

Toplum Bilimleri

Altı Aylık Hakemli Bilimsel Dergi

Yıl: 16 Sayı: 32

Ocak - Haziran 2022

ISSN 1306-7877

E-ISSN 2147-5644

Journal of Social Sciences

Semi-Annual Academic Journal

Vol: 16 Num: 32

January - June 2022

ISSN 1306-7877

E-ISSN 2147-5644



Toplum
Bilimleri
Dergisi

Journal of Social Sciences

Hakemli Bilimsel Dergi/Semi-Annual Academic Journal

Cilt: 16 Sayı: 32 / Volume: 16 Number: 32
Ocak - Haziran 2022 / January - June 2022

Sahibi/Owner

Asos Yayıncılık

Editör/Editor

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU - Doç. Dr. Hüsamettin KARATAŞ

Editör Yardımcısı/Associate Editor

Dr. Emrah YAVUZ

Doktora Öğrencisi Necmiye DURMUŞ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Responsible Editorial Manager

Doç. Dr. Hüsamettin KARATAŞ

Sekreteryaya ve Redaksiyon/Secretariat & Proof Reading

Dr. Emrah YAVUZ

Doktora Öğrencisi Necmiye DURMUŞ

Yayın Kurulu/Editorial Board

İhsan Çapcıoğlu (Ankara Üniversitesi), Hüsamettin Karataş (Fırat Üniversitesi), Siham Zengi (Bağdat Üniversitesi), Abdumurad Tilavov (Taşkent Devlet Üniversitesi), Serdar Yavuz (Fırat Üniversitesi), Niyazi Akyüz (Ankara Üniversitesi), Cavide Memmedova (Azerbaycan Milli İlimler Akademisi), Celalettin Çelik (Erciyes Üniversitesi), Özcan Bayrak (Fırat Üniversitesi), Najdat Yashar Murad (Bağdat Üniversitesi), Kemalettin Taş (Süleyman Demirel Üniversitesi), Mehmet Cem Şahin (Ankara Üniversitesi), Emrah Yavuz (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi), Mustafa Fedai Çavuş (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi), Ahmet Fethi Durmuş (İnönü Üniversitesi).

Danışma Kurulu/Advisory Board

Abdurrahman Aliy (İstanbul Üniversitesi, Türkiye), Adil Çiftçi (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye), Adnan Jahic (Tuzla Üniversitesi, Bosna-Hersek), Ahmet Cevat Acar (İstanbul Üniversitesi, Türkiye), Ahmet Nedim Serinsu (Ankara Üniversitesi, Türkiye), Ali Bardakoğlu (Türkiye), Asad L. Asad (Stanford University, ABD), Ashirbek K. Muminov (Tashkent State University, Özbekistan), Ayşe Kadioğlu (Sabancı Üniversitesi, Türkiye), Ayşe Saktanber (ODTÜ, Türkiye), Beylü Dikeçligil (Türkiye), Cemal Kurnaz (Gazi Üniversitesi, Türkiye), Christopher G. Ellison (University of Texas at San Antonio, ABD), Ebrahim Moosa (Notre Dame University, ABD), Ercan Ömirbayev (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan), Erdal Toprakyaran (Universität Tübingen, Almanya), Grace Davie (University of Exeter, UK), Hakan Kırımlı (Bilkent Üniversitesi, Türkiye), Halil Aydınalp (Marmara Üniversitesi, Türkiye), Hans-Georg Babke (Hildesheim University, Almanya), Hayati Beşirli (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye), Hüsnü Ezber Bodur (Türkiye), İbrahim Sadavi (Tunus Üniversitesi, Tunus), İsmail Hakkı Ünal (Ankara Üniversitesi, Türkiye), John Valk (New Brunswick University, Kanada), Kenan Çayır (İstanbul Bilgi Üniversitesi, Türkiye), Liliana Elena Boşcan (University of Bucharest, Romanya), Martin Thurner (Ludwig Maximilian University, Almanya), Mehmet Ak (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türkiye), Mehmet Bayraktar (Yeditepe Üniversitesi, Türkiye), Mehmet Görmez (İslam Düşünce Enstitüsü, Türkiye), Metin Heper (Bilkent Üniversitesi, Türkiye), Mustafa Durmuş (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye), Mustafa Macit (Atatürk Üniversitesi, Türkiye), Nevin Güngör Ergen (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye), Niyazi Akyüz (Ankara Üniversitesi, Türkiye), Numan Aruç (Makedonya Bilim ve Sanat Akademisi, Makedonya), Özgür Arun (Akdeniz Üniversitesi, Türkiye), Patrick Baert (University of Cambridge, İngiltere), Peter J. Kivisto (Augustana College, ABD), Phil Zuckerman (Pitzer College, ABD), Recai Doğan (Ankara Üniversitesi, Türkiye), S. Abulhasan Navab (University of Religions, İran), Serdar Sağlam (Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye), Şaban Ali Düzgün (Ankara Üniversitesi, Türkiye), Şahin Kesici (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türkiye), Şefika Şule Erçetin (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye), Ünver Günay, (Türkiye), Yasser Mohamed (Al-Madinah International University, Malezya), Zaynabidin Acimamatov (Osh Devlet Üniversitesi, Kırgızistan), Zeki Salih Zengin (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi), Emrah Yavuz (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi), Mustafa Fedai Çavuş (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi), Ahmet Fethi Durmuş (İnönü Üniversitesi).

Hakem Kurulu/Referee Board

Toplum Bilimleri Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır.

Journal of Social Sciences uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Reviewer names are kept strictly confidential.

Toplum Bilimleri Dergisi/Journal of Social Sciences

ISSN 1306-7877

E-ISSN 2147-5644

Asos Yayıncılık
Fırat Teknokent Çaydaçıra Mahallesi, Hacı Ömer Bilginoğlu Cad. No: 63, 23350
Merkez/Elâzığ
toplumbilimleridergisi@gmail.com



EDİTÖRDEN

Değerli okurlarımız,

Toplum Bilimleri Dergisi'nin 32. Sayısını 2022 Haziran sezonunda yayımlamanın ve siz değerli okurları ile buluşturmanın haklı gururunu yaşamaktayız.

2006 yılından bugüne kadar toplumun her kesiminden okur kitlesine ve siz değerli araştırmacılara/akademisyenlere hizmeti gaye edinen dergimiz, ilk günkü heyecanını ve azmini sizlerin desteğiyle sürdürmeye devam etmektedir. Bu heyecan ve azimle, 2022 Haziran sayımızdan itibaren Yayın ve Yazım İlkelerimizde bazı güncelleştirmeler yaptık ve bu güncelleştirmelerin uygulanabilirliğini arttırmak adına sitemize detaylı bilgiler ekledik. Ocak ayından itibaren Etik Kurul onayı gerektiren araştırmalarda Etik Kurul onay şartını getirdik. Uluslararası standartlarla uyum noktasında, bir yandan çalışmalarda atıf sistemi olarak APA 7. sürümün baz alınmasını diğer yandan da çalışmalara İngilizce genişletilmiş özet eklenmesini rica ettik. Ayrıca, editör kurulumuzu genişleterek yeni alan editörlerimizi bünyemize kattık.

2022 Haziran sayısında, sosyal bilimlerin çeşitli alanlarından 7 araştırma makalesi yer almaktadır. 32. sayımıza, çalışmalarıyla destek veren çok kıymetli araştırmacılara, kendilerine gönderdiğimiz çalışmaları titizlikle inceleyip yorumlarını sunan çok kıymetli hakemlere ve yayın kurulumuza bu sayıdaki katkılarından dolayı teşekkürü bir borç biliriz.

Aralık ayında, 33. sayımızla sizlerle yeniden buluşacağımız güne kadar çok kıymetli katkılarınızı bekler ve sağlıklı kalmanızı dileriz.

Editörler

Doç. Dr. Hüsamettin Karataş

Prof. Dr. İhsan Çapçioğlu

İÇİNDEKİLER

Araştırma Makaleleri

1-111

**Başörtülü Kadınlarda Serbest Zaman Eğilimi Ölçeği: Geçerlik ve
Güvenirlik Çalışması**

**Leisure Time Tendency Scale for Headscarved Women: Validity and
Reliability Study**

Zülal ASANATUCİ – Halil AYDINALP

1-19

**Dindarlık ile Demokratik Tutum Arasındaki İlişki: Antalya
Örneklemi Üzerine Bir Alan Araştırması**

**The Relationship Between Religiosity And Democratic Attitude: A
Field Study On The Sample Of Antalya**

Mustafa MEMİŞ

20-47

**Anonim Ortaklıklarda Hamiline Yazılı Pay Senetlerinin Merkezi Kayıt
Kuruluşuna Bildirim Yükümlülüğü**

**Obligation to Notify the Central Registry Agency of Bearer Shares in
Joint Stock Companies**

Fazlı Enes DÖNMEZ – Ahmet Fethi DURMUŞ

48-57

**Dinamik Bir Figür Olarak Hz. Fatıma: Şii Perspektiften Hz. Fatıma'nın
Kadınların Kimlik İnşasına ve Bazı Dini Pratiklerine Tesiri**

**Fatima as a Dynamic Figure: Hz. Fatima's Effect on Women's Identity
Construction and Some Religious Practices**

Figen BALAMİR

58-72

**Emanullah Han Döneminde (1919-1929) Afganistan'da Aile
Hukukunun Kanunlaştırılması**

**Codification of Family Law in Afghanistan During the Reign of
Amanullah Khan (1919-1929)**

Zafar Ahmad QARIZADA

73-88

**Elvan Çelebi'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menâkıbu'l-Kudsiyye
Eseri**

Elvan Celebi's Life, Mystical Views And His Work Named Menâkıbu'l Kudsiyye

Dr. Muhammed KOÇ

89-100

**Covid-19 Pandemisi ve Dijitalleşme: Aile, Eğitim ve Din Kurumları
Üzerine Sosyolojik Bir Çözümleme**

**The Covid-19 Pandemic and Digitalization: A Sociological Analysis on
Family, Educational and Religious Institutions**

Selameddin BAYSAL – Kemaleddin TAŞ

101-111

Başörtülü Kadınlarda Serbest Zaman Eğilimi Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması

Leisure Time Tendency Scale for Headscarved Women: Validity and Reliability Study

Zülal ASANATUCİ

Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
İstanbul, Türkiye

Ph.D. Student, Marmara University Institute of Social Sciences
İstanbul, Türkiye

zulalkir@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-8721-9579>

Halil AYDINALP

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
İstanbul, Türkiye

Prof. Dr., Marmara University, Faculty of Theology
İstanbul, Türkiye

halilaydinalp@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-1907-868X>

Atıf Bilgisi / Reference Information

Asanatuci, Z. ve Aydıralp, H. (2022). Başörtülü kadınlarda serbest zaman eğilimi ölçeği: geçerlik ve güvenilirlik çalışması, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 16(32), 1-19.

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.62433>

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Submission Date: 14.05.2022

Kabul Tarihi / Acceptance Date: 18.05.2022

Yayınlanma Tarihi / Publication Date: 25 Haziran / June 2022

Yayınlanma Sezonu / Publication Season: Haziran / June 2022

Cilt / Volume: 32

Sayfa / Pages: 1-19

BAŞÖRTÜLÜ KADINLARDA SERBEST ZAMAN EĞİLİMİ ÖLÇEĞİ: GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI¹

ÖZ

Türkiye’de başörtülü kadının kamusalılığı ve toplumsallığı gerilimli bir tartışma alanıdır. Özellikle dünya ekonomik sistemine eklemlenen bir Türkiye’de başörtülü kadın önemli bir tüketim öznesi haline gelmiştir. Bu bağlamda başörtülü kadının serbest zaman faaliyetleri de önemli bir özneleşme alanıdır. Makale, gelenek ve modernlik arasında, başörtülü kadınlarda serbest zaman eğilimlerini ölçmeye yarayacak bir ölçeklendirme girişimidir. Nicel araştırma yöntemlerinden biri olan tarama metodu kullanılarak gerçekleştirilen bu araştırma kapsamında uygulanan KMO (0,818) ve Bartlett Küresellik testi (2063,031), faktör yük değerleri, açıklanan varyans (62,874), Cronbach Alfa katsayısı (0,787), doğrulayıcı faktör analizi sonucunda istatistiki açıdan güvenilir ve yapı geçerliği olan, dört boyutlu ve toplam 11 maddeden oluşan “Başörtülü Kadınlarda Serbest Zaman Eğilimi Ölçeği” elde edilmiştir. Ölçek 706 başörtülü kadının serbest zaman faaliyetlerini liberalleşme, dünyevileşme, serbest zamanda seküler gerilimler, serbest zamanda spor ve konser alt faktörleri açısından gözlem altına almaktadır. Anılan boyutlar başörtülü kadının kendi doğal tercihleriyle var olmaya başladığı “özerk dünyevi” alanları tanımlaması açısından manidardır.

Anahtar kelimeler: Din sosyolojisi, Din, Başörtüsü, Modernite, Serbest Zaman Ölçeği.

LEISURE TIME TENDENCY SCALE FOR HEADSCARVED WOMEN: VALIDITY AND RELIABILITY STUDY²

ABSTRACT

The publicity and social position of headscarved women is a topic of tense discussion in Turkey. Especially in Turkey, which is integrated into the world economic system, headscarved women have become important consumers. In this context, leisure activities of headscarved women are also an important area of “subjectification”. This article is an attempt to create a scale to measure leisure time trends in headscarved women between tradition and modernity. Survey method which is a variety of quantitative research method is used and statistically reliable and valid four-dimensional “Leisure Time Tendency Scale for Headscarved Women” was obtained as a result of research, conducted with the KMO (0,818) and Bartlett sphericity test (2063,031), factor load values, explained variance (62,874), Cronbach Alpha coefficient (0,787) and confirmatory factor analysis. The scale tackles the leisure time activities of headscarved women in terms of liberalization, secularization, secular tensions in leisure time, sports and concerts in leisure time. The aforementioned dimensions are significant in terms of describing the “autonomous secular” areas in which headscarved women began to exist with their own civil preferences.

Keywords: Sociology of Religion, Religion, Headscarf, Modernity, Leisure Time Scale.

¹ Bu çalışmanın etik kurul onayı Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırma Etik Kurulundan Ocak 2022 tarih ve 2022-23 sayı ile alınmıştır.

² Bu çalışma, şu an yazmakta olduğum “Başörtülü Muhafazakâr Kadınlarda Serbest Zaman Algısı” başlıklı doktora tezinin ölçeklendirme çalışmasından türetilmiştir. Makalede birinci yazar verilerin toplanmasını, istatistiki analizleri, tablolarla ilgili değerlendirmeleri ve teorik bölüme katkılarıyla birlikte son okumaları; ikinci yazar özetlerle birlikte teorik kısmı, soruların hazırlanmasını, istatistiki ölçeklendirme adımlarını ve ölçeklerin isimlendirilmesini üstlenmiştir.

GİRİŞ

Sümerlerden bu yana kadının toplumsal görünürlüğü konusunda düzenlemelere rastlanması kadın, örtünme ve mahremiyet sınırları üzerinde daima normatif bir kontrol sistemi olduğunu gözler önüne serer. Kendi tarihimizde, tesettür ve kadının toplumsallığıyla ilgili, bilindiği kadarıyla, III. Ahmet döneminden itibaren takip edilebilecek bir düzenlemeler silsilesi karşımıza çıkmaktadır. Yakın dönemde ise bugünkü anlamda başörtüsüyle ilgili tartışmalar, 1960'ların ortasında, özellikle kamusal alanda başörtünün yeri konusundaki tartışmalarla başlamıştır. Bu dönemler, göçün etkisinde yeni kentli bireylerin geleneksel değerlerle modern süreçlere eklemlenme çabası ile tek boyutlu modernleşme algısına dayalı ilerlemeci bir değişim üzerindeki bürokratik ısrar arasında yaşanan siyasal ve sınıfsal gerilimlerle karakterize edilebilir. Anadolu'da savaş ve yıkımların gölgesinde önce bağımsızlık sonra düzen üzerine yapılan bu tartışmalar, özellikle 1950 sonrası kapitalizme eklenme süreciyle, modernizm ekseninde sırf ideolojik olmaktan ziyade, tüketim ve piyasa şartları tarafından da belirlenmeye başlamıştır. Günümüzde ise 1980 sonrası adeta kalıplaşan liberal politikalar çerçevesinde, ideolojik olarak çok boyutlu bir modernlik algısına; toplumsal olarak da sadece kent ve tüketim değil aynı zamanda teknolojinin ve sosyal medyanın tetiklediği muazzam bir sosyal akışın etkisine girilmiştir. Dolayısıyla doktriner “modernizmden” sosyolojik bir “moderniteye” geçilirken, günümüzde, başörtülü kentli kadının da böylesi doktriner ve sosyolojik geçişler yaşanan bir vasatta kendini inşa etmeye çalıştığı söylenebilir. Özellikle 2000 sonrası başörtülü kadının kent, din ve moderniteyle kurduğu diyalektik ilişkinin mahiyeti, önemli bir din sosyolojisi problemi. Baskılayan bir kamusalığın normatif sınırlarının buharlaşması; fakat bu sefer de postmodern özgürlüklerin açtığı alanlarda tüketim ve görünmenin tetiklediği hızlı hayatların durulması/durulaşması gereken yerin neresi olduğu, temel mesele olarak karşımıza çıkmaktadır.

Araştırma böylesi bir bağlamda, kente dair gerilimler yaşayan başörtülü kadını serbest zaman faaliyetleri üzerinden gözlem altına almaya yarayacak bir ölçeklendirme girişimidir. Sosyal bilimlerde daha önce böyle bir ölçek denemesi yapılmadığı için mevcut ölçek kurgusunun mütevazı da olsa kendi içinde bir orijinallik taşıdığı söylenebilir. Ayrıca sosyal eğilimleri ölçme, sosyolojinin bilimsellik vasfının en net gözlenebildiği bir uzam olduğu için ölçek geliştirme bu alandaki faaliyetlerin önemli bir parçasıdır. Metodik olarak dolaylı gözlem yöntemi çerçevesinde nicel bir araştırma deseniyle ölçeklendirme sonuca götürülmüştür. Araştırmacıların birisinin de başörtülü kadın olmasının meseleye yer yer daha içeriden bakma avantajı sağladığı söylenebilir. Araştırma İstanbul'da yaşayan, kendisini dindar olarak tanımlayan, alt, orta ve üst gelir grubuna mensup, yaşları en az 15 olan toplamda 706 başörtülü kadın bireyin katılımıyla, anket yöntemi kullanılarak, Şubat-Nisan 2022 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Araştırmada modernleşme ekseninde başörtülü kadının geçirdiği evreler panoramik de olsa teorik bir zeminde gözlemlenmek istenmiştir. Elbette burada tartışılan problemlerin detaylarına dair söylenebilecek çok şey vardır ya da farklı bakış açılarıyla bu süreçler yeniden anlamlandırılabilir. Bu genel çerçeveden uygulamada elde edilen ham bilgilerin işlenmesine geçilmiş; istatistiki açıdan geçerli ve güvenilir olan dört boyutlu bir “Başörtülü Kadınlarda Serbest Zaman Ölçeği (BKSZÖ)” elde edilmiştir.

1. Modernleşme Ekseninde Türk Toplumunda Başörtülü Kadının Konumu

Tarihi olarak, aslında, her toplum daha önce görmediği ya da ihtiyaç duymadığı yeniliklerle karşılaştığında, geleneksel olan dışında hep “modern” karşılaşmalar yaşayagelmiştir. Mekânsal değişim, sosyal hareketlilik, ihtiyaç ve beklentileri karşılama, süreklilik algısı ve hayatta kalma güdüsü, kendi ülküsü ve tarzıyla özgürce yaşama, hedef ve menfaatlerdeki farklılıklar, ezcümle “toplumsal dirlik ve düzen” kavgası, modernin

sosyolojik çerçevesini oluşturur denilebilir. Bu anlamda Avrupa merkezci ve Batılı dualizimlerin dışında zamanın içinde, zamanla birlikte, mekânsal-zamansal-kültürel ve emek olarak aslında her toplum kendi çağını yaşamakta ve kendi toplumsallığını inşa etmektedir. Bütün büyük medeniyetler kendi modernliklerini ürettikleri için büyüktür. Dolayısıyla, modernliğin sadece “modern” zamanlarla ilgili olmadığını ifade etmek bu bağlamda yerinde olacaktır.³

Modernlik sosyolojisi, gelenek ve çağdaş salınımı ya da gerilimi üzerinden zorunlu olarak ve öncelikle tarihsel tahlillerle ilerler. Toplumumuz İslam öncesi, İslamlaşma ve Batılılaşma makro süreçleri içinden geçerek modern olanı tecrübe etmektedir (Aydınalp, 2011, s. 145-167). Toplumsal olarak her üç sürecin etkisi olsa da “modernin” sosyolojik bağlamı daha çok Batılılaşma tarafından belirlenir. Otorite ilişkileri ve sivil toplum, üretim ve emek, aile ve etkileşim, eğitim ve sosyalleşme, din ve kültür ya da kadın ve örtünme açısından modernleşme, çağa uyum süreçlerinin alt bağlamları olarak genişletilebilir. Türkiye bu anlamda kendi tarihsel ve toplumsal koşulları çerçevesinde bir modernleşme süreci yaşamaktadır. 1683 Viyana Bozgunu ve 1718 Lale Devri sonrasında görünür hale gelmeye başlayan modernleşme süreci, özellikle, Tanzimat Dönemi’nden itibaren, devlet eliyle, tavandan tabana doğru, kurumsal bir değişim halesi olarak daha net izlenebilmektedir. Mağlubiyetlerin ve yeni ihtiyaçların yön verdiği hızlı sayılabilecek bu modernleşme süreci, bürokratikleşme ve sanayileşme süreçleriyle birlikte ilerlemiştir (Özdalga, 2015, s. 57).

Siyasal bağlam açısından, dünya ekonomik sistemindeki genişlemelere paralel biçimde, Osmanlı’dan günümüze monarşiden meşrutiyete, meşrutiyetten cumhuriyete ve cumhuriyetten demokrasiye doğru hem döngüsel hem de doğrusal küresel bir değişim çizgisi takip edilmiştir. Bu değişim çizgisi içinde kurumsal sekülerleşmenin tezahürleri, özellikle Cumhuriyet’in ilk yıllarından itibaren gerçekleşen devrim niteliğindeki toplumsal değişikliklerle, bugün yaşadığımız toplumsal bünyenin kilometre taşlarını da döşemiştir. Farklı kamusalıklar olarak İmparatorluğu var eden tüm ilke ve değerlerle Cumhuriyet’e geçiş mümkün olmamış; Türk toplumu mektep-medrese, hilafet-cumhuriyet, geleneksel-modern, eski-yeni, ilerici-gerici, kadın-erkek, köylü-kentli gibi kırılma ve gerilim hatları üzerinden dikotomik bir süreç yaşamıştır.

Milli devlete geçiş sadece bir rejim değişikliği değil; Türkiye’yi aşan küresel değişimlere paralel biçimde, aynı zamanda yeni bir düzen, yeni bir insan, yeni bir toplum, dolayısıyla yeni bir dini-politik de demektir. Tafsilatı makalenin sınırlarını aşacak olan bu dönemdeki dini politığın, günümüze kadar uzanan taraftar ve yansımalarıyla, şu bağlamlarda tartışıldığı söylenebilir: Cumhuriyet’le uyumlu Rousseaucu bir Türk sivil dini yaratma; Alman Materyalizmi ve Fransız Pozitivizmi’nin tesirleri; hayata dair problemleri çözeceğine inanılan pozitif bilime olan inanç; yeni düzene/otoriteye karşı ayan-medrese karışımı saltanat-hilafet taraftarı gelenekçilerden gelen organize isyanların etkisi; düzene karşı çıkma yanında, tekke ve camii zemininde halkı “hipnotize” ettiğine inanılan geleneksel kültürel bünye ile ilerlemenin sağlanamayacağı düşüncesi, özellikle siyaset ve otoriteye angaje olmuş bir dini bilinçle modernleşmenin imkansız görülmesi; dolayısıyla dini alanı geleneksel kişi ve kurumlardan soyutlayarak özcü, bireyci, vicdani bir dini politığı öne çıkarmak; milli devlet felsefesine de uygun biçimde bir anlamda İslam’ı Arap kültüründen arındırma düşüncesi; bütünleştirici maya olarak kullanmakla birlikte; Arap ve Fars geleneği üzerinden İslamlaşmış bir toplumu bu bireysel Müslümanlık anlayışına, kentli ve daha çok memur tabaka dışında, yaklaştıramamanın çelişkileriyle şekillenen ikircikli bir dini politik; dini alanı bazı durumlarda deneme-yanılma sürecine tabi tutarak uygulamayı görmeye

³ Avrupa merkezci bir modernlik algısının eleştirileri şu eserler üzerinden izlenebilir, bkz: Amin, S. (2002). Avrupa-Merkezcilik Bir İdeolojinin Eleştirisi. Yordam Yayınları; Amin, S. (2020). Modernite, Demokrasi ve Din Kültüralizmlerin Eleştirisi. Yordam Yayınları; Said, E. W. (2021). Şarkiyatçılık, Metis Yayınları, 2021; Braudel, F. (2020). Tarih Üzerine Yazılar, Doğu Batı Yayınları.

çalışmak; fakat oluşan kültürel boşlukları dolduramayarak geleneğe geri dönme (Türkçe Kuran tilaveti, camilerde musiki eşliğinde ibadet, imamların özellikle büyük camilerde frakla hutbe irad etmesi gibi), bu sürecin Atatürk'ün erken ölümüyle yarım kalması, sonradan gelenlerin Atatürk dönemi uygulamalarını dondurması; kamusal din politikası ve yeni dini kurumlarda kendine yer bulamayan ya da otoriteyle uyum arama gereği duymayan sivil dini yapıların giderek yer altına kayması, tarikat yapıları yanında dini cemaatleşme olgusunun gelişmesi (Turhan, 1997, s. 133-202/Berkes, 2002, s. 41/Ülken, 1966, s. 27/Lewis, 2004, s. 22/Yerasimos, 1980, s. 319/Mardin, 1993, s. 140/Mardin, 1999, s. 57/Kuru, 2011, s. 204/Atay, 2009, s. 49/Aydınalp, 2018, s. 150-152).

Cumhuriyet döneminde, bu yenileşme süreci toplumsal alanı da dizayn ederek, artarak devam etmiştir. Atatürk, İnönü, Menderes ve Özal dönemleri, bugün içinde yaşadığımız Türkiye'nin ana hatlarının çizilmesini sağlamıştır denilebilir. Yeni insan ve yeni toplum üzerine verilen mücadele Cumhuriyet dönemi boyunca daima ideolojik savrulmalara sahne olurken, özellikle 1950 sonrası sanayileşme, kentleşme, demokratikleşme, liberalleşme, bir manada kapitalist dünya ekonomik sistemine entegre olmanın doğal sonuçları olarak görülebilecek makro süreçler, sosyal bünyemizi hâlâ belirlemeye devam etmektedir. 1950 öncesi tavandan ve ideolojik modernleştirme sürecinin, 1950 sonrası tabanın merkezde kendine daha fazla yer bulduğu liberal bir modernleşme sürecine dönüştüğü söylenebilir (Kartal, 1983, s. 47/Çelik, 2013). Bu yapı üzerinden dünya ekonomik sistemine daha fazla entegre olan Türkiye, liberal/küresel üretim sisteminin talepleri doğrultusunda ve bilimsel/teknolojik aklı öne çıkararak "tüketim toplumu" haline gelmiştir. Amman'ın ifade ettiği gibi, boyutları ayrıca tartışılmakla birlikte, bilhassa kent ve piyasa açısından "böyle bir toplumda bireylerin 'sahip olma'ya odaklanmaları, hazcı eğilimlerin baskın hale gelmesi, sırf 'bu dünya için yaşama'nın kutsanması, kısacası "dünyevileşme" kaçınılmaz bir sonuç" olmuştur (Amman, 2010, s. 64).

Başörtülü kadın da tarihsel ve toplumsal olarak böylesi bir modernleşme bağlamı içinde; devlet, hukuk, laiklik, kamusalılık, özgürlük gibi tartışma alanlarının öznesi olmuştur. Toplumsal bünyenin kadın bedeniyle ilgili uzamları, Sümerlerden bu yana, çeşitli kurallarla düzenlense de (Bayram ve Kahya, 2019, s. 648-649) kendi coğrafyamızda, III. Ahmet Dönemi'nde *"...bir karıştan ziyade büyük yakalı ferace ve üç değirmiden fazla baş yemenisi ile sokağa çıkmayacaklar. Feracelerde süs olarak bir parmaktan enli şerit kullanılmayacaktır"* şeklindeki 1725 tarihli ferman, kıyafet konusunda saray dışındaki sınırlamalar açısından ilklerden birisidir.⁴ II. Abdülhamit döneminde de "art niyetli insanların suistimali" ve "toplumsal huzurun sağlanması" gibi görünen gerekçeler yanında; bir yönüyle yenileşme sürecinin etkileri, diğer yönüyle İslam'ın bu konuda açık emrinin olmamasına dayanılarak 1892'de çarşaf yasaklanmıştır.⁵ Özellikle II. Meşrutiyet, kadın kamusalılığı açısından,

⁴ Kadın kıyafeti ve örtünme konusunda, başta saray hanımlarının önemli bir bölümünün kozmopolit bir kültürel bagaja sahip olması yanında saraylı olmanın getirdiği ayırt edilme ve farklı olma güdüsü, genel olarak devlet içindeki gayr-i Müslim hanımların giyim tarzları, Batı ile karşılaşmaların artması ve refahın artmasıyla kenti bir zaden sınıfının oluşması etkili olmuştur denilebilir. Bu çerçevede I. Ahmet (1603-1617) döneminde ahlaksızlığın artması gerekçesiyle kadınların erkeklerle birlikte aynı sandala binmesi, bazı mesire alanları ve mağazalarda beraber olmaları yasaklanmış; III. Ahmet (1704-1730) ve I. Mahmut (1730-1754) zamanında devam eden bu yasaklara kadınların ferace giyme yasağı eklenmiş; III. Osman döneminde kadınların haftanın belirli günleri sokağa çıkması karara bağlanmış; II. Mustafa (1757-1774) yakası açık giysilerle sokağa çıkılmasını yasaklamış; III. Selim (1789-1808) döneminde benzer bir karar alınıp ayrıca fazla süslü ve kumaşlı elbiseler ve bunları dikenlere yönelik yaptırım uygulanacağı kararı alınmıştır. Kıyafet kısıtlanmasına dair benzer düzenlemeler IV. Mustafa (1808), I. Abdülhamid (1774-1789) ve II. Abdülhamit (1876-1909) dönemlerinde de devam etmiştir. Bkz: Suha Umur, "Kadınlara Buyruklar", *Tarih ve Toplum Dergisi*, 1958, s. 13-15'ten ve Reşat Ekrem Koçu, "Tarihimizde Garip Vakalar", İstanbul 1958, s. 167'den aktaran Leyla Kaplan, "Türk Bedai'iyini Koruma Derneği ve Cumhuriyet Döneminde Türk Güzelliğini Geliştirme Çabaları", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 17/49, 2001, 159-160.

⁵ Yasağın Osmanlıca aslı için bkz: https://www.turktarih.com/Abd%C3%BClhamit_Hanin_%C3%87ar%C5%9Faf%C4%B1_Yasaklamas%C4%B1.html, 18.03.2021.

kendisinden önceki dönemlerde alınan kararların istenen istikamette bir değişim yaratmadığının müşahhas delilidir. Özgürlüklerin her alanda hissedildiği bu dönem evlilik yaşı, evliliğe zorlama, boşanma, çok eşlilik, nafaka gibi konuları yeniden düzenleyen “Aile Kararnamesi” ile, sayıları 107’yi bulan kadın dernekleriyle, kadınların -savaş koşullarının da etkisiyle- %30'lara varan oranlarla emek sürecine dahil olmalarıyla, kadınlara ilk defa üniversitede eğitim hakkı tanınmasıyla, eklektik bir Batı stiline giyim kuşamda daha görünür hale gelmesiyle, âdeta Cumhuriyet’in habercisi ve toplumsal zemini gibidir. İslamcı, Batıcı ve Türkçü düşünce kalıpları içinde, birbirine geçmiş istisnaları olmakla birlikte, bu dönemde kadınların dinî baskılarla ezildiğini, örtünmenin kadını ikincil hale getirdiğini savunan Batıcılar; kadınların her bakımdan hayata katılmaları gerektiğini, kadınsız bir toplumsal gelişmenin imkansız olduğunu, geleneksel Türk örfünde kadının asla geri planda olmadığını savunan Türkçüler ve nispeten iki fikrin de kendilerince makul taraflarını kabul etme eğiliminde olan; fakat Avrupa medeniyetindeki kadın tasavvurunun taklit edilmesine şiddetle karşı çıkan İslamcılar, kendi kadın telakkilerini ortaya koymuşlardır (Akagündüz, 2016, s.111-117/Özcan Demir, s. 107-115/Aydın, 1998, s. 314-318/Özker, s. 7-8/Arslan ve Akpınar, 2005, s. 226-229).

Meşrutiyet dönemi özgürlükleri, özellikle kadının modern eğitim sistemine katılımıyla, özel alan dışında şapka kullanan ya da daha hafif bir tesettüre kayan kentli ve daha çok zadegan sınıftan Türk kadının Batılı kıyafetlere aşına olmaya başladığı bir vasatta; Cumhuriyet rejimi, Medeni Kanun, Şapka Kanunu, din adamlarının kisvelerini düzenleyen kanun gibi kılık-kıyafetle ilgili çeşitli düzenlemeler yapmakla birlikte, çok yönlü devrim kanunları içinde, doğrudan başörtüsünü yasaklayan bir kanun çıkarmamıştır.⁶ Atatürk’ün tesettüre bakışını ele aldığı makalesinde, Boyacıoğlu, Mustafa Kemal’in, temelde, İslam’la da doğrudan bağdaştırılamayacak aşırı kapalılığa ve kadını toplumsal hayattan tecrit ederek eve kapatmaya karşı çıktığının altını çizmektedir (Arıg, 2006, s. 156/Boyacıoğlu, 1999, s. 214).

Çeşitli vesilelerle bu konulara değinen Atatürk’ün şu iki konuşması bu durumun ifadesidir: “Daha emin daha dürüst yürüyeceğimiz yol, Büyük Türk kadınına çalışmamıza ortak kılmak, hayatımızı onunla birlikte yürütmek, Türk kadınına bilimsel, ahlaki, toplumsal, iktisadi hayatta erkeğe ortak, arkadaş, yardımcı ve destekçi yapmak yoludur. Eğer kadınlarımız şer’in tavsiye, dinin emrettiği bir kıyafetle, faziletin gerektirdiği davranış biçimiyle içimizde bulunur; toplumun bilim, sanat ve sosyal etkinliklerine katılırsa bu durumu emin olunuz; milletin en mutaasibi dahi onu takdir etmekten kendini alamaz.”⁷ “...Örtünme şekli konusunda kolaylıkla, emniyetle yürüyebilmek dinin, eski ulusal geleneğin, akıl ve mantığın, ahlak ve faziletin emrettiği doğal ve kolay şekli kabul etmektir. Dinimizin tarif ettiği şekilde yararlanmak ve onu hayatımıza tatbik etmek, maksada ulaşmak için yeterlidir.”⁸ Cumhuriyet döneminde modernleşme sürecinin önemli bir parçası olacak

⁶ Bu konuda Tirebolu, Trabzon, Giresun, Sivas gibi bölgelerde, belediye meclisleri tarafından alınan kararlarla münferit çarşaf ve peçe yasaklarına rastlansa da genel bir kanunlaştırma yapılmadığı görülmektedir. Ayten Sezer Arıg, “Türklerde Kıyafetin Kısa Tarihi”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 64-65-66 (2006), 158; Sadık Sarıaman, “Cumhuriyetin İlk Yıllarında Kadın Kıyafeti Meselesi”, *Atatürk Yolu Dergisi*, 6/21 (1998), 101-105.

⁷ Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri, C.II, Ankara 1959, s.151’den aktaran Ramazan Boyacıoğlu, “Atatürk, Kadın ve Tesettür”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 121/2 (1999), 213.

⁸ Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri, C.II, Ankara 1959, s.151’den aktaran Ramazan Boyacıoğlu, Atatürk, Kadın ve Tesettür, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 121/2 (1999), 212. Atatürk’ün konuyla ilgili demeçlerinden bazıları şu şekildedir: “Bizim kadın hayatımızda, kadının giyiniş şeklinde yenilik yapmak meselesi, söz konusu değildir. Milletimize bu hususta yeni şeyleri bellettirmek zorunda değiliz. Belki ancak dinimizde, milliyetimizde, tarihimizde zaten var olan beğenilmiş adetlere düzen akışı vermek söz konusu olabilir. Biz başlı başımıza kişisel olarak her türlü şekilleri uygulayabilir, kendi zevkimize, kendi isteğimize, kendi terbiye ve seviyemize göre istediğimiz kıyafeti seçebiliriz. Ancak bütün ulusun kabule uygun göreceği şekilleri, bütün ulusun hayatında uygulanabilecek olan kıyafetleri herhalde genel eğilimlerde aramak ve o şekillerin başarısını genel eğilimlere uygunlukta görmek gerekir. Bazı ulusların zevk alemlerini ülkemizde uygulamaya kalkmak doğal olarak hatadır. Bu yol, sosyal yaşamımıza kurtuluşa ve erdeme ulaştırmaz.”

kadınlar dönemin havasına uygun biçimde, medeni bir seviyede kendi tarzlarını üretmekten geri durmayacaklardır. Nitekim çeşitli açılış, ziyaret ve merasimlerde Atatürk'ün bulunduğu mekanlarda Avrupai tarzda giyinmiş kadınlar eksik olmamış; Atatürk, "Cumhuriyet Kadını"nın nereye doğru evrileceğini de böylece pratik olarak göstermiş; Meşrutiyet döneminden beri eğitilmiş ve üst sınıf kadınlarda giderek görünür hale gelen modern kıyafetler daha da teşvik edilmiş; kadınları hayatın içine dahil etmeye yönelik bir politika uygulanmıştır (Arıç, 2006, s. 152-158).⁹

Cumhuriyet dönemi modernleşmesinde, kadınların ön planda olduğu genel bir kabul olarak sıklıkla ifade edilir. Bu durumu Göle "*kadınlar Kemalist reformların bayrağını taşımaktadır*" (Göle, 2010, s. 90) şeklinde ifade ederken; herhalde yeni dönemde kadınların daha faal ve görünür olduklarına dikkat çekmek istemektedir. Kemalist reformların kadına ait alanlarda kendisini hissettirmesi dışında, modernleşme sürecini yönlendirmede kadınların ne kadar özne oldukları tartışmalıdır. Kemalizmi otorite ilişkileri açısından var eden erkekler; bir özgürleşme ve kurtuluş ideolojisi olarak kültürel yansımalarını üzerinde taşıyanlar ise kadınlardır denilebilir. Bu dönemde özellikle kamusal alanda Batılı tarzda giyinen, başörtüsü yerine şapka tercih eden ya da hiç takmayan "Avrupai" görünüme sahip, erkeklerle aynı ortamda bulunabilen kadın profili karşımıza çıkmaktadır. Cumhuriyet dönemi modernleşme faaliyetlerinde kadınların ön plana çıkarılmasının en önemli nedenlerinden birisi kadının kendi dünyasından çıkıp hayata katılması ve ülke kalkınmasında kendisine düşen rolleri geleneksel sınırları aşarak yerine getirmesidir. Bu durum aynı zamanda Cumhuriyet'in kültür ve yaşam tarzı olarak Batı toplumlarından aşağıda olmadığına dair kadın üzerinden bir siyasal mesaj da içermektedir (Sancar, 2012, s. 112).

1960 öncesi dönemde, tarıma dayalı küçük yerleşim birimlerinde yaşayan çoğunluğun izole hayatları, örtünme ve kadın meselesinin, kültürel kodlarla gerilim yaşamadan kendi tabii seyrinde yürümesini sağlamıştır. Başta İstanbul olmak üzere, büyük vilayetlerde kadın yaş ve sosyo-ekonomik statüsüne göre açık, şapkalı, eşarplı, yarı kapalı, geleneksel örtmeli ya da tam tesettürlüdür.¹⁰ 1960 sonrası, kentlerde, Cumhuriyet'in Avrupai memure kadın imgesiyle geleneksel kırsal tabanlı kadın arasında zaten var olan tezat, artan göçlerin de etkileriyle, daha da fark edilecektir. Birlikte tarihsel badireler atlatmış, "hür ve tok olma" motivasyonu yanında "insan ve vicdan" eksenli bir kültürün birleştirdiği bu nesiller arasında gerilimden ziyade mesafeli bir uyum söz konusudur denilebilir. Fakat bu yeni kentli geleneksel ailelerin çocuklarının eğitim ve iş sahasında görünürlüğünün artması, laiklik irtica ekseninde yeni kamusal tartışmalarını beraberinde getirmekte gecikmemiştir. 1955'te Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yayınladığı genelgeyle bünyesinde çalışan kadın memurların başlarını örtmelerini istemesi mevzi de

"Şunu ilave edeyim ki, kadınlık meselesinde şekil ve kıyafet-i zahiriye (görünen kıyafet) ikinci derecededir. Asıl mücadele sahası, kadınlarımız için şekilde ve kıyafette başarıya ulaşmaktan ziyade, asıl başarıya ulaşılması gerekli olan saha aydınlıkla, irfanla, gerçek faziletle süslenmek ve donanmaktır. Ben muhterem hanımlarımızın Avrupa kadınlarının aşağısında kalmayacak, aksine pek çok yönlerde onların üzerine çıkacak aydınlık ve irfanla donanacaklarına kesinlikle şüphe etmiyen ve buna kesin şekilde emin olanlardanım." Boyacıoğlu, a.g.e., 213-214.

⁹ Yasal bir düzenleme yapılmamakla birlikte, Cumhuriyet öncesi dönemde, Atatürk'ün kadınların açılması konusunda fikir beyan ettiği ender bir notu tedavi için gittiği Karlsbad'ta yazdığı günlükte geçer. 28 Temmuz 1918'e kadar yaklaşık bir aylık süre içinde tuttuğu bu günlükte şu cümleler geçer: "Bu kadın meselesinde cesser olalım. Vesveseyi bırakalım... Açılışınlar onların diğamlarını ciddi ulum ve fünün ile tezyin edelim. İffeti, fenni sıhhi surette izah edelim. Şeref ve haysiyet sahibi olmalarına birinci derecede ehemmiyet verelim." <https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/afetinanin-m-kemal-ataturkun-karlsbad-hatiralari/>, 20.03.2022; Ayrıca krş: Afet İnan, *M.K. Atatürk'ün Karlsbad Hatıraları*, Ankara, 1983, s. 45'ten aktaran Sadık Sarısamam, "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Kadın Kıyafeti Meselesi", *Atatürk Yolu Dergisi* 6/21, (1998), 101.

¹⁰ 1950'lerde başta İstanbul'da Eminönü, Galata ve Karaköy olmak üzere pek çok mekanda çekilen videolar kadınlarla ilgili bu konuda belge niteliğindedir, bkz: <https://www.izlesene.com/video/1950li-yillardan-istanbul-goruntuleri/8879186>, 11.04.2022; <https://www.youtube.com/watch?v=R7L00AB4mM4>, 11.04.2022; <https://www.youtube.com/watch?v=5L4ZZqV4cag>, 11.04.2022.

olsa basında tartışılmıştır. 1964 yılında İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi'ni birincilikle bitiren başörtülü Gülsen Ataseven'in mezuniyet töreninde yapması gereken birincilik konuşmasının, başörtülü olduğu gerekçesiyle ikinciye yaptırılması, başörtülü kadın kamusalılığıyla ilgili ilk kıvılcımlardandır. 1968'de başörtüsünü çıkartmadığı için Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden atılan Hatice Babacan'a yönelik basında yer alan haberler; sonrasında yapılan gösteriler, İslamcı çevrelerde tesettürü yeniden düşünmeye sevk eden tetikleyici en önemli olaylardan biri olarak sunulur (Aykut, 2022, s. 41-42/Toruk, 2011, s. 486-487).

Genelde eğitilmiş memur kesimin çocukları ya da eğitim alma şansı elde etmiş bireylerden oluşan Cumhuriyet'in "asri" kadını çağdaşlaşmanın imgesi olarak sunulurken; bu sefer yeni kentli geleneksel başörtülü kadın, İslami grupların/hareketlerin giderek mottolaştırdığı İslamileşmenin simgesi olacaktır (Gezer, 2013, s. 45). Siyasi simge-dini vecibe, laikliğe aykırılık-din ve vicdan özgürlüğü karşıtlıkları içinde, başörtülü kadının kamusalılığı, siyasetin ve sivil toplumun gölgesinde yayınlanan genelgeler ve karşı genelgelerle tartışmalı bir süreç olarak 2000'lerin başlarına kadar devam etmiştir. Ayrıca uygulamalarda bölge ve kurum yöneticilerinin insiyatifine göre de değişiklikler söz konusudur. Bireysel tercih özgürlüğü, kamusal yasaklar ve İslam'ın örtünme emriyle ilgili tartışmalar üçgeninde, başörtüsü, daha çok erkeklerin müdahil olduğu, güç ve iktidar ilişkilerinin sembolizmi haline de gelmiştir. Başörtüsü katı çağdaşlık idealleri açısından karşıt bir hayat tarzını imlemiş ve bu hayat tarzının siyasal uzantıları açısından önemli bir kimlik aracı olarak işlenmiştir.¹¹

1980'lerden sonra ivme kazanan dünya ekonomik sistemine çevre bir ülke olarak eklenme ile Türkiye'de artık daha baskın şekilde liberalizmin yön verdiği piyasa şartları, kamusalığın çerçevesini de etkilemiştir. Önceki sürecin bir devamı olarak 1980'li yılların başından itibaren başörtülü kadınların yoğun biçimde kamusal alanda yer almaya başladıkları görülür. Dini sembollerin toplumsal hayat içerisinde görünür olması, dindar kesim tarafından dinin modern topluma uyumu şeklinde değerlendirilirken, laik kesim ise bu durumu modernliğe ve laik devlet yapısına karşı tehdit olarak görmeye devam etmiştir (Özdalga, 2015, s. 202-203). Kamusal tartışmaları sürmekle birlikte, oluşan liberal hava ve iktidarda daha fazla kalan sağ partilerin etkisinde, başörtülü kadın artık toplumsal süreçlerde yerini almıştır. Bu dönemde, sessiz çoğunluk denilebilecek yeni kentli dindar kadınlar başörtüleriyle bu yeni var olma biçimine doğru kayarken; örtünmeyi daha reaksiyoner biçimde savunan İslamcı kesimler de bu "dava"nın doğal savunucusu olacaklardır. İran Devrimi, Afgan cihadı ya da Selman Rüşdi hadisesi gibi global süreçlerin de bu dönemde İslamcılığı canlı tuttuğunu, özellikle devrim sonrası İslami kimlikleriyle kamusal alanlarda boy gösteren İranlı kadınların etkisini de düşünmek gerekir. Bu dönemi İslamcı yazarlardan Cihan Aktaş şu cümlelerle özetler: *"Benim kuşağım için tesettür vahyi değeri yanında kapitalizmin ve Cumhuriyetin ideal kadın modeli dayatmalarına itiraz açısından da anlamlıydı. Ötelerde bir yere bağlılığı ifade ediyordu. Başımızı örterken bedenimizi ve kadın kimliğimizi imgeleri ve ürünleriyle teslim almaya çalışan bütün sistemlere itirazımızı da bildirmiş oluyorduk."*¹²

Kamusal alanları doldurmaya başlayan tesettürlü kadınların ne kadarı İslamcıdır ya da İslamcılığı bütünüyle destekler tartışmalı olmakla birlikte, başörtülülerin İslami bir kimlik ve İslamcı bir söylemle ortaya çıkmış oldukları varsayılır. Fakat ne olursa olsun 80 sonrası dönemde örtülü bir şekilde toplumsal alanda görünür olmaya başlayan eğitilmiş kadınların 'halk İslamı'ndan bir kopuş yaşadıkları, kitabı İslam'a dayalı, bilinçli dindar

¹¹ 1980 sonrası yasakların detayları yanında başörtüsünü güç ve iktidar ilişkileri açısından da ele alan bir çalışma için bkz: Kübra Yanıkoğlu. (2013). *Modernleşme ve Kadın Bedeni bağlamında Türkiye'de Başörtü Sorunu*. (İstanbul Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s.54-70.

¹² Cihan Aktaş, <https://www.ekrangazetesi.com/haber/10910/cihan-aktas-1980lerden-bugune-basortulu-kadin-profillerinin-gecirdigi-asamaları-yazdi-basortusu-ayni-aciklama-degil-artik.html>, Ekran Gazetesi. 14.03.2022.

olmaya çalıştıkları, örtülü olmayı da bunun önemli bir parçası olarak kabul ettikleri söylenebilir (Özdalga, 2015, s.230). Bu kesimin önemli bir kısmının başörtüsüne karşı çıkılması ölçüsünde kendilerini ya dini gruplar içinde ya da İslamcılık dahilinde konumlandıkları, en azından yakın hissettikleri söylenebilir. Ancak başörtülü kadınların toplumsal alanda görünür olma isteği zaman içerisinde farklı formlar kazanmıştır. Nitekim günümüzde dindar bireylerin, kendi yaşam tarzlarından tamamen farklı yaşam tarzlarına sahip bireyler ile benzer davranış kalıpları sergilemeye başladıkları görülmektedir. Örneğin Avcı'nın araştırmasında görüştüğü dindar gençlerden birisi, önce genelleyici bir bakışla Cumhuriyet dönemini tenkit ettikten sonra, bu durumu şöyle ifade etmiştir: "...Son dönemde gençlerin bu genel kabulleri yıkmak için kendi alanları dışında da var olduklarını göstermek ve kendilerini dışarıda tutan, "ötekileştiren" kesimle aynı ilgi ve beğenileri paylaşabileceklerini göstermek için sergiledikleri gayri iradi bir tepkidir bu durum. Yani kendilerinin de var olduklarını gösteren bir savunma mekanizmasıdır ve İslamcı gençlerin "biz her yerde varız ve başarılıyız" düşüncesiyle ortaya koydukları var olma, kendilerini ispatlama çabasıdır. Çünkü bu gençler Doğu'dan Batı'ya tüm kültür ürünlerini çok iyi takip etmekte, okumakta, yorumlamakta ve kendi ürünlerini ortaya koyma çabasıdadırlar (Avcı, 2018, s. 216-217). Dindar gençler, 80'li yıllardaki dindar genç kuşaktan farklı olarak modern yaşamı ve bu çerçevede dindar olmayan bireylerin yaşam tarzlarını belli oranlarda içselleştirmiş; fakat dini kimliklerini de korumaya devam etmekte gibidir. Nitekim son yapılan araştırmaların birinde de gençlerin, dini eğilimlerle birlikte hedonik eğilimlere sahip olduğu; din ve hedonik eğilimler açısından melez bir durumun varlığı tespit edilmiştir (Şengül, 2021, s. 211).

1980'li yıllardan günümüze uzanan süreçte başörtülü kadınların farklılaşan hayat tarzları ve toplumsal alanda görünür olma biçimleri üzerinde, 2002 yılında iktidara gelen Ak Parti hükümetinin de etkisi olduğu açıktır. 9 Şubat 2008 tarihinde başörtüsüne serbestlik getiren Anayasa değişikliği, TBMM Genel Kurulunda, AKP ve MHP'nin oylarıyla kabul edilmiştir. Sonrasında tartışmalara ve iptal istemiyle Anayasa Mahkemesi'ne açılan karşı davalara rağmen, ilerleyen dönemde, hem kamuda hem de üniversitelerde başörtüsü kullanmak serbest hale gelmiştir (Toruk, 2011, s. 485).¹³ Sivil alanın din lehine genişlediği, bireylerin ve dini grupların kamusal sınırlarının esnediği daha serbest bir dönem başlarken; artık başörtülü kadınlar daha özgür tercihler yapmaya, kendi modernliklerini kendileri var etmeye başlamışlar; başörtüsü yasaklar ekseninde bir etki-tepki sürecinden bağımsızlaşmaya başlamıştır. Asef Bayat'ın deyişiyle (1996) "post-İslamcılık" şeklinde açıklanan bu durum, dini hayat ile toplumsal özgürlüğü bir arada yaşama çabası olarak yorumlanmıştır (Batuman, 2019, s. 21). Din ve hayat arasındaki etkileşimler daha tabii ve kendiliğinden gerçekleşirken; sekülerleşme yaklaşımları açısından, "klasik" sekülerleşme paradigmasının toplumda gerçekleşmediği, modernleşme ile geri planda kalacağı düşünülen dinin farklı formlar altında varlığını devam ettirdiği, "eklektik" paradigmanın doğruluğunu teyit eder biçimde, bu dönem, karşılıklı etkileşim sürecinin baskın olduğu bir süreç olarak görülebilir. Atay, bu süreci, modernleşme sürecinde geri planda kalan dinin postmodern toplumda, özellikle tüketim kültürü içerisinde bu sefer bir meta olarak yeniden karşımıza çıkması şeklinde ifade etmektedir (Atay, 2009, s. 86). Bu metalaşma sürecinde dini emir, kamusal görünürlük, siyasi simge, dini grup aidiyeti ve modanın yön verdiği farklı bağlamlarda farklı "öznellik" ve temsiller aracılığıyla tanımlanan bir başörtüsü karşımıza çıkmaktadır. Artık kamusal yasaklardan ziyade sosyal dinamiklerin/gerilimlerin yön verdiği kendi mecrasında şekillenen bir başörtüsü vardır. Bazen bu gerilimler baş örtme

¹³ AKP'nin düşünce kuruluşu Seta'nın bir analizine göre yasak, okullarda ancak 2013; kamuda 2016'da tam manasıyla kaldırılabilmiştir. Bkz: <https://www.setav.org/basortusu-yasaginin-yeniden-gelmesi-gercekten-mumkun-degil-mi/>, 18.04.2022.

davranışını yeniden anlamlandırma; hatta başörtüsünden vazgeçme davranışı olarak da belirmektedir.¹⁴

Sanayi sonrası toplumlara gönderme yapan postmodernizm kavramı, üretimden ziyade tüketim odaklı kültür ve yaşam tarzlarına gönderme yapmakta ve bu doğrultuda çoğulcu yapıya sahip olan toplumlara işaret etmektedir (Jenks, 2012, s. 493). Türkiye ne kadar postmodern bir toplumdur ya da postmodernite ne kadar gerçektir tartışmalı konular olsa da yer yer tesettürlü dindar kadınların değişen yaşam tarzlarını açıklamada kullanıldığı görülür. Postmodern toplumsal yapıda tüketim nesnelerinin bireylerin kimliğini ve statüsünü belirleyen sembolik anlamlar üstlendiği ve farklı yaşam tarzlarına sahip bireyler arasında bir etkileşim sağladığı ifade edilebilir (Çapcıoğlu, 2011, s. 55). Buna göre başörtülü kesim postmodernizmin imkanlarından faydalanan modern aktörler olarak sunulabilir. Bu bağlamda tüketim olgusu, her kesime hitap eden ürünlerin ortaya çıkmasına neden olmuş, başörtülü kadınların postmodern toplumsal yapıyı içselleştirmelerini kolaylaştırmıştır. Örneğin global bir marka olan Nike, 2019 yılının sonlarında tesettür giyime uygun mayo üretirken;¹⁵ yine aynı firmanın 2017 yılında Müslüman kadın atletler için tesettüre uygun spor kıyafeti ürettiği görülmektedir.¹⁶

Burada sermaye ve tüketim zincirlerine uyum sağladıkça görünüm kazanan, farklı alanlarda göründükçe bunu özgürlük olarak sunan yaklaşımlar, doğal özgürlükten ziyade bir nevi kapitalizme eklemelenmenin beraberinde getirdiği yeni var olma biçimi olarak da okunabilir (Aydınalp, 2018, s. 217). Fakat her hâlükârda tüketim anlayışına uyum sağlayan başörtülü bireylerin, tükettikçe, kamusal alanlar da dahil hayatın içinde daha fazla yer aldıkları sosyolojik bir vakıadır. Hayatın içinde yer alma onları ne kadar özgür kılar ya da tüket(e)meyen başörtülü birey kendini ne kadar özgür hisseder ya da modern süreçlerin neresindedir ayrıca tartışılabilir. Yine tüketimin özgürleştirme yanında sekülerleştirme yan işlevleriyle birlikte işleyen karşıt süreçler oluşturacağı söylenebilir. Burada tüketim nesnelerinin kapitalist mantalite içinde ne kadar İslamileştirilebileceği de tartışma konusudur. Zira seküler bir kurgu olan tüketim nesnelerinin başına “İslami” kavramının getirilmesi yer yer tenkit edilen ayrıca büyük bir iddia gibidir. Tüketilen bir nesnenin İslami olmasına (mesela helal tatili kim nasıl helal kılıyor) kim karar vermektedir? Bu gerilim hatlarıyla birlikte, kentli başörtülü kadın çevresindeki modern süreçlerden spontan istifade etmektedir. Burada tüketim zemininin sınıfsal ve büyük oranda seküler olduğu açıktır; fakat bu seküler temeldeki sınıfsal hareketliliğe paralel yeni bir dini kültür oluşturmak anlaşılan zaman alacaktır. Zira günümüzde yeni tüketim nesnelerine sarılmakla birlikte geleneksel dindar kalmaya çalıştıkları söylenebilecek başörtülü kadınların bir geçiş dönemi yaşadıkları, modern karşısında ikircikli tercihlerle ancak var olabildikleri söylenebilir. Ne kadar modern kalabilecekleri aynı zamanda bir dini doktrin ve fıkhi mesele olarak

¹⁴ Yeni yapılan bir saha araştırmasında, başını açmanın ana temaları olarak şu bağlamlara dikkat çekilmiştir: Bireyselleşmeyle gelen yeni özneleşme; kamusal insanın çöküşü ya da “yarın unutulur umurumda değil”; dini hassasiyetten seküler anlama “saç insanı tahrir etmez”; “zaten” üzerinden bir özneleşme krizi; örselenen öznellik ve kendini yeniden inşa; kendine yabancılaşma ya da “aynada gördüğüm ben değilim”; dinsel bireycilik; siyasi temsil krizi ya da “ben süssam da başörtüm konuşur”; rasyonel özgürlük ya da “beynimdeki tabuları kırdım”; dindarlarına tepki ya da “oradan” gözükmeme arzusu; modalaşma ve metalaşma eleştirisi; dar görüşlülük damgası ya da “kutsal olandan yük olan başörtüsüne geçiş. Edanur Türkan. (2021). *Özelik Kapasitesinin Oluşumunda Çevresel Faktörler ve Tesettür İlişkisi: Kadınların “Örtünme” ve “Açılma Deneyimi”*. (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 82-119); Aynı dönemde benzer bir araştırma için krş: Muhammet Numan Sağırılı. (2021). *Başörtüsü Giymeyi Bırakan Üniversite Mezunu ve Çalışan Kadınlar Üzerine Nitel bir Araştırma*. (Marmara Üniversitesi, SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, s.84). Ayrıca sosyal medyada 2019 Ocak ayında başlayan başörtüsü “challenge” için bkz: <https://t24.com.tr/haber/basortusunu-cikaran-busra-cebeci-oturdugu-yerden-fetocu-mu-adnanci-mi-proje-eleman-mi-diye-konusacagina,804740,26.04.2022>; <https://www.mynet.com/galeri/turkiye-bunu-konusuyor-10yearschallenge-akiminda-basortusu-tartismasi-hiz-kesmiyor-190101136440/1>, 26.04.2022.

¹⁵ <https://www.independent.co.uk/life-style/fashion/nike-victory-swim-hijab-collection-online-a9240481.html-18-Mayis-2020>.

¹⁶ <https://www.milliyet.com.tr/skorer/galeri/nike-turban-uretti-2410926/18-Mayis-2020>.

karşımıza çıkmaktadır. Modern muhafazakâr kadın geleneksel fıkıhla ne kadar modern süreçlerin içinde olabilecek ya da tersten sorulursa içtihat kanalları geleneksel kadını ne kadar özgürleştirme potansiyeline sahiptir?

Fakat ne olursa olsun başında İslami olan tüketim nesneleri yaygınlaşmakta ve başörtülü kadınların da önemli bir kısmı bunu kabul etmektedir. Dini alana başvurarak meşrulaştırılan davranış kalıpları ve tüketim nesneleri artık modern ile dinin yeni karşılaşma alanıdır. Dini açıdan meşrulaştırılan tüketim kalıpları, moderniteye eklenmenin araçları olarak görülmektedir (Göle, 2010, s.30-31). Örneğin muhafazakâr tatil biçimlerinin ya da tesettürlü kadınların denize girmesine imkân tanıyan haşemanın yaygınlaşması bu anlamda gelenekten “geleneksel” kalarak moderne doğru kayışı imleyen yeni kültür alanı olarak sunulabilir (Avcı, 2018, s. 225-227).

Günümüzde, sınıfsal hareketliliğe paralel biçimde, gelenek-modern karışımı “başörtülü yeni kültür alanı” tesettür defileleri, estetik operasyonlar, baby showerlar, tesettür sınırlarını zorlayan partiler, kapalı moda bloggerları, tesettürlü fenomenler şeklinde giderek genişlemektedir.¹⁷ Genel olarak, 80’li yıllarda dini ölçülere riayet ve dikkat çekmemeyi şiar edinen başörtülü kadının; 90’lı yıllarda fazlaca siyasal anlam yüklenen başörtüsü kamplasmaolarını yaşadıkdan sonra, sosyal medyanın ve ekonominin tetiklediği akış içinde, tam tersine daha iyi görünmeyi merkeze alan ve doktriner tartışmalardan uzak duran bir bilince doğru evrilmeye başladığı söylenebilir. Yeni formlar üreterek modern olanla uyum arayan başörtülü kadın, özellikle genç kuşaklar, hayatın içinde var oldukça tabii şekilde seküler sınırları da zorlamaktadır. Bu durumu Barbarosoğlu önce renkleri sonra tarzları etkisine alan “bedenim benimdir ve buradadır” anlayışının yaygınlaşmasıyla açıklar (Barbarosoğlu, 2013, s.96). Dindar kadınlar tüm bu süreçlere uyum sağlarken, başörtüsünden ve dindarlıklarından vazgeçmeyerek, seküler değerler ile İslami değerleri mecedip kamusal alanda görünürlüklerini artırmaya devam etmektedir. Göle’nin ifadesiyle “dindarlık ile kamusalı, Müslümanlık ile modernliği birleştirebilmenin yollarını aramakta ve her ikisinin de anlamını dönüştürmektedir” (Göle, 2012, s. 46). Aynı süreci Atay ise günümüzde artık “tesettür emirdir denilen devrin kapandığı, tesettür güzeldir denilen günlerin belirttiği bir döneme doğru gitmekteyiz” ifadeleriyle anlatmaktadır (Atay, 2009, s. 83). Tekin ise daha kötümser bir bakışla para, iktidar ve eğitimden örnekler vererek, dünya referanslı bir hayat tarzının, yine dindarlar tarafından/üzerinden meşrulaştırıldığını ifade eder. Dindarların, dinî hayat üzerindeki modern kısıtlamaları post-modern görecelik ve çeşni içinde yok etmeye çalıştıklarını belirten Tekin, fakat bir yapı bozumu süreci olarak her şeyin ayarını kaçıran postmodern mantığın -temelde seküler bir süreç olduğu için- Müslümanca yeni bir inşaya sıcak bakmayacağı, dolayısıyla sarılınan yapı bozumu ile dinî hayatın da buharlaşabileceğini ileri sürer. Müslümanlar, bu süreçte, totaliter modern uygulamalardan intikam alırken, dinî hayatlarını da silikleştirici bir konformizme düşmektedirler (Tekin, 2011, s. 57-2011).

Başörtülü kadınların içinde olduğu bu dinamik süreç, bilhassa son on sene içindeki tartışmalar, bilimsel anlamda yeni yeni gözlem altına alınmaktadır. Bu araştırma da başörtülü kadınların serbest zaman eğilimlerini anlamaya yarayacak bir ölçek denemesi yaparak ilgili literatüre katkı sağlamaya çalışacaktır. Temelde, dini nitelikli başörtüsüyle seküler nitelikli serbest zaman çelişen iki alanın karşılaşması açısından manidar bir etkileşim alanıdır. Araştırmamızın ön bulgularına göre tesettürlü kadınlar bireysel anlamda dindarlıklarını devam ettirmekte; fakat davranışlarını toplumsal hayatın etkisinde yeniden şekillendirme ihtiyacı duymaktadırlar. Yaşam tarzlarında ortaya çıkan bu farklılaşma,

¹⁷ Önde gelen tesettürlü fenomenler için bkz: <https://onedio.com/haber/sosyal-medyanin-tesetturulu-fenomenlerinin-kis-aylarinda-tercih-ettigi-ilham-alabileceginiz-21-kombini-954709>, 18.04.2022; Yine uç bir örnek olarak şu habere bakılabilir: “Abdurrahman Dilipak’tan şampanya patlatan türbanlı kadınlara eleştiri: Zıvanadan çıktılar” <https://www.yenicaggazetesi.com.tr/abdurrahman-dilipak-turbanli-kadınların-sampanya-patlatip-sosyal-medya-da-paylaşmasına-tepki-gosterdi-530442h.htm>, 18.04.2022.

tesettürlü kadınların serbest zaman değerlendirme biçimleri üzerinden, 11 sorudan oluşan “serbest zaman eğilimi” ölçeği ile analize tabi tutulmuştur.

2. Başörtülü Kadınlarda Serbest Zaman Eğilimi Ölçeğinin Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması

2.1. Araştırma Modeli

Araştırma modeli, bir araştırmada hangi metotların nasıl ve ne şekilde kullanıldığının açıklanması anlamına gelmektedir (Arslantürk ve Arslantürk, 2010, s. 297). Sosyal bilimler alanında herhangi bir araştırma kapsamında sonuca ulaşmak için ortaya konulan değişkenleri ölçmenin, matematiksel bir çalışma ile kıyaslandığında, görece daha zor olduğu ifade edilebilir. Zira sosyal bilimlerde deneklere yöneltilen tutum, davranış ve algı soruları her bir katılımcıya göre değişkenlik göstermekte ve bu durum değişkenlerin sayısal biçimde ifade edilmesini zorlaştırmaktadır (Altunışık vd., 2002, s. 97).

Sosyal bilimlerde bireylerin tutumlarını ölçmek için sosyal psikologlar tarafından geliştirilen Thurstone, Likert, Guttman ve Bogardus gibi çeşitli tutum ölçme teknikleri mevcuttur (Arslantürk ve Arslantürk, 2010, s. 131). Araştırmamız kapsamında yaygın olan 5’li likert tipi ölçek kullanılmıştır. Likert tipi ölçek verilen yanıtları beş dereceli bir skala vasıtasıyla en olumludan en olumsuz doğru ölçmeyi amaçlamaktadır (Arslantürk ve Arslantürk, 2010, s. 133). Nitekim araştırmamız kapsamında hazırlanan ölçek, kesinlikle katılmıyorum (1), katılmıyorum (2), fikrim yok (3), katılıyorum (4), kesinlikle katılıyorum (5) şeklinde kodlanmıştır. Araştırmada ölçek maddeleri geliştirilirken şu aşamalardan geçilmiştir:

- I. Konu ile ilgili literatür taraması yapılmıştır.
- II. Konu ile benzerlik gösteren ölçekler incelenmiştir. Dünyevileşme ile ilgili Aydınalp tarafından geliştirilen “Din ve Dünyevileşme Eğilimleri”¹⁸ adlı araştırma kapsamında geliştirilen ölçeğin 49 ve 52. maddeleri ile benzerlik gösteren “gençlerin (kız-erkek) evlilik öncesi toplumsal alanlarda serbest zaman geçirmelerinde bir sakınca görmüyorum” ile “dinde zamanın şartlarına göre serbest zaman faaliyetleri yeniden yorumlanmalıdır” maddeleri, çalışmamızda “serbest zamanda dini liberalleşme boyutu” altında kullanılmıştır.
- III. Öncelikle 45 maddelik bir soru havuzu oluşturulmuş, sonrasında akademik alanda profesör ve yardımcı doçent unvanlarına sahip 2 uzmanın görüşü alınarak madde sayısı 11’e düşürülmüştür.
- IV. Ölçek maddeleri son halini aldıktan sonra 369 kişi ile pilot çalışma yapılmış ve ölçek ilk olarak 369 kişi üzerinden analiz edilmiştir. Analiz sonucunda 4 boyutlu 11 maddelik “Başörtülü Kadınlarda Serbest Zaman Eğilimi Ölçeği” elde edilmiştir.
- V. Son olarak elde edilen ölçeğin geçerlik ve güvenirlik analizleri yapılmıştır.

Ölçekte bulunan toplam 11 maddenin 9’u düz kodlanırken 2 madde (s7 ve s8) ters kodlanmıştır. 5’li likert yapıdaki ölçekten alınacak en yüksek ortalama puan 5 iken en düşük 1’dir. Diğer bir ifadeyle serbest zaman eğilimi doğrultusunda katılımcıların olumlu (katılıyorum) yanıtlarına 5, olumsuz (katılmıyorum) yanıtlarına 1 puan verilmiştir. Yüksek puanlar kişinin serbest zamanda dini ölçülerden uzak olduğunu gösterirken düşük puanlar kişinin serbest zamanda dini ölçülere göre hareket ettiğini göstermektedir. 706 kişiye uygulanan ölçek sonucunda ölçeğin toplam puan ortalaması 3,16, ölçekten alınan minimum puan 1,10 maksimum puan 4,90 iken ölçeğin standart sapması 0,67805’dir. Ölçek puanı hesaplanırken katılımcıların sorulara verdikleri yanıtların puanları toplanmış, dolayısıyla

¹⁸ Bkz: Halil Aydınalp, *Din ve Dünyevileşme: Kuzey Kıbrıs Örneği*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2018.

en düşük puan alan katılımcının puan ortalaması 1,10 iken en yüksek puanı alan 4 katılımcının puanları ortalamaları 4,90 olarak hesaplanmıştır.

İstatistiksel analizlerde 706 tesettürlü kadın bireye ait anket verileri incelenmiştir. Verilerin analizleri Smart PLS Version 3.3.2. ve IBM SPSS Statistic 26 paket programlarında gerçekleştirilmiştir. Çalışmada kullanılan ölçeğe IBM SPSS programında keşfedici faktör analizi uygulanarak ölçeğe ait boyutlar ve bu boyutlara ait madde yükleri tespit edilmiştir. Keşfedici faktör analizinde faktör elde etme metodu olarak “Principal Component”, rotasyon metodu olarak ise, faktörler arası ilişkilerde aracı değişkenlerin de etkileri olması nedeniyle “Equamax” yöntemi kullanılmıştır. Daha sonraki aşamada, araştırma modeline dahil edilen ölçeğe SmartPLS programında ikinci nesil çok değişkenli bir istatistik metodu olan “Kısmi En Küçük Kareler Yapısal Eşitlik” (KEKK-YEM / PLS-SEM) modeli kullanılarak, doğrulayıcı faktör analizi (DFA) uygulanmıştır. Geçerlik ile birlikte aynı zamanda Cronbach's Alpha (CA) ve Birleşik Güvenirlik (Composite Reliability) değerleri de analiz edilerek modelin güvenirliliği de garanti altına alınmıştır. Tüm analizlerde anlamlılık düzeyi 0,05 olarak kabul edilmiştir.

2.2. Başörtülü Kadınlarda Serbest Zaman Eğilimi Ölçeği'ne (BKSZÖ) Ait Güvenirlik ve Geçerlik Analizleri

Ölçeğe IBM SPSS programında keşfedici faktör analizi ve Cronbach Alpha güvenirlilik analizi uygulanmıştır. Bu analizlere ilişkin bilgiler bir sonraki bölümde verilecektir.

2.2.1. Başörtülü Kadınlarda Serbest Zaman Eğilim Ölçeği İçin Keşfedici Faktör Analizi ve CA Güvenirlik Analizi

Son hâliyle 11 maddelik Serbest Zaman Eğilimi Ölçeği'ne uygulanan KFA testinden elde edilen sonuçlar Tablo-1'de gösterilmiştir.

(KMO=0,818, CA =0,787 $\chi^2=2063,031$, df=66, p=0.00, Açıklanan Varyans=62,874)	
Faktör 1 Serbest Zamanda Liberalleşme	Madde Yüğü
S3 Dinde zamanın şartlarına göre serbest zaman faaliyetleri yeniden yorumlanmalıdır.	,785
S4 Gençlerin evlilik öncesi toplumsal alanlarda serbest zaman geçirmelerinde bir sakınca görmüyorum.	,694
S2 Farklı hayat tarzlarına sahip bireylerle aynı ortamda serbest zaman faaliyetinde bulunabilirim.	,694
S1 Dinimi iç dünyamda yaşadığım için serbest zaman tercihlerimi etkilemiyor.	,662
S5 Alışverişlerimde/aldığım hizmetlerde dinden ziyade kaliteye önem veririm.	,616
Faktör 2 Dünyevileşme	Madde Yüğü
S9 Yakın çevremdeki insanlar dünyevi alanlarda serbest zaman geçirmeme sebep oluyor	,900
S10 Maddi durumum iyileştikçe serbest zamanlarımı daha dünyevi ortamlarda geçirdiğimi fark ediyorum.	,844
Faktör 3 Serbest Zamanda Seküler Gerilim	Madde Yüğü
S8 Sevmememe rağmen dini hassasiyetlerim sebebiyle denize/havuza giremiyorum.	,848
S7 Tatillerde dini ölçülere uygun kıyafet bulmakta zorlanıyorum.	,809
Faktör 4 Serbest Zamanda Spor ve Konser	Madde Yüğü

S12 Serbest zamanlarımda spor yaparım.	,906
S11 Serbest zamanlarımda konserlere giderim.	,679

Tablo 1. Başörtülü Kadınlarda Serbest Zaman Eğilimi Ölçeği Maddelerine Ait Güvenirlik ve Geçerlik Değerleri

Ölçeğin genel güvenirliliği ve alt boyutların güvenirlilik değerleri 0,50 üzerindedir ve dolayısıyla istatistiki analize uygundur (Kılıç, 2016, s.48). KFA'ya göre, KMO değeri 0.818; Bartlett Sphericity Testi sonucu 2063,031'dir ($p<0,05$). 0,81-0,90 aralığında olan KMO değerleri "iyi" seviyede kabul edilir (Sharma, 1996, s. 107). Buna göre keşfedici faktör analizi için kullanılan 706 kişilik örneklemin yeterli olduğu yorumunu yapmak mümkündür. Bartlett Küresellik testine göre ise ki-kare değeri, $p<0,01$ düzeyinde anlamlıdır. İfadelerin faktör analizinin yapılabilmesi için uygun koşulları sağladığı belirlenmiştir.

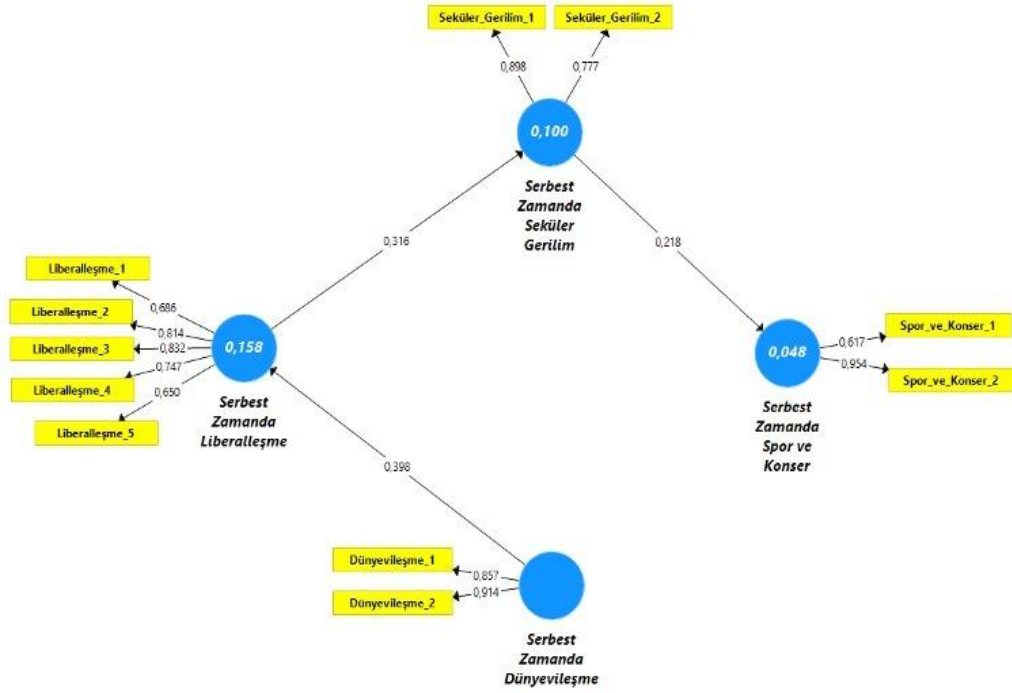
4 boyutlu "Serbest Zaman Eğilimi" ölçeğinde 11 maddeye ait yük değerlerinin kendi boyutlarına 0.91-0.62 değerleri arasında değişen yüklerle bağlandığı gözlemlenmiştir. Keşfedici faktör analizi sonucunda maddelerin faktör yüklerinin en az 0,30 ve üzerinde olması gerekir (Hair vd., 1998, s. 385). Buna göre elde edilen yük değerlerinin yeterli düzeyde büyük olduğu görülmektedir. Maddeler yüksek yük değerleriyle 4 faktör altında yüklendikleri için tüm maddeler çalışmaya dahil edilmiştir. Uygulanan keşfedici faktör analizi sonucuna göre açıklanan varyans miktarı %62,87 olarak hesaplanmıştır. Buna göre elde edilen 4 boyut, serbest zaman eğilimindeki değişimlerin %62,87'lik kısmını açıklamaktadır. Ölçekten elde edilen 4 boyuta ait güvenirlilik ve geçerlik değerleri ise ayrı ayrı Tablo 2'de sunulmuştur.

	Cronbach's Alpha	rho_A	Composite Reliability	Average Variance Extracted (AVE)
Serbest Zamanda Dünyaevleşme	0,731	0,76	0,88	0,786
Serbest Zamanda Liberalleşme	0,804	0,826	0,864	0,561
Serbest Zamanda Seküler Gerilim	0,591	0,641	0,826	0,705
Serbest Zamanda Spor ve Konser	0,523	0,863	0,777	0,646

Tablo 2. Modele İlişkin Güvenirlik ve Geçerlik Değerleri

2.2.2. Başörtülü Kadınlarda Serbest Zaman Eğilimi Ölçeği İçin Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA)

"Kısmi En Küçük Kareler Yapısal Eşitlik Modellemesi" (KEKK-YEM) yöntemi ile doğrulayıcı faktör analizi yapılabilmektedir. 4 boyutlu keşfedici faktör analizi sonucunda elde edilen faktörlere ait maddeler kullanılarak kısmi en küçük kareler yapısal eşitlik modeli kurulmuş ve modelin yapı geçerliliği kontrol edilmiştir. KFA sonucunda ölçekte 4 faktör altında faktörleşen toplam 11 maddeye doğrulayıcı faktör analizi uygulanmış ve analiz sonucunda maddelerin tamamının yeterli faktör yükleri yüklendiği ve 0,05 anlamlılık düzeyinde faktörlerinde bağlandıkları görülmüştür. Dolayısıyla maddelerin hiçbir çalışmadan çıkarılmadan DFA tamamlanmıştır. Kurulan model Şekil-1'de gösterilmiştir.



Şekil 1. 4 Boyutlu Serbest Zamanda Eğilim Ölçeğinin Smart PLS Görünümü

2.2.3. Modelin Ayırışma Geçerliği

Geçerlik, aynı yapıyı ölçen iki ölçüm arasındaki ilişkileri ortaya çıkarmayı ifade etmektedir (Balcı, s.116). Geçerlik çeşitlerinden biri olan ayırışma geçerliği (ayır-detme geçerliği) ise, bir ölçme aracına uygulanan farklı ölçümlerin sonuçlarının birbirinden farklı olması durumunda karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla bir ölçeğin ayırışma geçerliğinin yüksek olması, bu ölçeğin farklı ölçme araçlarıyla olan ilişkisinin düşük olduğu anlamına gelmektedir (Balcı, s.117). Bu durumda ayırışma geçerliğinin sağlanabilmesi için elde edilen HTMT değerlerinin 0.90'ın altında olması gerekir (Henseler vd., 2015, s.115-135). Tablo 3'te gösterilen tüm değerler bu koşulu sağlamaktadır. Araştırma modelinin, HTMT değerleri dikkate alındığında ayırışma geçerliği kriterlerini sağladığı görülmektedir.

	Serbest Zamanda Dünyevileşme	Serbest Zamanda Liberalleşme	Serbest Zamanda Seküler Gerilim
Serbest Zamanda Liberalleşme	0,507		
Serbest Zamanda Seküler Gerilim	0,110	0,430	
Serbest Zamanda Spor ve Konser	0,255	0,538	0,333

Tablo 3. HTMT Değerleri

2.2.4. Modelin Uyuşum Geçerliği ve Güvenirliği

Yapı güvenirliliği için öncelikle değişkenlerin Cronbach Alpha (CA) değerleri ve Composite Reliability (CR) değerleri kontrol edilmiştir. Bu değerler, modele ait sırasıyla içsel tutarlılığı ve bileşik güvenirliliği ifade eder. Bir ölçek için Cronbach Alpha değerinin 0.50'in altında olması ölçeğin toplanabilir özelliğinin bozulduğunu, yani güvenilir

olmadığını ifade eder (Kılıç, 2016, s. 47-48). Hair ve arkadaşları (1998), güvenilirlik kıstasının sağlanabilmesi için modeldeki her bir yapı için elde edilen CR değerlerinin 0,70'in üzerinde olması gerektiğini belirtmektedir. Diğer yandan uyum geçerliliğinin sağlanabilmesi için Average Variance Extracted (AVE) değerlerinin 0,50'nin üzerinde olması gerekmektedir (Fornell ve Larcker, 1981, s. 39-50). Modele ait uyum geçerliği incelendiğinde literatür kıstaslarının tamamının sağlandığı görülmektedir.

Ayrıca doğrulayıcı faktör analizi sonucunda maddelerin faktör yüklerinin en az 0,30 ve üzerinde olması gerekir (Holmes, 2000, s. 143). Bununla birlikte modelde bulunan tüm maddelerin en azından 0,05 anlamlılık düzeyinde istatistiksel olarak anlamlı olması beklenir. Modeldeki tüm göstergelere ait faktör yükleri ve yeniden örnekleme yöntemi ile elde edilen faktör yüklerine ait anlamlılık istatistikleri Tablo 4'te gösterilmiştir.

Faktör 1	Madde Yüğü	p	CA	CR	AVE
S3	0,686	0,00	0,804	0,864	0,561
S4	0,814	0,00			
S2	0,832	0,00			
S1	0,747	0,00			
S5	0,65	0,00			
Faktör 2	Madde Yüğü	p	CA	CR	AVE
S9	0,857	0,00	0,731	0,88	0,786
S10	0,914	0,00			
Faktör 3	Madde Yüğü	p	CA	CR	AVE
S8	0,777	0,00	0,591	0,826	0,705
S7	0,898	0,00			
Faktör 4	Madde Yüğü	p	CA	CR	AVE
S12	0,617	0,00	0,523	0,777	0,646
S11	0,954	0,00			

Tablo 4: Başörtülü Kadınlarda Serbest Zaman Eğilimi Ölçeği Maddelerine Ait Güvenirlik ve Uyum Geçerlik Değerleri

Tablo 3 incelendiğinde, elde edilen tüm CA değerlerinin 0,50'in üzerinde, CR değerlerinin, 0,70'in üzerinde, AVE değerlerinin ise 0,50'in üzerinde olduğu görülmektedir. Modelde bulunan tüm göstergelere ait standart faktör yükleri 0,62-0,95 arasında değişmektedir. Ayrıca yüklerin tamamı 0,05 anlamlılık düzeyinde anlamlıdır.

Nihayetinde, araştırma modelinin güvenilirlik ve geçerliği ile yapısal geçerliği sağladığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla araştırma kapsamında oluşturulan hipotezlere yönelik ölçekten elde edilecek tüm yol katsayılarının geçerli ve güvenilir olacağını ifade etmek mümkündür.

SONUÇ

Detayları ilgili bölümlerde verildiği üzere, makalede, KMO ve Bartlett Küresellik testi, faktör yük değerleri, açıklanan varyans, Cronbach Alfa katsayısı, doğrulayıcı faktör analizi sonucunda ise tamamı 0,05 düzeyinde anlamlı HTMT, CA, CR ve AVE değerleri açısından yapı geçerliği bulunan ve güvenilir bir ölçek elde edilmiştir. "Başörtülü Kadınlarda Serbest Zaman Eğilimi Ölçeği" şeklinde isimlendirdiğimiz dört alt boyuttan meydana gelen ölçek; başörtülü kadının serbest zaman faaliyetlerini liberalleşme,

dünyevileşme, serbest zamanda seküler gerilimler, serbest zamanda spor ve konser alt faktörleri açısından gözlem altına almaktadır.

Anılan boyutlar başörtülü kadının kendi doğal tercihleriyle var olmaya başladığı “özerk dünyevi” (Aydınalp vd., 2019) alanları tanımlaması açısından manidardır. Başörtülü kadın kendi bireyselliğini aşan dini gelenekle bağımsızlaşmadan ziyade uyumlu bir örtüşme yaşamakta; fakat dünyevi sınırlarını yine kendi iradi tercihlerine göre genişleterek özerk bir seküler alan açmaktadır. Böylesi bir bağlamda liberalleşme, dünyevileşme, dinle seküler tercihler arasında sıkışma, dini kimliğiyle spor yapma ve konsere gitme eğilimleri, başörtülü kadının modern kontekstte kendi serbest zaman kültürünü var etme adına pek çok şey söyleyecektir. Nitekim araştırmanın ortalamalarına bakıldığında, alınan puanlar minimum 1,10 ile maksimum 4,90 arasında değişirken; 706 kişinin ortalaması araştırmada 3,16 şeklinde tespit edilmiştir. Bu ortalama başörtülü Türk kadınlarının, geleneksel tanımlama ve sembollere rağmen, serbest zaman eğilimlerinde, anılan boyutlar açısından belirgin bir liberalleşme, dünyevileşme ve seküler gerilimler yaşadığını ortaya koymaktadır.

Dahası elde edilen boyutlar, geçmişten günümüze, sosyolojinin ve din sosyolojisinin oldukça merkezi tartışma alanlarına tekabül etmektedir; bu da ölçekten hareketle yapılacak saha araştırmalarının kavramsal ve kuramsal düzeyde tartışma ve sorgulama potansiyeline işaret etmektedir. Anılan boyutlar aynı zamanda başörtüsü, serbest zaman ve din üçgeninde farklı disiplinler tarafından da kullanılabilecek bir çerçeve oluşturmaktadır. Daha önce örneği olmayan bu ölçek denemesinin diğer ölçeklendirme çalışmalarını da tetikleyeceğini; özellikle buradaki dört boyuttan her birinin, örneğin sadece seküler gerilimler, konser ya da spor açısından, kendi içinde detaylandırılabileceğini de ifade etmek isteriz.

EXTENDED ABSTRACT

The main purpose of this research is analyzing the lifestyles of the headscarved women who identified themselves as conservative in terms of religion. The publicity and social position of headscarved women is a topic of tense discussion in Turkey. Especially in Turkey, which is integrated into the world economic system, headscarved women have become important consumers. In this context, leisure activities of headscarved women are also an important area of “subjectification”.

This article is an attempt to create a scale to measure leisure time trends in headscarved women between tradition and modernity. Survey method which is a variety of quantitative research method is used and statistically reliable and valid four-dimensional “Leisure Time Tendency Scale for Headscarved Women” was obtained as a result of research, conducted with the KMO (0,818) and Bartlett sphericity test (2063,031), factor load values, explained variance (62,874), Cronbach Alpha coefficient (0,787) and confirmatory factor analysis. The scale tackles the leisure time activities of headscarved women in terms of liberalization, secularization, secular tensions in leisure time, sports and concerts in leisure time. The aforementioned dimensions are significant in terms of describing the “autonomous secular” areas in which headscarved women began to exist with their own civil preferences.

While analysing the lifestyles of conservative headscarved women in context of leisure time, it is also important to take into account the phenomenon of consumption, which has become one of the ways for individuals to be visible in today’s world. As a matter of fact, the integration process of individuals to the society in which they belong, may differ according to their income level. In this context, with progressively participation of conservative headscarved women in social life in Turkey since the 1990s, it has been striking that the consumption phenomenon, which is one of the requirements of modern life, has been internalized by headscarved women, in some cases at least as much as the section that identifies itself as secular. This is the new phenomenon in Turkey, which is growing in line with global capitalist processes.

As a result, mentioned before, four-dimensional “Leisure Time Tendency Scale for Headscarved women” has been engendered in order to measure how to integrate women who identify themselves as religious and conservative to the society in contexts of leisure time, secularization and modernization. Finally, the scale applied to 706 headscarved people, the total score average of the scale was 3.16, the minimum score at the scale was 1.10, the maximum score was 4.90, while the standard deviation of the scale was 0.67805. This result reveals that there is a tendency towards liberalization and rationalization among Turkish headscarved women.

KAYNAKÇA

- Akagündüz, Ü. (2016). II. Meşrutiyet Döneminde kadın hareketi ve Şukufe Nihal'in bugünün genç kadınına adlı yazısı. *Fe Dergi*, 8(1), 111-117.
- Aktaş, C. 1980'lerden bugüne başörtülü kadın profillerinin geçirdiği aşamalar. Ekran gazetesi (erişim tarihi:14.03.2022). <https://www.ekrangazetesi.com/haber/10910/cihan-aktas-1980lerden-bugune-basortulu-kadin-profillerinin-gecirdigi-asamali-yazdi-basortusu-ayni-aciklama-degil-artik.html>.
- Altunışık, R. vd. (2002). *Sosyal bilimlerde araştırma yöntemleri*. Sakarya Kitabevi.
- Amman, M. T. (2010). Türkiye'de ailenin açık ve örtülü sekülerleşmesinin sosyolojik analizi. M. F. Bayraktar (Ed.), *Aile ve Eğitim* içinde, (64), Ensar Neşriyat.
- Arslan, A. ve Akpınar, Ö. (2005). İnas Darülfünunu (1914-1921). *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 6(2), 226-229.
- Arslantürk, Z. ve Arslantürk, E. (2010), *Uygulamalı sosyal araştırma*. Çamlıca Yayınları.
- Atay, T. (2009). *Din hayattan çıkar*. İletişim Yayınları.
- Avcı, Ö. (2018). *İstanbul'da dindar üniversite gençliği: iki dünya arasında*. İletişim Yayınları.
- Aydın, M. A. (1998). Hukûk-i Âile Kararnâmesi. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (C. 18, ss. 314-318), İstanbul, TDV Yayınları.
- Aydınalp, H. (2011). Türkiye'de dini hayatın tarihsel arka planını okumak-I: İslamiyet öncesi Türk inanç sistemi ve Türklerin İslamlaşma süreci. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 4(8), 145-167.
- Aydınalp, H. (2018). *Din ve dünyevileşme: Kuzey Kıbrıs örneği*. Çamlıca Yayınları.
- Aydınalp, H. (2019). Yerel bir dünyevileşme kavramı: özerk dünyevileşmeler. M. Ali Kirman-Volkan Ertit (Eds.) *Sekülerleşme Tartışmaları* (s. 170-183). Kadim Yayınları.
- Aykut, Ş. (2022). *İslamcı dergilerden kadın imgesi: Mektup Dergisi örneği*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi.
- Balcı, A. (2021). *Sosyal bilimlerde araştırma: yöntem, teknik ve ilkeler*. Pegem Akademi Yayınları.
- Barbarosoğlu, F. (2013). *Şov ve mahrem*. Profil yayınları.
- Batuman, B. (2019). *Milletin mimarisi: yeni İslamcı ulus inşasının kent ve mekân siyaseti*. Şahika Tokel (Çev.). Metis Yayınları.
- Bayram, S. ve Kahya, Ö. (Haziran 2019). Eski Mezopotamya'da başörtüsü kullanımı üzerine. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 6(2), 648-649.
- Berkes, N. (2002). *Türkiye'de çağdaşlaşma*. (4. Bs.). Yapı Kredi Yayınları.
- Boyacıoğlu, R. (1999). Atatürk, kadın ve tesettür. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 12(2), 211-214.
- Çapcıoğlu, İ. (2011). *Modernleşen Türkiye'de din ve toplum*. Otto Yayınları.
- Çelik, C. (2013). *Geleneksel Şehir Dindarlığından Modern Kent Dindarlığına*. Hikmetevi Yayınları.
- Fornell, C. ve Larcker, D. F. (1981). Evaluating structural equation models with unobservable variables and measurement error. *Journal of Marketing Research*, 18(1), 39-50.
- Gezer, Y. (2013). *Kadın, din ve modernizm: İslamcı kadınların sivil örgütlenme pratikleri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
- Göle, N. (2010a). *Modern mahrem*. Metis Yayınları.
- Göle, N. (2010b). *İç içe girişler: İslam ve Avrupa*. Metis Yayınları.
- Göle, N. (2012). *Seküler ve dinsel: aşınan sınırlar*. Metis Yayınları.
- Hair, J. F. vd. (1998). *Multivariate data analysis*, Prentice Hall.
- Henseler, Jörg vd. (2015). A new criterion for assessing discriminant validity in variance-based structural equation modeling. *Journal of the Academy of Marketing Science*, (43), 115-135.

- Holmes, S. P. (2000). *Introduction to structural equation modelling*, ACSPRI.
- Jenks, C. (2012). *Temel sosyolojik dikotomiler*. İhsan Çapcıoğlu (Çev.), Birleşik Yayınları.
- Kartal, S. K. (1983). *Ekonomik ve sosyal yönleriyle Türkiye’de kentlileşme*. Yurt Yayıncılık.
- Kuru, A.T. (2011). *Pasif ve dışlayıcı laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye*. Bilgi Üniversitesi Yayınları, Eylem Çağdaş Babaoğlu (Çev.).
- Kılıç, S. (2016). Cronbach'ın Alfa Güvenirlik Katsayısı. *Journal of Mood Disorders* 6(1).
- Lewis, B. (2004). *Modern Türkiye’nin doğuşu*. TTK Yayınları.
- Mardin, Ş. (1993). *Türkiye’de din ve siyaset*. (3. Bs.). İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1999). Laiklik ideali ve gerçekler. *Türkiye Günlüğü*, (56) Yaz 1999. 57.
- Özcan Demir, N. (1999). II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı feminizmi. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 16(2), 107-115.
- Özdalga, E., (2015). *İslamcılığın Türkiye seyri: Sosyolojik bir perspektif*. Gamze Türkoğlu (Çev.), İletişim Yayınları.
- Özkeraz, A. İkinci Meşrutiyet Döneminde kadın olmak. (2011). *Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi*, 3(1). 7-8.
- Sancar, S. (2012). *Türk Modernleşmesinin cinsiyeti: erkekler devlet, kadınlar aile kurar*. İletişim Yayınları.
- Sarısaman, S. (1998). Cumhuriyetin ilk yıllarında kadın kıyafeti meselesi. *Atatürk Yolu Dergisi*. 6(21), 101-105.
- Sezer Arıç, A. (2006). Türklerde kıyafetin kısa tarihi. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 22(64-65-66), 141-160.
- Sharma, S. (1996). *Applied multivariate technique*. John Willey & Sons Inc.
- Şengül, F.N. (2021). *Üniversite gençliğinde din ve hedonizm (Z kuşağı örneği)*. Akademisyen Kitabevi.
- Tekin, M. (2011). *Kutsal sekülerizm*. Açılım Kitap.
- Toruk, İ. (Aralık, 2011). Türkiye’de başörtüsü sorunu ve yazılı medyada sunumu. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (30), 483-514.
- Turhan, M. (1997). *Kültür Değişimleri*. (3. Bs.). MÜİFAV Yayınları.
- Türkan, E. (2021). Öznellik Kapasitesinin Oluşumunda Çevresel Faktörler ve Tesettür İlişkisi: Kadınların “Örtünme” ve “Açılma” Deneyimi. (Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi). Ulusal Tez Merkezi.
- Ülken, H. Z. (1966). *Türkiye’de çağdaş düşünce tarihi*. Selçuk Yayınları.
- Yanıkoğlu, K. (2013). Modernleşme ve kadın bedeni bağlamında Türkiye’de başörtüsü sorunu. (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi). Ulusal Tez Merkezi.
- Yerasimos, S. (1980). *Az gelişmişlik sürecinde Türkiye*. Gözlem Yayınları.

Dindarlık ile Demokratik Tutum Arasındaki İlişki: Antalya Örneklemini Üzerine Bir Alan Araştırması

The Relationship Between Religiosity And Democratic Attitude: A Field Study On The Sample Of Antalya

Mustafa MEMİŞ

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Manavgat İlçe Müftülüğü
Antalya, Türkiye
Dr., Presidency of Religious Affairs, Mufti Office of Manavgat
Antalya, Türkiye
mustafamemis_69@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-1811-5677>

Atıf Bilgisi / Reference Information

Memiş, M. (2022). Dindarlık ile demokratik tutum arasındaki ilişki: Antalya örneklemini üzerine bir alan araştırması, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 16(32), 20-47.

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.62339>

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Submission Date: 09.05.2022

Kabul Tarihi/ Acceptence Date: 10.05.2022

Yayımlanma Tarihi / Publication Date: 25 Haziran / June 2022

Yayımlanma Sezonu / Publication Season: Haziran / June 2022

Cilt / Volume: 32

Sayfa / Pages: 20-47

DİNDARLIK İLE DEMOKRATİK TUTUM ARASINDAKİ İLİŞKİ: ANTALYA ÖRNEKLEMİ ÜZERİNE BİR ALAN ARAŞTIRMASI¹²

ÖZ

Çalışmanın amacı, yükseköğrenim görmüş bireylerin dindarlık düzeylerinin demokratik tutumları üzerindeki etkilerini saptamaktır. Araştırmanın örneklemini, Antalya ili ve ilçelerinde yaşayan yükseköğrenim mezunu bireyler (n=562) oluşturmaktadır. Çalışmada, ölçme aracı olarak Münchner Motivasyonel Dindarlık Ölçeği ve Demokratik Tutum Ölçeği kullanılmıştır. Ölçeklerden elde edilen veriler ile Kişisel Bilgi Formundan elde edilen sosyo-demografik verilerin analiz edildiği bu çalışmada, katılımcılara çevrimiçi yöntemle ulaşılmıştır. Elde edilen veriler ise SPSS 22 istatistik programıyla analiz edilmiştir. Araştırmada, verilerin analizinde bağımsız t testi tekniği, tek-yönlü ANOVA tekniği kullanılmıştır. Ayrıca elde edilen verilerin aritmetik ortalama ve standart sapma değerlerine de bakılmış, demografik bilgilere ilişkin ampirik verilerin yüzdelik dağılımlarının belirlenmesinde ise frekans analizi kullanılmıştır. Araştırma verilerine göre, katılımcıların dindarlık düzeylerinin yüksek, demokratik tutum düzeylerinin ise orta düzeyin üzerinde olduğu belirlenmiştir. Katılımcıların demokratik tutumlarının yaş, cinsiyet, yükseköğrenim düzeyi, algılanan dindarlık düzeyi değişkenlerine göre anlamlı düzeyde farklılaşmazken, medeni durum, yükseköğrenim alanı, gelir düzeyi ve meslek değişkenlerine göre anlamlı düzeyde farklılaştığı tespit edilmiştir. Araştırmada ayrıca yükseköğrenim görmüş bireylerin dindarlık düzeyleri ile demokratik tutumları arasında anlamlı ilişkinin olmadığı sonucuna varılmıştır. Ancak bireylerin dindarlık düzeyleri yükseldikçe özgür konuşma düzeylerinin düşüş gösterdiği gözlenmiştir. Ayrıca araştırmada, ilahiyat mezunlarının, din hizmetleri meslek grubunun, dindar ve çok dindar olduklarını ifade edenlerin örneklemdaki en düşük demokratik tutum düzeyine sahip oldukları tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Dindarlık, Tutum, Demokrasi, Demokratik Tutum.

THE RELATIONSHIP BETWEEN RELIGIOSITY AND DEMOCRATIC ATTITUDE: A FIELD STUDY ON THE SAMPLE OF ANTALYA

ABSTRACT

The aim of the study is to determine the effects of the level of religiosity of individuals with higher education on their democratic attitudes. The sample of the study consists of higher education graduates (n=562) living in Antalya province and its districts. Münchner Motivational Religiosity Scale and Democratic Attitude Scale were used as measurement tools in the study. In this study, in which the data obtained from the scales and the socio-demographic data obtained from the Personal Information Form were analyzed, the participants were reached through the online method. The obtained data were analyzed with SPSS 22 statistical program. In the study, independent t-test technique and one-way ANOVA technique were used in the analysis of the data. In addition, the arithmetic mean and standard deviation values of the obtained data were also checked, and frequency analysis was used to determine the percentile distribution of empirical data on demographic information. According to the research data, it was determined that the religiosity

¹ Bu çalışmanın etik kurul onayı, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulundan 13.02.2020 tarih ve 87/3 sayı ile alınmıştır.

² Bu çalışma, 2022 yılında Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından onaylanan "Yükseköğrenim görmüş bireylerde dindarlıkla demokratik bilimsel ve sanata yönelik tutum arasındaki ilişki üzerine bir araştırma: Antalya örneği" başlıklı doktora tezinden türetilmiştir.

levels of the participants were high and their democratic attitude levels were above the medium level. While the democratic attitudes of the participants did not differ significantly according to the variables of age, gender, higher education level, perceived religiosity, it was determined that they differed significantly according to the variables of marital status, higher education field, income level and profession. In the study, it was also concluded that there was no significant relationship between the level of religiosity and democratic attitudes of individuals with higher education. However, it was observed that the level of free speech decreased as the level of religiosity of the individuals increased. In addition, in the study, it was determined that theology graduates, religious services professional group, and those who stated that they were religious and very religious had the lowest level of democratic attitudes in the sample.

Keywords: Psychology of Religion, Religiosity, Attitude, Democracy, Democratic Attitude.

GİRİŞ

Demokrasi kavramı son dönemlerde özellikle üzerinde durulan ve yönetim anlamında tercih edilen, popüleritesi oldukça yüksek bir kavram olmakla beraber, 2500 yıllık bir tarihî geçmişe sahip bir kavramdır (Özdemir vd., 2006, s. 260). Ancak bu kadar köklü bir geçmişe sahip, tartışılan, üzerinde konuşulan bir kavram olmanın yanında bir o kadar da suiistimal edilmiş bir kavramdır (Crick, 2002, s. 24-33). Demokrasi kavramı, çok tartışılan ve bir o kadar da popüler bir kavram olmasına rağmen, öz bir tanımı yapılabilmemiş değildir. Dolayısıyla kavram, farklı mecralara, toplumlara ve farklı bireylere göre farklı anlamlar ifade etmiş, farklı tanımları ortaya çıkmıştır. Bunun nedeni, kavramın bireysel farklılıklara bağlı olarak her birey için farklı anlamlar ifade etmesidir.

Yunanca terimler olan ‘demos’ (halk, insanlar) ve ‘kratos’ (hükmetmek, yönetmek) sözcüklerinin birleşiminden türetilmiş bir terim olan ‘demokratia’ ya da ‘demokrasi’ (Demir, 2013, s. 6), ilk kez Yunanlılar tarafından kullanılmış (Dahl, 2001, s. 11) ve halkın halk tarafından halk için yönetimi anlam içeriğiyle yaygınlık kazanmıştır.

Demokrasi kavramının, Amerikan sosyal bilimcilerin sıklıkla kullandıkları “Bireylerin halkın desteğini kazanmak amacıyla yarışmacı bir uğraş sonucunda karar alma gücünü elde ettikleri kurumsal düzenlemelerdir” (Schumpeter, 1977, s. 269) şeklinde genel bir tanımı yapılabileceği gibi, bireylerin yaşadığı ortam açısından değerlendirildiğinde ise demokrasiden, insanların sadece vicdanlarının sesini dinlediği, onurlarının korunduğu (El Mor, 1997, s. 47), kişilerin arzu ve ideallerini ortaya koyabildiği, zorlamanın ortadan kalktığı ideal bir ortam (Dilekmen, 1999, s. 1) şeklinde tarif edilebilir.

Demokrasiler, yönetim şekli olarak düşünüldüğünde, hâkim oldukları coğrafyada yaşayan bireylere birtakım hak ve özgürlükler sunarlar. Ancak bu hak ve özgürlükler, bireylerin her istediklerini yapıp, istedikleri şekilde davranabilecekleri anlamına gelmez. Yani ortam demokrasi ortamı da olsa özgürlükler sınırsız değildir. Zira toplumu oluşturan bireylerin birinin özgürlüğünün bittiği yerde bir diğerrinin özgürlüğünün başlaması söz konusudur (Memiş, 2022, s. 59)

Demokrasi kavramını, yönetim şeklini, bireysel hak ve özgürlükleri kapsayacak biçimde geniş bir tarzda izah etmek gerekir. Bu anlamda demokrasi, ‘herhangi bir oluşum, sosyal grup ya da yönetim alanı içerisinde, çoğunluğun iradesine dayalı olarak kararların alındığı ya da yönetimin belirlendiği, özgürlüğü, eşitliği, tüm katılımcıların farklı görüşlerine saygıyı ilke edinen ve bireyleri ayrımcılığa tabi tutmaksızın haklarını güvence altına almayı garanti eden, bireylerin haklarını korkusuzca arayabildiği ve elde edebildiği (Ural, 1988, s. 454) sistemdir. Ayrıca demokrasinin, katılımcıların rızası ve hukukun üstünlüğü prensibini esas alan, özgür, açık, şeffaf, adil seçimlerle yöneticilerin belirlendiği en ideal yönetim sistemi’ tarzındaki tanımı yanı sıra, “Halkın egemenliğine dayanan bir yönetim şekli, bir

başka deyişle, insanın sırf insan olması nedeniyle sahip olduğu hak ve özgürlüklerini kullanmasına olanak tanıyan bir yönetim şekli" (Kızıltepe vd., 2013, s. 228) olarak daha genel bir tanımı yapılabilir.

Demokratik tutumlar, "Bireyi belli insanlar, nesneler ve durumlar karşısında, demokrasi ilkeleri doğrultusunda belli davranışlar göstermeye iten öğrenilmiş eğilimler" şeklinde tanımlanabilir (Gömleksiz, 1994, s. 477). Demokratik tutumlar, toplumu oluşturan bireylerin, demokrasinin gerek yönetim biçimi gerekse yaşam biçimi olarak her iki boyutuna yönelik olumlu bir dünya görüşüne sahip olmaları demektir. Ayrıca, demokrasinin toplumda yerleşebilmesi için adalet, eşitlik, özgürlük, insana, canlıya ve doğaya saygıyı esas alan, bireylerin hoşgörü, sorumluluk gibi değerleri iyi biçimde kazanmalarını (Akar ve Kara, 2020, s. 226) temin eden ve bu değerlerin diğer bireylere aktarılmasını teşvik eden eğilimler olarak tarif edilebilir (Memiş, 2022, s. 67). "Bireylerin fırsat ve imkân eşitliği, özgürlük ve adalet gibi temel kavram ve değerleri yasalarla belirlenen sınırlar çerçevesinde bir yaşam tarzı olarak hayata geçirdiği davranışlar bütünü" (Karadağ vd., 2006, s. 69) şeklinde de tanımlanabilecek demokratik tutumlar, bireye çağdaş, bilimsel, demokratik düşünme gücünü kazandırma, sorumluluk üstlenme, sorunlara çok boyutlu bakabilme, karşı görüşte mantık arama, uzlaştırıcı ve hoşgörülü özellikler kazandırabilmenin ön koşulu, eğitim sisteminin demokratikleştirilmesini temin eden tutumlardır (Celep, 1995, s. 21).

Bireysel anlamda üstün meziyet kazanımı ve sosyal anlamda yaşanabilir toplum yaratmanın ön koşulları olarak zikredilebilecek olan demokratik tutumların bireylere kazandırılabilmesinin ön koşulu, demokratik eğitim sistemini oluşturulabilmektir. Aile ortamında kazanılmaya başlanan demokratik değerler, eğitim yardımıyla okul ortamında geliştirilir (Ekici, 2014, s. 594) ve pekiştirilirler. Bu nedenle okul ortamındaki öğretmenlerin de demokratik değerlere sahip olması, bu değerleri yaşayarak canlı örnek teşkil etmesi, öğretmen-öğrenci ilişkilerine yansıtması, bizzatıhi öğretmenlerinin davranışlarını gözlemleyen genç bireylerin demokratik tutumlara sahip olabilmeleri açısından önemli ölçüde yapıcı etkiye sahiptir (Memiş, 2022, s. 68). Eğitimin en önemli görevlerinden birisi, demokratik yaşam biçimini benimsemiş toplum bireyleri yetiştirmektir (Bulut, 2006, s. 38). Demokrat bireyler yetiştirmeyi hedefleyen eğitim ortamı, öncelikle haklarını bilen, savunan bireyler yetiştirme gayesi gütmelidir. Batı'da yapılan çalışmalarda, demokratik okul ve sınıf ortamlarının, öğrencilerin demokrasiyi ve demokratik ilkeleri benimseyip içselleştirmelerine, demokratik çatışmaların çözümünde etkili olmasına ve demokratik siyasi etkinliklere olumlu katkılarının olduğu gözlemlenmiştir (Perliger vd., 2006, s.122).

Yöntem

Araştırmada, "Yükseköğrenim mezunu bireylerin dindarlık düzeyleri, onların demokratik tutumlarına etki etmekte midir, eğer etki etmekte ise bu etkinin yönü nedir?" sorularından hareketle dindarlıkla demokratik tutum arasındaki ilişki incelenmiştir. Demokrasi ve dindarlık farklı araştırma alanları olmalarının yanında, tutumlara yönelik incelemelerin psikolojinin popüler konuları arasında yer alması nedeniyle, dindarlık ve demokratik tutum arasındaki ilişkinin incelenmesi, din psikolojisinin çalışma alanına girmektedir. Bu araştırma, bilimsel araştırma tekniklerinden nicel yöntemle hazırlanmıştır.

Yapılan araştırmada, yükseköğrenim (ön lisans, lisans ve lisansüstü) görmüş bireylerin sahip oldukları dindarlık düzeyleri ile demokratik tutumları arasındaki ilişki ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Araştırmada, "betimsel ve ilişkisel tarama modeli" kullanılmıştır. Bu tür modellerde, gereken veriler, araştırmada hedef kitle olarak belirlenen çalışma evreni içerisindeki bireylerden değişik araçlar kullanılarak toplanır, problemle alakalı hâlihazırdaki durum, var olduğu şekliyle, herhangi bir müdahale olmaksızın betimlenmeye çalışılır. Başka bir deyişle araştırmaya konu edinilmiş olan olay, bireyler ya da nesneler, kendi şartları içerisinde ve olduğu gibi tanımlanır (Karasar, 2020, s. 109).

Araştırmanın Problemi

Din, gerek birey gerekse toplum için vazgeçilmez olan, insanlık tarihiyle birlikte var olan ve varlığını devam ettiren (Certel, 2000, s. 35), fitrî (Certel, 1998, s. 149), âlemşümül (Draz, t.y., s. 91) bir unsurdur. Dindarlık ise dinin, bireysel yaşantıya akseden sübjektif boyutudur. Bireysel yaşantı için son derece önemli olan din, kendisine inanan bireylerin yani dindarların sahip oldukları tutumlarına doğrudan etki eder. Bireylerin demokratik tutumları da, dinden ve dindarlıktan etkilendiği düşünülen tutumlar arasındadır. Zira din, toplum düzeni ve bireysel özgürlükler adına demokrasinin oluşturmak istediği düzeni ve temin etmeyi arzu ettiği hak ve özgürlüklerin büyük çoğunluğunu destekler yapıdadır. Bu manada din ve demokrasi, birbiriyle çelişen değil, birbirini destekleyen iki unsurdur denebilir. Hatta demokratik teamül ve uygulamaların birçoğunun temelinde din vardır demek dahi mümkündür. Ancak söylediğimiz aksine, farklı din anlayışları neticesinde ortaya çıkan farklı dindarlık tiplerinde, demokrasi anlayışı ve demokrasiye yaklaşım şekli de farklılık gösterebilmektedir. Kendini dindar kabul eden bir birey ya da grup demokrasiye olumlu yaklaşırken farklı bir dindarlık anlayışına sahip diğer bir birey ya da grup demokrasiye mesafeli yaklaşabilmekte hatta demokrasiye karşı durabilmektedir. Hatta dindarlık düzeyinin düşük ya da yüksek oluşuna bağlı olarak bireylerin demokrasiye karşı takındıkları tavır olumlu ya da olumsuz olabilmektedir.

Toplum için önem arz eden konulardan birisi de demokrasidir. Dolayısıyla dindar bir toplumda, bireylerin demokratik tutum düzeyinin, bireylerin dindarlık düzeylerinden, farklı dindarlık algılarından ve tiplerinden etkilenip etkilenmediği düşüncesi, araştırmanın hareket noktasını teşkil etmektedir. Araştırmanın temel problemi, dindarlıkla demokratik tutum arasındaki ilişkidir. Dindarlıkla, demokratik tutum arasında ilişki var mıdır? Varsa bu ilişkinin yönü nedir? Bu çerçevede, aşağıdaki araştırma sorularına cevap aranmış ve bu sorular kapsamında üretilen hipotezler test edilmiştir.

- 1) Örneklem grubunun motivasyonel dindarlık düzeyleri nedir?
- 2) Örneklem grubunun demokratik tutum düzeyleri nedir?
- 3) Örneklem grubunun demografik değişkenlere göre demokratik tutum düzeyleri anlamlı düzeyde farklılaşmakta mıdır?
- 4) Örneklem grubunun dindarlık düzeyleri ile demokratik tutum düzeyleri arasında ilişki var mıdır? Eğer varsa bu ilişkinin yönü nedir?

Araştırmanın Hipotezleri

Din ve demokrasi, bireysel ve toplumsal yaşamda temin etmeyi amaçladıkları düzen, sağlamayı amaçladıkları kazanımlar ve düzeni sağlamaya yönelik koydukları sınırlamalar yönünden benzerlik arz eden, hatta birbirini destekleyen iki temel değer olarak görülebilir. Bu nedenle yapılan bu çalışmada, bireylerin dindarlık düzeylerinin yükselmesine paralel olarak demokratik tutum düzeylerinin de anlamlı düzeyde yükseliş göstereceği öngörülmüştür. Bunun yanında bireysel farklılıklar ilkesinden hareketle, dindarlık düzeyleri araştırılmış olan katılımcılara ait sosyo-demografik özelliklere bağlı olarak da bireylerin demokrasiye yönelik tutumlarının pozitif ya da negatif yönde değişime uğrayabileceği düşünülmüş ve bu bağlamda bireylerin sosyo-demografik özellikleri ile sahip oldukları demokratik tutum düzeylerinin etkileşimi incelenmiştir. Elde edilen araştırma verileri ışığında aşağıdaki hipotezler test edilmiştir.

Araştırmanın temel probleminden hareketle test edilecek temel hipotez aşağıdaki şekilde belirlenmiştir:

“Dindarlık ile demokratik tutum arasında pozitif yönde anlamlı düzeyde ilişki vardır. Bireyler dindarlaştıkça demokratik tutum düzeyleri yükselir.”

Araştırmanın alt hipotezleri ise şu şekildedir:

- (i) Katılımcıların demokratik tutum düzeyleri yaş, yükseköğrenim görülen bilim

alanı, icrâ edilen meslek, gelir düzeyi, algılanan dindarlık değişkenlerine göre anlamlılık düzeyinde farklılaşmaktadır.

(ii) Katılımcıların demokratik tutum düzeyleri, cinsiyet, medeni durum, yükseköğrenim düzeyi değişkenlerine göre anlamlılık düzeyinde farklılaşmamaktadır.

Örneklemin Sosyo-Demografik Özellikleri

Araştırmamızın evrenini, 31 Aralık 2019 tarihli TÜİK istatistikî verileri doğrultusunda tespit edilen, Antalya merkez ve ilçelerinde ikamet etmekte olan ve bir yükseköğretim kurumundan mezun olmuş bireyler oluşturmaktadır. Aşağıdaki tabloda, araştırmanın evrenini oluşturan kadın-erkek, ön lisans, lisans ve yüksek lisans mezunu toplam birey sayıları verilmiştir (bkz. Tablo-1).

Tablo 1. Araştırma Evrenini Oluşturan Toplam Yükseköğrenim Mezunu Birey Sayısı

Araştırma Evrenini Oluşturan Mezun Bireylerin Cinsiyeti	Ön lisans ve Lisans Mezunu Sayısı	Lisansüstü Mezun Sayısı		Toplam
		Yüksek Lisans Mezunu Sayısı	Doktora Mezunu Sayısı	
KADIN	164679	13595	2182	180456
ERKEK	176612	15929	3144	195685
Toplam	341291	34850		<u>376141</u>

Tablo 1’de de görüldüğü üzere araştırmanın evrenini, Antalya il merkezinde ve ilçelerinde ikamet etmekte olan, 341291 ön lisans ve lisans mezunu, 34850 lisansüstü mezunu olmak üzere, toplamda 376141 yükseköğrenim mezunu kadın ve erkek birey oluşturmaktadır (TÜİK, 2019).

Tabloda katılımcılara ait cinsiyet, yaş, medeni durum, yükseköğrenim düzeyi, yükseköğrenim alanı, meslek, gelir durumu ve algılanan dindarlık değişkenleri yer almıştır. Yaş değişkeni belirlenirken, araştırmanın yükseköğrenim mezunları üzerinde yapılacak olması nedeniyle, lise mezuniyetinin akabinde ön lisans mezunu olunabilecek en düşük yaş olan 20 yaş asgari yaş kabul edilmiş olup, yaş gruplandırmaları ise, yükseköğrenim mezunu olunabilecek en erken yaştan itibaren gençlik, orta yaş ve erken yaşlılık ve üzeri yaşlar olacak şekilde düzenlenmiştir. Medeni durum değişkeninde bekar ve evli bireylere ek olarak eşinin vefatı nedeniyle dul kalanlar ve boşanmış olanlar dahil edilmiştir. Yükseköğrenim düzeyi değişkeninde ön lisans ve lisans mezunları müstakil birer grup iken, yüksek lisans ve doktora yapmış olan bireyler “lisansüstü” olarak tek maddede toplanmıştır. Yükseköğrenim alanı değişkeninde, sağlık sektörü müstakil bir alan olarak ele alınmış, sağlık bilimleri dışında kalan sayısal bölümler fen bilimleri başlığında toplanmıştır. İlahiyat alanı sosyal bilimler alanına dâhil bir alan olması yanında, araştırmada özellikle ilahiyat ilimleri alanı müstakil bir alan olarak yer almış, bu sayede din eğitimi almış olan bireylerin tutumlarını müstakil olarak ele almak amaçlanmıştır. Sayısal bölümler dışında kalan ve mezun olunan birçok bölüm ise sosyal bilimler alanına dâhil edilmiştir. Araştırmaya birçok meslek dalında görev yapmakta olan çalışan bireyle, istihdam edilememesine rağmen farklı alanlardan mezun olduklarını beyan edenler ve emekli olduklarını beyan eden bireyler katılmış, bu bireyler, icra etmekte oldukları, emeklilik öncesi icra ettikleri ya da istihdam

edilmeleri durumunda icra edebilecekleri mesleklerin benzerliğine göre gruplandırılmış ve 7 grupta toplanmıştır. Gelir durumu değişkeninde de gelir durumu çok düşükten çok iyiye doğru gruplandırılmış, son olarak da az ya da çok dindar oluşlarına göre dindarlık algı düzeyi değişkenine göre 3 grupta toplanmıştır.

Örneklem grubunu oluşturan 562 katılımcıya ait sosyo-demografik özellikleri belirlemek amacıyla katılımcılara uygulanmış olan Kişisel Bilgi Formunda yer alan sorulara katılımcıların vermiş oldukları cevaplar doğrultusunda belirlenen ve katılımcılara ait demografik yapıyı gösteren tablo aşağıda verilmiştir (bkz. Tablo-2).

Tablo 2. Katılımcılara Ait Sosyo-Demografik Değişkenine İlişkin Frekans ve Yüzdelik Dağılımları

Değişken	Alt değişken	f	%
Cinsiyet	Kadın	251	44,7
	Erkek	311	55,3
Yaş	20-39 yaş	253	45,0
	40-59 yaş	261	46,5
	60 + yaş	48	08,5
Medeni durum	Bekâr	145	25,8
	Evli	379	67,4
	Boşanmış	19	3,4
	Dul (Vefatı nedeniyle)	19	3,4
Yükseköğrenim düzeyi	Ön lisans	163	29,0
	Lisans	326	58,0
	Lisansüstü	73	13,0
Mezun olunan yükseköğrenim alanı	Sosyal bilimler	204	36,3
	Fen bilimleri	127	22,6
	Sağlık bilimleri	100	17,8
	İlahiyat	131	23,3
İcra edilen meslek	Çalışmıyor	38	6,8
	Serbest meslek	63	11,2
	Esnaf	28	5,0
	Memur	253	45,0
	Din hizmetleri	111	19,8
	İşçi	44	7,8
	Emekli	25	4,4
Gelir durumu	Çok iyi	23	4,1
	İyi	177	31,5
	Orta	305	54,2
	Düşük	43	7,7
	Çok düşük	14	2,5
Algılanan dindarlık düzeyi	Az dindarım	123	21,9
	Din darım	373	66,4
	Çok dindarım	66	11,7
Toplam:		562	100,0

Tablo 2 incelendiğinde, araştırmaya katılan bireylerin %44,7'sinin (251 kişi) kadın,

%55,3'ünün (311 kişi) erkek bireylerden oluştuğu; %45'inin (253 kişi) 20-39 yaş grubunda, %46,5'inin (261 kişi) 40-59 yaş grubunda, %8,5'inin (48 kişi) 60+ yaş grubundaki kişilerden oluştuğu; %25,8'inin (145 kişi) bekâr, %67,4'ünün (379 kişi) evli, %3,4'ünün (19 kişi) boşanmış, %3,4'ünün (19 kişi) dul (eşi vefat etmiş) kişilerden oluştuğu; % 29'unun (163 kişi) ön lisans mezunu, %58'inin (326 kişi) lisans mezunu, %13'ünün (73 kişi) lisansüstü eğitim mezunu kişilerden oluştuğu görülmektedir. Katılımcı bireylerin %36,3'ünün (204 kişi) sosyal bilimler alanlarından, %22,6'sının (127 kişi) fen bilimleri alanlarından, %17,8'inin (100 kişi) sağlık bilimleri alanlarından, %23,3'ünün (131 kişi) ilâhiyat alanlarından mezun kişilerden oluşmaktadır. Ayrıca araştırmaya katılan bireylerin %6,8'inin (38 kişi) çalışmıyor, % 11,2'sinin (63 kişi) serbest meslek mensubu, %5'inin (28 kişi) esnaf, %45'inin (253 kişi) memur, %19,8'inin (111 kişi) din hizmetleri çalışanı, %7,8'inin (44 kişi) işçi, % 4,4'ünün (25 kişi) emekli kişilerden oluştuğu; %4,1'inin (23 kişi) gelir durumunun çok iyi, %31,5'inin (177 kişi) iyi, %54,2'sinin (305 kişi) orta düzeyde, %7,7'sinin (43 kişi) düşük, %2,5'inin ise (14 kişi) çok düşük kişilerden oluştuğu ve araştırmaya katılan bireylerin %21,9'unun (123 kişi) kendilerini az dindar, % 66,4'ünün (373 kişi) dindar, % 11,7'sinin (66 kişi) çok dindar olarak tanımladıkları görülmektedir.

Veri Toplama Araçları

Araştırmada, elde edilen verilere ulaşmak maksadıyla tarama yöntemlerinden anket tekniği kullanılmıştır. Araştırmada kullanılan anket formlarındaki sorular üç grupta incelenebilir. İlk kategoride katılımcılara ait demografik değişkenlere yönelik sorular, ikinci kategoride dindarlık düzeylerini belirlemeye yönelik sorular, üçüncü kategoride ise katılımcıların demokratik tutum düzeylerini belirlemeye yönelik sorular mevcuttur. Araştırmada kullanılan ölçme araçlarına yönelik açıklayıcı bilgiler aşağıda verilmiştir.

(i)-*Kişisel Bilgi Formu*: Araştırmacı tarafından hazırlanmış olan kişisel bilgi formuyla, araştırmaya katılan bireylerin demografik özelliklerine (yaş, cinsiyet, medeni durum, eğitim durumu, eğitim gördüğü alan, icra etmekte olduğu meslek, ekonomik gelir düzeyi ve kendini dindarlık açısından nasıl değerlendirdiği) dair bilgilerin toplanması amaçlanmıştır.

(ii)-*Münchener Motivasyonel Dindarlık Ölçeği*: Katılımcı bireylerin dindarlık düzeylerini ölçmek ve dindarlığın çok boyutlu motiftel yapısını belirlemek maksadıyla deneklere, Almanya'da oluşturulmuş, Apaydın tarafından 2010 yılında Almancadan Türkçeye aktarılıp güvenilirlik ve geçerlilik testleri yapılmış (Apaydın, 2010: 287-312), Türkiye'deki Müslümanların dindarlığını ölçme yeteneğine dair araştırması ise Uysal vd. tarafından gerçekleştirilen, 20 maddeden ve "Güç ve Güven Kaynağı Olarak Tanrı ile İlişki (12 madde), Prososyal ve Dini-Entelektüel Sorumluluk (8 madde)" olmak üzere iki faktörden oluşan bir ölçek olan "Münchener Motivasyonel Dindarlık Ölçeği" (Münchener Motivational Religiosity Inventory) kullanılmıştır. Söz konusu ölçeğe yönelik Uysal vd. tarafından gerçekleştirilen güvenilirlik ve geçerlilik testlerinden elde edilen sonuçlar, Batı'daki uygulamalara paralel sonuçlar vermiş, motivasyonel dindarlığı ölçebilecek güçte ve güvene sahip olduğu ifade edilmiştir (Uysal vd., 2014, s. 15-27). Yapmış olduğumuz güvenilirlik testinde, Motivasyonel Dindarlık Ölçeği'nin "Güç ve Güven Kaynağı Olarak Tanrı ile İlişki", "Prososyal ve Dini-Entelektüel Sorumluluk" alt boyutları ile toplam puanının yüksek düzeyde güvenilir olduğu görülmüştür (bkz. Ek-1).

(iii)-*Demokratik Tutum Ölçeği*: Araştırmada kullanılan "demokratik tutum ölçeği" üç ölçekten oluşmaktadır. Araştırma envanterlerinden Demokratik Tutum Ölçeği'ni teşkil eden ölçek soruları, Türkbay tarafından, Türk toplumsal yapısına uygun olacak şekilde ve aynı zamanda özüne de bağlı kalınmak suretiyle Türkçeye çevrilmeye çalışılmış ve güvenilirlik, geçerlilik analizleri yapılmıştır (Türkbay, 2005, s. 69-70). Anket formunun işlevliğini test etmek ve amaca uygunluğunu denetlemek amacıyla Türkbay tarafından belirlenen öğrenci grupları üzerinde ön denemeler yapılmış, bazı sorular çıkarılıp bazıları değiştirilmek suretiyle ölçek anlaşılır ve sade şekle getirilmiştir. Son şekli verilen ölçeğe

yönelik yapılan güvenilirlik testlerinde ölçeğin güvenilirlik düzeyi çalışmaya uygun bulunmuştur (Türkbay, 2005, s. 70-71). Ölçeğe yönelik araştırmamız öncesinde yapmış olduğumuz güvenilirlik testinde, Demokratik Tutum Ölçeği'ne ait "Demokratik İkelere İlişkin Tutum", "Özgürlüğün Değeri" ve toplam ölçek puanlarının orta düzeyde güvenilir olduğu, "Özgür Konuşma" alt boyutunun ise yüksek düzeyde güvenilir olduğu görülmüştür (bkz. Ek-2).

Demokratik tutum envanteri içerisinde yer alan ölçekler şunlardır:

Araştırmada katılımcı bireylerin demokratik tutumlarını ölçebilmek maksadıyla, tek boyutlu ve dokuz maddeden oluşan "Demokratik İkelere İlişkin Tutum Ölçeği", 1971 yılında Max Kaase tarafından oluşturulan ölçek olup, demokratik sistemlerin, demokratik değerler ve sosyal, siyasal haklar dâhil olmak üzere, üzerinde anlaşma sağlanmış genel ilkeleri ölçmeyi amaçlayan bir envanterdir (Türkbay, 2005, s. 69). Demokratik İkelere İlişkin Tutum Ölçeği, envanter içerisindeki 1., 2., 3., 4., 5., 6., 7., 8. ve 9. soruları kapsamaktadır. Beş olumlu, dört olumsuz toplam dokuz maddeden müteşekkildir.

Envanter içerisinde yer alan ikinci faktör Özgürlüğün Değeri Ölçeği'dir. Gibson, Duch ve Tedin (Gibson vd., 2012, s. 329-371) tarafından, 1992 yılında oluşturulan, "Çok Boyutlu Demokratik Değerler Ölçeği"nin bir boyutunu içeren Özgürlüğün Değeri Ölçeği'ne dair maddeler, 10., 11., 12. ve 13. soruları kapsamakta olup, dört olumsuz maddeden oluşmaktadır.

Demokratik Tutum Envanteri içerisinde yer alan ve bir diğer boyutu teşkil eden ve Türkbay tarafından kullanılmış olan ölçek ise "Özgür Konuşma Ölçeği" olup, 14., 15., 16., 17., 18., 19., 20. ve 21. soru maddelerini kapsayan özgür konuşma ve düşünme ile ilgili toplam sekiz olumlu maddeden oluşmaktadır.

Verilerin Toplanması ve Analizi

Yukarıdaki ölçeklerden oluşturulan araştırma anket formları, öncelikli olarak Süleyman Demirel Üniversitesi etik kuruluna sunulmuş, 13.02.2020 tarihi itibarıyla etik kurul onayının alınmasına müteakip 2020 Mayıs-Kasım ayları arasında, internet üzerinden yükseköğrenim (ön lisans, lisans ve lisansüstü) görmüş bireylere ulaştırılmıştır. Anketlerin tamamı katılımcılar tarafından doldurulmuştur. Anket uygulaması sonucunda değerlendirmeye alınan ve seçkisiz örneklem metoduyla belirlenen ve 562 katılımcıdan elde edilen anket verileri, SPSS 22 istatistik analiz programı ile analiz edilmiştir. Ölçekler arası ilişki belirlenirken Pearson korelasyon analizi kullanılmış, çarpıklık ve basıklık değerlerinin normal dağılıma uygun olup olmadığı test edilmiş, değerlerin -1,5 ve +1,5 arasında yer aldığı, dolayısıyla verilerin normal dağılıma uygun olduğu görülmüştür (Tabachnick ve Fidell, 2013, s. 86-89). Araştırma verilerinin analizinde parametrik testler kullanılmıştır. Araştırmada, katılımcıların cinsiyet değişkenine göre ölçek puanlarının karşılaştırılmasında bağımsız t testi tekniği kullanılmış; yaş grubu, medeni durum, eğitim durumu, mezun olunan eğitim alanı, meslek, gelir durumu ve algılanan dindarlık değişkenlerine göre ölçek puanlarının karşılaştırılmasında ise tek yönlü ANOVA tekniği kullanılmıştır. Çalışmada söz konusu analizlere ek olarak, katılımcılara dair ölçeklerden elde edilmiş olan ortalama puanların belirlenmesinde tanımlayıcı istatistiklerden aritmetik ortalama ve standart sapma değerleri kullanılmıştır. Katılımcıların demografik bilgileri ile alakalı verilerin yüzdelik dağılımlarının belirlenmesinde ise frekans analizi kullanılmıştır. Ölçeklerin güvenilirlik analiz çalışmasında ise Cronbach's Alpha iç tutarlılık ve güvenilirlik analizleri yapılmıştır.

Bulgular

Elde edilen veriler analiz edildiğinde, araştırma ile ilgili sorular çerçevesinde aşağıdaki bulgular elde edilmiştir.

Örneklemin Motivasyonel Dindarlık Tutumları

Aşağıdaki tabloda, araştırmaya katılan yükseköğrenim mezunu bireylere dair dindarlık ölçeğinden elde edilen Motivasyonel Dindarlık Ölçeğine ilişkin puanların genel görünümü verilmiştir (bkz. Tablo-3).

Tablo 3. Motivasyonel Dindarlık Ölçeği puanları

Alt Boyut	N	X	Ss
Güç ve Güven Kaynağı Olarak Tanrı ile İlişki	562	4,53	,534
Prososyal ve Dini-Entelektüel Sorumluluk	562	4,49	,605
Motivasyonel Dindarlık Toplam	562	4,51	,539

Tablo 3 incelendiğinde, motivasyonel dindarlık ölçeği puanlarının 1 ile 5 arasında değişiklik gösterdiği görülmektedir. Araştırmaya katılanların Güç ve Güven Kaynağı Olarak Tanrı ile ilişki motivasyon düzeyi, Prososyal ve Dini Entelektüel Sorumluluk motivasyon düzeyi ve toplam motivasyonel dindarlık düzeyi yüksek seviyededir.

Yapılan çalışmalarda dindarlık düzeyinin yüksek olmasının temelinde katılımcıların benzer sosyo-kültürel çevrelerde yetişmiş olmalarının, Türkiye’de de birçok coğrafi bölgede insanların dinî yaşayışa önem vermelerinin yattığı düşünülebilir. Bu konuda yapılan çalışmalarda da dinî gelişimin büyük oranda yaşanan toplumun yapısal özellikleri ile ilişkili olduğu belirtilmiştir (Çoştı, 2009, s. 1; Doğan, 2007, s. 1; Gürhan, 2010, s. 3; Karabağ, 2019, s. 47; Nevruzova, 2012, s. 3).

Türkiye’de bu konuda yapılan çalışmalara ait bulgular değerlendirildiği zaman motivasyonel dindarlık üzerine yapılan çalışma bulguları sınırlı olmakla beraber, elde edilen bulgular genellikle toplumda motivasyonel dindarlık düzeyinin yüksek olduğunu göstermektedir (Yılmaz, 2016, s. 2).

Örneklemin Demokratik Tutumları

Aşağıdaki tabloda, araştırmaya katılan bireylere uygulanmış olan Demokratik Tutum Ölçeği’ne dair puanların genel görünümü verilmiştir (bkz. Tablo-4).

Tablo 4. Demokratik Tutum Ölçeği Puanlarına İlişkin Tanımlayıcı İstatistikler

Alt boyut	N	X	Ss
Demokratik İlkelere İlişkin Tutum	562	3,71	,434
Özgürlüğün Değeri	562	3,29	,878
Özgür Konuşma	562	4,35	,597
Demokratik Tutum Toplam	562	3,87	,386

Tablo 4 incelendiğinde, Demokratik Tutum Ölçeği puanlarının 1 ile 5 arasında değişiklik gösterdiği görülmektedir. Araştırmaya katılanların özgürlüğün değeri tutum düzeyleri orta seviye, demokratik ilkelere ilişkin tutum ve toplam demokratik tutum düzeyi orta seviyenin üzerinde, özgür konuşma tutum düzeyleri ise düzeyi yüksek seviyededir.

Sosyo-Demografik Değişkenlere Göre Demokratik Tutumlar

Araştırmanın bu bölümünde, katılımcıların yaş, cinsiyet, medeni durum, yükseköğrenim düzeyi, yükseköğrenim alanı, meslek, gelir düzeyi ve algılanan dindarlık değişkenlerine göre demokratik tutum düzeyleri incelenecek ve araştırma öncesi öngörülen hipotezlerin doğrulanıp doğrulanmadığı test edilecek ve açıklanacaktır.

Yaş Grubuna Göre Demokratik Tutumlar

Aşağıdaki tabloda, araştırmaya katılan yükseköğrenim görmüş bireylerin sahip oldukları demokratik tutum ölçümü puanlarının yaş değişkeni ile karşılaştırılmasına dair elde edilen istatistiki bulgular verilmiştir (bkz. Tablo-5).

Tablo 5. Demokratik Tutum Ölçeği Puanlarının Yaş Grubu Değişkenine Göre Karşılaştırılmasına İlişkin One Way ANOVA Sonuçları

Alt Boyut	Yaş Grubu	N	X	Ss	F	p	Gruplar Arası Farklar
Demokratik İlkelere İlişkin Tutum	20-39 yaş	253	3,71	0,42	,070	,932	-
	40-59 yaş	261	3,71	0,44			
	60+ yaş	48	3,69	0,47			
Özgürlüğün Değeri	20-39 yaş	253	3,38	0,85	3,028	,049	1>3
	40-59 yaş	261	3,24	0,89			
	60+ yaş	48	3,10	0,94			
Özgür Konuşma	20-39 yaş	253	4,35	0,54	,045	,956	-
	40-59 yaş	261	4,34	0,63			
	60+ yaş	48	4,37	0,68			
Demokratik Tutum Toplam	20-39 yaş	253	3,89	0,38	,510	,601	-
	40-59 yaş	261	3,86	0,39			
	60+ yaş	48	3,84	0,43			

Tablo 5 incelendiğinde, araştırmaya katılanların yaş gruplarına göre demokratik ilkelere ilişkin tutum ($p>0,05$), özgür konuşma ($p>0,05$) ve toplam demokratik tutum ($p>0,05$) düzeylerinin istatistiksel olarak anlamlılık düzeyinde farklılaşmadığı, özgürlüğün değeri ($p>0,05$) tutum düzeylerinin ise yaş gruplarına göre istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılaştığı ($p<0,05$) ve 20-39 yaş grubundaki katılımcıların özgürlüğün değeri tutum düzeyinin 60+ yaş grubundakilerden anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu görülmektedir.

Araştırmadan elde edilen sonuçlara göre, araştırma öncesi öngörülen “Katılımcıların demokratik tutum düzeyleri yaş değişkenine göre anlamlılık düzeyinde farklılaşmaktadır” şeklindeki hipotezimizin doğrulanmadığı görülmüştür. Araştırma verilerine göre, “Katılımcı bireylere ait yaş değişkeni, demokratik tutum ölçeği alt boyutlarından demokratik ilkelere ilişkin tutum alt boyutunda anlamlı düzeyde farklılaşmaya neden olmamıştır. Özgür konuşma alt boyutunda ise, anlamlılık düzeyinde olmasa da gençlere oranla yetişkin bireyler daha yüksek puana sahipken, özgürlüğün değeri alt boyutunda yaşa bağlı olarak anlamlı düzeyde farklılaşmanın olduğu, gençlerin özgürlüğe attıkları değerin en yüksek düzeyde olduğu görülmüştür. Yaş ilerledikçe de özgürlüğün

değeri ölçek puanları anlamlı düşüş göstermiştir. Ölçek toplam puanı incelendiğinde ise, yaşa bağlı olarak demokratik tutum düzeyinde anlamlı farklılaşma tespit edilememiştir.”

Yaş grubu değişkenine göre elde edilen bulgular değerlendirildiği zaman, özgürlüğün değeri alt boyutunda alt yaş gruplarında yer alan katılımcılar lehine anlamlı farklılık bulunduğu müşahade edilmiştir. Bunun temelinde yatan nedenlerin başında genç bireylerin büyük yaş gruplarında yer alan bireylere kıyasla özgürlüklerine daha fazla değer veriyor olmalarının ve demokrasinin daha gelişmiş olduğu bir dönemin çocuğu olmalarının yattığı düşünülebilir. Başka bir deyişle, büyük yaş gruplarında yer alan bireylerin demokratik düzenin getirmiş olduğu toplum düzenine ve yönetime dair kurallara uymada daha istekli iken alt yaş gruplarında yer alan bireylerin kanun ve kurallarla sınırlandırılmak, kısıtlanmak istemeyişleri, seçimlerini daha özgür yaşamak istiyor olmalarının yattığı düşünülebilir.

Cinsiyete Göre Demokratik Tutumlar

Aşağıdaki tabloda, araştırmaya katılan yükseköğrenim görmüş bireylerin sahip oldukları demokratik tutum ölçümü puanlarının cinsiyet değişkeni ile karşılaştırılmasına dair elde edilen istatistiki bulgular verilmiştir (bkz. Tablo-6).

Tablo 6. Cinsiyete göre demokratik tutumlar (bağımsız t testi)

Alt Boyut	Cinsiyet	N	X	Ss	t	p
Demokratik İlkelere İlişkin Tutum	Kadın	251	3,72	0,42	,779	,437
	Erkek	311	3,70	0,45		
Özgürlüğün Değeri	Kadın	251	3,20	0,89	-2,224	,027
	Erkek	311	3,36	0,86		
Özgür Konuşma	Kadın	251	4,48	0,54	4,651	,000
	Erkek	311	4,25	0,62		
Demokratik Tutum Toplam	Kadın	251	3,91	0,37	2,112	,035
	Erkek	311	3,84	0,40		

Tablo 6 incelendiğinde, araştırmaya katılanların cinsiyetlerine göre demokratik ilkelere ilişkin tutum ($p>0,05$) düzeyinin istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılaşmadığı, özgürlüğün değeri ($p<0,05$), özgür konuşma ($p<0,05$) ve toplam demokratik tutum ($p>0,05$) düzeylerinin ise cinsiyete göre istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılaştığı, erkek katılımcıların özgürlüğün değeri tutum düzeyinin kadınlardan anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu ($p<0,05$), kadın katılımcıların ise özgür konuşma ve toplam demokratik tutum düzeyinin erkeklerden anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu görülmektedir.

Elde edilen sonuçlara göre, araştırma öncesi öngörülen “Katılımcıların demokratik tutum düzeyleri cinsiyet değişkenine göre anlamlılık düzeyinde farklılaşmamaktadır” hipotezimiz doğrulanmamıştır. Araştırma verilerine göre, “Katılımcıların demokratik

İlkelere ilişkin tutum düzeyleri cinsiyet değişkenine göre anlamlı düzeyde farklılaşmasa da, ölçeğe ait diğer alt boyutlarda anlamlı farklılaşmanın olduğu, özgürlüğün değeri alt boyutunda erkek katılımcılar daha yüksek puana sahipken, özgür konuşma alt boyutunda ise kadınların daha yüksek tutum puanına sahip oldukları” sonucuna varılmıştır. Veriler incelendiğinde, toplam ölçek puanına göre kadınların demokratik tutum düzeylerinin erkeklerden daha yüksek olduğu sonucuna varılmıştır. Dolayısıyla cinsiyet değişkeninin, demokratik tutumlar üzerinde belirleyici bir unsur olduğunu söyleyebilmek mümkündür.

Araştırmaya katılan bireylerin demokratik tutumlarının cinsiyete göre anlamlı farklılık göstermesinin temelinde kadın ve erkek bireylerin demokrasi ve demokratik değerlere bakış açılarının birbirinden farklı olmasının ve kadınlarının demokratik uygulamalara daha fazla ihtiyaç duymakta olmalarının yattığı düşünülebilir. Literatürde bu konuda yapılan çalışmalarda da demokratik tutum düzeyinin cinsiyete göre farklılaştığı bulgularına ulaşıldığı görülmektedir (Üstün, 2011, s. 5; Özdemir, 2012, s. 4; Ural ve Sağlam, 2011, s. 161; Tekin vd., 2009, s. 204).

Medeni Duruma Göre Demokratik Tutumlar

Aşağıdaki tabloda, araştırmaya katılan yükseköğrenim görmüş bireylerin sahip oldukları demokratik tutum ölçümü puanlarının medeni durum değişkeni ile karşılaştırılmasına dair elde edilen istatistiki bulgular verilmiştir (bkz. Tablo-7).

Tablo 7. Medeni duruma göre demokratik tutumlar (tek-yönlü ANOVA)

Alt Boyut	Medeni Durum	N	X	Ss	F	p	Gruplar Arası Farklar
Demokratik İlkelere İlişkin Tutum	Bekâr	145	3,67	0,46	2,475	,061	-
	Evli	379	3,70	0,43			
	Boşanmış	19	3,91	0,36			
	Dul	19	3,87	0,40			
Özgürlüğün Değeri	Bekâr	145	3,36	0,89	3,518	,015	1>4, 2>4
	Evli	379	3,30	0,85			
	Boşanmış	19	2,97	0,98			
	Dul	19	2,76	1,09			
Özgür Konuşma	Bekâr	145	4,30	0,56	8,200	,000	1<3, 1<4, 2<3, 2<4
	Evli	379	4,32	0,61			
	Boşanmış	19	4,81	0,32			
	Dul	19	4,80	0,40			
Demokratik Tutum Toplam	Bekâr	145	3,85	0,41	2,718	,044	1<3, 2<3
	Evli	379	3,86	0,38			
	Boşanmış	19	4,07	0,27			
	Dul	19	4,01	0,37			

Tablo 7 incelendiğinde, araştırmaya katılanların medeni durumlarına göre demokratik ilkelere ilişkin tutum ($p>0,05$) düzeylerinin istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılaşmadığı, özgürlüğün değeri tutum ($p<0,05$), özgür konuşma ($p<0,05$) ve toplam demokratik tutum ($p<0,05$) düzeylerinin ise medeni durumlarına göre istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılaştığı görülmektedir.

Özgürlüğün değeri boyutunda, bekâr veya evli olan katılımcıların tutum düzeyi dul olan katılımcılardan anlamlı düzeyde daha yüksektir ($p<0,05$). Özgür konuşma tutumunda, boşanmış veya dul olan katılımcıların tutum düzeyi bekâr olan ve eli olan katılımcılardan anlamlı düzeyde daha yüksektir ($p<0,05$). Toplam demokratik tutumunda, boşanmış olan katılımcıların tutum düzeyi bekâr olan ve evli olan katılımcılardan anlamlı düzeyde daha yüksektir ($p<0,05$).

Elde edilen sonuçlara göre, araştırma öncesi öngörülen “Katılımcıların demokratik tutum düzeyleri medeni durum değişkenine göre anlamlılık düzeyinde farklılaşmamaktadır” hipotezimiz doğrulanmamıştır. Araştırma verilerine göre, “Araştırmaya katılan bireylerin demokratik tutum düzeyleri, medeni durum değişkenine bağlı olarak anlamlı düzeyde farklılaşmıştır. Elde edilen verilere göre, demokratik ilkelere ilişkin tutum alt boyutunda anlamlı farklılık gözlenmese de boşanmış ve dul bireylerin, demokratik ilkelere uyum düzeyleri daha yüksek çıkmıştır. Özgürlüğün değeri alt boyutunda ise bekârlar en yüksek tutum düzeyine sahiptir. Özgür konuşma alt boyutu incelendiğinde ise en yüksek tutum düzeyine sahip bireylerin boşanmış bireylerin, ikinci sırada ise dul olduğunu beyan eden bireylerin olduğu görülmüştür. Toplamda demokratik tutum düzeyi incelendiğinde ise, boşanmış bireylerin demokratik tutum düzeylerinin en yüksek olduğu grup olduğu ve yine onları dul olduklarını ifade eden bireylerin takip ettiği görülmüştür. Yani araştırma sonuçlarına göre, medeni durum değişkeni dikkate alındığında, en demokratik bireyler, sırasıyla boşanmış ve dul olan bireylerdir denebilir.

Araştırmaya katılan bireylerin demokratik tutumlarının medeni durum değişkenine göre anlamlı farklılık göstermesinin temelinde, evli ve bekâr bireylerin demokratik değerlere sahip olma, kendilerini özgür hissetme düzeylerinin birbirinden farklı olmasının yattığı düşünülebilir. Ayrıca özgürlüğün değeri boyutunda bekârların daha yüksek puana sahip olmalarının nedeni olarak, gençlerin özgürlüklerine yetişkinlere nazaran daha düşkün olmaları ve daha rahat, kurallar arasına sıkışmadan, özgürce hareket etme isteklerinin daha fazla olmasıyla açıklanabilir.

Yükseköğrenim Düzeyine Göre Demokratik Tutumlar

Aşağıdaki tabloda, araştırmaya katılan yükseköğrenim görmüş bireylerin sahip oldukları demokratik tutum ölçümü puanlarının yükseköğrenim düzeyi değişkeni ile karşılaştırılmasına dair elde edilen istatistiki bulgular verilmiştir (bkz. Tablo-8).

Tablo 8. Yükseköğrenim düzeyine göre demokratik tutumlar (tek-yönlü ANOVA)

Alt boyut	Yükseköğrenim Düzeyi	N	X	Ss	F	p	Gruplar Arası Farklar
Demokratik İlkelere İlişkin Tutum	Ön lisans	163	3,71	0,45	,554	,575	-
	Lisans	326	3,70	0,44			
	Lisansüstü	73	3,75	0,40			
	Ön lisans	163	3,48	0,84	11,352	,000	

Özgürlüğün Değeri	Lisans	326	3,28	0,82			1>2, 1>3 2>3
	Lisansüstü	73	2,90	1,06			
Özgür Konuşma	Ön lisans	163	4,22	0,60	11,360	,000	1<2, 1<3, 2<3
	Lisans	326	4,36	0,60			
	Lisansüstü	73	4,61	0,50			
Demokratik Tutum Toplam	Ön lisans	163	3,86	0,40	,609	,544	-
	Lisans	326	3,87	0,38			
	Lisansüstü	73	3,92	0,37			

Tablo 8 incelendiğinde, araştırmaya katılanların yükseköğrenim düzeyine göre demokratik ilkelere ilişkin tutum ($p>0,05$) ve toplam demokratik tutum ($p>0,05$) düzeylerinin istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılaşmadığı, özgürlüğün değeri ($p<0,05$) ve özgür konuşma ($p<0,05$) düzeylerinin ise eğitim durumuna duruma göre istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılaştığı görülmektedir.

Özgürlüğün değeri boyutunda, ön lisans mezunu olan katılımcıların tutum düzeyi lisans ve lisansüstü eğitim mezunu olan katılımcılardan anlamlı düzeyde daha yüksek ($p<0,05$), ayrıca lisans mezunu katılımcıların tutum düzeyi lisansüstü eğitim mezunu katılımcılardan anlamlı düzeyde daha yüksektir ($p<0,05$).

Özgür konuşma boyutunda, lisansüstü eğitim mezunu olan katılımcıların tutum düzeyi ön lisans ve lisans eğitim mezunu olan katılımcılardan anlamlı düzeyde daha yüksek ($p<0,05$), ayrıca lisans mezunu katılımcıların tutum düzeyi ön lisans eğitim mezunu katılımcılardan anlamlı düzeyde daha yüksektir ($p<0,05$).

Elde edilen sonuçlara göre, araştırma öncesi öngörülen “Katılımcıların demokratik tutum düzeyleri, yükseköğrenim düzeyi değişkenine göre anlamlılık düzeyinde farklılaşmamaktadır.” hipotezimiz doğrulanmıştır. Araştırma verilerine göre, “Araştırmaya katılan bireylere ait yükseköğrenim düzeyi değişkeninin, bireylerin demokratik tutum düzeyleri üzerinde anlamlı düzeyde farklılık oluşturmadığı görülmüştür. Ancak ölçeğin özgürlüğün değeri alt boyutu incelendiğinde öğrenim düzeyi yükseldikçe, bireylerin özgürlüğe atfettikleri değerin düşüş gösterdiği yani anlamlı düzeyde farklılaşmanın var olduğu gözlenmiştir. Aynı şekilde özgür konuşma alt boyutunda da bireylerin yükseköğrenim düzeylerinin belirleyici olduğu, yükseköğrenim düzeyi arttıkça bireylerin özgür konuşma tutum düzeylerinin anlamlı düzeyde farklılaştığı, artış gösterdiği gözlenmiştir.

Araştırmaya katılan bireylerin demokratik tutumlarının eğitim düzeylerine göre anlamlı farklılık göstermesinin temelinde eğitim düzeyinin insanların dünya görüşünü şekillendirmesinin, eğitim düzeyinin yükselmesine paralel olarak demokrasinin ve demokratik değerlerin farkına varma, demokratik değerlere saygı, değerleri özümseme, içselleştirme hatta demokratik hak ve özgürlüklerden daha bilinçli ve daha fazla yararlanıyor olma eğilimlerinin artmasının yattığı düşünülebilir.

Yükseköğrenim Alanına Göre Demokratik Tutumlar

Aşağıdaki tabloda, araştırmaya katılan yükseköğrenim görmüş bireylerin sahip oldukları demokratik tutum ölçümü puanlarının yükseköğrenim alanı değişkeni ile karşılaştırılmasına dair elde edilen istatistiki bulgular verilmiştir (bkz. Tablo-9).

Tablo 9. Yükseköğrenim alanına göre demokratik tutumlar (tek-yönlü ANOVA)

Alt Boyut	Yükseköğrenim Alanı	N	X	Ss	F	p	Gruplar Arası Farklar
Demokratik İlkelere İlişkin Tutum	Sosyal Bilimler	204	3,68	0,48	4,222	,006	2>4
	Fen Bilimleri	127	3,81	0,42			
	Sağlık Bilimleri	100	3,74	0,38			
	İlahiyat Bilimleri	131	3,63	0,40			
Özgürlüğün Değeri	Sosyal Bilimler	204	3,35	0,85	4,422	,004	1>3, 3<4
	Fen Bilimleri	127	3,21	0,95			
	Sağlık Bilimleri	100	3,06	0,99			
	İlahiyat Bilimleri	131	3,45	0,72			
Özgür Konuşma	Sosyal Bilimler	204	4,34	0,63	26,014	,000	1<2, 1<3, 1>4, 2>4, 3>4
	Fen Bilimleri	127	4,53	0,53			
	Sağlık Bilimleri	100	4,58	0,47			
	İlahiyat Bilimleri	131	4,01	0,55			
Demokratik Tutum Toplam	Sosyal Bilimler	204	3,87	0,42	9,051	,000	1>4, 2>4, 3>4
	Fen Bilimleri	127	3,97	0,36			
	Sağlık Bilimleri	100	3,93	0,35			
	İlahiyat Bilimleri	131	3,74	0,34			

Tablo 9 incelendiğinde, araştırmaya katılanların mezun oldukları Yükseköğrenim Alanlarına göre demokratik ilkelere ilişkin tutum ($p<0,05$), özgürlüğün değeri ($p<0,05$), özgür konuşma ($p<0,05$) ve toplam demokratik tutum ($p<0,05$) düzeylerinin istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılaştığı görülmektedir.

Demokratik ilkelere ilişkin tutumda, fen bilimleri alanlarından mezun olan katılımcıların tutum düzeyi ilahiyat bilimleri alanlarından mezun olan katılımcılardan anlamlı düzeyde daha yüksektir ($p<0,05$).

Özgürlüğün değeri tutumunda, sosyal bilimler ve ilahiyat bilimleri alanlarından mezun olan katılımcıların tutum düzeyi sağlık bilimleri alanlarından mezun olan katılımcılardan anlamlı düzeyde daha yüksektir ($p<0,05$).

Özgür konuşma tutumunda, sosyal bilimler, fen bilimleri ve sağlık bilimleri alanlarından mezun olan katılımcıların tutum düzeyi ilahiyat alanlarından mezun olan katılımcılardan anlamlı düzeyde daha yüksek ($p<0,05$), ayrıca fen bilimleri ve sağlık bilimleri alanlarından mezun olan katılımcıların tutum düzeyi sosyal bilimler alanlarından mezun olan katılımcılardan anlamlı düzeyde daha yüksektir.

Elde edilen sonuçlara göre, araştırma öncesi öngörülen “Katılımcıların demokratik tutum düzeyleri, yükseköğrenim görülen bilim alanı değişkenine göre anlamlılık düzeyinde farklılaşmaktadır” hipotezimiz doğrulanmıştır. Araştırma verilerine göre, “Katılımcı bireylerin yükseköğrenim görmüş oldukları bilim alanlarının farklılaşmasının, demokratik tutumlarında anlamlı düzeyde farklılaşmaya neden olduğu” sonucuna varılmıştır.

Araştırmadan elde edilen verilere göre, yükseköğrenim alanı değişkenine göre en düşük demokratik tutum düzeyine sahip bireylerin ilahiyat bilimleri alanı mezunlarının, en yüksek tutum düzeyine sahip bireylerin ise fen bilimleri alanı mezunlarının olduğu

sonucuna varılmıştır. Ayrıca ölçek alt boyutlarından olan özgür konuşma tutum düzeyi ve demokratik ilkelere uyum düzeyi ilahiyat bilimleri mezunlarında en düşük düzeyde olduğu, demokratik ilkelere uyum düzeyi en yüksek bireylerin fen bilimleri alanı mezunları, özgür konuşma tutum düzeyi en yüksek olanların ise sağlık bilimleri alanı mezunlarının olduğu görülmüştür. Ölçek alt boyutlarından özgürlüğün değeri boyutunda ise ilahiyat alanı mezunlarının en yüksek puana sahip oldukları gözlenmiştir. Demokratik toplam tutum düzeyinde, ilahiyat alanından mezun bireylerin en düşük tutum puanına sahip olmaları, ülkemizde yürütülen din eğitimi alanında üzerinde önemle durulması gereken bir husustur.

Mezun olunan alan değişkenine göre demokratik tutumun farklılaşmasının temelinde, öğrenim görülen bölümlerde demokratik tutumları kazandırmaya yönelik ders içeriklerinin birbirinden farklı olmasının yattığı düşünülebilir. Ayrıca yükseköğrenim görülen alan derslerinin icra edildiği ortamlarda demokratik tutum kazanımını destekleyici ders içeriklerinin azlığı ya da bulunmaması, öğrenim görülen ortamdaki ilişkilerin demokratik değerler etrafında şekilleniyor olup olmayışı, yükseköğretimde rol model olan alan öğretim görevlilerinin demokratik ilke ve tutumlarla örtüşen tutumlar sergileyip sergileyememelerinin de bireylerin demokratik tutum kazanımlarına etki eden unsurlardan olduğu düşünülebilir. Ayrıca bireylerin aldıkları eğitimle şekillenen dünya görüşlerinin etkisiyle demokrasiye, demokratik ilke ve değerlere atfettikleri anlam ve önemin yanında bireylerin yetişmiş oldukları aile ve sosyal çevrenin demokrasiyi ne kadar önemseydiği ve özümseydiği, bireylerin kendilerini hayat boyu özgürce ifade edebilmelerini ne kadar destekledikleri de demokratik tutumlarındaki farklılaşmaya neden olduğu düşünülebilir.

Meslek Türüne Göre Demokratik Tutumlar

Aşağıdaki tabloda, araştırmaya katılan yükseköğrenim görmüş bireylerin sahip oldukları demokratik tutum ölçümü puanlarının icrâ edilmekte olan meslek değişkeni ile karşılaştırılmasına dair elde edilen istatistiki bulgular verilmiştir (bkz. Tablo-10).

Tablo 10. Meslek türüne göre demokratik tutumlar (tek-yönlü ANOVA)

Alt Boyut	İcra Edilmekte Olan Meslek	N	X	Ss	F	p	Gruplar Arası Farklar
Demokratik İlkelere İlişkin Tutum	Çalışmıyor	38	3,67	0,45	1,519	,170	-
	Serbest meslek	63	3,77	0,41			
	Esnaf	28	3,85	0,41			
	Memur	253	3,71	0,44			
	Din hizmetleri	111	3,62	0,41			
	İşçi	44	3,74	0,47			
	Emekli	25	3,74	0,40			
Özgürlüğün Değeri	Çalışmıyor	38	3,64	0,82	3,752	,001	1>2, 1>3, 1>4, 1>6, 1>7, 3>6, 3>7, 4<5, 4>7, 5>6, 5>7
	Serbest meslek	63	3,31	0,85			
	Esnaf	28	3,43	1,07			
	Memur	253	3,24	0,89			
	Din hizmetleri	111	3,45	0,67			
	İşçi	44	2,98	1,00			
	Emekli	25	2,88	0,95			
Özgür Konuşma	Çalışmıyor	38	4,27	0,59	9,511	,000	1<2, 1<3, 1>5, 2>5,
	Serbest meslek	63	4,46	0,56			

	Esnaf	28	4,62	0,41			3>5, 4>5, 5<6, 5<7
	Memur	253	4,44	0,56			
	Din hizmetleri	111	4,00	0,54			
	İşçi	44	4,37	0,71			
	Emekli	25	4,44	0,67			
Demokratik Tutum Toplam	Çalışmıyor	38	3,89	0,42	4,340	,000	1<3, 1>5, 2>5, 3>4, 3>5, 3>6, 3>7, 4>5, 5<6
	Serbest meslek	63	3,94	0,33			
	Esnaf	28	4,06	0,33			
	Memur	253	3,90	0,40			
	Din hizmetleri	111	3,73	0,34			
	İşçi	44	3,83	0,42			
	Emekli	25	3,84	0,40			

Tablo 10 incelendiğinde, araştırmaya katılanların icra etmekte oldukları mesleklerine göre demokratik ilkelere ilişkin tutum ($p>0,05$) düzeylerinin istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılaşmadığı, özgürlüğün değeri ($p<0,05$), özgür konuşma ($p<0,05$) ve toplam demokratik tutum ($p<0,05$) düzeylerinin ise katılımcıların icra etmekte oldukları mesleklerine göre istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılaştığı görülmektedir.

Özgürlüğün değeri tutumunda, çalışmayan katılımcıların tutum düzeyi serbest meslek mensubu, esnaf, memur, işçi ve emekli olanlardan anlamlı düzeyde daha yüksek ($p<0,05$), esnaf ve din hizmetleri görevlisi olan katılımcıların tutum düzeyi işçi olan ve emekli olan katılımcılardan anlamlı düzeyde daha yüksek, memur olan katılımcıların tutum düzeyi emekli olan katılımcılardan anlamlı düzeyde daha yüksek ($p<0,05$), din hizmetleri görevlisi olan katılımcıların tutum düzeyi memur olan katılımcılardan anlamlı düzeyde daha yüksektir ($p<0,05$).

Elde edilen sonuçlara göre, araştırma öncesi öngörülen “Katılımcıların demokratik tutum düzeyleri icrâ edilen meslek değişkenine göre anlamlılık düzeyinde farklılaşmaktadır” hipotezimiz doğrulanmıştır. Araştırmanın verilerine göre “Araştırmaya katılan bireylerin mesleklerinin farklılaşmasıyla demokratik tutum düzeyleri anlamlı düzeyde farklılaşmıştır. Elde edilen veriler incelendiğinde, toplamda esnafın en yüksek demokratik tutuma sahip bireyler oldukları, din hizmetleri çalışanlarının ise en düşük demokratik tutum düzeyine sahip meslekler olduğu gözlenmiştir. Ölçeğe ait demokratik ilkelere ilişkin tutum alt boyutunda meslekler göre anlamlı farklılaşma tespit edilememiştir. Ancak özgürlüğün değeri alt boyutunda en yüksek demokratik tutuma sahip bireylerin (istihdam edilmemiş olması nedeniyle) çalışmayanlar, en düşük olan bireylerin ise emekliler olduğu görülmüştür. Özgür konuşma alt boyutunda ise esnaf grubu en yüksek tutum düzeyine sahip meslek grubu iken, en düşük meslek grubunu din hizmetleri grubunun teşkil ettiği sonucu elde edilmiştir.

Araştırmaya katılan bireylerin demokratik tutum düzeyleri, mesleklerin farklılaşmasına bağlı olarak “Demokratik ilkelere ilişkin tutum” alt boyutu hariç, ölçeğe ait diğer alt boyutlarda ve ölçek toplam puanında anlamlı düzeyde farklılaşma göstermiştir. Bu kapsamda katılımcıların demokratik tutum algılarının belirgin mesleklerde yüksek, belirgin mesleklerde ise düşük düzeyde olduğunu söylemek mümkündür. Bu sonucun ortaya çıkmasının temelinde farklı meslek gruplarında yer alan bireylerin farklı demokratik değerlere sahip olmalarının ve demokrasiye yüklenen anlamın oldukça geniş bir yelpazede yer almasının yattığı düşünülebilir. Ayrıca icra edilen meslek eğitime yönelik yükseköğrenim görülen ortam ve çevrenin demokratik tutumları destekleyen uygulamalara sahip olma düzeyleri, mezuniyet sonrası çalışma ortamı ve istihdam olunan kurumların etkisi yanında, içerisinde yetişmiş olunan aile ve sosyal çevrenin demokrasiye ve

demokratik ilkelere yönelik tutum ve tavırları, farklı meslek sahibi bireylerin demokratik tutumlarına etki eden unsurlar arasında gösterilebilir.

Gelir Durumuna Göre Demokratik Tutumlar

Aşağıdaki tabloda, araştırmaya katılan yükseköğrenim görmüş bireylerin sahip oldukları demokratik tutum ölçümü puanlarının gelir durumu değişkeni ile karşılaştırılmasına dair elde edilen istatistiki bulgular verilmiştir (bkz. Tablo-11).

Tablo-11. Gelir durumuna göre demokratik tutumlar (tek-yönlü ANOVA)

Alt Boyut	Gelir Durumu	N	X	Ss	F	p	Gruplar Arası Farklar
Demokratik İlkelere İlişkin Tutum	Çok iyi	23	3,84	0,48	2,376	,051	-
	İyi	177	3,77	0,40			
	Orta	305	3,68	0,47			
	Düşük	43	3,67	0,26			
	Çok düşük	14	3,56	0,35			
Özgürlüğün Değeri	Çok iyi	23	3,24	1,33	1,886	,111	-
	İyi	177	3,15	0,93			
	Orta	305	3,38	0,79			
	Düşük	43	3,24	0,98			
	Çok düşük	14	3,36	0,60			
Özgür Konuşma	Çok iyi	23	4,65	0,62	7,929	,000	1>3, 2>3
	İyi	177	4,51	0,52			
	Orta	305	4,25	0,60			
	Düşük	43	4,27	0,65			
	Çok düşük	14	4,18	0,64			
Demokratik Tutum Toplam	Çok iyi	23	4,04	0,46	3,482	,008	2>3
	İyi	177	3,94	0,35			
	Orta	305	3,84	0,41			
	Düşük	43	3,82	0,30			
	Çok düşük	14	3,76	0,33			

Tablo 11 incelendiğinde, araştırmaya katılanların gelir durumlarına göre demokratik ilkelere ilişkin tutum ($p>0,05$) ve özgürlüğün değeri tutum ($p>0,05$) düzeylerinin istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılaşmadığı, özgür konuşma ($p<0,05$) ve toplam demokratik tutum ($p<0,05$) düzeylerinin ise gelir durumlarına göre istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılaştığı görülmektedir.

Özgür konuşma tutumunda, gelir durumu çok iyi ve iyi olan katılımcıların tutum düzeyi gelir durumu orta olan katılımcılardan anlamlı düzeyde daha yüksektir ($p<0,05$). Toplam demokratik tutumda, gelir durumu iyi katılımcıların tutum düzeyi gelir durumu orta düzeyde olan katılımcılardan anlamlı düzeyde daha yüksektir ($p<0,05$).

Elde edilen sonuçlara göre, araştırma öncesi öngörülen “Katılımcıların demokratik tutum düzeyleri gelir durumu değişkenine göre anlamlılık düzeyinde farklılaşmaktadır” hipotezimiz doğrulanmıştır. Araştırmanın verilerine göre “Katılımcıların gelir düzeyinin yükselmesine paralel olarak demokratik tutum düzeylerinin anlamlı düzeyde farklılaştığı”

sonucuna varılmıştır.

Çalışmaya katılan bireylerin demokratik ilkelere ilişkin tutum düzeylerinin gelir düzeyi değişkenine göre farklılaşmasının altında yatan neden olarak, sahip olunan ekonomik imkânların demokratik tutum oluşumunda belirleyici bir etken olduğu, maddi imkânların iyileşmesine paralel olarak demokrasinin ve demokratik düzenin sağlamış olduğu imkânlardan yararlanabilme düzeyinin artması gösterilebilir.

Algılanan Dindarlık Düzeyine Göre Demokratik Tutumlar

Aşağıdaki tabloda, araştırmaya katılan yükseköğrenim görmüş bireylerin sahip oldukları demokratik tutum ölçümü puanlarının algılanan dindarlık değişkeni ile karşılaştırılmasına dair elde edilen istatistiki bulgular verilmiştir (bkz. Tablo-12).

Tablo 12. Algılanan dindarlık değişkenine göre demokratik tutumlar (tek-yönlü ANOVA)

Alt Boyut	Algılanan Dindarlık Düzeyi	N	X	Ss	F	p	Gruplar Arası Farklar
Demokratik İlkelere İlişkin Tutum	Az dindarım	123	3,72	0,37	,397	,673	-
	Dindarım	373	3,70	0,43			
	Çok dindarım	66	3,74	0,57			
Özgürlüğün Değeri	Az dindarım	123	3,04	0,90	9,027	,000	1<2, 1<3
	Dindarım	373	3,32	0,84			
	Çok dindarım	66	3,58	0,92			
Özgür Konuşma	Az dindarım	123	4,63	0,49	21,658	,000	1>2, 1>3, 2>3
	Dindarım	373	4,30	0,59			
	Çok dindarım	66	4,11	0,63			
Demokratik Tutum Toplam	Az dindarım	123	3,94	0,34	2,244	,107	-
	Dindarım	373	3,85	0,37			
	Çok dindarım	66	3,85	0,51			

Tablo 12 incelendiğinde, araştırmaya katılanların algılanan dindarlık düzeylerine göre demokratik ilkelere ilişkin tutum ($p>0,05$) ve toplam demokratik tutum ($p>0,05$) düzeylerinin istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılaşmadığı, özgürlüğün değeri ($p<0,05$) ve özgür konuşma ($p<0,05$) düzeylerinin ise algılanan dindarlık düzeylerine göre istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılaştığı görülmektedir.

Özgürlüğün değeri tutumunda, kendisini dindar veya çok dindar olarak tanımlayan katılımcıların tutum düzeyi kendini az dindar olarak tanımlayan katılımcılardan anlamlı düzeyde daha yüksektir ($p<0,05$).

Özgür konuşma tutumunda, kendisini az dindar olarak tanımlayanların tutum düzeyi kendini dindar veya çok dindar olarak tanımlayan katılımcılardan anlamlı düzeyde daha yüksek ($p<0,05$), ayrıca kendini dindar olarak tanımlayan katılımcıların tutum düzeyi kendini çok dindar olarak tanımlayan katılımcılardan anlamlı düzeyde daha yüksektir ($p<0,05$).

Elde edilen sonuçlara göre, araştırma öncesi öngörülen “Katılımcıların demokratik tutum düzeyleri, algılanan dindarlık düzeyi değişkenine göre anlamlılık düzeyinde

farklılaşmaktadır” hipotezimiz doğrulanmamıştır. Araştırmanın verilerine göre “Katılımcıların algılanan dindarlık düzeylerinin yükselmesine bağlı olarak, demokratik tutum düzeylerinin anlamlı düzeyde farklılaşmadığı” sonucuna varılmıştır. Araştırma verilerine göre, algılanan dindarlık düzeyi ile demokratik ilkelere ilişkin tutum anlamlı olarak farklılaşmazken, bireylerin dindarlık algı düzeyi arttıkça özgürlüğün değeri alt boyutu puanları artmakta, yani bireyler dindarlaştıkça özgürlüğe atfettikleri değer artış göstermekte; özgür konuşma alt boyutu puanları ise anlamlı düzeyde düşüş göstermektedir. Bir başka deyişle, algılanan dindarlık düzeyi arttıkça bireylerin özgür konuşma ve kendilerinin rahatça ifade edebilme düzeyleri anlamlı düzeyde düşüş göstermektedir. Bunun en önemli nedeni olarak bireylerin din eğitimi aldıkları dönemlerde görüş ve fikirleri nedeniyle yadırganmış olma ya da özgür konuşma ve fikir beyan etme hususlarında engellenmiş olma, baskıcı din eğitimi maruz kalmış olma gibi durumlar düşünülebilir.

Motivasyonel Dindarlık ile Demokratik Tutum Arasındaki İlişki

Aşağıdaki tabloda, araştırmada kullanılan Motivasyonel Dindarlık Ölçeği ile Demokratik Tutum Ölçeği arasındaki ilişkinin incelenmesi ve elde edilen ölçek puanlarının karşılaştırılmasında dair istatistik veriler ve analizleri verilmiştir (bkz. Tablo-13).

Tablo 13. Motivasyonel dindarlık ile demokratik tutum arasındaki ilişki (Pearson Korelasyon Analizi)

		1	2	3	4	5	6	7
1.Güç ve Güven Kaynağı Olarak Tanrı ile İlişki	r	1						
	p							
	N							
2.Prososyal ve Dini-Entelektüel Sorumluluk	r	,832**	1					
	p	,000						
	N	562						
3.Motivasyonel Dindarlık Toplam	r	,969**	,944**	1				
	p	,000	,000					
	N	562	562					
4.Demokratik İlkelere İlişkin Tutum	r	-,003	,047	,020	1			
	p	,951	,263	,641				
	N	562	562	562				
5.Özgürlüğün Değeri	r	,170**	,160**	,173**	,278**	1		
	p	,000	,000	,000	,000			
	N	562	562	562	562			
6.Özgür Konuşma	r	-,265**	-,227**	-,259**	,350**	-,160**	1	
	p	,000	,000	,000	,000	,000		
	N	562	562	562	562	562		
7.Demokratik Tutum Toplam	r	-,084*	-,042	-,068	,809**	,473**	,689**	1
	p	,047	,325	,105	,000	,000	,000	
	N	562	562	562	562	562	562	

**p<0,01; *p<0,05

Tablo 13'e bakıldığında, güç ve güven kaynağı olarak Tanrı ile ilişki motivasyon düzeyi ile demokratik ilişkilere ilişkin tutum arasında anlamlı ilişki olmadığı ($p>0,05$), güç ve güven kaynağı olarak Tanrı ile ilişki motivasyon düzeyi ile özgürlüğün değeri tutum düzeyi arasında pozitif ve düşük düzeyde anlamlı ilişki olduğu ($r=,170$; $p<0,01$), güç ve güven kaynağı olarak Tanrı ile ilişki motivasyon düzeyi ile özgür konuşma ($r=,265$; $p<0,01$) arasında ise negatif ve düşük düzeyde anlamlı ilişki olduğu, güç ve güven kaynağı olarak Tanrı ile ilişki motivasyon düzeyi ile toplam demokratik tutum düzeyi arasında negatif ve düşük düzeyde anlamlı ilişki olduğu ($r=-,084$; $p<0,05$) görülmektedir.

Prososyal ve dinî-entelektüel sorumluluk motivasyon düzeyi ile demokratik ilkelere ilişkin tutum ve toplam demokratik tutum arasında anlamlı ilişki olmadığı ($p>0,05$), prososyal ve dinî-entelektüel sorumluluk motivasyon düzeyi ile özgürlüğün değeri tutum düzeyi ($r=,160$; $p<0,01$) arasında pozitif ve düşük düzeyde anlamlı ilişki olduğu, prososyal ve dinî-entelektüel sorumluluk motivasyon düzeyi ile özgür konuşma ($r=-,227$; $p<0,01$) arasında ise negatif ve düşük düzeyde anlamlı ilişki olduğu görülmektedir.

Toplam motivasyonel dindarlık düzeyi ile demokratik ilkelere ilişkin tutum ve toplam demokratik tutum arasında anlamlı ilişki olmadığı ($p>0,05$), toplam motivasyonel dindarlık düzeyi ile özgürlüğün değeri tutum düzeyi ($r=,173$; $p<0,01$) arasında pozitif ve düşük düzeyde anlamlı ilişki olduğu, toplam motivasyonel dindarlık motivasyon düzeyi ile özgür konuşma ($r=-,259$; $p<0,01$) arasında ise negatif ve düşük düzeyde anlamlı ilişki olduğu görülmektedir.

Elde edilen sonuçlara göre, araştırma öncesi öngörülen "Dindarlıkla demokratik tutum arasında olumlu yönde anlamlı ilişki vardır. Katılımcıların dindarlık düzeyleri yükseldikçe demokratik tutum puanları da yükselir" temel hipotezimiz doğrulanmamıştır. Araştırma verilerine göre, "Dindarlıkla demokratik tutum arasında alt boyutların bazısında pozitif, bazısında ise negatif yönde düşük düzeyde anlamlı ilişki var olsa da, ölçek toplam puanı incelendiğinde dindarlıkla demokratik tutumlar arasında anlamlı düzeyde ilişki tespit edilemediği" görülmüştür.

Araştırmadan elde edilen verilere göre araştırmanın temel problemlerinden birisi olan "Dindarlıkla demokratik tutum arasında ilişki var mıdır? Varsa bu ilişkinin yönü nedir?" temel problemine cevap aranmış, elde edilen veriler doğrultusunda "Dindarlıkla demokratik tutum arasında herhangi bir ilişkinin olmadığı, sadece ölçeklerin alt boyutlarında düşük düzeyde pozitif ve negatif yönlü ilişkilerin var olduğu" sonucuna varılmıştır.

Demokratik tutum ile dindarlık arasında bazı konularda düşük düzeyde de olsa anlamlı ilişki olmasının temelinde dinî emir ve öğretilerin eşitlik, başkalarının haklarına saygı ve özgürlük gibi konulara da ağırlık vermesinin yattığı düşünülebilir.

Özgür konuşma ile dindarlık arasında düşük düzeyde ve negatif yönlü anlamlı ilişkisi olmasına neden olarak ise, dindar bireylerin dindar olmayan ya da dindarlık düzeyi düşük bireylere oranla daha az sorgulayıcı ve daha az özgür fikir beyan etme taraftarı olmaları ya da özgürce beyan edilebilecek her düşüncenin kendilerini ilahî sorumluluğa sevk edebileceği düşüncesinin yattığı düşünülebilir. Dindar ve çok dindar bireylerin almış oldukları örgün ya da yaygın din eğitiminde karşılaşmış olmaları muhtemel baskıcı eğitimin etkisiyle veya demokratik ilkelerin daha az hâkim olduğu aile ve sosyal çevrede yetişmiş olmalarının ya da dinî eğitim almış olan katılımcıların örgün eğitimden ziyade açık öğretim mezunu olmalarının etkisiyle de düşüncelerini özgürce ifade etme hususunda kendilerini geliştirememiş olma ihtimallerinin, özgür konuşma tutumundan düşük-negatif yönlü bir puan almalarında etkili olduğu düşünülebilir.

SONUÇ

Dindarlık, dinin sübjektif boyutunu teşkil eder ve her bireye göre farklılık gösterir. Dolayısıyla fert sayısınca dindarlık tipinin varlığından bahsedilebilir. Dindarlık, dinin inanç, ibadet, ahlak boyutları ile alakalı olduğu kadar etki boyutuyla da ön plana çıkan bir

tutumdur ve çoğunlukla araştırmalara konu teşkil eden, dinin etki boyutu yani dindarlık boyutudur.

Tutum kavramı, günlük hayatta en çok kullanılan ve karşımıza çıkan kavramlardan birisidir. Tutumlar, doğuştan itibaren gelen unsurlar olmayıp, eğitim ve sosyalleşme neticesinde öğrenilen, geliştirilen ve bireylerin davranışlarına yön veren, davranışlarının altında yatan temel tetikleyicilerdir. Bir başka deyişle tutumlar, bireyleri bir olay, nesne ya da durum karşısında olumlu ya da olumsuz bir tepki vermeye iten, sosyal çevre, eğitim veya direkt yaşantılar (tecrübe ederek) yoluyla öğrenilen temel tetikleyiciler veya hazır olma durumlarıdır şeklinde de ifade edilebilir.

Bireylerin tutumları üzerinde etkiye sahip unsurlardan bir tanesi de din ve bireylerin dinî yaşantıları yani dindarlık düzeyleridir. Dindarlık, bireylerin tutumlarına olumlu yönde etki edebildiği gibi birtakım tutumları üzerinde ise olumsuz etkiye sahiptir. Bu olumsuz etki, dinin olay ya da nesnenin bizzatı kendine karşı mesafeli duruşundan, hoşgörmemesinden ya da yasaklamasından kaynaklanabildiği gibi, bireysel dinî anlayıştan yani farklı dindarlık anlayış veya yaklaşımından da kaynaklanıyor olabilir.

Demokratik tutumlar, bireyleri belli kişi, nesne ve durumlar karşısında, demokrasi ilkeleri çerçevesinde belli davranışlar göstermeye iten öğrenilmiş eğilimler olarak tarif edilebilirler. Demokratik tutumların bireylere kazandırılmasından maksat, arzu edilen demokrasiyle uyumlu demokrat bireyler yetiştirmek, toplum tarafından övülen, benimsenen ve bireylere kazandırılmak istenen üstün vasıflara haiz ideal insan tipini oluşturabilmektir. Demokratik tutumlar, toplum ve birlikte yaşama kültürü için birer gereksinim olan adalet, canlılara ve doğaya saygı, sevgi, özgürlük, hoşgörü, sorumluluk gibi üstün değerler olarak anlaşılabileceği gibi yönetim şekli olarak da düşünülebilir. Her iki şekilde de söz konusu tutumların bireylere kazandırılmasından maksat, ideal bireyler ve ideal toplum arayışıdır. Aslında din de bizzatı demokrat bireylerde olması arzu edilen üstün vasıfları destekler hatta emreder, ahlaklı, faziletli bir birey olarak görmek istediği bireylerin sahip olmaları gereken özellikler dinde ve demokraside çok benzerdir. Bu nedenle dindar bireylerin demokrasiye ve demokratik uygulamalara karşı tutumlarının daha ılımlı olması hatta dindarlığın demokrasiyi desteklediğini, demokratik tutumları beslediğini iddia etmek aşırı olmasa gerektir. Ancak, farklı din algılarına bağlı olarak gelişen farklı dindarlık tiplerine sahip bireylerin demokrasi algılarının da doğal olarak farklılık göstereceği unutulmamalıdır. Bu bağlamda dindar olduğunu beyan etmekle beraber demokrasiye ılımlı bakan hatta destekleyen bireyler olabileceği gibi, dindar olduğu için demokrasiye ve demokratik uygulamalara mesafeli duran hatta demokrasiye karşı olan bireyler de var olabilir. Yani araştırmaya katılan bireyler her ne kadar yükseköğrenim mezunu olsalar da, dini algılayışlarına göre gelişen dindarlık tipi açısından, demokrasiye dair algıları ve demokratik tutumları farklılık gösterebilir. Yapılan çalışmada, yükseköğrenim görmüş bireylerin dindarlık düzeyleri ile demokratik tutumları arasında bir ilişkinin var olup olmadığı, eğer ilişki varsa bu ilişkinin yönünün ne olduğu araştırılmış, dolayısıyla katılımcıların dindarlık düzeyleri ile demokratik tutumları arasında pozitif yönde anlamlı ilişkinin var olduğu, bireylerin dindarlık düzeylerinin yükselmesine paralel olarak demokratik tutum düzeylerinin de artacağı yönünde temel hipotez yanında, katılımcılara ait demografik değişkenlerden cinsiyet, medeni durum ve yükseköğrenim düzeyi değişkenlerinin bireylerin demokratik tutumları üzerinde anlamlı düzeyde farklılaşmaya neden olmayacağı, ancak yaş, yükseköğrenim görülen bilim alanı, icra edilmekte olan meslek, gelir durumu ve algılanan dindarlık değişkenlerinin bireylerin demokratik tutumları üzerinde anlamlı düzeyde farklılığa neden olacağı hipotezleri geliştirilmiştir.

Araştırmadan elde edilen veriler incelendiğinde, katılımcıların demokratik tutum düzeylerinin yaş değişkenine göre anlamlı düzeyde farklılaşmadığı, dolayısıyla ilgili hipotezin doğrulanmadığı gözlenmiştir.

Cinsiyet değişkeninin demokratik tutumlara etkisi incelendiğinde, ilgili hipotezde

öngörüldüğü üzere demokratik tutum düzeylerinin cinsiyet değişkenine göre anlamlı düzeyde farklılaşmadığı, ancak kadın katılımcılarda özgür konuşma düzeyinin, erkek katılımcılarda ise özgürlüğe atfedilen değerin daha yüksek olduğu görülmüştür.

Araştırma verileri incelendiğinde, medeni durum değişkenlerinin, katılımcıların demokratik tutum düzeylerini anlamlı düzeyde farklılaştırmayacağı yönündeki hipotezin doğrulanmadığı görülmüş, boşanmış ve dul bireylerin özgür konuşmaya daha meyilli, bekârların özgürlüğe atfettikleri değerin daha fazla, boşanmış ve dul bireylerin demokratik ilkelere ilişkin tutum düzeylerinin daha yüksek olduğu görülmüştür. Toplam ölçek puanına bakıldığında ise sırasıyla boşanmış ve dul bireyler en yüksek demokratik tutum düzeyine sahipken, bekârların en düşük demokratik tutum düzeyine sahip oldukları gözlenmiştir.

Katılımcıların, yükseköğrenim düzeyi değişkenine göre demokratik tutum düzeyleri anlamlı düzeyde farklılık göstermemiştir. Dolayısıyla ilgili hipotez doğrulanmıştır. Ancak alt boyutlar incelendiğinde, yükseköğrenim düzeyi yükseldikçe bireylerin özgür konuşmaya daha meyilli hâle gelmelerine karşın, özgürlüğe atfettikleri değerin düşüş gösterdiği gözlenmiştir.

Katılımcıların demokratik tutumlarına etkisi araştırılan bir diğer demografik değişken yükseköğrenim alanı değişkenidir. Araştırmada, katılımcıların demokratik tutum düzeylerinin, öğrenim gördükleri yükseköğrenim alanına göre anlamlı düzeyde farklılaşacağı hipotezi geliştirilmiş ve araştırma sonunda doğrulandığı gözlenmiştir. Veriler incelendiğinde, demokratik ilkelere ilişkin tutum düzeyinin fen bilimleri alanı mezunlarında en yüksek, ilahiyat alanı mezunlarında en düşük düzeyde olduğu; özgürlüğe atfedilen değerin ilahiyat alanı mezunlarında en yüksek düzeyde iken sağlık bilimleri alanından mezun bireylerde en düşük düzeyde olduğu; özgür konuşma düzeyinin ise sağlık bilimleri alanı mezunlarında en yüksek düzeyde iken, ilahiyat alanı mezunlarında en düşük düzeyde olduğu gözlenmiştir. Toplam ölçek puanı incelendiğinde ise, en yüksek demokratik tutum düzeyine sağlık bilimleri mezunları sahipken, en düşük ölçek puanına sahip bilim alanı mezunlarının ilahiyatçıları olduğu gözlenmiştir.

Araştırmada demokratik tutum düzeyine etkisi araştırılan bir diğer demografik değişken katılımcıların icrâ etmekte oldukları meslekleridir. Elde edilen veriler incelendiğinde, bireylerin meslek değişkenlerinin, onların demokratik tutumları üzerinde anlamlı düzeyde farklılaşmaya neden olacağı yönündeki hipotezin doğrulandığı gözlenmiştir. Veriler incelendiğinde, demokratik ilkelere ilişkin tutumda anlamlı farklılaşma gözlenmezken, çalışmadığını beyan eden bireylerin özgürlüğe atfettikleri değerin en yüksek, emekli bireylerde ise en düşük düzeyde olduğu gözlenmiştir. Ayrıca esnaf meslek grubunda özgür konuşma düzeyi en yüksek düzeyde iken, din hizmetleri grubundaki bireylerde en düşük düzeyde olduğu görülmüştür. Toplam ölçek puanı incelendiğinde ise demokratik tutum düzeyi en yüksek meslek grubunun esnaflar, en düşük meslek grubunun ise din hizmetleri meslek grubu olduğu gözlenmiştir.

Araştırmada, katılımcıların gelir düzeylerinin demokratik tutum düzeyleri üzerindeki etkisi de araştırılan bir diğer başlıktır. Bireylerin gelir durumlarının, onların demokratik tutumları üzerinde anlamlı farklılaşmaya neden olacağı hipotezi geliştirilmiş ve veriler incelendiğinde hipotezin doğrulandığı görülmüştür. Veriler incelendiğinde, demokratik tutumun gelir durumunun yükselmesine paralel olarak yükseldiği gözlenmiştir. Dolayısıyla, en düşük demokratik tutum düzeyine sahip bireyler gelir durumu en düşük bireyler iken, demokratik tutum düzeyi en yüksek olan bireylerin gelir durumu çok yüksek olan bireyler olduğu gözlenmiştir.

Araştırmada, bireylerin demokratik tutum düzeylerine etkisi araştırılan bir diğer demografik değişken algılanan dindarlık düzeyi değişkenidir. Araştırmada, bireylerin demokratik tutum düzeylerinin, algılanan dindarlık düzeyi değişkenine göre anlamlı düzeyde farklılaşma göstereceği hipotezi geliştirilmiş, veriler incelendiğinde ilgili hipotezin doğrulanmadığı gözlenmiştir. Bir başka deyişle, bireylerin az ya da çok dindar olmalarının, onların demokratik tutumları üzerinde anlamlı farklılaşmaya neden olmadığı görülmüştür.

Araştırmadan, demografik değişkenlere dair elde edilen veriler genel itibariyle incelendiğinde, demokratik tutumların yaş, cinsiyet, yükseköğrenim düzeyi, algılanan dindarlık değişkenlerinden etkilenmemesi, bireylerin eğitilmiş olmaları, dolayısıyla demokrasiyi benimsemiş, içselleştirmiş olmaları yanında, eğitim düzeylerinin yüksek oluşu nedeniyle her yaştan, kadın-erkek, bütün yükseköğrenim kademelerinden mezun, az ya da çok dindar tüm bireylerin benzer demokratik tutumlara sahip olmasını temin ettiği düşünülmektedir. Bu durum, bireylerin demokratik bir ülkede yaşıyor olmaları nedeniyle demokrasinin sağladığı imkânlardan, eğitim seviyesi düşük vatandaşlardan daha fazla yararlanabiliyor olmaları ve öğrenim hayatları süresince demokrasiye dair daha sağlıklı, tatmin ve ikna edici bilgiye ulaşmalarından, öğrenim kademelerinde demokratik tavırları ziyadesiyle tecrübe etmiş olmalarından kaynaklandığı düşünülmektedir. Bunun yanında, bireylerin medeni durumlarının, mezun oldukları yükseköğrenim alanlarının, meslek ve gelir durumlarının farklılaşmasına bağlı olarak demokratik tutum düzeylerinin farklılaşmasının altında yatan neden ise demokrasiye dair yeterli bilgi sahibi olmayışları, demokrasiden beklentilerinin farklı oluşu, demokrasinin sağladığı imkânlardan yararlanma düzeyleri, sahip olunan kültürel ya da bireysel dinî değerlerle uyuşup uyuşmaması ya da bireysel farklılıklar realitesine bağlı olarak demokrasi hakkında farklı düşüncelere sahip olma veya demokrasiyi içselleştirip içselleştirememesi durumuyla açıklanabilir.

Çalışmada dikkat çeken en önemli konu ise, ilahiyat alanında yükseköğrenim gören bireylerin, din hizmetleri grubu çalışanlarının en düşük demokratik tutum düzeyine ve en düşük özgür konuşma-kendini ifade edebilme düzeyine sahip olduklarına dair verilerdir. Elde edilen söz konusu veriler ışığında, sağlıklı örgün ve yaygın din eğitimi sürecinin demokrasiyle, demokratik değerlerle ve uygulamalarla ne derece uyumlu olduğu konusu, üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Ayrıca söz konusu din eğitimiyle ilişkili alanlardan mezun bireylerin ve din ile ilişkili meslekleri icra eden bireylerin demokrasiye bakış açıları yanında demokratik tutumlarının pozitif istikamette değişimine yönelik neler yapılabilir? sorusunu akıllara getirmektedir.

Araştırmadan elde edilen veriler incelendiğinde, araştırma öncesi öngörülen motivasyonel dindarlık düzeyinin yükselmesine paralel olarak bireylerin demokratik tutum düzeylerinin de yükseleceğine dair hipotezin doğrulanmadığı gözlenmiştir. Ölçek alt boyutlarında negatif yönlü düşük düzeyde anlamlı ilişki tespit edilmiş olsa da ölçeklere ait toplam puanlara bakıldığında ise demokratik tutum ile dindarlık arasında anlamlı ilişkinin tespit edilemediği sonucuna varılmıştır. Bir başka deyişle, bireylerin dindarlık motivasyon düzeylerinin az ya da çok olmasıyla demokratik tutumlarının herhangi bir ilişkisinin olmadığı görülmüştür. Bu duruma neden olarak bireylerin eğitim düzeyleri itibariyle benzer olmalarının ve demokrasinin sağladığı imkânlardan her birinin belli düzeyde yararlanıyor olmasının yanında, demokrasiyi ve demokratik ilke ve kuralları belli düzeyde de olsa benimsemiş, yaşam tarzı haline getirmiş olmalarından kaynaklandığı düşünülmektedir.

EXTENDED ABSTRACT

This research is an empirical study to determine whether the level of religiosity of higher education graduates affects their democratic attitudes, and if so, the direction of this effect. The research was carried out on individuals (n=562) who are graduates of higher education residing in the province of Antalya and its districts. In this empirical study, the Münchner Motivational Religiosity Scale was used as a measurement tool to measure the religiosity levels of individuals with higher education, and the Democratic Attitude Scale was used to measure their democratic attitudes. In this study, in which the data obtained from the scales and the socio-demographic data obtained from the Personal Information Form were analyzed, the individuals who graduated from higher education were asked to fill out a questionnaire form on the online platform. The obtained data were analyzed with SPSS 22 statistical program. In the study, independent t-test technique was used in the

analysis of the scale scores of the participants according to the gender variable; On the other hand, one-way ANOVA technique was used in the analysis of scale scores according to age group, marital status, educational status, field of education, occupation, income status and perceived religiosity. In addition to the aforementioned analyzes in the study, arithmetic mean and standard deviation values from descriptive statistics were also used to determine the average scores obtained from the scales of the participants. Frequency analysis was used to determine the percentage distribution of the data regarding the demographic information of the sample. The socio-demographic characteristics of the participants were associated with the scales used, and according to the empirical data obtained, it was seen that the level of religiosity of the higher education graduates was high, and the level of democratic attitudes was above the medium level. While it was seen that the democratic attitudes of the participants did not differ significantly according to the variables of age, gender, level of higher education and perceived religiosity, it was observed that they differed significantly according to the variables of marital status, higher education field, income level and profession. The democratic attitudes of the participants did not differ significantly according to the variables of age, gender, higher education level and perceived religiosity. However, according to the marital status variable, divorced and widowed individuals; According to higher education field variable, science graduates; According to the profession variable, tradesman profession group individuals; According to the variable of income status, it was concluded that individuals with very good income status are more democratic. Considering the total scores of the scale, it was observed that there was no significant relationship between the level of religiosity and democratic attitudes of individuals with higher education. However, it was observed that the level of free speech decreased due to the increase in the level of religiosity of the individuals. In addition, in the study, it was seen that theology graduates and religious services professional group, religious and very religious individuals had the lowest level of democratic attitudes in the sample.

KAYNAKÇA

- Akar, C. ve Kara, M. (2020). Eleştirel düşünme tutum ve bazı değişkenlerin öğrencilerin demokratik tutumlarını yordama düzeyi. *Uluslararası Çağdaş Eğitim Dergisi*, 7(2): 226-245. <https://doi.org/10.33200/ijcer.686662>
- Bulut, N. (2006). Bir grup üniversite öğrencisinin demokratik tutumları ile çeşitli değişkenler arasındaki ilişkiler. *Educational Administration: Theory and Practice (Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi)*, 45: 37-59.
- Celep, C. (1995). Demokratik bir eğitim sistemi için. *Yaşadıkça Eğitim Dergisi*, 38: 20-24.
- Certel, H. (1998). İslamî ibadetlerin psiko-sosyal işlevleri. *Ekev Akademi Dergisi*, 1(3), 149-156.
- Certel, H. *Kur'an'da insan*. (2000). Tuğra Matbaası.
- Crick, B. (2002). *Democracy a very short introduction*. Oxford University Press.
- Çoştı, Y. (2009). Toplumsallaşma kavramı üzerine sosyolojik bir değerlendirme. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9(2), 117-140.
- Dahl, R. A. (2001). *Demokrasi üstüne*, (çev. Betül Kadioğlu). Phoneix Yayınevi.
- Demir, H. (2013). *Demokrasi düşüncesinin gelişimi bağlamında demokrasi ve demokrasi karşıtı görüşler: Giovanni Sartori ve Carl Schmitt*, (Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü). Ulusal Tez Merkezi.
- Dilekmen, M. (1999). *Grupla psikolojik danışmanın öğretmen adaylarının demokratik tutum ve empatik beceri düzeylerine etkisi*. (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü). Ulusal Tez Merkezi.
- Doğan, Ş. (2007). *İlköğretim okullarında görev yapan öğretmenlerin dini tutumları: Ankara örneği*. (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). Ulusal Tez Merkezi.
- Draz, M. A. (t.y.). *Din ve Allah inancı*. (B. Karlıağa, Çev.). İstanbul: Bir Yayıncılık.
- Ekici, F. Y. (2014). Öğretmen adaylarının demokratik tutumları ve demografik özellikleri arasındaki ilişkinin incelenmesi. *International Periodical For The Languages. Literature and History of Turkish or Turkic*. 9(11), 593-602. 10.7827/TurkishStudies.7416
- El Mor, A. (1997). Towards a universal declaration on democracy. Cario: Universal Declaration on Democracy. *Democracy: It's principles and achievement* (1998 içinde). *Geneva: Inter-Parliamentary Union*. 47-55.
- Gibson, J. L., Duch, R. M. ve Tedin, K. L. (2012). Democratic values and the transformation of the soviet union. *The Journal of Politics*. 54(2), 329-371.
- Gömlüksiz, M. (1994). Türk dili ve edebiyatı dersinde uygulanan kubaşık öğrenme yönteminin demokratik tutumlara ve benlik saygısına etkisi. *I. Eğitim Bilimleri Kongresi Bildiri Kitabı* (476-493), Adana: Baki Kitabevi.
- Gürhan, N. (2010). *Kadın akademisyenlerin din algılarının sosyolojik tahlili: Dicle Üniversitesi ve Mardin Artuklu Üniversitesi örneği*. (Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). Ulusal Tez Merkezi.
- Karabağ, R. (2019). Öğretmenlerin dinî tutumlarının çeşitli değişkenler açısından incelenmesi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 47, 531-565.
- Karadağ, E., Baloğlu, N. ve Yalçınkayalar, P. (2006). İlköğretim okulu yöneticilerinin öğretmenler tarafından algılanan demokratik tutumları ile öğretmenlerin demokratik değerleri üzerine ilişkisel bir araştırma. *Değerler Eğitimi Dergisi*. 4(12), 65-82.
- Karasar, N. (2020). *Bilimsel araştırma yöntemi*. (35. Basım). Nobel Yayınları.
- Kızıltepe, G. İ., Uyanık, Ö., Özşüer, S. ve Yaşar, M. C. (2013). 61-72 Aylık çocukların demokratik tutum ve davranışlarının anne görüşlerine göre değerlendirilmesi, *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi (TSA)*, 17(3), 227-244.
- Memiş, M., (2022). *Yükseköğrenim görmüş bireylerde dindarlıkla demokratik bilimsel ve sanata yönelik tutum arasındaki ilişki üzerine bir araştırma: Antalya örneği*,

- (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Novruzova, G. (2012). *Halk dindarlığı üzerine bir din sosyolojisi araştırması: Derbent (Dağıstan) örneği*. (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). Akademik Veri Yönetim Sistemi.
- Özdemir, Y., Şimşek, U. ve Aktaş, E. (2006). Demokrasi üzerine, *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 14, 259-269.
- Özdemir, A. (2012). *İlköğretim okul müdürlerinin demokratik tutumlarının öğretmenlerin örgütsel bağlılık algısı ile ilişkisi: İstanbul ili Sancaktepe - Çekmeköy ilçeleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ulusal Tez Merkezi.
- Perliger, A., Canetti-Nisim, D. ve Pedahzur, A. (2006). Democratic attitudes among high-school pupils: The role played by perceptions of class climate. *School Effectiveness and School Improvement, University of Haifa*, 17(1), 119 – 140.
- Schumpeter, J. A. (1977). *Kapitalizm sosyalizm ve demokrasi*. (3. Basım). (T. Akoğlu, Rasin Tınaz, Çev.). Varlık Yayınları.
- Tabachnick, B. G. ve Fidell, L. S. (2013). *Using multivariate statistics*. (6. Basım). Batson: Pearson.
- Tekin, M., Yıldız, M., Lök, S. ve Özden Taşgın, Ö. (2009). Beden eğitimi ve spor yüksekokulunda öğrenim gören öğretmen adaylarının çeşitli değişkenlere göre demokratik tutum düzeylerinin incelenmesi. *Niğde Üniversitesi Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi*, 3(3), 204-212.
- Türkiye İstatistik Kurumu. (2019). *Eğitim durumuna göre nüfus (15 Yaş ve Üzeri), Antalya ili Aralık 2019 verileri*. Erişim adresi: <https://biruni.tuik.gov.tr>.
- Türkbay, R. A., (2005). *Üniversite öğrencilerinin demokratik tutum ve değerleri üzerine bir araştırma*. (Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ulusal Tez Merkezi.
- Ural, Ş. (1988). *Demokrasi kavramı toplumsal değerler ve birey*, Unesco Türkiye milli komisyonu, insan bilimleri komitesi tarafından Ankara'da Türk Tarih Kurumu salonunda düzenlenen 'Demokrasinin Felsefi Temelleri' isimli toplantıda yapılan konuşma metninin genişletilmiş şeklidir, 451-459.
- Ural, S. N. ve Sağlam, H. İ. (2011). İlköğretim öğrencilerinin demokratik tutum düzeylerinin bazı değişkenler açısından incelenmesi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 9(22), 161-180.
- Uysal, V., Turan, Ş. ve Işık, Z. (2014). Motivasyonel dindarlık ölçeği (MMRI) üzerine bir değerlendirme (An evaluation on motivational religiosity scale (MMRI)). *Journal of Islamic Research*, 25(1), 15-27.
- Üstün, G. (2011). *Sınıf öğretmenlerinin yansıtıcı düşünme eğilimleri ile demokratik tutumları arasındaki ilişkinin incelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü). Ulusal Tez Merkezi.
- Yılmaz, S. (2016). *Ortaöğretim öğrencilerinin dindarlık düzeyi ile problemli internet kullanımı arasındaki ilişkisinin incelenmesi*. (Yüksek Lisans Tezi, Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). Ulusal Tez Merkezi.
- Zwingmann, C., Grom, B., Schermelleh, K., Madsen, R., Schmitz, E. ve Moosbrugger, H. (2010). Münchener motivasyonel dindarlık envanteri: Boyutsal kontrol ve denetim/ Das münchener motivations analytische prüfung und revision. (H. Apaydin, Çev.). *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10(2), 287-312.

EKLER

Ek-1:

Münchener Motivasyonel Dindarlık Ölçeği Güvenilirlik Analizleri

Münchener Motivasyonel Dindarlık Ölçeği, katılımcı bireylerin dindarlık motivasyon düzeylerini ölçmek maksadıyla geliştirilmiştir. Araştırmanın tamamlanmasına müteakip ilgili envantere yönelik yapılan güvenilirlik analiz sonuçları aşağıda verilmiştir (bkz. Tablo-1).

Tablo 1. Münchener Motivasyonel Dindarlık Ölçeği güvenilirlik analiz sonuçları

Ölçek	Alt boyutlar	Madde sayısı	Cronbach's Alpha
Motivasyonel Dindarlık Ölçeği	Güç ve Güven Kaynağı Olarak Tanrı ile İlişki	12	,940
	Prososyal ve Dini-Entelektüel Sorumluluk	8	,900
	Motivasyonel Dindarlık Toplam	20	,956

Tablo 1 incelendiğinde, Motivasyonel Dindarlık Ölçeği'nin "Güç ve Güven Kaynağı Olarak Tanrı ile İlişki", "Prososyal ve Dini-Entelektüel Sorumluluk" alt boyutları ile toplam puanının yüksek düzeyde güvenilir olduğu görülmektedir.

47

Ek-2:

Demokratik Tutum Ölçeği Güvenilirlik Analizleri

Araştırmada kullanılan ve katılımcıların demokratik tutum düzeylerini ölçmeye yönelik hazırlanmış olan envantere yönelik, çalışmanın tamamlanmasına müteakiben yapılan güvenilirlik analiz sonuçları aşağıda verilmiştir (bkz. Tablo-2)

Tablo 2. Demokratik Tutum Ölçeğine İlişkin Araştırmanın Bitiminde Yapılan Güvenilirlik Analizi Sonuçları

Ölçek	Alt boyutlar	Madde sayısı	Cronbach's Alpha
Demokratik Tutum Ölçeği	Demokratik İlkelere İlişkin Tutum	9	,790
	Özgürlüğün Değeri	4	,683
	Özgür Konuşma	8	,811
	Demokratik Tutum Toplam	21	,667

Tablo 2 incelendiğinde, Demokratik Tutum Ölçeği'nin "Demokratik İlkelere İlişkin Tutum", "Özgürlüğün Değeri" ve toplam ölçek puanının orta düzeyde güvenilir olduğu, "Özgür Konuşma" alt boyutunun ise yüksek düzeyde güvenilir olduğu görülmektedir.

**Anonim Ortaklıklarda Hamiline Yazılı Pay Senetlerinin Merkezi Kayıt Kuruluşuna
Bildirim Yükümlülüğü**

**Obligation to Notify the Central Registry Agency of Bearer Shares in Joint Stock
Companies**

Fazlı Enes DÖNMEZ

Arş. Gör., İnönü Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
Malatya, Türkiye

Res. Ass., Inonu University, Faculty of Economics and Administrative Sciences
Malatya, Türkiye

enes.donmez@inonu.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-3343-2948>

Ahmet Fethi DURMUŞ

Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
Malatya, Türkiye

Assoc. Prof. Dr., Inonu University, Faculty of Economics and Administrative Sciences
Malatya, Türkiye

ahmet.durmus@inonu.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-6626-7291>

Atıf Bilgisi / Reference Information

Dönmez, F. E. ve Durmuş, A. F. (2022). Anonim ortaklıklarda hamiline yazılı pay senetlerinin merkezi kayıt kuruluşuna bildirim yükümlülüğü, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 16(32), 48-57.

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.62228>

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Submission Date: 28.04.2022

Kabul Tarihi / Acceptance Date: 30.04.2022

Yayınlanma Tarihi / Publication Date: 25 Haziran / June 2022

Yayınlanma Sezonu / Publication Season: Haziran / June 2022

Cilt / Volume: 32

Sayfa / Pages: 48-57

ANONİM ORTAKLIKLARDA HAMİLİNE YAZILI PAY SENETLERİNİN MERKEZİ KAYIT KURULUŞUNA BİLDİRİM YÜKÜMLÜLÜĞÜ

ÖZ

6102 sayılı Türk Ticaret Kanunu'nun 486. maddesinde, 7262 sayılı Kanunla yapılan değişiklik sonrası, anonim ortaklıklarda hamiline yazılı pay senetlerinin Merkezi Kayıt Kuruluşu'na bildirilmesi gerektiği bir zorunluluk olarak öngörülmüş durumdadır. Yapılan değişiklik sonrasında hamiline yazılı pay senetlerine ilişkin bilgiler, merkezi bir kuruluşa kayıt altına alınacak ve bu sayede pay senetlerinin takibi yapılabilecektir. Çalışmamız kapsamında MKK'ya yapılacak bildirimlerin usulü, bildirimlerin kimler tarafından yapılması gerektiği, bildirimde bulunmamanın yaptırımları ve hamiline yazılı pay senedi sahiplerinin pay sahipliğinden kaynaklanan hakları ile genel kurula katılma süreçleri; 7262 sayılı Kanun, 6102 sayılı TTK ve Ticaret Bakanlığı'nın güncel tebliğleri ışığında ele alınarak uygulamada karşılaşılabilecek muhtemel sorunlara çözüm önerileri sunulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Anonim şirketler, Hamiline yazılı pay senetleri, Anonimlik, Kayıt, Genel Kurul.

OBLIGATION TO NOTIFY THE CENTRAL REGISTRY AGENCY OF BEARER SHARE CERTIFICATES IN JOINT-STOCK COMPANIES

ABSTRACT

In Article 486 of the Turkish Commercial Code No. 6102, it is stipulated that after the amendment made with Law No. 7262, the bearer share certificates in joint-stock companies should be notified to the Central Registry Agency. Within the scope of our study, the procedure of notifications to be made to the Central Registry Agency, by whom the notifications should be made, the sanctions for not reporting, the rights of the bearer shareholders arising from the shareholding, and the processes of participation in the general assembly; The Law No. 7262, TCC No. 6102 and the current communiqués of the Ministry of Commerce have been discussed and solutions have been tried to be presented to the possible problems that may be encountered in practice.

Keywords: Joint Stock Companies, Bearer Share Certificates, Anonymity, Registry, General Assembly.

GİRİŞ

6102 sayılı Türk Ticaret Kanunu 486. maddesi ile anonim ortaklıklarda, hamiline yazılı pay senetlerine ilişkin bilgilerin MKK'ya bildirilmesi ve kayıt altına alınması bir yükümlülük olarak öngörülmüş durumdadır. 7262 sayılı “Kitle İmha Silahlarının Finansmanının Önlenmesine İlişkin Kanun” ile TTK içeriğinde yapılan değişikliklerle hamiline yazılı pay senetlerinin MKK nezdinde kayıt altına alınması; pay senetlerinin takibinin yapılması, ortaklık paylarının güvenliğinin sağlanması ve pay sahipliğinden kaynaklanan haklara daha kolay erişilmesinin sağlama açısından bir kolaylık sağlamaktadır. Buna karşın; hamiline yazılı pay senetlerine ve pay sahiplerine ilişkin bilgilerin şirket uhdesinden çıkarak MKK’ da kayıt altına alınması hamiline yazılı pay senetlerinin hamiline olma özelliği ile bağdaşmamaktadır. Çalışmamız kapsamında güncel mevzuat değişiklikleri ışığında hamiline yazılı pay senetlerinin kaydıleştirilmesi süreci ele alınacaktır.

I. GENEL OLARAK PAY SENETLERİ

Pay senetleri anonim şirketlerde ortakların hak sahipliğini ifade eder. Bir başka ifadeyle pay senetleri; anonim ortaklığa sahip olmanın belgesidir ve senet sahibine şirket ortağı olmanın haklarından yararlanma imkanı sağlar (Ünlü, 2016, s. 147; Happ, 2007, s. 530). Anonim ortaklıklarda pay senetleri, hamiline yahut nama yazılı olur. Pay, kuruluşta esas sözleşmenin tesciliyle veya sermaye artırımını sonrasında artırılan sermaye miktarının ticaret siciline tesciliyle doğmaktadır (Pulaşlı, 2021, s. 525; TTK, m.486).

6102 sayılı TTK öncesinde kapalı anonim şirketlerin pay senedi bastırma yükümlülüğü bulunmamaktaydı (Pulaşlı, 2021, s. 525). Ancak TTK m.486 hükmüyle birlikte anonim şirketlerin pay senedi çıkarmaları öngörülmüştür. Daha sonra detaylı olarak ele alınacağı üzere çıkarılan hamiline yazılı pay senetleri, pay sahiplerine dağıtılmadan evvel Merkezi Kayıt Kuruluşu'na bildirilmelidir. Anonim ortaklıklarda pay senedi bastırılincaya kadar ilmühaber çıkarılabilir. TTK m. 482/2 açık hükmü gereği anonim şirket tarafından çıkarılan ilmühabere, kıyas yoluyla nama yazılı pay senetleri için öngörülen düzenlemeler uygulanır.

Anonim ortaklıkların çıkarabilecekleri bir diğer pay senedi türü ise nama yazılı pay senetleridir. Anonim ortaklığa ait nama yazılı pay senetleri kanunen emre yazılı olduklarından, şirket esas sözleşmesinde aksine bir hüküm bulunmadıkça ilke olarak serbestçe devredilebilmektedirler (Pulaşlı, 2021, s. 526; TTK, m.490). Nama yazılı pay senetlerinin serbestçe devredilebilmesini öngören ilkenin istisnası olarak bedellerinin tümü ödenmemiş nama yazılı paylar gösterilebilir. Zira bedelleri tam olarak ödenmemiş olan nama yazılı paylar, esas sözleşmede öngörülmemiş olsa bile, ancak şirketin onayıyla devredilebilmektedirler. Böylelikle kanun koyucu ödenmemiş pay bedellerinin güvence altına almayı hedeflemiştir. Ancak salt pay bedellerinin ödenmemiş olması, ortaklıklara pay senetlerinin devrini engelleme yetkisi vermez. Devralanın ödeme gücü bulunması ve dürüstlük kurallarına da uyması halinde şirketin devir işlemine onay vermesi gerekir (Ünlü, 2016, s. 149).

Kapalı anonim ortaklıklarda, azlığın talebiyle nama yazılı pay senetleri bastırılacak ve pay sahiplerine dağıtılacaktır. Talepte bulunmaması halinde ise ortaklığın nama yazılı pay senedi bastırma yükümlülüğü doğmayacaktır. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, azınlığın nama yazılı pay senedi bastırılmasına yönelik talebi, yalnızca azınlık paylarına değil, tüm nama yazılı pay senedi sahipleri için 'pay senedi' bastırılması sonucunu doğuracak olmasıdır (Altaş, 2014, s. 108). Bu sayede kanun koyucu, kapalı anonim şirketlerinde ve bilhassa aile şirketlerinde pay senetlerinin bastırılmaması yahut dağıtılmaması yoluyla şirket pay sahiplerine baskı yapılmasının, pay sahiplerinin ortaklık sıfatlarını ispattan yoksun bırakılmalarının, serbestçe paylarını devredebilme olanaklarının hukuksuz biçimde önüne geçilmesini engellenmesini hedeflemiştir (Ünlü, 2016, s. 148; Altaş, 2014, s. 109).

II. HAMİLİNE YAZILI PAY SENETLERİ

TTK 484. maddesinde *"Pay senetleri, hamiline veya nama yazılı olur. Bedelleri tamamen ödenmemiş paylar için hamiline yazılı pay senetleri çıkarılamaz. Bu hükme aykırı olarak çıkarılanlar geçersizdir. İyi niyet sahiplerinin tazminat hakkı saklıdır."* hükmü ile; hamiline veya nama ayrımının pay senedine bağlanma ile ortaya çıkacağı, anonim şirketlerde ise pay senetlerinin hamiline ve nama yazılı şekilde çıkarılabileceği ancak emre yazılı pay senedi çıkarılamayacağı belirtilmektedir (Tekinalp, 2015, s. 89; Altaş, 2016, s. 519; Yasan, 2021, s. 169).

Senedin içeriğinden, senedin hamili kim ise o kişinin hak sahibi olduğu anlaşılan pay senetleri hamiline yazılı pay senetleri olarak adlandırılır (Aksoy, 2018, s. 35; Tekinalp, 2015, s. 91). TTK m. 487 'de anonim şirket pay senetlerinin içeriğinde bulunması gereken zorunlu unsurlar sıralanmıştır; *"Pay senetlerinin; şirketin unvanını, sermaye tutarını, kuruluş tarihini,*

bu tarihteki sermaye tutarını, çıkarılan pay senedinin tertibini, bunun tescili tarihini, senedin türünü ve itibarî değerini, kaç payı içerdiğini belirtmesi ve şirket adına imza etmeye yetkili olanlardan en az ikisi tarafından imza edilmiş olması şarttır.” hükmüyle hamiline yazılı pay senetleri ve nama yazılı pay senetleri için ortak bir düzenleme yapılmıştır. Ancak 487. maddenin 2. fıkrası hükmünde; *“Nama yazılı pay senetlerinin ayrıca; sahiplerinin adı ve soyadını veya ticaret unvanını, yerleşim yerini, pay senedi bedelinin ödenmiş olan miktarını da açıklaması gerekir.”* düzenlemesiyle, nama yazılı pay senetlerinin, hamiline yazılı pay senetlerinin aksine, senet metni üzerinde; senet sahibinin adı, yerleşim yeri, payın bedelinin ödenmiş olan kısmı veya ticaret unvanı bilgilerinin içermesi gerektiği düzenlenmektedir (Tekinalp, 2015, s. 91; Aksoy, 2018, s. 35).

A. Hamiline Yazılı Pay Senetlerinin Çıkarılması

TTK m. 486 *“Paylar hamiline yazılı ise yönetim kurulu, pay bedelinin tamamının ödenmesi tarihinden itibaren üç ay içinde pay senetlerini bastırıp pay sahiplerine dağıtır. Yönetim kurulunun hamiline yazılı pay senetlerinin bastırılmasına ilişkin kararı tescil ve ilan edilir, ayrıca şirketin internet sitesine konulur.”* hükmü gereği; paylar hamiline yazılı ise yönetim kurulu tarafından, pay bedellerinin tamamının ödendiği tarihten itibaren üç ay içerisinde pay senetlerini bastırıp pay sahiplerine dağıtılması ve buna ilişkin kararın tescil ve ilan edilmesi zorunludur. Anılan hüküm geçerlilik şartı içermektedir. Zira hamiline yazılı pay senetleri pay defterine kaydedilmediğinden, güvenlik özel bir öneme sahiptir. Hamiline yazılı pay senetlerinin, pay sahiplerine dağıtılması zorunludur. Aksi takdirde pay sahibinin senedin bastırılması talepli eda davası açabilir. Dava, anonim şirkete karşı açılmalıdır ancak belirtmek gerekir ki; hamiline yazılı pay senetlerini bastırma yükümlülüğü yönetim kuruluna ait olduğundan, söz konusu yükümlülüğün ihlalinin zarara sebebiyet vermesi durumunda yönetim kurulunun sorumluluğu gündeme gelecektir (Tekinalp, 2015, s. 148; Altaş, 2016, s. 522).

Hamiline yazılı pay senetlerinin düzenlendiği TTK 'nın 486-489. maddeleri 7262 sayılı Kanun ile önemli ölçüde değişikliğe uğramıştır. 7262 sayılı Kanunun 31. maddesinde yer alan düzenlemeyle pay senedi bastırılmasına ilişkin TTK'nın 486. maddesinin 2. fıkrasına *“Hamiline yazılı pay sahipleri ile sahip oldukları paya ilişkin bilgiler, senetler pay sahiplerine dağıtılmadan önce Merkezi Kayıt Kuruluşu'na bildirilir.”* hükmü eklenmek suretiyle, pay senetlerinin dağıtılmadan önce MKK'ya bildirilmesi şart koşulmuş durumdadır. Belirtmek gerekir ki; Merkezi Kayıt Kuruluşu'na bildirimde bulunulması hususunda payların borsada işlem görüp görmemesi önem arz etmemektedir (Pulaşlı, 2021, s. 527).

TTK m.484 *“Bedelleri tamamen ödenmemiş olan paylar için hamiline yazılı pay senetleri çıkarılamaz. Bu hükme aykırı olarak çıkarılanlar geçersizdir. İyi niyet sahiplerinin tazminat hakları saklıdır.”* hükmüyle birlikte hamiline yazılı pay senetlerinin, pay bedellerinin tamamının ödenmeden evvel çıkarılabilmesi kanunun açık hükmü gereği mümkün değildir. Hamiline yazılı pay senetleri, pay bedellerinin tamamen ödendiği tarihten itibaren üç ay içerisinde bastırılmalıdır. Dolayısıyla pay bedellerinin tamamı ödenmedikçe üç aylık süre başlamayacağı gibi pay senedi bastırma yükümlülüğü de doğmaz (Altaş, 2014, s. 107).

Yönetim kurulu tarafından, hamiline yazılı pay senedi bastırılıp dağıtılncaya kadar ilmühaber de çıkarılabilir. TTK m.486 'nın 2. fıkrası gereği ilmühaberlere de nama yazılı pay senetlerine ilişkin düzenlemeler uygulanır (Pulaşlı, 2021, s. 525; Altaş, 2016, s. 523).

B. Hamiline Yazılı Pay Senetlerinin Devredilmesi

Senedin zilyetliğinin devri yoluyla, hamiline yazılı pay senetlerinin devri gerçekleştirilmektedir (Bozer ve Göle, 2020, s. 38; Ülgen vd., 2014, s. 75). 7262 sayılı Kanun ile birlikte hamiline yazılı pay senetlerinin devrinin şirket ve üçüncü kişiler nezdinde sonuç

doğurabilmesi için senedin zilyetliğinin devri yeterli görülmemiştir. Zilyetliğin devri ile birlikte, söz konusu devrin ancak Merkezi Kayıt Kuruluşu'na bildirilmesi sonrasında geçerli bir devrin hüküm ve sonuçlarını doğuracağı hususunu kanun koyucu, 7262 sayılı Kanunun 32. maddesinde yapılan değişiklik sonrasında TTK m.489 hükmünde "Hamiline yazılı pay senetlerinin devri, şirket ve üçüncü kişiler hakkında, ancak zilyetliğin geçirilmesi suretiyle payı devralan tarafından Merkezi Kayıt Kuruluşuna yapılacak bildirimle hüküm ifade eder. Merkezi Kayıt Kuruluşuna bildirimde bulunulmaması hâlinde, hamiline yazılı pay senedine sahip olanlar, bu Kanundan doğan paya bağlı haklarını gerekli bildirim yapılınca kadar kullanamaz." açıkça düzenleme altına almıştır.

Devir sonrasında Merkezi Kayıt Kuruluşu'na bildirimde bulunulmamasının yaptırımına da yine 7262 sayılı Kanun'da yer verilmiştir. Buna göre devir işlemi Merkezi Kayıt Kuruluşu'na bildirilmezse; zilyetliğin teslimi ile pay senedine sahip olanlar, bildirimde bulunulmadığından pay sahipliğinden kaynaklanan haklardan faydalanamayacaklardır¹ ancak pay senedi sahipliğinden kaynaklı, bildirici yükümlülükler uylmaması devralanın, ortak olarak adlandırılmayacağını ya da ortaklık sıfatının sona ereceği anlamını taşımaz (Happ, 2007, s. 532). Zira MKK'ya yapılacak olan bildirim kurucu değil bildirici bir nitelik arz etmektedir.

C. Hamiline Yazılı Pay Senetlerinin Rehnedilmesi

Senedin rehin alacaklısına teslimini yeterli gören Medeni Kanun m.956 hükmü, hamiline yazılı pay senetlerinin rehnedilebilmesi bakımında da geçerlidir. Zira MK 956 ile TTK 647 'nin; aynı hak kurulması maksadıyla kıymetli evrakın devri için senet üzerindeki zilyetliğin devrinin şart koşulması hükmü tam uyum içindedir. Ancak önemle belirtmek gerekir ki; anonim ortaklık genel kurulunda rehinli pay senetlerini temsil etme yetkisi rehinli pay alacaklısına değil, hamiline yazılı pay senedi sahibine aittir (Tekinalp, 2015, s. 91).

7262 sayılı Kanunda ve takip eden Ticaret Bakanlığı tebliğinde rehinli hamiline yazılı paylara ilişkin bilgilerin Merkezi Kayıt Kuruluşu'na bildirilip bildirilmeyeceği hakkında bir hüküm yer almamaktadır. Şeffaflık ve hamiline yazılı pay senetlerinde güvenlik prensibiyle yürürlüğe konulan kanun değişikliklerinde pay senedinin rehiniyle ilgili bir düzenleme yer almaması bir eksiklik olarak dikkat çekmektedir. Zira uygulamada, payın devri sonrasında Merkezi Kayıt Kuruluşu'na bildirimini bir yükümlülük ve sorumluluk olarak addedileceğinden, bu yükümlükten payın devri yerine payın rehni uygulamada tercih sebebi olabilecektir.

D. Hamiline Yazılı Pay Senedi Sahiplerinin Genel Kurula Katılma Süreci

7262 sayılı kanun yürürlüğe girmeden önce, hamiline yazılı pay senedi sahipleri, senedin sahibi olduklarını ispat etmek koşuluyla; evvelden belirlenmiş olan genel kurul toplantı gününden, en geç bir gün önceki güne kadar giriş kartı almakta ve almış oldukları bu kartları ibraz ederek ortaklık genel kurul toplantısına katılabilmekteydiler. Giriş kartı alındıktan sonra pay senedinin devredilmesi durumunda ise senedi devralan pay sahibi yine ispat koşuluyla genel kurul toplantısına katılabilmekteydi (Sarıkaya, 2021, s. 431; Şener, 2019, s. 487; Çalışkan, 2019, s. 49). Özellikle pay senedi ve pay sahibi sayısı fazla olan anonim ortaklıklarda hamiline yazılı pay senetlerinin takibi oldukça güç bir hal aldığından 7262 sayılı Kanunda, pay sahiplerinin, pay sahipliği sıfatını ispat etmelerinde artık senedin ibrazı değil Merkezi Kayıt Kuruluşu'na yapılacak olan bildirim esas alınacaktır. Dolayısıyla hamiline yazılı pay sahiplerine yönelik giriş kartı uygulamasına 7262 sayılı Kanunla son verilmiştir (Baytemur, 2021, s. 713). Payları borsada işlem görmeyen kapalı anonim

¹ "Hamiline yazılı pay senedini devralan tarafından gerekli bildirimde bulunulmazsa, devralan bu Kanundan doğan paya bağlı haklarını gerekli bildirim yapılınca kadar kullanamayacaktır." 7262 sayılı Kanun Gerekçesi.

ortaklıkların genel kuruluna katılma hakkı bulunan pay sahiplerinin tespitinde; nama yazılı pay senedi sahipleri için pay defteri kayıtları, hamiline yazılı pay senedi sahipleri için ise Merkezi Kayıt Kuruluşu kayıtları dikkate alınacaktır.

Anonim ortaklık genel kurulunu toplantıya çağırانlar, genel kurula katılabilecekler listesini, hamiline yazılı pay senedi sahipleri bakımından Merkezi Kayıt Kuruluşu'ndan sağlanan pay sahibi çizelgesini dikkate alarak hazırlamalıdır. Genel kurul toplantı gününden en az iki gün önce, pay sahibi çizelgesinin hazırlanması için, yönetim kurulu veya şirketi temsile yetkili olanlarca Merkezi Kayıt Kuruluşu sistemi üzerinden başvuruda bulunulmalıdır. Genel kurul toplantıya; pay sahipleri, azlık, tasfiye memurları veya asliye ticaret mahkemesi tarafından yetkilendirilen kayyım tarafından çağrılmışsa Merkezi Kayıt Kuruluşu'na pay sahipliği çizelgesi için başvuru yine bu kişiler tarafından da yapılabilir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus; pay sahipliği çizelgesinin yönetim kurulu tarafından isteneceği ancak toplantıya çağrının kayyım, tasfiye memuru, pay sahipleri veya azlık tarafından yapılması sonrasında yönetim kurulunun görevini yapmaması veya yapamaması durumunda Merkezi Kayıt Kuruluşu'ndan pay sahipliği çizelgesinin çağrıda bulunanlarca da istenebilecek olmasıdır (Şener, 2019, s. 19)².

Pay sahibi çizelgeleri Merkezi Kayıt Kuruluşu tarafından genel kurul toplantı tarihinden bir önceki güne ait, MKK sisteminde yer alan, gün sonu kayıtları baz alınarak hazırlanır. Pay sahibi çizelgesi genel kurul toplantıya çağırانlar tarafından alınır. Merkezi kayıt kuruluşu tarafından hazırlanan pay sahipleri çizelgesinde hamiline yazılı pay sahiplerinin adları, varsa unvanları, adresleri, sahip oldukları pay miktarları, payların itibari değerleri ve varsa grupları gösterilir³.

III. MERKEZİ KAYIT KURULUŞU NEZDİNDE TUTULACAK KAYITLAR

Merkezi Kayıt Kuruluşu, payların kayıt altına alınmasına ilişkin işlemleri gerçekleştirme, kaydileştirilen sermaye piyasası araçlarını ve bağlı hakları elektronik ortamda merkezi olarak depolanmasını ve saklanmasını sağlamak üzere örgütlenmiş, anonim şirket şeklinde teşekkül etmiş bir özel hukuk tüzel kişisidir (Tekinalp, 2015, s. 97)⁴.

Merkezi Kayıt Kuruluşu'nda, merkezi kayıt ve saklama sisteminde hamiline yazılı pay senetlerine ilişkin kayıtlar kurucu nitelikte olmayıp, hakların başkaca ilgililere karşı ileri sürülmesinde MKK' ya yapılan bildirim tarihi esas alınması sebebiyle bildirici nitelik taşımaktadır (Kubilay, 2013, s. 812). Kapalı anonim ortaklıklarda, hamiline yazılı pay senetlerinin Merkezi Kayıt Kuruluşu'na bildirimini, ortaklık paylarının hamiline yazılı olma niteliğini ortadan kaldırmayacak nitelikte ve ortaklık bakımından en azından maliyetle pay senetlerinin takibinin gerçekleştirilmesi gayesiyle yasaya konulmuştur.

Merkezi kayıt kuruluşu tarafından kayıt altına alınacak hamiline yazılı pay senetlerini;

- 1 Nisan 2021 tarihinden evvel hamiline yazılı pay senedi çıkaran şirket paylarının kaydı
- 1 Nisan 2021 tarihinden sonra hamiline yazılı pay senedini ilk defa bastırarak şirket paylarının kaydı
- Hamiline yazılı pay senetlerinin devri sonrasında devralan tarafından yapılan bildirim üzerine yapılacak kayıtlar olmak üzere üçe ayırmak mümkündür.

² R.G. 06.04.2021. s.31446, Hamiline Yazılı Pay Senetlerinin Merkezi Kayıt Kuruluşuna Bildirilmesi ve Kayıt Altına Alınması Hakkında Tebliğ, m.6.

³ Hamiline Yazılı Pay Senetlerinin Merkezi Kayıt Kuruluşuna Bildirilmesi ve Kayıt Altına Alınması Hakkında Tebliğ m.6/2.

⁴ 6362 sayılı Sermaye Piyasası Kanunu, m.13.

7262 sayılı Kanunla yapılan değişiklik sonrası 6102 sayılı Türk Ticaret Kanunu’nun 489. maddesi gereği Merkezi Kayıt Kuruluşu’na bildirimde bulunulmamasının yaptırımına paya bağlı hakların kullanılamamasıdır ayrıca daha sonra detaylı olarak ele alınacağı üzere bildirimde bulunulmamasının idari para cezası yaptırımını da mevcuttur. Düzenleme ile birlikte pay sahibi bilgilerinin Merkezi Kayıt Kuruluşu nezdinde hamiline yazılı pay senedi olma özelliğinin ortadan kaldırılmadığı ön görülmekle birlikte MKK mevzuatı gereği pay senedi sahiplerine ilişkin bilgilere yetkili kamu otoriteleri tarafından ulaşılabilecektir. Anonim ortaklıklarda pay senetleri limited ortaklıkların aksine kıymetli evrak niteliğini haizdir (Yasan, 2021, s. 169; Altaş, 2016, s. 519). Hamiline yazılı senetler, kıymetli evrak türleri arasında en kolay ve en hızlı biçimde devredilebilen senetlerdir zira senedin ve onun içerdiği hakkın bir başkasına devredilebilmesi için senedin zilyetliğinin geçirilmesi yeterlidir (Bozer ve Göle, 2020, s. 38; Ülgen vd, 2014, s. 75).

7262 sayılı Kanunla birlikte hamiline yazılı pay senetlerinin Merkezi Kayıt Kuruluşuna bildirim yükümlülüğü getirilmesinin ardından senetlerin niteliğinin zedelediği açıktır. Senet metninden dahi senet sahibinin kim olduğu anlaşılamadığı hamiline yazılı senetlerin sahiplerinin MKK nezdinde kayıt altına alınması her ne kadar senetlerin güvenliği ve şirket paylarının takibi için önem arz etse de hamiline yazılı pay senetlerinin hamiline olma özelliğini önemli ölçüde tahrir etmektedir. Merkezi Kayıt Kuruluşu’nun her türlü gerçek kişiye ve tüzel kişiye ait sırları saklama yükümlülüğü⁵ bulunsun da; bilhassa ortaklığın genel kurul toplantısı öncesi, toplantıya katılacak pay sahiplerinin listelendiği pay sahipliği çizelgesine, yönetim kurulu haricinde, toplantıya çağrılar tarafından da ulaşılabiliyor olması özellikle uygulamada pay sahipliğinin gizli kalmasını isteyen hamiline yazılı pay senedi sahiplerinin önemli ölçüde bu istemlerinin gerçekleştirilmesine sebebiyet verecektir.

A. MKK’ya Yapılacak Bildirimin Usulü

Ticaret Bakanlığına ait MERSİS sisteminde kayıtlı bulunan şirket temsilcileri tarafından hamiline pay kayıt sisteminde (HPKS)’de kayıtlar oluşturulur. MERSİS sisteminde kaydı bulunamayan kişi veya kuruluşlar tarafından hamiline pay kayıt sistemine veri girilebilmesi mümkün değildir. Bu sayede yetkisiz kişiler tarafından pay sahiplerinin bilgilerine ulaşılması önlenmek istenmiş ve hamiline yazılı pay senetlerinin hamiline olma özelliği korunması hedeflenmiştir.

Hamiline Pay Kayıt Sistemi’ne kaydı yapılacak olan ortaklığın hamiline paylarına ilişkin bilgiler, kayıt işleminden MERSİS sistemine kaydedilmemişse HPKS’ne veri girişi yapılamaz. Hamiline paylara ilişkin bilgiler güncel değilse, ortaklık yetkilileri ticaret sicil müdürlüklerine başvurarak HPKS’de pay sahibine ilişkin kimlik bilgilerinin girileceği paylara ait diğer bilgileri MERSİS’e kaydettirmelidirler. HPKS’de nama yazılı paylara ait veri girişi yapılamamaktadır.

B. MKK’ya Bildirimde Bulunulmamasının Yaptırımı

7262 sayılı “Kitle İmha Silahlarının Finansmanının Önlenmesine İlişkin Kanun” ile Türk Ticaret Kanunu’nun 486. ve 489. maddelerinde Merkezi Kayıt Kuruluşu’na ilgililerce bildirimde bulunulması yükümlülüğünün yerine getirilmesinin sağlanması amacıyla TTK’nın 562. maddesinin 13. fıkrası idari para cezası öngörülmüş durumdadır⁶.

⁵ “MKK yöneticileri ve tüm personeli sıfat ve görevleri dolayısıyla öğrendikleri; MKK’ya ve MKK’yla ilişkisi olan ortaklık, kurum ve diğer her türlü gerçek ve tüzel kişilere ait sırların gizliliğine uymak ve sırları kanunla görevli ve yetkili kılınmış kişi ve mercilerden başkasına herhangi bir suretle açıklamamak, kendilerinin veya üçüncü kişilerin yarar veya zararına kullanmamakla yükümlüdürler. Bu yükümlülük, ilgililerin MKK’daki görevlerinden ayrılmalarından sonra da devam eder.” Merkezi Kayıt Kuruluşunun Kuruluşu, Faaliyet, Çalışma ve Denetim Esasları Hakkında Yönetmelik, m.18.

⁶ “(Ek:27/12/2020-7262/33 md.) Bu Kanunun;

a) 486 ncı maddesinin ikinci fıkrası uyarınca bildirimde bulunmayanlar yirmi bin Türk lirası,

7262 sayılı Kanun'un 34. maddesi ile hali hazırda hamiline yazılı pay senedi sahiplerinin 31.12.2021 tarihine kadar ortaklığa bildirilmesi, ortaklığın da bu durum karşısında Merkezi Kayıt Kuruluşu'na bildirmesi için; 31.12.2020 tarihinde resmi gazetede yayınlanarak yürürlüğe giren 7262 sayılı Kanunu'nun yürürlüğe giriş tarihinden itibaren 1 yıllık süre verilerek 31.12.2021 tarihine kadar süre tanınmıştır. Ayrıca bu yükümlülüğü yerine getirmeyenlere idari para cezası yaptırımı uygulanacağına dair düzenleme 6102 sayılı Türk Ticaret Kanunu'nun geçici 14. Maddesiyle hüküm altına alınmıştır (Pulaşlı, 2021, s. 529)⁷.

7262 sayılı Kanunla birlikte yapılan değişiklik sonrasında Merkezi Kayıt Kuruluşu'na bildirilmesi ve kayıt altına alınması gereken pay senetleri, pay sahiplerinin ihmali sonucu MKK'ya teslim edilmemiş olabileceği gibi anonim şirket yöneticilerinin veya aracı kuruluşların, kötü niyetli eylem ve fiilleri neticesinde ya hiç kaydedilmemiş ya da gerçeği yansıtmayacak biçimde bildirilip kaydedilmiş olabilir. MKK ve üyelerinin, ortaklık tarafından bildirilen hamiline yazılı pay senetleri kayıtlarının, hatalı tutulmasından kaynaklı hak sahiplerinin ve anonim ortaklığın uğrayacağı zararlardan kusurları oranında sorumlu olacakları 6362 sayılı Sermaye Piyasası Kanunu m.81'de hüküm altına alınmış durumdadır (Kubilay, 2013, s. 828; Baytemur, 2021, s. 714).

Merkezi Kayıt Kuruluşu'na yapılacak bildirim hamiline yazılı pay senetleri için kurucu değil bildirici nitelik arz ettiğinden, MKK'ya yapılacak bildirimin yapılmaması senedin devrini geçersiz kılmayacağından, uygulamada bildirim olmaksızın hamiline yazılı pay senetlerinin tedavülü olasıdır. Fakat pay senedini, MKK nezdinde pay sahibi olarak gözükmeyen birinden devralan tarafın yapacağı bildirim sonrasında senedin devralındığı kişinin bilgilerine yer verilmesi halinde bildirim yükümlülüğüne uymama nedeniyle önceki hamil veya hamillere idari para cezası işletilip işletilmeyeceği hususu tartışma konusu olabilecektir (Baytemur, 2021, s. 718). Her ne kadar hamiline yazılı pay senetlerinin devri için senedin zilyetliğinin devri yeterli olsa da, hamiline yazılı pay senetlerinin ciro ve teslim yoluyla devredilebilmesi de mümkündür, bu gibi durumlarda hamiline yazılı senet üzerine yapılan ciro, geçerli bir cironun hüküm ve sonuçlarını doğurmaktadır (Bozer ve Göle, 2020, s. 38; Ülgen vd., 2014, s. 75; Bilgili ve Demirkapı, 2017, s. 30). Dolayısıyla kanaatimizce; pay senedi üzerinde yapılan cirolardan veya devir sözleşmelerinden, Merkezi Kayıt Kuruluşu nezdinde kaydı bulunmayan kimselerin varlığının tespit edilmesi halinde, TTK m.489'da yer alan yükümlülüğün yerine getirilmemesi sebebiyle TTK m.562'de öngörülen idari para cezasına gündeme gelmelidir zira hamiline yazılı pay senetlerinin bir başkasına devri sonrasında MKK'ya yapılacak olan bildirim anonim ortaklığa değil senedi devralana yüklenmiş bir yükümlülüktür.

IV. 7262 SAYILI KANUNLA YAPILAN DEĞİŞİKLİKLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

7262 sayılı Kanunla birlikte Türk Ticaret Kanunu'nda yapılan değişikliklerle hamiline yazılı pay senetlerine bağlı hakların doğumu ve devri sonrasında paya bağlı hakların kullanımı önemli ölçüde değişikliğe uğramıştır. Elbette ki söz konusu değişikliklerin hamiline yazılı pay senetlerinin uygulamada yol açtığı problem ve tehlikeleri tam olarak önleyip önlemediği hususu tartışmalara yol açmaktadır (Baytemur, 2021, s. 714). Zira anonim ortaklığa, anonimlik özelliğini sağlayan en önemli husus hamiline yazılı

b) 489 uncu maddesinin birinci fıkrası uyarınca bildirimde bulunmayanlar beş bin Türk lirası, idari para cezasıyla cezalandırılır." 6102 sayılı Türk Ticaret Kanunu, m.562/13.

⁷ "Hamiline yazılı pay senedine sahip olanlar, 31/12/2021 tarihine kadar Merkezi Kayıt Kuruluşuna bildirilmek üzere pay senetleri ile birlikte anonim şirkete başvurur. Başvuru üzerine anonim şirket yönetim kurulu, beş iş günü içinde hamiline yazılı pay sahipleri ile sahip oldukları paya ilişkin bilgileri Merkezi Kayıt Kuruluşuna bildirir. Pay sahipleri anonim şirkete başvuramazsa bu Kanundan doğan paya bağlı haklarını gerekli başvuru yapıncaya kadar kullanamaz." Birinci fıkra uyarınca başvuruda veya bildirimde bulunmayanlar 562nci maddenin on üçüncü fıkrası uyarınca cezalandırılır." 6102 sayılı Türk Ticaret Kanunu Geçici Madde 14.

pay senetleridir. 7262 sayılı Kanunla yapılan değişiklikler, anonim ortaklıkların anonimlik özelliğinin tekrar gözden geçirilmesine sebebiyet vermektedir.

Anonimlik; şirket pay ve pay sahipliğine ilişkin olup, ortaklık tarafından pay sahiplerinin bilinmemesi, kim olduklarının, kişisel nitelik veya yeteneklerinin ortaklık açısından bir önem taşımaması anlamına gelmektedir. Anonim ortaklıkların sermaye şirketi olmalarının bir neticesi olarak, şirket için önem arz eden ve merkezde konumlandırılan unsur, kişiler değil, sermaye olduğundan; pay sahiplerince taahhüt edilen sermaye borcu ifa edildiği sürece, pay sahiplerinin kimliklerinin şirket açısından bir önemi bulunmamaktadır (Tütüncü, 2017, s. 753). Hamiline yazılı pay sahipleri özelinde vücut bulan anonimlik ilkesi gereği, pay sahipleri haklarını kullanırken kişisel bilgilerini açıklamak zorunda olmadığı kabul edilmektedir, 7262 sayılı Kanunla yapılan değişiklik sonrasında getirilen bildirim yükümlülüğüyle anonimlik ilkesi adeta kullanılamaz hale getirilmekte ve yok sayılmaktadır (Baytemur, 2021, s. 715).

7262 sayılı Kanunla yapılan değişiklik sonrasında Devir işleminin ayrıca MKK'ya bildirilmesi gerekecek ve pay sahipliğinin ispatında ve dolayısıyla paydan kaynaklanan hakların kullanımında MKK nezdinde tutulan kayıtlar nazara alınacaktır. Her ne kadar ticari hayatta ortaklığın güvenliği, şirket paylarının takibinin yapılması ve korunması daha büyük bir menfaat olarak değerlendirilebilecek olsa da; aralarında organik bir bağ bulunmayan kapalı anonim ortaklıklar ile Merkezi Kayıt Kuruluşu arasında doğrudan bir bağlantı kurulması özellikle aile şirketi olarak yapılan ortaklıkların niteliği ile bağdaşmayacaktır.

Her ne kadar Merkezi Kayıt Kuruluşu'na yapılacak bildirimin yetkili kişiler⁸ yani yönetim kurulu tarafından yerine getirileceği belirtilmişse de TTK m.375'de yer alan yönetim kurulunun devredilemez yetkileri arasında MKK'ya yapılacak bildirim yükümlülüğü yer almamaktadır. Dolayısıyla yönetim kurulunun MKK'ya yapılacak olan bildirim yükümünü bir başka kimselere devretmesi önünde bir engel bulunmamaktadır. Dolayısıyla uygulamada yapılabilecek olan bu yetki devriyle hamiline yazılı pay sahiplerinin kimlik bilgileri, iletişim bilgileri, adres bilgileri gibi önem arz eden bilgilerin bir başka kişi ve kurumların eline geçmesi muhtemeldir. Bu sebeple kanun koyucunun, genel hükümler dışında, MKK'ya yapılacak bildirimin, münhasıran sınırlı sayıda saymak suretiyle; kim veya kimler tarafından ne surette yapılabileceği ve paya ilişkin bilgilerin, kayıt yapanlar tarafından ortaklık dışına sızdırılması durumunda ne gibi müeyyidelerle karşılaşabileceği hususunu detaylı olarak düzenlenmesi gerekmektedir. Zira söz konusu bahis anonim şirketin en temel prensibi olan anonimlik ilkesiyle doğrudan ilişkilidir.

Uygulamada, özellikle henüz kurulan anonim ortaklıklar açısından çıkarılacak hamiline yazılı pay senetlerinin Merkezi Kayıt Kuruluşu'na bildirilmesi hem maddi olarak bir külfet olarak addedileceğinden hem de zaman ve işgücü bakımından ortaklıklar açısından bir külfet olarak değerlendirilebileceğinden, şirketlerin hamiline yazılı pay senedi çıkarmak yerine nama yazılı pay senetlerini tercih edebilecek olması değişiklik sonrası muhtemel hale gelmiştir. Zira 7262 sayılı Kanunla hamiline yazılı pay senetlerinin MKK'ya bildirilmesi düzenlenirken nama yazılı pay senetleri için bir bildirim yükümlülüğü getirilmemiştir, nama yazılı pay senetleri şirket bünyesinde tutulan pay defterinde kayıt altına alınmaktadır.

SONUÇ

7262 sayılı Kanun ile Türk Ticaret Kanunu'nda yapılan değişiklikler sonrasında; anonim ortaklıklarda, hamiline yazılı payların Merkezi Kayıt Kuruluşu'na bildirilmesi bir zorunluluk haline getirilmiştir. Henüz yeni çıkarılacak olan müstakbel hamiline yazılı pay senetleri ile hali hazırda mevcut bulunan hamiline yazılı pay senetleri şirketin yönetim

⁸ "Şirketi temsile yetkili olanlarca, yönetim kurulu kararı ve bastırılacak her bir senedin dağıtılacağı hamiline yazılı pay sahibinin; Gerçek kişi ise; adı, soyadı, vatandaşlığı, yerleşim yeri... MKK'ye bildirilerek bu amaçla oluşturulan sisteme kaydedilir..." Hamiline Yazılı Pay Senetlerinin Merkezi Kayıt Kuruluşuna Bildirilmesi ve Kayıt Altına Alınması Hakkında Tebliğ, m.4.

kurulu tarafından MKK'ya bildirilmelidir. Hamiline yazılı pay senetlerinin devredilmesi durumunda ise devralan, MKK'ya bildirimde bulunmakla yükümlüdür.

MKK'ya bildirilmeyen hamiline yazılı pay senetlerinin sahipleri, pay sahipliğinden doğan haklarını kullanmazlar. 7262 sayılı Kanunla yapılan değişiklik sonrasında hamiline yazılı pay senedi sahiplerinin, genel kurula katılabilmeleri için giriş kartı almaları gerekliliğine son verilmiştir. Buna göre; genel kurulu toplantıya çağırılanlarca, toplantı tarihinden bir gün önce, MKK'ya başvurularak, MKK tarafından gün sonu kayıtları esas alınarak hazırlanan pay sahipliği çizelgesi talep edilmelidir. Pay sahipliği çizelgesinde bilgileri bulunan pay senedi sahipleri genel kurul toplantılarına bu yöntemle katılabileceklerdir.

6102 sayılı Türk Ticaret Kanunu'nun geçici 14. madde düzenlemesiyle, MKK'ya bildirimde bulunması gereken kimselerin bildirimde bulunmamaları durumunda idari para cezasına hükmedileceği düzenle altına alınmıştır. Hamiline yazılı pay senedi üzerinde yapılan cirolardan veya devir sözleşmelerinden yapılan düzenleme sonrasında, yükümlülük altındaki devralanlardan, Merkezi Kayıt Kuruluşu bünyesinde kaydı bulunmayanların varlığının tespit edilmesi durumunda öngörülen idari para cezası yaptırımı tespit edilen önceki hamillere uygulanmalıdır.

Anonim ortaklıklara, anonimlik özelliği kazandıran en önemli hususlardan birinin hamiline yazılı pay senetleri olduğu açıktır. TTK m.486 hükmünde yer alan hamiline yazılı pay senetlerinin Merkezi Kayıt Kuruluşu'na bildirim yükümlülüğü; hamiline yazılı pay senetlerinin hamiline olma özelliğini zedelemektedir. Zira MKK nezdinde pay senedi sahibinin adı soyadı, adres bilgileri, iletişim bilgileri kayıt altına alınmaktadır; bu durum her ne kadar özellikle ortak sayısı fazla olan anonim ortaklıklarda pay senetlerinin takibinin ve güvenliğinin sağlanmasını sağlıyor olsa da anonim ortaklıkların en temel niteliği olan anonimlik özelliği ile bağdaşmamaktadır.

EXTENDED ABSTRACT

Bearer share certificates must be printed within three months from the date of full payment of the share prices. In joint-stock companies, it has become a requirement to notify the bearer of shares to the Central Registry Agency. Only the transfer of possession will no longer be sufficient for the transfer of bearer shares to someone else. In case of transfer of bearer share certificates, the transferee is obliged to notify Central Registry Agency. Owners of undeclared shares do not exercise their rights arising from share ownership. In Article 486 of the Turkish Commercial Code No. 6102, it is stipulated that after the amendment made with Law No. 7262, the bearer share certificates in joint-stock companies should be notified to the Central Registry Agency.

After the amendment was made, the requirement for shareholders to obtain an entrance card in order to attend the general assembly was terminated. Those who call the joint-stock company general assembly meeting should prepare the list of those who can attend the general assembly, taking into account the shareholder chart provided by the Central Registry Agency for the bearer shareholders.

It is clear that one of the most important issues in joint-stock companies is bearer shares. reporting obligation; harms the characteristics of bearer share certificates. In the Central Registry Agency record include; the names, surnames, addresses, and contact information of the shareholder are recorded; Although this situation ensures the tracking and security of the shares, especially in joint-stock companies with a large number of partners, it does not comply with the anonymity feature, which is the most basic characteristic of joint-stock companies. It is accepted that the shareholders do not have to disclose their personal information while exercising their rights. With the notification obligation introduced after the amendment made with Law No. 7262, the principle of anonymity is almost rendered unusable and ignored.

KAYNAKÇA

- Aksoy, S. (2018). *Anonim şirketlerde pay ve payın devri*. İstanbul Şehir Üniversitesi.
- Altaş, S. (2014). Anonim şirketlerde pay senedi bastırma yükümlülüğü. *Mali Çözüm Dergisi*. 105-118.
- Altaş, S. (2016). *Türk Ticaret Kanuna göre anonim şirketler*. 7.Baskı. Seçkin Yayıncılık.
- Baytemur, D. (2021). 7262 Sayılı kanunla hamiline yazılı pay senetlerine ilişkin yapılan değişiklikler. *Terazi Hukuk Dergisi*. 16(176), 711-720.
- Bilgili, F. ve Demirkapı, E. (2017). *Kıymetli evrak hukuku*. 7. Baskı. Dora Yayıncılık .
- Bozer, A. ve Göle, C. (2020). *Kıymetli evrak hukuku*. 9. Baskı. Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü.
- Çalışkan, M. (2019). *Anonim şirketlerde genel kurul*. Adalet Yayınevi. 2019.
- Happ, W. (2007). *Aktienrecht - Handbuch - Mustertexte - Kommentar*. 3. Auflage. Carl Heymanns Verlag.
- Kubilay, H. (2013). Kaydileştirilmesi gereken pay senetlerini merkezi kayıt kuruluşuna teslim etmeyen kişilerin hukuki durumu. *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. 17(1-2), 805-829.
- Pulaşlı, H. (2021). *Şirketler hukuku genel esaslar*. 7. Baskı. Adalet Yayınevi. 2021.
- Sarıkaya, M. (2021). Anonim şirket genel kuruluna katılmaya yetkili ve katılmak zorunda olanlar ile katılmamanın hukuki sonuçları. *Yıldırım Beyazıt Hukuk Dergisi*. 415-460.
- Şener, O. (2019). *Teorik ve uygulamalı ortaklıklar hukuku*. 4. Bası. Seçkin Yayıncılık. 2019.
- Tekinalp, Ü. (2015). *Sermaye ortaklıklarının yeni hukuku*. 4. Baskı. Vedat Kitapçılık.
- Tütüncü, M. (2017). Anonim şirketlerin sonu: hamiline yazılı pay senetleri için öngörülen yeni düzenlemeler. *İstanbul Kültür Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. 16(2), 749-782.
- Ülgen, H., Helvacı, M., Kendigelen, A., Kaya, A. (2014). *Kıymetli evrak hukuku*. On İki Levha Yayıncılık. 2014.
- Ünlü, U. (2016). Anonim şirketlerde pay senedi kavramının incelenmesi. *Mali Çözüm Dergisi*. 133, 147-159.
- Yasan, M. (2021). *Ortaklıklar hukuku*. Seçkin Yayıncılık.

**Dinamik Bir Figür Olarak Hz. Fatıma: Şii Perspektiften Hz. Fatıma'nın Kadınların
Kimlik İnşasına ve Bazı Dini Pratiklerine Tesiri**

**Fatima as a Dynamic Figure: Hz. Fatıma's Effect on Women's Identity Construction
and Some Religious Practices**

Figen Balamir

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Sosyolojisi
Ankara, Türkiye

Ph.D. Student, Ankara University, Institute of Social Sciences, Sociology of Religion
Ankara, Türkiye

fibalamir@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-6448-3177>

Atıf Bilgisi / Reference Information

Balamir, F. (2022). Dinamik bir figür olarak Hz. Fatıma: Şii perspektiften Hz. Fatıma'nın kadınların kimlik inşasına ve bazı dini pratiklerine tesiri, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 16(32), 58-72.

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.57353>

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Submission Date: 21.01.2022

Kabul Tarihi / Acceptance Date: 22.01.2022

Yayınlanma Tarihi / Publication Date: 25 Haziran / June 2022

Yayınlanma Sezonu / Publication Season: Haziran / June 2022

Cilt / Volume: 32

Sayfa / Pages: 58-72

DİNAMİK BİR FİĞÜR OLARAK HZ. FATİMA: Şİİ PERSPEKTİFTEN HZ. FATİMA'NIN KADINLARIN KİMLİK İNŞASINA VE BAZI DİNİ PRATİKLERİNE TESİRİ¹

ÖZ

Bu makale, dünden bugüne Müslüman kültürlerde ve Türkiye'de Fatıma figürünün Şii kadın kimliğinin inşasındaki önemini; bir rol model olarak sunulma şeklini ve özellikle Şii mümin kadınların dünyasındaki yerini merkezine almaktadır. Makalede ilk önce günümüzde Şii müminlerin okudukları kitaplarda Fatıma'nın tasviri incelenmiş, daha sonra onun hakkında yapılmış akademik çalışmalar eşliğinde tarihsel kişiliği, Şii kadınlara rol model olarak sunulma biçimi değerlendirilmiştir. Ardından İslam tarihinin ilk kırılma noktalarından biri olan Fedek mirası üzerinden Fatıma'nın verdiği mücadelenin geçmişten günümüze Müslüman kadınlara örnekliği incelenmiştir. Bu çalışmada Fatıma'nın Şii kadınlara dindarlık ve ev içi alandaki kadınlık rolü beklentisi açısından rol model olarak sunulma biçimini anlamak amacıyla Türkiye'de Fatıma ile ilgili bazı inanç ve pratikler, araştırmacının doktora tez çalışması sırasında elde ettiği etnografik veriler ışığında değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şiilik, Ehl-i Beyt, Rol Model Kadın, Fatıma, Şii Kadın Kimliği, Şii Dini Pratikler.

FATİMA AS A DYNAMIC FIGURE: HZ. FATİMA'S EFFECT ON WOMEN'S IDENTITY CONSTRUCTION AND SOME RELIGIOUS PRACTICES²

58

ABSTRACT

This article examines the importance of Fatima's figure in the construction of Shiite female identity in Muslim cultures and Turkey from past to present; It focuses on the way she is presented as a role model and her place in the world of Shiite believing women. In the article, firstly, the description of Fatima in the books read by Shiite believers today was examined, and then, in the accompaniment of academic studies about her, her historical personality and the way she was presented as a role model to Shiite women were evaluated. Then, the example of the struggle of Fatima to Muslim women from the past to the present over the legacy of Fadak, one of the first breaking points in the history of Islam, was examined. In this study, some beliefs and practices related to Fatima in Turkey were tried to be evaluated in the light of the ethnographic data obtained by the researcher during her doctoral thesis to understand how Fatima is presented as a role model for Shiite women in terms of religiosity and the expectation of femininity in the domestic sphere.

Keywords: Shiism, Ehl-i Beyt, Role Model Woman, Fatima, Shiite Female Identity, Shia Religious Practices.

GİRİŞ

Bu çalışmada Şii kadın kimliğinin inşasında, Fatıma figürünün önemi, tarihsel süreçte kadınlar için rol model oluşu, Şii kadınlar üzerindeki bazı yansımaları incelenecektir. Metinlerdeki bilgilerin tarihi gerçekleri yansıtıp yansıtmadığı bu çalışmanın

¹ Bu çalışmanın etik kurul onayı, Ankara Üniversitesi Etik Kurulundan 12.02.2021 tarih ve 86 sayı ile alınmıştır.

² Bu çalışma, şu an yazmakta olduğum "Gelenek ve Modernlik Olarak Caferilik-Türkiye'de Sosyal, Kültürel Tezahürler Üzerine Bir Araştırma" başlıklı doktora tezimin bir bölümünden türetilmiştir.

amacı olmayıp, daha çok Şii anlatılarda vurgulandığı şekliyle Fatıma'nın kadınların dindarlık biçimlerine olan etkisine odaklanılacaktır.

Bu çalışmadaki temel problem, Fatıma'nın Sünniler için de saygın bir konumda bulunmasına rağmen Şiilerin dini hayatındaki tezahürleridir. Fatıma, geçmişten günümüze kadarki süreçte özellikle Şii kültürlerde yeniden inşa edilen bir kişiliktir. Çalışmada bu inşai süreç literatüre müracaat edilerek incelenecek, ardından Türkiye'de Fatıma'nın Şii kadınlar için ifade ettiği anlam ve dini pratiklerine olan katkısı betimlenecektir.

İlgili literatüre baktığımızda onun hayatının Hz. Peygamber'in vefatından sonraki bölümünün Şii ve Sünni kaynaklarda farklı anlatıldığı "uzlaştırılmaz tarihyazımları" "out of irreconcilable historiographies" (Lucas, 2004, s. 221) görülmektedir. Bu nedenle, Müslümanlar için birçok Fatıma algısı bulunmaktadır. İslam tarihindeki önemli kadınlardan biri olan ve tüm Müslümanların büyük saygı gösterdiği Fatıma ile ilgili Anadolu halk kültüründe bazı inanç ve pratikler olduğu halde Din Sosyolojisi alanında yapılmış akademik çalışmalar yetersizdir. Bu makale alandaki boşluğa küçük de olsa dikkat çekmeyi de hedeflemektedir.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra halife seçimi aşamasında Fatıma'nın önemli bir aktör olarak ortaya çıktığını ve bunun günümüze kadar geçen dönemde Şiilerin siyasi ve sosyal hayatında etkili olduğunu Şii tarihi kaynaklar belirtmektedir. Bu kaynaklarda o, halifelik mücadelesinde belirgin bir şekilde Ali'ye göre daha aktif bir konumda görülmektedir. O, bu mücadelede Hz. Peygamber'in kızı olma statüsünü öne sürerek, başka bir deyişle kendini Hz. Peygamber'e eklemleyerek hak talebini meşrulaştırırsa da olayın asıl öznesi kendisidir. Fatıma'nın kişiliği, vefatına kadar devam eden bu süreçte takındığı tutum ve eylemleri, tarihte özellikle soylu Şii ve Sünni kadınlara rol model olmuş; bu kadınlar, var olan sınırlarının dışına bu modeli takip ederek çıkmışlardır.

Ancak Türkiye'de Şii kadınların Hz. Fatıma'ya yönelik tutumlarına baktığımızda mollaların vaazlarında, kitaplarda ve medya kanallarında onun dindarlık ve iffet yönünün ön plana çıkartıldığını; kadınların Fatıma'nın daha çok bu vasıflarını örnek aldıklarını söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle, Türkiye'de çeşitli Şii toplumlarda olduğu gibi Fatıma'nın sosyal alana yönelik olarak aktivist yönünün değil, "bireysel dindarlık" ve "ev içi" alan ile ilgili vasıflarının örnek alındığını, bu nedenle Şii kadınların "apolitik" bir tavır içerisinde olduklarını söylemek mümkündür.

Fatıma, çeşitli sosyal ve kültürel şartlarda yorumlanan, kendisiyle ilgili inanç biçimleri oluşturulan dinamik, inşai bir figürdür. Sözgelimi, İran devriminde kamusal alanda, aktivist olarak, devrim sonrası yeni toplumun inşasında kendisine müracaat edilmiş; bazı toplumlarda Hz. Peygamber ile baba kız ilişkisi, kadınların miras hakkı konusunda rol model alınmıştır. Bu çalışma aynı zamanda Fatıma'nın Türkiye'deki kadınlar için rol model oluşunun imkânına dikkat çekmeyi de hedeflemektedir.

Makaledeki veriler çoğunlukla Ankara'da elde edilmiştir. Katılımcı gözlemci olarak katıldığım, imamların doğum ve vefatlarını anma toplantılarında mollanın Fatıma'yı rol model olarak sunma biçimi, kadınların onunla bağ kurma yönleri, Fatıma'nın dini pratiklerdeki yeri, katılımcılar ile yaptığım bazı mülakatlardan kısa alıntılar eşliğinde sunulacaktır.

1. Araştırma Sahası ve Yöntem

Bu çalışmadaki verileri 2018-2021 yılları arasında çoğunlukla Ankara'da elde ettim. Araştırma sahasını oluşturan grup, Azeri Türkleri ve Sünnilikten ayrılarak Şii inancını benimseyen kadın ve erkeklerden oluşmaktadır.

Türkiye'de yaklaşık olarak 500.000 ile 2.000.000 arasında Şii yaşadığı tahmin edilse de (Shaffer, 2002, s. 221) kesin bir sayı belirlemek zordur. Çalıştığım grup, Şii değerlere bağlı olan, dini pratiklerini düzenli olarak yerine getiren, imamların doğum-vefat anmalarına iştirak eden yaklaşık olarak 200 kişiden oluşmaktadır. Katılımcılar "Şii mektebi

bağlıları”³ olarak tanımlanan, çoğunlukla Ankara ve bir kısmı da Iğdır’da yaşayan Şiilerden oluşmaktadır. Makalenin sınırlılığından dolayı ancak ilgili literatüre müracaat ederek, çalışma alanımdaki molla’nın vaazı, kendisiyle mülakattan kısa bir alıntı haricinde, gözlem yaptığım grup üyelerinin bu konuyla ilgili görüşleri eşliğinde ilerlemek kanaatimce uygun olmuştur.

Nitel yaklaşım olarak tasarladığım çalışmada kullandığım etnografik desen ile veri toplamak, alanda uzun zaman geçirmeyi gerektirmektedir. Çalışılan kültürün yoğun bir şekilde betimlenmesi için katılımcılarla zorlu süreçlerden sonra oldukça sıkı ilişkiler geliştirdim. Zira sahaya “içeriden” bakış geliştirmek ve grubu derinlemesine betimlemek etnografik bir çalışmanın olmazsa olmazıdır. Halbuki “dışarıdan” bir bakış, çalışma grubuna ait verileri yanlış ve eksik bir şekilde yansıtmaya tehlikesine düşürerek çalışmanın bilimsel yapısına zarar verebilirdi. Merleau-Ponty’in (2020, s. 17) ifadesiyle “... gözlemde sınır yok, belli bir anda olduğundan daha eksiksiz ya da daha kusursuz bir gözlem” mutlaka olacaktır. Yine de araştırmacı devamlı tetikte olup, dikkatli bir şekilde etrafında olanları gözlemlemeli; olabildiğince nesnel bir şekilde saha notlarını kaydetmelidir. Ben de Creswell’in (2016, s. 94) de ifade ettiği gibi grubun yapısını açıklamak, pratiklerini tasvir etmek ve mevcut güç ilişkileri gibi sorunları keşfetmek amacıyla olduğumdan etnografik deseni tercih ettim.

Etnograf, katılımcıların gündelik yaşamlarına tanıklık etmeli, onların neleri, nasıl anlamlandırdıklarını kavrayabilmek için mümkün olduğu kadar içe dalmalıdır. Ancak “içe dalma” yoluyla araştırmacı, çalıştığı grubun yaşamlarına dâhil olacak ve onların gündelik yaşamlarında anlam inşa etme yollarını anlayabilecektir (Emerson vd., 2015, s. 3). Ancak “içe dalma” yoluyla yoğun betimleme yapmak, sahadan anlamlı örüntüler bulmamız için bize değerli veriler sunsa da katılımcıların eylemlerini anlamlandırmak, onların davranış ve tutumlarının sebeplerini öğrenebilmek için kuşkusuz mülakat yapmak da değerlidir. Glesne (2000, s. 142) etnografya çalışmalarının yüz yüze yapısından kaynaklanan özelliğinden dolayı araştırmacının bir görüşme metni hazırlamasına gerek kalmadan, merak ettiği konularda katılımcıya soru sorabileceğini belirtmektedir. Ayrıca “etnografik mülakat” olarak da bilinen gündelik sohbet mülakatı, gözlem sırasında gerekli olduğu durumlarda araştırmacının kullandığı çok önemli bir araçtır (Patton, 2018, s. 342).

Alandaki mülakat, her ne kadar “konuşma olayı” olsa da (Neuman, 2017, s. 586) yaptığım görüşmelerde çalışmanın amacını ve sınırını gözeterek mümkün olduğunca derinlemesine “keşif” yapmaya çalıştım. Kullandığım bu mülakat türünü (etnografik mülakat), açık uçlu olması, alanda geçirdiğim sürenin uzun olması ve derinlemesine bilgi sağlamasından dolayı tercih ettim. Katılımcıların onayının olduğu durumlarda kayıt cihazıyla kaydettiğim görüşmeleri cihazıyla kaydettiğim görüşmeleri ve gözlem notlarını ilk fırsatta yazıya geçirdim.

2. Literatürde Fatıma

Şii kimliğini inşa eden önemli araçlardan biri kuşkusuz kitaplardır. Kolay ve anlaşılır bir dili olan bu metinlerin Farsçadan tercüme edildiği veya Türkiye’deki Şii yazarlar tarafından kaleme alındığı görülmektedir. Kitapların içeriği ile alan araştırmam sırasında dinlediğim molla’nın vaazları veya katılımcıların görüşleri arasında birebir benzerlik bulunmaktadır. Bu da gerek yazarların gerekse molla’nın bilgi kaynaklarının aynı olduğunu düşündürmektedir.

³ Çalışma alanımda katılımcılar kendi din anlayışlarını “mezhep” olarak değil, “mektepe” şeklinde tanımlıyorlardı.

2.1. Şii Kaynaklardaki Fatıma

2.1.2. Doğumu

Anlatıya göre bir gün Cebrail'in getirdiği emir gereği, Allah, peygamberden kırk gece ve gündüz Hatice'den uzaklaşmasını, ibadetle bu zamanı geçirmesini istemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Hatice'ye evinde istirahat ederek Allah'ın vereceği emri beklemesi gerektiğini söylemiş; kırk günün sonunda Hatice, Cebrail'in cennetten getirdiği yiyeceği yedikten sonra Hz. Peygamber Hatice'nin yanına gitmiş ve böylece Hatice Fatıma'ya hamile kalmıştır (Emini, 2018, ss. 27-28). Hatice'nin hamileliği sırasında bazı sıkıntılar yaşadığı, Fatıma'nın daha anne karnındayken annesiyle konuşup onu teselli ettiği Şii kaynaklarda belirtilir (Emini, 2018, ss. 29-30; Muzaffer, 2017, s. 58; Uçan, vd., 2013, ss. 27-28). Bunlardan başka, Cebrail'in imamların onun neslinden geleceğini, vahiy kesildikten sonra da imamların yeryüzünde peygamberin halifeleri olacağını Hatice'ye bildirdiği (Uçan, vd., 2013, ss. 27-28) doğumunda İbrahim peygamberin eşi Sare, Firavun'un iman etmiş eşi Asiye, Meryem ve Musa'nın kız kardeşi Gülsüm'ün Hatice'ye yardım ettiğini, doğum esnasında Mekke'nin bütün evlerine ve yeryüzünün her yerine yayılan bir ışık ortaya çıktığı, Allah tarafından gönderilen kadınlar Fatıma'yı Kevser suyuyla yıkadığı Şii metinlerde belirtilmektedir (Muzaffer, 2017, s. 110).

2.1.3. Evliliği

Şii kaynaklara göre Fatıma evlilik çağına gelince Ömer, Ebubekir ve Osman, kendisiyle ile evlenmek istemiş, ancak Peygamber onları reddetmiştir (Atalay, 2002, s. 50; Emini, 2018, ss. 47-48). Sonunda ilahi bir emirle onu Ali ile evlendirmiş, hatta nikâhı meleklerin huzurunda göklerde kıyılmış, bu sırada Hasan ve Hüseyin'in dünyaya geleceği müjdelenmiştir. Şiilere göre Resulullah, Ali'yi diğerlerine tercih etmekle Müslümanlara eş seçiminde zenginlik değil, takvalı olanın seçilmesini göstermek istemiştir. Fatıma evlilik hazırlıkları için asla fazla masraf yaptırmamış, hatta mütevazı çeyizini de mehri ile kendisi karşılamıştır (Emini, 2018, s. 54, 56-61). Ali ile Fatıma'nın düğünleri gibi evlilik hayatları da sadeydi (Uçan, vd., 2013, ss. 34-35).

Fatıma, Hz. Peygamber'in kızı olmasına rağmen boş bir şekilde oturmayan, üreten ve evin işleyişinde önemli katkısı olan çalışkan bir kadındır. Bir gün ev işlerinden iyice yorulunca kendisine bir hizmetçi vermesi için babasına gider, babası ona hizmetçi değil, daha değerli olan, namazdan sonra okunan "Subhanallah, Elhamdülillah ve Allahu Ekber" zikirlerini okumasını tavsiye edince (Emini, 2018, ss. 73-74) o, babasının tavsiyesine uyarak hizmetçi talebinden vazgeçer. Karen Ruffle (2010, s. 391) Fatıma'nın peygamberden hizmetçi talep etmesinde fakirliğin kendisinin tercihi olmadığını; peygamberin hizmetçi yerine dua tavsiyesinde bulunmasının orta halli Müslümanlara fakirliğe sabredebilirlerse ahirette karşılığını alacakları mesajının verildiğini belirtir.

2.1.4. Diğer Literatürler

Fatıma ile ilgili Türkiye'de yapılan az sayıda akademik çalışmaya baktığımızda onun sadık ve itaatkâr bir eş, çocukları için ilgili bir anne; babasına düşkün bir evlat olarak tasvir edildiğini görüyoruz (Demirci, 2006; Tan, 2017, ss. 85-104). Peygamber için mevlit yazan Türk şairleri, Ehl-i Beyt'in Hz. Peygamber dışındaki üyelerini anlatmayı kutsal bir vazife saymış, ana rahmine düştüğü zamandan itibaren ayrıntılı olarak onun vasıflarını ve yüceliğini övmüş olup; mevlidi okuyan ve okumaya vesile olanların ahirette şefaate nail olacaklarına dair inancı şiir vasıtasıyla anlatmaktadırlar (Şengü, 2008, s. 422, 432, 434). Bu yönüyle yüce bir ahlaki karakter olarak saygı duyulan Fatıma, Sünniler için de önemli bir kişiliktir.

Gündüzöz (2018, ss. 24-25) Fatıma ile Meryem arasındaki benzerliğe değinerek Anadolu'da bu iki figürün kesişme biçimleri olduğunu belirtir. Fatıma ve Meryem arasındaki benzer vasıflar daha çok "teolojik bir arabulucu" olarak algılandığından, Orta Asya'da tıpkı

şifa ve koruyuculuk özelliği atfedilen Fatıma ve Meryem gibi, Umay Ana figürü bulunduğundan söz eder (Gündüzöz, 2018, ss. 24-25). Ancak Gündüzöz (2018) bu çalışmasında Fatıma'nın Şii kaynaklarda bulunan Hz. Peygamber'in vefatından sonraki tutum ve davranışlarındaki değişiklikten bahsetmeyip, Fedek olayına dipnotta kısaca değinmektedir. Mary Thurlkill (2007) de kapsamlı çalışmasında, bakire Meryem figürünün Hristiyan düşüncesindeki rolü ile Şii'deki Fatıma'nın benzer inşa süreçlerinin izini sürmektedir. Konuyla ilişkili bir başka çalışma da Blomfield'a (2015) aittir. Yazar (2015) Amerika'da gerçekleştirdiği etnografik çalışmasında, Şii gruplardaki Fatıma ile ilgili şefaathancının Hristiyanlıktaki bakire Meryem inancına benzediğinden; Fatıma'nın ahirette kendilerine şefaathane olacağına inandıklarını belirtmektedir. Blomfield özellikle çeşitli dünyevi sıkıntılara maruz kalan kadınların yaşadıkları acılara karşı onun gösterdiği sabrı örnek aldıklarından söz etmektedir (2015, s. 19, 25-26).

Batı'da Fatıma hakkında ilk biyografi yazarları olarak Henri Lammens ve Louis Massignon'un birbirinden farklı Fatıma tasvirleri yaptıklarını belirten Peterson, Lammens'in silik, vasat bir kişilik olarak betimlediği Fatıma'yı Massignon'un tam tersine olağanüstü vasıflara sahip, Meryem'e benzer bir figür olarak yansıttığını belirtmektedir (2003, s. 255). Daha sonraki batılı yazarlardan Laura Vecia Vaglieri (1991, ss. 841-850) de Fatıma'nın dönemin olaylarında çok etkili olmayan, ancak etkisini Hz. Peygamberin hayatındaki birkaç detayda ortaya koyan bir karakter olduğunu söylemektedir. Vinay Khetia (2013) ise çalışmasında ilk dönem Sünni ve Şii hadis kaynaklarını karşılaştırarak Fatıma biyografisinin analizine girişmiştir.

Fatıma, Şii kadınlar için övülen bir figür olarak, çeşitli ülkelerde bulunan Şii dindarlık biçimlerindeki ritüellerde merkezi önemdedir. Örneğin, İran'da devrimden sonra Fatıma miti ön plana çıkartılmıştır. Aslında devrim sonrası siyasallaşmasından önce de Fatıma'nın Şii teolojisinde önemli bir yeri bulunuyordu. Ancak devrimle beraber o daha başka bir konumda görülmektedir. Peygamberin önemli eşleri olan Hatice ve Ayşe ile kıyaslanan Fatıma'nın benzersiz rolü Hüseyin'in Kerbela'daki mağduriyeti ile ilişkilendirilmiştir. Kerbela Olayı, onun Şii toplumunda saygı duyulan konumunu bir şehit annesi olarak daha da güçlendirmiştir (Kashani-Sabet, 2005, s. 2, 3, 4).

Fatıma, tarihsel olarak çeşitli dönemlerde tarih yazımında farklı yönleriyle ön plana çıkartılmış bir figürdür. Özellikle Safevi döneminde yazılmış eserlerdeki mitik Fatıma ile İran'da devrim sürecinde yazılmış eserlerde tasvir edilen Fatıma'ya bakıldığında Fatıma'nın dönemsel koşullara bağlı olarak yeniden tanımlandığı görülmektedir (Kashani-Sabet, 2005, s. 6). Devrim'in önemli ideologlarından biri olan Şeriatî (2017) modern dönemde kadınların toplumsal alandaki aktivist yönlerinin güçlendirilmesini savunurken aynı zamanda Fatıma'nın geleneksel kadınlık rolleri olan dindarlık, sadakat gibi değerlerini yücelterek onu kadınlara rol model olarak sunmaktadır. Fatıma, Haydarabad'daki Şiiler için ise İran'daki siyasi aktivist olarak tanımlanmamakta, hatta onlar, İran'daki bu siyasi inşayı eleştirmektedirler (Ruffle, 2010, s. 395). Görüldüğü gibi Fatıma figürünün klasik Şii gelenekten günümüze kadarki süreçte yazarlar tarafından yorumlanma biçimi değişse de bu yorumların ortak noktası, kadınların aktif figürler olarak toplumun inşasındaki rolünün farkında olunmasıdır.

Fatıma, Tanrı'nın iradesinin insan formu, yani İlâhi iradenin somutlaşmış hali olduğundan, o "İki Dünyanın Hanımefendisidir" (Ruffle, 2010, s. 397). Doğumundan sonraki hadiselerle baktığımızda manevi soyun taşıyıcısı olacağı için normal bir çocukluk yaşadıktan sonra hayatında olağanüstü bir yan göremiyoruz. Fatıma, evliliği, anneliği, insani özellikleri, dönemin hayat şartlarına uygun sayılabilecek hayat tarzı dikkate alındığında, hayatın zorluklarıyla mücadele eden, fakirlik, yorgunluk çeken, fedakâr bir kadındır. Peygamberin vefatıyla beraber onu, daha politik bir ortamın içinde, Ali'yi ise ondan daha geride görmekteyiz. Şii metinlerde anlatıldığına göre; asla otoriteye biat etmeyerek babasından kalan araziye el koyan halifeden onu geri almaya çalışan cesur bir kadındır. O, bu aşamada evi halife ve adamlarınca sarılınca fiziksel şiddete uğramış, dirayetli bir şekilde onlardan

korkmamış, kamusal alana çıkarak öz güvenli bir şekilde halka mesajını iletmiştir. Şii metinlerdeki bu anlatı Matthew Pierce'in (2012, s. 351) dediği gibi, peygamberin ölümünden sonra, onun kadınlara güçlü bir rol model olarak sunulmuş olduğu gerçeğini göstermektedir. Aşağıda vurgulandığı gibi Fatıma, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Fedek hurmalığını geri almak için başlattığı mücadelede de aynı şekilde gerektiğinde kamusal alana çıkarak mücadele etmek konusunda örneklik teşkil etmektedir.

3. Fedek: Kapanmayan Miras Davası ve Fatıma

Fedek (bugünkü Hait) Medine ile Hayber arasında, Medine 'ye yaklaşık 150 km. mesafede Yahudilerin yaşadığı bir köydü. Savaş yapılmadan alındığı için buranın bir kısmının Peygambere ait olduğu, Hz. Peygamber'in vefatından sonra bazı hanımlarının ve Fatıma'nın Hayber ve Fedek'te bulunan hisselerini halifeden istedikleri, Halifenin "peygamberler miras bırakmaz" hadisini gerekçe göstererek bu talepleri reddettiği, onların da bir daha bu konuyu gündeme getirmedikleri belirtilmektedir. Fatıma'nın buradaki hissesi konusunda ısrarcı olduğu, Ali'yi ve Ümmü Eymen'i şahit göstermesine rağmen halifenin bu şahitleri yeterli görmeyerek ona Fedek'i vermediği şeklindeki başka bir rivayeti ise Hüseyin Algül, Fatıma'yı miras peşine düşen bir varis gibi gösterdiği için eleştirerek Fatıma'nın Ebubekir ile münakaşası ve Medinelilere yaptığı söylenen konuşmasının da gerçeği yansıtmadığını ifade etmektedir (Algül, 1995, s. 297). Şii kaynaklarda bu olay, basit olarak değil, oldukça ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır. Buna göre Fatıma, babasının vefatından sonra acılı bir haldeyken babasının kendisine verdiğini iddia ettiği Fedek hurmalığından işçilerin halife tarafından çıkartılarak oraya el konulması üzerine mücadeleye başlamıştı (Emini, 2018, s. 167, 168). Fatıma, önce yapılan gaspı reddetmiş, sonuç alamayınca kendisine yakın bir grup kadınla beraber peygamber mescidine gelmiştir. Burada etrafını saran kalabalığı görünce etkili bir konuşma yaparak Ehl-i Beyt'e yapılan haksızlıkları anlatmış ve buna sesiz kalanları da kınamıştır. Sonrasında hem kendisi hem de etrafındakiler gözyaşlarına boğulmuş (Khetia, 2013, s. 49, 52) bu duygusal atmosferin de etkisiyle halk galeyana gelip Ebubekir'i kınamasına rağmen Ebubekir, Ömer'in telkinleriyle geri adım atmamıştır (Emini, 2018, ss. 182-198). Şii kaynaklarda anlatılan bu olayda, Fatıma sadece kendi hakkını değil, Ali'nin Şiilerce gasp edildiği savunulan hakkını da geri almaya çalışmıştır. Sonuçta halife o araziye vermemiş, Şii kaynaklara göre o yapıları kabullenmeyerek asırlar sonrasına mesaj vermiştir.

3.1. Fedek Mirası'ndaki Aktivist Fatıma'nın Kadınlardaki Yansımaları

Fatıma'nın, Şii metinlerde oldukça geniş yer tutan Fedek arazisi için verdiği mücadele birçok yönden dikkate değerdir. Burada da bir kız evladın babasından kalan mülkün peşine düşerek hakkını almaya çalışmasının muhteşem bir örneği vardır. Alyssa Gabbay (2020, s. 94), Fatıma'nın Ebubekir'den hakkını talep için mescitte kendisini dinleyenlere karşı yaptığı etkili konuşmanın, bir kızın babasından kalan mirasa el koyan kişilere karşı hakkını talep eden proto-feminist bir duruş olduğunu belirtmektedir. Bunun yanında o, konuşmasında Kur'an ayetlerini delil gösterip, onları orada bulunanlara izah edecek kadar ilim sahibi, aynı zamanda güçlü ve kendinden emin bir kadın karakter olarak tasvir edilmektedir. Bu anlamda onun hem cesur hem bilgili duruşu, günümüzün ideal kadınına anımsatmaktadır.

Modern öncesi Orta Doğu ve Asya'da, Şii ve Sünni soylular, kızlarına büyük miktarlarda mal ve para sağladıklarından, bu kızların kendileri adına vakıf oluşturarak kamu yararına yapılar inşa ettirip bakımını üstlenmişlerdir. Bu faaliyetler, kadınların güçlü ve hayırsever kişiliklerini tescillemekte ve manevi, politik ve ekonomik özerkliğe sahip olan bu kadınların, manevi otorite olarak toplumdaki rollerini de teyit etmektedir. İslam öncesi Yakın Doğu'da başka güçlü kadınlar da mevcuttur. Özellikle kraliyet soyunun kızları genellikle otorite olarak uygun erkek yokluğunda, otoritelerini tahakkuk ettirmişlerdir. O

yüzden bu dönemde, Fatıma gibi, Zeynep karakterinin de varlığı anormal değildir. Zira kralların, sultanların ve liderlerin kızları zaman zaman güçlü karakterler olarak kendi başlarına hüküm sürmüşlerdir (Gabbay, 2020, s. 119, 152, 155). Diğer taraftan Aişe'nin, İslam tarihindeki ilk iç savaşın başlatıcısı olan başarısız girişimi, sonrasında kadınların toplumsal, ekonomik ve siyasal alanda kısıtlanmasına gerekçe olarak sunulmuştur. Oysa genel olarak Şii metinlerde vurgulanan, Fatıma'nın Fedek arazisi için halifeyle mücadelesi veya Zeyneb'in Kerbela sonrası Yezid'e meydan okuması yadırganmamış, aksine sonraki dönemlerdeki soylu Müslüman kadınlar için örneklik oluşturmıştır (Keddie, 2007, s. 27).

Geçmişte yaşanmış bir olay olan Fedek arazisi üzerinde haklı haksız tartışması yapmak amacıyla olmadığımızdan, burada bizim için önemli olan, İslam tarihindeki ilk kırılmalardan biri olan; Sünni ve Şii tarihçiler tarafından farklı yorumları yapılan bu olayda Fatıma'nın, günümüzde özellikle Şii kadınlara örnek olan tavrıdır. Şii kaynaklarda ayrıntılı olarak anlatılan bu durum, sadece Şii kadınlar için değil Sünni kadınlar için de rol model olabilir. Ruffle'ın (2011) da belirttiği gibi, dünya kadınlarının günümüze kadar süren mücadelesinde, Fatıma'nın Fedek hurmalığından pay almak istemesi, kadınların mirastan hak taleplerine örneklik oluşturmaktadır. Aynı zamanda aile, evlilik ve çocuk yetiştirme usullerinde Peygamber ile Fatıma arasındaki ilişki de sadece roller ve sorumluluklar anlamında değil kadınların dini, sosyal, siyasal ve kamusal alandaki ataerkil ortamda kadınlara pozitif değer sunduğunu göstermesi açısından önemlidir (Ruffle, 2011, s. 15). Özellikle Fedek mirası, Şiilerin miras davaları için bir örneklik teşkil ettiğinden tarih boyunca Şii toplumlarda kızlar Sünni emsallerinden daha fazla miras almışlardır (Gabbay, 2020, s. 302). Ancak Türkiye'deki pratiğe baktığımızda özellikle kırsalda yaşayan Şiilerin kız çocuklarına mirastan pay verme eğiliminde olmadıkları görülmektedir (Balamir, 2008). Bu anlamda Şiiler, Fatıma ile Hz. Peygamber arasındaki baba kız ilişkisini en iyi örnek olarak bilseler bile, bu konuda kırsaldaki gelenek ve kültürün, dini metinlerin önüne geçtiğinden söz edilebilir.

Ankara'da genç ve eğitimli Şiiler, miras konusunda eşitlikten yanadırlar. Bu konuda şehir hayatının imkânları ve dini metinlere ulaşma kolaylığı gibi etkenlerin de varlığı göz önüne alınmalıdır. Oysa Iğdır'da yakın bir geçmişe kadar bir kızın miras için uğraşması ayıplandığından kız evlatlar, maddi açıdan muhtaç olsalar bile ailelerinden böyle bir talepte bulunamazdı. Görüştüğüm genç anne babalar bu ayrımın haksızlık olduğunu, eşit olmasa bile kız çocuğuna da mirastan en azından bir miktar pay verilmesi gerektiği yönünde görüş bildirmişlerdir. Seksen yaşındaki bir erkek katılımcıya kızlarına mirasından pay vermeyi düşünüp düşünmediğini sorduğumda o, "Kızlarım da kocalarının ailelerinden aldığı mirasa zaten sahipler, ne gereği var?" demiştir. Hz. Fatıma'nın babasından kalan mirası almak için uğraştığını hatırlatınca o, bu bilginin burada geçerli olamayacağını, çünkü onun peygamber kızı olduğunu belirtmiştir.

Yukarıdaki bu kısa anekdot, kültürün dini metinlerdeki anlatılar ile uyuma konusundaki asimetric durumunu gözler önüne sermektedir. Ancak kültür sabit değil, yavaş da olsa değişime tabidir. İletişim ağlarının genişlemesi, bilgiye ulaşımın kolaylaşması nedeniyle özellikle genç ve eğitimli Şiiler geleneksel kültürel bağlardan daha çok, dini metinlerde belirtilen ilkelere riayet etmektedirler. Bu nedenle genç ve eğitimli Şiiler miras konusunda eşitlikçi yaklaşım göstermektedirler.

Türkiye'de de Sünni ve Şiilerce saygı duyulan bir sembol kişilik olan Fatıma, miras talebi veya kamusal alanda kadın aktivizmini teşvik edici bir figür olabilecekken pratiğe baktığımızda bunun yansımasını görememekteyiz.

4. İnşai Bir Figür Olarak Fatıma

Bu makale için taranan Şii metinlerde Fatıma'dan, anne karnındayken annesiyle, doğduktan sonra da etrafındaki kutsal kadınlarla konuşan mucizevî kişilik olarak bahsedilmektedir. Onun bu benzersiz vasıfları Şiiliğin kaynağının aşkın olduğunu vurgulayan ve onun soyundan gelen imamların insanüstü olduklarını da meşrulaştıran bir

araçtır. Diğer taraftan Fatıma, insani ve övülen vasıflara sahip olarak, fedakâr, iffetli, sadık bir eş, babasının en büyük destekçisi, iyi huylu ve eğitime önem veren bir anne olup, kadınlar için önemli bir rol model olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre Şii popüler kitaplarda kadınlara verilen mesaj, onların tıpkı Fatıma gibi kadınlık görevlerini yerine getiren, çalışkan, sabırlı, iffetli ve dindar bir Müslüman kadın olmaları gerektiğidir.

Fatıma sembolü, İran'da, siyasi ve tarihsel sebeplerle ön plana çıkartılmış, ancak aynı sembol Hindistan Şii Müslümanları için, siyasetten arınmış bir figür olarak daha çok dini ve ahlaki yönüyle tanınmıştır. İran devrimi ve sonrasında siyasi olarak da ön plana çıkartılan Zeyneb, kendilerinin de o şekilde olabileceği konusunda kadınları cesaretlendirmiştir. Gerek Zeyneb gerekse Fatıma Türkiye'deki dindar kadınlık beklentisine uygun olarak aktivist yönleriyle değil, sadık, dindar çalışkan olarak daha çok ev içindeki kadınlık yönleriyle sunulmaktadırlar. Böylece Hindistan'daki benzer Fatıma algısının Türkiye'de de söz konusu olduğunu görmekteyiz.

4.1. Sahadan Veriler

Sahada geçirdiğim uzun süre zarfında özellikle kadınlarla sık bir arada bulunduğumdan, onlara çeşitli konularda sohbetin gidişatını bozmayacak şekilde sorular sordum. Örneğin 60 yaşındaki bir kadına, "Fatıma ile Zeyneb'ten hangisini kendisine örnek aldığı" şeklinde bir soru yönelttim. O, Fatıma'yı örnek almaya çalıştığını, onun dindar, fedakâr aynı zamanda cesur bir kadın olarak birçok vasfı barındırdığını, Zeyneb'le kıyaslamının zor olduğunu, çünkü ikisinin de bulunduğu şartların farklı olduğunu belirtmişti. Fatıma'nın kendisini en çok etkileyen tavrının Ali'nin gerisinde değil, daha belirgin ve aktif bir şekilde olaylardaki belirleyiciliği olduğunu "İmam Ali'ye rağmen ön planda olması" şeklinde ifade etti.

Kadınlar, iki güçlü karakterin daha çok dindarlığını dini pratiklerinde örnek almakta, cesaretli oluşlarını ise erkeklere rağmen kadın varlığını görünür kılmaları açısından kendilerine yakın hissetmektedirler. Katılımcının "İmam Ali'ye rağmen" ifadesi mevcut erkek egemen hiyerarşinin varlığını teyit etmektedir. En yüce bir sembol kadın olan Fatıma hem bu tavrıyla hem de ontolojik olarak imamların üzerinde bir konumda bulunarak mevcut hiyerarşiyi yıkmıştır.

Dinlere cinsiyet kozmolojisi açısından yaklaşan Delaney, (2018, s. 24) hayat verme özelliği atfedilen erkeğin simgesel olarak Tanrıyla; kadınların ise besleyicilik vasfından hareketle Tanrı tarafından yaratılan dünya ile denkleştirildiğini belirtir. Görüleceği üzere, kadın ile erkek arasında kozmik olarak kurulan hiyerarşi, sosyal ve dini alana da yansımıştır. Bu açıdan bakıldığında, imamların annesi olarak Fatıma, cinsiyet hiyerarşisinde erkek olan imamlara Muhammedi nurun taşıyıcısı olarak üst sırada olmakla, Delaney'nin belirttiği hiyerarşinin tersine olarak üst konumda bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle cinsiyet kozmolojisindeki hiyerarşi, Fatıma'nın erkek imamlar içerisindeki üst sıradaki konumundan dolayı Şii inanç biçimi için geçerli değildir. Fatıma Hz. Peygamber'in vefatından sonra erkeklere Kur'an hükümlerini hatırlatan, mirasını geri almaya çalışan, bunu yaparken de eşinin önüne geçerek mücadele eden bir kadındır. O, Şii inanan için manevi alanda olduğu gibi dünyevi alanda da üst konumdadır.

Diğer taraftan, yüceltilen birçok vasfından en önemlisi olan annelik konumu, onun ev içi alana ait kadın rolünü de pekiştirmektedir. Sered'in (1994, s. 74) de belirttiği gibi bazı kadın egemen dinlerde annelik vasfı kadınların rollerini belirleyerek kadın kimliğini şekillendirmektedir. Şiiliğin, kadın egemen bir inanç biçimi olduğunu söyleyemeyiz ancak Fatıma'nın yüce bir konumda bulunduğu da görülmektedir. Onun bu konumunun kaynağı, imamların annesi olmasının yanı sıra, çocuklarını en güzel şekilde terbiye etmesinin anlatılar vasıtasıyla "aşkın anne Fatıma" algısının "ideal dünyevi anne Fatıma" modeliyle birleştirilerek yüce konumunun bir kat daha tasdik edilmesine hizmet etmektedir.

Şiilerin dini bilgi kaynaklarından en önemlisi olan mollalar, kendilerini takip edenlerin sadece dini pratiklerini değil, gündelik hayatlarını da yönlendiren önemli

kişilerdir. Çalışma alanımdaki molların bu makale için ilgili vaazından kısa bir bölüm sunmak faydalı olacaktır. Çünkü Kecia Ali'nin (2015, s. 213) güzel ifadesiyle açıklarsak: "metinler kendileri için konuşmazlar" onlar insanlar tarafından okunan ve yorumlanan, yeni inşalara zemin hazırlayan nesnelerdir. Bu nedenle dini metinleri yorumlayan molların vaazları önemlidir.

Ankara'da Fatıma'nın doğum günü anması için katıldığım her toplantıda, molla öncelikle onun doğumundaki mucizevî olaylardan bahseder. Buna göre Fatıma, doğumunda gerçekleşen olağanüstü vasıflara ek olarak doğru sözlü, ahlaklı ve çalışkandır. Ali ile evlendiğinde Hz. Peygamber'den evde iş bölümü yapmasını isterler. Hz. Peygamber de Ali'ye evin dışı ile ilgili işleri; Fatıma'ya da evin iç alanıyla ilgili işleri yapmak üzere taksim edince Fatıma ev içinde çocuklarının eğitimiyle meşgul olacağı için çok mutlu olur. O aynı zamanda Hz. Peygamber'e itaati ile de örnek bir evlattır. Bir gün Hz. Peygamber, boynunda bir gerdanlık görünce onu alamayacak olanların olabileceğini söylediğinde o, derhal çıkarıp sadaka olarak verir. Bu özelliklerinin dışında o meleklerin dahi kendi arzusunu yerine getirmekte tereddüt etmediği bir kadındır. Bir defasında bayram öncesi Hasan, annesine herkesin yeni giysileri olduğunu ve onlara ne zaman yeni giysi dikileceğini sorunca Fatıma "Sizinki de dikilecek" dedikten bir süre sonra Cebrail, Hasan ve Hüseyin'e gömlek getirir.

Fatıma'nın doğum anmasında, Şii metinlerde bahsedilen olağanüstü doğum olaylarından bahseden molla, metinlerde anlatılanları dinleyiciler için de yorumlamış oluyordu. Bir diğer anma toplantısı Hz. Fatıma'nın vefatı için yapılan "Eyyam-ı Fatıma" anmasıdır. Fatıma'nın vefat anması nedeniyle Şiiler bugünün bulunduğu hafta boyunca dua ve ibadet yaparak Fatıma'yı çektiği sıkıntılar üzerinden anmaktadırlar. Bu yas vesilesiyle aynı zamanda Şii mazi üzerinden hafıza tazelenir ve Şii kimlik yeniden inşa edilir. Katıldığım anmalardan birinde molların kendisini dinleyenlere nasıl bir Fatıma portresi sunduğunu anlamak amacıyla, gözlem notlarımdan kısa bir bölüm şu şekildedir:

Molla, bugünlerde Fatıma'ya tevessül ederek dualarımızın kabul edileceğini, bu toplantıda imamları ve Fatıma'yı yâd ederek onları hem tanıyıp hem de onların ahlaklarıyla ahlaklanmamız gerektiğini şu şekilde ifade etti:

Buraya gelirken herkes hacetiyle gelsin. Bugün şu hacetim için gidiyorum Fatıma meclisine, deyin. Biz Fatıma gibi elbette olamayız. Ama onun gibi olmak için çabalamalıyız. Bu toplantılarımızın amacı budur. Hz. Fatıma hem kadınlara hem de erkeklere örnektir. İmam Ali de aynı şekilde hem erkeklere hem kadınlara örnektir.

Molla, toplantı boyunca Fatıma'nın çektiği sıkıntıları ayrıntılandırarak anlattı. Elbisesini yamayacak kumaş bulamayan Fatıma'nın, hurma lifinden parçalar kullanacak kadar mütevazı ve fedakâr olduğunu vurguladı. Ayrıca o çok çalışkan olup, aşırı çalışmasından dolayı sağlığını tehlikeye atmış, el değirmeni ile elde un yaptığından elleri nasır tutmuştur. Bunun gibi anlatılar, özellikle ev içi alanda kadın emeği yönünden de kadınların Fatıma ile özdeşlik kurmalarını sağlamaktadır. Çünkü kadınlar onun çektiği sıkıntıları anımsayarak yaşamlarındaki özellikle dünyevi sorunlarına sabretmeleri gerektiğini düşünüyorlardı.

Anma toplantılarında en sık vurgulanan bir diğer konu da Fatıma'nın iffetidir. Molların anlatısına göre, Fatıma o kadar iffetlidir ki, kör olmasına rağmen Ümmü Mektum gelince çarşafını giyerdi. Kendisine bunu neden yaptığını soran babasına: "Onun kör olduğunu biliyorum ama kokum ona gitmesin diye böyle yapıyorum" demiştir.

Fatıma'ya dair molların üzerinde durduğu bir diğer konu da onun ilk iki halife tarafından birçok haksızlığa uğrayıp acı çekmesi, acılara haksızlıklara uğramış bir peygamber kızı olmasıdır. Anlattığına göre; Fatıma, ilk halifeye biat etmeye zorlanarak kapısı ateşe verilmiş ve Ömer'in tekmelemesiyle kapının arkasına sıkışarak bebeğini kaybetmiştir. Ona, cennette yüz binlerce melek eşlik edecek, cennet kapısından girmesi için melekler başını eğecek ve Allah ona: "Seç bakalım seni sevenleri cennete sokayım" diyecek,

o da dünyada kendisini sevenleri seçip cennete alacaktır. Molla bunları anlatırken dinleyenler hep bir ağızdan “âmin” dediler. Molla da “Bugünler tevessül günleri olduğundan hepimiz Fatıma'ya tevessül ederek dileklerimizi isteyelim” şeklinde sözlerine son verdi.

Fatıma'nın daha çok dindarlığı, çektiği acılar ve fedakârlıkları üzerinde yoğunlaşan mollanın bu anlatısı Kanal On4 ve çeşitli Şii iletişim kanallarında da vurgulanmıştır. Fatıma'nın, Şii müminler için görünür etkisinin en önemli nedeni olan tekrarlama, Poul Connerton'un (2014, s. 117) ifadesiyle “...algılayıcının bilincinin gelişmesinin önünü açar ve dikkatimizi her okuyuşta farklılıklara çeker.” Dolayısıyla, her defasında dikkat edilmeyen veya dikkat edilse bile gözden kaçan bir olgu sonunda öğrenilmiş olur. Doğum günü kutlamasında Fatıma'nın daha çok mucizevî yönü üzerinde duran molla, vefat anmasında daha dünyevi alana vurgu yapmıştır. Her iki anmada amaç Şii kimliğini “gerçek bilgi” yoluyla inşa etmektir.

İki anma arasında verilmek istenen mesaja baktığımızda doğum günü anmasında bazı olağanüstü olaylar anlatılarak onun aşkın bir varlık olduğu pekiştirilmektedir. Aynı zamanda onun Ebubekir ile mücadelesinden bahsedilmeyerek daha çok ailevi ve bireysel dindarlığı ilgilendiren “iç” alana ait anlatı görülmektedir. Bir süre sonra mollaya genel olarak vaazlarında Fatıma'nın neden kanaatkârlığı, iffeti üzerinde fazlaca durduğunu, Ebubekir ile mücadelesine daha az yer verdiğini sorduğumda o şu şekilde açıklamıştır:

Hz. Fatıma'nın hayatının her dönemi sadece kadınlar için değil, erkekler için de örnektir. Ne var ki karşımızdaki muhatap kesimin durumu neye müsaitse Fatıma'nın o yönü üzerinde durmamız ve kişinin kendi bulunduğu konuma göre onun hayatından ders çıkarması gerekir. Örneğin kadın veya erkek, politikanın içinde veya toplumda önemli bir mevkideyse cesurca haksızlıklarla mücadele edebilmesi için Fatıma'nın mücadelesini; eğer daha düşük bir sosyal konumda veya eğitim kültür seviyesi daha alt kesimdeyse Fatıma'nın kanaatini, fakirliğe sabır yönünün örnek almalı. Ama Fatıma'nın bazı yönleri var ki herkese hitap eder. O da iffetidir.

67

Vaazdaki vurguda kadınların özellikle doğum ve annelik gibi ortak deneyimleri üzerinden Fatıma ile özel bir bağ kurması ve onunla yakınlığının pekiştirilmesi sağlanmaktadır. 50 yaşındaki bir kadın günlük hayatında Fatıma'nın hangi vasıflarını örnek aldığını şu şekilde belirtti:

Hayat şartlarının zorlaştığı, oldukça sıkıntılı dönemler yaşıyoruz. Bu durum evde tasarruflu davranmayı, ihtiyaçları sınırlandırmayı gerektirir. Ben de kendi çapımda buna dikkat etmeye çalışıyorum. Tabii ki Hz. Fatıma da böyle davranıyordu. Benim için Hz. Fatıma'nın kanaatkâr olması, beni daha da tasarruflu olmaya, elimdekiyle yetinmeye teşvik ediyor.

Bu katılımcı, Fatıma'nın kendisi için daha çok kanaatkârlık yönünün örneklik oluşturduğunu belirtirken, 35 yaşındaki bir kadın da benzer görüş belirterek, ardından şu şekilde devam etti:

Tabii ki Hz. Fatıma'nın birçok yönü benim için örnek alınmaya değer. Mesela ben kanaatkâr olmaya çok gayret ederim. Ayrıca gerektiği zaman dışarıda hakkımı cesurca savunurum da. Hatta bir keresinde apartmanda bir sorun olmuştu. Çıkıp sesimi yükselttim ve yapılan haksız ithamı kabul etmediğimi söyledim. Oradan biri çok şaşırarak “Hem örtülü hem de bak nasıl da hakkını savunuyor. Hiç de öyle görünmüyor” demişti. Biz böyle sessiz duruyoruz diye bizi pısırik, başına vur, ekmeğini al insanlardan zannediyorlar. Hâlbuki Hz. Fatıma gibi gerektiği zaman sokakta diğer insanlarla ilişkilerimizde veya apartmanda komşularla olan sorunlarımızı cesurca halledebiliriz.

Görüldüğü gibi Fatıma sadece Muhammedi nuru imamlara aktaran “sabit” bir figür olmayıp, yaşamının farklı dönemlerindeki eylem ve tavırlarıyla Şii müminler için yorumlama şekillerine bağlı olarak imajı da dönüşen “*inşai*” bir figürdür. O, diğer taraftan özellikle Şii kadınların aile içi kadınlık rollerini tanımlamakla beraber, duaları da Allah’a ulaştıran aracı yönleriyle apolitik bir figür olarak da sunulmaktadır. Şiiler için tarihsel süreçte miras veya politik alanda kadınların etkin olmasında katalizör olabilen Fatıma, İran İslam Devrim’i sürecinde kamusal alandaki kadınlara kılavuz olmuştur.

Lübnan’da Zeynep ve Fatıma ahlaki vasıflarıyla beraber daha çok sosyal alana da dâhil olan, başkalarına yönelik fedakâr yönleri kadınlar tarafından model alınmıştır (Deeb, 2006; D’Souza, 2014).

Çalışma alanımda ise onu daha çok ev içi alanda ve bireysel dindarlık sınırları içerisinde görmekteyiz. Örneğin, Şiilerin Fatıma ile ilgili pratiklerinden en önemlisi olan tevessül, kadınlar için derin anlam içermektedir. Çünkü tevessül aracılığıyla kadınlar Fatıma ile özel bir “bağ” kurmaktadır.

4.2. Fatıma ile Kurulan Özel Bağ: Tevessül

Tevessül, bir müminin, dua, namaz veya infak gibi ibadetlerini Hz. Peygamber veya başka bir saygın dini figürü aracı kılarak Allah’ın kabul etmesini ve Allah’a yakın olmasını ummasıdır (Yavuz, 2012, s. 6). Şii müminler için ibadetlerin kabul olması için bu şekilde bir içsel süreç yaşanarak dini bir eylemde bulunmak çok önemlidir. Şii bir kadın Fatıma’nın duaların kabulüne aracılık yaptığına olan inancını şu şekilde belirtmişti:

Ama şehitler ölmez ya. Kur’an’da açık olarak ölmez diyor. Onlar ki şehitlerden daha üst makamlarda. İmamlarımız da diyor ya: “Bizi anmaktan geri kalmayın ki biz sizi anmaktan geri kalmıyoruz.” Dua bağlantısı yoluyla onlarla bağlantı kuruyoruz. Peygamberimiz dünya kadınlarının en değerlilerini sayarken Fatıma’yı da saymıştır. Kur’an’da “Bana gelecek yolları, vesileleri arayın” şeklinde bir ayet vardı. Bir insan tanımadığı yüksek makamdaki birinin yanına bir arkadaş, bir aracı vasıtasıyla gider ya. İşte Allah’ın huzuruna da bir aracı, vesile ile çıkmamız gerekir. O aracından bir şey istemiyoruz, o bizi Allah’a ulaştıran bir vasıta sadece.

Bu kadın için Fatıma bir arkadaş, duasını Allah’a sorgulamaksızın ileten sadık dosttur.

Bir katılımcıya, tevessül ettiğinde dileği gerçekleşmezse Fatıma’nın duasına vesile olması konusundaki inancının değişip değişmediğini sorduğumda o, Fatıma’yı yanında hissetmenin verdiği huzurun daha önemli olduğunu söylemişti. Burada sonuca odaklı pazarlıklı bir ilişki değil, içten, duygusal bir bağlılığın peşinden gelen teslim olma durumu vardır. Kadınların tevessül pratiği, tek yönlü olmayan, aksine karşılıklı bir etkileşimin varlığını bize yansıtmaktadır. İnanan için Fatıma’nın da her an hazır bir şekilde duayı dinleyerek buna olumsuz veya olumlu yanıt verdiği “karşılıklılık” söz konusudur.

Fatıma, tevessül veya ihsan yemeği gibi uygulamalara kaynaklık etse de özünde Meryem figüründen farklı olarak, Şii inananlara göre haksızlıklara meydan okuyan duyarlılığı gösteren ve hilafetteki haksızlığı asırlar sonrasına taşıyan politik bir kadın modelidir. Bunlara ek olarak Peygamber ile arasındaki özel baba kız ilişkisinin varlığı da tüm Şii Müslümanlar için “çoklu örneklik” olarak önümüzde durmaktadır. Başka bir ifadeyle o, Şiiler için olağanüstü vasıfları olan, duaları Allah’a ulaştıran, kıyamet günü şefaatçi, aynı zamanda gündelik hayata rehberlik eden insani bir figürdür: Dindar, acı çeken fedakâr, itaatkâr eş, kız evlat, aynı zamanda aktivist Fatıma. Bu yönleriyle onun gündelik hayata dağılan bir etkisinin olduğunu söyleyebiliriz.

SONUÇ

Bu makalede, Fatıma'nın Müslüman kadınlar için örnekliliği incelenmeye çalışıldı. Fatıma figürü, özellikle çeşitli dönemlerde ön plana çıkan yönleri değişse de genel anlamda Müslüman kadınların özne olarak var olmalarının yolunu açabilen bir "kültür"tür.

Türkiye dışında yapılan araştırmalara baktığımızda genellikle onun farklı zaman ve şartlarda Şii inanana sunulma şeklinin farklılaştığını görmekteyiz. Örneğin, İran devriminde hem politik hem de geleneksel kadınlık rollerini ihmal etmeyen bir figür olarak sunulurken; diğer taraftan Fedek hurmalığı için mücadelesi Güney Asya'daki Müslüman kadınların miras taleplerinde onlara örneklilik oluşturmuştur. Oysa Amerika'da genç Şii kızların Fatıma'dan daha çok Zeyneb'in aktivist yönünü kendilerine rol model aldıklarını görmekteyiz.

Türkiye'de ise Fatıma, miras veya politik figür olarak değil, daha çok ev içi kadınlık rolleri olan iyi anne, dindar, itaatkâr, kanaatkâr, çalışkan bir eş, olarak ön plana çıktığı görülmektedir.

Diğer taraftan Fatıma, Şii bireysel dindarlığının ifade biçimi olarak çeşitli pratiklerde de çok önemli bir yer tutar. O, duaları Allah'a ulaştıran, ahirette kendisini ananlara veya oğlunun yasını tutanlara şefaet edecek olan eskatolojik bir kişiliktir. Modern hayatta çeşitli ekonomik, psikolojik veya ailevi sorunlar karşısında kalan Şii birey için o aynı zamanda bir sırdaştır. Zira kendisine anlatılan hiçbir sırrı sorgulamaz ve açığa çıkarmaz. Bu yönleriyle o, Şii müminin gündelik hayatına sirayet eden "*çok yönlü bir sembol*" olarak düşünülebilir.

Çeşitli coğrafyalara yayılmasıyla farklı kültürlerle temas eden İslam, bulunduğu kültürü dönüştürmekle beraber kendisi de dönüşmüştür. Bunun en görünen yönlerinden biri de kadınlar ile ilgilidir. Kadınların dini ve sosyal alanlardan dışlanması ve yerlerinin evleri olduğu gibi dini yorumlar karşısında İslam'ın önde gelen kadın figürlerinden biri olan Fatıma üzerinden bu tür yorumlara meydan okunmaktadır. Nitekim o, dünyadaki birçok Müslüman kadının haklarını talep etmelerinde bugün de rol model olabilir. Fatıma'nın mitolojik unsurlarından arındırılarak "gerçek" kişiliğinin, yapılacak bilimsel araştırmalarla açığa çıkartılması, onun günümüzde özellikle İslam dünyasında kadın hakları açısından önemli bir öncü kişilik olarak tanınmasını sağlayabilir.

Şiiliğin kilit unsuru olan imamet inancında imamlara Muhammedi nuru aktaran tek masum kadın olması hasebiyle Şiiler için hiyerarşik düzende üst makamda bulunan Fatıma ile ilgili çeşitli inanç ve pratikler mevcuttur. Bu pratikler çeşitli medya ve iletişim kanalları vasıtasıyla devamlı olarak yenilenerek belirli bir takvime uygun olarak gerçekleştirilmekte, onunla ilgili anlatılar Şiilerin beğenisine sunularak içselleştirilmesi sağlanmaktadır. Fatıma'nın, özellikle Şii kadınların dünyasındaki etkinliğinin bir diğer nedenini de burada aramak gerekmektedir. Diğer taraftan, Ehl-i Bey'ten olması nedeniyle Sünniler için de saygın bir konumda olan Fatıma'nın, Sünni kadınların dünyasında Şii hemcinsleri kadar etkili olduğuna dair çalışmalar yetersizdir. Mevcut az sayıdaki çalışmalara baktığımızda kendisiyle ilgili mitolojik inanç biçimlerini görmekteyiz. Bu "mitik" unsurlarla üzeri örtülen "gerçek" Fatıma'nın ortaya çıkartıldığı zaman, günlük hayata dâhil olan "beşerî" vasıflara sahip Fatıma'nın kadınlara rol model olabileceğini düşünebiliriz.

EXTENDED ABSTRACT

This study aims to understand the way in which the personality and life of Fatima, the daughter of Muhammad and the wife of Ali, are presented as a role model to Muslim women in Muslim cultures; aims to focus on its effects on Shiite women.

The inadequate studies in the department of Sociology of Religion related to about Fatima is not independent of academic indifference towards women's religiosity in Turkey in general. While aiming to draw attention to this deficiency in the field, the study may enable us to understand the place of Fatima in the lives of Shiite women, based on the estimate that 10-15% of 1.6 billion Muslims worldwide are Shiites. When we look at the

studies in Turkey, we see that it is mostly focused on the traditional folk beliefs as a healer other than the role of the domestic sphere, the faithful wife, the ideal mother. With these aspects, it is emphasized that he is a respected personality among the Sunni people. In studies outside Turkey, Fatima sets an example for many women in history; Today, it is stated that Shiite women in different geographies take Fatima as a role model, especially in areas such as father-daughter relationship and inheritance demands.

It is seen that many aspects of his life are described in detail in Shiite sources. At the same time, despite the fact that his struggle on the Fedek date palm is highlighted as a symbol of courage in these texts, the Shiite women in my field of study are more interested in his religiosity and chastity. On the other hand, she is a "multi-layered" religious figure who is included in the individual sphere with "tawassul", which is the most important religious practice of Shiite women.

The fact that the Prophet had a special father-daughter relationship with Fatima, the only child who died after him, is intensely described in Shiite texts. On the other hand, she is the only woman among the Ehl-iBeyt who conveys the Prophet's light to the imams on the issue of imamate, which is the most important doctrine of Shiism. This study, which is not an effort to confirm the accuracy of the historical facts about Fatima, should be seen as an effort to describe the way she is presented to Shiite women, especially in Shiite texts and sermons, and its reflections in the religious and daily life of Shiite women.

Preferring the qualitative approach was appropriate to explore women's world of meaning in depth. For this reason, in addition to intensive observation and description through ethnographic design, I made short interviews with the participants during the observation.

As a result, we can state that Fatima was a figure transformed by Shiite authorities and writers throughout history, and the aspect of Shiite women that influenced individual religious forms and domestic sphere was more prominent. However, today's struggle for women's rights and her personality set an example; It is possible that the "real" Fatima, clarified from mythological elements, is a figure supporting women's rights, especially in the Islamic world.

KAYNAKÇA

- Algül, H. (1995). "Fedek". *İslam ansiklopedisi* (C. 12, s. 295). TDV Yayınları.
- Ali, K. (2015). *Cinsel ahlak ve İslam; Kur'an hadis ve hukuk üzerine feminist düşünceler* (Ç. A. B. Baloğlu, Çev.). İletişim Yayınları.
- Atalay, A. A. (2002). *Hazreti Betül Fatıma anamız* (4. Bs.). Can Yayınları.
- Balamir, F. (2008). *Karakoyunlu'da sosyal ve dini hayat* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) Ulusal Tez Merkezi.
- Blomfield, B. (2015). *The language of tears: my journey into the world of Sh'i Muslim women*. White Cloud Press.
- Connerton, P. (2014). *Toplamlar nasıl anımsar?* (A. Şenel, Çev.; 2. Bs.). Ayrıntı Yayınları.
- Cresswell, W. J. (2016). *Nitel araştırma yöntemleri: beş yaklaşıma göre nitel araştırma ve araştırma deseni* (Mesut Bütün ve Selçuk Beşir Demir, Çev.; 3. Bs.). Siyasal Yayınları.
- Deeb, L. (2006). *An Enchanted modern: gender and public piety in shi'i lebanon*. Princeton University Press
- Delaney, C. (2018). *Tohum ve toprak: Türk köy toplumunda cinsiyet ve kozmoloji* (Selda Somuncuoğlu ve Aksu Bora, Çev.; 7. Bs.). İletişim Yayınları.
- D'Souza, D. (2014) *Partners of Zaynab: A gendered perspective of shia muslim faith*. The University of South Carolina Press
- Demirci, A. (2006). *Hz. Ali – Hz. Fatıma kızları ve kız torunlarının Alevi – Bektaşî Türk kültüründeki yeri* [Yüksek Lisans Tezi]. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi.
- Emerson, R. M., Fretz, R. I., ve L. Shaw, L. (2015). *Alan çalışması: etnografik alan notları yazımı* (A. Erkan Koca, Çev.; 2. Bs.). Atıf Yayınları.
- Emini, İ. (2018). *Örnek İslam kadını Hz. Fatıma* (F. Altan ve S. S. Hüseyini, Çev.). 12 İmam Yayınları.
- Gabbay, A. (2020). *Gender and succession in medieval and early modern Islam, bilateral descent and the legacy of Fatima*. I.B. TAURIS.
- Glesne, C. (2000). *Nitel araştırmaya giriş* (P. Yançinoğlu ve A. Ersoy, Çev.; 6. Bs.). Anı Yayınları.
- Gündüzöz, G. (2018). *Şii düşüncede tarih dışı Hz. Fatıma yorumu* (2. Bs.). Fecr Yayınları.
- Kashani-Sabet, F. (2005). "Who is Fatıma? gender, culture, and representation in Islam". *Journal of Middle East Women's Studies*, 1(2) (Spring No:2), 1-24.
- Khetia, V. (2013). *Fatıma as a motif of contention and suffering in Islamic sources* [A Thesis in the Department of Religion]. Presented in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Arts (Religion) at Concordia University.
- Lucas, S. C. (2004). *Constructive critics, hadith literature and articulation of Sunni Islam*. Brill.
- Marleau-Pounty, M. (2020). *Algılanan dünya: sohbetler* (Ömer Aygün, Çev.; 6. Bs.). Metis Yayınları.
- Muzaffer, H. (2017). *Ehl-i Beyt'in anneleri* (Z. D. Turan Muhammed, Çev.). İmam Rıza Dergahı Yayınları.
- Şengü, N.. 2008). *Hz. Fatıma mevlidi ve Vesiletü'n-Necat ile mukayesesı*. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII/2 Ekim, 419-438.
- Neuman, W. L. (2017). *Toplumsal araştırma yöntemleri: nitel ve nicel yaklaşımlar* (Sedef Özge, Çev.; 9. Bs., C. 2). Yayınodası Yayınları.
- Keddie, N. R. (2007). *Women in the middle east, past and present*. Princeton University Press.
- Patton, M. Q. (2018). *Nitel araştırma ve değerlendirme yöntemleri* (Mesut Bütün ve Selçuk Beşir Demir, Çev.; 2. Bs.). Pegem Akademi Yayınları.

- Peterson, D. C. (2003). "Fatima". R. C. Martin (Ed.), *Encyclopedia of Islam and the Muslim World* içinde, C. Vol:1. Macmilian References.
- Pierce, M. (2012). *Women, leadership, and mosques changes in contemporary islamic authority* (M. B. and H. Kalmbach, Ed.). Brill.
- Ruffle, K. G. (2010). May Fatimah gather our tears: the mystical and intercessory powers of Fatimah al-Zahra in Indo-Persian, Shi'i devotional literature and performance. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 30(3), 386-397. <https://doi.org/10.1215/1089201X-2010-021>
- Ruffle, K. (2011). May you learn from their model: the exemplary father-daughter relationship of Mohammad and Fatima in South Asian Shiism. *Journal of Persianate Studies*, 4(1), 12-29. <https://doi.org/10.1163/187471611X568267>
- Sered, S. S. (1994). *Priestess, mother, sacred sister religions dominated by women*. Oxford University Press.
- Shaffer, B. (2002). *Borders and brethren: Iran and the challenge of Azerbaijani identity*. MIT Press.
- Şeriati, A. (2017). *Kadın (Fatıma Fatıma'dır)* (Esra Özlük, Çev.; 9. Bs.). Fecr Yayınları.
- Tan, Z. (2017). Kur'an öncesi toplumda kız çocukları ile ilgili yanlış tutumlar ve Hz. Fatıma prototipi üzerinden ilişkilerin yeniden inşası. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ekim, 85-104.
- Thurkill, M. F. (2007). *Chosen among women: Mary and Fatima in medieval Christianity and shi'ite Islam*. University of Notre Dame Press.
- Uçan, M., Uçan, A., ve Tatlı, Ü. (2013). *Kadınların şahı Hz. Fatıma*. Can Yayınları.
- Vaglieri, L. V. (1991). Fatima. Bernard Lewis, Ch. Pellatand, ve J. Schact (Ed.), *The Encyclopaedia of Islam* içinde (C. 2). Brill.
- Yavuz, Y. Ş. (2012). "Teveşül". *İslam ansiklopedisi* (C. 41, ss. 6-8). TDV Yayınları.

**Emanullah Han Döneminde (1919-1929) Afganistan’da Aile Hukukunun
Kanunlaştırılması**

**Codification of Family Low in Afghanistan During the Reign of Amanullah Khan
(1919-1929)**

Zafar Ahmad QARIZADA

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Konya, Türkiye

Ph.D. Student, Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology

Konya, Turkey

Zafar_ahmad1986@outlook.com

 <https://orcid.org/0000-0003-4991-2951>

Atıf Bilgisi / Reference Information

Qarizada, Z. A. (2022). Emanullah Han döneminde (1919-1929) Afganistan’da aile hukukunun kanunlaştırılması, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 16(32), 73-88.

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.61933>

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Submission Date: 11.04.2022

Kabul Tarihi / Acceptance Date: 30.04.2022

Yayınlanma Tarihi / Publication Date: 25 Haziran / June 2022

Yayınlanma Sezonu / Publication Season: Haziran / June 2022

Cilt / Volume: 32

Sayfa / Pages: 73-88

EMANULLAH HAN DÖNEMİNDE (1919-1929) AFGANİSTAN'DA AİLE HUKUKUNUN KANUNLAŞTIRILMASI¹

ÖZ

Bu çalışma, Emanullah Han döneminde (1919-1929) aile hukukuyla ilgili çıkartılan kanunları konu edinmektedir. Emanullah Han, 1919 yılında tahta geçince sosyal, ekonomik ve kültürel alanlarda birtakım reformlara imza atmıştır. Bu reformların başında nizâmnâmelerin tedvini ve kanunlaştırma hareketi gelmektedir. 1920 yılında aile hukukuyla ilgili *Nizâmnâme-i Nikâh* adı altında mezhebî kurallara uygun bir kanun çıkartılmıştır. Ancak 1921 yılında Türkiye'nin modernleşme hareketi ve Muhammed Abduh'un fikirlerinden esinlenerek Cemal Paşa ve Bedri Bey'in yardımlarıyla aile hukukuyla ilgili modern bir kanun çıkartılmıştır. Bu kanunda küçüklerin evlendirilmesinin yasak olması ve çok eşliliği zorlaştırıcı bazı şartların bulunması üzerine kanun ülke çapında itiraz ve ayaklanmaları da beraberinde getirmiştir. Toplumsal tepkiyi azaltmak için Emanullah Han, 1924 yılında Loya Cirge adı altında büyük bir toplantı düzenlemiş, yapılmış olan reformlardan vazgeçmiştir. 1928 yılında Avrupa ülkelerinin gelişmişliğinden etkilenen Emanullah Han toplumun önderlerini büyük bir toplantıya davet ederek aile hukuku başta olmak üzere sosyal ve kültürel alanlarda birtakım reformsal teklifler sunmuştur. Fakat Emanullah Han'ın bu önerileri toplantıya katılan önderler tarafından reddedilmiştir. O ise kendisini devrimci bir lider kabul ederek yapmak istediği reformları yeniden ilan etmiştir. Toplumun sınır uçlarıyla oynayan bu reformlar karşısında toplumsal ayaklanmalar başlamış ve Emanullah Han bu ayaklanmaları durdurmak için bütün reformlardan vazgeçtiğini belirtse de kimseyi buna inandıramamış ve ilan ettiği son reformlar Emanullah Han iktidarının yıkılmasına sebep olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Afganistan, Emanullah Han, Nizâmnâme-i Nikâh, Kanunlaştırma, Bedri Bey.

ABSTRACT

This study discusses the laws enacted on family law during the reign of Amanullah Khan (1919-1929). Amanullah Khan put his seal on some reforms in social, economic, and cultural domains when he came to the throne in 1919. At the forefront of these reforms are the compilation of regulations (*Nezâmnâme's*) and the act of enactment. In 1920, a law in accordance with the sectarian rules was enacted under the name of *Nezâmnâme-e Nekâh* on family law. However, a modern law was enacted on family in 1921 with the help of Djemal Pasha and Badri Beg by inspiring from Turkey's modernization movement and the ideas of Muhammad Abduh. Due to the prohibition of underage marriage in this law and the existence of some conditions that made polygamy difficult, it brought along objections and riots throughout the country. To reduce the social reaction, Amanullah Khan convened the assembly under the name of Loya Jirga in 1924 and abandoned his reforms. In 1928, Amanullah Khan, who was affected by the development of European countries, invited the leaders of the society to a big meeting and presented some reform proposals in social and cultural fields, especially family law. However, these proposals of Amanullah Khan were rejected by the leaders who attended the meeting, but he considered himself as a revolutionary leader and declared the reforms he wanted to make. There were social uprisings against these reforms that provoked the society, and Amanullah Khan stated that he gave up on all the reforms announced, including family law, to stop these uprisings. However, he could not convince anyone and the latest reforms he announced caused the collapse of Amanullah Khan's power.

¹ Bu çalışma, şu an yazmakta olduğum "Afganistan'da İslam Aile ve Miras Hukukunun Kanunlaştırılması" başlıklı doktora tezimin bir bölümünden türetilmiştir.

Keywords: Afghanistan, Amanullah Khan, Nezāmnāma-e Nekāh, Enactment, Badri Beg.

GİRİŞ

Kanunlaştırma kavramı zaman zaman anlam kargaşasına uğramakta ve birbirinden farklı anlamlar ifade eden hukukî faaliyetler için kullanılmaktadır. Bu kavram, hukuk tarihi eserlerinde biri genel diğeri de özel olmak üzere iki anlamda kullanılmaktadır. Genel anlamda kanunlaştırma, kanun yapma (taknîn-legislation) faaliyetidir. Özel anlamda kanunlaştırma ise, dağınık bir halde mevcut olan yazılı veya yazısız bütün hukuk kurallarının devlet gibi müesses bir otorite tarafından sistematik olarak bir araya getirilmesi faaliyetidir (Kılıç, 2008, ss. 35-36). Afganistan hukuk literatüründe kanunlaştırma kavramıyla daha çok onun özel anlamı kastedilmektedir.

19. yüzyıl Müslümanlar için siyasal ve toplumsal hareketlilik yüzyılı olmuştur. Bu hareketliliğin çoğu Batı'nın işgaline karşı bir refleks olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim Türkiye'de 19. yüzyılın ilk yarısında askerî ve medenî ıslahatlar yapılırken ikinci yarıda ise bu ıslahatlar daha da güçlendirilmiştir. 19. yüzyılın ikinci yarısında İran'da da ıslahat programları ortaya çıkmaya başlamıştır. İran'da başlatılan bu ıslahatlar her ne kadar bir sonuca ulaşmasa da toplumsal bir değişimin zeminini hazırlamıştır (Gubâr, 1388, s. 617). Afganistan'da Emîr Şîr Ali Han krallığının ikinci merhalesinde Seyyid Cemalüddin Afganî'nin yardımıyla sivil ve askerî alanlarda kanunlaştırma faaliyetleri başlatılmıştır. O dönemdeki ıslahatlar daha çok askerî nizamla ilgili nizâmnâme ve talimât-nâmeler şeklinde olmuştur (Faryâbî, 1388, s. 118).

Emanullah Han, tahta geçince İngilizlere karşı cihat ilan etmiş ve "bundan sonra Afganistan hükümetinin kanun hükümeti olacağı" sözünü vermiştir (Popalzai, 1369, s. 519). Afganistan'ın bağımsızlığı resmî olarak İngilizler, Ruslar ve Avrupalılar tarafından kabul edilince Emanullah Han, sosyal yaşamı yenilemek için birtakım reformlara imza atmıştır. Bu reformların başında ise nizâmnâmelerin tedvini ve uygulaması geliyordu (Atâyî, 1384, s. 247).

Emanullah Han, nizâmnâmelerin tedvini için Şûrâ-yı Ulûm isminde bir şûra ve Mahfil-i Vad'-ı Kavânîn² isminde bir başkanlık tesis etmiştir. Yüksek rütbeli temyiz heyeti âlimleriyle beraber birçok yazar ve mütercim üyeden oluşan zikri geçen başkanlık ve Şûrâ-yı Ulûm, Adalet Bakanı Muhammed İbrahim Barikzaî ve Mevlevî Abdülvâsî' Kandehârî'nin idaresi altında kanunlaştırma faaliyetlerini yürütmüştür (Nevîd, 1388, ss. 97-97; Popalzai, 1368, s. 119). Tedvin edilen nizâmnâme ve kanunların şeriata uygunluğunu denetleyen ve birçok kanunun sonunda imzası bulunan kişiler ise Şûrâ-yı Ulûm âlimleri³ ve özellikle temyiz heyetinin ikinci başkanı olan Mevlevî Abdülvâsî' Kandehârî idi (Atâyî, 1384, 248).

Yine önceden İstanbul'da polis müdürlüğü yapmış olan Bedri Bey, Mahfil-i Vad'-ı Kavânîn'in başkan yardımcısı ve üyesi olmakla birlikte sürekli kanunları tertip edip tercümesini yapmış ve ömrünün sonuna kadar bu görevi sürdürmüştür (Popalzai, 1369, 519). Bedri Bey'in dışında bu dönemde Afganistan'da bulunan Cemal Paşa, Fahreddin Paşa, Kâzım Paşa ve Ziyâ Bey gibi rütbeli asker ve subayların özellikle askerî nizâmnâmelerin çıkartılmasında rolü büyük olmuştur. Kanunlaştırma faaliyetlerinde özellikle Osmanlı Türkiye'sinin örnek olarak seçilme sebeplerinden biri, bu konuda Türkiye'nin daha önceden deneyim sahibi olmasıdır. Osmanlının resmî mezhebinin Hanefî mezhebî oluşu, kanunlaştırma hareketinde Osmanlı destekli nizâmnâmelerin Afganistan'ın Hanefî âlimlerince daha kolay kabul edileceği düşüncesi de diğeri bir sebep olarak kabul edilebilir (Nevîd, 1388, s. 97).

² Bu mahfilin ismi daha sonra Şura-i Devlet ve en son ise Şura-i Milli olarak değiştirilmiştir.

³ Şuray-i ulum üyeleri: Kâdilkudât olan Mevlevî Abdüşşekûr, Mevlevî Seyfû'r- Rahmân, Mevlevî Abdülvâsî' Kandehârî, Mevlevî Abdülhamit, Mevlevî Abdurrahman, Mevlevî Muhammed Emîn, Mevlevî Abdülcelîl ve Mevlevî Abdurrahşid idi.

Modern anlamda kanunlaştırma hareketinden yoksun bir ülkede, çok kısa sürede ve hayatın hemen bütün alanlarıyla ilgili nizâmnâmelerin çıkartılması, Cemal Paşa ve özellikle Bedri Bey gibi şahısların yardımı olmaksızın bu kadar kolay olmayacaktı. Bedri Bey de büyük ihtimalle yanında bulundurduğu Osmanlı kanunlarından veya sonradan Türkiye'den getirilen kanunlardan istifade ederek tercüme faaliyetine başlamıştır. Nitekim Cemal Paşa 11 Haziran 1920 tarihli Atatürk'e yazdığı mektupta, Afganistan'da oluşturacağı genelkurmay heyeti için gönderilmesini istediği bazı subayların yanı sıra Osmanlı talimnâme, kanunnâme ve nizâmnâmelerinden beşer onar nüshanın da gönderilmesini istemiştir (Baykal, 1989, s. 387; Ferheng, 1367, s. 367). Nizâmnâmelerin tertip, tanzim ve tercüme edilişi hususunda Bedri Bey ön plana çıkmış olsa da bu nizâmnâmelerin yazımı ve kontrol edilişinde Cemal Paşa'nın rolü büyüktür. Cemal Paşa'nın 29 Temmuz 1921 tarihli Atatürk'e gönderdiği mektubun sonunda "Burada Afganistan için yazdığım ve kabul ettiğim nizâmnâmelerden birkaç tanesini hatıra olarak size takdim ediyorum" şeklindeki ifadesi de bu rolü göstermektedir (Baykal, 1989, s. 413). Bu nedenle Afganistan kanunlaştırma faaliyetlerinin Türkiye aracılığıyla başladığı ve bu konuda Türkiye'nin rolünün büyük olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Emanullah Han dönemindeki nizâmnâmeler, ilk başlarda ilgili bakanlık veya başkanlık tarafından taslağı hazırlanarak Mahfil-i Vad'-ı Kavânîn Başkanlığına gönderilirdi. Zikri geçen başkanlığın adı Şûrâ-yı Devlet Başkanlığı olarak değiştirilince; nizâmnâme taslakları, bu başkanlığa gönderilmeye başlanmış ve ilgili başkanlık söz konusu nizâmnâmelerde tasarruf yetkisine sahip olmuştur (Popalzai, 1369, 506). Nizâmnâmeler, şeriata uygunluğu temyiz heyeti âlimleri tarafından denetlendikten sonra başkanlığını bizzat devlet emîrinin yaptığı Meclis-i Âli-yi Vüzerâ'ya gönderilirdi. Nizâmnâmelerin taslakları, ilgili bakanların görüşleri alındıktan sonra kanun taslağı şeklinde emîre sunulurdu. Emîr de gerekli inceleme ve araştırmayı yaptıktan sonra kanunlaştırarak yürürlüğe girmesine hükmederdi (*Nizâmnâme-i Esâsi*, 1302, md. 46; Kuşkakî, 1303, s. 5).

1. Nizâmnâmeler Dönemi

Afganistan kanunları tarihsel süreç içerisinde nizâmnâme, usûlnâme ve kanun olmak üzere üç isimle anılmıştır. Kanunlaştırma faaliyetlerinin tarihî seyri dikkate alındığında bir olgunlaşma süreci dikkati çekmektedir. Örneğin, Ahmed Şah döneminde (1747-1773) Nizâmnâme-i Kazâî, Ali Şir Han döneminde (1863-1878) Askerî Nizâmnâme ve Habibullah Han döneminde benzer birtakım nizâmnâmeler çıkartılmıştır. Fakat bu nizâmnâmelerin sayısının az oluşu ve bugünkü anlamda modern kanunlaştırma formatına uymayışı sebebiyle nizâmnâme döneminin, Emanullah Han devriyle başladığı söylenebilir. Nâdir Şah döneminden başlayıp Davut Han devrine kadar çıkartılan kanunlar, genellikle usûlnâme diye isimlendirilmiştir. Davut Han'la beraber ise yasal düzenlemeler için sadece kanun ismi kullanılmıştır.

Modern anlamda kanunlaştırma hareketinin başlatıldığı Emanullah Han döneminde çıkartılan kanunlara "neden kanun denilmeyip de nizâmnâme denilmiştir" sorusuna Mahmut Tarzi'nin *Sirâcü'l-Ahbâr*'da yayımladığı *Kavânîn ve Nizâmât* adlı makalesi cevap niteliğindedir. Mahmut Tarzi'ye göre kanun, nizâm, hudûd-i şer', düstûru'l-amel ve tüzük kavramları yaklaşık aynı anlama gelmektedir. Ancak kanun kelimesinin tercih edilmemesinde, bu kavramın toplumda çağrıştırdığı olumsuz algı etkili olmuştur. Zira öteden beri Afganistan halkı tarafından kanun kelimesine karşı bir nefret söz konusuydu. Bu nefretin altında yatan sebep ise kanun kavramının şeriatın zıttı ve Hristiyanlara özgü olarak telakki edilmesiydi. Bu nedenle, zaman ve şartların ihtiyacına göre devlet ve memleketin güvenliği için herhangi bir kanun konulmak istense buna kanun denmeyip nizâmnâme veya düstûru'l-amel ismi verilmiştir (Tarzi, 1913, s. 2).

Emanullah döneminde çıkartılan nizâmnâmelerin sayısı hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Muhammed Siddık Ferheng, bu dönemde çıkartılan kanunların sayısının

50 olduğunu; *Islahat ve İnkılap (1919-1929)* kitabının yazarı Poullada ise 66 nizâmnâme çıkartıldığını ileri sürmüştür. Kanun şeklinde çıkartılan nizâmnâmelerin sayısının bazı kaynaklara göre yüzü aşkın olduğu da iddia edilmiştir. Habibullah Refi, Nevîd Senzil gibi birçok yazar ise çıkartılan nizâmnâme sayısının 77 olduğunu belirterek bunların bir listesine eserlerinde yer vermişlerdir (Nevîd, 1388, ss. 276-279; Husamî, 1395, ss. 84-87).

Bu dönemde çıkartılan nizâmnâmeler ve devlet lâyihaları, bazen sadece Peştuca veya Farsça bazen de hem Farsça hem de Peştuca olarak basılıyordu. Nizâmnâmeler, Emanullah Han'ın ilk dönemlerinde (1920-1921) Afganistan'ın resmî gazetelerinde basılırken 1921 ve sonraları müstakil olarak basılmaya başlanmıştır. Bu dönemde çıkartılan nizâmnâmelerin en önemli özelliği, herkesin anlaması amaçlandığı için sade bir dille yazılmasıydı (Husamî, 1395, s. 91). Çıkartılan kanunların herkese ulaşması amaçlandığı için Kabil'in dışında kalan diğer illerdeki hâkimlerin ve hükümeti temsil eden kişilerin ayda en az bir cuma günü, nizâmnâmelerin metnini ve yararlarını şifahî olarak halka anlatmaları kendilerinin görevlerinden sayılmıştır (Husamî, 1395, ss. 93-94).

1.1. 1300b/1921 Tarihli Nizâmnâme-i Nikâh, 'Arûsî ve Hatnesûrî:

Emanullah Han döneminde Aile hukukuyla ilgili *Nizâmnâme-i Nikâh, Arûsî ve Hatnesûrî* isimleri altında birkaç defa nizâmnâme çıkartılıp ya önceki nizâmnâme tamamen mülga sayılmış ya da aynı nizâmnâmede değişikliğe gidilerek bazı düzenlemeler yapılmıştır. Bu dönemde aile hukukuyla ilgili çıkartılan nizâmnâmelerin değişimden önceki ve sonraki halleriyle beraber 1921, 1923, 1924, 1926, 1927 ve 1928 olmak üzere altı farklı baskısı tarafımızdan incelenmiş ve o dönemde çıkartılan nizâmnâmelerin her yıl yeniden baskısının yapıldığı, bunun da bir usul olduğu anlaşılmıştır. Ancak daha sonra da değinileceği üzere bu durum, aynı nizâmnâmenin farklı tarihlerde yeniden basılmasını gözden kaçırarak araştırmacıların, ilgili nizâmnâmenin ilk kez basıldığı yanlışlığına düşmelerine sebebiyet vermiştir.⁴

Emanullah Han döneminde aile hukukuyla ilgili ilk nizâmnâme 1920 yılında çıkartılmıştır (Nevîd, 1388, s. 118). Daha önce belirtildiği gibi nizâmnâmeler, ilk dönemlerde müstakil olarak basılmayıp gazete ve cerîdelere basılmıştır.⁵ Aile hukukuyla ilgili çıkartılan ilk nizâmnâme, *İrşâdün-Nisvân* isimli cerîdenin 5. sayısından itibaren her bir sayısında birkaç madde olarak yayınlanmıştır.⁶ Cerîdenin altıncı sayısında *Nizâmnâme-i Nikâh, 'Arûsî ve Hatnesûrî* ile ilgili 4-8. maddeler yer almıştır.⁷

Bu dönemde aile hukukuyla ilgili çıkartılan ilk nizâmnâme konusunda Afganistan kaynaklarında farklı değerlendirme ve bilgiler sunulmuştur. Kâbe Rastin Tehranî ve Necma Yasarî tarafından Maxplan enstitüsüne ders kitabı olarak hazırlanıp Fehim Kayyûmî tarafından Hukuk-i Famil-i Afganistan olarak çevrilen eserde, aile hukukuyla ilgili ilk nizâmnâmenin 1921 yılında çıkartıldığı ileri sürülmektedir (Tehranî & Yasarî, 1388, s. 11). Mecid Gulamî Jalise isimli İranlı yazarın *Nizâmnâme-i Nikâh, 'Arûsî ve Hatnesûrî* isimli makalesinde Emanullah döneminde aile hukukuyla ilgili ilk basılan kanunun 01.06.1302hş.⁸/24.08.1923 tarihli nizâmnâme olduğunu, 22 maddeden oluştuğunu ve söz konusu nizâmnâmenin ikinci basımının 20.08.1302hş./12.11.1923 tarihinde gerçekleştiğini iddia etmektedir (Jalisa, 2014, s. 172).

Nigâhi be Ahd-i Saltanat-i Emânî kitabının yazarı, aile hukukuyla ilgili nizâmnâmenin 1303hş./1924 yılında tedvin edilip bastırıldığını ve hatta bu nizâmnâmeye göre kadınların mehrinin yirmi dokuz buçuk rupi olduğunu yazar (Resul, 1384, s. 188). Oysa ki 1303hş./1924 yılında basılan nizâmnâme, ilk nizâmnâme olmadığı gibi sözü geçen

⁴ Bu konuda yanlışlığı düşen araştırmacılara ilerleyen paragraflarda yer verilecektir.

⁵ Fakat gazetelerin çoğu nüshaları kaybolduğu için bazı kanunlara ulaşma imkânımız olmadı.

⁶ Bu cerîdenin sadece 6. sayısına ulaşabildik.

⁷ Bu maddelerin değerlendirmesi de 1921 nizâmnâmenin muhtevasıyla beraber yapılacaktır.

⁸ "hş." bir kısaltma olup hicrî-şemsî demektir. Afganistan'da hicrî şemsî denilen güneş takvimi kullanılmaktadır.

nizâmnâmede kadınlara mehir olarak belirlenen rupi miktarı da yirmi dokuz buçuk değil otuz rupidir.

Aynı şekilde Afgan Medeni Kanunu'nun şerhlerini yazan Nizâmuddîn Abdullah, Hukuk-ı Famil isimli eserinde, Emanullah Han döneminde aile hukukuyla ilgili çıkartılan ilk nizâmnâmenin 1303hş./1924 yılında basımı gerçekleşen nizâmnâme olduğunu, ikinci basımının ise tadilatla beraber 1306hş./1927 yılında gerçekleştiğini iddia etmektedir.

Tespitimize göre Emanullah Han döneminde aileyle ilgili ilk nizâmnâme 1920 yılında çıkartılmıştır. İkinci nizâmnâme de birinci nizâmnâmeyi ilga ederek 1921 yılında çıkartılmış ve aynı yıl içerisinde müstakil olarak basılmıştır. İkinci nizâmnâmenin ikinci basımı ise 20.08.1302hş./12.11.1923 yılında gerçekleşmiştir. Emanullah Han 16 Temmuz 1924 yılında aile hukukuyla ilgili yeni nizâmnâmelere karşı ayaklanmaları bastırmak için Loya Cirge adı altında Afganistan'ın her tarafından toplum önderlerini ve âlimleri toplayarak büyük bir toplantı gerçekleştirmiştir. Bu büyük toplantıda *Nizâmnâme-i Nikâh*'ta âlimlerin isteği doğrultusunda bazı değişikliğe gidilmiş ve yapılan değişikliklerle beraber bu nizâmnâmenin 01.06.1303hş./24.08.1923 tarihinde yeniden basımı gerçekleşerek yürürlüğe girmiştir.

Kaynaklar mütalaa edildiğinde, 1921 tarihli Nizâmnâme-i Nikâh adlı kanunda mezheplerin, özellikle de Hanefî mezhebinin dışına çıkılmasında ve muhteva bakımından modern kanunlarla uyumlu olmasında bizzat Emanullah'ın etkisinin mevcut olduğu görülür. Emanullah Han'ın aile hukuku ve kadın haklarıyla ilgili böyle mezhepler üstü bir kanun çıkarmasının altında çeşitli sebepler yatmaktadır. Kanaatimizce bu sebepler şöyle sıralanabilir:

1. Emanullah *Sirâcü'l-Ahbâr*'ı sürekli takip etmiş ve bu cerîdede yayımlanan makaleleri okumuştur. Mehirlere ilgili düzenlemeler ve çok eşliliğin zararlarıyla ilgili makaleler Mahmut Tarzi tarafından *Sirâcü'l-Ahbâr*'da neşredilmiştir. Emanullah Han da zikri geçen makaleleri okuyunca bunlardan etkilenmiştir (Resul, 1384, s. 188; Gregorian, 1388, ss. 215-216). Bu nedenle onun çıkarmış olduğu aile nizâmnâmelerinde Mahmut Tarzi'nin düşüncelerinin etkisi görülmektedir.

2. Emanullah Han'ın nass anlayışının farklı oluşu da bir sebep olabilir. Emanullah Han her ne kadar kimi yerlerde kendisinin din âlimi olmadığını vurgulasa da bazen ayetleri kendine özgü bir şekilde yorumlamıştır. Nitekim Loya Cirge⁹ konuşmasında “Kadınlardan beğendiğiniz ikişer, üçer ve dörder tane ile evlenin, eğer adalet yapmaktan korkarsanız bir tane ile yetininiz...” (Kur’ân-ı Kerîm 4:3) ayetini okuyarak Müslümanların ayetin ilk kısmı olan “Kadınlardan beğendiğiniz ikişer, üçer ve dörder tane ile evlenin...” ile amel ettiklerini ve aynı ayetin devamı olan “Eğer adalet yapmaktan korkarsanız bir tane ile yetininiz” kısmını ihmal ettiklerini belirtmiştir. O, Kendisinin bu nizâmnâmeyi çıkarmadaki hedefinin Müslümanları bu ayetin ihmal edilen ikinci kısmına yönlendirmek olduğunu belirtmiştir (Kuşkakî, 1303, ss. 167-168).

3. Emanullah Han'ın aile hukukuyla ilgili böyle bir kanun çıkarmasının diğer bir sebebi de yapmış olduğu ilk iki evliliğinden ve Afganların kız alıp verme geleneklerinden iyi bir hatırasının olmamasıdır (Resul, 1384, s. 182). Bu nizâmnâmenin kanun olarak çıkarılmasındaki amacın kız alıp verme olayından kaynaklanan kavga ve tartışmayı ortadan kaldırma olduğunun altını çizmiştir. Ayrıca diğer bir amacının izdivâc merâsiminin taraflar arasında güzel bir şekilde geçmesi ve evlendikten sonra da karı koca arasının açılmadan güzel bir şekilde devam ettirilmesi olduğunu söylemiştir (Kuşkakî, 1303, s. 168). Emanullah Han, Loya Cirge'de tedvin edilen nizâmnâmeleri denetleyen âlimleri savunmuş ve onların kendisinin düşünce ve tecrübelerinden etkilendiğini de dile getirmiştir (Kuşkakî, 1303, s. 188).

⁹ “Büyük Toplantı” ve “Büyük Meclis” anlamına gelen Loya Cirge kavramı, Afganistan'ın siyasi, sosyal veya hukukî sorunlarını çözmek amacıyla ülkenin dört bir köşesinden toplumun önder ve büyüklerinin çağırılarak yapılan geniş çaplı toplantının adıdır.

Emanullah Han hür ve cariye kadınlarla evlenme konusunda sınırlama getirmiştir. Buna göre hiç kimse hür ve cariye dâhil olmak üzere dörtten fazla kadınla evlenemezdi. Şayet birisinin evlendiği kadın sayısı dört ise bunların dışında kalan cariyeleri azat etmesi gerekirdi. Şayet dörtten az ise cariyeler ile evlenebilir. Ancak evlendiği kadınların sayısı hür ve cariye dâhil olmak üzere dörtten fazla olmayacaktı (Serdar, 1380, s. 62). Bu düzenleme daha sonra çıkarılacak aile kanununda yer alan çok eşliliğe getirilen sınırlama ve şartların ilk adımı mahiyetinde idi.

Bir mukaddime ve 24 maddeden oluşan 1300b/1921 tarihli *Nizâmnâme-i Nikâh*'in¹⁰, mukaddimesinde kanunun koyulma amacı şu ifadelerle açıklanmıştır:

Şer'î mahkemelerde küçük yaşta evlendirmeler veya nikâh, düğünle ilgili masraflar ve âciz kadınlar hakkında kocalarının zulmünden kaynaklanan bir hayli davaların çoğalması ve nifakların görülmesi sebebiyle zulüm, kavga ve tartışmaları ortadan kaldırmak ve şeriata uygun olan hukukta kadınların eşitliliğini sağlamak için aşağıda zikri geçecek olan kaideleri emrettik (*Nizâmnâme-i Nikâh*, 1300b s. 1)

Söz konusu nizâmnâmenin 1-5 arasında yer alan maddeleri çok eşlilikle alakalı olup bu maddelerde yerine getirilmesi gereken şartlar ve bu şartlara uygun davranmayanlara dair cezalar belirlenmiştir.

Nizâmnâmenin 1. maddesinde Nisâ suresinin üçüncü ayeti zikredilip Allah'ın emrinin hilafını yapan Müslüman'ın dünya ve ahiret hayatında hüsrana uğrayacağı hatırlatılmış ve Allah'ın emri gereğince bu nizâmnâmenin yayımlanmasından 20 gün sonra bir veya iki yahut üç kadınla evli olanların yeni evlilik yapmak istedikleri takdirde evlenecek olan kişinin adaletli olduğunun, dürüst ve dindar bir kişi tarafından doğrulanması gerekli görülmüş ve Islahiyye Mahkemesinden onay belgesi alması şartı aranmıştır. Nikâh akdi bu belgeyi aldıktan sonra aşağıda zikri geçecek olan kaidelere göre yapılacaktır (*Nizâmnâme-i Nikâh*, 1300b, md. 1).

Birinci kaideye muhalif olarak hareket edip Islahiyye Mahkemesinin onayını almadan ikinci, üçüncü yahut dördüncü kez evlilik yapan kişiye ya iki yıl hapis cezası verilir ya da 2 bin rupi para cezası kesilir. İkinci hanımın yaşam süreci içerisinde adaleti tasdik ettikten sonra karı-koca arasında adalet kaidesinin hilafı ortaya çıkarsa tasdik edenlerin her birinden biner rupi para cezası alınır yahut her birine 1 yıl hapis cezası verilir (*Nizâmnâme-i Nikâh*, 1300b, md. 2).

Nikâh akdini yapan kişi, birinci kaideye muhalif olarak amel eder de Islahiyye Mahkemesinin izin belgesini almadan birden fazla evlilik akdini bağlarsa ikinci kaideye göre sorumludur (iki yıl hapis cezası veya 2 bin rupi para cezası verilecektir) (*Nizâmnâme-i Nikâh*, 1300b, md. 3).

Emanullah Han döneminde çıkartılan bu nizâmnâme ilan edilmeden önce birden fazla kadını olanların geçimde veya nafakada kadınları hakkında şeriata muhalif olarak davranırlarsa kadınlarının şikâyetleri şer'î mahkemeye ulaştığında şikâyet edilen şahsın şeriata uygun olarak sorguya çekileceği vurgusu yapılmıştır (*Nizâmnâme-i Nikâh*, 1300b, md. 4).

Bu nizâmnâme çıkartılmadan önce beşikteki bebeğin bile velisi tarafından evlendirilmesinde kanunen bir sakınca yokken bu nizâmnâmeyle beraber evliliğin asgari yaşı 13'e çıkartılmış ve bu yaştan önce evlilik akdinin yapılmaması istenmiştir (*Nizâmnâme-i Nikâh*, 1300b, md. 5-6).

¹⁰ Emanullah döneminde 1299 yılında ilk *Nizâmnâme-i Nikâh* çıkartılsa da *İrşâdün-Nisvân* adlı resmi gazetede 1300/1921 yılında basılmıştır. 1300 yılı içerisinde aile hukukuyla ilgili reformları barındıran diğer bir kanun da çıkartılarak yürürlüğe girmiştir. Bu farklılığı ifade etmek üzere, nikâhla ilgili çıkartılan ilk nizâmnâmenin basım yılı 1300a şeklinde, ikinci nizâmnâmenin basım yılı 1300b şeklinde tarafımızdan kullanılmıştır.

Çok eşlilik konusu, 1917 tarihli Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesinde yer almazken 1924 Hukuk-ı Aile Kanunu Tasarısı'nda yer almıştır. Bu tasarıda tek karılılık asıl kabul edilmekle beraber ikinci karı ile evlenmek yasaklanmamıştır. Ancak ikinci evliliğe müsaade edilmesi için bazı şartlara riayet edilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Buna göre ikinci karı ile evlilik kişini zarureti ve eşler arasında adaleti temin edeceğini ispat etmesiyle hâkimin izin vermesine bağlanmıştır. Bu tasarı 1 Aralık 1924'te adliye encümenine verilmiş ise de bu arada medenî kanun hazırlıklarına başladığından görüşülmede rafa kaldırılmıştır (Akdoğan, 1999, 62; Cin ve Akgündüz, 1995, ss. 60-61).

Yedinci maddeye göre (1300b) 13 yaşından küçük olanlar, ergen olsa dahi evlenemezlerdi. 1917 tarihli *Aile Hukuku Kararnamesi*'nde küçüklerin evlenme yaş sınırları ile 1300b/1921 tarihli nizâmnâmenin yaş sınırı arasında çok benzerlik bulunmaktadır. Aile Hukuku Kararnamesinde evlenmek için sadece kızlarda 12 yaşını doldurma yani 13 yaşına girme şartı aranmıştır (*Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*, 2017, md. 7). Ancak 1300b tarihli Nizâmnâmede hem erkek hem de kız için 13 yaş şartı aranmıştır. Bu nedenle Aile Hukuku Kararnamesinin bu madde üzerinde etkisi olduğu söylenebilir.

Bu nizâmnâmenin yürürlüğe girmesinden önce küçük yaştayken nişanlılık ve nikâh durumuyla alakalı davaların şer'î mahkemelerde 1301hş./1922 yılının başına kadar çözüme kavuşturulması ve bu sürenin bitmesi üzerine hiç kimsenin davasının dinlenmeyeceği öngörülmüştür (*Nizâmnâme-i Nikâh*, 1300b, md. 8). Ayrıca bu kanunda, nişanlılık, kına gecesi ve nikâh akdiyle ilgili halk arasında cereyan eden fazla harcamaların önüne geçmek için de düzenleme getirilmiştir. İnsanlar arasında nişan merâsimi diye adlandırılan ilk tatlı yeme programı, nikâhtan bir gece öncesini kına gecesi olarak belirlemek ve sabahında kalabalık bir şekilde nikâh yapmak halk arasında olagelmiş bir adet idi. Bu tür âdetler, iki taraftan birine ekonomik olarak çok ağır gelmesi, yersiz masrafin gerçekleşmesi ve davaya sebebiyet vermesi üzerine yasaklanmıştır.

Afganistan'da halen kimi bölgelerde devam etmekte olan "bed"¹¹ şeklinde tabir edilen kabileler arasında kavga sonucu ortaya çıkan davanın ortadan kalkması için karşı tarafa mehirsiz olarak kız vermek veya vefat edenin kocanın hanımıyla ölenin erkek kardeşinin evlendirilmesi gibi âdetler mutlak olarak yasaklanmıştır (*Nizâmnâme-i Nikâh*, 1300b, md. 9; Tehranî & Yesarî, 1388, s. 12). Dul kadınlar hakkında yeni düzenlemeler getirilerek kimsenin dul ve boşanmış kadınları korkutarak evlenmelerine engel olamayacağı vurgusu yapılmıştır (*Nizâmnâme-i Nikâh*, 1300b md. 10). Gelinin evine bayramlık götürmek ve Berat gecesi ışık, havai fişek gösterisi yapmak ve müzikler eşliğinde damat tarafından gelinin evine varmak da rekabete konu olacağı için hem 1920 hem de 1921 tarihli *Nizâmnâme-i Nikâh*'ta yasaklanmıştır (*Nizâmnâme-i Nikâh*, 1300a, md. 5; *Nizâmnâme-i Nikâh*, 1300b, md. 11). Yeni kanuna göre ikrah altında yapılan evlilikler sadece yasaklanmamış aynı zamanda zorlayan kişiye para ve hapis cezası öngörülmüştür. Buna göre nâkih ve menkûhenin rızası olmadan üçüncü kişilerin nikâh akdini zorla yapması halinde 2 bin rupi para cezası veya 2 yıl hapis cezası verilecektir (*Nizâmnâme-i Nikâh*, 1300b, md. 12). Fakat 1920 tarihli *Nizâmnâme-i Nikâh*'ta sadece anne ve babası vefat etmiş kızların rızası olmadan kardeş, amca ve dayı gibi akrabaları tarafından evlendirilmeleri yasaklanmış ve rızası olmadan yapılan nikâh akdinin doğruluğu ortaya çıkarsa nikâh akdini yapan ve nikâh meclisinde bulunan şahısların sorguya çekileceğinin altı çizilmiştir (*Nizâmnâme-i Nikâh*, 1300a, md. 4).

Görüldüğü üzere 1920 tarihli *Nizâmnâme-i Nikâh*'ta sadece anne babası vefat etmiş kızların rızası olmadan yapılan evlilikler yasaklanmış ve akdi yapan ve akit meclisinde bulunan şahısların sorguya çekileceği vurgulanmışken 1921 tarihli *Nizâmnâme-i Nikâh*'ta ise bu sınırlandırma kaldırılarak yapılan bütün zoraki evlilikler yasaklanmış ve zorla evlilik

¹¹ Kabileler arasında adam öldürme olayında kısas yerine katilin kabilesinden maktulun kabilesine bir veya birçok kızın mehirsiz olarak verilmesine "bed" denir. Bu âdet Afganistan'ın güney tarafında yaşayan Peştunlar arasında daha çok yaygındır.

akdini yapan kişiye para veya hapis cezaları belirlenmiştir. Para cezası veya hapis cezası alacak olanlardan parası olup yasaklanmış suçları ödeme gücü olduğu için suç işlemişse o şahsa para cezası yerine hapis cezası verilecektir. Para cezasını ödeyemeyecek durumda olanlar ise tutuklanacaktır (*Nizâmnâme-i Nikâh*, 1300b, md. 13).

1920 tarihli *Nizâmnâme-i Nikâh*'ta kızların mehri nesep ve ırklara göre belirlenerek üç kategoriye ayrılmıştır: Emîr ailesinin kızlarının mehri 500 rupi; Dürrânî kavimlerinin kızlarının mehri 200 rupi ve diğer kavimlerin kızlarının mehri ise 30 rupi olarak belirlenmiştir. Fakat 1921 tarihli *Nizâmnâmede* ise bütün aile ve kavimlerin kızlarının mehri 30 rupi olarak belirlenmiştir (*Nizâmnâme-i Nikâh*, 1300a, md. 7; *Nizâmnâme-i Nikâh*, 1300b, md. 15).

Akdi yapan mollaya 5-20 rupi para verilmesi ve belirlenen miktardan fazla para vermenin yasak olduğu vurgulanmıştır. Sünnet düğünlerinde fazla masrafa sebep olan kadın veya erkek kutlama merasimlerinin yapılmaması da öngörülmüştür. Bu *nizâmnâmenin* (1300b, md. 23) yürürlüğe girmesiyle beraber 1299/1920 tarihli *Nizâmnâme-i Nikâh* mülga edilmiştir. “Bu *nizâmnâmenin* (1300b, md. 24) yürürlüğe girmesinden adalet bakanı sorumludur. Bu *nizâmnâmenin* devlet *nizâmnâmelerinden* sayılması ve hükmünün icrasına emir vererek ve irade beyanında bulunuyorum” cümlesi emîr Emanullah Han'a ait olup onun bu kanunu onayladığını gösteren cümlesidir. Bu cümlenin sonunda emrin mührü¹² de mevcuttur.

1921 tarihli *Nizâmnâme-i Nikâh*, Şeyh Abduh'un fikirlerinden ilham alınarak tanzim edilmiştir. Bu *Nizâmnâme*, çok eşlilikteki kısıtlama ve küçüklerin evlendirilmesinin yasak olması bakımından İslam dünyasının en büyük modern aile kanunlarından sayılır. Çünkü bu mesele henüz İslam dünyasında tam olarak uygulanmamıştı. Bu nedenle Rusya liderleri Müslümanların oturduğu eyaletlerde kadınların durumunu değiştirmek için 1921 tarihli Afgan *Nizâmnâmesinden* yararlanmışlardır (Nevîd, 1388, s. 119).

1.2. 1303hş./1924 Tarihli Nizâmnâme-i Nikâh, 'Arûsî ve Hatnesûrî: 1921 tarihli *Nizâmnâme-i Nikâh*, 'Arûsî ve Hatnesûrî'nin kimi maddeleri din âlimleri tarafından kabul edilmediği için daha fazla yürürlükte kalamadı. Çünkü Tehranî ve Yesarî gibi bazı yazarlara göre kimi din âlimleri Emanullah Han'ın reformlarında kendi konumlarının tehlikede olduğunu gördükleri için onun çıkardığı kanunların şeriata muhalif olduğunu ilan ettiler. Böylece bazı kabileler de bu kanunlara karşı ayaklandılar (1388, s. 13).

Mengel ayaklanması diye meşhur olan ilk ayaklanmaya *Nizâmnâme-i Nikâh*'ta yer alan küçüklerin evlendirilmesi yasağı sebep olmuştur. 1924 yılında Mengel kabilesinden bir kişi, birisinin nişanlısını küçük yaşta babasının velayeti altında kendisiyle nikâhlandığını iddia ederek dava açmıştır. O bölgenin hâkimi olan Emruddîn Han küçük yaşta yapılan nikâh iddiasının doğru olması halinde bile *Nizâmnâme-i Nikâh*'a uygun olarak geçersiz saymış ve kızın kendi rızasıyla nişanlandığı yeni nişanlısıyla evlenebileceğine hükmetmiştir. Molla Mengel diye ün kazanan Molla Abdullah, kızın kocası olduğunu iddia eden şahıstan rüşvet aldığı için kızın o şahsa verilmesinin fetvasını verir. Molla Abdullah mahkemenin vermiş olduğu karara itiraz edip hâkimin şeriata muhalif davrandığını ilan ederek halkı kıskırtmaya çalışmıştır (Kâtib, 1392, ss. 50-51; Zamanî, 2013, ss. 299-300). Emanullah Han 1924 yılında ayaklanmayı önlemek amaçlı 700 kişiden oluşan âlim ve saygın kişileri “Loya Cirge-i Pagman” diye anılan büyük toplantıya davet etmiş ve başta 22 maddeden oluşan *Nizâmnâme-i Nikâh* olmak üzere kimi kanunlara değişiklikler getirmiştir (Tehranî & Yesarî, 1388, s. 13).

Emanullah Han döneminde başta aile kanunu olmak üzere çıkartılan kanunların şeriata aykırı olduğu gerekçesiyle ortaya çıkan ayaklanmaları bastırmak için Loya Cirge-i Pagman'da çağrılan kişiler anayasa kanununu ele alıp birtakım değişiklikler getirdikten

¹² Beyzâvî şeklindeki mührün orta kısmında “Gazi Emir Emanullah Han” ve altında da “mucibince amel olunsun” ibareleri mevcuttur.

sonra *Nizâmnâme-i Nikâh* adlı aile kanununu tartışmak üzere ele almışlardır. Tartışmanın ana konusunu çok eşlilik ve küçüklerin evlendirilmesi oluşturmuştur.

Emanullah Han, 16 Temmuz 1924 yılında Loya Cirge'nin açılış konuşmasında, birden fazla kadınla evlenmek isteyenler için nikâhtan önce adaletli olduklarına dair dindar bir musaddıkın tasdik etme şartının konulmasındaki hedefinin en baştan itibaren zulmün ortadan kaldırılması ve adaletin devamının sağlanması olduğunun altını çizmiştir. Bu argümanını temellendirmek amacıyla birden fazla evlilikler için nikâhtan önce evlenecek kişinin adaletini onaylayan musaddık olan kişiyi devlet hazinesini koruyan muhafıza benzetir. Nitekim muhafız olduğu sürece hırsız hazineyi soymaya cesaret edemediği gibi nikâhtan önce birden fazla kişiyle evlenmek isteyen için adaletli olduğuna dair onaylamasına ihtiyaç duyulan musaddık da adaletin devamının sağlanmasına vesile olur (Kuşkakî, 1303, s. 178).

Mevlevî Fazlu'r-Reb gibi bazı âlimler kanunun ilk maddesinde yer alan ve ikinci evlilik için şart koşulan musaddık ibaresinin ne Kur'ân'da ne hadis ve ne de fıkıh kitaplarında yer aldığını gerekçe göstererek bu hususun kanundan çıkartılmasını istemişlerdir (Kuşkakî, 1303, s. 172). Her ne kadar Mevlevî Beşîr gibi kimi âlimler çok eşliliğin caiz olma felsefesinin sahabe zamanında şehveti tatmin için değil de kocalarını cihatta kaybetmiş dul kadınlara sahip çıkılmak için olduğunu ifade etseler de bu görüş kabul görmeyerek evlenmeden önce kocanın adaletli olduğuna dair dürüst bir musaddıkın onay şartı ortadan kaldırılarak çok eşliliğe izin verilmiştir. Fakat Emanullah Han, adaleti temin edebilenlerin birden fazla kadınla evlenmelerine müsaade etmekle beraber adaleti temin edemeyenlerin bir tane ile yetinmeleri gerektiği hususunda tavsiyede bulunmuş ve adalet olmadan birden fazla kadınla evli olmanın günah olduğuna dikkat çekmiştir (*Nizâmnâme-i Nikâh*, 1303, md. 1). Ayrıca daha önceki kanunda belirtildiği gibi ikinci evlilik sırasında ortaya çıkan adaletsizlikten dolayı koca, tasdik eden kişiler ve akdi yapan mollalara verilen para veya hapis cezası da kanun metninden çıkartılarak bunun yerine iki, üç veya dört kadınla evli olanlar veya yeniden evlenecek olanların şeriata uygun olarak adaletli davranmadıkları takdirde mahkemeye haber verilip ispat edildiğinde taziren ceza verileceği bildirilmiş ve adaletli davranmamaların yanında kadınların bu tür adaletsizliği anlatmak için mahkemeye dava açmasını zorla engelleyen kocalar ile velilere de taziren ceza verileceği vurgusu yapılmıştır (*Nizâmnâme-i Nikâh*, 1303, md. 2; Kuşkakî, 1303, 167-179).

İkinci ana konu olarak küçüklerin evlilik yasağı meselesi tartışılmıştır. Bu konuda da Emanullah Han 1921 tarihli *Nizâmnâme-i Nikâh*'ta yer alan küçüklerin evlilik yasağını savunma amacıyla küçüklerin evlendirilmesinden kaynaklanan davalar sonucu ortaya çıkan kavga, ölüm ve nefret gibi unsurları zikretmiş ve para gücüyle küçük yaşta kırıyan nikâhlardan mesut bir aile çıkmayacağının ve böyle evlilikler sonucu dünyaya gelen çocuklarda da bereket olmayacağının önemine vurgu yapmıştır. Fakat Hazret Şûrbâzâr isimli âlim Emanullah'ın sözlerinin küçüklerle şefkat ve küçüklerin geleceğini düşünmek açısından doğru olduğunu düşünmekle birlikte küçük yaştaki evliliklerin fıkıhın en önemli meselelerinden birisi olduğunu belirtmiş ve bu konuya müdahale edilemeyeceğini ilan etmiştir. Şûrbâzâr, küçük yaştaki evliliklerin caiz olduğunu kabul eden âlimler Hz. Peygamber'in Hz. Ayşe'yi küçük yaşta kırıyan nikâhına aldığını bu nedenle küçük yaştaki evliliklerin sünnet sayıldığını gerekçe göstermiş ve mahkemelerde konuyla alakalı davaların dinlenmesini de talep etmiştir (Kuşkakî, 1303, ss. 181-184).

Nizâmnâme-i Nikâh dâhil olmak üzere bütün kanunların onayından geçtiği Mevlevî Abdülvâsi' Kandehârî, ergenlik çağına girmeyen bir kızla evlenmenin Hz. Peygamberin sünnet türüne girebileceği düşüncesine karşı çıkmış ve Hz. Peygamber'in ergenlik çağına ulaşmayan Hz. Aişe ile yaptığı evliliğini onun yemesi ve içmesi gibi fiillerinden sayılabileceğini savunmuştur. Ancak kanunları beraber inceleyip onayladıkları temyiz heyetlerinin diğer üyelerinin suskunluğu ve hatta Abdülvâsi' Kandehârî'nin görüşüne karşı çıkışları, küçük yaştaki evlilikleri savunan âlimlerin galibiyetine sebep olmuştur (Nevid, 1388, s. 139).

1924 tarihli *Nizâmnâme-i Nikâh*'ta küçüklerin evlendirilmesinin dinen caiz olduğu belirtilmekle beraber emîrin tavsiyesi üzerine bu tür evliliklerden uzak durulması istenmiştir (*Nizâmnâme-i Nikâh*, 1303, md. 3). Küçük yaştayken nişanlanan veya nikâhı kıyılan kişilerin davaları şer'î mahkemelerde 1305/1926 yılının başına kadar çözüme kavuşturulacağı ve bu tayin edilen sürenin aşımında bu tür davaların kati ispatı var olmakla birlikte ya bizzat kendisinin dinleyeceği veya şahın dinlemeye izin verdiği herhangi bir mahkemenin dinleyeceği belirtilmiştir (*Nizâmnâme-i Nikâh*, 1303, md. 5). Aynı şekilde küçük yaştaki evlilik yasağı ortadan kalktığı için veli tarafından evlendirilen küçüklerin ergenlik çağına geldiklerinde fesih hakları olup olmadığına dair mezhep içtihatları da devreye sokulmuştur. Buna göre ergen olmayan erkek ve kız çocukların babası ve sahih dedesi tarafından birisiyle evlendirildikleri takdirde ergenlik çağına gelseler de böyle bir nikâhı fesh etme haklarının bulunmayacağı; babası ve sahih dedesi dışında kalan kişiler tarafından evlendirilen küçüklerin ergenlik çağına geldiklerinde nikâhı feshetme hakkına sahip olacakları belirtilmiştir (*Nizâmnâme-i Nikâh*, 1303, md. 9).

1921 tarihli *Nizâmnâme-i Nikâh*'ta, nâkih ve menkûhenin rızası olmadan yapılacak evliliklerde nikâh akdini yapan kişiye 2 bin rupi para cezası veya 2 yıl hapis cezası verileceği öngörülmüşken 1924 tarihli *Nizâmnâme-i Nikâh*'ta ergenlik çağına ulaşmış nâkih ve menkûhenin rızası olmadan birisi tarafından zorla evlendirildiğinde hem zorla evlendirene hem de nikâh akdini bağlayan mollaya taziren ceza verileceği yönünde değişikliğe gidilmiştir (*Nizâmnâme-i Nikâh*, 1300b, md. 12; *Nizâmnâme-i Nikâh*, 1303, md. 18). Bu nizâmnâmede (1303, md. 20) yer alan tazir cezasının tayini ve tazirle ilgili meselelerin çözüme kavuşturulması büyük hükümetliklerde (a'la hükümetliklerde) Kutvali denilen mahkeme tarafından ve diğer maddelerinin icrasının ise ilk derece mahkemeler tarafından yapılacağı¹³ belirtilmiştir.

1921 tarihli *Nizâmnâme-i Nikâh*'ta (1300b, md. 16) damadın geline vereceği elbisenin sayısı ve ipek veya pamuktan yapılmış olduğu bakımından zengin, orta kesim ve fakir olmak üzere üç kategoriye ayrılıyordu. Fakat 1924 tarihli *Nizâmnâme-i Nikâh*'ta (1303, md. 12) dördüncü bir husus eklenerek damadın geline vereceği elbisenin kanunda belirtilenden daha fazla elbise çeşitlerinin verilmemesi gerektiği vurgusu yapılmıştır. Kanunda belirtilenden az verildiği takdirde akit yapan tarafların fakir olmaları halinde buna müsaade edilmiştir.

1924 tarihli *Nizâmnâme-i Nikâh*'ın yürürlüğe girmesiyle beraber daha önce yürürlükte olan nizâmnâme mülga edilmiştir. Bu nizâmnâmede en önemli değişikliklerden birisi de nizâmnâmenin Hanefî mezhebine uygun olmasına vurgu yapılması ve nizâmnâmenin sonunda daha önceki temyiz heyetinin yerine geçen Mevlevî Abdülhay (temyiz heyetinin başkanı), Mevlevî Muhammed İbrahim, Mevlevî Abdülhâlik Sıddîkî, Mevlevî Guldest Kataganî ve Mevlevî Muhammed Refîk gibi yeni temyiz heyetinin¹⁴ üyesi olan âlimlerin isimleri ve imzalarının bulunmasıdır (*Nizâmnâme-i Nikâh*, 1303, md. 21-22). Yukarıda sayılan hususlar dışında 1921 tarihli *Nizâmnâme-i Nikâh* ile 1924 tarihli *Nizâmnâme-i Nikâh*'ın diğer maddeleri aynıdır. Fakat 1921 tarihli *Nizâmnâme-i Nikâh* 24 madde şeklinde basılmışken 1924 tarihli *Nizâmnâme-i Nikâh* 22 madde şeklinde basılmıştır.

Emanullah Han'ın, Loya Cirge'de *Nizâmnâme-i Nikâh*'la ilgili iki madde üzerinde çok ısrar ettiği ve bu iki madde için bütün toplantıdakileri karşısına aldığı ifade edilmiştir. Emanullah Han'ın ısrar ettiği iki maddenin ilki mehrin sınırlandırılması; ikincisi ise kızların bed şeklinde verilmesinin yasak olmasıdır. Emîre göre mehrin miktarı çok olduğu için bütün varlığını veren damat hayatının devamında sıkıntılar çekecektir. Aynı şekilde düşmanlığı

¹³ 1327 tarihli *Nizâmnâme-i Nikâh*'ta bu nizâmnâmede yer alan tazir cezasının tayini ve tazirle ilgili meselelerin çözüme kavuşturulması âla hükümetliklerde Kutvali mahkemesi ve ilk derece mahkemelerin kâdîları tarafından yapılacağı belirtilerek daha önceki nizâmnâmelere farklı olarak biraz değişikliğe gidilmiştir.

¹⁴ Ayrıca bu nizâmnâmenin sonunda yukarıda zikri geçen 5 temiz heyeti üyesinin imzası bulunsun da bu kanunda imzası bulunmayan temiz heyetinin Mevlevî Fazlu'r- Rebb ve Molla Abdalbaki gibi diğer iki üyesi mevcut idi.

ortadan kaldırmak için mehirsiz olarak verilme âdetinin kötü ve Afganlılar için utanılacak bir mesele olduğunun altını çizmiştir. Emanullah Han “bed” şeklinde kız verilme âdetinin çok vahim bir âdet olduğunu anlatmak üzere kendisinin şahit olduğu bir olayı anlatmıştır. Buna göre bir kavmin diğer bir kavim üzerindeki düşmanlığı ortadan kaldırmak için binlerce kız vermesini istediğini, kız istenilen kavmin molla ve büyüklerin yanına giderek arabuluculuk yapmalarının istediğini ve pazarlık sonucu 7 kızın mehirsiz olarak verilmesinin kararlaştırıldığı hususunu anlatmış ve bu âdetin kabul edilemezliğine dikkat çekmek istemiştir (Kuşkakî, 1303, ss. 195-198). Mehrin sınırlandırılması ve bed şeklinde kızların verilmesi meselelerine emîrin isteği üzerine dokunulmamış ve 1924 tarihli *Nizâmnâme-i Nikâh*'ta da olduğu gibi kalmıştır.

1924 tarihinde çıkartılan kanunların şeriata uygunluğunun düşünülmemesinden kaynaklanan ayaklanma olaylarını bastırmak için çağrılan âlim, yazar ve saygın kişilerin itirazı ve açılan tartışmada onların galip gelmeleri üzerine birtakım kanun maddelerinde değişikliğe gidilmiştir. En çok tartışılan kanunlar arasında *Nizâmnâme-i Nikâh* yerini ilk sırada almıştır. Emanullah Han, birden fazla evliliklerde nikâhtan önce evlenecek kişilerin adaletli davranacağını teyit eden dindar kişilerin mahkemeye gidip tasdik etmesi ve mahkemeden izin belgesi alması ile küçük çocukların evlendirilmelerinin yasak oluşu gibi hususları toplantıda bulunan âlimlere kabul ettirememiştir. Sözü geçen hususlarda uzunca konuşup delilleri zikretmesi aile hukukuyla ilgili yapılacak olan değişikliklere rıza göstermediğinin açıkça belirtisidir. Aile hukukuyla ilgili tartışmaların galip tarafı Loya Cirge'de bulunan âlimler ve mağlup tarafı ise Emanullah Han ile eski heyet temyiz üyeleri olmuştur.

1.3. 1327hş./1928 Tarihli Loya Cirge: Emanullah Han 1927 yılında İtalya'nın davetiyle Hint, Mısır, İtalya, Fransa, Belçika, İsviçre, Almanya, İngiltere, Polonya, Rusya, Türkiye ve İran olmak üzere 12 ülkeyi gezmek üzere yola çıkmış ve 1928 Temmuz ayında ülkesine geri dönmüştür (Gubâr, 1388, s. 859). Emanullah Han ülkesine geri döndükten sonra özellikle ekonomik ve sosyal alanda ikinci merhalede bırakılan reformlarını uygulamaya azmetmiştir. Çünkü Emanullah Han Avrupa ülkelerinin gelişmişliğinden etkilenmiş, Kabil'e döndüğünde Afgan halkına gelişmişlik ve ilerleme hakkında bilgi vermiştir. Emîr, reformlarını uygulamada ülkelerini 20. yüzyıl medeniyetine ulaştırmak için Mustafa Kemal Atatürk ve İran kralı Rıza Şah'ın kullandıkları metotları takip etmek istemiştir (Gregorian, 1388, ss. 320-321; Nevîd, 1388, s. 173). 1928 yılının Ağustos ayının sonlarına doğru Pagman'da bilgi sahibi ve ılımlı kişileri “Loya Cirge” diye adlandırılan büyük toplantıya davet etmiştir. Halktan da söz konusu büyük toplantıya gelecek olan kişilerin ifratçı kişiler değil de ılımlı ve bilgi sahibi kişileri seçmelerini istemiştir. Sayıca 1000 kişiden oluşan toplantı 29 Ağustos 1928 yılında yapıldığında Emîr yeni programlarını ilan etmiştir (Nevîd, 1388, s. 174). İlan edilen programların çoğu kabul edilmekle birlikte emîrin aile hukukuyla ilgili özellikle öğrenciler arasında evlilik yaşının, kızlar için 18 erkekler için 22 yaş olarak belirlenmesi ve çok eşliliğin yasaklanması gibi öneriler uzun süre tartışıldıktan sonra Loya Cirge tarafından reddedilmiştir. Emanullah Han, tekrardan bu meseleyi ele almış, bu konudaki önerisinin hem gençler hem de ana baba açısından daha yararlı olabileceği için ferman niteliğinde olmadığını ve öğüt niteliğinde olduğunu dile getirmiştir. Loya Cirge'ye gönderilen millet temsilcileri kralın sözlerine itimad etmeyerek bu hususları kabul etmemişlerdir (Fayz Zad, 1987, s. 129; Riha, 1990, s. 150).

Kimi kaynaklarda *Nizâmnâme-i Nisvân* isimli kadın hakları ve toplumsal görevlerini belirleyen yeni kanunun Loya Cirge tarafından tasvip edildiği iddia edilmiştir (Nevîd, 1388, s. 179). Ancak bu nizâmnâmede içerik itibarıyla gürültü çıkaracak ve mezhepler üstü yaklaşımların bulunması düşünülemez. Çünkü zaten Loya Cirge tarafından çok eşlilik ve evlenme yaşıyla ilgili öneriler kabul edilmemiş ve şaha karşı çıkmıştır. Şayet böyle bir nizâmnâme tasvip edilmişse de diğer düzenlemeler gibi yürürlüğe girmeyerek taslak

halinde kalmış olma ihtimali daha yüksektir. Emanullah Han, bu toplantıda gerçekleştirmek istediği aile hukukuyla ilgili bazı reformlara karşı ayaklanmalar sonucu tahtan indirilmiştir.

Emanullah Han tarafından kimi öneriler Loya Cirge tarafından reddedilince 1928 Ekim ayında kabine ve yüksek rütbeli devlet memurlarını Ustur Köşkü'nde toplayarak yeni hedeflerini açıklamak istemiştir. Emanullah Han dört günlük konuşmasında devlet faaliyetlerini anlatmış ve kendisini devrimci padişah ilan ederek aşağıda zikredilecek reformları ilan etmiştir:

1. Kabil'de Avrupa elbise ve şapkasının zorunlu olarak giyilmesi.
2. Fırka-i İstiklal ve teceddüd isminde bir partinin kurulması ve bu sayede ülkede siyasi şuurun arttırılması.
3. Güzel sanatlar ve müzik okullarının yaygınlaştırılması.
4. Öğrenciler arasında küçüklerin evliliklerinin yasak olması ve evlenme yaşının erkekler için 22 kızlar için 18 olarak belirlenmesi.
5. Tatil gününün Cuma gününden Perşembe gününe değiştirilmesi.
6. Okullarda 11 yaşından küçük olan öğrencilerin karma eğitim görmesi.
7. Devlet memurları arasında çok eşliliğin yasak olması.
8. Hemşirelik okulu ve kadın doğum hastanesinin kurulması.
9. Ülkede liselerin arttırılması ve Avrupa dillerine dayalı okulların genişletilmesi (Nevîd, 1388, ss. 175-176).

Görüldüğü gibi Emanullah Han Loya Cirge'den istediği sonucu alamayınca kendini devrimci kral ilan etmiştir. Daha önce başlattığı gibi birtakım yeni reformlara imza atmış, özellikle memurlar arasında çok eşliliği yasaklamış ve öğrencilerin evlilik yaşlarıyla ilgili sınırlama getirmiştir. Söz konusu reformlar aile hukukuyla ilgili yapılmış olan reformlardı.

Emanullah Han, Ustur Köşkü'nün bahçesinde reformlarını ilan ettikten sonra âlimler bu reformlara karşı güçlerini İslam'ın miyarlarını koruma ve toplum arasındaki nüfuzlarını arttırmaya karar vermişlerdir. Âlimler, geleneksel hicap, kadınların eğitim ve öğretimi, kız öğrencilerin evlilik yaşının 18, erkek öğrencilerin 22 olarak belirlenmesi ve memurların çok eşliliğinin yasak olması gibi hususlardan rahatsız olmuşlardır. Hatta kanunları tasvip eden yeni temyiz heyeti üyeleri de kadınların geleneksel hicaplarının kaldırılması ve kadın ve erkek sosyal ilişkilerinin yapısındaki değişikliklerden rahatsız olmuşlardır (Nevîd, 1388, s. 194). Daha önceleri Emanullah Han'a destek veren nüfuz sahibi ve manevî liderlerden birisi olan Hamidullah Tegâb kendisinden ifrat niteliğinde olan reformlarının mülga veya sınırlandırmasını istemiştir. Şayet bu isteğe kulak asmaması durumunda ülkeyi terk edeceği uyarısında bulunmuştur. Emanullah Han, Tegâb'ın bu isteğini yerine getirmesi bir yana ülkeden çıkışına da yasak getirmiştir. Onun nüfuz sahibi dini liderlerden birisinin isteğine karşı sert bir biçimde cevap vermesi Kabil âlimlerinin rejim karşısında güçlerini toplamaya sebep olmuştur. Afganistan'da en büyük nüfuz sahibi olan Müceddedî ailesi ve özellikle Hazret-i Şûr Bâzâr İslâmi hareketinin başına geçip halkın duygularını uyandırarak Emanullah Han'ın karşısında durmuştur. Şemsü'l-Meşâih'in oğlu Fazlu'r-Rahîm Müceddedî, Eylül ayının başında Kabil ve etraf âlimlerinden oluşan 400 âlimin imzası ile bir fetva çıkarmıştır. Fetvaya göre Emanullah Han'ın reformları şeriata aykırı ve küfürle eşdeğer sayılmıştır. Bu nedenle ona itaat etmek de gerekli görülmemiştir (Nevîd, 1388, s. 196). Emanullah Han'ın özellikle aile hukukunda yeni reformlar getirdiği için kâfir olarak fetva verilmesinden çok geçmeden Şinvar ayaklanması başlamış doğu ve güney kesimlerine de yayılmıştır. Ayaklanan bölgelerde yer alan âlimler tarafından Emanullah Han'ın yeni reformlarına karşı 12 maddelik bir bildiri neşredilmiştir. Bildirinin mukaddimesinde bütün bu ayaklanmaların sebebinin Emanullah Han'ın küfrü barındıran reformları olduğu bildirilmiş, zira Emanullah Han'ın vasıtasıyla tedvin edilen kanunlarda Hanefî mezhebine müdahale olduğu ve şariat kanununun dikkate alınmadığı vurgulanmıştır. En önemli vurgulanan hususların başında çok eşliliğin Kur'ân'da caiz olmasına rağmen buna sınır getirilmesi, devlet memurlarının birden fazla olan eşlerinden

zorla boşandırılması, bedenın tamamen kapatılma kuralının ortadan kaldırılması, kızların Avrupa'ya gönderilmesi ve Cuma günü tatilinin değiştirilmesi gelmektedir. Bu bildiri neşredildikten hemen sonra Kandehâr âlimleri de Emanullah Han'dan yapmış olduğu reformlarına değışiklikler getirmesini isteyerek 9 maddelik bir bildiri neşretmişlerdir. Bildiride Milli Şura tarafından tasvip edilen bütün kanunların incelenmesi için daimi âlimler şurasının kurulması, Türkiye'ye öğrenim için gönderilen kızların geri istenmesi, kız okullarının kapatılması, geleneksel hicabın eski halinde olduğu gibi kalması ve kadınların saçlarını kısaltmaması gibi maddeler yer almaktaydı (Kazım, 2005, ss. 159-160).

Ayaklanmaların gün geçtikçe çoğalması sonucunda Emanullah Han tehlikeyi görmüş, geç kaldığının farkına varmış ve daha önce ilan ettiğı kimi reformlardan vazgeçmek istemiştir. Yapılmış olan reformları da içine alacak şekilde 18 maddelik yeni bir ferman çıkartıp kimi reformlarını tamamen ortadan kaldırırken kimisine düzenleme getirmiştir (Kazım, 2005, s. 162). Bu fermana göre memurlar arasındaki çok eşlilik yasağı, öğrenciler arasında küçük yaşta evlilik yasağı ve kadınların özgür oluşu kaldırılmıştır (Nevîd, 1388, s. 214). Emanullah Han, eğitim ve öğrenimini tamamlamayan öğrenciler için küçük yaşta evlilik yasağının öğrencilerin öğrenimine engel teşkil edeceğı düşüncesine binaen getirildiğinin altını çizmiştir, fakat bu meselenin yanlış anlaşılmasından dolayı artık kaldırıldığını vurgulamıştır. Aynı şekilde Emanullah Han, 1928 yılında gerçekleştirilen Loya Cirge'de geleneksel hicap meselesinin serbest bırakıldığını ve buna göre, yüzlerini kapatma âdetleri olmayan göçebe ve köylü kadınların yüzlerini açabileceğı ve şehirli kadınların da geleneksel hicapla örtünmelerine müdahale edilemeyeceğı yönündeki kararını hatırlatmıştır. Bazı muhalif kesimler tarafından bazı âlimlerin fetvasına binaen yüz ve eli açık olan kimi kadınların güya kendisinin zorla kadınların yüzünü açtırdığına dair propaganda yapıldığını belirtmiş ve bunun yanlış anlamalara sebebiyet verdiğı için kedisinin artık kadınların yüz ve ellerinin açık olmasının ve saçlarını kısa kestirmelerinin yasakladığını belirtmiştir (Kazım, 2005, ss. 162-163).

Emanullah Han sadece çok eşlilikle ilgili getirdiğı sınırlamayı kaldırmakla kalmadı aynı zamanda genel olarak bütün reformlar ve özel olarak çok eşlilikle ilgili getirilen kısıtlamadan pişmanlık duyduğunu ispat etmek için amcası olan Nasrullah Han'ın kızı Âliye Begüm ile evlendi. Bu evlilik de Emanullah Hanı kurtaramadı. Çünkü gelen itirazlar Emanullah Han'ın birden fazla kadınla evlenmesine değil de diğer insanları şeriatın izin verdiğı birden fazla kadınla evlenmekten alıkoymasında idi. Emanullah Han'ın muhalifleri itiraz ettikleri konuları düzeltmesi ve Ferheng'in ifade ettiğı gibi memurlar arasında çok eşlilik yasağı düşüncesinden vazgeçtiğini ispatlamak için amcasının kızıyla evlenmesi ayaklanmalara engel olmayarak rejime kanuni meşruiyet vermedi (Ferheng, 1367, s. 362). Aksine Emanullah'ın eski reformlarından vazgeçme düşüncesi kendi tahtını koruma adına yapılmış bir girişim olarak telakki edilmiştir. Muhalifler, Emanullah Han'ın geri çekilişinden cesaret alarak Şinvar halkı tarafından ateşkes için hazırlanan bildiriye 29 Aralık 1928 tarihinde Gulam Sıddık Han'ın aracılığıyla Kabil'e göndermiştir (Nevîd, 1388, ss. 214-215). Söz konusu bildiride Emanullah Han'ın, kadınların hakları için en çok mücadele veren ve Loya Cirge'de geleneksel hicabı kaldırarak tartışmalara vesile olan hanımı Melike Süreyya'yı boşaması, Tarzi ailesinin Afganistan'dan uzaklaştırılması, İngiltere hariç diğer dış temsilcilik heyetlerinin iptal edilmesi, yeni kanunların tamamının mülga edilmesi, vergi maliyetinin azaltılması ve devlet dairelerinde âlimlerin işe girmesi gibi konular yer almıştır (Kazım, 2005, s. 164). İleri sürülen şartların Emanullah Han tarafından kabul edilmesi mümkün değildi. Bunun üzerine Kohistân âlimleri bir araya gelip Habibullah Han Kalakânî'ye sadık kalacaklarını ilan ederek muhalif güçlerini Kabil'i ele geçirmek için teşvik etmişlerdir. 14 Ocak 1929 yılında Habibullah Kalakânî'nin başkanlığındaki ordu Kabil'in kapısına ulaştığında Emanullah Han yerine kardeşi İnayetullah Han'ı tayin ederek makamından istifa etmiştir. Kendisi Kabil'i terk ederek Kandehâr'a gitmiştir. Habibullah Kalakânî'nin Kabil'i ele geçirmesiyle İnayetullah Han'ın iktidarı son bulmuştur (Nevîd, 1388, ss. 215-216).

SONUÇ

Hukuk tarihi göz önüne alındığında kanunlaştırma faaliyetlerinin çok eski devirlerden beri yapıldığı söylenebilir. Ancak özellikle 19. yüzyılın başlarından itibaren Batı'dan başlayarak tüm dünyayı etkisi altına alan ve Afganistan kanunlaştırma faaliyetlerinde de tesirini gösteren bu yeni dönem kanunlaştırma hareketi, önceki devirlerin hareketlerinden farklılaşmakta ve hukuk tarihinin önemli konularından birisini oluşturmaktadır.

Afganistan'da da kanunlaştırma faaliyetleri, 20. yüzyılın başlarında başlatılmıştır. 1919 yılına kadar yapılmış olan kanunlaştırma faaliyetleri muhteva, kapsayıcılık ve toplumun sorunlarına cevap verebilirlik açısından küçük çapta bir kanunlaştırma hareketi olarak kabul edilebilir. Askerî, sosyal ve ekonomik alanlar başta olmak üzere hayatın bütün sahalarıyla ilgili en önemli kanunlaştırma hareketi ise Emanullah Han döneminde (1919-1929) yapılmıştır. Bu dönemde Afganistan'ın ilk Anayasası dâhil olmak üzere yetmiş aşkın nizâmnâme çıkartılmış olup ayrıca aile hukukuyla ilgili iki ayrı nizâmnâme de çıkartılmıştır. Konuyla ilgili yapılan taramalarda, Emanullah Han döneminde çıkartılan nizâmnâmelerin sayısı konusunda farklı değerlendirmelerin bulunduğu görülmüştür. Bu durumun sebebinin ise o döneme ait bir kanun koleksiyonunun bulunmayışı ve birçok kanun metninin kaybolması olduğu kanaatine varılmıştır.

Kanunların tarihlendirilmesiyle ilgili yapılan araştırmalarda karşılaştırma yönteminden mahrum çalışmaların yanıltıcı olabileceği anlaşılmıştır. Nitekim Emanullah Han döneminde aile hukukuyla ilgili çıkartılan ilk kanunun basım yılı konusunda farklı kanaatlerin gündeme gelmesi, aynı kanunun neredeyse her yıl tekrar basılmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla kanunlar arasında karşılaştırma yapmayan bir araştırmacı, elde etmiş olduğu kanun metninde özellikle baskı sayısı mevcut değilse ilgili kanunu o döneme ait ilk kanun olarak görebilmiştir.

Toplumsal algıların kanunsal düzenlemelerin kabulünde önemli bir faktör olduğu, bu algı dikkate alınmadan yapılacak değişikliklerin çeşitli sosyal tepkilere sebebiyet vereceği görülmüştür. Bu nedenle yapılan hukukî düzenlemelerde, o dönemde kanun ifadesinin Hristiyanlığa özgü kabul edilip bu ifadeye nefret duyulmasından dolayı kanun yerine halkın tepkisini çekmemek için nizâmnâme ismi verilmiştir.

Kanunlaştırma faaliyetlerinde, ülkeler ve kültürler arası etkileşim ve yönlendirmelerin belirleyiciliğinin önemi de anlaşılmaktadır. Nitekim bunun bariz örneklerinden birini Afganistan kanunlaştırma faaliyetlerinde görmek mümkündür. Bu harekette, Cemal Paşa ve o dönemdeki bütün nizâmnâmelerin tercüme ve tertibinden sorumlu Bedri Bey'in katkılarıyla Türkiye'nin rolü büyük olmuştur.

Kanunlaştırma hareketlerinde tedvin değil de kodifikasyon yönteminin uygulaması, toplumsal bünyeyle uyuşmadığında genellikle sorun oluşturmıştır. Nitekim örf, inanç, değer, ahlak gibi toplumsal dinamiklerle uyumlu olmayan/çelişen yasal düzenlemelerin toplum tarafından tepkiyle karşılanacağı, Afganistan kanunlaştırma faaliyetlerinde de anlaşılmıştır. Aile hukukuyla ilgili olarak 1921 yılında Türkiye'nin modernleşme hareketinden esinlenerek çıkartılan nizâmnâmenin içeriği kısa tutulmuş ise de etkisi büyük olmuştur. Küçüklerin evlendirilmeleri ve çok eşlilik gibi kaynağını hem din hem de örften alan söz konusu hususlarda toplumun sinir uçlarıyla oynayan reformlar, pek uygulama alanı bulamamıştır. Söz konusu reformlar uygulanmak istendiğinde ayaklanmalar meydana gelmiştir. Ayaklanmaları bastırmak için de zikri geçen hususlar daha sonra nizâmnâme metninden çıkartılmıştır.

Emanullah Han dönemi kanunlaştırma çalışmalarında bazı ilklerin yaşandığı da görülmüştür. Babası Habibullah Han'ın yolunu takip ederek çıkarttığı aile nizâmnâmelerinde kızların mehrini sınırlandırması bunun en belirgin örneğidir. Zira, mehrin sınırlandırılması Müslüman ülkelerin kanunlaştırma faaliyetlerinde bir iltir. Bazen tarih tekerrür eder. Bunun nedeni ise önceki yaşanmışlıklardan yeterince ders çıkarmamak olsa gerektir. Nitekim Emanullah Han, gündeme getirdiği ilk reformlarında (1921-1924)

toplumun bu değişikliklere ne kadar büyük bir tepki vereceğini öngörememişse de Avrupa seyahatinden döndükten sonra verilecek tepkileri bilmesine rağmen yeniden birtakım ıslahat hareketine girişmiştir. Bu eylem de onun iktidarının son bulmasına sebep olmuştur.

EXTENDED ABSTRACT

Amanullah Khan came to the throne in 1919 after the murder of his father, Habibullah Khan. Amanullah Khan put his seal on some reforms in social, economic, and cultural domains when Afghanistan gained its independence in 1919. Nezāmnāma (regulations) and code laws and enactment movement were the most important of these reforms. The concept of Nezāmnāma (regulation) was used instead of the concept of law, because there was a hatred against the laws enacted during this period. More than 70 statute laws, especially the Constitutional Nizāmnāme were made during this period (1919-1929). In this period, two laws related to family law were enacted in 1299/1920 and 1300/1921 and they were amended in 1323/1924. Because the content of law enacted under the name of Nezāmnāma-e Nekāh did not contradict the sectarian rules, there was no objection to it. However, a modern law was enacted on family in 1921 with the help of Djemal Pasha and Badri Beg. The law in question interfered with the child marriages and permitting polygamy, which were legitimized by religious interpretations and traditions. The content of the law inspired by Turkey's modernization movement and the ideas of Muhammad Abduh has brought along objections and rebellions throughout the country. To reduce the social reaction, Amanullah Khan convened the assembly under the name of Loya Jirga in 1924 and abandoned his reforms such as permitting polygamy on a conditional basis and prohibition on child marriages. Amanullah Khan, who travelled to Europe in 1927 was impressed by the development of European countries and invited the leaders of the society to a grand assembly when he returned to the country and offered some reform proposals in social and cultural domains, especially on issues such as limiting the age of marriage among students and not permitting polygamy among civil servants. However, these proposals of Amanullah Khan were rejected by the leaders who attended the meeting, but he considered himself as a revolutionary leader and declared the reforms he wanted to make. There were social uprisings against these reforms that provoked the society, and Amanullah Khan stated that he gave up on all the reforms announced, including family law, to stop these uprisings. However, he could not convince anyone and the latest reforms he announced caused the collapse of Amanullah Khan's power.

KAYNAKÇA

- Akdoğan, A. (1999). *Türkiye'de 1919-1927 yılları arasında aile hukuku alanındaki kanunlaştırma çalışmaları* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi). Ulusal Tez Merkezi.
- Atâyî, M. İ. (1384). *Nigâhî muhtasar be târîh-i muâsır-ı Afganistan* (C.-R. Kâmgâr, Çev.). İntişarat-i Meyvend.
- Baykal, H. (1989). *Milli mücadele yıllarında Mustafa Kemal Paşa ile Cemal Paşa arasında yazışmalar. Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 5(14), 387-413.
- Cin, H., Akgündüz, A. (1995). *Türk hukuk tarihi*. (2. Bs). Selçuk Üniversitesi Basımevi.
- Çeker, O. (Haz.). (2017). *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi* (2. Bs). Mehîr Vakfı Yayınları.
- Faryâbî, M. A. (1388). *Nigahî be pişine-i kanungüzari der Afganistan*. Kaða, 7, 118-120.
- Fayz Zad, Muhammed A. (1987). *Cirga hayi buzurg-ı milli Afganistan*.
- Ferheng, M. S. (1367). *Afganistan der penc karn-ı ahîr*. Aryana Ofset.
- Gregorian, V. (1388). *Zuhûr-i Afganistan-i nevîn* (A. A. Kirmânî, Çev.). (2. Bs). İrfan.
- Gubâr, M. G. M. (1388). *Afganistan der mesîr-i târîh*. Dârü's-Selâm Kütüphâne.
- Husamî, H. G. (1395). *Pe Afganistan ki de kanun curevuni peylame*. İntişârât-i Said.
- Jalisa, M. G. (2014). *Nizâmnâme-i Nikâh, Arûsî ve Hatnesûrî*. Fasilname-i Ferheng-i Mardum.
- Kâtib, F. M. (1392). *Tezekkürü'l -inkilab*.
- Kazım, A. (2005). *Zenân-i Afgan zir fişar-i an'ane*.
- Kılıç, M.T. (2008). *İslâm hukukunda kanunlaştırma olgusu*. (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi). Ulusal Tez Merkezi.
- Kuşkakî, B. (1303). *Ruydad-i loya cirge-i daru's- saltana-i Kabil 1303*. Matba-i Sangi Vezaret-i Celiliye-i Harbiye.
- Nevîd, S. (1388). *Vakünüş hâyi-i mezhebî ve tehavvülât-i ictimâî der Afganistan 1919-1929 şah Emamullah ve ulemâ-i Afgan* (N. Mucaddedî, Çev.). İntişârât-i Ahrârî.
- Nizâmnâme-i Esâsi-yi Devlet-i Âliye-i Afganistan*, (1302). Matbaa-i Dâire-i Tahrîrat-ı Meclis-i Âli.
- Nizâmnâme-i nikâh, 'arûsî ve hatnesûrî* (1300a). İrşâdün- Nisvân, (6),1-2.
- Nizâmnâme-i Nikah, 'Arûsî ve Hatnesûrî*, (1300b). Daru's-Saltana-i Kabil. Daru's-Saltana-i Kabil.
- Nizâmnâme-i Nikah, 'Arûsî ve Hatnesûrî*, (1303). Matbaa-i Daire- Tahrîrât-ı Huzur ve Meclis-i Âli-yi Vüzerâ.
- Popalzai, A. (1368). *Nigâhi, be târîh-i istirdâd istiklal*. Matbaa-i Devletî.
- (1369). *Darul kaða der Afghanistan ez evâi'l- 'ahd-i İslâm ta 'ahd-i cumhuriyet*. Matbaa-i Devleti-yi Kabil.
- Resul, S. (1384). *Nigâhi be 'ahd-i saltanat-i Emânî*. Komite-i Ferhengi-yi İttihad-ı İslami Mücâhidin-i Afganistan.
- Riha, A. N. (1990). *Salta-i zu'amâ-i Muhammed Zai der Afganistan*. İntişârât-i Fazl.
- Serdar, M. R. (1380). *Berghâyi ez târîh-i muâsır-ı vatan-i mâ* (G. S. Gayret, Çev.). Merkez-i Neşerâti-yi Fazl.
- Tarzi, M. (1913). *Kavânîn ve nizâmât. Sirâcü'l- Ahbâr*, 1(1), 2-3.
- Tehrânî, K. R., Yesarî, N. (1388). *Hukuk-ı famil-i Afganistan* (F. Kayyûmî, Çev.). Max Plank Enstitüsü.
- Zamanî, A. (2013). *Baznigeri devre-i emânî ve tevti'a hayi İngiliz*.

Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences

ISSN: 1306-7877 e-ISSN: 2147-5644

Elvan Çelebi'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve *Menâkıbu'l-Kudsiyye* Eseri
Elvan Celebi's Life, Mystical Views And His Work Named *Menâkıbu'l-Kudsiyye*

Dr. Muhammed KOÇ

Ankara, Türkiye

davrankochkarov@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-1761-0916>

Atıf Bilgisi / Reference Information

Koç, M. (2022). Elvan Çelebi'nin hayatı, tasavvufî görüşleri ve *Menâkıbu'l-Kudsiyye* eseri, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 16(32), 89-100.

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.58115>

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Submission Date: 24.03.2022

Kabul Tarihi / Acceptance Date: 30.04.2022

Yayımlanma Tarihi / Publication Date: 25 Haziran / June 2022

Yayımlanma Sezonu / Publication Season: Haziran / June 2022

Cilt / Volume: 32

Sayfa / Pages: 89-100

Copyright © Published by Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences.

All rights reserved www.toplumbilimleri.com

ELVAN ÇELEBİ'NİN HAYATI, TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ VE MENÂKIBU'L-KUDSİYYE ESERİ¹

ÖZ

Elvan Çelebi XIII. yüzyılın önemli şahsiyetlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Bu dönemde Osmanlı Devleti yeni kurulmakta olup, siyasi ve ilmi açıdan güçlenmesine ihtiyaç duyulmuştur. Osmanlı Devletinden önce Anadolu topraklarında hâkimiyetini sürdüren Selçuklular askeri teşkilata önem vermekle birlikte geldikleri yerde Müslüman nüfus sayısının artması için her zaman gayret göstermiştir. Dolayısıyla mevcut halkı irşat etmek için göç eden Horasan erenlerinin faaliyetlerine olumlu açıdan bakarak tekke ve zaviye kurmalarını desteklemiştir. Elvan Çelebi İslami ve manevi ilimler konusunda eğitim görmüş şahıslardan birisi olarak bilinmektedir. Kendisi Kırşehir'de doğmasına rağmen nispet edildiği sülalesi Horasan ve Orta Asya'ya kadar uzanmaktadır. Bir mutasavvıf olmanın yanında hadis, edebiyat, şiir ve fıkıh ilimlerine de vâkıftır. Tasavvuf hakkında yanlış anlaşılan bilgi ve düşünceleri Kur'an ve sünnet çerçevesinde ortaya koymaya çalışmıştır. Mutasavvıf ve şair olan Elvan Çelebi (ö. 760/1359-59) Moğol istilasından dolayı Horasan'dan göç ederek Anadolu'yu yurt edinen Türkmen sülalesindendir. Manevi yönü ve yaşantısıyla Anadolu'da dini düşüncenin gelişmesinde etkili olan ender şahsiyetlerdendir. Elvan Çelebi Anadolu topraklarında vahdet anlayışının yayılmasına katkı sağlamıştır. Aynı zamanda İslami çizgi doğrultusunda nebevi sünnetin yaygınlaşmasına ve pratik hayatta yer bulmasına öncülük etmiştir. *Menâkıbu'l-Kudsiyye fi Menâsibi'l-Ünsiyye* Elvan Çelebi'nin önemli eserlerinden birisi olarak sayılmaktadır. Eser o dönemde Anadolu'daki dini yaşantı ve kültürel hayatı merkeze alarak kaleme alınmıştır. Eserde tasavvufî konular mesnevi ve beyitler halinde ele alınmıştır. Aynı zamanda şariat ölçüleriyle emir ve yasaklar doğrultusunda amel etmiştir. Bu hususta bir insan-ı kâmil olmak için hangi mertebelerden geçileceğine dair örnekler vermiştir. Bu konuyu ele almamızdan maksat yıllar önce yaşamış olan bir mutasavvıf ve şairin nasıl ve hangi şartlar içerisinde yetiştiği hakkında bilgi edinmektir. Dolayısıyla ortaya koymaya çalışılan bulguların tasavvuf ve tasavvuf tarihi açısından katkı sağlayacağı kanaatine varılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Elvan Çelebi, Hayatı, Tasavvufî Görüşleri, Menâkıbu'l-Kudsiyye, Eseri.

ELVAN CELEBI'S LIFE, MYSTICAL VIEWS AND HIS WORK NAMED MENÂKIBU'L-KUDSİYYE

ABSTRACT

Elvan Celebi was one of the most important figures of the 13th century. In this period, the Ottoman State was newly established and needed to be strengthened politically and scientifically. The Seljuks, who maintained their dominance in the Anatolian lands before the Ottoman state, gave importance to the number of Muslims in the place they came from. Therefore, they supported the establishment of dervish lodges and zawiyas by looking at the activities of the Khorasan saints, who migrated to enlighten the people, from a positive point of view. Elvan Celebi was a scholar of sufism and Islamic science. Elvan Celebi was a scholar of sufism and Islamic science. Although he was born in Kırşehir, his genealogy reaches to Khorasan and the middle of Asia. Besides being a sufi, he also had knowledgable in literature, poetry, hadith, and canon law. He integrated sufism, was contradictory with and sharia by basing on Quran and Sunnah. The poet and sufi Elvan Celebi is from the turcoman family who have migrated from the Khorasan region due to the Mongol

¹ Bu çalışma, 2021 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından onaylanan "Elvan Çelebi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı" başlıklı doktora tezinden türetilmiştir.

invasion, indwelled in Anatolia. He is one of the rare personalities who were influential in the development of religious thought in Anatolia with his spiritual aspect and life. Elvan Celebi contributed to the spread of the understanding of unity in Anatolian lands. He also pioneered the improving of the prophetic sunnah and life experience in the Islamic line. His most important work is *Menâkıbu'l-Kudsiyye*. The work was written by focusing on the religious and cultural life in Anatolia at that time. He approached mystical subjects in mathnawi and couplets and exemplified about which phases to pass fort to be perfect human being about to act in measure of sharia in his work named *Menâkıbu'l-Kudsiyye fi Menasibi'l-Ünsiyye*. Our porpose in dealing with this subject is to learn how and under what conditions a Sufi grew up years ago. Therefore, we believe that the findings we tried to reveal will contribute to the history of Sufi and Sufism.

Keywords: Elvan Celebi, Life, Mystical Views, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, His Works.

GİRİŞ

İstanbul fethedileceğine dair Hz. Peygamber'in (s.a.v) müjdesi Müslüman camiada temel motivasyon kabul edilir. Bu haber aynı zamanda Anadolu topraklarında fetih hareketleri için de etkili olmuştur. Abbasiler devrinde başlayıp Türk-Arap diyalogları neticesinde Türkler Abbasi döneminin "Hassa Ordusunu" oluşturmuş dolayısıyla Irak bölgesindeki Türk boylarının sayısı gittikçe artmıştır. Mevcut hareketlilik Türklerin Batı'ya doğru göç etmesine ve Anadolu topraklarının iç kısımlarına kadar ulaşmasına sebep olmuştur. XI. yüzyıldan itibaren Anadolu bölgesinde, siyasi ve sosyal yönden önemli değişiklikler söz konusudur.

Anadolu'da XIII. yüzyıl, olağanüstü hareketlilik büyük bir kaynaşma ve oluşma dönemi olarak bilinmektedir. Türk boyları Anadolu'ya siyasi hâkimiyet sağlamakla kalmayıp aynı zamanda kültürel yönden kendi varlıklarını korumayı da sürdürmüştür. Kadim zamanlardan beri Anadolu toprakları yoğun olarak ilim ve irfan faaliyetlerine şahitlik etmiştir. Dolayısıyla Selçuklu devrinde bu gelişmişlik daha ileri seviyelere kadar ilerlemiştir. Bu kalkınma süreci siyasi, kültürel ve eğitim yönden gelişerek daha sonra Osmanlı dönemde parlak devrini yaşamıştır. Selçuklu Devleti Anadolu'nun fethinin akabinde Türk boylarının siyasî ve sosyal bir çevre oluşturmaya destek olmuşlar. Bunun neticesinde çeşitli alanlarda ilim erbabı sûfî ve dervişler Anadolu topraklarına gelmeye başlamıştır. Bu dervişler Selçuklu Devletinin dinamik hâkimiyet bölgesinde kendilerine özgü bir çevre edinmiştir. Dervişler sahip oldukları çevresinin desteğiyle icra ettikleri faaliyetleriyle kültürel oluşumun değişmesine katkı sağlamışlar. Dolayısıyla tasavvufi düşüncenin Anadolu'da hızla yayılmasında sûfîler önemli rol oynamışlar. Orta Asya bölgelerinden Buhara, Semerkant ve Hazar denizini geçerek batıya doğru ilerleyerek Anadolu'ya kabileler halinde göçler gerçekleştirmiştir. Göç edenler arasında birçok sûfî ve âlimler bulunmaktaydı. Bu medeniyet ve kültür değişimi neticesinde Anadolu'daki Türk boyları XIII. yüzyılda yeniden bir döneme başlamış bulunmaktadır. Bu konuyu araştırmamızın amacı o dönemde yaşamış olan bir sûfinin yaptığı çalışmaları, tanınmış olduğu eserleri ve bu eserlerinde nelerden bahsettiğini ortaya koymaktır. Çalışmamızı ilk başta o devirdeki tarihi olayları ele almakla araştırmamıza aydınlık getirmeye çalıştır. Bununla beraber araştırma konusu şahsın tasavvufa bakış açısı, tasavvuf ile ilgili fikir ve düşünceleri incelenip sunulmaya gayret edilmiştir.

Elvan Çelebi XIII. yüzyılın önemli simalarından birisi olarak kabul edilmiştir. Osmanlı Devleti bu dönemde yeni kurulmuş olup kültürel, siyasi ve ilmi yönden daha çok güçlenmesi gerekli olmuştur. Birçok kurum devlet kontrolünde yeniden şekillenme içerisindeydi. Osmanlı Devletinden önce Anadolu'da hüküm süren Selçuklu Devleti askeri teşkilata önem verdiği kadar ilmi yönden gelişmeye de önem veriyordu. Bununla kalmayıp

geldikleri mekânları mesken edinebilmeleri için oradaki mevcut Müslüman nüfusunun artmasının yollarını da aramıştır. Bu bağlamda Horasan erenleri ilim ve irfanıyla mevcut halkı aydınlatmaya gayret etmiştir. Mevcut çaba ve gayretlerini destekleyen yönetim, zamanla onların tekke ve zaviye kurmalarına yardım etmiştir. Sûfî ve âlimler o dönemin devlet erkânı ve halkın samimiyetini kazanma gayreti içerisinde bulunmuşlar. Elvan Çelebi, yürütmüş bulunduğu çalışmaları ve yetiştirdiği talebeleriyle o dönemin önemli şahsiyetleri arasında yer almaktadır.

Mutasavvıf ve şair olan Elvan Çelebi Kırşehir'de doğmuştur. XIII. yüzyılın ilk yarısında Anadolu'ya yerleşen devrin siyasi, ictimâî ve dini hareketleri içinde bulunmuş olan Türkmen şeyh ailesine mensuptur. Pederi Âşık Paşa XIV. yüzyılda Anadolu Türk tasavvuf hayatının bilinen simalarındandır. Dedesi ise Muhlis Paşa Karamanoğulları Beyliğinin kuruluşundaki etkili şahıslardandır. Büyük dedesi Babaî isyanı diye bilinen dini ve sosyal hareketliliğinde ismi geçen Baba İlyas Horasanidir.

1. Elvan Çelebi'nin Doğumu

Mevlana Celaleddin Rumi, Şeyh Edebali, Yunus Emre, Âşık Paşa ve oğlu Elvan Çelebi gibi şahsiyetler Anadolu topraklarının ilim ve irfanla aydınlatmada önemli katkıları olmuştur. Bu simalardan birisi olan İlyas Horasanî² torunu, mutasavvıf ve şair olan Elvan Çelebi (ö. 760/1358-59) de Kırşehir'de dünyaya gelmiştir. Zamanın Moğol istilalarından dolayı sülalesi Horasan bölgesinden göç ederek XIII. yüzyılın ilk yarısında Anadolu'ya yerleşmiştir. Sülalesinin devrin sosyal, siyasi ve dini olaylara tanıklık etmiş Türkmen sülalesine mensup olduğu bilinmektedir. Babası Âşık Paşa XIV. yüzyılda Anadolu'da sûfî hayatı yaşantısıyla bilinen şahıslardandır. Mutasavvıf Elvan Çelebi'nin hayatı ile ilgili bilgilere eseri *Menâkıbu'l-Kudsiyye* yardımıyla ulaşabilmekteyiz. (Önen, 1984, s. 269).

2. Çocukluk ve Gençliği

Elvan Çelebi Âşık Alaeddin Ali Paşa'nın oğludur. Annesi Hacı Hatundur. Kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre Elvan Çelebi'nin Can, Süleyman, Kızılca ve Melek isminde dört kardeşi bulunduğunu bahsetmektedir (Eyice, 1968, s. 212).

Elvan Çelebi'nin çocukluk ve gençliği Kırşehir'de babası Âşık Paşa'nın yanında geçmiştir. Küçük yaştan itibaren babasından dini ilimler öğrenmeye ve tahsil etmeye başlamıştır. Bunun yanında iyi bir medrese eğitimi alarak Arapça ve Farsça öğrenmiştir. Gençlik döneminden itibaren tasavvuf ve manevi ilimlere yönelerek bu yönde ilerlemeye başlamıştır. İsminin Elvan bazı kaynaklarda ise Ulvan olduğu hakkında görüşlerde bulunmaktadır (Köprülü, 1988, s. 702). Elvan Çelebi'nin *Menâkıbu'l-Kudsiyye* eserini incelediğimiz zaman onun Arapça ve Farsçaya vâkıf olduğu, bunun yanında iyi bir tasavvuf terbiyesi ile yetiştiğini söyleyebiliriz. Onun tasavvuf terbiyesini ilk başta babasından aldığı daha sonra manevi eğitimini babasının yakın talebelerinden olan Şeyhu'l-İslam Fahreddin'in yanında devam ettirdiği bilinmektedir. Ayrıca Kırşehir'de medrese eğitimi almak için ders halkalarında bulunduğunu söyleyebiliriz (Erkoç, 2005, s. 243).

3. Tahsili

Fuat Köprülü, Elvan Çelebi'nin babası Âşık Paşa hakkında edebiyatçı ve yazar olmakla beraber iyi bir eğitim görmüş mutasavvıf olduğu görüşünü ileri sürmektedir.

² 1240 yılında Selçuklu Devletine karşı sosyal ve siyasi ayaklanma hareketiyle ismi anılan İlyas Horasanî Elvan Çelebi'nin büyük dedesi olarak bilinmektedir. Künyesi ise "Mevlana Şecaddin Ebu'l-Beka İlyas b. Ali b. Ahmet Horasanî" olarak bilinmektedir. Buna göre esas adı Şecaaddin İlyas ve babasının ismi Ali olup dedesinin ismi ise Ahmet'tir. Moğol istilasından ailece Horasan'dan kaçarak Anadolu'yu mesken edinmişler. Kendileri ile birlikte göç eden Türkmen boyları ile Amasya civarlarına yakın Ellez (Çat) köyüne yerleşmişler. Alaeddin Keykubat devrinde gerçekleşen bu yerleşimden sonra Sultan Alaeddin, Şeyh İlyas'ı ziyaret ederek onunla görüştüğü kaynaklarda bahsedilmektedir. Az yeme ve içmenin yanında münzevi bir yaşam sürdürdüğü bilinmektedir. Bunun sonucu olarak halkın saygı ve sevgisini kazanmıştır.

Köprülü bu fikrini şüphesiz Âşık Paşa'nı "*Garipnâme*" eserine dayanarak ifade etmektedir (Ocak, 1991, s. 2). Dolayısıyla Elvan Çelebi kendi eserinde belirttiğine göre manevi eğitimi babası Âşık Paşa'dan aldığını belirtmektedir. Babası vefat ettikten sonra babasının yerine halife olarak kendisini seçtiği bilinmektedir. Buradan yola çıkarak Elvan Çelebi'nin Kur'an ve sünnet çizgisinde olan bir sûfi olduğunu söyleyebiliriz. Babasının vefatından sonra irşat faaliyetlerine başlamakla beraber bir yandan talebeler okutmaya başlamıştır. Zamanla yaptığı eğitim faaliyetleriyle halkın saygı ve itibarını kazanmıştır (Önen, 1987, s. 269).

4. Elvan Çelebi'nin Çorum'a Gelişi

Elvan Çelebi'nin gençlik dönemleri Kırşehir'de geçmiş olmasına rağmen hayatının büyük bir bölümü Çorum'da geçmiştir. Çorum'un Mecitözü kasabasına bağlı Elvan Çelebi beldesinde yaşadığı ve burada vefat ettiği biliniyor. Mustafa Vazıh b. el-Amasî ve Hüseyin Hüsamettin, Elvan Çelebi'nin babası Âşık Paşa Mısır'a gitmeden önceki bir yazısında Elvan Çelebi'nin 727/1326 tarihinde Tanunözü ismiyle bilinen bu kasabaya gelerek cami, zaviye, türbe ve hamam yaptırdığına dair görüşleri ileri sürmektedir. Daha sonra babasının vefatından sonra ailesini Kırşehir'e getirerek buraya yerleştiklerini kaydetmektedir (Önen, 1987, s. 275). Araştırmacı ve yazar Mustafa Vazıh, Elvan Çelebi'nin dedesi Muhlis Paşa ve büyük dedesi İlyas Horasanî'nin mezarının bulunduğu Ellez (Çat) beldesine giderek mezarının üzerine bir türbe yaptırmıştır. Bunun akabinde Elvan Çelebi beldesine gelerek buraya yerleşmiş, talebeleriyle beraber orada ev inşa etmiş ve çiftçilikle meşgul olmuştur. Vefatından sonra da buraya defnedildiği bilinmektedir. Elvan Çelebi 753/1352 senesinde mermerden inşa ettirmiş olan cami önüne kendisi için bir türbe yaptırmıştır. Caminin batı tarafına büyük bir zaviye, kuzey istikametine hamam ve imarethane inşa ettirmiştir. Böylece bu mekânın Elvan Çelebi beldesi adıyla anılmasına sebep olduğunu anlatmaktadır (Hüsamettin, 1330, s. 395).

5. Elvan Çelebi'nin Manevî ve Tasavvufî Yönü

Elvan Çelebi düşünce ve duygularını şiir diliyle aktaran bir sûfidir. Onun en önemli eseri ise *Menâkıbu'l-Kudsiyye* adlı menâkıbnâmesidir. Bu eser dışında *Etvâr-ı Sülûk* adında sayfalardan ibaret küçük eserleri de bulunmaktadır (Mecdi, 1922, s. 22). Bursalı Mehmet Tahir, Elvan Çelebi'nin *Etvâr-ı Sülûk* adında bir manzumesi olduğunu nakleder. Mustafa Âli de Türkçe nazımla kaleme alınmış tasavvuf ile ilgili bir kitabından bahsetmektedir. Bu kitabında Şeyh Arakayın ile soru ve cevap içeren çalışması hakkında bilgi vermektedir. Kaynaklarda bahsi geçen eser isimleri *Menâkıbu'l-Kudsiyye'de* yer aldığı bilinmektedir (Erusal, İ. ve Ocak, Y. 1995, s. 32).

Tarihçi Oruç Bey de Babaî Ayaklanması'ndan bahsederken eserde onun bir hatırasının mevcut olduğunu ifade etmektedir. Bu hatıra Elvan Çelebi'nin eseri *Menâkıbnâme'de* belirtilmektedir. *Menâkıbnâme'de*, Elvan Çelebi'nin kendi yaşadığı dönemde bilinen bir mutasavvıf olduğunu anlatan bilgilere rastlanmaktadır. XV. yüzyılın mutasavvıflarından Hatipoğlu (ö. 817/1414) kendisi için üstat kabul gördüğü mutasavvıflar arasında Elvan Çelebi'yi de zikretmektedir. *Hızırnâme* diye bilinen divan yazarı Fenarîzade Muhyiddin Çelebi (ö. 901/1548) Anadolu bölgesinde Elvan Çelebi'yi kendi dönemi içinde evliyalar arasında zikretmektedir (Hatipoğlu, 1944, s. 1373). Elvan Çelebi yöresinde halk tarafından tanınmış bir sûfidir. Eserlerdeki ifadelerden hareketle divan sahibi mutasavvıflar arasında irfan sahibi bir sûfi olarak tanımlayabiliriz. O, *Etvâr-ı Sülûk* (tarikata giriş usulleri) adı altında manzum sayfalardan oluşan bir kitap kaleme almıştır. Onun mensup olduğu tarikat hakkında eseri *Menâkıbnâme'de* herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ayrıca kendisi de eseri *Menâkıbu'l-Kudsiyye'de* de bu konuyla alakalı bir bilgidir bahsetmemiştir. Ancak kaynak eserlerde Elvan Çelebi'nin İlyas Horasanî sülalesinden olduğu zikredilmektedir. Bundan hareketle Baba İlyas, Muhlis Paşa ve oğlu Âşık Paşa aynı soy ağacından gelmektedir. Dolayısıyla aynı sülale içerisinde şeyhlik

makamına geçtiğini göz önünde bulunduracak olursak, onun Vefaiyye³ tarikatına mensup olduğu tahmin edilir.

Çorum'un Elvan Çelebi beldesinde Elvan Çelebi'ye atfen cami, türbe, zaviye, medrese, hamam ve imarethaneden mevcut bir külliye den bahsetmek mümkündür. Bu külliye Çorum'un Mecitözü kasabasında Elvan Çelebi veya Tekke adıyla bilinmektedir. Zaviye Anadolu topraklarındaki Türk kültürünün en kadim izlerinden sayılmaktadır. Günümüzde mevcut zaviyeyi belde ahalisi cami olarak kullanmaktadır. Elvan Çelebi beldesi ve çevresinde birçok yerleşim yeri, arazi ve değirmenler bulunmaktadır. Yürüttüğü irşat faaliyetleriyle Elvan Çelebi bu topraklarda feyiz ve bereketin sembolü olmaktadır. Elvan Çelebi kasabası Osmanlılar devrinde önemli bir yerleşim mekânlarından biri olarak bilinmektedir. Çakırzâde Mehmet Tarihi Koç Başlı çeşme ve Merzifonlu Kara Mustafa'nın yaptırmış olduğu çeşmeler önemli simgelerindendir. Bu faaliyetler neticesinde Elvan Çelebi sayesinde burası varlığını koruyarak köyden beldeye dönüşmüştür (Köseoğlu, 1944, s. 46).

6. Elvan Çelebi Külliye ve Zaviyesi

Çorum'un Amasya yolu üzerinde Mecitözü beldesine gelmeden önce Elvan Çelebi tarafından inşa edilen külliye ve zaviye bulunmaktadır. Aynı zamanda tekke adıyla bilinmekte olan mevcut zaviye Anadolu topraklarındaki en kadim izlerden sayılmaktadır. Genişçe bir avlu içerisinde bulunan yapı mozaik ve kerpiç malzemeleriyle inşa edilmiş bulunmaktadır. Zaviye üzeri kiremit kaplı ahşaplar ile örtülüdür. Avlu duvarlarında ilk döneme ait işlemeli motif parçalarına rastlanmaktadır. Eyvanların üst kısmında dışarıdan görünmeyen küçük kubbeler bulunmaktadır. Eyvanın iç duvar bölümünde çerçeve şeklinde ahşaptan peykelerle çevrilidir. Küçük bir mekândan cami bölümüne geçilmekte olup, orası dörtgen şekliyle bir çatıyla kapalıdır. Tavan işlemesi, ahşap mahfil bölümü ile barak inşanın üzerine yerleşmektedir. Giriş kısmını sağ tarafında ise zaviye bölümüne bitişik çapraz olarak dört beşik tonozla kapatılmıştır. Bu mekânda dört yandan ve orta alanı kubbeli bir yapıdan oluşan bir bina mevcuttur. Açık şekilde erken Hristiyan devri mimarisindeki bazı kalıntılara baktığımız zaman binanın hangi maksatla yapıldığına dair bir kanaate varılamamaktadır. Zaviye, daha önce Hristiyan ziyaret yeri olarak bilinen bir mekâna inşa edildiğine dair görüşlerine de rastlanmaktadır. Aynı zamanda o mekân türbe olduğunun belli olması için sanduka ile işaretlenmektedir. Burada Elvan Çelebi'nin bir akrabası bulunduğu söylenmektedir. Zaviyenin bulunduğu mekân kare biçimde olup Elvan Çelebi'ye ait sanduka kapalı biçimde buraya konulmuş bulunmaktadır. Anadolu'da yaşayan halkın İslam dinini kabulü esnasında Elvan Çelebi zaviyesi çok amaçlı inşa edilmiş bir mekân olarak biliniyordu. Aynı zamanda zaviyenin Osmanlı Devleti ve tasavvuf tarihi açısından önemli bir yer olduğu anlaşılmaktadır. Bununla beraber Âşık Paşa ecdadının meskeni olma bakımından ve baba ocağı olarak bilinmiş olmasıyla ayrı bir öneme sahiptir (Çelebi, trz, s. 407).

7. Elvan Çelebi'nin Mensup Olduğu Vefaiyye Tarikatının Doğduğu Yer ve Dayandığı Silsile

Kurucusu Ebu'l-Vefa el-Bağdadi'ye nispet edilen Vefaiyye tarikatı Anadolu'nun dini ve fikri yapısında önemli yere sahiptir. Köprülü, Anadolu topraklarındaki tasavvuf düşüncesinin Yeseviyye ve Orta Asya'ya dayandırıldığı yöndeki görüşlere olumlu yaklaşmaz. Geyikli Baba, İlyas Horasani, Şeyh Edebalı, Aşıkpaşazâde ve Seyyid Velâyet gibi

³ Selçuklu ve Osmanlı tarihinin gelişmesinde Vefaiyye tarikatının büyük katkısı olmuştur. Tarikat, XIII. ve XV. yüzyıllarda Irak, Suriye ve Anadolu'yu içeren geniş bir bölgeye yayıldığı bilinmektedir. Vefaiyye tarikatı gerek Selçuklu gerekse Osmanlı döneminin ilk kuruluş yıllarında belli bir nüfusu oluşturmaktaydı. Hasan Yüksel Türkiye Selçuklular döneminde yaşamış bazı Vefâî tarikat şeyhlerinde bahseden bazı bilgiler hakkında çalışmalar yapmıştır. Yakın tarihlere baktığımız zaman Ahmet Yaşar Ocak tarikat hakkında bazı incelemelerde bulunmuştur. Bunun haricinde tarikat ile ilgili pek fazla incelemeler yapılmadığı bilinmektedir. Tarikatın bu yönü gözden kaçırıldığı görülmektedir.

şahsiyetler tarikat silsilesinde yer almaktadır. Bundan hareketle Vefaiyye tarikat silsilesinin Yeseviyye tarikatından çok etkilenmediği anlaşılmaktadır. Vefaiyye tarikatının silsilesi daha çok Irak bölgesinde yetişen evliyalara uzandığı görüşü birliği içindeler. Anadolu bölgesi içinde bilinen Vefaiyye tarikatı düşüncesinin başlangıç noktası Horasan ve Türkistan sahasında daha çok Suriye ve Irak bölgesinden Anadolu'ya geldiği bilinmektedir (Yılmaz, 2015, ss. 278-279).

Muhammed eş-Şenbekî, Ebu Bekir b. Hevvar el-Battahî aracılığıyla Vefaiyye silsilesinin Hz. Ali'ye kadar ulaştığı ve bu tarikatın Rifaiyye tarikatıyla aynı olduğu bilinmektedir. Muhtemelen silsilesinin, Şenbeki ve diğer dervîşi Mansur el-Battahi ile ilgisi olmuştur. Nitekim Mansur el-Battahi, Seyyit Ahmet er-Rifai'nin dayısı olup onun İslami yönden yetişmesi için büyük katkısı olmuştur. Bu durum Rifaiyye ile Vefaiyye tarikatlarının ikisi arasındaki bağlantıyı ortaya sergilemektedir. Dolayısıyla tarikatın daha sonraki tarihlerde ortaya çıkan Rifaiyye tarikatının devamı olduğunu düşünebiliriz. Ahmet er-Rifai'nin isminin Vefaiyye tarikatı silsilesinde zikredilmesi bu yakınlığıyla etkili bir konumda olduğu bilinmektedir. Sonuç itibarıyla Vefaiyye tarikatının Sühreverdiyye ve Rifaiyye tarikatlarının uzantısı ve devamı olduğu bilinmektedir. Daha çok tartışma mevzuu olan tarikatın ehl-i sünnet görüşünde olup olmadığı tarafıdır. Konuyla alakalı kaynaklarda mevcut ifadeler, şeyhlerin yaşantılarına dair anlatılan ifadeler zaman zaman tezat görüşler doğurabilmektedir. Başlangıçtan günümüze kadar tarikatın seyri dikkate alındığı zaman bu konuyla ilgili net bir fikirde bulunmak mümkün olabilir. Şeyh Muhammed eş-Şenbeki Ebu'l-Vefa tarikat silsilesinde yer almış bulunmaktadır. Ebu Bekir b. Havvar ve buna benzer şahsiyetlerin takva ehli ve şeriat ölçülerine riayet gösteren şahıslar olduğu biliniyor. Bazı rivayetlere göre Vefaiyye tarikatının silsilesi Hz. Ebu Bekir'e kadar uzandığı da bilinmektedir. Bunun yanında Ebu'l-Vefa'nın Sünni görüşünün merkezlerinden olan Bağdat'ta eğitim alarak bu bölgede bilinmesi, eseri menâkıbnamede dinin emir ve yasaklarına dikkat ettiği hususunda özellikle vurgu yapılmaktadır. Dolayısıyla tarikat ilk başta ehl-i sünnet izlenimi vermiştir. Elvan Çelebi'nin eserinde onun mensup olduğu mezhebi ve i'tikadi görüşleri yönünde ehli hadis, Şafi ve Hanbeli mezhebine ait olduğu rivayetlerde bulunmaktadır. Ancak Elvan Çelebi'nin mevcut dört büyük mezhepten hangisinin hüküm ve delilleri sağlam ise ona göre amel ederek yaşamını devam ettirdiği anlaşılmaktadır (Yüksel, 1995, s. 235).

Dede Garkın ile beraber konargöçer Türkmen zümreler arasında zaman içerisinde tarikatın bazı bölgelerde değişime uğradığı bilinmektedir. Tarikat, dini bilgiler hakkında sağlam düşünceye sahip olmayan göçebe Türkmen ve Kürt aşiretleri ortasında yaygınlaşarak zamanla tarikata yanlış fikirler eklendiği anlaşılmaktadır. Bu aşiretler ehl-i sünnet görüşlerine aykırı bazı tezat düşünceleri tarikat içerisine eklemişlerdir. Dolayısıyla tarikatın söz konusu değişim etkisinin bundan kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlayış üzerine tarikat merkezi yerleşim yerlerden uzak kenar bölgede ehl-i sünnet anlayışına aykırı bir izlenim sergilemiştir. Elvan Çelebi zaviyesinde yetişmiş Vefaiyye tarikatına mensubiyetiyle bilinen Seyyit Velayet ve Aşıkpaşazâde, Osmanlı döneminde mevcut yönetimin rağbetini görmüştür. Daha sonra tarikat ehl-i sünnet i'tikadi görüş içerisinde olan Zeyniyye tarikatı bünyesinde faaliyetlerine devam etmiştir. Dolayısıyla Vefaiyye tarikatı kırsal bölgelerde daha çok tezat görüşlerle devam ederken, merkezi yerleşim bölgelerde ise ehl-i sünnet bir şekil oluşmasına rastlanmaktadır (Aşan, 1995, s. 235).

8. Vefatı ve Türbesi

Elvan Çelebi'nin uzun yıllar yaşadığı ve adını verdiği Çorum'un Elvan Çelebi kasabasında vefat ettiği bilinmektedir. Elvan Çelebi'nin vefat yeri konusunda hiçbir ihtilaf görüş bulunmamaktadır. Fakat vefat tarihi konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Tarihçi ve yazar Semavi Eyice, 1332 veya 1333 tarihinden sonra vefat ettiği görüşündedir. Ayrıca türbe üzerindeki yazılan kitabesinde vefat tarihinin yazılı olabileceğine işaret ederek, yazının tam okunmadığı görüşünü ileri sürmektedir (Eyice, 1995, s. 224).

İsmail Erünsal ve Ahmet Yaşar Ocak, Elvan Çelebi'nin tıpkı doğum tarihi gibi vefat tarihinin de tam olarak bilinmediği görüşündeler. Ancak eserinin son kısımlarında başlangıç ve bitişi ifade edilen beyitlerde 760/1358-9 senesine bakıldığı zaman Elvan Çelebi'nin en azından bu tarihe kadar hayatta olduğuna kanaat getirebiliriz. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinde kaleme alınan Elvan Çelebi maddesinde Ahmet Yaşar Ocak, ölüm tarihini (ö.760/1358-9) şeklinde belirtmektedir. Ayrıca eserin kaynaklarda belirtilen 760/1358-9 şeklinde bitiş tarihini göstermektedir. Elde edindiğimiz bilgilere baktığımız zaman belirtilen tarihinden birkaç yıl sonra vefat ettiğine dair ifadelerden söz edilmektedir (Ocak, 1995, s. 63). Fakat yaptığımız bir incelemede Nail Tuman "*Tuhfe-i Naili*" adlı eserinde Elvan Çelebi'nin, Çorum'un Elvan Çelebi beldesinde 770/1368 yılında vefat ettiğine dair bilgiyi elde edebildik. Nail Tuman'ın, bu bilgiyi muhtemelen *Keşfü'z-Zunûn Zeylinden* aldığı bilinmektedir. Bahsi geçen eserde Elvan Çelebi'nin şair, zahit, bir kişiliği sahip olup 770/1368 yılında vefat ettiğine dair bilgilere rastlanmaktadır. Yukarıdaki verilen bilgilere dayanarak Elvan Çelebi'nin 1368 senesinde Elvan Çelebi kasabasında vefat ettiğine dair kanaat getirebiliriz.

9. Menâkıb Kelimesinin Anlamı ve Tanımı

Menkıbe kelimesinin Arapça çoğul şekli menâkıb olup, bir şahsın fazileti, hüner ve övülen taraflarını izah etmeye çalışan bir kelimedir (Asım Efendi, trz, s. 513). Lügatte menâkıb kelimesi eylem, güzel bir davranış ve hareket anlamına gelen menkıbe kelimesinin çoğuludur. Mevcut manalarıyla menâkıb ilk olarak IX. yüzyıldan itibaren bazı hadis kaynaklarında kullanılmaya başlanmıştır. Haz. Peygamber'in (s.a.v.) ashabının faziletli olduğuna yönelik hadisleri kapsayan kısımların ismi olarak kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca halifeler "menâkıb" kelimesinin, bir soy veya kabile yönünde yazılmış olan kaynaklara, kutsal şehirleri tasvir eden metinler içeren hadis kitaplardaki gibi "fazilet" manasında kullanıldığı da görülmektedir (Ocak, 1972, s. 153). Ayrıca menâkıb evliyaların yaşam hayatlarından bahsedilen eserler olarak anlaşılmaktadır. Bahsi geçen kaynaklar veli kulların kerametlerini, hikmetli sözlerini, hal ve yaşam tarzlarını anlatmaktadır. Bundan gaye menâkıb eserleri dinleyenlerde kalbinde ilahî aşk uyandırmaktadır (Cebecioğlu, 2005, s. 426).

10. Menâkıbın Tasavvuf İlmindeki Yeri

Bilindiği gibi menâkıbnâmeler tasavvuf tarihi bakımından oldukça önemli bir yere sahiptir. Tasavvuf tarihinde menâkıbnâmeler genellikle sûfîlerin gösterdikleri kerametler hakkında anlatılan bilgilerden teşkil olmaktadır. Bu ve benzeri kaynaklarda sûfîlerin yaşantısıyla alakalı bilgilere ulaşmak mümkün olabilir (Aşkar, 2006, s. 194). Menkıbe, bir kelime olarak mutasavvıfların hikmet dolu sözleri ve örnek olacak yaşantılarını belirtmek için yazılmaktadır. Bu yönde kaleme alınmış *Tabakâtu's-Sûfiyye*, *er-Risale*, *Keşfu'l-Mahcûb*, gibi klasik tasavvuf eserlerinde mutasavvıfların fazilet içeren davranış ve hikmetli ifadelerine yer verilmektedir. Bunun yanında menâkıb eserleri Buhara ve Bağdat gibi tarihi şehirlerde eğitim gören zahit ve âlimlerin yaptığı çalışmaları hakkında bilgiler sunmaktadır. XI. yüzyıldan itibaren Kadiriyye ve Rifaiyye gibi tarikatların ortaya çıkmasıyla beraber menkıbelerin içeriğine "keramet" kavramı eklenmiştir. Abdülkadir Geylani, Ahmet er-Rifâî gibi tarikat önderleri hakkında talebeleri tarafından vefatlarından sonra menâkıbnâmeler yazıldığı bilinmektedir. Kaleme alınan bu menkıbeler zaman içerisinde kerametle aynı ölçüde kullanılmıştır (Gölpınarlı, 1993, s. 128). Daha sonra zaman içerisinde bir sûfî geleneği şeklinde bu gibi metinlere menâkıbnâme ya da menâkıb yazma şeklinde bir gelenek ortaya çıkmıştır. Mutasavvıf ve sûfî olarak bilinen İbnu'l-Cevzî, Ömer b. Abdülaziz, Hasan el-Basri ve Ahmet b. Hanbel gibi İslam âlimlerinin hayati biyografileri yanında menkıbe adlı eserleri de mevcuttur. Yine aynı yüzyılda buna benzeyen tasavvufi ortamlar haricinde de tasavvuf özelliği taşımakta olan kaynaklara farklı adlar verilmiştir. Tasavvuf

ilmi XII. yüzyıldan başlayarak tarikatlar şeklinde oluşup, İslam âlemine yayılmasından sonra bütün tarikat önderlerini anlatan menâkıb eserleri kaleme alınmaya başlamıştır. Menâkıb ismi haricinde ayrıca “reşahat”, “makamat”, “nefahat” gibi isimler de verilmekle beraber, menâkıb özelliği içeren kaynakların yazılmasına günümüze kadar devam etmiştir (Köprülü, 1951, ss. 1-8).

Menâkıblerin içeriği yönünden böyle bir değerlendirmeye varıldıktan sonra iki gruba ayırabiliriz. Bunlardan ilki, baştan itibaren bir velinin kerametlerini ve hayatını ele alan menkıbeler. Diğeri ise genelde bir tarikata mensup olup, silsilesinde bulunan mutasavvıfların ihtiva ettikleri menâkıblerden oluşmaktadır. Genellikle menâkıbnâme yazan kimseler o şeyhin yakın müridi ya da seven birisi tarafından yazılmaktadır. Zaten menâkıbnâmelerin yazar tarafından ele aldığı şahsa karşı saygı ve hürmette bulunarak kaleme alınmış olduğu okudukça hemen anlaşılmaktadır.

11. Menâkıbu'l-Kudsiyye'nin Tanıtımı

Tasavvuf tarihi açısından baktığımızda bazı âlimler tarafından birçok “menâkıbnâme” kaleme alınmıştır. Bunlardan birisi de Elvan Çelebi'nin *Menâkıbu'l-Kudsiyye* eseridir. Eser, aruzun kalıbında olup, mesnevi üslubunda kaleme alınmıştır. Bazen terc-i bent, kaside ve nazm şeklinde bölümlere ve 11'li hece şeklinde yazılmıştır. Bunun gibi yazı usulleri daha çok tarikat şeyhlerine ait övgü ve methiyelerde kullanılıyordu. Elvan Çelebi “*Menâkıbu'l-Kudsiyye*” eserini bu minval üzere kaleme almıştır. Yazar eserinde Selçuklu Devleti döneminde Güneydoğu ve İç Anadolu bölgesinde Türkmen aşiretleri arasında ortaya çıkan kalkışmaları anlatmaktadır. Bununla beraber kalkışmaya iştirak eden ve bunların etrafında gerçekleşen olayları menkıbe şeklinde anlatmaktadır. Dil ve gramer farklılıkları yanında eser tarihi bakımdan ayrıca bir öneme sahiptir. Ayrıca eser İslam öncesi inanç ve izlerini anlatması yönünden ayrı bir öneme sahiptir. Bununla beraber Vefâî tarikatının hiçbir kaynakta değinilmeyen önemli bazı şahsiyetleri tanıtmaktadır. Elvan Çelebi bahsettiği bazı olaylarda Hacı Bektaş velinin menâkıbnâmesinde farklı şahıs isimleriyle yer almaktadır. Eser gerek anlattığı tarihi olayların teşhisi ve gerekse yer adlarının tespit edilmesi bakımından zorluklar yaşamıştır. Bundan dolayı ilmi açıdan tanıtmak zaman almış ve uzun bir süre sonra yayınlanabilmiştir (Önder, 1985, s. 296).

Elvan Çelebi'nin, eseri kaleme aldığı zaman dedesi Muhlis Paşa ve babası Âşık Paşa'nın etrafında bulunan kişilerden alınan rivayetlerle, günümüze ulaşmış olan bazı menkıbevi eserlerden yararlandığı anlaşılmaktadır. Bununla beraber Muhlis Paşa'nın halifesi Şeyh Osman'a ifade ettiklerine baktığımız zaman matbu yazılı kaynaklardan yararlandığını da tahmin edebilmekteyiz. Eser aynı zamanda tarihi eserlere de kaynaklık etmesi bakımından de ayrı bir önem arz etmektedir. Eser, bir menâkıbnâmeden daha ziyade ve düzenli olarak tarihi olayları içermektedir. Bununla beraber ilk dönem Anadolu'nun dinî, siyasî ve sosyal yaşantısı yönünden bir kaynak niteliği içermektedir. Ayrıca *Menâkıbu'l-Kudsiyye* XIII-XIV. yüzyıllarda yaşamış olan Türkmen topluluklarına Anadolu'daki İslam öncesi inanç ve kalıntı izlerini yansıtmaları bakımından önemli eserler arasında yer almaktadır (Önder, 1951, s. 297).

12. Menâkıbu'l-Kudsiyye'nin Özellikleri

Elvan Çelebi Menâkıbnâmesinin tam adı kitabın son sayfasında da belirtildiği gibi “*Menâkıbu'l-Kudsiyye fi Menasibi'l-Ünsiyyedir*”. Türkçeye “*Velayet Mertebeleriyle İlgili Kutsal Menkıbeler*” diye çevirebiliriz (Buluç, 1990, s. 2).

Kitap bir cilt 21x4 ebatta 118 yapraktan oluşan yazma bir eserdir. Telif tarihi 760/1358-59 olup arasında bazı yapraklar noksandır. Kitabın başlangıç kısmında münacat yer almaktadır. Dua ve münacat kısmından sonra Farsça başlığa göre Haz. Peygamber (s.a.v.) için na'ta geçmesi gerekir kenarada yaprak olmadığından dolayı Selçuklu hükümdarı ile Dede Garkın ve müritleri arasında geçen olayları anlatmaya başlar. Menâkıbnâme,

mesnevi tarzında yazılmış olup “failatun-mefailun- failun vezniyle kaleme alınmıştır. Metinlerde aynı vezinde yazılmış kaside ve gazel de bulunmaktadır. Eseri sadeleştirip, tahlil ve tenkitlerle yayınlayanların eserle ilgili değerlendirmeleri şöyledir: XIII. yüzyılın sonlarında Anadolu’da mühim sosyal ve dini hadiselerle karışmış başka bir dini örneği olmayan büyük bir şeyh ailesinin menkıbevi bir tarihi olması hasebiyle *Menâkıbu'l-Kudsiyye'nin* diğer menâkıbnâmeler ile bir tutulmaması gerekir. Çünkü bu eser, konu edindiği şahısların birer tarikat şeyhi olması ve yine eserin bir tarikat çevresinde yazılmış bulunması dolayısıyla bazı menkıbe unsurları ihtiva etmektedir. Çünkü eser Anadolu Türk halkının XIII. ve XIV. yüzyıllarda belli bir kesimin siyasi, içtimai ve dini hayatında belki de en köklü etkilerinden birini teşkil etmektedir. Bunula beraber Baba İlyas sülalesi ve etrafındakilerin gerçek hayat hikâyelerini, devrin ve ortamın anlayışına uygun bir tarzda menkıbe unsuruyla anlatılmaktadır (Çelebioğlu, 1990, s. 30).

Menâkıbnâme, Baba İlyas Horasani ve sülalesinin tarihini ele alması bakımından bir aile tarihi niteliği taşımaktadır. Bu eser incelendiğinde Elvan Çelebi'nin düşünce dünyası, tasavvufi yaşantısı, inanç ve akide yapısı tüm yönleriyle ortaya çıkmaktadır. *Menâkıbu'l-Kudsiyye* eserini incelediğimiz zaman çıkarılan sonuçları şöyle sıralayabiliriz:

1. Eserin giriş kısmında Allah'ın sıfatları zikredilerek, Allah'a hamd ve sena ile başlayan bir münacat ve tevhit bölümü yer almaktadır.
2. Eserin son bölümünde yine dua salât u selam yer almaktadır.
3. Eserde yer yer Haz. Peygamber 'in (s.a.v.) siyeri ve siyreti hakkında bilgiler bulunmaktadır.
4. Eserde dil olarak o dönemdeki Türkçe kullanılmıştır. Bunun yanı sıra Arapça ve Farsça terkipler yer almaktadır.
5. Beyitlerinde ayet ve hadis metinlerine de yer verilmektedir.
6. Yazarın dini inancı gereği, Kur'an ve hadislerle tam manasıyla bağlı olup Allah ve Haz. Peygamber'in (s.a.v.) emirlerini her şeyin üstünde tuttuğu bütün beyitlerinden anlaşılmaktadır.
7. İman, ibadet ve takva tasavvuf anlayışında temel prensiptir. Bunlardan uzak bir tarikat, şeyh, mürit ve tasavvuf anlayışına onun tefekkür dünyasında yer yoktur.
8. Eser, adından da anlaşılacağı üzere bir menâkıbnâmeden ibarettir. Yazar kendi soyu ve hayat hikâyesini menkıbe tarzında anlatmaktadır.
9. Devrin tarihi olaylar ve şahsiyetlere ilişkin zaman zaman atıfta yaparak dönemin sosyal yapısıyla ilgili bilgilendirmektedir.
10. Anadolu’da XIII. yüzyılda geçen yoğun siyasi, içtimai ve dini olaylar için aynı zamanda bir tarih belgesi ve kaynağıdır (Buluç, 1990, s. 2).

SONUÇ

Tasavvuf ilmi hem bilim dalı olarak hem de insan, mekân, zaman anlamında ilmî, edebî, felsefî yönden olduğu gibi iktisadî, psikolojik, sosyo-kültürel, eğitim ve hatta sanat yönünden İslam kültürünün bir parçası olmuştur. Dolayısıyla bu yönden pozitivist hayat ve eğitim düşüncesine sunmuş olduğu farklı metotlar yönünden, ifade ettiğimiz bilim dalları açısından tekrar incelemek, insan merkezli bir hayat tasavvuru yönünden büyük katkılar sağlayacaktır. Bunun gerçekleşmesi için ilk önce tasavvuf kültürünün iyi bilinmesi, bununla birlikte kaynaklarının, fikirlerinin ve mutasavvıfların yaşantılarının öğrenilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda mutasavvıf ve şair olan Elvan Çelebi'nin tasavvufi şahsiyeti ve eserini incelemeye çalıştık.

Elvan Çelebi'nin bağlı olduğu Vefaiyye tarikatı Tâcülârifin Ebu'l-Vefa el-Bağdadi (ö. 501/1107) tarafından kurulduğu bilinmektedir. Ayrıca kendilerinin Selçuklu ve Osmanlı dönemindeki faaliyetlerinin bilinir hale gelmesinde Vefaiyye tarikatının önemli etkisi bulunmuştur. XII-XV. yüzyıllarda Vefaiyye tarikatı Anadolu, Irak ve Suriye'yi kapsayan çok geniş bir coğrafyada etkinliğini devam ettirmiştir.

Elvan Çelebi, kaleme aldığı *Menâkıbu'l-Kudsiyye* eserinde Anadolu Selçuklular döneminde Orta ve Güneydoğu Anadolu'ya Baba İlyas'a bağlı aşiretler ayaklanarak isyan çıkardığı bilinmektedir. Dolayısıyla bu kalkışmaya katılan kişiler ile bunların etrafında gerçekleşen hadiseler menkıbe şeklinde anlatılmaktadır. Eser Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflere bütünüyle bağlı kalmıştır. Allah ve elçisinin emir ve yasaklarını her şeyin üstünde gördüğü her beytinden anlaşılmaktadır. Elvan Çelebi aynı zamanda eserinde tasavvuf ve tasavvuf istilahlarından da bahsetmektedir. Bununla beraber devrin tarihi olaylarına ve şahıslara da değinerek dönemin sosyal yapısı hakkında bilgiler sunmaktadır. Yaşamı boyunca her zaman İslami hayatı devam ettirme çabası içinde gayret etmiştir. Dolayısıyla her zaman görüş ve fikirleriyle de bütünüyle ehl-i sünnet çizgisinde hareket etmiştir.

Elvan Çelebi'ye göre gaye; Allah rızasını kazanmak olduğu sürece ilimlerin hepsini öğrenmekte hiçbir sakınca yoktur. Bu anlayışla yola çıkarak bir veli veya âlimde bulunması gereken özellik, ilim-amel ve ihlas bütünlüğü çerçevesinde hareket etmiştir. Bu özellikleri kendisinde bulunduran her mümin Allah'ın veli kullarından olmuştur. Dolayısıyla bu fikir ve görüşleriyle XIII. yüzyılın önde gelen sûfilerinden birisi olduğu kabul görmüştür.

EXTENDED ABSTRACT

Anatolian lands have been the scene of intensive science and wisdom activities since the most ancient times. The population of the Turks increased gradually as a result of the Turkish-Arabic relations that started in the Abbasid period. After accepting İslam, the Turkish tribes in Central Asia and Khorasan, which fell into the flow of jihad, migrated to the West and aimed to reach the inner parts of the Anatolian lands. In the XI. century, it has started to be the scene of important political and social changes. On the one hand, while the Turks migrated from Central Asia, on the other hand, new immigration convoys were supported. In the beginning, these migrations were initiated by the Turkmen tribes. Later, migration to Anatolian lands intensified between 1016 and 1021 years, especially during the Seljuk period. In the XIII. century, the Turks provided political dominance in Anatolia, but they also brought it with them in their formation. The migration of Turks to these lands in large masses mixed with other elements and caused them to dominate their own existence again and again. After the victory of the Great Seljuk State in Manzikert, the Byzantine army was in an effort to regain the lands they lost in Manzikert. The geography in which our sufi Elvan Celebi lived was generally called Khorasan. This region started from the east of Iraq and continued to the border of the Ceyhun River. This geography was considered to be one of the science centers where İslamic. Civilization was born and developed, such as Bukhara, Samarkand, Belh, Fergana and Merv. The spread of İslam in Anatolia, providing unity and solidarity, was preparing the ground for the Turks to speed up the construction works. On the other hand, in addition to being acquainted with İslam, it also accelerated the intellectual development in the region. Therefore, the first madrasahs and complexes in the İslamic World were increasing day by day. The Seljuk State made important contributions to the acquaintance of the Ottoman principals with science and wisdom. For this reason, they built countless hospitals, zawiyas, libraries and madrasahs all over the Anatolian document. Many foundations provided support for these organizations to operate in a good way. After the conquest of Anatolia, the Seljuks created a solid political and social environment for the establishment of other Turkish states. As a result of this, sheikhs and dervishes belonging to various mystical movements started to come to Anatolia. Dervishes were influential in acquiring a unique environment in the young and dynamic domination area of the Seljuk State and reviving the cultural formation. In this context, dervishes played an important role in the rapid spread of sufi thought in Anatolia. There were many sufis, scholars and craftsmen among those who migrated to the Anatolian region in the western direction through Khorasan and Caspian Sea in groups. With the current civilization and culture change, in the XIII. century, Turkish civilization and culture had entered a period of change again. The Seljuk State administrators, who embraced the

dervishes who migrated to Anatolia, allowed them to continue their activities comfortably. XIII. and XIV. century although there was an important development in terms of the history of sufism in the centuries, sufi thought began to become systematic in Anatolia and the thought of the sect began to take shape.

KAYNAKÇA

- Aşan, B. (2005) *Fırat havzasında tespit edilen vefâî silsilenamesi ve bazı düşünceler*, Türk Tarih Kurumu Yayını.
- Asım Efendi (trz) *Kâmus tercümesi*, Türk Dil Kurumu Yayını.
- Âşıkî, A. (1970) *Âşık paşaoğlu tarihi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Aşkar, M. (2006) *Tasavvuf tarihi literatürü*, İz Yayınları.
- Buluç, S. (1990) *Elvan çelebi'nin menâkıbnâme*, Türkiyat Mecmuası Yayınları.
- Cebecioğlu, E. (2005) *Tasavvuf terimler ve deyimler sözlüğü*, Anka Yayınları.
- Çelebioğlu, A. (1990) *Eski Türk edebiyatı araştırmaları*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Çelebi, E. (2009) *Seyahatname*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (c. 37, ss. 16-19), TDV Yayınları.
- Eyice, S. (1968) *Çorum'un mecitözü'nde âşık paşa oğlu elvan çelebi zaviyesi*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Türkiyat Mecmuası Yayınları.
- Eyice, S. (1995) *Elvan çelebi zaviyesi*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (c. 11, ss. 63-64), TDV Yayınları.
- Erkoç, E. (2005) *Âşık paşa ve oğlu elvan çelebi*, Pegasus Görsel İletişim Yayınevi.
- Erünsal, İ. ve Ocak, A.Y. (1995) *Menâkıbu'l-kudsiyye fî menasibi'l-ünsiyye baba ilyas horasânî ve sülalesinin menkıbevî tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (1993) *Mevlana'dan sonra mevlevilik*, İnkılap Kitapevi.
- Hatipoğlu, M. (1326) *Letaifnâme*, Süleymaniye Kütüphanesi Neşriyatı.
- Hüsameddin, H. (1986) *Amasya tarihi*, Amasya Belediyesi Kültür Yayınları.
- Köseoğlu, N. (1944) *Elvan çelebi*, *Çorumlu Dergisi*, 46, 2-4.
- Köprülü, F. (1991) *Âşık paşa*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (c. 4, s. 3) TDV Yayınları.
- Köprülü, F. (1951) *Tarihi kaynak olarak XIV. ve XV. yüzyıllardaki yazılan menâkıbnâmeler*, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Mecdi, M. (1989) *Hadâiku's-şakâik*, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1991) *Âşık paşa*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (c. 4, s. 3) TDV Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2020) *Babailer isyanı*, Dergâh Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1972) *XIII. Yüzyıl Anadolu'da baba resul isyanı ve Anadolu'nun İslamlaşması tarihindeki yeri*, Dergâh Yayınları.
- Önder, M. (1985) *Elvan Çelebi'nin menâkıbnâme eserinin bulunması*, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Önen, Y. (1987) *İstanbul ve Anadolu'ya seyahat günlüğü*, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Yılmaz, Ö. (2015) *Geçmişten günümüze tasavvuf ve tarikatlar*, Akçağ Yayınları.
- Yüksel, H. (1995) Selçuklu devrinden kalma bir vefâî zaviyesi, *Vakıflar Dergisi*, 25, 235-250.

**Covid-19 Pandemisi ve Dijitalleşme: Aile, Eğitim ve Din Kurumları Üzerine
Sosyolojik Bir Çözümleme**

**The Covid-19 Pandemic and Digitalization: A Sociological Analysis on Family,
Educational and Religious Institutions**

Selameddin BAYSAL

Doktora Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Isparta, Türkiye

Ph.D. Student, Süleyman Demirel University, Faculty of Theology

Isparta, Türkiye

byslsdu@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-5164-5085>

Kemaleddin TAŞ

Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Isparta, Türkiye

Prof. Dr., Suleyman Demirel University, Faculty of Theology

Isparta, Türkiye

kemaleddintas@sdu.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-8759-5147>

Atıf Bilgisi / Reference Information

Taş, K. ve Baysal S. (2022). Covid-19 pandemisi ve dijitalleşme: aile, eğitim ve din kurumları üzerine sosyolojik bir çözümleme, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 16(32), 101-111.

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.62427>

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi/ Submission Date: 14.05.2022

Kabul Tarihi / Acceptance Date: 18.05.2022

Yayınlanma Tarihi/ Publication Date: 25 Haziran / June 2022

Yayınlanma Sezonu/ Publication Season: Haziran / June 2022

Cilt/Volume: 32

Sayfa/ Page: 101-111

COVID-19 PANDEMİSİ VE DİJİTALLEŞME: AİLE, EĞİTİM VE DİN KURUMLARI ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR ÇÖZÜMLEME¹

ÖZ

Bilindiği gibi Çin'in Vuhan kentinde ortaya çıktığı iddia edilen Covid-19 Pandemisi kısa sürede Çin'in sınırlarını aşarak küresel bir soruna dönüştü. Pandemi, sosyokültürel hayat başta olmak üzere birçok alanda zorunlu kısıtlamalara neden oldu. Sokağa çıkma yasaklarının getirilmesi, okulların tatil edilmesi, seyahat kısıtlamaları, karantina tedbirleri vb. uygulamalar sosyal hayatı ve bununla bağlantılı olarak toplumsal kurumların yapısını ve işleyişini de etkiledi.

Bütün dünyada olduğu gibi Türkiye'de de Covid-19 Pandemisi ile dijitalleşme olgusu yeniden ve daha güçlü bir şekilde gündeme gelmiştir. Pandemi, dijitalleşmenin ve internet kullanımının önemini yeniden ortaya koymuş ve beraberinde bazı tartışmaları getirmiştir. Pandemi ile birçok sosyal alanda olduğu gibi toplumsal kurumların yapısında ve işleyişinde de dijitalleşmeye yönelik yeni adımlar atılmıştır. Bu bağlamda makalede, covid-19 Pandemisi ile dijitalleşmeye yönelen toplumsal kurumların pandemi sürecindeki işleyişleri aile, eğitim ve din kurumları özelinde kavramsal açıdan ele alınarak sosyolojik bağlamda değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dijitalleşme, Covid-19, Aile, Eğitim, Din.

THE COVID-19 PANDEMIC AND DIGITALIZATION: A SOCIOLOGICAL ANALYSIS ON FAMILY, EDUCATIONAL AND RELIGIOUS INSTITUTIONS

ABSTRACT

As it is known, the Covid-19 Pandemic, which is claimed to have emerged in the city of Wuhan, China, has turned into a global problem by exceeding the borders of China in a short time. The pandemic caused mandatory restrictions in many areas, especially in socio-cultural life. The imposition of curfews, the closure of schools, travel restrictions, quarantine measures, etc. practices have affected social life and, in connection with this, the structure and functioning of social institutions.

As in the whole world, the digitalization phenomenon has come to the fore again and more strongly with the Covid-19 Pandemic in Turkey as well. The pandemic has reintroduced the importance of digitalization and internet use and has brought some discussions with it. With the pandemic, new steps have been taken towards digitalization in the structure and functioning of social institutions, as in many social areas. In this context, in the article, the functioning of the social institutions that turned to digitalization with the Covid-19 Pandemic process was evaluated in the sociological context by considering the family, education and religious institutions from a conceptual point of view.

Keywords: Digitalization, Covid-19, Family, Education, Religion.

GİRİŞ

2019 yılının Aralık ayında ortaya çıktığı düşünülen salgın kısa bir süre zarfında Dünya Sağlık Örgütü'nün dikkatini çekmiş ve yapılan çalışmalar sonucunda hastalık Covid-19 adıyla isimlendirilmiştir. Covid-19, üst solunum semptomlarıyla bulaşabilen ve ölüm riski yüksek olan bir salgın türü olarak kayıtlara geçmiştir. Kısa sürede küresel bir hal alan

¹ Bu çalışma, şu an yazmakta olduğum "Din ve Toplumsal Etkileri Bakımından Salgın Hastalıklar" başlıklı doktora tezimin bir bölümünden türetilmiştir.

covid-19 sosyal, kültürel, politik, ekonomik, sağlık gibi birçok alanı etkilemiştir. Siyaset, sanat, spor ve benzeri alanlarda tanınırlığı olan kimselerin hastalığa yakalanması ve hastalık sebebiyle yaşamını yitirmesi büyük bir endişeye yol açmıştır (Üstün ve Özçiftçi, 2020, s. 25).

Covid-19 Pandemisi en büyük etkilerinden bir tanesi alışılmış sosyal yaşamı değiştirmeye yönelik olmuştur. Bu nedenle covid-19 ile sosyal hayat yeniden şekillenmiştir. Covid-19 Pandemisi küresel anlamda faaliyette bulunan turizm, lojistik, ulaşım, taşımacılık, restoran, alışveriş merkezlerini ve benzeri birçok alanındaki hareketliliği durma noktasına getirmiştir. Salgın nedeniyle birçok dünya ülkesi yeni adımlar atmak zorunda kalmıştır. Bu adımların ilki ise kontrollü sosyal hayat kurallarıdır (Ahmadı, 2020, s. 3-4). Kontrollü sosyal yaşamla birlikte sosyal ilişkiler en az seviyeye indirilmiştir. Bu doğrultuda pandemi seyrinin azaltılması amacıyla birçok toplu organizasyonlar; düğün, cenaze, toplu yemekler, spor aktiviteleri, konserler vb. toplumsal faaliyetler geçici olarak sınırlandırılmıştır.

Covid-19 Pandemisi, sosyal hayatın birçok alanında etkili olduğu gibi toplumsal kurumların işleyişinde de değişikliklere neden olmuştur. Dünyada olduğu gibi ülkemizde de kurumlar, pandemi sürecinde yeni bir çalışma düzenine girmişlerdir. Sağlık Bakanlığı tarafından uygulanan Tele Sağlık, Millî Eğitim Bakanlığı tarafından oluşturulan Eğitim Bileşim Ağı (EBA), Diyanet İşleri Başkanlığınca geliştirilen korona dini bilgilendirme hattı gibi dijital uygulamaların yanı sıra Zoom- Google Meet- WhatsApp, Skype- vb. sosyal medya araçları yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Bilim insanları ise dünya genelinde daha çok elektronik kitaplar, elektronik makaleler, elektronik kütüphaneler gibi dijital uygulamalardan faydalanmıştır (Marangoz ve Kırılı Özen, 2021, s. 2-3).

Sosyal yaşamın temel norm ve değerleriyle özdeşleşen kurumların toplumlarda ve devletlerde düzenin sağlanmasında etkili rol aldıkları bilinmektedir. Covid-19 süresince toplumsal kurumlar da pandemiden etkilenip çeşitli izolasyon/karantina uygulamalarına geçmişlerdir. Pandemi sürecinde yaygınlık kazanan virüs toplumsal hayatın işleyişinde etkili olan aile, eğitim, siyaset, din vb. kurumları dijital uygulamalara yöneltmiştir (Göngörer, 2020, s. 4-5).

Küresel salgın ile dijitalleşmenin yaygınlık kazanması dünyanın en önemli meselelerinden biri olmuştur. Sosyalleşme olgusuna yeni pratikler kazandıran dijitalleşme toplumlara sanal ilişkiler ağı içerisinde yeni iletişim imkânları sunmuştur. Küresel risk ve tehditlerin olduğu böylesi bir dünyada insanları bir araya getiren kongre, eğitim, sağlık, ulaşım, spor etkinlikleri, müze gezileri, turizm aktiviteleri, dini ibadetler ve benzeri birçok faaliyette kısıtlamalara gidilmiştir. Bundan sonraki pandemi, salgın ve benzeri bulaşıcı hastalıklar döneminde dünyada toplumsal düzenin sürdürülmesinde dijitalleşen-sanallaşan toplumsal kurumlarının rolü daha da kayda değer olacağı tahmin edilmektedir (Yamaç, 2020, s. 563-565.) Toplumsal kurumların günümüz dünyasında olduğu gibi gelecekte de dijitalleşmeyi aktif bir şekilde ve daha fazla alanda kullanması kuvvetle muhtemeldir. Bunun yanında dijitalleşmenin “yeni normal” olarak tabir edilen dünyada beraberinde birçok imkânı getirdiği gibi çeşitli sosyal problemleri de ortaya çıkarabileceği tartışılmaktadır (Turner ve Gülerce, 2021, s. 61-71).

Bu çalışma, küresel krize sebebiyet veren covid-19 Pandemisinin genel seyrine değinerek sosyokültürel kısıtlamaların neden olduğu yaşam akışından söz edecektir. Aynı şekilde toplumları ve toplumsal ilişkileri dijitalleştirmeye sürükleyen faktörler üzerinde duracaktır. Covid-19 Pandemisinin sürecinde toplumsal kurumların en önemlilerinden olan ve makalenin konusunu oluşturan aile, eğitim ve din kurumları özelinde toplumsal kurumların dijitalleşme yönelimlerine değinilecektir.

1. Covid-19 ve Dijital Toplum

Covid-19 Pandemisi döneminde ortaya çıkan söz konusu kısıtlamalar, yasaklar ve karantina koşulları hemen hemen bütün toplumsal ilişkileri dijitalleştirmiştir. Dijitalleşen toplumsal ilişkiler, teknolojik araçları aracılığıyla internet sahasının daha da yaygın

kullanıldığı ilişkilerdir. Modern bilgi çağında internet aracılığıyla bilgi kaynaklarına ulaşılması oldukça mümkündür. Sokağa çıkma kısıtlamaları çerçevesinde uzun süre karantinada kalan vatandaşlar dijitalleşmenin avantajlarından faydalanmışlardır. Covid-19 nedeniyle fiziksel ortamda bir araya gelemeyen bilim insanları, akademisyenler dijital sempozyumlarda çalışmalarını sürdürmüşlerdir. Modern bilgi çağında internetin sağladığı sosyokültürel faaliyetler sayesinde küresel fiziki sınırlara ihtiyaç duyulmaksızın internet aracılığıyla iletişim sağlanabilmiştir (Bozkurt, 2021, s. 5-7). Söz konusu bu durum gösteriyor ki dünya genelinde gelişen sanayileşme koşulları, küreselleşen ilişkiler, artan şehirleşme kültürü ve iş hayatının yanı sıra pandemiler de bireyleri dijitalleşmeye sürüklemektedir.

Günümüz toplumlarında küresel ısınma, terör saldırıları, nükleer silahlanmalar vb. yaşanan gelişmeler risklerle dolu bir dünyanın kaçınılmazlığını göstermektedir. Her ne kadar modernleşme bir gelişim ve ilerleme süreci gibi algılansa da beraberinde bazı tehditler ve riskler getirmektedir. Ulrich Beck dünyada yaşanan bu gelişmeleri “risk toplumu” bağlamında ele almaktadır. Küresel risk örneklerinden biri olan Covid-19 salgınına bakıldığında da sınırları hızla aşarak Avrupa, Amerika ve dünyanın diğer bölgelerine sıçradığı anlaşılmaktadır. Nitekim covid-19 bütün dünyada tedirginliğe neden olmuş ve dünyanın yeterli kadar güvenilir bir yer olmadığını, risklerle dolu olduğunu bir kez daha ortaya koymuştur.

Covid-19 sürecinde yaygınlık kazanan korku söylemlerinin çoğu kez dile getirilmesi veya sosyal medyada yer bulması bireylerin endişesini artırmıştır. Bu süreçte toplumsal hayatın her alanında korku kültürünün hâkim olduğu söylemek mümkündür. Bireylerin aile üyeleri başta olmak üzere yakınlarına, çevresine ve nesnelere yaklaşımının korku hissi çerçevesinde yaklaşması Furedi’nin “korku kültürü” ve salgın ilişkisi söylemlerini aklara getirmiştir. Furedi’nin de izah ettiği gibi insanlık tarihinin birçok döneminde toplumsal anlamda bireylerin sosyokültürel hayatını ve davranışlarını kısıtlayan dinamik olgulara rastlanılmıştır. Covid-19 salgını ile oluşan yeni gündelik ilişkiler, insanların korku kültürü çerçevesinde hareket ettiklerini ortaya koymuştur (Eren, 2005, s. 2-11).

Salgının bulaşması korkusuyla iletişim, etkileşim ve ilişkilerin birçoğu teknolojik araçlar üzerinden sağlanmıştır. İnternetin kullanımında artışlar yaşanmıştır. Sanal organizasyonlar, sanal kütüphaneler, sanal sınıflar, sanal şirketler, sanal spor müsabakaları, sanal konserler gibi sosyal etkinlikler dijital ortamda önem kazanmıştır (Sayar, 2016, s. 5-6). Dijital toplum anlayışı aynı zamanda devletleri, şehirleri, sınırları ortadan kaldırmaktadır. Bireylerin hangi ülkeye, hangi dine veya hangi ırka mensup olduklarına bakılmaksızın sosyokültürel ve politik faaliyetlerde bir noktada buluşabilmektedir. Bu bağlamda pandemi ile mücadele kapsamında dünyada birçok kesim tarafından internet ve diğer sanal sosyal platformlarda pandemiye karşı dayanışma hareketleri başlatılmıştır.

Hastalığa yakalanmamak için toplumdan izole edilmiş bir şekilde yaşayan bireyler sosyokültürel ihtiyaçlarını dijital platformlar- sosyal medya araçları ekseninde karşılamaya çalışmışlardır. Covid-19 sürecinde marketler, fırınlar, restoranlar, okullar, adliyeler, oteller, camiler gibi birçok özel-kamu çalışmalarını dijital teknoloji üzerinden yürütmüştür. Görünen o ki gelecekte sosyalleşmenin yeni pratikleri ve dinamikleri büyük ölçüde dijitalleşme araçları sayesinde sağlanacaktır. Bütün bunların yanı sıra toplumsal düzen ve toplumsal işleyişin vazgeçilmezi olan toplumsal kurumlarda da dijitalleşme daha da etkin bir şekilde kullanılacaktır (Yamaç, 2020, s. 563-566).

2. Toplumsal Kurumlar

Toplumsal yapının güçlenmesine aracılık eden toplumsal kurumlar toplumsal eylem ve ilişkilerin düzenlenmesinde etkin rol almaktadır. Sosyolojik bağlamda toplumsal kurumlar, kültürün bir parçası olarak görülmektedir. Kültürün katkısıyla organize edilmiş roller, değerler, statüler ve normlar toplumsal kurumlar aracılığıyla sürdürülmektedir. (İçli, 2017, s. 77-81).

Dünya üzerindeki toplumlar birbirinden farklı inanç, dil, etnik ve kültürel değerlere sahiptir. Bu kadar farklı zenginlikleri bir araya getiren, buluşturan, dayanışmalarını etkin kıldıran yapılar ise toplumsal kurumlardır. Toplumsal kurumlar sahip oldukları denetim mekanizmaları sayesinde ödül- ceza-yaptırım gibi uygulamalarla kendilerini korumak ve işlevselliklerinin sürekli kılma eğilimindedirler. Bu uygulamalar kurumların amaçlarını ve hedeflerini ortaya koymaktadır. Toplumsal talepler, kurumların değerlerini, rollerini, işleyişlerini, fonksiyonlarını değiştirebilmektedir. Söz konusu bu durum yapısal ve fonksiyonel olarak toplumsal kurumların değişime açık olduğunu göstermektedir. Toplumsal yapıda bir kurumun yerine getiremediği boşluk, yerine yeni kurumların doğmasını sağlamaktadır. Toplum kendi ihtiyaçları doğrultusunda sosyal dayanışma ve işlevlere sahip nitelikli bireylerden oluşan yeni kurumları oluşturarak toplumsal yapıyı güçlü kılabilir (Türkkahraman, 2009, s. 4-6).

Her toplum sahip olduğu kültürel normlar ve değerler farklı olmakla birlikte insan ilişkilerini düzenleyen aile, eğitim, hukuk, siyaset, din gibi toplumsal kurumlara sahiptir. Bu kurumlar toplumsal hayatı tehdit eden bir unsur karşısında birlikte etkilenebilmektedirler. Bu bağlamda toplumsal kurumların tehdit edici olay ve olgular karşı aldıkları önlemler zaman zaman yerel olmakla birlikte tüm kurumların bir arada birlikte hareket ettikleri de görülmektedir (Güngör, 2020, s. 2-3).

Toplumsal kurumların işleyişlerini zor durumda bırakan ve onları toplumsal anlamda ortak direnç göstermeye sürükleyen olgular arasında deprem, sel, orman yangınları, salgın hastalıklar gibi olaylar yer almaktadır. Bu ve benzeri olaylar kısa süre zarfında ortaya çıkarak küresel anlamda toplumsal kurumların işleyişlerini aksatacak düzeyde ciddi tehditler oluşturabilecek boyutlara ulaşabilmektedir. Kurumların bu denli yüksek risk ve endişe verici olay ve olgular karşısında işleyişlerini sürdürebilmeleri pek de kolay olmamaktadır (Güngör, 2020, s. 2-3).

Toplumların doğa ve salgın hastalıklarla mücadeleleri neredeyse ilk çağlara dayanmaktadır. Günümüzde ise modernleşme ve küreselleşme ile toplumlar ve toplumların işleyişlerini kolaylaştıran kurumlar risklerle baş başa kalabilmektedir. Doğal afetler, su kaynakları, uluslararası terör olayları, covid-19 gibi salgın hastalıklar toplumsal hayat ve toplumsal kurumlar için yeni tehdit sahasını oluşturmaya devam etmektedir.

Covid-19 Pandemisi ile gündelik yaşamda farklı tedbirlerin alınması aile, eğitim, din ve benzeri kurumların gündelik seyrini etkilemiştir. Gündelik hayatta birçok bireyin gündelik yaşam ihtiyacı, bahsi geçen kurumlar aracılığıyla sağlanmaktadır. Bu nedenle, fiziksel mesafeyi korumanın, maske takmanın, sosyal mesafenin, sosyal izolasyonun, sokağa çıkma yasaklarının toplumsal yansımaları Covid-19 Pandemisinin sadece toplumsal hayatı etkileyen bir sağlık problemi olmadığı toplumsal kurumların işlevlerini sürdürmeleri noktasında da sıkıntılara yol açtığı açıktır (Karakaş, 2020, s. 7-15)

2.1. Aile Kurumu

Aile, bireylerle toplum arasında sosyal bağ kuran, toplum hayatının sürdürülmesini sağlayan temel kurumların en önemlileri arasında yer almaktadır. Aile, toplum düzenini sağlayan, kültürü ve gelenekleri yeni nesillere aktaran beslenme, barınma, eğitim, psiko-sosyal destek gibi ihtiyaçların karşılandığı bireylerin sosyalleşmesini sağlayan en küçük kurumlardan bir tanesi olarak görülmektedir. (Selman, 2018, s. 2). Aile kurumu da toplumdaki diğer sosyal kurumlar gibi değişime ve dönüşüme açık olan bir kurumdur. Tarihsel süreç içerisinde ilk insan topluluklarından günümüz modern toplumdaki aile tiplerine kadar ailelerin yaşam tarzında, yaşayış yerlerinde, temel rollerinde, yapısında değişimler yaşanabilmektedir (Tekin Epik vd., 2017, s. 9).

Aile kurumu, bireylerin sosyal ilişkilerinin ve etkileşimin yoğun olarak yaşandığı ve bireylerin birbirleriyle yaşam bağlılıklarının olduğu grup olarak bilinmektedir. Covid-19 salgını ile bireylerin, aile içi ilişkilerinde dayanışma içerisinde oldukları gözlemlenmiştir. Salgın nedeniyle evde çıkamayan ailelere yakınları tarafından alışveriş, ilaç, gıda, market

gibi ihtiyaçlar karşılanarak ailelerin yalnız kalmasının önüne geçilmeye çalışılmıştır. Yine benzer şekilde birinci derece akrabalık ilişkilerin olduğu ailelerde bireylerin sosyal rolleri ve benzeri kimlikleri bir kenarda bırakılmış aile ortamında daha samimi ilişkilerin ve hobilerin birbirleriyle paylaşıldığı bir süreç yaşanmıştır. Evde kendi eşi ve çocuklarıyla uzun süre zaman geçirme fırsatını elde eden ebeveynler çocuklarını yakından takip etme fırsatı bulmuştur (Dilber, 2020, s. 2-3). Bununla birlikte salgın nedeniyle aile kurumunda bazı endişe verici olayların yaşanması aile bireylerini, çocukları ruhsal açıdan etkilemiştir. Örneğin covid-19 hastalığıyla yakın akrabalarını kaybeden bireylerin psikolojik olarak yıprandıkları ve uzun süre bu şoku atlamadıkları görülmüştür (Koçak ve Harmancı, 2020, s. 12-13).

Salgından korunmak için en çok tercih edilen yerlerden biri olarak görülen ev ortamı zaman zaman riskli ve tehlikeli bir ortama dönüşmüştür. Örneğin Çelik ve Çak'a (2021) göre önerilen ev izolasyonları ve karantina uygulamalarında kadınlar, çocuklar, göçmenler, yaşlılar ve engelli bireyler şiddete maruz kalmışlardır. Aile üyelerinin aynı anda uzun süreliğine eve kapanmaları istismar ve şiddeti arttırmıştır. Covid-19 Pandemisi nedeniyle şiddete maruz kalan çocuklar, kadınlar hastalığın bulaşması riski korkusuyla hastanelere veya benzeri ilgili yerlere gitmemişler ve şiddeti gizlemişlerdir. Bununla birlikte kadınların ev ortamındaki cinsiyet eşitsizlikleri nedeniyle iş yüklerinin artışı ve emeklerinin görmezden gelinmiştir. Kadınlara bu süreçte yüklenen temizlik, yemek, çocukların sosyal ihtiyaçları, yaşlıların bakımı vb. sorumluluklar psikolojik sorunlara neden olmuştur. Bütün bunlarla birlikte aile ortamındaki bireylerin uzun süre evde kalmaları ve yukarıda bahse konu olan alanlarda problemler yaşamaları bireyleri alkol kullanımına, sigaraya ve madde kullanımına sürüklemiştir. Aile ortamında yaşanan bu olumsuz gelişmelerden sonra boşanmaların artışı da görülmüştür (Çelik ve Çak, 2021, s. 1-3).

Aile ortamında yaşanan değişimlerden sonra bireylerin geleneksel aile yaşantısı yerini teknolojiye dayalı dijitalleşme araçlarının egemen olduğu aile ilişkilerine bırakmıştır. (Aşkın, 2020, s.15). Dünyada ortaya çıkan salgın hastalıklar sebebiyle ile artan ölümler, insanlığın küresel risk ve tehditlerin altında olduğunu göstermiştir. Son olarak Covid-19 Pandemisi ile sokağa çıkma kısıtlamaları, yasaklanan diğer sosyokültürel aktiviteler sanal sosyal ilişkiler-sanal ailevi ilişkileri zorunlu kılmıştır (Okumuş, 2020, s. 72-75).

Covid-19 Pandemisine yakalanan bireylerin izolasyonu esnasında veya sokağa çıkma yasaklarının olduğu hafta sonlarında başta aile bireyleri olmak üzere akrabalar-komşular- arkadaşlar toplantı ve benzeri özel günlerde dijitalleşen sosyal platformları tercih ettikleri görülmüştür.

Covid-19 Pandemisinin önleyici bir faktörü olarak dijitalleşme, bazı dezavantajları da beraberinde getirmiştir. Bu dezavantajlardan bir tanesi ise belli yaş aralığında olanların kolayca ulaşabileceği dijital risklerdir. Dijital risk grubunu genel anlamda çocuklar ve gençler oluşturmaktadır. Dijital tehlikelerin farkında olamayacak kadar tecrübesiz olan çocukların korunabilmesi için ebeveynlere büyük sorumluluklar düşmektedir. Çocukların ve gençlerin sosyal medyayı yoğun kullanmaları aile ilişkilerinde birtakım problemler ortaya çıkarmaktadır. Gençler ebeveynleri ve kardeşleriyle bulundukları manevi aile ortamından uzaklaşıp dijital-yapay ilişkileri kolayca yönelebilmektedir. Sosyal medyada zihinsel ve davranışsal bir takım zarar verici oyunlarda vakit geçirmeleri ailelileriyle olan ilişkilerine ciddi bir şekilde yansımaktadır. Yüz yüze ilişkiler yerine tercih edilen sanal ilişkilerle hiç tanımadıkları kimseler için üzülmeleri, korkmaları, endişelenmeleri veya bağlanmaları davranışlarına yansımakta ve ebeveynleri oldukça tedirgin etmektedir. (Manap ve Durmuş, 2021, s. 2-3).

Özellikle bilindiği kadarıyla Covid-19 Pandemisi döneminde çocukların sanal ortamlarda uzun süre zaman geçirmelerini tetiklediği ve böylelikle mutsuz olmalarına neden olabildiği tahmin edilmektedir. Çocuklar dijital sitelerde belli tehdit ve risklerle baş başa kalabilmektedir. Dünya genelinde iletişim teknolojilerinde yaşanan gelişmeler,

ailelerin iletişim kurma şekillerine de yansımış ve aile ilişkilerinde önemli değişikliklere yol açmıştır.

2.2. Eğitim Kurumu

Toplumsal yapıda sosyal düzenin ve işleyişin sürdürülmesinde en önemli kurumlar arasında eğitim kurumu yer almaktadır. Eğitim kurumu bireylerin hem toplumsallaşmasını sağlayan hem de toplumsal düzenin sürekliliğinde önemli bir fonksiyona sahiptir. Eğitim kurumunun kurumsal işleyiş tarzında ve uygulamasında toplumların yapılarına göre farklılıklar göstermektedir (Güngör, 2020, s.7). Eğitim kurumu işleyişi ve sahip olduğu sosyokültürel normlar sebebiyle diğer toplumsal kurumlarla da etkileşimini sürdürmektedir. Gökalp'e göre birey eğitim ortamında sosyalleşirken aynı zamanda içinde bulunduğu toplumsal değerlerin diline, edebiyatına, ahlakına, estetiğine ve mantığına aşina olabilmektedir. Söz konusu bu yaklaşım gösteriyor ki eğitim yoluyla milli bireyler yetiştirilebilmektedir (Adanalı, 2004, s. 3-4).

Tarıma dayalı olarak insanların yaşamlarını sürdürdüğü dönemlerde eğitimin, daha çok kırsal kesimin veya köyün sosyal, kültürel, ekonomik yapısına göre şekillendiği bilinmektedir. Sanayileşmenin bir sonucu olarak ortaya çıkan kentleşme olgusuyla birlikte eğitimin amaçları, içeriği daha çok teknolojiye dayanmaktadır. Yani sanayileşme olgusuyla birlikte kentlerde yeni bir eğitim anlayışının değer kazandığı anlaşılmaktadır (Şahin, 2019, s.5-9.) Koronavirüs önlemleri kapsamında eğitim uygulamalarında yeni düzenlemeler kaçınılmaz olmuştur. Covid-19'un tüm dünya genelinde yayılmasını önlemek adına 200'e yakın devlet, çeşitli eğitim kurumlarında okuyan yaklaşık bir buçuk milyar öğrenci için yüz yüze eğitime ara vermek zorunda kalmıştır (Eren, 2020, s.2-3).

Covid-19, insanlık tarihinde neredeyse ilk defa dünya çapında bu denli kitleleri etkileyen ve dünya nüfusunun büyük bölümünün evlerine kapanmasına yol açan bir hastalık olmuştur. Bu kadar insanın evlerinde kalmasına neden olan salgın doğal olarak eğitim hayatını da etkilemiştir. Ülkeler eğitimde fırsat eşitsizliğini en aza indirmek adına farklı çözüm üretme çabasına girmişlerdir. Bu nedenle çocukların eğitimden mahrum bırakılmaması için ilk olarak uzaktan eğitimin üzerinde durulmuştur. Bilim insanları tarihte ilk defa uzaktan eğitimin bu kadar yoğun bir şekil rağbet gördüğünün altını çizmektedirler. Türkiye'de de 11 Mart 2020'de yaşanan ilk koronavirüs vakasının duyurulmasının ardından 14 Mart 2020 tarihinde üniversiteler ve Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı tüm okullar yüz yüze eğitime ara verilmiş ve uzaktan eğitime geçilmiştir (Eken vd., 2020, s. 2- 3). Başlangıçta eğitim kurumlarında birkaç hafta tatil ilan edilirken, vaka sayılarındaki artışa ölüm haberlerinin de eklenmesiyle, okulların bahar döneminde açılmayacağı kamuoyu ile paylaşılmış ve salgının bulaşıcılığını engellemek için uzaktan eğitim sisteminin sürdürülmesi uygun görülmüştür.

Günümüz modern bilgi çağında bilgilerin, belgelerin, kitapların ve dergilerin günümüzde elektronik bir ortama yüklenmesiyle dijitalleşen eğitimden yaygın bir şekilde söz edebilmekteyiz. Bu sayede bilgi erişimine kolayca ulaşılmakta ve çeşitli bilgilere erişim kolaylığı sunulmaktadır. Günümüz dünyasında artık elektronik kitaplar, dijital kütüphaneler, dijital ansiklopediler, makaleler, bloglar ve web sayfaları, bilgi alışverişine imkân tanıyan tartışma forumları "bir tık" kadar yakınımdadır (Sürer, 2020, s.2-5). Dijital ortamda bilgiye kolayca erişebilmek olağanüstü durumlarda toplumlar ve bireyler için oldukça büyük önem arz etmektedir. Uzaktan eğitimin kullanımı ve uygulanış şekilleri imkânlarla, şartlara, ihtiyaçlara göre değişken olabilmektedir. Çoğu ülkede, Covid-19 pandemisinde kapatılan okulların öğrenme kaybına neden olacağı ve öğrencilerin okullardan uzaklaşmasına zemin hazırlayacağı tartışılmıştır. Bu durumun önüne geçmek ve öğrencilerin okul kültüründen uzaklaşmaması için çevirim içi eğitim uygulamalarına başvurulmuştur. Ancak bu süreçte öğrencilere not verme, öğrencileri değerlendirme ve öğrencileri online sistemde uzun süreliğine tutabilmek gibi bazı problemlerle karşılaşmıştır (Balci, 2020, s. 2-7).

Çoğu ülkede ise dijital alt yapı sorunlarının giderilemediği ve bu nedenle çok sayıda öğrencinin eğitim hakkından mahrum kaldığı anlaşılmaktadır. Dijital eğitim altyapısını bu süreçte etkin kullanan Türkiye, uzaktan öğrenme imkânlarını ulusal televizyon kanallarıyla da çeşitlendirerek öğrenci ve ebeveynlere öğrenme ortamları sunmuştur (Sürer, 2020, s. 2-5).

Salgın sürecinde dünya genelinde okula gidemeyen öğrencilerin uzun süre ev ortamında vakit geçirerek sosyalleşme ve oyun ortamlarından uzak kalmaları, akranlarıyla bir araya gelememeleri davranışlarına yansımıştır. Bu yansımalar çocukların sosyal gelişimlerini olumsuz yönde etkilemiştir. Genç bireylerde sigara kullanımının artması, aşırı saldırgan davranışlar, yalnız kalma istekleri, ek ders karşılığı çalışan ücretli öğretmenlerin işsiz kalması, sigortalarının yatırılmaması gibi hususlar pandemi sürecinde eğitim sektöründe yaşanan aksaklıklar olarak öne çıkmıştır (Güngörer, 2020, s. 25-26).

2.3. Din Kurumu

İnsanlığın her döneminde toplumların hayatında aşkın bir güç olarak yer alan din olgusu geçmişte olduğu gibi günümüzde de sosyal ve kültürel davranışların düzenleyicisi olarak önemli bir yere sahiptir. (Taş, 2017, s. 53). Din, toplumlarda sosyal ilişkileri ve etkileşimleri düzenleyen, sosyal bütünlüğü sağlamaya çalışan en önemli kurumlar arasındadır. Dini kurumlar, sosyal grup veya topluluk içerisinde kutsal değerlerle ilişkili olarak insanları ortak ibadetlerde veya pratiklerde bir araya getirir. Aynı şekilde inanç esasları doğrultusunda bireylere sosyalleşme ve dini kimlik kazandırma özeliğine sahiptir. Dini kurumlar bireylerin içinde doğdukları topluma uyum ve adaptasyon ortamını sağlar. Bireyler bu uyum ve düzen ile sosyal etkileşimi sayesinde bir takım davranış kurallarını kolayca elde ederler (Okumuş, 2014, s. 4-7).

Covid-19 salgını, birbirinden bağımsız kültürel değerlerin inşa edilmesinde etkili olan dini duygu, düşünce ve davranışların değişmesinin üzerinde doğrudan veya dolaylı olarak tesir göstermiştir (Sevinç, 2020, s. 7-13). Örneğin salgın hastalıklar döneminde yabancı ayrımcılığında ve düşmanlığında artışlar yaşanabilmektedir. Ayrıca toplumsal alanlarda eğitim, ibadethane vb. gibi alanların kapanması insanları yalnızlığa sürükleyebilmektedir (Gün ve Kolukırk, 2021, s.4). Nitekim pandemi sürecinde cenaze defin işlemleri esnasında ölümlerin yıkanılmadan defnedilmesi, defin işlemleri sırasında özel ekipmanların kullanılması, belli sayıda kişilerin cenaze törenine katılmasına izin verilmesi gibi durumlar yakınlarını kaybedenleri oldukça etkilemiştir. Diğer taraftan din, doğal afetler, kuraklıklar, salgın hastalıklar gibi panik ve korku dönemlerinde bireylerin duygu, düşünce ve davranış kalıplarının kontrolünü sağlamaktadır. Örneğin Müslüman toplumlarda, bir afet ve benzeri doğa olaylarında yaşanan her zorluğun ardından bir ferahlık geleceği inancı önemli bir teselli mekanizmasıdır (Güngörer, 2020, s.14). Aynı zamanda dini inanış ve maneviyatın salgınlar ve zor zamanlarda insanların psikolojik dayanıklılığını ortaya koyan çeşitli çalışmalar mevcuttur (Gülerce ve Meraj, 2021, s. 5-6).

Tüm dünyayı tesirinde bırakan Covid-19 Pandemisi sosyokültürel ve dini hayatı etkilediği gibi dini kurumların işleyişini de etkilemiştir. Sosyal mesafe, uzaktan etkileşim ve temassız sosyal ilişkiler, dini davranışlar ve dini kutsal mekânlarda da etkisini göstermiştir. Bu süreçte neredeyse bütün dinler ibadethanelerini sosyal mesafe ve sosyal temas kurallarına göre yeniden düzenlemiştir. Camiler, kiliseler, sinagoglar gibi dini mekânlar her türlü toplu dini pratik, ibadet ve organizasyonu yeniden tasarlanmış veya bir süreliğine kapatılmıştır (Yamaç, 2020, s. 561-565).

Pandemi sürecinde ibadet yerlerinde önlemlerin artırılmasıyla camilerde cemaatle namaz kılınmasına ara verilmesi, cuma namazlarının camilerin içinde kılınmaması vb. uygulamalar cami kültürüne uyum sağlayan ve burada ibadetlerini yerine getiren insanların üzerinde farklı bir etki yaratmıştır (Gültekin, 2020, s. 8-12).

Türkiye’de covid-19 salgını sürecinde Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından dini bilginin üretimi, dini hizmetler, eğitim hizmetleri, hac ve umre hizmetleri, radyo ve televizyon hizmetleri gibi başlıklar altında toplanabilecek birçok din hizmeti yeniden gözden geçirilmiştir (Asrın Küresel Salgını, 2021, s. 317-318).

Yeni dünya düzeni, dijital kimliklerin ve dijital uygulamaların sosyal yaşantıyla iç içe olacağına işaret etmektedir. Nitekim birçok dini dijital uygulamalar salgın sürecinde devreye girmiştir (Korkmaz, 2021, s. 75-76). Bu bağlamda salgın süreci, özellikle dini kurumlarda dijitalleşmenin daha aktif kullanılması gerekliliğini ortaya koymuştur. Salgın ve her türlü afet sebebiyle toplumsal işleyişin sürdürülmesine olağanüstü kolaylıklar sağlayan dijital hayat, toplumsal kurumların yapılarında değişikliklere gidilmesinin gerekliliğini göstermiştir. Teknolojinin bütün sosyal alanda görünürlüğü artık dini kurumların yapısına ve işleyişine de yansımaktadır.

SONUÇ

Covid-19 Pandemisi, toplumsal kurumların işleyişini önemli ölçüde etkilemiştir. Şüphesiz dünya genelinde pandemide en çok etkilenen kurumlardan bir tanesi de aile kurumudur. Aile kurumu toplumsallaşmanın en önemli unsurlarındandır. Çalışan birçok ebeveyn pandemi nedeniyle esnek çalışma modeline geçmiştir. Gündelik hayatta ailesinden, çocuklarından veya sevdiklerinden uzakta kalanlar için boş zaman kavramı oluşmuş ve bireyler bu boş zamanlarını aileleriyle bir arada geçirmeye çalışmışlardır. Ancak birkaç ay gibi süren eve kapanmalar da bireylerin belli sosyal aktivitelerden uzak kalmalarına neden olmuştur. Sosyal hayatla bağları kesilen insanlar zamanlarının birçoğunu aile bireyleriyle geçirmek zorunda kalmışlardır. Fiziksel anlamda yakınlaşan aile bireyleri salgın hastalığın psikolojik ve diğer etkilerinden dolayı paradoksal bir şekilde aynı zamanda birbirlerinden uzaklaşmaya da başlamıştır. Ebeveynler arasında artan sağlıksız iletişim, iş yükünün kadınlara yüklenmesi gibi nedenlerden dolayı hane bireyleri arasında nefret, sevgi yoksunluğu, aşağılama, hor görme gibi kırıcı davranışlar sergilenmiştir. Bütün bunlarla birlikte aile bireylerinde yorgunluk, bıkkınlık, cinsel isteksizlik gibi faktörler de aile içinde şiddet olayların görülmesine zemin hazırlamıştır. Bunun sonucunda covid-19 sürecinde boşanmalar artmıştır.

Covid-19 Pandemisi dünya genelinde eğitim kurumlarını da etkilemiştir. Okulların kapatılması, online eğitim sistemine geçilmesi öğrencilerin ve gençlerin sosyalleşme alanlarındaki davranışlarına yansımıştır. Bütün dünyada olduğu gibi ülkemizde de covid-19 salgınının eğitim üzerindeki etkilerini azaltmaya yönelik çalışmalar arasında dijitalleşen eğitim sistemine geçiş olmuştur. Dijital eğitim, günümüz dünyasının vazgeçilmez olgularından birisi haline gelmiştir. Küresel risklerin arttığı günümüz dünyasında olağanüstü durumlarda dijitalleşmenin önemi bir daha anlaşılmıştır.

Covid-19 Pandemisi ile diğer kurumlar gibi dini kurumların yapısı ve işleyişinde de değişiklikler yaşanmıştır. Batı Avrupa başta olmak üzere Amerika Birleşik Devletleri, Hindistan, Çin gibi ülkelerde dini organizasyonlar bir süreliğine ertelenmiştir. Kiliseler, Sinagoglar, Hindu ve Budist tapınaklarındaki bir takım dini faaliyetlere ara verilmiş online uygulamalara geçilmiştir. İslam dünyasında da salgını engellemeye yönelik çalışmalar kapsamında camilerin kapatılması, bayramlaşma kutlamalarının yasaklanması, hac ve umre ziyaretlerinin ertelenmesi gibi yasaklamalar beraberinde bireyleri dijital dini uygulamalara yöneltmiştir. Bu süreçte salgınla mücadelede sadece sağlık alanındaki çalışmaların yeterli olmadığı aynı şekilde bireylerin manevi olarak desteklenmesi gerektiği bir kez daha anlaşılmıştır.

Sonuç olarak pandemi ile toplumsal kurumların işleyişinde dijitalleşmenin hız kazandığı anlaşılmaktadır. Öyle gözüküyor ki pandemiden sonra da toplumsal hayatta diğer alanlarda da dijitalleşme giderek önemli hale gelecektir.

EXTENDED ABSTRACT

The covid-19 epidemic, which emerged in Wuhan, China, quickly transcended the borders of China and turned into a global problem. The epidemic causes mandatory restrictions in many areas, especially in socio-cultural life. Every society has been affected differently by internal and external developments in the covid-19 epidemic. Practices such as the introduction of curfews, the closure of schools, travel restrictions, the postponement of political party activities, and quarantine measures can change the social life as well as affect the structure and functioning of social institutions. Social institutions contribute to the provision of socialization and socialization opportunities. It systematizes people's social behavior to process their actions in an orderly manner. Social institutions also benefit from cultural values in integrating sociocultural and similar social values with normative rules. It is thought that social institutions, which are in the position of panorama at the point of eliminating the social adaptation problems of the individuals in the society, do not experience any disruptions in their functionality, except in cases of emergency. Sociologically, the cornerstones of maintaining order and stability in all societies are linked to the dynamic movements, innovations, and functionality of social institutions.

Aim of the study; As in the whole world, social, cultural, economic, education, health, politics, religion, etc. with the covid-19 pandemic in Turkey. The aim is to demonstrate the importance of trying to minimize the risk of virus in the pandemic process with digital platforms and digital-oriented studies. Method of Study; The general literature review technique was used. Along with the information society, industrialization, urbanization, modernization and globalization, the frequency of chronic diseases and epidemics has increased, as has digital orientation all over the world. It is possible to obtain the convenience of continuing the desired education or commercial activities through digitalization from universities in any part of the world. As in the whole world, in our country, the tendencies towards digitalization have increased with the pandemic, almost a mobilization has been started in this area. It is foreseen that societies and institutions that actively use the digitalization phase will be a targeted social type in the same way that they can achieve the targeted success in the criteria of the information society in a short time. The result of this study is to examine the structures and functions of social institutions from a conceptual point of view, to reveal the visibility in their success and to evaluate whether institutions can be digitalized through sociological analysis.

KAYNAKÇA

- Ahmadi, R. (2020). Koronavirüs pandemisinin (covid-19) toplumsal etkileri, *Bilim Armonisi Dergisi*, 3(2), 3-8)
- Balcı, A. (2020). Covid-19 özelinde salgınların eğitime etkileri, *Uluslararası Liderlik Çalışmaları Dergisi*, 3(2), 3-5.
- Çelik, Ş. ve Çak, Ş. (2021). Covid-19 pandemi sürecinin aile üzerine etkisi, *Gevher Nesibe Journal of Medical Health Sciences*, 6(11), 1-3.
- Dilber, F. (2020). Koronavirüs (Covid-19) salgını ve aile iletişimi, *Social Mentality And Researcher Thinkers Journal*, 6(33), 2-4.
- Eken Ö., Tosun, N., Tuzcu Eken, D. (2020). Covid-19 salgını ile acil ve zorunlu uzaktan eğitime geçiş: genel bir değerlendirme, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 49 (Özel Sayı), 3-4.
- Gülerce, H. ve Maraj, H.A. (2021). Resilience and hopelessness in Turkish society: exploring the role of spirituality in the COVID-19 Pandemic, *Journal of Economy Culture and Society*, 63, 1-15.
- Gün, E. ve Kolukırmık, S. (2021). Covid-19 döneminde toplumsal risk algısı, refleksivite ve belirsizlik: Twitter paylaşımları üzerine bir analiz, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 32(1). 4.
- Güngör, F. (2020). Covid-19'un toplumsal kurumlara etkisi, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, (Salgın Hastalıklar Özel Sayısı)*. (7-26),
- İçli, G. (2017). *Sosyolojiye giriş*, Anı Yayıncılık.
- Karakaş, M. (2020). Covid-19 sosyolojisinin çok boyutlu sosyolojisi, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 40(11), 7-15.
- Koçak, Z. ve Harmancı, H. (2020). Covid-19 pandemi sürecinde ailede ruh sağlığı, *Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5, 12-13.
- Manap, A. ve Durmuş, E. (2021). Dijital ebeveynlik farkındalığının çeşitli değişkenler, aile içi roller ve çocukta internet bağımlılığı açısından incelenmesi, *E-Uluslararası Eğitim Araştırmaları Dergisi*, 12(1), 2-3.
- Marangoz, M. (2021). Covid-19 pandemi sürecinin farklı alanlarda dijitalleşmeye etkileri: Kavramsal bir değerlendirme, *Hitit Ekonomi ve Politikalar Dergisi*, 1(1), 2-4.
- Okumuş, E. (2020). Afetleri çok yönlü okumanın önemi, *Küresel salgınlara farklı bakışlar içinde*, Ejder Okumuş (Ed.), 72-75, Eskiyei Yayınları.
- Okumuş, E. (2014). Din ve sosyalleşme, *International Periodical for The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic*, 9(11), 4-7.
- Sayar, K. (2016). Dijital toplum, *TRT Akademi Dergisi*, 1(2), 5-6.
- Selman, A. (2018). Aile-din ilişkisi ve aile içi roller, *Akademia Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(4), 5-6.
- Sevinç, B. (2020). İnfluenza salgınının olası kurbanı, Max Weber'in teodise kuramı ve Covid-19 salgını bağlamında aktüel değeri, *İlahiyat Tetkileri Dergisi*, 2(54), 7-13.
- Sürer, A. G. (2020). Eğitimde dijitalleşme çağı, *Kapadokya Eğitim Dergisi*, 1(1).
- Şahin, M. (2019). Kültür değişimleri ve eğitim, *Eğitim Kurumu ve Araştırmaları Dergisi*, 5(3), 5-9.
- Taş, K. (2017). *Din ve toplum görüşleriyle Cemil Meriç*, Rağbet Yayınları.
- Turner, H., Gulerce, H. (2021). Migrants and Communication Technologies in Challenging Times; a double-edged sword. V. Bozkurt, G. Dawes, H. Gulerce, & P. Westenbroek (Eds) içinde *The Societal Impacts of COVID-19: A transnational perspective* (pp. 161-171). Istanbul University Press.
- Türkkahraman, M. (2009). Teorik ve fonksiyonel açıdan toplumsal kurumlar ve kurumlararası ilişkiler, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi*, 14(2), 4-6.

Üstün Ç. ve Özçiftçi, S. (2020). COVID-19 pandemisinin sosyal yaşam ve etik düzlem üzerine etkileri: bir değerlendirme çalışması, *Anadolu Kliniği Tıp Bilimleri Dergisi*, 25(19), 25.

Yamaç M. (2020). Küresel Covid-19 salgınının sosyal medyada dini tezahürleri, *Küresel salgınlara farklı bakışlar içinde*, Ejder Okumuş (Ed.), 563-566, Eskiyei Yayınları.