitimine ciddi bir ihtiyacın olduğunu fark ettiler."<sup>21</sup>

En çok hoşgörünün öne çıkarıldığı değer olması, ona en çok ihtiyaç duyulmasındandır. Bilindiği gibi değerler eğitiminin telafuz edilmesi, programlara alınması ve uygulanması, çok eskilere kadar gitmez. Batı toplumlarının, Fransız İhtilali'nden sonraki değerler alanındaki yıkımı görebilmesi için en az üç asrın geçmesi gerekecekti. Çünkü bir toplumun öteden beri gelenek haline getirdiği değerleri, birden bire ortadan kaldıramaz. Bunların izleri nesiller boyunca devam eder. Ancak eskiden beri toplumların kabul ettiği değerlerin "bilimsel değerler"e kurban edilmesinin getirdiği sıkıntı son çağda ciddi bir şekilde hissedilmiştir. Bundan hareketle "Değerler Eğitimi"nin ilk kez telafuz edilmesi ve ortaya çıkışı, 1920'lerde Amerika'da karakter eğitimi alanındaki ilk çalışmalara dayanmaktadır. Zira değerler gerçekte karakterimizi oluşturan öğelerin birer parçasıdır. Bu gecikmenin sebebi, Rönesans döneminde eğitim tartışmalarını büyük ölçüde etkileyen dikkat çekici olgu, öznelciliğin (subjectivism) ortaya çıkmasıydı. Örneğin, ortaçağ "vergiler/harçlar" dan türetilen "karakter" terimi, 12. yüzyılda ahlâkı ifade

<sup>21</sup> Friedrich Schweitzer, "Dini Bireyleşme: Hoşgörü Eğitimine Karşı Yeniden Meydan Okumalar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2007), 164.

eden bireysel özellik ile ilişkilendirilmeye başlanmıştı. Böylece, Rönesanstaki gelişmeler, dinî ve seküler motiflere dayalı değer eğitimi için teorik ütopyayı başlatmış oluyordu. Değerin ahlâkla ve dolayısıyla karakter ile ilişkilendirilmesi bu tarihi arka plana dayanmaktadır.

On dokuzuncu yüzyılda, değerler ve etik hala Amerika'daki okul müfredatının bir parçasıydı, açık ve doğrudan bir şekilde öğretiliyorlardı. Belki de en popüler okuma metni olan McGuffey'in okuyucuları, dürüstlük, sıkı çalışma ve tasarruf gibi değerleri yüceltiyorlardı. *Danbury Babtists Association*'a 1802'de yazdığı bir mektupta Thomas Jefferson, "kilise ile devlet arasındaki ayrılık duvarı" olduğunu ortaya koydu. Amerika'da dini ilerletmeden kişinin ahlâkı öğretebileceği anayasal inancını yansıtıyordu. Ancak on dokuzuncu yüzyılda, Jefferson'un "duvarı" bazen öğrencilere ahlâk ve değerleri öğretmek isteyenler tarafından aşıldı. Örneğin, Massachusetts eğitim kurulu sekreteri Horace Mann, o eyaletteki devlet okulu öğretmenlerinin her okula İncil'in King James Versiyonundan on ayeti "yorum yapmadan" okuyarak başlamasını istedi. Mann, Amerika Birleşik Devletleri genelinde yaygın olarak takip edilen uygulamanın, öğrencilerin "akıl ve vicdan" geliştirmelerine yardımcı olmanın bir yolu olduğuna inanıyordu. İncil okumayı destekleyen Mann gibiler, bu şekilde öğretilen ahlâkî değerlerin hem evrensel hem de mezhepsel olmadığı inancıyla bunu yaptılar.<sup>22</sup>

Nedense Amerika'da 1930'lara gelindiğinde karakter eğitimine olan ilgi azaldı ve bu durum 1960'lı yılların ikinci yarısına kadar devam etti. Değerler eğitimi ile ilgili çalışmalar 1970'lerin ortalarından itibaren yayımlanmaktadır. Amerika'da değerler eğitimi üzerine yapılan bu çalışmalar incelendiğinde Rokeach, Simon, How, Raths, Harmin, Kirschenbaum, Kohlberg gibi isimler öne çıkmaktadır. 1980'lerde değerler eğitiminin durgunluktan geçtiği açıkça görülmektedir. 1990'lı yıllarda sosyal ve manevi değerlere verilen önem azalırken, bireysel uyum değerleri öne çıktı. Aratık son dönemlerde sosyal anlamda bir çöküşü işaret eden gelişmeler (gençlerin cinsel bağımlılığı, madde kullanımı, erken gebelik, intiharlar, artan boşanma oranları vb.) sorunlarla baş edilemeyince, değerler ve ahlâkî eğitimi yeniden gündeme getirdi. Aileler, eğitimciler ve toplum liderleri, bu olumsuz gelişmeler karşısında okullarda ahlâk ve değer eğitimine ağırlık vermeye

<sup>22</sup> Kristen J. Amundson, *Teaching values and ethics an AASA critical issues report problems and solutions* (Arlington: American Association of School Administrators Library and Congress, 1991), 18.

başlamışlardır.<sup>23</sup> 2000'li yıllardan itibaren bu gelişmelere paralel olarak değerler eğitimi ile ilgili çalışmalar hız kazanmıştır. Bu çerçevede değerler eğitimiyle ilgili kitap, dergi ve uluslararası sempozyum sayısında göze çarpar şekilde artış olmuştur.<sup>24</sup> Çoğu meselelerde olduğu gibi bu konunun da ülkemizdeki yansımaları görebilmek için fazla beklemeye lüzum yoktu.

Hofstede, Hofstede ve Minkov'un (2010) işaret ettikleri gibi, değerlerimizin önemli bir bölümü, aile içinde yetiştirilme yoluyla öğrenilir. Genel anlamda, aile Avrupalılar için çok önemli görünmektedir. Ülkeler arasındaki farklar küçüktür ve haritalar, bu konuda yanlış bir izlenim uyandırabilir. Aile önemlidir, ancak aile kavramından ne anlaşıldığı farklılık gösterebilir.<sup>25</sup> Çünkü her toplumun aileye biçtiği rol değişiktir. Aile yapısının güçlü olduğu toplumlarda değerler eğitiminin önemli bir kısmının ailede verilmesi beklenir.

M. Rokeach tutumun bir inançlar organizasyonu olduğunu, değerlerin ise tek bir inançla işaret ettiğini iddia etmektedir. Rokeach tutumla değeri ayırtmak üzere bunlar arasında yedi fark saymaktadır. Bu farklardan en önemli görüneni, yukarıda belirtildiği gibi, değerlerin tek bir inançla işaret etmesine karşılık tutumun birçok inançtan teşekkül ettiği iddiasıdır.<sup>26</sup> Oysa Dewey ve Kohlberg değerleri öğretme yöntemlerinin ortak noktası, okulların herhangi bir değeri doğrudan telkin etmemesiydi. Her iki yaklaşım da ahlâki muhakeme ve karar verme becerilerini geliştirmek için öğrencilerin anlık deneyimlerine dayanıyordu. Her ikisi de dinin okullarda tartışmaya uygun olmadığını, özel bir mesele olduğunu varsayıyordu. Birçok ebeveyn ve eğitimci, özellikle değerlerin netleştirilmesinin öğrencilerde ahlâki görecelik gelişimini desteklediğine inanıyordu.<sup>27</sup> Bu yaklaşımı, modern çağın geliştirdiği ve teknoloji ile beslenen medya da destekliyordu.

Garaudy, bu gelişmelerin neticesini şöyle özetliyordu:

“Sadece basın, reklam, radyo, televizyon, sinema gibi kültürü kitlelere ileten araçların mutlak gücü değil, aynı zamanda bunları, bireylerin davranışlarını iktisadî, ahlâkî, siyasî maksatlarla şartlandırmak için kullanılan kurumlar,

<sup>23</sup> İsmail H. Demircioğlu ve Muhammed A. Tokdemir, “Değerlerin oluşturulma sürecinde tarih eğitimi: Amaç, işlev ve içerik”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 6/15, 69-88 (Haziran 2008) 73.

<sup>24</sup> Sezai Öztaş, “A Literary Genre in Value Education in History Courses: Poems”, *Journal of Education and Training Studies*, 6/5 (May 2018), 34.

<sup>25</sup> Uwe Krause, “Avrupa Değerler Atlası: Avrupa Perspektifinden Değerler Tartışması”, *Değerler Eğitimi Eğitimde Farklılık ve Katılım Hakkı*, der. A. Kaya, G. Vural, A. Aydın, trc. İlkay Südaş (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016), 4.

<sup>26</sup> Güngör, *Değerler psikolojisi*, 29.

<sup>27</sup> Amudson, *Teaching values and ethics*, 20.

öyle bir fiili durum meydana getirdi ki, orada ferdî davranışların en görünür yönü, bu davranışları şemalar halinde biçimlenmesidir. Şartlandırılmış reflekslerin reklam kurgusundan tutun da, duygusal klişelere, önceden hazırlanmış formüllere göre kitlelerin siyasî tepkilerini belirginleştirmeye varıncaya kadar, insanın tarihî atılım ve harekete geçme anı ikinci plana itiliyor. Evet sorumlu varlık olarak hareket eden ve verdiği kararlar, fiilen yeni bir geleceğin açılışına katkıda bulunacak olan o insan rolünden uzaklaştırılıyor. Çünkü hadiseler sadece yüzeysel görüldüğünde, bütün tarih, sırf kendi etkinliğine sahip yapıların bir diyalektiğine indirgenebilir gibi gelir. Öyle ki, yapıdan hareketle onu doğuran insanî eyleme yükselme, insanî eylemi arayıp bulma ihtiyacı bile hissedilmemeye başlar. Bu bakış açısı içinde, insan “yapılar tarafından sahneye konulmuş bir kukla gibi düşünülür” ve sonunda Michel Foucault ile birlikte “insanın ölümü” ilan edilir.”<sup>28</sup>

Aslında bu tartışma, aynı zamanda ahlâk ile ilgili bir tartışmayı da beraberinde getirmektedir. Zira ortaya koyduğumuz davranışların iyi veya kötü olduğuna dinin bizzat kendisi karar verdiği gibi, normatif bir ilim olan ahlâkın da davranışlarımız ile ilgili ortaya koyduğu değerler vardır. Dinin, hüküm bildirmediği alanlarda çoğu zaman ahlâkî esaslar, bazen de örf yani sosyal normlar belirleyici bir rol alır. Sosyal normların devreye girdiği yerde, zaten yine ahlâktan söz ediyoruz demektir.

Çoğunlukla insanın ahlâkî davranışında rol oynayan unsur ahlâkla ilgili bilgiler değil, duygulardır. İnsan pişmanlık veya vicdan azabı duymadığı takdirde yanlış ve kötü olarak bildiği hareketleri çok rahatlıkla yapabilir.<sup>29</sup> Yanlış hareket ve tutumları engelleyen, vicdan dediğimiz olgudur. Vicdan dediğimiz şey aslında bir kaideler bütünüdür. Bu sistem insanın kendi davranışları veya başkalarının davranışları hakkında “doğru” veya “yanlış” yargılar yapmasına yarar.<sup>30</sup> İnsanın davranışları yönlendirmeye başlayan duygular, muhakkak ki bir referans değere göre kendisini şekillendirir. Bu referans değerler veya diğer bir ifade ile standart değerler, ya dinler tarafından belirlenip empoze edilir veya toplumun ahlâkî kurallarından çıkarılır. Dinin ortaya koyduğu esaslar, çoğu zaman İlahî bildirimle anlaşılır; toplumun ortaya koyduğu kuralların bir kısmı ise, akıl sayesinde doğruluğu veya yanlışlığı test edilir.

Günümüzde dinî değerlerden mahrum mevcut sistemlerin getirdiği boşluklar, yeni değerler eğitimi ile doldurulmaya çalışıldı. 1990’lardan itibaren arzu edilen

<sup>28</sup> Roger Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, trc. Cemal Aydın, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015), 125.

<sup>29</sup> Erol Güngör, *Ahlâk psikolojisi ve sosyal ahlâk*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1997), 57.

<sup>30</sup> Güngör, *Ahlâk psikolojisi*, 56, 57.

ilgiyi bulan değerler eğitimi,<sup>31</sup> toplumda ve özellikle gençler arasındaki ahlâkî çöküntü ve sosyal huzursuzlukların giderilmesi için nihayet başvuru bir çare olmuştur.

Sosyal öğrenme teorileri, insanın nasıl sosyalleştiğini, yani toplumun hangi tip etkileriyle ahlâk normlarının ve değerlerinin öğrenildiğini araştırırlar. Sosyal teoriyi benimseyenlere göre, ahlâkî davranışın edinilmesi ile norm ve değerlerin öğrenilmesi aynı psikolojik proselere dayanan benzer olaylardır.<sup>32</sup> Değerlerin öğrenilmesi, bir başka ifadeyle ahlâk esaslarını doğuştan beraberimizde getirmeyip sonradan öğrendiğimize göre, sosyalleşme de sonradan öğrenilmekte ve aynı zamanda doğrudan eğitimle ilişkilidir. Doğrusunu söylemek gerekirse sosyalleşme bir öğrenme biçimidir. Kendimiz için iyi ve doğru olan ile diğer insanlar için iyi ve doğru olanı birleştirdiğimiz zaman, kişi ve toplum değerlerinin çatışmasız bir alanını oluştururuz. Bu meyanda bütün toplumlarda yaşayan ve her daim canlı olan değerleri Sorokin “kalıcı değerler”<sup>33</sup> olarak nitelendirir.

İçinde yaşadığımız çağda hem ferdi hem de sosyal değerlerin önemi az çok kavranmış görülmektedir. Değerler eğitimi programları da bu ihtiyaca göre şekillenmektedir. Bunun devam ettirilmemesi durumunda, değerler etkisini kaybedecek ve bu da beraberinde toplumların çöküşünü tetikleyecektir. Schweitzer’in, gelişen her uygarlığın büyük bir canlılıkla işleyen asgari bir ahlâk değerleri bütünü olduğu ve ahlâk değerlerindeki çöküşte, uygarlığın çöküşünün ayrılmaz bir parçası olduğu yolundaki iddiaları doğru görünmektedir.<sup>34</sup> Bundan sonraki çabamız, değerler eğitimi ile birlikte sosyal hayatın kalitesini yükseltmek olmalıdır.

Günümüzde birçok ülkede ve özellikle de ülkemizde toplumu yeniden şekillendirmek ve bireylerin karakterini oluşturmak için ortaya konulan değerler, genellikle Batı medeniyetinin taşıyıcılığını yaptığı değerlerdir. Bu sebeple öncelikle Batı değerlerinin esaslarını öğrenmek durumundayız.

#### 4. Batı Değerlerinin Temel Özellikleri

Her medeniyeti besleyen altyapı unsurları vardır. Batı medeniyetini oluşturan da şüphesiz Yunan felsefesi, Hıristiyan inancı ve Roma hukukudur. Bu üç anlayışın meydana getirdiği kültür hamulesi, Batı dünyasının zihin hançeresini

<sup>31</sup> Howard Kirschenbaum, *Enhance values and morality in schools and youth settings* (Massachusetts: Allyn&Bacon Company, 1995), 4.

<sup>32</sup> Güngör, *Değerler psikolojisi*, 40.

<sup>33</sup> Sorokin, *Bir bunalım çağında toplum felsefeleri*, 174.

<sup>34</sup> Sorokin, *Bir bunalım çağında toplum felsefeleri*, 319.

şekillendirmiştir. Şüphe yok ki her kültürün kendine has ve kendi toplumundan neşet eden değerleri vardır. Elbette bütün Batı değerlerini yeknesak ve bir bütün görmek, haklı olarak tenkitlere sebep olabilir. Zira değerler, herşeyden önce bir bilgi problemidir.<sup>35</sup> Bilgiyi değişik formlarda ele alan anlayışların kaçınılmaz olarak değerlerle ilgili yorumları ve bakışları da farklı olacaktır. Ancak çeşitli değer yaklaşımlarına sahip olsa bile Batı dünyasının dışı vurumunda belirgin bazı değerlerin öne çıktığı görülmektedir. Günümüzde bu öne çıkan Batı değerlerinin de kendine özgü bazı özellikleri vardır. Bunların bir kaçına aşağıda değinmeye çalışacağız.

#### 4.1. Batı Değerleri Ferdidir

Romalı düşünür ve seyyah Tacitus'un işaret ettiği gibi Batı insanı tekil yaşayan insanlardır, antlaşma ve sözleşme etrafında toplanırlar. Bir kontrat (akit) toplumdur ki bu da barbarlığın temelinde olan bir şeydir.<sup>36</sup> Jean-Jacques Rousseau'nun *Social contract* (Sosyal kontrat)<sup>37</sup> ile işaret ettiği aslında budur. İlber Ortaylı, Batı ile Doğu toplumu arasındaki en belirgin farklılığın bundan doğduğuna işaret etmek üzere şunları söyler: “Doğu toplumunda nizamî ilişkiler, kan bağı, sülalevî ilişkiler çok hâkimdir. Çünkü tarihî gelişimi itibariyle medenî toplumdur. Yani şehir toplumdur. İşte bu en büyük ayrımdır.”<sup>38</sup>

Fert ve hakları konusunda ilk kalem oynatanlardan biri olan John Locke, kendisini ünlü yapan *Hükümet üzerine ikinci inceleme*<sup>39</sup> adlı eserle bunun temelleini atıyordu. Batı ahlâk ve değer anlayışını belirlemede bir dönüm noktasını teşkil eden Aydınlanmacı Immanuel Kant, ahlâkı ve buna bağlı olarak değerleri toplum şartlarından ve ihtiyaçlarından kopararak liberal bireyci toplum için kabul edilebilir bir moral forma dönüştürür.<sup>40</sup> Georg Simmel ise bireysellikliği “kilisenin paslı zincirlerinden ilkesel olarak kurtulma”<sup>41</sup> diye nitelendiriyordu. Dolayısıyla Batı’da bireysellikliğin laik anlayışla çok sıkı bir ilişkisi olduğuna sadece işaret etmekle yetinelim.

<sup>35</sup> İoanna Kuçuradi, *İnsan ve değerleri*, (İstanbul: Yankı Yayınları, 1971), 26.

<sup>36</sup> İlber Ortaylı, *Avrupa ve Biz* (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2007), 261.

<sup>37</sup> Jean Jacques Rousseau, *The social contract and discourses* (Indiana: Liberty Fund, Inc., 2010).

<sup>38</sup> Ortaylı, *Avrupa ve Biz*, 261.

<sup>39</sup> John Locke, *Two treatises of government* (Dublin: Thomas Tegg, 1823).

<sup>40</sup> MacIntyre, *Etik'in kısa tarihi*, 224.

<sup>41</sup> Simmel, *Bireysellik ve kültür*, 215.



Alexis de Tocqueville de, “bireycilik” kavramını 1830 yılında, Amerika’da gözlemlediği, servet ve görgü sahibi, kitlelerden yalıtılmış bireyler için kullansa da,<sup>42</sup> neticede önemsenen bireyi öne çıkarma peşindeydi. Ahlâkî esasların ve buna paralel olarak değerlerin, ferdiyetçiliğin öne çıkmasıyla birlikte toplumdan soyutlanarak ele alındığı ve kişiselleştirildiğini görmekteyiz. Artık bireyselcilik, modern toplumun ahlâkî şifresidir.<sup>43</sup> Bu bakımdan toplumun değerlerin ortaya çıkmasındaki önemini küçümsemek adına Martin Luther için topluluk, “öncesiz-sonrasız bir selamet dramasının sadece dekorudur.”<sup>44</sup> Ne var ki Luther, ferdi ahlâkçılığı Tanrı’nın kurallarıyla belirliyordu ve bunların aklî bir temeli aranamazdı.

Bir dönem Hıristiyanlığın tamamen Aristoteles’in yorumlarına teslim edilmesine ve bu anlayıştan beslenerek değer ve ahlâkî kuralların oluşmasına kızan Martin Luther, Aristoteles’ten “Kilise’yi yoldan çıkarmış o soytarı” olarak söz ediyordu. Luther, öğretisinin çoğunda ortaçağ Katolik öncüllere sahip olduğu halde, dünyevi otoritenin mutlak haklarını desteklemesi bakımından emsalsizdi ve emsalsiz olmakla övünüyordu. Luther’in moral teorisinin tarihi için taşıdığı önem burada yatar. Seküler dünyanın kendine özgü aygıtlara bu teslim edilişi, Luther’in günah ve aklanma öğretisi tarafından daha da kolaylaştırılır.<sup>45</sup> Böylece Luther, öncülük ettiği Hıristiyan mezhebinin ahlâkî esasları ve değerlerini seküler anlayışa bir yardımcı aygıt olarak devreye sokmaktadır. Bireyin bu şekilde toplumun değerlerinden koparılmasını Richard Sennett, *Kamusal insanın çöküşü*<sup>46</sup> olarak nitelendirmektedir.

Batıda olgunlaşan ferdiyetçi değerler, Jean-Jacques Rousseau’nun ortak iyiye ulaştırıcı vicdanî değerleri sayesinde toplumun normlarıyla buluşur ve genel iradenin sesi olmaya çalışır. “Genel irade daima haklıdır ve kamusal avantajı teşvik eder; fakat bundan halkın müzakerelerinin daima aynı ölçüde haklı olduğu sonucu çıkmaz. Bizim irademiz daima kendi iyimize yönelir, ama o iyinin ne olduğunu her zaman görmez; halk hiçbir zaman yozlaşmış çürümez, ama çoğu kez aldatılır ve ancak böyle vesilelerle kötü olan şeyi irade eder görünür.”<sup>47</sup> Rousseau’nun bu anlayışına Friedrich Hegel de omuz verecektir. Kendisinden sonra felsefenin olmayacağı zehabına kapılan Hegel, ahlâkî normlar ve değerlerin de son noktasını koyduğunu düşünür. Ahlâkî hayatın yalnızca belli bir topluluk tipi içerisinde yaşatılabileceği ve

<sup>42</sup> Anthony Elliott & Charles Lemert, *Yeni Bireycilik Küreselleşmenin Duygusal Bedelleri*, trc. Başak Kıcı (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2011), 10.

<sup>43</sup> Elliott, *Yeni Bireycilik*, 24.

<sup>44</sup> MacIntyre, *Etik’in Kısa Tarihi*, 137.

<sup>45</sup> MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi*, 138.

<sup>46</sup> Richard Sennett, *Kamusal insanın çöküşü*, trc. Serpil Durak, Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013).

<sup>47</sup> Rousseau, *The social contract*, 20.

böyle bir topluluk içerisinde belli değerlerin vazgeçilmez görüleceği kanaatindeydi.<sup>48</sup> Oysa ki halis bir moralitede, otoriteye sahip olanlar kurallardır, bireyler değildir.<sup>49</sup> Bu düşünceler, kişisel değerleri toplumun değerleriyle bir arada ele alınmasını sağladı. Böylece her ne kadar fert vurgusu ağır bassa da değerlerde, toplumun yararı da gözönüne alınmaya çalışılmıştır. Zira bu anlayışa göre bireyler, toplumsal roller içerisinde bizzat kendilerinin bilincine varırlar. Bu durumu Zygmunt Bauman, “Bireyselleşmiş Toplum” olarak ifade etmektedir.<sup>50</sup> Dönemin İngiltere Başbakanı Margaret Thatcher ise, buna şiddetle itiraz ediyordu: “Toplum diye bir şey yok, sadece bireyler ve aileler var.”<sup>51</sup> Kabul etmeliyiz ki günümüzde zaman zaman toplum vurgusu yapılırsa da, artık Batı’da bireyselleşme ve buna bağlı değerler revaçtır.

Kişisel değerlerin önemi ve önceliği, fertten ferde değişebilir; bir zengin için cömertlik, bir çoban için koruyuculuk, bir asker için cesaret, bir eş için sadakat değerler hiyerarşisinde en yüksek değer olarak kabul edilir. Toplumsal değerlerin de adaletle ciddi bir ilişkisi olduğunu gözardı edemeyiz, çünkü adalet kişiye değer bahşeden bir olgudur ve erdemliliği teşvik etmektedir. Aynı zamanda adalet, toplumun her ferdi tarafından istenen ve arzu edilen bir değerdir. Bütün bunlarla birlikte, ayrıca değerlerin nerede zuhur ettiği de önem kazanmaktadır; yarışta koşmak ile savaştan kaçmanın zıt değerler taşıdığı ortadadır. Ancak burada esas ve tehlikeli olan şey, birey ve değerlerinin öne çıkarılmasının, ahlâkî değerleri kontrol eden ve yöneten sosyal kural ve ilkelerin riske atılması veya boşa çıkarılmasıdır. Toplumca kontrol edilen ve özümşenen ahlâkî değerlerin, çoğu kez sosyal bunalımlardan çıkmanın veya daha kolay atlatmanın bir vasıtası oldukları unutulmamalıdır.

#### 4.2- Batı Değerleri Pozitivizmden Etkilenmiştir

Özellikle başlangıçta realist anlayış ve akabinde buna bağlı gelişen pozitivist felsefeye bağlı olarak bilimin merkeze alınması, değerler anlam dünyasını da kökten sarsmış durumdadır. Çünkü buna göre bir şeyin bilimin alanına girebilmesi için değerlerden soyutlanmış, objektif bir yaklaşıma konu olması gerekir. Oysa değerler objektif değil subjektif bir yargının neticesidir. Bu da tabii olarak geçmişte kabul gören değerlerin bir kenara atılması sonucunu doğurmaktadır.

<sup>48</sup> MacIntyre, *Ethik'in kısa tarihi*, 237.

<sup>49</sup> MacIntyre, *Ethik'in kısa tarihi*, XI.

<sup>50</sup> Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmiş toplum*, trc. Yavuz Alogan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005).

<sup>51</sup> Elliot, *Yeni Bireyselleşme*, 29.

Muhakkak ki ahlâkî davranışla ilgili inançlarımız birer “değer hükmü” (yargısından) ibarettir. Bir kimsenin iyi dediği davranış bir başkasınca öyle değerlendirilmiyor, bir kimsenin ulaşmak için çaba harcadığı hedef bir başkasınca kıymet ifade etmiyor olabilir. Böyle olunca, geçen yüzyıldan beri hayli pozitivist bir ton kazanmış olan ilim geleneğinin, ahlâk problemini yeniden değerlendirmesi ve yapılandırması kaçınılmazdı. Halbuki değer hükümlerinin operasyonel tarifleri yapılamadığına göre onların ilmi de olamazdı. Zaten gün geçtikçe gelişen sosyoloji ve sosyal antropoloji araştırmaları değer hükümleri konusunda tam bir kültürel rölativizmin hakim olduğuna işaret etmektedir. Böylece, sosyal ilimlerde ahlâk problemi insan gruplarının ne kadar değişik şeylere inandığını göstermeye yarayan bir etnolojik malumat yığını haline gelmiştir.<sup>52</sup>

Realistler ve onlardan sonra sahneye çıkan Pozitivistler, subjektif bir olgu olarak kabul ettikleri ahlâkî, ilmi saymanın mümkün olmadığı kanaatine varmışlardı. Bu dönemlerde “değerler” de tek başına bir olgu olarak ortada olmadığından ahlâkî esasların içinde ele alınmaktaydı ve genel bir ifade ile ahlâkî değerler veya ahlâkî hükümler olarak karşımıza çıkmaktaydı. Ancak uzlaşmacı pozitivistlerin başı olan Agusut Comte, ortaya koymaya çalıştığı “insanlık dini”nde bazı ahlâkî esaslar vaaz etmek zorunda kalınca, ahlâkî, ilimler sınıfından saymak zorunda kalmıştı. Özellikle Comte’un bu anlayışından Morley, Durkheim, Spencer gibi filozofların etkilendiğini<sup>53</sup> belirtmek durumundayız. Böylece bir zaman ahlâkî esasları ciddiye almayan pozitivistler, yeni değerler ortaya koymak açısından bu alan ile ilgilenmeye başladılar.

Bugün kalıcı ve çoğu kez apaçık kabul ettiğimiz değerlerin önemli bir kısmı, Rönesans ve Bilimsel Devrimden sonra ortaya çıkmıştır. Yeniden şekillenen sanat ve bilim, Orta Çağ’ın değerlerini temelden değiştirdi ve bu değişim bizi daha derinden modern insan yapan şeylere doğru ilerleyen bir “zenginleştirme” (!) oldu. Batı dünyasında materyalist ve pozitivist anlayışın el ele vererek, Hıristiyanlık inancı ve idealizme karşı yüzyıllara dayanan savaş ve çatışmadan dolayı aşındırdı. Dinî ve ahlâkî normlar ile insanî kıymet hükümlerinin sosyal hayattan çekilmesiyle meydana gelen boşluk, “değerler” kavramıyla doldurmaya çalışılmakta ve bunların eğitim yoluyla benimsetilmesi istenmektedir.

Bilimin ilk ihtiyaçları, bağımsızlık ve özgünlük, muhalefet ve özgürlük ile hoşgörüdür. Bunlar bilimin kendi başına talep ettiği ve şekillendirdiği değerlerdir. Bilim adamları toplumu, bir demokratik toplum olmalıdır. Bunlara göre, etik

<sup>52</sup> Güngör, *Değerler psikolojisi*, 13.

<sup>53</sup> Güngör, *Değerler psikolojisi*, 20.

sorunun özü, özel ve kamusal ihtiyaçları birleştirmektir. Bilim insanları, “adalet, şeref, insanın insana saygısı. Bu insanî değerlerin bilimle ne alakası var?” diye soruyorlar. Geçmişte eleştirmenler, bir bilimin nasıl geliştiğini görmek için pratik olarak bakmış olsalardı, böyle bir soru sormazlardı. Zira bilim, bir insanın işi ile diğerininkiyle yüzleşir ve her birine bilimsel metodu aşılır ve uygular.

Bir insan ile diğer bir insan arasında adalet, onur ve saygı olmadan yaşanılmaz. Bilim, gerçeği keşfetmek için ancak bu yollarla kararlı amacının peşinden gidebilir. Bu değerler olmasaydı, bilim insanları topluluğunun bilimin pratiğini mümkün kılmak için bunları icat etmesi gerekecekti. Nitekim bu değerlerin olmadığı toplumlarda, bilim onları icat etmek zorunda kaldı. Bilim bir mekanizma değil, insani bir ilerlemedir. Ancak insan araştırması, hiçbir nihai olmayan adımlarla öğrenmedir ve bir neslin hataları, bir sonraki tarafından düzeltilmeleri kaydıyla, adeta bir merdivenin basamaklarıdır. Bilimin değerlerinin, tanınabilir biçimde insanî değerler olarak ortaya çıkmasının nedeni budur. Çünkü bilim adamları, yanılabilir olmalı ve yine de bir toplum olarak hatalarını düzeltmek için örgütlenmelidir.<sup>54</sup>

MacIntyre, *After Virtue*'de pozitivist eğilimdeki moral filozofların, moral yargıları tutum ve duygu ifadeleri olarak almakta, moral meselelerin çözülemesliğine ve moral ihtilafların bitmez tükenmezliğine en büyük katkıyı yaptıklarını ve halihazırdaki “moral durumumuz”un bu filozoflardan ödünç alınan bir niteliklemeyle “emotivist” olduğunu belirtir. O, bu durumun kaynağını “Aydınlanma projesinin başarısızlığı”nda bulur. MacIntyre'a göre Aydınlanma düşünürleri, moralitenin geleneksel ve batıl formları diye düşündükleri şeyin yerine, bir tür dünyevî moraliteyi geçirme girişiminde bulunmuşlardır.<sup>55</sup> Gerçekten de günümüzde tahrif edilmiş ve etkisiz kalmış değerlerin bıraktığı boşluktaki sıkıntılar, Aydınlanma projesinin başarısız sonuçlarından biridir.

### 4.3. Batı Değerleri Din Dışı ve Sekülerdir

Artık yıkılan ve “doğma” diye nitelenen eski değerlerin yerine yeni bir “kutsal” ikame edilebilirdi: Bilim. Bilimin yardımıyla yeniden şekillenen zihin kalıpları, kurgusal (spekülatif) zihne karşı, duyulara; görünmeyene karşılık (metafizik) görünen dünyaya inanmanın çağrısıydı. Böylesi kabulleri temel alan ve prestiji giderek artan bilimsel dünya görüşü, geçmişte tali bir sonuç olarak insan nevinin manevi, estetik ve sevgiye dayalı yaşantılarını kapı dışarı etmeye ve bu nedenle de

<sup>54</sup> Bronowski, *Science and human values*, 80-82.

<sup>55</sup> MacIntyre, *Ethik'in kısa tarihi*, XV.

sübjektif yaşantılara dayanan değer sistemlerini de itibardan düşürmeye muvaffak oldu.<sup>56</sup>

Bundan böyle insanlar semavi mesajlar ile değil, dünyadan devşirdikleri bilgilerle hayatlarına yön vereceklerdi. “Sekülerizasyon” olarak da ifade edilen bu anlayış, hayatın sadece siyasi ve sosyal alanlarını değil, aynı zamanda kültürel yönlerini de kuşatmaya çalıştı. Zira bu anlayış, “sembollerin ve kültürel bütünlüğün din tarafından belirlenmesinin sona ermesi”ni; kültür ve toplumun “dinî denetimin ve kapalı metafiziksel dünya görüşlerinin vesayetinden kurtulmasını” geri dönüşü olmayan bir tarihi süreç olarak kabul etmektedir. Özgürleştirici bir gelişme olarak kabul edilen sekülerizasyonun üç meyvesi olmuştur: “Tabiatın tilsimının bozulması”, “siyasetin kutsallıktan soyulması” ve “değerlerin kutsallıktan arındırılması.”<sup>57</sup> Yani sekülerleşme ile birlikte dinî bilgi ve görüşler ve bunların ortaya koyduğu değerler, bir daha geri dönmek üzere kapı dışarı edilmeye çalışılmıştır.

Modernleşme ve dünyevileşme/sekülerleşme sürecinin üç temel değişimin açılımı şöyledir: Birincisi, “toplumsal farklılaşma” olarak ifade edilir. Yani dinin çok işlevli olduğu geleneksel toplumdaki durumun modernleşme ile birlikte değişime uğrayarak, dinî kurumların yerini farklı kurumların almasıdır. İkincisi, “toplumsallaşma”dır. Bu da, küçük ölçekli toplulukların yani cemaatlerin yerini, büyük ölçekli ticari ve sınaî girişimler ile ulusal düzeydeki gayri şahsi bürokrasinin alması sürecidir. Yani cemaat yerine “toplum” birey hayatının odağı haline geldikçe, kaynağını ve gücünü cemaatlerden alan din de zayıflayacaktır, hatta giderek hayatın dışına sürüklenecektir. Üçüncüsü ise, “rasyonelleşme”dir. Bu, insanların düşünme ve eylemde bulunma tarzıyla ilgili olup dünyevî amaçlar için teknik olarak etkin araçların izlenmesini öngörür. Teknik rasyonalitenin gelişmesi, doğaüstü güçlere olan inancı, dolayısıyla dinleri ve aynı temele dayanan ahlâkî mülahazaları tedricen kamu hayatından uzaklaştıracaktır. Bunların yerine “objektif performans” veya “pratik uygunluk” mülahazaları geçmiş olacaktır.<sup>58</sup>

Bu süreçler neticesinde insanlığın, kendisini dinî ve yarı dinî anlayışlardan azade kılarak dünyanın ellerinde olduğunu ve bundan böyle eylemlerinden dolayı talihini ya da ceza tanrıçalarını suçlayamayacağını keşfederek, bakışlarını öteki

<sup>56</sup> Willis Harman, *Küresel zihniyet değişimi, düşünme tarzında yeni çağ devrimi*, trc. Muhammed Şeviker (İstanbul: İz Yayınları, 2000), 40; 47.

<sup>57</sup> Nakib el-Attas, “İslâmi dünya görüşü: Genel bir çerçeve”, *İslâm ve Modernizm*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997), 31.

<sup>58</sup> Mustafa Erdoğan, “Sekülerizm, laiklik ve din”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 8/3-4 (1995), 179, 180.

dünyalardan bu dünyaya ve bu zamana çevireceği düşünülmekteydi.<sup>59</sup> Geleneksel dinlerin modern insanın ihtiyaçlarını karşılayamayacağı da, bu düşünceleri süsleyen başka bir fanteziydi. Dinde cevabı aranan veya tatmini istenen ihtiyaçlar o kadar evrenselidir ki, bu ihtiyaçları değil, belki onları tatmin şekli değiştirilebilirdi.<sup>60</sup> Nitekim Auguste Comte, çok daha radikal bir girişimde bulunmuş ve bu dinlerin yerine rasyonalist bir din kurmak istemiş, daha da ileri giderek “Pozitivizmin İlmihali”ni bile yazmıştı.<sup>61</sup> Bryab Appleyard, bilimin merkezleşmesinden şöyle yakınıyordu: “Bilim hepimizi kendi şahsi ve hususi sebeplerimize hapsetti. Bizi dünyamızdan koparıken, bilinçlerimizin yüksek, zırlı kulelerini kilitledi. Hariçte ya aldatıcı ya da manasız bir yabancı manzara, içte de varlığından emin olduğumuz yegâne mülk vardı: kendimizi bilmeye dair hiç durmayan ve endişeli bir iç gevezelik. Ruhlarımız, bedenlerimizden uzaklaştırıldı.”<sup>62</sup>

İnsanlık artık "bilimsel" zamanın hayal dünyasında "modernliğin" düşlerini kurabilirdi. İnsanlığın bu rüyası da öncekiler gibi kısa sürelidir; beklendiği gibi modernitenin eskimesi de uzun sürmemiştir. Modernizm, sekülerizm ve liberalizmden ilham alan hümanist anlayışların, “bireysel özgürlük” adına yaptıkları tahribat ve tüketilen değerlerin neticesinde toplumda kürtaj, pornografi, eşcinsellik ve ailenin yıkılması şeklinde ahlâkî bir dejenerasyona yol açtığına dair yapılan suçlamalar ile karşı karşıya kalmakta gecikmedi.<sup>63</sup> Sosyal alanda açılan yaralar gitgide insanı dehşete düşürecek boyutlara ulaşıyordu. Aslında bu insanı zehirleyen kötü sonuçlar sebebiyle günümüzde değerlere yapılan vugunun ve ihtiyacın düzeyi bir hayli yüksektir. Neticede toplumu yeniden bütünleştirmek, sağlıklı bir bünyeye kavuşturmak, fertlerin serkeşliğinden doğan ahlâkî çöküntüyü durdurmak için yeni bir değerler bütününe olan ihtiyaç ciddi şekilde hissedilmeye başlandı.

Bugün Amerika’da değerler eğitiminde ilk şart, teşvik edilen değerlerin açıkça seküler olması ve doğası gereği dinî olmamasıdır.<sup>64</sup> Şimdi durum öyle bir noktaya geldi ki, din ile ilgili konuşmak laik ve seküler zihniyetlilerin uykusunu kaçırmaktadır. “Tanrı, Kendisi’nden başka herhangi bir şey hakkında konuşamaz.” Léon Bloy’un İncil hakkındaki bu notu, önemli bir yarı-hakikattir.<sup>65</sup> Oysa

<sup>59</sup> Attas, *İslâmi dünya görüşü*, 31.

<sup>60</sup> Erol Güngör, *Türk kültürü ve milliyetçilik*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1989), 171.

<sup>61</sup> Auguste Comte, *Pozitivizm ilmihali*, trc. Peyami Erman, (İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1952).

<sup>62</sup> William Chittick, “Anlam arayışı”, *Sûfî psikolojisi*, ed. Kemal Sayar, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2016), 292, 293.

<sup>63</sup> Erdoğan, *Sekülerizm, laiklik ve din*, 181.

<sup>64</sup> Kristen J. Amundson, *Teaching values and ethics an AASA critical issues report problems and solutions*, (Arlington: American Association of School Administrators Library and Congress, 1991), 20.

<sup>65</sup> MacIntyre, *Ethik’in kısa tarihi*, 125.

Amerika'nın devlet olarak ortaya çıktığı dönemlerde, okullarda biraz okuma ve basit matematik konuları dışında neredeyse tamamen değerler eğitimi veriliyordu.<sup>66</sup> Tabii ki bu dönemde öğretilen değerler, Kilise'nin değerleriydi. *Winconsin Journal of Education*'da 1880'lerde yazılmış bir makalede şunlar kaydediliyordu: "Dinî ahlâka aykırı olmayan ama insan deneyimlerinin sonucu olan, tüm medenî insanlar tarafından tanınan, tüm ulusların filozofları tarafından öğretilen ve tüm ihtişamlı inançlar tarafından onaylanan seküler bir ahlâk vardır." Böylece bir dönem sonra dinî değerler yerlerini seküler değerlere terk etmiş oluyordu. Gerçekte, yine de, devlet okullarının ahlâkî eğitimi, güçlü bir şekilde belirli bir Protestan Hıristiyanlığına dayanıyordu. Önemli sayıda Roma Katoligi de dahil olmak üzere birçok ebeveyn, bu tür doğrudan ahlâkî öğretime karşı çıktı. Bazıları kendi dinî okullarını kurmaları gerektiğini şiddetle hissettiler. Cincinnati'de, İncil'in hangi versiyonunun devlet okullarında okunacağı konusundaki çatışma, Tüfek Savaşı olarak bilinen şiddetli bir kavgaya dönüştü.<sup>67</sup>

Daha yakın zamanlarda Spengler; peygambervârî bir eda ile *Batı'nın Çöküşü*'nü haber verirken bunun nedeni olarak Batı kültürünün "uygarlıklaşma" sürecine girmesini göstermektedir. Ona göre bu uygarlıklaşma süreci, ahlâkî alanda bazı olumsuz gelişmelerle birarada ortaya çıkmaktadır. Bu gelişmeler de her yüksek kültürün, kültür devresindeki bazı değer ve kurumlarının bir yozlaşması olarak kendisini göstermektedir. Mesela kültür devresindeki "yuva", "ırk", "kan grubu" yerine, uygarlık devresinde "kozmpolitik"; "yürek dili" yerine "bilimsel dinsizlik"; saygı, gelenek, yaşlılara karşı hürmetkâr olmak yerine "soğuk olgusallık"; "halk" yerine "kitle", "devlet-millet" yerine "milletlerarası toplum"; gerçek, canlı değerler yerine, para ve soyut değerler geçmektedir.<sup>68</sup>

Spengler, aslında bazı emarelerin önceden haber verdiği olumsuzlukların kehanetini dillendirmişti. Bu kehanetin zuhuru, değerler sahasındaki yıkımın neticesidir. Bunu asıl sebebi, bütün değerleri dünya için oluşturmak ve dinî değerleri hayat sahasından uzaklaştırmaktır.

#### 4.4- Batı değerleri Demokrasiyi Güçlendirmek İçindir

Genel olarak ahlâkın siyasetle ve dolayısıyla değerlerin de politika ile çok sıkı ilişkisi olduğu bilinmektedir. Bu sıkı ilişkiye işaret eden filozofların başında Platon

<sup>66</sup> Amudson, *Teaching values and ethics*, 17.

<sup>67</sup> Amudson, *Teaching values and ethics*, p. 18.

<sup>68</sup> Oswald Spengler, *The decline of the west*, trs. Charlies Francis Aykinson (New York: Alfred A. Knope, 1926). Konu ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Sorokin, *Bir bunalım çağında toplum felsefeleri*, 105; Ahmed Arslan, *İbni Haldun*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, ts.), 133, 134.

ve Farabî gelmektedir. Bu münasebetle bir kısım felsefeciler, ahlâk felsefesini siyaset felsefesinin bir alt dalı dahi saymışlardır.<sup>69</sup> Bundan dolayı bazı değerlerin Batı dünyasının en ideal siyaset şekli olan demokrasiyle bağdaştırılmasını, bu bakımdan normal bir süreç olarak değerlendirmek gerekir. O halde en ideal değerlerin, en deal siyasi rejim olan demokrasiyi desteklemesi, Batıdaki düşünce ve değerler açısından doğal bir sonuçtur. Daha önce Tanrı adına ortaya konulan değerler, Tanrı adına bir yönetimin aygıtı haline getirilmişken, şimdi Tanrı'nın yerine insan ikame edilmekteydi. Demokraside ise yanılığın azaltmak adına insan çoğunluğu esas alınmaktadır. Rousseau, biraz daha ileri bir laf edecektir: “Halkın sesi, hakkın sesidir.”<sup>70</sup> Artık egemen Tanrı değil, insanlar olması gerekmektedir. Çünkü bütün insanlar doğru bir ahlâkî yaşantıya sahip olmaları gerektiği gibi, doğru bir seçim de yapmalıydılar.

MacIntyre'nin deyimiyle “Dünyevî iktidarın Luther'i olan Machiavelli”,<sup>71</sup> Luther'in seküler dünyanın inşası için kolay bir destekçi kıldığı değerleri, ortaya koydukları sonuçlar bakımından bu kez demokrasinin hizmetine sunmaktadır. Machiavelli'nin işi kısmen kolaylaşmıştı, zira sekülerizm zaten demokrasinin bir sacayağını oluşturuyordu. Buna bağlı olarak Batı'da, git gide değerler Hıristiyan dinî formlarından soyutlanmıştı. Bunun öncülüğünü yapanlardan ve ateist yaftası yiyen Spinoza sinagogtan kovulmuştu; Hobbes ise Anglikan rahiplerinin saldırısına uğramıştı. Ayrıca ferdiyetçiliğin de bir yönüyle seküler değerler vaaz ettiğine yukarıda değinilmişti.

Seküler değerlerle demokrasiye güç ve destek veren akım hız kesmemiştir. Seküler anlayışın demokrasiyi güçlendiren bir yan ideoloji olduğu açıktı. 1940'lardan itibaren sahne alan John Dewey, ahlâk ve karakter eğitimi yoluyla verilen değerler eğitimini, vatandaşlık ve demokrasinin hizmetine sunmaya çalışmıştır. Şüphesiz aynı temelden beslenen pozitivist anlayış da benzer bir hizmet görmüştür. Whitehead'in de izah ettiği gibi yeni “insanlık dini”nin kurucusu Auguste Comte'un positivist doktrini temelden reddedilmiş olmasına rağmen pratikte ilkeleri hükümferma olmuştur ve özellikle de demokrasiyi beslemiştir.<sup>72</sup> Dolayısıyla pozitivist değerler, aynı zamanda demokratik değerler olarak da karşımıza çıkmaktadır.

<sup>69</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye giriş* (Ankara: Adres Yayınları, 12. bsk. 2009), 180.

<sup>70</sup> Rousseau, *The social contract*, 23.

<sup>71</sup> MacIntyre, *Ethik'in kısa tarihi*, 143.

<sup>72</sup> Alfred North Whitehead, *Düşüncelerin Serüvenleri*, trc. Yusuf Kaplan (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2008), 41.



Günümüz değerler eğitiminin önemli bir amacı da zaten iyi vatandaş yetiştirmeye yöneliktir. Bu bağlamda vatandaşlık eğitimi, ahlâk eğitimi ve tarih öğretimi birbiriyle örtüşen üç alandır. Bazı araştırmacıların da işaret ettikleri gibi, vatandaşlık eğitimi kaçınılmaz olarak değerler ve ahlâki eğitim ile bağlantılıdır.<sup>73</sup> Bütün bu değerler, demokrasinin yaşaması ve demokratik kurallara uyan iyi birer vatandaşın yetişmesi içindir.

### 5. Batı Değerleri Her Bünyeye Uyar mı?

Değerlerin toplumdan topluma farklı şekillerde tezahür ettiği bir gerçektir. Her toplumun değerleri, kendi kültürünün hamurunda şekillenmektedir. Kızılderili kabilelerde görülen “potlaç” adı verilen şenlik merasiminde kabile reisi, izzet ve ikramının doruk noktasında üstünlüğünü, en kıymetli eşyalarını imha etmekle ortaya koymaya çalışır. İnsanın malsız da yaşabileceğini ispat etmek için yapılan bu fedakârlığın bir benzerini karşı kabilenin de tekrar etmesi beklenir. Aksi takdirde bütün şeref ve ahlâkını kaybettiğine hükmedilir. Maddi varlığa karşı ilgisizliği bir değer olarak ortaya koyan bu adetin bir benzeri, Malezyalılarda ve hatta cahiliye dönemi Araplarda da görülmektedir.<sup>74</sup> Bu benzerliklerin görülmesi, şüphesiz her toplumda benzer değerlere aynı anlamın yüklendiği manasına gelmemektedir. Çünkü değer neticede kültürün bir parçasıdır ve toplumdan topluma kültür farklılaşıyorsa değerler de değişecektir. Bu bakımdan Batı kültürünün ve özellikle de modern Batı'nın ürettiği değerlerin olduğu gibi Müslüman toplumlara aktarılmasının, aynı derecede kabul görüleceği ve etkide bulunacağını var saymamız doğru değildir.

Ali Sami en-Neşşâr'ın haklı olarak: “*İçyapımıza ve vicdanımıza bizim dışımızdaki bir medeniyetin değerlerini yüklememiz kadar isabetsiz bir şey olamaz. Bu açık bir hatadır. Ne bizim değer yargularımız onların değer yargılarıdır ve ne de bizim ahlâkiyatımız onların ahlâkiyatıdır. Bizim kâinatın afakındaki olaylara bakıp oradan aldıklarımızla onlarınki bir değildir. Dolayısıyla düşünce ve felsefi yolumuz aynı değildir. Bu iki felsefenin kendine özgü değişik yöntemleri ve yolları vardır*”<sup>75</sup> demektedir. Aliya İzzetbegoviç de, bir toplumun ürettiği değer ve kavramların bir başka toplulukta aynı aksülameli bulamayacağını ifade etmektedir: “Bu itibarla İslâm'ı Avrupa'nın ıstılahatıyla ifade etmek hemen hemen imkânsızdır. Namaz, zekât, halife, cemaat, abdest gibi İslâmî terimler; dua, vergi, hükümdar, toplum,

<sup>73</sup> Harbert, *History of teaching*, 25.

<sup>74</sup> Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı arasında İslam*, trc. Salih Şaban (İstanbul: Yarın Yayınları, 2011), 52, 53.

<sup>75</sup> Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da felsefi düşüncenin doğuşu*, trc. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 1/10.

yıkanma ile aynı manada değildir.”<sup>76</sup> Demek ki Müslümanların anlam yüklediği değerler, Batı dünyasındaki algıdan çok farklıdır. Aslında farklı topluluk ve kültürlerin değişik “doğru”lara sahip olduğunu Paskal, “Pirenelerin öte yanında (yani İspanya’da) doğru olan, bu yanında (yani Fransa’da) yanlıştır”<sup>77</sup> derken aynı şeyleri söylemek istemiştir.

Batı dünyasının düşünce alanını felsefe beslemektedir, Müslüman ülkelerde ise düşünce ve buna bağlı üretilen değerler dinî kaynaktan neşet etmektedir. Muhammed Draz, bu farklı iki yapının temel ayrılıklarını şu ifadelerle dile getirmektedir: “Felsefenin gayesi, düşünmektir; hedefi ise, katı bir düşüncedir; donuk bir halde gözler önünde canlanır. Dinin hedefi ise, hareket dolu bir güç ve atılım dolu bir ruhtur. Felsefenin ortaya koyduğu çoğu şey teoriktir; pratik bölümde bile teoriye dayanır. Dinin gayesi ise pratiktir; teorik yönü bile pratiğe dayanır.”<sup>78</sup> Bu bakımdan, İslam dininin teorik yönü ile birlikte en ağır basan tarafı pratiğidir, yani değerler manzumesidir. Bu bakımdan Müslüman toplum ile Batılı toplumların değerlere yaklaşımı temelden farklılık gösterir. Zira Erol Güngör’ün işaret ettiği gibi: “Değer bir inanç olmak bakımından, dünyamızın belli bir kısmıyla ilgili idrak, duygu ve bilgilerimizin bir terkibi demektir. Fakat değer, inancın spesifik bir şekli olmak itibarıyla ondan daha yukarıda bir zihin organizasyonudur. Şöyle ki bir değer bir tek inanca değil, bir arada organize olmuş bir grup inanca tekabül eder.”<sup>79</sup> Dolayısıyla İslam dinî, ileride de değineceğimiz gibi, birçok değerlerin organizasyonu ile oluşan bir değerler yumağını tavsiye etmektedir.

Günümüzde Batı dünyasından tek tek ele alınıp aktarılan değerlerin, bizim zihin ve gönül dünyamıza uygun düşmesi beklenmemelidir. Söz gelimi başkasına yardım veya diğergamlığı bir değer olarak ele aldığımızda dahi bu duyuş ve uygulama farklılığı çok belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Aslında John Aubrey’in anlattığı bir hikâye Batı felsefi anlayışın bu konuya yaklaşımını bariz bir şekilde ortaya koymaktadır. Aubrey, St. Paul Katedrali’nin avlusunda, Hobbes’u yoksul bir adama sadaka verirken gören bir Anglikan papazının (herkesin gözünde dinsiz, imansız ve ateist olan) Hobbes’a: “Acaba İsa emretmeseydi sadaka verir miydi?” diye sorarak fırsattan nasıl istifade etmeye çalıştığına ilişkin bir öykü anlatır. Hobbes’un cevabı, “yalnızca yoksul adamı hoşnut ettiği için değil, fakat yoksul adamı hoşnut görmekten kendisi de hoşnut olduğu için sadakayı

<sup>76</sup> İzzetbegoviç, *Doğu Batı arasında İslam*, 20.

<sup>77</sup> Arslan, *Felsefeye giriş*, 30.

<sup>78</sup> Muhammed Abdullah Draz, *Din ve Allah İnancı*, trc. Bekir Karlığa (İstanbul: Bir Yayınları, ts.), 74, 75.

<sup>79</sup> Güngör, *Değerler psikolojisi*, 28.

verdiği”dir.<sup>80</sup> Dolayısıyla bu anlayışa göre, bir değer hem muhatabı hem de uygulayanı mutlu ettiği için kıymetlidir.

Oysa sadece bu örnek üzerinde konuştuğumuz vakit dahi İslam anlayışının çok daha zengin değerler örgüsüyle örüntülediğini fark ederiz. İslam dini insanların başkasına muhtaç olmamaları için muhakkak bir çaba içinde olmalarını ısrarla vurgulamaktadır.<sup>81</sup> Ancak kişi, bir şekilde yardıma muhtaç duruma düşmüşse mutlaka gözetilmelidir.<sup>82</sup> Üstelik bu yardım herhalükârda karlıksızdır. Bu bakımdan öncelikle başkasına ve özellikle yoksula yardım bir dinî ibadet olarak öne çıkmaktadır.<sup>83</sup> Yardım yapılırken muhatabın izzeti nefsinin korumak en çok dikkat edilmesi gereken bir husustur.<sup>84</sup> Ayrıca bu yardım, başkalarına gösteriş yapmamak kaydıyla ve kişinin kendisinin de beğenmişlik yanlına düşmemesi şartıyla istenir.<sup>85</sup> Bu sebeple açıktan yardım etmektense, gizlice yapılması her iki tarafın şahsiyetini koruması için tavsiye edilmiştir.<sup>86</sup> Yardıma muhtaç kişiye malın en güzeli verilmelidir.<sup>87</sup> Yardım yapılırken muhatabın gönlü alınmalı ve ona güzel muamele yapılmalıdır.<sup>88</sup> Bütün bu değerlerle örülmüş başkasına yardım meselesi, hepsinin üzerinde Allah’ın rızasına rapt edilmiştir.<sup>89</sup>

Burada da işaret ettiğimiz gibi bir tek “başkasına yardım” olarak ele alınan değer, İslam dini söz konusu olduğunda birçok değerle içiçe olduğu gibi aynı zamanda Allah’ın rızasını kazanmaya yöneliktir. Bu sebeple değerlerin uygulanmasında insanî zaafaların ortaya çıkmasına en başta engeller konulmuştur. Zira insanın kıymet verdiği inanç ve ahlâkî hükümler neticede belli tutumlar halinde ortaya çıkmaktadır. Tutum da, insan dünyasının belli bir kısmına ait idrak, duygu ve bilgilerimizin bir terkibi demektir. Tutumun da değer gibi başlıca üç yapıcı unsuru vardır: Bilgi, duygu, hareket. Nitekim biz bir değere sahip olduğumuz zaman onun

<sup>80</sup> MacIntyre, *Ethik’in kısa tarihi*, 153.

<sup>81</sup> “İçinizden birinin bir ip alarak odun toplaması, insanlardan bir şey istemesinden (ki verirler veya vermezler) daha hayırlıdır.” (Buhârî, “Buyu”, 15; Müslim, “Zekat”, 36).

<sup>82</sup> “Onlar, seve seve yiyeceği yoksula, yetime ve esire yedirirler.” (İnsan, 76/8).

<sup>83</sup> “Yahut şiddetli bir açlık gününde kendisiyle yakınlığı olan bir yetimi, yahut yerde sürünen bir yoksulu doyurmaktır.” (Beled, 90/14-16).

<sup>84</sup> “Ey iman edenler! Allah’a ve ahiret gününe inanmadığı hâlde insanlara gösteriş olsun diye malını harcayan kimse gibi, sadakalarınızı başa kakmak ve gönül kırmak suretiyle boşa çıkarmayın.” (Bakara, 2/264).

<sup>85</sup> “Mallarını Allah yolunda harcayan, sonra da harcadıklarının peşinden (bunları) başa kakmayan ve gönül incitmeyenlerin, Rab’leri katında mükâfatları vardır” (Bakara, 2/262).

<sup>86</sup> “Sadakaları açıktan verirsiniz ne güzel! Fakat onları gizleyerek fakirlere verirsiniz bu, sizin için daha hayırlıdır ve günahlarınızdan bir kısmına da keffâret olur. Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.” (Bakara, 2/271).

<sup>87</sup> “Sevdiğiniz şeylerden Allah yolunda harcamadıkça iyiliğe asla erişemezsiniz. Her ne harcarsanız Allah onu bilir.” (Ali İmran, 3/92).

<sup>88</sup> “Güzel bir söz ve bağışlama, peşinden gönül kırma gelen bir sadakadan daha hayırlıdır.” (Bakara, 2/263).

<sup>89</sup> “Rabblarına dönecekleri için verdiklerini kalpleri ürpererek verenler.” (Muminun, 23/60).

hem tutulacak en doğru yol olduğunu düşünüyoruz, hem o konuda duygusal davranıyoruz ve değere karşı pozitif tavır takınmıyor, aksi durumların aleyhinde bulunuyoruz; hem de o değer bizi belli bir istikamette hareket etmeye itmektir. Bu sebeple psikologlar tutum ve değer kavramlarını aynı anlamda kullanmaktadırlar.<sup>90</sup>

Din, eğer bir kurallar kümesini veya bir hedefler kümesini başarılı bir şekilde ortaya koymak durumundaysa, bu tür kurallar ve hedefler ışığında yaşamanın insanların bağımsız bir şekilde iyi olduğuna hükmettikleri şeyi meydana getireceğini göstermek suretiyle bunu yapmak zorundadır.<sup>91</sup> Bu münasebetle dinî kurallar ve değerler ile felsefî ve insanî değerler sureten birbirlerinden ayrılırlar. Bundan dolayı Batı dünyasının geliştirdiği değerlerin dinin şekillendirdiği değerler manzumesi ile yaşamayı adet haline getirmiş Müslüman memleketlerde olduğu gibi kabul görmesi, itibar edilmesi ve uygulanması oldukça zordur.

### Sonuç

Değerlerin bilgi ile sıkı ilişkisinden dolayı değerler, daima bir düşünce ve inancın ürünüdür. Bu münasebetle değerler ya bir felsefî anlayışın ya da bir inancın eseridir. Bazı ahlâkî değerlerde, ilk etapta bir inancın veya düşüncenin izi göze çarpmasa bile içten içe toplumu şekillendiren bir kültürün dayatması nedeniyle bunlardan azade değildir. Kişi kendi kültüründen beslenen değerleri kendine mal ettiği gibi, toplumun kendisine dayattığı değerlerle de bir başka “değerler” olgusu ile karşı karşıya kalmaktadır. Ancak değerlerin kişiye dönük yönü bilgidен çok duygusal bir anlam kazanır. Çünkü çoğu zaman insanların duygu dünyaları düşüncelerinin önüne geçebilmektedir.

Onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda bireyin öne çıkarıldığı felsefî anlayışların baskın olduğu dönemlerde nasıl ferdî değerler önemseniyor idiyse, günümüzde de “bireyselleşmenin sonu”, “öznenin ölümü” gibi beyanlarla ferdiyetçiliği ikinci plana iten ve Batı dünyasından devşirilen değerlerin, diğer bir ifadeyle “evrensel değerler” adıyla sunulan yeni değerlerin küreselleşme ile ilişkisi gözardı edilmemelidir. Zira küreselleşme en çok ekonomi ve kültür alanında. Kültürün değerlerle sıkı ilişkisi unutulmamalıdır. Söz konusu küresel ekonomik, siyasî ve kültürel çıkarların insanlığa sunacağı hedefler hâlâ kuşkuyla karşılanmaktadır. Bu kuşku aynı merkezden empoze edilen değerler hakkında da duyulmaktadır. Zira Batı değerler dünyasından kopuk, farklı bir ahlâkî yapıdaki toplumların bunlara entegre edilmesi

<sup>90</sup> Güngör, *Değerler psikolojisi*, 29, 30.

<sup>91</sup> MacIntyre, *Ethik'in kısa tarihi*, 130.

sanıldığı kadar kolay görünmemektedir. Özellikle de İslam kültürü ile yoğrulan Müslüman toplumlarda kuşkunun ötesinde bir direnç de göze çarpmaktadır.

Sosyal bünyeler, her zaman yabancı kültür ve değerlere karşı dirençli olmuşlardır. Farklı toplumlarda sosyal gerginliği gidermenin en kolay ve kestirme yolu, o toplumun bünyesiyle uyumlu değerler eğitimini vermektir. Bu başarıldığı takdirde çağımızın çoğu sancılı problemlerini daha rahat çözüme imkânına kavuşmuş olacağız. Zira Batı dünyasından devşirdiğimiz değerleri, herhangi bir süzgece veya düzenlemeye tabi tutmadan olduğu gibi aktarmaya ve eğitim sahasına taşımaya çalışmamız, meselenin önemini kavramadığımız anlamına gelmektedir. O halde toplumumuza kendi bünyesine ait değerleri tanıtmakla işe başlamalıyız.

### Kaynakça

- Amundson, Kristen J. *Teaching values and ethics an AASA critical issues report problems and solutions*. Arlington: American Association of School Administrators Library and Congress, 1991.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye giriş*. Ankara: Adres Yayınları, 12. bsk. 2009.
- Arslan, Ahmed. *İbni Haldun*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, ts.
- Aslan, Z. Şeyma & Yaşar, Fatma T. “Yükselen değer kavramı üzerine eleştirel bir yaklaşım”. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1, 2007, 8-11.
- Attas, Nakib. “İslâmi dünya görüşü: Genel bir çerçeve”. *İslâm ve Modernizm*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997.
- Aytaç, Kemal. *Avrupa eğitim tarihi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi. Yayınları, 1992.
- Bauman, Zygmunt. *Bireyselleşmiş toplum*. trc. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- Blaut, J. M. *Sömürgeciliğin dünya modeli*. trc. Serbun Behçet. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Bronowski, J. *Science and human values*. New York: Julian Messner Inc., 1956.
- Cabiri, Muhammed Abid. *Arap ahlâki aklı*. trc. Muhammed Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- Chittick, William. “Anlam arayışı”. *Sûfî psikolojisi*. ed. Kemal Sayar. İstanbul: Kapı Yayınları, 2016.
- Comte, Auguste. *Pozitivizm ilmihali*. trc. Peyami Erman. İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1952.
- Debats, D.L. & Bartelds, B.F. *The structure of human values: a principal components analysis of the Roheach Value Survey (RVS)*, Debats, D. L. H.

- M, Meaning in life: psychometric, clinical and phenomenological aspects, 1996.
- Demircioğlu, İsmail H. Ve Tokdemir, Muhammed A. “Değerlerin oluşturulma sürecinde tarih eğitimi: Amaç, işlev ve içerik”. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 6/15, 69-88, Haziran 2008) 69-89.
- Draz, Muhammed Abdullah. *Din ve Allah İnancı*. trc. Bekir Karlığa. İstanbul: Bir Yayınları, ts.
- Elliott, Anthony & Lemert, Charles. *Yeni Bireycilik Küreselleşmenin Duygusal Bedelleri*. Trc. Başak Kıcır, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2011.
- Erdoğan, Mustafa. “Sekülerizm, laiklik ve din”. *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 8/3-4, 1995, 179-194.
- Garaudy, Roger. *İslam ve İnsanlığın Geleceği*. trc. Cemal Aydın. İstanbul: Pınar Yayınları, 2015.
- Güngör, Erol. *Ahlâk psikolojisi ve sosyal ahlâk*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1997.
- Güngör, Erol. *Değerler psikolojisi üzerinde araştırmalar*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1998.
- Güngör, Erol. *Türk kültürü ve milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1989.
- Harbert, Kelsey. *History of teaching and the value agenda*. PHD thesis. Austuralia: James Cook University, 20009.
- Harman, Willis. *Küresel zihniyet değişimi, düşünme tarzında yeni çağ devrimi*. trc. Muhammed Şeviker. İstanbul: İz Yayınları, 2000.
- Hasan Hanefi, Muhammed Abid el-Cabiri, “Laiklik ve İslâm”. *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 8/3-4 (1995).
- Hume, David. *A Treatise of human nature*. London: Logmans Green and Co., 1898.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu Batı arasında İslam*. trc. Salih Şaban. İstanbul: Yarın Yayınları, 2011.
- Kirschenbaum, Howard. *Enhance values and morality in schools and youth settings*. Massachusetts: Allyn&Bacon Company, 1995.
- Krause, Uwe. “Avrupa Değerler Atlası: Avrupa Perspektifinden Değerler Tartışması”. *Değerler Eğitimi Eğitimde Farklılık ve Katılım Hakkı*, der. A. Kaya, G. Vural, A. Aydın, trc. İlkay Südaş. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016, 3-24.
- Kuçuradi, İoanna. *İnsan ve değerleri*. İstanbul: Yankı Yayınları, 1971.
- Locke, John. *Two treatises of gowernment*. Dublin: Thomas Tegg, 1823.
- MacIntyre, Alasdair. *Homerik çağdan yirminci yüzyıla etik'in kısa tarihi*. trc. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt. İstanbul: Hünler, Paradigma Yayınları, 2001.
- Marghant, J. R. V. & Josep F. Harles. *Latin dictionary*. London: Gassell nad Company, ts.
- Meriç, Cemil. *Mağaradakiler*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1978.

- Neşşâr, Ali Sami. *İslam'da felsefi düşüncenin doğuşu*. trc. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- OECD, *Future of education and skills 2030 concept*. 2019.
- Ortaylı, İlber. *Avrupa ve Biz*. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2007.
- Öztaş, Sezai. "A Literary Genre in Value Education in History Courses: Poems", *Journal of Education and Training Studies*, 6/5, May 2018, 34-39.
- Rousseau, Jean Jacques. *The social contract and discourses*. Indiana: Liberty Fund, Inc., 2010.
- Schwartz, Shalom H. "Basic human values: An overview". <https://www.researchgate.net/publication/237364051> (17.02.2021).
- Schweitzer, Friedrich. "Dini Bireyleşme: Hoşgörü Eğitimine Karşı Yeniden Meydan Okumalar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16, 2007.
- Sennett, Richard. *Kamusal insanın çöküşü*. trc. Serpil Durak, Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Simmel, Georg. *Bireysellik ve kültür*. trc. Tuncay Birkan. İstanbul, Metis Yayınları, 2009.
- Sorokin, Pitirim A. *Bir bunalım çağında toplum felsefeleri*. trc. Mete Tuncay. İstanbul: Göçebe Yayınları, 1997.
- Spengler, Oswald. *The decline of the west*. trs. Charlies Francis Aykinson, New York: Alfred A. Knope, 1926.
- Turgut, İhsan. *Eğitim üzerine felsefi bir deneme*. İzmir: Bilgehan Matbaası, 1991.
- Whitehead, Alfred North. *Düşüncelerin Serüvenleri*. trc. Yusuf Kaplan, İstanbul: Külliyat Yayınları, 2008.

## İnsan Haklarının Etik İle İlişkisi

### Relationship Between Human Rights And Ethics

#### Ceylan ÇİFTÇİOĞLU – Ömer BOZKURT

Doktora Öğrencisi, Maltepe Üniversitesi, ceylanciftcioglu@gmail.com, Orcid ID: 0000-0001-7560-2362

Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, omerbozkurt21@gmail.com, Orcid ID: 0000-0001-5317-1012

| Makale Bilgisi                | Article Information                   |
|-------------------------------|---------------------------------------|
| Makale Türü – Article Type    | Araştırma Makalesi / Research Article |
| Geliş Tarihi – Date Received  | 4 Nisan / April 2021                  |
| Kabul Tarihi – Date Accepted  | 23 Haziran / June 2021                |
| Yayın Tarihi – Date Published | 25 Haziran / June 2021                |
| Yayın Sezonu                  | Nisan – Mayıs– Haziran                |
| Pub Date Season               | April – May – June                    |

**Atf / Cite as:** Çiftçioğlu, C.-Bozkurt, Ö. (2021). İnsan Haklarının Etik İle İlişkisi/ Relationship Between Human Rights And Ethics. Turkish Academic Research Review, 6 (2), 661-696. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/62824/909408>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet şAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.





## İnsan Haklarının Etik İle İlişkisi<sup>1</sup>

Ceylan ÇİFTÇİOĞLU – Ömer BOZKURT

### Öz

İnsanların toplumsal yapı içerisinde sağlıklı ve mutlu yaşayabilmeleri için uymaları gereken bazı kurallar vardır. Bu kurallardan bir bölümü yazılı kurallar olarak karşımıza çıkarken, bazı kurallar ise yazılı olmasa da insanların uymaları gereken kurallar şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Yazılı olmayan kuralların başında etik alanındaki kurallar gelmektedir. Gerek insanlar arasındaki ilişkilerde gerekse de örgütsel davranışlarda etik kavramı sosyal ilişkilerin sağlıklı olmasında önemli bir yere sahiptir. Tarihsel açıdan ele alındığı zaman kökleri ilk çağlara kadar uzanan etik kavramı günümüzde psikoloji, sosyoloji, antropoloji ve felsefe başta olmak üzere birçok alanda önemli bir araştırma konusudur. Bunun temelinde etik kavramının birçok olgu ve kavram ile yakından ilişkili olması yatmaktadır. Etik kavramı ile yakından ilişkili olan kavramlardan birisi de insan hakları kavramıdır. Literatürde etik kavramı ile yakından ilişkili olan ahlak ve hukuk kavramları üzerine birçok araştırma yapılmış olmasına rağmen, etik ve insan hakları arasındaki ilişkinin ele alındığı çalışmaların daha kısıtlı olduğu görülmektedir. Bu kapsamda yapılan bu çalışmada etik ve insan hakları arasındaki ilişkinin incelenmesi amaçlanmıştır. Belgesel kaynak derlemesi modeline göre gerçekleştirilen çalışmanın sonunda etik ve insan hakları kavramlarının birbiri ile iç içe olduğu, insan hakları kapsamına giren birçok davranışın etik ile anlamlı bir ilişki içinde olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Felsefe, Etik, İnsan Hakları, Hukuk, Ahlak.

### Relationship Between Human Rights And Ethics

#### Abstract

There are some rules that people must follow to live peacefully and happily within the social organism. While some of these rules appear as written rules, some of the rules appear in the form of rules that people should be followed even if they are not written. One of leading unwritten rules is the rules in the field of ethics. The concept of ethics has an important place both in relations between people and in organizational behaviors for the social relations to be proper. The concept of ethics, which dates back to early times when it was historically addressed, is an important research topic in many areas, mainly in psychology, sociology, anthropology and philosophy. This is mainly because the concept of ethics is closely related to many facts and concepts. One of the terms closely related to the concept of ethics is the conception of human rights. Although many studies have been conducted on the concepts of ethics and law which are closely related to ethics in the literature, it is

<sup>1</sup> Bu çalışma Ömer Bozkurt danışmanlığında yapılmış olan “Ceylan Çiftçioğlu, *İnsan Haklarının Etik ile İlişkisi*, Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Mardin 2019” adlı tezden türetilmiştir.

seen that studies on the relationship between ethics and human rights are more limited. In this study, it is aimed to examine the relationship between ethics and human rights. According to the results of the study carried out according to the documentary resource collection model, it was concluded that the concepts of ethics and human rights are intertwined with each other, and that many behaviors falling within the scope of human rights have a meaningful relationship with ethics.

**Keywords:** Philosophy, Ethics, Human Rights, Law, Morality.

### Structured Abstract

There are some rules that people must follow to live peacefully and happily within the social organism. While some of these rules appear as written rules, some of the rules appear in the form of rules that people should be followed even if they are not written. One of leading unwritten rules is the rules in the field of ethics. The concept of ethics has an important place both in relations between people and in organizational behaviors for the social relations to be proper. The concept of ethics, which dates back to early times when it was historically addressed, is an important research topic in many areas, mainly in psychology, sociology, anthropology and philosophy. This is mainly because the concept of ethics is closely related to many facts and concepts. One of the terms closely related to the concept of ethics is the conception of human rights. Although many studies have been conducted on the concepts of ethics and law which are closely related to ethics in the literature, it is seen that studies on the relationship between ethics and human rights are more limited. In this study, it is aimed to examine the relationship between ethics and human rights. According to the results of the study carried out according to the documentary resource collection model, it was concluded that the concepts of ethics and human rights are intertwined with each other, and that many behaviors falling within the scope of human rights have a meaningful relationship with ethics.

It has been observed that the concepts of ethics, morality, right, law and human rights have similar aspects with each other, as well as some points of divergence. Similarity and dissociation aspects; it can be said that the concepts such as sanction, rule-making, criticism, human origin, naturalness, generality, wholeness, sociality, priority and subordination are related to various levels. From this point of view, it can be put forward in various degrees whether ethics, rights and law agree or differ with each other in terms of being more general or specific, more prescriptive or critical, before or after.

Considering the main subject of this study, it is clear that there is a meaningful relationship between human rights and ethics. Because ethics is one of the primary elements that reveal human rights and form the basis of human rights. Human rights are based on ethical principles as well as written rules and laws. Unethical behaviors of people and many acts that are against human rights are also seen as against moral and legal rules. At this point, it can be said that people should be made aware of ethical behavior in order to protect and improve human rights. Ethical codes also have an important place among the elements that make up the relationship between ethics and human rights. Because ethical codes consist of equality, impartiality, honesty, openness and objectivity. The codes in question also have an important place in the protection of human rights. As a matter of fact, a person or institution that exhibits ethical behaviors within ethical codes also behaves in accordance with human rights.

The relationship between human rights and ethics can be explained through a number of central points: These central points are 1. Right, Law and Respect, 2. Universalism and Integrity, 3. Freedom and Violation, 4. Equality and Discrimination, 5. Social Order and Morality. These central points unite human rights and ethics on a common denominator. As a matter of fact, a person or

institution that acts within these central points will also behave in accordance with ethics and human rights. On the other hand, a person or an institution that acts in violation of these central points exhibits both unethical behaviors and behaviors that violate human rights. As a result, many behaviors within the scope of human rights are in a meaningful relationship with ethics, ethical norms are the basis of human rights, the concepts of ethics and human rights are intertwined, and the concept of human rights has become more meaningful and functional with we can say the help of ethical principles.

### **Giriş**

Tarihsel süreç içerisinde insanlar daha medeni bir yaşam tarzına sahip olmak için arayışlar içine girmişler, buna paralel olarak yaşamlarında ön plana çıkan bazı kurallar ve bunlarla ilişkili kavramlar ortaya koymuşlardır. Bunların belki de en önemlisi insan hakları kavramıdır. İnsan hakları, geçmişten günümüze farklı şekillerde gündeme gelen bir konu olsa da modern toplum yaşamında üzerinde sıklıkla durulmaktadır. Bu nedenle insan haklarının korunması ve geliştirilmesi için yasalar çıkartılmış, beyanname ve bildirimler yayımlanmış ve insan hakları yasal olarak koruma altına alınmıştır. Bu noktada hak ve hukuk kavramlarıyla insan hakları kavramı arasındaki ilişkiler farklı şekillerde irdelenmiştir.

İnsan hakları kavramıyla yakından ilişkili bir kavram da etikdir. Tarihsel açıdan ele alındığı zaman etik kavramının temellerinin insan hakları kavramına kıyasla daha eski dönemlere dayandığı bile söylenebilir. En genel manada etik, insanlara neyin iyi neyin kötü olduğunu göstermeye çalışan, bunun yanında insanları olumlu davranışlara sevk etmeyi amaçlayan ve/veya bu konularla ilgili tartışmaları içeren bir kavramdır. Bu noktada ahlak kavramı da dikkatlere sunulmalı ve onun etikle ilişkisi, benzerlik ve farklılıkları vurgulanmalıdır. Ayrıca hak, hukuk, insan hakları, etik ve ahlak kavramları arasında önemli ilişkiler de vardır. Bu çalışmamızda etik, ahlak, hukuk ve hak kavramları arasındaki ilişkilerden yola çıkarak insan haklarının etikle ilişkisini tartışmaya açacak, bu konuda bir takım değerlendirme ve sonuçlara ulaşmaya çalışacağız.

### **1. Etik ve Ahlak İlişkisi: Benzerlikler ve Farklılıklar**

Grekçe olan “ethos” kelimesinden gelen etik kavramı, en genel manada alışkanlık anlamında kullanılmaktadır (Piepper, 2012, 31; Arıcan, 2016: 11). Etik; iyiyi, kötüyü, doğru ya da yanlış olanı, ahlakı ya da ahlaksızlık gibi kavramları açıklayan, insan ahlakına yönelik ortaya çıkan sorunlara çözüm arama eğiliminde olan ahlak felsefesini de ifade eder (Buyruk-Akbaba, 2018: 762). Etik, birey

faaliyetleri ile bireylerin kendi aralarındaki ilişkilerin değer açısından boyutlarını, ahlaki açıdan doğru veya yanlış, iyi veya kötü davranışların özelliklerini ve dayanaklarını, bu çerçevede oluşturulan kuralları araştıran, bu konularda ileri sürülen fikirleri ele alan bir felsefe dalı veya disiplini olarak izah edilmiştir (İşgüden ve Çabuk, 2006: 62; Gür, 2018: 377; Koçyiğit ve Karadağ, 2017: 248). Dolayısıyla etik, erdemin, ahlakın ve bunlarla ilişkili alanların felsefi bir bakışla incelenmesini ifade eder. Bu çerçevede etik, yasal kodları, ahlak veya erdem kodlarını ve nihayetinde görgü kodlarını -kısaca yazılı veya sözlü kuralları- tartışma konusu edinir (Erdoğan, 2006: 5-6; Yaran, 2016: 10-11).

Felsefenin bir alt disiplini olan etik, yaygın olarak iki temel dala ayrılmıştır: Bunlardan normatif etik, erdemli hayatın ne şekilde olması gerektiğini ifade eden kodlar olup, kabaca ahlaklı hayatın nasıl yaşanması gerektiğini ifade eder. Normatif olmayan etik veya meta etikse moral sistemlerin dil ve mantığının düzenli incelenmesi olup ahlak sistemlerinin nesnellüğünün tartışılması, ahlak alanıyla ilgili her türlü tartışma, betimleme ve değerlendirmeleri ifade eder (Erdoğan, 2006: 6; Cevizci, 2014: 29).

Etikte de yazılı ve yazılı olmayan kurallar söz konusu olabilmektedir. Birey, bireyler arası, birey-toplum, birey-çevre, toplum-toplum arasındaki ilişkilerde tutum ve davranış biçimlerini belirleyen temel ilkeler bulunmaktadır ki söz konusu ilke, değer ve kurallar bütünü de “etik” olarak değerlendirilmiştir (Daştan, 2009: 284; Boztosun ve diğerleri, 2018: 2). Etik ayrıca “Bireyin tutumlarına temel olan ahlak ilkelerinin hepsi”, “toplumsal yapı içerisinde birey ya da bireylerin, geçmiş dönemlerden günümüze kadar yaşamış olduklarının, vicdanlarının, tecrübelerinin/deneyimlerinin ahlaki yasa ve kurallarla desteklenmiş değerler bütünü” şeklinde de tanımlanmıştır (Aktaş, 2014: 23; Bilgin ve Küçükhazar, 2018: 2. Benzer tanımlar için bkz. Arıcıoğlu ve Tutan, 2008: 47; Erdem, 2012: 25; Yarcın, 2007: 34; Yıldırım ve Kadioğlu, 2007: 76). Bütün bu tanımlamalara rağmen insanların uymak zorunda olduğu yazılı kurallar hukuk, yazısız kurallar ise “kültür” ve “etik” başlıkları dâhilinde toplanmıştır (Arıcıoğlu ve Tutan, 2008: 47).

Neticede etik, bireyin toplumsal boyutta meydana getirdiği ve diğerlerini etkileyen sonuçları ortaya çıkaran eylemleri/davranışları/yapıp etmeleri ve bunları da şekillendiren düşünme aşamaları ile ilişkilidir. Bu durum bağlamında etiğin somut olarak oluşması üç şekilde meydana gelmektedir: (i) Felsefenin bir ana dalı olarak etik, tutumlar çerçevesinde iyinin ne anlama geldiğini ve nelerin iyiyi ifade ettiği konusunu temel almakta; bireyin ideal tutumlarını şekillendirmeyi hedeflemektedir. (ii) Toplum hayatında etik kavramının karşılığı, bireylerin birbirleri ile etkileşimlerinde neleri yapmaları ve nelerden uzak durmaları

gerektiğine ilişkin bir kurallar bütünü; bu özetle genel ahlaktır. (iii) Belirli bir konuda faaliyette bulunan bireylerin uymak zorunda oldukları kuralların tespit edildiği ve o alana özel faaliyetlerdeki arzu edilen tutumların incelendiği meslek etikleri; ilk ikiye göre daha yenidir ve aslında bir açıdan onların bir karışımıdır (Yıldırım ve Kadioğlu, 2007: 76).

Dolayısıyla etik olgusunun sahip olduğu bazı bireysel ve toplumsal amaçlar bulunmaktadır ve Pieper (1999:151-152) etiğin temel amaçlarını i. Özgürlüğü bireyin talep ve etkinlikleri kapsamında göstermek adına, yaşam pratiğinin ve geçerlilik taleplerinin ahlaki haklılıklarının kuramsal olarak aydınlatılması, ii. Yaşam pratiğinin meşruluğu bakımından eleştirel bir çerçevede değerlendirme yapılmasının öğrenilmesi, iii. Eylemde bulunan bireylerin ahlaki yönden yeterlilik sağlaması şeklinde ifade etmektedir (Aktaran: Mahmutoğlu, 2009: 239-240).

Amaçları açısından değerlendirildiğinde, etik, öncelikli olarak başka insanların hak ve özgürlüklerine saygı duyarak yaşamayı amaçlamaktadır. Bu kapsamda insanlar istedikleri davranışları özgürce sergilemek isterken başka insanların da hak ve özgürlüklerini gözetmek durumundadırlar. Bunun yanında insanlar herhangi bir davranışı sergilerken söz konusu davranışın toplumun kabul ettiği ahlaki değer ve normlara uygun olup olmadığını da göz önünde bulundurmak zorundadır. Bu kapsamda etiğin amaçlarına ulaşabilmesi için toplum genelinde insanların ahlaki tutum, norm ve yargılar hakkında bilgi sahibi olmasının ve söz konusu unsurlara bağlı davranışlar sergilemeleri gerektiği söylenebilir.

Etik kavramı, son yıllarda sadece felsefe ya da siyasette değil, aynı zamanda farklı akademik disiplinlerce de incelenen, bunun yanında pek çok meslek alanında uyulması gereken ahlaki kurallar bütünü olarak gelişme göstermiştir. Ayrıca etik, modern toplum yaşamında spor etiği, bilim etiği, medya, siyaset etiği, sanat etiği, yargı etiği, yönetim ve tıp etiği gibi hayatın her kısmında karşılaşılan ve gelişen dinamik bir iş haline gelmiştir (Eryılmaz ve Biricikoğlu, 2011: 34-35; Piepper, 2012, 85-93).

Dolayısıyla etiğin “toplumsal yapı içerisinde insanların sergiledikleri davranışlardan hangi davranışın kötü hangi davranışın iyi olduğunu belirleyen, felsefe, hukuk ve ahlak kavramları ile yakından ilişkili bir olgu” olduğu görülmektedir. Ayrıca etik kavramının boyutları bireysel etik, toplumsal etik, örgütsel etik ve mesleki etik olarak dört alt boyutta ele alındığı düşünüldüğünde bu ilişki daha net bir biçimde görülebilir. Zira etik, insan olgusunun olduğu her yerde karşımıza çıkmaktadır (İlgaz ve Bilgili, 2006: 202; Gül, 2006: 65).

Diğer taraftan İngilizcede ahlak sözcüğüne karşılık gelen “moral” kelimesi Latince “moralis” sözcüğünden türetilmiştir. Arapça da ise “hulk” kelimesinden

türeyen ve tabiat, huy, karakter anlamlarına karşılık gelen ahlak, bireyin iyi veya kötü olarak değerlendirilmesine sebep olan nitelikleri ve gerçekleştirdiği iradi tutumların sonundaki nitelendirilmedir. Bir tutumun ahlaki olarak değerlendirilebilmesi için bireyde yerleşik veya içselleştirilmiş hale gelmiş olması gerekir. Ahlak, bu bakımdan bireyin yaratılışıyla birlikte getirdiği niteliklerdir. Söz konusu niteliklerin birey, din ve toplum tarafından iyi ve doğru olduğu kabul edilen ilkelere uygun olarak şekillenmesi, iradi ve kalıcı tutumlar haline getirilmesi, eğitim vasıtasıyla gerçekleştirilir. Ahlak, birey için söz konusu olabilecek bir kavramdır; çünkü gerek kaynağı ve varlık gayesi bakımından bireyin onuru, gerekse algılayabilme ve gerçekleştirebilme becerisi bakımından akıl ve irade ile doğrudan alakalıdır. Tüm bunların gerçek manada insan ile ilgili olduğu bilinmektedir (Sezgin, 2016: 5; Cevizci, 2014: 17-21). Bu nedenle insanın ahlaki kararlarını kendi başına verebilmesi, herhangi bir kimseye veya otoriteye teslim olmaksızın eyleme geçebilmesi, sorumluluk üstlenmesi, iradesini ortaya koyabilmesi, önüne konmuş bulunan ahlaki ilkeleri sorgulayıp tartışması, “ahlaki davranış”ın meydana çıkması açısından büyük bir önemi haizdir (Yüksel, 2015: 22).

Ahlak kelimesinin kullanım amacına göre yüklenen anlamları çeşitlilik göstermektedir. Bu doğrultuda ahlak dini ya da normları belirleyen, davranışları düzenleyen yaygın bir yelpazede kullanılabilir (Eğri ve Sunar, 2010: 43). Bir tanıma göre ahlak, bir kişinin, bir grubun, bir halkın, bir ulusun, bir kültür çevresinin, bir toplumsal sınıfın vb. belli bir tarihsel dönemde yaşamına giren ve davranışlarını yönlendiren değer, buyruk, inanç, tasarım ve yasaklar topluluğu olarak karşımıza çıkar (Özlem, 2010: 23).

Ahlak önemli bir düzeyde felsefenin temel konularından biridir. Ahlak ile ilgilenen felsefe dalına ahlâk felsefesi/etik adı verilir. Teorik etik (ahlâk) veya yalın etik olarak bilinen ahlâk felsefesi, eski Yunan ile başlamaktadır (Vatandaş, 2017: 1). Ahlak felsefesi şeklindeki tamlamayla o, nasıl yaşanmalı, iyi nedir, ahlak nedir, kökeni ve temeli nedir vs. soruları ele alır ve tartışır (Alkan, 2018: 131). Bu noktada “ahlak felsefesi” ile “etik” aynı anlamı ifade eder hale gelir.

Etîğin normatif ve meta boyutu olduğu göz önüne alındığında, ahlak kimi zaman etikle eşanlamlı bir kullanımla normatif ahlak ve meta ahlak ayrımıyla da değerlendirilir. Ayrıca etîğin önüne geldiği tamlamaların çoğunda ahlak kavramını da görebilmekteyiz. Uygulamalı ahlak, meslek ahlakı, tıp ahlakı vs. kullanımlar ve içeriklendirmeler buna örnek verilebilir (Çelebi, 2003: 3-4). Yine ahlakın sadece bireysel bir boyutu bulunmamakta, insanlar arası ilişkilerde toplumla ve toplumların da kendi aralarındaki ilişkilerinde ve hatta siyasete kadar uzanan kullanımları da vardır (Yılmaz, 2019: 281; Özen, 2015: 110).

Etik, bir ahlak felsefesi olmasının yanı sıra gelişiminde pek çok unsur ve anlam ile yaklaşım bakımından da yakınlık ve ilişki içerisindedir (Gül ve Gökçe, 2008: 379; Ülman, 2010: 1). Genel olarak etik, ahlak üzerine söz söyleme etkinliği olarak tanımlanmakta olup (Aydın, 2006: 22), etik ile ahlak kavramları birbiri ile yakın ilişki içindedir (Mahmutoğlu, 2009: 224). Etik ve ahlak kavramları arasında farklılık ve benzerlikler çeşitli kaynaklarda ele alınmıştır. Özetle etik kavramı ahlakın felsefesini yapmaya çalışan bir disiplin olmakla farklılık (Erdemir, 2014: 6) her iki kavramın da ortak amaçları barındırması bakımından da benzerlik gösterdiği söylenebilir (Ülman, 010: 1). Doğan Özlem'e göre etik ile ahlak felsefesi aynı anlama gelmekle birlikte, etik kavramının daha meta karakterde ahlak kavramının ise daha normatif özellikte olması açısından bir farklılık taşıdıkları da söylenebilir (Özlem, 2004; Akt. Özturan, 2011: 182).

Birbiri ile yakın ilişkileri ve benzerlikleri nedeniyle etik ve ahlak kavramları günlük hayatta da sıklıkla birbirinin yerine kullanılmaktadır. Bunda her iki kavramın toplumsal değişim ve gelişmelerden etkilenmesi etkili olmuştur. Nitekim bu konuda yapılan bir çalışmada gerek etik gerekse de ahlaki anlayışların sosyal, politik, toplumsal ve ekonomik açıdan yaşanan gelişmelerden, toplumların değer yargılarından ve etik ile ahlak kavramlarına yüklenen anlamlardan etkilendiği ifade edilmiştir (Gök, 2008: 3). Günümüzde ahlak değerlerinin ve etik ilkelerinin, bireylerin birbirleri ile olan toplumsal ilişkilerini düzenleyen açıları ele alındığında, sosyal barışın ve huzurun sağlanmasındaki rolleri de buna ilave edildiğinde her iki kavramın belli düzeylerde birbirini karşıladıkları görülmektedir (Özel, 2018: 688).

Bütün bu ilişki ve benzerliklere rağmen etik ve ahlak kavramlarını birbirinden ayıran bazı yönleri de bulunmaktadır (Ergun-Özler ve diğerleri, 2010: 180; Aktaş, 2014: 31; Aydın, 2006: 122; Cevizci, 2003; Akt. Özturan, 2011: 180). Zira Türkçede etik, kişisel ahlak olarak aktöre, toplumsal ahlak olarak bilim ve töre olarak da töre bilim ifadeleriyle karşılanmıştır. Buna karşılık kullanılan Türkçede ayırım yapılmaksızın ahlak kavramı, genelleştirilerek ve çoğu zaman etik anlamında kullanılmaktadır. Etik-ahlak ayırımına çoğunlukla entelektüel ortamlarda özen gösterilmektedir. Bu kapsamda ahlak ve etik kavramları arasındaki sınırların açık olarak ortaya konamamasının en dikkat çekici nedeni Türkçe literatüründeki açıklamaların genel olarak yabancı kaynaklı alıntılardan kaynaklanmaktadır. Yerel kaynaklı olmayan alan yazın ise ahlaki konulara son derece tarafsız bakma endişesiyle, ahlakın esas ve en dikkat çeken kaynaklardan biri olan dini ifadelere olması gereken değeri veremediğinden, bir zihin karışıklığına neden olabilmektedir. Bu durumun en dikkat çekici nedeni ise ahlakla ilgili dini ifadelere yanlış ve doğrunun toplumsal olarak geliştirildiği herhangi bir özneler arası

gerçeklik şeklinde yaklaşıyor olmasıdır (Erdemir, 2014: 6).

Kötü-iyi, yanlış-doğru gibi özellikler kişisel anlamlarda incelendiğinde ahlak; toplum bakımından değerlendirildiği zaman etik şeklinde görülmektedir. Ahlak bireyin toplum içerisindeki davranışlarına şekil veren ve dini de kapsayan bir kurallar kümesini ifade etmektedir. Etik; bireylerin toplum ve çalışma hayatı içerisindeki davranış biçimlerini değerlendirmeye alan, bu davranış biçimlerini düzenleyen disiplindir, ahlak felsefesi şeklinde de ifade edilmektedir. Kişinin davranışlarını ahlaki boyutta anlamlı ya da anlamsız kılan ve nasıl olduğu sorusu etik konusunun tabanında yer almaktadır (Marşap ve diğerleri, 2018: 897).

Etiğin yönlendirdiği sorular, doğrudan tekil eylemlerle ilgili olmadıklarından ahlak sorularından ayrılmaktadır. Bununla birlikte ahlakın bireyler arasındaki etkileşimi düzenlemesi ve toplumsal açıdan etkilenmesi itibarıyla sosyal boyutu da göz ardı edilemez. Ahlak felsefesi olarak etik ise felsefenin asıl etkinlik alanlarından biri olup ahlakın teorik yanını ifade etmektedir (Sezgin, 2016: 5). Bu açıdan etik, ahlakın felsefi kapsamını betimlediğinden biraz daha soyut bir düzeyde teorik anlam ifade etmektedir. Ahlak ise daha somut bir düzlemde mevcut olanı ele almaktadır (Gül ve Gökçe, 2008: 379).

Ahlak ile etik arasındaki farka oldukça fazla önem atfeden çağdaş düşünürlere göre “etik” kelimesinin anlamı “ahlak”a kıyasla oldukça geniştir ve ahlakın içerik alanının dışında kalan pek çok şeyi daha kapsamaktadır. Etik bütün toplumlarda her dönemde uygulanabilir esas doğruluk bilgisinin felsefi soruşturma kapsamındaki adıdır. Ahlak ile belirli bir zamanda bir toplum içerisinde bireylerin uyma zorunluluğu olduğu tutum ve kuralları ifade eder (Çelik, 2008: 44-46).

Kılavuz’a (2003: 25-26) göre etik, ahlak kuramını da kapsayarak, ahlaki tutum, fiil ve yargıları kapsayan bir konu ve felsefi bağlamda bilimin dikkat çekici bir ögesi olarak, yaşadığımız dönemde sistematik bir çalışma alanı olmuştur. Etik, tutumlarımıza felsefi bir boyut ile anlamlandırmaya çalışarak; doğru-yanlış, ödev-sorumluluk, sosyal ve toplumsal sorumluluk terimlerini sorgular, dolayısıyla etik ve ahlak sözcükleri aynı anlamı ifade etmediklerinden dolayısıyla birbirlerinin yerine de kullanılamazlar. Zira ahlak, bireyin davranış ve değerlerini kapsarken, etik bu alanda gerçekleştirilen akademik çalışmaları da içine almaktadır. Etik, bireylerin toplumsal ve kişisel olarak oluşturdukları ilişkilerin zemininde mevcut olan değerleri, normları, iyi-kötü, doğru-yanlış gibi kavramları ahlaki bakımdan ele alan bir felsefe disiplini, doğru ve yanlışın bir kriteri olarak ifade edilmektedir (Aktaran: Ergun-Özler ve diğerleri, 2010: 181).

Arıcan’a (2016: 11) göre, ahlak doğru ve yanlış pratiğidir. Etik ise doğru ve yanlış tutum kuramıdır. Ahlaki değil etik ilkelere; etik değil de ahlaki bir tutum



şeklinden bahsedebiliriz. Daha açık bir deyişle etik, bir bireyin belli bir durumda göz önünde bulundurması gereken değerlerle alakalıdır; ahlak ise bunun yaşama geçirilmesidir. Mahmutoglu'na (2009: 226) göre, toplumsal hayatta ahlak, genellikle töre manasında davranış ve tutumları açıklamak için kullanılmaktadır. Etik ise bir sürecin ve nasıl sorusunun ifadesidir. Farklı bir deyişle, etik yöntem ya da usul, ahlak ise esas ya da kapsamla ilgilenmektedir. Ahlak yerel olmasının yanı sıra evrensel olan kural ve ilkelerin ilk olarak yaşandığı ve tecrübe edildiği yerdir. Evrensel özellik barındıran etik çerçevenin yapı taşları ahlaki değerlerden meydana gelmektedir.

Etik ile ahlak arasında yapılması gereken ayırım daha da açık ifade edilecek olursa; her insan hangi kültür ya da medeniyet seviyesinde olursa olsun, kendine has bir ahlak algısı, en azından tutumlarını belirleyen bir takım ahlaki koşul benimseyerek ona göre yaşar. Buna karşın etik, ahlakın felsefi bakımdan değerlendirilmesine ilişkin eleştirel bir soruşturma düzlemine karşılık gelmektedir (Çelik, 2008: 44-45).

Nihai olarak etik ile ahlak ilişkisinde, bu iki kavramın farklılık ve benzerliği şu şekilde özetlenebilir: Etik, değer ifade eden kural ve ilkeleri ele alıp tartışan, betimleyen, sorgulayan, temellerini irdeleyen yönüyle daha ziyade bir ahlak felsefesi iken, ahlak daha ziyade etik tarafından ele alınan ahlaki değer ve ilkeleri, kural ve kodları ifade eder. Ancak etik, ahlak felsefesi olarak tamamen meta karakterde olmayıp az da olsa normatif bir özelliğe de sahip olmakla ahlakla benzerlik gösterir. Nitekim etik kavramının kök anlamı ve etiğin meslek etikleri ile bazı ahlaki kodlar için kullanımı buna kanıt olarak gösterilebilir. Öte yandan etiğin ahlak felsefesi anlamına felsefeciler hassasiyet gösterirken, onların dışındakiler genel olarak etik ve ahlak kavramlarını birbirinin yerine kullanıp bu konuda kimi zaman aşırıya da kaçarlardı ki bu kabul edilir bir durum değildir. Etiğin yoğun sorgulayıcılık ve seyrek normatifik yönü, ahlakın da yoğun normatifik ve seyrek sorgulayıcılık boyutuyla genelde hak ve hukuk, özelde de insan haklarına temel teşkil etmek bakımından önemli bir önceliğe sahip olduğu vurgulanmaya en değer görülen noktadır.

## **2. Hukuk ve Etik İlişkisi: Benzerlik ve Farklılıklar**

Kelime anlamı olarak hukuk “hem toplumu düzenleyen hem de devletlerin yaptırım güçlerini belirleyen yasalar bütünü, yasaları konu alan bilim dalı” şeklinde tanımlanmıştır (TDK, 2019). Kavramsal açıdan ele alındığı zaman hukuk kavramını “devletlerin uyguladığı ya da çıkardığı emirler, uyumsuzluklarda mahkemelerin çözüm aşamasında ilgili fiilleri uygulamaları” şeklinde tanımlamıştır

(Güriz 2005; Aktaran: Mızrak ve Temiz, 2009: 77).

Hukuk kurallarının toplumsal bağlayıcılığı olduğu ve toplumun her üyesinin birey olmaktan kaynaklanan haklarını koruduğu söylenebilir (Büken ve Büken, 2002: 20). Bu kapsamda insanların yapmalarına izin verilmeyen davranışlar hukuk tarafından yasaklanan, toplum içerisinde yapılmasına izin verilen davranışlar ise hukuki kurallar çerçevesinde korunan ve düzenlenen davranışlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hukuk kurallarının ahlak ve din kuralları ile hatta kimi zaman örf ve adetlerle benzerlik sergilediği, dahası bunlara dayandığı ileri sürülmüştür. Söz gelimi, hırsızlık, bir insanı öldürme, hayvanlara kötü davranma gibi davranışlar, sayılan tüm kurallar kapsamında yasaklanan davranışlardır. Dolayısıyla karmaşayı veya belirsizliği önleme bakımından, hukuk kurallarının diğerlerinden ayırt edici niteliğini ortaya çıkarmak gerekmektedir. Hukuk kuralını diğer kurallardan ayrı kılan temel nitelik, onun en anlaşılır ve açık ifadesiyle devlet ve devletin yasama yetkisini elinde tutan organlarınca konulmuş olmasıdır. Bu belirlemelerin doğal bir getirisi, bir taraftan din ve ahlak kurallarının hukuk kuralı yerine geçemeyeceği; diğer taraftan ise hukuk kurallarına ahlaki ve dini anlam ve sıfatlar atfedilemeyeceğidir. Bu durumun uygulamadaki ifadesi, yalnızca yasalara uymanın, beraberinde ahlaki tutum içerisinde olmak anlamına gelmeyeceğidir (Gıda Mühendisleri Odası, 2015: 8).

Etik ve hukuk kavramları birbirleriyle benzerlik ve farklılıklar göstermektedir. Etik ve hukuk kurallarının yöntemleri farklılıklar gösterse de her ikisi de aynı amacı taşırlar. Her ikisinin kural ve esasları bir takım şeylerin gerçekleştirilmesi ya da gerçekleştirilmemesine dayanmaktadır. Bireyin gerçekleştirme ya da gerçekleştirilmeme eylemi, bu bağlamda tümüyle vicdani bir sorumluluk şeklinde algılanmaktadır. Etiğin değer yargısı bireyle ilgili bir görüşe dayanmaktadır. Oysa hukuk, fiziksel ve dış görünüşten hareket etmektedir. Bireylerin hareketleri objektif bakımdan değerlendirilmekte, farklı bireylerin eylemleri ile kıyaslanmakta, ele alınmakta ve ölçülmektedir (Schmitz-Luhn ve diğerleri, 2012: 130; Westrick ve Jacob, 2016: 120; Valenzuela, 2017: 107; Luce ve White, 2009: 221; Worthington ve diğerleri, 2014: 209; Leung ve Stone, 2009: 193).

Etik ile hukuk ilişkisine yönelik olarak literatürde “hukukçu etiği” kavramı ortaya çıkmıştır. Hukukçu etiği kavramı, “hukukla ilgili bir meslek/etkinlik alanında çalışanların, mesleklerini gerçekleştirirken düzenleyici kurallara uygun davranış sergilemeleri ve hukukun üstünlüğünü sağlamaya ilişkin değerler bütünü” şeklinde tanımlanmaktadır. Bu ilkeler evrenselliği, hukukun üstünlüğünü, insan

haklarını, dürüstlüğü, adaleti, eşitliği vs. yerine getirmeyi içermektedir (Tuncay, 2015: 21-22; Aktaran: Özel, 2018: 696-697).

Etik ve hukuk kavramları birer bilimsel kavram ve felsefi tanım olarak da başta sosyoloji, hukuk, felsefe dâhil olmak üzere pek çok disiplinin araştırma ve inceleme konusunu meydana getirmektedir (Yüksel, 2015: 10).

Değerler bağlamında ele alındığı zaman da hukuk ve etik kavramlarının birbiri ile yakından ilişkili olduğu görülmektedir (Özel, 2018: 696; Yüksel, 2015: 24). Gerçek anlamda gerek etik gerekse hukukun en dikkat çeken konuları hak, insan onuru, eşitlik, özgürlük ve adalet gibi değerlerdir. Etiğin temelinde yer alan söz konusu ilkeler, hukuk kuralları ve ilkeleri ile toplumsal hayatta pratik imkânı bularak pozitif hukuk kuralı şeklini alabilmektedir. Bu nedenle etik ilkelerin temelini oluşturan değerler, etik ve hukukun etkileşimine katkı sağlamakta ve etik ile hukukun kesişim noktası içerisinde yer almaktadırlar (Topakkaya, 2010: 163). Timacheff de etik kavramını üç ana dala ayırmakta ve bu dallardan birinin de “buyurucu-etik” yani “hukuk” olduğunu ifade etmektedir (Timacheff, 1939: Aktaran: Özel, 2018: 698-699).

Toplumsal hayatta hukuk kuralları, insanların sahip oldukları maddi ve manevi bütünlüğün korunması ile insan yaşamının kutsallığı ilkelerine dayanmaktadır. Bu nedenle etik ve hukuk kavramları arasında çoğunlukla bir uyum gerçekleşmektedir. Hatta modern toplum yaşamında etik değerlerin büyük bir bölümü zaman içerisinde hukuk kuralı şeklini almıştır (Trevino ve Nelson, 2007: 17). Söz gelimi, eskiden yasal düzenlemeler kapsamına dahil olmayan sosyal güvenlik hukuku ya da tüketici hukuku gibi konularda yaptırıma tabi olan tutumlar, önceden etiğe ters olduklarından yasaklanmışlardır. Bu kapsamda günümüzde etik kurallar normatif düzenlemeler haline getirilmişlerdir (Sarı, 2014: 25; Aktaran: Özel, 2018: 699).

Etik ilkeler ile hukuk kuralları arasında bazı benzerlikler bulunmaktadır. Bu çerçevede etik değerler ve hukuk kuralları bireyin faaliyetlerini içermekte, bireyin etkinliklerine kısıtlama getirmekte, kimi zaman yazılı kimi zaman yazısız kurallar şeklinde karşımıza çıkmakta, zaman zaman birbirlerini tamamlamakta, birbirlerine temel oluşturmakta, özellikle etik, hukukun oluşması ve gelişim sürecine yön vermektedir (Karakoç, 2012: 93; Aktaran: Özel, 2018: 700; Gürbüz, 2004: 40).

Bozkurt’a (2014: 259) göre, hukuk ile etik ilişkisi özellikle meslek yaşamında net bir biçimde görülmektedir. Örneğin; insanların meslek yaşamlarında uymaları gereken etik ilkeler “meslek etiği” kapsamında değerlendirilmektedir. Ancak meslek etiği kapsamında değerlendirilen birçok davranış hukuki olarak da yapılması gereken eylemler olarak karşımıza çıkmaktadır. Kanun, yönetmelik ya

da yönergeler ile belirlenmiş olan birçok etik davranış söz konusu yönetmeliklere bağlı insanların yanında tüm insanların uyması gereken davranışları içermektedir. Ona göre bu yaklaşım yaygın olsa da esasında etiğin tanımı ve mahiyeti göz önüne alındığında yerinde bir yaklaşım değildir.

Aralarında bazı benzerlikler bulunmasına karşılık etik ilkeler ile hukuk kuralları arasında birçok açıdan farklılıklar da vardır. Hukuk ile kıyaslandığı zaman etik, davranış kalıplarının neler olduğunun veya olması gerektiğinin tespit edilmesi sürecini; hukuk ise, toplumun güven ve huzur içerisinde yaşamasının güvencesini oluşturmaktadır. Etik kavramı ilkeler bağlamında ele alındığı zaman “ne yapılması gerektiğini” belirlerken; hukuk, kurallar kapsamında “ne yapılabileceğini” ortaya koymaktadır. Bunun yanında etik ilkeler, bireyin eylemlerine ve tutumlarına bir kısıtlama getirmesinin yanı sıra, bu ilkelere uygun davranılmaması durumunda, hukuki bağlamda bir yaptırım uygulayamamaktadır. Hukuk kuralları ise bu kurallara uygun davranılmaması durumunda yaptırım gerçekleştirebilmektedir (Karakoç, 2012: 93; Aktaran: Özel, 2018: 700-701).

Etik kapsamında oluşturulan ilke ve kurallar, hukuk kurallarından ayrı olarak, yasalarla değil toplumsal tepkilerle meydana gelmektedir. Bunun yanında etik, yaptırıma ve hukuki bir içeriğe sahip olmayan, bireyi vereceği kararlarda serbest kılan değerler sistemidir. Etik, bireye yönlendirmelerde bulunur, bireyin mesleği ve kendisinin yetkinlik düzeyi ile ilgili kılavuz görevi yapar (Biol, 2018: 13).

Etik, yapılması ve olması gereken durumları belirten bir yapıya sahip olduğu için, net hukuk kurallarına uyması, etik bakımından en alt düzeyi yansıtır. Etiğin hukuk kurallarını belirlemede etkili ve belirleyici unsur olduğu bilinmekle birlikte, etiğe uygun olmayan etik kurallarının da bulunmasının mümkün olduğu söylenebilir. Hukuk kurallarının desteği ve meşruiyeti etik kavramıyla ilgilidir (Eryılmaz ve Biricikoğlu, 2011: 35).

Genel ahlak ve meslek etiği bağlamında etik ile hukukun başlıca ortak noktası kural koyucu sistem olmalarıdır. Bu kapsamda hukuk kuralları, arkasında devlet gücünü sağlamakta ve güçlü yaptırımla desteklenmiş olmasından dolayı daha güçlü, ortak aklın ereği ve kitle konsensüsü üzerine oluşturulmuşken, etik kuralları ise görece daha zayıftır. Belli bir konuya ilişkin bir takım kuralların gerek etik gerekse hukuk kuralı olması olası bir durumdur ve yasa koyucunun toplumun kendini kurala bağlama iradesine gösterdiği saygının göstergesi olmak açısından önemlidir. Pozitif hukuku geliştiren üretici düşünsel evreler ile iyi ve kötüye ilişkin sınırsız düşünsel faaliyetlerden meydana gelen felsefi açıdan etiği kıyaslama halinde ise, ikincinin ilkinin göre de daha geniş boyutlu ve verimli olduğu dikkati

çekmektedir (Kadioğlu, 2007: 86-88; Aktaran: Yıldırım ve Kadioğlu, 2007: 77-78).

Birçok ülkede etiğe dayalı çeşitli düzenlemelere gidilmiştir. Özellikle 1970'ten sonra etiğin siyaset, yönetim, yargı ve birçok mesleklerde oluşturulan sistemin resmi bir unsuru haline geldiği söylenmektedir. Bu sayede meydana gelen ve kendini geliştiren bir etik hukukundan da bahsetmek mümkündür. Etiğin ayrıca vesayet, yargı, kamuoyu, ombudsman denetimi gibi genelde sorun ortaya çıktığı zaman devreye sokulan tedbir alıcı bir görevi olduğu da görülmektedir (Eryılmaz ve Biricikoğlu, 2011: 36).

Sonuç olarak, toplumsal düzeninin gerçekleştirilmesinde her bireyin uyum sağlaması gereken hukuk kuralları ne derece önemli ise, belli bir meslek dalındaki doğru ve düzgün tutum standartlarını ifade eden etik kurallar da o derece önemlidir. Çünkü her iki terim birleştiğinde; toplumdaki bireylerin daha nitelikli hizmetten faydalanmalarının, hak kaybı yaşamamalarının ve meslek gruplarının kalıcı düzeninin, iyiliğinin, doğruluğunun, refahının, mutluluğunun ilkel olarak sağlanacağı ifade edilebilir (Özel, 2018: 704).

Dolayısıyla etik ve hukuk kavramlarının birbiri ile benzer yönleri olduğu kadar farklı yönleri de vardır. Ayrıca zaman içinde bu iki terimin birbiri ile iç içe geçtiği ve bazen de etik kuralının bir hukuk kuralına dönüştüğü dikkati çekmektedir. Nitekim her iki terim de belirli düzeyde, bireylerin eylemlerini ve tutumlarını düzenleme amacındadır; bireylerin hayatlarında yalnız olarak değil, bir topluluk şeklinde hayat sürdürmeye ihtiyaç duyması ve bunun için var olması da yine her iki kavramın varlığının önemine dikkat çekmektedir (Özel, 2018: 704).

### **3. İnsan Hakları ve İlişkili Olduğu Kavramlar**

Kavramsal açıdan ele alındığında insan hakları “insanların insan olmaları sebebiyle malik olmaları gereken haklar” şeklinde tanımlanmaktadır (Kepenekçi, 1999: 353; Zengin ve Altındağ, 2016: 179). İnsan hakları; bireyin yalnızca bir birey olması sebebiyle öznesi olduğu ve dünyaya gelişi ile birlikte elde ettiği temel özgürlük ve hakların tamamını, ayrıca onun tüm yönleri ile kişiliğini geliştirip ilerletmeyi ve korumayı amaç edinen evrensel ilke ve kurallar bütünüdür (T.C. Adalet Bakanlığı, 2011: 1). İnsan hakları, bireyi zat özü ile yaşatacak kurallar birliğidir (Maşalı, 2004: 105). İnsan hakları, cinsiyet, etnik köken, dini inançlar gibi ayrılıklar dikkate alınmaksızın herkesin sahip olduğu haklar bütünüdür. İnsan hakları tüm bireyleri barındırdığı için evrenseldir. İnsan hakları diğer tüm çıkar ve değerlerin üzerinde öncelikli ve üstün bir konumdadır (Kara, 2013a: 18; Yeşilçayır, 2019: 61-62).

İnsan hakları, herkesin her zaman ve her yerde dokunulamaz bazı hakları

olduğu temeline dayanmaktadır. İnsan hakları ve kamu özgürlüklerinin muhafazasındaki asıl gaye kişinin sınırsız devlet erkine ilişkin korunma altına alınmasıdır. Bu niteliğin doğal bir getirisi olarak da, söz gelimi, bir ülkenin insan haklarının hiçbir çeşidini ya da bir bölümünü kabul etmemesi bireylerin bu haklara sahip olduğu hakikatini değiştirmeyecektir. İnsan hakları doktrininin mevcut güçlü meşruluk esasının temelini terimin tarihsel bağlamda geçirdiği evrim ve dönüşümde aramak gerekmektedir (Kara, 2013a: 3).

İnsan hakları yakın zamanda gün yüzüne çıkmış bir şey değildir. Bütün dinlerde insanın haklarına yönelik temel ilkeler, dinlere dayalı olan veya olmayan eski çağ medeniyetlerinde (Babil’de Hammurabi Kanunlarında, Mısır medeniyetinde, Perslerde, Antik Yunanda) ise insan haklarına dair birtakım ilkeler konulduğu bilinmektedir. Filozof ve düşünürlerin etik ve hukuka dair eserlerinde de insan hakları kavramı veya bunun dışındaki kavramsallaştırmalarla konu ele alınmış ve tartışılmıştır.

İnsan haklarının temelini oluşturan temel hak ve özgürlükler insanlık tarihi boyunca verilen mücadelenin bir sonucu olarak gelişmiştir (Çeçen, 2013: 810). İnsan haklarının şekillenmesinde her çağda ortaya çıkan yeni düşünce yapıları etkin rol oynamıştır (Gürkaynak ve İren, 2016: 329). Bu kapsamda insan haklarının gelişim süreci oldukça eski bir geçmişe sahip olmakla beraber, insan haklarının çekirdeğini oluşturan mal, can ve namus güvenliği ile din ve vicdan özgürlüğü kavramlarının gelişimi 19. yüzyılda gerçekleşmiştir (Konan, 2011: 283). Temelde Batı kökenli bir olgu olarak ortaya çıkan insan hakları, sahip olduğu güçlü etki sayesinde dünya genelinde kabul görmüş ve benimsenmiştir (Zengin ve Altındağ, 2016: 180). Tarihsel süreç içerisinde Batı toplumlarına ilave olarak dünyanın diğer bölgelerinde de kabul görmesinin temelinde, insan haklarının ana eksenini “insan” olgusunun oluşturuyor olması yer almaktadır.

Günümüzdeki ifadesiyle insan hakları, Fransız İhtilali döneminde ilkeleri ortaya atılmış ve tüm demokrasi hareketleriyle beraber dünyaya yayılan, modern uygarlıkların ortak idealleri şeklinde karşımıza çıkmıştır (Kara, 2013b: 23; Eskicioğlu, 1996: 62; Eryazıcıoğlu ve Cengiz, 2018: 637). Bununla birlikte insan haklarına dair tarihsel bağlamda meydana gelen gelişmeler Amerika, İngiltere ve Fransa olmak üzere üç ayrı bölgede yaşanmıştır. Bunlardan İngiltere, günümüzdeki insan hakları kavram ve belgelerinin temelini oluşturan asıl belgelerin ortaya çıkmasına tanıklık etmiştir. 1215’te imzalanan Magna Carta, çağdaş insan hakları uygulaması açısından bir ilk olma niteliği taşımaktadır. Söz konusu belgede; sebepsiz vergi koyma, hapsedme, tutuklama, sürgün ve müsadere etkinlikleri yasaklanarak, suç isnadının güvenilir ve doğru kanıtlara dayanması, suç ve

cezaların yasal ve orantılı olması gibi kurallar getirilmiştir. 1628 tarihli Petition of Rights (Haklar Dilekçesi) ile Magna Carta'nın sunduğu haklar bir kere daha krala anımsatılmıştır. 1679 tarihli Habeas Corpus Yasası ile keyfi göz altılarının engellenmesi hedeflenmiştir. 1689 tarihli Bill of Rights (Haklar Bildirisi/Yasası) ise parlamentonun monarşiye karşı mutlak üstünlüğünü belgeleyen ve bu arada halkın hak ve özgürlükleri hakkında bazı kararlar veren yasal belgedir (Kara, 2013a: 18).

İkinci Dünya Savaşı'nın olumsuz sonuçları ile karşı karşıya kalan uluslararası toplum, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesini (İHEB, 1948) kabul etmiştir (Dünya Sağlık Örgütü, 2002: 7). 10 Aralık 1948 tarihinde kabul edilen İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, haklar listesini ortaya çıkarmıştır (T.C. Adalet Bakanlığı, 2011: 3). Ancak devletler, Beyannamenin koşullarını, bağlayıcı hukuki kararlar haline getirme faaliyetlerini gerçekleştirirken Soğuk Savaş insan haklarına gölge düşürmüştü ve iki farklı gruba ayrılmaya yol açmıştır. Batı, siyasi ve medeni haklara öncelik verilmesi gerektiğini, zira toplumsal ve ekonomik hakların yalnızca birer hayalden ibaret olduğunu iddia etmiştir. Doğu Bloğu ise sağlık, gıda ve eğitim haklarının öncelikli olduğunu, siyasi ve medeni hakların ikinci planda yer aldığını ileri sürmüştür. Sonuç olarak 1966 yılında iki farklı sözleşme ortaya çıkmıştır: Uluslararası Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi (ICCPR) ve Uluslararası Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi (ICESCR). O zamandan bu yana çok sayıda sözleşme, beyanname vb. yasal belge kabul edilmiştir. İnsan hakları, bu belgeler kapsamında özetlenmiştir (Dünya Sağlık Örgütü, 2002: 7).

İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi, beyanname özelliğine sahiptir. Yani onaylanması halinde devletleri yasal olarak bağlayacak, bazı kontrol mekanizmalarının işlerlik kazanmasını sağlayacak bir belge değildir. Ancak bugün bu Bildirgenin, Birleşmiş Milletler (BM) sistemi içerisinde insan hakları belgeleri kapsamında yer aldığı kabul edilmektedir. BM Kurucu Antlaşmasında söz edilen insan hakları ve temel hürriyetlerin neler olduğunu ortaya çıkaran bir evrensel bildirge olarak kabul edilmektedir ve buna bağlı olarak da BM kapsamında, bazı insan hakları sözleşmeleri kabul edilmiştir (T.C. Adalet Bakanlığı, 2011: 3).

1948'de BM'nin kabul ettiği İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi, insan hakları düzeninin esas bileşenlerini eşitlik, özgürlük ve tesanüt şeklinde belirlemiştir. Din hürriyeti, düşünce, fikir ve ifade edebilme özgürlüğü, vicdan gibi özgürlükler insan hakları aracılığı ile korunur. Benzer biçimde insan hakları; eşitliği, tüm insan haklarının kullanılmasında her çeşit farklılığa yönelik eş değerde korumayı, kadın ve erkek arasında fark olmaması da dâhil olmak üzere koruma altına alır. Dayanışma, sosyal ve ekonomik hakları ifade etmektedir. Bu haklar

kapsamında, ulaşılabilir eğitim, sağlık, adaletli ücret, yeterli hayat standartları ve sosyal güvenlik hakları gösterilebilir. İnsan hakları kavramının unsurlarını ifade eden bu haklar siyasal, ekonomik, medeni, toplumsal ve kültürel haklar şeklinde beş grupta toplanır ve birbirine yakın iki sözleşmede yasal olarak düzenlenmiştir. Bu sözleşmeler İHEB ile beraber “İnsan Hakları Yasası” şeklinde ifade edilmektedir (Benedek, 2006: 32).

Erdoğan’a (1998: 7) göre, insan hakları çağdaş dünyada her türlü felsefi ve politik tartışmanın merkezinde yer almaktadır. Bu bağlamda insan haklarından yola çıkmayan ya da referans noktası olarak insan haklarını almayan herhangi bir sosyo-politik tavsiye ciddiye alınma ihtimalini neredeyse en başından kaybetmiştir. Bu, gerek iç politika gerekse uluslararası ilişkiler bakımından bu şekildedir. Bununla birlikte yalnızca iç düzenlerinde insan haklarını temel almayan ülkelerin değil, ayrıca dış politikalarında insan hakları hassaslığıyla harekette bulunmayan devletlerin de yasallıkları önemli bir şekilde sorgulanmaktadır. Öyle ki bu konuda içten olmasa da her devlet insan haklarını benimsemeyi, hatta politikasının karakteristiği insan haklarını sistemli olarak ihlâl etmek olan devletler bile insan hakları dilinden konuşmayı işe yarar bulmaktadırlar. Nitekim kişilerin, insan haklarını bilmeleri önemlidir. Bundan dolayı bazı hedef gruplar için eğitim verilebilir. Ama asıl önemli olan, kendi haklarını değil, insan haklarını korumayı isteyen ve bunun nasıl yapılabileceğini bilen insanların yetişmesidir (Kuçuradi, 2007: 115). Dolayısıyla haklara ilişkin bilincin ve haklara ilişkin zihinsel bir inceliğin olmadığı durumlarda hakların varlığından konuşmak imkânsız gibi görünmektedir (Çotuksöken, 2012: 25).

İnsan haklarının çeşitli özellikleri bulunmaktadır: İnsan hakları “var olan” değil “olması gereken” haklardır. İnsan haklarının temeli ayırım kabul etmemektedir. İnsan haklarının uluslararası geçerliliği vardır; yani kapsam, yer ve zaman açısından değişim göstermeyen haklardır. İnsan hakları, bireyin karakterini geliştirmeyi ve korumayı hedefler. İnsan hakları, dokunulmazdır ve bireyseldir. Bireyselliği, bireylerin hiç kimseye bağlı olmaksızın, kendi başlarına davranabilmesi, irade açıklayabilmesi anlamı taşır. İnsan hakları, devredilemez ve vazgeçilemezdir, bir menfaat karşılığı cayması söz konusu olmamaktadır. İnsan hakları, somut olan davranışlardan ziyade soyut ve düşünsel olanı ifade eden bir kavramdır (Yeşilçayır, 2018: 239; T.C. Adalet Bakanlığı, 2011: 1; MEB, 2011: 4-6).

İnsan hakları tür olarak bireyin en temel iki varoluşsal-ahlâki değerinden ortaya çıkan haklardır. Bunlardan ilki beşeri-ahlâki bir kapasite olarak özgürlük, ikincisi ise tüm insanların birey olmak açısından aynı değeri barındırdıkları



anlamında eşitlikler. İlki, insanın kendini hakikatleştirmesinin ontolojik temelini oluştururken, ikincisi bu olanağın tüm insanlar adına eşit şekilde tanınmasını buyuran etik olan ilkeyi sağlar (Erdoğan, 1998: 7). Brander ve diğerlerine (2008: 284) göre, bunların ilki insan şerefi, ikincisi ise eşitlikler. İnsan hakları, şerefli bir yaşam için gereken temel koşulların tanımlanması şeklinde algılanabilir. Bu kapsamda insan haklarının ulusallığı tüm bireylerin eşitliğinden sağlanır. İnsanlar arasında ayrımcılık yapılamaz ve yapılması uygun değildir. Bu iki değer veya düşünce, insan haklarının alt yapısını meydana getirir. Bunun yanında bu iki düşünce tartışmalı değildir. Bu nedenle insan hakları fikri, evren üzerindeki her medeni hükümet, her kültür ve temel din tarafından desteklenir. Devlet kudretinin keyfi ya da sınırsız olamayacağı neredeyse ulusal açıdan kabul görmüş bir durumdur. Her iktidar hukuki bir yapı kapsamında her bireyin şerefiyle yaşaması adına en alt düzey imkânları sağlamalıdır.

Ülkeler, söz gelimi yaşam sürme hakkına ve bireyin güvenliği ve hürriyetine ilişkin tehlike yaratan doğrudan ya da daha dolaylı davranış ve tutumlardan uzaklaşmakla yükümlüdür. Bahsedilen haklara ilişkin doğrudan veya dolaylı olarak devlet gücünden doğan haksız tutum ve müdahale “insan hakları ihlali” olarak nitelendirilir. Diğer yandan kamu gücünden faydalanmayan kişilerin, birbirlerine ilişkin parasal ve manevi bütünlüklerine hasar verici faaliyetleri, insan hakları ve insan haklarını bozan kavramlardan söz edilmez. Söz gelimi, bir trafik kazasında, sebep olan tarafların mal ve can kayıpları, bireylerin bazı haklarının zarar görmesine neden olmasıyla beraber, “insan hakları ihlali” kavramı bağlamında düşünülmez. Buna karşın, bir trafik kazası, karayollarının fiziksel şartlarından, trafik işaretlerinin noksanlığı ya da hatalı düzenlenmesinden veya yol güvenliğinden sorumlu trafik polisinin hatasından doğmuş ise bu tarz bir kazadan meydana gelen ölümler, insan hakları kapsamındaki yaşam hakkının ihlali olarak ele alınır; zira böyle bir durumda, ölümle sonlanan olaya neden olan etken ya da etkenler devlet gücüyle ilişkilidir. Kolluk kuvvetlerinin insan hayatına dair keyfi ve haksız müdahalelerinin ise açık bir şekilde direkt olarak insan hakları ihlali özelliği barındıracağı ortadadır (Kara, 2013a: 4).

İnsan haklarının kapsam ve önem düzeyini algılayabilmek için, konuya ilişkin bazı kavramları açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. Öncelikle özgürlük ve hak kavramları üzerinde durmak gerekir (Kara, 2013a: 18). Hak; yasalarla koruma altında olan ve hak sahibi kişiye bu korumadan faydalanma imkânı veren çıkar olarak ifade edilebilir. Kavram olarak hak, hukukun tabanını oluşturur ve her hak, kendisine saygı duyulması sorumluluğunu da birlikte getirir (T.C. Adalet Bakanlığı, 2011: 1). Hak, konuşma dilinde, hak sahibi olan kişinin bir konuda

yetkili olduğunu ya da onun bir şeyi meşru şekilde isteyebileceğini ifade etmek için kullanılır. Hukukta ise hak bu şekilde bir yetki ya da meşru isteğinin yasal olarak belirtilmesidir (Turhan, 2013: 361). Özgürlük, bireyin, herhangi bir sınırlamaya, baskıya bağlı olmadan düşünerek davranış sergileyebilmesidir. Hak kavramı ise bireye menfaatlerini korumak, gereksinimlerini gidermek için yasal düzenin kabul ettiği irade gücü ya da yasal gücü ifade etmek için kullanılır. İnsan hakları çerçevesinde hak ve özgürlük kavramları devamlı olarak bir etkileşim ve iletişim içindedir. Eşitlik kavramı ise bireyin herhangi bir nedenle ayrı bir tutuma tabi tutulmaması anlamına gelmektedir. Özgürlük, hak ve eşitlikten tüm bireylerin ayrımcılık olmaksızın yararlanması bakımından, belirleyici bir öneme sahiptir (Kara, 2013a: 18; Yeşilçayır, 2019: 127).

İnsan hakları literatüründe ve hukuksal belgelerde insan haklarının bütünü veya bir kısmını ifade etmek üzere farkı terimler kullanılmaktadır. Bunlardan “kamu özgürlükleri”, hukuk kuralları ile hazırlanmış, bu nedenle de devlet tarafından teminat altına alınmış özgürlükleri dile getirmektedir. “Temel haklar” ise devlet tarafından tanınmış ve bu nedenle pozitif hukuk kapsamına alınmış insan haklarını ifade etmektedir. Daha kısıtlı bir kapsamı olan “insan hak ve hürriyetleri” fikir özgürlüğü, kişinin özgürlük ve güvenliği, yaşam hakkı gibi birincil insan haklarını meydana getiren haklardır. Son olarak Anglo-Sakson dünyada kullanılan “civil rights” ya da “civil liberties” kavramlarına karşılık gelecek şekilde kullanılan “medeni haklar” ya da “vatandaşlık hakları” terimi ise herkesin yararlanabildiği klasik insan haklarının yanı sıra yalnızca vatandaşların yararlanabildiği siyasal hakları içermektedir (Kara, 2013a: 18).

Brander ve diğerleri (2008: 284) insan hakları ile yakından ilişkili kavramları, özgürlük, diğer insanlara saygı, ayrımcılık yapmamak, hoşgörü, adalet ve sorumluluk şeklinde sıralamış ve bunlara dair izahatlar yapmışlardır.

İnsan haklarının sürekli olarak bir gelişim çizgisi içerisinde ilerlemesi, zorunlu olarak insan haklarının sınıflandırılmasını gündeme getirmiştir. Öyle ki insan hakları, tanımının ilk ortaya atılmasından bu yana farklı özelliklere göre ayrımlara tabi tutulmuş ve bölümlendirilmiştir. İnsan haklarını ifade edip gruplandıran fazla sayıda liste ortaya çıkmıştır (Gökpınar, 2015: 11). Bunlardan kapsayıcı olanını şu şekilde tasnif etmek mümkündür: Demokrasi hakkı, mülteci ve sığınmacı olma hakkı, göçmen olma hakkı, işkence yasağı, yoksul olmama hakkı, ırkçılık ve ayrımcılık yasağı, sağlık hakkı, kadınların insan hakları, hukukun üstünlüğü ve adil yargılanma, eğitim hakkı, çocuğun insan hakları, çalışma hakkı, mahremiyet hakkı, ifade özgürlüğü ve medya özgürlüğü, azınlık hakları.

İnsan haklarının birtakım temel özellikleri vardır. Felsefeciler insan

haklarının yapısına ilişkin tartışmaları sürdürmektedir. Ancak somut açıdan değerlendirildiğinde uluslararası toplum, insan hakları adına bir takım temel ilkeleri oluşturmuştur. Bu ilkelere uyum sağlanması devletlerce onaylanmıştır. Bu ilkelere göre:

1. İnsan hakları herhangi bir şarta bağlı değildir ve devredilemez. Şöyle ki: İnsan hakları kaybedilebilir değildir. Zira insan varlığıyla bağlantılıdır. Bazı hallerde kimi insan hakları ertelenebilir veya kısıtlanabilir. Söz gelimi, bir birey suç işlemişse, özgürlüğü kısıtlanabilir veya iktidar toplumsal çatışma koşullarında, bireylerin hareket serbestliğini kısıtlayacak bir sokağa çıkma yasağı ilan edebilir.

2. İnsan hakları bölünemez bir yapıya sahiptir, birbiriyle bağlıdır ve etkileşim içerisindedir. Bu şu anlama gelmektedir: Çeşitli insan hakları temelde birbirleri ile ilişkidir, bu haklar birbirinden ayrı değildir. Bir insan hakkının kullanımını diğerlerinin kullanımına bağlıdır ve hiçbir hak diğerlerinden daha önemli değildir.

3. İnsan hakları genel geçerdir, dünyadaki tüm insanlar adına geçerli ve zaman kısıtlaması bulunmamaktadır. Cinsiyet, ırk, din, renk, doğum veya diğer görüş, toplumsal ya da ulusal köken, doğum veya diğer statüler dikkate alınmaksızın, her birey insan haklarından faydalanmalıdır (Brander ve diğerleri, 2008: 284).

İnsan hakları terimiyle devletin mutlak otoritesi bir açıdan kısıtlanmış ve devletin kimi haklara karışamayacağı kısıtlı bir alan meydana getirilmiştir. Bu alan içerisinde devletin müdahalede bulunup bulunamayacağı, bu alanın kullanım şekline dair yasal olarak pek çok sınıflandırmada bulunulmuştur. Bu sınıflandırmanın bir bölümünde tarihsel süreç arka planda yer almıştır. Hâlbuki söz konusu haklar ansızın gelişen haklar olmamakla birlikte tarihsel süreç kapsamında gerçekleşen değişimlerin etkisi altında kalmıştır. Bu etkilenme ve tarihsel süreç göz önünde bulundurularak gerçekleştirilen sınıflandırma sonucunda, “kuşak”lara göre gerçekleştirilen sınıflandırma ortaya çıkmıştır. Kuşak kavramı pek çok boyutuyla eleştirilere maruz kalmıştır. Fakat ifade etmek gerekirse kuşaklar içerisinde mevcut haklar birbirlerini etkilemekle beraber bir kuşaktaki diğerinden üstün değildir. Haklar birbirini tamamlar niteliktedir. Kuşaklar arasındaki haklar bir bütündür ve bölünemez. İnsan haklarının evrensel bütünlüğünün gerçekleşmesi de bu hakların bölünmezliği ve birbirini tamamlamasıyla ilişkilidir (Turhan, 2013: 357).

İnsan haklarının korunmasında ve gözetilmesinde devletin ön planda olduğu ve aktif rol oynadığı göz önünde bulundurulduğu zaman, insan hakları ile hukuk arasında anlamlı bir ilişki olduğu görülür. Işıқтаç’a (2000: 6) göre, insan hakları

kuramının evrenselleşmesiyle, insanlık suçu teriminin açıklık kazanması, uluslararası ceza hukukunun ve mahkemelere dair gelişmeler, ırkçılık, terörizm karşıtlığı, etnik köken ve cins ayrımcılığı, insan ve silah ticareti, uyuşturucu gibi alanlar açıklık kazanmıştır. Bu gelişmeler de zamanla insan hakları ile hukuk arasında bağ kurulmasına ortam sağlamıştır.

Tarihsel süreç içerisinde de insan hakları ile hukuk kavramı arasında yakın bir ilişki olduğu görülmektedir. İlk çağlardan günümüze doğal hukuk inceleyişini, genel olarak mevcut hukuk kurallarına yön verebilmek, devletin etkinlik alanını kısıtlamak üzere dikkat çeken düşüncelere egemen olduğu gözlenmiştir. Çağdaş birey hakkı algısının yerleşebilmesinde de saf hukuk inceleyişinin belirgin yansımaları mevcuttur; çünkü bireyin ihlal edilemez, vazgeçilemez ve doğal haklara sahip ve mevcut iktidarın bu hakları saygıyla karşılama zorunluluğu altında yer aldığı da bir saf hukuk prensibidir (Güriz, 1996: 211). İlk insan hakları belgelerinde de saf hukuk inceleyişinin saf hukuk anlayışı kendini göstermiştir. 1776 yılında yayınlanan Virginia Haklar Bildirisinin birinci maddesinde tüm bireylerin doğaları gereği eşit düzeyde bağımsız ve özgür olduğu, yoksun bırakılmamaları ve vazgeçilmeyecekleri doğuştan gelen bazı hakları olduklarına yer verilmiştir. Böylece 1789 yılında yayınlanan Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Belgesinin ikinci maddesi kapsamında saf haklar yaklaşımını takip ederek, tüm bireylerin doğal, diğerlerine devredilemeyen, zaman aşımına uğramayan hakları olduğu kararı yayınlanmıştır. İnsan haklarıyla ilgili ilk beyannamelerde bu niteliğini göz önünde bulunduran belirlemeye göre, burjuva hareketlerinin ortaya çıkardığı bir sonuç olarak gelişen kişi hakları bildirgeleri, doğal hukukun pozitifleşmesi anlamı taşımaktadır (Sancar, 2000: 107; Aktaran: Kara, 2013a: 9).

Kişi haklarını saf hukukun bir parçası olarak saf haklar olarak değerlendirmenin birtakım önem arz eden sonuçları olduğu aşikârdır. Bir defa, saf hukuk, devletin sahip olduğu pozitif hukuktan daha üstün olarak ve pozitif hukuktan önce gelen bir hukuk anlayışı olduğu kabul edildiğine göre, bu tür hukukun organı olan insan hakları (saf haklar) da, pozitif hukuktan önce gelir ve en üstün haklar olmaktadır. Bunun yanı sıra, tabii hukuk, tüm bireyleri içeren evrensel adalet temelleri ya da hukuk ilkeleri olduğu için, bu hukukun bir parçası olan insan hakları (saf haklar) da, mekândan ve zamanda ayrı olarak tüm bireyleri içeren evrensel haklara dönüşmektedir (Kara, 2013a: 9; Yeşilçayır, 2019: 120, 139, 142-148).

İnsan hakları insancıl hukuk kavramıyla da yakın bir ilişki içerisindedir. Çeçen'in (2000: 1-5) aktardığına göre, insanlığın karşısında duran, insanları baskı altına alıp, toplumları ezen bütün yönetim şekillerine yönelik insancıl yaklaşımlar

tepkî şeklinde gelişerek insanoğlunun bugüne dek hak ve özgürlük yönünde hareket etmesine katkı sağlamıştır. İnsanoğlu tarihi ele alındığında, bireye karşı çıkarıcı ve baskıcı iktidarlarla kişi ve kişi haklarını en önemli değer olarak değerlendiren insancıl veya hümanist yaklaşımların aralarındaki çatışmaların devamlılığı meydana gelmektedir. Bu kapsamda gelişmeler sergileyen kişi hakları, 20. asırda devam ederken yanında insancıl hukuku da meydana getirerek, daha kuvvetli bir örgütlenmeyi ortaya çıkarmıştır (Aktaran: Çeçen, 2014: 809-810).

Erdoğan'a (1998: 11-12) göre, insan hakları, duruma göre anayasadan, kanundan veya sözleşmeden gelişebilir. Örneğin, kira sözleşmesi yapan tarafların bu sözleşmeden ortaya çıkan hakları vardır, fakir babanın durumu iyi olan oğlundan yasal nafaka talep etme hakkı vardır, kamu görevlisinin ücret ve tatil (anayasal/yasal) hakkı vardır. Bu spesifik hakların somut kapsamı, çoğu zaman, pozitif hukuk tarafından ifade edilmiştir. Ayrıca bunlar, temelini meydana getiren yasal kurallar bağlamında, içinde bulunulan somut durum ve ilişkiden ayrı olarak, herkesin herkese karşı iddia edebileceği haklar özelliğinde değildirler.

İnsan hakları ile hukuk ilişkisini belgeleyen unsurlar içerisinde anayasa yer almaktadır. Örneğin 1982 Anayasası kişi hak ve hürriyetiyle toplum menfaatlerinin çatışması durumunda öncelik olarak toplum menfaatlerinin gözetildiğini farklı şekillerde ifade etmiştir. İnsan hakları karşısında toplumun yararı söz konusu olduğunda anayasanın giriş bölümüne göre, yapılan eylemlerin hiçbiri Türk milli çıkarlarına ters olamaz. Bunun yanı sıra kişisel özgürlükler ve haklar, Türk varlığı, Türkiye Cumhuriyeti'nin bölünmez bütünlüğün temeli, Türklüğün manevi değerleri ve tarihi bahis olduğunda hiçbir koruma talep edilemeyecektir. Benzer biçimde ikinci maddede; Türkiye Devleti'nin kişi hak ve hürriyetine karşı saygı duyduğunun, fakat bunun toplumsal huzuru, milli dayanışma ve adalet algısı bağlamında anlaşılması gerektiği konusuna dikkat çekmiştir. 12. madde kapsamında ise kişisel hak ve özgürlükler, bireyin topluma, ailesine ve diğer bireylere karşı sorumluluklarını da içermektedir (Şen, 2013: 37).

İnsan haklarının bölgesel seviyede korunması için birçok insan hakları sözleşmesi bölgesel bir seviyede koruma sisteminin gerekli olduğunu savunmaktadır. Özellikle Amerika, Afrika ve Avrupa kıtaları ya da bölgelerinde kabul edilen insan hakları sözleşmeleri de insan haklarının hukuki temelleri olduğunu ortaya koymaktadır (Söz konusu bölgelerde insan haklarını güvence altına alan ve hukuksal nitelik taşıyan sözleşmelere ilişkin bilgiler için bkz. Nalbant, 2013: 89).

#### 4. İnsan Hakları ve Etik İlişkisi

İnsan hakları Türkiye’de ve dünyada genellikle insan hakları hukuku kapsamında ele alınmıştır. İnsan haklarının korunabilmesi, insan hakları ve hukuk gereğinin yanı sıra hukuk, insan haklarının yani insan değerinin ya da onurunun korunması anlamında yetersiz kalmaktadır. Bu kapsamda insan haklarının etik açısından doğru zemine yerleştirilmesi önemlidir. Bireylerin karşılıklı muamele görme ve muamele etme ilkeleri ile ilişkili olan insan haklarının her bir kişi için korunabilmesi etik temellendirmeyi doğru yapabilmekle olanaklıdır (Şahin, 2012: 22).

Toplumsal yaşamın belli bir sistem içerisinde kısmen uyumlu ve ahenkli bir şekilde akışı, yalnızca insan ilişkilerine ve tutumlarına yön veren, onlara çerçeve oluşturan ve sınırlar çizen toplumsal değerler, kurumlar ve normlar sayesinde mümkün olur. Toplumsal hayatın belli bir düzene sahip olmasında; hangi davranış ve tutumların doğru ya da yanlış, iyi ya da kötü, haklı ya da haksız, adil olan ya da olmayanı tespit etmede birer ölçüt olarak işlev gören toplumsal değerler önemli bir rol oynamaktadır. Bu döngü kapsamında toplumsal değerler, toplum hayatında karşımıza din kuralları, örf ve adetler, ahlak kuralları, hukuk ve görgü kuralları şeklinde çıkmaktadır (Yüksel, 2015: 19).

Etik kodlar ve kodlaştırılmış yasal düzenlemeler, esas olarak geçmişte kalan olaylar ve problemler temelinde inşa edilen, hayatın dinamik ve değişken karakterinden giderek soyutlanan soyut kurallar ve genel ilkeler bütünü niteliğindedir. Toplumsal değişimin yoğunlaştığı, her gün yeni ve farklı olayların ve problemlerin kendini gösterdiği bir ortamda yasal ve etik kodlar, geçmiş düzenler ve geleceğe yön verir. Bir kere ortaya atıldıktan sonra, toplumsal hayat ilişkilerinin dışında ve üzerinde yer alan soyut ilkeler ve düzenlemelerle insan ilişkilerini ve tutumlarını çerçevelemek ve düzenlemek zorlaşır. Bireysel yaşama karşı hiyerarşik, bürokratik bir yapıya bürünmüş genel kuralların ve ilkelerin, bireylerin vicdanında içselleştirilmesi çoğunlukla mümkün değildir. Toplum yaşamında etnik kökenleri, dinsel inançları, statüleri ve rolleri, çıkarları, kimlik ve aidiyet duyguları, yaşam biçimleri, görüşleri açısından çeşitli niteliklere sahip bireylerin davranış ve tutumlarını, farklılıkları, karmaşıklıkları, çeşitlilikleri, çoğullukları dikkate almayan örnek kodlar ile etkili bir şekilde onları hazırlamak veya onlara yön vermek son derece zor bir durum olarak kendini göstermektedir (Yüksel, 2015: 24).

Etik kodların ana ilkeleri; tarafsızlık, açıklık, dürüstlük, eşitlik, objektiftir. Etik ilkelerin hayata geçirilmesi toplumsal refahın ve güvenin sağlanmasına hizmet eder. Bu ilkeler, korunması gereken değerlerdir (Biol, 2018:

13). Eryılmaz ve Biricikoğlu'na (2011: 35-36) göre, etik davranış ilkeleri etik kodlar hâline geldiğinde, buna ilişkin bir izleme ve kontrol mekanizması kurulduğunda, kurumlarda istihdamı düzenleyen mevzuatın resmî bir parçası hâline dönüşürler. Böylece etik, kişiler ve kurumlar açısından, sadece bireysel bir iç kontrol değil, aynı zamanda bir dış denetim işlevi de görürler. Etik konusunda her toplumda belirli bir tepki söz konusudur. Bu tepki, etiğe aykırı bir eylem ortaya çıktığında ayıplama, kınama, dışlama ya da en azından onaylamama biçiminde içsel bir tutum olarak kendini gösterir.

İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi bağlamında insan hakları kavramının gelişimi, içinde bulunduğumuz son yüzyıl kadar kısa bir geçmişe sahiptir. Buna karşılık insan hakları kavramının hızlı bir gelişim gösterdiği görülmektedir. Bunun en temel göstergelerinin başında da insan haklarının yazılı bazı kural ve bildirimler ile resmîyet kazanması ve insanlar açısından yasal olarak da bağlayıcı kurallara haline gelmesi gösterilebilir. İnsan haklarına ilişkin kuralların ilk olarak yazılı hale geldiği doküman İnsan Hakları Beyannamesi olup, bu beyanname 1948 yılında İkinci Dünya Savaşı'nın olumsuz sonuçlarına paralel olarak ortaya çıkmıştır. Zaman içerisinde Beynamede yer alan maddeler birçok ülke tarafından bağlayıcı ve hukuki yaptırımını olan kurallara haline gelmiştir. Burada İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinin etik ile yakından ilişkili olduğu göze çarpmaktadır. Nitekim İnsan Hakları Evrensel Beyannamesini ortaya çıkaran durumlardan birisi olan savaş olgusu etik açıdan ele alındığı zaman da insanlık adına olumsuz bir davranıştır. Her iki taraf için de birçok olumsuz sonucu beraberinde getiren savaşlar sonuçları itibarıyla ele alındığı zaman birçok etik dışı davranışı da içinde barındırmaktadır. Bunun en belirgin örneği olarak savaş sonunda masum insanların ölmeleri gösterilebilir. Nitekim masum insanların ölmesi hem insanların en temel haklarından birisi olan yaşama hakkının ihlali olarak değerlendirilmekte hem de masum bir insanın öldürülmesi etik açıdan olumsuz bir durum olarak nitelendirilmektedir. Bu kapsamda insan hakları kavramının ortaya çıkmasında önemli bir rol oynayan İnsan Hakları Beyannamesi etik ile yakından ilişkili bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinde yer alan maddelerin büyük bir bölümü etik davranış biçimleri ile paralellik göstermektedir. Örneğin; Beynamede yer alan “Kimse işkence, aşağılayıcı ya da insanlık dışı işleme ya da cezaya maruz bırakılamaz” (Madde-5), “Hiçbir birey keyfi olarak tutuklanamaz, alıkonamaz ve sürgün edilemez” (Madde-9), “Her birey hiçbir ayrımcılığa maruz kalmadan aynı insan haklarına sahiptir” (Madde-2), “Her birey yaşama, güvenlik ve özgürlük hakkına sahiptir” (Madde-3), “Kimse köle veya kul olarak tutulamaz”

(Madde-4) ve “Tüm insanlar eşit ve özgür dünyaya gelirler” (Madde-1) maddelerinin ihlal edilmesi aynı zamanda etik dışı davranış olarak nitelendirilmektedir. Bu kapsamda İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinde yer alan maddelerin büyük bir bölümünün etik ilkelere bağlı olarak oluşturulduğu söylenebilir (Benedek, 2006:560-561).

İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi bireye sadece insan olmasından kaynaklanan hakları tanımaktadır. Benzer şekilde etik kavramı da bireye sadece insan olduğu için değer veren ve insanca yaşamasını amaçlayan bir olgudur. Bu açılarından insan haklarının temelini doğal hukuktan almasıyla paralel veya daha önce, onun bu temelini etikten alması daha da anlamlıdır. Bu açıdan insan haklarının gerek bir hak olarak gerekse de bir beyanname olarak doğal hukuk ile birlikte etik temelli önceliklere sahip olduğu gözden kaçırılmamalıdır (Bu konudaki tartışmalar için bkz. Yeşilçayır, 2019: 139-148, 128).

#### **4.1. İnsan Haklarının Etik ile İlişkisinde Merkezi Noktalar**

##### **4.1.1. Hak, Hukuk ve Saygı**

İnsan hakları ve etik ile yakın bağlantı içinde bulunan önemli bir kavram “hak” kavramıdır. Hak kavramı kelime anlamı olarak insana verilen pay ya da adaletin sağladığı kazanç olarak nitelendirilmektedir. Bu yönüyle insanların sahip oldukları hakların birçoğu hukuki temellere dayandırılmakta ve kanunlar ile güvence altına alınmaktadır. Yasalarla korunan hakların ihlal edilmesi ise hem hukuki açıdan hem de insan hakları açısından ihlal olarak değerlendirilir. Etik açıdan ele alındığı zaman sahip olunan birçok hak, yazılı olmayan etik ilkeler ile korunmaktadır. Örneğin; seçme ve seçilme hakkı (Anayasa, Madde-67) bireyin sahip olduğu bir hak olmakla beraber, yasalarla da korunan bir hak iken, bireyin eş seçme hakkı yazılı olmayan ancak etik ilkeler gözetilerek korunan bir hak olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim bireyin istemediği bir kişi ile zorla evlendirilmesi toplum nezdinde etik açıdan hoş karşılanmayan bir durumdur. Bu yönüyle hak kavramı insan hakları kapsamında yazılı kanunlar ile korunurken, etik ilkeler kapsamında da yazılı olmadan korunan bir yapıya sahiptir.

İnsan hakları ile etik arasındaki ilişkide önemli bir unsur da her ikisinin hukuki yaptırımlarla güvence altına alınmıyor olmasıdır. Bilindiği üzere İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi zaman içerisinde birçok ülkenin hukuk yapısı içinde yer bulmuş ve içeriğindeki yasaklar kanunlarla da yasaklanmıştır. Günümüzde insan hakları ihlali olan davranışlar aynı zamanda hukuki açıdan da ihlal sayılmaktadır. Etik ile insan haklarını ilgilendiren birçok davranış ya da durum da hukuki dayanağa sahiptir. Başka bir ifadeyle pek çok etik dışı davranış



ile insan haklarına aykırı davranışlar aynı zamanda hukuk kurallarına da aykırı davranışlar olarak değerlendirilmektedir. Örneğin; birey başka bir kişinin özel yaşamı ile ilgili bilgi ve belgeleri üçüncü şahıslara farklı yöntemler kullanarak bildiriyorsa bu davranış gerek etik kurallar gerekse de insan haklarına aykırıdır. Çünkü bu davranışla İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinin 12. maddesinde belirtilen “Herkesin mahremiyet ve aile yaşamı hakkı vardır” maddesi ihlal edilmektedir. Yine bu davranış özel hayatın gizliliği ihlali (Anayasa, Madde-20) olarak nitelendirildiği için hukuk kurallarına da aykırı olarak değerlendirilmektedir. Bu özellikleri ile yazılı olmayan etik ilkeler ve yazılı dayanağı bulunan insan hakları aynı zamanda hukuk temelinde ortak özelliklere sahip iki unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca günlük yaşamda karşılaşılan birçok hukuk dışı eylemin aynı zamanda etik ilkelere de aykırı olarak kabul edilmesi hukuk ve etik kavramları arasında anlamlı bir ilişki olduğunun en önemli göstergesidir.

İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinde yer alan “Herkes kanunlar önünde eşittir ve ayırım gözetilmeden kanun tarafından eşit korunmaya hakkı vardır” (Madde-7) ve “Herkesin insan haklarını ihlal eden faaliyetlere karşı bir yargı yolundan faydalanma hakkı vardır” (Madde-8) maddeleri, günümüzde çoğu ülkelerin kanunları ile güvence altına alınmıştır. Bilindiği gibi etik ilkeler sadece insan yaşamındaki davranış biçimlerini değil, aynı zamanda sosyal, kamusal ve kurumsal konularda da doğru olan davranış biçimleri ile de ilgilidir. Bu kapsamda İnsan Hakları Beyannamesinde de belirtilen hukuki hakların ihlal ya da gasp edilmesi kamusal açıdan etik ihlal olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bununla beraber, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesine göre insanların sahip oldukları temel hakların devredilmesi, yok sayılması ya da reddedilmesi söz konusu değildir. Bunun yanında insanlar, Beynamede bulunan haklara herhangi bir bedel ödemeksizin doğrudan sahip olmaktadırlar. Bu nedenle insanların sahip oldukları hakların herhangi bir gerekçe gösterilmeden ellerinden alınması söz konusu değildir. Burada diğer insanlara düşen temel görev başka insanların sahip oldukları haklara saygı duymaktır. Bu açıdan ele alındığında İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ile insanlara evrensel olarak saygı duyulması amaçlanmıştır. Etik açıdan ele alındığında da etik davranışların temelinde başkalarının haklarına herhangi bir çıkar ya da beklenti olmadan saygı duymak yatmaktadır. Bu yönüyle İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ile evrensel etik ilkelerin insana saygı tabanında birleştikleri görülmektedir.

İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ile insanların onurlu bir hayat yaşamaları için gerekli adımlar atılmış, toplumda bulunan diğer bireyler ve devletlerin insan onuruna uygun davranışlar sergilemeleri gerektiği vurgulanmıştır.

Bu Beyanname, etikle paralellik arz etmektedir. Nitekim etik açıdan ele alındığı zaman da etik davranış kalıplarını benimsemiş olan insanlar onurlu bir yaşam sürme amacı ile hayatlarını sürdürmektedirler. Onurlu bir yaşam sürmenin bütün insanlar tarafından saygıya değer olması gerektiği, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ile etiğin ilişkilenebileceği can alıcı bir nota olarak görülebilir.

#### **4.1.2. Evrensellik ve Bütünsellik**

İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ile etik ilkelerin ortak noktalarından biri de her ikisinin toplumlar tarafından büyük oranda kabul görmesidir. Bu yönüyle her ikisi insanlığı kapsayan önemli unsurlar olarak ifade edilebilir. Nitekim etik ilkelerin benimsendiği ülkelerde İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinin de daha kolay kabul gördüğü söylenebilir. Bunun temelinde de Beyannameye yer alan maddelerin etik ilkelerle olan yakın ilişkisi belirtilebilir.

Diğer yandan İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinde yer alan ilkelerin aslında etik davranış normlarından meydana geldiği de söylenebilir. Nitekim Beyanname incelendiği zaman orada yer alan maddelerin temelinde etik normların yer aldığı görülmektedir. Beyanname genel olarak insanların hangi davranışları sergilemelerinin doğru ya da yanlış olduğunu göstermektedir. Etiğin temelinde de insanlara hangi davranışların insanlık adına doğru ya da yanlış olduğu ele alınmaktadır. Bu yönüyle İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi kişi eylemlerine birtakım ölçüt ve standartlar getirirken, söz konusu ölçüt ve standartları etik ilkeler dâhilinde getirmektedir denebilir. Dolayısıyla gerek İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi gerekse de etik ilkeler insanlara neyin yapılması ya da yapılmaması gerektiğini bildirmektedirler. Bu açıdan her ikisi bir açıdan evrensellikte birleşmektedirler. Nitekim insan hakları evrensel bir yapıya sahip olup, tüm insanlar için aynı hakları bünyesinde barındırmaktadır. Etik ilkelerde toplumlar tarafından benimsenmiş ve genel olarak her toplumda benzerlik gösteren prensipler olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca insan hakları ilkeleri arasında yer alan “İnsan hakları bir bütündür, bölünmez ve birbirinden ayrılamaz” ilkesi de etik ilkeler için geçerlidir. Bu kapsamda insan haklarının birbiri ile yakından ilişkili olan ilkelerden meydana gelme durumu etik ilkeler ile benzerlik göstermektedir. Bu yönüyle insan hakları ve etik bütünsellik açısından da ortak bir özelliğe sahip olmaktadır.

#### **4.1.3. Özgürlük ve İhlal**

İnsan hakları ile etiğin ortak noktalarından biri kullandıkları kavramlardır. İnsan haklarında en başat kavram özgürlüktür. Bu kavramın etikte de en önemli kavramlardan olduğu bilinmektedir. Özgürlük kavramı en genel ifadeyle insanların

sergiledikleri davranışlar konusunda kısıtlanmamalarını ifade etmekte olup, insanların başkalarının hak ve özgürlüklerini ihlal etmemek koşuluyla sergiledikleri davranışlarda özgür olma haklarının olduğu temel bir ilkedir. İnsanların özgür olma hakları kanun ve yasalarla korunduğu gibi temel özgürlüklerin ihlali (Madde-1) aynı zamanda insan hakları ihlali olarak değerlendirilmektedir. Etik açıdan ele alındığında bireyin özgürlüğünün kısıtlanması etik dışı bir davranış olarak nitelendirilmekle birlikte felsefi anlamda bir davranışın sorumluluk gerektirmesi için de özgürlük temel bir şarttır. Dolayısıyla özgürlük üzerinden insan hakları ile etik arasında güçlü bir ilişki olduğu gibi, özgürlüğün engellenmesine dönük ihlaller ile en genel manada insan hakları ihlalleri de hak ve iradenin kısıtlanması olması hasebiyle insan hakları açısından da etik açıdan da kabul edilemezdir.

İnsan hakları geniş ölçüde hukuk kuralları sayesinde korunmaktadır. Ancak yazılı hukuk kuralları günlük yaşamın her noktasında koruyuculuğunu sağlamakta yetersiz kalabilmektedir. Bu noktada insan haklarının her alanda korunması ve her türlü ihlalden uzak tutulabilmesi için etik önemli bir görev ifa eder. Bu açıdan insan haklarının etiğin yaptırım gücüne ihtiyacı bulunmaktadır. Bunun sağlanabilmesi için de öncelikli olarak insan haklarını ilgilendiren bir konuda insanların etik davranış biçimlerini ve etik ilkeleri iyi benimsemiş olmaları önem arz eder. Bu noktada İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinde yer alan maddelere, gerek diğer insanların gerekse de devletlerin uyması için etik ilkeleri de benimsemeleri gereklidir. Söz gelimi, Beynamede yer alan “insanlara işkence edilemez” (Madde-5) maddesini kimi ülkeler menfaatleri için bazen göz ardı edebilmekte ve bundan dolayı da devlete veya kişilere yönelik suçlara karışan insanları hukuki olmayan yöntemlerle konuşturmaya çalışabilmektedir. Söz konusu durum ülke menfaatleri açısından faydalı bir durum olarak görülse de insan haklarına aykırı bir davranıştır. Bu noktada devletler insan hakları ihlaline neden olan davranışları sergilemeden önce etik ilkeleri de göz önünde bulundurarak hareket etmeli ve işkenceden uzak durmalıdır. Dolayısıyla İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinin yazılı olarak kabul edilmesi insan hakları açısından yeterli olmayıp, uygulamada mutlaka etik ilkelere de bağlı kalınması gerekmektedir. Böylece Beyanname etik ilkelerin de yardımı ile daha anlamlı ve işlevsel bir hale gelmektedir.

İnsan hakları ile etik kavramının benzer yönlerinin olduğu, meslek yaşamındaki davranışlarda da açıkça görülmektedir. Literatürde yer alan çalışmalarda insanların meslek yaşamlarında uymaları gerektiği birçok kural bulunduğu, yazılı kuralları yönetmelik, yönerge, kanun ya da tüzükler ile

belirlendiği, buna karşılık meslek yaşamında uyulması gereken ve yazılı olmayan birçok davranışın etik ilkeler dâhilinde belirlendiği belirtilmiştir. Söz konusu etik ilkeler meslek etiği kapsamında değerlendirilmekte olup, meslek etiğine aykırı birçok davranış aynı zamanda insan hakları ihlali kapsamında değerlendirilmektedir. Örneğin iş yerinde üstlerin astlara mobbing (psikolojik taciz) uygulamaları etik dışı bir durumdur. Ancak mobbing aynı zamanda insan hakları ihlaline de girmektedir. Çünkü bireyin fiziksel ya da psikolojik açıdan şiddet görmesi ya da tacize uğraması açıkça insan hakları ihlalidir (Madde-5). Fiziksel ya da psikolojik açıdan işkence, uluslararası hukukta ve İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinde de insan hakları ihlali olarak değerlendirilmiştir.

Meslek yaşamında gerçekleştirilen daha farklı etik dışı davranışlar da insan hakları ihlali kapsamında ele alınabilir. Örneğin; öğretmenin meslek yaşamlarında öğrencilere yeterince verimli olmamaları ve dersleri verimli bir biçimde işlememeleri insan hakları ihlalidir. Çünkü öğretmenin sergilediği bu davranışla öğrencilerin eğitim hakkı ihlal edilmiş olur ki eğitim hakkı da insan hakları kapsamında değerlendirilmektedir (Madde-26). Benzer şekilde öğretmenlerin ırk, mezhep ya da dini özellikleri nedeniyle öğrenciler arasında ayrımcılık yapmaları da etik dışı bir davranış olmanın yanında, insan hakları ihlali olarak değerlendirilmektedir. Zira söz konusu davranış İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinin ilk maddesinde yer alan “Tüm insanlar eşit ve özgür dünyaya gelirler” (Madde-1) ilkesine aykırı bir davranıştır. Bu kapsamda meslek yaşamında yer alan birçok etik dışı davranışın aynı zamanda insan hakları ihlali olması meslek yaşamında etik ile insan hakları arasında anlamlı bir ilişki olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla insanların meslek yaşamları dışında gündelik hayatta gerçekleştirdikleri birçok davranış da hem etik dışı davranış hem de insan hakları ihlali olarak ele alınmaktadır. Söz konusu davranışların başında hırsızlık, haksız kazanç sağlama, görevi kapsamında haklarını kötüye kullanma, iftira atma, toplumsal düzeni bozma, ırk ve mezhep ayrımcılığı yapma gibi davranışlar gelmektedir. Gündelik yaşamda sıklıkla karşılaşılan söz konusu etik dışı davranışların aynı zamanda insan haklarını ihlal eden davranışlar olarak değerlendirildiği göz önünde bulundurulduğu zaman, günlük yaşamda etik ile insan haklarının birbiri ile iç içe olan kavramlar olduğu söylenebilir.

#### 4.1.4. Eşitlik ve Ayrımcılık

Eşitlik ve ayrımcılık kavramları da insan hakları ile etiğin ortaklaştığı noktalardan biridir. Bilindiği gibi insanların din, dil, ırk ve mezhep ayrımı olmadan eşit ve adil bir biçimde yaşama, yargılanma ve düşünce özgürlükleri bulunmaktadır.

Etik de insanların adil ve eşit bir biçimde yaşamalarını hedeflemekte ve mezkûr kavramları temel tartışma noktaları olarak belirlemektedir. Hukuki açıdan eşitlik ilkesine aykırı kabul edilen birçok davranışın aynı zamanda etik olarak da yanlış kabul edilmesi etik ve eşitlik kavramları arasında anlamlı bir ilişki olduğu görüşünü desteklemektedir.

Şurası unutulmamalıdır ki İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi de tıpkı etik gibi insanların sadece insan olmalarından kaynaklanan temel hak ve özgürlüklerini koruma temelinde birleşmektedir. Gerek İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi gerekse de etik, insanların değerini korumayı amaçlamakta, bu kapsamda “insana verilen değer” temelinde birleşmektedir. Bir insana siyasi görüşü, dini tercihi ya da etnik kökeni nedeniyle değer verilmemesi İnsan Hakları Evrensel Beyannamesine aykırı bir davranış (Madde-2) olmanın yanında insana değeri şart koşan etik ilke ve kurallara da aykırı bir davranış olarak değerlendirilmektedir.

#### 4.1.5. Toplumsal Düzen ve Ahlak

Etik ve hukuk ilişkisini ortaya koyan diğer bir durum ise her iki kavramın da toplumsal düzeni sağlama amacına sahip olmasıdır. Etik ve hukuk, toplumsal düzeni sağlama konusunda önemli bir yere sahip iken, hukuki kurallar toplumsal düzeni sağlayan yazılı kurallar, etik ilkeler ise toplumsal düzeni sağlayan yazılı olmayan kurallar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte son yıllarda bazı etik ilkeler yazılı olarak da toplumsal düzeni sağlamak amacıyla kullanılmaktadır. Özellikle meslek etiği bünyesinde yer alan öğretmenlik meslek etiği, mühendislik etiği, tıp etiği vb. gibi alanlarda son yıllarda etik ilkelerin yazılı hale gelmeye başladığını göstermektedir. Bunun yanında etik ilkelerin uluslararası karar ve anlaşmalara girmesi, tavsiye kararları ve şartlarda yer alması, yönetmelik, genelge ve kanun hükmündeki kararnamelerde yer almaya başlaması da etik ile hukuk arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır.

Toplumsal rol ve sorumluluklar açısından ele alındığı zaman etik dışı davranışların büyük bir bölümünün insan haklarını ihlal eden davranışlar olduğu açık bir biçimde görülmektedir. Örneğin; okul yönetiminden sorumlu olan okul müdürlerinin okul yönetiminde aktif rol alma konusundaki zafiyetleri, herhangi bir işyerinde çalışan bireylerin patronları işyerinde olmadığı zamanlarda işlerine gereken özeni göstermemeleri, devletin maddi durumu iyi olmayan öğrencileri destekleyici önlemler almaması gibi etik dışı davranışlar aynı zamanda insan hakları ihlali olarak da ele alınmaktadır. Çünkü söz konusu davranışlarda kişi ya da kurumların kendilerine verilen yetkiler kapsamında sorumluluklarını yerine

getirmemeleri söz konusudur ki bu tür davranışlar İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinin 29. maddesinde yer alan “Herkesin topluma karşı sorumlulukları vardır” ibaresine aykırı davranışlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Etik kodları insan hakları ile yakından ilişkili kılan diğer bir durum etik kodların insan haklarına aykırı davranışları önleme noktasında önemli bir etkiye sahip olmasıdır. İnsanlar etik dışı davranışları genellikle toplum içinde dışlama, ayıplama, kınama ya da onaylamama eğilimindedirler. Bu kapsamda insan haklarına ve etik kurallara aykırı bir davranış sergileyecek kişi ya da kurumlar ayıplama, dışlanma ya da onaylanmama gibi korkular ile söz konusu davranışı yapmaktan vazgeçebilmektedir.

İnsan hakları ile etiğin ortak yönlere sahip olduğunu gösteren diğer bir olgu ise her ikisinin de ahlak temelinde şekillenmiş olmalarıdır. Literatürde gerek etik gerekse de insan haklarının şekillenmesinde geçmiş dönemlerde dini yapının önemli bir role sahip olduğu bilinmekle beraber, günümüzde de din ve ahlak anlayışının etik davranışlar ve insan hakları üzerinde önemli bir belirleyici unsur olduğu görülmektedir. Bunun en önemi göstergesi ise gerek etik dışı gerekse de insan haklarına aykırı bir davranışın aynı zamanda ahlak dışı bir davranış olarak nitelendirilmesidir. Örneğin; bir kişinin öldürülmesi, gerek etik gerekse de insan hakları kapsamında kabul edilemeyen bir davranıştır. Çünkü İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinin 3. maddesinde de belirtildiği gibi her birey yaşama, güvenlik ve özgürlük hakkına sahiptir. Söz konusu davranış aynı zamanda dini ve ahlaki ilkeler kapsamında da onaylanmadığı için, etik ve insan haklarının ahlak temelinde ortak noktaları olduğu açıkça görülmektedir.

### **Sonuç**

Etik, ahlak, hak, hukuk ve insan hakları kavramlarının birbirleriyle benzer yönleri olduğu gibi bazı ayrışma noktalarının da bulunduğu görülmüş oldu. Benzerlik ve ayrışma yönlerinin; yaptırımcılık, kural koyuculuk, eleştirelilik, insan kaynaklılık, doğallık, genellik, bütünsellik, toplumsallık, öncelik ve sonralık gibi kavramların çeşitli düzeyleriyle ilişkili olduğu söylenebilir. Bu açıdan etiğin mi, hak ve hukukun mu daha önce veya sonra, daha genel veya özel, daha kuralcı veya eleştirel olması gibi açılardan birbirleriyle ortaklaştığı ya da ayrıştığı çeşitli derecelerle ortaya konabilir.

Bu çalışmanın temel konusu çerçevesinden bakılacak olursa insan hakları ile etik arasında anlamlı bir ilişki bulunduğu açıktır. Zira insan haklarını ortaya çıkaran ve insan haklarının temelini oluşturan öğelerin başında etik gelmektedir. İnsan hakları yazılı kurallar ve kanunlar bütünüünün yanında etik temellere dayanmaktadır. İnsanların sergiledikleri etik dışı davranışlar ile insan haklarına

aykırı birçok eylem, aynı zamanda ahlak ve hukuk kurallarına da aykırı görülmektedir. Bu noktada insan haklarının korunması ve geliştirilmesi için insanların etik davranışlar konusunda bilinçlendirilmeleri gerektiği söylenebilir. Etik ile insan hakları arasındaki ilişkiyi oluşturan öğeler arasında etik kodların da önemli bir yeri bulunmaktadır. Çünkü etik kodlar eşitlik, tarafsızlık, dürüstlük, açıklık ve objektiflikten meydana gelmektedir. Söz konusu kodlar, insan haklarının korunması noktasında da önemli bir yere sahiptir. Nitekim etik kodlar dâhilinde etik davranışlar sergileyen bir insan ya da kurum, aynı zamanda insan haklarına da uygun bir davranış sergilemiş olmaktadır.

İnsan hakları ile etik arasındaki ilişki birtakım merkezi noktalar üzerinden izah edilebilir: Bu merkezi noktalar 1. Hak, Hukuk ve Saygı, 2. Evrensel ve Bütünsellik, 3. Özgürlük ve İhlal, 4. Eşitlik ve Ayrımcılık, 5. Toplumsal Düzen ve Ahlak şeklinde özetlenebilir. Bu merkezi noktalar, insan haklarını ve etiği ortak paydada birleştirmektedir. Nitekim bu merkezi noktalar dahilinde davranışlar sergileyen bir insan veya kurum aynı zamanda etiğe ve insan haklarına da uygun davranmış olacaktır. Diğer taraftan bu merkezi noktaları ihlal edici davranışlar sergileyen bir insan ya da kurum ise hem etik dışı davranışlar hem de insan haklarını ihlal eden davranışlar sergilemiş olmaktadır. Sonuç olarak, insan hakları kapsamına giren birçok davranışın etik ile anlamlı bir ilişki içinde olduğunu, insan haklarının temelinde etik normların yer aldığını, etik ve insan hakları kavramlarının birbiri ile iç içe olduğunu ve insan hakları kavramının etik ilkeler yardımı ile daha anlamlı ve işlevsel bir hale geldiğini söyleyebiliriz.

### **Kaynakça**

- Aktaş, K. (2014). Etik-Ahlâk İlişkisi ve Etiğin Gelişim Süreci. *Uluslararası Yönetim ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1(2), 22-32.
- Alkan, G. İ. (2018). Etik Teoriler Işığında Bağımsız Denetim ve Bist’de Bir Araştırma. *Muhasebe Bilim Dünyası Dergisi*, 20, 129-149.
- Arıcan M. K. (2016). Ahlak, Etik ve Ahlak Felsefesi. “İslam’da Ahlak ve Etik İçinde Kavramsal ve Kuramsal Tartışmalar Seminerleri”. *Ulisabülten*. (Ed.). İsmail Erkam SULA
- Arıcıoğlu, A.,& Tutan, A. (2008). “Etik Etkisini Geliştirme Modeli ve Bir Uygulama”. *Erciyes Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 30, 47-76.
- Aydın, İ. (2018). *Eğitim ve Öğretimde Etik*. Ankara: Pegem yayıncılık, 1-210.
- Benedek, W. (2006). *İnsan Haklarını Anlamak İnsan Hakları Eğitimi El Kitabı İçinde*. Çev. B. Kılıcı, M. Viyana: Novographic Druck G.M.B.H.

- Biol, E. (2018). Görsel-İşitsel Teknikler ve Medya Yapımcılığı Bölümü Öğrencilerinin Mesleki Etik Kurallarına Bakışı. *Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(2), 12-26.
- Bozkurt, Ö. (2014). Meslek Etik(ler)i İle İlgili Bazı Tespitler ve Değerlendirmeler. *Toplum Bilimleri*, 8(15), 249-262.
- Boztosun, D., Aksoylu, S., Baraz, E. H., ve Altınışik, F. (2018). Muhasebe ve Finans Eğitimi Alan Öğrencilerin Meslek Mensuplarının Mesleki Etik İlkelerine Uyma Düzeyine Yönelik Algıları. *Muhasebe Bilim Dünyası Dergisi*, 20, 1-14.
- Brander, P.,Gomes, R., Keen, E., Lemineur, M.L., Oliveira, B., Ondrácková, J., Surian, A. Ve Suslova, O. (2008). *Pusula: Gençlerle İnsan Hakları Eğitimi Kılavuzu*. Çev. Yeşiladalı, B. Çayır, K., Türkan, M. B., Esen, Y. (Ed.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Buyruk-Akbaba, N. B. (2018). Muhasebede Etik, Mesleki Değerler, Etik ve Tutum, IES 4 Kapsamında İnceleme. *Muhasebe Bilim Dünyası Dergisi*, 20, 762-778.
- Büken, N. Ö., ve Büken, E. (2002). Nedir Şu Tıp Etiği Dedikleri?. *Sürekli Tıp Eğitimi Dergisi*, 11(1), 17-20.
- Cevizci, A. (2003). *Felsefe Ansiklopedisi*. İstanbul: Etik Yayınları.
- Cevizci, A. (2014). *Etik-Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Çeçen, A. (2000). *İnsan Hakları*. Ankara: Savaş Yayınları, s. 1-5.
- Çelebi, N. (2003). Ahlâk, Etik ve Toplum. *Bilge Yayın Tanıtım Tahlil Eleştiri Dergisi*, 39, 1-13.
- Çelik, E. (2008). Dilin Etik Yapılanması ve Ahlaki İşlevi. *Belleten*, 1-19.
- Çiftçioğlu, C. (2019). *İnsan Haklarının Etik İle İlişkisi*. Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı.Mardin.
- Çotuksöken, B. (2012). *İnsan Hakları ve Felsefe*. İstanbul: Papatya Yayınları.
- Daştan, A. (2009). Etik Eğitiminin Muhasebe Eğitimindeki Yeri ve Önemi: Türkiye Değerlendirmesi. *Marmara University Journal of the Faculty of Economic & Administrative Sciences*, 26(1), 281-311.
- Dünya Sağlık Örgütü, (2002). *Sağlık ve İnsan Hakları Üzerine 25 Soru 25 Cevap*. WHO.
- Eğri, T. ve Sunar, L. (2010). Türkiye’de İş Ahlakı Çalışmaları: Mevcut Durum ve Yönelimler. *İş Ahlakı Dergisi*, 3(5), 41-67.
- Erdem, A. R. (2012). Bilim İnsanı Yetiştirmede Etik Eğitimi. *Journal of Higher Education & Science/Yükseköğretim ve Bilim Dergisi*, 2(1), 25-32.
- Erdemir, E. (2014). Etik ve Ahlak Arasında İnsan Kaynakları Yönetimi. *Turkish Journal of Business Ethics*,5(10), 5-16.



- Erdoğan, M. (1998). İnsan Haklarına Kavramsal Bir Yaklaşım. *Liberal Düşünce*, 3(12), 7-16.
- Ergun-Özler, D., Şahin, M. D., ve Atalay, C. G. (2010). Teorik Bir Çerçeve de Whistleblowing-Etik Anlayışı. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(2), 169-194.
- Eryazıcıoğlu, E. ve Cengiz, H. (2018). An Evaluation Model For A Human Rights-Based Cultural Heritage System//İnsan Hakları Odaklı Bir Kültürel Miras Sistemi İçin Değerlendirme Modeli. *Megaron*, 13(4), 636-650.
- Eryılmaz, B. ve Biricikoğlu, H. (2011). Kamu Yönetiminde Hesap Verebilirlik ve Etik. *İş Ahlakı Dergisi*, 4(7), 19-45.
- Eskicioğlu, O. (1996). *Hukuk ve İnsan Hakları*. İzmir: Anadolu Matbaacılık.
- Gıda Mühendisleri Odası (2015). Gemi Mühendisliği Davranış Kuralları Üzerine. 1-17.
- Gök, S. (2008). İş Etiği ile İş Ahlakı Arasındaki İlişki ve Çalışma Yaşamında İş Etiğini Etkileyen Faktörler. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 5(1), 1-19.
- Gökpınar, M. (2015). Bir Kavram Olarak İnsan Hakları ve Çeşitli Açılardan Sınıflandırılması. *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, 120, 11-72.
- Gül, H. (2006). Etik Dışı Davranışlar ve Uysallaştırılması: Devlet Hastanelerinde Bir Uygulama. *Selçuk Üniversitesi Karaman İİBF Dergisi*, 10(9), 65-79.
- Gül, H. ve Gökçe, H. (2008). Örgütsel Etik ve Bileşenleri. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi*, 13(1), 377-389.
- Gür, E. (2018). Muhasebe Meslek Etiği. *Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(2), 413-449.
- Gürbüz, A. (2004). *Hukuk ve Meşruluk*. İstanbul: Beta Yayıncılık.
- Güriz, A. (1996). *Hukuk Başlangıcı (Beşinci Basım)*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Güriz, A. (2005). *Hukuk Başlangıcı*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Gürkaynak, N., ve İren, A.A. (2016). Modernizm Öncesi ve Sonrası Batı Toplumlarında İnsan Haklarının Kavramsallaştırılması. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(23), 1-29.
- İlgaz, S., ve Bilgili, T. (2006). Eğitim ve Öğretimde Etik. *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 14, 1-12.
- İşıқтаç, Y. (2000). Hukuk, Etik İlişkisinde Yeni Gelişmeler. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 13(2), 3-14.
- İşgüden, B., ve Çabuk, A. (2006). Meslek Etiği ve Meslek Etiğinin Meslek Yaşamı Üzerindeki Etkileri. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 1-28.
- Kadioğlu, S. (2007). Etik Etik Dedikleri. III. Koloproktoloji- Stomatoloji Sempozyum Özet Kitabı, 12-14 Nisan. Adana. Adana Ostomi Derneği, Türk

- Tabipler Birliği, Çukurova Üniversitesi, Cleveland Clinic katkı yaym. s: 86-88
- Kara, U. (2013a). *İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri*. Eskişehir: Açık öğretim Fakültesi Yayını. (3 Baskı). Eskişehir.
- Kara, U. (2013b). *İnsan Hakları Felsefi Temelleri İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri İçinde*. Eskişehir. Açık öğretim Fakültesi Yayını.
- Kara, U. (2013c). *Uluslararası Düzeyde İnsan Haklarının I: Birleşmiş Milletler Çerçevesinde İnsan Haklarının Korunması İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri (3. Baskı)*. Eskişehir. Açık öğretim Fakültesi Yayını.
- Kara, U., Şen, İ.G., ve Nalbant, A. (2013). *İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri (3 Baskı)*. Eskişehir. Açık öğretim Fakültesi Yayını.
- Karakoç, Y. (2012). Hukuk - Etik İlişkisi. *Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar – V Sempozyumu*, 13-17 Eylül 2010 İstanbul, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arşivi, S. 24, İstanbul. İstanbul Barosu Yayınları. 91-95.
- Kepenekçi-Karaman, Y. (1999). İnsan Hakları Eğitiminde Okul ve Sınıf Havasının Rolü. *Kuram ve Uygulama Eğitim Yönetimi*, 19(19), 353-361.
- Kılavuz, R. (2003). *Kamu Yönetiminde Etik ve Bir Sorun Alanı Olarak Yozlaşma*, Ankara. Seçkin Yayıncılık.
- Koçyiğit, M., ve Karadağ, E. (2017). Öğretmenlik Mesleği Etik İlkeler Envanterinin Geliştirilmesi. *İş Ahlakı Dergisi*, 10(2), 247-273.
- Konan, B. (2011). İnsan Hakları ve Temel Özgürlükler Açısından Osmanlı Devletine Bakış. *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 15(4), 253-287.
- Kuçuradi, İ. (2007). *İnsan Hakları Kavramları ve Sorunları*. Ankara. Meteksan Yayınları.
- Mahmutoğlu, A. (2009). Etik ve Ahlâk; Benzerlikler, Farklılıklar ve İlişkiler. *Türk İdare Dergisi*, 225-249.
- Marşap, B., Elitaş, B. L., Yanık, Z., ve Altınay, A. T. (2018). Denetime Ahlak Felsefesi Penceresinden Bir Bakış, Etik Değerler Ve Faydacılık Çatışması Üzerine Bir İnceleme. *Muhasebe Bilim Dünyası Dergisi*, 20, 897-910.
- Maşalı, M. (2004). İnsan Hakları Belgelerine Yönelik Çağdaş Yaklaşımlar. *Bilimname*, 5, 105-105.
- MEB, (2011). Adalet. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı. 1-40.
- Mızrak, D. ve Temiz, Ö. (2009). Hukuk ve Politika-Türkiye’de Yaşanan Olağanüstü Dönemlerin Edebiyat Eserleri Işığında İncelenmesi. *Ankara Barosu Dergisi*, 67(2), 77-97.
- Nalbant, A. (2013). *Uluslararası Düzeyde İnsan Haklarının Korunması II: İnsan Haklarının Korunmasına Yönelik Bölgesel Sistemler: Amerika, Afrika,*

- Avrupa'daki İnsan Hakları Sözleşmeleri ve Denetim Mekanizmaları İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri İçinde (3 Baskı)*. Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayını.
- Özel, K. C. (2018). Etik ve Etik-Hukuk Arasındaki İlişki. *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi*, 9(33), 685-708.
- Özen, S. (2015). Ahlak, Ahlak Teorisi ve Bilimi, Bilim ve İş Ahlakı. *İş Ahlakı Dergisi*, 8(1), 109-149.
- Özlem, D. (2004). *Etik*. İstanbul. İnkılap Yayınları.
- Özlem, D. (2010). *Etik-Ahlâk Felsefesi*, İstanbul. Say Yayınları.
- Pieper, A. (2012). *Etiğe Giriş*. İstanbul. Ayrıntı Yayınları.
- Sancar, M. (2000). *Devlet Akli, Kıskaçında Hukuk Devleti (İkinci Basım)*. İstanbul. İletişim Yayınları.
- Sarı, C. (2014). *Yargı Etiği ve Türkiye'de Yargının Etik Yapılanması*. Ankara. Bilge Yayınevi.
- Sezgin, Z.S. (2016). İslam, Ahlak ve Etik. *ULİSA Bülten*, 5-10.
- Şahin, S. (2012). *İnsan Haklarının Etik Temelleri ve Uluslar Arası Düzenlemeler Çerçevesinde Yetişkinlere Yönelik İnsan Hakları Eğitimi Programı Geliştirme*. Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara. Türkiye.
- Şen, İ.G. (2013). *Türkiye'de İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri: 1982 Anayasasının Öngördüğü Temel Hak ve Özgürlükler Rejimi İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri İçinde (3 Baskı)*. Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayını.
- T.C. Adalet Bakanlığı, (2011). *Adalet Bakanlığı Personeli Görevde Yükselme Eğitimi Ders Notları*. Ankara. İnsan Hakları.
- Türk Dil Kurumu. (2019). [www.tdk.gov.tr](http://www.tdk.gov.tr) Erişim tarihi: 10.04.2019.
- Timacheff, N.S. (1939). *Introduction A la Sociologie Juridique, Version française d'après le Manuscrit Anglais*. Paris. Editions A Pedone.
- Topakkaya, A. (2010). *Hukuk ve Adalet*. Ankara. Yetkin Yayıncılık.
- Trevino, L. ve Nelson, K. (2007). *Managing Business Ethics - Straight Talk About How to Do It Right*, 4th Edition, USA. Wiley&Sons.
- Tuncay, A.C. (2015). *Hukuksal Etik (Legal Ethics) Ders Notları, Genişletilmiş (2.Baskı)*. İstanbul. Beta Yayıncılık.
- Turhan, A. (2013). İnsan Hakkı Kuşakları Arasındaki Tamamlayıcı İlişkisi. *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 4(2), 357-378.
- Ülman, Y. I. (2010). Etik, Biyoetik, Hukuk: Temel Kavramlar ve Yaklaşımlar. *Acıbadem Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*, 1(1), 1-4.

- Vatandaş, S. (2017). Felsefenin Kadim Bir Konusu Olarak Ahlâk ve Ahlaki Eylemin Amacı Olarak “Mutluluk”. *Uluslararası Yönetim ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4(7), 1-9.
- Yaran, C. S. (2016). *Ahlâk ve Etik*. İstanbul. Rağbet Yayınları.
- Yarcan, Ş. (2007). Profesyonel Turist Rehberliğinde Mesleki Etik Üzerine Kavramsal Bir Değerlendirme. *Anatolia, Turizm Araştırmaları Dergisi*, 18(1), 33-44.
- Yeşilçayır, C. (2018). İnsan Haklarının Aydınlatılmasında Felsefi Bilginin Önemi. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (31), 239- 261.
- Yeşilçayır, C. (2019). *İnsan Hakları Felsefesi*. İstanbul. Çizgi Kitabevi.
- Yıldırım, G., ve Kadioğlu, S. (2007). Etik ve Tıp Etiği Temel Kavramları. *CÜ Tıp Fakültesi Dergisi*, 29(2), 7-12.
- Yılmaz, A. (2019). Siyasal Gerçekçilik, Ahlak ve Yozlaşma. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 6(1), 280-289.
- Yüksel, M. (2015). Etik kodlar, Ahlâk ve Hukuk. *Hacettepe Law Review*, 5(1), 9-26.
- Zengin, O. ve Altındağ, Ö. (2016). Bir İnsan Hakları Mesleği Olarak Sosyal Hizmet. *Journal of Society & Social Work*, 27(1), 1-19.

## Türkiye’de Turistik Konaklama Türlerine ve Dağılışına Coğrafi Bir Bakış

A Geographic view on the Touristic Accommodation Type and Distribution in Turkey

**Mehmet Akif CEYLAN – Mehmet Emin YAKUT**

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Coğrafya Bölümü, İstanbul, maceylan@marmara.edu.tr, Orcid ID: 0000-0002-1195-7436

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Coğrafya Bölümü, Bingöl, meyakut@bingol.edu.tr, Orcid ID: 0000-0002-2745-7110

| Makale Bilgisi                | Article Information                   |
|-------------------------------|---------------------------------------|
| Makale Türü – Article Type    | Araştırma Makalesi / Research Article |
| Geliş Tarihi – Date Received  | 2 Mayıs / May 2021                    |
| Kabul Tarihi – Date Accepted  | 23 Haziran / June 2021                |
| Yayın Tarihi – Date Published | 25 Haziran / June 2021                |
| Yayın Sezonu                  | Nisan – Mayıs– Haziran                |
| Pub Date Season               | April – May – June                    |

**Atf / Cite as:** Ceylan, M. A.-Yakut, M. E. (2021). Türkiye’de Turistik Konaklama Türlerine ve Dağılışına Coğrafi Bir Bakış/A Geographic view on the Touristic Accommodation Type and Distribution in Turkey. Turkish Academic Research Review, 6 (2), 697-724. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/62824/931416>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## Türkiye’de Turistik Konaklama Türlerine ve Dağılışına Coğrafi Bir Bakış

Mehmet Akif CEYLAN – Mehmet Emin YAKUT

### Öz

Bu çalışmada, turizmin gelişmesinde büyük öneme sahip olan konaklama tesislerinin türleri ve dağılışı ele alınmıştır. Turizm sektörünün sabit elemanı olarak değerlendirilen konaklama tesislerinin mekâna dağılışı incelenerek, konaklama tesisleri ile turistik yöreler ve iller arasındaki ilişkiler üzerinde durulmuştur. Değerlendirmeler yapılırken istatistik veriler ve literatür bilgilerinin yanı sıra coğrafi arazi çalışmaları esnasında yapılan gözlemlerden de büyük ölçüde yararlanılmıştır.

Herhangi bir mekânın fiziki, beşeri ve kültürel potansiyeli, turistik faaliyetleri ve konaklama türlerini büyük ölçüde belirlemektedir. Başlıca turistik konaklama türleri arasında otel, motel, tatil köyü, pansiyon, karavan, bungalow, çadır-kamping ve oberj yer almaktadır. Turistik konaklama tesisleri genellikle Türkiye’nin batı, güneybatı ve güney kıyı bölgelerinde yoğunlaşmıştır. Bu durum, kıyı kesimlerinin doğal ve beşeri turistik potansiyelleriyle yakından ilgilidir. Ayrıca teşvik edici politikalar nedeniyle Türkiye’de turistik konaklama tesislerinin sayısında 1980, özellikle 2000 yılından sonra belirgin artışlar söz konusu olmuştur. Nitekim günümüz itibarıyla Türkiye’nin turizm işletme ve belediye işletme belgeli toplam yatak kapasitesi 1,5 milyonun üzerine çıkmıştır.

Turizm işletme belgeli konaklama tesislerinin illere dağılışı, Antalya 807 tesisle açık ara ilk sırada gelmektedir. Daha sonra sırasıyla İstanbul 644, Muğla 412, İzmir 222, Ankara 182, Nevşehir 110, Balıkesir 95 ve Aydın 92 tesisle takip etmektedir. Bakanlık işletme belgeli en az tesis ise Kilis’te olup yalnızca 1 tesis mevcuttur. Diğer illerden Bayburt ve Siirt’te 2’şer, Bingöl ve Iğdır’da 3’er tesis hizmet vermektedir. Son yıllarda alternatif turizm türleriyle birlikte turizm hareketlerinin ve konaklama tesislerinin ülke sathına yayılma eğiliminde olduğu ayırt edilmektedir. Yoğun bir istihdam sağlayan turistik konaklama tesislerinin ve alternatif turizm türlerinin Türkiye’nin iç bölgelerinde bulunan illerinde de teşvik edilerek yaygınlık kazanmasına önem verilmelidir. Böylece iller arasında gelişmişlik farkının azaltılmasında turizm sektöründen daha fazla yararlanılmalıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Turizm, Konaklama, Konaklama Türleri, Otel, Türkiye.

### A Geographic view on the Touristic Accommodation Type and Distribution in Turkey

#### Abstract

In this study, the types and distribution of accommodation facilities, which are of great importance in the development of tourism, are discussed. By examining the distribution of accommodation facilities, which are considered to be the permanent elements of the tourism sector, the relations between accommodation facilities and touristic regions and provinces have been emphasized. While making evaluations,

statistical data and literature information as well as observations made during geographic research trips were used.

The physical, human and cultural potential of any venue determines the touristic activities and accommodation types to a great extent. Major tourist accommodation types include hotels, motels, holiday villages, hostels, caravans, bungalows, tent-camping and oberj. Tourist accommodation facilities are generally concentrated in the southern and southwestern coastal regions of our country. This situation is closely related to the natural and human tourism potential of the coastal areas. In addition, there has been a significant increase in the number of touristic accommodation facilities in our country after 1980, especially after 2000, due to encouraging policies. Indeed, Turkey's tourism businesses and municipalities certified today total bed capacity has increased to over 1,5 million.

Antalya is by far the first with 807 facilities in the distribution of accommodation facilities with tourism operation certificates to the provinces. It is followed by İstanbul 644, Muğla 412, İzmir 222, Ankara 182, Nevşehir 110, Balıkesir 95 and Aydın 92 facilities, respectively. The least facility with the Ministry's operation certificate is in Kilis and there is only 1 facility. From other provinces, 2 facilities each in Bayburt and Siirt, and 3 facilities each in Bingöl and Iğdır. In recent years, it is distinguished that tourism movements and accommodation facilities with alternative tourism types tend to spread throughout the country. It should be given importance that touristic accommodation facilities and alternative tourism types, which provide intense employment, are encouraged and become widespread in provinces located in the inner regions of Turkey. Thus, the tourism sector should be utilized more in reducing the development gap between provinces.

**Keywords:** Tourism, Accommodation, Accommodation Types, Hotel, Turkey.

### Structured Abstract

In order for tourism to develop in any place or country in the world, three basic elements must be found. These are attraction, transportation and accommodation and are formulated as the three A of tourism (attraction, accessibility, accommodation). Undoubtedly, it is necessary to add organization to these. Because the organization has an important function in activating the existing tourism potential.

Today, getting away from the busy and stressful city environment or monotonous daily life and spending time in a different place has become an important need. This need is met in touristic accommodation facilities that mostly serve within the scope of tourism activities. Tourists, especially overnight stays in these facilities, rest, entertainment, eating and drinking, shopping, sports, etc. meets many needs.

Since tourist accommodation facilities are commercial businesses, they tend to keep their product range wide in order to satisfy customers with different demands and expectations. Thus, the type and size of accommodation facilities are shaped according to the service capacity. Accommodation facilities are mostly classified according to comfort level and bed capacity.

In this study, the types and distribution of accommodation facilities, which are of great importance in the development of tourism, are discussed. The distribution of accommodation facilities, which are considered as permanent elements of the tourism sector, was examined, and the relations between accommodation facilities and touristic regions and provinces were emphasized.

Hotels, motels and hostels are recognized as traditional accommodation facilities. Apart from these, holiday villages, camping, hostel, oberj, holiday site, holiday villa, farmhouse / village house, golf facility, rural tourism facility, private facility, tourism complex and highland house are classified as other accommodation facilities. Hotels have a special place in tourist accommodation. They are the most used touristic accommodation facilities in terms of both being widespread and serving in various concepts and types. Among the hotel types, 5-star hotels also have a different position. For a hotel to be 5-star, it must meet many criteria. For this reason, there are no 5-star hotels in every city.

Tourist accommodation facilities are generally concentrated in the western, southwestern and southern coastal regions of our country. This situation is closely related to the natural and human tourism potential of the coastal areas. In addition, there has been a significant increase in the number of touristic accommodation facilities in our country after 1980, especially after 2000, due to encouraging policies. So much so that by 1990, the number of touristic accommodation increased 7 times compared to 1980 with 3102. As a matter of fact, as of today, the total bed capacity of Turkey with tourism management and municipal management certificates has exceeded 1.5 million. The Tourism Incentive Law enacted in 1981 had a great effect on the increase in the number of facilities. Since this incentive especially supports coastal tourism, the development of touristic accommodation in provinces with coasts to the Aegean and the Mediterranean has accelerated.

While the number of foreign tourists visiting our country was around 1 million in 1980, this number exceeded 5 million in 1990 and 10 million in 2000. While 28,632,204 people visited our country in 2010, 36,244,632 in 2015 and 15,971,201 in 2020. Tourism activities were adversely affected due to the Covid-19 epidemic that affected the world in 2020. However, in 2019, over 45 million foreign tourists visited our country. This last figure is more than 50% of the country's population. With more than 2 million foreign tourists visiting our country in 2020, Russians take the first place.

Touristic accommodation facilities in Turkey are classified according to the ministry and municipality operating certificate and their types. Adherence to the type criteria is mandatory in touristic accommodation facilities. According to the information received from the Ministry of Culture and Tourism, all accommodation facilities are expected to have a ministry management certificate in the coming period. Therefore, a new regulation is required for the classification of accommodation facilities according to their types. It would be beneficial to reduce the types of accommodation used in the classification of touristic accommodation facilities. In its current form, there is a confusion in both authorization and classification.

When examining the distribution of accommodation facilities with tourism management certificates to provinces, Antalya comes first with 807 facilities by far. It is followed by İstanbul 644, Muğla 412, İzmir 222, Ankara 182, Nevşehir 110, Balıkesir 95 and Aydın 92 facilities, respectively. The least facility with Ministry operating certificate is in Kilis and there is only one facility. There are 2 facilities in Bayburt and Siirt and 3 facilities in Bingöl and Iğdır from other provinces. Today, 4218 facilities with tourism management certificates, 487,376 rooms and 1,020,985 beds have been reached.

The most common type of accommodation in Turkey is hotel. Hotels in Turkey are classified up to 5 stars. Tourist hotels are concentrated in the provinces of Antalya, Muğla, Aydın, İzmir, İstanbul, Mersin and Balıkesir. Afyonkarahisar and Bursa rank first in the number of 5-star thermal hotels. Nevşehir comes first in the hostel type, and then İzmir and the surrounding provinces follow. Holiday villages are



concentrated in Antalya. Accommodation types such as mountain lodges, farmhouses, motels and camping are mostly distributed in the inner regions.

In the distribution order of accommodation facilities in Turkey, the tendency of more concentration is distinguished especially in the provinces located on the west, southwest and south Anatolian coasts. In this context, the provinces of Antalya, Muğla, İzmir and Aydın are at the top. The fact that the natural and human environment conditions are really convenient leads to the prominence of tourism activities in these places. On the other hand, the fact that Nevşehir, located in Central Anatolia, is ahead in the ranking, undoubtedly has a significant effect on the natural and cultural attractiveness of the fairy chimneys, which are one of the most original landforms in the Ürgüp-Göreme region. Therefore, very close relationships are observed between the importance and distribution of natural and human touristic attractions and the number, type and distribution of accommodation facilities. This situation reveals the importance of regional character in integrated tourism planning studies. In addition, attention should be paid to the widespread use of touristic accommodation facilities, which provide intensive employment, by promoting alternative tourism types in provinces located in the inner regions of Turkey. Thus, the tourism sector should be used more in reducing the development gap between provinces.

## Giriş

Yeryüzünde herhangi bir yerde veya ülkede turizmin gelişebilmesi için üç temel unsurun bulunması gerekmektedir. Bunlar çekicilik, ulaşım ve konaklama olup turizmin üç A’sı (attraction, accessibility, accommodation) olarak formüle edilir. Şüphesiz bunlara organizasyonu da ilave etmek lazımdır. Çünkü mevcut turizm potansiyelinin harekete geçirilmesinde organizasyon önemli bir işleve sahiptir.

Konaklama, seyahat esnasında bir yerde kalmak ve geceyi geçirmek anlamına gelir. Turizm faaliyetlerinde ise, beslenme ve geceleme birlikte ifade etmektedir (Özgüç, 2007: 102). Konaklama eyleminin gerçekleştiği mekânlar konaklama tesisi olarak adlandırılır. Konaklama tesisleri bir ihtiyaçtan doğmuştur. İnsanlar sürekli ikamet ettikleri yerlerde kalıcı konutlarda bu ihtiyacı karşılamaktadır. Ancak geçici süre ile gittikleri yerlerde geceyi geçirebilecekleri ve ihtiyaçlarını giderebilecekleri konutlara ihtiyaç duyarlar. Bunlar da konaklama tesisi olarak tanımlanmaktadır.

Konaklama tesislerinin temel işlevi geceleme ihtiyacını karşılamaktır. Bununla birlikte dinlenme, eğlenme, yeme-içme, spor, alışveriş gibi çeşitli ihtiyaçlar da giderilmektedir. Günümüzde rekabet şartlarının gelişmesiyle birlikte tesislerde müşteri memnuniyeti ön plana çıktığından daha farklı hizmetler de sunulmaktadır (Koçhan, 2015: 13).

Konaklama tesisleri aynı zamanda birer ticari tesis, ticari işletmedir. Turistlerin gelir düzeyi, seyahat nedeni ve beklentileri birbirinden farklıdır. Dolayısıyla farklı ihtiyaçlara sahip müşterilerine hitap edebilecek ürün yelpazesini mümkün olduğunca geniş tutmaya çalışmaktadırlar. Tesislerin büyüklüğü de bu kapasiteye göre şekil almaktadır (Azaltun ve Kaya, 2010: 2).

Turizmin ve bunun temel bir parçası olan konaklama tesislerinin en önemli etkisi ekonomik büyümede görülmektedir. Türkiye’de özellikle 1980’den günümüze doğru turizmin ekonomi içindeki payı sürekli artmıştır. Döviz girdisi nedeniyle Türkiye’nin dış ticaret açığının kapatılmasına katkıda bulunarak millî gelir üzerinde olumlu etki oluşturmaktadır. Turizm aynı zamanda Türkiye için önemli bir istihdam ve tanıtım alanıdır (Dilber, 2007: 206). 2019 yılına ait verilere göre, konaklama ve

yiyecek hizmetlerinin gayrisafi yurtiçi hâsıla (GSYH) içindeki payı %3,4'ten %3,1'e gerilemiştir. Pandemi koşulları nedeniyle bu oranın 2020'de biraz daha düşeceği tahmin edilmektedir. Turizm gelirlerinin ihracat içindeki payı 2019 yılı itibarıyla %20,1'e karşılık gelmektedir (www.tursab.org.tr/istatistikler).

Türkiye'yi ziyaret eden yabancı turist sayısı 1980'de 1 milyon civarında iken, bu rakam 1990'da 5 milyonu ve 2000'de 10 milyonu aşmıştır. Yine 2010 yılında 28.632.204 kişi Türkiye'yi ziyaret ederken, 2015'te 36.244.632, 2020'de ise 15.971.201 kişi ziyaret etmiştir. 2020 yılında dünya genelinde etkisini gösteren Covid-19 salgını nedeniyle turizm faaliyetleri olumsuz etkilenmiştir. Hâlbuki 2019 yılında 45 milyonun üzerinde olan yabancı turist kitlesi Türkiye'yi ziyaret etmişti. Bu son rakam ülke nüfusunun %50'sinden fazladır. İç turizm hareketliliği ile birlikte düşünüldüğünde turist sayısı daha da artmaktadır.

Türkiye'yi 2020 yılında ziyaret eden yabancı turistler içinde 2 milyondan fazla bir rakamla Ruslar ilk sırada yer almaktadır. Aynı yıl Bulgaristan ve Almanya'dan 1 milyonda fazla turist giriş yapmıştır. 2019 yılında ise, %16 ile Rusya ilk sırada yer almaktadır. Daha sonra sırasıyla Almanya (%11), İngiltere (%6), Bulgaristan (%5), İran (%4), Gürcistan (%4), Ukrayna (%3), Irak (%2), Hollanda (%2) ve Fransa (%2) gelmektedir (Tablo 1). Yabancı turistlerin geldikleri kıtalara dağılımında, %45 ile Avrupa ilk sırada yer almaktadır. Daha sonra %29 ile Bağımsız Devletler Topluluğu ve %19 ile Asya gelmektedir. Turistler sırasıyla İstanbul (%39), Antalya (%25), Edirne (%14), Muğla (%5) ve Artvin (%3) sınır kapılarından giriş yapmışlardır.

**Tablo 1:** Türkiye'yi Ziyaret Eden Turistlerin Geldikleri Ülkeler (2019-2020)

| 2019 Yılı   |               |           | 2020 Yılı   |               |           |
|-------------|---------------|-----------|-------------|---------------|-----------|
| Ülke        | Turist Sayısı | Oranı (%) | Ülke        | Turist Sayısı | Oranı (%) |
| Rusya Fed.  | 6.694.453     | 16,4      | Rusya Fed.  | 2.128.758     | 13,3      |
| Almanya     | 4.649.494     | 11,4      | Bulgaristan | 1.242.962     | 7,7       |
| İngiltere   | 2.442.375     | 6,0       | Almanya     | 1.118.932     | 7,0       |
| Bulgaristan | 2.254.444     | 5,5       | Ukrayna     | 997.652       | 6,2       |
| İran        | 1.825.386     | 4,4       | İngiltere   | 820.709       | 5,1       |

**Kaynak:** Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2020.

Türkiye'de turizm hareketliliğinde batı, güneybatı ve güney kıyılarında yer alan Antalya, Muğla ve Aydın illeri ön plana çıkmaktadır (Akıncı, 2010: 6). Bunların yanında İstanbul, İzmir, Bursa, Konya, Denizli, Ürgüp-Göreme yöresi gibi turizm konusunda önemli destinasyonlar bulunmaktadır. Özellikle alternatif turizm türleri ile birlikte son yıllarda turizm hareketlerinin ülke sathına yayılmaya başladığı ayırt edilmektedir.

Turistik konaklama türlerinden otel, motel ve pansiyon geleneksel konaklama türleri içinde değerlendirilir. Günümüzde turistik konaklama tesisleri daha çok konfor ve yatak kapasitelerine göre sınıflandırılır (Özgüç, 2007: 102). Türkiye'de ise turistik konaklama tesisleri, bakanlık ve belediye işletme belgesine ve türlerine göre sınıflandırılır. Turistik konaklama tesislerinde tür kriterlerine bağlılık mecburidir. Kültür ve Turizm Bakanlığı'ndan alınan bilgilere göre, önümüzdeki dönemde tüm konaklama tesislerinin bakanlık işletme belgesine sahip olması beklenmektedir. Bu nedenle, konaklama tesislerinin türlerine göre sınıflandırılmasında yeni bir düzenleme gerekmektedir. Turistik konaklama tesislerinin sınıflandırılmasında kullanılan konaklama türlerinin azaltılması faydalı olacaktır. Mevcut haliyle hem yetki hem de sınıflandırma konusunda bir karmaşa söz konusudur.

Türkiye'de turistik konaklama tesislerinin gelişimi 1980'den sonra hızlanmıştır. Öyle ki 1990'a gelindiğinde turistik konaklama sayısı 3102 ile 1980'e göre 7 kat

artmıştır. Tesis sayısının artmasında, 1981’de çıkarılan *Turizm Teşvik Kanunu*’nun büyük etkisi olmuştur. Bu teşvik özellikle kıyı turizmini desteklediği için Ege ve Akdeniz’e kıyısı olan illerde turistik konaklamamın gelişimi oldukça hızlanmıştır. Dolayısıyla konaklama tesisleri de o yörelerde yoğunlaşmaktadır (Alaeddinoğlu vd, 2006: 148). Günümüzde turizm işletmeli 4.218 tesis, 487.376 oda ve 1.020.985 yatak kapasitesine ulaşılmıştır (Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2020). Ayrıca turistik konaklama tesisleri daha geniş bir coğrafyaya yayılış eğilimine de girmiştir.

### **Amaç ve Yöntem**

Bu makalede turizmin en önemli öğelerinden biri olan konaklama tesislerinin türleri ve Türkiye’de dağılışının araştırılması amaçlanmıştır. Turizm sektörü ve konaklama tesislerinin ülke ekonomisi içindeki yerine vurgu yapılmış, gelişimi ve dağılışı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bunun için ilk önce literatür çalışması yapılmıştır. Daha sonra TÜİK, Kültür ve Turizm Bakanlığı ve TÜRSAB’tan elde edilen veriler nicel yöntemlerle değerlendirilmiştir. Bu çalışmaya 2020’de başlanılmış ve 2021’in başında tamamlanmıştır. Temin edilen verilerin bir kısmı Arcgis 10.5 programı yardımıyla haritalandırılmıştır. Harita, tablo, grafik ve fotoğraflarla desteklenen çalışma yorum ve analizlerle şekillendirilmiştir. Sayfa sınırlaması olması nedeniyle makalede fotoğraf ve grafik gibi görsel malzemeler az sayıda verilebilmiştir.

### **Türkiye’de Turistik Konaklama Türleri Ve Dağılışı**

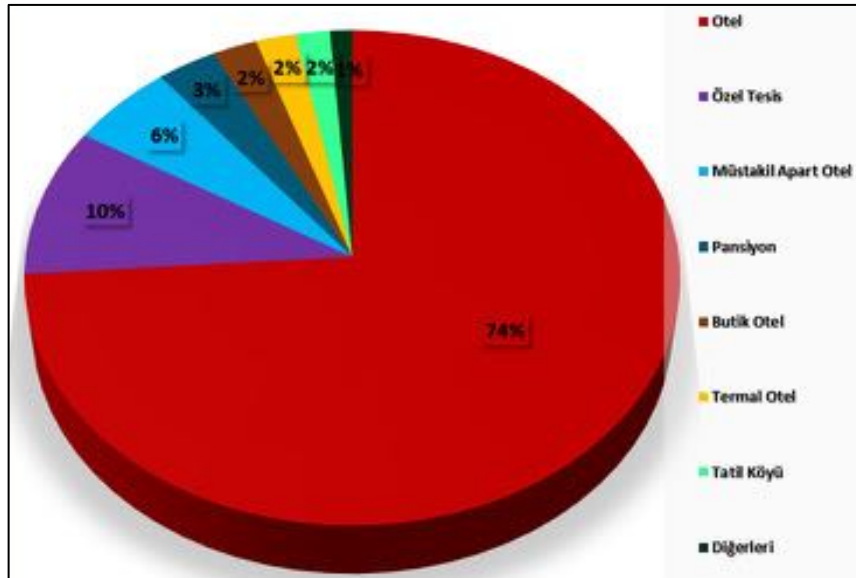
Konaklama tesislerinin sınıflandırılması ülkeden ülkeye değişebilmektedir. Bununla birlikte sınıflandırmada genellikle, fiziki kapasite, hizmet amacı, büyüklüğü, statüsü, konfor derecesi ve ulaşım imkânları gibi ölçütler kullanılmıştır (Akıncı, 2010: 19). Türkiye’de turistik konaklama tesisleri Turizm Bakanlığı işletme belgeli ve belediye işletme belgeli olmak üzere iki ana grupta toplanmaktadır. 01.06.2019 tarih 30791 sayılı Resmi Gazete’de yayımlanan *Turizm Tesislerinin Niteliklerine İlişkin Yönetmelik*’te Turizm Bakanlığı işletme belgeli konaklama türleri ve özellikleri detaylı bir şekilde belirlenmektedir (Tablo 2). Turizm coğrafyasında ise geleneksel ve tamamlayıcı konaklama tesisleri şeklinde iki ana grupta ele alınmaktadır.

Bakanlık belgeli turistik konaklama tesislerinden faaliyette olanlar turizm işletme belgeli konaklama tesisleri olarak tanımlanır. Yapımı devam eden ve henüz faaliyete geçmemiş konaklama tesisleri de turizm yatırım belgeli konaklama tesisleri olarak adlandırılır. Tablo 2 ve Grafik 1 incelendiğinde, konaklama türleri arasında %74 oranıyla farklı yıldızlı oteller ilk sırada yer almaktadır. Daha sonra %10 oranıyla özel tesis, %6 ile müstakil apart otel, %3 ile pansiyon ve %2’şer oran ile butik otel, termal otel ve tatil köyü sıralanmaktadır. Oteller kendi içinde 1 yıldızlı (52), 2 yıldızlı (381), 3 yıldızlı (1.110), 4 yıldızlı (869) ve 5 yıldızlı (704) otel olarak sınıflandırılırken, termal oteller 3 yıldızlı (18), 4 yıldızlı (31) ve 5 yıldızlı (41) termal otel, tatil köyleri birinci sınıf (69) ve ikinci sınıf (9) olarak sınıflanmaktadır.

**Tablo 2.** Türlerine Göre Bakanlık Belgeli Turistik Konaklama Tesisleri

| Türü                  | Turizm İşletme Belgeli |              |                  | Turizm Yatırım Belgeli |                |
|-----------------------|------------------------|--------------|------------------|------------------------|----------------|
|                       | Sınıfı                 | Tesis Sayısı | Yatak Sayısı     | Tesis Sayısı           | Yatak Sayısı   |
| Otel                  | 1 Yıldızlı             | 52           | 2.793            | 27                     | 1.275          |
|                       | 2 Yıldızlı             | 381          | 26.215           | 9                      | 686            |
|                       | 3 Yıldızlı             | 1.110        | 122.099          | 203                    | 21.373         |
|                       | 4 Yıldızlı             | 869          | 236.199          | 155                    | 39.252         |
|                       | 5 Yıldızlı             | 704          | 474.857          | 129                    | 75.469         |
| Termal Otel           | 3 Yıldızlı             | 18           | 2.160            | 4                      | 815            |
|                       | 4 Yıldızlı             | 31           | 7.664            | 5                      | 1.417          |
|                       | 5 Yıldızlı             | 41           | 21.411           | 10                     | 5.218          |
| Tatil Köyü            | 1. Sınıf               | 69           | 55.434           | 12                     | 6.199          |
|                       | 2. Sınıf               | 9            | 2.890            | 13                     | 8.332          |
| Termal Tatil Köyü     | 5 Yıldızlı             |              |                  | 1                      | 310            |
| Turizm Kompleksi      |                        | 4            | 6.442            | -                      | -              |
| Müstakil Apart Otel   |                        | 236          | 20.105           | -                      | -              |
| Termal M. Apart Otel  |                        | 2            | 171              | -                      | -              |
| Butik Otel            |                        | 101          | 7.740            | 42                     | 3.153          |
| Butik Termal Otel     |                        | 2            | 124              | -                      | -              |
| Butik Tatil Villası   |                        | 1            | 140              | -                      | -              |
| B Tipi Tatil Sitesi   |                        | 2            | 236              | -                      | -              |
| Özel Tesis            |                        | 412          | 26.487           | 23                     | 1.170          |
| Pansiyon              |                        | 135          | 3.146            | -                      | -              |
| Motel                 |                        | 5            | 435              | 2                      | 218            |
| Golf Tesisi           |                        | 3            | 1.348            | 1                      | 228            |
| Kırsal Turizm Tesisi  |                        | 4            | 120              | 1                      | 12             |
| Kamping               |                        | 6            | 1.125            | 7                      | 2.287          |
| Dağ Evi               |                        | 4            | 359              | 4                      | 177            |
| Çiftlik Evi / Köy Evi |                        | 12           | 225              | 1                      | 82             |
| Oberj                 |                        | 3            | 970              | -                      | -              |
| Yayla Evi             |                        | 2            | 90               | -                      | -              |
| <b>Toplam</b>         |                        | <b>4.218</b> | <b>1.020.985</b> | <b>649</b>             | <b>167.673</b> |

Kaynak: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2020.

**Grafik 1:** Turistik Konaklama Tesislerinin Türlerine Dağılışı (%)

Kaynak: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2020.

### Turizm İşletme Belgeli Konaklama Tesisleri

Türkiye’de turizm işletme belgeli konaklama tesislerinin dağılışı haritası (Harita 1 ve Tablo 3) incelendiğinde, bu tesislerin İstanbul başta olmak üzere Marmara (Bursa, Balıkesir, Çanakkale, Kocaeli), Ege (İzmir, Aydın, Muğla) ve Akdeniz (Antalya, Mersin, Adana, Hatay, Kahramanmaraş) bölgesinde bulunan illerde ayrıca Ankara ve Nevşehir ile Karadeniz kıyısındaki Trabzon’da yoğunlaştığı görülmektedir. Bu bölgeler aynı zamanda ülkede turistik faaliyetlerin de en fazla olduğu sahalara karşılık gelmektedir. Şüphesiz başta İstanbul ve Ankara olmak üzere bazı büyükşehirlerde bulunan turizm işletme belgeli konaklama tesislerinin turizm dışında, diğer sektörlerle de hizmet verdiği anlaşılmaktadır.

Yukarıda belirtilen illeri takiben Doğu Anadolu’da Erzurum, Kars, Ağrı Güneydoğu Anadolu’da Diyarbakır, Mardin İç Anadolu’da Konya, Kayseri Karadeniz’de Samsun, Ordu, Giresun gibi daha birçok illerde turizm işletme belgeli tesisler yer almaktadır. Turizm işletme belgeli tesislerin son yıllarda kıyı alanlarının ve metropollerin dışında ülke geneline kısmen yayılmakta olduğu da görülmektedir. Nitekim Türkiye’de yatak arzına göre hala kıyı turizminin egemen olduğu, ancak diğer destinasyonların da kültür turizmi, şehir turizmi, iş ve kongre turizmi, gastronomi turizmi, termal turizm vb. türlerinin de gelişme sürecinde mekânsal çeşitlenmeyi kısmen de olsa arttırdığı söylenmektedir (Baykal, 2019: 399).

**Tablo 3.** Turizm İşletme Belgeli Konaklama Tesislerinin İllere Dağılışı (2020)

| İlin Adı    | Tesis Sayısı | İlin Adı    | Tesis Sayısı | İlin Adı   | Tesis Sayısı | İlin Adı      | Tesis Sayısı |
|-------------|--------------|-------------|--------------|------------|--------------|---------------|--------------|
| Adana       | 45           | Çanakkale   | 82           | Karabük    | 30           | Osmaniye      | 4            |
| Adıyaman    | 14           | Çankırı     | 8            | Karaman    | 8            | Rize          | 16           |
| A.Karahisar | 29           | Çorum       | 9            | Kars       | 34           | Sakarya       | 21           |
| Ağrı        | 32           | Denizli     | 40           | Kastamonu  | 24           | Samsun        | 31           |
| Aksaray     | 17           | Diyarbakır  | 32           | Kayseri    | 23           | Siirt         | 2            |
| Amasya      | 21           | Düzce       | 17           | Kırıkkale  | 3            | Sinop         | 10           |
| Ankara      | 182          | Edirne      | 28           | Kırklareli | 9            | Sivas         | 16           |
| Antalya     | 807          | Elazığ      | 20           | Kırşehir   | 5            | Tekirdağ      | 26           |
| Ardahan     | 14           | Erzincan    | 14           | Kilis      | 1            | Tokat         | 18           |
| Artvin      | 12           | Erzurum     | 22           | Kocaeli    | 56           | Trabzon       | 72           |
| Aydın       | 92           | Eskişehir   | 37           | Konya      | 38           | Tunceli       | 5            |
| Balıkesir   | 95           | Gaziantep   | 51           | Kütahya    | 11           | Şanlıurfa     | 18           |
| Bartın      | 13           | Giresun     | 32           | Malatya    | 16           | Şırnak        | 6            |
| Batman      | 8            | Gümüşhane   | 6            | Manisa     | 30           | Uşak          | 14           |
| Bayburt     | 2            | Hakkâri     | 5            | K.Maraş    | 56           | Van           | 20           |
| Bilecik     | 7            | Hatay       | 49           | Mardin     | 25           | Yalova        | 15           |
| Bingöl      | 3            | Iğdır       | 3            | Muğla      | 412          | Yozgat        | 13           |
| Bitlis      | 9            | Isparta     | 23           | Muş        | 19           | Zonguldak     | 16           |
| Bolu        | 26           | İçel Mersin | 64           | Nevşehir   | 110          |               |              |
| Burdur      | 21           | İstanbul    | 644          | Niğde      | 6            |               |              |
| Bursa       | 84           | İzmir       | 222          | Ordu       | 37           | <b>Toplam</b> | <b>4.218</b> |

**Kaynak:** Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2020.

Diğer yandan son yıllarda otel, motel, pansiyon gibi geleneksel konaklama tesislerinin yanında termal tatil köyü, turizm kompleksi, butik termal otel, butik tatil villası, B tipi tatil sitesi, golf tesisi, kırsal turizm tesisi, kamping, dağ evi, çiftlik evi, oberj ve yayla evi gibi turistik konaklama tesisleri sayısında da önemli artışlar söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla turizm faaliyetlerinde yeni alternatiflerle birlikte çeşitlilik arttıkça turistik konaklama tesislerinde de çeşitlilik artmaktadır.



**Harita 1.** Turizm İşletme Belgeli Konaklama Tesislerinin İllere Dağılışı (2020)

Turizm, çeşitli aktiviteleri içinde barındıran ve çoğaltıcı etkiye sahip önemli ekonomik sektörlerden biridir. Bu nedenle her ilin turizm potansiyeli göz önünde bulundurularak uygun turizm faaliyetleri öne çıkarılmalı ve turistik konaklama tesislerinin hizmete girmesine destek verilmelidir. Gerçekten turizm, ekonomi ve istihdam konusunda oldukça büyük imkânlar sağladığından illerin kalkınmasında bundan yararlanmanın yolları aranmalı ve entegre turizm planlamaları yapılmalıdır.

**Tablo 4.** Turizm İşletme Belgeli Konaklama Tesislerinde Oda Sayısının İllere Dağılışı (2020)

| İlin Adı    | Oda Sayısı | İlin Adı    | Oda Sayısı | İlin Adı   | Oda Sayısı | İlin Adı      | Oda Sayısı     |
|-------------|------------|-------------|------------|------------|------------|---------------|----------------|
| Adana       | 3 633      | Çanakkale   | 3 569      | Karabük    | 701        | Osmaniye      | 263            |
| Adıyaman    | 816        | Çankırı     | 316        | Karaman    | 476        | Rize          | 999            |
| A.Karahisar | 3 655      | Çorum       | 515        | Kars       | 1 275      | Sakarya       | 2 054          |
| Ağrı        | 1 081      | Denizli     | 3 579      | Kastamonu  | 869        | Samsun        | 2 021          |
| Aksaray     | 814        | Diyarbakır  | 2 414      | Kayseri    | 1 920      | Siirt         | 187            |
| Amasya      | 728        | Düzce       | 710        | Kırkkale   | 147        | Sinop         | 300            |
| Ankara      | 14 530     | Edirne      | 1 269      | Kırklareli | 595        | Sivas         | 818            |
| Antalya     | 214 856    | Elazığ      | 1 039      | Kırşehir   | 478        | Tekirdağ      | 1 712          |
| Ardahan     | 359        | Erzincan    | 607        | Kilis      | 46         | Tokat         | 828            |
| Artvin      | 575        | Erzurum     | 1 392      | Kocaeli    | 4 223      | Trabzon       | 3 953          |
| Aydın       | 13 840     | Eskişehir   | 2 394      | Konya      | 3 467      | Tunceli       | 136            |
| Balıkesir   | 5 485      | Gaziantep   | 4 273      | Kütahya    | 581        | Şanlıurfa     | 1 164          |
| Bartın      | 442        | Giresun     | 948        | Malatya    | 1 229      | Şırnak        | 647            |
| Batman      | 555        | Gümüşhane   | 267        | Manisa     | 1 622      | Uşak          | 552            |
| Bayburt     | 138        | Hakkâri     | 198        | K.Maraş    | 2 053      | Van           | 1 095          |
| Bilecik     | 344        | Hatay       | 2 573      | Mardin     | 1 216      | Yalova        | 1 353          |
| Bingöl      | 177        | Iğdır       | 149        | Muğla      | 51 316     | Yozgat        | 699            |
| Bitlis      | 429        | Isparta     | 1 167      | Muş        | 575        | Zonguldak     | 873            |
| Bolu        | 2 033      | İçel Mersin | 4 563      | Nevşehir   | 5 550      |               |                |
| Burdur      | 516        | İstanbul    | 64 165     | Niğde      | 364        |               |                |
| Bursa       | 6 283      | İzmir       | 19 949     | Ordu       | 1 654      | <b>Toplam</b> | <b>487.376</b> |

**Kaynak:** Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2020.

Turizm işletme belgeli konaklama tesislerinde oda sayısının illere (Tablo 4) dağılımında, ilk sırayı 214.856 oda sayısı ile Antalya almaktadır. Daha sonra sırasıyla İstanbul (64.165), Muğla (51.316), İzmir (19.949), Ankara (14.530) ve Aydın

(13.840) gelmektedir. Oda sayısının illere dağılışı işletme sayısının dağılışıyla doğru orantılı bir şekilde artmaktadır. Dolayısıyla tesis sayısının fazla olduğu illerde oda sayısı da fazla olmaktadır.

Turizm işletme belgeli konaklama tesislerinde yatak sayısının illere dağılışı (Tablo 5) ele alındığında ise, en fazla yatak sayısının 463.194 ile Antalya’da yer aldığı ayırt edilmektedir. Daha sonra sırasıyla İstanbul (129.242), Muğla (109.388), İzmir (41.026), Aydın (29.167) ve Ankara (29.079) illeri gelmektedir. Bu değerler ülke toplamı ile mukayese edildiğinde, Antalya ili tek başına yaklaşık %45, adı geçen 6 il (Antalya, İstanbul, Muğla, İzmir, Aydın, Ankara) de 801.096 yatak kapasitesi ile yaklaşık %78’e sahip olduğu anlaşılır. Genellikle tesis sayısının fazla olduğu illerde yatak sayısı da fazla olmaktadır. Ancak bazı illerde tesis sayısı ile yatak sayısı arasında doğru bir orantı da mevcut değildir. Örneğin daha az tesise sahip olan Aydın ili yatak sayısında daha fazla tesise sahip olan Ankara’yı geçmektedir.

**Tablo 5.** Turizm İşletme Belgeli Konaklama Tesislerinde Yatak Sayısının Illere Dağılışı (2020)

| İlin Adı    | Yatak Sayısı | İlin Adı   | Yatak Sayısı | İlin Adı   | Yatak Sayısı | İlin Adı      | Yatak Sayısı     |
|-------------|--------------|------------|--------------|------------|--------------|---------------|------------------|
| Adana       | 7 327        | Çanakkale  | 7 237        | Karabük    | 1 312        | Osmaniye      | 523              |
| Adıyaman    | 1 624        | Çankırı    | 623          | Karaman    | 964          | Rize          | 2 030            |
| A.Karahisar | 7 628        | Çorum      | 994          | Kars       | 2 579        | Sakarya       | 4 133            |
| Ağrı        | 2 083        | Denizli    | 7 171        | Kastamonu  | 1 760        | Samsun        | 4 061            |
| Aksaray     | 1 640        | Diyarbakır | 4 786        | Kayseri    | 3 865        | Siirt         | 374              |
| Amasya      | 1 459        | Düzce      | 1 441        | Kırıkkale  | 294          | Sinop         | 618              |
| Ankara      | 29 079       | Edirne     | 2 475        | Kırklareli | 1 185        | Sivas         | 1 648            |
| Antalya     | 463 194      | Elazığ     | 2 116        | Kırşehir   | 989          | Tekirdağ      | 3 397            |
| Ardahan     | 634          | Erzincan   | 1 170        | Kilis      | 86           | Tokat         | 1 633            |
| Artvin      | 1 152        | Erzurum    | 2 806        | Kocaeli    | 8 535        | Trabzon       | 8 172            |
| Aydın       | 29 167       | Eskişehir  | 4 755        | Konya      | 6 968        | Tunceli       | 272              |
| Balıkesir   | 11 155       | Gaziantep  | 8 528        | Kütahya    | 1 169        | Şanlıurfa     | 2 346            |
| Bartın      | 886          | Giresun    | 1 862        | Malatya    | 2 447        | Şırnak        | 1 296            |
| Batman      | 1 103        | Gümüşhane  | 526          | Manisa     | 3 263        | Uşak          | 1 100            |
| Bayburt     | 271          | Hakkâri    | 396          | K.Maraş    | 4 095        | Van           | 2 256            |
| Bilecik     | 655          | Hatay      | 5 202        | Mardin     | 2 429        | Yalova        | 2 790            |
| Bingöl      | 374          | İğdır      | 270          | Muğla      | 109 388      | Yozgat        | 1 462            |
| Bitlis      | 867          | İsparta    | 2 358        | Muş        | 1 247        | Zonguldak     | 1 766            |
| Bolu        | 4 234        | Mersin     | 9 460        | Nevşehir   | 11 712       |               |                  |
| Burdur      | 964          | İstanbul   | 129 242      | Niğde      | 731          |               |                  |
| Bursa       | 12 808       | İzmir      | 41 026       | Ordu       | 3 342        | <b>Toplam</b> | <b>1.020.985</b> |

**Kaynak:** Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2020.

İllerde bulunan tesis, oda ve yatak sayısının karşılaştırılması bazı ilginç sonuçlar vermektedir. Nitekim Türkiye’de faaliyet gösteren 4.218 turizm işletme belgeli konaklama tesisinde toplam 487.376 oda ve 1.020.985 yatak mevcuttur. Buna göre ülkede yaklaşık tesis başına 115 oda ve 241 yatak düşmektedir. Antalya ilindeki 807 konaklama tesisinde 214.856 oda ve 463.194 yatak bulunmakta ve ortalama tesis başına 266 oda ve 573 yatak düşmektedir. İstanbul ilindeki 644 konaklama tesisinde ise 64.165 oda ve 129.242 yatak olup tesis başına yaklaşık 100 oda ve 200 yatak düşmektedir. Aynı şekilde Aydın’da tesis (92) başına 150 oda ve 317 yatak, Ankara’da tesis (182) başına 80 oda ve 160 yatak düşmektedir. Bu değerlerin ortaya koyduğu gibi konaklama tesislerinin büyüklüğü illere göre önemli farklılıklar arz etmektedir. Özellikle Antalya, Aydın, Muğla gibi turistik bölgelerde bulunan tesisler çok daha büyük kapasiteye sahiptir. Böylelikle turizm faaliyetleri, tesis sayısının dağılışı kadar tesislerin türünü ve kapasitelerini de etkilediği anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan konaklama tesislerinin aydınlanması, ısınması, havalandırılması yeterli düzeyde ve çevreye uyumlu şekilde olmalıdır. Bunun dışında müşterilerin temel ihtiyaçlarını karşılayacak, eğitilmiş, yetkin personelin bulunması, farklı dillerde bilgilendirmenin yapılması, hijyen ve temizlik kurallarına titizlikle uyulması, oda ve yatakların müşteri ihtiyaçlarını karşılayabilecek şekilde dizayn edilmesi, güvenlik tedbirlerinin alınması, fiziki engelli müşterilere oda, yatak ve asansörlerin uygun hale getirilmesi gerekmektedir. Ayrıca bu sıralanan kriterlerin yanında turizm türüne göre de ek tedbirler alınmalıdır. Kış turizmi, yayla turizmi, kültür turizmi, doğa turizmi gibi turizm türlerine özgü hizmet ve standartlar işletmeler tarafından yerine getirilmelidir. Turizmin geliştirilmesi ve gelirlerinin artması açısından konaklama ve müşteri memnuniyeti oldukça önemlidir.

Bakanlık işletme belgeli turistik konaklama tesisleri türlerine göre sınıflandırılarak illere dağılışı aşağıda verilmiştir. Burada ele alınan otel, motel, tatil köyü, pansiyon, kamping ve hosteller Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından asli konaklama tesisleri olarak belirlenmiştir.

### 1. Otel

Turistlerin geceleme, yeme-içme ve dinlenme ihtiyaçlarını karşılayan tesislere veya işletmelere otel adı verilmektedir (Doğanay, 2001: 525). Bu tesisler fonksiyon olarak tarihi hanların yerini almıştır. Tarihi dönemlerde özellikle Anadolu'da hanlar yolcuların çeşitli ihtiyaçlarını karşılayan sosyal tesisler olarak işlev görmüşlerdir. Daha sonra otel olarak bu hizmeti veren tesisler daha modern bir yapıda inşa edilmişlerdir. Bununla birlikte burada çalışan personel de daha donanımlı ve profesyonel niteliklere sahip olmuştur.

Türkiye'de ticari konaklamanın geçmişi oldukça eskidir. Konaklama ihtiyacı, han ve kervansaray gibi sosyal tesislerde karşılanmıştır. Roma ve Bizans döneminde de hanlara benzer ticari konaklama tesisleri faaliyet göstermiştir. Fakat Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde işlevlerini daha da geliştirerek hizmet sunmuşlardır. Örneğin Horozlu Han, Sultan Hanı, Vezirhan, Hekimhan, Taşhan, Deliller Hanı, Obruk Hanı, Kızılören Hanı, Zazadin Hanı vb. Anadolu'daki onlarca önemli hanlardan bazılarıdır (Foto 1). Han ve kervansarayların işlevlerini devam ettirmeleri amacıyla çeşitli vakıflar da kurulmuştur.

Türkiye'de faaliyete giren ilk modern turistik otel İstanbul Beyoğlu'nda bulunan Pera Palas'tır. Bu otel 1895'te açılmıştır. Tanzimat sonrası dönemde etkili batılılaşma hareketleri her alanda olduğu gibi turistik konaklamada da kendini göstermiştir. Ancak, bu alandaki çalışmalar kısıtlı kaldığından yaygınlaşmamıştır. Cumhuriyetin ilk yıllarında, yeni kurulan devletin temel kurumlarına öncelik verilmiştir. Turizm, temel ihtiyaçlar karşılandıktan sonra gerçekleştirilen bir faaliyet olduğundan sektörün gelişmesi zaman almıştır. Dünyada kısa zaman sürecinde iki büyük savaşın yaşanması bir yıkım meydana getirmiştir. Dolayısıyla turizm ve konaklamayla ilgili gelişmeler İkinci Dünya Savaşı'nın sonrasına ötelenmiştir.

Türkiye'de 1955'te devlet eliyle Turizm Bankası ve Emekli Sandığı kurulmuş ve turistik konaklama tesislerinin inşasında finansman desteği sağlanmıştır. 1959'da açılan İstanbul Hilton Oteli, Cumhuriyet döneminin ilk modern oteli özelliğini taşımaktadır (Doğanay, 2001: 525). Turizm Bankası'nın desteklediği TURBAN projesiyle ülkenin özellikle batı bölgelerinde önemli turizm yatırımları yapılmıştır.





**Foto 1.** Konya-Aksaray yolunda inşa edilen Zazadin Hamı (13. yüzyıl).

Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından oteller çeşitli kriterler dikkate alınarak sınıflara ayrılmıştır. Otel, apart otel, butik otel, butik termal otel, müstakil apart otel, termal müstakil apart otel ve termal otel şeklinde sınıflamalar yapılmıştır. Oteller kendi içinde bir yıldızdan beş yıldız kadar sınıflanmıştır. Bu sınıflandırma bakanlığın belirlediği kriterlere göre yapılmıştır. Harita 2’de 5 yıldızlı otellerin illere dağılışı verilmiştir. Buna göre 5 yıldızlı oteller Türkiye’nin batı, güneybatı ve güney kıyıları ile İstanbul’da yoğunluk kazanmıştır.



**Harita 2.** Türkiye’de 5 Yıldızlı Otellerin İllere Dağılışı (2020)

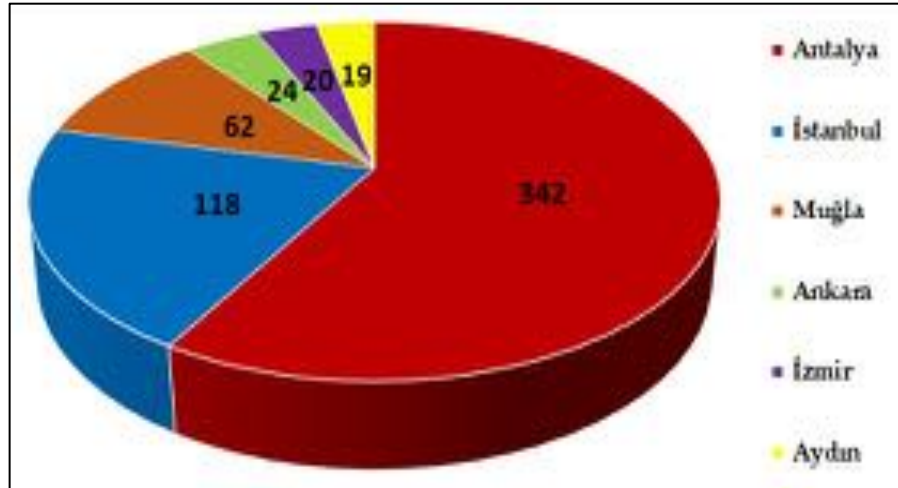
5 yıldızlı otellerin Türkiye’deki dağılışı düzenli değildir. 42 ilde 5 yıldızlı en az bir otel mevcutken 39 ilde henüz böyle tesis inşa edilmemiştir. Bu itibarla Türkiye’nin iller düzeyinde yaklaşık yarısında, özellikle de Sivas, Afyonkarahisar ve Kütahya gibi illerinde 5 yıldızlı otelin olmaması dikkati çekmektedir. Aynı şekilde 14 ilde ancak bir adet 5 yıldızlı otel bulunmaktadır (Tablo 6). Bu verilere göre, 5 yıldızlı otellerin ülke sathında düzenli bir dağılışı arz etmediği görülmektedir. Şüphesiz bunda arz talep ilişkisi ile yerel müteşebbislerin yeterli olmamasının da rolü söz konusudur.

**Tablo 6.** Türkiye’de 5 Yıldızlı Otellerin İllere Dağılışı (2020)

| İlin Adı      | Otel Sayısı | Oda Sayısı | Yatak Sayısı | İlin Adı   | Otel Sayısı | Oda Sayısı     | Yatak Sayısı   |
|---------------|-------------|------------|--------------|------------|-------------|----------------|----------------|
| Adana         | 7           | 1 272      | 2 548        | Kars       | 2           | 234            | 512            |
| Aksaray       | 1           | 101        | 202          | Kayseri    | 3           | 635            | 1 272          |
| Ankara        | 24          | 4 924      | 9 922        | Kırklareli | 1           | 126            | 252            |
| Antalya       | 342         | 138 317    | 299 187      | Kocaeli    | 7           | 1 228          | 2 540          |
| Aydın         | 19          | 6 302      | 13 142       | Konya      | 8           | 1 742          | 3 542          |
| Balıkesir     | 3           | 636        | 1 296        | Malatya    | 3           | 543            | 1 090          |
| Bolu          | 4           | 636        | 1 332        | Manisa     | 1           | 110            | 227            |
| Bursa         | 4           | 639        | 1 278        | K.Maraş    | 2           | 285            | 570            |
| Çanakkale     | 2           | 438        | 946          | Mardin     | 2           | 347            | 694            |
| Çorum         | 1           | 217        | 434          | Muğla      | 62          | 17 566         | 37 872         |
| Denizli       | 1           | 126        | 256          | Nevşehir   | 6           | 1 338          | 2 672          |
| Diyarbakır    | 3           | 424        | 850          | Ordu       | 3           | 404            | 808            |
| Düzce         | 1           | 184        | 378          | Osmaniye   | 1           | 100            | 200            |
| Edirne        | 1           | 160        | 332          | Rize       | 3           | 542            | 1 114          |
| Elazığ        | 1           | 110        | 222          | Sakarya    | 5           | 1 191          | 2 386          |
| Erzurum       | 2           | 405        | 822          | Samsun     | 3           | 505            | 1 032          |
| Eskişehir     | 3           | 467        | 933          | Tekirdağ   | 3           | 451            | 914            |
| Gaziantep     | 7           | 1 325      | 2 656        | Tokat      | 1           | 143            | 288            |
| Gümüşhane     | 1           | 106        | 212          | Trabzon    | 4           | 860            | 1 747          |
| Hatay         | 2           | 345        | 710          | Şanlıurfa  | 3           | 429            | 858            |
| Isparta       | 1           | 142        | 282          | Şırnak     | 2           | 398            | 798            |
| İçel Mersin   | 7           | 1 265      | 2 620        | Van        | 2           | 324            | 650            |
| İstanbul      | 118         | 29 383     | 59 277       | Yalova     | 1           | 120            | 240            |
| İzmir         | 20          | 5 913      | 12 324       | Zonguldak  | 1           | 204            | 418            |
| <b>Toplam</b> |             |            |              |            | <b>704</b>  | <b>223.662</b> | <b>474.857</b> |

**Kaynak:** Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2020.

Türkiye’de Antalya, Muğla, İstanbul, Ankara, İzmir, Aydın 5 yıldızlı otellerin en yoğun olduğu illerdir (Grafik 2, Foto 2). İkinci grupta Adana, Mersin, Gaziantep, Kocaeli, Konya ve Nevşehir yer almaktadır. Dolayısıyla deniz turizminin geliştiği iller ile üç büyükşehir ve Ürgüp - Göreme yöresi 5 yıldızlı otellerin yoğunlaştığı alanlardır (Tablo 6). 5 yıldızlı otellerin bu dağılışı düzeni, turizm ve nitelikli konaklama tesisleri arasındaki ilişkiyi açık bir şekilde yansıtan önemli bir özelliktir.

**Grafik 2:** On ve Daha Fazla Sayıda 5 Yıldızlı Otele Sahip Olan İller (2020)



**Foto 2.** Antalya’da yer alan 5 yıldızlı otelden bir görünüm.

**Termal Oteller:** Oteller içinde özellikle termal otellerin ayrı bir önemi vardır. Gerçekten Türkiye tektonik yapısı nedeniyle termal kaynaklar bakımından Avrupa ve Dünya’nın önde gelen ülkelerinin başında gelmektedir. Kaplıca adı altında geleneksel bir yönü de bulunan termal tesislerin son dönemde önemli bir gelişme gösterdiği dikkati çekmektedir. Türkiye’nin halen 25 ilinde farklı düzeyde (3, 4, 5 yıldız) 90 adet termal oteller yer almaktadır. Bu otellerde 14.828 oda ve 31.235 adet yatak mevcuttur (Tablo 7). Ülkenin termal turizm potansiyeli göz önüne alındığında bu değerler çok yetersiz kalmaktadır.

**Tablo 7.** Türkiye’de Termal Otellerin İllere Dağılımı (2020)

| İlin Adı                                           | Otel Sayısı | Oda Sayısı | Yatak Sayısı | İlin Adı      | Otel Sayısı | Oda Sayısı    | Yatak Sayısı  |
|----------------------------------------------------|-------------|------------|--------------|---------------|-------------|---------------|---------------|
| Afyon (3Y)                                         | 1           | 160        | 320          | Hatay (5Y)    | 1           | 252           | 504           |
| Afyon (5Y)                                         | 10          | 2 986      | 6 264        | İstanbul (4Y) | 1           | 80            | 160           |
| Amasya (3Y)                                        | 2           | 108        | 222          | İzmir (4Y)    | 3           | 420           | 880           |
| Amasya (5Y)                                        | 1           | 98         | 196          | İzmir (5Y)    | 6           | 2 102         | 4 335         |
| Ankara (4Y)                                        | 4           | 274        | 552          | Kırşehir (4Y) | 2           | 330           | 690           |
| Ankara (5Y)                                        | 4           | 919        | 1 988        | Kütahya (4Y)  | 3           | 203           | 412           |
| Balıkesir (3Y)                                     | 2           | 123        | 243          | Manisa (4Y)   | 1           | 123           | 292           |
| Balıkesir (4Y)                                     | 2           | 214        | 455          | Muğla (4Y)    | 2           | 615           | 1 333         |
| Balıkesir (5Y)                                     | 2           | 367        | 747          | K.Maraş (3Y)  | 1           | 23            | 51            |
| Bolu (4Y)                                          | 1           | 77         | 154          | K.Maraş (5Y)  | 1           | 132           | 274           |
| Bursa (3Y)                                         | 3           | 210        | 466          | Nevşehir (3Y) | 1           | 60            | 120           |
| Bursa (4Y)                                         | 2           | 149        | 298          | Nevşehir (4Y) | 2           | 217           | 510           |
| Bursa (5Y)                                         | 6           | 1 046      | 2 126        | Nevşehir (5Y) | 1           | 230           | 860           |
| Çanakkale (3Y)                                     | 1           | 40         | 80           | Niğde (4Y)    | 1           | 67            | 137           |
| Çanakkale (4Y)                                     | 1           | 55         | 110          | Samsun (3Y)   | 1           | 60            | 120           |
| Çankırı (3Y)                                       | 1           | 29         | 58           | Samsun (4Y)   | 1           | 78            | 157           |
| Denizli (3Y)                                       | 1           | 132        | 264          | Tunceli (3Y)  | 1           | 18            | 36            |
| Denizli (4Y)                                       | 1           | 129        | 258          | Yalova (3Y)   | 2           | 43            | 110           |
| Denizli (5Y)                                       | 7           | 1 660      | 3 326        | Yalova (4Y)   | 3           | 545           | 1 096         |
| Diyarbakır (4Y)                                    | 1           | 82         | 170          | Yalova (5Y)   | 1           | 90            | 208           |
| Eskişehir (3Y)                                     | 1           | 35         | 70           | Yozgat (5Y)   | 1           | 247           | 583           |
| <b>3Y: 3 Yıldızlı 4Y: 4 Yıldızlı 5Y: 5Yıldızlı</b> |             |            |              | <b>Toplam</b> | <b>90</b>   | <b>14.828</b> | <b>31.235</b> |

**Kaynak:** Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2020.

Termal otellerin illere dağılışı harita 3'te gösterilmiştir. Bu haritada diğer turizm türlerine göre konaklama tesislerinde daha farklı bir dağılım ortaya çıkmaktadır. Buradaki dağılım, özellikle fay hatlarına ve sıcak su kaynaklarına paralellik arz etmektedir. Termal otel sayısı bakımından ise Afyonkarahisar, Denizli, İzmir, Bursa ilk sırada yer almaktadır. 5 yıldızlı termal otellerde 10 adet otelle Afyonkarahisar ili açık ara önde gelmektedir. Sonra Denizli 7, Bursa 6, İzmir 6 ve Ankara 4 adet 5 yıldızlı termal otelle takip etmektedir (Foto 3).



**Harita 3.** Türkiye’de 3, 4 ve 5 Yıldızlı Termal Otellerin İllere Dağılışı (2020)



**Foto 3.** Bursa Oylat Kaplıcaları’nda 5 yıldızlı bir termal otel.

Öte yandan 3, 4 ve 5 yıldızlı toplam otel sayısı bakımından değerlendirildiğinde, Balıkesir 12, Bursa 12, Denizli 12, Nevşehir 12 ve Yalova ili 12 otele sahip bulunmaktadır. Bu illeri 9 adetle Ankara ve İzmir, 8 adetle Amasya ve Kahramanmaraş, 7 adetle Çanakkale ve Samsun illeri takip etmektedir. Bu oteller termal kaynakların dağılışına bağlı olarak illerin belirli ilçelerinde yoğunluk kazandığı görülmektedir. Örneğin Balıkesir ilinin Gönen, Ankara’nın Kızılcahamam ve Yalova’nın da Termal ilçesinde daha çok tesis yer almaktadır.

## 2. Motel

Motel, şehir dışı otel olarak tanımlanır (Özgüç, 2017: 116). Ana yollar üzerinde yer aldığından dolayı yol boyu turistik konaklama tesisleri grubuna dâhil edilmektedir. Fonksiyon bakımından hanlar otellere karşılık gelirken moteller kervansaraylara karşılık gelmektedir. Ulaşım hatları üzerinde dağılım gösterdiklerinden yol ağı ile bir ilişki söz konusudur. Motorlu araçla seyahat edenlerin yolculuk sırasında dinlenme ihtiyaçlarını karşılamaktadır (Doğanay, 2001: 532).

Moteller, şehir dışında sakin bir ortamda bulunması, otopark sorunun olmaması ve odaların sade olmakla birlikte günlük ihtiyaçlara cevap verecek şekilde dizaynı gibi nedenlerle tercih edilmektedir (Barutçugil, 1989: 53). Motor kelimesinin ilk hecesi ve hotel kelimesinin ikinci hecesinin birleşmesiyle motel terimi ortaya çıkmıştır. (Doğanay, 2001: 531). İlk zamanlarda sadece yatak hizmeti veren moteller daha sonra yeme-içme, otopark hizmeti vermeye başlamışlardır. Rekabetin artmasıyla birlikte hizmet ve kalite artmış, çok katlı moteller inşa edilmiştir (Aktaş, 2002: 34).

Geçmiş yıllara göre motel sayısında azalma göze çarpmaktadır. 2007 yılında 18 adet motel varken 2020 yılında sadece 5 adet bakanlık işletmeli motel bulunmaktadır. Belediye işletme belgeli motel sayısı çok daha fazladır. 2020 yılı sonu itibarıyla Türkiye’de Adana, Ankara, Denizli, Elazığ ve Mersin’de birer olmak üzere toplam 5 motel vardır. Bu tesisler toplam 214 odaya ve 435 yatak kapasitesine sahiptir. 218 yatak kapasiteli 2 tesisin inşası devam etmektedir.

Motellerde en az 10 oda bulunmalıdır. Tesislerin ulaşım güzergâhları üzerinde rahatlıkla görülmeleri açısından yön işaretlerinin uygun yerlerde ve görünür olması gerekmektedir. Ayrıca moteller, yol güzergâhları üzerinde yer aldıkları için gürültü ile ilgili önlemler de alınmalıdır.

## 3. Pansiyon

Pansiyonlar, yemek hizmetlerinin işletme tarafından sağlandığı veya müşterinin yemek yapma imkânına sahip olduğu konaklama tesisleridir. Yine yönetimi basit ve en az beş odadan oluşurlar (Resmi Gazete, 2019: 109). Pansiyonlar diğer konaklama tesislerinden farklı olarak bir aile ortamına sahiptir. Kesintisiz yeme-içme hizmetleri ve istenilen sürede konaklama imkânı sağlanmaktadır. Otel sayısının yetersiz olduğu özellikle küçük yerleşimlerde ucuz olmasının yanında aile işletmeleri için de önemli bir gelir kaynağını teşkil etmektedir (Barutçugil, 1989: 54). Pansiyonlar özellikle yeme-içme hizmetini sunabilecek veya müşterinin bu ihtiyacını karşılayabilecek asgari niteliğe sahip olmalıdır. Mutfak, mevsimlik dönemler için yeterli bir salon, girişte bir hol, ilk yardım ve emanet hizmeti verilmektedir.

Türkiye’de pansiyon kelimesi öğrenci yurdu anlamında kullanılmakla birlikte günümüzde turistik tesis anlamında da kullanılmaktadır. Kişilere ait evlerin tamamı veya bir kısmının turistik amaçla işletilmesi pansiyonculuk olarak tanımlanmaktadır. Bu amaçla işletilen konutlara pansiyon, işletmecilere pansiyoncu, konaklayanlara da pansiyoner denmektedir. Turistik bölgelerde şehir konutları yanında köy evleri de pansiyon amacıyla işletilmektedir (Doğanay, 2001: 534-535).

Türkiye’de 2020 yılı sonu itibarıyla 135 pansiyon işletmesi yer almaktadır. Bu pansiyonlarda 1.561 oda ve 3.146 yatak kapasitesi vardır (Tablo 8). Esasında bu değer, Türkiye’nin turizm sektörünün büyüklüğü ile mukayese edilirse, çok düşük olduğu dikkati çekmektedir. Türkiye’de teşebbüs eksikliği ve öneminin yeterince anlaşılabilmesi gibi pek çok etkenin yanı sıra bazı kültürel değerler de pansiyon konaklamasının ve pansiyonculuğun gelişmesini olumsuz yönde etkilemektedir.

**Tablo 8.** Türkiye’de Pansiyonların İllere Dağılışı (2020)

| İlin Adı      | Pansiyon Sayısı | Oda Sayısı | Yatak Sayısı | İlin Adı  | Pansiyon Sayısı | Oda Sayısı   | Yatak Sayısı |
|---------------|-----------------|------------|--------------|-----------|-----------------|--------------|--------------|
| Amasya        | 4               | 57         | 112          | Karabük   | 1               | 6            | 12           |
| Antalya       | 10              | 163        | 337          | Kars      | 3               | 55           | 84           |
| Aydın         | 1               | 17         | 34           | Kastamonu | 2               | 24           | 45           |
| Balıkesir     | 1               | 16         | 32           | Kayseri   | 1               | 15           | 30           |
| Bartın        | 1               | 5          | 10           | Kocaeli   | 3               | 47           | 88           |
| Bolu          | 4               | 33         | 72           | K.Maraş   | 1               | 20           | 40           |
| Bursa         | 3               | 39         | 78           | Mardin    | 1               | 8            | 18           |
| Çanakkale     | 7               | 66         | 138          | Muğla     | 9               | 128          | 264          |
| Çankırı       | 1               | 25         | 50           | Nevşehir  | 37              | 327          | 661          |
| Denizli       | 1               | 12         | 24           | Ordu      | 1               | 24           | 48           |
| Düzce         | 2               | 11         | 22           | Sakarya   | 1               | 5            | 18           |
| Erzincan      | 1               | 6          | 12           | Samsun    | 1               | 22           | 44           |
| Eskişehir     | 1               | 12         | 24           | Trabzon   | 2               | 37           | 85           |
| Giresun       | 3               | 20         | 42           | Tunceli   | 1               | 18           | 36           |
| Isparta       | 2               | 17         | 36           | Şanlıurfa | 1               | 5            | 10           |
| İstanbul      | 11              | 139        | 283          | Uşak      | 1               | 19           | 38           |
| İzmir         | 15              | 153        | 299          | Zonguldak | 1               | 10           | 20           |
| <b>Toplam</b> |                 |            |              |           | <b>135</b>      | <b>1.561</b> | <b>3.146</b> |

**Kaynak:** Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2020.

Pansiyonların illere dağılışı incelendiğinde, hemen her coğrafi bölgeden toplam 34 ilde pansiyonların bulunduğu ve 47 ilde ise hiç bulunmadığı görülmektedir. Pansiyonların daha çok ülkenin kıyı kesiminde olduğu ayırt edilmektedir. Bununla birlikte en fazla pansiyon Nevşehir ilinde yer almaktadır (Harita 4). Nevşehir’de 37 pansiyonda toplam 327 oda ve 661 yatak kapasitesi mevcuttur. Nevşehir’den sonra İzmir (15), İstanbul (11), Antalya (10), Muğla (9) ve Çanakkale (7) illeri sıralanmaktadır (Foto 4, Tablo 8). 18 ilde ise yalnızca bir adet pansiyon hizmet vermektedir. Ürgüp-Göreme yöresinde turizm merkezi durumunda olan Nevşehir’de daha çok kısa süreli konaklama yapıldığından pansiyon sayısının fazla olduğu düşünülmektedir. Bu konaklama türünün diğer konaklama türlerine göre daha ucuz olması da bir diğer etkidir.

**Harita 4.** Türkiye’de Pansiyonların İllere Dağılışı (2020)



**Foto 4.** Bodrum’da konaklama hizmeti veren pansiyonlardan biri.

Bütün bu verilere ve açıklamalara göre, Türkiye’de turistik konaklamada pansiyon türünün fazla yaygınlaşmadığı ve bundan yeterince yararlanılmadığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle pansiyonculuğun teşvik edilmesi ve yerel halkın daha fazla katılımının sağlanması gerekmektedir. Konaklama türleri içinde nispeten ucuz olan pansiyon sayısının artması, orta ve alt gelir gruplarının turizm faaliyetlerine katılımını da kolaylaştıracaktır.

#### **4. Kamping**

Kamping (İng: Camping), kamp yapmak demektir. Terim, kamp yeri anlamında da kullanılır. Kampingler çeşitli amaçlarla ve farklı mekânlarda kurulmaktadır. Sosyal, kültürel ve sportif amaçlarla kamp kurulduğu gibi, bilimsel çalışma, dinlenme, eğlenme ve dış turizme yönelik kamplar da kurulmaktadır (Doğanay, 2001: 532). Kamplar daha çok deniz ve göl kıyıları ile orman kenarı gibi doğal güzelliklere yakın yerlerde veya şehir yerleşmelerine yakın rekreasyon alanlarında yoğunluk kazanmaktadır. Bunun yanında ulaşım güzergâhları üzerinde ve turizm merkezleri yakınlarında da kamp yerleri mevcuttur (Yıldız, 2011: 36).

Kampingler, ulaşım güzergâhlarında veya doğal güzelliğe sahip alanlarda kurulan, ihtiyaçları müşteriler tarafından karşılanan ve en az 10 üniteye sahip tesisler olarak tanımlanır (Resmi Gazete, 2019: 115). Dolayısıyla kamp alanlarının gelişmesi ve sayı bakımından çoğalması ulaşım imkânlarının gelişmesiyle paralel yürümektedir. Günümüzde ulaşımın gelişmesi, mesafelerin yaklaşması, güvenliğin sağlanması gibi nedenlerle kamping faaliyetlerinde artışlar meydana gelmektedir. Kamping alanlarındaki konutlar (çadır, bungalov, şale) genellikle seyyar olmakla birlikte bazı kamp alanlarında sabit kamp konutları da bulunmaktadır (Aktaş, 2002: 36).

Kamping alanlarında çevre düzenlemeleri ile gerekli ağaçlandırma, çimlendirme ve aydınlatma sağlanmaktadır. Yeme-içme, eğlenme, dinlenme, okuma, spor vb. faaliyetlerin sağlıklı yapılması için gerekli düzenlemeler yapılmaktadır. Kampçılar için gerekli alan düzenlemeleri ile karavanlar için bakım, onarım ve geceleme ihtiyaçları karşılanır. Kamp alanlarında tuvalet, duş, elektrik, su ve ilk yardım hizmetleri için gerekli tedbirler alınır (Koçhan, 2015: 23).

Türkiye’de 2020 yılı itibariyle turizm işletmeli 1.125 yatak kapasiteli toplam 6 kamping tesis hizmet vermektedir. Yatırım işletmeli toplam 2.323 yatak kapasiteli 8

kamping tesisinin yapımı sürmektedir. Kamping tesislerine olan talep sayısındaki artış ile birlikte tesis sayısında da artış gerçekleşmektedir. Bu tesisler Antalya, Çanakkale, Düzce, İstanbul, İzmir ve Muğla’da faaliyet göstermektedir. En fazla yatak kapasitesi 420 yatak ile Muğla ilinde yer almaktadır. Daha sonra 350 yatakla İstanbul, 120 yatakla Çanakkale, 100 yatakla İzmir, 90 yatakla Antalya ve 45 yatakla Düzce sıralanmaktadır (Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2020).

### 5. Tatil Köyü

Tatil köyleri, planlı ve mevsimlik yerleşmeler olarak tanımlanır. Tatil yapma, dinlenme, eğlenme, sportif faaliyetler gibi çok yönlü fonksiyonlara sahiptir (Doğanay, 2001: 536). Tatil köyleri planlı yerleşim olduğundan sosyal donatı alanları mevcuttur. Böylece turistler çeşitli ihtiyaçlarını rahatlıkla karşılama imkânı bulmaktadır.

Tatil köyleri doğa ile iç içe rahat bir konaklama hizmeti vermektedir. Tatil köylerinde yöresel değerlerin korunması, çevre düzenlemesinin nitelikli olması, yerleşmenin yatay bir şekilde inşa edilmesi gerekmektedir. Bu tesisler en fazla 3 kattan ve en az 80 odadan meydana gelmelidir (Yıldız, 2011: 36).

Türkiye’de 2020 yılı itibarıyla 55.434 yatak kapasiteli 69 birinci sınıf ve 2.890 yatak kapasiteli 9 ikinci sınıf turizm işletmeli tatil köyü vardır (Tablo 9). Bunlara ilaveten 6.599 yatak kapasiteli 13 birinci sınıf, 7.732 yatak kapasiteli 7 ikinci sınıf, bakanlık işletme belgeli 310 yatak kapasiteli 5 yıldızlı ilk termal tatil köyünün inşası da devam etmektedir. Öte yandan ülkenin çeşitli yerlerinde belediye işletme belgeli tatil köyleri de hizmet vermektedir. Konya İsmil, Diyarbakır Çermik Helinamın ve Aksaray Ihlara termal tatil köyleri bunlara örnek olarak verilebilir (Foto 5).



**Foto 5.** Aksaray ilinin Ziga mevkiinde yer alan Ihlara Termal Tatil Köyü.

Türkiye’de toplamda 78 tatil köyü 26.464 oda ve 58.324 yatak kapasitesiyle hizmet vermektedir (Tablo 9). Tatil köyleri 6 ilde başka bir ifadeyle çok sınırlı sayıdaki ilde dağılım arz etmektedir. Bu iller arasında 43 tesisle Antalya ilk sırada yer almaktadır. İkinci sırada 25 tesisle Muğla ve çok daha az sayıdaki tesislerle İzmir (4), Aydın (3), Balıkesir (2) ve Mersin (1) illeri izlemektedir. Türkiye’de tatil köylerinin Balıkesir ve Mersin illeri arasına karşılık gelen Ege ve Akdeniz kıyı kuşağında yer aldığı



görülür (Harita 5). Dolayısıyla tatil köylerinin dağılışı, kıyı turizminin gelişim alanlarıyla sınırlı kalmıştır.

**Tablo 9.** Türkiye’de Tatil Köylerinin İllere Dağılışı (2020)

| İlin Adı  | Sınıfı | Tatil Köyü | Oda Sayısı | Yatak Sayısı | İlin Adı      | Sınıfı | Tatil Köyü | Oda Sayısı    | Yatak Sayısı  |
|-----------|--------|------------|------------|--------------|---------------|--------|------------|---------------|---------------|
| Antalya   | 1      | 42         | 16 913     | 37 490       | İzmir         | 2      | 2          | 182           | 364           |
| Antalya   | 2      | 1          | 416        | 964          | Mersin        | 1      | 1          | 320           | 640           |
| Aydın     | 1      | 3          | 1 189      | 2 468        | Muğla         | 1      | 21         | 5 860         | 12 994        |
| Balıkesir | 2      | 2          | 176        | 368          | Muğla         | 2      | 4          | 595           | 1 194         |
| İzmir     | 1      | 2          | 813        | 1 842        | <b>Toplam</b> |        | <b>78</b>  | <b>26.464</b> | <b>58.324</b> |

**Kaynak:** Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2020.

## 6. Hosteller

Hosteller, daha çok gençlik turizmine konaklama ve yeme-içme hizmeti vermektedir (Resmi Gazete, 2005: 4532). Düşük bütçe ile seyahat eden sırt çantalı gezginler ve öğrenciler için ucuz konaklama imkânı sunmaktadır. Hosteller, en az on odalı olmalıdır (Koçhan, 2015: 27). Eğlenme, duş, çamaşır, telefon, internet, ilk yardım hizmetlerin sağlıklı verilmesi için gerekli tedbirlerin alındığı konaklama tesisleridir.

Yaya veya bisikletle seyahat eden kişi ve grupların konakladığı tesislere de hostel adı verilir. Han ve öğrenci yurdu anlamlarına da gelir. Öğretmen denetiminde çeşitli amaçlarla seyahat eden öğrencilerin konakladığı tesisler yurt olarak tanımlanırken, diğer grupların konakladığı tesisler ise, han olarak tanımlanmaktadır. Her ikisine birden hostel denir. Öğrenci yurtları bu konaklama türü içinde kabul edilmediğinden Türkiye’de hostel mevcut değildir (Doğanay, 2001: 543). Aynı şekilde Türkiye’de 2020 yılı itibarıyla Turizm Bakanlığı konaklama türleri sınıflandırmasına göre de hostel bulunmamaktadır.



**Harita 5.** Türkiye’de Tatil Köylerinin İllere Dağılışı (2020)

## 7. Dağ Evi / Oberj

Dağ oteli olarak da isimlendirilir. Bunlar, kırsal turizm tesisleri sınıfında yer almaktadır. Doğal güzellikleri olan sahalarda, kış sporu merkezlerinde, ormanlık alanlar ile vadilerde inşa edilmektedir. Tesislerde hem spor etkinlikleri yapılmakta hem de doğal güzellikler izlenmektedir (Doğanay, 2001: 541). Oberjler, genellikle şehir dışında, doğal güzelliklere sahip, kış ve dağ sporlarının yapılabildiği ve turistik yollarla entegre sahalarda kurulmaktadır (Barutçugil, 1989: 54). Dağ evi en az bir yıldızlı, odalar, ranza sistemi olmadan en fazla altı kişilik olmalıdır (Resmi Gazete, 2005: 4542).

Türkiye’de 2020 itibariyle 970 yatak kapasiteli toplam 3 oberj tesisi bulunmaktadır. Yine 359 yatak kapasiteli toplam 4 adet turizm işletmeli dağ evi tesisi mevcuttur. 312 yatak kapasiteli 5 turizm yatırım tesisinin inşası ise devam etmektedir. Bolu’da 2, Ankara’da 1 tesis faaliyet gösterirken, Bolu, Kayseri, Rize ve Trabzon’da birer tesis faaliyet göstermektedir. Dağ evi / oberjler yayla turizmi ve kış turizminin geliştiği illere dağılmıştır.

## 8. Diğer Konaklama Tesisleri

Bu grupta B tipi tatil sitesi, butik tatil villası, çiftlik evi/köy evi, golf tesisi, kırsal turizm tesisi, özel tesis, turizm kompleksi ve yayla evi yer almaktadır. Türkiye’de toplam 439 diğer konaklama tesisinde 16.800 oda ve 35.066 yatak kapasitesi bulunmaktadır. B tipi tatil sitesi Muğla ve İstanbul’da birer olmak üzere 2 adettir. Bu tesislerde toplam 42 oda ve 236 yatak kapasitesi mevcuttur. Butik tatil villası, 70 oda ve 140 yatak kapasitesi ile İzmir’de hizmet vermektedir. 12 çiftlik evi/ köy evinde toplam 112 oda ve 225 yatak kapasitesi vardır. İzmir’de 3, Düzce’de 2, Denizli, Edirne, Muğla, Kahramanmaraş, Nevşehir, Ordu ve Tunceli’de birer tesis mevcuttur (Tablo 10).

Türkiye’de golf tesisi 3 adet olup, 531 oda ve 1.348 yatak kapasitesi ile sadece Antalya’da hizmet vermektedir. Toplam 4 adet kırsal turizm tesisinde 61 oda ve 120 yatak bulunmaktadır. Bu tesisler Çanakkale, İzmir, Kahramanmaraş ve Sinop’ta yer almaktadır. 411 özel tesiste 12.911 oda ve 26.465 yatak kapasitesi vardır. En fazla özel tesis İstanbul’dadır. Bu ilde 137 tesis hizmet vermektedir. Daha sonra sırasıyla Nevşehir, İzmir, Antalya, Karabük, Muğla, Çanakkale ve Balıkesir illeri takip etmektedir.

Türkiye’de mevcut olan toplam 4 turizm kompleksinden 3’ü Antalya’da ve 1’i de İstanbul’da faaliyet göstermektedir. Bu tesislerde toplam 3.043 oda ve 6.442 yatak bulunmaktadır. Ayrıca 30 oda ve 90 yatak kapasiteli toplam 2 yayla evi vardır ve bunlar Hatay ve Ordu illerinde yer almaktadır (Harita 6).

Gezi ve sportif amaçlarla kullanılan motorlu teknelere yat, teknelerin barındığı ve temel ihtiyaçlarını karşıladığı yerlere de Marina ya da Yat Limanı adı verilmektedir. Yat limanları turistik konaklama yönetmeliğine göre diğer tesisler sınıfında yer almaktadır. Yatlar, geceleme yapıldığından turistik konaklama tesisi olarak kabul edilmektedir (Doğanay, 2001: 539). Türkiye’de İstanbul, Ege ve Akdeniz sahilleri yat limanlarının yoğunlaştığı sahalardan göze çarpmaktadır. Türkiye’de ilk yat limanları Muğla (Bodrum, Marmaris), Aydın (Kuşadası) ve Antalya (Kaleiçi, Kemer) illerinde faaliyete girmiştir.

**Tablo 10.** Diğer Konaklama Tesislerinin İllere Dağılımı (2020)

| İlin Adı                       | Tesis Sayısı | Oda Sayısı   | Yatak Sayısı | İlin Adı                       | Tesis Sayısı | Oda Sayısı | Yatak Sayısı |
|--------------------------------|--------------|--------------|--------------|--------------------------------|--------------|------------|--------------|
| <b>Motel Sayısı</b>            |              |              |              | <b>Çiftlik/Köy Evi Sayısı</b>  |              |            |              |
| Adana                          | 1            | 75           | 150          | Denizli                        | 1            | 15         | 30           |
| Mersin                         | 1            | 65           | 134          | Düzce                          | 2            | 33         | 66           |
| Ankara                         | 1            | 20           | 40           | Edirne                         | 1            | 10         | 20           |
| Denizli                        | 1            | 15           | 30           | İzmir                          | 3            | 21         | 44           |
| Elazığ                         | 1            | 39           | 81           | K.Maraş                        | 1            | 10         | 20           |
| <b>Toplam</b>                  | <b>5</b>     | <b>214</b>   | <b>435</b>   | Muğla                          | 1            | 5          | 10           |
| <b>Dağevi/Oberj Sayısı</b>     |              |              |              | Nevşehir                       | 1            | 5          | 15           |
| Bolu                           | 3            | 473          | 1 024        | Ordu                           | 1            | 8          | 10           |
| Ankara                         | 1            | 30           | 66           | Tunceli                        | 1            | 5          |              |
| Kayseri                        | 1            | 31           | 69           | <b>Toplam</b>                  | <b>12</b>    | <b>112</b> | <b>225</b>   |
| Rize                           | 1            | 9            | 18           | <b>Kırsal Turizm Sayısı</b>    |              |            |              |
| Trabzon                        | 1            | 51           | 152          | Çanakkale                      | 1            | 19         | 44           |
| <b>Toplam</b>                  | <b>7</b>     | <b>594</b>   | <b>1 329</b> | İzmir                          | 1            | 12         | 24           |
| <b>Kamping Sayısı</b>          |              |              |              | K.Maraş                        | 1            | 15         | 34           |
| Muğla                          | 1            | 140          | 420          | Sinop                          | 1            | 15         | 18           |
| İstanbul                       | 1            | 116          | 350          | <b>Toplam</b>                  | <b>4</b>     | <b>61</b>  | <b>120</b>   |
| İzmir                          | 1            | 50           | 100          | <b>Yayla Evi Sayısı</b>        |              |            |              |
| Çanakkale                      | 1            | 40           | 120          | Hatay                          | 1            | 15         | 30           |
| Antalya                        | 1            | 30           | 90           | Ordu                           | 1            | 15         | 60           |
| Düzce                          | 1            | 15           | 45           | <b>Toplam</b>                  | <b>2</b>     | <b>30</b>  | <b>90</b>    |
| <b>Toplam</b>                  | <b>6</b>     | <b>391</b>   | <b>1 125</b> | <b>Turizm Kompleksi Sayısı</b> |              |            |              |
| <b>Turizm Kompleksi Sayısı</b> |              |              |              | <b>Golf Tesisi Sayısı</b>      |              |            |              |
| Antalya                        | 3            | 2 203        | 4 678        | Antalya                        | 3            | 531        | 1 348        |
| İstanbul                       | 1            | 840          | 1 764        | <b>Toplam</b>                  | <b>3</b>     | <b>531</b> | <b>1 348</b> |
| <b>Toplam</b>                  | <b>4</b>     | <b>3 043</b> | <b>6 442</b> |                                |              |            |              |

Kaynak: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2020.

**Harita 6.** Türkiye’de Diğer Turistik Konaklama Tesislerinin İllere Dağılımı (2020)

### Belediye İşletme Belgeli Konaklama Tesisleri

Belediye işletme belgeli konaklama tesisleri de türlerine göre sınıflandırılmaktadır. Fakat sınıflandırmada genel bir karmaşa olmaktadır. Çünkü tesisler, hangi türde işletilirse işletilsin belediye işletme belgeli tesis şeklinde kayıtlara geçmektedir. Türkiye’deki tüm turistik konaklama tesislerinin bakanlığa bağlanmasıyla birlikte daha sağlıklı bir sınıflandırma ve dağılımın ortaya çıkması beklenmektedir.

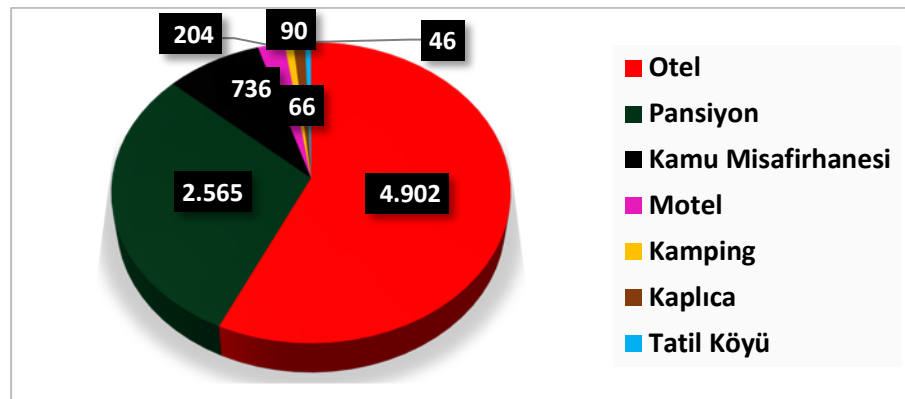
Belediye işletme belgeli konaklama tesislerinin işletme ve denetimleri yerel yönetimler tarafından yapılmaktadır. Bu işletmeler, iş yeri açma ve çalıştırma ruhsatına ilişkin esaslara göre birinci, ikinci ve üçüncü sınıf tesis olarak sınıflandırılmaktadır. Bu işletmelerin turizm işletme belgesi bulunmamaktadır. Oda fiyatları da çeşitli kriterlere göre belediyeler tarafından belirlenmektedir (MEB, 2006: 8). Belediye işletme belgeli konaklama tesislerinin hizmet kalitesi ve standartları turizm işletme belgeli tesislere göre daha düşük düzeydedir.

Türkiye’de 2020 yılı itibarıyla farklı türlerde toplam 8.609 belediye işletme belgeli tesis hizmet vermektedir (Tablo 11, Grafik 3). Bu tesislerin %56,9’unu oteller, %29,8’ini pansiyonlar ve %8,5’ini kamu misafirhaneleri teşkil etmektedir. Geriye kalan %4,8 tesisi ise motel, kamping, kaplıca ve tatil köyleri meydana getirmektedir. Türkiye’nin her iline dağılan kamu misafirhaneleri (üniversite konukevi, öğretimevi, polisevi, orduevi vb.) genellikle kurum ve kuruluşun adıyla anılmakta, 736 tesis ve 41.408 adet yatakla konaklama hizmeti vermektedir.

**Tablo 11:** Türkiye’de Belediye İşletme Belgeli Tesislerin Türlerine Dağılımı (2020)

| Tesis Türü         | Tesis Sayısı | Yatak Sayısı   | Oran (%)   |
|--------------------|--------------|----------------|------------|
| Otel               | 4.902        | 397.408        | 56,9       |
| Pansiyon           | 2.565        | 86.821         | 29,8       |
| Kamu Misafirhanesi | 736          | 41.408         | 8,5        |
| Motel              | 204          | 8.569          | 2,4        |
| Kamping            | 66           | 5.837          | 0,8        |
| Kaplıca            | 90           | 19.342         | 1,1        |
| Tatil Köyü         | 46           | 16.297         | 0,5        |
| <b>Toplam</b>      | <b>8.609</b> | <b>575.682</b> | <b>100</b> |

Kaynak: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2020.



**Grafik 3.** Türkiye’de Belediye İşletme Belgeli Tesislerin Türlerine Dağılımı (2020)

Türkiye’de 2020 yılı itibariyle belediye işletme belgeli 8.609 konaklama tesisi toplam 253.268 oda ve 575.682 yatak kapasitesiyle hizmet vermektedir (Tablo 12). Oysa 2000 yılında Türkiye’yi de belediye işletme belgeli toplam 7.836 konaklama tesisi ve 344.886 yatak kapasitesi vardı (<https://yigm.ktb.gov.tr>). 20 yıllık dönemde tesis sayısının nispeten daha az artmasına karşılık yatak kapasitesinde 230.429, başka bir ifadeyle yaklaşık %67 oranında büyük bir artış meydana gelmiştir.

**Tablo 12.** Belediye İşletme Belgeli Konaklama Tesislerinin İllere Dağılışı (2020)

| İlin Adı    | Tesis Sayısı | Oda Sayısı | Yatak Sayısı | İl Adı        | Tesis Sayısı | Oda Sayısı      | Yatak Sayısı    |
|-------------|--------------|------------|--------------|---------------|--------------|-----------------|-----------------|
| Adana       | 74           | 2 017      | 3 699        | K.Maraş       | 22           | 469             | 910             |
| Adıyaman    | 23           | 748        | 1 375        | Karabük       | 98           | 1 124           | 2 571           |
| A.Karahisar | 102          | 5 108      | 13 748       | Karaman       | 4            | 125             | 202             |
| Aksaray     | 14           | 513        | 1 086        | Kars          | 23           | 610             | 1 208           |
| Amasya      | 65           | 900        | 2 013        | Kastamonu     | 79           | 1 641           | 3 728           |
| Ankara      | 60           | 2 323      | 4 610        | Kayseri       | 34           | 1 257           | 2 728           |
| Antalya     | 1 028        | 53 116     | 136 644      | Kilis         | 6            | 213             | 446             |
| Ardahan     | 16           | 301        | 628          | Kocaeli       | 114          | 2 664           | 6 551           |
| Artvin      | 87           | 1 809      | 3 651        | Konya         | 122          | 3 270           | 6 636           |
| Aydın       | 127          | 5 081      | 12 053       | Kütahya       | 35           | 1 386           | 4 079           |
| Ağrı        | 10           | 382        | 674          | Kırklareli    | 25           | 664             | 1 307           |
| Balıkesir   | 472          | 11 552     | 29 456       | Kırkkale      | 10           | 290             | 471             |
| Bartın      | 251          | 2 128      | 5 290        | Kırşehir      | 9            | 293             | 583             |
| Batman      | 14           | 482        | 993          | Malatya       | 25           | 927             | 1 778           |
| Bayburt     | 4            | 73         | 122          | Manisa        | 74           | 2 021           | 4 698           |
| Bilecik     | 18           | 379        | 791          | Mardin        | 47           | 1 467           | 3 138           |
| Bingöl      | 5            | 144        | 240          | Mersin        | 452          | 10 215          | 25 542          |
| Bitlis      | 18           | 612        | 1 213        | Muğla         | 901          | 28 642          | 64 861          |
| Bolu        | 98           | 1 981      | 4 104        | Muş           | 26           | 607             | 1 178           |
| Burdur      | 50           | 929        | 1 987        | Nevşehir      | 324          | 5 827           | 13 732          |
| Bursa       | 181          | 5 042      | 11 299       | Niğde         | 23           | 917             | 2 133           |
| Çanakkale   | 342          | 6 678      | 15 723       | Ordu          | 32           | 597             | 1 267           |
| Çankırı     | 18           | 438        | 955          | Osmaniye      | 14           | 358             | 702             |
| Çorum       | 41           | 991        | 1 944        | Rize          | 36           | 1 197           | 2 597           |
| Denizli     | 13           | 391        | 806          | Sakarya       | 71           | 1 539           | 3 263           |
| Diyarbakır  | 21           | 560        | 1 076        | Samsun        | 24           | 410             | 862             |
| Düzce       | 67           | 1 664      | 3 711        | Siirt         | 7            | 298             | 570             |
| Edirne      | 97           | 2 586      | 5 972        | Sinop         | 76           | 1 377           | 3 673           |
| Elazığ      | 18           | 465        | 898          | Sivas         | 54           | 1 764           | 3 557           |
| Erzincan    | 31           | 770        | 1 543        | Şanlıurfa     | 65           | 1 904           | 4 269           |
| Erzurum     | 101          | 2 701      | 5 388        | Şırnak        | 9            | 258             | 695             |
| Eskişehir   | 28           | 994        | 2 106        | Tekirdağ      | 52           | 1 284           | 2 576           |
| Gaziantep   | 16           | 554        | 1 074        | Tokat         | 52           | 1 169           | 2 656           |
| Giresun     | 45           | 795        | 1 746        | Trabzon       | 45           | 1 208           | 2 677           |
| Gümüşhane   | 14           | 266        | 554          | Tunceli       | 1            | 7               | 14              |
| Hakkâri     | 13           | 339        | 737          | Uşak          | 11           | 245             | 435             |
| Hatay       | 144          | 3 613      | 8 534        | Van           | 48           | 1 766           | 4 012           |
| Isparta     | 43           | 1 036      | 2 258        | Yalova        | 94           | 2 524           | 6 243           |
| Iğdır       | 11           | 426        | 829          | Yozgat        | 44           | 980             | 1 936           |
| İstanbul    | 1 430        | 43 231     | 81 898       | Zonguldak     | 27           | 727             | 1 440           |
| İzmir       | 184          | 4 909      | 10 330       | <b>Toplam</b> | <b>8.609</b> | <b>253. 268</b> | <b>575. 682</b> |

**Kaynak:** Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2020.

Belediye işletme belgeli tesisler bakımından İstanbul 1.430 tesisle ilk sırada yer almaktadır. İkinci sırada 1.028 tesisle Antalya gelirken, Muğla 901, Balıkesir 462, Mersin 452, Çanakkale 342, Nevşehir 324 tesisle ilk 7 sırayı paylaşmaktadır. Buna karşılık belediye işletme belgeli en az tesise sahip olan il de 1 tesisle Tunceli’dir. Bunu 4 tesisle Bayburt ve Karaman takip etmektedir. Bingöl 5, Siirt 7, Kırşehir ve Şırnak 9 tesisle en az tesise sahip olan illerdendir (Harita 7). Tesis sayılarının illere dağılımında, ilin konumu, ulaşım durumu, nüfus büyüklüğü, ekonomik yapısı ve özellikle de nüfus ve turistik hareket yoğunluğunun rol oynadığı ayırt edilmektedir.

Belediye işletme belgeli tesislerin dağılım haritası incelendiğinde, bakanlık işletme belgeli tesislere göre ülke geneline daha fazla yayıldığı görülmektedir (Harita 7).



sınıflandırma ve yetki karmaşasına neden olmaktadır. Önümüzdeki dönemde tüm turistik konaklama işletmelerinin bakanlık işletme belgesine sahip olacağı, böylece konaklama tesisleri tek merkezden belgelendirilip denetleneceği ve bu konuda yaşanan karmaşanın giderileceği beklenmektedir.

Turistik konaklama tesislerinin sınıflandırılmasındaki bir diğer sorun da tür sayısının fazla olmasıdır. İşletmeler türlerine göre daha az sayıda ve sade bir sınıflandırmaya tabi tutulmalıdır. Çünkü oteller, sınıflandırılırken yıldızlarına göre, termal veya butik olup olmamalarına göre çok sayıda alt sınıfa ayrılmıştır. Diğer bazı türlerde de benzer ayrımlar söz konusu olmaktadır.

Otel, motel ve pansiyon geleneksel konaklama tesisleri olarak kabul edilmektedir. Bunların dışında tatil köyü, kamping, hostel, oberj, tatil sitesi, tatil villası, çiftlik evi/köy evi, golf tesisi, kırsal turizm tesisi, özel tesis, turizm kompleksi ve yayla evi diğer konaklama tesisleri olarak sınıflandırılmaktadır. Turistik konaklama içerisinde otellerin ayrı bir yeri vardır. Hem yaygın olması hem de çeşitli konseptlerde ve türlerde hizmet vermesi bakımından en fazla kullanılan turistik konaklama tesisleridir. Otel türleri içinde 5 yıldızlı otellerin de farklı bir konumu vardır. Bir otelin 5 yıldızlı olması için çok sayıda kriteri taşıması gerekmektedir. Bu nedenle her ilimizde 5 yıldızlı otel bulunmamaktadır.

Türkiye’de turistik konaklama tesislerinin gelişimi 1980’den sonra hız kazanmıştır. 1990’a gelindiğinde turistik konaklama sayısı 3102 ile 1980’e göre 7 kat artmıştır. 1981’de çıkarılan *Turizm Teşvik Kanunu*’nun tesis sayısının artmasında büyük etkisi olmuştur. Bu kanun özellikle kıyı turizmini desteklediğinden Ege ve Akdeniz’e kıyısı olan illerimizde turistik konaklamanın gelişimi oldukça hızlanmıştır. Bugün turizm işletme belgeli 4218 tesis, 487.376 oda ve 1.020.985 yatak kapasitesine ulaşılmıştır.

Turizm işletme belgeli konaklama tesislerinin illere dağılışı incelendiğinde, Antalya 807 tesisle açık ara ilk sırada gelmektedir. Daha sonra sırasıyla İstanbul 644, Muğla 412, İzmir 222, Ankara 182, Nevşehir 110, Balıkesir 95 ve Aydın 92 tesisle takip etmektedir. Bakanlık işletme belgeli en az tesis ise Kilis’te olup yalnızca 1 tesis mevcuttur. Diğer illerden Bayburt ve Siirt’te 2’şer, Bingöl ve Iğdır’da 3’er tesis hizmet vermektedir.

Türkiye’de konaklama tesislerinin dağılışı düzeninde, özellikle batı, güneybatı ve güney Anadolu kıyılarında konumlanan illerde daha fazla yoğunlaşma eğilimi ayırt edilmektedir. Bu bağlamda Antalya, Muğla, İzmir ve Aydın illeri ilk sıralarda yer almaktadır. Gerçekten doğal ve beşeri ortam şartlarının elverişli olması, buralarda turizm faaliyetlerinin öne çıkmasına yol açmaktadır. Öte yandan İç Anadolu’da bulunan Nevşehir ilinin sıralamada önde olmasında ise, hiç şüphesiz Ürgüp-Göreme yöresinde dünyanın en özgün yer şekillerinden olan peribacalarının doğal ve kültürel çekiciliğinin belirgin etkisi söz konusudur. Dolayısıyla doğal ve beşeri turistik çekiciliklerin önemi ve dağılışı ile konaklama tesislerinin sayısı, türü ve dağılışı arasında çok yakın ilişkiler gözlenmektedir. Bu durum, entegre turizm planlama çalışmalarında bölgesel karakterin önemini ortaya koymaktadır.

Ayrıca yoğun bir istihdam sağlayan turistik konaklama tesislerinin, alternatif turizm türleriyle birlikte Türkiye’nin iç bölgelerinde bulunan illerinde de teşvik edilerek yaygınlık kazanmasına önem verilmelidir. Böylece iller arasında gelişmişlik farkının azaltılmasında turizm sektöründen daha fazla yararlanılmalıdır.

**Kaynakça**

- Aktaş, A. (2002). *Turizm İşletmeciliği ve Yönetimi. (2. Basım), Antalya: Azim Matbaası.*
- Akıncı, Z. (2010). *Konaklama İşletmelerinde Kriz Yönetimi: Alanya Bölgesindeki Konaklama İşletmelerinde Kriz Sürecinde Karşılaşılan Sorunların Tespit Ve Çözümüne Yönelik Bir Araştırma, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.*
- Akıncı, Z. (2011). *Otel İşletmeciliği. Ankara: Nobel Yayınevi.*
- Akova, İ. (2008). *Turizm Araştırmaları, İstanbul: Çantay Kitabevi.*
- Akova, İ. (2019). *Turizm Coğrafyası, İçinde: Beşeri ve Ekonomik Coğrafya (Editör: M. Doğan, Ö. Sertkaya Doğan), Ankara: Pegem Akademi, s.377-422.*
- Alaeddinoğlu, F. Toroğlu, E. Elibüyük, M. (2006). Türkiye’de Bölgesel Farklılıklara Göre Konaklama Tesislerinin Gelişimi ve Değişimi, *IV. Ulusal Coğrafya Sempozyumu, Ankara Üniversitesi 25-26 Mayıs 2006. Ankara. Ss:145-152.*
- Azaltun, M. ve Kaya, E. (2010). *Konaklama İşletmelerinde Muhasebe Uygulamaları. (3. Basım), Ankara: Detay Yayıncılık.*
- Baykal, F. (2019). *Türkiye Turizm Coğrafyası, İçinde: Türkiye Beşeri ve İktisadi Coğrafyası (Editör: N. Taşlıgil, G. Sahin), Ankara: Nobel Yayınevi, s.349-416.*
- Barutçugil S. İ. (1989). *Turizm İşletmeciliği. (3. Basım), İstanbul: Beta Basım.*
- Dilber, İ. (2007). Turizm Sektörünün Türkiye Ekonomisi Üzerindeki Etkisinin Girdi Çıktı Tablosu Yardımıyla Değerlendirilmesi, *Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Yönetim ve Ekonomi Dergisi, 14(2): 205-220.*
- Dinçer, M. ve Dinçer, F. (1989). Türkiye’de Konaklama Sektörünün Gelişimi ve Başlıca Sorunları Üzerine Bir Araştırma, *İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, 47 (1-4): 45-57.*
- Doğanay, H. (2001). *Türkiye Turizm Coğrafyası. Konya: Çizgi Kitabevi.*
- Doğaner, S. (2001). *Türkiye Turizm Coğrafyası. İstanbul: Çantay Kitabevi.*
- Emekli, G. (2006). Coğrafya, Kültür ve Turizm: Kültürel Turizm, *İzmir: Ege Coğrafya Dergisi, 15: 51-59.*
- <https://yigm.ktb.gov.tr/Eklenti/68203,08122020-tarihi-itibariyla-bakanlik-belgelikonaklama-t-.xls?0> (Erişim Tarihi 17.12.2020).
- <https://www.tursab.org.tr/istatistikler/turistik-tesis-isletmeler/> (Erişim Tarihi 21.12.2020).
- <https://yigm.ktb.gov.tr/TR-201137/belediye-belgeli-tesis-istatistikleri.html> (Erişim Tarihi: 17. 12. 2020).
- Koçhan, M. (2015). *Risk Ve Kriz Dönemlerinde Otel İşletmelerinin Yönetimine Yönelik Bir Araştırma Otel İşletmelerinde Risk Ve Kriz Yönetimi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Düzce Üniversitesi, Düzce.*
- Kozak, N. Kozak, M.A. Kozak, M. (2011). *Genel Turizm İlkeler- Kavramlar. Ankara: Detay Yayıncılık.*
- MEB - Milli Eğitim Bakanlığı. (2006). Konaklama ve Seyahat İşletmeleri, *Ankara, MEGEP (Mesleki Eğitim ve Öğretim Sisteminin Güçlendirilmesi Projesi).*



- Okuyucu, A. ve Akgiş, Ö. (2016). Türkiye’de Konaklama Sektörünün Yapısal ve Mekânsal Değişimi: 1990-2013, *Ankara: Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 20(1):249-269.
- Özgüç, N. (1977). Sayfiye Yerleşmeleri: Gelişme ve Başlıca Özellikleri, *İstanbul: İstanbul Üniversitesi Coğrafya Enstitüsü Dergisi*, 22:142-162.
- Özgüç, N. (2007). *Turizm Coğrafyası (Özellikler ve Bölgeler)*. İstanbul: Çantay Kitabevi.
- Resmi Gazete. (2005). Turizm Tesislerinin Belgelendirilmesine ve Niteliklerine İlişkin Yönetmelik, *Ankara: 25852: 4519-4552*.
- Resmi Gazete. (2019). Turizm Tesislerinin Niteliklerine İlişkin Yönetmelik, *Ankara: 30791: 92-120*.
- TÜROFED. (2008). *Konaklamanın Seyahat Pazarındaki Yeri, Ekonomiye Katkıları ve Turizm-Endüstri İlişkileri*. İstanbul: Özgün Ofset (www.turofed.org.tr).
- Usta, Ö. (2001). *Genel Turizm*. İzmir: Anadolu Matbaası.
- Yıldız, Ş. (2011). *Beş Yıldızlı Otel İşletmelerinin Örgüt Yapılarının Mekanik-Organik Örgüt Yapısı Bağlamında İncelenmesi*, Tezsiz Yüksek Lisans Bitirme Projesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.
- Yiğitoğlu, R. (2020). *Konaklama İşletmelerinde Turist Azlığı Durumunda Alternatif Ürün ve Hizmet Geliştirme Stratejilerinin Etkisi: Nevşehir İli Örneği*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Nevşehir Hacıbektaş Veli Üniversitesi, Nevşehir.

## **Osmanlı Taşrasında Zirai Üretim: Osmanlı Sipahisi ve Köylüsü**

Agricultural Production in the Ottoman Country:  
Ottoman Sipahi and Peasant

**Mehmet Ali Türkmenoğlu**

Dr. Öğretim Üyesi, Harran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi,  
maliturkmenoglu@harran.edu.tr, Orcid ID: 0000-0001-8826-6572

| <b>Makale Bilgisi</b>                | <b>Article Information</b>            |
|--------------------------------------|---------------------------------------|
| <b>Makale Türü – Article Type</b>    | Araştırma Makalesi / Research Article |
| <b>Geliş Tarihi – Date Received</b>  | 5 Nisan / April 2021                  |
| <b>Kabul Tarihi – Date Accepted</b>  | 23 Haziran / June 2021                |
| <b>Yayın Tarihi – Date Published</b> | 25 Haziran / June 2021                |
| <b>Yayın Sezonu</b>                  | Nisan – Mayıs– Haziran                |
| <b>Pub Date Season</b>               | April – May – June                    |

**Atıf / Cite as:** Türkmenoğlu, M. A. (2021). Osmanlı Taşrasında Zirai Üretim: Osmanlı Sipahisi ve Köylüsü/ Agricultural Production in the Ottoman Country: Ottoman Sipahi and Peasant. Turkish Academic Research Review, 6 (2), 725-751. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/62824/910256>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet şAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## Osmanlı Taşrasında Zirai Üretim: Osmanlı Sipahisi ve Köylüsü

Mehmet Ali TÜRK MENOĞLU

### Öz

Osmanlı Devleti'nde sipahi-köylü ilişkileri her zaman Osmanlı sosyal ve ekonomi tarihi araştırmalarının incelediği konulardan birisi olmuştur. Ancak arşiv belgelerine dayalı yerli araştırmalar, bu alanda batılılar tarafından yapılanlara kıyasla ihmal edilmiştir. Bu durum yapılan çalışmaların sıklıkla Oryantalist bir bakış açısıyla ele alınması sonucunu doğurmuştur. İşte bu sebeple Osmanlı timar sistemi daima Avrupa feodal düzeniyle karşılaştırılmıştır. Aslında iki sistemin birbirinden farklılığı benzerliğinden çok daha fazladır. Gerçi Avrupa feodal düzeni Osmanlı'daki bir düzenle kıyas edilecek olsa bu şüphesiz timar sistemi olur; ancak bu kıyas Avrupalının gözüyle sistemi anlama çabasından öte gitmez. Kaldı ki bu anlama da çoğu zaman bir yanlış anlama olur. Zira timarın feodaliteyle karşılaştırılmasının sebebi sipahi ile senyörü, köylü ile serfi karşılaştırma ve anlama çabasıdır. Ancak Osmanlı Devleti'nin birçok kurumu gibi temel toprak yönetim ve vergi toplama sistemi olan timar sistemi de kendine özgü ve kaynakları itibarıyla de batılı olmaktan çok doğuludur. Gerçekten timar sisteminin kökenlerini kendisinden önce batı toplumlarında yaşanan feodal sistemde değil Abbasilerdeki katia sisteminde veya Selçuklulardaki ikta sisteminde aramak daha doğru olur. Bu yapıların ortaya çıktığı her ülkede tabii olarak bu sistemin elemanlarının ilişkileri meselesi de gündeme gelmiş; her ülkenin kendi özel şartları çerçevesinde çok farklı mecalarda seyreden bu ilişki günümüz araştırmacılarının çok ilgisini çeken bir konu olmuştur. Makalede, Osmanlı Devleti örneğinde bu ilişki; vergi veren-toplayan, yöneten-yönetilen şeklinde belirtilmiştir. İstilahtaki adıyla askeri-reaya ilişkisi, nihayet konunun kendi adıyla ifade edecek olursak sipahi-köylü ilişkisi ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı, Tarih, Feodalite, Sipahi, Köylü, Timar, Vergi

### Agricultural Production in the Ottoman Country: Ottoman Sipahi and Peasant

#### Abstract

Sipahi-peasant relations in the Ottoman Empire have always been one of the topics studied by Ottoman social and economic history researchers. However, domestic research based on archival documents has always remained at a negligible rate compared to those made by westerners in this area. This situation has led to the result that the studies are often handled with an Orientalist perspective. For this reason, the Ottoman Timar system has always been compared with the European feudal order. In fact, the two systems differ from each other much more than their similarity. If the European feudal order were to be compared to an order in the Ottoman Empire, this would undoubtedly be the Timar system. Moreover, this understanding is often a misunderstanding and its fundamental points. The reason why timar is compared with Feudality is the effort to compare and understand the sipahi and the senor, the peasant and the serf. However, the Timar system, which is the basic land management and tax collection system, like many institutions of the Ottoman Empire, is more oriental than western in terms of its own and resources.

Indeed, it would be more correct to look for the origins of the Timar system in the katia system in the Abbasids or the ikta system in the Seljuks, not in the feudal system that existed in western societies before it. In fact, aside from the indispensability of tax collection for states, the fact that almost all of the production was agricultural-based in the Middle Ages and the transportation vehicles were very limited and slow in this period, the tax should be collected in kind and spent in the place where it was collected rather than transported. The need to collect the tax in kind and spend it on site has created the need for an organization of tax collectors all over the country. For this reason, whether its name is timar, katia or feudal order, similar structures appeared in all medieval states. In every country where these structures emerged, the relationship of the members of this structure naturally came to the agenda, and this relationship, which takes place in very different channels within the framework of the special conditions of each country, has been a subject of great interest to today's researchers. In the article, in the case of the Ottoman Empire, this relationship, namely the relationship between the taxpayer-collector, or in other words, the relationship between the ruler and the ruled, or the military-reaya relationship in the term, finally, the sipahi-peasant relationship is discussed.

**Keywords:** Ottoman, History, Feudalism, Sipahi, Villager, Timar, Tax

#### **Structured Abstract**

The Ottoman state was initially founded by a conquest, warrior group of "veterans". In the following processes, especially with the increase of the conquest movements, progress was achieved in the military, administrative, economic and social organization processes. The land system, which brings multiple profits from these formations, is important for the Ottoman Empire. Especially in activities such as collecting taxes, training soldiers and being ready for war at any time, ensuring continuity in production, ensuring security and peace and reviving dead and newly conquered regions, the people assigned by the central state played a leading role. The Ottoman State, which is the sole owner of the land ownership, has taken the previous Turkish-Islamic states as an example in this structuring, as in many institutions. In the Ottoman Empire, as seen in other pre-industrial societies, the population increased in the 16th century and the Ottoman administration chose to open its less fertile lands to agriculture so that this situation did not cause any shortage of famine. The method used by the Ottoman elite to demonstrate the positive contribution of intensive working style limiting unemployment is the tax exemption incentives under the name of cheering. While small producers lost their lands and large farms emerged in Europe in the commercial agriculture environment that emerged with the increase of commercial demand for agricultural products, this did not happen in the Ottoman Empire. At this point, the continuation of the independent peasantry, as well as the conscious choice of the Ottoman state, the effect of the persistent resistance of the Ottoman peasants to the savings that could mean intervention in their own lands is also evident. However, ultimately, the villagers' ability to provide this resistance can be explained by the fact that the Ottoman court stood with the villager in the last analysis. Sipahi-peasant relations in the Ottoman Empire have always been one of the topics studied by Ottoman social and economic history researchers. However, domestic research based on archival documents has always remained at a negligible rate compared to those made by westerners in this area. This situation has led to the result that the studies are often handled with an Orientalist perspective. That is why the Ottoman fief system has always been compared to the European feudal order. In fact, the two systems differ from each other much more than their similarity. If the European feudal order were to be compared to an order in the Ottoman Empire, this would undoubtedly be the grooming system, but this comparison would not go beyond an effort to understand

the system from the eyes of the European. Moreover, this understanding is often a misunderstanding and its fundamental points. The reason why the fief is compared with Feudality is the effort to compare and understand the sipahi and the senor, the peasant and the serf. However, the timar system, which is the basic land management and tax collection system, like many institutions of the Ottoman Empire, is more oriental than western in terms of its own and resources. Indeed, it would be more correct to look for the origins of the timar system in the cult system in the Abbasids or the ikta system in the Seljuks, not in the feudal system that lived before it in western societies. In fact, aside from the indispensability of tax collection for states, the fact that almost all of the production in almost all states in the Middle Ages was agricultural and the transportation vehicles were very limited and slow in this period, the tax should be collected in kind and spent in the place where it was collected rather than transported. The need to collect the tax in kind and spend it on site has created the need for an organization of tax collectors all over the country. For this reason, similar structures have emerged in all medieval states, whether the name is timar, katia or feudal order. In every country where these structures emerged, the relationship of the members of this structure naturally came to the agenda and this relationship, which takes place in very different channels within the framework of the special conditions of each country, has been a subject of great interest to today's researchers. In the article, in the example of the Ottoman Empire, this relationship, namely the relationship between the taxpayer-collector, or in other words, the relationship between the ruler and the ruled, or the military-reaya relationship in the term, finally, the sipahi-peasant relationship is discussed.

**Keywords:** Ottoman, History, Feudalism, Sipahi, Villager, Timar, Tax

### Giriş

Osmanlı beyliğinin devlet haline geliş sürecinde ilk yerleşik cemiyetin asıl kitlesini şehirlerde üretim faaliyetlerine katılan şehirliler ile köy denilen küçük yerleşim yerlerindeki çiftçi-köylüler teşkil etmekteydi. Osmanlı ekonomisinin temeli ziraata dayandığı için çiftçi-köylüler sosyal yapıda mühim bir unsurdu. Hatta göçebelerden alınan vergiler bile, yerleşiklerin yararına kullanılmaktaydı. Ziraatla uğraşan bu çiftçi-köylü kesimine reaya deniliyordu.<sup>1</sup>

Birçok Avrupalı müsteşrikin yayınlarının etkisiyle İslâm dünyasında da bir feodal dönem olduğu yönünde bir kanaat ilim âleminde oldukça taraftar toplamıştır. Oryantalistlerin orta zaman İslâm tarihine dair neşrettikleri eserler ilim âleminde batı feodalizmine benzer bir İslâm feodalizminden bahsedilmesine yol açmıştır. Ancak İslâm feodalizmiyle uğraşanlar şimdiye kadar sadece toprak meselesi özellikle de askeri timarlarla meşgul oldular.<sup>2</sup> Geniş bir perspektiften bakıldığında Avrupa'da

<sup>1</sup> Feridun Emecen, *Osmanlılarda Yerleşik Hayat Şehirliler ve Köylüler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2000), 91-92; Rudi Paul Lindner, *Ortaçağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar*, çev. Müfit Günay (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, Haziran 2000), 119.

<sup>2</sup> M. Fuat Köprülü, "Orta Zaman Türk-İslâm Feodalizmi", *Bellekten* 5/29, (1943), 320-331; Murat Özyüksel, *Feodalite ve Osmanlı Toplumunu*, 3. Baskı (İstanbul: Der Yayınları, 1997), 178.

var olan sistem ile Osmanlı Devleti'ndeki toprak sistemi arasında idari, adli ve sosyal farklılıkların mevcut olduğu görülür.<sup>3</sup>

Osmanlı Devleti'nde toprakta devlet mülkiyeti devletin siyasi iktidarının ifadesiydi. Bu yetki toprağın kullanım hakkını üreticilere vermeyi ve toprağın gelirlerinden bazı kesimlerin desteğini sağlamak için onları yararlandırmayı gerektiriyordu. Yeniden üleşim düzeni de denilen, askeri fetih sonrası elde edilenlerin belirli kurumlarca askeri kahramanlık göstermiş savaşı bir guruba dağıtılması bu amaçla gerçekleştirilmekteydi.<sup>4</sup> Osmanlı Devleti'nin kendisine has bu askeri-idari yapılanmasının etkileri uzun süre Osmanlı egemenliğinde kalan devletlerde Osmanlı egemenliğinden çıkmalarından sonra dahi devam etmiştir.<sup>5</sup>

Makalede Osmanlı tarihi incelemelerinde devlet-köylü ilişkilerine nazaran çok daha az ilgi çekmiş bir konu olan sipahi-köylü ilişkileri ele alınmıştır. Yararlanılan kaynaklardan da anlaşılacağı üzere, konuyla ilgili olarak Halil İnalıcık, Ömer Lütfi Barkan, Feridun Emecen gibi tarihçilerin çalışmaları önem arz etmektedir. Çalışmanın bir bölümünde sipahi ve köylünün birbirlerine ve devlete karşı sorumlulukları, bir bölümünde ise sipahi ve köylünün çatışma alanları ele alınmıştır. Aralarındaki ilişki de arşiv kaynaklarıyla desteklenerek örneklendirilmiştir.

## 1. Sipahi ve Köylü: Karşılıklı Hakedişler

### 1. 1. Köylünün Devlete ve Sipahiye Karşı Mükellefiyetleri

Köylüler bir çift öküzle sürülebilecek kadar yeri tapu resmi vererek devletten alırlar. Kendi gelirlerini temin ettikten sonra devletin tayin ettiği vergiyi yani öşürü, devletin askeri ihtiyaçlarını karşılaması sebebiyle geçimini sağlamayı taahhüt ettiği sipahiye verirlerdi. Osmanlı Devleti'nin en kalabalık askeri grubu bu şekilde oluşmuştur.<sup>6</sup> Sipahinin topladığı en önemli vergi öşürdü.<sup>7</sup> Tahıl ve sebzelere öşür aynı olarak alınmaktaydı. Bu verginin oranı, toprağın verimine

<sup>3</sup> Kral sadece ismen ve tacıyla kraldır. Feodal çağda bütün efendiler aynı zamanda yargıçtır. Ancak ne malikane sahipleri ne de tımarlı sipahiler yargı yetkisine sahiplerdi. Marc Bloch, *Feodal Toplum*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 4. Baskı (Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2005), 225, 311.

<sup>4</sup> Adem Çaylak, “Osmanlı’da “Yöneten-Yönetilen” İlişkisi: Başlıca Yaklaşımlar ve Şerif Mardin”, (Kırıkkale: Kırıkkale Ü. Sos. Bil. Enstitüsü Kamu Yönetimi ABD Yüksek Lisans Tezi, 1997), 76.

<sup>5</sup> Mehmet Ziya Kantaş, *Lübnan’da Lise Düzeyinde Okutulan Resmi Tarih Kitabında Türk Tarihi Algısı* (Ankara: Gece Akademi Yayıncılık, Eylül 2019), 31-41.

<sup>6</sup> Erhan Afyoncu, “Sipahi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/256-258.

<sup>7</sup> Öşür, Müslüman halkın ürettiği tarımsal ürünler üzerinden onda bir oranında alınan bir vergidir. Bazı bölgelerde öşürün yerine; salarîye, dimüs gibi kelimeler de kullanılmıştır. Ayrıca salarîye, özellikle Anadolu ve Rumeli’de öşürün tamamlayıcısı olarak toplanan bir vergi olmuştur. Bkz. Ahmet Tabakoğlu, “Öşür”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/100-103; Cengiz Becermen, *Klasik Dönem Osmanlı Vergi Türleri ve Vergi Sistemi*, (Ankara: Vergi Müfettişleri Derneği, 2008), 39-42.

göre mahsülün yarısı ve onda biri olarak değişebilmekte; toplumun genelinden alınmaktadır.<sup>8</sup> Reaya tahılın nakliyesi ile ambara yerleştirilmesini sağlamak zorundaydı.

Sipahinin toprak üzerindeki haklarından biri boş toprakları sözleşmeyle ve peşin ödenen bir kira “tapu resmi” ile talep eden köylünün tasarrufuna verme yetkisiydi. Köylü toprağı sürekli işlemeyi ve zorunlu vergileri ödemeyi üstlenirdi. Ekinlik, bostan ya da çayır olarak aldığı toprağın kullanımını değiştiremezdi. Arazisindeki boş toprağı bir köylü yerleşmişse sipahi ondan sadece yasal vergileri alabilirdi. Böylece devlet verimliliğı artırmak için timarına köylü yerleştirerek ekilen toprağı artıran sipahiye ödüllendirirdi.<sup>9</sup>

Sipahi köylünün vergisini tespit için harmanını ölçmeliydi. Köylü sipahi ürünü ölçmeden kaldırıp ambara koyamazdı. Ancak bunu bir haftadan fazla tehir edemezdi. Eğer sipahi bir haftadan fazla gelip ölçmezse köyün imamı, kethüdası ve önde gelenleri ölçüp ambara koyabilirdi.<sup>10</sup>

Osmanlı devletinde vergiler üç kategoridir. Rüsümü’l- Örfiye (örfi vergiler)<sup>11</sup> Rüsümü’l- Şer’iyye (dini vergiler)<sup>12</sup> ve Avâriz-ı Dîvâniyye (olağanüstü vergiler)<sup>13</sup>. Örfi vergiler; çiftler üzerinden alınan vergiler<sup>14</sup>, satış ve değirmen resimlerinden oluşmakta iken; dini vergilerin önemlileri öşür, haraç ve cizyedir.<sup>15</sup> Bu vergilerden cizye gibi bazıları devlete ait ise de çoğı ya tamamen timarlının veya onunla beyinin ortak geliri olur sadece cizye gibi bazıları devlete ait olurdu. Bazı

<sup>8</sup> İbrahim Solak, *XVI. Asırda Maraş Kazası (1926-1963)*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2014), 140.

<sup>9</sup> Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ 1300-1600*, çev. Ruşen Sezer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009), 114.

<sup>10</sup> Baki Çakır, *Osmanlı Mukataa Sistemi XVI. XVIII. Yüzyıl* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003), 5.

<sup>11</sup> Örfi vergiler, geleneklere göre konmuş ve din ayırımı yapılmaksızın herkesten yerel ve olağanüstü harcamaları temin etmek için toplanan düzensiz vergilerdir. Becermen, *Klasik Dönem Osmanlı Vergi Türleri ve Vergi Sistemi*, 40.

<sup>12</sup> Tekâlif-i şer’iyye olarak da bilinen bu vergiler; zekât, öşür, haraç ve cizyedir. Becermen, *Klasik Dönem Osmanlı Vergi Türleri ve Vergi Sistemi*, 25; M. Macit Kenanoğlu, “*Vergi*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 42/52-58.

<sup>13</sup> Bu vergi, olağanüstü dönemlerde, tebaaya yüklenen bedeni, mali ve aynı bir vergidir. Avarız-ı divaniye adı ile de anılan bu vergi, devlet giderlerinin ülke nüfusuna tevzii ve bölünmesi sonucu ortaya çıkmaktadır. Halil Sahillioğlu, “*Avâriz*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/108-109; Becermen, *Klasik Dönem Osmanlı Vergi Türleri ve Vergi Sistemi*, 72.

<sup>14</sup> Toprağı elinde bulunduran çiftçi işlediğı bu toprağı karşılık kanunnâmelerde “çift resmi, çift hakkı, kulluk akçesi” isimleriyle bilinen belirli nispette bir vergiyi ödemekle mükelleftir. Osmanlılarda çiftçi-köylünün temel vergisi özelliğini taşıyan ve bünyesinde çeşitli yükümlülükleri de barındıran çift resmi ortaya çıkışı, daha sonraki uygulamaları ve miktarı bakımından zaman içerisinde değişiklikler göstermiştir. Feridun Emecen, “*Çift Resmi*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/309-310.

<sup>15</sup> Haraç, devlet tarafından Müslüman olmayanlardan alınan şer’i vergidir. Cizye ise gayrimüslimlerden askerlik görevi karşılığında alınan bir tür baş vergisidir. Becermen, *Klasik Dönem Osmanlı Vergi Türleri ve Vergi Sistemi*, 27-28, 46.

halk kesimlerinin yaptığı hizmetlerle muaf olduğu avarızın ise tamamı timarliya bırakılmaksızın doğrudan devletçe toplanmaktadır. Reaya özel olarak köylülük statüsünü belirleyen çift resmi gibi vergileri hazineye ya da hazine temsilcisine öderdi.<sup>16</sup> Çünkü reaya sultanın (yani onun adına timar sahibinin) sayılırdı. Ancak sultanın araziye temlik etmesi halinde bu vergileri toplama hakkı mülk sahibine geçerdi. Reayadan bir hane reisi tek bir aileyi geçindirecek bir çiftlikten fazla toprak elinde bulunduramazdı. Ölünce çocukları toprağı ortak işleyebilir fakat bölemezlerdi. Çifti olan köylü sipahiye sekizde bir öşür ve yıllık 22 akçe çift resmi öderdi. Bu resim Bizans zamanında saman, yem, odun ve diğer hizmetler için yükümlü olunan miktarın karşılığıydı.<sup>17</sup>

Osmanlı şeriyeye sicillerinde bu vergilerin toplanması ile ilgili çok sayıda belge bulmak mümkündür. Mesela Eyüp Mahkemesi kayıtlarında yer alan Alibey Çavuş Köyü ahalisinden sekizde bir öşür ve salariye tahsil olunmasına dair ferman kaydı<sup>18</sup> bu tür emirlere örnek teşkil etmektedir.

Elinde bir çift yeri olan reaya her sene Bursa mud'u<sup>19</sup> ile dört mud ekin ekmek zorundaydı. Ekmediğı her yıl için sipahisine bedel-i öşür olarak 50 akçe öderdi. İki mud ekmiş olsa bedel miktarı 25 akçeye düşerdi. Bu rakama 22 akçelik çift resmi dahil değildi. Çiftine dört mud ekin eken reaya ise serbesttir istediğı işle meşgul olabilirdi. Elinde çift miktarı toprağı olmayan ya da toprağını kiralama usulü başkasına ektiren reaya ise bedel-i öşürden muaf olup sadece çift resmini öderdi. Çiftliğini terk eden reaya ise sipahisine ödemek zorunda olduğu aşar vergisi ve diğer vergilerinin tazmini manasında çift bozan resmi<sup>20</sup> ödemek zorundaydı.<sup>21</sup> Mesela Sarıkavak köylü Hasan'ın vergilerini Sipahi Hasan'a ödemek şartıyla Üsküdar'da ikametine izin verilmişti.<sup>22</sup>

<sup>16</sup> Halil İnalçık, "Timar", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/168-173.

<sup>17</sup> Halil İnalçık, "Osmanlılarda Raiyyet Rüşumu", Belleten, XXIII, (1959), 577-594.

<sup>18</sup> *Eyüb Mahkemesi* 90 Numaralı Sicil (H. 1090 - 1091/M. 1679-1680), (İstanbul: İSAM Yayıncılık, 2011), 31/544. Sicilin metni ve transkripsiyonu için bkz. Ek: 1.

<sup>19</sup> Eski bir hacim ölçüsüdür. Nadiren "med" ismiyle anılan bu ölçü birimi Osmanlı öncesi ve sonrasında çeşitlilik arz etmektedir. Cengiz Kallek, "Müd", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/457-459. Tahrir defterlerinde öşürün miktarı müd veya kile gibi ölçü birimleriyle belirtildikten sonra ürünlerin değerleri günün câri fiyatına göre nakdi karşılık olarak da kaydedilmektedir. Bu duruma "Tahrir Kıymeti" de denmektedir. Solak, *XVI. Asırda Maraş Kazası (1926-1963)*, 141.

<sup>20</sup> Reaya, toprağını bırakıp başka yere giderse gittiğı yerde yeni bir tahrir defterine kaydedilmedikçe on yıl içinde geri getirilebilir ya da "çiftbozan resmi" adıyla önemli bir vergiyi ödemek zorunda kalırdı. Mehmet Genç, "Osmanlılar", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/525-532.

<sup>21</sup> Ömer Lütfi Barkan, "Feodal Düzen ve Osmanlı Timarı", *Hacettepe Üniversitesi Türkiye İktisat Tarihi Semineri*, (Haziran 1973), 307.

<sup>22</sup> *Üsküdar Mahkemesi 396 Numaralı Sicil* (H. 1150 - 1151 / M. 1737 - 1738) (İstanbul: Kültür AŞ., 2019), 68/ 122, [www.kadisicilleri.org](http://www.kadisicilleri.org)



Bundan başka çiftini terk eden reaya eğer başka bir sipahinin toprağında çalışıyor ya da başka işlerle uğraşıyorsa onun yerini tespit eden sipahinin köylüyü terk ettiği toprağına geri döndürme hakkı vardı.<sup>23</sup> Fakat bunun için köylünün toprağı terkinden itibaren 10 yıldan fazla zaman geçmemiş olması lazımdı. 10 yıldan fazla zaman geçen köylülerden sipahi sadece çift bozan resmi talep edebilir<sup>24</sup> ya da köylünün işlediği yeni topraktan kendisi için ikinci bir öşür isteyebilirdi. Eğer reaya toprağı terk ettikten sonra başka bir sipahinin toprağında on yıldan fazla çalışmış<sup>25</sup> ise artık yeni sipahiye raiyyet yazılmalıydı. Mesela 23 Zilkade 981 de yer değiştiren reayanın on sene oturduğu sipahi toprağına raiyyet yazılması için Budin beylerbeyine hüküm yazılmıştı.<sup>26</sup>

Bu resmin miktarı zamanla değişmiş Fatih kanunnamesinde 50 akçe iken XVI. yüzyıl sonunda bazı yerlerde 300 akçe olmuştur. Bu durum bize XVI. yüzyıldan sonra Osmanlı devletindeki reaya aleyhine olan gelişmelerin boyutları ve onların karıştığı isyanların sebepleri hakkında bir fikir verebilir. Çift-bozan resminin bir özelliği seyyid, sipahi-zade, berat sahibi ve asker sınıflarından istenmemesiydi. Onlar ziraatla meşgul oldukları zaman toprağın öşür ve resmini verirler, fakat istedikleri zaman çiftliklerini bozup ziraatla uğraşmaktan vazgeçebilirlerdi. Aynı şekilde hastalıktan, yaşlılıktan ve diğer zorlayıcı sebeplerden dolayı toprağını ekemeyenler de çift-bozan vergisinden muaf olur,<sup>27</sup> sipahileri üç yıl ekilmeyen bu tür topraklara el koyup tapu ile başkalarına verebilirdi. Ancak bu konuda da su-i

<sup>23</sup> Örnek bir talep ve uygulaması için bkz. Osmanlı Arşivi (BOA), *İE., DH.*, No. 2618. Kayserinin Karahisar kazasına bağlı Uluköy ve diğer karyelerden dokuz yüz akçe timar berât-i sultaniyle mutasarrıf olan Ahmed ve Hüseyin adlı kimseler karyelerinin perakende ve perişân hâlde olmasından timarın hasılatının noksân olması karye ahalisinin aslı karyelerine iskan ettirilmesi talebi.

<sup>24</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *CT.*, 66. Ze'âmet ve timarın resmi reayalarından diğer kurâ çiftliklerinde mütemekkin olanların avarizhanesine kaydolunmayub ya da on yılı geçmiş olan, buldukları yerde rüsûmatlarının alıverilmesine dâir.

<sup>25</sup> Reaya köylülükten çıkmış şehre yerleşmiş ise yine sipahisi takipten men' edilirdi. Mesela 13 Ramazan 1067 tarihli belgede Kolonya köyü sipahisi Yusuf Bey b. Mehmed'in kendi reayasından olduğu iddiasıyla kırk seneden beri İstanbul'da oturan Nikola V. Yani'den vergi alamayacağı kaydedilmişti. *Rumeli Sadâreti Mahkemesi 106 Numaralı Sicil* (H. 1067–1069/ M. 1956–1958), (İstanbul: Kültür AŞ., 2019), 50/138, [www.kadisticilleri.org](http://www.kadisticilleri.org)

<sup>26</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Mühimme Defterleri*, No. 23, 348/769.

<sup>27</sup> Vergilerden muafiyet ve belli mali kaynaklar üzerinde hak iddia etmek anlamına gelen mali ayrıcalık bazı kişilerin elde ettiği imtiyazın devlet tarafından tanınması demektir. Bu tanınma çoğunlukla devlete hizmet eden kimselere tanınan bir imtiyazdı. Bunlar saray halkının yanı sıra merkezdeki idareciler, ulema yeniçeriler, imparatorluk ordusuna asker sağlamaları karşılığında kendilerine toprak bağışlanan taşra yöneticileri ile köprülerin korunması gibi hizmetlerde istihdam edilen kırsal nüfus idi. Bu sonuncusu hariç hepsi askeri kesimden idi. Sonuncu kesim ise askeri kesime ait olabilecek bir hizmet ifa etmeleri karşılığında bu mazhariyete erişmişlerdi. Bkz. Huricihan İslâmoğlu, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Köylü*, haz. Ayşe Çavdar (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 81.

istimaller olabilmekteydi. Bu durumda merkez kendisine ulaşan şikayetleri değerlendirir yapılan usulsüz uygulamaların geri alınmasını emrederdi.<sup>28</sup>

Timar sahiplerinin beratlarında kendileri için gelir kaynağı olarak tespit edilmiş vergileri tam olarak tahsil için çift-bozan tazminatına benzer hükümleri koyun ve değirmen sahipleri için ve çeltik ekilen tarlalar için de tatbik ettikleri durumlarla da karşılaşmaktayız. Mesela vergisi defterde sipahiye gelir kaydedilmiş bir değirmenin sahibi değirmenin terk etmek istese sipahisi “değirmen hakkını” ödemeye mecbur edebilmekte veya koyun sahibi ciddi bir sebep olmaksızın koyunlarını satsa kendisine yeniden koyun aldırılıp vergisini ödemeye mecbur edebilirdi. Terk edilen ve harap olan bir sahibinin işletmeye kudreti kalmayan bir değirmen kadı marifetiyle tamir edip işletecek birine sattırılırdı. Yine bir çeltik tarlası bağ veya bahçeye dönüştürülse ve suyu başka amaçla kullanılsa sipahi bu işle öteden beri meşgul olanları toplayıp harap olan çeltik sahalarını ziraata açtırmak için zor kullanabilirdi.<sup>29</sup>

Osmanlı kanunnamelerinde öncelikle reayanın timar sahiplerine ödemesi gereken vergilerden bahsedilirdi. Tahrir defterlerine göre bunlar öşür, hizmetler ve Pazar rüsumu<sup>30</sup> olarak gruplandırılabilir.<sup>31</sup> Kanunlarda vergileri düzenleyen bölümlerde Müslümanlar ve Hıristiyanlar ayrı ayrı ele alınırdı. Mesela Slav memleketlerinin katılmasından sonra yeni bir örfi vergi ispençe Osmanlı uygulamasına girmiştir ki bu sadece Hıristiyanlara aittir. Çift-Resminin yerini alan ispençe sadece Hıristiyan yetişkin erkeklerin ödediği bir vergidir ve 25 akçe olan bu vergiyi ödeyenler çift-resmi ödemezler. Bu Sırp köylüsü için bir imkândır; çünkü Osmanlıdan önce Sırp Duşan kanununa göre köylü pronija sahibi için haftada iki gün çalışır, bir gün bağda hizmet eder, bir gün de ot biçerdi. Bundan başka yıllık 1 hyperper (Bizans altını) vergi verirdi ki zaten 1 hyperper 25 Osmanlı akçesiydi. İşte senede bir verilen bu vergi ispençenin menşei olmalıdır.<sup>32</sup>

Başlangıçta örfi-sultani vergiler fethedilen halkların fetihten önce ödedikleri vergilerden ibaretti. Osmanlılar sorup-soruşturmak ve fetih öncesi kanunlar ile defterleri karıştırmak suretiyle tespit etikleri vergileri kendi rejimlerine açıkça aykırı olanlar hariç aynen devam ettirdiler. Bu vergilerin birçoğu köylülerin yerel bey veya senyörlerine karşı feodal angarya yükümlülüklerinin parasal karşılığı idi. Bu gibi vergiler açısından Osmanlı devletinin genel politikası angarya emek

<sup>28</sup> Örnek bir hüküm için bkz. Osmanlı Arşivi (BOA), *Mühimme Defterleri*, No. 23, 80/161.

<sup>29</sup> Becermen, *Klasik Dönem Osmanlı Vergi Türleri ve Vergi Sistemi*, 19-20, 32.

<sup>30</sup> Bu vergi Osmanlı şehir, kasaba, panayır ve pazar yerlerine getirilen ve alım satıma konu olan mallardan alınmaktaydı. Becermen, *Klasik Dönem Osmanlı Vergi Türleri ve Vergi Sistemi*, 62.

<sup>31</sup> İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğunda Klasik Çağ 1300-1600*, 78-80.

<sup>32</sup> İnalçık, “*Osmanlılarda Raiyyet Rüsümü*”, 602-608.

hizmetleri ile örfi resimleri nakde çevirmekti. Bu, Balkanlarda yerel feodal otoritelerin yerini alan güçlü merkezîyetçi bir imparatorluk için gerekli bir politikaydı. Ancak ekonomik gelişme düzeyinin yeterli olmaması sonucu sipahiye ev yapmak, otunu biçmek ve ambarlamak, öşrünü en yakın pazara taşımak yakacak odununu temin etmek ve nihayet doğrudan sipahiye ait arazide angarya çalışmak gibi bir kısım hizmetler ister-istemez muhafaza edildi. Osmanlı öncesi feodal uygulamalardan devralınan bu emek hizmetleri askeri sınıf mensuplarını askeri olamayan uğraşlardan kurtarmak için zorunlu görülen angaryalar olarak Osmanlı rejiminde de sürüp gitti. Bu hizmetlerin hepsine birden kulluk denirdi. Bu ifade bağımlı köylü olan reayanın yükümlü olduğu resimler anlamına gelir. Yoksa Osmanlı devletinde reaya köle değildir.<sup>33</sup>

Bizans İmparatorluğu ve Balkan devletlerinde köylüler tarım vergisiyle beraber sipahilerine yılda bir araba odun ve yarım araba saman vermekle de yükümlüydü. Osmanlı Devleti bu vergileri genelde nakde çift resmine çevirmeyi tercih etti. Osmanlı kanunu angarya iş ve hizmetlere ilke olarak karşıdır. Olağanüstü hallerde dahi tercih edilen bunların paraya çevrilmesidir. Bu feodal hizmetler sisteminden daha az yolsuzluğa açık bir vergi sistemi demektir. Olağanüstü zahire vergisi ve angarya yalnız devlet yararının zaruri olduğu durumda ve sultanın özel izniyle uygulanırdı. Bunun dışında timar sahipleri kendi kişisel kullanımları için köylüye erzak ve malzeme temin etmelerini emretme hakkına sahip değillerdi. Köylüleri tarafından kanun gereği kendilerine teslim edilen hububat ve gıda malzemeleri dışında ihtiyaç duydukları şeyleri köylüden para ile temin etmek zorundaydılar. Bu kurallar askeri sınıfın köylüyü sömürmesini önleme amacını güdüyordu.<sup>34</sup>

Osmanlı Devleti kişilerin yerel büyüklere bağımlılığı ve onlara angarya hizmetlerinin kaldırılmasını vergi kanunlarında temel yapmıştır. Kanunlarda köylünün yükümlülüğü olarak öşrünü sipahi için en yakın pazara götürmek ve ona bir ambar yapmaktan başka bir yükümlülük zikredilmez. Fakat yine de vergi kanunlarında yukarıda gördüğümüz gibi yıkılan devletlerin miras kalan kanunlarının yeri vardır. Hatta çoğu zaman örfi kanunlar onların mirasıdır. Bu durum ülkede farklı kanunlar olabileceğini akla getirmektedir ki bu doğrudur. Osmanlı Devleti'nde her sancağın ayrı kanunnamesi olabilirdi. Sadece ceza kanunnamesi tektir. Bu İslâm

<sup>33</sup> Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi 1300-1600*, çev. Halil Bertay (İstanbul, Eren Yayıncılık, 2000), 1/110.

<sup>34</sup> Halil İnalçık, *Osmanlı Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, çev. Ayşe Bertay vd. (İstanbul, Eren Yayıncılık, 2004), 2/596; a.mlf., *Osmanlı İmparatorluğunda Klasik Çağ 1300-1600*, 80, 112.

hukukunun genel ceza anlayışından doğar ve imparatorlukta Müslim ve gayrimüslim herkes bu konuda eşit ve aynı kanuna tabidir.<sup>35</sup>

Ceza hukukundaki teklığın yanında Osmanlı köylü sınıfı içinde hukuki statü farklılıkları vardır. Osmanlı hukuku köylüleri bir ya da yarım çifti olanlar diye ayırmış, az topraklıları da evlilik durumuna göre sınıflandırmıştır. Genellikle ırgatlık yapan topraksızları da kayda geçirmiş ve öşürlerini timar sahibine ödemesini istemiştir. Yani Osmanlı Devleti köylü emeğini vergilendirilebilir sayıyordu. Kısaca devlet topraksız köylünün de hayatını kazanabileceğini var sayar onu da vergiden hariç tutmazdı. Köylüden alınan vergiler devletin en önemli gelir kaynağıydı. Daha önemlisi devlet köylü üreticinin varlığını koruyarak adaletin mercei ve nizam-ı âlemin koruyucusu olma işlevini de yerine getiriyordu.<sup>36</sup>

Osmanlı vergilerinin oranı ise daha önceki dönemlerle kıyas edilemeyecek kadar makuldü. XV. yüzyıl sonlarında bir altına eşit olan bu miktar yetişkin bir erkeğin el emeği ile kazandığının yaklaşık %10-14'ü kadardı. Bu ırgatlar aynı yerde üç yıl kalırlarsa o timarın reayası olarak kabul edilmişlerdir.

Sipahi köyde oturur, ancak tarımla uğraşmazdı. Onun köyde yaşamasını mümkün kılmak için kanun köylüye birtakım hizmetler yüklemişti. Bunların önemlileri sipahiye köyde bir ev yapmak ve öşürünü koyacağı bir de ambar inşa etmektir. Bundan başka ürününü ambara ya da bir günlük mesafedeki pazara taşımak da köylünün vazifesiydi. Ayrıca sipahinin çayırındaki otları biçmeye de katılırlar ancak onları taşımakla yükümlü olmazlardı. Bunlardan başka sipahi başka köyden gelmişse onu üç güne kadar konuk etmek ve atına bakmak da gerekirdi. Aslında devlete karşı yükümlülüklerinin bir kısmını veya tamamını bedenlen çalışarak ifa etmek şeklinde tanımlayabileceğimiz emek hizmetleri<sup>37</sup> Osmanlılardan önce de var olmuştu. Süvari birlikleri olan sipahinin varlığını devam ettirmesi seferde sultana hizmetinin devamı ya da tarımı ve köylüyü çapulculardan koruması için, sipahiye yiyecek ve barınak, hayvanı için de ahır ve ot temini ile hayvanının bakım hizmetleri zorunlu olarak görülür ve Osmanlı devletince de sürdürülürdü.<sup>38</sup> Bu konuda köylünün yapması gereken hizmetlerden kaçınması durumuna karşı emirler yayınlanır, tembihler yapılırdı. Mesela 23 Ramazan 981 tarihli emirde Hırsova Kazasının Noyluk köyü halkının “*hepimiz güherçileciyiz muafiz*” diyerek iki senelik toprak sahiplerine mahsullerinden vermekten imtina ettiklerinden bahisle konunun

<sup>35</sup> Halil İnalçık, “*Adaletname*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/346-347; a.mlf., *Devlet-i Âliyye (Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar I)*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, Ekim 2009), 234-236.

<sup>36</sup> İslamoğlu, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Köylü*, 149.

<sup>37</sup> Vergi mükellefiyetinde emek hizmetlerinin tahlili için bkz. Cengiz Becermen, *Klasik Dönem Osmanlı Vergi Türleri ve Vergi Sistemi*, Ankara: Vergi Müfettişleri Derneği, 2008.

<sup>38</sup> İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğunda Klasik Çağ 1300-1600*, 116.

hassasiyetle tetkiki ve gereğinin yapılması için sipahinin talebi mahallin kadısına havale edilmişti.<sup>39</sup>

Köylülerden hizmet olarak istihkâmlar ve diğer inşaat işleri ile orduya besin maddeleri ve hayvan yemi ve bunların nakliyesi de talep edilirdi. Genelde avarız usulü yapılan bu hizmetlerin bazılarının ücret karşılığı yapıldığı da olurdu. Ancak köylü bunların ücret karşılığı yapılmasına hiçbir zaman sıcak bakmamıştır. Çünkü ücretler genelde piyasa fiyatlarının çok altında olurdu.<sup>40</sup>

Sipahiye bayramlarda hediye vermekte kanunda yer alan müsaade edilmiş bir gelenektir. Ancak sipahi toprağında çalışma diye bir kural yoktu. Bu durum bir gelenek olarak bazı yerlerde sürdürülmüştür.

Osmanlılarda ticaret hayatı her zaman canlı bir şekilde sürmüştür. Çünkü köylülerin elindeki artı ürünü nakde çevirmeye her zaman ihtiyaçları vardı. Her şeyden önce bazı vergileri nakden ödemeleri gerekiyordu. Mesela Kovan<sup>41</sup>, Değirmen<sup>42</sup>, Koyun<sup>43</sup> ve Evlilik vergileri ile çift resmi nakit tahsil edilmekte idi. Yine aynı şekilde para cezaları da nakit alınır. Diğer taraftan timar sahipleri de at ve silah almak için topladıkları aynı verginin bir kısmını satmak zorundaydı. Çünkü timarlarında belirli sayıda asker beslemek, giydirmek, silahlandırmak ve çağrıldığında orduya katılmalarını sağlayacak masraflarını yapmak onları önemli miktarda nakit paraya ihtiyaçlı kılıyordu. Diğer taraftan önemli miktarda olan kapı halklarının masraflarını karşılamak ve temsil giderlerinin yanında misafirperverliklerini de yerine getirebilecekleri düzeyde bir gelire sahip oldukları düşünülebilir ki buradan anlaşılan gelirleri oldukça iyi olmalıydı. Yine bu sebepten ortalamanın üzerinde bir hayat yaşadıkları da düşünülebilir.<sup>44</sup>

Saray ve ordunun ihtiyaçları için devletin ortakçı kullar kullandığı da olurdu. Bunlar kendileri gibi olmayanlarla evlenemez, ürettiklerinin yarısını da devlete verirlerdi. Durumları Avrupa serflerine<sup>45</sup> benzeyen ortakçı kullar ayrı bir

<sup>39</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Mühimme Defterleri*, No. 23, 253/529.

<sup>40</sup> İnalçık, *Osmanlı Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, 2/661.

<sup>41</sup> Osmanlı kanunnamelerinde kovan vergisi, resm-i küvvere, zenbur resmi ve öşr-i asel gibi isimlerle bilinen bu vergi, halkın ürettiği baldan alınmaktaydı. Bu vergi, bazı bölgelerde aynı, bazı bölgelerde ise nakdi öşür olarak akçe türünden alınmıyordu. Tabakoğlu, “*Öşür*”, 34/100-103; Becermen, *Klasik Dönem Osmanlı Vergi Türleri ve Vergi Sistemi*, 43-44.

<sup>42</sup> Resm-i Asiyab: Değirmen vergisi olarak da bilinen bu vergi, su veya rüzgar ile çalışan un değirmenleri ile zeytinyağı üreticilerinden alınmaktaydı. Becermen, *Klasik Dönem Osmanlı Vergi Türleri ve Vergi Sistemi*, 32.

<sup>43</sup> Osmanlı Devleti’nde koyun besleyenlerden alınan vergidir. Tufan Gündüz, “*Konar Göçer*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/161-163; Becermen, *Klasik Dönem Osmanlı Vergi Türleri ve Vergi Sistemi*, 50-52.

<sup>44</sup> İslâmoğlu, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Köylü*, 150.

<sup>45</sup> Ortaçağ Avrupa’sında yer alan serfler, toprağa bağlı köylülerdir. Feodal dönemde serfsiz toprağın pek bir önemi yoktur. Bkz. Pınar Ülgen, “*Ortaçağ Avrupasında Feodal Sisteme Genel Bir Bakış*”, Mukaddime, S.1, (2010), 3, 10.

sınıf idi. Bunlar sultan ve yönetici sınıfların mülk topraklarında çalıştırdıkları köleler veya savaş esirleri idi. Mülk sahipleri tarım işçisi olarak tahrir defterine kayıtlı reayayı çalıştıramayacağı için kayda geçmeyen reayayı toprağına çekmeye veya köle satın alarak çalıştırma yoluna giderlerdi. Yönetici sınıfa ait mülklerin çoğı böyle kurulmuştur. Mesela Yunan köylüleri genellikle ortakçılık yapar ve toprağın kalitesiyle tarım aletlerinin ne kadarını ağanın temin ettiğine bağılı olarak ürünün üçte ikisi ilâ üçte biri arasındaki bir oranını Türk ağaya teslim ederlerdi. Nitekim Selanik sancağında bir timarın bir hissesinin Selanik'teki iki kaleye ok yayları temin etmeleri karşılığında münasip olan bir kişiye verilmesi için mahalline emir yazılmıştı.<sup>46</sup>

Gayrimüslim Yunan köylüleri de diğere bölge köylüleri gibi vergilerinden cemaat olarak birlikte sorumlu idi. Vergileri ödeyemediklerinde faizle borç alırlar. Bu durumda çoğı zaman baş edemedikleri faiz borçları sebebiyle topraklarını kaybetmeleri sonucunu doğururdu. Bu sebeple XVI. yüzyıldan itibaren reaya olmuşlardır.<sup>47</sup>

Bu durum sadece Osmanlı köylüsü veya Osmanlı hâkimiyetine giren tebaa için geçerli değildir. Mesela Sırp köylüleri de 1739'dan sonraki Osmanlıların Belgrad'ı fethinden sonra köylülerin durumu hakkındaki Sırp Vuk Karaduc'in bıraktığı tasvire göre hemen benzer şartlardadır. Buna göre ağa tahılın dokuzda birini alır, ayrıca ağaya hane başı beş okka bezelye ve bir tulum tereyağı verilir, buna ek olarak yazın tarlasında çalışılırdı. Bu çalışma önceleri sadece Pazar günü iken sonraları başka günler de çalışılır olmuştu. Ayrıca köylü, ağanın odun kesip taşımak gibi bir şeye ihtiyacı olduğunda o işte ona yardım etmek zorundadır.

## 1.2. Sipahinin Devlete ve Köylüye Karşı Mükellefiyetleri

Osmanlı'da tımar, tasarruf eden şahsın görevine ve gelirinere göre çeşitli guruplara ayrılmakta ve bunların genelini de sipahi tımarları oluşturmaktadır. Sipahi tımarlarının dışında; mülk, akıncı, piyade, müselleme, yörük, canbaz, garip, kale muhafızları, hassa av ve kuşçu, at çeken, münâvebe ashâb-ı derek, yurtluk ve tekâüd tımarları da yer almaktadır.<sup>48</sup> Osmanlı Devleti'nde sipahinin en önemli asli görevi her yıl sefere katılmak zorunda oluşuydu. Herhangi bir gelir kademesinde bulunan sipahinin harbe gelirken getirmesi gereken silah, zırh, çadır, gulam<sup>49</sup> ve cebelülerin<sup>50</sup>

<sup>46</sup> İlgili kayıt için bkz. Osmanlı Arşivi (BOA), *Mühimme Defterleri*, No. 23, 259/542.

<sup>47</sup> Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi 1300-1600*, 117.

<sup>48</sup> Solak, *XVI. Asırda Maraş Kazası (1926-1963)*, 197.

<sup>49</sup> Bu kelimenin, yaya veya atlı Kapıkulu Ocakları askerlerinden Enderun, Bîrun gibi sarayın erkek hizmetkârlarına kadar çok yaygın bir kullanım alanı vardır. 17. yüzyılda devşirme usulünün gevşemesine paralel olarak gulâm (gılman) sistemi de bozulmaya başlamıştır.

nev'i ve sayısı en ufak teferruatına kadar belirlenmiş idi. Sipahi tüm teçhizatıyla savaştan önce beylerbeyi tarafından teftiştan geçirilir ve kusurlu görülenlerin ellerinden timarları alınır. Mesela böyle bir tetkikte ihmali görülen sipahiler hakkında, Divân-ı Hümâyün'da devlet idaresi tarafından, Karaman Beylerbeyi ve Konya Kadısına hüküm yazdırılmıştı.<sup>51</sup> Timarını terk eden, seferde orduya katılmayan, askerden kaçan, gerekli teçhizatını yanında bulundurmayan ya da teftişlerde bulunmayan her timarlı subaşı bile olsa timarını kaybederdi. Bazı fevkalade hallerde ise sefere katılmayan sipahilere azledilmek ve tazminat ödemenin yanında hakarete uğramak hatta idam cezalarının verildiği de olurdu.

Zamanla sipahiler savaş için faydalı olma vasıflarını kaybedip istenilen evsafa ücretli asker toplamanın mümkün olması nedeniyle devlet sipahileri zorla askere sevk etmekten vazgeçerek onları yerlerinde bırakmış ve bedel akçesi toplamaya başlamıştır.<sup>52</sup>

Devlet sipahiye kendisinin ve hayvanlarının ihtiyaçları için bir çift öküzün sürebileceği kadar ve verimlilik durumuna göre 60-150 dönüm arası bir "çift" ya da bağ veya bahçe tahsis ederdi. Yani sipahi her ne kadar toprağın sahibi (sâhib-i arz) ismini taşısa da Osmanlı devletinde toprağın sahibi devletti. Sipahi tümü devlete ait olan topraklardan kendisine tahsis edilen toprağın mutasarrıfı kalanın yani köylünün elinde olanının ise denetleyicisi konumdaydı. Anlaşıldığı gibi köylünün elindeki toprağa müdahale edemez, tasarruf edemez sadece kendisine tahsisi yapılan vergileri toplardı. Zaten XVI. yüzyılda sipahi çiftlikleri de toptan köylülere verilmiş ve sipahi tamamen devletin toprak yasalarını uygulayan bir görevli konumuna gelmiştir.<sup>53</sup>

Ancak sipahi sadece tapu vergileri, resm-i çift, koyun ve evlilik vergileri ile cezaları devlet adına topluyordu. Fakat ne malikane<sup>54</sup> sahipleri ne de timarlı sipahiler yargı yetkisine sahiplerdi. Yargı yetkisi tamamen merkezden atanan kadıların elindeydi. Genel olarak timar ve yargı sistemlerinin yaygınlaştırılıp kadıların atanmasıyla merkezî yönetim toprak sahipleri ile köylü arasındaki ilişkilere doğrudan müdahale imkanı sağlamıştır. Timarlı sipahi malikane sahibinin toprağını

---

Abdulkadir Özcan, "Gulâm", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/184.

<sup>50</sup> Osmanlılar'da timar sahiplerinin sefere götürmekle yükümlü oldukları tam teçhizatlı asker. Feridun Emecen, "Cebelü", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/188-189.

<sup>51</sup> İlgili kayıt için bkz. Osmanlı Arşivi (BOA), *Mühimme Defterleri*, No. 23, 277/589.

<sup>52</sup> Alaattin Aköz, *Sürü Peşinde Saban İzinde (Osmanlı Devletinde Konargöçerler ve Köylüler)*, (Konya: Palet Yayınları, 2014), 241.

<sup>53</sup> İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi (Osmanlı Devleti'nin Kuruluşundan İstanbul'un Fethine Kadar)*, (Ankara: TTK Yayınları, 1982), 507-518; Afyoncu, "Sipahi", 256-258; İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğunda Klasik Çağ 1300-1600*, 115; a.mlf., "Timar", 168-173.

<sup>54</sup> Osmanlı maliyesinde vergi iltizam sisteminin 1695'ten Tanzimat'a değin uygulanan özel bir türüdür. Mehmet Genç, "Mâlikâne", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/516-518.

dolaysız olarak denetliyordu. Böyle bir denetim vakıf topraklar için söz konusu değildi.<sup>55</sup>

Fakat miri topraklarda görülenin aksine malikane sahipleri topraklarını satabiliyor, vakfa dönüştürebiliyor, varisleri arasında paylaştırabiliyorlardı. Bu tür işlemlerin kazasker tarafından onaylanması zorunluluğu ise merkezi devletin malikane sahiplerinin ellerinde arazi toplanmasını engellemeye çalıştığını göstermektedir.<sup>56</sup>

Sipahi devlet görevlisi olarak geçimini temin edip sefer masraflarını çıkarabileceği çoğu aynı olarak topladığı vergilerle geçinir ve köyde ikamet ederdi. Köyde sipahinin devlete karşı başlıca sorumluluğu çift-hane sistemini korumaya yönelik kanunları uygulamak ve devamlı kontrol sağlamaktır. Genel olarak her köyde devletin bu şekilde bir temsilcisi bulunur ve bu temsilci devlete karşı sefere katılma ve asker besleme bunun yanında köylüye karşı da onu koruma görevi yerine getirirdi. Bu sebeple para ekonomisinin geri olduğu Klasik dönemde köylüden aynen tahsil olunan ürün vergilerinin köylere yerleştirilen sipahilere tahsisi şarttı. Çünkü klasik dönemde devletin asıl ordusu zırhlı süvariler olan sipahilerdi.<sup>57</sup>

Timar sahibi bazen sahib-i arz ismini de taşımış olmasına rağmen ne timarı dâhilindeki topraklara ne de bu toprakları işleyen köylünün toprak sahibine (sahib-i arz'a) ve devlete ödediği vergilerin mülkiyetine sahip değildi. Ancak muayyen hizmetleri yapması karşılığında devlete ait vergileri kendi nam ve hesabına toplama ayrıcalığından faydalanabilirdi. Bu faydalanma bir nevi maaş ödemesi tarzındaydı. Gerçi ölen timar sahibinin oğullarından bir ya da birkaçının babalarının timarına tasarruf etme yetkisi alması yaygın bir uygulama ise de bunun kesinlik arz etmemesi bir yana devlet ölen timar sahibinden beklediği hizmetleri bu sefer de oğlundan bekliyordu.<sup>58</sup> Diğer taraftan bu konuda da birtakım usulsüzlükler de olabilmekteydi. Devlet bu usulsüzlükleri tespit ettiğinde telafisi yoluna gidebiliyordu. Mesela Malta seferinde ölen Mustafa'nın timarı yalancı şahitler ile oğludur diye tanımlanan bir başkasına tevcih edilmişti. Durumun tespiti üzerine bu tevcih iptal olunup mezkur timar solaklara, yeniçerilere ve yayabaşılara yeniden tevcih edilmişti.<sup>59</sup>

Osmanlı Devleti'nde vergi toplayıcılarının birbirleri arasında da çeşitli dönemlerde farklılıklar mevcut olmuştur. Mesela. I. Ahmet tahta çıktığında

<sup>55</sup> İslamoğlu, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Köylü*, 146-147.

<sup>56</sup> Genç, "Mâlikâne", 27/516-518.

<sup>57</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi (Osmanlı Devleti'nin Kuruluşundan İstanbul'un Fethine Kadar)*, 507-518; Afyoncu, "Sipahi", 256-258; İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğunda Klasik Çağ 1300-1600*, 115; a.m.f., "Timar", 168-173.

<sup>58</sup> Barkan, "Feodal Düzen ve Osmanlı Timarı", 295; Aköz, *Sürü Peşinde Saban İzinde (Osmanlı Devletinde Konargöçerler ve Köylüler)*, 242.

<sup>59</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Mühimme Defterleri*, No. 23, 219/466.



hizmetler yalnız mülazımlara dağıtılmış bunun üzerine sipahiler gulamiyenin (kulluk vergileri) yalnız mülazımlara değil eşit olarak bütün sipahilere dağıtılmasını istemiş, Veziriazam Ali Paşa da bütün sipahilere dağıtmıştı.<sup>60</sup>

Emek hizmetleri ise hazineye önemli bir gelir kaynağı oluşturmak için genellikle nakde çevrilmişti. Böylece sipahinin kolayca su-i istimal edebileceği kişisel hizmetler kaldırılmış oluyordu. Çift resminin nakit olarak ödenmesiyle sipahinin uzak diyarlara düzenlenen seferlerdeki masraflarının karşılanması amaçlanır, bu durum devlet hazinesinin yükünü hafifletirdi. Zaten gelirlerin yarısı timar ve ulufe olarak asker maaşlarına gitmekte, yine kalanın da önemli bir kısmı asker ve saray giderlerine harcanmaktadır. Kısacası timar; devletin askeri ve idari teşkilatlanmasının, köylü-çiftçi statülerinin belirlenmesinin yanında ekonomide de belirleyici unsur olmuştur.<sup>61</sup>

## 2. Sipahi-Köylü Mücadelesi: Mücadele Sahası, Yöntemleri ve Savunma

### 2.1. Sipahinin Köylüye Angaryaları

Osmanlı idaresi sipahiye, köyde reaya ve toprak üzerinde bazı kanuni haklar tanımıştır. Bu haklar şunlardır: Reaya köyde sipahinin aşar payını (öşrünü) ambara kadar taşımak zorundadır. Ayrıca bu mahsulü en yakın pazara kadar da taşıyacaktır. Ancak bu taşıma işi bir günlük yolu aşamamalıdır. Fakat mahsul o yıl yakındaki değil de daha uzaktaki pazarda daha çok para ediyorsa sipahi köylüye mahsulü uzak pazara taşıtmak konusunda ısrar edebiliyordu.<sup>62</sup>

Reaya ayrıca sipahi için ot biçmek zorundadır. Ancak bu otun taşınması kanunda tanınmamıştır. Bütün bu sınırlamalara rağmen sipahinin köylünün hayvanını ve arabasını kendi hizmeti için kullanması her zaman şikâyet konusu olmuştur.<sup>63</sup>

Köylünün bir diğer angaryası da köyde sipahi için ev ve ambar yapma zorunluluğudur. Reaya bunun dışında köye her gelen sipahi için yeni bir ev ya da başka bir yapı yapmaya zorlanamazken bu kural da ihlal edilmiş, her yeni gelen sipahinin köylüden kendisine yeni ev veya ambar yapmasını istemesi sıklıkla gördüğümüz çatışma konuları olmuştur.<sup>64</sup> Ancak reaya için asıl angarya sipahiye ait hassa toprak üzerinde çalışma zorunluluğudur. Sipahiye doğrudan tasarrufu için verilen hassa çiftlik ya da hassa bağ veya hassa bahçe bu angaryayı zorunlu kılıyordu. Ancak devlet buna bir sınır getirmiş ve yılda üç günle sınırlandırmıştır.

<sup>60</sup> Çakır, *Osmanlı Mukataa Sistemi XVI. XVIII Yüzyıl*, 49.

<sup>61</sup> Halil İnalcık, "Timar", 168-173.

<sup>62</sup> Halil İnalcık, "Adaletname", 146-147.

<sup>63</sup> Becermen, *Klasik Dönem Osmanlı Vergi Türleri ve Vergi Sistemi*, 29-30.

<sup>64</sup> Aköz, *Sürü Peşinde Saban İzinde (Osmanlı Devletinde Konargöçerler ve Köylüler)*, 244.

Daha sonra Osmanlı kanun koyucusu bu angaryayı yıllık üç akçe bedelle kaldırmayı denemişse de şartlar bu âdetin devamını zorlamış görünmektedir. Nihayet XVI. yüzyılda birçok hassa toprakların reayaya kiralanması uygulamasına geçilmesiyle birlikte bu angarya hizmeti bir resim uygulaması karşılığında kalkmıştır.<sup>65</sup>

Tabii ki her şey arzu edildiği gibi gitmiyordu. Diğer birçok Osmanlı Kurumu gibi timar sistemi de III. Murad döneminden itibaren bozulmaya başladı. Dirliklerin parayla alınıp-verilmesi sonucu timar sahiplerinin davranışlarında büyük değişiklikler olmuş, lüks ve israf ilerlemiştir. Tabii bu durum sipahinin masrafını artırdığından köylüsü ile ilişkilerinde de sıkıntılar ortaya çıkarmıştır. Mahkeme kayıtları ve divana yapılan şikayetler bize köylü-sipahi arasındaki temel anlaşmazlık noktalarının vergi toplanması, toprak devri ve işlenmesi meselelerinde yaşandığını göstermektedir.<sup>66</sup> Bu problemin çözümü için sık sık mahalline emir ve fermanlar gönderilmekte adaletnameler yayınlanmaktadır.<sup>67</sup>

Sipahiler kanunla kendilerine verilen üç yıl üst üste ekilmeyen toprakları başkasına devretme imtiyazına sıklıkla başvurmak isterlerdi. Bunu toprak devri sırasında aldıkları tapu resmi adlı vergiyi almak için yaparlardı. Bu konu en önemli çatışma konularından biridir. Bu konudaki şikayetler merkeze ulaştığında tımarlı sipahilerin seçimine dikkat edilmesi emredilmişti.<sup>68</sup>

Kısaca sipahilerle köylüler vergi miktarları, vergilerin toplanma tarzı, toprak tasarrufu, tapu ve tapu transferleri konularında ihtilaf ediyorlardı. Anlaşılan sipahiler kendi hassa çayır, bağ ve çiftlikleri için köylüden daha fazla emek hizmeti sağlamaya ve kanundışı tapu transferleri yoluyla fazla gelir sızdırmaya çalışıyor, buna karşılık köylüler de daha az vergi ödemek ve sipahi yararına daha az çalışmak için ellerinden geleni yapıyorlardı.<sup>69</sup>

Terekelerde hiçbir zaman hububat ekimi yapılan yerler mirasa konu olmamıştır. Bununla birlikte raiyyet tarlasını ferağ yoluyla başkasına devredebilir.<sup>70</sup>

<sup>65</sup> İnalçık, *Devlet-i Âliyye (Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar I)*, 321-323; Aköz, *Sürü Peşinde Saban İzinde (Osmanlı Devletinde Konargöçerler ve Köylüler)*, 244.

<sup>66</sup> Emecen, *Osmanlılarda Yerleşik Hayat Şehirliler ve Köylüler*, 96. Aköz, *Sürü Peşinde Saban İzinde (Osmanlı Devletinde Konargöçerler ve Köylüler)*, 244.

<sup>67</sup> Örnek bir ferman için bkz. Ek: 1 Zeamet ve Tımarların kullanımı ve gerekleri hakkında Osmanlı Arşivi (BOA), *CT*, 591.

<sup>68</sup> Mesela 8 Cemaziyelevvel 981 tarihli emirde bazı tımarlıların tımarını satıp akça kuvvetiyle zaman geçmeden yeni tımarlar aldıkları görülmüş. Bunun üzerine Dersaadet, usulsüz davranışlarda bulunmayacak tımarlılara öncelik verilmesini istemekteydi. Osmanlı Arşivi (BOA), *Mühimme Defterleri*, No. 23, 80/161.

<sup>69</sup> İnalçık, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, 1/111; Emecen, *Osmanlılarda Yerleşik Hayat Şehirliler ve Köylüler*, 96.

<sup>70</sup> Şerhiye sicillerinde çok sayıda tımar ferağına rastlamak mümkündür. Misal olarak Davut Paşa Mahkemesi 1 numaralı sicilde geçen "Ali Ağa'nın tasarruf ettiği tımar hissesini Ömer Ağa'ya ferağ ettiği" kaydı verebiliriz. Mezkur sicilin kaydına [www.kadiscilleri.org](http://www.kadiscilleri.org) sitesinden ulaşılabilir: Vilâyet-i Rumeli'de Gelibolu ve Paşa ve Çirmen sancaklarında Emiri? ve gayri nâhiyelerde Bolu nâm ve gayrıdan üç bin iki yüz yetmiş dört akçe tımar hissesine bâ-berât-i

Ferağ ancak sipahinin izni ile olabilir. Bu ferağ ihtiyar bir köylü için kendi oğullarına toprağı devretme şekline de bürünebilir. Bu ferağ işlemi kadı siciline kaydedilir ve köylü tapu resmine karşılık alandan para alır. Sipahi de kanunda olmasa da verdiği izin mukabili bir miktar para talep ederdi. Bu sebeple sipahi köylünün toprağını elinden almak için genel bir eğilim içindedir. Çünkü o toprağı yeni bir kişinin tasarrufuna verirken ondan tapu resmi alabilecekti.

Sipahiler tarafından yapılan ve köylüyü rencide eden bir başka uygulama da kanunun yasakladığı eski bir angaryayı veya mahalli vergiyi eski adet diye yeniden canlandırmaya çalışması idi. Sipahiler fazladan talep ettikleri angaryaları fetihten önceki dönemde uygulanan eski vergi sistemleri ile açıklamaya çalışarak taleplerine meşruiyet kazandırmaya çalışıyordu. Bu durumda çoğu zaman Osmanlı yönetiminin eski vergileri kaldırıp nakde çevirdiğini söylemek anlamsız hale geliyordu, çünkü bu angaryalar kısa sürede sipahiler tarafından geri getiriliyordu.<sup>71</sup>

Köylü için bir diğer olumsuzluk da çifte vergilendirme idi. Yıl içinde sipahi değiştiğinde yeni sipahi eski sipahiye ödenen vergi ve emek hizmetlerinin yeniden kendisine de ödenmesini istiyordu.<sup>72</sup> Bu gibi yolsuzlukların önüne geçilmesi için hangi verginin yıl içinde tam olarak hangi tarihte toplanacağını belirlemek yoluna gidildi.<sup>73</sup> Ancak uygulamada aksaklıklar daha XV. yüzyıldan beri sürmekteydi. Gerçekten XV. yüzyılda bile sipahilerle beylerin ayrıcalıklarını kötüye kullandığını düşündüren çok sayıda düzenleyici ferman vardır.<sup>74</sup>

---

şerif-i âlî-şân mutasarrıf olduğu eş-Şeyh Abdulkadir Efendi b. eş-Şeyh Ahmed ve Ahmed Efendi b. İsmail ve es-Seyyid Halil Efendi b. el-Hâc Ahmed ve Ahmed Ağa b. Süleyman ve Mehmed Ağa b. Hasan ve Ali Ağa b. Mustafa nâm kimesneler ihbârlarıyla zâhir olan mahmiye-i İslâmbol'da Koca Mustafa Paşa kurbünde Bâzergân mahallesinde sâkin Ali Ağa b. Ahmed nâm kimesne Davudpaşa Mahkemesi'nde meclis-i şer'-i hatîrde Ömer Ağa b. Mehmed nâm kimesne mahzarında ber-vech-i muharrer mutasarrıf olduğum timar-ı mezkûr hissemi bundan akdem kendi hüsn-i rızâ ve ihtiyârıyla mezbûr Ömer Ağa'ya ferâğ ve kasr-ı yed edip yedimde olan atik berâtı mezbûr Ömer Ağa'ya teslim ol dahi ber-minvâl-i muharrer tesellüm ve kabûl eyledi deyü eylediği takrîrini mezbûr Ömer Ağa dahi tasdik ve yedine müceddeden berât-ı şerif-i âlî-şân i'tâ ve ihsân olunmak istid'asında olduğu bi'l-iltimâs huzûr-ı âlîlerine i'lâm olundu. Bâkî emr hazret-i men-lehü'l-emrindir. Fi'l-yevmi't-tâsi' aşer min-Muharremi'l-harâm li-sene seb'a ve tis'in ve mi'e ve elf. *Davud Paşa Mahkemesi* 1 Numaralı Sicil (H.1196-1197 / M.1782-1783), (İstanbul: Kültür AŞ., 2019), 79 / 532. Erişim adresi: [www.kadisiçilleri.org](http://www.kadisiçilleri.org)

<sup>71</sup>Halil İnalçık, "Köy Köylü ve İmparatorluk" *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi*, M. Ü. Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi, (21-25 Ağustos 1989), 312; a.mlf., *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, 1/112; Aköz, *Sürü Peşinde Saban İzinde (Osmanlı Devletinde Konargöçerler ve Köylüler)*, 246.

<sup>72</sup>Mesela Karaman Kanunnamesinde bu durum açıkça men edilmiştir. Bir sipahi kable'l-vakt raiyyetinden resim alsa amma hâsil sonra gelen sipahiye müteveccih olsa sonrağı sipahiden talep idüp asla raiyyetden talep itmeye bkz. (BOA), TD., 387: 4-5'den naklen Aköz, *Sürü Peşinde Saban İzinde (Osmanlı Devletinde Konargöçerler ve Köylüler)*, 247.

<sup>73</sup>Örnek bir liste için bkz. Osmanlı Arşivi (BOA), CT., 1889/1.

<sup>74</sup>Osmanlı Arşivi (BOA), CT.,591. Ek: 2 Ze'âmet ve timarların kullanımı ve gerekleri hakkında.

Bu kanunsuzlukların temel nedenlerinden biri sipahilerin eski feodal ayrıcalıklarını sürdürme gayretidir. Bidat olarak adlandırılan kadimi ihyaya yapılan kuvvetli vurguyu kendi lehlerine kullanmaya çalışarak kaldırılmış bir yükümlülüğü yeniden canlandırma durumu bu gayrete kaynaklık etmekteydi. Gerek Adaletnâmelerde gerekse emir ve fermanlarda bu durum şiddetle yasaklanmaktaydı.

Köylüler ise en çok yasa dışı para cezalarından ve yeni vergiler icat edilmesinden ve aynî alınması gereken öşrü sipahinin nakde çevirerek tahsil etme çabasından yakınmışlardır.<sup>75</sup>

Bunlardan başka sipahinin defterde vergi yazılmayan otlak ve çayırlardan vergi almaya kalkışmasıdır. Bu otlak ve çayırlar köylü tarafından tarıma açılarak gelire konu olsalar da durum böyledir. Ancak yeni bir tahrir buraları vergiye konu haline getirebilecekken sipahinin gelire konu yerleri vergilendirmesi kanuna aykırıdır. Özetle sipahinin köylüyü koruma ödevi yanında onu köylü ile çatışma haline koyan birçok çatışma alanı vardır.<sup>76</sup>

Daha da ötesi XVI. yüzyıl sonu ve XVII. yüzyıl başından itibaren sipahilerin ve diğer güçlü kişilerin mevcut koşullardan yararlanıp reyanın çiftliğine, otlığına ve ormanına el koyduğu da bir vakıdır. Askeri sınıfın kanunsuz soğunları yüzünden fakir düşen reaya sonunda mecburen tefecilere borçlanmakta,<sup>77</sup> yüksek faizle aldığı borçları ödeyemediğinde ise ücretsiz olarak tefecinin hizmetine girmektedir. Osmanlı Devleti ise bu konuda tamamen köylünün yanında yer almış bu şekilde mülk sahibi olunmasını yasaklamıştır, kadıları da bu şekilde mülk edinimlerini onaylayacak hüccetler hazırlamaktan men etmiştir.<sup>78</sup>

Bütün bu ifadelerden sonra bir noktaya da dikkat çekmek gerekirse köylü ile o köyün vergilerini geçimi için toplayan sipahi arasındaki ilişkiler bugün bir mesele varlığında kadıya ve hükümet merkezine ulaşan şikâyetlerden çıkarılmaktadır. Belki de bunun için aralarındaki ilişki telaffuz edildiğinde hep mücadele ağırlıklı noktalar dikkatimize çarpmaktadır. Gerçek hayattaysa bu iki toplumsal sınıfın her daim bir mücadele içinde olup-olmadığı konusu ise uzun bir araştırmanın konusu olmalıdır.

## 2. 2. Köylünün Angaryalara Tepkileri

<sup>75</sup> İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğunda Klasik Çağ 1300-1600*, 116.

<sup>76</sup> Aköz, *Sürü Peşinde Saban İzinde (Osmanlı Devletinde Konargöçerler ve Köylüler)*, 247.

<sup>77</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *İE.*, *DH.*, 499. Mesela sipahi Mehmet b. Hüsrev ihtiyaç sahiplerine onu on yediden ve onu on sekizden borç vermektedir. %70-80'lik oran gerçekten fâhiş bir rakamdır.

<sup>78</sup> Gilles Veinstein, *Çiflik Tartışması Üzerine" Osmanlıda Toprak Mülkiyeti ve Ticari Tarım*, Ed. Çağlar Keyder vd. (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2009), 42.

Köylü ile sipahinin en önemli çatışma konuları sipahinin köylünün emeğini sömürmeye çalışması, kendi toprağında reayayı daha fazla çalışmaya zorlaması, hayvanı ve arabası ile daha çok taşıma angaryaları yüklemesidir. Ancak bu tür haksızlıklara karşı köylünün her zaman kadı mahkemesine ve hatta hükümet merkezine şikâyet hakkı vardı. Zaten devletin de istediği buydu. Bu konuda sultanın çıkardığı kanunnameler her iki tarafın yükümlülüklerini belirlemek suretiyle çatışmayı yumuşatmayı amaçlamakta, kadı mahkemeleri bu hükümlerin hayata geçirilmesini sağlamaya çalışmaktaydı. Ancak 1590'lardan sonra bu mekanizma yarar sağlamaktan çıktı. Gerçekten mahkeme her zaman köylü için bir çözüm kapısı olmuyordu.<sup>79</sup> Mesela sipahi Kaplan Ahmet insan katletmesine, halka türlü türlü zararlar vermesine rağmen mahkemeye bir türlü gelmiyordu. Devlet buna çözüm olarak tutulup Kıbrıs'a sürgün edilmesine karar vermişti.<sup>80</sup>

Köylünün toprağın sadece kiracısı olması, yani toprağı terk etmekle kaybının ağır olmaması onu bu davranışa sıkça itmiştir. Özellikle Osmanlı ordusunun güzergâhı haline gelen bölgelerde Avarız'dan bıkan köylü toprağı terk etmeyi tercih ediyordu. Gerçekten sefer güzergâhındaki köylünün ağır vergi yükünden kurtulmasının tek çaresi köyünü bırakıp dağılması olmuştur. Miri toprak rejiminde köylü toprağın sahibi olmadığından firar etmek kolaydı. Başka yerde köy kurup yerleşmedilerse onlar haric-ed-defter (defter kayıtları harici reaya) olurlar ve başıboş gezerek ırgatlık yaparlardı. Bu tür göçler göç eden kişinin 15 yıllık bir ikametden sonra yeni köyünün vergi kayıtlarına geçirilmesi ile meşruluk kazanıyordu.

Fakat bu kuralın da istisnaları vardı. Mesela Rum vilayetine bağlı Yeni-il bölgesi kanunnamesinden anlaşıldığına göre Osmanlı yönetimi kişisel vergilerini verdikleri sürece cabaların<sup>81</sup> bir yerden başka bir yere gitmesine ses çıkarmamaklardı. Anlaşılan devlet için tespit edilebilir ve ulaşılabilir olmanın yanında toplanacak vergiler de önem arz etmektedir.<sup>82</sup> İşte bu sebeple devlet göçebelerin iskan edilme suretiyle köylüleştirilmelerinin sağlamasını ve bu sayede merkezi otorite için çok daha kârlı ve problemsiz hale gelmelerini arzuluyordu.

<sup>79</sup> Aköz, *Sürü Peşinde Saban İzinde (Osmanlı Devletinde Konargöçerler ve Köylüler)*, 247-248.

<sup>80</sup> Kaplan Ahmet'in Sürgünü Osmanlı Arşivi (BOA), *Mühimme Defterleri*, No. 23, 274/579; Mustafa'nın Sürgünü Osmanlı Arşivi (BOA), *Mühimme Defterleri*, No. 23, 274/580.

<sup>81</sup> Resm-i bennak vergisinin ödeme koşulu evliliğdir. Evlenen erkek vergi mükellefi olur. Bennak, yarım çiftten (nim-çift) az toprağı sahip olan köylüdür. Eğer yarım çiftten az toprak kullanılıyorsa ekinli bennak, hiç toprağı yoksa caba bennak, ismini alırdı. Kısacası, Osmanlılarda evli aile reislerinden alınan şahıs vergisidir. [Feridun Emecen](#), "Bennak", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/458-459; Becermen, *Klasik Dönem Osmanlı Vergi Türleri ve Vergi Sistemi*, 34-36.

<sup>82</sup> İslâmoğlu, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Köylü*, 221.

Bu çerçevede göçerler ile köylülerin ödemesi gereken vergilere baktığımızda bu tercihin devlet için önemi daha net ortaya konulmuş olur. Şöyle ki göçebeler köylülerin ödemesi gereken birçok vergi türünden muaf idiler. Köylü ise talep edilen vergiyi vermek durumdadır. Göçebeye aşırı yüklenildiğinde devlete karşı isyan çıkarma olasılığı doğmaktadır. Bu sebeple göçebenin itaati onun vergi ödemesinden daha önemlidir. Devlet, itaati karşılığında göçebeyi birçok yükümlülükten muaf tutmuştur. Bu muafiyetin getirdiği yükten kurtulmak için de göçebeyi yerleştirme politikasını hassasiyetle takip etmiştir. Ancak göçebeler yerleşmenin getireceği ek yükümlülükler dolayısıyla mümkün olduğu kadar yerleşmeye karşı tepkiliydiler.

Göçebelerin temel iktisadi faaliyeti çobanlık idi. Hayatlarının çoğunu sürülerinin peşinde dolaşmakla geçiren bu gurubun en önemli ihtiyacı da tabii ki geniş otlaklar idi. Ancak XVI. yüzyılda nüfusun artmasına paralel olarak otlakların ekili alanlar haline getirilme ihtiyacı doğmuştur. Bu durum, ekili alanlarda üretim yapan köylüler ile o bölgeleri otlak olarak kullanma ihtiyacında olan göçebeleri karşı karşıya getiriyordu. Bu mücadelenin sonucunu ise devletin göçebeler karşısındaki tutumu belirliyordu.<sup>83</sup>

Göçebeler ile mücadelede yıpranan ve toprağını terk eden bu kaçgun köylüler ve göçebeler içinde muhakkak eşkıyalığa sapanlar da olurdu. Devleti en çok kaygılandıran bu köylünün dağılması olayı adaletnâmelerin yayınlanmasının da en önemli nedenidir.<sup>84</sup>

Boşalan toprağı ise göçebeler yaylak ediniyordu. Göçebeler koyun beslerler, besledikleri koyunlardan alınan vergiler tespit edilir ve sipahilere tahsis edilirdi. Bu vergiyi ödemekle göçebe ferdi değil cemaati sorumlu tutulurdu. Göçebe olduklarından çift resmi, bennak ve caba ödemekten muafıdır. Tahrir defterlerinde yerleşiklerin oturdukları yere göre kaydedilmesine mukabil göçebeler cemaatlerine göre kaydedildiler.

Göçebelerden alınan vergilerin gelirleri onların yararına değil, yerleşik timarlı sipahilere, vilayet yöneticilerine ve şehzade haslarına kullanıldı. Mesela Karaman'da yaşayan göçebe cemaatlerinin vergileri ili yöneten Osmanlı şehzadesi adına toplanıyordu. Bu tür “şehzade has”ı olan yerlerde ise sipahilerin müdahalesinden söz etmek mümkün değildi.<sup>85</sup> Buna karşılık sipahiler de köylüyü geri getirip toprağı tekrar üretime açma çabasına girdiler. Devlet ise bir bölgeden

<sup>83</sup> İslamoğlu, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Köylü*, 226-227.

<sup>84</sup> İnalçık, *Devlet-i Âliyye (Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar I)*, 329.

<sup>85</sup> Rudi Paul Lindner, *Ortaçağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar*, çev. Müfit Günay (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2000), 94, 118-119, 158.

diğerine naklinde vergisini alabildiği göçebelere ordu için deve ve at yetiştiriciliği ve taşımacılık başta olmak üzere çeşitli işlerde kullanmayı tercih ediyordu.<sup>86</sup>

Ancak devletin göçebelere karşı izlediği vergi politikası mesela koyun vergisi marjinal sermayeli göçebelere yerleşik düzene geçmeye itti. Onları yerleşikliğe iten bir başka sebep de cezalardı. Osmanlı Devleti'nde kırsal toplulukların denetimi göçebelere iskânı yönünde çabalarla başladı. Devlet göçebelere yerleşik çiftçilere dönüştürebildiği ölçüde denetim altına aldı. Toprak tasarrufunu düzenleyen timar sistemiyle yargı sistemi arasında zamanla oluşan rekabet köylünün katı bir otorite yapısı içinde sıkışıp kalmadan şikâyetini dile getirebileceği alternatif bir kanala sahip olmasını sağladı. Bu kanalın işletilmesi devletin de istediği bir şeydi. Bu sayede hem kırsal topluluklar farklı kanallardan denetlenebiliyor, hem de köylüye sıkıntı yaşadığında bir alternatif sunularak problemini çözmek için farklı ittifaklar yerine devlet kapısına yönelmesi sağlanmış oluyordu.<sup>87</sup> Fakat bu alternatif yolun her zaman istenen neticeyi vermediği anlaşılmaktadır.

Osmanlı Devletinde tarım kesiminde hâkim üretici tipi köylü idi. Üretim sürecine mevcut verimi tehlikeye atabileceğinden endişe edilerek üretim sürecinde köklü değişiklikler yapılmasından yüzyıllarca uzak duruldu. XIX. yüzyıl başlarına kadar bu genel çerçeve çok da bozulmadı. Ancak Tanzimatla birlikte serbest ticaret anlaşmalarının getirdiği hükümler, üretimin artılmasının çeşitlendirilmesinin ve modernleşmenin önünü açtı.<sup>88</sup> fakat

Tanzimat Fermanının ilanı ile yapılan yeniliklerin tatbiki bir takım isyanlara da sebep oldu. Bulgar köylülerin isyanı bunlara örnek verilebilir. Çünkü bölgede sipahilerin varisleri olan derebeyiler ve mahalli ayanlar XVIII. yüzyıldan itibaren devlet arazilerinin sahibi olmuşlardı. Mali sıkıntı içindeki hazineye nakit para ödeyerek derebeyliklerini ilan eden bu derebeyleri daha önce sipahinin topladığı vergileri toplamaya ve köylünün sipahiye olan angarya hizmetlerini kendilerine talep etmeye devam ettiler. Artık köylü devletten çok derebeyine borçlanmıştı. Tanzimat angaryayı kaldırınca köylü bu hizmetlerde bulunmayı reddetti. Çözümün devlet kapısında arandığı bu ihtilafta devlet her iki tarafı da gönüllemeyi tercih etti zira ikisine de ihtiyacı vardı. Sonuçta da hizmetleri

<sup>86</sup> Aköz, *Sürü Peşinde Saban İzinde (Osmanlı Devletinde Konargöçerler ve Köylüler)*, 249.

<sup>87</sup> Karen Barkey, *Eşkıyalar ve Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi*, çev. Zeynep Altok (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011), 242.

<sup>88</sup> Yasin Taş, *Osmanlı Döneminde Urfa'da Sosyal Hayat (Mahkeme Kayıtlarına Göre 1850-1900)*, (İstanbul: Hiper Yayın, 2019), 313.

derebeylerine zarar vermeyecek yani bir takım ilave tazminatların köylü mükellefiyetlerine ilavesiyle feshetti.<sup>89</sup>

### **Sonuç**

Sipahi; kısaca Osmanlı Devleti'nin hem askeri gücü hem vergi tahsildarı hem başka birçok memurun görevini yapan en önemli ve belki de bir başka bakış açısıyla en alt düzey ama temel düzey memuru, Osmanlı Devletindeki adıyla askeri sınıfın en alt basamağındaki üyesidir. Osmanlı dönemindeki adıyla reaya olarak bildiğimiz köylü ise ülkenin üreten, vergi veren ve tabii ki yönetilen sınıfıdır.

Askeri ve sivil yükümlülüklerin Osmanlı sipahisine yeterince zaman bırakmaması bir yana tımarlıların çoğu tarımsal faaliyetler sırasında topraklarından uzakta bulunan askerlerden meydana gelmekteydi. Bu sebeple sipahiler kendilerine tevdi edilen hassa kaynaklarının işletilmesiyle pek uğraşmıyor ve çoğu zaman bunları mukataaya verebiliyorlardı. Yine aynı sebeple reaya tımar tasarruf edenlere karşı bir kısım angarya hizmetlerle yükümlü idi. Ancak bu angarya günleri satın alınabilirdi. Tımar sahibinin angaryalar yoluyla kullanması gereken araziye köylüye işletirmesinden daha yaygın olanı, sipahinin rezervin tasarruf hakkını aldığı tapu resmi karşılığında tamamen köylüye bırakmasıydı. Bu durum ise Sipahi ile köylü arasında bir ortaklık yolunu açıyordu.

Toprağı işletmek maksadıyla sipahiden işletim hakkını alan köylü artık toprağı sahiplenmeye başlamıştır. Bunun üzerine çoğu zaman köylüler kendilerine ait olduğu gerekçesiyle bu toprakları yönetimden habersiz ekip-biçme eğiliminde olmuştur. Ayrıca sipahinin idaresinde olan boş topraklar, sözleşmeyle ve peşin ödenen bir kira “tapu resmi” ile talep eden köylünün tasarrufuna verilmiştir. Bunun karşılığında köylü, toprağı sürekli olarak işlemeyi ve zorunlu olan vergileri ödemeyi üstlenmiştir. Bu vesileyle köylü devlete ve sipahiye karşı var olan yükümlülüğünü yerine getirmiş oluyordu.

Çalışmaya nihayet verilirken bir makale sınırlarını çok aşmamak için tarafların birbirlerine karşı yükümlülükleri, bunları yerine getirme şekilleri ve yerine getirirken yaşadıkları çatışmaların ele alındığı bu çalışmanın devletin bu çatışmada nasıl bir rol üstlendiği ya da daha farklı bir ifadeyle nasıl hakemlik yaptığı veya kendisi için her ikisi de vazgeçilmez olan bu iki gurup arasındaki mücadeleyi kendi menfaatlerini dikkate alarak nasıl çözüme kavuşturmaya uğraştığı şeklindeki yeni bir çalışma ile devam ettirilmesinin planlandığı ifade edilebilir.

<sup>89</sup> İnalcık, *Osmanlı Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, 2/994.



## Kaynakça

### I- Arşiv Vesikaları

Başkanlık Osmnalı Arşivi

*Cevdet Tasnifi* Tımar Nr. 66, 591, 1889/1.

*İbn 'ül Emin Tasnifi* Dahiliye Nr. 499, 2618

*Mühimme Defterleri* Nr. 23 hk. 161, 466, 529, 542, 579, 580, 589, 769.

### II- Yayınlanmış Vesikalar

*Başkanlık Osmanlı Arşivi*, Tahrir Defterleri, 387: 4-5.

*Davud Paşa Mahkemesi*, 1 Numaralı Sicil (H.1196-1197 / M.1782-1783).

İstanbul: Kültür AŞ., 2019. Erişim adresi: [www.kadisticilleri.org](http://www.kadisticilleri.org)

*Eyüb Mahkemesi* 90 Numaralı Sicil (H. 1090-1091 / M. 1679-1680).

İstanbul: İSAM Yayıncılık, 2011. Erişim adresi: [www.kadisticilleri.org](http://www.kadisticilleri.org)

*Rumeli Sadâreti Mahkemesi* 106 Numaralı Sicil (H. 1067 – 1069 / M. 1956 – 1958). İstanbul: Kültür AŞ., 2019. Erişim adresi: [www.kadisticilleri.org](http://www.kadisticilleri.org)

*Üsküdar Mahkemesi* 396 Numaralı Sicil (H. 1150 – 1151 / M. 1737 – 1738).

İstanbul: Kültür AŞ., 2019. Erişim adresi: [www.kadisticilleri.org](http://www.kadisticilleri.org)

### III- Araştırma ve İncelemeler

Afyoncu, Erhan. "Sipahi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37 / 256-258.

İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Aköz, Alaattin. *Sürü Peşinde Saban İzinde (Osmanlı Devletinde Konargöçerler ve Köylüler)*. Konya: Palet Yayınları, 2014.

Barkan, Ömer Lütfi. "Feodal Düzen ve Osmanlı Tımarı". *Hacettepe Üniversitesi Türkiye İktisat Tarihi Semineri*, Haziran 1973.

Barkey, Karen. *Eşkıyalar ve Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi*. çev. Zeynep Altok. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011.

Becermen, Cengiz. *Klasik Dönem Osmanlı Vergi Türleri ve Vergi Sistemi*. Ankara: Vergi Müfettişleri Derneği, 2008.

- Bloch, Marc. *Feodal Toplum*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Doğu-Batı Yayınları. 4. Baskı, 2005.
- Çakır, Baki. *Osmanlı Mukataa Sistemi XVI.- XVIII. Yüzyıl*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.
- Çaylak, Adem. *Osmanlı'da "Yöneten-Yönetilen" İlişkisi: Başlıca Yaklaşımlar ve Şerif Mardin*. Kırıkkale: Kırıkkale Ü. Sos. Bil. Enstitüsü Kamu Yönetimi ABD Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Emecen, Feridun. "Bennâk". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 5/458-459. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Emecen, Feridun. "Cebelü". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 7/188-189. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Emecen, Feridun. "Çift Resmi". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 8/309-310. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Emecen, Feridun. *Osmanlılarda Yerleşik Hayat Şehirliler ve Köylüler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2000.
- Genç, Mehmet. "Mâlikâne". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 27/516-518. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Genç, Mehmet. "Osmanlılar". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 33/525-532. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Gündüz, Tufan. "Konar Göçer". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 26/161-163. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- İnalcık, Halil. "Adaletname". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 1/346-347. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- İnalcık, Halil. "Köy Köylü ve İmparatorluk" *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi*. İstanbul: M. Ü. Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi, 21-25 Ağustos 1989.
- İnalcık, Halil. "Osmanlılarda Raiyyet Rüsümü". *Belleten*. XXIII. (1959). 577-594.
- İnalcık, Halil. "Timar". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 41 / 168-173. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- İnalcık, Halil. *Devlet-i Âliyye (Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar I)*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, Ekim 2009.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı Ekonomik ve Sosyal Tarihi*. çev. Ayşe Berktaş vd., 2 cilt. İstanbul: Eren Yayıncılık, 2004.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ 1300-1600*. çev. Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi 1300-1600*. Çev. Halil Berktaş. İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000.

- İslamoğlu, Huricihan. *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Köylü*. haz. Ayşe Çavdar. İstanbul: İletişim Yayınları. 2. Baskı, 2010.
- Kallek, Cengiz. “Müd”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 31/457-459. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kantaş, Mehmet Ziya. *Lübnan’da Lise Düzeyinde Okutulan Resmi Tarih Kitabında Türk Tarihi Algısı*. Ankara: Gece Akademi Yayıncılık, Eylül 2019.
- Kenanoğlu, M. Macit. “Vergi”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 42/52-58. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Köprülü, Mehmet Fuat. “Orta Zaman Türk-İslâm Feodalizmi”. *Belleten*. 5 / 29. (1943). 320-331.
- Lindner, Rudi Paul. *Ortaçağ Anadolu’sunda Göçebeler ve Osmanlılar*. çev. Müfit Günay. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2000.
- Özyüksel, Murat. *Feodalite ve Osmanlı Toplumunu*. 3. Baskı. İstanbul: Der Yayınları, 1997.
- Sahillioğlu, Halil. “Avârız”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 4/108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Solak, İbrahim. *XVI. Asırda Maraş Kazası (1926-1963)*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.
- Tabakoğlu, Ahmet. “Öşür”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 34/100-103. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Taş, Yasin, *Osmanlı Döneminde Urfa’da Sosyal Hayat (Mahkeme Kayıtlarına Göre 1850-1900)*, İstanbul: Hiper Yayın, 2019.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi (Osmanlı Devleti’nin Kuruluşundan İstanbul’un Fethine Kadar)*. Ankara: TTK Yayınları, 1982.
- Ülgen, Pınar. “Ortaçağ Avrupasında Feodal Sisteme Genel Bir Bakış”. *Mukaddime*. S.1. (2010). 1-17.
- Veinstein, Gilles. “Çiftlik Tartışması Üzerine” *Osmanlıda Toprak Mülkiyeti ve Ticari Tarım*, Eds. Çağlar Keyder-Faruk Tabak. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2009.

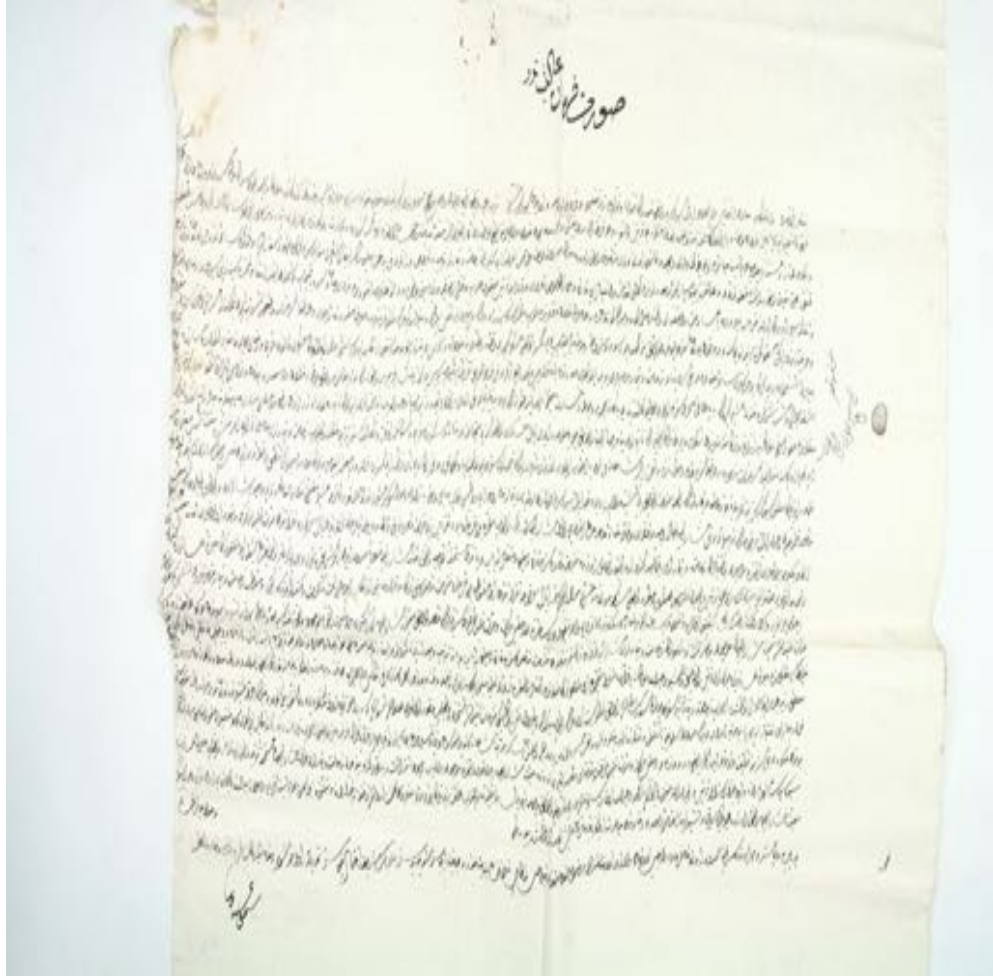
Ek: 1 Ahaliden sekizde bir öşür ve salâriye tahsil olunmasına dair ferman kaydı

Akzâ kuzâti’l-müslimîn evlâ vülâti’l-muvahhidîn ma’denü’l-fazl ve’l-yakîn hüccetü’l-hakkı ale’l-halk ecma’în vârisü ulûmi’l-enbiyâ’i ve’l-mürselîn el-muhtassu bi-mezâdi inâyeti’l-meliki’l-Mu’în mevlânâ Hâslar kadısı ( ) –zîdet fezâ’iluhû- tevkî’-i refi’-i hümâyûn vâsıl olucak ma’lûm oldur ki mahmiye-i İstanbul’da vâki’ merhûm ve mağfûrun-leh Sultan Bayezid Hân –tâbe serâhû-

Câmi‘-i Şerîfi evkâfi‘ndan kazâ-i mezbûra tâbi‘ Alibey Çavuş nâm karyelerin bi‘l-fi‘l zâbiti olan dârende-i fermân-ı vâcibü‘l-iz‘ân kıdvetü‘l-emâsil ve‘l-akrân-zîde kadruhû- sūdde-i sa‘âdetime arzuhâl edip zikr olunan karyeler toprağında ba‘zı çayır ve bostanı bozup ashâbı arpa ve buğday zer‘ etmeleriyle bu dahi hâsıl eyledikleri terekelerinden şer‘ ve kânûn üzre öşr ile sâlâriyelerin sekizde bir taleb eyledikde biz mukaddemâ bostan ve çayır iken mukâta‘a veregelmiş idik yine mukâta‘a veririz deyû öşürlerin vermekde bî-vech te‘allül edip mahsûl-i vakfa küllî gadr eylediklerin bildirip şer‘ ve kânûn üzre öşürlerin alıvermek bâbında emr-i şerîfim recâ eylediği ecilden buyurdum ki hükm-i şerîfimle vardıkda husûs-ı mezbûra tamâm hak ve adl üzre mukayyed olup göresiz arz olunduğu üzre ise vakf-ı merkûm toprağında zirâ‘at ve hırâset edenler her kim olursa olsunlar hâsıl eyledikleri terekelerinden şer‘ ve kânûn üzre öşr ile sâlâriyelerin sekizde bir hükm edip vakf için buna alıverip mukaddemâ mukâta‘a vergeldik hâlâ dahi mukâta‘a verip öşr vermeziz deyû te‘allül ve inâd ettirmeyip bir vechile husûl-i vakfa gadr olunmalı eylemeyesiz şer‘-i şerîfe ve kânûna ve emr-i hümâyûnuma muhâlif kimesneye iş ettirmeyesiz husûs-ı mezbûr için tekrâr emrim varmalı eylemeyesiz, şöyle bilesiz alâmet-i şerîfime i‘timâd kılarsız. Tahrîren fî evâhiri şehri Recebi sene ihdâ ve tis‘în ve elf.

Kaynak: [www.kadiscilleri.org](http://www.kadiscilleri.org)

Ek: 2 Ze‘âmet ve timarların kullanımı ve gerekleri hakkında



## Midyat Telkâri Ustaları

### Midyat Filigree Masters

#### Gültekin AKENGİN – Meral BÜYÜKYAZICI - Tarık DEMİR

Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Sanat ve Tasarım Fakültesi, gultekinakengin@gmail.com , Orcid ID: 0000-0002-5399-2731,

Dr. Öğretim Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Sanat ve Tasarım Fakültesi, mbuyukyazici@gmail.com, Orcid ID: 0000-0002-6760-7961,

Uzman, tdemir771@gmail.com, Orcid ID: 0000-0002-9516-4491

| Makale Bilgisi                | Article Information                   |
|-------------------------------|---------------------------------------|
| Makale Türü – Article Type    | Araştırma Makalesi / Research Article |
| Geliş Tarihi – Date Received  | 10 Mayıs / May 2021                   |
| Kabul Tarihi – Date Accepted  | 23 Haziran / June 2021                |
| Yayın Tarihi – Date Published | 25 Haziran / June 2021                |
| Yayın Sezonu                  | Nisan – Mayıs– Haziran                |
| Pub Date Season               | April – May – June                    |

**Atf / Cite as:** Gültekin, A.-Büyükyazıcı, M.-Demir, T. (2021). Midyat Telkâri Ustaları/ Midyat Filigree Masters. Turkish Academic Research Review, 6 (2), 752-771. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/62824/935572>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## Midyat Telkâri Ustaları

Gültekin AKENGİN – Meral BÜYÜKYAZICI- Tarık DEMİR

### Öz

2003 Yılında UNESCO tarafından kabul edilen Somut Olmayan Kültürel Miras kavramı, 2006 yılında TBMM tarafından da kabul edilmiştir. Kültürel miras ürünü olan temsiller, anlatımlar, bilgiler, beceriler ve bunlara ilişkin araçlar, gereçler ve kültürel mekanlar Somut Olmayan Kültürel Miras kavramının çerçevesini oluşturmaktadır. Sözleşmenin en önemli konularından biri olan el sanatlarına beş alan dahil edilmiştir. Bunlar dokumacılık, nazar boncuğu, telkâri, bakırcılık ve halk mimarisidir. Anadolu'da 2500 yıllık bir geçmişe sahip telkârinin ülkemizde en önemli merkezlerinden olan Midyat, telkârde kullanılan malzemeleri, mesleği icra eden ustaları ve üretim süreçleriyle geleneksel özelliklerini korumaktadır. Türkiye'de Beypazarı, Trabzon ve Mardin'de işlendiği bilinen telkâri sanatıyla yüzyıllardır takı, ev aksesuarı, hediyeelik eşya türünde eserler üretilmektedir. Midyat'la özdeşleşmiş olan telkâri, burada çoğunlukla Süryaniler tarafından yapılan bir sanattır. 22 Mikrona varan tel inceliği ile son derece zarif ve göze hitap eden bir takı tekniği olan Midyat telkârisi kadim bir geçmişe sahiptir.

Bu çalışmada Yaşayan İnsan Hazineleri ölçütlerine uygun olduğu düşünülen üç telkâri ustasına ulaşılmıştır. Mevcut durumu araştırmak ve belirlemek amacıyla betimsel yöntem kullanılmıştır. Midyat telkârisini geleneksel üretim şekli ile günümüzde yaşatmaya çalışan ustalarla çalışma yapılmıştır. Ustalarla 2020 Aralık ayında atölye ortamında görüşme tekniği uygulanmıştır. Görüşme tekniği ile ustalara telkâri sanatı, bu sanatın geleneksel özellikleri, teknikleri, güncel durumu ve bu sanatın geleceğine dair sorular sorulmuştur. Bu çalışma telkâri sanatının geleneksel özelliklerini, güncel durumunu ve ustaların gelecek ile ilgili düşüncelerini ortaya koymasını bakımından önemlidir.

**Anahtar Kelimeler:** Telkâri, Midyat Telkârisi, El Sanatları, Kültürel Miras, Telkâri Ustası

### Midyat Filigree Masters

#### Abstract

The concept of Intangible Cultural Heritage, which was accepted by UNESCO in 2003, has also been accepted by the Turkish Parliament in 2006. Performances, narrations, knowledge, skills and related tools, equipment and cultural venues, which are products of cultural heritage, form the framework of the Intangible Cultural Heritage. There are five areas included in handicrafts, which is one of the major aspects of the contract. These are weaving, amulet for evil eye, filigree, coppersmith and public architecture. The filigree of Midyat, which is one of the major centers of filigree art in Anatolia with a history of 2500 years, still preserves its traditional features with the materials used, craftsmen conducting this art and the production processes. For many centuries jewelries, home accessories, souvenirs are being manufactured with the filigree art seen in Beypazarı, Trabzon and Mardin in

Turkey. Filigree, which is identified with Midyat are generally performed by Syriac Christians in this area. Midyat filigree, which has a very elegant and pleasant view with a wire thinness of 22 microns, has an ancient history.

In this study, we have accessed three filigree masters, who are believed to be decent for the criteria of Living Human Treasures. We have adopted descriptive method to research and identify the current situation, and we have accessed masters who are trying to continue the traditional manufacturing method for Midyat filigree. The masters have been interviewed in their workshops in December 2020. In the interviews the masters were asked questions about the filigree art, its traditional features, techniques, current situation and its future. This study is important since it shows the traditional features of the filigree art, its current status and the thoughts of the masters about its future.

**Keywords:** Filigree, Midyat filigree, Handicrafts, Cultural heritage, Filigree master.

### Structured Abstract

Aziz Dilmeç, Melek Akyol, and Murat Aslan, who are among the most important living artisans of filigree art with a 3000 year past have been interviewed in a workshop. The masters who dedicate their lives to filigree art and earn their living by soldering filigree have stated that filigree production has become easier compared to 40-50 years ago due to technical developments. Especially, they have expressed that the stages of thinning the wire and welding with the torch are now a lot faster compared to the past. The masters have emphasized that training a filigree master is not an easy job and highlighted that it can take years. The three filigree masters, making a point of teaching their children the filigree art, have uttered their concerns about the continuation of this art. They have stated that especially the factory-made imitation products threaten the Midyat filigree and masters do not receive a recompense for their work.

The masters with ateliers in Midyat silversmiths bazaar have said that they design the filigree patterns themselves and are inspired by nature as well as traditional patterns. One of the masters, Aziz Dilmeç has stated that he has a sketchbook and draws the model in the book with actual sizes before making home accessories.

Melek Akyol and Aziz Dilmeç have worked in their own ateliers only. Murat Aslan works both in his atelier and the atelier of the Jewelry and Jewelry Design Program of Mardin Artuklu University Midyat Vocational Higher School. The masters, remarking that the best-selling product range has changed in time, have implied that the silver belt was in high demand in the past but today a set of three necklaces-bracelets and earrings has taken its place. Expressing that they are still working made-to-order, the masters have specified having customers all around Turkey. They have stated that pistol grips, silver trays, keychains, table name cards are popular products as gifts, and jewelry such as earrings-rings-necklaces-bracelets and anklets are very popular.

They have said that the Midyat filigree masters have decreased a lot in number, and a small number of Muslim masters have started to train besides Assyrian masters. The masters who believe that a control mechanism must be established through an official organization to prevent casting imitations of Midyat filigree, which requires effort and patience, have stated that a subsidy has been needed in this respect.



The masters that have remarked having trained 250-300 people for the Midyat filigree art have stated that some of their apprentices have migrated abroad, some migrated to Istanbul, and there are not many people who continue this art except their children.

Among the masters, the Midyat filigree art has been performed by Aziz Dilmeç for 61 years, by Melek Akyol for 55 years, and by Murat Aslan for 35 years. All three masters fit the criteria of living human treasures with their specialties of having learned their arts through a master-apprentice relationship, their superiority in practicing their knowledge and skills, having rare knowledge in their field, dedicating their lives to filigree, and having taught their arts to the apprentices.

73 years old filigree master Aziz Dilmeç is a secondary school graduate. He also he is one of the oldest filigree masters of Midyat. He learned the art of filigree from Yusuf Aras, Musa Aras and Aslan Altınışık. He counted Simon Ünsal, Süleyman Tok, İbrahim Altunsu and Mirza Tezel as the most important masters of Midyat filigree art. Aziz Dilmeç, who has been dealing with this art for more than 60 years, stated that he taught filigree art to his children Aydın, Adnan, Kenan and Corç.

Melek Akyol, one of the most important living masters of Midyat filigree art. Akyol learned this profession from Sami Atuğ, Musa Aras and Süleyman Tok. He specified the Syriac filigree master Lahdo Ziftger, who lived 250-300 years ago, as the master of the Midyat filigree art, which he defines has a 1000-year history. Melek Akyol said that, “He was even producing mecediye during the Ottoman period.”

Murat Aslan, who was born in Midyat and graduated from secondary school. After working as an apprentice until 1990, he became a journeyman and worked as a pieceworker. Then he opened his own business in 1998. Murat Aslan, who has been practicing his profession for 35 years, stated that he started working in the workshop of his master Hanna Nayış, who was born in Midyat.

## Giriş

El sanatları; insanların tabiatla mücadelesinde hayatta kalmak amacıyla ürettikleri aletlerle ortaya çıkmıştır. Daha sonra gelişerek değişimler gösteren el sanatları, ortaya çıktığı toplumun yaşam biçimini, dünyaya bakışını, geleneklerini ve sanat anlayışlarını yansıtan önemli kültürel boyutlar kazanmıştır.

El sanatı ürünler yerine göre günlük kullanım eşyasından süs eşyasına, çeyizlik eşyadan hediyelik eşyaya, pek çok ürünü içine alan dayanıklı tüketim malı olarak tanımlanabilir. Bu tür ürünler, el emeğine dayalı üretildiği için biri diğerinin aynı değildir ve her ürün tektir (Öztürk, 1998:7). Geleneksel bilgi ve beceriye dayanan el sanatları, döneminin en gelişmiş teknik imkanlarından faydalanmak yerine basit el araçları kullanılarak icra edilmiştir.

Geleneksel bilgi ve görgüyle üretilen el sanatı her ürün, el emeğine dayalı olarak üretildiğinden birbirinin aynısı değil tektir. Var olan bilgi, tasarım veya çizim

değil, geleneksel bilgidir (Özdemir, 2010: 5). Geçmişten beri yaşayagelen, halk estetiğini ürünlere yansıtan, geleneksel yollarla çırak yetiştiren, el sanatlarıyla ilişkili meslekler, geleneksel meslekler kavramıyla ifade edilmektedir (Yolcu, 2014:1-2). Geleneksel mesleklerde basit el aletleri ve kol gücü ön plana çıkmaktadır. Ancak modernleşmeyle beraber yaşanan teknolojik gelişmeler, seri üretim yapabilen fabrikalar, şehirleşmeyle birlikte geleneksel üretimlerin geri planda kalması, mesleklerini geleneksel usullerle sürdüren zanaatkarları olumsuz etkilemiştir.

Geleneksel meslekler atölye ortamında, usta-çırak ilişkisi içerisinde sürdürülmektedir. Mesleki tecrübeler bir okul ortamında değil, deneyimler yoluyla çırak ve kalfalara aktarılmaktadır. Geleneksel mesleklerin temel alanlarından biri olan el sanatları etrafında aynı zamanda bir kültür oluşmuş ve bu kültürel birikim nesilden nesile aktarılmıştır. Halk bilimi adı altında yapılan meslek folkloru araştırmalarında, disiplinler arası bakış açısıyla karşımıza çıkan en önemli kavramlardan biri el sanatlarıdır.

El sanatlarının genel özelliklerine bakıldığında aşağıdaki şu ortak hususlar dikkati çekmektedir:

- 1) El sanatları kişisel bilgi ve beceriye dayanır,
- 2) Bu bilgi ve beceri ustadan çırağa iletilir,
- 3) Bilgi iletimi ve üretimi süreklidir, böylece geleneksel özellik kazanır,
- 4) Kırsal üretimlerde hammadde yöreseldir,
- 5) Üretim kişiseldir, ya da küçük işletmelerde gerçekleştirilir,
- 6) Ürünler o toplumun üretim ve yaşayış biçimiyle ekonomik düzeyinin aynısıdır (Sümerkan, 2008:9).

Teknik gelişmelerin hız kazandığı çağımızda geleneksel el sanatları ve bu sanatların etrafında oluşan kültürel atmosferi muhafaza etmek, gelecek nesillere ulaştırmak oldukça zorlaşmıştır. 2003 Yılında UNESCO Genel Kurulu'nda Somut Olmayan Kültürel Miras kavramı kabul edilerek yürürlüğe girmiştir. 2006 Yılında ise Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde çıkarılan bir kanunla Türkiye aynı sözleşmeye taraf olmuştur (Arıoğlu, 2006: 98). UNESCO Genel Kurulu'nda kabul edilen sözleşmenin 2. maddesinde geçen "...toplulukların, grupların ve kimi durumlarda bireylerin, kültürel miraslarının bir parçası olarak tanımladıkları uygulamalar, temsiller, anlatımlar, bilgiler, beceriler ve bunlara ilişkin araçlar, gereçler ve kültürel mekanlar..." ibaresi Somut Olmayan Kültürel Miras kavramının çerçevesini oluşturmuştur.

Somut Olmayan Kültürel Miras sözleşmesinin alanlarından biri de el sanatları olarak belirlenmiştir. Sözleşme konusu el sanatları kavramına beş alan dahil edilmiştir: Dokumacılık, nazar boncuğu, telkâri, bakırcılık ve halk mimarisi.

Bu çalışmada geleneksel el sanatlarından kuyumculuk mesleğinin önemli bir tekniği olan telkâri ve telkârinin uygulandığı önemli merkezlerden biri olan Midyat telkârisi incelenmiştir. Çalışmada; Midyat telkârisinin yaşayan ustaları, geleneğin devamı ve sorunları üzerinde durulmuştur.

### 1.Midyat Telkârisi

Telkâri Farsça kâr (kari) ve tel kelimelerinden meydana gelmektedir. Latince’de bu kelimenin karşılığı filigran’dır. Arkeolojik kazılardan çıkan eserler, filigre tekniğinin, M.Ö. üçüncü binden itibaren Mezopotamya ve Mısırda ve M.Ö. 2500’den itibaren de Anadolu’da kullanıldığını göstermektedir (Erginsoy, 1978:38). Midyat’ta ise gümüş dendiği zaman ilk akla gelen teknik telkâridir. Kelime manasından da anlaşılacağı gibi, telkâri, tel ile yapılan sanat manasına gelmektedir (Kuşoğlu, 2014:79). Bu teknikte ise tellere şekil verildikten sonra kaynakla birleştirilmekte ve ana iskeletin içi yine daha ince tellerle doldurulduktan sonra kaynak yapılmaktadır (Arlı, 1989:4).

Telkâri süsleme işçiliğinin M.Ö. 3000’den itibaren Mezopotamya ve Mısır’da, M.Ö. 2500 yılından sonra da Anadolu’da uygulandığı arkeolojik kazılarda meydana çıkan süslemeli eserlerden anlaşıldığından oldukça köklü bir geçmişe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Türkiye’de Beypazarı, Trabzon ve Mardin illerinde işlendiği bilinen telkâri sanatıyla yüzyıllardır takı, ev aksesuarı, hediyelik eşya türünde eserler üretilmektedir. Yeter Fırat yüksek lisans tezinde, Midyat için “ Telkârinin Türkiye’de en gelişmiş kenti ve ilçesi” (Fırat, 2010: 43), ifadesini kullanmıştır. Midyat’la özdeşleşmiş olan telkâri, burada Süryaniler tarafından yapılan bir sanattır. Bölgede yaşayan Süryaniler; telkârinin yanında taş işlemeciliği, çömlekçilik, bakırcılık, dokumacılık ve ayakkabıcılık gibi birçok el sanatı ile de uğraşmışlardır. “Osmanlı İmparatorluğu’nun 17. Yüzyıl sonları ile 20. Yüzyıl başlarındaki ekonomik durumu ve savaşlar nedeniyle kaybolmaya başlayan telkâri işçiliğinin en önemli merkezi Mardin ilinin ilçesi Midyat olmuştur. Midyat telkârisi oldukça zarif ve kıymetlidir ” (Büyükyazıcı, 2008: 33). 1960’lı yıllara kadar Midyat ve çevresinde sadece Süryaniler telkâriyle uğraşmışlardır. 1960’lı yıllardan itibaren Midyat ve çevresinde ilk Müslüman telkâri ustaları yetişmeye başlamıştır.

Geleneksel sanatlar bir şehrin kimliğinin oluşmasında önemli bir role sahiptir. Taşın ve gümüşün işlendiği kadim bir şehir olan Midyat, tarihte birçok

medeniyete ev sahipliği yapmıştır. Çok kültürlü yaşamın örnek hayatını temsil eden Midyat'ta Müslümanlar, Süryaniler ve Yezidiler birlikte yaşamaktadırlar. “Bölgede yaşayan Gayrimüslimler, bölgedeki sanat dalları ile ilgilenmişler ve çok iyi sanatkarlar yetiştirmişlerdir. Bu sanatların başında da gümüş işlemeciliği (telkâri) sanatı gelmektedir” (Kamiloğlu, 2009: 39). M. Zeki Kuşoğlu da, “Yurdumuzun en mühim telkâri merkezlerinin başında Mardin'in Midyat ilçesi gelir.” demiştir (Kuşoğlu, 2014:84).

Mardin'in Midyat ilçesi telkâri sanatının işlendiği en önemli merkez olarak turistik bir cazibe merkezi haline gelmiştir. Her yıl özellikle ilkbahar ve sonbahar aylarında yerli turistler başta olmak üzere yabancı turistleri de çekmeye başlamıştır. “Günümüzde takının yanı sıra turizm ile birlikte telkâri işçiliğiyle yapılan süs ve hediyelik eşya çeşitleri de fazlalaşmıştır” (Akyol, E. , 2017: 97). Geleneksel Midyat telkârîsi, atölyeler ve gümüş satış mağazalarının bulunduğu Midyat gümüşçüler çarşısında işlenmektedir. “Çok eski tekniklerden biri olan telkâri gümüş işlemeciliğinin Anadolu'daki en güzel ve en eski örneklerinin Midyat yöresinde olduğu tespit edilmiştir.” (Sular, 1998: 73).

Telkâri işçiliği 22 mikrona varan tel inceliği ile son derece zarif ve göze hitap eden bir takı tekniğidir. Ancak teknolojinin hızla gelişmesi, üretmek yerine kolay ve hazır olan her şeyi büyük bir hızla tüketme isteği; telkâri sanatında da değişime neden olmaktadır. Yeni ustaların yetişmemesi ve sabır gerektiren bu mesleğe genç kuşağın ilgi göstermemesi bu konudaki en önemli sorunlardandır. Midyat'ta geleneksel usullerle telkâri üreten yaklaşık 20 atölye bulunmaktadır. Sayıları her geçen gün azalan Süryani telkâri ustalarının sayısı 40'ı geçmemektedir. Müslüman telkâri ustalarının sayısı ise daha azdır. Bu rakamlara gümüş ürünler satan Midyat gümüşçü esnafı dahil edilmemiştir.

Türkiye'de Somut Olmayan Kültürel Miras çalışmaları Kültür ve Turizm Bakanlığı uhdesinde yürütülmektedir. Bakanlığın bu kapsamda gerçekleştirdiği en önemli adımlardan biri Yaşayan İnsan Hazineleeri Ulusal Envanteri çalışmasıdır. “Bu sistem somut olmayan kültürel mirası sürdüren usta insanların tanınması, sanatlarını iyi ortamlarda sürdürmelerinin sağlanması, ödüllendirilmesi, çırak yetiştirmeye özendirilmesi, örgün ve yaygın eğitim süreçlerine dahil edilerek kitlelerle buluşmalarına öncülük edilmesi gibi birçok amacı içermektedir” (Oğuz, 2008:6). Bu çalışmada ömrünü telkâri işçiliğine adanmış üç Midyatlı Süryani telkâri ustasına yer verilmiştir. Her üç ustanın da; ustalıklarını en az 10 yıldır icra ediyor olmaları, sanatlarını usta-çırak ilişkisi ile öğrenmiş olmaları, bilgi ve becerilerini

uygulamadaki üstünlükleri, alanında ender bulunan bilgiye sahip olmaları, mesleklerine kendilerini adanmışlıkları ve çırak yetiştirmedeki becerileri ile Yaşayan İnsan Hazinesi ölçütlerine uygun olduklarını ortaya çıkarmak, bu çalışmanın amacıdır.

Çalışmada, Yaşayan İnsan Hazinesi ölçütlerine uygun olduğu düşünülen üç telkâri ustasına ulaşılmıştır. Bu çalışmada mevcut durumu araştırmak ve belirlemek amacıyla betimsel yöntem kullanılmıştır. Midyat telkârisini geleneksel üretim şekli ile günümüzde yaşatmaya çalışan ustalarla çalışma yapılmıştır. Ustalarla 2020 Aralık ayında atölye ortamında görüşme tekniği uygulanmıştır. Görüşme tekniği ile ustalara telkâri sanatı, bu sanatın geleneksel özellikleri, teknikleri, güncel durumu ve bu sanatın geleceğine dair sorular sorulmuştur. Bu çalışma Telkâri sanatının geleneksel özelliklerini, güncel durumunu ve ustaların gelecek ile ilgili düşüncelerini ortaya koyması bakımından önemlidir.

## 2.Midyat Tekâri Ustaları

### 2.1. Aziz Dilmeç

73 Yaşındaki telkâri ustası Aziz Dilmeç, ortaokul mezundur. Evli ve 5 çocuk sahibi olan Aziz Dilmeç, en yaşlı Midyat telkâri ustalarındandır. 1960 yılında bu sanatı öğrenen telkâri ustası, 15 yıl çıraklık yapmıştır. Telkâriyi Yusuf Aras, Musa Aras ve Aslan Altınışik'tan öğrenmiştir. Midyat telkâri sanatının en önemli ustaları olarak Simon Ünsal, Süleyman Tok, İbrahim Altunsu ve Mirza Tezel'i saymıştır. 60 yılı aşkındır bu sanatla uğraşan Aziz Dilmeç, telkâriyi çocukları Aydın, Adnan, Kenan ve Corç'a öğrettiğini, bazı çıraklarının ise yurt dışına gittiklerini belirtmiştir.



Fotoğraf 1: Aziz Dilmeç atölyesinde çalışırken (30.12.2020)

Aziz Dilmeç yaptığı ürünlere eskiden çok talep olmadığını, Türkiye’de şehirleri dolaşıp toplu olarak ürünlerini sattıklarını, 30 sene önce Sivas’a, Erzurum’a, İstanbul’a götördüklerini, telkâri ürünleri valizlere koyup gezdirdiklerini, gittikleri yerlerde mağazacılara sattıklarını, şimdi ise Midyat’ta gümüşçüler çarşısında sattıklarını belirtmiştir.

Eskiden kullandıkları malzemelerle günümüzde kullandıkları telkâri malzemeleri arasında büyük farklar olduğunu dile getiren Aziz Dilmeç, konuyla ilgili : “Eskiden bu kadar teknoloji yoktu. Mesela şu an tüp gazla çalışan şalimo yerine fitilli gaz lambasıyla yakardık. Her taraf toz duman olurdu. Eritme için de eskiden ocaklarımız vardı, çamurdan yaptığımız ocaklar, küçük küçük potalar, elle çevrilen hava veren çarklar vardı. Odun kömürüyle küçük bir potaya koyardık. Odun kömürüyle eritip çubuk haline getirirdik.” şeklinde tespitlerini aktarmıştır.

Gümüşün ince tel haline getirilme süreciyle ilgili de şunları aktarmıştır: “Eskiden kol gücüyle çevrilen silindirler vardı. Elle çeviriyorduk. Daha sonra elektrikli çıktı. Silindirden önce ise çekiçle, örsle yapardık bir çubuğu. Gümüş çubuğu ateşte ısıtıp yavaş yavaş inceltirdik. Ondan sonra büyük haddeler vardı. Bizim ustalarımız eskiden sırtına ip atarak büyük kerpetenle çubuğu çekerti ta incelenen kadar. O şekilde derece derece incelirdi, çok zordu. Şimdi zamanımızda o kollu makine çıktığında biz çok sevinmiştik. Birisi çeviriyordu kolu, diğeri çubuğu veriyordu ta inceltene kadar.”

Gerçek bir esnaf ve zanaatkar nasıl olmalıdır sorusuna cevap veren Aziz Dilmeç, bir telkâri ustanın dikkat etmesi gereken hususları şöyle sıralamıştır: “Usta olması lazım, üretken olması lazım, tekniğini bilmesi lazım. Mesela bakıyoruz birisi bir parçayı yapıyor, kaynağını yaptığı zaman yarısını eritiyor, yarısını kaynakla boşuyor, sonra ben ustayım diyor. Önemli olan çıkardığı üründe işçiliği incelikleriyle göstermesi lazım. Çok hassas bir meslek.” Bir telkâri üründe kaynağın izlerinin kalmasını ya da kaynak yaparken ürünün gümüşünün eritilmesini büyük bir kusur olarak niteleyen Aziz Dilmeç, sanata kusursuz olduğu zaman önem verildiğini belirtmiştir.

1980’li yıllarda o zamanki ismiyle Turizm ve Tanıtma Bakanlığı’nın bir yarışmasına katıldığını ve ikinci olduğunu dile getiren Aziz Dilmeç, yarışmaya telkâri kolye ile katılmış ve eserinin çizimlerinin hala kendisinde bulunduğunu belirtmiştir.



Fotoğraf 2: Aziz Dilmeç'in Yarışmaya katıldığı eserin çizimi (Aziz Dilmeç arşivi) (31.12.2020)

Bir telkâri ustasının en az 7-8 senede yetiştiğini belirtmiştir. Aziz Dilmeç, özellikle yapmaktan zevk aldığı ürünler olarak sigara tabakası, vazo ve şekerlik gibi ev aksesuarlarını sıralamıştır. “Benim için önemli olan parçanın kusursuzluğudur. Güzel ve mükemmel parça çıktığından çok mutlu oluyordum.” diyerek herkesten önce kendisinin beğenisinin önemli olduğunu altını çizmiştir. Ev aksesuarları için “büyük parçalar”, takılar için “küçük parçalar” tabirlerini kullanan Aziz Dilmeç, “Büyük parçaları yapmadan önce modelini çiziyordum. Benim büyük parçalar için yaptığım çizimler var. Fakat küçük parçalar için model çizmiyordum. Küçük parçalarda çiçek, papatya ağırlıklı desenler var. Büyük parçalara model çiziyordum.” diyerek ev aksesuarlarında, işe çizimle başladığını ifade etmiştir.

Midyat telkâri ustası Aziz Dilmeç, 950 ayar gümüşten el işiyle ürettiği orijinal vazosunun özelliklerini anlatırken, Midyat telkâri ustalarının kullandığı “ev” tabirinden bahsetmiştir. Vazonun üst kısmındaki kavisli çizimlere ev ismini verdiklerini, elinde bulunan vazoyu yaparken, ağız kısmında iki kanattan oluşan toplam 9 ev bulunduğunu belirtmiştir. Ağız kısmının altında ise “tırtır” dedikleri çerçeveler yer almakta ve bu çerçevenin içinde çiçek ve geometrik desenler bulunmaktadır. Aynı desenler vazonun alt kısmında da mevcuttur. Aziz Dilmeç, (ev, tırtır, gondol, büyük parçalar, küçük parçalar) tabirleriyle Midyat telkâri ustalarının sık kullandığı isimlendirmeleri telaffuz etmiştir.



Fotoğraf 3:Aziz Dilmeç'e ait vazo çizimi      Fotoğraf 4: Aziz Dilmeç'e ait bitmiş bir vazo. (31.12 2020)

Sipariş üzerine yaptığı bir gümüş tepsinin zamanın Başbakanı Süleyman Demirel'e hediye edildiğini belirten Aziz Dilmeç, takı üretmekten de zevk aldığını ancak daha çok ev aksesuarları olarak Midyat telkârisiyle meyvelik (yörede gondol denilmekte), şekerlik, farklı büyüklüklerde çay-kahve-servis tepsileri, sigara kutusu, sigara ağızlığı, mücevher kutusu, vazo, ayna çerçevesi, çanta, resim çerçevesi, fincan kılıfı, şamdanlık, kaşık, eşya, masa isimliği, tabanca kabzaları ve kibritlik ürettiğini dile getirmiştir.

Midyat telkârisinin yaşayan en önemli ustalarından olan Aziz Dilmeç, kendisine ait 40-50 yıllık bir çizim defteri bulunduğunu, ürettiği eserlerin fotoğrafını çektiğini ve evinde kendi üretimi orijinal büyük parçalar bulunduğunu ifade etmiştir. Midyat telkâri sanatının geleceğiyle ilgili “Usta yetişmezse bu sanat ölür.” diyen Aziz Dilmeç, emeğin karşılığını alamadığını, devlet desteğiyle atölyelerin açılması gerektiğini, gerçek ustalar eliyle yeniden çırak yetiştirilmesi gerektiğini belirtmiştir.

## 2.2. Melek Akyol

Midyat telkâri sanatının yaşayan en önemli ustalarından Melek Akyol, Midyat doğumludur ve 69 yaşındadır. Evli ve 8 çocuk babası olan Melek Akyol, ortaokul mezunudur. Telkâri sanatını 1966 yılında 14 yaşında öğrenmeye başlayan usta, mesleği Sami Atıg, Musa Aras ve Süleyman Tok'tan öğrenmiştir.

“Başlangıç olarak darip dediğimiz zinciri başladım. Darip dediğim Halep'te yapılan zincir, pullu zincir ona darip diyoruz. Başlangıçta telkâriye nazaran daha kabadır teli. Mesela gerçek telkârinin inceliği 22 mikrondur, bu zincir 50



mikron. Bakın 30 mikron fark var. Onda başladım, onu öğrendikten sonra yavaş yavaş inceye geçtim.”



Fotoğraf 5: Melek Akyol atölyesinde çalışırken (31.12.2020)

1000 Yıllık bir geçmişi olduğunu belirttiği Midyat telkâri sanatının piri olarak, 250-300 yıl önce yaşamış Süryani telkâri ustası Lahdo Ziftger'i belirtmiştir. Melek Akyol, “Hatta Osmanlı döneminde kendisi mecidiye bile ürettiyordu.” demiştir. Telkâri mesleğini üç çocuğuna öğretmiş ve çocukları Sami, Ümit ve Uğur’un halen telkâri sanatıyla meşgul olduklarını ifade etmiştir.



Fotoğraf 6-7-8: Melek Akyol’a ait takı örnekleri (31.12.2020)

Midyat gümüşçüler çarşısında kendi atölyesinde çocuklarıyla birlikte gümüş telkâri üreten Melek Akyol, kendi ürünü el işi geleneksel Midyat telkârisini satmaya devam etmektedir. Hem yerli turistlere satış yaptığını hem de sipariş üzerine çalıştıklarını belirten Melek Akyol, “Ülkemizin her yerinden müşterilerim var. Eskiden doğudan çok talep olurdu. Hakkari, Van, Yüksekova taraflarında eskiden bir gelin kemersiz, takımsız gelin gitmezdi. (Şimdi set diyoruz.) Tabi dökümler çıktığından beri el işi diye basit işler satılınca onlara artık sipariş vermiyorlar. El emeği göz nuru olduğu için çok kıymet veriyorlardı.” demiştir.

Melek Akyol, eskiden gümüş kemere çok rağbet olduğunu, günümüzde ise kemerin ağır geldiğini, onun yerini üçlü setin (kolye-küpe-yüzük) aldığını belirtmiştir. Telkârîde günümüzde kullanılan malzemelerle geçmişte kullanılan malzemelere yönelik “Eskiden makine yoktu, çekiçle dövüyorduk. Çok zahmetlerle çekiliyordu. Ondan sonra kollu makineler çıktı. Elektrik yoktu 60’lı yıllarda. Makineyi kolla çekiyorduk. O vakitler diyelim ki 1 kilo gümüşü 2 günde kolla çekebiliyorduk. Şimdi ise yarım saatte 1 kiloyu çekeriz makinede. Teknoloji o kadar ilerledi.” demiştir.

Zaman zaman yurt dışından sipariş aldığını, Avustralya’ya, Amerika’ya ve Avrupa ülkelerine telkârî ürünlerinin satıldığını belirten Melek Akyol, geçmişin esnaf ve zanaatkarıyla günümüzün arasında farklar olduğunu, eskiden dürüstlük ve saygıya daha çok önem verildiğini dile getirmiştir. Mesleğin geçmişteki ve günümüzdeki durumuyla ilgili şunları ifade etmiştir: “Bu döküm ürünler çıkmadan önce kuyumcuyum dediğimde bazı insanlar ceketlerini düğümlediler, saygı gösterirdiler. Fakat günümüzde taklitler ortaya çıkınca, döküm çıkınca kuyumcuyum dediğim zaman eski alakayı görmüyorum”. Meslekte karşılaşılan en önemli sorun olarak, kuyumculuğu bilmeyenlerin gümüş ürünleri satmasını göstermektedir. “Gümüşçüyse gümüşün kalitesini bilecek. Altıncıysa altının ayarından anlayacak. Şimdi bazı kişiler kaplama yapıyor, üstü kağıt kadar gerçek altın, içi bakır, içi başka bir metal. Bunlar sahtekarlıktır, mesleği öldürüyorlar.” diyen Melek Akyol “Şimdi döküme karşı değilim. Ben el işi 10 parça yapıncaya kadar döküm işi 200 parça çıkarılır. Döküme karşı değilim yalnız düşük ayar çalışmasınlar, ben ona karşıyım. Bir de dökümü el işi diye satıyorlar. En büyük sıkıntı budur.” diyerek fabrikasyon ürünlerin el işi şeklinde tanıtılmasına karşı olduğunu belirtmiştir. Mesleğin devamıyla ilgili gerçek bir kontrol mekanizmasına duyulan ihtiyacı belirten Melek Akyol, özellikle Kuyumcular derneğinin önemli bir rol oynayabileceğine işaret etmiştir.

En çok papatya motifini kullandığını belirten Melek Akyol, motifleri doğadan ve ağaçlardan taklit ederek kendisinin çıkardığını söylemiştir. Küpe, yüzük ve kolyeden oluşan telkârî setin ve yaka iğnesinin (broş) çok satıldığını ifade eden Melek Akyol, ev aksesuarları olarak kullanılan gümüş tepsinin çok tutulduğunu belirtmiştir. Kahve ve çay bardaklarının konduğu gümüş tepsi için “Tamamen el işi gümüş. Bir kilo gümüş çıkıyor. Biz tepsiye gondol diyoruz. Bir de kayak şeklinde ve yuvarlak şekilde olmak üzere iki şekerlik modelimiz var.” diyerek telkârînin takı dışında büyük parçalarda da kullanıldığını belirtmiştir. Midyat telkârî ustası Melek Akyol, kendisinde 1941’de yapılan bir ürün bulunduğunu belirterek, “Daha ben

doğmadan, Musa Aras tarafından 1941’de yapılmış bir vazo var. Parlatmıyorum bende duruyor, satmıyorum. Ustalarımın hatıra.” demiştir.



Fotoğraf 9: 1941 yılında telkâri ustası Musa Aras tarafından yapılan telkâri vazo (31.12.2020)

Melek Akyol, telkâri sanatının Midyat’ta eski bir geçmişe sahip olduğunu ve telkâri işlemlerin günlük hayatta kullanılan bazı eşyalara da uygulandığını şu sözleriyle ifade etmiştir. “Bende bir de 150 yıllık telkâri işlemeli bir zurna var. Zurnaya özel işleme yaptım. Bende hatıra olarak duruyor. Onu satmıyorum.”



Fotoğraf 10: Telkâri işlemeli zurna (Melek Akyol arşivi) (31.12.2020)

### 2.3.Murat Aslan

Midyat doğumlu ve ortaokul mezunu olan Murat Aslan 46 yaşındadır. Evli ve dört çocuk babası olan usta, 1985 yılında 11 yaşında iken telkâri ustalarının yanında çırak olarak mesleğe başlamıştır. 1990 Yılına kadar çırak olarak çalıştıktan sonra kalfalığa geçmiş, parça başı olarak çalışmış, 1998’de kendi işyerini açmıştır.



Fotoğraf 11: Murat Aslan atölyede çalışırken (30.12.2020)

Mesleğini 35 yıldır icra eden Murat Aslan, ustası Midyat doğumlu Hanna Nayış'ın atölyesinde işe başladığını belirtmiştir. Diğer ustası da halen Almanya'da bulunan Konstantin Akgün'dür. Bu mesleği öğrenmeye başlayan çırakların çoğu gibi mesleğe, telkârîde iç dolgu olarak kullanılan “Tekere” diye tabir edilen 22-24 mikron inceliğindeki teli çevirerek, iç dolgu hazırlayarak başlamıştır.

Devlet Personel Başkanlığı'nın 2016 yılında meslekler listesinde “telkârî ustası” adıyla yeni bir meslek ihdas etmesinin ardından Mardin Artuklu Üniversitesi Midyat MYO Kuyumculuk ve Takı Tasarımı programında, telkârî ustası olarak göreve başlamıştır. Yaklaşık 5 yıldır bu görevi sürdürmekte olan Murat Aslan “telkârî ustası” ünvanlı ilk devlet memurudur.

Yılda ortalama 20 öğrenciye telkârî sanatını atölye ortamında öğrettiğini belirten Murat Aslan, “5 yıllık süreç içerisinde kendi atölyesini açanlar oldu. Gümüşçü dükkanlarında çalışanlar oldu. Şu an üniversitemize bağlı Midyat Telkârî Tasarım ve Uygulama Merkezi'nde 7 mezunumuz ekmeğini kazanıyor. Pandemiden önce bu sayı 15'e kadar yükselmişti.” demiştir.

Murat Aslan bu mesleğin piri konusunda “Son zamanlarda bildiğim 1 yıl önce vefat eden Süleyman Tok, oğlu Yakup Tok ve bir de 150 yıl önce yaşamış Sami Çeni” bilgisini vermiştir. Mesleğin tarihi ile ilgili bilgisi konusunda “Araştırdığım kadarıyla 3000 yıllık bir sanattır, ilk 2000 yıl bakırla, son bin yıldır gümüşle işlenmiştir. Bakırla yapıldığı dönemlerde; Diyarbakır'da bakır

madeni bulunduğu için hammadde buradan temin edilirmiş. Bakır ile daha çok kemer, bileklik ve küpe işlenmiştir.” şeklinde bilgi vermiştir.

Telkâri mesleğinde geçmişte; Midyat'ta 40 atölyenin açık olduğu günlerde yaklaşık 60-70 ustanın, 400 kadar kalfanın ve 200-300 kadar da çırağın bulunduğu ve bu atölyelerde toplamda 700'ü aşkın kişinin çalıştığını, 25-30 yıl öncesine kadar durumun bu şekilde devam ettiğini belirtmiştir.

Murat Aslan, telkâri geleneğiyle geçmişte bardak altı, fincan, mektup zarfı yapıldığını, günümüzde ise alternatiflerin çoğalarak tepsi, bardak kılıfı, çanta, vazolar ve vitrin aksesuarlarının telkâri tekniği ile uygulandığını belirtmiştir.

Geçmişte telkâride kullanılan tekniklerin uygulanmasına yönelik tespitlerini aktarırken, kaynak işleminde kullanılan şalimonun, eskiden gaz yağı ile doldurulup üflenerek yakıldığını belirtmiştir. Sabahtan akşama kadar ağızlarıyla üfleyerek Şalimo başlığındaki gaz yakılmaya çalışılmış ve ciddi bir emek harcanmıştır. 50-60 Yıl öncesine kadar eritme işleminin bugünkü gibi elektrikli ve tüplü ocaklar yerine kömürle, el yordamıyla yakıldığını ifade etmiştir: “Kömür körükle üflenir, pervane ile harlanırdı.” Gümüş telin inceltilmesi aşaması ise Murat Aslan tarafından şu sözlerle anlatılmıştır: “Kalın teli inceltmek için eskiden iki usta sırtlarına deri yelek giyerlerdi, bunun nedeni tellerden sırtların etkilenmemesi içindir. İki usta pense uçlarıyla çekerek teli inceltirlerdi. Kas gücüyle (sırt gücüyle) çektikleri teller telkâride kullanılırdı. Şimdi ise makineler kullanılmaktadır.”

Günümüzde telkâri ürünleri satmakta zorlandıklarını ifade eden Murat Aslan, bir atölyede eskiden 10 kişinin çalıştığını, geçimini temin ettiğini, şimdi ise bir atölyede çalışan kişi sayısının 4-5'e düştüğünü belirterek döküm ürünlerin artmasıyla beraber rekabette zorlandıklarını şu sözlerle dile getirmiştir: “ Fiyat olarak bu telkâriye yansıyor. Telkâri hak ettiği değeri bulmadığı için eskisi kadar üretilmiyor. Telkâri döküm ürünler karşısında ayakta durmakta zorlanıyor. Tanıtımın olmayışı da etkiliyor. Ya da insanlar yani bazı esnaf telkâriyi yanlış tanıttıklarından, telkâri hak ettiği değeri bulamıyor. Döküm ürünlerini telkâri diye pazarlayanlar var.”



Fotoğraf 12-13: Murat Aslan'a ait takı örnekleri (30.12.2020)

Esnaf ve zanaatkar kimdir sorusuna telkâri ustası Murat Aslan, “Bence esnaf ve zanaatkar ahlakıyla, dürüstlüğüyle işi a’dan z’ye kadar, eritmeden parlatmaya kadar yapabilen kişidir. Sadece bu işi (telkâriyi) alıp satan kişi değildir. Ürünü alıp satan kişi sadece tüccardır bence. Telkâriyi satan kişi üretici değildir, esnaf değildir.” şeklinde cevap vermiştir. Geçmişin telkâri esnaf ve zanaatkarıyla günümüzdekiler arasında mukayese yapan Murat Aslan eskilerle günümüz esnafı arasındaki farkı eski telkâri ustalarının söylediği şu sözle belirtmiştir: “Biz sanat satıyoruz, gümüş satmıyoruz.”

Telkâri ustası Murat Aslan mesleğiyle ilgili karşılaştığı en önemli sorun olarak “En büyük sıkıntımız Midyat telkârisi adı altında farklı bir döküm ürünün satılmasıdır. Çünkü yerli turistler geldiğinde, özellikle biz Midyat gümüşü istiyoruz dediklerinde esnaflarımızın bazıları maalesef döküm veya Çin’den aldıkları ürünleri Midyat telkârisi olarak satıyorlar. Bu gerçekten büyük bir eksiklik.” demiştir. Mesleğinin gelecekteki durumuyla ilgili olarak ise Murat Aslan, şu anda atölyesinde ailesinden 8 kişinin çalıştığını, kendi ölçeğinde aile olarak bu sanatı devam ettireceklerini ifade etmiştir.

## Sonuç

3000 bin yıllık geçmişe sahip telkâri sanatının yaşayan en önemli zanaatkarlarından olan Aziz Dilmeç, Melek Akyol ve Murat Aslan’la atölye ortamında görüşme yapılmıştır. Ömürlerini telkâri sanatına adanmış, hayatlarını telkâri işleyerek kazanan ustalar, teknik gelişmeler sebebiyle telkâri üretiminin 40-50 yıl öncesine nazaran daha kolaylaştığını dile getirmişlerdir. Özellikle telin inceltmesi ve şalimoyla kaynak yapılması aşamalarının eskiye göre çok daha hızlı gerçekleştiğini belirtmişlerdir. Bir telkâri ustasının yetişmesinin kolay bir iş olmadığına vurgu yapan ustalar bunun yılları alabileceğine dikkati çekmişlerdir. Kendi çocuklarına telkâri sanatını öğretmeyi ihmal etmeyen üç telkâri ustası, bu sanatın devamıyla ilgili endişelerini dile getirmişlerdir. Özellikle fabrikasyon taklit

ürünlerin Midyat telkârîsi için bir tehlike olduğunu, ustaların emeğinin karşılığını alamadığını belirtmişlerdir.

Midyat gümüşçüler çarşısında atölyeleri bulunan ustalar, telkârî motiflerini kendilerinin tasarladığını, geleneksel motiflerin yanında tabiattandan da ilham aldıklarını belirtmişlerdir. Ustalardan Aziz Dilmeç kendisine ait çizim defteri bulunduğunu, ev aksesuarlarını yapmadan önce modeli defterine gerçek ölçüleriyle çizdiğini ifade etmiştir.

Melek Akyol ve Aziz Dilmeç sadece kendi atölyelerinde çalışmışlardır. Murat Aslan ise hem kendi atölyesinde hem de Mardin Artuklu Üniversitesi Midyat Meslek Yüksekokulu Kuyumculuk ve Takı Tasarımı Programı atölyesinde çalışmaktadır. En çok satılan ürün yelpazesinin zamanla değiştiğini belirten ustalar, eskiden gümüş kemere çok rağbet olduğunu, günümüzde ise bunun yerini kolye-bileklik ve küpeden oluşan üçlü setin aldığını belirtmişlerdir. Hala sipariş üzerine çalıştıklarını ifade eden ustalar, Türkiye'nin her yerinden müşterileri olduğunu belirtmişlerdir. Silah kabzaları, gümüş tepsiler, anahtarlık, masa isimliği gibi ürünlerin hediye amaçlı talep edildiğini, küpe-yüzük-kolye-bileklik ve halhal türü takıların çok rağbet gördüğünü ifade etmişlerdir.

Midyat telkârî ustalarının sayılarının çok azaldığını, Süryani ustaların yanında az sayıda Müslüman ustaların da yetişmeye başladığını dile getirmişlerdir. Emek ve sabır isteyen Midyat telkârîsinin döküm taklitlerinin önüne geçmek için resmi bir kuruluş marifetiyle kontrol mekanizmasının kurulması gereğine inanan ustalar, bu konuda devlet desteğine ihtiyaç duyulduğunu belirtmişlerdir.

Midyat telkârî sanatını 250-300 kişiye öğrettiklerini belirten ustalar, çıraklarının bir kısmının yurt dışına, bir kısmının İstanbul'a göç ettiğini, çocukları dışında bu sanatı devam ettiren pek kimse kalmadığını ifade etmişlerdir.

Ustalardan Aziz Dilmeç 61 yıl, Melek Akyol 55 yıl ve Murat Aslan 35 yıl Midyat telkârî sanatını icra etmişlerdir. Sanatlarını usta-çırak ilişkisi ile öğrenmiş olmaları, bilgi ve becerilerini uygulamadaki üstünlükleri, alanında ender bulunan bilgiye sahip olmaları, ömürlerini telkârîye adanmış olmaları ve sanatlarını çıraklara öğretmiş olma özelliğiyle her üç usta da, yaşayan insan hazineleri ölçütlerine uymaktadır.

### Kaynakça

- Arıoğlu, İ.E, (2006). Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi TBMM’de Kabul Edildi”, *Milli Folklor Uluslararası, Kültür Araştırmaları Dergisi*, (69), 186-187.
- Akyol, E. (2017). Kültürün Korunması ve Aktarımı Bağlamında Beypazarı’nda Telkâri Sanatı ile Ustaları Üzerine Bir Derleme ve Değerlendirme, *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi*, (40), 90-109.
- Arlı, M., (1989). *Beypazarı’nda Telkâri Üzerinde Bir Araştırma*, Ankara: Ankara Üniversitesi Ziraat Fakültesi Yayınları.
- Büyükyazıcı, M. E., (2008), *Trabzon İlinde Altın ve Gümüş İşlemeciliği*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Bingöl, F.R., (1999). *Antik Takılar*, T.C. Kültür Bakanlığı Anıtlar Müzeler Genel Müdürlüğü, Ankara.
- Erginsoy, Ü. (1978). *İslam Maden Sanatının Gelişmesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Fırat, Y. (2010), *Mardin İli Gümüş Telkari Kadın Takıları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Kamiloğlu, İ. E., (2009). *Mardin İli Gümüş İşlemeciliği ve Yörede Yapılan Ürünlerin Bazı Özellikleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Kuşoğlu, M.Z. (2014). *Türk Sanatında Gümüş*, İBB Yayınları, İstanbul.
- Öztürk, İ. (1998). *Geleneksel Türk El Sanatlarına Giriş*, Ürün Yayınları, Ankara.
- Özdemir, M. F., (2010). *Beypazarı Telkari İşlemeciliği ve Takı Örneklerinin İncelenmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Sular, G., (1998). *Mardin İli Midyat İlçesi Telkari Gümüş İşçiliği Üzerine Bir Araştırma*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Oğuz, M.Ö. (2008). Unesco ve Geleneğin Ustaları, *Milli Folklor Uluslararası, Kültür Araştırmaları Dergisi*, (77), 5-10.



Sümerkan, M.R, (2008). *Trabzon Yöresi Geleneksel El Sanatları*, Serander Yayınevi, Trabzon.

Yolcu, M.A. (2014). *Nevşehir Yöresinde Yaşayan Geleneksel Meslekler*, Ankara: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Yayınları.

**Kaynak Kişiler:**

1.Kaynak Kişi: Aziz Dilmeç

Doğum Tarihi: 1948

Doğum Yeri: Midyat

Eğitim Durumu: Ortaokul

2.Kaynak Kişi: Melek Akyol

Doğum Tarihi: 1958

Doğum Yeri: Midyat

Eğitim Durumu: Ortaokul

3.Kaynak Kişi: Murat Aslan

Doğum Tarihi: 1974

Doğum Yeri: Midyat

Eğitim Durumu: Ortaokul

**Siyasal Karar Süreçlerinde Algoritmik Karar Verme: Türkiye’de  
Kovid 19 Pandemi Sürecinde Yerinde Karar Dönemi  
Uygulamasına Dair Bir İnceleme**

Political Decision Process In Algorithmic Decision-Making: An Investigation On  
The Implementation Of The Period Decision In Place The Kovid 19 Pandemic  
Process In Turkey

**Ümmühan KAYGISIZ**

Doç. Dr., Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, ukaygisiz@mehmetakif.edu.tr.edu.tr,  
Orcid ID: 0000-0003-0418-0144

| Makale Bilgisi                | Article Information                   |
|-------------------------------|---------------------------------------|
| Makale Türü – Article Type    | Araştırma Makalesi / Research Article |
| Geliş Tarihi – Date Received  | 5 Mart / March 2021                   |
| Kabul Tarihi – Date Accepted  | 23 Haziran / June 2021                |
| Yayın Tarihi – Date Published | 25 Haziran / June 2021                |
| Yayın Sezonu                  | Nisan – Mayıs– Haziran                |
| Pub Date Season               | April – May – June                    |

**Atıf / Cite as:** Kaygısız, Ü. (2021). Siyasal Karar Süreçlerinde Algoritmik Karar Verme: Türkiye’de Kovid 19 Pandemi Sürecinde Yerinde Karar Dönemi Uygulamasına Dair Bir İnceleme/ Political Decision Process In Algorithmic Decision-Making: An Investigation On The Implementation Of The Period Decision In Place The Kovid 19 Pandemic Process In Turkey. Turkish Academic Research Review, 6 (2), 772-797. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/62824/891772>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## Siyasal Karar Süreçlerinde Algoritmik Karar Verme: Türkiye’de Kovid 19 Pandemi Sürecinde Yerinde Karar Dönemi Uygulamasına Dair Bir İnceleme

Ümmühan KAYGISIZ

### Öz

Yapay zeka alanında meydana gelen hızlı değişiklikler hayatın kamusal ve özel olmak üzere her alanını aynı hızda dönüştürmektedir. Siyasal karar verme süreçleri yönetim perspektifinden çok paydaşlı/aktörlü olarak gerçekteşmektedir. Algoritmaların hakim olduğu bu yeni çağda karar alma süreçlerinin en önemli aktörlerinden birisi kuşkusuz bu algoritmalarlardır. Hızlı, etkili ve optimum karar almayı kolaylaştırıcı özellikleri ile siyasal mekanizmaların en önemli destekçilerindedir. Son dönemde tüm dünyanın karşı karşıya kaldığı en önemli sorunlardan bir tanesi olarak Kovid 19 pandemi süreci algoritmaların önemini daha da göz önüne koymuştur. Öyle ki istatistiki verilere dayalı olarak çok hızlı önlem ve karar alınması gereken bu süreç algoritmik karar vermeyi zorunlu hale getirmektedir. Çalışmada, Türkiye’de pandemi ile mücadele edilirken algoritmalara dayalı karar alma dönemi olarak adlandırılabilen Yerinde Karar dönemi özelinde inceleme yapılacaktır. Bu itibarıyla çalışma bir vaka incelemesidir. Bu dönemde İl Umumi Hıfzıssıhha Kurulları Yerinde Karar dönemi sürücüleridir. Çalışmanın amacı algoritmik karar vermenin önemini ortaya koyarak, Türkiye’de Mart 2021 yılı itibarıyla kararlaştırılan Yerinde Karar dönemini algoritmik karar verme süreciyle birlikte analiz etmektir. Bu sürecin kamu yönetimi açısından çok önemli gözlemlenebilir faydaları da vardır. Kamu yönetimi ve siyasi mekanizmalar açısından önemi, herşeyden önce şeffaflığın son derece yüksek olması ve bütün vatandaşların bu şeffaf sürece entegre edilmesidir. Yerinde Karar dönemi boyunca süreç doğrudan gözlemlenebilir. Vatandaş ve algoritmik veriler bu sürecin en önemli aktörleridir. Vaka sayıları, aşılama oranları ve diğer algoritmalar sürecin kontrollü yönetilebilmesi için günlük takip edilmektedir. Süreç, yerel yönetim birimlerinin aktif rol üstlendiği, merkezin yönlendirici misyonu ile yürütölmektedir. Bu süreç, teknolojinin ve yapay zekanın, planlamanın ve algoritmik karar vermenin önemini çok net şekilde göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Algoritmik karar verme, siyasal karar, Yerinde Karar, Kovid 19, Türkiye.

### Political Decision Process In Algorithmic Decision-Making: An Investigation On The Implementation Of The Period Decision In Place The Kovid 19 Pandemic Process In Turkey

#### Abstract

Fast changes in the field of artificial intelligence are transforming every area of life, public and private, at the same speed. Political decision-making processes take place with multiple stakeholders / actors from a governance perspective. In this new age dominated by algorithms, one of the most important actors of decision-making processes is undoubtedly these algorithms. It is one of the most important supporters of political mechanisms with its fast, effective and optimum decision-making features. As one of the most important problems faced by the whole world recently, the Kovid 19 pandemic process has further emphasized the importance of algorithms. So much so that this process, which requires very fast measures and decisions based on statistical data, makes it necessary to make algorithmic decisions. In the study, which could be called the period of decision-making algorithms based on the decision while combating the pandemic era in Turkey-site inspection will be held in private. As of

this, the study is a case study. In this period, the Provincial General Health Boards are the drivers of the On-Site Decision period. The aim of this study revealed the importance of putting algorithmic decision making, in the year Turkey agreed in March 2021 to analyze the placed decision period with algorithmic decision-making process. This process also has very important observable benefits in terms of public administration. Its importance in terms of public administration and political mechanisms is, first of all, that transparency is extremely high and that all citizens are integrated into this transparent process. During the On-Site Decision period, the process is directly observable. Citizen and algorithmic data are the most important actors of this process. Case numbers, vaccination rates and other algorithms are followed daily to manage the process in a controlled manner. The process is carried out together with the guiding mission of the centre, in which local government units play an active role. This process clearly demonstrates the importance of technology and artificial intelligence, planning and algorithmic decision making.

**Keywords:** Algorithmic decision-making, Political decisions, Placed decision, Kovid 19, Turkey.

### Structured Abstract

The digital age, very important transformations are experienced. In cases where very fast and effective decisions are required for the states, facilitating practices have replaced traditional decision tools. Developments in artificial intelligence supported technologies provide important innovations and conveniences in the public sphere. Algorithmic decision making is one of the new generation decision making techniques. Algorithmic or automatic decision systems use data and statistical analysis. They can also help discover new factors that increase the accuracy of fitness estimates and decisions based on them. Algorithms, together with their significant advantages, form algorithmic decision databases. Algorithmic decision-making, which is used extensively in all areas from computers to political processes, gains value especially in terms of combating risky situations.

In this context, the Kovid 19 virus epidemic, which spread rapidly all over the world in the last months of 2019, has been a period that requires faster and more effective decisions for countries than ever before. In the fight against the epidemic, each country's course of the epidemic, health infrastructure, economic factors, etc. manages the process depending on many criteria. Algorithmic decision-making provides significant advantages in terms of the health system in Turkey, and an effective algorithmic database has been created.

Algorithmic decision making in managing the epidemic process can increase the impact towards optimizing decisions. Optimization processes can help facilitate this. Although algorithms have the potential to provide significant benefits, there are also challenges associated with their implementation in society. Data-driven algorithms can often suffer from inherent biases and blind spots due to the way data is collected. In this context, it is also important to expand moral and legal frameworks in order to achieve more optimum results.

In February 2021, within the scope of combating the epidemic, a new period called "Decision on the Place", which will be implemented as of March 1, was started. Accordingly, it has been decided to take measures in local administrations based on the evaluation of provincial hygiene boards. The Decision on the Place period refers to an approach based on the evaluation of restrictions in schools and all areas of social life according to the number of cases in the province, as the coronavirus has different intensities at the level of different provinces and districts. Each province will be evaluated according to its own statistical characteristics. Measures will vary according to the situation in the provinces, and the measures to be taken with the Decision on the Place application will thus differ. All this will be done within one week of calculations.

The study aims to reveal the measures taken based on algorithmic data during the Decision on the place period. Decision-making based on algorithms has recently come to the fore in different fields from education to health and transportation sectors in line with data mining and data sets created in every country from Europe to America and Asia. Algorithms have been used in many public policy decision-making at the level of various ministries at different times in Turkey in the light of statistical data, although not at the level of algorithmic decision-making.

As a method, a case study was conducted under the name of Decision on the place period based on February and March 2021. There are examples around the world where algorithmic decision-making systems have been applied by local governments for a wide variety of purposes, such as estimating funding needs and identifying future risks.

In the case study, first of all, the principles of the application, the application process and the expected results from the application were drawn. Five criteria will be considered for gradual normalization in the provinces during the Decision on the place period. Five criteria for normalization in this period:

1. Status of Hospitals
2. Number of diseaseds
3. Number of Tests
4. The course of the pandemic
5. Vaccination Status

The provinces are divided into categories according to the tables of the number of cases announced by provinces. Accordingly, very high, high, medium and low categories were formed.

In this process, restrictions and liberalization decisions were made completely according to the results obtained with algorithms. As a result, it has been revealed how important algorithmic decision making is in terms of fast and effective decision making in a very important situation such as general public health.

Algorithmic decision-making software can be applied to a potentially many times larger field of application than a human can make decisions, because the decision-making logic used in this system can be applied almost unlimitedly at a very low cost.

Algorithmic decision making can be very consistent in statistical estimates, and in some cases such estimates may be more reliable than those made by experts.

## Giriş

Dijital çağın en temel veri elemanı algoritmalar aslında belirli bir amaca ulaşmak için tasarlanan hesaplama prosedürleridir. Bu tür sistemler, geleneksel olarak kredi kararları için kullanılmıştır ve şu anda istihdam taraması, sigorta uygunluğu ve pazarlama, döviz piyasalarındaki ticaretin önemli bir çoğunluğu, kredi vermek için çevrimiçi bir karar ve işe alım için kullanılan önceden programlanmış algoritmalar ve kriterler için yaygın olarak kullanılmaktadır. Ayrıca, devlet hizmetlerinin sunulması dahil olmak üzere tüm kamu sektöründe planlama süreçlerinde geniş yer bulmaktadır.

Genellikle matematikte ve bilgisayar programlamada yaygın olarak kullanılsalar da görüldüğü gibi geline nokta tüm alanlarda vazgeçilmez olarak kullanılmaktadır. Böylelikle algoritmalar hayatın her alanına çoktan girmiş bulunmaktadır.

Algoritmik veya otomatik karar sistemleri, verileri ve istatistiksel analizleri kullanmaktadır. Ayrıca, uygunluk tahminlerinin ve bunlara dayalı kararların doğruluğunu artıran yeni faktörlerin keşfedilmesine yardımcı olabilmektedirler.

Algoritmalar, sahip oldukları önemli avantajlarla birlikte, algoritmik karar veritabanları oluşturmaktadır. Bilgisayardan siyasal süreçlere kadar her alanda yoğun şekilde kullanılan algoritmik karar verme, özellikle riskli durumlarla mücadele önlemleri konusunda değer kazanmaktadır.

Bu kapsamda 2019'un son aylarında tüm dünyada hızla yayılan Kovid 19 virüs salgını ülkeler açısından her zamankinden daha hızlı ve etkili karar alınmasını gerektiren bir dönem olmuştur. Salgınla mücadelede her ülke salgının seyri, sağlık altyapısı, ekonomik faktörler vs. birçok kritere bağlı olarak süreci yönetmektedir. Türkiye'de sağlık sistemi açısından algoritmik karar verme önemli avantajlar sağlamakla birlikte etkili bir algoritmik veri tabanı oluşturulması sağlanmıştır.

### **Siyasi Karar Verme**

Siyasi aktörler arasındaki güç, işbirliği ve çatışma ilişkilerindeki değişiklikler, 1970'lerin başı ile 2000'lerin başı arasındaki karar alma süreçlerinde de önemli değişiklikler ortaya çıkarmıştır. Bu çerçevede siyaset boyutunda meydana gelen değişiklikler, karar alma yapılarını da önemli ölçüde dönüştürmüştür (Sciarini, 2015:51).

Özellikle 1970'lerden sonra devlet, çıkar grupları ve siyasi partiler arasında işbirliğine ilişkin düzenlemeler ortaya çıkmış bu kalıcı işbirliği ya da yönetim, devletlerin siyasi istikrarı ekonomik esneklikle birleştirmesini sağlamıştır.

Karar verme yapıları özünde karar verme süreçleriyle ilgilidir. Politika süreçleri sırasında, çeşitli türlerdeki aktörler (devlet, çıkar grupları ve siyasi partiler) tercihlerini dile getirerek, etkileşimde bulunmaktadır. Politika çözümleri konusunda birbirleriyle müzakere etmektedirler. Bu aşamada aktörler stratejik olarak hareket ederler ve politika çıktısını kendi çıkarları doğrultusunda etkilemek için ellerinden geleni yaparlar. Karar verme yapısı, söz konusu karar alma sürecine dahil olan aktörler, tercihleri, güçleri ve işbirlikçi bağları hakkında bilgi sağlayan bir tür siyasi harita olarak görülmektedir (Dowding, 1995:157). Günümüzde karar verme yapısını sosyal ağ analizinden elde edilen araçlarla modellemek, aktörler arasındaki güç ve çatışma ilişkilerinin modellerini belirlemeye ve dolayısıyla söz konusu politika ağı türünü belirlemeye yardımcı olmaktadır.

Karar verme yapısı, güç yapısı, işbirliği yapısı ve çatışma yapısı şeklinde üç ana bileşenden oluşmaktadır. Mevcut bağlamda güç, aktörlerin karar verme süreçlerinin çıktısını etkileme yeteneği olarak tanımlanmaktadır. Güç dağıtımı, bir karar verme sürecinin çıktısını kritik bir şekilde etkilediği için, aktörler arasında güç dağılımı çok önemli bir boyuttur. Aktörler arasındaki işbirliği, politika oluşturmanın başka bir merkezi yönüdür. Modern politik sistemlerde kaynaklar parçalıdır ve tek bir aktörün siyasi karar alma sürecini tek taraflı olarak etkilemek için yeterli kaynağı yoktur. Diğer oyuncularla işbirliği bu nedenle gereklidir. Siyasi aktörler bilgi alışverişinde bulunmak, koalisyonlar oluşturmak ve nihayetinde hedeflerini politikaya çevirmede işbirliğine gereksinim duymaktadır (Sciarini, 2015:53).

### **Algoritmik Karar Verme**

Dijital çağda, bilgiler, analizler, karar araçları ve süreçleri ile ilgili hususlarda büyük boyutlarda değişiklikler meydana gelmiştir. Planlama ve karar alma süreçlerinin demokratikleşmesi, veriler ve ilgili analitik ve karar destek araçları için yeni gereksinimler yaratmıştır (National Research Council, 2002:xiii). Yirminci yüzyılın ortalarında, bilgisayar bilimcileri akıllıca karar verme sorununu biçimsel mantık yoluyla formüle etmeye başlamışlardır (Kochenderfer et al, 2020:9).

Günümüzde akıllı teknolojiler ve yapay zeka teknolojileri karar destek sistemlerini daha sofistike hale getirmektedir. Karar verme için bilgisayar tabanlı destek uygun karar verme araçlarının, yaklaşımlarının ve bilgilerin seçimiyle ilgilidir (Mentzas, 1997:118). Böylelikle karar verme görevlerine tutarlı destek vermektedirler.

Bilgisayar tabanlı sistemlerin akıllı yardım sağlayabilmesi durumunda büyük ölçüde avantajlar sağlanabilir. Sistematik ve metodik bir yaklaşım oluşturmak, tahmin doğruluğu, geçmiş eylemlerin, olayların etkilerini anlamak, önemli stratejiler benimseyerek ve tarihsel deneyimlerden ve benzer vakalardan elde edilen bilgileri somutlaştırarak tahmin sonuçlarını ayarlamak (Mentzas, 1997:125) konularında algoritmik karar verme süreçleri etkili sonuçlar alınmasını sağlamaktadır.

Bürokratik süreçlerde otomasyon ve bilgisayar kullanımı, dijitalleşmenin yoğun bir şekilde hız kazanması ile oldukça geniş süreçlere yayılmıştır. Algoritmik karar verme teknolojileri, yeni bir buluş olmasa da, karar vermeyi desteklemek için kullanılan sistemlere gitgide daha fazla dahil olmaktadır.

Bu sistemler algoritmik karar sistemleri olarak, genellikle korelasyonların sonucunu ortaya çıkarmak veya daha genel olarak karar vermek için yararlı olduğu düşünülen bilgileri türetmek için büyük miktarda kişisel verilerin analizine güvenmektedir. Bu tür kararlar, bunları doğru şekilde analiz etmek ve ele almak için büyük özen gösterilmesi gereken çeşitli etik, politik, yasal veya teknik sorunları ortaya çıkarmaktadır. Aksi takdirde bireyler, özel sektör ve kamu sektörü için riskler de barındırabilmektedir (Castelluccia and Métayer, 2019:1).

Günümüzde uygun algoritmaların kullanımıyla desteklenen karar vermenin artan önemi ile analiz seviyeleri de gelişmektedir. Ayrıca analiz için daha fazla veri (büyük veri) mevcut hale gelmektedir. Bu durum, güçlü makine öğreniminin etkisiyle, veri madenciliği, profil oluşturma, bilgi keşfi, tahmine dayalı analiz ve benzeri alanlar için fırsatlar oluşturmaktadır. Algoritmalar, kredi vermeden sigorta primlerinin belirlenmesine kadar çok farklı alanlarda etkili olduğu kadar vergi kaçakçılığı, uyuşturucu kaçakçılığı ve diğer terörist faaliyetlerin tespiti için de temel oluşturmaktadır (Laat, 2018:526). Makine öğrenimi tarafından üretilen tahmine dayalı algoritmalar daha karmaşık sorunları analiz etmede etkilidir. Esas olarak göstergelere dayalı tahmin yeteneklerini geliştirirler.

Öte yandan tüm bu önemli avantajlara rağmen bu teknolojilerdeki gelişmeler, makine öğrenimi ve yapay zeka sistemleri tarafından otomasyona doğru eğilim çerçevesinde kontrol sorunları ile ilgili olarak akademik yazında oldukça tartışılmaktadır. Zerilli ve diğerleri tarafından insan-makine sistemlerinde insanların rolü hakkında kontrolün bilgisayar sistemleriyle paylaşılmasındaki zorlukları analiz eden çalışma bunlardan bir tanesidir (Zerilli et al, 2019:556).

Verilerin otomatik olarak işlenmesi, dijital, ağ bağlantılı ortamlardaki birey davranışlarını büyük oranda şekillendirmektedir. Algoritmalar büyük ölçüde internette bilgi ve iletişimin seçilmesini, önceliklendirilmesini, sınıflandırılmasını ve sunulmasını yönetmekte, dünyaya dair algıyı ve eylemleri kararlı bir şekilde etkilemektedir (Dogruel et al, 2020:2).

Teknik anlamda algoritmalar belirli hesaplamalara dayalı olarak girdi verilerini istenen çıktıya dönüştürmek için kodlanmış prosedürlerdir (Gillespie, 2014:167). Algoritmalar, politik ve ekonomik süreçler ile alakalı önemli kararları şekillendirme gücüne sahip olan aktörler olarak değerlendirilebilir.

Karar vermeye yönelik algoritmik yaklaşımlar toplumu dönüştürmüştür ve bu durum yakın gelecekte daha da büyük ölçüde devam edecektir. Algoritmik karar verme topluma önemli katkılar sağlamaktadır (Kochenderfer et al, 2020:12).



Algoritmik yaklaşımlar çevresel alandan siyasal alana kadar sürdürülebilirliğe katkıda bulunmuştur. Örneğin, dünyanın bazı yerlerinde biyoçeşitliliği korumak için algoritmalar geliştirilmiştir. Böylelikle vahşi yaşam sayımını otomatikleştirmek için ağlar kullanılmakta, ormanlarda kaçak avlanma ile mücadele ve habitat yönetimi için kaynakları tahsis etmede optimizasyon tekniklerinden yararlanılmaktadır. Karar verme algoritmaları tıp alanında başarıya ulaşmış, tıbbi görüntü işleme alanı derin öğrenme ile dönüştürülerek hastalıkların yayılmasını anlamada önemli bir rol oynamıştır (Kochenderfer et al, 2020:12-13).

Algoritmalar, kentsel alanların büyümesini ve tasarımlarını kolaylaştırmaktadır. Veriye dayalı algoritmalar ve derin öğrenme trafik yönetimini ile genel altyapıyı iyileştirmek için yaygın olarak kullanılmaktadır. Ayrıca daha bir çok alanda algoritmik karar verme süreçlere dahil edilmektedir.

Ayrıca bunların dışında genel olarak algoritmik ya da otomatik karar verme sistemleri içinde bulunduğumuz süreçte aşağıdaki kullanım alanlarıyla hayatı kuşatmaktadır:

\*Halk sağlığı kapsamında reçeteli ilaç izleme algoritmaları, aşırı reçete ve aşırı dozlara yol açan diğer uygulamalar ve usulsüzlükleri önlemek için reçeteli ilaç veritabanları kullanılmaktadır.

\*Sosyal medya izleme algoritmaları, kolluk kuvvetlerince kullanılan bir araç olup, tutuklama gerekçesini desteklemek için kanıt toplama, potansiyel suçları tanımlama, şiddete yol açabilecek potansiyel olayları belirlemeyi sağlamaktadır.

\*Göçmenlik soruşturma karar sistemi, devlet yetkililerinin bir bireyin biyometri gibi kişisel ve özel bilgilerine erişmesine olanak tanıyan bir yazılım paketidir, sabıka kayıtları, iş, ev adresleri ve kişisel bağlantıları, sınır dışı etme ve yardım için yeni hedefler belirlemede kullanılmaktadır.

\*Yapı denetimi tahmini analitiği, konut sakinlerinin sağlığını ve güvenliğini tehlikeye atan fiziksel kötüleşme koşulları açısından en büyük risk altındaki binaları belirlemek için genel verilerin kullanılmasıdır. Tespit edilen binalar denetimler için önceliklendirilir.

\*Yüz tanıma algoritmaları, binalarda bina sakinlerinin ve misafirlerin; işyerlerinde çalışanların giriş-çıkışının takibi için kullanılan biyometrik tarama teknolojisi kullanımınıdır.

\*Sağlık hizmeti sunumu algoritmaları, sağlık hizmeti kaynaklarının en iyi şekilde nasıl dağıtılacağını tespit etmeyi sağlamaktadır.

\*Hastalık gözetim ve tedavi sistemleri, kronik bulaşma riski olan veya riski olan kişileri tanımlamada veya bulaşıcı hastalıkları tedavi için kullanılmaktadır. Sistem, tedavi hedeflerine yönelik ilerlemeyi değerlendirmek için bir belediye içindeki tedavi ve tedavi oranlarını izlemek için sağlık gözetimi verilerini kullanır (<https://ainowinstitute.org/nycadschart>, 26.02.2021). Yine sosyal medya izleme, otomatik plaka okuma ve takip gibi daha birçok alanda otomatik karar verme sistemleri yoğun bir şekilde kullanılmaktadır.

Algoritmik karar verme, kararları optimize etmeye yönelik olarak etkiyi artırabilir. Optimizasyon süreçleri bunu kolaylaştırmaya yardımcı olabilir. Bununla birlikte, yanlış bilgilerin yayılmasını izlemek ve engellemek için benzer algoritmalar kullanılabilir. Algoritmalar önemli faydalar sağlama potansiyeline sahip olsalar da, toplumda uygulanmalarıyla ilgili zorluklar da vardır. Veriye dayalı algoritmalar, verilerin toplanma şekli nedeniyle genellikle doğal önyargılardan ve kör noktalardan muzdarip olabilmektedir. Bu kapsamda istenmeyen sonuçları önlemek ve sorumluluk atamak için ahlaki ve yasal çerçevelerin genişletilmesi de önemlidir.

Çağımızda yapay zeka teknolojilerinin gelişmesi ile algoritmalara dayalı olarak gerçekleşen bu karar verme modelleri, herhangi bir insan müdahalesi olmadan otomatik yollarla karar verme süreçlerini kapsamaktadır. Bu kararlar, gerçek verilere ve dijital olarak oluşturulan profillere veya çıkarsanan verilere dayandırılabilir (Information Commissioner's Office (ICO)).

Algoritmik karar verme, kuruluşlar, sağlık, eğitim, finansal hizmetler ve pazarlama dahil olmak üzere birçok sektördeki bireylere fayda sağlayabilir. Özellikle çok büyük miktarda verinin analiz edilmesi ve kararların çok hızlı alınması gerektiği durumlarda daha hızlı ve daha tutarlı kararlara yol açabilirler.

Algoritmik karar verme süreçleri devletin yetki ve görevlerini yerine getirmede yönlendirici olabilmekte ve karar alma sürecinin özünü ve biçimini sınırlamaktadır. Makulluk, rasyonellik, uygunluk, anlaşılabilirlik ve yeterliliğe ilişkin bazı standartların, makine öğrenimine dayalı sistemlerden etkilenen kararlara nasıl uygulanabileceği ve bunları uygulayanları sorumlu tutmak için yeni standartlara ihtiyaç olup olmayacağı önümüzdeki dönemlerde tüm devletler için tartışılan konular haline gelecektir (Binns, 2020:7).

Bu teknikler yararlı olabilse de, potansiyel riskler vardır: Kişiler kişisel bilgilerinin bu şekilde kullanılmasını beklemeyebilir. İnsanlar sürecin nasıl işlediğini veya onları nasıl etkileyebileceğini anlamayabilir. Alınan kararlar bazı kişiler için önemli olumsuz etkilere neden olabilir. Öte yandan verilerin analiz süreçlerinde, her zaman bir hata payı olacaktır.

Çalışmada Konrad Lischka, (2017) tarafından sıralanan algoritmik karar vermenin sağladığı avantajlar esas alınarak, Türkiye’de özellikle 2021 başları itibariyle Kovid 19 pandemi süreci ile mücadele doğrultusunda uygulamaya konulan *Yerinde Karar* dönemi bu ilkeler etrafında analiz edilecektir.

Lischka, algoritmik karar vermenin sağladığı avantajları dokuz gruba ayırmıştır. Buna göre; 1. *Normatif ilkeler*, etik konularını en baştan etrafıca ve kamuya açık olarak tartışma ve kararları belgeleme fırsatı sunar. 2. *Veriler*, sağlar. Yazılım, insanların yapabileceğinden çok daha fazla miktarda veriyi analiz edebilir, böylece kalıpları belirleyebilir ve belirli soruları daha hızlı, daha kesin ve daha ucuza yanıtlayabilir. 3. *Uygulamanın tutarlılığı*, algoritma tabanlı tahminler, önceden belirlenmiş karar verme mantığını her bir duruma uygular. İnsanın aksine, yazılımın iyi ve kötü günleri yoktur ve bazı durumlarda keyfi olarak yeni, bazen uygun olmayan ölçütler kullanmaz. 4. *Ölçeklenebilirlik*, yazılım, daha büyük bir uygulama alanına uygulanabilir, çünkü bir sistemde kullanılan karar verme mantığı, neredeyse sınırsız sayıda çok düşük maliyetle uygulanabilir. 5. *Doğrulanabilirlik*, veriye dayalı ve dijital sistemler, onları açık ve anlaşılır hale getirecek, açıklanmasına ve bağımsız olarak doğrulanmasına olanak tanıyacak ve adli veri analizi imkanı sağlayacak şekilde yapılandırılabilir. 6. *Uyarlanabilirlik*, bu süreçler, yeni eğitim verileri veya kendi kendine öğrenen sistemler kullanılarak yeni koşullara uyarlanabilir. 7. *Verimlilik*, büyük miktarda veriyi değerlendiren makinelere sahip olmak, genellikle daha ucuzdur. 8. *Kişiselleştirme*, algoritmik karar verme süreçleri, maliyetle ilgili nedenlerle önceden yalnızca sınırlı sayıda kişinin kullanımına sunulan kişiselleştirilmiş ürün ve hizmetlere erişimi demokratikleştirebilir. 9. *Makine temelli kararlara ilişkin insan algısı*, istatistiksel tahminlerin çok tutarlı olabildiği noktasındadır. Bazı durumlarda, bu tür tahminlerin, daha güvenilir olduğu düşünülmektedir. Bu, yazılımın daha önemli faaliyetler için zaman kazandıran ek bir araç olarak hizmet verebileceği anlamına gelmektedir (Lischka, 2017).

### **Türkiye’de Kovid 19 Pandemisi ile Mücadele Sürecinde “Yerinde Karar” Dönemi**

Tüm dünyada 2019 yılı Aralık ayı itibariyle yayılmaya başlayan Kovid 19 pandemisi devletler açısından önemli kararların alınmasını gerektirmiştir. Türkiye’de ilk vakanın görüldüğü 2020 Mart ayı itibariyle çok yoğun bir şekilde merkezi ve yerel yönetimler düzeyinde önleyici tedbirlerle salgınla mücadele edilmektedir. Bu süreçte en etkili rollerden bir tanesi İl Umumi Hıfzıssıhha Kurullarının olmuştur. Hıfzıssıhha kararları 1930 yılında kabul edilen ve aynı yılın 6 Mayıs tarihinde Resmi Gazete’de yayımlanmasıyla Umumi Hıfzıssıhha Kanunu (Umumi Hıfzıssıhha Kanunu/1593) ile resmen kanunlaştırılmıştır. Kelime anlamı, sağlıklı yaşamak için alınması gereken önlemlerin tümü demektir. Hıfzıssıhha sözünün Batı kaynaklarında karşılığı hijyendir. Genel görevleri içerisinde; toplum ve çevre sağlığını ilgilendiren her türlü maddenin analizlerini yapmak üzere laboratuvarlar kurmak, işletmek ve işletirmek,

- Aşı, serum, kan ürünü, antijen gibi çeşitli biyolojik ve kimyasal ürünler hazırlamak, bu amaca uygun altyapıyı oluşturmak,
- Çevre ve insan sağlığını etkileyen her türlü denetimi gerçekleştirmek, denetim sonuçlarının gereğini yerine getirmek,
- Çevre ve insan sağlığını etkileyen her türlü haşere ile mücadele programlarını hazırlamak ve yürütmek,
- Müdürlük çalışma alanları ile ilgili birliktelik hizmetleri sunmak. Halk sağlığı, teşhis, tedavi ve rehabilitasyon hizmetlerine yönelik birimleri kurmak, işletmek veya işlettirmek,
- Halk sağlığını tehdit eden olağanüstü durumlarda zamanında tüm tedbirleri almak, gerekli kurum ve kuruluşlarla işbirliği yapmak (Umumi Hıfzıssıhha Kanunu) gibi görevler bulunmaktadır.

2021 yılı Şubat ayında salgınla mücadele kapsamında 1 Marttan itibaren uygulamaya konulacak “Yerinde Karar” adı verilen yeni bir döneme geçilmiştir. Buna göre, yerel yönetimlerde, il hıfzıssıhha kurullarının değerlendirmesine göre tedbir alınması karara bağlanmıştır. Yerinde Karar dönemi, koronavirüsün farklı illerde ve ilçeler düzeyinde farklı yoğunlukta olması nedeniyle kısıtlamaların okullar ve toplumsal hayatın her alanının ildeki vaka sayısına göre değerlendirilmesi üzerine kurulu bir yaklaşımı ifade etmektedir. Her il kendi istatistiki özelliklerine göre değerlendirilecektir. İllerdeki duruma göre önlemler değişiklik göstererek, Yerinde Karar uygulaması ile alınacak önlemler de böylelikle farklılaşacaktır. Bütün bunlar bir haftalık hesaplamalar dahilinde gerçekleştirilecektir.

Çalışma, Yerinde Karar döneminde algoritmik verilere dayalı olarak alınan önlemleri ortaya koymayı amaçlamaktadır. Algoritmalara dayalı olarak karar alma son dönemde Avrupa’dan Amerika’ya ve Asya’ya her ülkede oluşturulan veri madenciliği ve veri setleri doğrultusunda eğitimden sağlık ve ulaştırma sektörlerine kadar farklı alanlarda ön plana çıkmaktadır. Algoritmik karar verme düzeyinde olmasa da istatistiki veriler ışığında Türkiye’de de farklı dönemlerde çeşitli bakanlıklar düzeyinde birçok kamu politikası karar alınmada algoritmalar kullanılmıştır.

Yöntem olarak 2021 yılı Şubat ve Mart ayları baz alınarak Yerinde Karar dönemi adı altında bir vaka incelemesi yapılmıştır. Algoritmik karar verme sistemlerinin yerel yönetimler tarafından, kaynak sağlama ihtiyaçlarının tahmin edilmesi ve gelecekteki risklerin belirlenmesi çok çeşitli amaçlarla uygulandığına dair tüm dünyada örnekler vardır. Algoritmaların olası kullanımları yerel yönetimlerde karar almaya yardımcı olmak için çok sayıda ve çeşitlidir (Toros and Flaming, 2018:117-146).

Türkiye’de de Yerinde Karar dönemi olarak adlandırılan salgınla mücadele eylem döneminde dönemde algoritmik veriler, Sağlık Bakanlığınca uygulamaya konulan Hayat Eve Sığar uygulaması, HES Kodu, günlük açıklanan vaka analiz tabloları, vaka sayılarına göre oluşturulan iller düzeyinde belirlenen salgın seyri haritaları gibi farklı uygulamalarla sağlanmaktadır. Çalışmada elde edilen verilere dayalı olarak kategorilere ayrılan illerdeki Hıfzıssıhha kurullarınca alınan kararlar incelenmiştir.

**Uygulamanın Esasları:** Yerinde Karar döneminde illerde kademeli normalleşme için beş kriter göz önünde bulundurulacaktır. Bu dönemde normalleşme için belirlenen beş kriter:

1. *Hastanelerin Durumu:* Şehirdeki hastanelerin yatak, yoğun bakım, solunum cihazı kapasitesi ve doluluk oranına,
2. *Vaka Sayısı:* İllerin 100 bin kişide görülen vaka sayıları,
3. *Test Sayısı:* İllerde corona virüs testi yapılan kişi sayısı,
4. *Salgının Seyri:* Salgının son 10-14 günlük zaman dilimindeki seyri,
5. *Aşılama Durumu:* Yaş ve demografik durum çerçevesinde şehirde kaç kişinin aşılandığı.

Yerinde karar dönemi kapsamında, Sağlık Bakanlığı ve Koronavirüs Bilim Kurulunca belirlenen kriterlere göre yapılan değerlendirme çerçevesinde 4 ayrı risk grubu (düşük, orta, yüksek, çok yüksek) tespit edilmiştir. Bunlar:

1. 100 binde 10'un altında vaka görülen iller düşük riskli
2. 11-35 arası vaka olan iller orta riskli,
3. 36-100 arası vaka olan illerin yüksek riskli
4. 100'un üstünde vaka görülen iller ise çok yüksek riskli kategorisindedir.

Bu kapsamda elde edilen verilere göre, illerdeki kısıtlamaların azaltılması ya da artırılması kararlaştırılmıştır. Algoritmalarla göre karar almanın son derece önemli olduğu bu süreçte Sağlık Bakanlığı Erişkin Tedavi Algoritması, COVID-19 Evde Takip Algoritması ve COVID-19 Yatan Hasta Algoritmasının olduğu Covid-19 algoritmaları veri setlerini oluşturmuştur.

**Uygulama Süreci:** Sağlık Bakanlığınca aşağıdaki örnekte olduğu gibi harita bazlı olarak her 100 bin kişideki Kovid-19 vaka sayılarının açıklaması ile birlikte yerinde karar dönemi kapsamında her ilin hıfzıssıhha kurulları illere özel yeni kısıtlama kararları almaya başlamıştır.



**Harita 1:** İllere Göre Haftalık Vaka Sayıları 15-21 Şubat 2021 itibariyle (Kaynak, T.C. Sağlık Bakanlığı)



**Harita 2:** Vaka Sayılarına Göre İllerin Risk Durumu (Kaynak, <https://www.haberturk.com>)

İllerin kategorisini ifade eden renkler; mavi: Yüz binde 10’un altında vaka görülen iller düşük riskli, sarı: Yüz binde 11-35 arası vaka olan iller orta riskli, turuncu: Yüz binde 36-100 arası vakası bulunan iller yüksek riskli, kırmızı: Yüz binde 100’ün üstünde vaka seyri görülen iller ise çok yüksek riskli şeklinde belirlenmiştir. Buna göre vaka sayıları bakımından 15-21 Şubat 2021 tarihleri itibariyle Türkiye’de 81 ilin 12’si çok yüksek, 39’u yüksek, 25’i orta ve 5’i düşük iller kategorisinde bulunmaktadır.

Mart döneminde başlanacak Yerinde Karar dönemi itibariyle, haftalık risk durumuna göre illerin rengi tekrar tespit edilecektir.

Bu veriler ışığında, “Yerinde Karar” döneminde Güneydoğu’daki illerin verileri, her 100 bin kişide haftalık vaka sayısı Hakkari’de 3,21, Şırnak’da 3,91, Muş’ta 8,5, Batman’da 8,71, Iğdır’da 10,43’dür. Bu verilerle bu iller normalleşmeye en yakın olanlardır.

**Tablo 1:** 15-21 Şubat 2021 tarihi itibariyle vaka sayılarına göre çok yüksek, yüksek, orta ve düşük riskli seçilen bazı illerde İl Hıfzıssıhha Kurulunca alınan karar örnekleri

| İller | Risk Grubu | Karar Birimi | Alınan Bazı Tedbir Kararları (Şubat 2021) |
|-------|------------|--------------|-------------------------------------------|
|-------|------------|--------------|-------------------------------------------|

|                  |                   |                                                        |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |
|------------------|-------------------|--------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Trabzon</b>   | <b>Çok Yüksek</b> | Trabzon Valiliği<br>İl Hıfzıssıhha Kurulu <sup>1</sup> | <ul style="list-style-type: none"> <li>•Çok sayıda işçi çalıştıran işletmelerde, gerekli kontrol ve denetimlerin yapılması,</li> <li>•Tüm muhtarların, apartman/site yöneticilerinin ve görevlilerinin, sorumlu oldukları alanlarda; nişan, kına, mevlit, taziye, gün/doğum günü, toplu maç izlenmesi gibi bir arada bulunulmasına neden olacak etkinliklerin yapılmasına müsaade etmemeleri, cenaze merasimlerinde bulunması gereken kişi sayısı (30 kişiyi geçmeyecek şekilde) konusunda, cenaze defin sırasında da aynı hassasiyetin devam ettirilmesi, toplu taziye, mevlit, hatim vb. etkinliklerin yasaklanması,</li> <li>•Kısıtlama saatlerinde kontrol noktalarında daha sıkı kontrol ve denetimler yapılması, muafiyet durumunu istismar/suiistimal edenlere gerekli cezaî müeyyidenin uygulanması,</li> <li>•“Çiftçi Kayıt Belgesi” ile kırsal mahallelere, yaylalara gidilmesine izin verilmemesi,</li> <li>•Evlerinde izolasyona tabi tutulan vakaların, denetim ekipleri tarafından günlük olarak evlerinde kontrol ve denetimlerinin yapılması</li> </ul> |
| <b>Kırıkkale</b> | <i>Yüksek</i>     | Kırıkkale Valiliği İl Hıfzıssıhha Kurulu <sup>2</sup>  | <ul style="list-style-type: none"> <li>• 1 Mart 2021 Pazartesi günü itibari ile Milli Eğitim Bakanlığı ve ilgili Bakanlıkların belirlediği hususlara dikkat etmek şartıyla ana sınıflar, ilkokullar 1.,2.,3. ve 4., ortaokullarda 8. ve liselerde 12. sınıfların da yüz yüze eğitime başlanması,</li> <li>• İçişleri Bakanlığı İller İdaresi Genel Müdürlüğü'nün 30.12.2020 tarih ve 21751 sayılı Genelgesiyle, kontrolü sosyal hayat döneminin temel prensipleri olan temizlik, maske ve mesafe kurallarının yanı sıra salgının seyri ve olası riskler göz önünde bulundurularak hayatın her alanına yönelik uyulması gereken yeni kurallar ve önlemler belirlenmesi,</li> <li>• Salgında mücadelede alınan tedbirlerin devamının sağlanması ve desteklenmesi amacıyla sinema salonlarının faaliyetlerine 1 Nisan 2021 tarihine kadar ara verilmesi,</li> </ul>                                                                                                                                                                                                        |

<sup>1</sup> Bknz. İl Hıfzıssıhha Kurul Kararları (26/02/2021 - 10) <http://www.trabzon.gov.tr/il-hifzissihha-kurul-kararlari-26022021---10> (E.T. 28.02.2021)

<sup>2</sup>Bknz. İl Hıfzıssıhha Kurul Kararları Karar No: 2021 / 06 Karar Tarihi:25.02.2021 [http://www.kirikkale.gov.tr/kurumlar/kirikkale.gov.tr/Duyurular/2021-Duyurular/I%CC%87L-HIFZISSIHHA-2021\\_06.pdf](http://www.kirikkale.gov.tr/kurumlar/kirikkale.gov.tr/Duyurular/2021-Duyurular/I%CC%87L-HIFZISSIHHA-2021_06.pdf) (E.T. 28.02.2021)



|                |              |                                                           |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
|----------------|--------------|-----------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|                |              |                                                           | <ul style="list-style-type: none"><li>Alınan kararlara uymayanlar hakkında Umumi Hıfzıssıhha Kanununun ilgili maddeleri gereğince idari işlem yapılması</li></ul>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |
| <b>Isparta</b> | <b>Orta</b>  | Isparta Valiliği İl Umumi Hıfzıssıhha Kurulu <sup>3</sup> | İlde faaliyet gösteren sinema salonlarının faaliyetlerine 1 Nisan 2021 tarihine kadar ara verilmesi                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |
| <b>Muş</b>     | <b>Düşük</b> | Muş Valiliği İl Umumi Hıfzıssıhha Kurulu <sup>4</sup>     | Eğitim ve öğretime yönelik düzenlemeler kapsamında 1 Mart 2021 Pazartesi günü mevcut uygulamaya tüm ilkokullarda, köy ve seyrek nüfuslu yerleşim yerlerindeki resmi ve özel ilkokullar, ortaokullar ve imam hatip ortaokullarının bütün seviyelerinde ve tüm bağımsız resmi anaokulu ve özel eğitim anaokulları ile özel okul öncesi eğitim kurumlarında haftada 5 gün yüz yüze eğitim yapılması,<br><br>Mart 2021 Pazartesi günü itibariyle ilin içerisinde bulunduğu ilan edilen risk grubu seviyesine dair belirlenen kurallara göre Hıfzıssıhha Kurullarımızca gerekli adımların atılması. |

Genel anlamda yerel yönetim birimleri incelendiğinde;

HES kodu uygulamasına uyulması,

İş yerlerinin ya da binaların önünde iki veya daha fazla kişinin bir arada oturarak ya da ayakta sohbet etmesi, çay ve sigara içilmesi, sahil bantlarında, parklarda sosyal mesafeye uyulmadan oturma, sohbet etme gibi davranışlar yapılmaması,

Sokağa çıkma yasağı günlerinde sadece zorunlu ihtiyaçlar için yürüme mesafesinde market, fırın gibi yerlere gidilebilmesi,

<sup>3</sup> Bknz. Isparta Valiliği İl Hıfzıssıhha Kurulu Kararı Karar No: 2021 - 12 -Karar Tarihi:26/02/2021

[http://www.isparta.gov.tr/kurumlar/isparta.gov.tr/dokumanlarimiz/duyuru\\_dokumanlar/2021/subat/26022021\\_12\\_Nolu-Karar- Sinema-Salonlarinin-Faaliyetleri-.pdf](http://www.isparta.gov.tr/kurumlar/isparta.gov.tr/dokumanlarimiz/duyuru_dokumanlar/2021/subat/26022021_12_Nolu-Karar- Sinema-Salonlarinin-Faaliyetleri-.pdf) (E.T. 28.02.2021)

<sup>4</sup> Bknz. Muş Valiliği İl Hıfzıssıhha Kurulu Kararı Karar No: 268 Tarih: 25/02/2021 <http://www.mus.gov.tr/sinema-salonlari-hakkinda-il-umumi-hifzissihha-kurulu-karari2> (E.T. 28.02.2021)

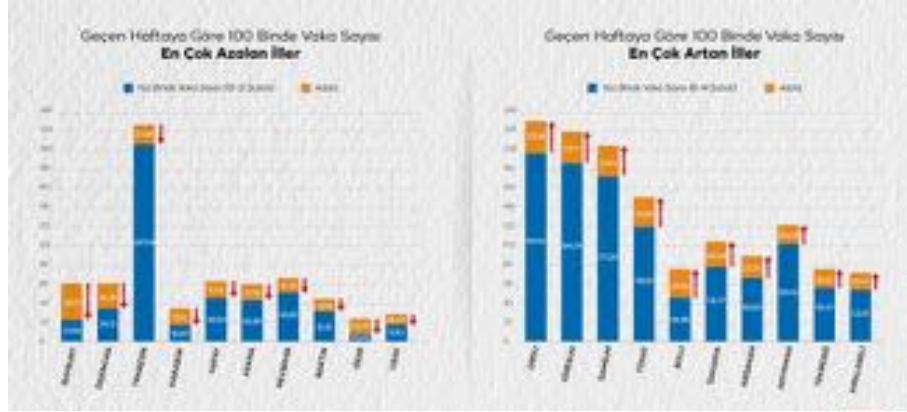
Hafta sonu köy evlerine gitme ve köyde sosyal mesafeye uymayan ziyaretler, misafirlikler gibi alışkanlıklardan kaçınılması ve denetimlerin artırılması,

Muhtarların, apartman-site yöneticilerinin yönetiminde bulunduğu alanda pandemi kurallarına aykırı davranışlara müsaade etmemesi ve anında ilgili birimlere gerekli bildirimleri yapması gibi hususlara da sıklıkla dikkat gösterilmesini talep ettikleri görülmektedir.

Yerinde karar dönemiyle süren kısıtlamaların salgının etkisinin düşük olduğu Tabloda görülen illerde il ve ilçe düzeyinde alınabilecek kararlarla aşamalı olarak kaldırılmasının da önü açılmaktadır. Görüldüğü gibi elde edilen verilerle birlikte farklı il ve ilçelerde farklı kısıtlamalar ya da normalleşme kararları şeklinde yerinde karar verme süreci başlayacaktır. Buna göre sokağa çıkma kısıtlaması, uzaktan eğitim konusu, restoran, kafe benzeri yerlere ilişkin durum Yerinde Karar uygulaması gereğince vaka sayılarının artış ve azalışına göre belirlenebilecektir.

Sağlık Bakanlığı, 22. 02. 2021 tarihli Twitter paylaşımında, “*Yerinde karar dönemi ile kademeli normalleşeceğiz. 1 Mart itibarıyla süreç belirlenen kriterler çerçevesinde dört risk seviyesinde Valilerimizin başkanlığındaki il hızıssıha kurullarımızla başlayacak*” şeklinde açıklama yaparak yerinde karar dönemi usullerine ilişkin açıklamalar yapmıştır. Yerinde karar dönemi gereğince, örneğin Ankara, Eskişehir, Kahramanmaraş gibi iller yüz binde vaka sayısına göre orta risk kategorisinin üst sınırlarında bulunmakta ve bu haliyle bu iller, “kontrollü normalleşme” adımlarının atılacağı iller arasında yer almaktadır. Ancak bu illerde vaka sayılarının mevcut halinden bir miktar daha yükselmesi, yüksek riskli iller kategorisine girmelerine yol açacak bu da kentteki tedbirlerin sıkılaşmasına neden olabilecektir. Sağlık Bakanlığı aşağıda görüldüğü gibi haftalık vaka sayıları azalan ve artan illeri açıklamaktadır. Dolayısıyla yerel düzeyde alınacak kısıtlama ve normalleşme kararları bunlara göre belirlenecektir.

Tablo 2: Vaka sayıları belirlenen tarihlerde en çok artan ve en çok azalan iller (T.C. Sağlık Bakanlığı)



**Harita 3:** 20-26 Şubat 2021 Covid 19 risk haritası (Kaynak, T.C. Sağlık Bakanlığı)

20-26 Şubat 2021 Covid 19 risk haritasına göre yeni bir karar alınmıncaya kadar ise illerin risk grupları aşağıdaki şekilde belirlenmiştir;

Düşük risk grubunda yer alan iller; Ağrı, Batman, Bingöl, Bitlis, Diyarbakır, Hakkâri, Iğdır, Mardin, Muş, Siirt, Şanlıurfa, Şırnak, Uşak, Van. (14 İl)

Orta risk grubunda yer alan iller; Adana, Afyonkarahisar, Ankara, Aydın, Bartın, Bayburt, Bursa, Çankırı, Çorum, Denizli, Elazığ, Erzincan, Erzurum, Eskişehir, Gaziantep, Hatay, Isparta, Kahramanmaraş, Karabük, Kars, Kastamonu, Kırşehir, Malatya, Manisa, Nevşehir, Sivas, Tunceli, Yozgat. (28 İl)

Yüksek risk grubunda yer alan iller; Antalya, Ardahan, Artvin, Bilecik, Bolu, Çanakkale, Düzce, İstanbul, İzmir, Karaman, Kayseri, Kırıkkale, Kırklareli, Kilis, Kocaeli, Kütahya, Mersin, Muğla, Niğde, Tekirdağ, Yalova, Zonguldak. (22 İl)

Çok yüksek risk grubunda yer alan iller; Adıyaman, Aksaray, Amasya, Balıkesir, Burdur, Edirne, Giresun, Gümüşhane, Konya, Ordu, Osmaniye, Rize, Sakarya, Samsun, Sinop, Tokat, Trabzon. (17 İl)

Yerinde Karar döneminde algoritmik vaka verileri ile birlikte merkezi değil yerel düzeyde önlemlere ağırlık verilmesi planlanmaktadır.

Yukarıda iller bazında örneklerle açıklanan her yüz binde vaka sayıları tablolarına göre belirlenen kategorilerde bulunan illerde alınan tedbirler, serbestleşme ve kapanma ya da kısıtlama tedbirleri farklılaşabilmektedir. Buna göre örneğin düşük ve orta riskli illerde yeme içme sektörüne dair hizmetlerde serbestliğe gidilebilirken yüksek ve çok yüksek riskli illerde kısıtlayıcı tedbirlerin devamına karar verilmektedir.

**Tablo 2:** 1 Mart 2021 Bakanlar Kurulu toplantısı ile Yerinde Karar dönemi için alınan kararlardan örnekler (T.C. Sağlık Bakanlığı verileri kapsamında oluşturulmuştur)

| Uygulama Başlıkları        | Çok Yüksek                                                                  | Yüksek                                                                                                                | Orta                                                                                                                  | Düşük                                                                                                                 |
|----------------------------|-----------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Sokağa Çıkma Yasağı</b> | Pazar günü devam                                                            | Pazar günü devam                                                                                                      | Hafta sonu sokağa çıkma yasağı tamamen kalkar                                                                         | Hafta sonu sokağa çıkma yasağı tamamen kalkar                                                                         |
| <b>Yüz Yüze Eğitim</b>     | Genel uygulamanın dışında, sadece liselerdeki yüz yüze sınavların yapılması | Genel uygulamanın dışında, sadece liselerdeki yüz yüze sınavların yapılması                                           | Ek olarak ortaokullar ve liseler dahil diğer kademelerde de eğitim öğretime başlanması.                               | Ek olarak ortaokullar ve liseler dahil diğer kademelerde de eğitim öğretime başlanması                                |
| <b>Yeme-İçme Yerleri</b>   | Kapsam dışı                                                                 | Türkiye genelinde faaliyetlerini sabah 07.00 ile akşam 19.00 saatleri arasında, yüzde 50 kapasiteyle sürdürebilmeleri | Türkiye genelinde faaliyetlerini sabah 07.00 ile akşam 19.00 saatleri arasında, yüzde 50 kapasiteyle sürdürebilmeleri | Türkiye genelinde faaliyetlerini sabah 07.00 ile akşam 19.00 saatleri arasında, yüzde 50 kapasiteyle sürdürebilmeleri |

|                          |                                                |                                                |                                      |                                                |
|--------------------------|------------------------------------------------|------------------------------------------------|--------------------------------------|------------------------------------------------|
| <b>Düğün ve Nikahlar</b> | 50 kişiyi geçmemek ve 1 saati aşmamak kaydıyla | 50 kişiyi geçmemek ve 1 saati aşmamak kaydıyla | 100 kişiyi, 1 saati aşmamak kaydıyla | 100 kişiyi, yüksek ve 1 saati aşmamak kaydıyla |
|--------------------------|------------------------------------------------|------------------------------------------------|--------------------------------------|------------------------------------------------|

Tabloda belirtilen konu başlıklarının dışında kamu kurumlarının çalışma saatlerinin tüm Türkiye’de normale döndürülmesi, ihtiyaç halinde Valiliklerin farklı düzenlemeler yapabilmesi, sokağa çıkma saatleri sınırlı olan 65 yaş üstü ve 20 yaş altı grubundaki vatandaşlarla ilgili yasağın, düşük ve orta riskli illerde kaldırılması, yüksek ve çok yüksek riskli illerde ise sokağa çıkma süresinin artırılması kararlaştırılmıştır.

Ayrıca toplumsal etkinlikler kapsamında sivil toplum örgütleri, meslek odaları, kooperatifler ve benzeri kuruluşların genel kurullarının; düşük, orta ve yüksek riskli illerde, katılımı 300 kişiyi geçmeyecek şekilde yapılabilmesi, diğer hususlardaki uygulamaların, valiliklerin başkanlığındaki İl Hıfzıssıhha Kurulları tarafından belirlenmesi de karara bağlanmıştır.

Ayrıca İçişleri Bakanlığı tarafından uygulamanın 81 ilde kapsamlı denetimi için Dinamik Denetim Modeli oluşturulmuştur. Bu dönemde 260 bin personel ile aktif denetim gerçekleştirilmesi planlanmıştır. Bu denetim modeli tüm illeri düşük riskli hale getirme, mevcut düşük riskli illerin durumunu da koruma yükümlülükleri kapsamında hareket etmektedir. Dinamik denetim modeli, yoğunlaştırılmış denetimleri, rehberliği esas alan yoğun bir alan yönetimi, görünürlük ve ısrar temelinde gerçekleştirmeyi hedeflemektedir.

Bu denetim modelinin ülke genelinde en önemli paydaşları ise, Jandarma Genel Komutanı, Emniyet Genel Müdürü, vali, kaymakam, il emniyet müdürü ve il jandarma komutanlarıdır. Fakat denetim bu süreçte polis ve jandarma ile sınırlandırılmamıştır. Ayrıca belediye zabıta personeli ve il özel idareleri personeli ekipleri ve meslek odaları sürece dahil edilecektir. Dinamik Denetim Döneminin en önemli özelliklerinden biri, yereldeki tüm faktörlerin denetim süreçlerine katılmasıdır. Denetimlerde teknoloji ve özellikle Kent Güvenlik Yönetim Sistemi kameraları kural ihlallerini tespit etmekte önem taşımaktadır (<https://www.icisleri.gov.tr/>).

**Uygulamadan Beklenen Sonuçlar:** Yerinde Karar döneminin genel olarak planlama, hazırlık ve uygulama ve uygulamanın denetlenmesi süreçlerinden oluştuğu ifade edilebilir. Bu dönemde vaka/risk haritaları haftalık açıklanmakla birlikte, 15 günde bir normalleşme kararları yenilenecektir. Buna göre kurallara uyma

ve vaka sayılarındaki azalmalar normalleşme kararları ile ödüllendirilirken, kuralları ihmal ve vaka sayılarındaki artış da illerdeki kısıtlamaların devamı ve artması ile sonuçlanacaktır. Yerinde Karar Dönemi uygulamaları ile birlikte vaka sayılarındaki artışın azalması ve aşılama oranlarının yaş grupları ve meslek grupları nezdindeki artışı ile birlikte başlangıçta belirtilen kapanma önlemlerinde gevşetme ve serbestlik uygulamalarına kısmi şekilde geçileceği planlanmaktadır.

Son olarak yukarıda Yerinde Karar dönemi kapsamında 2021 Şubat ve Mart dönemi esas alınarak incelen vaka, Lischka'nın sınıflandırdığı algoritmik karar verme avantajları doğrultusunda yorumlanmıştır.

**Tablo 3:** Türkiye’de Yerinde Karar Dönemi Uygulamalarında Algoritmik Karar Verme Avantajları Göstergeleri

| <b>Algoritmik Karar Verme Avantajları (Lischka, 2017)</b> | <b>Bağlam</b>                                                                                | <i>Türkiye’de Yerinde Karar Dönemi Avantaj Grubu Göstergeleri</i>                                                                                                                                                                                                                |
|-----------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Normatif ilkeler</i>                                   | Etik konuları baştan etraflıca ve kamuya açık olarak tartışma ve kararları belgeleme fırsatı | Sağlık Bakanlığınca Yerinde Karar Dönemi uygulama esaslarının/ilkelerinin kamuoyuna açıklanması, Bilim Kurulu Toplantıları                                                                                                                                                       |
| <i>Veriler</i>                                            | Çok daha fazla miktarda veriyi daha hızlı, daha kesin ve daha ucuzca analiz                  | <a href="https://covid19.saglik.gov.tr/">https://covid19.saglik.gov.tr/</a> web sayfası ile Pandeminin başından itibaren Günlük Test Sayısı, Vaka, Hasta, Vefat Sayısı, İyileşen Sayısı, Yatak Doluluk Oranları, Filyasyon Sayısı ve toplamlara ilişkin veriler ve diğer veriler |
| <i>Uygulamanın tutarlılığı</i>                            | Önceden belirlenmiş karar verme mantığı her bir duruma uygulanır                             | Elde edilen algoritmik verilere göre, düşük, orta, yüksek ve çok yüksek risk grubundaki illerdeki standart uygulamalar                                                                                                                                                           |
| <i>Ölçeklenebilirlik</i>                                  | Daha büyük bir uygulama alanı                                                                | Makro düzeyde tüm Türkiye’de uygulanabilirlik, ayrıca ulaşım ve seyahat kapsamında diğer ülkeler bazında uygulama alanı (yurt dışı uçuş yasakları)                                                                                                                               |
| <i>Doğrulanabilirlik</i>                                  | Veriye dayalı ve dijital sistemler, adli veri analizi imkanı sağlayacak                      | Algoritmik verilere göre kategorilere ayrılan illerde alınan Hıfızışhha Kurulu kararları ve neticesinde illerde oluşan kategori değişikliği, aşılamaların                                                                                                                        |

|                                                      |                                                                                                     |                                                                                                                                                                                                                        |
|------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|                                                      | şekilde yapılandırılabilme                                                                          | salgını önlemedeki algoritmik verileri                                                                                                                                                                                 |
| <b>Uyarlanabilirlik</b>                              | Yeni eğitim verileri veya kendi kendine öğrenen sistemler kullanılarak yeni koşullara uyarlanabilme | Algoritmik veriler doğrultusunda yeni tip belirtilerin ve tedbirlerin çok hızlı uyarlanabilirliği ve yeni veri setleri                                                                                                 |
| <b>Verimlilik</b>                                    | Daha küçük maliyetlerle daha büyük miktarda veriyi değerlendirme olanağı                            | Yapay zeka ve algoritmik karar verme ile tüm vatandaşları kapsayan Hayat Eve Sığar gibi uygulamalarla maliyetsiz ve hızlı veri erişimi, daha ayrıntılı bilgi, daha fazla seferberlik.                                  |
| <b>Kişiselleştirme</b>                               | Sınırlı sayıda kişinin kullanımına sunulan kişiselleştirilmiş ürün ve hizmetlere erişim             | Kovid 19 pandemisi ile ilgili pozitif ya da temaslı kişilerle sınırlı uygulamalar                                                                                                                                      |
| <b>Makine temelli kararlara ilişkin insan algısı</b> | Kararlara ilişkin, çok tutarlı istatistiksel tahminler                                              | Salgının bulaşma kapasitesine göre maske takma zorunluluğu, sokağa çıkma yasağı, belirli hizmet sektörlerindeki kısıtlamalar ya da şehirlerarası seyahat kısıtlamaları ile birlikte ortaya çıkan vaka sayısı düşüklüğü |

Görüldüğü gibi algoritmik karar verme süreçleri bireylere ve kurumlara yaşamın birçok alanında kolaylıklar sağlamaktadır. Türkiye de Yerinde Karar döneminde tablo 3’te açıklandığı üzere algoritmik karar vermenin sunduğu fırsatları ve avantajları kullanmıştır. Fakat bu süreçler planlanırken, tasarlanırken ve uygulandığında belirlenen genel hedef doğrultusunda hareket etmek önem taşımaktadır.

Tablodan da anlaşılacağı üzere algoritmik karar verme bir çok avantaj sağlamaktadır. Fakat her avantajın aynı zamanda önemli riskleri de barındırdığı unutulmamalıdır. İstisnai durumlarda, beklenmedik ilgili olayları değerlendirme ve buna göre tepki verme olasılığı genellikle yoktur. Algoritmik karar verme yazılımı, bir insanın karar verebileceğinden potansiyel olarak kat kat daha büyük bir uygulama alanına uygulanabilir, çünkü bu sistemde kullanılan karar verme mantığı çok düşük bir maliyetle neredeyse sınırsız bir şekilde uygulanabilmektedir. Fakat burada da risk olarak, süreçlerin kolaylıkla ölçeklenebilir olması makine temelli kararların çok daha sık alınmasına yol açabilmektedir.

Algoritmik karar verme istatistiksel tahminlerde çok tutarlı olabilmekte hatta bazı durumlarda, bu tür tahminler, uzmanlar tarafından yapılanlardan daha güvenilir olabilmektedir. Bu durumun riski ise, yazılım tarafından üretilen tahminleri diğer bilgilerden daha güvenilir, objektif ve anlamlı olarak görebilme ihtimalidir. Bazı durumlarda bu, insanların önerileri ve tahminleri sorgulamasını engelleyebilmektedir.

Sağladığı önemli avantajlar algoritmik karar verme süreçlerinin önümüzdeki yüz yıl ve sonrasında ortaya çıkan büyük sorunlarda devletler açısından öncelikli olarak tercih edilmesinde etkili olacaktır. Algoritmik karar verme süreci ve bu sürecin önemli bileşenleri şu şekilde sıralanabilir:

- Adımları, bilgi kaynaklarını ve kavramsal araçlar ve yöntemleri hesaplamak,
- Hedeflerin ve kısıtlamaların tanımı, ön özellikler ve basit kuralların ortaya çıkarılması,
- Veri hazırlama ve toplama, veri dosyalarına erişim için algoritmalar,
- Uygun kriterlerin seçimi ve gelişmiş kurallar,
- Yöntem parametrelerinin optimizasyonu için algoritmalar,
- Karşılaştırmalı kayıtlara erişim,
- Teşhis kontrolleri,
- Geçmiş kayıt ayarlamalarına erişim adımı,
- Algoritmalarla benzer vakaların belirlenmesi,
- Mevzuat düzenlemeleri ve süreç yönetiminin desteklenmesi.

### **Sonuç ve Değerlendirme**

Yerinde karar dönemi yerleşim yerlerinin sosyokültürel durumları gibi birçok değişkenden etkilenen ortalama vaka sayılarına göre uygun kararların alınması açısından önemlidir. Çünkü iller ve il içerisindeki ilçeler hastalığın seyrinde aynı durumda olmayabilmektedir. Bu veriler ve göstergeler doğrultusunda, valiler başkanlığındaki İl Hıfzıssıhha Kurulları, açma-kapama, kontrol önlemlerinin artırılması-azaltılması yönündeki kararları yerinde alabilmektedir.

Yerinde Karar dönemine dair gözlemlenebilir olarak öne çıkan hususlar şöyledir:



- Veri tabanlı olarak günlük/haftalık açıklanan vakalar
- Planlama süreci
- Vaka sayıları ve oranlara göre illerin çok yüksek, yüksek, orta, düşük şeklinde belirlenen risk grubu kategorileri/ risk haritaları
- Risk grubu kategorilerine göre belirlenen farklı önlem türleri
- Kararları ve önlemleri yürütücü paydaş grupları (Valilikler, İl Hıfzıssıhha Kurulları, önlemlere uyulmasını takip süreci, HES Kodları vs.)
- Önlemlerin sürdürülmesi ve aşılama oranlarının artması doğrultusunda haftalık açıklanacak artan/azalan vaka oranları
- Yerel yönetimlerdeki ilgili paydaş grupları ile yoğunlaştırılmış denetim faaliyetleri
- Önlem döngüsünün devam etmesi

Bu dönem ile ilgili kamu yönetimi ve siyasi mekanizmalar açısından önemli noktalardan bir tanesi de şeffaflığın son derece yüksek olması ve bütün vatandaşların bu şeffaf sürece entegre edilmesidir. Yerinde Karar dönemi boyunca süreç doğrudan gözlemlenebilir. Algoritmik verilerle beklenen faydayı en üst düzeye çıkarmak için hedeflenen bir politikanın parametrelerini doğrudan optimize etmek gerekmektedir. Bunun için konu açısından ilgili olan tüm paydaş grupları eşgüdüm içerisinde. Ayrıca algoritmaların nasıl kullanılacağı gerçekleştirilecek planlama doğrultusunda yapılmaktadır. Sonraki aşamalarda da optimal düzeyde önlem içerikli ilkeyi hesaplamak için eylem ve gözlem geçmişini kullanmak gerekmektedir.

Yerinde Karar dönemi, süreci kontrollü şekilde yürütmek için önemli planlama süreçlerini içermektedir. Türkiye’de dünyanın birçok ülkesinden daha kontrollü ve yönetim temelli olarak gerçekleşen bu süreç, Sağlık Bakanlığı başta olmak üzere, Bilim Kurulu, Valilikler, İl Umumi Hıfzıssıhha Kurulları gibi çok önemli ortak paydaşlara sahiptir. Bu sürecin en önemli aktörlerinden bir tanesi de algoritmik verilerdir. Vaka sayıları, aşılama oranları ve diğer algoritmalar sürecin kontrollü yönetilebilmesi için günlük takip edilmektedir. Hizmette yerellik (subsidiarite) gibi hizmetleri onlardan yararlananlara en yakın birimlerin yürüttüğü ilkelerin önem kazandığı ve yerel yönetim birimlerinin aktif rol üstlendiği günümüzde merkezin yönlendirici misyonu ile birlikte Covid 19 pandemi mücadele dönemi

yürütülmektedir. Bu süreç, teknolojinin ve yapay zekanın, planlamanın ve algoritmik karar vermenin önemini çok net şekilde göstermektedir.

### **Kaynakça**

- Binns, R. (2020). “Algorithmic Decision-Making: A Guide For Lawyers”, *Judicial Review*, 25(1): 2-7.
- Castelluccia, C. and Métayer, D. L. (2019). *Understanding Algorithmic Decision-Making: Opportunities And Challenges*, EPRS | European Parliamentary Research Service, Brussels © European Union,
- De Laat, P. B. (2018). “Algorithmic Decision-Making Based on Machine Learning from Big Data: Can Transparency Restore Accountability?”, *Philos Technol.* 31(4):525-541.
- Dogruel, L., Facciorusso, D. and Stark, B. (2020). “I’m Still The Master Of The Machine, Internet Users’ Awareness Of Algorithmic Decision-Making And Their Perception Of Its Effect On Their Autonomy”, *Information, Communication & Society*, 1-22.
- Dowding, K. (1995). “Model Or Metaphor? A Critical Review Of The Policy Networks Approach”. *Political Studies* XLIII (1): 136–58.
- Gillespie, T. (2014). *Relevance of Algorithms*. In T. Gillespie, P. J. Boczkowski, & K. A. Foot (Eds.), *Inside Technology. Media Technologies: Essays on communication, Materiality, and society* (pp. 167–194). The MIT Press.
- Kochenderfer, M. J., Wheeler, T.A. and Wray, K. H. (2020) *Algorithms for Decision Making*, United States of America.
- Mentzas, G. (1997). “Intelligent Process Support For Corporate Decision Making”, *Journal of Decision Systems*, 6(2):117-138.
- National Research Council, (2002). *Community And Quality Of Life Data Needs For Informed Decision Making*, National Research PRESS Washington.
- Sciarini, P. (2015). *More Power Balance, Less Consensus: Changes in Decision-Making Structures over Time*, Editors, Pascal Sciarini, Manuel Fischer, Denise Traber Political Decision-Making in Switzerland The Consensus Model under Pressure, Palgrave Macmillan

Toros, H., and Flaming, D. (2018). “Prioritizing Homeless Assistance Using Predictive Algorithms: An Evidence-Based Approach”. *Cityscape*, 20 (1):117-146.

Zerilli, J., Knott, A., Maclaurin, J. and Gavaghan, C. (2019). “Algorithmic Decision-Making and the Control Problem”, *Minds and Machines* 29:555–578 <https://doi.org/10.1007/s11023-019-09513-7>

### İnternet Kaynakları

AI Now Institute, Automated Decision Systems, Examples of Government Use Cases, <https://ainowinstitute.org/nycadschart.pdf>, (Erişim Tarihi, 26.02.2021).

<https://www.haberturk.com/son-dakika-bakan-koca-illere-gore-haftalik-vaka-sayisini-acikladi-belirgin-artist-var-2982284> (Erişim Tarihi, 26.02.2021).

<https://www.icisleri.gov.tr/bakanimiz-sn-soylyu-videokonferans-yontemiyle-valilerimizle-kontrollu-normallesme-donemini-degerlendirdi> (Erişim Tarihi, 05.03.2021)

<https://covid19.saglik.gov.tr/> (Erişim 18.05.2021)

<https://covid19.saglik.gov.tr/TR-68443/covid-19-durum-raporu.html> (Erişim Tarihi, 26.02.2021)

İl Hıfzıssıhha Kurul Kararları (26/02/2021 - 10) <http://www.trabzon.gov.tr/il-hifzissihha-kurul-kararlari-26022021---10> (Erişim Tarihi, 28.02.2021)

İl Hıfzıssıhha Kurulu Kararı Karar No: 2021 - 12 -Karar Tarihi:26/02/2021 [http://www.isparta.gov.tr/kurumlar/isparta.gov.tr/dokumanlarimiz/duyuru\\_dokumanlar/2021/subat/26022021\\_12\\_Nolu-Karar-\\_Sinema-Salonlarinin-Faaliyetleri-.pdf](http://www.isparta.gov.tr/kurumlar/isparta.gov.tr/dokumanlarimiz/duyuru_dokumanlar/2021/subat/26022021_12_Nolu-Karar-_Sinema-Salonlarinin-Faaliyetleri-.pdf) (Erişim Tarihi, 28.02.2021).

İl Hıfzıssıhha Kurulu Kararı Karar No: 268 Tarih: 25/02/2021 <http://www.mus.gov.tr/sinema-salonlari-hakkinda-il-umumi-hifzissihha-kurulu-karari2> (Erişim Tarihi, 28.02.2021).

İl Hıfzıssıhha Kurul Kararları Karar No: 2021 / 06 Karar Tarihi:25.02.2021 [http://www.kirikkale.gov.tr/kurumlar/kirikkale.gov.tr/Duyurular/2021-Duyurular/I%CC%87L-HIFZISSIHHA-2021\\_06.pdf](http://www.kirikkale.gov.tr/kurumlar/kirikkale.gov.tr/Duyurular/2021-Duyurular/I%CC%87L-HIFZISSIHHA-2021_06.pdf) (Erişim Tarihi, 28.02.2021).

Information Commissioner's Office (ICO), What is automated individual decision-making and profiling?, <https://ico.org.uk/for-organisations/guide-to-data-protection/guide-to-the-general-data-protection-regulation-gdpr/automated-decision-making-and-profiling/what-is-automated-individual-decision-making-and-profiling/> , (Erişim Tarihi, 26.02.2021).

Lischka, K. (2017) Nine Opportunities and Risks of Algorithmic Decision-Making <https://towardsdatascience.com/nine-opportunities-and-risks-of-algorithmic-decision-making-77d1e712af65> (Erişim Tarihi, 26.02.2021)

**Siber Âlemin Avatar Çocukları**  
**İnternet ve Gençlik İlişkisinin Bugünü ve Geleceği**  
**Doç. Dr. Tolga Arıcaak, İstanbul 2015, Remzi Kitapevi,**  
**1. Basım, 111 s., ISBN 978-975-14-1674-2**

Avatar Children of the Cyber Realm: The Present and Future of the  
Internet and Youth Relationship

**E. Aybala DÖNMEZ**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri ABD., Antalya, E-posta: aybaladnmez@gmail.com, Orcid ID: 0000-0002-5593-800X

| <b>Makale Bilgisi</b>                | <b>Article Information</b>     |
|--------------------------------------|--------------------------------|
| <b>Makale Türü – Article Type</b>    | Kitap İncelemesi / Book Review |
| <b>Geliş Tarihi – Date Received</b>  | 19 Nisan / April 2021          |
| <b>Kabul Tarihi – Date Accepted</b>  | 23 Haziran / June 2021         |
| <b>Yayın Tarihi – Date Published</b> | 25 Haziran / June 2021         |
| <b>Yayın Sezonu</b>                  | Nisan – Mayıs– Haziran         |
| <b>Pub Date Season</b>               | April – May – June             |

**Atıf / Cite as:** Dönmez, E. A. (2021). Siber Âlemin Avatar Çocukları İnternet ve Gençlik İlişkisinin Bugünü ve Geleceği. Turkish Academic Research Review, 6 (2), 798-804. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/62824/921364>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet şAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## **Siber Âlemin Avatar Çocukları İnternet ve Gençlik İlişkisinin Bugünü ve Geleceği**

E. Aybala DÖNMEZ

### **Öz**

Bu çalışmada, Arıcak'ın kaleme aldığı "Siber Âlemin Avatar Çocukları: İnternet ve Gençlik İlişkisinin Bugünü ve Geleceği" adlı kitabın incelenmesi amaçlanmaktadır. Böylelikle, bu çalışma ile daha çok kişinin bu kitaptan haberdar olması ile alana katkı yapılması hedeflenmektedir. Bu incelenme sistematik olarak yapılmaya çalışılarak okuyucuya kitap içeriği ile ilgili kuramsal olarak bütünleştirilmiş bilgi verilmeye çalışılmıştır. Arıcak, kitabın bölümlerinde; "İnternet çağının" ne olduğuna, bu çağı diğer çağlardan farklı kılan özelliklerine, İnternet ile birey, aile ve eğitim ilişkisine, İnternetin problemleri ve kötü kullanımına değinmektedir. Sonsöz olarak da kitapta gençlerin bedeni fiziksel geçeklikte ruhu siber uzayda olan avatarlara dönüşmesine yönelik korkularını okuyucuya aktarmaktadır. Yazar, bu kitap ile İnternetin pek çok getirisinin olmasıyla beraber gençlerde neleri götürdüğünü, İnternetin problemleri kullanımı nasıl azaltılabileceğini ve gençlerin İnternetin kötü etkisinden nasıl korunabileceğini okuyucuya sorgulatmaktadır. Bu kitap ile İnternetin bu genç kuşağa etkisi daha fazla ve daha farklı olduğunu, bu kuşak için daha iyi ne yapılabileceğini gösterilmektedir. Elbet bu bağlamda bu tür çalışmaların daha çok artması ve alana kazandırılması gerekmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tolga Arıcak, Siber âlem, Avatar, Çocuk, İnternet

### **Avatar Children of the Cyber Realm: The Present and Future of the Internet and Youth Relationship**

#### **Abstract**

In this study, it is aimed to examine the book called "Avatar Children of the Cyber Realm: The Present and Future of the Internet and Youth Relationship" written by Arıcak. Thus, with this study, it is aimed to contribute to the field by making more people aware of this book. By trying to make this examination systematically, it has been tried to give theoretically integrated information about the content of the book to the reader. Arıcak, in the chapters of the book; It touches on what the "İnternet age" is, the features that make this age different from other ages, the relationship between the İnternet and the individual, family and education, and the problematic and misuse of the İnternet. As an epilogue, the book conveys to the reader the fears of young people that their bodies will turn into avatars whose bodies are in physical reality and whose souls are in cyberspace. With this book, the author makes the reader question what the İnternet brings to young people, how the problematic use of the İnternet can be reduced and how the young people can be protected from the bad effects of the İnternet, although it has many benefits. This book shows that the impact of the İnternet on this younger generation is greater and different, and what can be done better for this generation. Of course, in this context, such studies should be increased and brought to the field.

**Keywords:** Avatar, Cyber Realm, İnternet, Youth, Avatar Children



## Giriş

Yeşilay Bilim Kurulu ve Hasan Kalyoncu Üniversitesi Psikoloji Bölümü Öğretim Üyesi Prof. Dr. Osman Tolga Arıcağ'ın büyük kısmını Harvard Üniversitesindeyken kaleme aldığını ifade ettiği “Siber Âlemin Avatar Çocukları: İnternet ve Gençlik İlişkisinin Bugünü ve Geleceği” başlıklı eseri, 2015 yılında Remzi Kitapevi tarafından okuyucuyla buluşturulmuştur. Yazar, 2006 yılından bu yana yürütmekte olduğu çalışmalarının bir özeti olarak gördüğü kitabında amacının “internet çağını psikolojik ve pedagojik açıdan tanımlamak” olduğunu belirtmiştir.

Arıcağ'ın kitabının dili oldukça sade görünmektedir. Yazar, didaktik bir üslupla kaleme aldığı kitabında birçok araştırmaya da atıfta bulunmaktadır. Bir dizi tavsiye ile ebeveynler için bir kılavuza dönüşen kitabın hedef kitlesi öncelikle anne-babalar, daha sonra eğitimciler ve ruh sağlığı çalışanları olduğu ifade edilmektedir.

Kitap; 111 sayfa, 7 bölümden oluşmaktadır. Sayfa sayısı az tutularak verilmek istenenler öz bir şekilde okuyucuya aktarılmaktadır.

Arıcağ, kitabının ilk bölümünde, 20. yy. da yeni bir çağa; ‘internet çağına’ girildiğini belirtmektedir. Ona göre 1980’li yıllar “internet çağının” başladığı dönemdir. Bu döneme endüstri sonrası çağ denilebileceğini ifade etmektedir. Çünkü 18. yüzyılın sonrasında başlayan sanayileşme devrimi ile makineler insan yaşamına yoğun olarak girmiştir. 20. yüzyılın ise internet çağının başladığı elektronik bir devrim olduğu belirtilmektedir (s 14). Esasen yazar bu bölümde, 20. yüzyıla neden “internet çağı” olarak tanımladığının cevabını vermeye çalışmaktadır. Bu çerçevede internet çağını, önceki çağlardan farklı kılan özelliklere değinmektedir. Yazara göre internet, pek çok sektörü birçok yönden etkilemektedir ve internetle beraber dengeler, değerler ve kültür köklü değişime uğramıştır (s 15-17).

Gazzaley ve Rosen (2019)’un da “çok kısa süre içinde çok fazla değişimin yaşanacağı” bir çağa girilmekte olduğunun farklı kaynaklardan alıntılanarak temas etmektedir (s 127). Nitekim onların da belirtildiği gibi olmuştur. İnternetin gelmesiyle, toplumlarda pek çok değişim ve yenilikler görülmüştür. Özellikle psikolojik bir varlık olan insan, son yıllardaki internet kullanımındaki artışın da etkisiyle internette birçok yönden etkilenmiştir ve etkilemeye devam etmektedir. En son yapılan TUİK verilerine göre, 2020 yılında 16-74 yaş grubundaki bireylerde internet kullanım oranı artarak %79’a ulaşmıştır (TUİK, 2020).

Kitabın ikinci kısmı “İnternet-Birey İlişkisi” başlığı altında incelenerek internet ve bilgisayar teknolojilerinin bireyi neden bu kadar çok etkilediği üzerinde durulmaktadır. Etkileşimin temel nedeni olarak internetin pek çok ihtiyacın doyurulmasına araç olması gösterilmektedir. Hatta internet, daha üst düzey varoluşsal ihtiyaçlara da cevap vermektedir. Ayrıca internet, bireyin saldırganlık ve cinsellik gibi güdülerini doyuran bir işlev de görmektedir. Bu ihtiyaçların, internet ile nasıl doyurulabileceği kitapta açıklanmaktadır (s 21-41).

Yazara göre temel güdülerden biri olan saldırganlık özellikle çevrenin etkisiyle biçimlenip form kazanmaktadır. Saldırgan ve cinsellik güdülerini oyunlarla giderilmekte, oyunlarda adam öldürme, zarar verme eylemleri zararsız görülmektedir. İnternet burada katalizör görevi görerek yıkıcı dürtülerin ifade edildiği yeni bir alan sağlamaktadır. Yazarı destekler şekilde bazı araştırmalarda özellikle şiddet içeren video oyunları ile çocukların ve gençlerin ruh halleri arasında belirgin olumsuz ilişki saptandığı ifade edilmektedir (Gazzaley, Rosen 2019: 186-187). Bazı video oyunlarının bilişsel gelişime katkı sağladığı ifade edilse de şiddet içeren video oyunlarının oyuncuların duygudaşlık düzeylerini düşürdüğü ve duyarsızlaştırdığı tespit edilmiştir (Gazzaley, Rosen 2019: 235). Bu saldırganlığı kolaylaştıran nedenlerden biri, yüz yüze gerçekleştirilen iletişimden ziyade internetin yapay bir iletişim ortamı sunmasından ileri gelmektedir (s 23-24). Miligram’ın 1961 yılında gerçekleştirdiği sosyal deneyinde de bu tespit görülmektedir. Kişilerin, birbirlerini görmediklerinde zarar verici davranışları daha kolay yapabildikleri bu deneyde de belirtilmektedir (Kağıtçıbaşı, Cemalcılar 2016: 73-82).

Cinsel güdüler de saldırganlıkla benzer şekilde internette doyum sağlayabildiği bir arena bulabilmektedir. Birçok patolojik hasta, sapkın duygularını internet aracılığıyla gidermeyi denemektedir (s 25). Öyle ki, internet kişinin gerçek kimliklerini gizlemesini sağlayarak, kirliliğini ortaya dökmelerine imkân tanımaktadır. Zira anonim kimlikler, kişinin rahatlıkla başkalarına hakaret etmesine, tehdit etmesine imkân sunmaktadır. Diğer taraftan anonimlik, kişiye sanal mahremiyet sağlaması açısından her zaman kötü olmadığı ifade edilmektedir. Çünkü kullanıcılar, anonimliliği fırsata çevirerek internet ortamında birbirleriyle daha rahat iletişim kurabilmekte ve kendilerini daha rahat ifade edebilmektedirler (s 36-37). Araştırmalar bazı insanların esas benliklerini ifade etmek için yüz yüze ortamları değil, yabancılarla çevrili internet ortamını tercih ettiklerini göstermektedir (Tosun 2019: 20).



Nitekim Tosun (2019)'da, son zamanlar da çöp çatan sitelerine üye olma oranındaki artışa dikkat çekmektedir (s. 135-137). Cinsel davranışlar, arkadaş bulma sitelerinde toplum tarafından daha kolay kabul görmektir. Nitekim internet insanın içindeki yıkıcı yönünü daha kolay ortaya çıkarabilmektedir. Sürekli bu sitelerde zaman öldürme daha sonra sanal seks bağımlılığına da dönüşebilmektedir (Arıcak 2015: 24-26).

Arıcak'a göre sosyal medya, bloglar, web siteleri kişilerin benliklerini tekrar var ettikleri ortamlardır. İnternet sayesinde kişi, var olup anlam bularak aynı zamanda ilişki kurma ihtiyacını değer görerek karşılamaktadır (s 32-34). Benlik kavramı, bireyin kendisine bakış açısını, kendisi ile ilgili algılamaları ve bireysel hedefleri, ihtiyaçları ve kimliklerinin zihninde nasıl temsil ettiğine odaklanmaktadır. Yani kişinin kendilik algısıdır (Aydın 1996). Sosyal medya kişilerin kendilerini görebileceği ve hatta kafalarındaki ideal kimlikleri oluşturarak kendilerini tekrar kurguladıkları ortamlar sunmaktadır. Çünkü Sayar ve Yalaz (2016)'ın da belirttiği gibi bireyler, mevcut kimlikleriyle var olmak istememektedir. Bu yüzden yeni bir ideal ego bulma arayışına girmektedir.

Yazar kitabının üçüncü bölümünde "İnternet-Aile İlişkisini" ele almaktadır. İnternet, aile ilişkilerini de etkilemektedir. Keza ebeveynler çocuklarıyla artık daha az vakit geçirmektedir (s 42-48). Gazzaley ve Rosen (2019)'ın da değindiği gibi ebeveynler ve çocuklar, birlikte fakat yalnız oturmaktadır. Ebeveynler çocukların boş vakitlerinde onlara eşlik etmek yerine telefonlarıyla ilgilenmekte ve duygusal olarak çocuklarıyla iletişime geçememektedirler. Bu yüzden çocuklar, fiziksel olarak orada fakat zihnen başka yerde olan dikkati dağınık ebeveyn tehlikesiyle karşı karşıyadır (s 118).

Yazar kitabın "İnternet-Eğitim İlişkisini" ele aldığı dördüncü bölümde 'Çocukların eğitiminde teknoloji kullanımı nasıl olmalıdır?' sorusuna cevap bulmaya çalışmakta ve burada yer yer sorular sorarak okuyucu düşünmeye yönlendirmektedir. Eğitimcileri ve ruh sağlığı çalışanlarını 'Neler yapılabilir?' konusunda çalışmaya teşvik ederek araştırmacılara çalışılması gereken pek çok konuda fikir vermektedir. Yeni oluşturulacak sosyal politikalar da, sosyal medya etkisinin de göz önüne alınması vurgulamaktadır. Çocukları bilgisayarla tanıştıran yakınlaştırmadan önce alınması gereken önlemler sıralanmaktadır (s 49-61).

Arıcak, kitabın beşinci bölümünü "Problemlerli İnternet Kullanımı" başlığı altında ağırlıklı olarak internet bağımlılığı konusunu ele almakta ve bir şeye davranışsal olarak bağımlılık diyebilmek için olması gereken koşulları

sıralamaktadır. Bu yüzden yazar, “Problemler internet kullanımına karşı ebeveyn olarak neler yapabilir?” sorusunu burada cevaplandırmaya çalışmaktadır (s 62-73). Amerikan Pediatri Derneği erken yaşlarda televizyon izlemenin sonraki yıllarda dikkat sorununa yol açtığını ve iki yaşın altındaki çocukların uzak tutulması gerektiğini tavsiye etmektedir. Bazı araştırmacılar da, teknolojik aletlerin Çocuklar üzerindeki olumsuz etkilerini; psikolojik güçlükler, psikolojik uyum bozukluğu, duygusal ve ailevi sorunlar, sosyal ilişkiler, dürtüsellik ve dikkat, obezite gibi başlıklar altında toplamaktadır (Gazzaley, Rosen 2019: 175-177).

Kitabın altıncı bölümü olan “İnternetin Kötü Kullanımı” başlığında “siber zorbalığa” değinilmektedir. “Siber zorbalık” birçok yönden ele alınmakta, mağdur ve zorba açısından durumu detaylıca ortaya konulmaktadır (s 88-105). Arıcak’ın, çocuklarda farkındalık oluşturma zorba davranışların önüne geçilmesinde önemli olduğunu bu kısımda vurgulanmaya çalışması dikkat çeken bir noktadır. Çünkü bir çocukta oluşturulabilecek farkındalık, diğer çocukları da etkileyebilmektedir.

Yazar, son sözde yeni neslin bedeni fiziksel geçeklikte ruhu siber uzaya olan avatarlara dönüşmesinden korktuğunu dile getirerek endişelerini aktarmaktadır. Avatar, sanal dünyada bizim yerimize geçen karakterler ve temsili kişilikler olarak tanımlanmaktadır (s.108).

Hinduizm’de avatara terimi, tanrının veya metafizik varlıkların bir takım amaçları gerçekleştirmek için farklı varlık için insan veya hayvan formlarına bürünerek yeryüzüne inişlerini ifade etmektedir (Maghad 213; Parrinder 19-20; aktaran Kutlutürk 2015). Bu kavramın daha sonra bilgisayar oyunlarında kullanılan karakterleri tanımlamak için kullanıldığı görülmektedir. Çocuklar değer kazanabilmek için hayali bir avatar sembolüne ihtiyaç duymaktadır. Avatarlar, eksikliklerin telafisini sağlayarak gerçek yaşama alternatif sunmaktadır (Tosun 2019: 31). Yaratılan avatarların Frankenstein’a dönüşme tehlikesinin de olması yazarın endişelerini yansıtmaktadır. Çünkü kişi, sanal âleme dalarak bir süre sonra gerçeği tam olarak hissedememekte, avatarlar giderek daha önemli hale gelmektedir. Sayar ve Yalaz (2016); internette kimlik oyunlarına katılmayı psikodramaya katılmaya benzeterek aynı karakterle uzun süre oyun oynayan kişinin o karakterin özellikleriyle kendini özdeşleştirmesinden bahsetmektedir.

Sonuç olarak İnternet Çağı ve teknolojik gelişmeleri insanların gelişim dönemlerini şekillendirmekte ve şekillendirmeye devam edeceği görünmektedir. Bu yüzden internetin genç kuşaklara etkisi daha fazla ve daha farklı olacağı ifade edilebilir. Yazar, ‘İnternetin bizlere pek çok getirisi varken, götürüsü ne kadardır?’

sorusu okuyucuya sormakta ve geçerli bir cevap aramaktadır. Böylece sadece internetin getirdiği kolaylıkları ve avantajı gören topluma, çocuklarda neleri götürdüğünü de göstermeye çalışmaktadır. Pek çok işimizi kolaylaştıran hazinede vazgeçmek yerine; internetin kötü kullanımın nasıl azaltılabileceğini, çocukların internetin zararlarından nasıl korunabileceğini ve bu konuda nelerin yapılabileceğini okuyucuya sordurmaktadır. Kuşkusuz bu bağlamda daha çok çalışılması gerekmektedir.

### **Kaynakça**

Arıcak, T. (2015). Siber Alemin Avatar Çocukları: İnternet ve Gençlik İlişkisinin Bugünün ve Geleceği. İstanbul. Remzi Kitapevi.

Aydın, B. (1996). Benlik Kavramı ve Benlik Şemaları. *Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 8(8), 41–47.

Gazzaley A., Larry D. R. (2019). Dağınık Zihin: İleri teknoloji Dünyasında Kadim Beyinler. Metis Yayınları

Kağıtçıbaşı Ç., Cemalcılar Z. (2014). Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar. Evrim Yayınevi.

Kutlutürk C. (2015). Hinduzim'e Göre Tanrı Vişnu'nun Yeryüzünde Bedenlenmesinin (Avatara/Hulul) Temel Nedenleri. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 55(1), 141-160.

Sayar K., Yalaz B. (2016). İnternet Çağında Aşk ve İstirap: Sanal Aşk. Kapı Yayınları.

Maghad, K. N. (2001). Prasad. Şri Vişnu Aur Unke Avatara. Vani Prakaşan.

Parrinder, G. (1970) Avatar and Incarnation The Divine in Human Form in the World's Religions. Oneworld Publications.

Tosun L.P (2019). "Sanal" Ortamda "Gerçek" Kişiler: Sosyal Ağlar ve Sosyal Psikoloji. Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık.

TUİK. (2020, 25 Ağustos). Hanehalkı Bilişim Teknolojileri (BT) Kullanım Araştırması. [https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki-Bilisim-Teknolojileri-\(BT\)-Kullanim-Arastirmasi-2020-33679](https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki-Bilisim-Teknolojileri-(BT)-Kullanim-Arastirmasi-2020-33679)

**Kur'ân'da Karakter İnşası**  
**Yasin Pişgin,**  
**Timaş Yayınları, İstanbul 2020, 431 s.**  
**ISBN: 978-975-362-547-0**

Character Construction in the Qur'an

**Aziz KARABULUT**

Arş. Gör., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, aziz.karabulut0758@gmail.com,  
Orcid ID: 0000-0002-3670—6860

| <b>Makale Bilgisi</b>                | Article Information            |
|--------------------------------------|--------------------------------|
| <b>Makale Türü – Article Type</b>    | Kitap İncelemesi / Book Review |
| <b>Geliş Tarihi – Date Received</b>  | 12 Nisan / April 2021          |
| <b>Kabul Tarihi – Date Accepted</b>  | 23 Haziran / June 2021         |
| <b>Yayın Tarihi – Date Published</b> | 25 Haziran / June 2021         |
| <b>Yayın Sezonu</b>                  | Nisan – Mayıs– Haziran         |
| <b>Pub Date Season</b>               | April – May – June             |

**Atıf / Cite as:** Karabulut, A. (2021). Kur'ân'da Karakter İnşası/ Character Construction in the Qur'an. Turkish Academic Research Review, 6 (2), 805-811. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/62824/913729>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



**Kur'ân'da Karakter İnşası**  
**Yasin Pişgin,**  
**Timaş Yayınları, İstanbul 2020, 431 s.**  
**ISBN: 978-975-362-547-0**

Aziz KARABULUT

**Öz**

Bu çalışmada Doç. Dr. Yasin PİŞGİN tarafından kaleme alınan *Kur'ân'da Karakter İnşası* isimli eserin incelenmesi ve değerlendirilmesi hedeflenmektedir. Eser, insan karakterinin sahip olduğu olumlu ve olumsuz yönlerin Kur'ân rehberliğinde inşasını konu edinmesi açısından alanında ilk çalışma olduğu söylenebilir. Vahyin karakter inşa sisteminin ve buna ait prensiplerin ön plana çıkartıldığı eserde davranış bilimleri, eğitim, psikoloji ve sosyal psikoloji gibi davranış bilimlerinin tespitleri tefsir zaviyesinden değerlendirilmiştir. Bu yönüyle *Kur'ân'da Karakter İnşası* adlı kitap, disiplinlerarası bir çalışma özelliğine sahip olup başta tefsir olmak üzere Din Psikolojisi ve Din Eğitimi gibi alanlardaki araştırmacılar için bir ön fikir ve kaynak değeri taşımaktadır. Yazar eserinde insanı her yönüyle kemâle erdirecek yegâne kaynak olan Kur'ân'ın, insan karakter ve şahsiyetini aşamalı olarak nasıl inşa ettiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu çerçevede müellif, Kur'ân'ın karakter inşa yöntemini üç aşamalı bir karakter tekâmülü şeklinde ele almaktadır. Ona göre Kur'ân'ın karakter inşası akıl, kalp ve davranışların inşası olmak üzere üç aşamalı bir süreçten geçmekte ve bu sürecin sonunda insan, yaratılışına uygun bazı erdemlerin ve değerlerin ortaya çıkacağı bir yapıya sahip olmaktadır. Yazar, insanın yaratılış anlamına ve amacına uygun yaşamasının yanı sıra ilahî inâyete doğrultusunda kendisini gerçekleştirebilmesinin de bu inşâ ve tekâmül sürecine bağlı olduğunu dile getirmektedir. Eserde vahyin karakter inşasının rol modeli olarak Hz. Peygamber'in örneklığı ve nebevî inşa aşamaları okuyucuya sunulmuştur. Dolayısıyla Pişgin'in *Kur'ân'da Karakter İnşası* isimli eserinde, modern "izm" ve ideolojilerin ortaya koyduğu bazı eğilimler sebebiyle insanî değerlerin yok olduğu bir çağda insan karakterinin ilahî rehber doğrultusunda yeniden şekillenmesine yönelik bir teklif öne sürmesi bireysel ve toplumsal değişim için oldukça önemlidir.

**Anahtar Kelimeler:** Yasin PİŞGİN, Kur'ân, Karakter, İnşa, Akıl, Kalp, Davranış.

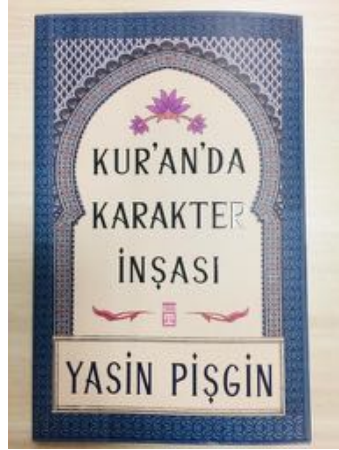
**Character Construction in the Qur'an**

**Abstract**

This study aims to examine and evaluate the work named *Character Construction in the Qur'an* written by Assoc. Prof. Dr. Yasin PİŞGİN. The work can be considered as the first study in its field in terms of focusing on the construction of the positive and negative aspects of the human character under the guidance of the Quran. In the work, in which the character construction system of revelation and its principles are brought to the fore, the determinations of sciences such as behavioral sciences, education, psychology and social psychology are evaluated from the point of tafsir. In this respect, the book called *Character Construction in the Qur'an* has the feature of an interdisciplinary study and the value of preliminary idea and resource for researchers in areas such as tafsir, Psychology of Religion and Religious Education. In his work, the author attempted to reveal how the Quran, which is the only source that will bring human perfection in all aspects, gradually builds human character and

personality. In this framework, the author handles the character construction method of the Quran as a character evolution in three stages. According to him, the character construction of the Quran goes through a three-stage process, namely the construction of mind, heart and behavior, and at the end of this process, human has a structure in which some virtues and values suitable for his creation will emerge. The author states that man's ability to live in accordance with the meaning and purpose of creation, as well as realizing himself in the direction of divine obedience, depends on this process of construction and evolution. In the work, the example of the Prophet and the prophetic construction stages are presented to the reader as a role model of the character construction of revelation. Therefore, it is very important for the individual and social change that Pişgin put forward a proposal for the reshaping of human character in accordance with the divine guide in his work titled *Character Construction in the Qur'an* in an age where human values are destroyed due to some tendencies displayed by modern "isms" and ideologies.

**Keywords:** Yasin PİŞGİN, Qur'an, Character, Construction, Mind, Hearth, Behavior.



### Giriş

İnsanı yaratan Allah, onu en güzel şekilde tanıyan ve tanıdandır. Kur'an'ın birçok âyetinde farklı açılardan kâinattan söz edildiği gibi yaratılış süreci, tabiatı, karakteri, karakterinin değişen ve değişmeyen yönleri gibi maddî ve manevî boyutlarıyla insandan da oldukça geniş bir şekilde bahsedilmiştir. Bu yönüyle Kur'an'ın ana konularından birisinin insan olduğu söylenebilir (Demirci, 2008: 22). Dolayısıyla bedenî ve ruhî boyutlara sahip olan insan karakterinin bütün özelliklerinin ortaya çıkarılması ve bu karakterin ilahî inâyet doğrultusunda şekillenmesi için Kur'an'a müracaat etmek gerekmektedir.

Yasin Pişgin'e göre seküler "izm" ve ideolojilerin inşa ettiği insan karakteri, insanlığı günbegün büyük bir buhran, kaos ve uçurumun eşiğine sürüklemektedir. Ona göre insanın düşmüş olduğu bu kaotik ve buhran ortamından kurtulmasının yolu Kur'an ışığında hareket etmektir. Pişgin eserinde, "*Böyle bir ortam içinde insanlığın içine düştüğü kaostan kurtulması için ne yapılabilir?*" sorusunun cevabını aramaktadır (Pişgin, 2020: 13).

*Kur'an'da Karakter İnşası* adlı eser giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde yazar, "Konuya Genel Bir Bakış" başlığı altında okuyucuya konuya dair bilgiler sunmaktadır. İnşa'yı insanın olgunlaşmasını, yaratılışının anlam ve amacını gerçekleştirmek şeklinde ifade eden Pişgin, Kur'an'ın inşa sisteminin

semantik, epistemolojik ve ontolojik boyutlarından bahsetmektedir (Pişgin, 2020: 18-19). Ayrıca karakter inşasının bir süreç olduğunu ve bu sürecin her bireye özel bir şekilde işlediğini belirtmektedir (Pişgin, 2020: 24). Bu başlık altında akıl ve irade üzerinde duran müellif, Kur’ân’ın Mekke ve Medine toplumundaki inşa sistemine değinmektedir. Bu bölümde yazar, “Konunun Önemine Dair” başlığı altında ilahî iradenin insan ve toplum karakteri üzerindeki anlam ve önemi üzerinde de durmuştur. Cahiliye dönemi insanî davranış şekillerinden örnekler vererek vahiyden öncesi ve sonrası arasındaki farklılıkları ortaya koymaya çalışmıştır. Daha sonra Pişgin, özellikle yirminci yüzyılda materyalizm, rasyonalizm ve pozitivizm gibi vahyi akla indirgemeye çalışan paradigmalardan ve bu dönemin karakter inşasında maddeci yaklaşımların rolünden söz etmiştir. Yazar, giriş bölümünün sonunda insanın ve toplumların inşasını şekillendiren doktrinlerde bir değişim ve dönüşüm gerçekleşmemesi durumunda yirmi birinci yüzyılda insanlığın iflas etmiş ve temiz fitratından sapmış bir topluluğa dönüşeceği kaygısını dile getirmiştir (Pişgin, 2020: 37).

Müellif, “Kavramsal Çerçeve” ismini verdiği birinci bölümde çalışmanın temel kavramları olan “karakter” ve “inşa” kelimelerini analiz etmiştir. Yazarın burada kitapta kullanılacak kavramların anlamlarına dair okuyucuyu hazırlama amacı taşıdığı söylenebilir. Kitapta karakteri iradî eylemlerin ruhî kökeni olarak değerlendiren yazar, fitrî/genetik ve tecrübe veya çevresel unsurlar sebebiyle sonradan kazanılmış olmak üzere karakterin iki yönünden bahsetmektedir (Pişgin, 2020: 41). Karakter, şahsiyet ve kişilik kelimelerinin benzer ve farklı yönlerine değinerek bu kelimelerin birbirinin yerine kullanıldığını dile getirmiştir. Daha sonra yazar, “Kur’ân’da Karaktere Anlamca Yakın Kavramlar” başlığı altında “fitrat, şâkile, huluk, nefis ve ruh” gibi kavramları ele almıştır. Kur’ân’da söz konusu kavramların zikredildiği âyetleri inceleyerek etimolojik tahlillerini yaptıktan sonra “fitrat, şâkile, huluk, nefis ve ruh” gibi kavramları mana yönünden karaktere yakın kelimeler olarak değerlendirmiştir.

Yazarın bu bölümde analize tabi tuttuğu temel kavramlardan birisi de “inşa”dır. O, bu kavram ile Allah tarafından ortaya konulan bir yöntem doğrultusunda yaratılışın anlam ve amacını gerçekleştirmek için uygun bir duruma getirilme halinin kastedileceğini zikretmektedir. Nitekim insanın amacını da insanın ahlakî davranışlarını kemâle erdirmek şeklinde tespit etmiştir. Bu bağlamda Pişgin, insanın gerçekleştirebilmesini kişinin güçlü bir inanca sahip olmasıyla ilişkilendirmiştir (Pişgin, 2020: 64). Ayrıca müellif, insanın insanın ruhî, bedenî, duygusal ve toplumsal davranış ve kabiliyetlerinin geliştirilerek yeni bilgi ve davranışların kazandırılması şeklinde daha bütüncül ve geniş bir anlamına da dikkat

çekmiştir (Pişgin, 2020: 65). Daha sonra “Kur'ân'da İnşaya Anlamca Yakın Olan Kavramlar” başlığı altında inşa kavramına anlam bakımından ilişkili kelimeleri ele almıştır. Bu minvalde “terbiye, hidâyet, ıslah ve irşad” kavramlarını ele alarak Kur'ân'daki kullanımlarıyla birlikte zikretmiş ve ortak anlamlarının inşa olduğunu ortaya koymuştur. Eserin kavramsal çerçevesinin çizildiği bahse konu bölümde temel sözlüklerin ve ilişkili âyetlerin özenli bir şekilde kullanıldığı ayrıca konunun örneklerle zenginleştirildiği görülmektedir.

Kitabın “Kur'ân'a Göre İnşa ile İlişkisi Bakımından İnsanın Özellikleri” başlıklı ikinci bölümünün, insanın olumlu ve olumsuz karakter özelliklerini ortaya koyma ve bu özellikleri Kur'ân açısından tanımlama ve değerlendirme amacı taşıdığı anlaşılmaktadır. Nitekim insanı, karakter inşasının hem öznesi hem de nesnesi olarak kabul eden yazar, insanın kendisini tanıması, eksikliklerini telafi etmesi ve karakterindeki tekâmülünü tamamlamasının ilahî inâyetle mümkün olduğunu belirtmiştir (Pişgin, 2020: 79). Bu bölümde insan inşaya yatkınlığı ve muhtaç olması açısından değerlendirilmiştir. Yazar, insanın inşaya olan uygun yapısını “İnşaya Elverişli Bir Varlık Olarak İnsanın Özellikleri” başlığı altında ele almaktadır. Söz konusu başlık altında ilk olarak “akıl” konusunu ele alan Pişgin aklı, “*Allah'ın insan varlığına yerleştiği, fikirlerin ve düşüncelerin doğduğu yer, hayır ve şerrin, hidâyet ve dalâletin arasını ayıran hayat seyrinin kılavuzudur*” şeklinde tanımlamaktadır (Pişgin, 2020: 81). Yazar aklın, Kur'ân'da karakter inşasının gerçekleştiği ilk yer ve aşama olduğunu söylemektedir. İnsanı inşaya elverişli kılan “irade” özelliğine de değinen yazar, irade ile karakter arasında sıkı bir ilişki bulunduğundan söz etmektedir. Akıl ve iradenin yanı sıra insanın inşaya eğilimli bir varlık olduğunu göstermek üzere “şuur, hilâfet, ilahî nefha ve emanet” gibi kavramları Kur'ân'da insana verilen karakter özellikleri olarak değerlendirmektedir. Sonuç olarak Pişgin akıl, irade, şuur ve emanet gibi kavramları insanın karakter inşasını gerçekleştirebilmesi için sahip olduğu temel ve fitrî özellikler olarak görmektedir.

İkinci bölümde müellif, “İnşaya Muhtaç Bir Varlık Olarak İnsanın Özellikleri” başlığı altında insanın taşıdığı karakter zafiyetlerini ele almıştır. Yazar burada insanın yapısında bulunan olumsuz eğilimleri tespit etmiştir. Daha sonra insan karakterinin kemâle ermesinin bu olumsuzlukların ahlakî olarak inşasıyla mümkün olduğunu belirtmiştir. Âyetler ışığında insanın zayıf, muhtaç ve bu sebeple maddî ve manevî olarak bazı olumsuz yönlerinin olduğunu ortaya koyan yazar, “zafiyet, zulüm, tuğyan, cehalet, fesat, gaflet, küfür, kibir, yalan, şüphecilik ve kıskançlık” gibi birçok zaaf unsurunu alt başlıklar şeklinde ele almıştır. Bu kavramları hem sözlük hem de ıstilahî anlamları bakımından detaylı bir şekilde



açıklamıştır. Pişgin “*Gerek insanın yaratılış gayesi, gerekse Allah tarafından peygamberlerin gönderiliş sebebi, insanın manevî dünyasında bulunan olumsuz karakter özelliklerinin ıslah edilip, olumlu özelliklerinin güçlendirilerek onun karakterinde kemâlin inşa edilmesidir.*” (Pişgin, 2020: 94) ifadeleriyle insanın menfi yönlerinin ıslah edilmesinin gerekliliğine dikkat çekmiştir.

Yazar, bu bölümde son olarak “Kur’ân’a Göre Karakter Zafiyetinin Üç Kaynağı” başlığıyla insanın karakter yapısının sahip olduğu bazı zaaf ve olumsuz yönlerin beslendiği unsurları izah etmiştir. Zafiyetlerin kaynaklarını “şehvet, dünya ve şeytan” şeklinde tespit eden Pişgin, âyet ve hadislerden örneklerle söz konusu üç zafiyetin karakter üzerindeki etkilerine değinmiştir.

Müellif, “Kur’ân’da Karakter İnşası” başlıklı üçüncü bölümde öncelikle vahiy-inşa ilişkisi üzerinde durmaktadır. Bahse konu vahiy-inşa ilişkisinin “Potansiyel İnşa: Ontolojik Vahiy” ve “Fiilî İnşa: Nebevî Vahiy” şeklinde iki yönüne dikkat çekmiştir. O, potansiyel inşa ile Allah’ın bütün varlıkları fitraten bazı özelliklerle donatarak en mükemmel şekilde inşasını kastetmektedir. Fiilî inşayla da iman ve hakikate dair bütün değerlerin kaynağı olan nebevî vahyin yol gösterici ve inşa edici özelliğini vurgulamaktadır.

Pişgin, Kur’ân’ın inşa yöntemini “aklın inşası, kalbin inşası ve davranışların inşası” olmak üzere üç ana başlık altında detaylı bir analizle sunmaktadır. Buna göre o, öncelikle “Aklın İnşası: Tefekkür” başlığıyla inşa aşamasının ilki olan tefekkür edilerek aklın inşa olmasından bahsetmiş ayrıca aklı aciz bırakma, aklı bozuma uğratma, enfüsî tefekkür, âfâkî tefekkür gibi konuları aklın inşa aşamaları olarak Kur’ân perspektifinden ele almıştır. Aklın inşasının sonucunda da Allah’ın yeri, göğü ve bütün varlığı yaratmasındaki gayeyi anlamayı sağlayan hikmetin ortaya çıkacağını belirtmiştir.

Kur’ân’a göre imanın gerçekleştiği yerin kalp olduğunu söyleyen yazar (Pişgin, 2020: 196), “Kalbin İnşası: İman” başlığıyla karakter inşasını tamamlayan bir diğer unsur ele almaktadır. Burada “kalp, iman” gibi kavramların üzerinde duran Pişgin, kalb ile iman arasındaki ilişkiden söz etmiş kalbin imanla inşa olacağını belirtmiştir. İmanla birlikte kemâle ulaşmak isteyen bireyin Allah’a, meleklerle, âhirete, kitaplara, peygamberlere, kaza ve kadere doğru bir iman yolculuğunun başlayacağını zikretmiştir (Pişgin, 2020: 208). Bu minvalde yazar, Allah’a, meleklerle, âhirete, kitaplara, peygamberlere, kaza ve kadere iman gibi konuları detaylı bir analizle ele almaktadır. Kalbin imanla inşasının neticesinde de bireyde güven, tevekkül, ihlâs, ihsan, rıza, mehâfet ve muhabbet gibi bazı olumlu duyguların ortaya çıkacağını zikretmiştir.

Pişgin bu bölümde “Davranışların İnşası: İbadet” başlığıyla karakter inşasının son aşamasını okuyucuya sunmaktadır. İbadetleri insan bilincinin ve ahlakî yapısının gelişmesinde önemli unsurlardan birisi olarak değerlendiren yazar, davranış ve ibadet arasındaki ilişkiden bahsetmektedir. Daha sonra şekli ve ruhi şartlarına uygun olarak gerçekleştirilen zikir, namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetlerin davranışları inşa edeceğine değinmiştir. O, böyle bir insanın sonucunda da bireyde gerçekleşecek sevgi, güzel seçim, affetmek, adalet ve doğruluk gibi sonuçlardan söz etmiştir.

Yazar, “İnşanın Ruhuna Aykırı Eylemlerin Düzeltilmesi” ve “Lokman Sûresi Bağlamında Çocuğun Karakter İnşasına Genel Bir Bakış” başlıklarıyla ele aldığı konuların yanı sıra “Vahyin Karakter İnşa Sisteminde Hz. Peygamber’in Rolü” başlığıyla da karakter inşasında Hz. Peygamberin rolü ve önemine değinmiştir. Burada öncelikle örnek alma ve inşa ilişkisinden söz ettikten sonra vahyin inşa ettiği bir örnek olarak Hz. Peygamberin örnekliliğini âyet ve hadislerle anlatmaya çalışmıştır. Devamında “Nebevî İnşanın Merhaleleri” başlığı altında tebliğ, davet, beyan ve tezkiye gibi nebevî inşanın aşamalarını kavramsal olarak ele alıp örnekleriyle birlikte okuyucuya sunmuştur.

Son olarak da yazar “Vahyin Karakter İnşasında Kullandığı Prensiplere Genel Bir Bakış” başlığı altında vahyin inşasının somuttan soyuta ve soyuttan somuta, tedrici ve dengeli olmasının yanı sıra insanın potansiyelinin sınırlarını aşmayan bazı özelliklere sahip olduğuna değinmiştir. Pişgin, *Kur'ân'da Karakter İnşası*'nın “Sonuç” bölümünde ise ortaya konulan temel tez ve düşünceleri sistematik bir şekilde ifade ederek eserini nihayet erdirmiştir.

*Kur'ân'da Karakter İnşası* isimli eserin modern çağda ahlakî ve ulvî değerlerini kaybeden insanın yaşadığı birtakım sorunlara karşı Kur'ânî bir inşa yöntemini ortaya koymasından oldukça önemli olduğu görülmektedir. Pişgin'in eserinde ortaya koyduğu fikirlerini temellendirmesi, kullanılan ıstılahları yalın bir şekilde ifade etmesi ve konuları âyet ve hadislerle açıklaması, Kur'ân'ın inşa sistemini ortaya koymak açısından başarılı olduğu söylenebilir. Ayrıca inşanın psikolojik ve bir eğitim süreci olduğu düşünüldüğünde tefsir ilminin yanı sıra zaman zaman Din Psikolojisi ve Din Eğitimi gibi alanlardaki çalışmalardan da yararlanmış olması eserin zikredilmesi gereken bir başka özelliğidir. Eser, Kur'ânî inşa sistemini ortaya koyarak tefsir alanının önemli bir boşluğu doldurmuştur. Aynı zamanda Kur'ân açısından insan karakterinin duygusal, ruhsal ve davranışsal değişimini ortaya koyan bu eserin, insanın karakter yönlerinin daha detaylı ele alınacağı başta tefsir olmak üzere diğer disiplinlerdeki birçok çalışmaya fikir verebileceği söylenebilir.

**Kaynakça**

- Pişgin, Yasin, *Kur'ân'da Karakter İnşası*, Timaş Yayınları, İstanbul 2020.  
Demirci, Muhsin, *Kur'ân'ın Ana Konuları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2008.

**Afrika Tasavvuf Araştırmaları**  
**Kadir Özköse**  
**Kalem Yayınevi, İstanbul 2019, 506 s.**  
**ISBN: 978-975-8907-33-5**

African Sufism Studies

**Ömer DİLMEN**

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, omerdilmen@hotmail.com, Orcid ID: 0000-0001-7671-2571

| <b>Makale Bilgisi</b>                | <b>Article Information</b>     |
|--------------------------------------|--------------------------------|
| <b>Makale Türü – Article Type</b>    | Kitap İncelemesi / Book Review |
| <b>Geliş Tarihi – Date Received</b>  | 1 Mayıs / May 2021             |
| <b>Kabul Tarihi – Date Accepted</b>  | 23 Haziran / June 2021         |
| <b>Yayın Tarihi – Date Published</b> | 25 Haziran / June 2021         |
| <b>Yayın Sezonu</b>                  | Nisan – Mayıs– Haziran         |
| <b>Pub Date Season</b>               | April – May – June             |

**Atf / Cite as:** Dilmen, Ö. (2021). Afrika Tasavvuf Araştırmaları/African Sufism Studies. Turkish Academic Research Review, 6 (2), 812-826. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/62824/930745>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



**Afrika Tasavvuf Araştırmaları**  
**Kadir Özköse**  
**Kalem Yayınevi, İstanbul 2019, 506 s.**  
**ISBN: 978-975-8907-33-5**

Ömer DİLMEN

**Öz**

Bu çalışmada Prof. Dr. Kadir Özköse'nin çeviri ve makalelerinden oluşan *Afrika Tasavvuf Araştırmaları* adlı eseri değerlendirilecektir. Afrika pek çok medeniyete ev sahipliği yapmış bir kıtadır. Müslümanların Afrika ile ilk teması Hz. Peygamber'in risâletinden kısa bir süre sonra gerçekleşen Habeşistan hicretleri ile gerçekleşmiştir. Müslümanlar Hz. Ömer (ö. 23/644) devrinde Mısır'ın fethedilmesi ile kıtaya giriş yapmışlardır. Devam eden fetih hareketleri ile Müslümanlar tarafından hilafet merkezine bağlı veya bağımsız pek çok devlet kurulmuştur. Kıtada İslâm varlığının korunmasında ve yayılmasında; murâbitlik geleneği, ilim erbabı ile tasavvuf erbabının birlikte hareket etmesi, medrese-tekke birlikteliği, gezginci dervişlerin Afrika içlerine düzenledikleri yolculuklar ve tüccarların faaliyetleri önemli rol oynamıştır. İslâm'ın ilk asırlarından itibaren Afrika'da varlık gösteren sûfiler, tarikatların teşekkülünden sonra 15. asırda Kuzey Afrika merkezli olmak üzere popüler hale gelmişlerdir. Bu coğrafyada başta Kâdiriyye, Şâzeliyye, Bedeviyye, Ticâniyye, Derkâviyye ve Senûsiyye olmak üzere pek çok tarikat etkin rol oynamıştır. Batı'nın 15. asırda ekonomik gerekçelerle Afrika ile başlayan ilişkisi, sonraki asırlarda sömürgeci bir anlayışa bürünmüştür. Sömürgeci Batı karşısında sûfiler halkın direnişinde ve örgütlenmesinde ana aktör olmuşlardır. Afrika'nın Osmanlı Devleti ile teması 16. asrın ilk çeyreğinde Mısır'ın fethi ile başlamış ve sonrasında gelişen ilişkiler, karşılıklı dayanışma şeklinde gerçekleşmiştir. Afrika'daki sûfiler, kendilerine özgü bir tasavvuf anlayışı oluşturmaları, buldukları şartlarda yapılması gereken en hayırlı faaliyet ne ise ona odaklanmaları ve aksiyoner bir kimliğe sahip olmaları yönleriyle dikkatle incelenmeyi hak etmektedirler. Özköse'nin *Afrika Tasavvuf Araştırmaları* isimli kitabı İslâm'ın başlangıcından yakın zamana değin bu coğrafyadaki tasavvufî hareketleri göz önüne sermesi ve bu içerikle basılan ilk kitap olması yönleri ile literatürde önemli bir boşluğu doldurabilecek bir niteliğe sahiptir.

**Anahtar Kelimeler:** Kadir Özköse, Afrika, Tasavvuf Araştırmaları, Fülânî, Senûsiyye.

**African Sufism Studies**

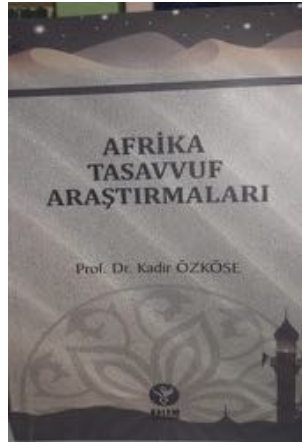
**Abstract**

In this study, Prof. Dr. Kadir Özköse's work entitled *African Sufism Studies* consisting of translations and articles are evaluated. Africa is a continent that has hosted many civilizations. The first contact of Muslims with Africa was with the Abyssinian migrations that took place shortly after the Prophet Muhammad's prophethood. The Muslims stepped into the continent with the conquest of Egypt during the reign of Caliph Omar (d. 23/644). With the ongoing conquest movements, the Muslims established many states affiliated to or independent of the

caliphate centre. In the preservation and spreading of the existence of Islam in the continent, the tradition of marabout, the cooperation between the scholars and Sufis, the association of madrasah and lodge, the travels of the wandering dervishes into Africa and the activities of the merchants played a crucial role. Sufis, who existed in Africa since the first centuries of Islam, became popular in the 15<sup>th</sup> century after the establishment of the sects, being based in North Africa. Many sects such as Qadiriyya, Shadhiliyya, Badawiyah, Ticaniyyah, Darkaviyyah and Sanusiyya played an active role in this geography. The relationship of the West with Africa, which started in the 15<sup>th</sup> century for economic reasons, turned into a colonial understanding in the following centuries. Against the colonialist West, the Sufis have been the main actor in the resistance and organization of the people. The contact of Africa with the Ottoman Empire started with the conquest of Egypt in the first quarter of the 16<sup>th</sup> century and the relations that developed afterwards took place in the form of mutual solidarity. Sufis in Africa deserve to be examined carefully in terms of establishing their understanding of Sufism, focusing on what is the best activity to be done in their circumstances, and having a reactionary identity. Özköse's book entitled with *African Sufism Studies* has a quality that can fill an important gap in the literature in terms of showing the Sufi movements in this geography from the beginning of Islam up to now and being the first book published with this content.

**Keywords:** Kadir Özköse, Africa, Sufism Studies, Fulani, Sanusiyya.

### Giriş



Dünyanın en eski kıtalarından birisi olan Afrika pek çok medeniyete ev sahipliği yapmıştır. Hz. Peygamber döneminde Habeşistan hicretleriyle birlikte Müslümanların kıta ile ilk teması gerçekleşmiş, Hz. Ömer'in Mısır'ı fethetmesi ile de kıtanın kapıları Müslümanlara açılmıştır. Sûfilerin İslâm'ın yayılmasında etkin rol oynadıkları bir vakiadır. Kılıçla fetihden önce gönüllerin fethi sûfiler eliyle olmuştur. Afrika'da İslâm varlığının korunmasında ve yayılmasında tüccarlar ve sûfiler etkin rol oynamışlardır. Murâbitlik geleneği, ilim erbabı ile tasavvuf erbabının birlikte hareket etmesi, medrese-tekke birlikteliği ve gezginci dervişlerin Afrika içlerine düzenledikleri yolculuklar, bu coğrafyada İslâm'ın kabulünü kolaylaştırmıştır. Fetih hareketlerine başlangıçta tepkisel yaklaşan yerli halkın direnci, sûfilerin iyi ilişkileri ile kırılmış ve yerli halk İslâm'a ısındırılmıştır. Hem Arapça hem de halkın konuştuğu dillerde bir İslâmî edebiyatın oluşturulması, halkın İslâmî bilince kavuşmasında önemli rol oynamıştır.

15. asırda ekonomik sebeplerle Afrika ile temas kuran Batılı devletler, önce altın ve benzeri kıymetli madenleri aramak için Afrika'ya hükmetmeye başlamışlar,

sonradan ise sanayi devrimi ile birlikte, gereken ham maddeyi ve insan gücünü sağlamak ve yeni pazarlar oluşturmak için bu toprakları sömürgeleştirmeye çalışmışlardır. Batı'nın bu insanlık dışı çalışmaları karşısında bölgedeki sūfi hareketler etkin rol oynayarak halkın direnişinde ana aktör olmuşlardır.

Osmanlı Devleti'nin Afrika ile teması 16. asrın başlarında Mısır'ın fethedilmesi ile başlamıştır. Afrikalı Müslümanlarla her zaman dayanışma içinde olan Osmanlı Devleti, kıtanın güvenliğinin sağlanmasına katkıda bulunmuş, Batı'nın sömürge faaliyetlerinin karşısında durmuş ve bölgeye imkânlar ölçüsünde yardım etmiştir. Özellikle Senûsiyye'nin, Kuzey Afrika'da en etkin olduğu dönemde Osmanlı Devleti ile sıkı temasları olmuş, Osmanlı Devleti Fransız yayılcılığı karşısında Senûsiyye'yi desteklemiş ve I. Dünya Savaşı'nda da bu tarikatın mensupları Osmanlı'nın yanında savaşa katılmışlardır.

İncelediğimiz Özköse'nin eseri, Afrika'da özellikle İslâm'ın karşılıık bulduğu Mağrib, Kuzey Afrika, Orta Afrika ve Batı Afrika'daki tasavvufi hayatla ilgili çeviri ve makalelerinden oluşmaktadır. Kitap, Afrika'da tasavvufi hayatın serencamını görmek isteyen araştırmacılara ve okuyuculara derli toplu bilgi vermesi ve bu içerikle basılan ilk kitap olması yönleri ile önemli bir boşluğu dolduracak niteliktedir.

Kitap önsöz ve yirmi bir bölümden oluşmuştur. Bu bölümlerin on bir tanesi yazarın Afrika'daki tasavvufi hayatla ilgili yaptığı çeviriler, on tanesi de kıtaya dair yazdığı makalelerdir.

Kitabın birinci bölümünde yazarın J. Spencer Trimingham'dan "Tasavvuf Akımlarının Kuruluřu" adıyla bir makale çevirisi yer almaktadır. Bu çeviride 13. asra kadar tasavvufi akımların kuruluşuna ve gelişimine, bu ana çerçevede Afrika'da tasavvuf anlayışının kuruluşuna ve gelişimine temas edilmiştir. Sūfinin kim olduğu, tasavvufun gayesinin ne olduğu tanıtıldıktan sonra, tasavvufun bir ilim olarak teşekkül devrinde kelam ve fikhın baskısı altında kaldığı, Kuşeyrî (ö. 465/1072) ile Kur'an ve sünnet temelli bir tasavvuf anlayışının oluşmaya başladığı ve Gazâlî (ö. 505/1111) ile birlikte tasavvufun meşrû bir ilim olarak kabul edildiği belirtilmiştir. Farklı kültür, inanç ve fikirlerden tasavvufun etkilendiğine dair görüşler varsa da, sūfilerin kendilerini Kur'an ve sünnet temelli bir din anlayışında gördükleri vurgulanmıştır. Şiâ'nın Kuzey Afrika'da Fâtımî Devleti ile yayılcı bir anlayışta olmasının, Selçuklu Devleti'nin çabaları ve kurulan medreselerin etkinliği ile dengelendiğine değinilen çeviri, tasavvuf düşüncesinin zühd döneminden sonra 13. asırda tarikat adı verilen kurumsal bir forma dönüştüğü tespiti ile tamamlanmıştır.

Bu bölümde ana hatları ile başlangıçtan tarikatlar dönemine kadar tasavvuf düşüncesinin geçirdiği süreç ortaya konmaya çalışılmıştır. Tasavvufun başka kültür ve dinlerden etkilendiği iddialarına karşı, sûfilerin kendilerini Kur'an ve sünnet temelli bir anlayışa dayandırmaları, öne çıkartılması gereken bir husustur. Ayrıca tasavvufun kelim ve fıkıh gibi ilim dalları karşısında varlık mücadelesini sürdürerek nihayetinde kendine meşrû bir alan açıp İslâmî ilimlerden birisi olması dikkate değer bir başka yöndür. (s. 15-29)

Kitabın ikinci bölümünde yazarın Trimmingham'ın *The Sufi Orders in Islam* adlı eserinden yaptığı "Afrika'da Tarikatların Kurumsallaşması" isimli çevirisi yer almaktadır. Bu bölümde Afrika'da etkin olan Tayyibiyye, Bedeviyye, Şâzeliyye, Cezûliyye, İseviyye, Hansaliyye, Vefâiyye, Arûsiyye, Zerrûkiyye gibi tarikatlardan kısaca bahsedilmiş, Kâdirî tarikatının yerini zamanla kendisinden doğan Ticâniyye'ye bıraktığı ve Merini Sultanlığı döneminde Afrika'ya özgü bir teşkilat olarak murâbitliğin etkin olduğu hususlarına değinilmiştir. Bu bölümün son kısmında Mağrib bölgesindeki İslâm düşüncesinin dinamik ve direniş ruhu yapısının, geleneksel tasavvuf anlayışını baskıladığı belirtilmiştir. Sûfilerin buldukları yerlerde en verimli hangi yöntemle dinî hayatın yaşanması/yaygınlaştırılması mümkünse o yöntemi kullandıkları hususunu hatırlatması açısından bu tespit önemlidir. Çevirisi yapılan bu yazıda Afrika'da tarikatların ortaya çıkışı ve yayılışı ile ilgili bilgiler daha sistematik olsaydı, okuyucu için daha faydalı bir içerik olabilirdi. (s. 31-39)

Kitabın üçüncü bölümünde yazarın Magali Morsy'in *Nort Africa 1800-1900, The Nile Valley To The Atlantic* adlı eserinden yaptığı "Kuzey Afrika'da Tasavvufun Rolü" isimli çevirisi yer almaktadır. Bu çeviride tasavvufun amacının İslâmî bilincin uyanması olduğuna, mânevî kemâlâtın gerçekleşmesinde şeyh-mürîd ilişkisinin önemine temas edildikten sonra Kuzey Afrika'da erken dönemde yaygın olan tarikatların Kâdiriyye ve Şâzeliyye olduğu belirtilmiştir. Bu bölgede 15. asırla birlikte tarikatların, halkı yabancı güçlere karşı örgütleyen birer siyasî yapı gibi çalıştıkları belirtildikten sonra 18. asırda Avrupa'nın Afrika'ya karşı yaptığı sömürge hamlelerinde Derkâviyye'nin, 19. asırda da Fransızlara karşı Ticâniyye'nin etkin rol oynadığı belirtilmiştir. Bu bölümde sûfilerin yaşadıkları coğrafyada halkın refahı için takip etmeleri gereken yöntem ne ise onu yaptıklarını görüyoruz. Sûfilerin özellikle bu coğrafyada sömürge ve işgaller karşısında etkin rol oynadıkları ve halkın bu güçlere karşı örgütlenmesinde aksiyoner oldukları dikkate değer bir husustur. (s. 41-45)



Kitabın dördüncü bölümünde “Kuzey Afrika’da Tasavvufi Hareketler” başlığı altında yazar, hicrî ilk iki asırda şarkta oluşan zühd hareketlerinin Kuzey Afrika üzerinde etkili olduğunu, düşünce sistemi ve tarikat olarak tasavvuf anlayışının bölgede hicrî 5. ve 6. asırda varlık göstermeye başladığını belirtmiştir.

Yazar, Kuzey Afrika tasavvufunun Afrika, Endülüs ve şark tasavvuf anlayışından etkilendiğini ve bölge halkının hac ibadeti, ilim tahsili, doğruya yaptıkları ticârî yolculuklar vasıtasıyla tasavvufla tanıştıklarını belirtmiştir.

Özköse, 11. asırda tasavvufî esasların bölgede yaygın olan Mâlikî mezhebine uygunluğu sebebiyle fikhî yönü güçlü sûfî şahsiyetlerin ortaya çıktığını ve bu bölgede Kur’an ve sünnete sadâkati ön plana çıkaran, toplumun ihtiyaçlarını karşılamayı ve mazlumların haklarını savunmayı şiar edinen, evlerini, zâviyelerini misafirlere açan, hac yolculuğuna çıkanlara destek olan şekilde üç ayrı çalışma üslûbunun oluştuğunu belirtmiştir. Bu üç üslûptan hareketle Kuzey Afrika tasavvufunun temel özellikleri, Cüneydiyye ekolüne bağlı olması, aşırılıklardan uzak olması, ilmî zihniyete öncelik vermesi şeklinde özetlenmiştir. Yazar bu üç temel özelliğe göre Kuzey Afrika’da fukahânın tasavvuf çizgisi, hakikat ehlinin tasavvuf çizgisi, ahlâk ve zühdü esas alanların tasavvuf çizgisi olmak üzere üç ana tasavvuf çizgisinden söz edilebileceğini belirtmiştir.

Yazar, Kuzey Afrika tasavvuf tarihinin, Cüneyd-i Bağdâdî’ye (ö. 297/909) kadarki süreç, Cüneyd-i Bağdâdî’den Ebû Medyen’e (ö. 594/1198) kadarki süreç, Ebû Medyen’den Şâzelî’ye (ö. 656/1258) kadarki olan süreç, Şâzelî’den Cezûlî’ye (ö. 869/1465) kadarki süreç, Cezûlî ve sonrası diye dört ana bölümde incelenebileceğini belirtmiştir.

Yazar, Kuzey Afrika’da İslâm’ın yayılmasında sûfîlerin etkin rol oynadıklarına temas etmiş, hac ve ilim yolculuklarının Afrika sûfîlerinin seyr u sülûk eğitimindeki önemine değinmiş ve Ebû Muhammed Sâlih el-Mağîrî’nin (ö. 631/1234) kurucusu olduğu Mağîriyye tarikatının üç-dört asır hac organizasyonu görevini yürüttüğünü belirtmiştir.

Yazar, pek çok devletin hâkimiyeti altında kalan Kuzey Afrika’nın, 16. asrın başlarında Osmanlı hâkimiyetine girdiğini, Osmanlı öncesinde Avrupa’nın ekonomik amaçlarla hedefinde olduğunu belirtmiştir. 19. asırda ise sanayileşmenin bir gereksinimi olarak ucuz hammadde kaynağı ve yeni tüketim pazarları olarak Avrupa’nın sömürgeleştirmesine maruz kalan Kuzey Afrika’da, bu sömürge hareketleri ve sömürgeleştirmeye birlikte başlayan misyonerlik çalışmalarına karşı sûfîlerin etkin mücadele ettiklerine temas edilmiştir.

Yazarın temas ettiği fikhî yönü de güçlü sûfi tipolojisinin bu bölgenin kendi gerçekliği ile örtüşen medrese-tekke birlikteliğinin bir sonucu olarak oluştuğunu söyleyebiliriz. Yine bu bölümde yazarın sûfilerin sömürge güçleri karşısındaki etkin rollerine temas etmesi, tasavvuf düşüncesinin şartlar gerektirdiğinde aksiyonerliği sağlayabilecek bir muhtevaya sahip olduğunu göstermesi açısından önemli bir konudur. (s. 47-64)

Kitabın beşinci bölümünde yazarın, Trimmingham'ın *The Sufi Orders in Islam* adlı eserinden yaptığı “İhyâ Hareketleri” başlıklı çevirisi yer almıştır. Bu çeviride, Batı'nın sömürgeciliği karşısında İslâm dünyasında ortaya çıkan ihyâ hareketlerine temas edilmiştir. Burada ihyâ hareketi olarak Vehhâbî hareketinin, Derkâviyye ve Ticânîyye tarikatlarının etkin olduğu belirtilmiş, Vehhâbî hareketinin zamanla sert bir dinî tutuma sahip olduğunun altı çizilmiştir.

Bu çeviride aktarılan bilgilerden hareketle sûfilerin kendilerini, buldukları şartlara göre yenileyebilmekte ve geliştirebilmekte olduklarını söyleyebiliriz. (s. 65-68)

Kitabın altıncı bölümünde yazarın Vincent Monteil'in “Marabouts”, *Islam in Africa* adlı murâbitlarla ilgili yazısının “Günümüz Afrika'sında Murâbitlık ve Murâbitlar” başlıklı çevirisi yer almaktadır. Yazarın çevirisini yaptığı bu yazının başlarında müsteşrik Louis Massignon'un İslâm tasavvufunun Hint, Yunan ve İran mistisizminden etkilendiği ve sûfilerin âyet ve hadislerde ruhbanlık yasaklandığı halde zühd hayatını benimsedikleri iddialarına yer verilmiştir.

Çeviride, murâbitların genellikle Kâdirîlik ve Ticânîlik tarikatlarına bağlı buldukları, yaşadıkları toplumda kabile anlaşmalarında arabulucuk yapma, muhtaçlara yardım etme, Sahra bölgesinde göçebe yaşayan kabilelerin yerleşik hayata geçişini sağlama, bölgede barışı sağlama, ticârî hayatı organize etme, toplumsal yardımlaşma ve dayanışmayı sağlama, eğitim öğretim hizmetlerini yürütme gibi işlerde etkin rol oynadıkları belirtilmiştir. Ayrıca murâbitların Sahra'da güvenliği sağladıkları ifade edilmiş ve son iki asırdır etkin olan bazı murâbitlara temas edilmiştir.

Bazı müsteşrikler tarafından tasavvuf düşüncesinin Hint, Yunan ve İran mistisizminden etkilendiği görüşü ortaya atılarak, tasavvufun kaynağı meselesinde bir zihin karışıklığı oluşturulmaya çalışılmaktadır. Birinci bölümde de temas edildiği gibi tasavvuf düşüncesi, Kur'an ve sünneti merkeze alarak teşekkül eden bir ilmi hüviyete sahiptir. (s. 69-90)

Kitabın yedinci bölümünde yazar, “Sâhibü’s-Sadaka Ebu’l-Abbâs es-Sebtî ve el-Mezhebü’l-Cûdî” başlığı altında Mağribli Müslümanlar arasında cömertliğin pîri olarak tanınan Ebu’l-Abbâs es-Sebtî (ö. 601/1205) ve tasavvuf düşüncesi hakkında bilgilere yer vermiştir. Bu makalede, es-Sebtî’nin hayat hikâyesi, ilim yolculuğu ve cömertliğin pîri unvanını hak edecek davranışlarından bahsedilmektedir. Halkı, bire on veren Allah’la ticarete davet eden es-Sebtî, Nahl suresinin 90. âyetine farklı zamanlarda getirdiği yorumlarla başlangıçta malının yarısını, sonra malının üçte ikisini muhtaçlara infak etmiş, sonra da malını yedi parçaya bölüp bunun iki parçasını eşine, çocuklarına ve bakmakla yükümlü olduklarına, kalan beş parçasını da diğer hak sahiplerine ve muhtaçlara verilmek üzere taksim etmiştir.

Makalede her tarikatın kendine göre bir hizmet sahası olduğu, kimisinin ilmi, kimisinin cihadı, kimisinin hac organizasyonunu kendine çalışma alanı olarak belirlediği, es-Sebtî’nin ise muhtaçlara sadaka vermeyi önceleyen bir anlayışın temsilcisi olduğu ortaya konmuştur. Bu da özünde mânevî gelişimi esas alan tasavvuf anlayışının bunu gerçekleştirmek için farklı usul ve yöntemlere sahip olduğunu göstermesi açısından önemlidir. (s. 91-119)

Kitabın sekizinci bölümünde yazar, “Muhyiddîn-i Arabî’nin İbn Rüşd ile Görüşmesi” makalesi ile sûfiler ve filozoflar arasındaki bazı konulardaki farklı yaklaşımları ele almıştır. Yazarın belirttiğine göre, İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) eserinde İbn Rüşd (ö. 595/1198) ile Kurtuba’da sembolik bir dille konuştuğunu bildirmiştir. Bu sembolik konuşmada temel mesele hakîkate ulaşmada kullanılacak yöntem hakkındadır. İbn Rüşd gibi filozoflara göre hakikat bilgisine ulaşmada akıl ve nazarî bilgiye ihtiyaç vardır. Sûfilere göre ise hakikat bilgisine keşif ulaştırmaktadır.

Yazar İbnü’l-Arabî’nin filozoflara yaklaşımını ve filozofların akıl, vücut ve sudur nazariyesi çerçevesinde görüşlerini ele almıştır. Hakîkate ulaşmayı kendisine konu edinen ilim dallarının kendi sistematikleri çerçevesinde bir usul belirlediklerini ortaya koyması açısından bu makaledeki bilgiler kıymeti hâizdir. (s. 121-141)

Kitabın dokuzuncu bölümünde yazar, “Mağrib Müslümanlarının Hac Organizatörlüğünü Yapan Tarikat: Sâlihiyye Tarikatı ve Asafî Ribâtı” adlı makalesinde, Kuzey Afrika, Mağrib ve Endülüs’ün fetih hareketleri ile İslâm’la tanıştığına, bölgedeki kabilelerin fetih hareketlerine tepki gösterdiklerine ama âlimlerin ve sâlihlerin özverili çalışmaları ile İslâm’a ısındıklarına temas etmiş, Sâlihiyye tarikatının da bölgede hac organizasyonunu üstlenen rolü ile yaygınlık

kazandığını ve bu tarîkatta seyr u sülûkün hac esnasında yapıldığını ifade etmiştir. Burada Sâlihiyye tarikatının bünyesinde yapılan haccın, sadece dinî bir görevi yerine getirmek olmadığı, aynı zamanda dervişlerin mânevî tekâmülünün gerçekleştiği, terbiye edildiği ve seyahatin erdirici rolünün olduğu bir süreç olduğu anlaşılmaktadır. (s. 140-164)

Kitabın onuncu bölümünde yazar, “Fas’ta Tîunfîr Ribâtı ve Emgâriyye Tarîkatı” adlı makalesinde Mağrib murâbitlik geleneğinin ilk örneği kabul edilen Tîunfîr Ribâtı ve bu ribâtta etkin olan Emgâriyye tarikatını ele almıştır.

Altıncı bölümde yazarın Vincent Monteil’den “Günümüz Afrika’sında Murâbitlik ve Murâbitler” başlıklı çevirisini yaptığı yazıda murâbitlerden kısaca bahsedilmiştir. Yazar, Tî Ribâtı’nın kurucu ailesi sayılan Benî Emgar’ın 11. asırda Hicâz’dan Mağrib’e gelen Peygamber soyundan gelen şerifler olabileceklerini belirtmiş, 15. asırda ribâtın Şâzeliyye ile irtibatlı hale gelerek güçlü bir sûfi merkezine dönüştüğünü ve Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî’nin (ö. 869/1465) yetişmesine zemin hazırladığını ifade etmiştir.

Yazar, ilim ve tasavvuf birlikteliğini esas alan Emgâriyye tarikatının, güçlü konumu ile tasavvufa karşı duran siyasî anlayışların karşısında yer aldığına değinmiş, zamanla Tî Ribâtı’nın ekonomik olarak zenginleşmesiyle, mânevî kimliğinin zayıfladığını, etkisini kaybettiğini belirtmiştir. Ebû Abdullah es-Sağîr’in ribattaki bu kötü gidişe başkaldırısı ile 15. asırda ribâtın şeyhliğinin Cezûliyye’ye geçtiği, bu yeni başlangıçla birlikte öze dönüş çalışmalarının yapıldığı ve ribâtın faaliyetlerinin Portekizlilerin bölgeyi işgaline kadar sürdüğü belirtilmiştir. Bu bölümde, tarikat içinde bozulmaların tarikat içinden ıslahat çalışmalarına tabi tutulduğu hususu önemlidir. (s. 167-199)

Kitabın on birinci bölümünde yazar, “Ahmed Zerrûk’un Hayatı ve Tasavvufî Anlayışı” makalesinde, Afrika’da etkin olan Zerrûkiyye tarikatının kurucusu Ahmed Zerrûk’un (ö. 899/1493-94) hayatı ve tasavvuf düşüncesini ele almıştır. Makalede belirtildiği üzere, ilim hayatının başlarında fakih kimliği ile etkin olan Zerrûk, sûfi yoluna girdikten sonra Kur’an ve sünnete uygun, bidatlerden uzak, merasimden ibaret olmayan, aksiyoner bir tasavvuf anlayışına sahip olmuştur. Zerrûk sağlam ve dinamik bir tasavvuf anlayışı için varlık algısının temellendirilmesini, mârifet duygusunun perçinlenmesini, güçlü bir seyr u sülûk eğitiminin verilmesini, evrâd ve ezkârla gönüllerin sürekli yıkanmasını öngörmüştür. Ahmed Zerrûk’un tasavvuf anlayışına baktığımızda, Afrika’da teşekkül eden fıkıh-tasavvuf birlikteliğinin bir başka örneği olduğunu görüyoruz. (201-244)

Kitabın on ikinci bölümünde yazarın, Trimmingham'ın *The Sufi Orders in Islam* adlı eserinden “Mısır ve Mağrib’de Kurulan İlk Tarikatlar” başlığı altındaki çevirisi yer almaktadır. Bu çeviride Şâzeliyye, Bedeviyye, Desûkiyye tarikatları ile Ebû Medyen Şuayb b. Hüseyin (ö. 594/1198), Ebu'l-Haccâc Yusuf (ö. 642/1244), İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışını benimseyen İbn Seb'in (ö. 669/1270) ve halifesi Şüşterî (ö. 668/1269), Ebu'l-Abbâs Ahmed el-Mursî (Şâzeli'nin en önde gelen halîfesi) (ö. 686/1287), Tâceddin b. Atâullah Abbâs (ö. 709/1309) adlı sûfilere temas edilmiş, Merini Devleti ve Hafsi Devleti zamanında tasavvufun etkin rol oynadığı vurgulanmıştır. (245-253)

Kitabın on üçüncü bölümünde yazarın Trimmingham'ın *Islam in West Africa* adlı eserinden “Batı Afrika’da Tasavvuf Akımlarının Etkisi” adlı çevirisi yer almaktadır. Bu çeviride bu bölgede Kâdiriyye, Ticâniyye, Şâzeliyye ve sonraları da Senûsiyye'nin etkin rol oynadığına temas edilmiş, bu tarikatların mistik anlayıştan uzak bir İslâm anlayışını temsil ederek faaliyetlerde bulunduğuna dikkatimiz çekilmiştir. Bu da bize gösterir ki sûfiler buldukları coğrafyada halkın temel ihtiyaçları ne ise, hangi eğitimi öncelemeleri gerekiyorsa ona göre bir eğitim anlayışını uygulamışlardır. (s. 255-274)

Kitabın on dördüncü bölümünde yazar, Mervyn Hiskett'ten “Batı Afrika’da Kurulan İki Derviş Devlet” adlı çeviriye yer vermiştir. Bu iki derviş devletten birisi Şeyh Osman b. Fûdî'nin (ö. 1232/1817) çabaları ile kurulan en parlak devrini oğlu Şeyh Muhammed Bello (ö. 1253/1837) zamanında yaşayan Fülânî İslâm Devleti, Müslüman yazarların tabiri ile Sokoto Halifeliği, diğeri ise Sokota hilafetine komşu Şeyh Ahmed b. Muhammed'in (ö. 1260/1844) kurucusu olduğu Masina devletidir.

Çeviride, her iki devletin şer'î esaslara göre bir devlet düzeni oluşturduklarına, Sokoto halifeliğinin Habe Krallığı üzerine bir yapı oluşturmasının onun zaafi olduğuna, Masina devletinin yeni bir düzen kurmasının onu, Sokoto halifeliğine göre daha başarılı kıldığına temas edilmiştir.

Sokoto halifeliğinde ribâtların kurulması, bu ribâtların hem güvenlik hem de eğitim merkezi olarak kullanılması, halkın dili olan Hausa dillerinde ve Arapça olarak pek çok eserin yazılması dikkate değer çalışmalardır. Sokoto halifeliği zamanında, âhir zamana vurgu yapan ve mehdîlik düşüncesini konu edinen eserlerin özel bir önemi vardır. Cihadın başlatılması ve hilâfetin kurulması, âhir zamanın, mahkeme-i kübrânın ve Mehdî'nin gelmesine yardım etmek amacını taşımaktadır. Böylece Mehdî gelinceye kadar istenen ortam hazırlanmaya çalışılmıştır. Burada

Müslümanların buldukları coğrafyada kendilerini motive edecek dinî sâikleri öncelediklerini görüyoruz.

Hilafet merkezine yapılan saldırılar, saltanat içi rekabetler, isyanlar ve İslâmî hayattan uzak yaşantıların artması gibi sebeplerle Sokoto Halifeliği'ndeki düzen bozulmuş, devlet zayıflamış, nihayet İngiliz işgaliyle de Sokoto Halifeliği ortadan kalkmıştır.

Sokoto Halifeliği (Fülânî Devleti) ve Hamdallahi Hanedanlığı'nın (Masina Devleti'nin) siyâsî ve dinî yaklaşımları şöyle belirtilmiştir:

Fülânilerin yaptığı Hause cihadı, Habe'nin sulandırılmış İslâm anlayışına tepki olarak yapılmış, Masina cihadı ise, Müslümanlıkla uzaktan yakından ilgisi olmayan Bambaralılara ve Dikko ardo'elerine karşı yürütülmüştür. Sokoto hilafetinin önceki kültürün üzerine hilafetini sürdürmesi, Şeyh Ahmed'le (ö. 1260/1844) ayrıştıkları temel bir noktadır.

Sokoto cihadının ılımlı bir İslâm anlayışına sahip Jenne ve Timbuktu İslâm kültürünün mirasını devam ettirmesi Fülânilerin muhafazakâr bir dinî tutum benimseyen Şeyh Ahmed'le çatışma yaşadıkları bir diğer husustur.

Masina Devleti'nin şehir ve kasaba dışındaki câhil ve göçebe kültüre sahip insanlara İslâm'ı ulaştırmak için yaptıkları, özellikle bu göçebe kültürün yaygın olduğu bölgelerde, İslâmî bir edebiyatın oluşmasında etkili olmuştur.

Sokoto hilafetinin zayıf noktası, kurulan devlet düzeninin önceki yıkılan devlet düzeni üzerine bina edilmesidir. Bozuk bir düzeni doğrultmaya çalışmaktansa, yeniden bir düzen kurmak daha sağlıklı sonuçlar ortaya çıkarabilirdi. (s. 275-311)

Kitabın on beşinci bölümünde yazarın Mervyn Hiskett'in *Development of Islam in West Africa* adlı eserinden "Batı Afrika'da Kâdirî Tarikatına Mensup Tasavvufî İslahat Hareketleri" adlı çevirisi yer almaktadır. Bu bölümde kitabın beşinci bölümünde "İhyâ Hareketleri" başlığı altında geçtiği üzere, Müslüman coğrafyada işgallerin başlaması, Müslümanların bu işgaller karşısında zayıf kalması gibi gerekçelerle ıslahat hareketlerinin ortaya çıktığı belirtilmiştir. Bu hareketlerden biri Hz. Peygamber'in öngördüğü sade İslâm anlayışını savunan bununla birlikte sûfîlerin uygulamalarının ve söylemlerinin karşısında yer alan Vehhâbiliktir. Sûfîler de karşılaşılan yeni durum için kendilerini yenilemeye başlamışlar, Mağrib ve Merkezi Sudan'da canlı bir hareket olarak Kâdiriyye'den doğan yeni güçlü bir tarikat olarak Ticâniyye ortaya çıkmıştır. Böyle bir ortamda Müslümanların

arasında, kendilerini düştükleri kötü durumdan kurtaracak bir Mehdi'nin geleceği inancı belirginleşmiştir.

Batı Afrika'da ortaya çıkan ilk ıslahat hareketleri Hausa ve Nijer, Sanhaja halkı, Kunta şeyhleri ve İneslemen Tuaregleri tarafından gerçekleştirilmiştir.

Bir önceki bölümde de geçtiği üzere, Fülânî ve Masina devletlerinin kurulması ıslahat hareketlerinin sonucunda gerçekleşmiştir. Habe Hanedanlığı bünyesinde bulunan sûfi Fülânîler'e karşı devletin sert tutumu, Fülânî sûfilerinin Şeyh Osman b. Muhammed b. Osman b. Salih (ö. 1232/1817) önderliğinde direniş hareketine başlamasına sebep olmuş, fikrî mücadeleden sonuç alamayan Fülânîler sonunda silahlı mücadele ile Habe Hanedanlığı'na son vererek kendi devletlerini kurmuşlardır. Fülânî hareketi, sûfilerin sadece kendi iç âlemleri ile ilgilenen kişiler değil, gerektiğinde ellerine silahı alıp cephede cihad eden kişiler olabileceklerinin örneklerinden biridir.

Hausa bölgesinde kurulan bu devletle İslâm, hâkim din konumuna gelmiş, siyâsî yetkiler âlimlerin uhdesine verilmiş, dağınık olan Habe Krallıkları İslâmî emirliklere dönüşerek Sokoto Halifeliğine bağlanmış, önemli ticaret yolları Sokoto Devleti'nin kontrolü altına girmiş, cihad düşüncesi bölgede popüler hale gelmiştir. İslâmî bir yönetim anlayışı ile kurulan devlette dinî ideallerin kötüye kullanılması ve din adına yanlış uygulamaların olması siyâsî alandaki başarının, toplum nezdinde gerçekleşmesine imkân tanımamıştır. Dinî ve sosyal alanda ileri düzeyde gelişmelerin olmamasının sebeplerinden biri, kurulan yeni devletin eski Habe Krallığı'nın yönetim anlayışını devam ettirmesidir.

Masina Devleti'nin kurucusu Şeyh Ahmed'in ıslahat hareketi ile Masina, Segu, Kaarta ve Timbuktu gibi bölgeler tek bir İslâm devleti çatısı altında toplanmıştır. Ayrıca bu ıslahat hareketinde, İslâm'ı şekil yönü ile tanıyan kitleler, sünnete uygun bir İslâm anlayışına sahip olmuşlardır. Hayatlarını çapulculuk, talan ve baskınlarla geçiren göçebe halk, Masina ıslahat hareketi sonucunda yerleşik hayata geçmiş ve bölgenin en varlıklı çiftçileri olmuşlardır.

İhtiyaç duyulduğunda toplumda İslâmî-tasavvufi bir ıslahat fikrinin ortaya çıkacağını ve bu fikrin/fikirlerin hayat bulması için mücadelenin başlayacağını hatırlatması açısından bu bölümdeki örnekler dikkate değerdir. (s. 313-338)

Kitabın on altıncı bölümünde yazarın Mervyn Hiskett'in "*Northern Nigeria*", *Islam in Africa* adlı eserinden "Kuzey Nijerya" başlıklı çevirisi yer almaktadır. Çeviride, 15. asır ortalarında Müslüman Fülânîler'in bölgeye intikali ile birlikte İslâmî uyanışın başladığı, putperestlerin Müslüman olması için çalışmalar

yapıldığı ve özellikle Sudan’da doğru bir İslâm anlayışının yerleştiği vurgulanmıştır. Çeviride yukarıdaki iki bölümde de ele alınan Fülânîler’in faaliyetleri ve devlet kurmaları konusuna temas edilmiştir. (s. 339-357)

Kitabın on yedinci bölümünde yazarın Mervyn Hiskett’in *The Sword of Truth (The Life Times of The Shehu Usuman dan Fodia)* adlı eserinden “Kuzey Nijerya Tarihi ve Hausa Müslümanları” başlıklı çevirisi yer almaktadır. Çeviride, önceki üç bölümde geçen Hausa bölgesindeki Müslümanların devrimci hareketleri yer almaktadır. Çeviride, günümüzde Kuzey Nijerya olarak belirtilen Hausa bölgesinde 15. asırda Bornu, 16. asırda Songhay, 19. asırda da Fülânî devletlerinin kurulduğu, sonrasında da sömürgeci güçlerin tehdidi altında olduğu belirtilmiştir. Çeviride, Hausa’da İslâm’ın 14. asırda yayılmaya başladığı, genel anlamda bölgedeki İslâmî yapılanmanın Kuzey Afrikalı âlim Muhammed el-Mağîlî (ö. 908/1504) tarafından gerçekleştirildiği belirtilmiştir. (s. 359-372)

On sekizinci bölümde yazar, “Osman b. Fûdî ile Muhammed el-Kânimî Arasındaki Mektuplaşmalar” adlı makalesinde Batı Afrika’da siyasî ve ilmî kişilikleri ile tanınmış Fülânî Hareketi’nin önderi, Sokoto Halifeliği’nin kurucusu Osman b. Fûdî ile Bornu Devleti nezdinde güçlü konumu, ilmî ve tasavvufî kişiliği ile tanınan Muhammed el-Kânimî arasındaki ilmî ve siyasî içerikli tartışmaların yer aldığı yazışmalara yer vermiştir. Yazar, her iki âlimin tahsil hayatını aktardıktan sonra Fülânî Devleti ile yine Müslüman olan Bornu Sultanlığı arasındaki savaş durumunun bu iki şahsiyet arasındaki mektuplaşmalara nasıl yansıdığını aktarmıştır.

Yazarın belirttiğine göre, 1810-1813 yılları arasında Fülânîler ile el-Kânimî arasında mektuplaşmalar olmuştur. el-Kânimî’nin ithamları, keskin söylemleri ve durmak bilmeyen eleştirileri Osman b. Fûdî’yi yorgun bırakmış, ileri düzeyde tedirgin etmiş ve moral bozukluğuna sebep olmuştur. Her iki taraf kendi açısından konuyu değerlendirerek haklılığını ortaya koymaya çalışmıştır. el-Kânimî, Osman b. Fûdî’nin silahlı mücadelesinde benimsediği radikal çizgiyi sorgularken, Osman b. Fûdî silahlı mücadele yapmaktaki haklılığını, mücadelelerinin sağlıklı bir çizgide yürüdüğünü ispata çalışmıştır. Uzun soluklu bu mektuplaşmaların sonunda her iki taraf arasında uzlaşma sağlanmıştır. Yazarın verdiği bilgilerden hareketle, savaş ortamının psikolojik tutum ve davranışlarda yanlış tutumlara sebep olduğunu, olayların doğru analizini engellediğini söyleyebiliriz. (s. 373-445)

On dokuzuncu bölümde yazar, “Osmanlı Devleti ile Senûsiyye Tarikatı Arasındaki İlişkiler” adlı makalesinde, Senûsiyye’nin Libya’da etkin bir tarikat olduğunu ve Libya’nın 1517’de Osmanlı hâkimiyetine girdiğini belirtmiştir. Yazar



Libya'nın 1711-1835 yılları arasında Karamanlılar'ın hâkimiyetine girdiğini, 1835'den itibaren tekrar Osmanlı hâkimiyetine geçtiğini, bu ikinci Osmanlı döneminde Senûsiyye'nin piri Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin (ö. 1276/1859) Libya'da ilk zâviyesini kurduğunu belirtmiştir.

Müellif, Senûsiyye'nin ictimâî ve siyasî etkinlikleriyle tanınmaktan çok tasavvufî kimliğiyle ön plana çıkan, irfânî tasavvuf çizgisinden çok amelî ve selefî tasavvuf çizgisine sadâkati benimseyen, ayrıca sünnete bağlılığı, zühdü, riyâzet ve mücâhedeyi esas alan bir tarikat olduğunu belirtmiştir.

Özköse, Mekke'de kurulan tarikatın Kuzey Afrika faaliyetleri ile bu bölgedeki siyasî boşluğu doldurmaya çalıştığını, çalışma hayatı, adalet sistemi, kültürel hayat, sosyal barış alanlarında etkin olduğunu ve özellikle Sahra coğrafyasına ulaşmadaki başarısını belirtmiştir.

Yazar, Osmanlı Devleti'nin başlarda Senûsiyye'ye mesafeli olduğunu, zamanla aradaki şüphelerin ortadan kalktığını, Fransız yayılcılığına karşı Osmanlı Devleti'nin Senûsiyye'ye destek olduğunu ve en sıkı ilişkilerin II. Abdülhamid döneminde gerçekleştiğini belirtmiştir.

Özköse, II. Meşrutiyet'in ilanı karşısında Senûsîler'in İttihat ve Terakki Partisi'nin milliyetçi söylemlerinden rahatsız olduklarını, bu durumun ümmet anlayışına zarar vereceğini düşündüklerini ifade etmiş, Sultan Reşad ve Sultan Vahdettin dönemlerinde Osmanlı hilafeti ile ilişkilerin devam ettiğini belirtmiştir. Osmanlı Devleti ile en sıkı ilişki kuran Senûsiyye şeyhinin Seyyid Ahmed eş-Şerîf olduğunu belirten yazar, Seyyid Ahmed eş-Şerîf'in Trablusgarp Savaşı'nda Osmanlı'nın yanında savaştığını, Uşi Antlaşması ile Osmanlı bölgeden ayrılrsa bile İtalyanlara karşı mücadeleye devam ettiğini ve I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı'nın doğu cephesinde İngilizlere karşı mücadele ettiğini vurgulamıştır.

Özköse burada Senûsiyye'nin bölgede şartların zorlaştığı bir dönemde mücadelecî ve aksiyoner yönleri ile etkin olan, Osmanlı ile sıkı ilişkiler kuran ve kendisi zor durumda iken bile Osmanlı'ya destek veren bir tarikat olduğunu vurgulamıştır. (s. 447-469)

Kitabın yirminci bölümünde yazar, "Ahmed eş-Şerîf'in Anadolu'daki Millî Mücadele'ye Katılışı" adlı makalesinde Senûsî şeyhi Ahmed eş-Şerîf'in Anadolu'daki millî mücadelede yaptıklarını konu edinmiştir. Özköse, millî mücadelede Anadolu'da pek çok din adamının önde yer aldığını, Mücâhid-i Mevleviyye Alayı, Üsküdar Özbekler Tekkesi gibi tasavvuf erbabı tarafından ciddi

gayretlerin olduğunu ve Kuzey Afrika’da Senûsiyye’nin üçüncü lideri Seyyid Ahmed eş-Şerîf’in de yer aldığını belirtmiştir.

Yazar, bir önceki bölümde de geçtiği üzere Osmanlı ile sıkı ilişkileri bulunan Senûsîlerin üçüncü şeyhi Seyyid Ahmed eş-Şerîf’in Fransız, İtalyan ve İngiliz işgali karşısında Osmanlı’dan yardım istemek amacıyla İstanbul’a geldiğini, şartların geri dönmesine müsaade etmediğini ve onun da Anadolu’da başlayan millî mücadeleye destek verdiğini ifade etmiştir.

Ahmed eş-Şerîf’in millî mücadelenin sadece Anadolu’da değil, İslâm âleminde ve özellikle Hindistan’da popülerlik kazanmasında etkin rol oynadığını belirten yazar; yeni devletin kurulması ve TBMM’nin açılması sonucunda hilâfetin kaldırılması ile birlikte Seyyid Ahmed eş-Şerîf’in hayal kırıklığına uğradığını, bunun sonucu olarak Türk hükümeti tarafından onun Mersin’in bir Hristiyan köyünde ikamet etmek mecburiyetinde bırakıldığını, II. Abdülhamid’in Beyrut’ta ikamete mecbur tutulan oğlu Emir Selim Efendi’ye gönderdiği bir mektuptan dolayı, Türkiye aleyhine işler yapacağı düşüncesi ile Türkiye’den gönderildiğini belirtmiştir. Türkiye’den Şam’a geçen Seyyid Ahmed eş-Şerîf, Filistin ve Mekke’ye uğradıktan sonra Yemen ile Suud arasındaki Asir adı verilen ara bölgeye yerleşmiş ve hayatının son dokuz yılını burada geçirmiştir.

Bir ihyâ hareketi olarak zorlu şartlarda bölgenin selameti için çalışan Senûsiyye’nin Osmanlı Devleti ile sıkı ilişkiler kurmasında halifelik makamının önemli rol oynadığı söylenebilir. Seyyid Ahmed eş-Şerîf’in yardım istemek için geldiği İstanbul’dan geri dönmemesi, bir kenarda oturmaktansa o esnada Anadolu’daki millî mücadeleye bütün varlığıyla katılması, “sûfi ibnü’l-vakt” sözünün ispatı olarak değerlendirilebilir. (s. 471-488)

Kitabın yirmi birinci bölümde yazar, “Ahmed Şerîf’in Sivas’ta Düzenlediği İslâm Birliği Kongresi” adlı makalesinde bir önceki bölümde de kendisinden bahsedilen Seyyid Ahmed Şerîf’in millî mücadeleye destek için Sivas’ta düzenlediği İslâm Birliği Kongresi’nden bahsetmiştir. (s. 489-505)

Kitapla ilgili genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, Afrika’da Müslümanların yaygın olarak yaşadıkları yerlerdeki tasavvufî hareketlerin İslâm’ın başlangıcından günümüze kadar geçirdiği serüveni farklı yönleriyle ele alması açısından bu eser çok önemli bir boşluğu doldurmuştur. Sûfilerin tekkede, dergâhta, zâviyede vaktini geçiren, dünya işlerine karışmayan insanlar olmadıklarını ispat edecek pek çok bilgiyi barındırması yönü ile de dikkate değer bir eserdir. Afrika’da sûfilerin devlet yıkıp devlet kurduklarının ve sömürgeci güçlere karşı siyasî ve

silahlı m¼cadele yaptıklarının yabancı yazarların kitap ve makalelerinden çeviriler ve yazarın bizzat bölgede yaptığı araştırmalarla ortaya konması, koşullar neyi gerektiriyorsa s¼filerin ona göre şekillendiklerini göstermesi açısından önemlidir. Kitapta Afrika'da tasavvufun bölgenin kendine özg¼ şartlarına göre şekillendiğini ortaya konmuş ve s¼filerin bölgede her zaman etkin rol oynadıklarını farklı örneklerle gündeme taşınmıştır. Kitapta, Afrika'daki tasavvufi hayatı baştan sona anlatan bir içerikle yazılmadığı ve yazarın makale ve çevirilerinden oluşması sebebiyle bazen konu tekrarları söz konusu olmuştur.

#### **Kaynakça**

Özköse, Kadir. (2019). *Afrika Tasavvuf Araştırmaları*. Kalem Yayınevi.