Toplum Bilimleri

Altı Aylık Hakemli Bilimsel Dergi

Vol: 9 Num: 18
Temmuz - Aralık 2015
ISSN 1306-7877

Journal of Social Sciences

Semi-Annual Academic Journal

Vol: 9 Num: 18
July - December 2015
ISSN 1306-7877

Toplum Bilimleri Dergisi

Journal of Social Sciences

Hakemli Bilimsel Dergi/Semi-Annual Academic Journal

Cilt: 9 Sayı: 18 / Volume: 9 Number: 18

Temmuz - Aralık 2015 / July - December 2015

Sahibi/Owner

Motif Yayıncılık Rek. Paz. ve Tic. Ltd. Şti. adına Oğuzhan Kuzucu

Editör/Editor-in-Chief

İhsan Çapcıoğlu

Editörler Kurulu/Editorial Board

Niyazi Akyüz, Celalettin Çelik, Mehmet Akgül,
İhsan Çapcıoğlu, Halil Aydınalp, Kemalettin Taş, Sinan Yılmaz,
Mehmet Cem Şahin, Fatma Çapcıoğlu

Danışma Kurulu/Advisory Board

Aytül Kasapoğlu (Ankara Ü.), Ünver Günay (Erciyes Ü.),
Nilüfer Narlı (Bahçeşehir Ü.), Hüsnü Ezber Bodur (Sütçü İmam Ü.),
Korkut Tuna (İstanbul Ü.), Zeki Arslantürk (Marmara Ü.),
Niyazi Usta (Ondokuz Mayıs Ü.), Recep Kılıç (Ankara Ü.),
Bayram Kaçmazoğlu (Cumhuriyet Ü.), Cemal Tosun (Ankara Ü.),
Hasan Onat (Ankara Ü.), Mehmet Bayyiğit (Selçuk Ü.),
A. Vahap Taştan (Erciyes Ü.), İzzet Er (Uludağ Ü.), Baki Adam (Ankara Ü.),
Beylü Dikeçligil (Erciyes Ü.), Ahmet Hikmet Eroğlu (Ankara Ü.),
Sönmez Kutlu (Ankara Ü.), Ayşe Kadıoğlu (Sabancı Ü.),
Hüseyin Akyüz (Atatürk Ü.), Nevin Güngör (Hacettepe Ü.),
Ejder Okumuş (Osmangazi Ü.)

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Kaya Kuzucu

Sekreterya ve Redaksiyon/Secretariat & Proof Reading

İhsan Çapcıoğlu

Toplum Bilimleri Dergisi/Journal of Social Sciences

ISSN 1306-7877

Cihan Sokak No: 37/1 Sıhhiye / ANKARA

e-posta: toplumbilimleridergisi@gmail.com

Dergimiz, TÜBİTAK ULAKBİM veri tabanı tarafından izlemeye alınmış olup İSAM ve Google Scholar indexleri tarafından taranmaktadır.

İSAM Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi

Google scholar

İÇİNDEKİLER

Makaleler

Niyazi AKYÜZ • 7
Türkiye'de Kır-Kent Dindarlığına Sosyolojik Bir Bakış

M. Ali KİRMAN • 21
İnsan Hakları ve Din Değiştirme

Arif KORKMAZ • 41
"Kadına Yönelik Şiddet ve Din" Üzerine
Bir Tipoloji Denemesi: Sosyolojik Bir Analiz

Necati KAYHAN • 61
Medyadaki Şiddet Kültürünün Çocuklara Etkisi ve Mağduriyetler

Ercan ESER • 93
İslam Hukukunda Emanet Malların Hukuki Statüsü

Fatma ÇAPCIOĞLU • 115
Affedicilik Değeri Üzerine

Muhittin IMIL • 139
Kürt Ulus İnşa Sürecinde PKK ve Din:
Marksist Ateizmden Pragmatik Oportünizme

Ömer MENEKŞE • 165
"Siber Hırsızlık" Örnekleminde İslam Hukukunda
Siber Suçlar ve Cezası

Mehmet ŞAHİN • 201
TBMM Kütüphanesinde Bulunan Edebiyatla İlgili
Türkçe Yazma Eserler

Ahmet ÖZALP • 227
Sosyal Psikoloji Perspektifinden Din Psikolojisine Giriş:
Sembolik Etkileşimci Teori Örneği

Necmettin ÇALIŞKAN • 243
Kehf Sûresi Bağlamında Hz. Mûsâ ve Sâlih Kul (Hızır) Kıssası ve
Antakya'da Hızır İnancının Sosyo-Kültürel Etkileri

Ercan ESER • 263
İslam Aile Hukukunda Esaretin Evlilik Akdine Etkisi

Muammer AK • 279
Ziyaret Fenomeni Bağlamında Türk Popüler Dindarlığı

Fatma KİRMAN • 297
Ergenlik ve Stres ile Başa Çıkma

Çeviriler

Chantal MOUFFE (Çev. Selçuk ERİNCİK) • 319
John Rawls'un Çoğulculuğunun Sınırları

Tanıtımlar

Fatma ÇAPCIOĞLU • 337
Çok Kültürlü Toplumlarda Din Eğitimi Modelleri
- Indiana Örneği -

Toplum Bilimleri Dergisi

Niyazi AKYÜZ (*)

TÜRKİYE'DE KIR-KENT DİNDARLIĞINA SOSYOLOJİK BİR BAKIŞ

öz

Türkiye, cumhuriyetin kuruluşundan beri gerek Osmanlı'dan gelen, gerekse özellikle aydınların dini olgulara ve problemlere hatalı yaklaşımlarından kaynaklanan bir dizi problemle karşı karşıyadır. Bu problemlerin en önemlisi de din alanında ortaya çıkmaktadır. Din alanında yaşadığımız bu problemler, özellikle kentlerde daha da karmaşık bir hale gelmektedir. Bu makalede, öncelikle söz konusu problemlerin tarihsel ve toplumsal arka planına ilişkin bir çerçeve sunulacak, ardından sosyal yapı içinde dini hayatın farklı görünümlerine değinilecektir. Bu kapsamda kır-kent dindarlığı tipolojisi bağlamında incelenmesi gerekmektedir. Sonuç olarak, kır-kent farklılığı, özellikle kentli göçmenlerin kimlik arayışları üzerinde etkili bir değişken olarak görünmektedir. Makale, Türkiye'nin incelenen konu bağlamındaki sorunlarına ilişkin tespit ve önerilerle sonuçlandırılmaktadır.

anahtar kelimeler

İslam, Dindarlık, Dini Hayat, Kırsal, Kentli Göçmenler, Türkiye.

abstract

A Sociological Overview on the Religious Life of Rural People and Urban Immigrants in Turkey

This study particularly surveys the trends which Islam follows in the big cities. It is emphasized that the Islam our nation practice is dominated by political and historical, socio-cultural, socio-economical and psychological factors. Problems stemming from history are proving complexity and difficulty for they have not been addressed throughout history properly. Thus the gap between the individual and state and also the distance between the state and religion, the unique need of human being, is growing. The narrowing of this gap as quickly as possible is closely associated with the diagnosis of the problems and the solutions to be applied. I, as a sociologist of religion, tried to diagnose the problem and also propose the measures to be taken.

key words: Islam, Religiosity, Religious Life, Rural People, Urban Immigrants, Turkey.

GİRİŞ

Din, insanla birlikte ortaya çıkmış ve insanlık tarihi boyunca varlığını sürdürmüş en köklü sosyolojik olgulardan biridir. İnsanlık tarihi boyunca dinden uzak kalmış bir toplumun varlığına rastlanmamıştır. İnsan, münferit olarak dinsiz olabilmekte, fakat toplumlar asla dinsiz olamamaktadır. Bu gerçek, dinin fert ruhunda zemin bulduğunu, ama toplumlara nüfuz etmesi sayesinde kalıcı ve etkileyici hale gelebildiğini göstermektedir.

Toplumların yaşaması için varlığına şiddetle ihtiyaç duyulan birçok değerin ve sosyal kurumun, dinden kaynaklandığı, bilinen bir gerçektir. Durkheim, İnsanın kendisi ile dünya hakkında edindiği ilk tasavvurlara dinin kaynaklık ettiğini, felsefenin ve bilimin dinden doğduğunu ifade etmektedir. O'na göre dinin fonksiyonu, yalnız insan düşüncesini geliştirmek değil, onu belirli ideallere bağlayıp, ahlaki olarak yükselmesine de zemin hazırlamaktır[1].

Dinin insanlık için taşıdığı önemin bir göstergesi de tarihe damgasını vurmuş olan medeniyetlerin, ilhamını ve dinamizmini dinden almasıdır. Önce Arapların, daha sonra da Türklerin, İslam medeniyeti dairesinde tarih sahnesinde kalıcı bir yer edindiği, Batı Medeniyetinin Hıristiyanlık, özellikle de onun Protestanlık koluyla tanıştıktan sonra bilim ve teknoloji alanında elde ettiği başarılar yoluyla insanlığın rahatını sağlamada ve kâinatı insanın emrine sunmada büyük katkılar yaptıkları bilinmektedir (bkz. Weber, 1985.)

Bu makalede yaşayan İslam'ın Türkiye'de aldığı şekillerin köy ve kent hayatındaki bazı boyutları sosyolojik açıdan incelenecektir.

I- TARİHİ VE TOPLUMSAL ARKA PLAN

Bilindiği gibi İslam, topluma düzen verebilecek, güçlü ve ilahi kaynaklı bir otoriteye büyük ihtiyaç duyulan bir bölge halkına; kutsal bir kaynak ve bu kaynağı yaşayarak yol gösteren ve açıklayan bir peygamberle birlikte gelmişti.

Peygamber öldükten sonra Arabistan'ın dışına yayılmaya başlayan İslam, farklı kültürlere sahip çeşitli toplulukların kültürleriyle etkileşime girmiş, farklı kültürel sistemler içinde yaşayan bu topluluklar, İslam'ı kendi algılama şekillerine göre yorumlamış ve böylece aynı dinin farklı yorumları ortaya çıkmıştır. Bu yorum farklılıkları fıkıh ekollerini, bu ekoller de etkisi yüzyıllarca sürüp günümüze kadar gelen, farklılıkların birlikte yaşama problemlerini ortaya çıkarmıştır (Güngör, 1983: 99 vd.).

Osmanlı'nın tarih sahnesine çıkışı, farklı dinlere ve milletlere mensup insanların yüzyıllarca bir arada güven ve barış içinde yaşamasını sağlamıştır. Ancak çeşitli sebeplerle Osmanlı İmparatorluğu da dünya konjonktürünün gelişim ve değişimine ayak uyduramayarak problemlerinin ağırlığı altında ezilmiştir. Türkiye Cumhuriyeti de Osmanlı'nın sosyo-kültürel mirası üzerinde inşa edilmiştir. Bu mirasın dini bölümü, halk nezdinde kendi haline bırakılmıştır. Halk hayatında, gelenekle karışmış bir halde varlığını sürdüren din anlayışının olumsuz şekilleri, Cumhuriyet idaresinin tepkisini çekmiş ve olumsuz tavrıyla karşılaşmıştır. Aydınlar dini değerler ile dini yaşama ve algılama şekillerini birbirinden ayıramamışlar, Osmanlı'nın son dönemlerinde dinin tefekkür boyutunda ortaya çıkan yeni arayışları (Bkz. Mardin, 1991: 17-19) görmezlikten gelmişler, bu yeni arayışları yeni kuşaklara aktarmak için fazla gayret göstermemişlerdi. Tekke ve zaviyelerin kapatılması, halkın gelenekle karışık din dünyasında, dolayısıyla zihniyet dünyasında derin bir boşluğa yol açmıştı. Bu boşluğu doldurabilecek alternatif sistemler ve değerler dünyasının kodları halkın zihniyet dünyasına yabancı gelince, kendine en yakın zihniyet dünyasına yönelmişti. Bugün çok sayıdaki dini cemaatler ya da gruplar bu ortamdan istifade ederek güçlenmişlerdir.

Dinin günümüzdeki manzarasına bakacak olursak, tabii olarak yerleşim birimleri açısından bir ayırıma gitmemiz gerekmektedir. Çünkü dinin sosyolojik olarak yansımaları, yerleşim birimlerinin türüne göre farklılık arz etmektedir. Bu açıdan dini hayatın kırsal kesim ve onların kente göç edenlerin sosyal hayatı içindeki çeşitli görünümlerini ele alacağız.

II- SOSYAL YAPI İÇİNDE DİN HAYATI

Günümüzde kentler, özellikle büyük kentlerin nüfus yapısı büyük çoğunlukla kırsal kesimden gelenlere dayandığından, kırsal kesimdeki din anlayışına da kısaca temas etmek istiyoruz.

A) KIRSAL KESİMİN SOSYAL YAPISI İÇİNDE DİN HAYATI

Kırsal kesimde dinin entelektüel, yani doktriner yönü fazla gelişmemiştir. İnsanlar dar bir toplumsal çevrede samimi ilişkiler içinde hayatını sürdürür. Herkes birbirini tanır. Homojen bir kültür yapısının mevcut olduğu köy topluluklarında ferdin toplumsal çevre tarafından muteber kabul edilmesi için diğerlerine benzemesi gerekir. Çünkü toplumdan ayrı, farklı olmak yadırganır ve toplumsal müeyyidelerle kontrol edilir. Tam bir cemaatçi yapının hüküm sürdüğü köy topluluklarında fert, toplumun genel düzeninden ayrıldığı zaman çok şiddetli yaptırımlarla karşılaşır. Dolayısıyla diğerleri gibi olmak, özendirilen, hatta zorlanan bir davranış ilkesidir. Kırsal kesimin sosyal yapısında cemaat[2], fertlerin faaliyetlerinin tamamını kontrol eder. Ferde düşen, yürürlükteki kuralları sadece kabul etmektir, başka alternatifi yoktur. Bu sebeple köylerde sosyal kontrol, bir hayli güçlüdür. İnsanlar dar bir çevrede, birbirleriyle iç içe yaşadıklarından biri diğerine her zaman muhtaç olabileceğinin bilincindedir. Bu, onların birbirleriyle dayanışmalarını güçlendirici bir faktördür. Ayrıca farklılığa değil benzerliğe yönlendirici kültürel sistem içinde yaşamaları sebebiyle de dini, siyasi olarak ayırt edici, farklılıkları vurgulayıcı ve cemaat oluşturucu akımlara yönelmemektedir. Her şeyden önce buna kültür-eğitim seviyeleri, zihni yapıları ve mevcut sosyo-kültürel ortam müsait değildir. Zaten aile, sülale gibi gruplar bile İnsanın bir üst kimliğe sahip olma ihtiyacını bir ölçüde karşılayabilmektedir. Yaş, otorite kaynağıdır, aile organizasyonunda önemli bir rol oynar ve bu bir tür kontrol mekanizmasıdır. Statü, her hangi bir gayretle değil, doğuşla elde edilir. Soylu ya da muteber bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş olmak, soylu ya da muteber olmak için yeterlidir.

Din, gelenekle karışık bir halde, hatta geleneğin baskısı altında varlığını sürdürür. Kentte "ayıp" ile "günah" arasında mevcut olan anlam farkı, kırsal kesimde bulunmaz, kimi zaman biri diğerinin yerine kullanılır ve bunda bir mahzur görülmez. Çünkü oralarda dinle gelenek birbiriyle yan yana veya birbiriyle iç içe varlığını sürdürür. Fert, toplum içinde diğerlerini, ne düşündüğüne değil, ne yaptığına göre değerlendirir. Dinin imanla ilgili yönleri, emirlerine dikkat edilmez. Fert, toplumsal çevresi tarafından somut davranışlarına göre değerlendirilir. Mesela namaz kılmak, oruç tutmak, zekat vermek ve hacca gitmek gibi İslam'ın şekli ibadetle ilgili emirlerine rağbet edilir. Çünkü duyu organlarının verileri, değerlendirmede birinci derecede ağırlıklı faktör olarak göz önünde bulundurulur ve böyle bir değerlendirme için de fazla kafa yormaya gerek yoktur.

Kırsal kesimdeki insan, somut yani elle tutulur, gözle görülür hususlara dikkat eder. Böylece dinin şekil özelliklerine daha fazla önem verir. Bunun sebebi, sosyo-kültürel, entelektüel ve din eğitimi seviyesinin yeterince gelişmemiş olmasıdır. Kırsal kesim insanı, dinin emirlerini, ilkelerini ve ibadet kurallarını,

yazılı kaynaklardan değil, şifahi kültüre dayalı olarak baba, ana veya dedelerinden elde etmiştir. Bu sebeple alınan dini bilgiler, halk kültürüne dayalı olduğundan, kimi zaman hurafelerle karışık mistik bir yapıya sahiptir. Mesela varlığını devam ettirmek için köylünün topraktan iyi ürün alabilmek amacıyla sadece çalışması yetmez. Aynı zamanda onun, tabiatın esrarlı güçlerine de dayanması gerekmekte, dolayısıyla bunlara tek gücü yetecek olan Allah'a yakın olmak için bir yol bilmesi, eğer bilmiyorsa, bunu bilen birinden bir yol yordam öğrenmesi gerekmektedir. Bundan dolayı İslam dini içinde bu yolun anlamının ne olduğunu bilmek o kadar önemli değildir. O yola kendi verdiği anlam ve onun kendi amacına hizmet edip etmeyeceğine olan inancı önemlidir. Mesela toprakla ilişkisi içerisinde yağmur, çok önemli olduğundan, Allah'ın rahmetini temsil etmekte ve onu celbetmek için Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak zorundadır. Yine bu gözle baktığımızda yağmurun az yağması veya hiç yağmaması, çok yağıp sel gelmesi, ekini dolu vurması gibi şeyler Allah'ın kızgınlığının belirtileridir. Hayatının tabiat şartlarına çok bağımlı olması yüzünden hayatının istikametini Allah'la olan ilişkisine tabi kılmakta; bu zorunluluk onu, gerçek, yanlış, hurafe, hasılı dinle ilgili ne bulursa ondan yardım istemek durumunda bırakmaktadır (Albayrak ve Çapcıoğlu, 2006: 117-119). Diğer taraftan dinle ilgili bildiklerinin ya da uyguladıklarının sağlamasını yapacak birine veya bir kuruma ihtiyacı vardır. Ancak, din adamlarının, kendi güncel dini problemlerine getirdikleri farklı çözümler onların kafalarını karıştırmaktadır. Onlara verilen cevapların zihniyet dünyalarına yabancı olması, din adamı ile cemaat arasındaki güvensizlik, yaratmaktadır. Bu durum ise, kendi din dünyasının sağlamasını yapacak kurum ya da kişilerin, onlar için fonksiyonel olmamasına yol açmaktadır. Şu halde dinle karışık halk kültürü yolu, onların menfaatlerine daha kısa yoldan ve başka alternatifi olmaksızın cevap vermektedir. Kısaca kırsal kesimde, dinin ayin ve ibadetle ilgili olan yönleri, hurafelerle karışık bir şekilde yaşanmakta, dinin imanla (doktriner) ilgili hususları üzerinde fazla durulmamaktadır. Bu, köylerdeki toplumsal yapı ve kültürel sistemden kaynaklanmaktadır. Cemaatçı (köy hayatının nitelendirildiği sosyolojik kavram) yapı, din konusundaki eğitimin ve onlara din hizmeti vermek üzere eğitilmiş din adamlarının yetersizliği, yapıp-etmeye dayanan bir toplumsal-kültürel sistemde görsel ve somut unsurların ağırlık kazanması, gelişmemiş bir işbölümü, iletişim ve etkileşim kanallarının yetersizliği, dar ve kapalı bir toplumsal çevre, bu olayın toplumsal temellerini teşkil etmektedir. Ayrıca buralardaki cemaatçi yapı sebebiyle din, kimlik belirleme ve tanımlama aracı olarak kullanılmamaktadır.

B) KENTLİ GÖÇMENLERİN SOSYAL HAYATI

Kentlere gelince, özellikle büyük kentlerde tamamen faklı bir toplumsal ve kültürel yapı vardır. Kentler, çeşitli yerleşim birimlerinden çok sayıda nüfus çek-

mektedir. Bu olay, başta toplumsal yapı unsuru olarak nüfus olmak üzere kültürün heterojenliğine, dolayısıyla farklı dünya görüşlerinin bir arada yaşama zorunluluğuna yol açmaktadır. Bu nüfus yoğunluğu, kalabalıklar içinde yaşayan İnsanın bir fert olarak muhatap alınmadığı, sadece herhangi bir İnsan olarak muamele edildiği bir ortam ve mekanda yaşayan binlerce yalnız İnsan üretmektedir. Çünkü İnsanlar, köy hayatında yüz yüze, samimi ilişkiler kurabildiği ve her türlü ihtiyacını karşılayabildiği dayanışmacı "cemaat" topluluğundan çıkmış; bir fert olarak adam yerine konmadığı, kültürüne, din anlayışına, kısaca dünya görüşüne yabancı olduğu, başına kötü bir şey geldiğinde nereye ve kime başvuracağını bilmediği, kısaca kendini güvende hissetmediği bir ortama gelmiştir. Bu durum onu, kendine, aleme, içinde yaşadığı topluma yabancılaşmaktadır. Bundan dolayı fert, kırsal alemde herkesin birbirini tanıdığı organik ilişkiler ortamından, büyük kentlerin, ikincil yani mekanik ilişkiler ortamına girmiştir. Bu ortam fertte bir "boşluk", "anlamsızlık" ya da "anomi"[3] hali doğurmaktadır. Bu boşluğu veya anomi halini gidermeye yarayabilecek ilişkiler ortamını akrabalık ve komşuluk grupları bir ölçüde sağlayabilmektedir. Fakat nesiller gelip geçtikçe ve hayat şartları da zorlaştıkça akrabalık ilişkileri gevşemekte ve komşuluk ilişkileri zayıflamakta, fertlerin her bakımdan güvenebilecekleri İnsan sayısı azalmakta, hatta yok olmaktadır.

Büyük kentlerdeki bu anomi ortamı, Türkiye'de kentlerin sanayileşme bakımından hiç bir cazibesi olmadığı halde sırf köylerdeki hayat şartlarının zorlaşmasından dolayı, kentte başına neler geleceğini, neyle karşılaşacağını bilmeden, gözü kapalı kente gelenlerin, gerek iş bulma gerek barınma bakımından hiç de cazip olmayan şartlarla karşılaşmasından kaynaklanmaktadır. Şöyle ki, ne kentlerdeki iş imkanları köylerden gelenlere ihtiyaç duyacak kadar fazla, ne de kentlerin mesken arzı dışarıdan gelenleri barındıracak kadar genişlemiştir. Buna rağmen kırsal kesim, başka alternatifi olmadığından kentlere akın etmekteydi[4]. Bugün Türkiye'de büyük kentlerde ortaya çıkan meselelerin tamamına yakını sanayileşmeye dayanmayan sağlıksız, hızlı ve düzensiz kentleşmeden kaynaklanmaktadır. Sezal, Türkiye'de sağlıksız ve hızlı kentleşmenin doğurduğu sosyal problemler arasında çevrenin tahribi ve plansız yerleşme, gelir dağılımındaki eşitsizlik, sosyal tabakalaşmanın derinleşmesi, kültür değişmesi ve kültür boşluğu ile toplum hayatındaki çözülmeyi saymaktadır[5].

Esasen Türkiye'de toplum yapılarındaki köklü değişmeleri incelediğimizde bunun başlıca sebebinin göç yani fizik yerleşme mekanının değişmesi olduğunu görürüz. Çünkü İnsanların bir yerden bir başka yere göç etmeleri, onların dünyasının baştan başa değişmesi anlamına gelmektedir. Şöyle ki, İnsanın tanıdık, bildik ve kurulu ilişkilerinin olduğu bir yerden, tamamen yabancı olduğu, toplumsal ve kültürel bir dünyaya gelmesi, sosyo-kültürel, sosyo-ekonomik ve

manevi bir dünya kurmasını zorunlu hale getirmektedir. Büyük kentlere göçenlerin, bunları gerçekleştirecek sosyo-ekonomik güce, zihni hazırlığa ve altyapıya sahip olması gerekmektedir. Bilhassa büyük kentlere gelenler bunların hiç birine sahip olmadığı gibi, sıkıntıya düştüğünde yardımına koşacak birini bulması da oldukça zordur. Kentli göçmenler hem zihniyet bakımından hem de sosyo-ekonomik açıdan büyük bir değişim geçirmektedir. Onların yakın zamanlarda geçirdikleri değişim, 1950'li yıllardaki değişimden çok fazladır. Bu değişim sonucunda büyük kentlerde gelir seviyesi, eğitim seviyesi, oturulan meskenin niteliği ve çevresi, tüketim ve eğlence alışkanlıkları, kısaca hayat anlayışları, yani dünya görüşleri itibariyle birbirinden kesin sınırlarla ayrılan iki tip kentli göçmen tipi ile karşılaşıyoruz.

Birinci tip göçmenler hem iyi gelir getirmeyen hem sosyal güvencesiz bir işe sahiptir. Ayrıca ya sağlıksız yaşama şartlarını ihtiva eden bir gecekonduda ya da önceden gecekondu iken sonradan apartman yapılan yerlerde oturmaktadır. Öğrenim seviyesi de düşüktür. Tabii her iki tip kentli arasındaki en belirgin ayırım, belki yukarıda saydığımız özelliklerinin bir yansıması olarak dünya görüşleri arasında ortaya çıkmaktadır. Bu olayın köylülerin kentlileşmesi değil, "kentlerin köylüleşmesi" olarak ifade edilmesi mümkündür.

İkincisi ise iyi gelir getiren bir mesleği ifa eden, genelde yüksek öğrenim görmüş, lüks ev ya da villalarda oturanlardır. Bunların içinde kente çok önceden gelmiş, dolayısıyla iyi rant getirecek bazı yerleri satın almış veya başka bir yolla zengin olan köylüler yer almaktadır. Bunlar, artık pek çok özellikleriyle köylü olmaktan çıkmış, uzun süre kentte yaşadıklarından ve iyi gelir getiren bir mesleğe sahip olduklarından dolayı, kendilerine toplumsal ve kültürel bir çevre kurmuş, kentsel kurum ve değerleri benimsemişlerdir.

C) KENTLİ GÖÇMENLERİN SOSYAL HAYATI İÇİNDE DİN HAYATI

Milletlerin tarihinde, kentlerin ve köylerin, ayrıca ikisi arasındaki yaşam tarzlarının farklılığının büyük önemi vardır. Bu açıdan kentlerde yaşanan sosyal hayatın içinde dini hayatın yoğunluğu ve sağlam temellere oturtulmuş olup olmadığı önem kazanmaktadır. Türkiye'de din, yani İslam, yükselen bir değer haline gelmiştir. Aslında din hakkında bu kadar az şeyin bilindiği bir toplumda dinin yükselen değer haline gelmesi çok şaşırtıcıdır. Bu durum, böyle bir yükselişin, bilinçli bir yükseliş olmaktan ziyade, başka faktörlerin etkisine tabi bir hareket olduğunu düşündürmektedir. Yani bu yükselişin kaynağını, İnsanların ihtiyaç duyduğu şeylerde, aramak gerekecektir. Çünkü onun için bir anlamı olan ve bir fonksiyon ifa eden değerlerin ve inançların yozlaşmakta ve kaybolmakta olması insanı, anlam boşluğu içine düşürmektedir. Bu açıdan kentlerde gelir seviyesi, öğrenim seviyesi, meslek nitelikleri, dünya görüşü ve din anlayışı bakımından farklılaşan iki kesimi ayırt etmek gerekmektedir.

Kentler, sosyal açıdan tam bir anomi halini yansıtmaktadır. Kentlerin çok büyük bir kısmı, kırsal kesimden gelen nüfus göçüyle oluşmuştur. Bu durum başlı başına bir fizik-mekan değişikliğidir. Bu, İnsanın hayatını, kentte yeni baştan kurmaya çalışması demektir. Aynı zamanda yeni doğan çocuğun, kendine bir dünya kurma sürecini, ona yardım edecek bir toplumsal çevreyi, ekonomik gücü ve üst düzeyde sosyo-kültürel yapıyla ilişkisini ifade etmektedir. 1950-60'lı yıllarda kentlere gelenler, geçici de olsa, kendilerine bazı konularda yardımcı olacak, yol gösterecek bir sosyal çevreyi bulabiliyordu. Şimdi bu alternatif, çok sınırlı bir hale gelmiştir. Sınırlı da olsa bu imkanlardan yararlanıp, kentlinin dünyasında kendine bir yer bulabilenler, bu yerini sağlam temeller oturtabilmek için, yine de başka tür alternatiflere ihtiyaç duymaktadır. Bu alternatiflerden biri, kendini üst düzeyde ifade edebileceği bir kimlik ve bu kimliği ifade edebileceği gruplaşmalardır. Cumhuriyeti kuran kadrolar, Mardin'in belirttiği gibi (bkz. Mardin, 1986: 31 ve 111 vd.), bütün fertleri çatısı altında toplayabilecek bir genel ve üst kimlik yaratamamıştır. Bir üst kimlik yaratma potansiyelini taşıyan unsurlara da (Türklük ya da İslamiyet gibi) gereken önemi vermemiştir. Halkın, ızdırabını duyduğu üst kimlik unsurunun yokluğu sebebiyle alt kimlikler (etnik, mezhebe ait), halkın kendini sosyo-kültürel ve siyasi düzeyde ifade edebileceği üst kimlikler mesabesine yükseltilmiş, böylece özellikle büyük kentlerde ortak hiç bir kültür unsuruna, değere, davranış tarzı ve tutuma sahip olmayan, ama çevresindeki insanlarda gözlediği bir çok farklılığı kabullenip, onlarla yan yana yaşayan kentli göçmenler, kentin genişliği içinde yalnızlığını dinlemeye itilmişlerdir.

Kentli göçmenler, kalabalıklar arasında yalnızlığını sindirmek ile köye dönmek arasında bir tercih yapmaya zorlanmaktadır. Danışma ve dayanışma çevresi, kentlinin hayatından silinmek üzeredir. Mücadele, hayatta ve ayakta kalmak mücadelesidir. Sonuna kadar güvenebileceği, derdini dökebileceği, iyi ve kötü gününde kendisinin yanında olacağına inandığı yakınlarının olmaması, onun dost olarak içki, kumar, fuhuş ve uyuşturucunun çirkin ve acımasız kollarına atılmasını kolaylaştırmaktadır.

Gelir seviyesinin düşüklüğü, bazılarının enflasyon karşısında belini bükerken, sosyal güvencesi olmayan işlerde ve ağır şartlarda çalışmak zorunda kalan, işsizliğin kol gezdiği kentlerde yaşama mücadelesi veren kentli göçmenin yükünün ağırlığı, her geçen gün artmaktadır. Kentte gelir dağılımının adaletsizliği, refah seviyesinin zenginin lehine devamlı yükselmesi, düşük gelirli kentlinin gözünde toplumsal kurumları aşındırmakta, kültürel değerlere bağlılığı zayıflatmakta, ailenin sağlam temellerini sarsmaktadır. Böylece hem aile reisinin aile üyeleri karşısındaki statüsü ve otoritesi kaybolmakta, hem de aile üyeleri arasındaki sıcak bağların yerini ekonomik menfaat bağları almaktadır.

Kentli göçmenin bir başka özelliği, yerleşik kentliye göre bilgisinin yetersizliğidir. Öğrenim düzeyinin düşüklüğüne paralel olarak, dini konulardaki bilgisi de yetersizdir. Bu durum onun dünya görüşüne de yansımakta; dolayısıyla kainatı, olayları, İnsanları algılayışını, dini konuları, dinin dünya karşısındaki konumu hakkındaki anlayışını da etkilemektedir. Bütün bu sosyo-kültürel, psiko-sosyal ve sosyo-ekonomik sorunlar, ferdin, bunlara karşı değişik tepkilerde bulunmalarına yol açmaktadır.

D) KENTLİ GÖÇMENİN KİMLİK ARAYIŞININ DİNİ-SOSYAL SONUCU: DİNİ CEMAATLEŞME

Bilindiği gibi mistik muhteva din hayatının önemli bir yanıdır. Çünkü bütün dinlerin tarihine baktığımızda dinin, duyguyla bir arada yürüdüğü, hatta kimi halk tabakalarında dinin diğer yönlerinden daha fazla öne çıktığı görülmektedir. Dinin ayinler ve ibadetler gibi maddi, duygular gibi mistik yönleri, yeterli din eğitimi almamış kişilerin ağırlıklı olarak yaşadığı küçük yerleşim birimlerinde daha çok vurgulanmaktadır. Bu sosyolojik bir gerçektir. Fakat bu vurgu, bugün nüfus yoğunluğunu kırsal kesimden göç eden insanlara borçlu olan kentlerde yaşayan insanların da önemli bir özelliğidir. Esas problem, insanın bütün ihtiyaçlarına cevap vermeyen, sosyal yapı ve kültürel sistemden kaynaklanmaktadır. Yani onun toplumsal ve kültürel ihtiyaçlarını karşılamayan sistem ve şartlar dolayısıyla kendine yeni bir dünya kuran insan, bu ihtiyaçlarını başka yollardan karşılamak, sorunlarını mutlaka halletmek isteyecektir.

Günümüzde yaşanan ekonomik sorunlar ve ferdin birincil ilişki (yani bağlanılacak kişilerin bulunamaması) ihtiyacının giderilememesi kentli göçmenleri, alternatif sosyal destek ve dayanışma sistemleri aramaya itmektedir. Ekonomik sorunlarla boğuşmada ve psikolojik ihtiyaçlarını karşılamada içine itildiği yalnızlık hissi ferdi, kendisini güven içinde bulacağı, güçlü bir dayanışma ruhunun hakim olduğu grupları aramaya sevk etmektedir. İşte dini cemaatler, ferde bu açıdan bir tatmin sağlamaktadır. Diğer taraftan bu tür gruplar, üyelerinden mesela esnaf için satışını artırmada, işsizlerin iş bulabilmesinde, devlet dairelerinde tayin gibi işlerini yaptırmada bir imkân kaynağı olarak görülebilmektedir.

Dini cemaatlerdeki iç dinamiklerden şeyhin otoritesine sınırsız teslimiyet davranışının kısmen aile yapımızdaki baba otoritesiyle beslendiğini söylemek mümkündür. Köyde bir otoriteye sahip olan kentli göçmenin otoritesi, kent hayatında ailesinin geçimini karşılama konusundaki yetersizliği, hızlı sosyo-kültürel değişmeden kaynaklanan değerler aşınması, kentte yaygın olan özgürlük eğilimi gibi sebeplerle kaybolmaya yüz tutmuştur. Babanın otoritesine şartsız itaat terbiyesine göre yetişmiş fertlerin, bu otoritenin yerine şeyhin otoritesini koyarak, ona sınırsız itaati, kutsala yaklaşmada ya da Allah'ın inayetine mazhar

olabilmede bir araç olarak görebilmeleri mümkündür. Ayrıca böyle bir itaatin, hem şeyhe tabi olmakla bir çok açıdan prestij sağlama gibi sosyal, hem de dini hayatını, Allah'ın sevdiğine inandığı bir kuluna veya bir zat-ı muhtereme sınırsız itaat ile- yürütüp vicdanını tatmin etme gibi psikolojik avantaj sağlaması da söz konusu olabilir.

Resmi devlet dairelerinde memurluğun belirgin özelliklerinden olup inisiyatif kullanmama ile belirginleşen tutumda da, yine baba otoritesinin olumsuz etkilediği karar verip sorumluluğunu alamama davranışını görebiliriz. Bu tutumun dini cemaatlerdeki yansıması, kendi davranışı konusunda inisiyatif kullanmayı şeyhe bırakarak, özgür, iradi olması gereken kararlarının sorumluluğunu da şeyhe yüklemek olarak ortaya çıkmaktadır. Böylece fertler, İslam'ın yaşandığı biricik yer ve ortamlar olarak kabul ettikleri bu cemaatlerde manevi-dini-sosyal tatmin ile dışarıda manevi-dini-sosyal tatminsizlik arasında bir tercih yapmakla karşı karşıya kalmakta, tabii ki tercihlerini cemaatlerden yana kullanmaktadır.

Kentli göçmenlerin bu cemaatlerdeki grup normlarına ve şeyhin otoritesine bu kadar kolay uymasının köklerini de yine köy hayat tarzının özelliklerinde bulabiliriz. Kırsal nitelikli gruplarda farklı olma, farklı düşünme ya da farklı davranmanın sert müeyyidelerle kontrol altına alındığını önceden yazmıştık. İşte bu cemaatler düşük ve orta gelirli kentliyi, köy hayatının bu özelliğine de kavuşturmaktadır. Benzerliklerin veya homojen olmanın teşvik edildiği, farklı olmanın yadırganıp, sert müeyyidelerle kontrol edildiği kırsal topluluklarda görülmektedir. Bu cemaatlerde, aykırı düşünce ya da davranışlar, tek karar alıcı olan şeyhin otoritesine, dolayısıyla karşı gelmek şeklinde algılanmakta, bu tür hareketler, ferdin cemaat dışına atılmasına yol açmaktadır. Bu olay, ferdin algılamasına göre bazen çok önemli olarak görülen "ümmet"in dışına itilmeye ve dini hayatla temellendirilen zihniyet dünyasının yıkılmasına kadar gidebilmektedir. Bu durum, geleneksel "ümmet" bilincinden kaynaklanan, İslam'da farklılıkların "fitneye yol açma" gibi kötü görüldüğü bir anlayışla da göçmenlerin bu cemaatlere katılmasını kolaylaştıran faktörlerden diğeri, bu gruplara ulaşmanın çok kolay olmasıdır. Şöyle ki bu tür cemaatler, yüksek düzeyde amaçlar beslenmektedir.

Kentli için kurulmuş, mekanik, yani ikincil ilişki sistemiyle yürüyen dernek veya vakıfların üyelerine sunamadığı kolaylıkları basit usullerle sunmaktadır. Bu cemaatler, insanlara, basit işlerle yürüyen katılma işlemleriyle, düşük ya da orta gelir gruplarının, esnafın ve serbest meslek sahiplerinin mahalli düzeyde kolaylıkla ulaşabileceği grup beraberlikleri, sıcak ortamlar, hatta amaç beraberliği sunmaktadır.

Kentli göçmenlerin belirgin özelliklerinden biri de kendini tanımlamakta dini ve dinle ilgili sembolleri kullanmasıdır. Kentte var-yok olmak mücadele-

si veren bu insanlar, evrensel anlayış ve ilkeler içeren bir değerler dünyasına muhtaçtır. Bu değerler dünyasının, kendisini herkesle eşit tutan, en azından kendisinin de yarışabileceği bir dünya olması da şarttır. Kentte, kendisiyle refah seviyesi yüksek gruplar arasında farklılık hissettiği ekonomik gücün kıstas olarak kabul edilmediği, yani kendini diğerlerinden ayıran bir üstünlük ölçüsü bulmuştur[6]. Bu ölçü, dindir. Fizik dünyada olmasa bile manevi değerler dünyasında kendine bir yer bulmuştur. Bu yer, İlahi olana kulluk yaptığı sürece en azından ahiretteki yerini garanti altına alabileceği ve kendisini güvende hissedebileceği bir mutlak yerin ya da ortamın güvencesidir.

Kentli göçmenlerin, diğerleri kadar önemli bir niteliği de genel bir eğitim yetersizliği ile paralel olarak görülen dini bilgi ve din eğitimi yetersizliğidir. Köyde gelenekle içiçe görülen ve sanki aynı şeymiş gibi algılanan din, ferdin kentte de eksikliğini derinden hissettiği bir olgudur. Bu eksikliği gidermek için ne kentteki kurumlar, ne de kendi ferdi şartları elverişlidir. Bu sebeple neyin dini, neyin dinden ayrı bir şey olduğunu anlaması imkanı yoktur. Böyle olunca dini bilgi eksikliğini hep ikinci, üçüncü hatta dördüncü elden bilgilerle gidermeye çalışmaktadır. Bu özelliği, onun dini içerikli siyasi ideolojilere kapılmasını ve saf dini duygularının başkaları tarafından kullanılmasını kolaylaşmaktadır. Böylece mesela köyünde siyasi hiç bir içeriğe sahip olmayan, kendi hayatının bir parçasıymış gibi belki de bilincinde olmadan yaşadıkları dini duygu, ibadet ve inançlarının, kendilerini, himayesiz, güvensiz, yalnız hissettiği kent dehlizinde ne işe yaradığını görme imkanına sahip olmuşlardır. Mevcut sistem içerisinde memnuniyetsizlik yaratan sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel, siyasi-hukuki faktörler de, sistemi değiştirmeyi vaad eden grup, örgüt ya da partilere güven duymayı ve o partileri tek umut haline getirmeyi de teşvik etmektedir. Mevcut sistemin adaletsizliklerine karşı geliştirilen protestolar, onları, bu örgüt, vakıf, dernek ya da partilere daha fazla yaklaştırmaktadır.

SONUÇ

Türkiye, cumhuriyetin kuruluşundan beri gerek Osmanlı'dan gelen, gerekse özellikle aydınların dini olgulara ve problemlere hatalı yaklaşımlarından kaynaklanan bir dizi problemle karşı karşıyadır. Bu problemlerin en önemlisi de din alanında ortaya çıkmaktadır. Din alanında yaşadığımız bu problemler, özellikle kentlerde çok karmaşık bir hale gelmektedir. Meseleye çözüm bulması ve bunu icra etmesi beklenen siyasi kadrolar, teşhis koymadan ya da yanlış teşhis koyarak tedaviye başladıkları için de problemler iyice içinden çıkılmaz bir boyuta ulaşmaktadır. Bize göre meselenin birkaç boyutu vardır:

1. Osmanlı'dan tevarüs eden, farklı din anlayışları ve kültürlerin bir arada yaşamak zorunda kaldığı tarihi miras ve her birinin toplumsal ve kültürel sistem

içinde temsil edilmesinde ortaya çıkan sıkıntılar. Yani tarihten gelen sosyo-kültürel problemler.

2. Cumhuriyetin, halkına hedef olarak sunduğu değerlerin, hem halka yeterince anlatılamaması, hem de önceki değerlerinden soyutlanmak istenen halk kitlelerinin hayatında önemli bir yer tutan bu değerlerin yerine aynı fonksiyonu görmesi mümkün olmayan, farklı değerlerin ikame edilmek istenmesi. Kısaca dinin sosyal bir realite olduğunu göz ardı eden aydınlar zihniyeti.

3. Aydınların ve halkın din alanındaki bilgi yetersizliği. Bu da cumhuriyet kurulduğundan beri eğitime gereken önemin verilmeyişinden kaynaklanmaktadır. Bu alandaki sıkıntılar, eğitimin muhtevasına bağlı olduğu gibi, eğitim metoduna da hakkıyla vakıf olunmamasına da bağlıdır.

4. Türkiye, teknolojik olarak dışa bağımlıdır ve kentlerde yaşayan İnsanların, süratle gelişen bu teknolojiyle karşılaşması ile onun büyüsüne kapılması arasında geçen süre çok azdır. Yani kültürel değişmenin hızından daha yüksek seyreden teknolojik değişmenin İnsanlar üzerindeki etkileri, ekonominin genel gidişi ve halk kitleleri üzerinde artan geçim sıkıntısı baskısı, mevcut sistemden memnun olmayanların sayısını ve bu rahatsızlığın derecesini artırmaktadır. Bu durum, onların sıkıntılarını istismar eden grupların etkinliğini ve gücünü artırmaktadır. Dolayısıyla meydan, halkın dini ihtiyaçlarını karşılayacak, onların bilgi eksikliğini "doğru dini bilgi" ile dolduracak fonksiyonel kişi ya da kurumlar yerine, din istismarcılarına kalmıştır.

5. Toplumsal ve kültürel sistemdeki yetersizlikler sebebiyle kent dehlizinde bütün meselelerini çözme konusunda yalnız kalan kentli göçmenlerin, kendilerini bir üst kültür (Türk Milleti ya da İslam) unsuruna mensup hissetmelerini sağlayacak tedbirler alınmamıştır. Devlet ile halk arasındaki bağlılık ilişkisi zedelenmiştir. Bu durum, icra mevkiindeki siyasilerin hatalı politikalarını halkın hep devlete mal etmelerine sebep olmuştur.

Notlar

(*) Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. E-mail: akyuz@divinity.ankara.edu.tr

1 Ayrıca o, klasik felsefede önemli bir yer tutan bilgi meselesine sosyolojik açıdan yaklaşmaktadır. O'na göre düşüncemizin muhtevası gibi sureti de sosyal, dolayısıyla dinidir. Çünkü eşyayı idrak etmek için düşüncemizin kullandığı zaman, mekan, sebeplilik gibi kavramların teşekkülünde dinin önemli bir rolü vardır. Din, yalnız İnsan düşüncesini bazı fikirler yoluyla zenginleştirmekle kalmamış, İnsan düşüncesinin kurulması ve onun geliştirilmesi için gerekli olan kavramların da oluşturulmasına kaynaklık etmiştir bkz. Durkheim, 1968: 12-13.

2 Sosyolojik olarak köy hayatını niteleyen bir kavramdır ve topluluk anlamında kullanılmıştır. Köy ve Kent hayatını, çeşitli sosyolojik niteliklerine göre ayıran ve kavramlaştıran Ferdinand Tönnies'tir: Gemeinschaft und Gesellschaft, Auflagen, 1887.

3 Bu kelime sosyolojide kuralsızlık karşılığı olarak kullanılmakta ve fertlerin, davranışlarını uyduracakları, etkili toplumsal kuralların bulunmadığı, bu sebeple kişisel ve toplumsal çözülmeye yol açan durum olarak tanımlanmaktadır bkz. Ozankaya, 1984: 80.

4 Türkiye'de ve batıdaki kentleşme özellikleri konusunda daha geniş bilgi için bkz. Keleş, 1983. Bu konuda bkz. Sezal, 1992.

5 Geniş bilgi için bkz. Sezal, 1992: 80-94.

6 Bir araştırmamızda, kendini kentli olarak görenlerin, kentlilik tanımlarını, kendi mevcut niteliklerine göre geliştirdikleri görülmüş, dolayısıyla kentlilik mücadelesinde diğer kentlilerle olan farklılaşmaların bilincinde olarak, bu yarışta kendilerinin de içinde bulunduğu bir temel geliştirmişlerdir. Bkz. Akyüz, 1994: 74.

Kaynaklar

Akyüz, N. (1994). *Ankara'nın Boğaziçi Semtinde Dini Hayat ve Kentlileşme Üzerine Bir Araştırma,* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara.

Albayrak, A., ve Çapcıoğlu, İ. (2006). "Ehl-i Sünnet Geleneğine Bağlı Bir Orta Anadolu Köyünde Halk İnançları ve Uygulamaları", *Dini Araştırmalar,* cilt: 8, sayı: 24, ss. 107-133.

Durkheim, E. (1968). *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,* Paris: P. U. F.

Weber, M. (1985). *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu,* çev.: Zeynep Aruoba, İstanbul: Hill Yayınları.

Güngör, E. (1983). *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul.

Mardin, Ş. 1991. *Türkiye'de Din ve Siyaset,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Ozankaya, Ö. (1984). *Toplumbilim Terimleri Sözlüğü,* Ankara.

Keleş, R. (1983). *Türkiye'de Şehirleşme, Konut ve Gecekondu,* İstanbul.

Sezal, İ. (1992). *Şehirleşme,* İstanbul: Ağaç Yayınları.

Mardin, Ş. (1986). *Din ve İdeoloji,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Toplum Bilimleri Dergisi

M. Ali KİRMAN (*)

İNSAN HAKLARI VE DİN DEĞİŞTİRME (**)

öz

Din değiştirme olgusunun temel insan hakları çerçevesinde ele alınacağı bu yazıda din değiştirmenin sebep ve sonuçları itibariyle sosyolojik perspektiften bir değerlendirilmesi yapılacaktır. Din değiştirme olgusu hakkında kısa bir bilgi verildikten sonra dinî özgürlük modelleri yani din değiştirme ile zorla din değiştirtme arasındaki ayrım üzerinde durulacaktır. Din değiştirme bireysel bir tercih iken, zorla din değiştirme çoğu zaman kınanır. Bu incelemede din değiştirme olgusundan söz ederken, insanların bir hak arayışına girerek dinlerini değiştirmelerinden ziyade yaşanan modernleşme ve sekülerleşme sürecinin etkilerinin en özel, en mahrem alanlarda dahi izlenebildiği, insanların kendilerini kuşatan kutsalların etkisinden özgürleşerek dinlerini değiştirebildikleri, yani din değiştirme özgürlükleri olduğunu üzerinde durulacaktır.

anahtar kelimeler

Din değiştirme, insan hakları, sekülerleşme, dinî özgürlük modelleri, din değiştirme, zorla din değiştirtme, misyonerlik

abstract

Human Rights and Religious Conversion

In this paper, the phenomenon of religious conversion and its reasons and consequences (including social, economic, religious, and psychological) will be examined in sociological perspective by dealing with basic human rights. After briefly presenting the information about the phenomenon of religious conversion and its reasons and consequences in sociological perspective, I note the importance of models of religious freedom, or distinction between converting and proselytizing. Conversion is an individual choice, but proselytizing is stigmatized. The basic theme of this study of religious conversion is that the effects of modernization and secularization had also seen in the most intimate or private sphere.

keywords

Religious conversion, human rights, secularization, models of religious freedom, converting, proselytizing, mission

1. Giriş

İkinci Dünya Savaşı sonrası süreçte dünya çapında yaşanan hızlı ve kapsamlı değişmelere paralel olarak özellikle sanayileşmiş Batı toplumlarında birçok "yeni dinî hareketin" ortaya çıktığı ve kısa zamanda tüm dünyada yaygınlık kazanarak "küresel bir olgu" haline dönüştüğü bilinmektedir. "Yeni dinler" ya da "dinî duyguların yeni ifade biçimleri" olarak da nitelenen bu hareketlerin, üyelerine, hayatın anlamı, eşyanın tabiatı gibi en temel sorulara nihaî bazı cevaplar sunan dinî ve felsefî bir dünya görüşü önermelerinin yanı sıra yine onlara aşkın bilgi, ruhî dinginlik ve iç huzura erme, potansiyellerini ortaya çıkarma ve nihayet manevî yönden olgunlaşma ve gelişme gibi elde edilebilir bazı yüksek gayeler için vasıta ve imkanlar sağladıkları ve böylece ilgi ve iltifat gördükleri bilinmektedir (Barker 1992:145). Bu hareketlerin ortaya çıktığı Batı toplumlarında aynı zamanda sekülerleşme ve bireycilik eğilimlerinin yaygınlığı, eğitim ve gelir düzeyinin yüksekliği gibi faktörler nedeniyle insanların ya bireysel olarak özgür ve rasyonel tercihlerde bulunmaları veya bir takım zaaflarından yararlanılarak cezbedilmeleri suretiyle dinî bağlılıklarını değiştirmeleri söz konusu olmuştur (bkz. Kirman 2004a). Bir diğer ifadeyle, yeni dinî hareketlerin belli bir toplumsal taban bularak (bkz. Kirman 1999:231-3) yaygınlaşmasıyla birlikte "din değiştirme" olaylarında önceki dönemlere oranla ciddi bir artış gözlenmiştir (Snow and Machalek 1984:167; Rambo 1993:xi). Nitekim yapılan araştırmalar, yaklaşık her üç Amerikalıdan birinin din değiştirdiğini, ayrıca din değiştirenlerin üçte birinin de en az bir kez başka bir dine geçenlerden oluştuğunu ortaya koymaktadır

(Sherkat and Ellison 2004:229). Yaygın kanaate göre, her ne kadar tersini gösteren bulgular varsa da, günümüzde, artık, din değiştirmenin bütün insanları ilgilendiren 'uluslararası' bir mahiyet kazandığını, bir diğer ifadeyle 'küresel' bir olgu olarak dünya gündeminde önemli bir yer işgal ettiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte temel insan haklarından bahsederken din değiştirme özgürlüğünden ve dinî inancın gereklerini yerine getirme hakkından da söz etmek gerektiği söylenebilir.

Yeni dinî hareketler olgusu ile bu hareketlere yönelişle birlikte küresel boyutta artış eğilimi gösteren din değiştirme olgusunu anlamak ve açıklamak üzere bu hareketlere katılımın nasıl gerçekleştiği; özellikle gençlerin bu hareketlere nasıl ve niçin girdikleri; yeni üyelerin önemli bir kısmının hareket içinde kısa bir süre kaldıktan sonra niçin geri çıktıkları; bu hareketlere yönelen ve üye olan insanların gerçekten din mi değiştirdikleri, yoksa beyinlerinin mi yıkandığı konusunda ciddi tartışmalar ve araştırmalar da yapılmıştır (bkz. Kirman 2004b). Öyle ki artık din sosyolojisi disiplini içerisinde bir alt dal olarak "din değiştirme sosyolojisi"nden söz edilir olmuştur. Bu alanda yapılan araştırmalar neticesinde elde edilen bilgi birikiminden yararlanarak, din değiştirme olaylarının toplumsal nedenlerinin ve sonuçlarının neler olduğunun incelenmesi büyük bir önem arz etmektedir. Bu bağlamda yapılacak çalışmaların, aynı zamanda, dinî ve kültürel çoğulculuk, dinî hoşgörü ve tolerans, misyonerlik ve insan hakları gibi konuların tartışılması ve yakından kavranması açısından da yararlı olacağı açıktır.

2. Bir Kavram Olarak Din Değiştirme

Türkçe'de "din değiştirme" olgusu "ihtida", "hidayete erme" kavramlarıyla ifade edilmektedir. Kuşkusuz bu kavramlar başka dinlerden İslam'a girişi ifade için kullanılmaktadır. Bununla birlikte yine bir din değiştirme olgusu olan İslam'dan çıkış için ise "irtidat" kavramı kullanılmaktadır. Bu durum, dinlerin partikülarist yorumunun, her dinî gelenekte olduğu gibi, İslam kültüründe de mevcut olduğunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilirse de, günümüzde artan farklı din ve inançlar arası geçişleri ifade etmek için yeni kavramlara ihtiyaç duyulduğu açıktır. Zira din değiştirme sosyolojisi alanında her geçen gün artan literatürde dört tip din değiştirmeden söz edilir. Bunlar bir dinden bir başka dine, inançsızlıktan inanca veya inançtan inançsızlığa, bir dini grup veya hareketten bir başkasına ve aynı din içerisinde dindarlaşma veya ilgisizleşme şeklinde sıralanabilir (Kirman 2004a:76-9).

"Din değiştirme" kavramı, mensubu bulunduğu dinin kendisine yüklediği yükümlülükleri yerine getiremeyen bir kimsenin bu tavrından vazgeçmesi; kendisini 'inançsız' olarak niteleyen bir kişinin kendi toplumunun dinî kurallarını kabul ederek dindarlaşması veya bir dini reddederek bir başka dine inanması

gibi anlamlar ifade etmektedir (bkz. Köse 1997:5). Kavram, ayrıca "farklı bir din ideali için dinî fikir ve bağlılıktan vazgeçme, dinî inanç ve davranışlarla ilgili yön değişimini içine alan manevî evrim ve gelişme" olarak da tanımlanmaktadır (Peker 2000:199). Aslında bir "yeniden sosyalleşme" olan din değiştirmeyi (Wilson 1982:119), "kişilik sisteminin, dinî inanç ve ibadetleri de içine alacak şekilde yeniden yönlendirilmesi" şeklinde tanımlamak da mümkündür (Köse 1997:102).

"Din değiştirme" veya "dinî değişim" esas itibariyle, mühtedinin dinî-dünya görüşünün değişmesi demektir. Zira din değiştiren insanların eski ve yeni dindaşlarının dünya görüşleri farklıdır. Bu farklılık, yeniden sosyalleşme aşamasında yeni bağlandığı grubun inanç ve değerlerini öğrenirken önceki inancın izlerinin atılması ve hor görülmesi (mortification) şeklinde olabilirse de, ilk sosyalleşme önemli olduğu için eski inancın tortularının tam olarak yok edilmesi çoğu zaman mümkün olamamaktadır. Bu gerçeği göz önüne almak suretiyle din değiştirme, muhtemelen din değiştiren kişinin, eski inancını yeniden yorumlayarak yeni bir inanca varması şeklinde de tanımlanmıştır (bkz. Marlett 1997).

3. Sosyolojik Perspektiften Din Değiştirme Olgusu

Din değiştirme olayı ilk anda psikolojik düzlemde cereyan eden ve sadece bireyi ilgilendiren bir olay gibi algılanabilirse de, çoğu zaman toplumsal bir ortamda bir dizi sosyolojik faktörün etkisiyle meydana gelen bir süreç olduğu açıktır (bkz. Çetin 1994:60; Selçuk 2002:175). Nitekim her geçen gün artan din değiştirme sosyolojisi literatüründe bireyin sevmediği, kendine yakın bulmadığı bir dinden veya inançtan ani bir kararla vazgeçmesi anlamında psikolojik bir değişimden değil, daha ziyade sosyolojik anlamda bireyin sahip olduğu değerlerinde ve kimliğinde gözlenen köklü bir değişimden söz edilmekte ve bu kapsamda ele alınan konular arasında toplumsal bir olgu olarak din değiştirmeyi hazırlayan faktörler, din değiştirme süreçleri, din değiştirmenin toplumsal sonuçları üzerinde durulmaktadır (Kirman 2004b:87).

Kuşkusuz insanlar, kimliklerinin en önemli bileşenlerinden biri olan dinî inançlarını, düşüncelerini, alışkanlıklarını değiştirebilirler. Ancak bir dinî inancı veya bir kültü terk etmek kolay gerçekleşen bir olay değildir. Nitekim yapılan bir araştırmada kendileriyle görüşülen denekler, inançlarını değiştirmek ve gruptan ayrılmak için aylar, hatta yıllar harcadıklarını ifade etmişlerdir (Barker 1987:74-5). Bir dinden veya dinî gruptan ayrılmayı düşünen insanların karar vermede yaşadıkları zorluğun yanı sıra çoğu zaman kalma yönünde baskıya maruz kalmaları da ayrılma sürecini uzatan faktörler arasında yer alır. Anlaşılan, bir inancı terk edip diğerine geçmek kolay ve bir anda olup biten bir hadise olmayıp, aylar, yıllar alan uzun bir 'süreç' işidir (Barker 1992:22; Rambo 1993:1).

Din değiştirmenin esas itibariyle teolojik ve psikolojik bir mahiyet arz ettiği bilinmekle birlikte, çoğu zaman toplumsal bir ortamda bir dizi sosyolojik faktörün etkisiyle meydana gelen bir süreç olduğu belirtilmişti. Bir dine girişte etkili olan toplumsal, siyasal, ekonomik etkenlerin zihinsel ve psikolojik faktörlere ağır bastığını belirten uzmanlar, söz konusu faktörleri sayarken toplumsal baskılar, ekonomik marjinallik, günlük sıkıntılar, etnik dışlanma, toplumsal statü, cinsiyetçi din yorumları, eş seçimi, dinî kimlik ihtiyacı, topluluğun ölüm sonrasına inancı gibi faktörleri zikrederler (bkz. Shell 1993).

Din değiştirme olgusunun temel bileşenlerinden biri, din değiştiren kişinin içinde bulunduğu sosyal ve kültürel çevredir. Zira bir din değiştirmenin olabilmesi için uygun bir toplumsal ortam önemli olmaktadır. Bu bağlamda modernleşme ve sekülerleşme sürecinde yaşananlardan söz etmek kaçınılmaz olmaktadır. Zira modernleşme yönünde alınan mesafeye bağlı olarak bireylerin ekonomik, sosyal ve kültürel açıdan daha fazla kazanımlar elde etmesiyle birlikte dinî inançlarını değiştirme noktasında daha özgür davranabildikleri gözlenmektedir. Bilindiği gibi modernleşmeyle birlikte hayatın birçok alanında sekülerleşme ve rasyonelleşme eğiliminin güçlenmesi, okullaşma oranının ve eğitim düzeyinin yükselmesi, yaygın kabul gören dinî fikirlerle bezenmiş dünya görüşlerinin zayıflaması neticesinde dinin kendi özel alanına çekilerek gözlenmektedir (bkz. Kirman 2005a). Bu süreçte potansiyel mühtedilerin din değiştirmelerine etki eden faktörler arasında insanların hayatına yön veren cemaatçi bağlar ve değerlerde gözlenen zayıflama, mevcut din anlayışından memnun olmama, manevî yönden kendini boşlukta hissetme ve bir anlam arayışı içine girmiş olma ilk sıralarda gelmektedir (Wilson 1992:148-179). Bunların oluşumuna kaynaklık eden zeminin, içinde bulunulan toplumsal çevre olduğu inkâr edilemeyecek kadar açıktır. Anlaşılan, din değiştirme olgusunda etkili olan faktörler arasında yer alan teolojik, psikolojik veya kognitif faktörler, çoğu zaman uygun toplumsal şartlarda harekete geçebilmektedir. Nitekim din değiştirmede bir süreç model ortaya koymuş olan Lofland ve Stark'ın geliştirmiş oldukları model, bağlam, kriz, anlam, karşılaşma, etkileşim, bağlanma ve sonuç şeklinde yedi aşamadan oluşmaktadır (Lofland and Stark 1965:862-875). Bu modelin belli yönlerden eleştirildiği ve yeni süreç modellerinden söz edildiği bilinmekle birlikte, özellikle üçüncü aşamadan sonrakiler psikolojik olmaktan ziyade sosyal karakterlidir. Özellikle beşinci ve yedinci aşamalar, tamamen sosyal karakterli olup, kişinin gireceği grupta bir veya birkaç kişiyle duygusal ve etkileyici bir ilişki kurma ve gireceği grubun kendisine önem vermesi, ona bir kimlik vermesi ve onu diğer üyeleri gibi görmesi şeklinde ifade edilebilir (Köse 1997:94-5).

Din değiştirme olgusu aslında dinî-dünya görüşünün değişmesi demektir. Bu yüzden bir kişinin dinî inancını değiştirmesi aslında onun din anlayışını tem-

sil eden grubun veya mezhebin kendi din anlayışını yeni durumlara uyarlayabilme yeteneğinin zayıfladığına, dolayısıyla toplumda önemli değişmeler yaşandığına ve bunları dinî açıdan anlayıp yorumlamada sıkıntılar çekildiğine de işaret etmektedir (Marlett 1997). Nitekim din değiştirme olaylarının İkinci Dünya Savaşı sonrası dünya çapında yaşanan hızlı ve kapsamlı değişmelere paralel olarak özellikle sanayileşmiş Batı toplumlarında ortaya çıkan "yeni dinî hareket" olgusu ile eş zamanlı olması oldukça ilgi çekicidir. Eldeki veriler, din değiştirme olaylarının, şehirleşme gibi değişimin ve etkileşimin hızlı, dolayısıyla senkretik eğilimlerin güçlü olduğu süreçte çok fazla, değişimin yavaş ve ortodoks eğilimlerin güçlü olduğu dönemlerde ise çok daha az olduğunu göstermektedir (bkz. Shell 1993).

Batı insanının dinî inancını değiştirirken tercihte bulunması, çoğu zaman, Batı toplumlarının çoğulcu bir yapıya sahip olması ve aynı zamanda bu toplumlarda bireycilik, rasyonelleşme ve sekülerleşme eğilimlerinin güçlü olmasına bağlanmaktadır. Çoğulcu bir toplumsal yapıda bireyler, inanacağı dini veya katılacağı dinî grubu seçme özgürlüğüne ve şansına sahiptir. Batı toplumlarında sekülerizmin her geçen gün etkisini daha çok hissettirmesiyle birlikte Hristiyanlık toplumsal kültürü şekillendirme özelliğini kaybetmiş (bkz. Gellner 1994), seküler kavramlarla düşünmek ve hareket etmek, hatta dine kayıtsız kalmak bir ölçü haline gelmiştir. Ferdiyetçilik ön plana çıkmış, özel hayat aşırı önem kazanmış, din modern insanın bilincinin bir köşesine sıkıştırılmıştır. Sosyal statüde eğitim, meslek ve maddî gelir belirleyici unsur haline gelmiştir. Çocukları yetişkinliğe hazırlayan ve onları sosyalize eden, toplumla onlar arasında bir köprü görevi gören ailenin rolü azalmıştır. Geleneksel kiliseler her açıdan büyük bir gerileme içindedir. Devlet ile kilise arasındaki bağ da artık eskisi gibi güçlü değildir.

Anlaşılan sekülerleşme süreci ile de din değiştirme olgusu arasında çok yakın bir ilişki vardır. Sekülerleşme sürecinde pratiklerini kaybeden dinler, artık yapılan değil, inanılan bir şey haline gelmiştir. Bu durumdan rahatsız olan bazı insanların yeni bir din ve anlam arayışına girdikleri ve bu arayışları sonunda kendi düşüncelerine uygun olduğuna inandıkları dine veya inanış şekline yönelmektedir. Sosyolog Eileen Barker'a göre, din değiştiren insanları pasif birer kurban, patolojik vakıa olarak nitelemek yerine mevcut toplumsal, dinî, siyasî ve ekonomik şartların etkisinden kurtulmak için bir arayış içinde olan insanlar olarak değerlendirmek daha geçerli bir yol olacaktır (Barker 1987:76-7).

Din değiştirme olgusunu sonuçları açısından değerlendirirken, din değiştirme olaylarında gözlenen artışının toplumsal planda bazı eksiklikleri veya yetersizliklerin varlığına da işaret ettiği gibi, bir takım sorunların da ortaya çıkmasına yol açtığı da belirtilmelidir. Söz gelimi din değiştirmenin olgusunun etkilerinden aile kurumuna payını almaktadır. Bilindiği gibi, dinî inanç, her ne kadar

sonradan değiştirilebilirse de, genellikle ailede kazanılır. Dolayısıyla ailenin bir üyesinin, dinî inancını değiştirmesi durumunda, aile içinde anne babasıyla, kardeşleriyle ve eğer evliyse eşiyle aralarında ciddi çatışmalar yaşaması kaçınılmaz olmaktadır. Aile kurumuna olumsuz yansımaları gözlenen din değiştirme olaylarının artmasından, kendilerini "alternatif aile birlikleri" olarak tanıtan yeni dinî hareketler sorumlu tutulmuştur. Bu hareketler, aile değerleri yerine kendi "gerçek"lerini ikame ettiği ve biyolojik aileyi dışladığı için aile yapısının dağılmasına yol açmakla eleştirilmiştir. Ancak gençlerin bu tür hareketlere yönelmesini, aile hayatının çözülmesinde 'neden' olmaktan ziyade bazı şeylerin yolunda gitmediğini gösteren bir 'belirti' olarak değerlendirenlere de rastlanmaktadır (Kirman 2003:278-280). Anlaşılan, insanların, ailesinin veya toplumun sunduğu din veya değerleri kendi fikir ve yaşantısına uygun bulmayıp dinî inançlarını değiştirmeleri, her şeyden önce, ailenin en önemli fonksiyonlarından biri olan "dinî sosyalleşme"nin (bkz. Günay 1981) eksikliği veya yokluğunun bir işareti olmaktadır. Zira sosyolojik olarak bilinmektedir ki, dinî sosyalleşme toplumun ve dinin gelecekteki devamlılığı açısından önem taşımaktadır. Bununla birlikte modern Batılı sekülerleşmiş toplumlarda ailede dinî eğitimin yokluğu arttıkça, din ile ilgili bazı teorik açıklamaların ve dinin fonksiyonlarının yetersiz ya da problemli olması ciddi bir meydan okuma olarak değerlendirilmektedir.

Dinî sistemlerin inançlar, ritüeller, duygusal yönler, ahlakî kodlar, dayanışma temelli cemaat oluşturma gibi bazı bileşenleri sadece bir diğerine etki etmekle kalmaz, birbirilerini karşılıklı olarak destekler. Dinî sistemlerin entegrasyonu, insanların, hayatlarının çeşitli yönleri arasındaki benzeme ve uyum ihtiyacının bir sonucu olarak görülebilir. Bununla birlikte dinin bireysel veya grupsal bir sistem olarak, çağdaş toplumlar kadar çoğulcu olmayan toplumlarda kolayca fonksiyonel olduğunu gözlemek önemlidir. Çoğulcu karakteriyle tanınan modern toplumlarda, din sosyologlarının da belirttiği gibi, insanların, dinlerini, çeşitli dinî gelenekler temelinde özgür oluşumlar yaratmak suretiyle özerk bir şekilde inşa etme eğiliminde olmaları gerçeği, bir yandan dine meydan okuma olarak görülürken, bir yandan da bireysel ve toplumsal planda uyum ve entegrasyon problemi olarak değerlendirilmektedir.

Anlaşıldığı kadarıyla, din değiştirme çok boyutlu ve oldukça karmaşık bir sosyal olgudur. Bir diğer ifadeyle insanların, bağlı bulundukları dinî inancı veya mezhebi değiştirmesi, çeşitli faktörlerin etkisiyle uzun bir zaman diliminde meydana gelmekte ve aynı zamanda bir takım toplumsal sonuçlar doğurmaktadır. Nitekim Max Weber de, bir kişinin bağlı bulunduğu inancından ayrılması "ekonomik olarak kredisini, toplumsal olarak da konumunu (statüsünü) yitirmesi demektir" derken aynı gerçeğe işaret etmektedir (Weber 1986:262).

4. İnsan Hakları ve Din Değiştirme

Bir hukuk kavramı olarak ortaya çıkan "insan hakları" kavramı oldukça geniş bir anlama sahiptir. Genel bir tanımlamayla, insan hakları kavramı, herhangi bir nedene dayanmaksızın ve hiçbir fark gözetilmeksizin sadece insanlık özelliğinden dolayı bütün insanlara tanınmış ve başta devlet olmak üzere herkesin uyması veya en azından saygılı olması gereken bir hak ve özgürlükler dizisi olarak anlaşılmaktadır. Kavram aynı zamanda 'ideal' bir durumu da anlatır. Zira toplumsal hayat içerisinde türlü sebeplerden dolayı insan haklarının ancak bir bölümü gerçekleşmektedir, yani bir anlamda kayıp fonksiyonlar söz konusudur.

Bireylerin hayatlarına yön veren temel ilkeleri ilgilendiren kararları alma yönünden özgür oldukları söylenebilir. Bir diğer ifadeyle, her birey, bir düşünme ve değerlendirme sürecinden sonra kendi hayatıyla ilgili temel kararları yine kendi alabilecek; inanç, kanaat ve düşünceleri konusunda tutumunu da yine kendisi özgürce belirleyecektir. Kişinin kendi hayatıyla ilgili alacağı kararlara saygı gösterilmesini ve buna engel olunmamasını istemesi, insan olma özelliğine kaynaklanan bir hak talebidir. Bunu mümkün kılan dayanak, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin 1. maddesinde açıkça belirtilir. Bu maddeye göre insan, akıl ve vicdan (reason and conscience) sahibidir. Akıl ve vicdan sahibi olmak, insanı diğer canlılardan ayıran en temel özelliklerin başında gelir. Bu yüzden bu özelliğin reddi, kişinin insan olma niteliğinin zedelenmesi anlamına gelir. Dolayısıyla akıl ve vicdan sahibi herkes, insan olma hasebiyle eşittir; hiç kimsenin bir diğerine karşı doğal bir üstünlüğü söz konusu değildir. Bunun günümüzde tüm dünyada kabul gören bir anlayış olduğu söylenebilir.

İnsan haklarının modern formülasyonu, her ne kadar Batı Hristiyanlığı ve Yahudilik etkisinde geliştirilmiş, dolayısıyla dinî bir renk taşıyor ise de, seküler bir karakterinin varlığından ve bunun oldukça belirgin olduğundan da söz edilebilir. Zira insan hakları fikri, kısmen, yaklaşık dört beş asırdan beri Batı Avrupa'da yaşanan süreçte ahlakî değerlerin farklılaşması ve onların dinî kurumlardan açık bir şekilde ayrılmasına, yani bir anlamda sekülerleşmesine karşı bir tepki, bir aksülamel olarak da değerlendirilebilir (bkz. Martin 2005:828). Dinin önemini kaybettiği bir süreç olarak bilinen bu dönemde ilahî vahye dayanan ve dinî otorite tarafından tanımlanan toplumsal ahlaka karşı meydan okunmuştur ve onun yerini, söz gelimi doğal haklar veya akıl ve ortak değerlere başvurmalar gibi dinî olmayan kavram ve düşünceler almıştır (bkz. Kirman 2005a).

Bireyin temel hakları genellikle kişisel haklar, toplumsal ve ekonomik haklar ve siyasal haklar olmak üzere genelde üç kategoride değerlendirilir. Din ve vicdan özgürlüğüne sahip olma hakkı da yaşama hakkı ve düşünme hakkı ile birlikte ilk kategoride yer alır. Dolayısıyla kişinin din ve inanç konusunda alacağı kararlar ve sergileyeceği tavırlar da insan hakları kapsamında değerlendirilmektedir.

Demokrasi ile insan hakları arasında çoğu zaman bir ilişkiden söz edilir. Bu ilişkinin karşılıklı olarak birbirine bağlı olma ve birbirine destekleme şeklinde olduğu bilinmektedir. Nitekim 1993 yılında Viyana'da yapılan Dünya İnsan Hakları Konferansında demokrasi ile insan hakları arasındaki bu ilişki ifade edilmiştir. İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi 21. maddesi de demokratik yönetimi bir insan hakkı olarak düzenlenmiştir. Ancak demokrasi, insan haklarının çoğunluk iradesine karşı güçlü bir şekilde korunmasını zorunlu kılmakla birlikte bunun hangi araçlarla yapılacağı konusunda sessiz kalmaktadır (bkz. Uygun 2003:295-6).

Bilindiği gibi, insan hakları ilk önce evrensel ve mutlak olarak kavramsallaştırılmıştır. Hakların devletler tarafından tanınmasıyla, insan hakları fikri kuramdan pratiğe geçirilmiş ve böylece somutluk ve meşruluk kazanmıştır. İnsan haklarının sık sık 'ihlal' gerçeğiyle karşı karşıya kalmış ve zorunlu olarak hukukun koruması ve güvencesine gereksinim duyulmuştur. Nitekim 1948 yılında ilan edilen "İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi" de zamanla Türkiye de dâhil birçok ülkenin anayasasına girmiş ve hukukun güvencesi altına alınmıştır. Bu gelişmeler paralel olarak inanç özgürlüğü de, 1948 yılında ilan edilen *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*, 1954 yılında *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi*, 29 Ekim 2004 tarihli *Roma Protokolü* ile teminat altına alınmıştır.

Bu noktada bir hususun vurgulanması önem arz etmektedir. Türkiye Cumhuriyeti insan hakları ve dolayısıyla dinî hak ve özgürlüklerle ilgili söz konusu bildirge ve sözleşmeyi ilk imzalayan ve anayasal güvence altına alan ülkelerden biridir. Aslında Türk toplumunda din ve inanç özgürlüğünün tarihi çok daha önceye uzanmaktadır. 18 Şubat 1856 tarihli *Islahat Fermanı*, 1. maddesinde "*Ülkede bulunan hıristiyan ve diğer gayri müslimlere, ecdadım tarafından daha önce verilen her türlü ayrıcalık ve bağışıklık aynen yürürlüktedir.*", 4. maddesinde de "*Hiç kimse din değiştirme hususunda zorlanamaz.*" denilmektedir (bkz. Bingöl 1993:37-39).

Bu gelişmeler paralel olarak özellikle geçen 20. yüzyıldan itibaren bütün insanların ırk, dil, din ve cinsiyet konusunda herhangi bir ayrımla karşılaşmaksızın temel haklardan yararlanma düzeyleri her geçen gün artma eğilimi göstermektedir. Öyle ki, günümüzde bireylerin temel hakları devletlerin ulusal sınırlarını aşmış ve ondan bağımsız ele alınır olmuştur. Artık bireyler temel hakları konusunda herhangi bir engel ile karşılaştıklarında devletlerarası yargı organlarına ve kurumlarına başvurabilmektedir. Ancak bütün bu gelişmelere rağmen insan hakları konusunda küresel anlamda tüm dünyada yapılan çalışmaların yeterli olduğunu söylemek oldukça zordur. Bu çerçevede *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*'nin ilanından bu yana geçen 58 yıl zarfında küresel düzeyde, insan hakları alanında neler olduğuna yakından bakmak gerekmektedir.

Bir diğer ifadeyle, Sovyet Bloku'nun çökmesi ve ardından küresel kapitalizm ve iletişim teknolojisinin yaygınlaşmasıyla ülkeler arasında karşılıklı bağımlılığın artması neticesinde uluslararası normlar ve kurumların yanı sıra insan hakları alanında bir takım gelişmeler gözlenmiş (Little 1999:151) ise de, bir takım ciddi eksikliklerden hala söz edilebilmektedir. Bilindiği gibi, insan haklarının Batılı yorumu daha ziyade mevcut siyasî ve ekonomik güç dengelerinin korunması yönündedir. Anlaşılan insan haklarıyla ilgili olarak son derece güzel ve süslü formüle edilmiş ilkeler değer temelinden yoksun olduğu için insanları sıcak bir şekilde kucaklayamamaktadır.

İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, insanların maruz kaldığı problemlere karşı çok önemli açılımlar sağlamıştır. Bu Beyannamenin özellikle dinî özgürlükler ve inanç temelli haklar açısından günümüzde bile çok önemli bir dayanak olduğu söylenebilir. Din ile ilgili haklar, din, inanç ve irade özgürlüğünü korur, azınlıkların dinî hakları ile kültürlerini güvence altına alır. İnsan haklarının evrenselliği, söz konusu hakların dinî inanç ve kanaatlerine bakılmaksızın bütün insanlara uygulanması gerektiği anlamına geldiği açıktır. Nitekim Beyannamenin 2. maddesine göre, bu bildirgedeki hak ve özgürlüklerin ırk, renk, cinsiyet, dil, din, inanç, siyasî düşünce ayrımı yapılmaksızın herkese eşit olarak verildiğini belirtir.

Bu bildirgenin 18. maddesi din ve vicdan özgürlüğünü düzenlemektedir:

> "*Herkesin düşünce, vicdan ve din özgürlüğü vardır. Bu hak, din ya da inancını değiştirme özgürlüğünü ve tek başına ya da topluca ve açık ya da özel olarak din ya da inancını öğretme, uygulama, tören ya da ibadet yoluyla açıklama özgürlüğünü içerir.*"
>
> (İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi, Madde 18)

29 Ekim 2004 günü, Roma'da imzalanan ve Türkiye'nin de taraf olduğu *Avrupa Anayasası* ya da *Avrupa İçin Anayasa Oluşturan Anlaşma*'nın 'Özgürlükler' başlıklı ikinci bölümünün, 10'uncu maddesi ise şu şekildedir:

"*Herkes düşünce, vicdan ve inanç özgürlüğüne sahiptir. Bu hak, tek başına ya da başkalarıyla birlikte topluluk halinde ve herkesin önünde veya özel olarak, din ya da inanç değiştirme özgürlüğünün yanı sıra, ibadette, eğitimde, uygulamada ve törenlerde dinini veya inancını açıkça ortaya koyma özgürlüğünü de içerir.*"

Birleşmiş Milletlerin 1981 yılında kabul ettiği *Din ve İnanca Dayalı Her Türlü Hoşgörüsüzlüğün ve Ayrımcılığın Engellenmesi Deklarasyonu*'nun 1. maddesi, düşünce, vicdan ve din özgürlüğünün, herkesin bir dine veya tercihi doğrultusunda düşünceye sahip olma hakkını da kapsadığını onaylamaktadır. Madde 2'de, "*Hiç kimse, devlet, kuruluş veya kişilerce dini inançlarıyla ilgili olarak ay-*

rıma tabi tutulamaz" demektedir. Bu maddenin ikinci paragrafı da hoşgörüsüzlük ve ayrımcılık şu şekilde tanımlamaktadır: "*Dine veya inanca dayalı her türlü ayırım, dışlama, kısıtlama veya tanınmama veya insan hakları ve temel haklardan eşit olarak yararlanamama*".

Din ve vicdan özgürlüğünü düzenleyen bu maddeler, bir yandan "din değiştirme"yi de insan hakları arasında sayıp güvence altına alırken, bir yandan da bağlı bulunulan dinin gereklerini öğrenme ve yerine getirmeyi, yani "dininde kalma"yı, teminat altına almaktadır. Bu kapsamda söz konusu maddeler, kişinin dinî inancını ifade etme ve propagandasını yapmayı da ifade etmektedir. Dolayısıyla bu maddeler kişinin kendi rızası ve iradesi dışında başka bir dini veya inancı benimsemeye zorlanmasını onaylamamaktadır. Bu noktada "dinî özgürlük modelleri" üzerinde durmak konunun anlaşılması açısından oldukça yararlı olacaktır.

5. Dinî Özgürlük Modelleri

İki tür dinî özgürlük modelinden söz edilir. Bunlardan ilki, iradeli ve gönüllü bir şekilde gerçekleşen "din değiştirme" (converting, conversion) olarak bilinirken, ikincisi, zor kullanma ve beyin yıkama gibi insanların psikolojik, sosyolojik, dinî ve ekonomik ihtiyaçlarının maniple edilmesiyle gerçekleşen "din değiştirtme" (proselytizing, proselytism)[1] olarak adlandırılır (bkz. Thomas 2001:526-8). Dinî özgürlük modellerinin bu iki türünün ayrı ayrı ele alınması konunun anlaşılması açısından oldukça yararlı olacaktır.

5.1. Din Değiştirme

Günümüzde dinler ve dinî gruplar arasında geniş çaplı bir taraftar toplama mücadelesi yaşandığı gözlenmektedir. Bir diğer ifadeyle küresel çapta bir din piyasasının varlığından söz edilebilir (bkz. Kirman 2005b). Hal böyle iken, din değiştirenleri hukukî yollarla cezalandırmak veya sosyal alanda kınamanın, damgalamanın, hatta dışlamanın yersiz bir davranış olacağı açıktır. Ancak bütün bunlar, bir gerçeğin gözden kaçırılmasına değil, fark edilmesine yol açmaktadır: Din insan için vazgeçilmez bir ihtiyaçtır. Şu halde her insan, en az dinini veya inancını değiştirme özgürlüğü kadar dinini öğrenme ve yaşama hakkına da sahiptir ve devletler de vatandaşlarının bu haklarını korumak ve sağlamakla yükümlüdür. Zira liberal görüşe göre, devlet, vatandaşlarının din özgürlüğünü güvence altına alır (Habermas 2006:5). Devlet mekanizması her vatandaşına bu hakkını en güzel ve en doğru bilgilerle, hurafelerden ve batıl inançlardan arınmış bir şekilde, bilimsel verilere uygun olarak, sevgi temelinde, öteki dinlere ve inançlara karşı saygılı bir şekilde sağlamak durumundadır.

Bütün bu gelişmeler rağmen tüm dünyada gerek bir dinden bir başkasına geçen bir insanın din değiştirme ve gerekse kendi dininde kalma ve bağlı bulunulan dinin uygulamalarını yapma konusunda özgürlükleri ve hakları çok ciddi tehlikeler altındadır. Söz gelimi, Çin'de Tibet Budistlerinin ve Uygur Müslümanlarının, Sri Lanka'da Hindu Tamillerin, Sudan'da veya Cezayir'de liberal Sünnî Müslümanların, Suudi Arabistan'da Şii Müslümanların, Pakistan'da Ahmedîlerin, İran'da Bahaîlerin, bulundukları ülkelerde daha ziyade mevcut siyasî ve ekonomik gücün korunması yönelik çalışan hükümetler tarafından baskı altında tutulduğu bilinmektedir (Little 1999:152).

Dinlerin çoğu zaman kendisine yönelişe, yani "ihtida"ya sıcak baktığı, ancak "irtidat"a yani ayrılarak bir başka dine geçmeyi hoş karşılamadığı, hatta bu kişinin (mürted) öldürülmesine cevaz verdiğine dair bir takım düşünceler ileri sürülmektedir. Oysa dünyanın büyük dinlerinin insanlara birey olarak seslendiği ve kurtuluşa davet ettiği bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla yüksek dinler, özellikle İslam dini, inanma ya da inanmama konusunda bireyi özgür bırakmıştır. Nitekim Kuran'da "*De ki: "Gerçek, Rabbinizdendir. Artık dileyen inansın, dileyen inkâr etsin.*" (Kehf 18/29).

Bununla birlikte Kuran'da yer alan "*Dinde zorlama yoktur.*" (Bakara 2/256) ve "*Sizin dininiz size, benim dinim de banadır.*" (Kureyş 109/6) gibi ayetlerle din ve inanç özgürlüğünü her fırsatta savunan İslam dini, zengin bir dinî hoşgörünün en canlı örneklerini sunar. Bilindiği gibi, İslam, hiçbir zaman monolitik bir dinî ve kültürel sistem olmamıştır. Hz. Peygamberin sağlığında başlayan yeni ve farklı yorumlar yapma eğilimi vefatından sonra da devam etmiş ve çeşitli mezhepler ortaya çıkmıştır. Bunların bir kısmının her ne kadar demokratik ve hoşgörülü bir tavır sergilemediği bilinse de çoğu için böyle bir şey söylenemez. Dolayısıyla İslam'ın temel kaynaklarının insan haklarını engellediği savunulmamakla birlikte İslam ülkelerinin demokrasi ve insan hakları konusunda eleştirildiği bilinmektedir (bkz. Price 2002:213-225).

İslam dini, din değiştirmeyi bir olgu olarak kabul eder. Ancak İslam, din değiştirmeyi bir olgu olarak kabul etmekle birlikte dünyevî bir ceza öngörmez. Kuran'da, inandıktan sonra inkâr eden, dinini değiştiren kişinin, o ana kadar yapmış olduğu amelinin boşa gideceğini, ahirette de büyük bir cezayla karşılaşacağı belirtilir. (Bakara 2/217; Nisa 4/137). Buna rağmen çoğu zaman İslam'ın ana kaynakları olan Kuran ayetleri ayet (Bakara 2/217; Nisa 4/137; Maide 5/54) ve hadislerden (Nesei 7-8/14; Buhari 12/1883) de delil getirmek suretiyle İslam'ın, tıpkı diğer dinler gibi, din değiştirme konusunda olumsuz bir tutum sergilediği ve mürtedin öldürülmesine cevaz verdiğine dair bir takım düşünceler ileri sürülmüştür. Oysa yapılan son araştırmaların verileri, bunların dayanaklarının geçersiz olduğunu ortaya koymuştur (bkz. Yiğit 1999; Kırbaşoğlu 2002).

Hatta önceki çalışmalar, çoğu zaman ileri sürülen ayet veya hadisin içeriğinde olmayan bir takım anlamlar yüklendiğini; zorlama yorumlar, teviller yapıldığını; sıkı bir metin tenkidi yapılmadığını; herhangi bir eleştirel düşünceye tabi tutmadan önceki bir veya birkaç kaynaktan aynen aktarılan cümlelerle hükümler verilmeye çalışıldığı gibi ciddi eleştirilere maruz kalmıştır (Kırbaşoğlu 2002:128-9).

Bu noktada "*Madem dinler insanlara birey olarak sesleniyor, o halde dinî inancını değiştiren niçin cezalandırılıyor ya da din değiştirme niçin başkaları için bir tehdit oluşturuyor?*" sorusu sorulabilir. Bu soruya cevap aranırken sosyolojik perspektiften yaklaşılması gerekmektedir. Zira din değiştirme, her ne kadar bireysel bir eylem gibi görünse de, sosyal sonuçları olan bir olgudur, yani sonuçları itibariyle toplumsaldır. Tarih göstermiştir ki, göçler ve fetihler bir milletin içinde çoğunluğun dinini etkilemektedir. Çünkü din değiştirme, bünyesinde sosyal ve siyasal değişmeyi hızlandıran ve bu yüzden korku veren bir güç taşımaktadır.

Din değiştirene, yani mevcut dinî inancını değiştirip başka bir dine girene bir ceza verilip verilemeyeceği tartışılabilir. Din değiştirene verilecek ilk ceza duygusal boyuttadır. Din değiştirip başka bir dine giren kişi, en yakın çevresi tarafından "toplumsal dışlanma"ya maruz bırakılır. Ancak daha büyük bir dışlama bağlı bulunduğu dinî gruptan gelir. Çünkü mürtedin (apostate) yapmış olduğu davranış, önceden bağlı bulunduğu grup tarafından 'sadakatsizlik' ve hatta 'ihanet' olarak algılanır. Bu yüzden mürted ayıplanır, kınanır, aşağılanır, suçlanır, hatta tehdit edilir. Din değiştiren kişi, en yakın arkadaşları veya ailesi tarafından 'ilgisizliğe' mahkûm edilir. Bu durum, mürted için "toplumsal ölüm"dür. Âdeta yok sayılan mürted, artık, içinde bulunduğu toplumsal çevresinde yaşayan bir ölüdür.

Toplumsal yönden dışlanmak suretiyle 'manen/ruhen' öldürülen mürtedi, tarihî süreçte bazı toplumlar 'bedenen' de öldürmüşlerdir. Ancak infaz, aynı gerekçeye bağlı olarak yapılmıştır: Gruba veya topluma sadakatsizlik ve ihanet. Bir diğer ifadeyle o, toplumsal kimliğe ihanet etmiş, bütün bir toplumun bekasını tehlikeye atmıştır. Dolayısıyla mürted, toplum tarafından öldürülmesi gerektiği için öldürülmüştür. Mürtedin cezalandırılması konusunda tarihçi İlber Ortaylı'nın tespiti oldukça önemlidir. Ona göre, İslam'ı terk edip Hristiyanlığa ve başka bir dine geçme yani irtidat, "tarihimizde sık rastlanan bir olay" olmamakla birlikte "eski toplumda idamı gerektiren bir suçtu. Bu daha çok nizamı temin için başvurulan, etrafı yatıştıran bir cezadır (Ortaylı 2002:5).

Bu noktada kötü davranışın veya suçun fonksiyonel analizini yaparken Durkheim, "suçun normalliği" (normalcy of crime) kavramıyla (Durkheim 1985:90-5) önemli bir açılım sağlar. Ona göre suça verilen ceza, suçu işleyeni caydırıcı

olduğu için değil, bilakis topluluğun ahlakî değer ve kodlarının doğrulanması açısından son derece önemlidir (Moore 1997:337). Bir diğer ifadeyle ceza, "kolektif bilinci" yeniden onaylamakta ve rahatlatmaktadır (Cohen and Machalek 1994:290).

Din değiştirmenin sosyal sonuçları bağlamında belirtilmesi gereken bir husus da, din değiştirmenin potansiyel olarak kültürü ve idareyi olduğu kadar evlilik ve aile geleneğini için de bir tehdit unsurudur. Tarihi olarak baskıcı toplumlarda yaşayan yeni mühtediler eşitlik, demokrasi ve modernleşmenin ortaya çıkmasına yardımcı olmuşlardır. Çünkü toplumun en alt tabakasına mensup insanlar din değiştirdiği zaman toplumdaki kurulu düzeni sarsmışlardır. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam tarihi bunun örnekleri ile doludur.

Bireyin bir dinî inanca sahip olma ve din değiştirme konusunda hak ve özgürlüklerini güvence altına almanın en güvenli yollarından biri, yasal düzenlemeler yapılmasıdır ki, bu süreç önemli ölçüde tamamlanmıştır. Bugün dünyada komünist Çin'in de dâhil olduğu birçok ülkenin, dinî inanç hürriyetini koruyan kanunları vardır. İkincisi ise, dinî konularda devlet mekanizmasının mümkün olduğu kadar tarafsız kalmasıdır. Daha açık bir ifadeyle laikliğin güçlendirilmesi büyük bir önem taşımaktadır.

5.2. Din Değiştirtme

Yukarıda ifade edildiği gibi, din ve vicdan özgürlüğü, bireye din değiştirme ve dinî inancını yayma konusunda geniş alan sunar. Bunun tersi bir durumun büyük bir çelişki oluşturacağı açıktır. Bir diğer ifadeyle, ifade ve yayma hürriyeti olmayan inanma özgürlüğünün çok fazla bir anlamı olmayacaktır. Ancak bu noktada bir hususun altını çizmek gerekmektedir: İnsanların inançlarını yayma, tebliğ hakkı ile insanların bir takım ihtiyaçlarının maniple edilerek inancını değiştirmeye zorlanması. İlki, dinî inancını başkalarına ulaştırma, anlatma, tanıtma veya propagandasını yapma faaliyeti olarak özgürlükler alanının konusu ve bir insan hakkı iken, ikincisi, hak ihlalidir. Zira bu durumda insanların inançlarını sürdürme ve dinlerinde kalma hakları ihlal edilmektedir. Daha ziyade proselitizm ve misyonerlik faaliyetleri örneğinde olduğu gibi, karşıdaki insanın inanma hakkı bir şekilde elinden alınmaktadır.

Kavram olarak proselitizm, birini dininden döndürmeye çalışmak, bu amaçla gerektiğinde zor kullanmak ve karşıdakinin ihtiyaçlarını maniple etmek gibi olumsuz manalar çağrıştıran bir anlama sahiptir. Bir dinden bir başkasına veya bir kiliseden bir başkasına geçişi ifade eden proselitizm uygulamasına en başta hristiyan kiliselerin karşı çıktığı söylenebilir.[2] Zira hiç bir din veya kilise üye kaybetmek istemez. Bununla birlikte bazı kiliselerin üye kazanma uygulamasını öne çıkardığı, hatta teşvik ettiği söylenebilir. A kilisesinin B kilisesinin üyelerini

elde etme yönünde çabaları söz konusu ise B kilisesi bu durumu proselitizm olarak niteler. Oysa söz konusu uygulamayı teşvik eden kiliseler, yaptıklarını proselitizm olarak değil de 'evanjelizm' olarak niteler.

Dinî özgürlük modelleri arasında sayılan ve doğal seyrinde gerçekleşen din değiştirmeden farklı bir kategori olarak ele alınan proselitizm, birey özgürlüğünü engelleyen, insan haklarını ihlal eden bir olgu olarak değerlendirilmektedir. Nitekim Hristiyan kültürde ortaya çıkmış olmasına rağmen başka Batı ve Hristiyan dünyası, Avrupa Birliği ülkeleri olmak üzere tüm dünyada birey özgürlüğüne ve insan haklarına meydan okuması nedeniyle kabul görmemektedir. Nitekim 1993 yılında AİHM, insanları inançlarını değiştirmeye zorlamayı (proselytizing) suç saymıştır. Avrupa'da bazı ülkeler de, mesela Yunanistan, proselytizmin her türünü suç saydığı bilinmektedir.

19. yüzyılda evanjelik misyonerlerin faaliyetleriyle kavramsallaşan proselitizmin olumsuz bir anlam kazanması misyonerler ve onların uygulamalarına atfen oluşturulmuştur. Misyonerlere yönelik ithamlar genelde maniple edici ve zorlayıcı olma yönündedir (Thomas 2001:527). Anlaşılan proselitizm, misyonerlik anlayışı ve uygulaması ile yakından ilişkilidir. Bir anlamda proselitizme yol açması nedeniyle misyonerlik çok da masum sayılamaz.

Bu bağlamda bir yanlış anlamanın varlığına işaret etmek gerekmektedir. özellikle Hristiyanlık dini ile karakterize olan misyonerlik faaliyetinin, evrenselik iddiasındaki her dinin ayrılmaz bir parçası olduğu şeklindeki yorum (bkz. Aboulmagd 1998), misyonerliği meşrulaştırmaya yönelik olduğu gibi, gerçeği de yansıtmamaktadır. Zira Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dini ele alındığında bu konuda farklılıklar olduğu görülür.

Yahudilik'te misyonerlik anlayışı ve uygulaması ya da yayılmacılık pek görülmez. Bilindiği gibi, Yahudiler, kendilerinin Tanrı tarafından övülmüş "seçkin bir millet" olduklarına inanırlar. Yahudilik zamanla millî bir karaktere büründürülmüştür. Dolayısıyla Yahudi olmayan birinin Yahudi dinine girmesi söz konusu değildir. Bu yüzden dini başkalarına anlatma ve onları Yahudiliğe döndürme çok fazla önemsenmez.

İslam söz konusu olduğunda çoğu zaman misyonerlik ile tebliğ kavramının birbirine karıştırıldığı gözlenmektedir. İslam dininde misyonerlik anlayışına rastlanmazken, Kuran'da sınırları belirlenmiş bir tebliğ anlayışına yer verilir.

"*Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et.*" (Maide 5/67).

Hz. Peygambere verilmiş olan tebliğ görevi, sadece dini anlatma anlamında olup, dine döndürme misyonu yüklenmemiştir. Hatta insanlara sadece dini anlatması, onları dine döndürme hususunda da herhangi bir çaba ve gayret sarfetmemesi için Hz. Peygamber sık sık uyarılmıştır:

"*Eğer İslâm'a girerlerse hidayete ermiş olurlar. Yok, eğer yüz çevirirlerse sana düşen şey ancak tebliğ etmektir.*" (Âl-i İmran 3/20).

"*Senin görevin sadece tebliğ etmektir. Hesap görmek ise bize aittir.*" (Rad 13/40).

"*Ben ancak Allah'tan gelenleri tebliğ edebilirim.*" (Nuh 71/23).

Görüldüğü üzere, Kuran'da yer alan bu ve benzeri ayetler, İslam'da tebliğ anlayışını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Buna göre tebliğe izin verilmekle birlikte bazı sınırlamalar da getirilmiştir. Bir başka anlatımla İslam'da, başka inanç mensuplarını İslam'a davet etmeye izin verilmiş, fakat "*dinde zorlama yoktur*" (Bakara 2/286) ayetiyle de zorlamaya asla müsaade edilmemiştir.

Yahudilik ve İslam'daki anlayışın tersine Hristiyanlığın misyonerliği çok daha fazla önemsediği bilinmektedir. Söz gelimi İncil'de Hz. İsa,

"*İmdi gidin bütün ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin (Hristiyan yapın). Onları, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adıyla vaftiz edin. Size buyurduğum her şeye uymayı onlara öğretin. İşte ben dünyanın sonuna dek her an sizinle birlikteyim.*" der. (Matta 28:19-20).

Pavlus da İncil'de "*Ama iman etmedikleri kişiye nasıl yakaracaklar? Duymadıkları kişiye nasıl iman edecekler? Vaaz eden (Tanrı sözünü yayan) olmaksızın nasıl duyacaklar? Eğer gönderilmezlerse nasıl vaaz edecekler?*" der. (Romalılara Mektup 10:14-15).

Pavlus, İncil'de bir başka yerde de misyonunu takiyye ile tamamladığını belirtir: "*Ben özgürüm, kimsenin kölesi değilim. Ama daha çok kişi kazanayım diye herkesin kölesi oldum. Yahudileri kazanmak için Yahudilere Yahudi gibi davrandım. Kendim Kutsal Yasa'nın denetimi altında olmadığım halde, Yasa altında olanları kazanmak için onlara Yasa altındaymışım gibi davrandım. Tanrının yasasına sahip olmayan biri değilim, Mesih'in yasası altındayım. Buna karşın Yasa'ya sahip olmayanları kazanmak için Yasaya sahip değilmişim gibi davrandım. Güçsüzleri kazanmamak için güçsüzlerle güçsüz oldum. Ne yapıp ne edip bazılarını kurtarmak için herkesle her şey oldum. Bunların hepsini Müjde'de payım olsun diye, Müjde'nin uğruna yapıyorum.*" (Korintoslulara Mektup I, 9:19-23).

Yakın bir tarihte (28 Kasım–01 Aralık 2006) Türkiye'ye ziyarette bulunan Papa XVI. Benedikt, eski Kardinal Ratzinger, oldukça sivri, tahrik ve tahkir edici cümlelerle tarihe geçmiştir. Ancak daha ılımlı algılanan önceki Papa II. Jean Paul'ün 2000 yılındaki açış konuşmasında "*Birinci bin yılda Avrupa, ikinci bin yılda Afrika ve Amerika Hristiyanlaştırıldı. Bu bin yılda da Asya'yı Hristiyanlaştıralım*" dediği hatırlanmalıdır.

Günümüzde din ve vicdan özgürlüğü misyonerlik faaliyetleriyle tehdit altındadır. Bununla hemen hemen aynı paralelde olan düşünce ve ifade özgürlü-

ğü de, bugün örneğini Fransa'da gördüğümüz biçimde, bir hak ve özgürlükler ülkesi olarak tanınan bir AB üyesi ülkenin tasallutu altındadır. Günümüzde Hristiyanlar, misyonerliği, yani İncil'in yayılmasını (inculturation) ve yoksul insanların istismar edilmesini, İsa'nın kendi inançlı arkadaşları için verdiği tarihsel bir emir olarak kabul etmekte, günümüzde bunu aşırı hristiyan dincilerin yaptığı yanlış ve ahlakî dayanaktan yoksun bir uygulama olarak tasvip etmediklerini ifade etseler de misyonerlik faaliyetleri etkin bir şekilde devam etmektedir. Bu çerçevede İnternet üzerinde yayınlanan *Christianity Today* sitesinde, "Bir insanın bir başka dine geçme hakkı evrensel bir insan hakkı olarak ele alınmalı ve ısrarla savunulmalıdır." denildikten sonra "Hiçbir devlet, kilise veya kurum bireyin dinî gerçeklik peşinde koştuğu yolun üzerinde durmamalıdır." şeklindeki ifadeyle asıl meramlarını ifade etmektedirler. Aslında Hristiyan misyoner örgütlerin, mühtedi satın alma, yerel kanunları çiğneme, sosyal düzenin altını oyma ya da bir takım avantajlar elde etmek için siyasî gücü/nüfuzu kullanma vb. ithamlarla karşılaştığı için bu işlerden sakınmaları gerektiği tavsiye edilmesi de bu gerçeği desteklemektedir.

Kültür ve inanç dünyaları korunması gereken alanlardır. Oysa bu alanlar misyonerlik tehdidi altındadır. İnanç coğrafyasındaki değişikliklerin nüfus coğrafyasındaki değişiklikler kadar ciddi sonuçlar yarattığına işaret eden tarihçi İlber Ortaylı'ya göre misyonerler, kendi ülkelerindeki ihtiyaç sahipleriyle ilgilenmek yerine yerel kültürleri yok etme çabası içindedirler. Bu yüzden misyonerlik faaliyetleri uzandıkları yere mutluluktan ziyade sorun taşımaktadırlar (Ortaylı 2005:7). Şu halde dinî, siyasî, ekonomik ve sosyal amaçları göz önüne alındığında misyonerlik masum bir hak olarak görülemez. Zira zaman zaman dinî inancın tebliğ veya propagandasıyla ilgili sınırları aşıp proselitizm, yani din değiştirtme şekline dönüşmektedir.

Bugün misyonerliğin küreselleşmeyle birlikte yürütülen bir proje olduğu bilinmektedir. Küresel itaati sağlamak adına proselitizme varan misyonerlik adeta teşvik edilmektedir. Bu durum, misyonerliğin siyasî bir yönü olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Daha açık bir ifadeyle, misyonerlik bugün sadece dinî bir konu veya sorun olarak görülemez, zira ciddi bir "ulusal güvenlik sorunu" haline gelmiştir. Vurgulanması gereken bir başka husus da, küreselleşen dünyada ülkemizin de taraf olduğu uluslararası hukukun dinî inancın değiştirilmesini bir özgürlük ve dolayısıyla hak olarak insanlara vermesi nedeniyle misyonerliğe karşı yasaklayıcı ve cezalandırıcı tedbirler alınmasının adeta imkânsız hale gelmiş olmasıdır. Şu halde Yaşar Kalafat'ın (2005) da isabetle belirttiği gibi "karşı misyon oluşturmak" gerekmektedir. Laisizmi din ve vicdan hürriyeti olarak algılayan Türkiye Cumhuriyeti'nin, laik ve üniter yapısını sürdürebilmesi için artan misyonerlik, özellikle proselitizme varan misyonerlik faaliyetleri karşısın-

da kendi misyonunu gecikmeksizin oluşturması gerekmektedir. Türkiye Cumhuriyetinde yaşayan akademisyenlerin de "Ulusal misyon ve vizyonumuz ne olmalıdır?" sorusuna cevap bulması büyük bir zorunluluktur.

6. Sonuç

Din değiştirme olgusunun temel insan hakları ve özgürlükleri çerçevesinde ele alındığı bu incelemede din değiştirmenin sebep ve sonuçları itibariyle sosyolojik perspektiften bir değerlendirilmesi yapılmıştır. Din değiştirme olgusu hakkında kısa bir bilgi verildikten sonra dinî özgürlük modelleri yani din değiştirme ile zorla din değiştirtme arasındaki ayrım üzerinde durulmuştur. Din değiştirme olgusundan söz ederken, bireysel özgürlüklerin genişlediği günümüzde insanların bir arayışa girerek dinlerini değiştirmelerinden ziyade yaşanan modernleşme ve sekülerleşme sürecinin etkilerinin en özel, en mahrem alanlarda dahi izlenebildiği, insanların kendilerini kuşatan kutsalların etkisinden özgürleşerek dinlerini değiştirebildikleri, yani din değiştirme özgürlükleri olduğunu üzerinde durulmuştur.

Bir hukuk kavramı olarak ortaya çıkan "insan hakları", genel bir tanımlamayla, herhangi bir nedene dayanmaksızın ve hiçbir fark gözetilmeksizin sadece insanlık özelliğinden dolayı bütün insanlara tanınmış ve başta devlet olmak üzere herkesin uyması veya en azından saygılı olması gereken bir hak ve özgürlükler dizisi olarak anlaşılmaktadır. Bir kimsenin dinî inancını değiştirmesi, hiç kuşkusuz en temel insan haklarından biri olan din ve vicdan özgürlüğünün en önemli bir göstergesidir. Ancak bunun her zaman sorunsuz bir şekilde tahakkuk ettiğini söylemek oldukça zordur. Zira her dinin kendi gerçekleri ve doğruları üzerinde titrediği ve bunları korumaya yönelik çeşitli refleksler gösterdiği bilinmektedir. Bu da dinler arasında bir takım ayrımlaşmayı ve hatta çatışmaları doğurmaktadır. Anlaşılan temel insan haklarından ve özgürlükleri çerçevesinde ele alınmasına rağmen din değiştirme, dinî açıdan olduğu kadar hukukî ve sosyal açıdan da önemli sonuçlar doğurmaktadır.

Notlar

(*) Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

(**) Bu makale BİDDER'de [2010 1(1)] yayınlanan "Din Değiştirme: Dinî Özgürlük Modelleri Açısından Sosyolojik Bir Bakış" makalenin gözden geçirilmiş halidir.

1 **Proselytism:** Kültürümüze yabancı olduğu için Türkçe karşılık bulmada zorlandığımız bu kavram, din değiştirmeye zorlama, başka inanca mensup birini zorla kendi inancına yöneltme, din değiştirtme anlamlarına gelmektedir. Dinî özgürlük modelleri arasında sayılan proselitizm, doğal seyrinde gerçekleşen din değiştirmeden farklı bir kategori olarak ele alınır. Proselitizmin tanımı hakkında bkz. Aykıt, 2007: 207-8

2 Proselitizmin Hristiyan mezhepler arasında anlaşılma ve uygulama biçimleri hakkında bkz. Aykıt 2007: 208-218.

Kaynaklar

Aboulmagd, K. (1998), "The Role of Religion in a Globalising World: An Agenda for a Joint Action", Paper submitted under topic "Interfaith Co-operation and Social Harmony", HERE-NOW4U: World Philosophers Meet 1998 (http://www.here-now4u.de/eng/the_role_of_religion_in_a_glob.htm)

Aykıt, D. A. (2007), "Hristiyanlık'ta Kuzu Hırsızlığı veya Proselitizm", *İslamî Araştırmalar*, 20 (2): 206-220

Barker, E. (1987), "Bringing Them In: Some Observation on Methods of Recruitment Employed by New Religious Movements", *New Religious Movements and the Church*, (eds.) A.R.Brockway and J.P.Rajashekar, Geneva, 69-79

Barker, E. (1992), *New Religious Movements*, 3rd edition, London, HMSO Publications

Bingöl, İ. (1993), *Ülkemizde Anayasa Hareketleri*, Ankara, Atak Ofset

Çayır, C. (2005), "Din Değiştirmede Etkili Olan Psiko-Sosyal Faktörler ve Bursa'da Misyonerlik Faaliyetleri", *Türkiye'de Misyonerlik*, Ankara, 181-190

Çetin, O. (1994), *Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları (1472-1909)*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay.

Cohen, L. E. and R. Machalek (1994), "The Normalcy of Crime: From Durkheim to Evolutionary Ecology", *Rationality & Society*, 6 (2): 286-308

Durkheim, E. (1985), *Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları*, çev. C. B. Akal, İstanbul, BFS Yay.

Gellner, E. (1994), *Postmodernizm, İslam ve Us*, İstanbul, Ümit Yay.

Günay, Ü. (1981), "Türkiye'de Dinî Sosyalleşme", *I. Din Eğitimi Semineri*, Ankara, 192-199

Habermas, J. (2006), "Religion in the Public Sphere", *European Journal of Philosophy*, 14 (1): 1-25

İnsan Hakları Referans Elkitabı, 2.baskı, Tilburg, La Hey: Hollanda Dışişleri Bakanlığı Yayını, Ocak 1999

Kalafat, Y. (2005), "Millî Misyonu Oluştururken", *Türkiye'de Misyonerlik*, Ankara, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yay., 439-440

Kırbaşoğlu, H. (2002), "İslam'a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi", *İslamiyat*, 5 (1): 125-132

Kirman, M. A. (1999), "Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 2 (4): 223-233

Kirman, M. A. (2003), "Küresel Bir Olgu Olarak Din Değiştirme ve Aileye Etkisi", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 6 (17): 269-280

Kirman, M. A. (2004a), "Din Değiştirme Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Dinî Araştırmalar*, 6 (18): 75-88

Kirman, M. A. (2004b), "Beyin Yıkama Teorileri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLV (1): 107-132

Kirman, M. A. (2005a), *Din ve Sekülerleşme*, Adana, Karahan Yay.

Kirman, M. A. (2005b), "Küreselleşme Sürecinde Dinî Pazarlar", *İslamiyat*, 8 (1): 101-111

Köse, A. (1997), *Neden İslam'ı Seçiyorlar*, İstanbul, TDV Yayınları

Little, D. (1999), "Rethinking Human Rights: Religion, Relativism, and Other Matters", *Journal of Religious Ethics*, 27 (1): 151-177

Lofland, J. and R. Stark (1965), "Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective", *American Sociological Review*, 30: 862-875

Marlett, J. D. (1997), "Conversion Methodology and the Case of Cardinal Newman", *Theological Studies*, 58 (4): 669-715

Martin, J. P. (2005), "The Three Monotheistic World Religions and International Human Rights", *Journal of Social Issues*, 61 (4): 827-845

Moore, W. E. (1997), "İşlevselcilik", T. Bottomore ve R. Nisbett, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, İstanbul, Ayraç Yay., 327-368

Ortaylı, İ. (2005), "Misyonerlik", *Milliyet Pazar*, 9 Ocak 2005, 7

Peker, H. (2000), *Din Psikolojisi*, 2.baskı, Samsun, Aksiseda Matbaası

Price, D. (2002), "Islam and Human Rights", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41 (2): 213-225

"Protecting the Right to Convert", *Christianity Today*, 43 (3), January 3, 1999: 28-29

Rambo, L. (1993), *Understanding Religious Conversion*, New Haven and London, Yale University Press

Selçuk, H. (2002), "Şer'iyye Sicillerine Göre Kayseri'de İhtida Hareketleri (1645-1665)", *Dini Araştırmalar*, 5 (13): 165-175

Shell, R. C. H. (1993), "From Rites to Rebellion: Islamic Conversion, Urbanization and Ethnic Identities at the Cape of Good Hope, 1797 to 1904", *Canadian Journal of History*, 28 (3): 409-447

Sherkat, D. E. ve C. G. Ellison (2004), "Din Sosyolojisi'nde Son Gelişmeler ve Gündemdeki Tartışmalar", çev. İ.Çapcıoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLV (1): 225-262

Snow, D. A. and R. Machalek (1984), "The Sociology of Conversion", *Annual Review Sociology*, X: 167-190

Thomas, G. M. (2001), "Religion in Global Civil Society", *Sociology of Religion*, 62 (4): 515-533

Uygun, O. (2003), *Demokrasinin Tarihî, Felsefî ve Ahlakî Boyutları*, İstanbul, İnkılap Kitabevi

Weber, M. (1986), *Sosyoloji Yazıları*, çev. T.Parla, İstanbul, Hürriyet Vakfı Yay.

Wilson, B. (1992), *Religion in Sociological Perspective*, 6th impression, Oxford, Oxford University Press

Yiğit, Y. (1999), "İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Perspektifinden İrtidat Suç ve Cezasına Bakış", *İslamiyat*, 2 (2): 121-135

Toplum Bilimleri Dergisi

Arif KORKMAZ (*)

"KADINA YÖNELİK ŞİDDET VE DİN" ÜZERİNE BİR TİPOLOJİ DENEMESİ: SOSYOLOJİK BİR ANALİZ (**)

Öz

Bu makalede, özellikle son yıllarda, ülkemizde giderek daha da önemli ve ciddi bir toplumsal problem olmaya başlayan "kadına yönelik şiddet" olgusu, din (İslam) ile ilişkisi bağlamında sosyolojik bir bakış açısıyla analiz edilmeye çalışılacaktır. Bunun için öncelikle "şiddet türleri" konulu kısa bir kavramsal giriş yapılarak farklı şiddet türleri kapsamında değerlendirilebilecek dini naslara temsil edici örnekler verilecek ve ardından bu nasların yorumlanmasında öne çıkan yaklaşım tarzları üzerine bir tipoloji denemesi yapılacaktır.

anahtar kelimeler

şiddet, kadına yönelik şiddet, din, tevilcilik, tarihselcilik

abstract

A Typological Study on "Violence Against Women and Religion": A Sociological Analysis

In this article, "the violence against women" which is becoming increasingly important and serious social problem, especially in recent years, in our country will be analyzed in the context of relationship between religion (Islam) with a sociological perpective. Thus, it will be a short conceptual introduction about

the types of violence, and then the representative examples of verses and hadiths including elements belonging to different types of violence will be presented, and finally, the prominent approaches in the interpretation of this verses and hadiths will be attempted to be introduced.

keywords

violence, violence against vomen, religion, interpretativism, historicism

Giriş: Şiddet?

"Kadına yönelik şiddet", "şiddet" olgusunun bir alt türü olduğuna göre, konuya öncelikle "şiddet"i tanımlayarak başlamak yanlış olmasa gerektir: Saldırganlığın bir alt dalı olarak şiddet, kısaca, bir kişiye güç ve baskı uygulayarak isteği dışında bir şey yapmak ya da yaptırmak olarak tanımlanabilir. Ancak şiddetin bu dar tanımıyla sınırlı kalınarak sadece fiziksel şiddete ağırlık verilmesi hem önemli eksikliklere hem de bazı toplumsal gelişmelerin ve sistemlerin yol açtığı zararların göz ardı edilmesine neden olmaktadır. Bu nedenle şiddeti geniş anlamıyla ele alınmakta; bu çerçevede insan üzerindeki fiziksel ve ruhsal (duygusal) etkileri dolaylı ve somut bir biçimde hissedilen çeşitli baskıların tümü şiddet kategorisine dahil edilmektedir. O halde, bir karşılıklı ilişkiler ortamında taraflardan biri diğerinin maddi veya manevi bütünlüğüne ya da simgesel ve sembolik kültürel değerlerine zarar verecek şekilde davranırsa orada şiddet var demektir (Özerkmen, 2012: 2, 5, 7). Yani, bireylerin yaralanmasına, sindirilmesine, öfkelenmesine veya duygusal baskı altına alınmasına yol açan davranış veya yaklaşımların tümü şiddettir (Zara Page & İnce, 2008: 82). Dolayısıyla, kadına yönelik her tür bedensel, maddi saldırı yanında, onun manevi/psikolojik/duygusal bütünlüğüne zarar veren fiili ya da sözlü her tür eylem ve söylem de kadına yönelik şiddet kapsamına girmektedir. Şiddet, yönlendirildiği varlığa göre kadına/erkeğe yönelik şiddet, yaşlıya/gence yönelik şiddet, çocuğa yönelik şiddet, hayvanlara yönelik şiddet, doğaya yönelik şiddet... gibi türlere ayrılabileceği gibi; içeriğine göre psikolojik (duygusal), fiziksel, cinsel ve ekonomik şiddet gibi alt türlere de ayrılabilmektedir (Şenol & Yıldız, 2013: 4). Bu çerçevede, bu çalışmanın konusu kadına yönelik psikolojik (duygusal), fiziksel, cinsel ve ekonomik şiddettir, ki bu belirleme aynı zamanda makalenin kapsam ve sınır(lılık)larını da ortaya koymaktadır.

1. Kadına Yönelik Şiddet ve Din

Şiddetin en yaygın türü olan kadına yönelik şiddetle (Ömek, 2013: 87) mücadelenin ilk adımı, şiddeti tanımlamaktır. 1993 yılında kabul edilen “Birleşmiş Milletler Kadınlara Yönelik Şiddetin Ortadan Kaldırılması Bildirgesi” 1. Madde'sinde

kadına yönelik şiddetin uluslararası kabul görmüş kapsamlı bir tanımını yapar. Bu tanıma göre kadına yönelik şiddet, "kadınlara fiziksel, cinsel veya psikolojik zarar veya acı verme sonucu doğuran veya bu sonucu doğurması muhtemel olan cinsiyete dayalı her türlü şiddet eylemi"dir (United Nations, 1993). Bildirgede tanımlanan şiddet biçimlerine, dördüncü bir şiddet türü olarak ekonomik şiddet de eklenebilir. Kadına yönelik şiddetin en görünür biçimi fiziksel şiddet olduğu için, şiddet kadınlara sadece fiziksel olarak zarar veren eylemlermiş gibi görülmektedir. Halbuki, fiziksel şiddet kadınlara yönelik şiddetin sadece bir biçimidir ve kadınlara psikolojik (duygusal), cinsel ya da ekonomik olarak zarar ve acı veren diğer şeyler de kadına yönelik şiddet kapsamındadır ve fiziksel şiddet kadar duygusal, cinsel ve ekonomik şiddet türleri de kadın yaşamını olumsuz etkiler (Can Gürkan & Coşar, 2009: 125). Şiddetin hiçbir biçimi için daha önemsiz ya da kabul edilebilir diye düşünmek mümkün değildir. Türkiye'de 2012'de yürürlüğe giren 6284 sayılı Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun'da da şiddet tanımı yapılırken "kişinin, fiziksel, cinsel, psikolojik veya ekonomik açıdan zarar görmesiyle veya acı çekmesiyle sonuçlanan veya sonuçlanması muhtemel hareketler" ifadesine yer verilmiş ve şiddetin psikolojik, fiziksel, cinsel ve ekonomik olmak üzere dört alt türüne de işaret edilmiştir (Resmi Gazete, 2012). Şimdi kısaca kadına yönelik şiddetin bu dört türü tanımlanarak bu şiddet türleri kapsamında değerlendirilebilecek dini naslara[1] temsil edici örnekler verilecek ve sonrasında bu nasları yorumlama biçimleri üzerinde durulacaktır.

1.1. Psikolojik (duygusal) şiddet, bağırmak, azarlamak, korkutmak, sindirmek, küfretmek, tehdit etmek, hakaret etmek, aşağılamak, küçümsemek, küçük düşürmek, alay etmek, eve kapatmak, sürekli kontrol altında tutmak, nasıl giyinileceği, nereye gidileceği, kimlerle görüşüleceği konusunda baskı yapmak, kişisel gelişime, kendini gerçekleştirmeye engel olmak... gibi eylemleri kapsar (Özerkmen, 2012: 3; Ömek, 2013: 30, 31; Zara Page & İnce, 2008: 82; Şenol & Yıldız, 2013: 10; Türkyılmaz vd., 2009: 35; HÜNEE, 2014: 6).

Bu çerçevede, kadına yönelik korkutma, hakaret, aşağılama, küçümseme vb. tutumlar çağrıştırıp çağrıştırmadıkları[2] bağlamında, aşağıdaki nasların psikolojik (duygusal) şiddet ögesi içerip içermediği tartışılabilir: Cehennemliklerin çoğunun[3] ve cennetliklerin azının kadın olduğunu, kadınların aklının ve dininin eksik olduğunu belirten hadisler[4] ile bu eksiklik söylemine paralel şekilde erkekle kadın arasında sanki matematiksel bir tam/yarım oranlaması varmış izlenimi veren ayet ve hadisler: "Ey inananlar, belirli bir süreye kadar birbirinize borç verdiğiniz zaman onu yazın... Erkeklerinizden iki kişiyi de şahit tutun. Eğer iki erkek yoksa razı olduğunuz şahitlerden bir erkek ve iki kadın şahitlik

etsin. Bu, kadınlardan biri şaşırırsa diğerinin ona hatırlatması içindir" (Bakara, 2/282).[5] "Kadının şahitliği erkeğin şahitliğinin yarısıdır".[6] "Kadınlar erkeklerin yarısıdır".[7] "Allah size, çocuklarınızın alacağı miras hakkında, erkeğe kadının payının iki katını tavsiye eder" (Nisa, 4/11). "Eğer varisler erkek kadın pek çok kardeşten oluşursa, erkeğe iki kadının payı kadar pay verilir" (Nisa, 4/176). "Kadının diyeti erkeğin diyetinin yarısıdır".[8] Hz. Peygamber, [akika kurbanı olarak yeni doğan] erkek çocuk için iki koyun, kız çocuk için ise bir koyun kesilmesini emretmiştir.[9] Diğer yandan bazı naslarda erkeğin kadından üstün olduğu belirtilmektedir: "Allah, insanları birbirinden üstün kıldığı ve mallarından (kadınlara) harcadıkları için erkekler, kadınların yöneticileridir" (Nisa, 4/34). "Kadınların yükümlülükleri gibi belli hakları da vardır. Ancak erkekler, kadınlara göre bir derece üstünlüğe sahiptir" (Bakara, 2/228). "Eğer onlara (kadınlara) mehir tespit eder de kendilerine el sürmeden boşarsanız, tespit ettiğiniz mehrin yarısı onlarındır. Ancak kadın ya da nikah bağı elinde bulunan (koca, payından) vazgeçebilir. Bununla birlikte (ey erkekler), sizin vazgeçmeniz takvaya daha yakındır. Aranızdaki üstünlüğü unutmayın" (Bakara, 2/237). Bir başka ayette ise, Hz. Meryem'in annesinin ağzından, "Erkek, kız gibi değildir." (Al-i İmran 3/36) denilerek bu iki cinsiyetin eşit olmadığı bir kez daha vurgulanmıştır. Bazı hadislerde ise, kadının kocası yanında bir "köle" olduğu ifade edilmektedir: "Kadınlara iyi davranmanızı tavsiye ederim. Çünkü onlar sizin elinizdeki kölelerdir; kendileri için herhangi bir şey yapma gücüne sahip değillerdir".[10] Kadının erkeğin kölesi gibi görülmesi ile erkeklerin, kadınların "yönetici"si (Nisa, 4/34) ve "efendi"si (Yusuf, 12/25) olması birbirini tamamlayan perspektiflerdir.

Bazı naslarda ise kadınların "eğri", "fitne", "şeytan" ve "meta" olduğundan bahsedilmektedir: "Kadın bir kaburga kemiğinden yaratılmıştır... Onu kendi haline bırakırsanız daima eğri kalır. Onu hiçbir şekilde düzeltmen mümkün değildir. Ondan yaralanacaksan, ancak bu eğriliğiyle birlikte yararlanabilirsin. Eğer onu düzeltmeye kalkışırsanız onu kırarsınız".[11] "Benden sonra erkeklere kadınlardan daha zararlı bir fitne bırakmadım."[12] "Şüphesiz kadın, karşınıza şeytan suretinde gelir ve şeytan suretinde gider".[13] Ayet ve hadislerde kadınlar için kullanılan sıfatlardan bir diğeri de "meta" kavramıdır: "Kadınlar, oğullar, yük yük altın ve gümüş, salma atlar, davarlar ve ekinler gibi nefsin şiddetle arzuladığı şeyler insana süslü gösterildi. Oysa bunlar dünya hayatının metaıdır. Halbuki asıl varılacak güzel yer ancak Allah'ın katındadır" (Al-i İmran 3/14). "Dünya bir metadır. Dünya metaının en hayırlısı ise saliha kadındır".[14] Erkeklerin kadınlardan üstün olduğunu, kadınların aklen ve dinen eksik olduğunu, cehennemliklerin çoğunun ve cennetliklerin azının kadınlardan oluştuğunu ve dolayısıyla iyi kadınların çok az olduğunu belirten ve kadınları "köle", "eğri", "fitne", "şeytan" ve "meta" gibi sıfatlarla nitelendiren yukarıdaki ayet ve hadisler, kadınlara yönelik korkutma, hakaret, aşağılama ve küçümseme... gibi psikolojik (duygusal)

şiddet faktörleri barındırıp barındırmadıkları sık sık tartışma konusu olan naslardır.

1.2. Fiziksel şiddet, dövmek başta olmak üzere kadının saçını çekmek, saçından sürüklemek, itip kakmak, tokat atmak, yumruklamak, tekmelemek, vurmak, başını duvara vurmak, ısırmak, boğazını sıkmak, yere veya duvara fırlatmak, kesici veya vurucu aletlerle yaralamak, ellerini, ayaklarını ezmek, vücudunda sigara söndürmek, kezzap veya kaynar suyla yakmak, sağlık hizmetlerinden yararlanmasını engellemek vb. davranışlardır. Fiziksel şiddetin en ağır biçimi, şüphesiz, "öldürme"dir (Sargın, 2012: 8; Özerkmen, 2012: 3, 5; Ömek, 2013: 30; Korkut-Owen & Owen, 2008: 16, 17; Türkyılmaz vd., 2009: 35, 36; HÜNEE, 2014: 6).

Bu çerçevede, fiziksel şiddet söz konusu olduğunda en çok tartışılan nas, şüphesiz, Nisa suresinin 34. ayetidir: "... İtaatsizliklerinden[15] endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarında yalnız bırakın ve onları dövün. Eğer itaat ederlerse, artık onların aleyhine başka bir şey yapmayın...". Kadına yönelik fiziksel şiddetten bahseden tek ayet bu değildir. Sad suresinin 44. ayetinde de, karısını döveceğine yemin ettiği anlaşılan Eyüp Peygamber'e "Eline bir demet sap al ve [karına] onunla vur, yeminini bozma." denilmektedir. "Erkeğe karısını neden dövdüğü sorulmaz."[16] hadisi dışında, vefatından önceki son büyük konuşması ve ümmetine son vasiyeti niteliğindeki Veda Hutbesi'nde de Hz. Peygamber bir kez daha kadınların dövülmesinden bahsetmiştir: "Sizin kadınlar üzerinde haklarınız olduğu gibi onların da sizin üzerinizde hakları vardır. Sizin onlar üzerindeki haklarınız, yatağınıza ve evinize istemediğiniz kimseleri almamalarıdır. Eğer böyle açık bir ahlaksızlık yaparlarsa onları yatakta yalnız bırakın ve aşırıya kaçmaksızın dövün. Şayet size itaat ederlerse, artık onlara zarar verecek bir şey yapmayın".[17] Öte yandan, Peygamber'in eşlerinden Hz. Aişe'nin Hz. Muhammed'in kendisine canını yakan (acı veren) bir şekilde vurduğundan[18] bahsetmesine bakılırsa, Hz. Peygamberin bizzat kendisinin de eşine fiziksel şiddet uyguladığı anlaşılmaktadır. Hadis külliyatında "Hz. Peygamber ve kadına şiddet"le ilgili başka bilgiler de vardır: Örneğin, bir keresinde Hz. Ömer "Ey Allah'ın Rasulü, eşim benden nafaka istedi, üzerine yürüdüm ve boğazına sarıldım." deyince Hz. Peygamber gülmüş ve "Etrafımdaki şu eşlerim de benden nafaka istiyorlar." demiştir. Bunun üzerine Hz. Ebubekir kızı Hz. Aişe'nin ve Hz. Ömer kızı Hz. Hafsa'nın boğazını sıkarak şöyle demişlerdir: "Rasulullah'tan gücünün yetmediği şeyleri istersiniz öyle mi"! Babalarından gördükleri bu davranış ve sözler karşısında Hz. Peygamber'in eşleri Aişe ve Hafsa, "Allah'a yemin olsun ki, ondan gücünün yetmediği bir şeyi bir daha asla istemeyeceğiz." demişlerdir (Müslim, Talak, 4). Bu olaya bakılırsa, Hz. Peygamber'in kendi yanında eşlerine babaları tarafından fiziksel şiddet uygulanmasına tepki göstermediği söylenebilir.

1.3. Cinsel şiddet, fiziksel şiddetin bir üst boyutu olarak da görülebilir ve eşi bile olsa kişiyi istemediği yer, zaman ve biçimlerde cinsel ilişkiye zorlama, başkaları ile cinsel ilişkiye zorlama, cinsel organlara zarar verme, çocuk doğurmaya ya da doğurmamaya, kürtaja, enseste, fuhşa zorlama, zorla evlendirme, telefonla, mektupla ya da sözlü olarak cinsel içerikli rahatsızlık verici davranışlarda bulunma... gibi eylemleri kapsar (Zara Page & İnce, 2008: 82; Ömek, 2013: 31; Türkyılmaz vd., 2009: 35, 36; HÜNEE, 2014: 6). Bu bağlamda, kadınların zorla ve/veya erken yaşta nişanlandırılması ve/veya evlendirilmesi, kadın sünneti ve evlilik içi tecavüz de cinsel şiddet kapsamındadır (Korkut-Owen & Owen, 2008: 18). Cinsel saldırının sadece "yabancı" erkeklerden geldiği düşünülür. Oysa evlilik içi tecavüz, yani kocanın karısını istemediği zamanda, istemediği yerde, istemediği bicimde cinsel ilişkiye zorlamasının sanıldığından çok daha yaygın olduğu belirlenmiştir. Öte yandan, evlilik içi tecavüz bir tür cinsel saldırı olarak Türk Ceza Kanunu'na göre şikayete bağlı bir suç olarak tanımlanmıştır (Sargın, 2012: 8, 9).

Bu çerçevede, "Herhangi bir kadını kocası yatağına davet eder de o bu isteği kabul etmezse sabahı edinceye kadar melekler o kadına lanet okurlar";[19] "Kocası birlikte olmak için yanına çağırdığında, kadın ocak başında bile olsa, hemen kocasının yanına gelsin"[20] ve "Kocası onunla birlikte olmak istediğinde, kadın deve sırtında bile olsa onu reddetmemelidir"[21] gibi hadisler, kendi istek ve görüşü önemli olmaksızın kadının kocasının cinsel isteklerini yerine getirmek zorunda olduğu izlenimi doğurmaktadır. Öyle ki, İfk hadisesine adı karışan sahabi Safvan b. Muattal'ın karısı, namaz kılıp oruç tuttuğu için kocasının kendisini dövdüğünü belirterek Hz. Peygamber'e şikayette bulunmuş, Safvan ise savunmasında, namazda bir sure yerine iki sure okuduğu ve çok oruç tuttuğu için karısıyla istediği zaman ve yeterince cinsel ilişkiye giremediğini ve genç biri olarak bu duruma sabredemediğini söyleyince Hz. Peygamber, "Kocası tarafından izin verilmedikçe kadın nafile oruç tutmasın." demiştir.[22] Bu hadisler bir arada değerlendirildiğinde, kadının kocası her ne zaman isterse onunla cinsel ilişkiye girmek zorunda olduğu anlaşılmaktadır ki, kocası tarafından bile olsa kadının istemediği halde cinsel ilişkiye zorlanması da bir tür cinsel şiddettir (Zara Page & İnce, 2008: 82).

Öte yandan, ayet ve hadisler incelendiğinde, günümüzde tüm dünyada ve ülkemizde çok önemli bir sosyal problem ve "cinsel şiddet" faktörü olarak algılanan "küçük yaşta evlilik" pratiklerinin önünde dini bir engelin bulunmadığı ve 1400 yıllık fıkıh teorisi ve uygulamalarının da bu gerçeği yansıttığı gözlenmektedir. Şöyle ki, evliliği sona eren kadınların yeniden evlenebilmesi için beklemesi gereken süre hakkında bilgi veren "Kadınlarınızdan adetten kesilmiş olanlarla, henüz adet görmemiş olanlar hususunda tereddüt ederseniz, onların bekleme

süresi üç aydır." (Talak, 65/4) mealindeki ayet, henüz adet bile görmemiş olan küçük kız çocuklarının boşanma işlemlerinden bahsettiğine göre, bu çocuklarla evliliğe izin verilmiş demektir. Nitekim, tefsir bilginlerinin çoğu, ayette geçen "adetten kesilmiş olanlar" ifadesinin "yaşlı kadınlar" ve "henüz adet görmemiş olanlar" ifadesinin ise "küçük kız çocukları" anlamına geldiği konusunda hemfikirdir (örneğin bk. el-Cessas, 1996b: 351-354; İbn Kesir, 1999: 148, 149; el-Mahalli & es-Suyuti, 1407: 557; Seyyid Kutub, 2003: 3597; es–Sabuni, 1981: 400, 401). Nitekim, Hz. Peygamber'in Hz. Aişe ile 6 yaşında nişanlanıp 9 yaşında evlendiğini ifade eden hadisler[23] de Kuran'ın küçük kız çocuklarıyla evlenilebileceği sonucunu doğuran yukarıdaki ifadeleri (Talak, 65/4) ile uyum içindedir. Konuyla ilgili bu ayet ve hadislerden hareket eden fakihler, bir kız çocuğunun 9 yaşında "müştehat" kapsamına yani "erkekler tarafından arzulanmaya başlayan kız çocuğu" sınıfına gireceğini söylemişlerdir. Hanefi fıkhının en önemli imamları olarak kabul edilen ve pek çok konuda görüşleri Ebu Hanife'ye tercih edilen Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybani'ye göre ise kız çocukları 5 yaşından itibaren "müştehat" kapsamına girer (et-Tehanevi, 1996: 1547, 1548). Sonuç itibariyle, Kuran, Hz. Peygamber'in uygulaması ve fıkıh literatürüne göre küçük çocukların evlen(diril)mesi önünde dini bir engelin olmadığı anlaşılmaktadır ve günümüzde bu durumun tüm dünyada "çocuk gelinler" başlığı altında önemli bir toplumsal problem ve bir tür cinsel şiddet konusu olarak ele alındığı bilinmektedir. Ayrıca, makale formatının sınırları nedeniyle üzerinde durulamayan "kadın sünneti", "hülle", "cariyelik" ve "velinin küçük çocukları evlendirme yetkisi" gibi pek çok başka dini hüküm ve uygulamanın da "cinsel şiddet" bağlamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceğinin tartışmaya açık olduğu söylenebilir.

1.4. Ekonomik şiddet, ekonomik kaynakların ve paranın kadın üzerinde bir yaptırım, tehdit ve kontrol aracı olarak kullanılmasıdır ve bu nedenle kadın yaşamını önemli oranda etkileyen, kadını bağımlı ve fakir hale getiren şiddet türüdür (Can Gürkan & Coşar, 2009: 125; Şenol & Yıldız, 2013: 11). Ekonomik şiddet davranışları, para vermemek veya kısıtlı para vermek, ailenin tasarrufları, gelir ve giderler konusunda bilgi vermemek, mal ve diğer gelirleri zorla almak, çalışmaya izin vermemek ya da zorla çalıştırmak, çalışıyorsa iş hayatını olumsuz etkileyecek kısıtlamalar getirmek... gibi eylemleri içermektedir (Sargın, 2012: 8; Ömek, 2013: 32; Korkut-Owen & Owen, 2008: 17, 18; Türkyılmaz vd., 2009: 35; HÜNEE, 2014: 6). Miras, mal-mülk konusunda ayrımcı davranışlar sergilemek de ekonomik şiddet davranışıdır (Can Gürkan & Coşar, 2009: 125). Ekonomik şiddet tanımlarına bakılırsa, mirasta kız çocuklara erkeklerinkinin yarısı kadar pay verilmesinin bir tür ekonomik şiddet unsuru içerip içermediği sorulabilir. Bilindiği gibi, Kuran-ı Kerim'de miras paylaşımında kız çocuklara erkeklerinkinin yarısı kadar pay verilmesi gerektiği belirtilmekte (Nisa, 4/11, 176) ve bu

tam/yarım oranlamasının bir uzantısı olarak, oğul babasına tek başına mirasçı olursa terekenin hepsine sahip olurken (Güleç, 2007: 321); aynı durumdaki kız terekenin yarısını almaktadır (Çeker, 2002: 542). Eğer, miras paylaşımındaki bu taksimin maddi açıdan kadınlar aleyhine bir uygulama olduğu düşünülürse, bu dini hükümlerin ekonomik şiddet çağrışımı yaptığı iddia edilebilir.

Peki, (psikolojik/duygusal, fiziksel, cinsel ve ekonomik) şiddet çağrışımı yaptığı iddia edilen bu naslar konusundaki dini tutumlar nedir? Bu nasların şiddet içerdiği iddialarına karşısında din bilginlerinin cevap ve tutumlarında ne gibi farklılıklar gözlenmektedir? Makalenin sonuna doğru yaklaşılan bundan sonraki bölümünde bu sorulara cevap aranmaya çalışılacak ve kadına yönelik şiddet çağrıştıran naslar karşısındaki dini tutumların analizi için dörtlü bir tipolojik çerçeve önerilecektir. Ancak, bu tipolojik analize geçmeden önce şu husus önemle belirtilmelidir ki, kadına yönelik şiddeti ortaya çıkaran tek nedenin din olduğunu iddia etmek, ne sağduyuyla ne de bilimsel gerçeklerle örtüşmeyecek derecede temelsiz bir iddiadır. Bu makalede kadına yönelik şiddet ve din konusunun işlenmiş olması, şiddeti ortaya çıkaran tek unsurun din olduğu gibi yanlış bir izlenime yol açmamalıdır. Şiddet, oldukça karmaşık bir fenomen olarak çok boyutlu ve nedenli bir toplumsal gerçekliktir ve dolayısıyla elbette kadına yönelik şiddetin din dışında da pek çok nedeni vardır (Zara Page & İnce, 2008: 86, 89, 90; Şenol & Yıldız, 2013: 5, 14). Ne var ki, bu makale, odaklandığı konu itibariyle sadece din ve şiddet ilişkisine yoğunlaşmıştır. Diğer yandan, dinin şiddet kaynağı olabileceği gibi, barışın kaynağı da olabileceği ve bu yönüyle dikotomik bir işleve sahip olduğu, bilinen bir gerçektir. Din, kadına yönelik şiddeti besleyebileceği gibi, bazı öğretileri dolayımında bu şiddeti önleme gücüne de sahiptir.[24] Dinlerin zıt işlevlere sahip olması, örneklerine sık rastlanan bir olgudur. Dolayısıyla makale, ne şiddetin tek kaynağının din olduğu ne de dinin sadece şiddet ürettiği iddiasındadır. Ancak, dinin mutlak olarak "şiddet"in ve daha özelde "kadına yönelik şiddet"in ortaya çıkmasında etkili faktörlerden biri olabileceği de yine bilinen bir gerçektir. Zira şiddetin de içinde olduğu pek çok olgunun meşrulaştırılmasında din en güçlü meşrulaştırma aracıdır (Okumuş, 2005).

2. Kadına Yönelik Şiddet Çağrıştıran Naslar Karşısındaki Dini Tutumlar

Kadına yönelik (psikolojik/duygusal, fiziksel, cinsel ve ekonomik) şiddet içerdiği izlenimi veren naslar karşısındaki dini tutumların, (1) kabul/onay, (2) ret/inkar, (3) tevilcilik ve (4) tarihselcilik olmak üzere 4 başlık altında analiz edilebileceği düşünülmektedir. Bu dörtlü tipolojiye göre, tutumlar skalasının bir ucunda şiddet içerdiği izlenimi veren bu nasları olduğu gibi "kabul" ederek kadına yöne-

lik şiddeti "onay"layanlar yer almakta iken; diğer uçta, ayet-şiddet bağlantısını ve ilgili hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetini reddederek söz konusu nasların şiddet içerdiğini "inkar" edenler bulunmaktadır. Bu iki zıt uç arasında ise, söz konusu nasları bir şekilde şiddetten arındıran bir yoruma tabi tutan "tevilciler" ile bu nasların şiddet içerdiğini ancak bu şiddetin sadece ve sadece nasların ortaya çıktığı sosyokültürel bağlam çerçevesinde anlaşılabilir olduğunu savunan "tarihselciler" yer almaktadır. Şimdi, şiddetle ilişkilendirilen naslar karşısındaki bu 4 dini tutumu açımlayan bazı örneklere yer verilecek ve ardından makale "sonuç"landırılmaya çalışılacaktır.

2.1. Kabul/Onay Tutumu

Daha çok kimi klasik dönem bilginleri ile günümüzdeki bazı selefi ve radikal dini çevrelerden oluşan bir gruba göre, yukarıda bazılarına yer verilen naslarda çok açık bir biçimde yer aldığı içindir ki, "kadına yönelik şiddet" dini açıdan meşrudur. Örneğin, Cessas (ö. 981), "Erkekler, kadınlara göre bir derece üstünlüğe sahiptir." (Bakara, 2/228) ayetini Nisa Suresi’nin 34. ayetiyle tefsir etmekte ve bu çerçevede, kocanın, eşinin yatağını terk etme hakkına sahip olması, onu boşayabilmesi, üzerine üç eş daha alabilmesi, kendi seçtiği yerde eşini ikamet ettirmesi gibi konuları erkeğin kadına üstünlüğünün bir göstergesi olarak değerlendirmektedir (el-Cessas, 1996a: 70). Ayet, hadis ve din bilginlerinden alıntılarla görüşlerini desteklemeye çalışan Gazali'de de benzer yorumlara rastlanmaktadır: İmam Şafii'ye (ö. 820) göre, nikah bir tür köleliktir ve kadın kocasının kölesidir. Kadın, kocasının kendisinden istediği günah olmayan bütün isteklere mutlak olarak itaat etmelidir. Kocanın kadın üzerindeki hakkının büyük ve önemli olduğuna dair pek çok rivayet vardır. Bunlardan birinde Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Nikâh köleliktir.[25] Bu bakımdan kızınızı kime verdiğinize dikkat edin". Kadının hakkı konusunda ihtiyatlı hareket etmek önemlidir. Çünkü kadın nikâh ile artık bir köle haline gelir ve onun için bu durumdan kurtuluş da yoktur. Koca ise, herhangi bir nedenle onu boşayabilir. Hasan Basri (ö. 728) şöyle demiştir: "Allah'a yemin ederim, kadının hevasına itaat ederek sabahlayan bir kimseyi Allah yüzü üstü cehenneme atar". Hz. Ömer (ö. 644) şöyle demiştir: "Kadınlara muhalefet edin. Çünkü onlara muhalefette bereket vardır". Ayrıca, "Kadınlarla istişare edin ve onların dediğinin tersini yapın." denilmiştir. Hz. Peygamber de şöyle buyurmuştur: "Karı-kulu olan yüzüstü sürünsün, perişan olsun"! Çünkü Allah Teâlâ, kadını erkeğin tasarrufu altına verdiği halde o, Allah'ın hükmüne razı olmayıp kendi nefsini kadının tasarrufu altına veriyorsa, böylece Allah'ın hükmünü ters çeviriyor ve dolayısıyla şöyle söyleyen şeytana da itaat ediyor olmaktadır: "Onlara emredeceğim de Allah'ın yarattığını değiştirecekler" (Nisa, 4/119). Halbuki, kocanın hakkı, âmir olmaktır, memur olmak değil. Zira

Allah erkeklerin kadınların "yönetici"si (Nisa, 4/34) ve "efendi"si (Yusuf, 12/25) olduğunu belirtmiştir. Hz. Ömer hanımı kendisine müracaat ettiği zaman onu şiddetle azarlayıp şöyle demiştir: "Sen ancak evin bir kenarında bulunan bir oyuncaksın. Eğer bizim sana bir ihtiyacımız olursa ne âlâ. Eğer böyle bir durum yoksa olduğun yerde oturacaksın" (Gazali, 2005: 479, 483, 484, 497).

Ünlü din bilgini Fahreddin er-Razî (ö. 1210) Nisa suresinin 34. ayetini tefsir ederken erkeklerin kadınlardan üstün olma gerekçelerini sıralamıştır: "… akıl, sebat, kuvvet, genel manada yazı yazma, binicilik ile atıcılık, peygamberler ile alimlerin erkek oluşu, büyük ve küçük imametin (namaz imamlığı ve devlet başkanlığı) erkeklere verilmiş olması, cihat, ezan, hutbe, itikaf, had ile kısas hususlarındaki şahadet, mirastaki hissenin fazlalığı, mirasta asabe oluşu, kasten veya hata ile adam öldürmede diyeti yüklenme, nikahta velayet, talak, ricat, birden çok kadınla evlenebilme ve doğan çocukların erkeklere nispet edilmesi... bütün bunlar erkeklerin kadınlardan üstün olduğunu gösterir" (Fahruddin er-Razi, 1981: 90, 91). Yukarıda Hz. Ömer, Cessas, İmam Şafii, Hasan Basri, Gazali ve Fahreddin er-Razi gibi bazı sahabe, tabiun ve ilk dönem İslam bilginlerinden yapılan alıntılar, klasikler kuşağındaki en etkili simaların nas yorumlarında kadına yönelik psikolojik (duygusal) şiddet ögelerine rastlandığını göstermektedir.

2.2. Ret/İnkar Tutumu

Kadına yönelik şiddet çağrıştıran naslar karşısındaki dini tutumlar matrisinin bir köşesinde şiddeti kabul edip onaylayarak meşrulaştıran tutumlar yer almakta, karşıt köşede ise, nas-şiddet ilişkisini bir şekilde reddeden tutumlar bulunmaktadır. Şimdi, kabul/onay tutumunun örneklerine sıkça ev sahipliği yapan klasik dönemin aksine özellikle modern dönemde yükselişe geçen ve bu makalede "ret/inkar" olarak isimlendirilen söz konusu tutum, Tuksal'a ait bazı alıntılar ile örneklendirilmeye çalışılacaktır. "Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri" adlı eserinin pek çok yerinde Tuksal ısrarlı bir "ret/inkar tutumu" içindedir: "Çalışmamızda esas aldığımız kaynakların, klasik hadis otoriteleri nazarında 'muteber' addedilen eserlerden müteşekkil olması, bu kritere göre söz konusu haberlerin Hz. Peygamber'e aidiyetini gündeme getirmektedir. Ataerkil geleneğin hakim olduğu bir ortamda yetişmesi sebebiyle, bu rivayetlerin ona ait olma ihtimali bulunmaktadır; ancak adalete ve insan onuruna büyük önem veren bir insan olması ayrıca ilahi vahyin terbiyesinden geçmiş olması, bizim nazarımızda bu ihtimalin değerini düşürmektedir. Bu sebeple çoğu kez, söz konusu rivayetleri Hz. peygamber'e ait sözler olmaktan ziyade, hakim ataerkil kültürün hadisleşmiş klişeleri olarak kabul etmekte ve bu bakış açısıyla değerlendirmekteyiz" (Tuksal, 2014: 35, 36). "Rivayetlerde, kadınların cehenneme müstahak olmalarına gerekçe olarak bildirilen suçları sıraladığımızda;

nankörlük, süs ve gösteriş merakı, kocasının sırlarını ifşa etme, kocasına karşı cimrilik, huysuzluk ve nankörlük etme, kocasını kıskançlığıyla rahatsız etme gibi hususların ifade edildiğini görüyoruz... Hz. Peygamber'in inceliği, nezaketi, merhameti, zekası ve insan ilişkilerindeki yapıcı tutumuyla hemen hemen hiç bağdaşmayacak şekilde... her insan için söz konusu olan bir takım beşeri zaafları, sanki kadın cinsine has, fıtri ve cehennemlik suçlar gibi takdim eden bir tavır içinde olabilmesi, onun için düşünülebilecek, ona yakıştırılabilecek bir tavır olarak kabul edilemez" (Tuksal, 2014: 128, 129, 133). Kadın karşıtı hadisleri "mevzu olması kuvvetle muhtemel... rivayetler" olarak tanımlayan Tuksal, hayızlı kadın ve cünüp kişinin mescide girmesinin yasak veya haram olduğunu bildiren hadislerin de "zayıf, kabul edilemez veya asılsız" olduğunu iddia ederek "Bu uygulamanın menşei ise Allah veya Peygamber değil, otorite konumunda bulunan alimler ve imamlardır" demektedir (Tuksal, 2014: 185, 196, 197).

"Müttefekun Aleyh" olmakla kalmayıp Kütüb-ü Tisa'nın tümünde geçen ve "kadının aklen ve dinen eksik" olduğunu belirten hadis hakkındaki yorumunda ise Tuksal, Hz. Peygamber'in, böylesine sapkın ataerkil bir söyleme alet edilmekten tenzih ve tebrie edilmesi gerektiğini söylemekte ve dahası bu görevi bizzat yerine getirmek için "akıl ve din eksikliği" ile ilgili sözleri Hz. Peygamber'e değil de Abdullah b. Mesud'a isnad eden bir Darimi rivayetini zikrettikten sonra şöyle demektedir: "Ancak, böyle bir rivayeti, Hz. Peygamber'i tebrie etmek için delil olarak kabul etsek bile, onun bir arkadaşı, fakih bir sahabinin bu sözü söylemiş olması da oldukça önem arz etmektedir" (Tuksal, 2014: 226-228). Eserinin "Sonuç" kısmında, "Bunların [Hz. Peygamber'e isnad edilen kadın karşıtı rivayetlerin] dini dogmalar değil, binlerce yıllık ataerkil yapılanmadan kaynaklanan insani ürünler olduğunu ortaya koymaya çalışmış bulunuyoruz" (Tuksal, 2014: 280) diyen Tuksal'ın bu sözleri, "ret/inkar tutumu"nun en yalın özeti olarak yorumlanabilir. Ret/inkar tutumunun temel argümanı, yukarıdaki alıntılardan da anlaşılacağı gibi, ilahi ve insancıl olmaları nedeniyle nasların şiddet içermesinin mümkün olmadığı, örneğin, kadına yönelik psikolojik (duygusal) şiddet uygulamanın kullarına çok merhametli olan Allah ve üstün ahlak sahibi Hz. Peygamber'e yakışmayacağı yönündedir.

2.3. Tevilci Tutum[26]

Bir yönüyle "ret/inkar tutumu"nun daha sofistike bir versiyonuymuş gibi görünen "tevilci tutum" da nas-şiddet ilişkisini inkar etmekte, ancak bunu yapmaya çalışırken ret tutumu gibi daha çok "ahlaki" bir gerekçeye sığınmaktan ziyade "dil" bağlamında "nasların çok anlamlılığı" ile "hermeneutik" temelli "yorum" stratejilerine başvurmaktadır. Bu bağlamda, "tevilci tutum"un en karakteristik şekliyle ve en sık biçimde nüksettiği örneklerden birisi, Nisa suresi 34. ayetin

tercüme ve yorumlarıdır. Söz konusu ayette geçen "v-adribu-hünne" ifadesi İslam dünyasında yüzyıllarca "o kadınları dövün" şeklinde tercüme edilmiştir. Hal böyleyken ve üstelik Hz. Peygamber'in, ayete paralel şekilde, bazı durumlarda kadınların dövülebileceğini ifade eden hadisleri[27] de bulunmaktayken, modern dönemde ayetin dövmeden bahsetmediği yönünde dil analizleri ve yorumlama denemeleri baş göstermeye başlamıştır. Örneğin, "Kur'an ve Kadın" adlı eserinde Amina Wadud söz konusu ayetle ilgili olarak şöyle demektedir: "Nisa suresi 34. ayetin, üçüncü çözüm önerisini darabe (dövmek) kelimesini kullanarak ortaya koyduğu görmezden gelinemez. Ancak Lisân'ül- Arab ve Lane's Lexicon'a göre, darabe'nin mutlaka zorlama ve şiddeti ifade etmesi gerekmez. Mesela bu kelime Kuran-ı Kerim'de "Daraba Allahu meselen..." (Allah örnek veriyor) ifadesinde olduğu gibi de kullanılmıştır. Aynı şekilde bu kelime bir kimse ayrıldığında veya bir yolculuğa çıktığında da kullanılmıştır. Dolayısıyla bu şekli ("darabe"), kelimenin vurgulu ve pekiştirilmiş hali olan ikinci şekli, yani şiddetle ve defaatle dövmek anlamına gelen darrabe'den tamamen farklıdır. Sahabelerin biyografilerinde rastlanan kadınlara karşı uygulanan aşırı şiddet ve Kuran-ı Kerim'de yasaklanan bir takım uygulamalar (mesela kız çocuklarının öldürülmesi) gibi o dönemle ilgili bilgiler göz önünde bulundurulduğunda, bu ayetin kadınlara karşı sınırsız ve kontrolsüz şiddet uygulanmasını yasakladığı anlaşılmaktadır. O halde, bu ayet dayak için bir izin değil, var olan aşırı uygulamalar için bir sınırlamadır" (Wadud, 1999: 76). Görüldüğü gibi Wadud, ayette geçen "darabe" fiilinin "dövmek" anlamına gelmeyebileceğini ifade etmekte; hatta ayetin kadına şiddeti emretmeyip yasakladığını söyleyebilmektedir. Yani 1400 yıldır "Kadınları dövün" şeklinde tercüme edilen ifade, Wadud'un olağanüstü teviliyle, neredeyse tam tersi bir anlama yani "kadınları dövmeyin" şekline dönüşüvermektedir. Nitekim, Nisa 34'teki "v-adribu-hünne" ifadesinin "Onları evden çıkarın" (Yüksel, 1998: 15; Öztürk, 1999: 553) ya da "Onları cezalandırın" (Nebioğlu, t.y.: 46) şeklinde çevrilmesi de bu tevilci tutumun oldukça karakteristik diğer örnekleridir. Halbuki, "Onları dövün" anlamına gelen bir ifadenin "Onları evden çıkarın", "Cezalandırın" veya "Onları terk edin" vb. şekillerde çevrilmesinin her şeyden önce Arapça dilbilgisi kuralları açısından da doğru olmadığı dil uzmanları tarafından ısrarla vurgulanmaktadır: "Bazı meallerde Nisa Suresi'nin 34. ayetindeki "vadribuhunne" ifadesi, buradaki fiilin lügat manalarından biri kullanılarak, "Kadınlarınızı terk edin!" şeklinde çevrilmiştir. Halbuki fiiller, ancak belli kullanımlarla farklı anlamlar kazanırlar... Bunları dikkate almadan, gelişigüzel bir şekilde, fiillere onların farklı formlarındaki anlamlarından herhangi birini yüklemek söz konusu olamaz" (Dereli, 2012: 37).

Tevilci tutum, bazen yukarıda görüldüğü gibi doğrudan "çeviri" yoluyla iş başındayken; çeviriyi olduğu gibi koruduğu bazı durumlarda ise "yorum" aracılığıyla iş görmektedir. Örneğin, "v-adribu-hünne" ifadesine "Dövmek" anla-

mı vererek "kabul/onay" tutumu içinde oldukları izlenimi veren bazı bilginler, iş dövmenin niteliklerine gelince neredeyse çeviri yoluyla tevilde olduğundan daha aşırı bir tevilciliğe yönelebilmektedirler. Bu cümleden olarak, ünlü din bilgini ve müfessir Fahrüddin er-Razi (ö. 1210), meşhur tefsiri Mefatihu'l-Gayb'da bazı alimlere göre kadını dövmenin "bükülmüş bir bez" ile de olabileceğini belirtirken (Fahruddin er-Razi, 1990: 22); çağdaş din bilginlerinden Muhammed Esed (ö. 1992) ise, "... bütün otoriteler, eğer her şeye rağmen dayağa başvurulursa, bunun hafif veya sembolik nitelikte olması, "bir misvakla veya benzeri bir şey" ile ... yapılması... gerektiğini vurgulamışlardır..." demektedir (Esed, 1999: 144). Bu arada, dövmenin mendil veya misvakla da yapılabileceğini söylemenin "tevil" mi yoksa "inkar" mı olduğu ciddi bir tartışma konusudur. Bu bölümü tevilci tutumun bir diğer örneği ile bitirelim: Hatırlanacağı üzere, ayet ve hadislerde bazı konularda 1 erkeğin şahitliği 2 kadının şahitliğine denk görülmüştür. Bu bağlamda, kadının şahitliğinin erkeğin şahitliğinin yarısı olarak kabul edilmesini, "kadının korunması" olarak yorumlamak ise, belki de ancak modern dönemde akla gelebilecek bir tevilcilik örneği olsa gerektir: "Şahitlerin cezanın infazında hazır bulundurulabilmesi ihtimalinden dolayı kadınlar hem bu ortamdan, hem de bu tür davalarda taraflar arasındaki çekişmelerden uzak tutularak korunmak istenmiştir (Bardakoğlu, 1998: 389). Görüldüğü üzere, nasları şiddetten arındırma gayretleri, bazen öylesine ilginç tevillere neden olmaktadır ki, kadının şahitliğinin erkeğin şahitliğinin yarısı kadar olmasını, Allah "şaşırma" ile (Bakara, 2/282) ve Hz. Peygamber "kadınlardaki akıl eksikliği" ile açıklarken,[28] kimi modern dönem bilginleri "kadınları koruma isteği" olarak yorumlayabilmektedir.

2.4. Tarihselci Tutum

Tarihselci bakış açısına göre, Kuran'da şeriatlaşan evrensel İslam, Arap toplumunun 7. yüzyıldaki tarihsel-toplumsal koşullarına göre şekillenmiştir. Kuran'daki toplumsal teşri tarihseldir... Kadın konusunda Kuran'ın tüm zamanlar için geçerli olacak nihai adımları attığı söylenemez (Güler, 2004: 138). Kuran ahkamı, tarihsel, toplumsal, kültürel, dilsel vb. sınırlanmışlıkları ölçüsünde tarihseldir; yani bütün zamanlar ve bütün mekanlar için geçerli olmak üzere gönderilmiş olamaz. Kuran'ın yalnızca nüzul dönemi insanlarına hitap etmiş olmasının doğal sonucu olarak, Kuran'daki ahkam da yalnızca onlara yöneliktir (Özsoy, 2004: 143).[29] Bu çerçevede, örneğin, "Allah, insanları birbirinden üstün kıldığı ve mallarından (kadınlara) harcadıkları için erkekler, kadınların yöneticileridir" (Nisa, 4/34) ayeti hakkındaki şu yorum, tarihselci bir bakış açısını yansıtmaktadır: "Ayetin indiği dönemdeki üretim ilişkileri göz önüne alındığında, üretimi genel manada erkekler gerçekleştirdiği için, nafakanın temini de erkeklerin üzerine

adeta vacip kılınmıştır. Bu ayet aslında, o dönemin ekonomik şartlarından yola çıkarak bir tespitte bulunmuş ve bunun sonucunda doğal olarak ortaya çıkan erkeklerin ailedeki dominantlığını sorumluluk olarak belirtmiştir... Dönemin şartlarından kastımız, ekonomik olarak aileye katkının sadece erkekler tarafında sağlanmasıdır. Oysa günümüzde kadın da ekonomik özgürlüğünü yavaş yavaş kazanmakta olup, ailenin geçimine katkıda bulunmaktadır. Aile reisliğinin bir yönüyle erkeğe iktisadi rolü sebebiyle verildiğini düşünürsek, aile reisliğinin değişken bir olgu olduğu sonucuna varabiliriz" (Kılıç, 2009: 47).

Mehmed S. Hatiboğlu'nun, tarihselcilik tartışmalarının önemli simalarından Pakistanlı ilim ve fikir adamı Fazlurrahman'la (1919-1988) yaşadığı bir hatıradan aktardığı şu anekdot da tarihselci tutumun kadın konusundaki en temsil edici yorumlarından biri olarak görülebilir: "Bir vakitler Merhum [Fazlurrahman], Ankara İlahiyat Fakültesi'ni teşrif etmiş, öğretim üyelerinden ilgilenenlerle ilmi sohbetlerde bulunmuştu. Bunlardan birisinde... Aziz Hocamız, dedim, mesela miras konusunda Kuran-ı Kerim'de kadınlara erkeklerin hisselerinin yarısının veriliyor olması, o devir şartları içinde adilane bir taksim idi. Daha sonra hanımların sorumlulukları, ev idaresine katılımları artınca bu hissenin eşitlenmesi gerekir, siz böyle mi düşünüyorsunuz? Hoca Merhum, bu sualime karşı, evet, dedi ve ekledi: "Hatta günümüz kadınlarına erkeklerinkinden daha fazla hisse vermek Kuran'ın adalet prensibine uygundur" (Hatiboğlu, 2000: 13). Hatiboğlu'nun bizzat kendisinin de benzeri fikirlere sahip olduğu görülmektedir: "Kuran-ı Kerim'de toplumun [o günkü] hukuki yapısıyla ilgili daha pek çok hüküm yer almakta ve devrimizin gelişmiş toplumlarında bunlardan bazılarının harfiyyen kabulleri hemen hemen imkansız hale gelmiş bulunmaktadır. Mesela günümüzün aydın, yüksek tahsilli hanımından, Kuran'da var diye[30] kendi cahil biraderinin yarısı değerinde şahit sayılmasını bekleyemezsiniz. Mesela, kızlara erkek kardeşlerinin yarısı kadar hisse tavsiye eden ayete,[31] Müslüman toplumun doktor, mühendis, şirket patronu... olmuş kadınını razı etmeniz mümkün değildir. Kuran-ı Kerim'in 14 asır öncesindeki mahalli değerlerini birer tarihi gerçekler olarak saklayıp asıl alemşümul prensiplerini geçerli hale getirebilmeliyiz" (Hatiboğlu, 2004: 12).

Konu bu bağlamda sadece Sünni dünyada değil Şii çevrelerde de aynı argümanlar çevresinde tartışılmaya devam etmektedir. Örneğin, İran'da meclise ilk kez çarşafsız, başörtülü olarak giren milletvekili Dr. İlahe Kulayi'nin, kadın hakları konusundaki temel problemin tarihsel ve geleneksel olan birçok uygulamanın İslami olarak kabulünden kaynaklandığını söylemesi ve yine, benzer şekilde, İran milletvekili Şadisadr'ın da çok eşliliği ve muta nikahını ataerkil gelenekler arasında sayması da tarihselci tutumun uzantıları olarak yorumlanabilir. Ayetullah Humeyni'nin öğrencilerinden Ayetullah Bocnordi'ye göre, asıl mesele, kadınların üretime katılma seviyesidir. Nitekim, kadının nafakasının erkeğe ait

kılınması da, erkeğin ailedeki reisliği de, kadının toplumda hiç bir sorumluluk taşımamasından, yalnızca tüketici konumda varsayılmasından ileri gelmektedir. Ayetullah Şebisteri ise, "Kitap ve Sünnet'te ayrıca değinilen hususları irdelemek gerekiyor. Bunu yaparken, bu hususların o dönemin gelenekleri ve ortamıyla çok yakından ilgili olduğunu unutmamalıdır." diyerek ailenin yönetimini ve aile ilgili kararlarda son sözün erkeğe bırakılmasını da o dönemin şartlarından bağımsız göremeyeceğimizi ifade etmektedir: "Peygamberimiz zamanında ailenin korunması için başka bir yol ve üslup mevcut değildi. O dönemde sadece erkekler çalışıyorlardı. Ailenin geliri erkek tarafından sağlanıyordu. Bilgi erkeğe aitti. Kadınlar (bu nedenle de) güçsüzdü. Birçok toplumsal etken erkeğin reis olmasını zaruri hale getiriyordu. Bugün İslam toplumlarında kadınlar birçok seviyede etkinlik kazanırken, onlara, "Siz toplumda her şeye ortaksınız, sorumluluklar taşıyorsunuz, ama aile içinde son söz erkeğindir." diyemezsiniz. Bu istek çelişkiler üretir. İranlı kadınların hayatı modernleştiği gibi, dini düşünce biçimleri de değişmekte ve bu değişim dini kimliklere yansımaktadır" (Aktaş, 2000: 20, 30, 31).

Tarihselcilerin kadınların dövülmesinden bahseden şu Kuran pasajına yaklaşım biçimleri de yine yukarıdaki tutum tarzının devamı niteliğindedir: "İtaatsizliklerinden endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarında yalnız bırakın ve onları dövün" (Nisa, 4/34). Özsoy ve Güler'e göre, "Bu ayetteki 'vurma' [dövme] tavsiyesinden dolayı Kuran'a saldırmayı marifet sayanların, bu cezalandırma biçimlerinin tamamen Kuran'ın indiği dönemin toplum ve aile yapısını baz aldığını bilmeleri gerekir. İkinci cezalandırma tarzı (cinsel boykot), bunun en açık göstergesidir. Hemen hemen bütün erkelerin birden fazla kadınla evli bulunduğu bir toplumda, kocanın, eşlerinden herhangi birini cinsel ilişkiden mahrum bırakması, anlamlı bir ceza olabilir. Aynı şeyi tek kadınla evliliğin yaygınlaştığı bir toplumda uygulamanın, kadının yanı sıra erkeğin kendisinin de cezalandırılması anlamına geleceği açıktır" (Özsoy, Güler, 2003: 467). Kimi yazarlara göre ise, günümüzde bir kadın için ceza onu "dövmek"ten çok "tatile götürmemek"tir: Kadına yönelik fiziksel şiddeti çağrıştıran ‘vurma’ yaptırımını... Kuran’ın indiği toplum ve aile yapısını, ayrıca terbiye metotlarını göz önüne almadan yapılacak bir değerlendirme hata olacaktır. Ayetin gayesini esas aldığımızda, maksat kadının aile düzeni ve ahengine yönelik sabotajını ortadan kaldırmaktır, yoksa intikam almak ve işkence etmek değil. Bu noktada da, bugünün modern kadınına yönelik alınacak fiziksel şiddet tedbirinin, maksada hizmet etmeyeceği açıkça ortadadır. Örnek olarak, İstanbul’un elit bir semtinde ikamet eden ve maddi durumları senede en az bir defa tatile gitmeye elverişli olan ailede, kadının tatilden mahrum bırakılması ayetin maksadına yönelik daha makul bir tedbirdir (Kılıç, 2009: 48, 49). "Kuran'ın terbiye etmek için erkeğin hanımını dövebileceğini kabul ettiğini söylemek mümkündür. Kuran'da zik-

redilen her şey lafzi olarak uygulanması gereken ilahi bir kanunsa, Müslümanlar 'köleliği' sosyoekonomik bir sistem olarak yeniden tesis etmelidir. Çünkü bu müessese Kuran'da zikredilmektedir, öyle değil mi? Kuran bize lafzi yorumun Allah Kelamını tebliğ edilmeye başladığı zamana hapsetmek anlamına geldiğini öğretir" (Ebu Zeyd, 2004: 58).

Sonuç: Nasların Sosyokültürel Bağlamı

Bu makalede, kadına yönelik şiddet, ilgili literatürde yaygın olan bir sınıflandırma çerçevesinde, psikolojik (duygusal), fiziksel, cinsel ve ekonomik olmak üzere dört başlık altında tasnif edilmiş; ardından bu şiddet türlerini çağrıştıran bazı naslardan örnekler verilmiş ve sonunda bu naslar karşısındaki dini tutumlar, (1) kabul/onay, (2) ret/inkar, (3) tevilcilik ve (4) tarihselcilik şeklinde dörtlü bir tipoloji denemesi eşliğinde analiz edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda, ret/inkar ve tevilcilik tutumunun nasları şiddetten arındırma çabasının farklı versiyonları olduğu söylenebilir: Ret/inkar tutumu, nastaki şiddet unsurunu görmezden gelmekte iken; tevilci tutum, nassa şiddet içermeyen bir anlam vererek sorunu aşmaya çalışmaktadır. Diğer yandan, kabul/onay ve tarihselcilik tutumunun her ikisi de, nasların kadına yönelik şiddet içerdiğini kabul etmekte; ancak kabul/onay tutumu bu şiddeti günümüz için de meşru görürken, tarihselci tutum, ayet ve hadislerde görülen kadına yönelik şiddet unsurlarının, nasların ortaya çıktığı tarihsel sürecin sosyokültürel gerçekliğini yansıttığını ve dolayısıyla günümüzde bu naslara dayanarak kadına yönelik şiddet uygulamanın doğru olmayacağını savunmaktadır.

Nitekim ülkemizde gerçekleştirilen ve din ile kadına yönelik şiddet arasındaki ilişkiyi sorgulayan bazı sosyolojik araştırmalar, dinin erkek için kadına yönelik şiddeti meşrulaştırmada kullanılan bir araç ve şiddet mağduru kadın için ise bir tür teselli kaynağı olduğu sonucuna ulaşmıştır (Öztürk, 2008: 4, 111, 112, 187; Öztürk, 2014: 46). Benzer şekilde, Mısır, Filistin, İsrail ve Tunus'ta yapılan alan araştırmaları, üç kadından en az birinin kocası tarafından dövüldüğünü göstermekte; buna karşın Kuran'dan yapılan (Nisa, 4/34 vb. gibi) bazı alıntıların, eşlerini döven erkeklerin Allah'ın emirlerini yerine getirdiğini kanıtlamak için kullanıldığını ortaya koymaktadır (Douki vd., 2003: 165). Yukarıdaki verilere bakılırsa, şiddetin dini meşrulaştırımının kadına yönelik şiddetin kanıksanması ve haklılaştırılmasında şiddet lehine oldukça olumsuz bir etkiye sahip olabileceği söylenebilir. Bu çerçevede, hem nasların bazı şiddet unsurları taşıyabileceğini kabul ederek daha "gerçekçi" bir tavır takınan hem de bu şiddet öğelerini nasların ortaya çıktığı 7. yüzyıl Arabistan'ının sosyokültürel bağlamı ile ilişkilendirerek günümüze taşımanın müthiş bir "anakronizm" olacağını savunan tarihselci tutumun yaklaşım tarzının sorunun çözümü için daha "tutarlı" bir imkan sağlayabileceği düşünülmektedir.

Notlar

(*) Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi ABD, arifkorkmaz1976@hotmail.com, 534 663 40 61

(**) Bu makale, 3-4 Eylül 2015 tarihinde İstanbul’da gerçekleştirilen “2. Uluslararası Farklı Şiddet Boyutları ve Toplumsal Algı Kongresi”nde sunulan “Kadına Yönelik Şiddette Dinin Rolü: Sosyolojik Bir Analiz” isimli bildiri metninden üretilmiştir.

1 "Nas" kavramı, İslam kültüründe genel olarak "Allah'ın ve Hz. Peygamber'in sözü" yani ayet ve hadis anlamına gelir ve bu makalede de bu yaygın anlamıyla kullanılacaktır.

2 Makalede bir örneklem çerçevesi olarak değineceğimiz nasların şiddet barındırıp barındırmadığı önemli bir tartışma konusu olmaya halen devam ettiği içindir ki, nasların "şiddet içerme"sinden çok "şiddet çağrıştırma"sından bahsedilmesi, konunun kesinlik içermeyen tartışmalı doğasına işaret etme amacı gütmektedir. Zira bir araştırmacının "şiddet" gördüğü yerde bir başkası görmeyebilir. Dolayısıyla naslar bir bakış açısından şiddet içeriyor gibi görünürken, bir başka açıdan böyle yorumlanmayabilmektedir.

3 Bir hadiste de Hz. Peygamber "Siz kadınların çoğu cehennem odunudur." buyurmaktadır (Müslim, Salatü'l-Iydeyn, 8 [885]; Nesai, Salatü'l-Iyd, 19; Darimi, Salat, 224; Müsned, I, 376, 423, 425, 433, 436, III, 318).

4 Buhari, Hayz, 6, Zekat, 44, İman 21, Küsuf, 9, Nikah, 88; Müslim, Salatü'l-Iydeyn, 8, Küsuf, 17, (907), İman, 34, [132/79]; Ebu Davud, Sünne, 15; Tirmizi, İman, 6; Nesai, Salatü'l-Iyd, 19, Küsuf, 17, (3, 147); Muvatta, Küsuf, 2, (1, 187), İbni Mace, Fiten, 19; Müsned, II, 373, 374; Müslim, Zikir, 26 [95/2738]; Müsned, IV, 427, V, 259; Kenzü'l-Ummal, XVI, 284 [44488].

5 Bu arada, şahitlikte iki erkek yerine "bir erkek iki kadın" kuralının sadece mali konularda geçerli olduğu ve had ile kısas cezalarında kadınların şahitliğinin geçerli sayılmadığı hatırlatılmalıdır.

6 Buhari, Hayız, 6.

7 Ebu Davud, Taharet, 94; Tirmizi, Taharet, 82.

8 Abdürrezzak, 1972: 393-397; Beyhaki, 2003b: 166, 167; eş-Şevkani, 2004: 1377, 1378, İbn Kudame, 1997: 56; Bardakoğlu, 1994: 473-476 .

9 Tirmizi, Edahi, 16; Nesai, Akika, 1-4; Ebu Davud, Edahi, 21; İbn Mace, Zebaih, 1, Müsned, II, 183, 185, 194, VI, 31, 158, 251.

10 Tirmizi, Tefsir, 10; İbn Hişam, 1995: 298; et-Taberi, 1962: 151). Bir hadiste de "Nikah köleliktir." denilmektedir (Beyhaki, 2003a: 133 [Nikah, 64 / 13481].

11 Buhari, Nikâh, 79, 80, Rada, 65, Enbiya 1, Edeb, 31, 85, Rikâk, 23; Müslim, Radâ, 18, (1468); Tirmizi, Talâk, 12, (1188); Darimi, Nikah, 35; 12; Nesai, Nikah, 15; Müsned, II, 168, 428, 449, V, 8.

12 Buhari, Nikâh, 17; Müslim, Zikir, 26, [97, 98]; Tirmizi, Edeb, 31; İbni Mace, Fiten, 19; Müsned, V, 200, 210.

13 Müslim, Nikah, 2; Ebu Davud, Nikah, 43; Tirmizi, Rada, 9; Nesai, İşretü'n-Nisa, 40.

14 Müslim, Rada, 17 [64/1467]; Nesai, Nikah, 15; İbn Mace, Nikah, 5; Ahmed b. Hanbel, II, l68.

15 Makalede "itaatsizlik" olarak çevrilen "nüşuz" kelimesine, genellikle, itaatsizlik, isyan, söz dinlememe, başkaldırı anlamları verilmiştir ki, ayetin devamında "Eğer itaat ederlerse artık başka bir şey yapmayın." denmesi de bu kavramdan kastedilenin "itaatsizlik" olduğu yorumunu oldukça güçlendirmektedir.

16 Ebu Davud, Nikah, 41, 42 [2147]; İbn Mace, Nikah, 51 [1986]; Nesai, İşretü'n-Nisa, 61 [9123]; el-Bezzar, 1988: 356.

17 Müslim, Hac, 147; Tirmizi, Rada, 11, Tefsir, 10; İbn Mace, Nikah, 3, Menasık, 84.

18 Müslim, Cenaiz, 103; Müsned, VI, 221.

19 Buharî, Nikâh 85, Bed'ü'l-Halk 6; Müslim, Nikâh 120-122 (1436); Ebu Dâvud, Nikâh 41 (2141).

20 Tirmizî, Radâ` 10; Nesâî, İşretü'n-Nisâ.

21 İbn Mace, Nikah, 4.

22 Buhari, Nikah, 84 [5192]; Müslim, Zekat, 26 [84/1026]; Ebu Davud, Sıyam, 74; Tirmizi, Savm, 64; İbn Mace, Sıyam, 53; Müsned, III, 80.

23 Buhari, Menakıbu'l-Ensar, 44, Nikah, 38, 39, 59; Müslim, Nikah, 10 [69-72/1422]; Ebu Davud, Nikah, 32, 33; Nesai, Nikah, 27; İbn Mace, Nikah, 13.

24 Nitekim, farklı türleriyle kadına yönelik şiddeti eleştiren naslar da mevcuttur. Ancak "din ve kadın" söz konusu olduğunda genellikle şiddeti eleştiren bu naslar gündeme getirilip şiddeti meşrulaştırdığı çağrışımı yapan naslara çok değinilmediği için bu makalede şiddet çağrıştıran naslar ve onlar hakkındaki yorum tarzları üzerinde durulacaktır.

25 Beyhaki, 2003a: 133 [Nikah, 64 / 13481].

26 Tevil, naslarda geçen bir kelimeye, taşıdığı muhtemel manalardan birini vermek demektir ve kelimeye doğru ve yanlış anlam verme bağlamında, tevilin de doğrusu ve yanlışı yani doğru ve yanlış tevil (anlamlandırma) söz konusudur. Bu makalede, "tevilci tutum" başlığı altında verilen örnekler, yazara göre, "doğru tevil"den çok "yanlış tevil" örnekleridir. Dolayısıyla makalede "tevilci tutum" tabirinden kastedilenin "yanlış-tevilci tutum" olduğu vurgulanmalıdır.

27 Bk. yukarıda 1.2. Fiziksel Şiddet.

28 Buhari, Hayz, 6, Zekat, 44, İman 21, Küsuf, 9, Nikah, 88; Müslim, Salatü'l-Iydeyn, 8, Küsuf, 17, (907), İman, 34, [132/79]; Ebu Davud, Sünne, 15; Tirmizi, İman, 6; Nesai, Salatü'l-Iyd, 19, Küsuf, 17, (3, 147); Muvatta, Küsuf, 2, (1, 187), İbni Mace, Fiten, 19; Müsned, II, 373, 374.

29 Tarihselci tutum, yorum faaliyetinin temeline ayetlerin indiği dönemin sosyokültürel şartlarını yerleştirdiği için, ona bir yönüyle "sosyolojik tutum" da denilebileceği düşünülmektedir.

30 Bakara, 2/282.

31 Nisa, 4/11, 176.

Kaynaklar

Abdürrezzak, b. Hemmam es-Sanani (1972). el-Musannef, 9. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmi.

Aktaş, Cihan (2000). İran'da Siyah Yorgunluğu. İslamiyat, 3 (2), 15-44.

Bardakoğlu, Ali (1998). Hırsızlık. TDV İslam Ansiklopedisi, 17, 384-396. İstanbul: TDV.

Bardakoğlu, Ali (1994). Diyet. TDV İslam Ansiklopedisi, 9, 473-479. İstanbul: TDV.

Beyhaki, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali (2003a). es-Sünenü'l-Kübra, 7. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Beyhaki, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali (2003b). es-Sünenü'l-Kübra, 8. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

el-Bezzar (1988). el-Bahru'z-Zehhar el-maruf bi-Müsnedi'l-Bezzar, 1. Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem.

Can Gürkan, Özlem & Coşar, Fatma (2009). Ekonomik Şiddetin Kadın Yaşamındaki Etkileri. Maltepe Üniversitesi Hemşirelik Bilim ve Sanatı Dergisi, 2 (3), 124-129.

el-Cessas, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Razi (1996a). Ahkamü'l-Kuran 2. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi.

el-Cessas, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Razi (1996b). Ahkamü'l-Kuran 5. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi.

Çeker, Orhan (2002). Kız. TDV İslam Ansiklopedisi, 25, 541, 542. Ankara: TDV.

Dereli, M. Vehbi (2012). Arapça'yı Doğru Kullanmanın Kur'an'ın Anlaşılmasına Olan Etkisi. NEÜİFD, 34, 29-50.

Douki, S., Nacef, F., Belhadj, A., Bouasker, A. and Ghachem, R. (2003). Violence Against Women in Arab and Islamic Countries. Archives of Women's Mental Health, 6 (3), 165-171.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid (2004). Kuran Hermeneutiğine Doğru: Hümanist Yorum Arayışı. çev.: İsmail Albayrak. İslamiyat, 7 (1), 39-60.

Esed, Muhammed (1999). Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir, 1. 5. Bs. çev.: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları.

Fahruddin er-Razi (1981). Tefsiru'l-Fahri'r-Razi el-Meşhur bi't-Tefsiri'l-Kebir ve Mefatihi'l-Gayb, 10. Beyrut: Daru'l-Fikr.

Fahruddin er-Razi (1990). Tefsir-i Kebir, 8. çev.: Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru. Ankara: Akçağ Yayınları.

Gazali, el-İmam Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (2005). İhyau Ulumi'd-Din. Beyrut: Daru ibn Hazm.

Güleç, Hasan (2007). Oğul. TDV İslam Ansiklopedisi, 33, 320, 321. İstanbul: TDV.

Güler, İlhami (2004). Soruşturma. İslamiyat, 7 (1), 136-140.

Hatiboğlu, Mehmed S. (2000). Editörden. Kadına Dinin Verdiğini Fazla Bulanlar. İslamiyat, 3 (2), 7-13.

Hatiboğlu, Mehmed S. (2004). Editörden. Kuran-ı Kerim'de Mahalli Hükümler Meselesi. İslamiyat, 7 (1), 7-12.

HÜNEE (Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü) (2014). Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması. Ankara: KSGM.

İbn Hişam (1995). Siretü'n-Nebi, 4. Tanta: Daru's-Sahabe li't-Türas.

İbn Kesir (1999). Tefsiru'l–Kurani'l–Azim 8. Riyad: Daru Tayyibe.

Kılıç, Melike Nur (2009). Kadına Yönelik Şiddet: Sosyo-Psikolojik Arka Plan, Manevi Boyut, Hukuki Yaptırımlar. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Korkut-Owen, Fidan & Owen, Dean W. (2008). Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet. Ankara: T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü.

el-Mahalli, Celalüddin & es-Suyuti, Celalüddin (1407). Tefsiru'l-Celaleyn. Beyrut: Daru İbn Kesir.

Müttaki el-Hindi (1985). Kenzü'l-Ummal fi Süneni'l-Akval ve'l-Efal, 16. Beyrut: Müessesetü'r-Risale.

Nebioğlu, Osman (t.y.). Türkçe Kur'anı Kerim. İstanbul: Nebioğlu Yayınevi.

Okumuş, Ejder (2005). Dinin Meşrulaştırma Gücü. İstanbul: Ark.

Ömek, Hatice (2013). Kadına Yönelik Şiddet ve Din İlişkisine Sosyolojik Bir Yaklaşım (Ankara'daki Kadın Sığınmaevleri Örneği). Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Özerkmen, Necmettin (2012). Toplumsal Bir Olgu Olarak Şiddet. Akademik Bakış Dergisi, 28. 1-19.

Özsoy, Ömer (2004). Soruşturma. İslamiyat, 7 (1), 141-145.

Özsoy, Ömer, Güler, İlhami (2003). Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi). Ankara: Fecr Yayınevi.

Öztürk, Emine (2008). Türkiye'de Aile İçi Şiddet, Kadın Sığınma Evleri ve Din. Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Öztürk, Emine (2014). Turkish Family Violence and Women's Shelters. International Journal of Secince Commerce and Humanities, 2 (1), 36-46.

Öztürk, Yaşar Nuri (1999). Kur'an'daki İslam. 36. Bs. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.

er-Razi, Fahruddin (1990). Tefsir-i Kebir, 8. çev.: Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru. Ankara: Akçağ Yayınları.

Resmi Gazete (2012). Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun, 6284, 08.03.2012. http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/03/20120320-16.htm#, Erişim Tarihi: 09.08.2015.

es–Sabuni, M. Ali (1981). Safvetü’t–Tefasir, 3. Beyrut: Daru’l–Kurani’l–Kerim.

Sargın, Ayşe (2012). Kadına Yönelik Şiddet ile Mücadele ve Şiddete Uğrayan Kadınlara Destek Mekanizmaları. CFCU & ECORYS & GAP.

Seyyid Kutub (2003). Fizilali'l-Kur'an 6. Kahire: Daru'ş-Şüruk.

Şenol, Dolunay & Yıldız, Sıtkı (2013). Kadına Yönelik Şiddet Algısı - Kadın ve Erkek Bakış Açılarıyla -. Ankara: Mutlu Çocuklar Derneği Yayınları.

et-Tehanevi, Muhammed Ali (1996). Keşşafü Istılahati'l-Fünun ve'l-Ülum, 2. Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirun.

Tuksal, Hidayet Şefkatli (2014). Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri. 5. Bs. Ankara: Otto.

Türkyılmaz, A. S., Akadlı Ergöçmen, B., Yüksel, İ, Coşkun, Y., Adalı, T. (2009). Yöntem. Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet. T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü. Ankara: T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü Yayınları.

United Nations (1993). Declaration on the Elimination of Violence against Women. http://www.un.org/documents/ga/res/48/a48r104.htm, Erişim Tarihi: 05.08.2015.

Wadud, Amina (1999). Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. Oxford University Press: New York.

Yüksel, Edip (1998). Kuran Çevirilerindeki Hatalar. 2. Bs. İstanbul: Ad Kitapçılık.

Zara Page, A & İnce, M (2008). Aile İçi Şiddet Konusunda Bir Derleme. Türk Psikoloji Yazıları, 11 (22), 81-94.

Toplum Bilimleri Dergisi

Necati KAYHAN (*)

MEDYADAKİ ŞİDDET KÜLTÜRÜNÜN ÇOCUKLARA ETKİSİ VE MAĞDURİYETLER

öz

Küreselleşme bilgi ve iletişim teknolojisindeki hızlı gelişmeler ile birlikte medyanın etkisinin gittikçe arttığı ve en etkin sosyalleşme aracına dönüştüğü görülmektedir. Diğer yandan küreselleşme şartlarının tetiklediği rekabet ortamı tüm sektörlerde olduğu gibi medya dünyasında da reyting ve ticari öncelikli yayın politikaları izlenmesine yol açmıştır. Nitekim bu bağlamda en çok izlenen ve etki alanı yüksek olan medya araçlarından tv de yer alan, filmler, diziler, çizgi filmleri ve haber programları incelendiğinde çoğunun şiddet içerikli ve tüketimi teşvik eder nitelikte olduğu gözlenmektedir. Çoğunluğu uluslararası bağlantılı kar amaçlı özel medya kuruluşları gayeleri için öncelikle tüketimi teşvik etmek adına bu konuda engel teşkil edecek her türlü milli moral değerlerini de asimile etmektedirler. Bu yöndeki beyinleri ustaca manipüle eden yayınların başını ise Hollywood yapımı çizgi, sinema filmleri ve tv dizileri çekmektedir. Ne yazık ki bu gibi kapitalist zihniyetli stratejiler uygulanırken ise yetişkinlerle birlikte en fazla korunmasız durumda olan çocuklar istismar edilmektedir. Nitekim bu yöntemlerle medya daha çok; çocukları ve kadınları reklam malzemesi olarak kullanmanın yanında daha fazla izlenmek adına yapımlarında şiddet cinsellik, para ve gücü kutsayan unsurlara ağırlık vermektedir. Gelinen süreçte 21.yy. sosyal sorumluluk, ahlak ve etik değerlerden çok içgüdülerin daha önem kazandığı bir yy görünümüne dönüşmektedir. Belirtilen nedenlerle gerek uluslararası gerek kurumsal ve bireysel şiddetin yaygınlaştığı bir çevrede yaşayan savunmasız

konumdaki çocuk ve gençlerimizi medyadaki şiddet bombardımanından korumak sağlıklı bir birey olarak yetişmeleri bakımından yaşamsal önem arz etmektedir. Bu çerçevede hazırlanan makalede başta RTÜK kaynakları olmak üzere birçok ulusal ve uluslararası araştırma örneklerinin ışığında artan risk konumundaki medyadaki şiddet kültürünün, çocuklar üzerindeki olumsuz etkileri konusu analiz edilerek. Ulusal ve uluslararası uygulamalar çerçevesinde çağdaş çözüm yolları ortaya konmaya çalışılmıştır.

anahtar kelimeler: Medya, Şiddet Kültürü, Çocuklar.

abstract

The Violence Culture Effect in Media, Child and Unjusttreatment

The violence culture effect in media, child and unjusttreatment. It is seen that the effect of media is going up and it has become the most efficient socialization way with globalisation, rapid improvement in information and communication technology. On the other hand, the competition environment triggered by the globalisation conditions leads to follow broadcasting policy where rating and commercial are priority issues. As a matter of fact, whenfilms, tv series, cartoons and news casts on tv, which are watched themostand which have a high impact are analyzed it is observed that most of them contain violence and promote the consumption. Private media organizations, mostly international based and profit-oriented, assimilate all kinds of national moral values in order to promote consumption for their own purposes. Hollywood cinema films, cartoons and tv series lead to these kinds of broadcasts which manipulate brains professionally. Unfortunately, while applying such capitalist strategies, together with adults mostly defenceless children are being abused. Thus, the media is using mainly children and women as an advertising material with these methods and focusing on factors that bless violence, sexuality, money and power in order to be watched more. At the current situation, 21st century has turned into a century where instinction has become more important than ethical values. Defenceless children and young people who live in an environment where international, institutional and personal violence became wide spread should be protected from the violence in media, so that they can grow up as healty individuals. In this context, particularly in the prepared article RTÜK sources including many national and international research and examples analyzed in the light of contemporary issues have tried to put forward solutions.

keywords

Media, Violence, Culture, Children**.**

Giriş

Küreselleşme ve bilgi-iletişim teknolojisindeki hızlı gelişmeler sonucunda, medyanın etkisi gittikçe artmakta ve medya en etkin sosyalleşme aracına dönüşmektedir. Bu bağlamda görsel-işitsel medya araçları, özel Tv, cep telefonları ve tablet bilgisayarların yaygınlaşması, medyanın etkinliğini daha da artıran unsurlardır. Ancak burada hızlı gelişen medya araçlarının gücüne ilişkin bir önceliği vurgulamak gerekirse, günümüzde insanları meşgul etmek bağlamında, cep telefonu, Tv ve tablet bilgisayarlar ön plana çıkmaktadır. Nitekim konuya ilişkin RTÜK' ün -2013 yılında yaptığı bir araştırmaya göre, 6-18 yaş grubundaki çocukların % 65'i günde üç saat Tv izlemekte, ya da internet kullanmaktadır. Yine orta öğretim öğrencileri günde ortalama 2 saat 39 dakika cep telefonu kullanımı için zaman harcamaktadır (RTÜK-2013).

Gelinen süreçte medya, daha çok boş zaman değerlendirme aracı olarak kullanılırken, son gelişmeler ile birlikte büyük oranda eğlenme ve bilgi temin amaçlı da kullanılmaktadır. Ayrıca eskiden sadece belli zaman ve mekanda hayatımıza giren medya bugün günün her saatinde başvurulan bir bilgilenme aracı olarak daha da önem kazanmıştır. Küreselleşme rüzgarı ile birlikte medyanın klasik fonksiyonları belirtilen çerçevede hızla değişirken, artık günümüz popülist kültür şartlarında, daha ziyade eğlendirme ve tüketimi teşvik işlevi daha ön plana çıkmaktadır (Çapcıoğlu, 2008: 11-14). Gerçekten globalleşmenin tetiklediği rekabet ortamı her alanda olduğu gibi medya dünyasında da reyting ve ticari öncelikli yayınları özendirmektedir. Nitekim en çok izlenen ve etki alanı yüksek olan medya araçlarından TV'deki, albenisi olan yerli diziler, çizgi filmler ve haber programları incelendiğinde, çoğunun şiddet içerikli ve tüketimi teşvik eder nitelikte olduğu gözlenmektedir (Önür, 2001: 34). Bunun nedeni medyanın çoğunluğunun artık kar amaçlı ve uluslararası bağlantılı özel, ticari kuruluşlar olmasından kaynaklanmaktadır. O yüzdendir ki varlıklarını borçlu oldukları reyting uğruna, sosyal sorumlulukları ıskalayabilmekte ve engel niteliğindeki her türlü milli moral değerlerini de asimile edebilmektedirler. Bu çerçevede kitleleri ustaca kontrol eden yayınların başını ise Hollywood kaynaklı yapımlar çekmektedir (Kurtoğlu, 2013: 272-276; Çapcıoğlu, 2008: 12-14). Ayrıca dünyanın her yerinde medyanın, reytingi artırmak için her fırsatta katalizör olarak şiddet ve cinselliği yoğun bir şekilde kullandığı gözlenmektedir. Belirtilen çerçevede medyanın genellikle üretmeden tüketmeyi empoze ettiği kirli mesajlarla toplumdaki tüm sosyo-ekonomik dengeleri bozmanın yanında, özellikle gençleri zihinlerini zehirleyerek onların sosyalleşmelerini engellemektedir. Bu olumsuz mesajların tesiriyle beden ve ruh sağlığı bozulan, savunmasız konumdaki çocuklar doğal olarak şiddete itilmektedir. Belirtilen nedenlerle, modern toplumun bugün en önemli sorunlarından biri, medyanın artan gücü ve şiddet

olayları olmaktadır. Bunun için seçilen, medyadaki şiddet ve çocuk mağduriyetleri konulu, bu makale hazırlanırken, önemi gereği, başta güncel nitelikteki RTÜK araştırma kaynakları olmak üzere, bazı ilginç farklı nitelikteki ulusal ve uluslararası araştırma verileri ve örnekleri dikkate alınmıştır. Makalenin planlanmasında ise Giriş ve bu bölümün akabinde, konuya ilişkin anahtar kavramlar kısaca verildikten sonra, ulusal ve uluslararası güncel araştırma ve literatür taraması özetlenmiş bilahare ise tartışılan temamıza ilişkin çözüm önerileri açıklanmıştır.

1. Medyadaki Şiddet Kültürü ve Çocuk Konusuna Dair Temel Kavramlar

1.1 Medya

Her türlü kitle iletişim ve yayın organlarının tümüne birden medya denmektedir. Medya, bugün küresel güçlerin amaçlarına ulaşma aracı haline gelmiştir. Medya söz, resim, sembol ve algılarla toplumu manipüle etmekte, kendi amaçlarına uygun bir hayat tarzı ve kutsalları dayatmaya çalışmaktadır. Bugün insanlık muazzam bir medya bombardımanı ile karşı karşıyadır. O nedenle çağımıza "medya çağı", "iletişim çağı" diyenler de vardır. Bu bağlamda medyaya her ne kadar 4. kuvvet deniyorsa da adeta zaman zaman gösterdiği etkinlik onu 1. kuvvet konumuna taşımaktadır. Ancak ne yazık ki tekel oluşturmuş birçok iletişim aracı, insanları birbirine yaklaştırma yerine, toplumun çimentosu olan yerel kültürleri tahrip ederek, bireyselleştirici kitle kültürünü empoze etmektedir. Bunun sonucu tekelleşmiş sermayenin emrindeki medya imparatorluğu, kültürel sömürü yöntemiyle, adeta bireyleri robotlaştırırken, toplumun bağışıklığını da yaprak dökümü misali çökerterek ayrıştırmaktadır. Bu nedenle gelinen süreçte aynı çatı altındaki aile fertleri arasında dahi, birliği sağlamak misali gittikçe güçleşmektedir. Günümüzde etkin güç konumundaki neo-liberal zihniyet, amaçları için medyayı kullanarak, sadece ülkemizde değil, bütün dünyada demokrasi, barış, paylaşma ahlakı, sevgi vb insani değerler yerine şiddet, tüketim, savaş ve ayrımcılığı körüklemektedir (Tarhan, 2006: 92). Bu bağlamda hiçbir zaman, çok dillendirildiği gibi, adalet ve insan hakları değil, bencillik, şiddet, terör ve bölücülük vb yıkıcı fikirler adeta meşrulaştırılıp savunulmaktadır. Bu süreçte ABD, Wall Street vb ekonomik güç merkezleri, medyayı kendi varlık sebebi için en büyük silâh olarak kullanmaktadır. Hollywood, ABD'nin tanıtım ve toplumları yönlendirme merkezi olarak çalışmaktadır. Nitekim bu dünyaca ünlü, sözde sanat merkezlerince inanılmaz büyük meblağlar harcanarak (Hollywood'un 2001 bütçesi 4.3 milyar dolar) her toplumun yapısına uygun filmler ve Tv dizileri üretilmektedir. Amaç, ABD'yi güçlü göstermek, kitleleri içerden teslim alarak sömürüyü devam ettirmektir.

Gerçekten günümüzde küreselleşme dalgasının yol açtığı, dünyanın mevcut resmine bakıldığında görülmektedir ki: "ABD, dünya üzerindeki hegemonyasını silâh gücüne değil, medya gücüne borçludur." Yani Hollywood, Amerika demektir; Amerika ise Hollywood. Bu bağlamda Hollywood ise, kapitalizmin başta ABD, İngiltere gibi Batının ekonomik güç odaklarının temsilcisi olarak, tek tip kitle kültürünü evrenselleştirerek, bütün dünyayı adeta sürüleştirip tüketim toplumu haline dönüştürmek misyonunu gerçekleştirmektedir (Kurtoğlu, 2013: 254-293). Bu dünyaya egemen olmaya çalışan evrensel güç odaklarına göre, sermayenin ahlakı olmaz. Amaç için her türlü araç mubahtır. Bu nedenle uluslararası sermayenin çıkarları için medya kanalıyla insanların bilinçaltı adeta sömürgeleştirilmektedir. Tüketim merkezli (irrasyonel) yaşam biçimi empoze edilmektedir. Çünkü tüketim Neo liberalizmin motorudur. Kapitalizmin yaşaması için tüketimin teşvik edilmesi gerekir. Bu süreçte dünya, ekonomik özgürlük adına Anglo-Sakson kültürünün egemenliği altına girmektedir. Bu konuda New York Times'ın editörü John Swinton,1914 yılında ilginç bir itirafta bulunmaktadır: "ABD'de bağımsız medya diye bir şey yoktur. New York gazetecilerinin görevi günlük geçimleri için yalan söylemek, paranın önünde diz çökmek, insan hakları ve ülke çıkarlarını satmaktır. Bizler zenginlerin maşaları ve kuklalarıyız. Bir anlamda entellektüel fahişeleriz" (Texe Marrs, 2003: 255). Çünkü çağımızda dünya hakimiyetine giden yol, medyaya hakimiyetten geçmektedir (Kayhan, 2010: 49-61).

1.2 Çocuk

"Çocuk" kavramı tarihte toplumun kültürlerine, göre değişmektedir. Çocuk Hakları Sözleşmesi'ne göre ise "Ulusal yasalarca daha genç bir yaşta reşit sayılma hariç, 18 yaşın altındaki her insan çocuk sayılır". 1978'de çıkarılan 2253 sayılı Çocuk Mahkemeleri'nin kuruluşunu düzenleyen yasada 12-15 yaş arası ergenler Küçükler olarak adlandırılmaktadırlar. Aynı yasada 11 yaşın altındaki grup Çocuklar ve 15-18 yaşlar arasındaki grup ise Gençler olarak adlandırılmaktadır. Ancak Türkçe de, -yasada olmasa da literatürde kullanılan-bu yaş gruplarının tümünü tanımlayan ve sınırlayan kavram ise"Ergen" kavramıdır. Bu çalışmada bu kavramların hepsi yeri geldikçe kullanılmıştır.

1.3 Popüler Kültür

Popüler kültür, kitle kültürü, halkın sesi olarak da tanımlanır. Bir anlamda günlük hayata egemen olan kültürdür. Bu programın temelinde şiddet, argo dil, espri, moda, eğlence, cinsellik, müzik ve tüketim vardır. Seçkinci görüşe göre kalite ve nicelik arasında ters ilişki vardır. Nicelik arttıkça kalite düşer. Çünkü kitle adamı öğrenmeyi, düşünmeyi ve sanatı sevmez; kitle adamı yaşamı anlamak yerine, dikkatini başka yere çekerek eğlenme ve geçici hazları arzulamak-

tadır (Erdoğan-Alemdar, 1994: 115). Ayrıca popüler kültürün en belirgin özelliği "Özgür yaşam, sınırsız zevk!" gibi bir yaşam felsefesidir. Söz gelimi "İstediğin gibi yaşa!", sloganını prensip edinen popüler kültür, sınırsız özgür bir yaşam biçimini empoze ederken aslında insanı kendi zevkine köle etmektedir. Yani bu kültür anlayışı bir anlamda haz alamadığında mutlu olamayan egoist bireyler üretmektedir. Hal böyle olunca, toplumu ayakta tutan vefa, sabır, paylaşma, özveri, empati gibi ulusal kültür değerleri rafa kalkmaktadır. Uzmanlar popüler kültürün, amaçsız, yalnız, umutsuz hem psikolojik hem fiziksel açıdan hasta bir nesil ürettiğini belirtmektedir. Bu bağlamda popüler kültürün en büyük kurbanı ise gençliktir. Çünkü deneyimsiz genç kesim, bireyi adeta robotlaştıran bu kültürel sömürü düzeninin farkına varmadan esiri ve kurbanı olabilmektedir. Bu nedenle çağımızda gençleri genelde, etkin güç konumdaki popüler kültür yönetmektedir dersek bu görüş yanlış olmayacaktır (Akçalı, 2014: 7; Çapcıoğlu & Çapcıoğlu, 2015: 22-24).

1.4 Şiddet Kültürü

Günümüz toplumlarının önemli sorun alanlarından birisi olan şiddet olgusu, sosyal bilimcilerin de temel araştırma konularından biri haline gelmiştir. Ancak yapılan tüm çalışmalara rağmen henüz şiddet olgusu üzerinde ortak bir tanımlamaya varılamamıştır. Medyada sunulan şiddet, çok başvurulan popüler kültürün bir unsuru olup arkasında reyting ve kar isteği vardır. Çünkü çok uluslu şirketler ve reklamcılar en fazla izleyiciye bu şiddet unsurlu stratejilerle ulaşabilmektedirler. Dili olmayan şiddet, her toplumda ilgi çekmesi bakımından da etkin bir araçtır. Cinsellik ise hemen sonra gelmektedir. Şiddet kadar popülerliği yoktur. Çünkü her toplumda özgürce kullanılamamaktadır. Diğer yandan ana konumuz olan çocuğa yönelik şiddet, günümüzde en yaygın olan ve meşru görülen şiddet biçimidir. Bu bağlamda fiziksel, duygusal, cinsel ya da ekonomik yönleri ile toplumun hemen her kesiminde tırmanmakta olan şiddet olgusu bazen şiddetin tanığı ve kurbanı bazen de şiddeti uygulayan aktörler olarak cemiyette mağdur çocukların artmasına neden olmaktadır.

Nitekim İzlediği yayınlardaki kahramanlara özenen küçükler, o kahramanların şiddet merkezli çözüm yollarını da kolayca benimseyebilmektedir. Bu uyaranlar ise çocuğun doğuştan getirdiği bir psikopatoloji (dikkat eksikliği) ile birleştiğinde, çocuk suçluluğunu tetiklemektedir. Şiddetin dar anlamda tanımı ise şöyledir: İnsanın bedensel bütünlüğüne karşı dışarıdan yöneltilen sert ve acı verici bir edimdir. İnsanın kendine yönelik yıkıcılığını temsil eden intihar da (özkıyım) bu grupta değerlendirilmektedir. Esasen insanın doğasında var olan bastırılmış davranış biçimi olarak şiddet; sertlik, kaba kuvvet, azarlamada ve cezalandırmada aşırıya gitmek, inandırma ve anlaşmaya varma yerine kaba kuvvet kullanmadır (Ünsal, 1996: 29). Şiddet aynı zamanda, bir canlı ya da canlı

grubuna karşı fiziksel olarak zarar veren sonuçların medya kanalı ile gösterimlerini de içerir. Bu nedenle üç temel şiddet tasviri vardır. İnandırıcı tehdit, eylem ve zararlı sonuçlar (Özer,2010: 51). Şiddetin, genelde fiziksel, psikolojik, iletişimsel, cinsel ve ekonomik olmak üzere beş çeşidinden de bahsedilmektedir (Dinçer & Yılmazkol, 2014: 195).

2. Medyadaki Şiddet Kültürü ve Çocuk

Çağımızda egemen olan kapitalist zihniyetli medya stratejilerinden, toplumun en fazla korunmasız kesimi olan çocuklar zarar görmektedir. Çünkü gelinen süreçte 21. yüzyılın en tesirli eğitim ve propaganda aracı olan medya çocuğun sosyalleşmesinde de artık en etkin bir aktör konumundadır. Adeta tesir gücü onu ailelerin yeni reisi, gönüllerin ise baş tacı konumuna yükseltmektedir. Medyanın gücü gereği doğal olarak olumlu etkilerinin yanında olumsuz etkileri de yüksek olmaktadır. Bunun nedeni ise, medya görsellerinin yetişkin algısına uygun bir akış içermekte olmasıdır. Çünkü Tv vb görseller, hızlı geçişleri ve soyut yapısıyla çocukların sınırlı yeteneklerine uygun gelmemektedir. Ayrıca bu gibi iletiler çocuklarda, zihinlerindeki karmaşa ve dikkat toplayamama özellikleri nedeniyle algılama sorunu yaşatmaktadır. Belirtilen koşullarda Tv teslim olan çocuk, gerçek yaşamdaki katılımcılık yerine, Tv karşısında pasif izleyici konumuna düşmektedir (DeGaetano, 2003'ten akt. Ertürk ve Gül, 2006: 32). Konuya ilişkin birçok araştırma göstermektedir ki, taklitle öğrenme ve analiz etme yeteneğinden yoksun olan ergenler, medyadaki şiddet unsuru nedeniyle suça sürüklenme potansiyelindedirler. Özellikle öğrendikleri saldırgan davranışları uygulayabilecek bir ortama düşmeleri halinde, çocukların kolaylıkla saldırganlık ve hatta suça yönelebildikleri gözlenmektedir (Dündar, 1996: 386 akt. Öcel, 2002: 376–7).Çünkü bilinmektedir ki şiddetin neden olduğu duygusal travma, fiziksel yaralar kadar çabuk iyileşememektedir. Bu konudaki Central Hospital'dan Psikolog Aycan Bulut'un görüşüne göre: Çocukların maruz kaldıkları duygusal zararın etkisi, genellikle ergenlikte ya da ebeveyn olduklarında ortaya çıkmaktadır. Çocuk tanık olduğu şiddeti hatta fazlasını etrafındaki kişilere bir şekilde kısa ve uzun vadede yansıtmaktadır... (Çocuklar şiddeti unutmaz milliyet.com.tr). Şiddet şiddeti doğurmaktadır. Nitekim medyadaki şiddetin etkisiyle ergenlerinde beden ve ruh sağlığı bozulmaktadır. Yaşadıkları psikolojik sorunları asosyal bir kişiliğe yol açmaktadır. Çünkü bilindiği gibi ergenlik çağı, kişilik değişimlerinin hızlı yaşandığı sancılı bir dönemdir. Yetişme çağındaki birey, bir yandan bağımsız olmak için uğraşırken, diğer yandan kendisine uygun örnek model arayışı içindedir.. Bu kişilik arayış sürecinde yakın çevresindeki kişilikleri model alır dener. Bu bağlamda çocukların moda, tv kahramanları, ünlü sporcu, sanatçıları ve politik liderleri taklit eğilimleri yüksektir. Nitekim bu nedenle medya, pazarlama gücünü yükseltmek için etkin reklam malzemesi

olabilen çocukları ve kadınları genelde kullanmaktadır. Bunun gibi medya daha fazla izlenmek adına, yapımlarda (şiddet cinsellik, para, marka, lüks vb.) popüler kültür unsurlarını ön plana çıkarmaktadır.

Belirtilen tüketimi teşvik amaçlı salt ticari yaklaşımlar nedeniyle 21. yüzyıl beklenenin aksine sosyal sorumluluk, ahlak ve etik değerler yerine içgüdülerin daha önem kazandığı bir yüzyıl görünümüne dönüşmektedir. Bu nedenle günümüzde gerek uluslararası gerek kurumsal ve bireysel şiddetin yaygınlaştığı çok riskli bir çevrede yetişen savunmasız konumdaki çocukları, medyadaki şiddet bombardımanından korumak, onların sağlıklı yetişmeleri bakımından yaşamsal önem arz etmektedir. Bu sorunun çözümünde ilk sorumluluk ise, aileye düşmektedir. Bilindiği gibi çocuk, ana babaya yalnızca bakım ve beslenme açısından değil, aynı zamanda ilgi ve sevgi bakımından da muhtaçtır. İdeal olan, çocuğun, ailesinin rehberliğinde, beden, ruh sağlığı ve kariyeri için kaliteli bir eğitim alarak, yeteneklerine uygun çeşitli sosyal aktivitelerle hayata hazırlanmasıdır. Ancak çağımız koşullarında çocukların çoğu, yaşamını bu imkanlardan mahrum, yalnız başına, eğlence aracı olarak gördüğü tv, cep telefonu ya da internet vb. sanal ortamda, pasif bir şekilde geçirmek durumundadır. Hâlbuki sosyal bir varlık olan çocuklar diğer insanlarla iletişime programlanmıştır. Zihinsel gelişimleri için temelde diğer çocuklar ve yetişkinlerle interaktif oyun ve pozitif iletişime ihtiyaçları bulunmaktadır. Bu nedenle bağımlılık düzeyinde medya önünde aşırı vakit geçirmek, çocuğuna sosyal, sağlıksız ve başarısız olmasına neden olabilmektedir (Ertürk ve Gül, 2006: 30; RTÜK: 2002: 66-68). Bu konuya ilişkin, günümüzde medya sayesinde sık tanık olduğumuz aile içi ve kadına şiddet, trafik canavarlığı, futbol holiganizmi, sağlık çalışanlarına şiddet, çeteleşme, madde bağımlılığı, terör, intiharlar ve kapkaç olayları göstermektedir ki, Türk toplumunun gündeminde şiddet hızla yaygınlaşmaktadır. Ülkemizde ürküten boyutta artan söz konusu şiddet olgusuna çarpıcı örnek olarak "Kurtlar Vadisi" dizisi ya da benzeri şiddet içerikli reytingi hayli yüksek yayınların çoğalmasının yanında, madde bağımlılığının ilkokullara kadar inmesi ve çocuk suç oranlarının artması vb. olumsuzluklar verilebilir. Doğal olarak bu tablo şiddet sorunun önemini de ortaya koymaktadır. Şiddetin yaygınlaşmasında baş sorumlu aktör konumundaki medyanın tesir gücü nedeniyle, günümüzde yeryüzünde cereyan eden en acımasız şiddet içerikli olaylar anında artık evimizin en mahrem köşesine taşınabilmektedir. Sonuçta belirtilen medyanın gittikçe artmakta olan yayın ve enformasyon gücünden ise en fazla çocuklar olumsuz etkilenmektedir (Çapcıoğlu & Çapcıoğlu, 2015: 25). Bunun nedeni ise iç kontrol bilinçlerinin yeterince gelişmemesinden dolayı, olumsuz mesajların arka planını gerçekçi algılayamamalarından kaynaklanmaktadır. Diğer yandan model alma ve empati yetenekleri çok güçlü olan çocuklar, kitle iletişim araçları ile kendilerine verilen iletileri çok çabuk bir biçimde taklit edebilmektedirler. Örneğin çocuklar

izledikleri çizgi filmlerinin etkisi ile bir anda bir kovboy gibi davranabilmekte, hemen ardından da Süpermen davranışlarını sergileyebilmektedirler. Aradan beş dakika geçmeden bir başka oyuna geçen çocuk, burada da sevdiği bir hayvan karakterinin özelliklerini taklit edebilmektedir (Öcel, 2002: 432–3). Burada bir konunun altını çizmek gerekirse, her ne kadar medyadaki şiddet, çocukları şiddet eğilimli yapıyorsa da her çocuk için bu kural geçerli olmayabilir. Ancak bu gibi medya şiddetinin etkisiyle gerçekleştirilen birçok suç olayları da yaşanmaktadır. Örneğin şiddet içerikli filmler doğrudan şiddete sebep olmasa bile, şiddet yöntemleri hakkında çocuklara ilham verdikleri kesindir. Bu gelişmeler ise, çocuklara kötü örnek teşkil ederek şiddeti tetiklemekte ve toplumda çocuk suçluluğunu artmasına yol açmaktadır. Çünkü bir çocuk için pek çok dizi ve haber programını izleyerek, çeşitli suç tekniklerini öğrenmek her an mümkün olabilmektedir. Banka, kuyumcu soygunu nasıl yapılır, başkasının kredi kartına ait bilgileri nasıl elde edebilir, çanta nasıl kapıp kaçılır gibi her türlü hırsızlık, gasp, cinayet vb suç işleme yöntemleri öğrenilmektedir. Bu konuya dair, bazı hukukçular, beş yaşından itibaren tv izleyen çocukların 15 yaşına geldiklerinde, 18 bin saldırı, cinsel taciz, kavga ve işkence yolu öğrendiklerini belirtmektedirler (Kayhan, 2010: 50-53). Bu bakımından şiddetin; sosyal bir olgu olarak, öğrenilen bir tutum olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Şiddetin saldırganlığa dönüşmesinin kök nedenlerini irdelediğimizde, çocuğun sosyalleşmesine yol açan aile, medya ve yakın çevresi gibi etmenler karşımıza çıkmaktadır. Çünkü insanlar, esasen doğuştan hem nefret, öfke, kin, saldırganlık ve şiddet gibi kötülük, hem de iyimserlik, ümitli olma, güvenme gibi iyilik duygularına sahiptirler. Ancak bu duygular, gen değildir. Nevzat Tarhan'ın ifadesiyle, "İnsanda doğuştan suçluluk geni yoktur, suça eğilim geni vardır. Bu genlerin emredici değil, yönlendirici işlevleri söz konusudur." (http://bilgelerzirvesi.org/bildiri/tarhan.pdf). Bunların etki derecesini ise başta, aile olmak üzere, medya, okul, arkadaş gibi yakın eğitim çevresi belirler. Bu konuda başkalarına şiddetin iyi bir davranış olmadığını, saygı ve empatiyi, öfkeyi hep kontrol etmek gerektiğini öğrenmemiz bakımından aile, eğitim ve kültür ortamının önemi büyüktür. Bu bağlamda çocuğun kendiyle barışık ve çevresiyle barışık olmasına da, asosyal ya da bir suç makinesi olmasına da neden olan, en yakın eğitim çevresidir diyebilmekteyiz.

Belirtildiği gibi, çağımızdaki gerek gittikçe artan yaşam güçlükleri, sosyoekonomik sorunlar ve bireylerin çevrelerinde sık sık şiddet olayları ile bir şekilde tanık olmaları, gerekse medyanın tutumu nedeniyle şiddet ve saldırganlık, bütün dünyada olduğu gibi ülkemizde de toplumun hemen hemen her kesiminde kanıksanır hale gelebilmektedir. Sinsi ve etkin bir şekilde bireyleri zehirleme gücü olan medya şiddetinin sosyal, hukuki, ekonomik ve psikolojik olmak üzere birçok boyutu vardır. Belirtilen nitelikte, karmaşık ve riski yüksek olan medyadaki şiddet konusu sadece ülkemizin değil, genelde hızlı değişimin yaşandığı tüm modern dünyanın önemli sorunlarından biridir. Bu nedenle medya

şiddeti ve çocuk adlı çalışmamıza ilişkin, sorun ve çözümü netleştirmek adına, konuya dair bazı güncel ulusal ve uluslararası veri ve araştırma bulgularından özetle bahsedilmesinde fayda görülmektedir.

3. Medya Şiddeti ve Çocuk Ulusal ve Uluslararası Araştırmalar Bulgular ve Değerlendirme

3.1. Ulusal Bulgular ve Araştırmalar

Ülkemizde medya şiddeti ve benzeri nedenlerle suça sürüklenen çocuklar olgusu, 2000'yılından beri kamuoyu gündemini meşgul etmektedir. 10. Kalkınma Planı Çocuk Çalışma Grubu Raporuna göre, Türkiye de yaklaşıkson15 yılda yargılanan çocuk sayısının iki kat arttığı gözlenmektedir. 2008 yılında çocuk ağır ceza mahkemelerinde açılan davaların % 46,3'ü malvarlığına ilişkin suçlar iken % 21,0'ı vücut dokunulmazlığına karşı suçlar nedeniyle açılmıştır. TÜİK-2013 verilerine göre, son bir yılda 204 bin çocuk güvenlik birimlerine getirilmiştir. Bunların gelme nedenleri ise, suça sürüklenme, mağdur, kabahat işleme, madde kullanma isnatlarıyla olmuştur(Kalkınma Bakanlığı 2014 raporu). Adalet Bakanlığı verilerine göre, 2014 yılının Aralık ayı itibariyle ceza infaz kurumlarında 4609 çocuk tutuklu bulunmaktadır (http://www.adalet.gov.tr). Mevcut çocuk suç profili özellikle sokakta yaşayan çocukların suça itilme bakımından daha risk altında olduğunu gösterse de madde kullanımı sorunu bugün çocuk nüfusu için ulusal bir tehdit konumundadır. Bu konuda yükselen riski ortaya koyan,60 ildeki 26 bin öğrenciyle yapılan bir araştırmada, sigara kullandığını belirten öğrenci oranı ise% 15,6dir. Son bir ayda en az bir defa alkollü içki kullandığını belirten öğrenci oranı ise % 16,5 olarak belirlenmiştir. Bu konuda alarm veren bir diğer sorun alanı ise çocuğa yönelik cinsel istismardır. 15. 07. 2005 - 15.06. 2010 tarihler arasında bu konuya ilişkin suçlardan 1.210 erkek, 5.469 kız olmak üzere toplam 6.679 çocuğun mağdur olduğu belirlenmiştir (Kalkınma Bakanlığı, 2014). Gelinen süreçte ne yazık ki Türkiye, Avrupa da tırmanmakta olan suça karışan çocuk oranının en yüksek olduğu üçüncü ülke konumundadır. Cezaevlerindeki çocuk mahkûmlara yönelik çalışmalarıyla tanınan Hayat boyu Eğitim Ve Şiddetle Mücadele (HEGEM) Derneği Başkanı Sosyolog Adem Solak çocuk mahkumlarla ilgili gerçek istatistiklerin resmi TÜİK verilerinden daha yüksek olduğuna dikkat çekmektedir (Çocuk-suçlarında –korkutan –artiş). Soruna ilişkin önemli bir detay husus ise, son yıllarda çocukların terörist vb. suç örgütleri tarafından kullanılması yüzünden çocuk suçlu sayısının artmakta olduğudur. Nitekim günümüzde ekranlarda sık karşılaştığımız korsan gösteri, molotoflu saldırı, araç kundaklama gibi mala ve kısmen cana zarar verme olaylarındaki artış % 214 düzeylerinde seyretmektedir. Bu olaylarda gözaltına alınan 18 yaş altı şüphelilerde % 216 artış bulunmaktadır. Güvenlik güçlerinin verilerine göre, bu çocuklar örgütlerce ya kaçırılmakta ya da ailelerinin rızası ile alınmaktadır.

Çocukların tercih edilmesinin sebebi ise, cezai ehliyetlerinin bulunmaması ve tekrar yeni suçlarda kullanılabilmeleridir. Güncel resmi veriler göstermektedir ki, bütün suçlarda yaş oranları gittikçe düşmektedir. Alkol, sigara, uyuşturucu gibi maddelere bağımlılık yaşı 11-12'ye kadar inmiştir. Küçük yaşta yaşam alanları riskli durumdaki çocuklar, çeşitli şiddet olayları, hırsızlık, gasp, uyuşturucu ve cinsel suçlarda kolayca kullanılabilmektedirler. Halen uyuşturucu kullanımı da ilköğretime kadar düşmüş durumdadır. İnsanı göz ardı eden vahşi kapitalizmin tek kutsalı olan para sevdası, okul önlerini ve sosyete çevresini uyuşturucu pazarına çevirmiş gözükmektedir. Gelinen süreçte artık çocukların en fazla örnek aldığı medyatik ünlü dizi oyuncularının bile genelde uyuşturucu kapanına düştükleri görülmektedir. (http://www.sabah.com.tr/fotohaber/gundem/adi_uyusturuya_karisan_unluler). Son yıllarda tırmanış gösteren ülkemizdeki bu ürküten tablo artmakta olan şiddetin ve onun mağduru olan çocuk suçluluğunun önüne geçilmesinin önemini ortaya koymaktadır. Konunun çözümü için şiddetin yaygınlaşmasını kök sebeplerini irdelediğimizde, çocuğun sosyalleşmesine yol açan medya aile, akranlar başta olmak üzere yakın çevresi karşımıza çıkmaktadır. Ancak medyanın şiddete olan etkisine ilişkin araştırmaların ortak sonucuna göre: Medya, belki tek başına şiddet davranışlarının sebebi olmayabilir. Bunun dışında, en önemli nedenlerden olarak öncelikle Türk ailesi artık geleneksel değerlerinden hızla uzaklaşmaktadır (Güven, 2015: 93; Çapcıoğlu & Çapcıoğlu, 2015). Diğer yandan toplumdaki çarpık kentleşme, kaliteli eğitim, sevgi ve ilgi yokluğu, artan boşanmalar vb. sosyo-ekonomik ve siyasi sorunlar ile birleştiğinde medyadaki şiddet, toplumda her türlü şiddeti tetiklemektedir. Kitle iletişim araçlarındaki şiddetin domino etkisi, yaş küçüldükçe artmaktadır.

Bu etki yetişkinlerde kısa zamanda görülürken, çocuklarda daha uzun sürede görülmektedir. Medyanın çocuk suçluluğu konusundaki etkileri; suç tekniğini öğretmek, suçu olağan, heyecanlı, kolay, yararlı hatta saygın bir faaliyet olarak göstermek kısaca suça özendirmek şeklinde gerçekleşebilmektedir. Diğer bir önemli husus ise: “Kitleleri yönetmenin en kolay yolu, onları 21. yüzyılın silahlarından olan şiddet yoluyla korkutmaktır.”Terör amaçlı güç odakları, bu ilkeyi iyi bildiği için bir kişiyi öldürüp, bin kişiyi sindirmek amaçlı planladıkları şiddet olaylarına Ülkemizde ne yazık ki çocuklarında alet edildiği bu tip kitleyi yönlendirme amaçlı provokasyonlara sıkça tanık olunmaktadır (RTÜK, Medya ve Polis 2003: 30). Burada ülkemize dair medyadaki şiddetin çocuğa olan etkisi konusunda öne çıkan birkaç güncel TV yapımı hakkında bilgi verilmesinde fayda görülmektedir. RTÜK uzmanı Fatih Yalçın’a göre, Türk Tv’lerinde çok ilgi gören ve izleyenleri olumsuz etkileyen ve % 30’dan fazla şiddet içerikli kara listeye alınmış yapımlar şöyle sıralanmaktadır: Kurtlar Vadisi, Tek Türkiye, Güz Gülleri, Arka Sokaklar; çizgi filmlerden ise PowerRangers, Ninja Kaplumbağalar, Batman, He-Man iken yabancı filmler arasında liste başını ise, “Katil Doğanlar”

ve ”LicencetoKill“ gelmektedir (RTÜK kara listesi milliyet.com.tr; RTÜK, 2002: 68). Tv’lerde çocukların izleyeceği saatlerde yayınlanan söz konusu yapımların etkilerine ilişkin yapılan incelemeler göre; bu gibi şiddet, içerikli yapımları izleyen çok sayıda genç, şiddet ve suç olaylarına karışmışlardır. Bu açıklamalar literatürden derlenen konumuzun, Türkiye’deki genel fotoğrafına ilişkin ön bilgilerdir. Bundan sonra konuya açıklık getirmek için başta RTÜK olmak üzere bazı güncel ulusal ve uluslararası araştırma, rapor bulgularının paylaşılmasında fayda görülmektedir.

3.1.1. RTÜK’ ün İzleyici Bildirimlerine İlişkin 2014 Sektör Raporu Çocuk, Medya ve Şiddet

RTÜK tarafından gerçekleştirilen araştırmada, Tv yayınlarıyla ilgili değerlendirmeye alınan *inceleme kriterleri* (Tablo:1) sırasıyla: Kişiye Yönelik Şikâyet, Türk Aile Yapısına ve Ahlaka Aykırılık, Millî ve Manevî Değerlere Aykırılık *“Program Kaldırılsın”* ve *“Çocuk ve Gençlerin Korunması”*, Reklamın Niteliği, Toplumu Yanıltma, Kişilik Haklarına Aykırılık, Hakaret, Beğeni, Cinsellik ve Müstehcenlik, Ayrımcılık, Toplumsal Şiddet, Argo, Küfür, Kötü Söz, Reklamın Niceliği, Öneri, İstek ve diğer şeklinde sınıflandırmaktadır.

Tablo 1: Program Türüne Göre RTÜK 2010 Yılı İnceleme Kriterleri

Kaynak: (2014 -RTÜK Sektör Raporu).

2014 RTÜK sektör raporuna göre:2008-2013yayın döneminde, belirlenen inceleme kriterlerine göre, medyada yayınlanan programlara dair vatandaşların en yoğun şikâyeti, *"Türk Aile Yapısına ve Ahlaka Aykırılık"*, *"Program Kaldırılsın"* ve *"Çocukların ve Gençlerin Korunması"* maddelerinde odaklanmıştır. Özellikle dramatik dizilerin çocuklar açısından sakıncalı olduğuna ilişkin geribildirimler, 2011 yılı hariç belirtilen yıllar arasındaki bütün raporlarda ön plana çıkmaktadır. Sadece 2011 yılında ülke gündeminin değişimi nedeniyle, farklı eğilimler gözlenmiştir. Genel eğilim olarak, başta kadınlar olmak üzere, *yetişkinlerin % 35'i, Tv programları arasında, en çok şiddet içerikli yapımlardan rahatsız olmaktadır.* Bunlara örnek olarak, son yıllarda en fazla şikâyet edilen yayınlardan "Bizim Okul", "Pis Yedili", "Sihirli Annem" adlı diziler ön plana çıkmaktadır (Tablo: 2).

Tablo 2: 2008, 2009, 2010 yıllarına ilişkin en fazla geri bildirim alan programların sayı ve yüzdeleri

2008/2009/2010 Yıllarında Bildirimde Bulunulan Program Türleri ve İnceleme Kriterlerinde Aldıkları Sayılar ile Yüzde Değerleri

PROGRAM TÜRÜ	2008				2009				2010			
	Bildirim Adedi	%	İnceleme Kriteri Adedi	%	Bildirim Adedi	%	İnceleme Kriteri Adedi	%	Bildirim Adedi	%	İnceleme Kriteri Adedi	%
Dramatik Diziler	20.135	24	30.488	23	15.336	23	29.187	24	45.254	52	107.356	61
Reklam Kuşakları	8.586	10	18.340	14	6.262	9	13.629	11	6.246	7	13.075	7
Kuşak Programlar	7.542	9	12.361	9	5.347	8	11.121	9	3.746	4	6.192	4
Haber Bültenleri	6.601	8	9.322	7	4.032	6	6.212	5	4.155	5	5.773	3
Direnç Yarışmaları	6.519	8	11.361	8	7.384	11	13.469	11	5.700	7	10.731	6
Güncel Programlar	3.077	3	4.293	3	3.252	5	5.685	5	-	-	-	-
Reality Show	2.124	3	3.328	2	-	-	-	-	-	-	-	-
Spor Haber Programları	1.744	2	3.941	3	-	-	-	-	-	-	-	-
Magazin Programları	1.464	2	2.524	2	-	-	-	-	-	-	-	-
Yarışmalar	1.437	2	3.217	2	-	-	-	-	-	-	-	-
Eğlence Programları	-	-	-	-	3.197	5	6.445	5	-	-	-	-
Yorum Programları	-	-	-	-	2.349	4	5.694	5	-	-	-	-
Talk Show	-	-	-	-	2.290	3	5.418	4	-	-	-	-
Genel	6.490	8	9.479	7	4.040	6	5.821	5	3.146	4	5.093	3
Diğer	17.676	21	26.007	20	13.422	20	19.885	16	18.053	21	28.123	16
TOPLAM	**83.395**	**100**	**134.661**	**100**	**66.911**	**100**	**122.526**	**100**	**86.300**	**100**	**176.343**	**100**

Kaynak: (2014- RTÜK Sektör Raporu).

RTÜK'ün Öğrencilerin Medya Kullanımına İlişkin, 2013 Araştırma Rapor Bulguları

2013 yılında 6-18 yaş arasındaki öğrenci kitlesinin radyo, Tv, internet, cep telefonu, yazılı basın ve bilgisayar gibi medya araçları kullanma alışkanlıklarını belirlemeye yönelik 4306 öğrenciyle 26 ilde yapılan anket çalışması sonuçlarını konumuza ışık tutan sonuçları aşağıda özetlenmektedir: Ankete *katılan ebeveynlerinin eğitim düzeyleri yüksek düzeyde değildir. Şöyle ki,* ankete katılan öğrencilerin babalarının meslek grubu değerlendirmesinde % 33.2 vasıfsız

iken, annelerinin çoğunluğu (% 76,9) ise ev hanımı statüsündedir. *Bulgulara göre,* öğrencilerin % 82'sinin, Tv izlemekle ilgili kararları kendileri vermektedir. *Öğrencilerin çoğunluğu (% 65) günde 3 saat TV önünde vakit geçirmektedir. TV' de ise en fazla (% 45.8) sırasıyla yerli dizi, çizgi film ve yarışma programları izlenmektedir. O nedenledir ki TV lar genelde boş zaman değerlendirme (% 38.6) ve eğlenmek amaçlı izlenmektedir.* "Bilgi edinmek için" izliyorum diyenlerin oranı ise sadece % 18,6 dir. *Öğrenci izleyicilerden TV programlarına ilişkin en fazla şikâyet yerli dizi, çizgi filmlere ilişkin gelmektedir.* Öğrencilerin internet kullanımı günde ortalama '1 – 2 saat' arasında yoğunlaşırken, liseliler, ilk ve ortaokullulardan daha çok günde "3 saatten fazla" internet kullanmaktadırlar. Ayrıca bulgulara göre öğrenciler medya araçları için harcadıkları zamanının çoğunu, günde ortalama "2 saat 39 dakika" şeklinde olmak üzere cep telefonu için ayırmaktadır. Okumak için ayrılan süre sadece günde "1saat 32 dakika" olması dikkat çekicidir. Bütün bu veriler toplu değerlendirildiğinde, ülkemizde neden okullarımızdaki akademik başarının genelde düşük olduğunun nedenleri de anlaşılmaktadır. Ayrıca araştırmalara göre; şiddet mağduru olan çocukların çoğu, akademik başarısı düşük ve asosyal kişilik taşımaktadır. Ayrıca eğitimsiz ve genelde gecekondu vb. yoksul çevreden gelen ihmale uğramış çocukların şiddete daha çok malzeme olduğu gözlenmektedir.

3.1.2. Türkiye de TV deki Şiddet İçeren Programların Okuldaki Şiddete Olan Etkilerine İlişkin Araştırma Bulguları

Söz konusu araştırmada veriler, G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi'nin birinci sınıfında olup, değişik bölümlerde okuyan 82 erkek ve 118 kız olmak üzere toplam 200 öğrenci ile anket çalışması yapılarak elde edilmiştir (Uluç, 2005: 9-11). Ergenlerin şiddete karışmasına ilişkin bulguları ortaya koyması bakımından bu çalışmanın konumuzla ilgili olan bazı sonuç bulgularından paylaşılmasından fayda görülmektedir.

Bulgular

Öğrencilere yöneltilen "Toplumumuzda şiddet olaylarının bu kadar artması konusunda ne düşünüyorsunuz?'' , '' Sizce suçlu kim veya kimler?" şeklindeki sorulara alınan cevapların, Tablo:3de görüldüğü gibi, TV film kahramanları gibi güçlü olmak (% 58.6) isteğinden kaynaklanmaktadır şeklinde olması oldukça anlamlıdır.

Tablo 3: Öğrencilerin, "Şiddetin kaynağı nedir?" Sorusunun cevapları (%)

T.V deki film kahramanları gibi güçlü olma isteği	58,6
Aile içi eğitim yetersizliği	54,3
Acımasız insanların daha çok saygı görmesi	50,8
Okulda örnek alınan kişiler	45,5
Mahallede örnek alınan kişiler	43,3

Kaynak: (Uluç, 2005: 9).

Anketin sonuç bulgularına göre; Öğrencilerin izlediği programların seçimine ailelerinin çok az derecede ($\overline{X}$ = 1.83, s=.68) müdahale ettikleri görülmektedir (Tablo-4,Soru:1-5). Diğer yandan ankete katılan öğrencilerin çoğunluğu tarafından''Kurtlar Vadisi'' gibi yerli dizilerin çoğunluğu şiddet içermekte olup çocukları şiddette ve suça yönelterek zarar verdiği itiraf edilmektedir (Tablo-4,soru: 3-4-6).

Tablo 4: İzlenen Programlarda Ailenin Etkisi ve Bu programlardaki Şiddete Yönelik Bulgular

Soru	**Hiç**		**Az**		**Orta**		**Sürekli-Çok Fazla**		**Toplam**		$\overline{X}$	**S**
	N	**%**	**N**	**%**	**N**	**%**	**N**	**%**	**N**	**%**		
1. İzlenen Program türlerine Ailenin Müdahale Etme Derecesi	64	32.2	106	53.3	27	13.6	2	1.0	195	100	1.83	.68
2.Son zamanlarda TVlarda gösterilen Kurtlar vadisi, Deli Yürek vb. dizileri seyretmekte misiniz?	53	26.6	54	27.1	48	24.1	44	22.1	199	100	2.41	1.10
3. Sizce bu diziler şiddet içermekte midir?	2	1.0	10	5.1	58	29.3	128	64.6	198	100	3.57	.63
4. Bu tür dizilerde yer alan şiddet sahnelerinin zararlı olduğunu düşünüyor musunuz?	13	6.5	22	11.0	57	28.6	107	53.8	199	100	3.29	.90
5. Aileniz bu tür dizileri izlemede size veya kardeşlerinize herhangi bir sınırlama koymakta mıdır?	96	48.2	60	30.2	36	18.1	7	3.5	199	100	1.76	.86
6. Şiddet içeren TV dizilerinin çocuk ve gençleri suç ve şiddete yönelttiğine katılıyor musunuz?	11	5.5	23	11.6	49	24.6	116	58.3	199	100	3.35	.89

Kaynak: (Uluç, 2005: 9).

Bulgu: Benzeri yaklaşımla ankete katılan öğrencilerin çoğunluğuna göre, TV'deki diziler, ikna edici nitelikte olup, ergenlerde mafyaya olan özentiyi ve şiddeti artırmaktadır (Tablo: 5).

Tablo 5: Şiddetin Etkilerine Yönelik Bulgular

Soru	Hiç		Az		Orta		Çok Fazla		Toplam		$\overline{X}$	S
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%		
1. Bu tür diziler mafyaya olan özentiyi artırmakta mıdır?	2	1.0	15	7.5	67	33.5	116	58	200	100	3.48	.67
2. TVdaki bu tür diziler toplumdaki şiddeti artırmakta mıdır?	1	0.5	33	16.5	65	32.5	101	50.5	200	100	3.33	.76
3. Bu tür dizilerde işlenen konuların gerçek hayatı yansıttığına inanıyor musunuz?	21	10.6	44	22.1	88	44.2	46	23.1	199	100	2.79	.91

Kaynak: (Uluç, 2005: 9).

Bulgu: Tablo-6'da görüldüğü gibi, şiddet davranışı gösteren öğrencilerin genel karakteristik özellikleri incelendiğinde, en çok erkek cinsiyetli, akademik başarısı ve sosyal statüsü düşük ailelerden gelen öğrencilerin genelde saldırganlık eğilimi gösterdiği, şiddete maruz kalan öğrencilerin de yine benzeri nitelikte büyük oranda erkek, zayıf, çelimsiz ve derste başarısız öğrenciler olduğu gözlenmektedir (Uluç, 2005: 9).

Tablo 6: Şiddet İçeren Davranış Gösteren ve Şiddete Maruz Kalan Öğrencilerde Görülen Özelliklerin Önem Derecesine Göre Dağılımı

Şiddet içeren davranış gösteren öğrencilerin özellikleri		*N*	*%*	*Toplam N*
1. Derece	Erkek öğrenciler	66	33.5	197
2. Derece	Başarısız öğrenciler	55	28.4	194
3. derece	Sosyal statüsü düşük aile çocukları	38	19.9	191
Şiddete maruz kalan öğrencilerin özellikleri		*N*	*%*	*Toplam N*
1. Derece	Erkek öğrenciler	77	39.9	193
2. Derece	Zayıf ve çelimsiz öğrenciler	44	24.9	177
3. derece	Başarısız öğrenciler	34	21.0	162

Kaynak: (Uluç, 2005: 9).

3.1.3. Araştırma Yorumu

Türkiye'de konuya ilişkin "TV de çocukların en çok seyrettikleri filmlerdeki şiddet düzeyi "adlı başka bir araştırmanın sonucuna göre: TV'de en fazla çocukların izlediği saatte yayınlanan programlardaki şiddet oranı %33,1 olup, içerik olarak ise yüksek düzeyde vurma ve yaralama gibi fiziksel şiddet unsurlarına yer verildiği tespit edilmiştir (Ayrancı vd, 2004: 133-140). Bilindiği gibi yayınlarda şiddet katalizör görevi görmektedir. Reytingi artıran **ş**iddet içeren olaylara ilişkin, görüntüler ne kadar sık ve uzun ekrana gelirse, ne kadar ayrıntılı ve gerçeğe uygun gösterilirse zararlı etkileri de o oranda fazla olmaktadır. Bu görseller sanılanın aksine kişide arınma rahatlama ve dinlenmeye sebep olmamaktadır. (Çöğün, 1997: 15). Bu bulguya ilişkin çocuklarca en çok izlenen çizgi filmler örnek verilebilir. Söz konusu filmlerdeki temel karakter genelde her haksızlığı şiddet yoluyla çözmektedir. Sonuçta ise bu filmleri izleyen gerçek ile sanal dünyayı fark edemeyen çocuk, adaleti gerçekleştirmek adına şiddet rolünün işe yaradığını düşünmektedir. Neticede,çocuk filmde gördüğü şiddeti bilişsel olarak derhal benimseyerek davranış biçimine dönüştürmektedirler.İlgili bir araştırmaya göre, şiddet içeren çizgi filmleri izleyen erkek çocuklar, kızlara göre daha saldırgan davranışlar göstermektedirler (Öztürk vd., 2007: 116-127).

3.1.4. Araştırma ve Yorum:

2011 yılında yapılan " Medyanın Kültürel Süreçlere Etki Algısı" başlıklı konumuzla ilgili bir başka kamuoyu araştırmasına göre ise: Ankete katılanların çoğunluğu (% 78,2'si) yerli dizilerin çoğunu, konu ve görsel içerik olarak çocukların ruh sağlığı açısından sakıncalı bulmaktadır. Diğer yandan % 68,9'luk bir kesim ise bu gibi TV dizi ve magazin programlarının çocukları genelde milli kültürel değerlere yabancılaştırdığı kanaatindedir (diziler-şiddete-teşvik-ediyor-http://www.dunya.com/).

3.1.5. Araştırma ve Yorum:

TV dizilerinde, etik ve sosyal sorumluluk gözetilmeden verilen haberler intiharları teşvik etmektedir. Örnek olarak TV'de yer verilen, İstanbul'da Boğaz Köprüsünden atlamaya ilişkin intihar haberleri olsun veya "Saat Sabahın Dokuzu" adlı dizide verilen çatıdan atlama şeklindeki intihar olayı olaylarına medyada geniş yer verilmesi sonucu, ülkemizde benzeri intihar olaylarında ciddi artışlar gözlenmiştir. Bu konuya ilişkin yorumunda, Prof. Dr. Özcan Köknel:" Medyanın intihar olaylarında özellikle gençler için çok etkin bir 'rol model' oynadığını beyan etmektedir. Bu nedenle asli görevi icabı sorumlu davranması gereken medyanın şiddet içerikli görselleri ve haberleri 5N 1K kuralına göre

özendirmeksizin, abartmadan, vermesi beklenmektedir (RTÜK, 2002: 69; Özal, 1996: 550).

3.2-Çocuk Medya ve Şiddete İlişkin Uluslararası Araştırma Bulguları

Batıda da, sözlü ve yazılı medyadaki şiddet kaynaklı saldırganlık ve suç olaylarının, tırmanış göstermesi güncel bir sorun olarak kamuoyunu meşgul etmektedir. Bu sebeple Batıdaki ülkelerde de sorunu teşhis ve önlemeye yönelik birçok bilimsel çalışmalar yürütülmektedir. Bu araştırmaların sonuçlarına göre: ABD başta olmak üzere birçok ülkede medya şiddetine maruz kalan çocuk ve gençlerde ülkemizdekine benzer, büyük oranda saldırganlık ve suça karışma olayları gözlenmektedir. Bu konuyla ilgili batıda icra edilmiş, güncel nitelikte önem arz eden konumuzla ilgili bazı araştırma raporlarının bulgularına aşağıda kısaca değinilmektedir.

3.2.1. ABD Kablolu ve Kamu TV'lerinde Şiddet Olgusu Araştırma ve Yorumlar:

ABD'de çocukları korumaya yönelik medya denetimi amaçlı resmi ve gayri resmi birçok sivil örgüt (STK) bulunmaktadır. Bunlardan biri de Ebeveyn TV Konseyi (PTC) adlı bir STK kuruluşu olup işlevi, ülkedeki halka karşı daha sorumlu olması gereken Genel TV (Kamu) ile Kablolu (özel) kanallardaki yayınların şiddet içeriklerini ölçmenin yanında boylamsal araştırmalarla küçük yaşta medya şiddetine maruz kalmanın uzun süreli etkilerini incelemektir. Amaçları çocuklar için risk teşkil edecek yayınlara dair kamuoyu ve ebeveynleri bilinçlendirmektir. PTC'nin söz konusu raporuna göre: Drama programlarında, en yüksek oranda sansürlenmemiş şiddet içerikli görüntüler tespit edilmiştir. Bunlardan 2013 yılında Genel Tv'de yayınlanan en fazla şiddet içeren bazı dizi filmlerin isimleri: *Revolution* (NBC), *The Blacklist* (NBC), *Super Natural* (CW), *Criminal Minds* (CBS) vb. şeklindedir (Strunsky,2013:4-5). Analiz edilen söz konusu yayınların şiddet ölçüsüne göre genel bir risk değerlendirmesi yapıldığında: ABD'de halka karşı daha sorumlu olması gereken Genel Tv kanallarında, "prime time" yayınında TV-14 sınıflı programların sahneleri bile %77 oranında şiddet içermesine rağmen sansürlenmediği gözlenmektedir. Daha sorumlu olması gereken Genel TV Kanallarında yayınlanan şiddet miktarı ile kablolu kanallarda yayınlanan şiddet miktarı arasında, sadece % 6'lık bir fark bulunmaktadır (Bushman & Huesman, 2006'den akt. Strunsky, 2013). Yine bu bağlamda yapılan değerlendirmeye bir detaylı örnek vermek gerekirse, 2013 yılında ABD yayınlanan *"Revolution"* isimli 4 bölümlük dizinin her bölümünde ise ortalama % 91,5 şiddet sahnesine ya da her 39 saniyede bir kez şiddet eylemine tanık olunmuştur. *Revolution*

isimli bu dizi TV-14 sınıflı Genel Bir TV Kanalı programı olmasına rağmen bu çalışmada değerlendirmeye alınan tüm TV-MA sınıflı (sadece yetişkine yönelik) kablolu programlardan çok daha fazla şiddet içerdiği belirlenmiştir (Strunsky-2013mediaviolance vsudy.dec.specialreport).

Batıda gerçekten çocuklara yönelik olan çizgi filmlerde dahi son yıllarda artan bir şiddet ve saldırı temaları dikkat çekmektedir (Yavuzer, 1987: 46-49). Aynı şekilde Batıda Medya şiddeti konusuna ilişkin birçok araştırmada, şiddet içerikli film ve video gibi görselleri izleyen ya da bilgisayar oyunu oynayan veya müzik dinleyen genç ve çocukların daha çok şiddete eğilimli oldukları gözlenmiştir. Ayrıca Türkiye de olduğu gibi batıda da intihar gibi şiddet görsellerinin sansürsüz yayınlanması gençler bakımından taklit edilme riski taşıdığı belirlenmiştir. Nitekim Batı da altı haftalık bir Tv dizisinde 16 yaşında bir ergenin trenin önüne atlayarak intihar etme olayının yayınlanmasından sonraki tarihlerde, 15-29 yaş arası gençlerde % 86, 15-19 arası erkek çocuklarda ise % 147 oranında intihar girişimlerinde artış kaydedilmiştir (Andersonet vd. 2003akt. Senkbell, Sarak, 2010, correlationexistsbetweenmediaviolenceandaggression).

3.2.2. ABD'deki Medya Şiddetinin Çocuk Suçluluğuna Etkisi: Araştırma ve Yorumlar

Medyadaki şiddetin çocuklara etkisine ilişkin makalede, Adlî psikiyatrist ABD li Prof. Emanuel Tana'ya göre, "ABD'de medyadaki şiddet unsuru riskli bir şekilde artmaktadır." Tanay'a göre: Ortalama bir Amerikalı, üçte ikisi şiddet içerikli olmak üzere günde yaklaşık 5 saat TV izlemektedir (Anderson,2007 den akt. Airlıne,2012). Bir şeyi teşvik eden herhangi bir müzik gibi masum eylem bile o şeyin propagandası olabilmektedir. Bu sebeple ABD de, gerçekte şiddet suçlarının sayısı azalmakta ise de toplumun şiddet algısı artmaktadır. Çünkü medyanın içeriğinden kaynaklanan propagandanın yol açtığı şiddet algısı nedeniyle ABD'de insanlar, şiddetin her yerde olduğunu hissetmektedir. Ayrıca Medya da, şiddet unsuruna sürekli yer verilmesi ise ergenleri asosyal, saldırgan ve şiddete karşı duyarsızlaştırmaktadır. Tanay, üzerinde inceleme yaptığı yüzlerce katilin daha önce medya şiddeti mağduru olduğunu ifade etmektedir. Aynı şekilde ABD de de FBI ve psikologlarca, 1999 yılında gerçekleşen Colorado'daki Columbine lisesinde kendilerini öldürmeden önce 12 okul arkadaşını ve bir öğretmeni öldüren ve 21 kişiyi yaralayan 2 ergen çocuğun, zihinsel bakımdan hasta oldukları tespit edilmiştir. Bu nedenle ABD deki uzmanlarca, bu gibi şiddet olaylarını önlemek için, toplumdaki hasta kişilikli insanların önceden teşhis ve tedavi edilmesinin önemli ve gerekli olduğu vurgulanmaktadır (ARLINE, 2012: Violence in the Media: What Effects on behavior?). Bizde de günümüzde henüz ABD deki boyutlarda olmasa da benzeri gerekçelerle şiddet eğilimi çocuk ve

gençlerde artmaktadır. Bu bakımından şiddetin tırmanışını önlemek için ABD deki gençleri korumak amaçlı şiddetle mücadele stratejilerinden ders çıkarıp gerekli koruyucu önlemlerin alınmasında fayda görülmektedir.

ABD'li bilim adamı Ünlü Psikolog Anderson, medya şiddetine ilişkin uzun süreli Japonya, Singapur, Almanya, Portekiz ve Amerika'daki gerçekleştirdiği araştırmalar sonucunda, medya şiddeti ile saldırganlık arasında bağlantı bulmuştur. Ayrıca Dr. Anderson'a göre, "Şiddet içeriğine sahip hızlı bilgisayar oyunu oynama alışkanlığı olanların beyin fonksiyonlarında bozulma, yönetimsel kontrolde azalma gözlenmektedir." Ancak Anderson'a göre, Medya şiddeti, saldırganlığa yol açan etmenlerden sadece bir tanesidir. Sonuçta başka etkenlerinde rolü vardır. Bu bağlamda, uyumlu ve sağlıklı bir kişi sırf bir şekilde medya şiddetine maruz kaldı diye silahlı okul saldırganı haline gelmeyebilir. Medyanın yanı sıra, diğer risk faktörlerinden, kindar olmak, önyargı, düşük anne baba bağlantısı, sağlıksız cinsel ilişki, vb. etkenlerde saldırganlığın ortaya çıkmasında belirleyici etmenlerdendir (Anderson, 2007'den akt. Airlıne, 2012). Yukarıda belirtilenlerin aksine, Ferguson vd.ce ergenlere dair üç yıl süreli başka bir araştırmanın sonucunda ise, şiddet içerikli programlara tanık olma ile saldırganlık arasında anlamlı bir bağlantıya rastlanmamıştır (Ferguson vd., 2012'den akt. Airline, 2012).

ABD'li Medya Araştırmacılarından Gentile ve Bushman'a göre ise, "Medya şiddeti ile saldırganlık arasında bağlantı vardır. Ancak saldırganlıkta tek risk faktörü medyadaki şiddet değildir. Çünkü şiddet sorununa ilişkin 100 den fazla bilinen risk faktörü vardır. Ancak sonuçta medyadaki şiddet, diğer risk faktörlerinden çok farklı değildir. Belki biraz daha çözümü kolaydır" (Gentile vd. 2012'den akt. Airline, 2012) şeklinde değerlendirilmektedir.

4. Değerlendirme Öneriler ve Sonuç

Küreselleşme ve iletişim teknolojisindeki gelişmelerin sebep olduğu kültürel tsunami sonucu olarak insanı, aile ve toplumu ayakta tutan moral değerlerinin tek tek yıkılmaya yüz tuttuğu görülmektedir. Gerçekten medya, neo liberal sistemin maması konumundaki tüketimi teşvik için, kitle psikolojisine uygun içerikli yayınlarla beyinleri kolayca yönlendirebilmektedir. Ancak medyanın genellikle üretmeden tüketmeyi önerdiği bu gibi duygusal içerikli mesajlar toplumdaki tüm sosyo-ekonomik dengeleri bozmanın yanında özellikle gençlerin zihinlerini, zehirleyerek asosyal olmalarına yol açmaktadır. Gerçekten bu bağlamda empoze edilen popüler kültürün yol açtığı söz konusu manevi boşluk nedeniyle şiddet ve kişilik bozukluğu vb. psikolojik sorunlar ve travmalar suça zemin hazırlamaktadır. Aynı şekilde moral değerlerindeki erozyonun en kötü sonucu olarak, toplumun temel taşı olup ve en önemli sığınak işlevi gören Türk

aile kurumu sarsıntı geçirmektedir. Artık küreselleşmenin dayattığı ulusal yaşam biçimindeki değişim nedeniyle, bütün dünyada olduğu gibi ülkemizde de baş gösteren nikâh karşıtı cinsel özgürlük taraftarı akımlar bireyleri daha çok bencilleştirmektedir. Bu nedenle Dünyanın en zor mesleği çocuk yetiştirmek iken bu sorumluluğun bilincinde olmayan çoğu birey, günümüzde çocuk sahibi olmak istemekte ise de, sahip olunca ona bazen gereken sevgi ve ilgiyi dahi gösterememektedir. Hâlbuki çocuk büyütmek ciddi bir hazırlık, fedakârlık ve çaba gerektirmektedir. Değişen güç yaşam koşulları nedeniyle tek çocuklu çekirdek aileler, artık kaçınılmaz olmuştur. Çocuğun sosyalleşmesinde büyük rol oynayan tecrübeli büyük babalar ve anneler ile ayrı yaşanmaktadır. Bu bağlamda yaşlılar, büyük oranda huzur evine terk edilirken, küçükler ise kreşlerinin insafına bırakılmaktadır. Aynı şekilde bu değişim sürecinde hızlı şehirleşme, akrabalık bağlarını da koparmaktadır. Çocuk ise böyle bir ortamda örnek model sıkıntısı yüzünden kendi kültürüne yabancılaşmaktadır. Diğer bir ciddi sorun, günümüzde maddi ve manevi nedenlerle hızla artan boşanmalar aileleri çökermektedir. Diğer yandan küreselleşmenin neden olduğu kültürel erozyon sadece belirtildiği gibi insan ve aileyi değil toplumu ayakta tutan okul, arkadaşlık, akrabalık komşuluk gibi tüm temel milli kültür değerlerini de yok etmektedir. Bu bağlamda yaşlarına uygun olmayan bir çevrede; yeterli kaliteli eğitim ve rehberlikten yoksun yetişen çocuklar ise başta medya şiddeti olmak üzere her türlü sömürüye açık duruma gelebilmektedir. Ancak, belirtilen koşullar altında adeta rüzgâr eken fırtına biçer misali, ekilen tohumlardan adeta canavar çıkma olgusunun bizi şaşırtmaması gerekir. Çünkü ikamesi güç olan, madde merkezli sevgisiz bir ortamda yetişen çocuklar, görmedikleri şeyi veremeyecekleri için, genelde sağlıklı birey olamamaktadır. Bu nedenle çocuk eğitimine ilişkin dünkü hataları tekrarlamamak için, bugün mevcut sorunlarla yüzleşip ana sebepleri doğru teşhis etmek ona göre çözüm aramak hayati önem arz etmektedir. Ancak medya şiddeti ve çocuk suçluluğu olgusunun toplumun genel sorunlarından ayrı düşünülmemesi gerekir. Bu sebeple medya şiddeti ve çocuğa olan etkisi sorununa ilişkin çözümün, menşei itibarıyla ekonomik, psikolojik, hukuki, sosyolojik ve pedagojik olmak üzere birçok boyutu bulunmaktadır. Bu etmenlerin hepsi önemli olsa da, çocuğun sosyalleşmesinde birinci derecede sorumlu kurum olarak aile ön plana çıkmaktadır (Çapcıoğlu & Çapcıoğlu, 2015: 25). Çünkü çocukların gelişim dönemlerinde kendilerine model olarak alacakları anne-babaların suçlu, alkolik, hırsız vb olmaları, onların ruhî ve ahlâkî tekâmülleri için ciddi risk oluşturmaktadır (Dönmezer, 1994: 18-319). *Küreselleşme rüzgarının etkisiyle toplumu bütünleştiren sevgi, empati, güven ve adalet gibi yerel moral değerlerinin erozyonu ve çarpık gelir dağılımı nedeniyle artan psikolojik sorunlar intihar vb şiddet olayların tırmandırmaktadır.* Gerçekten, bugün yaygınlaşan popüler kültürün özendirdiği bireysellik, egoizm merkezli kişilik modeli, insan-

lara, yalnızlığa iterek mutsuz kılmaktadır. Böylece sosyal bağları zayıflayan çocuk yaşadığı psikolojik sorunlar nedeniyle şiddete itilebilmektedir. O nedenle ülkemizde ciddi oranda anti depresan kullananların ve intiharların oranı artmaktadır (Ekşi, 2010: 35). Belirtilen sebeplerle, mutluluk arayışındaki Batılı gençler, Budist söyleme (yoga) karşı aşırı ilgi duymaktadırlar. Bunun için Tibet'e gidip mutluluk eğitimi almaktadırlar. Konuya dair, günümüzde Robin S. Sharma'nın "Ferrari'sini Satan Bilge" adlı kitabı dünyada en çok satılan eserler arasındadır. Bu bağlamda arayış içerisinde olan insanlık, İslam tasavvuf öğretisine de ilgi duymaktadır. Tasavvufun verdiği bilgiler, güven ve huzur arayışı içindeki insanlara kendini keşfetme, içe dönük eğitim ve duyguları kontrol anlayışı sayesinde insanın doğasına en uygun olan mutluluğun sırrını kazandırabilmektedir. Esasında Batı bilim adamlarının çoğu tarafından da, bugün mutluluğun insan ruhunun gıdası olan doğaüstü bir güçle sağlanabileceği kabul edilmektedir. Bu konuda Batılı bir bilim adamı şöyle bir itirafta bulunmaktadır: "Biz bugüne kadar insanın hep belden aşağısındaki ihtiyaçlarıyla ilgilendik, hâlbuki insanın birde, en kıymetli olan belden yukarısı var ki onu yeterince tanıyamadık." Ancak son yıllarda bu konuda ciddi bir değişim yaşanmaktadır. Bu demektir ki Batı, bilim adına yakın zamana kadar yok saydığı dinin önemini 21. yüzyılda keşfetmeye başlamıştır. "Çünkü bilimsiz din topal, dinsiz bilim kördür" (Tahran, 2014; Spengler, 1997).Gelinen süreçte tırmanan, mutluluk arayış sorunlarına karşı bir çözüm seçeneği olarak psikolojik destek işlevini tarihte başarıyla yerine getiren yerel kültür zenginliklerimizi yeniden keşfetmemizde fayda görülmektedir. Nitekim bu bağlamda göz ardı ettiğimiz örnek gönül dostlarımız: Mevlana, Yunus Emre gibi tasavvuf âlimlerini ebedileştiren yaşam felsefesinin özeti olan *"Yaratılanı sev, Yaratandan ötürü"*, *"İlim ilim bilmektir, İlim kendini bilmektir. Sen kendini bilmezsen Ya nice okumaktır"* vb. *"Kendini bilen yaratanı bilir"* gibi kendini tanıma ve iç kontrol gibi temel mutluluk ve rehberlik öğretilerini gençlerimize aktarıp sevdirmemiz önem arz etmektedir. Ayrıca çağın sorunu, şiddetle mücadelede ebeveyn, öğretmen, işveren gibi ergenler için model alınan eğiticilerinde eğitilmelerinin önemi yadsınamaz. Günümüzün bir gerçeği de, son yıllarda kullanımı artan online yayın ve cep telefonu nedeniyle, ülkemiz insanının zamanının çoğu, günlük 7-8 saate kadar medya meşguliyeti ile geçmektedir. Bu bağlamda genç nüfusunda etkisiyle medya tüketimi bakımından dünyada önde giden ülkeler arasındayız. Sosyal medya kullanımın da ise dünyada beşinci sıradayız (Mora, 2014: 20). Medyanın ise olumlu ve olumsuz etkisinin olduğu bilinen bir gerçektir. *Ancak Türkiye gibi okuma düzeyi düşük toplumlarda medyanın olumsuz etkisi daha fazla olmaktadır. Ticari kuruluş olan medyanın içeriği de büyük ölçüde uluslararası reklam şirketlerince şekillendirilmektedir. Bunun yanında içerikte büyük medya sahibini görüşü, toplumsal kabuller ve siyasi ortamda az olsa etkilidir* (Güven, 2015: 38-39). *Bu yapı ise*

medyanın genelde kamuoyuna gerçeği sunmasına engel teşkil etmektedir. Makalede verilen örnek araştırma bulgularından anlaşıldığı gibi, çocuklar, sadece çizgi film, yerli dizi ve şiddet oyunlarından değil, bilgilendirici olması gereken haberlerden dahi olumsuz etkilenebilmektedir. Çünkü çocuk izlerken haberin arka planını, doğruluk derecesini bilmemektedir. Bunun sebebi ise medyanın izleyicilerine daima dostça ve inandırıcı bir üslupla yaklaşmasıdır. Bu nedenle medya okuryazarı olmayan yetişkinler dahi Tv haberlerini izlemeye hazırlıklı sayılmamaktadır. Çünkü Tv haberleri sonuçta bir eğlence değil, ticari bir üründür. O nedenledir ki haberden önce yegâne gelir kaynağı olan reklamlar asla ihmal edilmez. Ayrıca bu süreçte daha fazla reyting uğruna günün önemli ve ilgi çeken sansasyonel şiddet olayları ise, yayınlarda hep ön plana çıkarılmaktadır. *Son Yıllarda Ülkemizde Reyting Gereği Medya Literatüründe Yer Alan Kavramlardan; Medya Terörü, Şiddet gibi Psikolojik Harbin Her Biçimine Sıkça Tanık Olunmaktadır.* Bu gibi şiddet içerikli uygulamalar ise, ergenlerde ciddi oranda fiziksel, psikolojik ve bilişsel travmalara sebep olmaktadır. Nitekim dünyada insanların birbirine güvenmediği ülkelerin ilk sıralarında Türkiye gelmektedir. Bunun sebebi ise medyadan kaynaklı şiddet algısı olduğu düşünülmektedir. Nitekim bu konuda T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Politikalar Genel Müdürlüğü nün medya profesyonelleri ile ilgili bir araştırmanın sonuçları hayli ilginçtir. Söz konusu Araştırmaya göre medya profesyonellerinin önemli bir kısmı, "yaptığım programları genelde çocuğuma izletmem "çünkü halkın istekleri", "para", "patronun talepleri" ve "piyasa koşulları", "profesyonelliğin gereği" bizim için öncelikli unsurlardır demektedir (ASAGAM, 2010: 313). Bu nedenledir ki medyadaki belirtilen popülist yaklaşım sebebiyle, çocuğa bilginin, paylaşmanın, üretimin vb yerine şiddet, bireysellik, egoizm, tüketim gibi yıkıcı hedonist değerler empoze edilmektedir. Sonuçta, bu gibi yıkıcı değerlerin tesirinde kalan çocuk ve gençler sorun çözmede tek yolun para, şiddet ve silah gücü olduğu benimsenmektedir. Ayrıca bu bağlamda çocuklarda, çeşitli saldırganlıklar geliştirme, yargısız infaza yatkınlık, kendisine ve ötekine güvensizlik gibi olumsuz tutumlarda artış gözlenmektedir. Ancak burada bir gerçeği vurgulamak gerekirse, çocuğa karşı şiddetin önlenmesi pek kolay gözükmemektedir. Çünkü bugün medya şiddeti sorununa ilişkin mevcut tablo göstermektedir ki, şiddet küresel bir olguya dönüşmüştür. Şiddet sorununun kaynağı irdelendiğinde, toplumsal ve küresel boyutta engeller karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple şiddet kültürünün boyutlarını dünya ölçekli algılamadıkça sorunu anlamak ve önlemek çok mümkün gözükmemektedir. Her ne kadar soruna çözüm arayan BM Çocuk Hakları Sözleşmesi (ÇHS), öncelikle şiddetin yaygınlaşmasında baş aktör olan medyaya önemli sorumluluk ve görevler yüklemekte ise de, küresel sebepler yüzünden medya oto kontrol da kesin bir önleyici tutum izleyememektedir. Bu sebeple bugün cazibe unsuru olan şiddeti, iletişim araçlarının gıdası olmaktan kurtara-

cak dünya ölçekli bir paradigma ve sorumlu medya stratejilerine ihtiyaç bulunmaktadır. Ancak, medya şiddetinin önlenmesi için, öncelikle Batıdaki gibi başta ebeveynler ve yurttaşlar olmak üzere toplumun tüm ilgili resmi ve sivil kuruluşlarının (STK) sorumluluk bilinciyle kitle iletişim araçlarının denetiminde aktif rol almaları beklenmektedir (Şirin, 2014: 185; Çapcıoğlu & Çapcıoğlu, 2015).

Yaşadığımızı bilgi çağının özelliklerinden olarak, daha özgürlükçü, çoğulculuk, katılımcılık ve eleştirilebilirlik yaklaşımları bugün ön plana çıkmaktadır. Çağımızda hızlı seyreden küresel değişimin sonucunda, evrensel değer olarak insan merkezli sistemlerde çözüm aranmaktadır. Bu sebeple artık evrensel yargılar daha da önem arz etmektedir. Dünyadaki bu değişimin yönünü bilirsek çağı doğru okuma imkânı sayesinde değişimi doğru yönetir, doğru karar veririz. Etkin çözüm için öncelikle sivrisinekle mücadele yerine bataklığın kurutulması bağlamında, önleyici anlayışla soruna yaklaşılması gerekmektedir. Türkiye, dünyanın 17. Büyük, Avrupa'nın ise 6. büyük ekonomisine sahip bir ülkedir. Ancak gelir dağılımı bozukluğunda, Meksika'dan sonra dünya da 2. sıradayız. Diğer yandan insanî gelişme sıralamasında 187 ülke arasında 69. Sırada yer almaktayız. Bu tablo ise Anayasada (AY) öngörülen sosyal devlet ve sosyal hakları hayata geçirme işlevinin havada kaldığının en önemli göstergesidir. Son yıllarda da çocuk sorununun ve suçluluğunun tırmanışı ise, ekonomik büyümeye karşın sosyal ve kültürel alanlarındaki yatırımlar için ayrılan payın yetersizliğinin yanında, ülkeye özgü pro aktif önlem ve çözüm stratejilerinin üretilememesinden kaynaklanmaktadır. Allahın temiz olarak emanet ettiği çocukların topluma kazandırılması öncelikle yetişkinlerin elindedir. Geleceğin büyükleri, hem medya malzemesi hem de medya tüketicisi konumunda olan çocukların Evrensel Anayasası kabul edilen BM ÇHSce çocukların yer aldığı hemen her alanda (medya, iş ortamı, okul, aile, toplum, küresel güçler vb.) "Çocuğun öncelikli yüksek yararı" ve "Çocuğun görüşlerine saygı" ilkeleri hayata geçirilmelidir. İlgili tüm kurum gibi özellikle medyanın da benzeri şekilde, etik ve çocuk haklarına duyarlı olması beklenmektedir. Esasında medya içinde bulunduğu toplumun aynasıdır. Toplumdaki sorunlar bir anlamda medyanın sorunları ile örtüşmekte ve birbirini etkilemektedir. Toplumdaki genel eğitim düzeyindeki düşüklük, yoksulluk, terör, mültecilik şiddetin artışı vb sosyal barış sorunları, medyada da kalitesiz, kirli ve şiddet içerikli haber ve programların yer almasına neden olmaktadır. Ancak bu gibi olumsuz içerikli yayınlara sık tanık olunması, insanların dengesini bozmakta, onları ya aşırı duyarlı kılmakta, ya da duyarsızlaştırmaktadır. Diğer yandan bu gibi yayınların yoğunluğu gençlik sorunlarının çözümü gibi uzun vadeli çıkarların değil, daha kısa vadeli pragmatik çıkarların ön planda tutulmasına davetiye çıkarmaktadır. Örneğin çağdaş global sorunlardan olarak, gerçek hayatta karşılanamayan bazı ihtiyaçlardan dolayı özellikle gençlerde lüks tüketim, moda, marka vb. konularda görülen doyumsuzluk sendromları

günümüzde yaygınlaşmaktadır. Yaşanan bu olumsuzluklara paralel olarak, kitle psikolojisi ise,suni gündemlerle uyutulmaya eğilimli hale gelmektedir. Bu sürecin sonunda genelde bireyler, gerçek hayatta baş edemedikleri sorunlarının çözümünü, sanal âlemde arayarak, hayali doyum yolunu seçebilmektedir. Medya ise bulunmaz fırsat olarak değerlendirdiği, toplumdaki bu gibi duygusal açlık olgularını, kitle psikolojisine uygun olarak, sorumsuz bir şekilde abartarak ustaca teşhir edip, istismar etmektedir. Ancak medyanın bu gibi reyting merkezli stratejilerinin bedeli ağır olmakta, yıkıcı değerlerin topluma hızla yayılması tetiklenmektedir. Son yıllarda sosyal medyanın yaygınlaşması ile medya kitleleri kontrol gücünü daha da artırmıştır. Belirtilen nedenlerle, sosyal medya bilinçli kullanılmadığında Kobani hadisesinde olduğu gibi, etki alanı ve olayları aktarma gücü (köpürterek) sayesinde kitleleri bir anda hareket geçirmek suretiyle nasıl vahim boyutlarda mal ve can kaybına yol açabileceğinden de ders çıkarmak gerekmektedir. Bu gücün Mısır Tahrir olayları veya Tunus devriminde olduğu gibi, hızlı değişimi sağlamak anlamında, olumlu örneklerine de tanık olunmaktadır.

Medya aslında ekmek bıçağı gibidir, olumlu ve olumsuz yönleri vardır. Dikkatli kullanılırsa hayatımıza kolaylık sağlayan müthiş bir teknolojidir. Ancak bu gücün fark ettirmeksizin nerdeyse hep gündemimizi belirlediğini, kişisel mahrem alanımıza dahi yön verebildiğini de göz ardı etmemek gerekir. O nedenledir ki asli görevi bilgi vermek veya birleştirici olması gereken medya, kontrol dışı olması halinde zaman zaman hayatımızda "Reis (bigboss)" toplumda ise ayrıştırıcı rol oynayabilmektedir. Bu bağlamda sorunla mücadele için, medya şiddetinin etki gücünü, sebeplerini belirleyip niteliği ve boyutları hakkında sağlıklı istatistiki veri akışının sağlanması önem arz etmektedir. Daha sonra kısa ve uzun vadeli çözüm yollarını gösteren çocuk politikasını belirlemek gerekmektedir. Bu çerçevede çözüme ilişkin, bazı ana prensiplerin altını çizmek gerekirse: Öncelikle sorunun önemine dair ebeveynler ve çocukların, medyanın fark edilemeyen algı yönetimi, bilinçaltı etki ve kontrol gücü ve arka planı hakkında bilgi edinmek amaçlı medya okuryazarlığı konusunda eğitilmeleri gerekmektedir. Bu bağlamda ailenin korunması ve önemine ilişkin toplum bilinçlendirmeli, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, evlilik okulu ve anne baba okulu, kreşler, gençlik merkezi gibi tüm resmi ve gönüllü kuruluşların daha işlevsel ve önleyici politikalar üretmeleri beklenmektedir. Ayrıca bu kurumların etkinliği çocukların medyanın tutsağı olmamaları açısından da önem arz etmektedir. Nitekim bu konudaki AY'nın, "5.md. Devletin temel amaç ve görevleri, insanın maddi ve manevi varlığının gelişmesi için gerekli şartları hazırlar" hükmü ile yine AY'nın "Gençliğin korunması" matlaplı 58. maddesinin ikinci fıkrası, "Devlet, gençleri alkol düşkünlüğünden, uyuşturucu maddelerden, suçluluk, kumar ve benzeri kötü alışkanlıklardan ve cehaletten korumak için gerekli tedbirler alır". Amir

hükümleri gereği, gençleri maddi ve manevi yönden geliştirme görevi önce devletin sorumluluğuna verilmiştir. Medyanın olumsuz etkilerine karşı çocukları manevi yönden güçlü kılmak adına ruh ve gönlün gıdası olabilecek sevgi ve empati merkezli mutluluk sanatı ve moral değerlerinin öğretilmesinde fayda bulunmaktadır. Çünkü mutluluk, neoliberalizmin empoze ettiği gibi salt tüketim merkezli özgür yaşam sınırsız zevk şeklindeki bir sanal yaşam anlayışıyla elde edilememektedir. Bu nedenle gerçek mutluluğun, çalışmak, yetenekleri geliştirmek, bilim, oto kontrol, empati, kanaat ve sabır gibi değerlerden geçtiğini, kanaat önderlerinin ergenlere örneklik yaparak öğretmesi hedeflenmelidir. Ayrıca kalkınmak için teknolojiyi kullanmak kadar, üretiminde önemli olduğu göz ardı edilmemelidir. Çünkü sonuçta tüketimi kontrol etmek, teknolojiyi üretmekten geçmektedir. Tek kanatlı uçulamayacağı gibi manevi yönden gelişme olmadan maddi yönden de gelişme olamayacağına ilişkin ileri batı ülkeleri dâhil çevremizde tanık olduğumuz sayısız tecrübeleri çocuklarımızla paylaşmalıyız. Ayrıca bu konuda tarihimizden Mevlana, Bektaşi veli, Yunus Emre vb. birçok manevi mimar kabul edilen zamanın esiri olmayan örnek model şahsiyetlerimizin, gençlere tanıtılmasında fayda görülmektedir. Bu bağlamda ulusal kültürümüze göre, çocuklara verilecek moral eğitimin özü ise şöyle özetlenebilir: Cehalet, bütün kötülüklerin anasıdır. Her asrın en güçlü silahı bilgidir. Onun için Atatürk de "En hakiki mürşit ilimdir." demektedir. Çünkü bilim olmadan, insan kendini tanıyamadığı gibi Allah'ı da tanıyamaz. Bilim, imandan önce gelir. Bilinmeyene inanılmaz. İlmin zıddı cehalettir. Bilim insana cesaret, cehalet ise korkaklık verir. Bugünkü insani sorunlarımız, kendimizi tanımamak duygusal iletişim ve paylaşma, vermeden alınamayacağını unutmak gibi aşırı bireyselleşme modasından kaynaklanmaktadır. Hâlbuki insan sosyal bir varlık olarak yaratılmıştır. Bu konuda Halide Edip Adıvar, "Mesut eden değil meşgul eden bir medeniyet yaşıyoruz." diyor. Hâlbuki mesut olmanın yolu, mesut etmekten, bilgiden, geçiyor. İnsanlar taş devri yaşamıyorlar ama kalpleri taşlaşan insanlar var. Kalpleri taşlaşan insanların kalplerini yumuşatmanın yolu da bilgili ve özverili olmaktan geçmektedir. Son söz olarak belirtilenler çerçevesinde medya şiddeti ve çocuk sorununun çözümüne dair ana temanın altını çizmek gerekirse, çocuğun suça karışmasına sebep olan birçok parametreye kıyasla, en kolay engellenebilecek olan belki medya şiddetinin tahribatıdır. Bu konuda da başta medyanın özdenetiminin yanında ilgili tüm resmi, STK ve vatandaşların bizzat medya izleme ve denetim görevini sosyal sorumluluk bilinci içinde yerine getirmeleri beklenmektedir. Belirtilen çerçevede çocuk medya programları, yetişkin, çocuk ve gençlerin farklı gelişimsel özellikleri dikkate alınarak hazırlanmalıdır. RTÜK tarafından uygulamaya konulan korumalı saat düzenlemesi ve akıllı işaretler sistemi tam olarak uygulanmalıdır. Geleceğimiz olan çocukların kendisiyle ve çevresiyle barışık olarak yetişmeleri ve ülkemizin kalkınması için

başta aile ve devlet yetkilileri olmak üzere herkesin üzerine düşen sorumluluğu bu bağlamda yerine getirmesi insanlık borcudur. Küresel güçlerinde çok dillendirdikleri insan ve çocuk hakları konusunda samimi ve duyarlı politikalar izlemeleri beklenmektedir. Bu bağlamda dünyada barış için kaçınılmaz olan sosyal adalet ve paylaşmayı özendirici, sosyo-ekonomik dengesizlikleri gidermeye yönelik sağduyulu stratejileri izlemelerinin bütün insanlığın yararına olacağını çok geç olmadan idrak etmeleri gerekir.

Notlar

(*) Doç. Dr., Konya Karatay Ü. İİBF Sosyal Güvenlik Öğretim Üyesi.
E-posta: necatikayhan@gmail.com

Kaynaklar

AKÇALI S. (2014).Tüketim Toplumunda Çocukluğun Yitişi, AKÇALI Selda (Ed.) Çocuk ve Medya içinde, Ankara: Nobel Kitap.

AYRANCI, Ü., KÖŞGEROĞLU, N. GÜNAY, Y.(2004). TV'de çocukların en çok seyrettikleri saatlerde gösterilen filmlerdeki şiddet düzeyi, *Anadolu Psikiyatri Dergisi,* 2004; 5(3): 133-140.

BJORKQVIST, K. (1985). Violent films, anxiety, and aggression. Helsinki: Finnish Society of Sciences and Letters.

BUSHMAN, B. J.,& HUESMANN, L. R. (2006). Short-termandlong-termeffects of violent media on aggression in children and adults. *Archives of Pediatricsand Adolescent Medicine,* 160 (4), 348-352.

ÇAPCIOĞLU, İ. (2008), Cultural Globalization and Global Flow of Popular Culture, *World Applied Sciences Journal,* Vol. 4, pp. 10-15.

ÇAPCIOĞLU, İ. & ÇAPCIOĞLU, F. (2015). Popüler Kültürün Metalaştırdığı Değerlerimizi Nasıl Yeniden İnşa Edelim?, Uluslararası İnsani Değerlerin Yeniden İnşası Sempozyumu, 3. Cilt, ss. 21-29, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.

ÇÖĞÜN, M (1997). Ekrandaki Şiddet Görüntülerinin Çocuk Üzerindeki Kötü etkileri İ.Ü. SBE Yüksek Lisans Tezi.

COUNCIL ON COMMUNİCATİONS AND MEDIA, (2009). From the American Academy of Pediatrics: Policystatement—Media violence. Pediatrics.

DİNÇER, Müjde Ker, Yılmazkol Özgür (2014). Tv Çocuklara Gerçek Hayatı Şiddetle öğreten "Çağdaş Masal Anlatıcısı", AKÇALI Selda (Ed.) Çocuk ve Medya içinde (s.195), Ankara: Nobel Kitap.

DÖNMEZER,S., Kriminoloji, 8. Basım, Beta Basım Yayım, İstanbul, 1994.

EKŞİ, Aysel (2010). Ben Hasta Değilim, İstanbul: Nobel Tıp Kitapevi.

ERDOĞAN, İ (1999). Popüler Kültür: Kültür Alanında Egemenlik ve Mücadele. İçinde, *N. Güngör (der.)Popüler Kültür ve İktidar,* Ankara: Vadi. s. 18-53.

ERDOĞAN, İ., Alemdar, K. (1994). Popüler Kültür ve İletişim, Ankara: Ümit Yayıncılık.

FERGUSON CJ, SAN MİGUEL C, GARZA A, JERABECK JM. (2012) A longitudinal test of video game violence influences on dating and aggression: a 3-year longitudinal study of adolescents. J Psychiatr Res.2012; 46: 141-146.

GENTİLE DA, BUSHMAN BJ. (2012) Reassessing media violence effects using a risk and resilience

approach to understanding aggression. *Psychology of Popular Media Culture.* 2012;1: 138-151.

GÜVEN, S. (2015). Medyada Çocuk ve Toplumsal Dönüşüm, Ankara: Orient yayıncılık.

HUESMANN, L. ROWELL vd. (2003). Longitudinal Relations Between Childrens Exposure To TV Violence and Their Agressive and Violent Behavior in Young Adulthood, *Dev Psychol,* 39: 201-21.

KAYHAN, Necati (1997). Çalışan Çocukların Sorunları, Ankara, Orman-İş Sendikası.

KAYHAN, Necati (2010). Küreselleşme, Sosyal Devlet ve Haklardaki Geri Çekilme Bağlamında Türkiye'deki Yıllık İzin Hakkı ve Bazı Uygulama Sorunları, Ankara TES-İŞ Eğitim Yayınları.

KURTOĞLU, Ramazan (2013). Küresel Para Savaşları ve Davranış Ekonomisi Nörofinans, Ankara, Orion Kitabevi.

MARRS, Texe (2003). Dark Majesty Uluslararası Güç Odakları, İstanbul, Timaş Yayınları.

MEDIA VIOLENCE COMMISSION (2012). International Society for Research on Aggression (ISRA). Report of the media violence commission. Aggress Behav.

MILLER L ALEC vd. (2001). Dialectical Behavior Threapy in Clinical Practice, Suicidial Behaviors in Adolescent Who is Most At Risk ed. Dimeff, Lindaa Koerner Kelly The Guilford Press, 7-22.

MORA, Nejla (2014). Gençlerde Medya Bağımlılığı, Naci Bostancı (Ed.) Çocuk ve Medya içinde (20-23), İletişim ve Diplomasi, Sayı: 2 (Ocak-Haziran 2014) Ankara, TC. Başbakanlık Basın Yayın ve Enformasyon Genel Müdürlüğü.

ÖNÜR, N. (2001). Medya ve Eğitim, İzmir: Barış Yayınları.

ÖZAL, Özcan (1996). "Medya ve Şiddet", *Yeni Türkiye,* Yıl 2, Sayı 11, 550-552.

ÖZER, Ö. (Ed). (2010). Medyada Şiddet Kültürü, İstanbul: L-T LİTERATÜRK.

ÖZTÜRK, C. VE KARAYAĞIZ, G. (2007). Çocuk ve TV. Ankara Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi, 10 (2), 81-85.

RTÜK Medya da Şiddete Duyarlılık Paneli,(2005). Medyada Şiddete Duyarlılık, Ankara: RTÜK Yayın No: 11.

RTÜK Radyo ve TV'lerde Şiddet ve İntihar Haberlerinin Sunumunun Toplum Üzerindeki Etkileri Sempozyumu,(2003). Şiddet ve İntihar Haberleri, Ankara: RTÜK Yayın No: 6.

RTÜK,(2013).Türkiye'de çocukların medya kullanma alışkanlıkları araştırması, 1. Türkiye Çocuk ve Medya Kongresi.

RTÜK-EGM Ortak Paneli, (2003). Medya ve Polis, Ankara, RTÜK Yayın No: 5.

SARI, İ., ÖZDEMİR M. (Ed), (2013). Çocuk ve Bilişim, Samer Bilimsel Yayınları**.**

ŞİRİN M. R. (2011). Çocuk Hakları ve Medya El Kitabı, Çocuk Vakfı Yayınları: 88, İstanbul.

ŞİRİN, M. R. (2014). Çocuk ve Medya Eşitsizlikler Dünyası, Naci Bostancı (Ed.) Çocuk ve Medya içinde (20-23), İletişim ve Diplomasi, Sayı: 2 (Ocak-Haziran 2014) Ankara, TC Başbakanlık B.Y.E. Genel Müdürlüğü.

SOYGÜDER, Ş. (2007). Türk Popüler Medyasını Yeni Şöhret Bulma ve Tüketme Yolu, Özgür Yılmazkol (Der.) Ankara, Nobel Yayın Dağıtım.

SPENGLER, Osvald, (1997). Batının Çöküşü, 2. Baskı, Ankara, Dergâh Yayınları.

TARHAN, Nevzat (2006), Psikolojik Savaş Gri Propaganda, İstanbul: Timaş Yayınları.

ULUÇ, B. (2005). TV'lerde Yer Alan Şiddet İçeren Programların Okulda Şiddete Etkisi ve Şiddet Önleme Amacıyla Okul Yöneticilerinin Alabileceği Önlemler, Mesleki Eğitim Dergisi, 7 (14): 44-73.

ÜNSAL, A. (1996). Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi Cogito- Şiddet Özel Sayısı 2. Baskı İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

VOSSEKUİL B, FEİN RA, REDDY M, et al.(2002) The Final Report and Findings of the Safe School Initiative: Implications for the Prevention of School Attacks in the United States. Washington, DC: US Secret Service, US Dept of Education

WORTH, A. KEİLAH vd. (2008) Exposure of US Adolescents to Extremely Violent Movies, *Pediatrics* 122 (2): 306, 312.

YAVUZER, Haluk (1987). Çocuk ve Suç, İstanbul, Remzi Yayınları.

YILMAZKOL, Özgür,(2007), Medya Okumaları, Ankara, Nobel Yayın Dağıtım.

İnternet Kaynakları

ADEM, Solak ve Arkadas-THIBERT ve H. Feray Salman (2013).UNİCEF Şiddet Raporu, http://www.unicef.org.tr/files/bilgimerkezi/doc/izleme-gostergeleri-kilavuzu.pdf Erişim Tarihi: 15.10.2014.

AİLE.sos.pol.rapor (2008). Çocuk Programları ve Bu Programlarda Yayımlanan Reklamların, İçerik Analizi Araştırması, pdf-İstanbul Erişim Tarihi: 10.10.2014.

T.C Başbakanlık Aile ve Sosyal Politikalar Genel Müdürlüğü nün, Aile Değerleri Araştırması (2010). Medya kütüphane_61_Turkiyede aile_degerleri2014.pdf Erişim Tarihi: 15.08.2015

AİRLINE, Kaplan (2012). http://www.psychiatrictimes.com/child-adolescent-psychiatry/violence-what-effects-behaviormedia Erişim Tarihi: 25.09.2014

ARTIK, Nevzat (2013). Sigara, uyuşturucu ve hastalık risklerine karşı kara üzüm çekirdeği, http://adlibilimler.ankara.edu.tr/files/2013/08/Grape-Seed-Article.pdf. Erişim Tarihi: 15.10.2014.

BULUT, Aycan (2013). ÇocuklarŞiddetiUnutmazhttp://www.milliyet.com.tr/cocuklar-siddeti-unutmaz--cocugum-1728773, Erişim Tarihi: 10.08.2014.

DELİSİ M, VAUGH MG, GENTİLE DA, et al.(2013). Violent video games, delinquency, and youth violence: new evidence. Youth Violence and Juvenile Justice. Inpress. http://public.psych.iastate.edu/caa/abstracts/2010-2014/13DVGAS.pdf Erişim Tarihi: 15.08.2015.

RTÜK, KaraListesi (2012). http://www.milliyet.com.tr/bu-da-rtuk-un-kara-listesi/gundem/gundemdetay/default.htm, Erişim T.15.09.2014.

KALKINMA BAKANLIĞI,(2014-2018).10. Kalkınma Planı Çocuk Çalışma Grubu Raporu, http://www.istka.org.tr/content/pdf/onuncu-kalkinma-plani.pdf Erişim T.15.7.2015.

KÜÇÜKCAN, Talip (2011). diziler-siddete-tesvik-ediyor.ttp://www.dunya.com/ -ErişimTarihi:20.10.2014.

STRUNSKY, Burke E. (2013). Vstudy-decMediaVıolence,https://w2.parentstv.org/main/Research/Studies/CableViolence/vstudy_dec2013.Kasım-2014, Erişim Tarihi: 25.09.2015.

TARHAN, Nevzat http://bilgelerzirvesi.org/bildiri/tarhan.pdf Erişim T.: 25.09.2015.

TUİK (2013). Türkiye İstatistik Kurumu, TÜİK.gov.tr, Erişim T.: 25.09.2015.

UYUSTURUYA_KARİSAN_UNLULER//www.sabah.com.tr/fotohaber/gundem/adi- Erişim T.: 25.09.2015.

EK: Birleşmiş Milletler Genel Sekreterliği'nin Çocuklara Yönelik Şiddeti Önlemeye Yönelik Tavsiyeleri

Genel Tavsiyeler:

a) Önlemeye öncelik tanınması – şiddet ortaya çıkmadan önce risklerin belirlenmesi ve olası şiddet eylemlerinin önlenmesi için gerekli kaynak tahsisi. Toplumu sarsan yoksulluk, cinsiyet ayrımcılığı, gelir eşitsizliği, aşırı kalabalıklaşma ve diğer etmenleri ve sorunları ele alacak ekonomik ve sosyal politikalar.

b) Şiddetten arınmış değerlerin yaygınlaştırılması – çocuklara yönelen şiddeti normal bir durummuş gibi gösteren değer ve inançlara karşı çıkılması. Şiddetin çocuklara verdiği zarar konusunda kamuoyunun duyarlılaştırılması.

c) Çocuklarla birlikte çalışanlarda kapasite geliştirme (eğitim, yatırım, geliştirme) – titiz bir seçme, yetiştirme ve sistematik eğitim; her türlü şiddetin yasaklanması dâhil davranış kuralları ve net uygulama standartlarının belirlenmesi.

d) Çocukların katılımının sistematik biçimde sağlanması, çocukların görüşlerinin dinlenmesine yönelik usuller oluşturulması.

e) Çocuk dostu raporlama mekanizmaları oluşturulması – şiddet olaylarının, mesela herkes tarafından iyi bilinen telefon hatlarından bildirilmesini sağlamak üzere güvenli, kamuoyuna mal olmuş ve özel mekanizmaların oluşturulması.

f) Toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin ele alınması – kız ve erkek çocuklar farklı (ancak ciddi) şiddet risklerine maruz kaldıklarından, şiddete karşı politikaların toplumsal cinsiyet perspektifinden hareketle hazırlanması ve uygulanması.

g) Sağlanan ilerlemelerin izlenebilmesi ve her kademedeki programlara girdi sağlanması açısından sistematik ve etkili bir veri toplama sisteminin oluşturulması.

Çocuğun Bulunduğu Alanlara Özel Tavsiyeler:

Evde ve Ailede Okullarda ve Eğitim Ortamlarında Kurumlarda, Bakım Altında ve Tutukevlerinde Bulunan Çocuklar

a) Ailelerin korunması ve topluluk temelli alternatifler yoluyla çocukların kuruma yerleştirilmeleri uygulamasının geriletilmesi. Kurumlara yerleştirmeye ancak ‘son çare’ olarak başvurulması.

b) Bağımsız organlar aracılığıyla etkili bir izlemenin, bakım ve yargı kurumlarına düzenli erişimin sağlanması.

İşyerlerinde

a) En kötü biçimlerdeki çocuk işçiliğine öncelik tanımak üzere, çocuk işçiliğinin ortadan kaldırılması için ülkedeki iş yasalarının uygulanması. Bu arada, kayıt dışı sektörde çalışan çocuklara özel önem verilmesi. Devletler, bu sorunun çözümüne ilişkin tartışmalara çocukları da dâhil etmelidir.

b) Çocukların yasal çerçevede çalıştıkları durumlarda, şiddeti önleme programlarına açık biçimde yer veren teftiş süreçlerinin harekete geçirilmesi.

c) Çocukların yasa dışı çalıştıkları durumlarda, bu çocukların işlerini bırakmalarını, eğitim ve öğretime dönmelerini sağlayacak telafi ve entegrasyon programlarının devreye sokulması.

Sokakta ve kamusal alanlarda:

a) Toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin azaltılması. Kamusal politikaların çocuklar üzerindeki etkilerinin analizi.

b) Polis için çocuk hakları eğitiminin düzenlenmesi ve uygulanması. Marjinal gruplardan çocuklarla nasıl çalışılacağı, çocukların gelişim aşamalarına ilişkin bilgiler, arkadaş grupları ile çete arasındaki ayrımın netleştirilmesi, alkol veya uyuşturucu kullanan çocuklarla nasıl ilgilenileceği vb. bu eğitim kapsamında yer alması gereken başlıklardır.

c) Mağdurlar ve failler için entegre hizmetlere erken erişim sağlanması; mağdurlara yönelik hastane bakımı ve psikolojik hizmetler ile faillere yönelik rehabilitasyon programlarının geliştirilmesi. (Arkadaş vd. 2013, UNİCEF Şiddet Rapor, http://www.unicef.org.tr/files/bilgimerkezi/doc/izleme-gostergeleri-kilavuzu.pdf).

Toplum Bilimleri Dergisi

Ercan ESER (*)

İSLAM HUKUKUNDA EMANET MALLARIN HUKUKİ STATÜSÜ

öz

Emanet malların korunmasının dini ve hukuki bir yükümlülük olarak görüldüğü, klasik kaynaklarında "*emanet*" ile ilgili hükümler özel bir başlık altında incelenmiştir. Karşılılklı güven ve emniyet istikrarlı bir toplum için zorunludur. Karşılıklı güvenin en önemli tezahürü ise emanetleri korumaktır. Emanete ihanet ise bireylerin kişilik ve güvensizliğini doğurur ve bunun doğal bir sonucu olarak toplumsal güveni zedeler. Bu bakımdan kişinin ihtiyaç duyduğu zaman, malını emanet bırakabileceği kişi ve kurumlara önem verilmesi mal güvenliğinin de önemli bir teminatı olmaktadır. Fıkıh kitaplarının ödünç, rehin, lukata ve gasp gibi farklı bölümlerinde ele alınan emanet malların korunmasıyla ilgili hukuki hükümler Makalemize konu teşkil edecektir. Çalışmamızda bu konuyla ilgili hükümleri fıkıh mezheplerinin farklı görüşlerini de dikkate alarak mukayeseli bir tahlile tabi tutmaya çalışacağız.

anahtar kelimeler

Vedîa', iare, lukata, gasb, rehin

abstract

The Legal Status of The Trust Deposit in Islamic Law

The Islamic law considers the protecting trusts as a religious obligation and the rules about to the trust have been examined in the chapter of Islamic law sources. In order to have a happy and peaceful society people must trust each other and must protect the property entrusted to them. Protecting trusts and keeping them from damage are among the leading duties of all people. Damaging the trusts weakens the power of society and causes its extinction. As it is legitimate to entrust one's property to someone when it is necessary, it is also appreciated to accept the trust as an example of cooperation and solidarity. In the fiqh books the issue of entrusting is handled within several subjects such as lending, pledge, lost property and usurpation. The paper will explore the provisions regarding entrusted properties.

keywords

lending, pledge, trust deposit, usurpation

I. GİRİŞ

Emanet malların korunması ve sahiplerine iade edilmesi hukuki ve dini bir yükümlülüktür. Huzur ve güven ortamında yaşayan toplumlar, karılıklı güvenin en son aşamasının göstergesi olan "emanete riayet bilinci" yüksek olan toplumlardır.

İslam hukuku bakımdan karşılıklı güveni pekiştiren "emanete riayet" klasik kaynaklarda özel bir başlık altında incelenmiş, maddi bir karşılık beklemeksizin bu hizmetin ifa edilmesi dini bir yükümlülük (ibadet) kabul edilmiş, bunun doğal bir yansıması olarak da emanetlere hıyanet/ihanet etmek ise münafıklık alameti olarak görülmüş ve günah sayılmıştır. (Nisâ, 4/58; Bakara, 2/283; Maide, 5/2; Ebû Dâvud, İcâre, 45; Tirmizi, Eymân, 14; Beyhakî, II, 261)

Fıkhi bir terim olarak ise bu kavram emanet bırakma (*vedîa*), ödünç alma (*iâre*), buluntu mal (*lukata*), kiracının kiraladığı eşya (*me'cûr*), şirket ortaklarının müşterek malları (*emvâl-ı şerike*), mütevellinin idaresi altındaki vakıf malı, veli veya vasinin sorumluluğundaki ehliyetsiz ve sınırlı ehliyetli (küçük, mecnun (akıl hastası), aklı zayıf (matuh) kişilere ait olan malın, koruması ile emanet kavramı arasında yakın bir anlam ve içerik ilşkisinin bulunduğu görülmektedir. Çünkü bu terimler genellikle toplumsal güveni ve himayeyi amaçlamaktadır. (Ayrıca satın almak veya malı görüp daha sonra satın alacağını ifade ederek, bedelini ödemeden geçici süreli götüren müşterinin sorumluluğu altında bulunan mal, *bey-i bi'l vefa* yoluyla kabzedilen malın borçtan fazlasının müşterinin sorumluluğu altında kalan miktarı, batıl satış ile satılıp satıcının izniyle alıcının

uhdesinde bulunan mal, rehin alan kimsenin (*mürtehin*) sorumluluğunda borç tutarından fazla olan mal ve gasıbın sormluluğu altında bulunan mal emanet mallar kapsamında değerlendirilmektedir. (Bilmen,IV,146)

II. EMANET KAVRAMI ve HÜKMÜ

Emanet kavramı günlük dilde çok farklı anlamlarda yaygın olarak kullanılmaktadır. Türk hukuk literatüründeki "emanet" kavramı, Arapça *vedîa* kavramının karşılığıdır. Bu hukuki terimle ilgili olarak malını başkasına emanet eden kişi için "*mûdi*" emanet malın korunarak daha sonra gerçek sahibine teslim edilmesini taahhüt eden kişi için *müstevda'*, emanet olarak başkasına bırakılan mal için "*vedîa'"* kavramları kullanılmaktadır. (İbn Manzûr,VIII,380; Zebîdî,XXII,307-308)

Teknik bir terim (ıstılah) olarak v*edîa* (emanet), korunmak ve daha sonra sahibine iade edilmek üzere malın güvenilir bir kişiye bırakılmasıdır. Mecelle de *vedîa*yı "hıfz için bir kimseye verilen mal" şeklinde tanımlamıştır. (Mecelle, Md. 763)

Mısır Medeni Kanunu 718. Maddesinde vedîa, *"kişiyi başkasından emanet aldığı malı muhafaza etmek ve aynı ile geri iade etmekle yükümlü kılan akit"* şeklinde tanımlanırken, Türk Borçlar Kanunu 561. Maddesi vedîa'yı "*saklama sözleşmeleri*" başlığıyla ele almakta *"saklayanın, saklatanın kendisine bıraktığı bir taşınırı güvenli bir yerde koruma altına almayı üstlendiği sözleşme*". şeklinde tanımlamaktadır.

Kanunda, emanet alanın emaneti iade etme zorunluluğu lafzen belirtilmese bile tanımdan malın korunacağı sürenin bitiminde sahibine iade edilmesinin zorunlu olduğu anlaşılmaktadır. (Bilge,344)

III. EMANET MALLARIN KORUNMASI

İslam hukukçuları genellikle başkasına emanet edilen menkul malların korunmasını hukuki bir zorunluluk değil, kişiler arasında karşılıklı güven tesisini amaçlayan, ahlaken ve dinen tavsiye edilen (mendup, müstehap) bir davranış olarak görmüşlerdir.(İbnÂbidîn,VIII,334;Şeyhizâde,III,467;İbnNuceym,V,162;İbn kudâme,III,209; Tarâblusî,VII,269; Nevevî, XV,5) Ancak irade beyanına dayanan ve taraflara karşılıklı bir takım sorumluluklar yüklediği için emanet akdi (vedîa), bu yönüyle dinen tasvip edilen ahlaki bir davranış olarak kabul edilse bile bu müessese aynı zamanda hukuki bir nitelik arz etmektedir. Çünkü mülkiyeti başkasına ait olan bir malın belli bir süreyle korunmasının önemli hukuki sonuçları bulunmaktadır. Emanet malın kim tarafından, nasıl, nerede ve ne kadar süre ile korunacağı, kişinin, emanetindeki mal üzerinde herhangi bir tasarrufta bulunulup bulunulamayacağı, bu hususlara örnek verilebilir. Konu ile ilgili görüş

farklıklarını daha sonra müzakere etmek üzere şimdilik şu hususu belirtmek gerekir ki, emaneti koruma sorumluluğunu uhdesine alan kişinin, onu kendi malı gibi korumak sorumluluğunda olduğu, kusurlu davranıp, gereken ihtimamı göstermemesi ya da emanet mala karşı haksız fiilde bulunması durumunda tazmin ile sorumlu olacağı temel ilkedir. (İbn Kudâme, IX, 270-71;Senhûrî, VII, 703) Makalemizde emanet malların korunması ve konu ile ilgili hususları analiz etmeye çalışcağız.

A. Emanet Malın Korunması Öngörülen Yerin Belirli Olması

Emanet malın nasıl ve ne kadar süre korunacağı konsunda bazı görüş farklılıklarının bulunduğu anlaşılmaktadır. İlke olarak fakihler emaneti kabul eden kişinin (*mustevda'*), emaneti, emanet verenin (*mûdi'*) üzerinde ittifak edilen (özel) bir yerde korunması gerektiğini benimsemişlerdir. Fakat konunun detayında mezhepler arasında cüzi bazı görüş farklılıklarının bulunduğu görülmektedir.

Hanefi hukukçulara göre emaneti kabul eden kişinin emanet malı kendi ailesine veya ortağına emanet bırakması durumu da malın korunma altına alınması olarak kabul edilmektedir. Maliki hukukçuların da bu konuda Hanefiler ile benzer görüşleri benimsedikleri anlaşılmaktadır. Ancak malikiler bu konunun kapsamını biraz daha genişlettikleri örneğin, emanet alan (*müstevda'*)'ın, emaneti güvendiği aile fertlerinin dışında uzun süre beraber çalışarak güvenilir olduğunu test ve tecrübe ettiği işçisine emanet edebileceğini de kabul etmişlerdir. (Desûkî, III, 423; Şeyhîzâde, III, 470)

Emanet aldığı malı, sahibinin izni olmadan yukarıda belirtilen kişilerden başka birisine emanet etmesi ya da emanet malın, taraflarca üzerinde ittifak edilen yerin dışında başka bir yere taşıması ve malın zarar görmesi haksız fiil sayılarak *müstevda*'ın tazmin sorumluluğu doğacağını kabul etmişlerdir. Ancak kaçınılması mümkün olmayan beklenmedik durumlarda veya olağan üstü hallerde örneğin; yangın veya sel baskını, hırsızlık ve gasp gibi durumlarda emanet malın bulunduğu yerden daha güvenli veya ona denk bir yere (örneğin malın yangından uzak olan komşu eve nakledilmesi, batma tehlikesi olan gemideki emanet malın başka bir gemiye aktarılması) emanet akdinde taraflarca belirlenen muhafaza yeri şartına aykırılık olarak kabul edilmemekte ve tazmin sorumluluğu gerektiren bir durum olarak kabul edilmemektedir. (İbn Nüceym, VII, 279; İbn Kudâme, IX, 263) Ancak emanet alan kişinin (*müstevda'*) ın malın yerinin değiştirilmesi durumunun mücbir sebeplerden kaynaklandığını ıspatlaması gerekir. (Serahsî,XI,205,209; Kâsânî, VI, 208; Bağdadî, I,211-212;İbn Nüceym, VII, 274; Merginanî, III, 215; İbn Kudâme, VII, 281)

Şafiî hukukçular müstevda'ın kapsamını nispeten daha dar tuttukları ve emanet malı (*vedîa'*)yı (*müstevda'*)ın bizzat kendisinin koruması gerektiği görü-

şünü benimsedikleri görülmektedir. Diğer mezheplerin aksine Şafiî hukukçular mal sahibinin izni olmadıkça emaneti kabul eden kişinin kendi aile fertlerine emanet etmesini emanet sözleşmesine aykılık olarak görmektedirler. Bu bakımdan böylesi durumlarda emanet malın zarara uğraması durumunu müstevda'ın kusuru ve haksız fiili olarak kabul etmiş ve tazmin sorumluluğu doğacağını ileri sürmüşlerdir. Ancak Şafiî hukukçular Hanefi ve Maliki fakihler gibi hastalık veya yolculuk gibi istisnai durumlar ve mazeretler sebebiyle emanet malın aile fertlerinin yanında koruma altına alınabileceğini benimsemişlerdir. (Şirbînî,III,82; Buceyrimî, III, 688)

Borçlar Kanununda emanet alan kimsenin (*müstevda*') emaneti güvenli bir yerde muhafaza altına almakla yükümlü olduğu belirtilmektedir. (Türk Borçlar Kanunu, Madde 561.) Ancak bu güvenli mahallin ve koruma şeklinin nasıl olacağı konusunun, eşyanın durumuna ve şartlara göre belirlenebileceği ifade edilmektedir. Ayrıca vedîa'nın ücret karşılığında korunması halinde emanet alanın sorumluluğu artmakta, ücret alınmadığında ise sorumluluk azalmaktadır. Bazı durumlarda (yerleşim mahallerinin güvenli olup olmaması, ekonomik yetersizlikler sebebiyle hırsızlık temayülünün olması ya da sosyal refahın yüksek olması sebebiyle bu tür eylemlerin az olması vb. durumlar), emanet eşyanın muhafazasında *müstevda'*ın daha fazla dikkat ve hassasiyet göstermesini ve gerekli tedbirleri almasını gerektirirken bazı durmlarda ise fazla tedbir alınmasına ihtiyaç duyulmamaktadır. Çünkü antika bir eşya, para veya nadir bir el yazması kitabın muhafazasında alınacak tedbir ile hurda ve değersiz bir eşyanın korunmasında gösterilecek dikkat ve itina farklılık arz etmektedir. (Bilge, 347-348)

B. Emanet Malın Korunacağı Yerin Tayin Edilmemesi

Emanet akdinin gerçekleştiği sırada taraflar arasında emanet malın nerede korunacağı belirtilmemişse emanet alan ve koruyan (*müstevda'*), örfe uygun olarak malı kendi malını koruduğu gibi ihtimam göstermekle ve güvenli bir yerde muhafaza etmekle yükümlüdür. Emanet alınan paranın kilitli kasada, yatakların evin içerisinde, koyunların ahırda korunması bu duruma örnek verilebilir. (Hısnî,325; Kâsânî, VI, 209) Müstevda'ın emanet malı koruma altına alma konusunda gereken ihtimamı göstermemesi sebebiyle emanet malın zarara uğraması, tazmin sebebi olan bir haksız fiil kabul edilmektedir.

Bazı durumlarda müstevda'ın ikamet ettiği yerin değişmesi, emanet malın yerinin değişmesini zorunlu kılabilir.

Genel anlamda emanet bırakılan mallar, korunmak için belirli bir süreyle sınırlı olmadığı gibi bir mekanda korunmakla da zorunlu değildir. Yani kişi zorunlu olarak yolculuğa çıkacağı zaman yol emniyeti olmasa da emanet malı yanında götürebilir. Ya da yolculuğa çıkması zorunlu olmayan durumlarda aile-

si ile birlikte yolculuk yapıyorsa yine emanet malı beraberinde götürebilir. Bu durumlarda malın zarar görmesinden dolayı tazmin söz konusu olmaz. Çünkü kişinin ailesi ile birlikte yolculuk yapması malı koruma altına alması demektir. Ancak Hanefi fakihler götürülecek mahallin uzaklık veya yakınlığına göre hükmün değişeceğini yani tazmin durumunun söz konusu olabileceğini ifade etmişlerdir. (İbn Kudâme, VII, 284; İbn Muflih, V, 86-87; Heyet, *Mevsûa*, XXXXIII, 31; Bilmen, IV, 158-159)

C. Emanet Malın Korunma Süresi

İslam hukukçularının emanet bırakan malın (*vedîa*) sahibi gâib olup, yaşayıp yaşamadığı bilinmediği ve kendisinden kesin olarak haber alınamadığı durumlarda emanetin ne kadar süre korunması gerektiği konusunda farklı kanaatlere sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Emaneti kabul eden (*müstevda'/mûda'/vedi'*)', emanet aldığı malı koruma görevini üstlendiği için emanet aldığı malı sahibine teslim edinceye kadar bu malın korunmasına hassasiyet göstermesi gerekir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v) sözleşme hükümlerine riayet edilmesini emretmiştir. (İbn Ebî Şeybe, IV, 113 Ebû Dâvud, cihad, 164; Tirmizî, siyer, 27; İbn Hibbân, XI, 215; Beyhâkî, VI, 473) Buluntu mal (*lukata*) ile emanet mal (*vedîa*) koruma bakımından birbirleriyle benzer hükümlere tabi iseler de, sahibi kaybolan emanet malın (*vedîa*) ne kadar süre bekletileceği konusu aynı hükme tabi değildir. Çünkü buluntu malın sahibi bilinmemektedir, ilan edildikten sonra sahibi bulunmazsa sevabı kendisine bağışlanmak olmak üzere tasadduk edilir. Malını emanet bıraktıktan sonra kaybolan kişi (*gaib*) bulununcaya veya öldüğü ortaya çıkıp mirasçıları tarafından babalarının bıraktığı emanet malın iadesini talep edilinceye kadar bu mal muhafaza altına alınır. (Serahsî, XI, 235; Heyet, *Fetâvâ,* IV, 358;Burhanüddin, V, 550; İbn Âbidîn, V, 676; Bağdadî, I, 222) Maliki hukukçulara göre emanet malın (*vedîa*) sahibinden haber alınmazsa emanet alan kimse (*müstevda'*) mal sahibinin bulunabileceği en son zamana kadar malı muhafaza eder, hayatta olduğundan ümidini kaybederse emanet malı mirasçılarına verir, mirasçıları yoksa onun adına tasadduk eder. (Nemerî, II, 804; Şirbînî, III, 92; Nevevî, XIV, 198; Büceyrimî, III, 639)

Diğer taraftan uzun süre emanette kalması sebebiyle bozulabilme veya zarar görebilme riski olan mallar (*vedîa*), hakimin emriyle satılarak bedeli güvence alınır. Satılmadığı için uzun süre bekletmeden dolayı malın bozulup zarara uğraması durumunda emanet alan kişi tazminle sorumlu olmaz. Çünkü emanet alan kişi (*müstevda'*) emanet aldığı malı (*vedîa*) örfe uygun tarzda koruma altına almış sayılır. (Alî Haydar, II, 250)

Hanbeli hukukçulara göre de sahibi bilinmeyen buluntu malları (lukata) emanetinde bulunduran ancak sahibini ve mirasçılarını tespit edemeyen (*müs-*

tevda'), bu durumda emanetindeki malı hakime teslim edebileceği gibi tasadduk da edebilir.

Diğer taraftan malını emanetçiye bırakan *mûdi*'in daha sonra vefat etmesi ve emanet malda üçüncü bir şahsın alacak hakkının olduğu ortaya çıkması durumunda (*müstevda'*), ölen kişinin mirasçılarını tanıyor ve üçüncü şahsın bu mal üzerinde gerçekten alacak hakkı olduğunu biliyor ise koruma için yaptığı kişisel masrafı düştükten sonra emanetindeki malı adlî korumaya almak için hakime teslim etmesi zorunludur. (Buhûtî, IV, 175; Merdâvî, VI, 240)

D. Emanet MalınKorunması Karşılığında Ücret Alınması

Emanet alan kimsenin malı koruma karşılığında mali bir bedel almayı şart koşmasının meşru olup olamayacağı konusunda fukahanın üç farklı görüş benimsediği görülmektedir.

a. Hanefî ve Şafiî hukukçular emaneti koruyan kişinin bu yükümlülülüğü karşısında bir ücret taleb edebileceği kanaatindedir. Akdin kuruluşunda konuşulmuşsa bu bağlayıcı şart olarak kabul edilir. (Heyet, *Fetâvâ*, IV, 342; Kâsânî, VI, 151; Zekeriyâ, III,74) Hazırladığı Kod'da Hanefi fıkhını esas alan Kadri Paşa ise emanet alan kişinin akid esnasında ücret almayı şart koşmadığı sürece emaneti korumak üzere ücret alamayacağını savunur. (Kadri Paşa, 115.) Şafiî hukukçular da malı koruması karşılığında emanet alanın (*müstevda'*) ücret talep etme hakkının bulunduğu kanaatindedir. (Abbadî, VII, 100; Heyet, *Mevsûa*, XXXXIII, 12)

b. Maliki hukukçulara göre ise emanetin korunması (*hırz*), emanetçinin evini veya dükkanını işgal etmesi durumunda müstevda' ücret talep edebilir ancak malın evin dışında belirlenen bir yerde korunacağına dair yapılan anlaşmaya aykırı davranırsa ücret alamaz. (Mevvâk, V, 266.)

Akid yapılırken, ücret almak şart koşulmaz ve emanet edilen kimseden başka da güvenilir kimse bulunmazsa bu tür korumalardan dolayı örfe göre de ücret ödenmiyorsa *müstevda'* ücret talebinde bulunamaz. Ancak taraflar emanet malı korumak için ücret konusunda anlaşmış ise yahut *müstevda'* bütün mesaisini emanet malı korumaya tahsis ediyorsa bu tür hizmet karşılığında ücret alması örfen caiz olur. Çünkü genel fıkıh kuralına göre örfen meşru kılınan şey şer'an de meşru kılınmış gibidir. (Haraşî, VI, 119; Desûkî, III, 431***;*** İliş, VII, 45; Hattâb, VII, 294; İbn Cüzey,301; Heyet, *Mevsûa*, XXXXIII, 13)

c. Hanbeli hukukçular ise emanet alanın (*müstevda'*), emanetin korunması için bir bedel şart koşmasını caiz görmemekle birlikte emanet malı koruma karşılığında ücret alınabileceği kanaatindedirler. (Heyet, *Mevsûa*, XXXXIII, 13; Türk Borçlar Kanunu Md.561) Mısır Medeni Kanununun 724. Maddesinde şu hüküm yer almaktadır: "*emanette temel ilke bir ücret alınmamasıdır, ancak ta-*

raflar ücret konusunda önceden anlaşırlarsa emanet süresi bitiminde emanet veren kimse (mûdi') bu ücreti ödemesi gerekir" Diğer taraftan emanet verenle (*mûdi'*) emanet alan (*müstevda'*) bir ücret konusunda anlaşmamışlarsa emanet alan emaneti teberru olarak kabul etmiş olduğu için emanet (*vedîa*) karşılığında ücret ödemek gerekmez. Bir başka ifadeyle *vedîa* akdi karşılıksız bir hizmet (teberrû) akdine dönüşür. *Vedîanın* bir ücret karşılığında korunmasını mudârebe akdi kapsamında değerlendirmek isabetli değildir. Çünkü koruma hizmeti karşılığında bir ücret almak müdârebe akdinde bir kazanç ve kazancın taraflar arasında paylaşımı söz konusu değildir. Ancak ücret şartı koşarlarsa *vedîa* bedel karşılığı akidler (*ukûdu'-muâvede*) kapsamına girer. Ücret şart koşulmazsa teberru akdi hükümlerine tabi olur. (Senhûrî, VII,739-741)

E. Emanet Malın İnkarı ve Tazmin Edilmesi

Sahibi istediği zaman emanet malın zarar verilmeden kendisine iade edilmesi temel ilkedir. T.B.K 575. Maddesi de, emanet malların sahibine geri iade edilmesi gerektiğini öngörmektedir. ("*Ardiyeci, ticari malları, genel saklama sözleşmesinde olduğu gibi geri vermekle yükümlüdür. Ancak, saklayanın sözleşmede öngöremeyeceği sebeplerle, süresinden önce geri verme yetkisi bulunduğu durumlarda bile ardiyeci,kararlaştırılmış olan sürenin sonuna kadar malları korumak zorundadır*."

Klasik fıkıh kitaplarında müstevda'ın kendisine teslim edilen emanet malı zimmetine geçirmesi için (*ihtilâs*) kavramını kullanmışlardır. Sözcük olarak, fırsatını bulup başkasının malını almak" anlamındaki bu kelime teknik bir terim olarak; "özel bir koruma altında bulunmayan menkul bir malı, sahibinin ya da yetkili kimsenin rızâsı olmadan ve zor kullanmadan hile ve el çabukluğu ile alıp kaçırma" yı ifade etmektedir. Kaya, "İhtilâs",DİA, XXI,570) ihtilas suçunu, hırsızlık suçu olarak kabul etmemişlerdir. Ancak bazı fıkıh kaynaklarında bu durumun konu ile ilgili hadislere dayanılarak hırsızlık suçu gibi kabul edildiği ve emanet malı zimmetine geçiren kişiye hırsızlık suçuna öngörülen cezanın uygulanabileceği görüşünün yer aldığını da belitmek gerekir.[1] (Müslim, Hudûd, 2; Ebû Dâvud, Sünen, Hudûd, 4; Beyhakî, VIII, 280 İbn Rüşd,IV,469)

Hanefi hukukçulara göre emanetin sahibi, malının iadesini istediğinde emanet alan kişi malı emanet aldığını inkar eder ve mal sahibi de ona teslim ettiğine dair tanık getirirse ya da emanet alan kişi yemin etmekten çekinir veya bunu onaylarsa müstevda'ın tazmin sorumluluğu doğar. Çünkü delil ile sabit olan akit inkar ile ortadan kalkar. Zira mal sahibi emanet ettiği malı (*vedîa*) istediğinde malını korumak için emanet ettiği kişiyi azletmiş sayılır. Başkasına ait malı *yed-i eman*ında bulunduran kişi de (*müstevda'*) emanet malı sahibinin huzurunda inkar etmekle kendisini emanet malı koruma görevinden azletmiş

ve *vedîa* akdi fesh edilmiş sayılır. Sahibinin izni olmadan alınarak zimmete geçirilen mal gasp hükmünde olduğundan haksız fiil sebebiyle tazmin sorumluluğu doğar.

Emanet malı korumasına alan kişinin önce emanet aldığını inkar edip sonra da emanetin zarar gördüğüne dair tanık getirmesi konusunda zararın inkardan sonra, inkardan önce yada zaman belirtilmeksizin mutlak zarar olmak üzere üç alternatif durum söz konusudur.

Malı emanetinde bulunduran kişinin emanetin inkardan sonra veya zaman belirtmeksizin mutlak bir ifade kullanarak zarar gördüğüne dair tanık getirmesi durumunda bu tanıklık kendisini tazmin sorumluluğundan kurtaramaz. Çünkü *müstevda'*in emanet malı inkar etmesi durumunda emanet akdi sona ermiş olacağından mal, emanet alanın (*yed-i damanına*) sorumluluğuna geçmiş olur. *müstevda*'in yed-i damanında zarar gören malın tazmin sorumluluğu da *müstevda'*in sorumluluğundadır.

Müstevda', emanet malın inkardan önce zarar gördüğüne dair kanıt getirmesi durumunda delili kabul edilir ve kendisine tazmin yükümlülüğü doğmaz. Çünkü emanet malın inkardan önce zarar gördüğünün ispatlanması durumunda *vedîa* akdi inkardan önce sona ermiş sayılır. Bu durumda zarar, emanet alan kişinin fiilinden doğmadığı için kendisine tazmin sorumluluğu da doğmaz. (Kâsânî,VI,212; Serahsî, XI, 117; Heyet, *Fetâvâ,* IV,356.)

Emanet alan kişi (*müstevda*') emanet malın inkardan önce zarar gödüğünü iddia etmesi ancak iddiasını ispat edememesi durumunda (*mûdi'*), müstevda'ın yemin etmesini talep edebilir. (*müstevda*'), emanet malın inkardan önce mi yoksa sonra mı zarar gördüğünü bilmediğini ifade etmesi durumunda ise hakim kendisine (inkar edene) yemin ettirir.

Mal sahibinin, (*mûdi'*), malının inkardan önce zarar gördüğünü onaylaması durumunda beyanı kabul edilir ve müstevda'ın tazmin sorumluluğu kalkar. (Kâsânî, VI,212; Serahsî,XI, 117; Hey'et*, Fetâvâ,* IV,356; Şeyhizâde,III,471.)

F. Emanet Mallarla İlgili Masraf ve Zararların Karşılanması

Emanet mallara yapılan masrafların veya bu malların uğradığı zararın nasıl karşılanacağı emanet malın ücretli veya ücretsiz olma durumlarına göre farklılık arz etmektedir.

Vedîa akdi bir ücret ödenmemek üzere yapılmışsa emanet mallarla ilgili yapılan masrafların mûdi' tarafından karşılanması temel ilkedir. Buna göre emanet bırakılan hayvanların yem masrafları, eşyanın konulması için lüzumlu yerlerin kira bedelleri emanet veren kimseye (*mûdi'*) aittir. Vedîa akdinin ücret karşılığında yapılması durumunda ise müstevda'ın emanet malın korunması

için yaptığı masraflar ücrete dahil edilebilir. Türk Borçlar Kanunu, *mûdi'*in emanet bıraktığı mala emnaeti koruyan kişi tarafından yapılan zaruri masrafları karşılayacağını öngörmüş, lüks masraflar için bir hüküm ön görmemiştir. Ancak malın emanet bırakıldığı kişinin (*müstevda'*) emanetten dolayı uğradığı zararların da *mûdi'* tarafından karşılanmasını hükme bağlamıştır. *Mûdi'*, emanet bıraktığı malda meydana gelen zararda kendi kusuru bulunmadığını ispat etmesi durmunda tazmin sorumluluğundan kurtulur. (Bilge, 350-351.)

Emanet mala yapılan masrafların emanet alan kimse (*müstevda'*) tarafından değil emanet eden kişi (*mûdi'*) tarafından karşılanması gerekir. Zira emanet alan kişi bu malı karşılıksız (meccanen) korumak ve kendisine bir menfaat sağlamamak üzere almıştır. (İbn Abdîn,VIII,371; İbn Rüşd, II,312; İbn Kudâme,VII,284; Buhûtî,IV, 182, Heyet, Mevsûa, XXXXIII, 28.) *Mecelle* de koruma dışında ek harcamayı gerektiren durumlarda bakım giderlerinin sahibine ait olacağını, emaneti bırakan kişinin kaybolması halinde emanet malla ilgili olarak hakime müracaat ederek mal sahibi için en yararlı olan durumu uygulaması gerektiği belirtilir. Yapılması gereken uygun durum şöyle açıklanır: emanet alan mümkünse emanet malı hakimin görüşünü alarak kiraya verir. Kira ücretiyle emanetin (*vedîa'*) masraflarını karşılar yahut misli fiyatla satar. Şayet kiraya verilmesi mümkün değilse yine hakimin görüşü alınarak hemen veya üç güne kadar kendi malından harcayıp sonra misli bedel (*semen*) ile satarak sahibinden üç günlük masraflarını ister. Ancak hakimin iznini almadan emanet mal için yaptığı harcamaları emanet verenden (*mûdi'*) talep edemez. (Mecelle, Mad. 786)

Şafi hukukçulara göre, mal sahibi hayvanı emanetçiye bırakırken hayvanın yeminin (*alaf*) emanet alana ait olduğu konusunda anlaşmışlarsa *müstevda'*, hayvanın yemini temin ile yükümlüdür. Şayet hayvanın yeminin emanet veren (*mûdi'*) tarafından karşılanacağı belirlenmemiş ise mûdi' hayvanın yemini temin etmek durumundadır.

Diğer taraftan emanet veren kişinin veya vekilinin kaybolması durumunda, emanet mal hakimin nezaretinde kiraya verilebilir ve emaneti koruyan kişi (*müstevda'*), bu kira gelirleri ile emanet eşyanın masraflarını karşılar. Bu gelirin yeterli olmaması durumunda emanet malın bir kısmını veya ihtiyaç görürse tümünü satarak masraflarını karşılar. Müstevda'ın emanet mala yaptığı masrafların mûdiye rücû edebilme hakkının doğmasında büyük önemi bulunmaktadır. Çünkü yapılan masrafların şahit ile kanıtlanamaması durumunda müstevda'ın mûdiye rücû hakkı doğmayacağı görüşü benimsenmiştir. (Şirbîni,III,85;Nevevî, 361.)

Hanbeli hukukçulara göre de emanet alan kimse, mal sahibine veya vekiline ulaşma imkanına sahipse emanet alınan hayvanın masraflarını ödemesini talep eder veya emanet malı geri almalarını ister. Yahut emanet mal için yap-

tığı harcamaları mal sahibinden talep etmek için hakimden izin ister. Çünkü emanet edilen hayvanın bakım masrafları (nafaka) mal sahibine aittir. Şayet emanet alan kimse mal sahibi veya vekiline ulaşıp emanet malın masraflarını karşılamalarını talep etme veya kendi harcadığını onlardan isteme yahut harcamalar konusunda kendisine izin vermelerini isteme imkanı yoksa durumu hakime intikal ettirir. Mal sahibinin malı varsa hakim emanet malın masraflarını ondan karşılar. Çünkü hakim kaybolan kimsenin malı üzerinde velayet hakkına sahiptir. Şayet mal sahibinin emanet malın masraflarını karşılayacak malı yoksa hakim kendi kanaatine göre emanet malın satılıp bedelinin (*semen*) mal sahibi için muhafaza edilmesini veya emanet malın bir kısmınının satılarak yahut kiraya verilerek kira bedeliyle masrafların karşılanmasını, kalan diğer malın ise muhafaza edilmesini isteyebilir. Ayrıca hakim yararlı görürse, emanet malın sahibi adına borç alarak emanet bırakılana (*müstevda'*) yahut daha güvenilir bir kimseye teslim edip emanet malın ihtiyaçları için harcanmasını isteyebilir. Hakim, kaybolan emanet sahibi geldiğinde emanet alanın (*müstevda'*) emanet malın masraflarından dolayı ona rücû' etmesi için kendi malından harcama yapmasına izin verebilir. (Buhûtî, IV, 170; İbn Kudâme, VII , 284; Haccavi, II, 379)

Diğer taraftan emaneti kabul eden, hakimin izni olmadan emanet mal için yapacağı masrafları mal sahibinden alıp almayacağı konusu da islam hukukçuları tarafından tartışılmıştır. Bu konuda üç görüşün hakim olduğu görülmektedir.

a. Emanet alanın mal sahibinin izni olmadan yaptığı harcama tebberrü niteliğindedir, bu bakımdan *müstevda' mûdi'*e (mal sahibine) rücû edemez. (Serahsî, XI,126)

b. Emanet mal için zorunlu harcama yapılır ve bu kanıtlanabilirse mal sahibinin ve hakimin izni olmadan da emanet alan, yaptığı harcamalardan dolayı mal sahibine rücû edebilir. (İbn Abdilber,II, 804; Sahnun, IV, 442,443.)

c. Emanet alan (*müstevda'*), hakimin iznini almaya imkan bulamaz ve kendi kanaatine göre rücû edeceğini düşünerek emanet mal için harcama yapar ve bunu kanıtlayabilirse mal sahibine rücû eder. (İbn Kudâme, IX, 275; Merdâvî, VI,304.)

Mısır Medeni Kanununun 725. Maddesi emanet veren kimsenin, emanet malı korumak için emanet alanın yaptığı masrafları karşılamakla yükümlü olduğunu hükme bağlamıştır. (Senhûrî,I.743-744.) Bu madde emanet alan kişinin "emanet malı korumak için" yapacağı masraflar, emanet malın zarar görmesine sebep olabilecek her türlü riskli durumlar için yapacağı masrafları kapsadığı gibi, normal koruma şekilleri için gereken masrafları da kapsar. Esasen emanet bırakılan emtia türünden bir malın veya diğer menkul malların güvenli bir yerde korunması ve güvenlik görevlisi bulundurulması gerekir. Emanet alan (*müs-*

tevda') menkul malları zarar görmekten korumak için örneğin ortağı olduğu şirketin yangın ve hırsızlığa karşı yapılan sigorta taksitleri, koruma yeri ve bekçisinin ücreti, hayvanın yemi, arabanın yakıtı ve normal temizlik masraflarından dolayı mal sahibine rücû eder. (Senhûrî, I. 744.)

Emanet alan kişi, emanet mallara yarar (*menâfi'*) sağlayan masraflar (*el-masrufâtu'n-nâfia*) ile zaruri olmayan lüks masraflardan (*el-masrufâtu'l-kemâliye*) dolayı mal sahibine rücû edemez. Ancak genel kurallar gereğince (mucebince) rücû edebilir. Bu türlü borç yukarıda söz konusu edildiği üzere emanet malları korumak için yapılan masraflardan farklıdır. Çünkü emanet malı korumak için yapılan zorunlu masraflar ise bizzat vedîa akdinin özel hükümlerinden kaynaklanmaktadır. (Mısır Medeni Kanunu 725. maddesi bunu açıkça ifade etmektedir. (Senhûrî, I.744-745)

IV. EMANETÇİNİN EMANET MALDA TASARRUFTA BULUNMASI

Mecelle'de emanet mallarla ilgili sahibinin izni alınmadan tasarrufta bulunulamayacağı belirtilmiştir. (Mecelle, Md, 779, 783, 788, 789, 790, 793.) Buna göre emanet malların kullanılamayacağı, ödünç (*iare*) verilmeyeceği, kiralanamayacağı, bağış yapılamayacağı, satılamayacağı, rehin bırakılamaycağı, takas yapılmayacağı belirtilmektedir. Bu tür tasarruflar şöyle detaylandırılabilir.

A. Emanet Mal ile Ticaret Yapılması

Emanet malla rehin, kiralama ve ticaret yapmak ancak sahibinin izni ile meşru olabilir. Çünkü emanet malın korunması ve saklanması İslam hukukunun genel ilkelerindendir. Şafiî, Maliki ve Hanefî hukukçular emanet malla ticaret yapmaktan dolayı elde edilen geliri gasb bölümünde incelemişlerdir. Ancak Maliki hukukçular vedîanın ödünç alınmasını ve onunla ticaret yapılmasını hüküm bakımından mekruh, caiz ve haram şeklinde bir tasnife tabi tutmuşlardır. Emanet edilen kişi (*müstevda'*) zengin, emanet mal (*vedîa*) da misli mallardan ise genel olarak emanet mallarda yapılan tasarruf mekruh, ancak malı sahibine hemen iade edebileceği durumlarda bütün mallar ile ticaret caiz görülmüştür. Bu şartlara aykırı durumlarda emanet mallarla ticaret yapılması haram olarak kabul edilmiştir. (Mevvak, V, 254; Desûkî, III,421; http://www.al-islam.com/Loader.aspx?pageid=694&SubjectID=6599)

B. Emanet Malın Ödünç Alınması (***iktirâz***)

Emanet alan (*müstevda'*) kişinin, kendi koruma sorumluluğu altındaki malı, sahibinin iznini almadan ödünç olarak kullanarak tasarrufta bulunması konusunda fukaha arasında farklı kanaatler olduğu dikkati çekmektedir.

Maliki fakihler ilke olarak emanet malın ödünç alınmaması görüşünü benimsemekle birlikte (Mevvak,V,254; İliş,VII,10.) emanet malın aynen iade edilebilecek durumda olması ile bunun zor veya mümkün olamayacağı durumlar arasında da ayırım yapmışlardır. Bu ayırıma dayanarak; aynı ile geri iade edilebilme durumu mümkün olan emanet malların ödünç olarak kullanabileceğini fakat ticari emtia (*urûd*), kıyemî mal veya kumaş, buğday arpa gibi birimleri arasında aşırı farklılık olan emanet mislî malların, emanet veren kişiye aynı ile iade edilemeyeceği ve bu durumun mal sahibini zarara uğratabileceği riski bulunduğu gerekçesi ile emanet malın (*vedîa'*) ödünç alınmasını uygun görmemişlerdir. (Mevvak, V,254.; İliş, VII, 10.)

İmam Şafiî', emanet alınan ve ödünç olarak kullanılan malın sahibine iade edilirken ödünç olarak kullanılmadan dolayı kıymet bedelinde meydana gelen değer eksilmesini bir kusur olarak kabul etmiş ve zararın tazmin edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. (Şâfiî,IV,137) Şafiî fakih İbn Hâcib ise emanet malın ödünç kullanılmasından zarar gören bir malın, misli ile ödeme (iade) imkanının olmasını müstevda'ı tazmin sorumluluğundan kurtaran bir durum olarak görmüş ve böylece mezhebin kurucu imamının görüşünü tefsir etmiştir. (Hattâb,VII,726; Tesuli, II, 460; İliş, VII,12)

C. Emanet Malın Kullanılması

İlke olarak emanet malı kullanmak emanet bırakanın iznine bağlı olduğu için emanet alan kişi bu malı kullanma yetkisine sahip olmadığı gibi başkasına da kullandıramaz. Emanet alan kişinin haksız fiili veya kusurundan dolayı, malın zarar görmesi veya kıymetinin eksilmesi durumunda *müstevda*'ın zararı tazmin sorumluluğu doğar. (Ali Haydar , II, 485;Bilmen,V,162.; Çağdaş borçlar hukuku kitaplarında da benzer görüşlerin yer aldığı görülmektedir . Borçlar hukukuna göre emanet alan kimse (*müstevda'*) emanet veren kimseden izin almadıkça emanet malı kullanamaz. Şayet emanet alan bu malı izin almadan kullanırsa malda oluşacak olan zararı karşılayacağı gibi kendi kusuru olmadan meydana gelen zararlardan da sorumlu olur. (Bilge,348.) Ancak İslam hukukçuları bazı istisnâi durumlarda sahibinin izni alınmadan emanet malın kullanılabileceğini, örneğin kendisine kitap veya Kur'ân-ı Kerim emanet edilen kimsenin, zarar vermemek koşuluyla sahibinin izni olmadan onları okuyabileceğini ve bundan dolayı tazmin sorumluluğu doğmayacağını belirtmişlerdir. (Ali Haydar II, 507) Mısır Medeni Kanunun 719. maddesi emanet alan kimsenin (*mûda'*) yanındaki emanet malı (*vedîa*) açıkça veya dolaylı olarak sahibinin izni olmadan kullanamayacağı hükmü yer almaktadır (Senhûrî,VII,711)

D. Emanet Malın Kiraya Verilmesi

İlke olarak emanet, *gayr-i lâzım* bir akit türü olduğu için bağlayıcı değildir. Emanet alan kişinin (*müstevda'*) emanet malı kiraya vermesi durumunda akit l*âzım* hale gelir. Halbuki emanet alan kişi, bu malı kendisi kiralamayacağı gibi sahibi adına da kiraya verme yetkisine sahip değildir. (Ali Haydar*,* II,508; Buhûtî,IV,175-176; Hey'et, *Mevsûa,* XXXXIII,59-60.) Zira bir kimsenin başkasına ait olan bir mal (ayn) üzerinde sahibinin izni olmadan bir bedel karşılığında tasarrufta bulunması caiz değildir. (Mecelle, Md.96.) Hanefi hukukçular emanet alan (*müstevda'*)ın emanet malı sahibinin izni olmadan bir bedel karşılığında kiraya vermesini helal (caiz) görmemekle birlikte kiraya verilen maldan alınan kira bedelinin kendisine ait olacağını ve (Bilmen, IV,157.) emanet malda meydana gelen artışların sahibine değil emanetçiye ait olacağı görüşünü tercih ettikleri görülmektedir.

E. Emanet Malın Ödünç (***iâre***) Verilmesi

Emanet malın aynen kiraya verilmesi uygun olmadığı gibi, sahibinin izni olmadan başkasına ödünç (*iâre*) verilmesi de uygun değildir. Emanet verilen ödünç malın ödünç alanın (*müsteîr*) elinde zarar görmesi durumunda mal sahibi (*mûdi'*) bu zararı ödünç alana (*müsteîr*) veya ödünç verene (*müstevda'*) tazmin ettirebilir. Her iki durumda da emanet alan kimse (*müstevda'*) ödünç verdiği kişiye (*müsteîr*) rücû edemez. Çünkü ödünç verilen mal ödünç alanın (*müsteîr*) elinde emanet hükmündedir. Şayet ödünç alan, haksız fiili veya kusuru yoksa, zarar gören veya kıymeti eksilen malı tazmin etmez. Diğer taraftan ödünç alan (*müsteîr*) bu zararı tazmin ederse emanet alana (*müstevda'*) rücû edemez. Ödünç vermek (*iâre*) bir teberrû akdidir. Teberru akdinde ise bir şahsı aldatan onun zararını tazmin etmekle yükümlü değildir. (Mecelle, Md.813, 658; Bilmen,IV, 163; Heyet, *Mevsûa,*XXXXIII, 61.)

F. Emanet Malın İpotek (rehin) Edilmesi

Emaneti kabul eden kişinin, sahibinin izni olmadan *vedîa'*yı üçüncü kişiye rehin olarak vermesi durumunda (*mûdi'*), rehin verilen mal mürtehinde mevcutsa aynen iadesini isteyebilir. Rehin verilen mal zarar görmüşse emanet edilen kimseye (*müstevda'*) tazmin ettirebilir. Bu durumda emanet edilen kimse (*müstevda'*) rehin verilen kimseye (*mürtehin*) zarar gören malın, zarar görmeden önceki asli değerini değil uğradığı zararın bedelini tazmin ettirebilir. Mürtehinin haksız fiili ve kusuru olmadan rehin verilen mal zarar görmüş ise borç düşer, borca karşılık verilen rehnin tazmini gerekmez. Bu durumda mal sahibi (*mûdi'*) dilerse rehin verilen kimseye (*mürtehin*) zararı tazmin ettirir ve mürtehin de

emanet alan şahsa (*müstevda'*) rücû eder. (Ali Haydar, II,509-510; Mecelle, Md.701,741; Bilmen,IV,163)

G. Emanet Malın Bağış (*hibe)* Edilmesi

Emanet mallar sahibinin izni olmadan üçüncü kişilere hibe edilemez. Emanet alan kimsenin (*müstevda'*) emanet malı (*vedîa*) sahibinin izni olmadan başkasına bağış yapması durumunda, emanet veren kişi (*mûdi'*), emanet verdiği kişiye (*müstevda'*) rucû edebileceği gibi *müstevda*'ın bağışta bulunduğu kişiye (*mevhûbun leh*)'e rucû edip ödetebilir. Hibe edilen de (*mevhûbun leh*) emanet alan kimseye (*müstevda'*) rücû edemez. Çünkü bağış ve sadaka gibi teberru' akdinde bir kimse diğerini aldatmış olsa zararını tazmin etmez. Zira teberru' akdinde selamet vasfına istihkâk yoktur. Yani teberrü' edilen şeyin noksansız olması bir hak değildir. (Ali Haydar, II,124; Bilmen, IV,163.)

H. Emanet Malların Satılması

Sahibinin izni olmadan emanet mal emanetçi tarafından satıldıktan sonra alıcının (*müşteri*) elinde zarar görmesi durumunda emanet veren (*mûdi'*) uğradığı zararı emanet edilene (*müstevda'*) tazmin ettirebileceği gibi alıcıya da tazmin ettirebilir. Alıcı zararı ödemişse satıcıya rücû etme hakkına sahiptir. (Ali Haydar,II,510 Bilmen,IV,163.)

I. Emanet Malın Alacağa Mahsub Edilmesi

Emanet mal (*vedîa*) emanet alan (*müstevda'*) tarafından alacağına mahsub edilmek üzere alınan mal aynen mevcut ise emanet veren (*mûdi'*) onu geri isteyebilir. Şayet emanet mal tüketilen (*müstehlek*) türden alacaksa, alacak miktarına karşılık borç miktarı mahsup edilir. (Ali Haydar,II,510; Bilmen, IV,163.)

J. Emanet Maldan (*vedîa*) Elde EdilenTicâri Gelirin Taksimi

Emanet mal ile ticaret yapan müstevda'ın elde ettiği kâr gelirlerinin mal sahibine (*mûdi'*) mi yoksa kendisine mi ait olacağı hususunda;

a. emanet maldan elde edilen kâr gelirinin mal sahibine ait olacağı,

b. Bu kâr gelirlerinin emaneti koruyan müstevda'a, ait olacağı

c. Kâr gelirlerinin ne mal sahibi (*mûdi'*) ne de emanet mal ile ticaret yaparak kâr elde eden *müstevda'*a ait olmayacağını, bu gelirin tasadduk edilmesi gerektiği şeklinde üç faklı görüş bulunmaktadır.

İmâm Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre emanet alan kimsenin emanet mal ile yaptığı ticaretten elde ettiği geliri (kârı) sadaka olarak dağıt-

ması gerekir. İmam Ebû Yûsuf'a göre ise bu kazanç emanet alanın kendisine aittir. Ebû Yusuf emanet alan kişi, zarar gören malı tazminle yükümlü olduğu için zarar riskini ortadan kaldırmak amacıyla emanet malı kendi mülkiyetine geçirdiğini, bundan dolayı emanet malın satışını gerçekleştirdiğini böylece satıştan kaynaklanan fazlalığın kendi mülkünde meydana gelen artış gibi helal olduğunu savunur. İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Ebû Yûsuf'un diğer görüşlerine göre ise emanet malın (*vedîa*) satımı caiz olmadığı için bu kazanç emanet alana helal değildir. Buna göre meydana gelen artışın tasadduk edilmesi gerekir. Zira Hz. Peygamber'in (s.a.v) "*Ey Tacirler topluluğu yaptığınız bu ticarete boş şeyler ve yalan karışmaktadır. Siz de bu ticarete sadaka karıştırın*." (Ahmed b. Hanbel,IV,6; Ebû Dâvud, Buyû', 1.) anlamındaki hadisi emanet alanın emanet malı satabileceğini ve bu satıştan elde edilen kazancı da tasadduk etmesi gerektiğini göstermektedir. (Serahsî,XI,201; Zeylaî,V,225; Babertî, IX, 322.)

Hanbeli fakihler emanet malla ticaret yapmaktan dolayı elde edilen gelirin mal sahibine ait olacağını savunmuşlardır. Bu fakihler Hanbeli kaynaklarının gasp ile ilgili bölümünde, kişinin gasb ettiği mal (*esmân*) ile ticaret yaparak veya ticaret malını (*urûz*) satarak bedeliyle ticaret yapması halinde elde edilen kazancın mal sahibine ait olacağını ifade etmişlerdir. Ticaret malı satın alanın kazancı kendisine aittir. Şayet bir malın kendisi (*ayn*) satın alınırsa bundan elde edilen kazanç mal sahibinindir. Ebû Hanîfe ve Şafiî'nin bir görüşüne göre gasb edilen maldan elde edilen gelirin gâsıba ait olma ihtimalı vardır. Zira gâsıb zimmetindeki malı kendisi için satın almış ve elde edilen kazanç ta kendisinin olmuş olur. Bu durumda gâsıp, gasp ettiği malın bedelini tazmin eder. Diğer taraftan bu kazanç gasp edilen kimsenin (*mağsûbu minh*) kazancı da olabilir. Zira bir malın kendisi satın alındığında o malda meydana gelen fazlalık malın neması/kazancı olabilir. Ayrıca gâsıbın elinde zarar gören mal gâsıb tarafından tazmin edilir. Zira gasb olunan malda meydana gelen zarar ve eksiklik gâsıbın sorumluluğundadır. Gâsıbın gasp ettiği mal ile müdarebe ortaklığı yaparak kar elde etmesi yukarıda söz konusu edilen hükümler bağlamında değerlendirilir. Ancak mal sahibi, gasp edilen malda tasarruf etme izni vermediğinden dolayı gâsıbın müdarebe ortaklığı yaptığı kişiye ücret ödemesi gerekmez. Çünkü gasbedilen mal ile bilerek müdarebe ortaklığı yapan kimse haksız fiil işlediği için kendisine ücret ödenmez. Müdarebe ortaklığı yapan kimse bu malın gasb edildiğini bilmezse gâsıb ona ecri misil ödemesi gerekir. (İbn Kudâme,VII,399-400; Merdâvî,VI, 153; Suyûtî, IV,62.)

Emanet alan kimse (*müstevda'*) yanındaki emaneti sahibine iade ederken meydana gelen artışları da birlikte iade etmesi gerekir. Esas kural emanet malın kendisiyle birlikte artışını da sahibine vermektir. Emanet edilen mal ortaklık hissesi veya senetlerden oluşur ve gelir getirirse emanet alan kişi bunları gelirleriyle birlikte sahibine iade etmelidir. Hatta emanet alınan bir ortaklık hissesi

veya senet hediye kazanırsa hisse ve senetle birlikte sahibine iade edilir. (Senhûrî, VII, 725.)

K. Emanet Malın Menfaatinden Yararlanma Ücreti

Vedîa'yı üstlenen kişinin emanet aldığı mal veya eşyadan yararlanması halinde sahibine ücret ödeyip ödmeyeceği ve ödenecek ücretin neye göre belirleneceği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Emanet bırakılan kimse (*müstevda'*) emanet maldan faydalanması, örneğin emanet edilen bir hayvana binmesi veya evde iskan etmesinden dolayı sahibine ücret ödemesi gerekir. Ancak bu ücret yararlanma süresi kadar mı yoksa emanet aldığı malı hapsettiği süre kadar mı olacağı konusunda iki farklı görüş benimsenmiştir. Bu görüşleri savunan hukukçuların görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür:

a. İmam Şafiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre emanet maldan yararlandığı sürenin ücretini ödemesi gerekir. Çünkü menfaat *mütekavvim* bir mal gibidir, bu nedenle herhangi bir eşyadan yararlanıldığı veya eşya zarar gördüğü zaman nasıl ücret ödeniyorsa bu menfaatlerden yararlanmadan dolayı da ücret ödenmelidir. (Nevevî, 93; Şirbinî,III,115-116; Şeyhizade, IV, 94.)

b. İkinci görüş sahibi Hanefi hukukçulara göre emanet maldan; örneğin evde ikamet etme gibi yararlanmadan dolayı ücret ödenmez. Bu konuda Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin uygulamaları örnek olarak gösterilir. (Hz. Ömer ve Hz. Ali gaspedilerek istihdam olunan bir cariye ve çocuğu ile ilgili bir davada, çocuğun kıymetinin ödenmesinin ve hürriyetine kavuşturulmasının, cariyenin ise cinsel ilişkiye girme tazminatı (*ukr*) ile birlikte efendisine geri verilmesinin vacip olduğuna hükmetmişlerdir. Hz. Ömer ve Hz. Ali hak sahibinin hakkının tümünü talep edeceğini bilmelerine karşın cariye ve çocuklardan yararlanma karşılığında ücret ödenmesinin vacip olduğuna hükmetmemişlerdir. Halbuki cariye ve çocuğu gasb eden kişi istihdam etmek suretiyle onlardan yararlanmıştır. Şayet bu yararlanmadan dolayı ücret ödenmesi vacip olsaydı Hz. Ömer ve Hz. Alî bu duruma sessiz kalmazlardı. (Şeyhizade,IV,94;Zeylaî, V, 234.) Ayrıca menfaatlerle, para arasında benzerlik (*mümâsele*) bulunmadığı için menfaat karşılığında ücret ödenmez. Aynı şekilde menfaatler süreklilik (*bekâ*) arz etmediği için bizzat mütekavvim mal hükmünde değildirler. Ancak akid sonucunda zaruri olarak mütekavvim mal hükmünü kazanırlar ki burada bir akit te söz konusu değildir. (Şeyhizâde, IV,94; Zeylaî, V,234.)

Hanefi hukuçularla, cumhur arasındaki bu ihtilafın menfaatlerin mal sayılıp sayılmayacağı meselesinden kaynaklandığı görülmektedir. *Cumhur-u fukaha* menfaatleri mal kabul etmekte, Hanefi hukukçular ise sadece vakıf, yetim malı ve gelir getiren malların menfaatlerini mütekavvim mal olarak değerlendirmektedir. (Şeyhizâde, IV, 94.)

Günümüzde artık bu tür menfaatler hukuki açıdan mal sayılmakta ve bunlara verilen zararlar tazmin ettirilmektedir. Menfaatler mal olarak görülmediğinde bir malı (gayr-ı menkul, araba vb.) haksız yolla veya emanet almak suretiyle elinde bulunduran kişinin, yıllarca ondan yararlanıp sahibine iade etmemesi problemi doğar ki kanaatimizce bu durum hukuka, ahlaka ve hakkaniyete uygun değildir.

L. BANKA HESAPLARI VE KİRALIK KASALARDAKİ EMANETİN HÜKMÜ

Mecmau'l- Fıkhı'l –İslami'nin 1-6 Nisan 1995 tarih ve (9/3)86 nolu kararında mûdi'lerin (hesap sahiplerinin) bankalardaki paraları ile bu bankalarda kiraladıkları kasalara bıraktıları para veya değerli eşyaların emanet hükmünde olduğuna karar verilmiştir.

Buna göre hem İslami bankalar, hem de faizli işlem yapan bankalar, hesap sahiplerinin cari hesaplarda bulunan bu paralarını istedikleri zaman alabileceklerini kabul etmişlerdir. Çünkü bu paralar ödünç alınan (karz) para hükmünde olduğundan İslami bankalar ödünç bulundurdukları bu paraları sahipleri istedikleri zaman onlara vermekle yükümlüdür.

Bankadaki hesaplar banka mevzuatına göre çeşitli şekillerde işlem görür. Ya bankaya bırakılan para karşılığında hesap sahibine bir fazlalık ödenir ki, günümüzde bankalar bu tür işlemler yapmaktadır. Bunlar İslama göre haram ödünç verme (karz) şeklidir. Yahut hesap sahibinin isteği ile hemen ödenen cari hesaplar veya vadeli hesaplar olabilir. Cari hesaplardaki paranın gelirlerinden faydalandığı sürece hesap sahipleri sorumlu olur.

Bankalara yatırılan paraların, sahipleri istedikleri zaman, ya aynı verilmekte veya ona eşit miktar yahut banka ile anlaştıkları miktar kadar ödenmektedir. Banka almış olduğu paranın aynını tüketmesi durumunda o paranın mislini ödemektedir. Çünkü bankaya yatırılan söz konusu paranın kendisi (*ayn*), korunmak üzere emanet alınmamaktadır.

Banka mevduatları bankanın hizmet türlerine göre dört kategoride değerlendirilmektedir

a. Cari hesaplar

Bu hesap türünde banka ile hesap sahibi anlaşmaktadır. Hesap sahibi (mûdi) herhangi bir zamanda parasını çekmek için belirli bir miktar parayı bankada bulundurmak zorundadır. Bu miktar para hesapta kaldığı için banka müşteriye bir fazlalık öder. Faizli işlem yapan bu tür bankaların çek, banka transferleri, banka kartı, internet bankacılığı, ve daha başka maksatlarla verdiği hizmetlerden yararlanılabilir.

b. Sabit mevduat hesapları

Belirli bir süre ile bankaya emanet olarak bırakan müşteri (mûdi) bu süreyi doldurmadan parasını çekme hakkına sahip olamaz. Bu hesap sahibine, parasını bankada beklettiği için, bir fazlalık verilir. Ancak bu fazlalığın alınması helal değildir. Bu tür işlem yapan ticari bankalar belirli bir oranda faizle aldıkları emanet parayı (*vedîa*) diğer müşterilerine daha yüksek oranda faizle vererek büyük oranda gelir elde etmektedirler. Bu işlemi ödünç alma (*karz akdi*) hükümlerine göre icra etmektedirler. Böyle bir fazlalığın alınması haramdır.

c. Tasarruf Mevduatları

Müşteri banka ile anlaşarak sahip olduğu bir miktar parayı bankaya emanet bırakarak, bunun karşılığında bir fazlalık alır. Müşteri bu emanet parasını bankaya önceden haber vermeden istediği vakit çekebilir. Bu tür emanetler (*vedâi'*) cari hesaplara benzer. Bu hesap sahipleri de hesaplarındaki paranın belirli bir miktarını süre beklemeksizin istedikleri zaman çekebilirler. Bu hesap sahibi parasının tümünü bir anda çekemediği için sabit mevduat hesaplarına benzemektedir. Banka bu hesap sahiplerine sabit hesaplardaki mevduatlardaki orana göre daha düşük bir fazlalık verir. Bu tür işlemler de faiz içerdiği için haramdır.

d. Banka Kasalarında Muhafaza Edilen Emanetler (*lockers*)

Müşteri değerli eşya (altın, gümüş, çek, senet, değerli taş vs.) ve parasını saklamak üzere bankadan kasa kiralar. Bu malların banka ile bir ilişkisi olmaz. Banka görevlileri bu kasalara konan malın ne olduğunu ve miktarını bilemez. Bu tür emanet İslam hukukçularının tanımladıkları emanet şartlarına yakın olduğu için caiz görülmüştür.

Bankalardaki emanetler (*vedâi)* ödünç verme (*karz*) diye adlandırılır. Ödünç veren *mukriz* (mal sahibi) ile *mustakriz* (banka) arasındaki bir anlaşmaya göre, emanet veren (*mûdi'*) parasının tümünü veya bir kısmını istediği zaman çekebilir. Ancak cari hesap açmada şer'î kuralların gözetilmesi gerekir. Bankanın müşterilerine hizmet teklifi yapması veya cari hesap sahiplerine bazı avantajlar ya da maddi çıkar sağlaması, hesap açmakla ilgisi olmayan bir hizmet sunması, özellikle cari hesap sahiplerine veya bir kısmına özel hediye vermesi caiz değildir. Örneğin bankanın müşteriye uçak bileti hediye etmek veya bir otelde ücret ödemeden kalmasını sağlamak, kendisine danışmanlık hizmetleri vermek caiz değildir. Ancak bankanın müşterilerine ödünç verme (*karz*) karşılığında olmayan menfaatler sunması caizdir.

Bankadaki mevduatın karz olarak değerlendirilmesinden dolayı nimet- külfet dengesi (الغرم بالغنم) kuralına göre sorumluluk bankaya ait olur. Banka, emanet bırakılan malları kullanır, elde ettiği kardan müşteriye vermeksizin o malı

satar. Cari hesaplardaki parayı, müdarebe ortaklığı olarak kabul eden İslam bankalarındaki durum bundan farklıdır. Buradaki sorumluluk müşteri ve bankaya aittir. Bankanın büyük olması karzın hükmüne etki etmez. Çünkü ödünç vermenin sahih olması için ödünç alanın (banka) fakir olması şart değildir. (http://www.pls48.net/?mod=articles&ID=1162014)

Nitekim hadiste ifade edildiği gibi birtakım kimseler ashaptan olan Zubeyr'in yanında emânet bırakmak istemelerine karşın Zubeyrin bu malı emânet olarak teslim alamayacağını, malı iyi korumayacağından dolayı emânetin zayi' olmasından korktuğunu onun yerine ödünç olarak alabileceğini söylemesi (Buhârî*, Humus, 13*) bunun kanıtıdır.

Notlar

(*) Yrd. Doç. Dr., Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü

1 Hz. Âişe'den rivayet edilen bir hadis-i şerifte "başkasından emanet olarak alınan süs takımı veya herhangi bir eşyanın daha sonra inkâr edilmesine hırsızlık suçuna öngörülen cezanın (elin kesilmesi) uygulanacağı ifade edilmiştir. (Müslim, Hudûd, 2; Ebû Dâvud, Sünen, Hudûd, 4; Beyhakî, VIII, 280 İbn Rüşd,IV,469)

Kaynaklar

Abbadî, Abdülhamid Şirvani İbn Kasım Şihabüddin Ahmed b. Kasım, (1983). *Havaşi alâ Tuhfeti'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc*, Dâru İhyâi-Turasi'l-Arabî, Beyrut.

Alî Haydar Efendi, Eminefendizade Küçük, (1330). *Dürerü'l-hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, Matabaatu Ebû Ziyâ, Kostantiniye.

Alî Haydar, *Düreru'l-hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, (Arapçaya Trc. Mehamî Fehmî el-Huseynî)Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

Babertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed, (ö.786/1384), *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye,* Dâru'l-Fikr, ty.

Bağdadî, Ebu Muhammed Gıyaseddin Ganim b. Muhammed Ganim (ö.1032/1623), (1999). *Mecmaü'd-Damanât fî Mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanife en-Nu'man,* Dâru's-Selâm*,* Kahire.

Berki, Ali Himmet, *Mecelle*, Hikmet Yayınları, Istanbul,

Beyhâkî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî, (2003). *Sünenü'l-Kubrâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.

----------, (1410).*Şuabu'l-İmân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut,

Bilge, Necip, *Borçlar Hukuku* (Özel Borç Münasebetleri), Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Entitüsü, Ankara, ty.

Bilmen, Ömer Nasuhi, (1969). *Hukuki İslamiye ve Istılahâtı Fıkhıyye Kamusu*, Bilmen Basımevi, Istanbul.

Buceyrimî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer, (1996). *Büceyrimi ale'l-Hatîb (Tuhfetü'l-Habib alâ Şerhi'l-Hatîb*), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.

Buhûtî, Şeyh Mansur b. Yunus b. Selahiddin el-Hanbeli (ö.1051/1641), (1402). *Keşşâfü'l-Kına' an Metni'l-İkna',* Dâru'l-Fikr, Beyrut,

Burhanüddin (Burhanü'ş-şeria) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz Buhari Merginani Burhaneddin Buhari (ö.616/1219), (2004).*el-Muhîtu'l-Burhânî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.

Desûkî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafe (ö.1230/1815), *Hâşiyetu'd-Desûkî alâ Şerhi'l-Kebîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty.

----------, Hâşiyetu Dusûkî alâ Şerhi'l-Kebîr, Dâri İhyâ-i Kutubi'l-Arabiyye, ts.,

Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eşa's es-Sicistânî, *Süneni Ebî Dâvud*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut,

Haccavi, Ebü'n-Neca Şerefeddin Musa b. Ahmed b. Musa, (ö.968/1560), *el-İkna' li-Tâlibi'l-İntifa'*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.

Haraşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Mâlikî, (ö.1101/1689), *el-Haraşî alâ Muhtasari Seyyidî Halîl***,** Dâru'l-Fikr, Beyrut.

Hattâb, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman Ruayni, (ö.954/1547), (2003). *Mevâhibü'l-Celîl li-Şerhi Muhtasarı Halîl,* Dâru Âlemi'l-Kutub.

Heyet, (1991). *Fetevâ'l-Hindiyye*, Dâru'l-Fikr,

Heyet, (1404). *el-Mevsûatu'l-Fıkhiyyeti'l-Kuveytiyye*, Vizâretü'l-Evkâfi ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt.

Hısnî, Ebû Bekr Takıyyüddin b. Muhammed b. Abdülmü'min (ö.829/1426), (1994).*Kifâyetü'l-Ahyâr fî Halli Gâyeti'l-İhtisâr*, Dâru'l-Hayr, Dımaşk,

http://www.al-islam.com/Loader.aspx?pageid=694&SubjectID=6599

İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi Nemeri, (ö.463/1071), (1980). *el-Kâfi fî fıkhi ehli'l-medîne,* Mektebetü'r-Riyâd, Riyad,

İbn Abidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki (ö.1252/1836), (2000). *Hâşiyetu İbn Abidîn =Reddü'l-Muhtar alâ Dürri'l-muhtar*, Dâru'l-Fikr, Beyrut,

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî (ö.741/1340), (2005). *el-Kavânînü'l-Fıkhiyye* Dâru'l-Hadis*,* Kahire.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim (ö.235/849), (1409). *el-Musannef*, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd,

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî (ö. 354/965), (1988). *Sahihu İbn Hibbân*, Müessestü'r-Risâle, Beyrut.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed Cemmâîlî Makdisî (ö.620/1223), (1994). *el-Kâfi fî Fıkhı İbn Hanbel*, Merkezi'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Arabiye ve'l-İslamiye. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.

----------, (1997).*el-Muğnî*, Dâru Alemi'l-Kutub, Riyad.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mukrim (ö.771/1369) *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut, ty.

İbn Muflih, Ebû İshak Burhaneddin İbrâhim b. Muhammed(ö.884/1479), (1997). *el-Mubdi' Şerhu'l-Mukni'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.

İbn Nuceym, Zeynuddîn Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefi (ö.970/1563), *Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ty.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi (595/1198), (1995). *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesıd,* Dâru's-Selâm, Beyrut.

---------(1982). *Bidâyetü'l-Müctehid*, Dâru'l-Mârife, Beyrut.

İliş, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Muhammed, (ö.1299/1882), (1989). *Minehü'l-Celîl ala Muhtasari'ş-Şeyh Halil; Teshilu Minehi'l-celil,* Dâru'l-fikr, Beyrut.

Kadri Paşa, Muhammed(ö.1306/1888), (1308). *Mürşidü'l-Hayran ilâ ma'rifeti Ahvâli'l-insan [fî muamelati'ş-şer'iyye ala mezhebi'l-İmam Ebî Hanife en-Nu'man],* Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, Bulak.

Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefi (ö.587/1191), (1982). *Bedâiü's-Sanâi' fî Tertibi'ş-şerâi'***,** Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut.

Kaya, Ali, (2000). "İhtilâs", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, XXI, 570.

Merdâvî, Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Süleyman b. Ahmed (ö. 885/1480), (1419 h.). *el-İnsâf fî Ma'rifeti'r-Râcih mine'l-Hilâf alâ Mezhebi'l-İmâmi'l-Mübeccel Ahmed b. Hanbel,* Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, Beyrut.

Merginanî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr(ö. 593/1197), *el-Hidâye,* el-Mektebetu'l-İslamiyye, by.

Mevvak, Ebû Abdullah Mevvak Muhammed b. Yusuf b. Ebi'l-Kâsım Abderi (ö.897/1492), (1398). *et-Tâc ve'l-İklîl li Muhtasari Halîl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac (261/875), *Sahîhi'l-Müslim*, Beyrut, Dâru İhyai'l-Türasi'l-Arabiyye, Beyrut.

Nemerî, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtûbî İbn Abdilber (ö.463/1071), (1980). *Kitabü'l-Kâfî fî Fıkhi Ehli'l-Medine el-Mâlikî,* Mektebetu'r-Riyâdi'l-Hâdise, Riyâd.

Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref (ö.676/1277) *el- Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, Mektebetü'l- İrşâd, Cidde, ty.

----------,(2005). *Minhâcü't-Tâlibin ve Umdetü'l-Müftîn,* Dâru'l-Minhâc, Beyrut.

Sahnun, Abdüsselam b. Saîd Tenuhi, (ö.240/854), (1994). *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ,* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.

Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed (ö. 1391/1971), (2000). *el-Vasît fî Şerhi'l-Kânûni'l-Medeniyyi'l-Cedid,* Menşûrâti'l-Halebî'l-Hukûkiyye, Beyrut.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl (ö.483/1090), (1993). *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut.

Suyûtî, Mustafa b. Sa'd b. Abduh, (1961). *Metâlibu uli'n-Nuha fî şerhi gayeti'l-münteha***,** el-Mektebu'l-İslâmî, Dımeşk.

Şeybânî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed (ö.241/855), *el-Müsned;* Müessesetu Kurtuba, Kahire.

Şeyhîzâde, Abdurrraman b. Muhammed b. Süleyman el-Gelîbolu (ö.1078/), (1998).*Macmau'l-Enhur fî Şerhi Multekâl'-Ebhar,* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.

Şirbînî, Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Kahiri Şafiî (977/1570), (1997). *Mugni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meâni Elfâzi'l-Minhâc*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut.

---------, *Muğnî'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meânî'l-Elfâzi'l-Minhâc*, Dâru'l-Fikr, Beyrut.

Tarâblusî, Şemsuddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahman (ö.954/), (2003). *Mevâhibu'l-Celîl li Şerhi Muhtasari'l- Halîl*, Dâru'l-Âlemi'l-Kutub.

Tesuli Ebû'l-Hasan Ali b. Abdusselam, (1998). *el-Behce fî şerhi't-Tuhfe,* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sare Sülemi (ö. 279/892), *el-Câmu's-Sahîh Sünenü't-Tirmîzî*, Dâru İhyâ-i Türasi'l-Arabî, Beyrut.

Türk Borçlar Kanunu, 4/2/2011 Tarih ve 27836 Sayılı Yayımlanan Kanun

Zebîdî, Abdurrezzak, Muhemmed b. Muhammed el-Hüseynî Ebû'l-Feyz, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Hidâye, tarih yok, basım yeri yok.

Zekeriyâ el-Ensârî, Zeynuddîn Ebû Yahyâ es-Süknâ, *Esnâ'l-Metâlib fî Şerhi Ravdi't-Tâlib*, tarih yok, basım yeri yok, III,74

Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen (ö.743/1342), (1313). *Tebyînü'l-Hakâik fî Şerhi Kenzi'd-Dekâik,* Matabaatu'l-Kubrâ'l-Emiriyye, Bulak.

Toplum Bilimleri Dergisi

Fatma ÇAPCIOĞLU (*)

AFFEDİCİLİK DEĞERİ ÜZERİNE

öz

İnsan diğer insanlarla ilişkiler kurarak kendi varlığını ortaya koyabilir. Ancak bazı durumlarda bu ilişkiler kırıcı, incitici, üzücü hatta zarar verici olabilir. Kişi kendisi zarar görüp üzülebileceği gibi, isteyerek ya da istemeyerek ilişki kurduğu başka insanlara da zarar verebilir. Bu nedenle, kimi zaman af diler; kimi zaman ise başkalarını affetmesi gerekir. Yaratıcı olarak kabul ettiği Tanrı'dan af dileyebileceği gibi, başına gelen bazı olaylar nedeniyle O'nu affedemediği durumlarla da karşılaşabilir. Felsefe ve din affediciliği genellikle bir erdem ve ahlakla bağlantılı olarak ele alırken, psikoloji bilimi affetmeyi, psikolojik iyi oluş bağlamında terapötik bir etken olarak ele almakta, affetme sürecini ve affedicilik üzerinde etkili olan unsurları incelemektedir. Din ile ilişkisi kurulduğunda ise affediciliğin İbrahimi dinler tarafından bir erdem olarak sunulduğu görülmektedir. Ayrıca affedicilik ve dindarlık üzerine yapılan araştırmalar, dindarlık ve affedicilik arasında olumlu bir ilişki tespit etmektedirler. Bu makalede affedicilik, genel olarak psikoloji ve teolojinin bakış açısı ile ele alınmakta; bir kişilik özelliği anlamının yanında belirli durumlar için gerçekleşen affetme anlamına da yer verilmektedir. Affetmenin doğası, affetme süreci ve affetme üzerinde etki eden unsurlara ayrıca değinilmekte, affedicilik ve din arasındaki bağlantı ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

anahtar kelimeler

Affedicilik, Felsefe, Eğitim, Ahlak, Religion.

abstract

On the Value of the Forgiveness

The person can only reveal his or her being during the relationship with other people. But in some cases, the relations may be offending, deplorable, indelicate or even damaging. In a case the person may suffer from a particular relation and become sad, in another case he or she, willingly or unwillingly, give harm to the people in relation. For these reasons, sometimes people need to beg pardon and sometimes forgive others. The person appeals for mercy in front of the God, the Creator, and in particular situations encountered, he or she may not assume the full responsibility and accuse the God. While the philosophy and the religion present forgiveness as a virtue and in relation with morality, the psychology take the issue as a theropeutic factor within the framework of the phschologic well being and make research on the process of the forgiveness and the elements active on the forgiveness. Establishing the relationship between the religion and the forgiveness, we observe that the Abrahamic religions offer forgiveness as a virtue. Furthermore, the researches on the forgiveness and the religiousness prove a positive relationship between sincere devotion and the forgiveness. The forgiveness in this article generally taken in the perspective of the teology and psychology. Along with its being the meaning of a feature of personality, forgiveness is evaluated as an action realized in different circumstances. The nature of the forgiveness, the process and the components affecting this process are also dealed in the article and my humble effort in this article is to present the relation between the religion and the forgiveness.

key words

Forgiveness, Philosophy, Morality, Education, Religion.

Giriş

Affetme, dinlerin ilgi alanı bağlamında incelendiğinde çoğu zaman bir insanın ilahi bir varlık tarafından hangi koşullarda, niçin ve nasıl bağışlanacağı yönüyle ele alınmaktadır. Daha çok felsefe ve psikolojinin ilgi alanına giren affetme ise bir bireyin kendisini incitmiş başka bir bireyi bağışlaması anlamı itibariyle ahlâkla bağlantılı olarak düşünülmüştür (Şahin, H. 2014: IV). Zarara uğrayan kişinin suçluyu affetmesi-affedememesi hukukun; aile içi ilişkiler, şiddet, aldatma vb. konular bağlamında düşünüldüğünde affetme, sosyolojinin ilgi alanına girmektedir. Ayrıca savaş, soykırım gibi tarihi olaylar sonucu oluşan kin ve öfkenin dinmesi, insanların tarihte yaşananları ve incinmişlikleri affetmeleri ya da affedememeleri uluslararası hukukun da alanına girmektedir. Tüm bunların

ötesinde psikoloji bilimi, kişinin kendisini affetmesi kavramı üzerinde de durmaktadır (Bkz. Rangcanadhan ve diğerleri, 2010). Psikoloji, affetmeyi bu yönlerini de dikkate alacak şekilde, içsel bir süreç olarak ele almaktadır.

Görüldüğü gibi affetme kavramı, hem Tanrı- insan ilişkisi, hem insanlar arası ilişkiler hem de uluslararası bir boyutta düşünülebileceği gibi sadece kişisel bir durum olarak da karşımıza çıkmaktadır. Affedicilik kavramı bir kişilik özelliği anlamında kullanılabileceği gibi, belirli bir çatışmaya verilen tepki ve sosyal birimlerin bir karakteristiği olarak da kullanılabilmektedir (McCullough ve Witvliet, 2002).

Affetme Kavramı

Çok yönlü olarak düşünülebilecek affetme kavramı ile kastedilen çoğunlukla "*bir suçu, bir kusuru veya bir hatayı bağışlamak, hoşgörü ile karşılamak, mazur görmek*" tir.[1] İlişkilerdeki zararı ortadan kaldırmak ve ilişkinin devam edebilmesini sağlamak ya da yaptığımız bir hatadan dolayı duyduğumuz pişmanlık ve vicdan azabından kurtulmak için "affetmek" ve "affedilmek" hayatımızda çok önemli bir yere sahiptir (Şahin, M. 2013). Bu noktada tüm değerleri içine alan bir yeti olarak tanımlanabilecek vicdanın (Kızılabdullah, 2015: 266) , hem kendi davranışlarımız üzerinde düşünerek af dilememizi, hem de başkalarını anlama kapasitemizi artırarak affetmemizi sağlayan bir otokontrol mekanizması olarak da işlev gördüğü, daha ahlaklı ve affedici bir insan olma noktasındaki önemi de dile getirilmelidir.

Psikoloji de ise affedicilik kavramı ile ilgili üzerinde fikir birliği yapılmış bir tanım yoktur. Bununla birlikte Enright'ın affetme tanımı bu alanda çalışan pek çok kişi tarafından kullanılmaktadır. Buna göre affedicilik, *"kişinin kendisini haksız bir şekilde inciten kişiye karşı, hak etmediği şefkat ve merhameti hatta sevgiyi besleyerek gönüllü bir şekilde ona duyduğu kızgınlık, olumsuz yargı ve kayıtsızlıktan vazgeçmesidir*" (Enright & North, 1998). Enright, bu tanımı ile affetmede duygu, düşünce ve davranışın etkileşim halinde olduğuna dikkat çekmektedir (Bugay & Demir, 2012: 97).

1. Felsefe ve Din Literatüründe Affedicilik

Felsefe ve din literatüründe affetmenin merhamet ve vicdan kavramları ile örtüşmektedir. Dini anlamda erdemlilik kavramı ile eşdeğer görülebilir.(Yolaçan, 2008'den aktaran Sarıçam & Akın, 2013:38) İslam felsefesi bağlamında da affetmenin erdem kavramıyla ilişkilendirildiğini görmek mümkündür. Kişinin kendisine zarar verene karşı hissettiği öfke duygusunu yenerek, ona zarar vermemesi, intikam almaması, bu gücü kontrol altında tutması kişinin erdemliliğine, cesaretine hatta akli seviyesinin yüksekliğine işaret etmektedir. İslam ah-

lakçıları, affediciliği öfke gücünün kontrol edilmesi ile oluşan *cesaret* erdemi ile ilişkilendirmektedirler. (Çınar, 2010: 94-97) Güzel ahlaklı bir insandan beklenen davranış, öfkesini kontrol altında tutması, kin ve intikam duygusu ile hareket etmemesi, affedici olmasıdır.

Felsefi düşüncede affetmenin hangi durumlarda gerçekleşeceğine dair de açıklamalar yer alır. Örneğin İbn Hazm, kötülüğe sabretmenin üç çeşidi olduğunu belirttikten sonra; kişinin, güç yetirebildiği bir kimsenin kendisine yaptığı kötülüğe sabretmesini gerçek fazilet ve iyilik olarak nitelendirmektedir. Diğer taraftan güç yetiremediği bir kişinin kendisine yaptığı kötülüğü affetmek bir erdem değil, zillet olarak ifade edilir. Faziletli insanların sahip olduğu hakiki hilm, güçlü olduğu ve güç yetirebileceği halde sabretmek ve o kişiyi affetmektir (İbn Hazm, 2012: 24). Bu noktada affetme hilm, sabır, cesaret gibi kavramlarla birlikte değerlendirilmektedir.

Tüm bunların yanında affetme erdemi üzerinde en çok duranların mutasavvıflar olduğu ifade edilebilir. Tasavvuf kültüründe, affedici olmak önemli bir erdem olarak kabul edilir. Tasavvuf büyükleri, affeden kişinin, Allah tarafından affedileceğini ifade ederek insanları kin, nefret ve öç alma gibi kötü tutku, duygu ve davranışlardan uzaklaştırmak istemişlerdir. Nefis eğitimi, insanın kötülüklerden uzaklaşıp erdem yolunda ilerleyebilmesi için mutlaka yaşanması ve mutlaka yerine getirilmesi gereken bir süreç olarak kabul edilir (Güneş, 2011). Bu eğitimin temelinde de kin ve gazap duygularından uzaklaşma vardır.

Kin ve öfke insanın kalbinde kötü duyguların oluşmasına ve karşıdaki kişi ile birlikte kendimize de zarar verecek saldırgan davranışlar oluşmasına neden olur (Yeğin, 2010). Ayrıca öfke ve kin insanın huzurunu ve iç dengesini bozar. İnsanın sağlıklı bir benlik yapısına sahip olması ancak sevgi ile mümkündür (Özdoğan, 2008). Kısaca tasavvufi anlamda insanın gelişmesi, kemale ermesi için kin ve öfke duygularından uzaklaşarak affedici olması gerektiği söylenebilir.

Bununla birlikte, İslam düşüncesinde kişinin aşağılanıp küçük düşürülmesine neden olan uysallık ve korkaklığın, zillet sebebi olduğu da belirtilmektedir. İnsanın kendisine yapılan haksızlık ve eziyetlere hiç ses çıkarmadan katlanması, hiçbir haksızlık ve rezilliğe ses çıkarmaması kabul edilebilir bir tavır değildir ve bu durum İslam alimleri tarafından acizlik olarak nitelenir. (Yeğin, 2010:246)

Ayrıca bir kişinin işlediği suçu bağışlamak, mağdur olan kişiye zulüm olarak değerlendirilebilir. Bu sebeple İslam dininde, insanları affetme yetkisi ancak kişisel olaylarla ilgili olarak kabul edilir. Her insan ancak, kişisel haklarının ihlaline neden olan suçu affedebilir. (Akbulut, 2003:167). İslam hukuku çerçevesinde olaya bakıldığında, suçun niteliği affın geçerli olup olamayacağını belirler. İnsanların bir arada yaşamaları için kurulmuş düzeni bozmaya yönelik suçların (hırsızlık, yol kesme gibi) affedilmesi toplumda kötü örnek oluşturacaksa, işlendiği kanıtlanan bu suçun affı söz konusu olmaz. (Akbulut, 2003:168) Kişinin

kendisine yapılan bir hatayı affetmesi bir erdem iken; başkasının hakkını çiğneyen bir kişiyi affederek adaleti sağlamaması bir zulüm olarak değerlendirilebilir.

2. Kur'an 'da Affedicilik

Kur'an'da affetme kavramı pek çok defa Allah'ın bir sıfatı olarak[2] kullanılmaktadır. Allah'ın kimleri nasıl bağışlayacağı/bağışladığı, çeşitli misallerle Kur'an'da anlatılır. Hatalı olduğunu fark ederek tövbe ile af dileme, ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem ve eşine kadar dayanmaktadır. (Araf 7/23; Bakara 2/37) Kur'an'da, Hz. Musa (Kasas 28/17-18), Hz. Davud (Sad 38/21-26), Hz. Yunus (Enbiya 21/87-88) peygamberlerin hikâyelerinde, yaptıkları hatalar ve Allahtan af dilemeleri sonucu tövbelerinin kabul edildiği anlatılır. Peygamberler dışında bazı sahabenin de Allah tarafından affedildiğini bildiren örnekler Kur'an'da yer almaktadır (Bkz. Al-i İmran 3/152; Maide 5/101). Bu örneklerle Allah hata yapmanın insana mahsus bir özellik olduğunu bildirir. Önemli olan insanın hatasında ısrar etmeyip hemen af dilemesi, tövbe etmesidir. Allah bu şekilde davranan kişilerin günahlarını bağışlayacağını (Nahl 16/119) ve pek çok nimetle mükâfatlandıracağını (Al-i İmran 3/132-135) bildirmektedir. Kur'an'a göre af dilemenin ve tövbe etmenin şartı, samimi bir şekilde pişmanlık duyarak, bir daha aynı hatayı yapmama konusunda kararlı olmaktır. (Tahrim 66/8)

Allah'ın affediciliği ve bağışlayıcılığı ile ilgili yer alan pek çok ayetle birlikte affetmek, Kur'an'da sadece Allah'a ait bir vasıf olarak yer almaz. Kur' an, affetme erdemini ilahi değerlerden biri olarak sunmakta, insanların bağışlayıcılığını Allah'ın bağışlayıcılığıyla ilişkilendirmektedir. Kur'an'da tanımlanan mü'min kişiliğini oluşturan temel karakterlerden birisi affediciliktir (Kasapoğlu, 2007: 29). Konuyla ilgili ayette (Nahl 16/90) belirtildiği şekliyle kızgınlık anında bağışlayabilmek, insanların kusurlarını örtmek, hatalarına göz yummak ahlaki bir üstünlüktür ve bu üstün karakter Kur'an'da imanın bir yansıması olarak sunulmaktadır.

Adaleti en üstün değerlerden biri olarak gören (Nahl 16/90) Kur'an, yapılan kötülüğe denk bir ceza ile (Şura 42/40) karşılık verilmesini adaletin bir gereği olarak belirlemektedir. Bununla birlikte hiçbir suçlu, suçunun karşılığı olan cezadan ziyade bir ceza ile cezalandırılamaz. Çünkü bu zulümdür. İntikam almanın ölçüsü yani kötülüğün cezası, zarar gören kimsenin uğradığı zarar oranında misilleme yapılmasıdır. (Bakara 2/178) Mağdurun kendisine verilen bu hakkı kullanmaması ise bir erdemliliktir (Karakaş, 2014: 92); takvaya en yakın olan, yapılmaya değer işlerdendir (Şura 42/43).

Allah, kötülük işleyene karşılık ceza verilebileceğini Kur'an'da bu şekilde belirtirken, diğer taraftan aslında affedici olmanın önemine de işaret etmek-

tedir. Örneğin Allah, kötü davranışlarda bulunanlar cahil olarak nitelemiş ve onların davranışlarına kötülükle karşılık vermeyi doğru bulmamıştır. Bunun yerine, affetmeyi ve iyi davranmayı tavsiye etmektedir. Kötülüğe kötülükle karşılık vermeyi bilgisizlik olarak niteleyen Allah, affetmeyi de bilgece bir tutum olarak takdim etmektedir. (Kasapoğlu, 2007: 21) "Sen af yolunu tut, iyiliği emret, cahillerden yüz çevir."(Araf, 7/199)

Affetmek bilgece bir tutum olmanın yanında Kur'an'da aynı zamanda bir iyilik olarak değerlendirilir. Al-i İmran 134. ayette belirtilen "O takva sahipleri ki, bollukta da darlıkta da Allah için harcarlar, öfkelerini yutarlar ve insanları affederler. Allah da güzel davranışta bulunanları sever." ifadelerine göre; kişinin öfkesine hakim olarak karşısındakine gelecek zararı önlemesi bir iyiliktir.

Başka bir ayette ise affetme insan ilişkilerini düzeltmenin bir yolu olarak sunulur. Konuyla ilgili ayette (Fussilet 41/43) kötülüğün iyilikle önlenmesi emredilmekte, bu şekilde davranıldığında, düşmanlık hisseden kişinin candan bir dosta dönüşebileceği müjdelenmektedir. Benzer bir başka ayette ise affetmenin kalıcı olabilmesi için pozitif bir adım atmanın bir iyilik ve düzeltme çabasının önemine işaret edilmektedir. (Şura 42/40) Görüldüğü gibi Kur'an'da yer alan affetme ile ilgili ayetler incelendiğinde affetmenin, iyi amellerde bulunma tarzı, dini başa çıkma olarak (Karakaş, 2014: 38) nitelenebileceği görülür. Kişi affederek sadece kişisel ilişkilerini düzeltmekle kalmaz, aynı zamanda kendisi de Allah'ın affına mazhar olur. (Teğabun 64/14; Nur 24/22)

Özetle, insanlığın ortak ahlaki değerlerinden birisi olan affedicilik Kur'an'da, başta Allah'ın bir sıfatı olarak pek çok ayette vurgulanmaktadır. Peygamber hikâyelerinden örneklerle insanların hata yapabileceği belirtilir, ancak bu hatalarında ısrarcı olmayıp (Al-i İmran 3/135) af dilemeleri, tövbe etmeleri istenir (Nisa,4/17-18). Bunun nasıl ifade edileceği ve yöntemleri anlatılır. Ayrıca, Kur'an'da, mümin kişiliğini oluşturan temel karakterlerden birisinin bağışlayıcılık olduğu açıklanmıştır. Af yolunu tutmanın insan ilişkilerine getirdiği yapıcı, iyileştirici, uzlaştırıcı ve barıştırıcı etkilere dikkat çekilmiştir. Kur'an'da, olumsuz tutum ve davranışların düzeltilmesinde, bağışlamanın bir eğitim yöntemi olarak kullanılabileceği de görülmektedir (Kasapoğlu, 2007: 7).

3. Psikolojide Affedicilik

Affedicilik kavramı dini literatürde olduğu kadar; psikoloji biliminin de özellikle son dönemlerde ilgilendiği kavramlardan biridir. İşlenen bir günahtan dolayı yaratıcı kabul edilen Tanrı'dan ya da kendisine karşı suç işlenen kişiden af dilemek, dini bir değer olmasının yanında aynı zamanda psikolojik süreçler içermesi bakımından modern psikolojisinin alanına girmiştir (Kara, 2009).

Bununla birlikte psikoloji biliminin kısa tarihinde affedicilik kavramına sistematik bir ilginin olduğu söylenemez. Aslında psikoloji biliminin ilk dönemlerinde olumsuz tutum ve davranışlar daha öncelikli olarak ele alınmıştır. Psikolojinin pek çok alanına yazdıkları ile kaynaklık eden Freud'un affedicilik konusunda neredeyse hiçbir şey yazmamış olması (Ayten, 2009:112) şaşırtıcıdır. Çünkü psikanalizi çok ilgilendiren travma, suçluluk, yaş, ceza gerekliliği gibi konular affedicilik ile yakından ilgilidir (Akhtar, 2002: 176). Psikolojinin ilk dönemlerinde affedicilik gibi olumlu tutum ve davranışlara karşı ilgi gösterilmemesinin Akhtar'a (2002) göre bazı sebepleri vardır. Bu sebeplerden ilki Freud'un affedicilik ve olumlu tutum ve davranışlar konusundaki ilgisizliğinin, kendinden sonraki çalışmaları da etkilemiş olmasıdır. Bunun yanında affediciliğin kişilerarası ve toplumsal yönünün olması, onun psikolojinin çalışma alanı dışında görülmüş olmasına neden olmuştur. Yine psikologlar, klinik kaygılar nedeniyle olumsuz tutum ve davranışlara daha fazla yönelmiş olabilirler. Ayrıca affetme kavramının dini bir yönünün bulunması da bu ihmalin sebepleri arasında sayılabilir (Akhtar, 2002:176). Psikoloji, olumlu tutum ve davranışlara 1960 lardan itibaren ilgi göstermeye başlamış, 1980lerden sonra ise bu alana ilgi giderek artmıştır. Özellikle 2000 yılından beri affedicilik kavramına ilgi giderek artmaktadır (Ayten, 2009: 112).

Son yıllarda pek çok psikolog affediciliğin doğasını, nasıl geliştiğini insan sağlığı, ilişkileri ve iyi olma üzerine etkilerini araştırmaktadırlar. (McCollough ve diğerleri, 2000:2), Kişilik psikologları ve klinik psikologlar bağışlamanın nasıl ve hangi koşullar altında oluştuğunu, bağışlamayla ilişkili psikolojik değişkenlerin ve bağışlamanın sonuçlarının neler olabileceğini araştırmak üzere deneysel birtakım çalışmalar yapmaktadırlar. (Çoklar & Dönmez, 2014: 35) Pozitif psikoloji hareketi ile bağışlama, tevâzu, sevgi, ümit, kendini kontrol ve erdem gibi özellikler Yahudi, Hristiyan, İslâm, Hinduizm ve Budizm düşüncelerinde istenilen insanî özellikler arasında görülmekte; felsefî ve ahlâkî sistemler içerisinde evrensel prensipler olarak kabul edilen bu erdemlerin geliştirilmesi için araştırmalar yapılmaktadır (Bkz. Noor ve diğerleri, 2008). Bu kapsamda bağışlama, önemli bir araştırma alanı olmuştur. Örneğin bağışlamanın, fiziksel ve psikolojik iyiolma hali ile bağlantılarını da içerecek tarzda modern değerlendirmeler yapılmaktadır (Emmons & Paloutzian, 2001). Kendini ve başkalarını affetmenin, intihara götüren depresyonu azaltmak için önemli bir yol olduğunu ortaya koyan çalışmalar (Hirsch ve diğerleri, 2011) bulunmaktadır. Dünya üzerinde yaşanan acı olaylar sonrasında insanların uzlaşı ve barış ortamını yeniden nasıl sağlayabileceğine ve nasıl iyileşebileceklerine dair yapılan değerlendirmelerde (Bkz. Staub ve diğerleri, 2005) affedicilik bir değer olarak önem kazanmaktadır.

Psikoloji ve psikoterapi literatüründe ise affedicilik, "başkasına karşı duyulan kinin duygusunun bırakılması " ve "ilişkilerin yenilenmesi ve duygusal yaraların iyileşmesi" olarak ele alınmaktadır. Bu noktada affedicilik, kişinin

başkasıyla ilişkisinde ortaya çıkan değişimi içermesi sebebiyle sosyal, kişinin kendisindeki değişim nedeniyle psikolojik de bir yapıdır. Her ne kadar bazı araştırmalarda tek birine odaklanılmış olsa da affedicilik kavramı üzerinde düşünüldüğünde iki boyutun da göz önüne alınması önemlidir (Ransley, 2004: 16).

Affedicilik Üzerine Yapılan Çalışmalar

Araştırmacılar affedicilik üzerinde çalışırken kavramı üç boyuta ele almaktadırlar: birinci boyut belirli bir olay karşısında belli bir kişiye yönelik kabahat-odaklı affedicilik, ikinci boyut geçmişte yaşanmış bir olay karşısında belli bir kişiye yönelik önemini kaybetmeden kaynaklı affedicilik ve üçüncü boyut, kişilik mizacı olarak sürekli affedicilik (Bkz. Sarıçam & Akın, 2013: 39). Bu ayırımda kişinin tek bir olay ve suç ile ilgili gösterdiği affedicilik ile bir kişilik mizacı olarak sahip olduğu affedicilik kavramı birbirlerinden farklı boyutlarda değerlendirilmektedir.

Bu noktada psikolojik danışmanlar tek bir problem durumuna odaklanarak bir affetme süreci oluşturmaya çalışırken, diğer taraftan bazı araştırmacılar affediciliği, kişiliğin bir boyutu olarak değerlendirerek psikolojik bir süreç olarak incelemekte; bireylerin affedicilik düzeylerini ölçmek için affedicilik ölçekleri geliştirmektedirler. Bunlar içerisinde Enright'ın affetme süreç modeli (Enright, 1996), McCollough ve Witvliet'in (2002) Suçluya ilişkin Kişisel Motivasyon Ölçeği ile Heartlland'ın Bağışlama ölçeğini (Thompson ve diğerleri, 2005) belirletmek gerekir. Geliştirilen bu ölçekler, ülkemizde de çeşitli çalışmalarda kullanılmakta (Bugay & Demir, 2012; Çapan & Arıcıoğlu, 2014), Türkçeye uyarlanmakta (Bkz. Sarıçam & Akın, 2013) ya da kendi kültürel yapımıza uygun yeni ölçekler geliştirmek için yararlanılmaktadır (Bkz. Ayten, 2009).

Ayrıca ülkemizde affediciliğin ruh sağlığı ile ilişkisi (Akın, M. ve diğerleri, 2012), psikolojik danışma sürecinde iyileştirici bir etken olarak kullanımı (Ergüner Tekinalp &Terzi, 2012), kendini gerçekleştirme üzerindeki etkisi (Sarı, 2014), affediciliği geliştirmeye yönelik psikolojik danışma programları (Bugay &Demir, 2012), yakın ilişkilerde affetmenin çeşitli değişkenlere göre incelenmesi (Alpay, 2009), çeşitli psiko-eğitim programların affetme esnekliği ve empati üzerindeki etkisi (Karakaş, 2014) ile affedicilik yönelimli psiko- eğitim programlarının psikolojik iyi oluş, kaygı ve öfke üzerindeki etkisi (Çardak, 2012) gibi konularda çalışmalar bulunmaktadır. Ayrıca kendini affetme (Bugay, 2010) ve affedicilik ve din ilişkisi (Ayten, 2009) gibi konular da diğer çalışma alanlarıdır.

Affediciliğin doğası

Affedicilik kavramı üzerinde araştırmalar yapmak bizatihi insanı tanımayı gerektirmektedir. Bu durum, affetme üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan McCollough tarafından da belirtilir. McCollough (2008) affedicilik ile ilgili 3 gerçek-

ten bahsederken aslında öncelikle insan doğasının özelliklerini ortaya koymaya çabalamaktadır. Bu gerçeklerden biri; insanın kendisine karşı yapılan bir suç ya da hata karşısında intikam almak istemesinin, insan doğasında bulunan ve insanoğlunun hayatını devam ettirmesi için gerekli bir özelliği olduğudur. Bu nedenle bilim insanları günümüzde intikam arzusunu daha yüksek ve şiddetli hale getiren sosyal, kültürel ve ekolojik faktörleri anlamak durumundadırlar. McCollough'a göre; bu çabalar sonucunda intikamın daha az yıkıcı ve daha az yaygın hale gelmesi sağlanabilir. (McCollough, 2008: XVIII) İkincisi ise aynı intikam gibi affedicilik kapasitesinin de insan doğasının bir özelliği olduğu gerçeğidir. Bu sayede geçmişten günümüze kadar insanoğlu kritik evrimsel sorunlarını çözmektedir. Üçüncü gerçek ise bu iki gerçeği göz önüne alarak ortaya konmuştur. Dünyayı daha çok affedici daha az intikamcı bir yer haline getirmeye çalışmak insan doğasını değiştirmeye çalışmak değildir. Bu, dünyayı değiştirmektir. McCollough'a göre insanın doğasında bulunan intikam arzusuna rağmen, dünyanın daha çok affedici bir yer haline gelmesi mümkündür (McCollough, 2008: XIX).

İntikam ve öfke gibi affediciliğin de insan doğasının bir özelliği olması ve bu nedenle *mümkün* olması onun hangi bağlamlarda incelenebileceği, nasıl mümkün olabileceği ve geliştirilebileceği ile ilgili yeni konu alanlarını beraberinde getirmektedir.

Affedicilik, kişinin yaptığı bir hatadan dolayı Tanrı'dan af dilemesi bağlamında ya da kendisine işlenen bir suçu affetme süreci hatta kendisini affetmesi bağlamında düşünülürse, tamamen kişisel içsel bir süreç olarak tanımlanabilir. Bunun yanında affediciliğin, kişinin suçlu olan kişiyi affetmeyerek aralarındaki ilişkinin tahribata uğraması ya da suçluyu affederek ilişkinin daha sağlıklı bir zemine oturması bağlamında sosyal bir yönü de vardır.

Affetmenin temeli: Sevgi ve Merhamet

İnsanlar zaman zaman aralarındaki uyum problemini çözmek amacıyla danışana başvururlar. Bu çözüm sürecinde danışman, zaman zaman affetme terapilerini kullanır. Çünkü affedicilik bir sevgi halidir. Bağışlamanın gerisindeki en büyük güç sevgidir. Saygı ve fedakârlık, sevgiyi güçlü kılmakta ve ikisi birlikte bağışlama konusunda bireylerin duyarlı olmasını, gerekli durumlarda bağışlayabilmelerini sağmaktadır (Smedes, 1998: 60). Bu bakış açısı, zarar verene karşı daha olumlu ve hatta sevgi dolu duyguları içermektedir. Bu ise kişiler arasındaki problemlerin çözümünü kolaylaştırır.

Affetmenin gerçekleşmesi, aslında kişinin kendisi gibi karşısındakinin de hata yapabilen bir insan olduğunu farketmesi ile başlar. Bunun gerçekleşebilmesi ise alçakgönüllülükle mümkündür. Alçakgönüllü bireyler narsist ve benlik algısı yüksek kişilere oranla affetmeye daha eğilimlidirler (Çardak, 2012: 24).

İnsan, kendisini incitenlerin de incinmiş kişiler olduğunu anladığında, cahilce ve kendi sağlıksızlıkları nedeniyle bu şekilde davrandıklarını fark ettiğinde; affetme sürecine girmiş olur. İncinen kişi de inciten kişi de hata yapabilir. İnciten kişinin iyi davranışları ve yönleri olduğunu düşünmek, insanları tek bir davranıştan ibaret görmemek affedicilik yolunda önemli bir adımdır. Bu durum affediciliğin empati, alçakgönüllülük ve cesaret kavramları ile bağını ortaya koyar. Zira affedicilik, suçlu için empati gösterme, suçlu kadar kendisinin de yanılabilir ve affedilmeye muhtaç olarak görme alçakgönüllülüğünü içeren, dahası affetmeyi üstlenme cesareti gerektiren bir kavramdır. Affetme, bir acının sonucu olan intikam ve öfke duygularını, suçluya karşı iyi niyetin pozitif duygularıyla değiştirmektir Karakaş, 2014: 20). Sadece öfke ve intikam gibi kötü duygulardan kurtulmayı değil, aynı zamanda sevgi ve merhamet gibi iyi duyguların ortaya çıkmasını da sağlar.

Affetme bireyin, önemli derecede haksızlığa uğramış olmasına rağmen dargınlık, olumsuz yargılama, ilgisiz davranma, kin duyma, öç alma, ödeşme hakkından vazgeçme ve hak etmediği halde suç işleyen kişiye karşı merhamet, sevgi, şefkat gibi olumlu duyguları teşvik ederek kişiye bir hediye sunmasıdır. Affetme ahlaki bir tepkidir ve isteyerek seçilmiş bir davranıştır. Bu nedenle, affeden kişi koşulsuz olarak diğerinin mevcut tutum ve davranışlarına bakmaksızın ona bu hediyeyi sunar (Karakaş, 2014: 19).

Affetmek Özgürleşmektir

Deneysel bulgular insanların kişilerarası suç işlendiğinde, sıklıkla affetmeyerek tepki gösterdiklerini ortaya koymaktadırlar (Karakaş, 2014: 20). Kişinin kendini mağdur olarak görmesi, kendisine acı veren deneyimleri unutmayarak canlı tutması, kişinin yaşamının devam etmesinin ve kişisel gelişiminin önünde bir engeldir. Bununla birlikte acıları güncel tutarak sürekli üzüntü ya da kızgınlık hali içerisinde olmak, sürekli acı veren durumu düşünmek sağlıklı bir tutum değildir. Buna karşılık bağışlama, hak etmediğini düşündüğü bir şey yaşamış ve yıkıma uğramış kişinin, yaşamın bu adaletsizliği karşısında kendisine yeniden değer vermesini sağlayan bir sevgi devrimi olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda bağışlamak acı dolu geçmişi serbest bırakmadır (Kara, 2009: 225). İncinen kişi için affetmek, acı verici davranışın kendi özsaygısına ve ruhuna zarar vermesini önlemek, acıyı artık beraberinde taşımaktan kurtularak *özgürleşmek* anlamına gelir (Karakaş, 2014: 37).

Mağdur kişinin, düşüncelerini sürekli geçmişteki üzücü olaylar üzerinde yoğunlaştırması kuşkusuz gelecek yaşamını da olumsuz etkileyecektir. Kişinin hayatına devam edebilmesi için zihnini olaydan uzaklaştırması, intikam düşüncelerinden sıyrılması gerekir (Kara, 2009:225). Affetmek, daha mutlu ve özgür yaşayabilmek için, üzücü olayların birey üzerinde sebep olduğu olumsuz duy-

guların gücünü azaltır. Bireyi inciten kişiye karşı merhamet, empati, anlayış gibi pozitif duygulara yönlendirir. Geçmişteki üzücü olayları değiştirmek mümkün değildir. Bunlar, daima yaşamının bir parçası olarak kalabilir. Ancak affedicilik yaşanan olayın birey üzerindeki etkisini azaltabilir ve bireyin yaşamın olumlu noktalarına odaklanmasına yardımcı olabilir (Karakaş, 2014: 25-26). Bağışlayarak, kişi zedelenen haysiyetini geri kazanabilir; kendini bir kurban olarak görmek yerine, affetme gücüne sahip bir birey olarak yeniden tanımlayabilir (Bkz. Ergüner Tekinalp & Terzi, 2012: 20).

Pek çok insan, geçmişte yaşananları unutmanın mümkün olmadığını ya da yapılan hatayı affederek işlenen suçu mazur gösteremeyeceğini ifade ederek, affetme olayına uzak durmaktadırlar. Gerçekte ise affetme, geçmişte yaşananları değiştirmez. Suçluyu haklı çıkarmak anlamına da gelmez. Affetme, suçlunun sorumluluğundan kurtulması demek değildir. Affetmede suçu tamamen unutma ve olmamış gibi davranma yoktur. Ancak, nefreti yenmek ve öç alma duygusundan vazgeçmek esastır. Suçlu yine suçludur ve suç yine suçtur (Ayten, 2009:114). Bu anlamda affetme, işlenen suça karşı kişiyi bağlayan duygu ve düşüncelerden kendini kurtarma hareketidir ve haksız davranışa karşı verilen düşünsel- ahlaki bir karşılıktır. Bu nedenle affetmek, suçluya karşı yıkıcı davranışlarda bulunmak yerine toplumsal bütünleşmeyi sağlayacak, ilişkinin niteliğini artıracak empati ve merhamet gibi pozitif durumların çoğalmasını sağlar (Karakaş, 2014: 20). Bu ise geçmişi değiştirmese de geçmişin gelecek üzerindeki yıkıcı etkisini değiştirir, bireyi özgürleştirir.

4. Neden Affedicilik? Fizyolojik ve Psikososyal Açıdan Affediciliğin Yararları

Psikoloji ve psikoterapi literatüründe, affediciliğin sonuçları ile ilgili pek çok araştırma bulunmaktadır. Bu araştırmalarda affetmenin faydalarının öncelikle affeden kişiye dönük olduğu söylenebilir. Zira kişinin, kendisine zarar veren kişiyi içten gelen bir duygu ile affedememesi, öncelikle kendi zihinsel ve bedensel sağlığı için zararlı görülmektedir.

Bağışlamamanın fizyolojik açıdan verdiği zararlar arasında tansiyon yükselmesi, hormonal dengesizliklerin oluşması, kalp hastalıkları, bağışıklık sisteminin zayıflaması ve nörolojik bozukluklar sıralanabilir. Diğer taraftan affetmek stresi azalttığından dolayı sağlayacağı psikolojik ve fizyolojik yararlardan dolayı terapötik görünmektedir. (Kara, 2009) Kin ve intikam duygusunun insanın fiziksel ve ruh sağlığına verdiği zarar ile ilgili araştırmalar mevcuttur. Buna göre kişiler geçmişte kendilerini üzen bir suçla ilgili kin ve intikam duyguları hissettiklerinde kalp çarpıntısı ve kan basıncı artışı gibi belirtiler görülmektedir. Asıl ilginç olanı araştırma bitip kin ve intikam ile ilgili düşünmenin getirdiği psikofizyolojik etkiler, bu fikirleri düşünmeyi bıraktıklarında bile etkili olmuştur. Buna

göre suçluyu affetmeme yönündeki tepkilerin eğer süreklilik arz ediyorsa fiziksel sağlığa zarar verebileceğini, özellikle kalp ve damar hastalıkları riskini artırabileceği belirtilmiştir. (McCollough ve diğerleri, 2013:230) Yapılan araştırmalarda affetmenin ruhsal gelişim ve alkol kullanımından kurtulma üzerine pozitif etkileri olduğu da gözlemlenmiştir (Karakaş, 2014: 37).

Özdoğan (2001) tarafından yapılan çalışmalarda hem psikolojik hem de fiziksel sağlığı en çok tehdit eden duygunun affetmeme olduğu, yakınlara duyulan kırgınlık ve kızgınlığın insanları hastalığa sürüklediği belirlenmiştir. Affediciliğin psikoterapide iyi olma için bir anahtar olduklarını belirten Enright ve Fitzgibbons (2000), yaptıkları araştırmada yeme bozukluklarından kaygı ve depresyona, madde bağımlılığından aile içi ilişkilere kadar pek çok sorunun çözümünde affedicilik uygulamasının nasıl yapılabileceğine dair bilgiler vermektedirler.

Bağışlayabilmekle kişi hem kendi içindeki iyiyi ortaya çıkarır, hem de karşıdakinin daha iyi olabileceğine dair umudu kaybetmemektedir. Affedebilen insanların beden ve ruh sağlığı bu nedenle daha iyi durumdadır (Kara, 2009: 226). Bağışlamak ile hem zihinsel hem de fiziksel sağlık arasındaki bağlantılar üzerine yapılan araştırmalar (Witvliet, 2001) bu durumu daha net ortaya koymaktadır.

Bono ve diğerleri (2008) yaptıkları araştırmalarla, affediciliğin artması ile psikolojik iyi oluşun ilişkili olduğunu ortaya koymuştur. Ülkemizde üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmada affedicilik yönelimli eğitim programlarının öfke kontrolü, belirsizliğe tahammül, sürekli kaygı ve psikolojik iyi oluş üzerindeki etkileri araştırılmıştır. Bu araştırmanın (Çardak, 2012) sonuçlarına göre; affedicilik eğilimi artırılarak, bireylerin öfkelerini kendilerine ve başkalarına zarar vermeyecek şekilde kontrol etmeleri; belirsizliğe karşı inkâr ve boyun eğme davranışının ortadan kaldırılması ve psikolojik iyi oluş için gereken çabayı ertelemeden ve vazgeçmeden vermeleri sağlanabilir.

Affetmek, psikolojik ve fizyolojik etkilerinin yanında sosyal ilişkiler açısından da oldukça önemlidir. Bağışlayabilen kişilerin sosyal ilişkileri daha sağlam ve daha sağlıklıdır. Kin güden, insanların hata ve kusurlarını gören ve bunları unutmayan kişiler yaşam süreleri boyunca sağlıklı ilişkiler kurmakta ve yürütmekte zorlanmakta, kaybettiği dostluklar için de mutsuz olabilmektedirler. Tam tersine affedici olan kişilerin sosyal hayattaki ilişkileri daha sağlıklıdır. Buna ilaveten affetmeyi bir erdem olarak benimseyen kişilerin dostluk ve evlilik ilişkilerinde daha başarılı oldukları gözlemlenmiştir. Zira bağışlayıcı olan kişiler daha az kırıcı, daha az suçlayıcı ve insanları utanca sevk etmeyen kişiler olarak varolan ilişkilerini yürütmekte daha başarılıdırlar (Kara, 2009:226). Affetme ile kişinin öfkesi azaldığından başkalarının davranışlarını anlama yeteneği de gelişmektedir.

Böylece affetme davranışı, gelecekteki ilişkilerde kişinin başkalarına öfke duygularını yansıtma eğilimini azaltabilir. Taraflar arasında bir uzlaşma olmasa bile affetme davranışı affeden kişinin acıdan kurtularak yaşamıyla barışık olmasını sağlama sürecidir. Gerçek bir affetme davranışı iyileştirme gücüne sahiptir ve şiddeti durdurur. Affeden kişiyi nefret, öfke ve insanlık aşınmasından özgür kılar, kaygıyı azaltır, psikolojik iyileşme için bir yol sunar. Öfke duygusunu, düşmanca davranışları ve saldırgan takıntılı düşünceleri azaltabilir (Enright & O'Brien, 2004). Suçlu olan kişiye gösterilen sevgi nedeniyle gerçek affetme hem kişinin kendisini hem de karşısındaki kişiyi değiştirebilir. Hatta affetme davranışı ilişkiyi sadece onarmakla kalmaz, ilişkinin kalitesini de yükseltir (Bkz. Karakaş, 2014).

5. Affetme Süreci

Özellikle Amerika'da affedicilik sürecini tanımlamak için sayısız model geliştirilmektedir. Bunlar içerisinde Smedes'in yolculuk metaforunu kullanarak yaptığı açıklamalar oldukça kabul görmektedir. Smedes, affetmeyi dört istasyonlu bir yolculuğa benzetmektedir:

Birinci istasyon; uzaklaşmadır: Sevdiklerinden ve tanıdıkları tarafından herhangi bir olumsuz duruma maruz kalan ve incinen kişi, suçlu ile olan güven ilişkisini sürdüremez ve ondan uzaklaşır.

İkinci istasyon, affetmedir: Kurban suçludan uzaklaştığında, genel olarak zihninde o kişiyi "kötü bir insan" olarak görme eğilimindedir. Affetme aşamasında ise olayı normalleştirir. Onu cezalandırma hakkından feragat eder. Suçludan intikam alma eğilimi giderek suçluyu içinde bulunduğu durumdan kurtarma eğilimine dönüşür.

Üçüncü istasyon, uzlaşmadır. Affeden, affettiği kişiyle olan ilişkilerini normalleştirir. Affetme olmaksızın uzlaşı olmaz; ancak uzlaşı olmaksızın affetme olabilir. Uzlaşı olmaksızın da affetmenin bir değeri vardır. Ancak affetmenin nihai hedefi, kurban ile suçlunun uzlaşısıdır.

Dördüncü istasyon ise ümittir. Affetme, kişiyi geçmişin hatalarına bağlanıp kalmaktan kurtarır. Zihnini geçmişle uğraşıp durmaktan kurtararak özgürleştirir. Affetme kişiye ümit getirir. Ümit yoksa uzlaşma için çaba olmaz ancak aynı zamanda ümit etmedikçe de uzlaşma beklenemez (Ayten, 2009: 115).

Affetme süreç modelleri üzerine yapılan araştırmalarda genel öfke ve kin duygusundan vazgeçme, geçmişte yaşanan acılardan kurtulma, intikam alma duygusuyla baş etme gibi konular öncelikli olarak dikkat çekmektedir (Alpay, 2009: 17).

Bununla birlikte affetme, sadece öfke ve intikam gibi olumsuz duygulardan vazgeçmek değildir. Bu olumsuz duygulardan vazgeçmenin yanı sıra affet-

me sürecinin tamamlanması için suçluya karşı olumlu duyguların beslenmesi ve ilişkilerin düzelebileceğine dair bir ümidin olması ve canlı tutulması da gereklidir (Ayten, 2009: 114).

Özellikle son dönemlerde psikolojik iyi olma becerisi üzerine yapılan programlar, *affetmeyi öğrenmek* üzerine odaklanmaktadırlar. Bu konuda ise Enright'ın geliştirdiği "affedicilik süreç modeli" pek çok programda esas alınmaktadır.

Bu modelde Enright ve Human Development Study Group (1991) bağışlamanın dört evrede gerçekleştiğini vurgulamaktadırlar. İlk evre olan *ortaya çıkma* veya *keşfetme* evresinde, kişi acı içindedir ve adaletsizlik duygusu yaşar. Kızgınlık ve intikam gibi olumsuz duygular hisseder. *Karar* evresinde kişi yaşadığı olayın ve yapılan hatanın kendisi için ne anlama geldiğini düşünmektedir. Davranışa geçmeden önce affetmenin ne olduğunu ve ne işe yarayabileceğini anlamaya çalışmaktadır. *Çalışma* evresinde birey hata yapan kişiyi yeni bir bakış açısıyla algılamaya başlar, hatayı ve hata yapan kişiyi yeniden değerlendirir. Bu yeni bakış açısı hata yapan kişiye karşı empati ve merhamet duygularının ortaya çıkmasına sebep olur. Affetme sürecinin son evresi olan *derinleşme* evresinde ise kişi kazanmış olduğu yeni bakış açısıyla öfke, kızgınlık ve intikam gibi kişinin sağlık durumunu olumsuz etkileyebilecek duygulardan bilinçli olarak vazgeçmektedir. Yaşadığı haksızlık ve acıdan kişisel gelişimi için yararlı olabilecek yeni ve olumlu hedefler ve anlamlar çıkarmaktadır. Birey bağışlamayı hata yapan kişiye karşı verilmiş bir hediye olarak yeniden anlamlandırır ve iyileşme duygusu yaşar. Bu evreler gelişimsel bir ilerlemeyi oluşturur; ancak kişiden kişiye ve kişinin karşılaşmış olduğu hatanın özelliklerine göre değişebilir. Herkesin bu süreçten aynı şekilde ve hızda geçmesi beklenemez (Ergüner Tekinalp & Terzi, 2012: 17).

Affetme gerçekleşmesi kolay bir psikolojik süreç değildir. Bunun için affetme egzersizleri yapmak gerekir. Yaşanan olumsuz olaya karşı hislerini açıklamak, olayı anlatmaya çalışmak, başa çıkabilmek için acı olayı paylaşmak, affetmenin avantajlarını değerlendirmek ve dua ile destek bulmaya çalışmak affetme egzersizi olarak görülebilir (Kara, 2009: 226).

Bazı yazarlar affetme sürecini şu şekilde formüle etmişlerdir.

Recall the hurt (Acıyı hatıla!)

Empathise with the one who hurt you (İncitenle empati kur!)

Altruistic gift of forgiveness (make an) (İçten bir bağışlama sun!)

Commitment to forgive(Affetme sorumluluğunu üstlen!)

Hold onto the forgiveness.(Affediciliğe sarıl!)(Bkz. Ransley, 2004: 24).

Affetme öncelikle duyguların kontrolü ile ilgilidir. İnsanların kırgınlıklarının ve öfkelerinin geçmesi gerekir ve bu zaman alabilir. Kimin neyi ne zaman af-

fedeceği net bir şekilde belirlenemez. İncinen kişi duygusal olarak bir gelişme göstermeli, suçluyu anlamak için çaba sarf etmelidir. Kişi gönüllü ve içten gelen bir duygu ile kişisel olarak affetme sorumluluğunu almalıdır. Bu nedenle kimse affetmeye zorlanamaz. Bu noktada affetmenin suçluya karşı gösterilen empati ile başladığı, incinen kişideki alçak gönüllülük ile kolaylaştığı ve toplumsal bir bağlılıkla pekiştirildiği söylenebilir.

6. Affedicilik üzerinde etkili olan unsurlar

Neden bazı insanlar daha çok affedici iken, bazı insanlar bağışlayıcı olamamaktadır? Ya da biz neden bazı durum ve kişileri bağışlayabiliyorken, bazı durumları ve kişileri bağışlamakta zorlanırız?

Affetmeyi anlama ve affetmeyi seçme becerisi, problem çözme stratejisi gibi incinen kişideki bazı içsel psikolojik niteliklerle değişebilmektedir. İnsanlar, kendilerini inciten kişiyi uygun bir şekilde affedebilmek için en azından makul derecede benlik saygısına ya da belki ego gücüne ihtiyaç duymaktadır. Kırıcı bir durum karşısında genelde insanlar kendilerini ya geri çekilerek ya da saldırarak korurlar. Affetme ise, kişinin saldırma ya da geri çekilme gibi savunmalarını bırakmasına neden olduğu için *cesaret* gerektirir. Kişinin korktuğu ya da çekindiği için değil, sevgi ve merhamet duyduğu için affetme davranışını oraya koyması gerekir. Elinden bir şey gelmeyenin, intikamdan vazgeçmesi tam olarak af sayılmaz (Kasapoğlu, 2007: 7-8).

Affedicilik üzerinde etkili unsurların başında *kişilik özellikleri* gelmektedir. Bireylerin bazılarının aşırı derecede affedici olması bazılarında intikam arzusunun daha şiddetli olması bazı kişilik olgularının affedicilik üzerinde etkili olduğunu ortaya koymaktadır. (Bugay, 2011) Örneğin, olumsuz kişilik özellikleri, bağışlamayı olumsuz yönde etkilerken; uzlaşmacı, empatici, derinlemesine inceleyebilme ve dışadönüklük gibi olumlu kişilik özelliklerine sahip olan kişiler bağışlamaya daha yatkındırlar. Narsizm affedicilik kavramı ile birlikte değerlendirilebilir. Zira kendine hayran olan, kendi üstünlüğüne inanan ve kişilerarası ilişkilerde fayda sağlamayı amaçlayan kişilerin, karşısındaki kişiyi haksız görmesi, suçlaması affetmeyi engellemektedir (Çardak, 2012: 27). Yapılan son dönemlerdeki araştırmalarda ahlaki değer ve öz-anlayış arttıkça affediciliğin de arttığı ortaya konmuştur (Sarıçam & Biçer, 2015: 117).

Empatik eğilim ve benlik saygısının affedicilik üzerinde etkili olduğu tespit edilmiştir (Alpay, 2009). Duygusal istikrar ve uyumluluk düzeyleri yüksek bireyler, kırgınlığı daha az sürdürmektedirler. Uyumlu kişiler affetmeyi olumlu ilişkiyi sürdürmek için yararlı bir mekanizma olarak görmektedir. Ayrıca affetmeyle dışadönüklük arasında pozitif bir ilişki vardır. Kendini affetmede başarısızlık, kişilik ve nevrotiklik, depresyon ve kaygı düzeylerinde hem kadın hem de erkekler

için bireysel psikopatolojiyi yansıtmaktadır. Başkasını affetmede başarısızlık kişilik ve erkeklerde sosyal içe dönüklük, kadınlarda ise sosyal patolojiyle (sosyal işlevsizlik gibi) ilişkilidir (Karakaş, 2014: 22).

Bununla birlikte empati duygusu kişilerarası ilişkilerde kolaylaştırıcı bir unsurken kendini affetmede engelleyici bir unsur olabilir. İntikam duygusu, kişilerarası ilişkilerde zarar verene yönelikken, kendini affetmede kişinin kendisine yöneliktir. Üstelik kişinin yaptığı bir hatadan dolayı kendisini affedememesi başkası tarafından bağışlanmamasından ya da başkasını bağışlayamamaktan daha büyük psikolojik olumsuzluklara neden olabilir (Bugay, 2010).

Olumsuz kişilik özellikleri olarak belirlenen kronik düşmanlık, öfkeli kişilik, kin tutmak gibi özelliklere sahip olan kişilerin bağışlamakta zorlandıkları bilinmektedir. Korku duygusu yaşayan kişilerde bu durum ile bağışlamama davranışı arasında dolaylı bir ilişki bulunmuştur. Korkunun nedeni acı veren olayın tekrarlanması endişesi ise, bağışlamanın gerçekleşmediği tespit edilmiştir. Kendinden nefret etme ve depresyon gibi olumsuz psikolojiler içinde olmak da bağışlamama davranışında önemli görülen diğer hususlardır (Karakaş, 2014: 23).

Affetme üzerinde etkili olan unsurlardan bir diğeri ise *yaş*tır. İnsanların affetmeyi anlaması yaşla birlikte gelişme göstermektedir. Yaşlıların gençlere göre daha affedici ve daha az kin tutucu olduklarına dair bulgular vardır (McCollough ve diğerleri, 2013:228). Bu durum insanlar yaşlandıkça daha dindar olur ve din de insanların affedici olmaları üzerinde olumlu bir etkiye sahiptir şeklinde açıklanabilir. Ancak bunun dışında, insanların yaşlandıkça dünyada kalan ömürlerinin azlığını gördükçe, daha kaliteli ve duygusal olarak daha çok tatmin eden ilişkiler geliştirmek istedikleri görülmektedir. Sosyal ilişkilerini duygusal olarak en tatmin edici şekilde düzenler ve sürdürmek isterler. Böylece ilişkilerine daha çok değer verirler (McCollough ve diğerleri, 2013: 229). Çünkü affetme, bazı kusurlar kaçınılmaz olsa bile insanlara, önem taşıyan ve duygusal doyum sağlayan ilişkilerini devam ettirme imkanı tanır.

Affetme ve *cinsiyet* ilişkisi üzerine yapılan araştırmalar ise farklı sonuçları karşımıza çıkarmaktadır. Bazı araştırmalarda cinsiyete göre farklılaşma tespit edilemezken, bazı araştırmalarda erkeklerin öç alma motivasyonları daha güçlü bulunmuştur. Kadınların, erkeklere oranla affetmeye daha eğilimli oldukları bulgusuna ulaşan araştırmaların yanında, affetmenin cinsiyete göre farklılaşmadığı sonucuna ulaşan çalışmalar da mevcuttur. Bu durum kültürün kadına ve erkeğe yüklediği farklı rol ve statülerden de kaynaklanabilir. (Karakaş, 2014) Kısacası bu araştırmalarda kültürel farklılıkların da etkisini ortaya koyabilecek farklı ölçütlere ihtiyaç vardır. Yapılan araştırmalarda erkekler affetmeyi daha çok pasif bir tepki; kadınlar ise daha aktif bir tepki olarak tanımlamıştır. Evli çiftler arasında, bayanların affetme ve affedilmeden daha fazla yarar sağlama eğiliminde oldukları bulunmuştur (Karakaş, 2014: 22).

Ayten, 2009'da yaptığı araştırmasında, kadınların mı yoksa erkeklerin mi affetme eğilimlerinin yüksek olduğuna dair değerlendirmeler yapmıştır. Buna göre genel affetme eğiliminde kadınlar erkeklere göre daha yüksek ortalamaya sahip olmalarına rağmen, iki grup arasında istatistiki açıdan önemli bir fark tespit edilmemiştir. Aynı araştırma bulgularında yaşın affetme eğilimi üzerindeki etkisine dair yapılan değerlendirmede de anlamlı bir farklılık bulunmamıştır. Ayrıca medeni halin ya da yaşanılan yerin (köy-kent) affetme eğilimi üzerinde etkisi olup olmadığına dair yapılan değerlendirmelerde de anlamlı bir farklılık yoktur. Bütün bu bulgular, dindarlık, kişilik ve eğitim durumu gibi diğer faktörlerin rolünün affetme eğiliminde daha belirleyici olabileceğini akla getirmektedir (Ayten, 2009: 115).

Affetmenin kolay bir süreç olmadığını belirten araştırmacılar, işlenen suçun niteliği, suçlunun pişmanlığı gibi bir takım unsurların bu süreç üzerinde etkili olduğunu ortaya koyan araştırmalar yapmaktadırlar. Affetme üzerinde, bir dereceye kadar;

a) Kişilik özellikleri,

b) İnciten olay olmadan önce ilişkinin özellikleri

c) İnciten olay olurken ve olduktan sonra meydana gelen olaylar,

d) Alçakgönüllülük ve empati anlayışının gelişmesi, affetmeye niyetlenme ile ilgili olabilen iç görü ve psikolojik süreçler etkilidir (Karakaş, 2014: 24).

Bunların yanında suçlunun incittiği kişiden özür dilemesi, mağdurun suçlu ile empati kurması, ilişkiye bağlanma ve zararın şiddeti de affetme üzerinde etkili olan unsurlardandır (Çardak, 2012: 30). İnciten kişinin karşısındakinden özür dilemesi hatasının farkında olduğu ve hatasını düzeltmeye istekli olduğu anlamına gelir. Bu ise affetmeyi olumlu etkiler. Elbette özür diledikten sonra aynı hatanın tekrarlanmaması da bu süreçte etkilidir.

Affetme literatürü, suçlunun özür dilemesinin gerekli olmadığını (Enright, 1998) belirtmesine rağmen alandan olmayan, sokaktaki insanların affetmeyi tanımlaması üzerine yapılan araştırma bulguları, mağdurdan özür dilenmesinin affetmeyi önemli düzeyde etkilediğini göstermiştir. Bu noktada bazı araştırmacılar tek tanrılı dinlerde vurgulanan bağışlamanın bile koşulsuz olmadığını, hata işleyen tarafın bağışlanmayı dilemeden ve hak etmeden bağışlamanın mümkün olmayacağını dile getirmişlerdir (Ergüner Tekinalp & Terzi, 2012: 18). Tanrı tarafından affedilmek için de tövbe etmek ve affedilmeyi istemek gerekir.

Kişisel ilişkilerimizde de suçlu olan kişinin yaptığı yanlışı fark etmesi ve özür dilemesi, empatiyi yükselterek affetmeye etki edebilir. Affetme hem haksızlığın tanınmasını hem de fedakârlık göstermeyi gerektirir. Suçlunun pişmanlığının ve mağdurun empati duygularının gücü, hem affetme motivasyonunu azaltmayla hem de pozitif affetme duygularını artırmayla ilişkilidir (Karakaş, 2014: 24).

İnsanlar yakın hissettikleri ve empati kurabildikleri kişileri affetmeye daha hazırdır. İnsanlar aile bireylerini ailelerinden olmayan kişilere göre daha kolay affedebilmektedirler. Ayrıca insanlar, yaşayan insanları, hayatını kaybetmiş olanlara oranla affetmeye daha eğilimlidirler (Karakaş, 2014: 22). İlişkilerdeki yakınlık ve empati, affetme ile ilişkilidir. Örneğin eşine daha fazla duygusal empati gösterenler, zararı daha az düşünenler ve daha fazla iyimser olanlar daha fazla affedici ve ilişkilerinde daha fazla mutlu görülmüşlerdir (Paleari, Regalia ve Fincham, 2005'den aktaran Çardak, 2012: 35)

Affedicilik üzerinde etkili unsurlardan biri de inciten olayın niteliği ve olay olduktan sonra meydana gelen olaylardır. Hataya dair özelliklerin (hatanın şiddeti, tekrarı gibi) ilişkilerde affetmeyi etkileyen önemli bir değişken olduğu yaygın olarak kabul edilmektedir, ancak bu varsayımı destekleyen çok az araştırma bulunmaktadır. Bu araştırmalar hata özelliklerinin nasıl algılandığı ile başkasını affetme arasında anlamlı bir ilişki olduğunu doğrulamaktadır. Ayrıca hatanın kasıtlı yapılmadığının düşünülmesi ve hata yapan kişin özür ve af dilemesinin de affetmeye yardımcı olduğu görülmektedir (Bugay & Demir, 2011: 9). Bugay ve Demir'in (2011) araştırması sonucunda hata özelliklerinden hatanın büyüklüğü, hatayı kimin yaptığı, hatanın yol açtığı sonuçlar, hatadaki sorumluluk ve hata için özür dilenmesinin başkasını affetmeyle anlamlı ilişki içinde olduğu bulunmuştur. Ayrıca, hatanın büyüklüğü, hatanın yol açtığı sonuçlar ve hatayı kimin yaptığına verilen önem arttıkça başkasını affetme oranının düştüğü, hatadaki sorumluluk ve özür dilenmesinin affetmeyi arttırdığı görülmektedir (Bugay ve Demir, 2011: 13). Her ne kadar zararın şiddeti arttığında affetmenin azaldığına yönelik araştırmalar mevcut olsa da, suçun algılanış biçiminin de kişiden kişiye değiştiği belirtilmelidir. Zira suçlu ile mağdur kişinin suçu algılayış biçimi de farklı olabilmektedir. Bazen suçu işleyen kişiler aslında suçun çok büyük olmadığını, mağdur veya incinen kişinin durumu farklı algıladığını veya öfkesinden dolayı abarttığını ifade edebilmektedirler (Çardak, 2012: 38). Bu noktada suçun şiddetini belirlemenin zorluğu dikkat çekmektedir. Bir tarafın önemsemediği bir durum, diğer tarafta çok ağır bir kırgınlık yaratabilmektedir. Üstelik bu durumun empatiyi ve özür dilemeyi engelleyerek, affetme sürecini zorlaştıracağı da söylenebilir.

Suçun niteliği ve pişmanlık gibi faktörlerin affetme üzerinde etkili olduğunu ortaya koyan araştırmaların yanında, yakınlarının vahşice öldürülmesini bile affedebilen insanların varlığı (Örnekler için Bkz. McCollough, 2008), affedicilik üzerinde etkili olan unsurların daha derinlemesine yapılacak araştırmalarla incelenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

7. Affedicilik ve Din İlişkisi

Pek çok farklı kültürden ve inançtan insan için affedicilik oldukça dini bir kavramdır. Dünya kültürüne dair çalışmaları inceleyen bir kişi affediciliğin temel dini bir mesele olduğunu kavrayabilir. Tarihin eski dönemlerine bakıldığında

psikolojik hastalıkların tespit edip tedaviye çalışanların papazlar, rahipler, şamanlar, medyumlar vb. manevi temsilcilerden oluştuğu görülmektedir (Özdoğan, 2006: 128).

Büyük dünya dinleri binlerce yıldır affediciliği teşvik etmektedirler. Bu dinlerin inanırları affediciliğin duygusal ve manevi anlamda sayısız faydası olduğunu belirterek, bariz bir şekilde hayata transfer edilebileceğini iddia etmektedirler (Rye ve diğerleri, 2000: 17).

Dinler birkaç şekilde affediciliği destekleyebilirler: Affediciliği bir değer olarak görüp merhamet, empati gibi duyguları teşvik edebilirler. Kutsal kitaplar veya ritüeller vasıtasıyla affetme eylemleri biçimlendirebilirler. Ayrıca din, affetme davranışları için rol modeller göstererek ve bireylerin olayları ve ilişkileri affetmeyi kolaylaştıracak şekilde yorumlamalarını sağlayan bir dünya görüşü sunarak affediciliği kutsallaştırabilir. Özellikle tek Tanrılı dinlerde affedicilik, Tanrıya benzemek, Tanrının planını yürütmek ve kutsalla iletişim kurmak anlamlarına gelebilir. Bu bağlamda din, insanlara affedicilikle ilgili davranış, duygu ve düşünceler kazandıran bir kurumdur (McCollough ve diğerleri, 2013: 217).

Affedicilik üzerine yapılan araştırmalarda affetme gruplarındaki katılımcılar, kendilerine söylenmediği halde dini argümanları kullanmaktadırlar. Aslında affetme stratejilerinin çoğu, kişinin affetme sürecinde Tanrı'dan destek veya yardım almak için istekte bulunmayı içerir. Ayrıca dini değerlere daha çok sahip olan kişilerin bu değerlere daha az sahip olanlara göre göre daha affedici oldukları; insanların affetmeye çabaladıklarında Tanrı'ya güven duygularının daha çok hissedildiği/ yaygınlaştığı tespit edilmiştir (Rye ve diğerleri, 2000: 118).

İbrahimi dinlerin kutsal metinleri affedicilik bağlamında değerlendirildiğinde birbirinden farklı düşüncelerin birarada olduğu görülebilir. Bazı durumlarda büyük dünya dinleri/İbrahimi dinler yapılan kötülüğe karşılık Tanrının karşılık vereceğini ifade etmektedir. Örneğin, Yahudi düşüncesinde göze göz kana kan düşüncesinin hakim olduğu bilinmektedir. Eski ahitte yer alan "göze göz, dişe diş" ifadeleri, Yeni Ahit'de "Tanrı adildir. O sana sıkıntı verenlere sıkıntı verecektir" gibi ifadeler bu duruma örnek olarak verilebilir. Yine benzer ifadeler Kur'an ayetlerinde de görülebilir. Bakara 178. Ayette Allah'a iman edenlere, öldürülenler hakkında aynıyla karşılık vermenin (kısas) farz olduğu söylenir. Ayrıca yapılan iyilik gibi kötülüğünde karşılıksız kalmayacağı belirtilir. (Zilzâl, 99/6-8 vb)

Yine Budizm ve Hinduizm'in inanç öğretilerinde iyi ve kötü yaptıklarımızın nihayetinde uygun sonuçlar getireceği vurgulanır. Adalet anlayışı ve Tanrının adaleti gereği kötülük yapanların eninde sonunda hak ettiklerini bulacaklarına dair dini doktrinlerin varlığı, insanların bunları kendi intikam duygularını meşrulaştırmak için kullanmalarına zemin hazırlayabilir. Bu noktada insanlar dini inançları ve bağlılıkları yanlış anlayabilir ve dini inanç sistemlerine uygun hareket ettiklerini düşünebilirler (McCollough ve diğerleri, 2013: 219).

Bununla birlikte, Eski Ahitte Hz. Yusuf sevgi ve affediciliğin bir sembolü olarak sunulur. Zira o, kendisine yapılan onca zulüm ve haksızlığa rağmen kardeşlerini affetmiştir. Ayrıca affetmek Tanrı'nın özelliklerinin merkezindedir (McCollough ve Worthington, 1999).

Yine Peygamberlerin hayatlarından verilen örneklerin yanında, kutsal kitaplarda başkalarını affetmenin, kişinin Tanrı tarafından affedilmesini sağlayacağından bahsedilerek öğütlenir. İncil de İsa, düşmanlara karşı nefreti değil sevgiyi öğütlemekte, zulmedenlere dua edilmesini tavsiye etmektedir. Affedici olmanın mükafatı ise "Öyle ki, göklerde olan Babanızın oğulları olasınız" (Matta, Bölüm 5, 43-45) şeklinde ifade bulmaktadır. "Başkasını yargılamayın ki, siz de yargılanmayasınız (Matta, Bölüm 7, 1). "Bir hayrı açıklar yahut gizlerseniz yahut da bir kötülüğü bağışlarsanız, biliniz ki, Allah da çok bağışlayıcıdır, her şeye hakkıyla kadirdir" (Nisa, 4/149) gibi ayetler, affedici olanların Allah tarafından bağışlanacağını vurgular.

Esasında dinler, insanın hem Tanrı'yla hem de diğer insanlarla olan ilişkisinin sağlıklı olmasını hedeflemektedir. İnsan-Tanrı ilişkisinin ve insan-insan ilişkisinin herhangi bir şekilde aksadığı durumlarda bu ilişkinin düzelmesine zemin hazırlayıp, affetmeyi ve af dilemeyi öğütler. Tanrı'dan kusurları için af dileyen kişi, Tanrı'yla olan ilişkisinde kendisi için yeni bir başlangıç yaptığını düşünür. Benzer şekilde kişi incittiği birinden af dilediğinde veya kendisini üzen birisini affettiğinde aradaki ilişkinin düzelmesi için yeni bir imkan tanımış olur (Ayten, 2009: 116).

Dinlerin affediciliği teşvik etmesi (Bkz. Ransley & Spy, 2004) sebebiyle, affedicilik üzerinde dinin etkisi ya da dindar insanların affetmeyi nasıl tercih ettikleri gibi hususlar psikoloji ile birlikte din psikolojisinin de ilgi alanına girmektedir. Yaklaşık otuz yıldır yapılan psikolojik araştırmalar tutarlı bir biçimde dini bağlılığın başkalarını affetme eğilimi ile olumlu ilişkisinin olduğunu göstermiştir. 1973'de Rokeach dindarlık düzeyleri yüksek olanların olmayanlara göre bir değer olarak affetmeye daha fazla önem verdiklerini tespit etmiştir. Yine bazı araştırmalar dindar olmayanlara kıyasla oldukça dindar olanların daha fazla affetme motivasyonlarının olduğunu, affetmek için daha fazla gayret sarf ettiklerini ve kendilerine suç işleyenlerle küs kalmaya daha az eğilimli olduklarını bulgulamıştır (Bkz. McCollough ve diğerleri, 2013: 218).

Bununla birlikte insanların sahip olduğu Tanrı tasavvuru, affedicilik düzeyleri üzerinde etkili olmaktadır. Örneğin bazı araştırmacılar insanların adil/cezalandıran Tanrı tasavvuruna karşılık; seven/affeden Tanrı tasavvuruna sahip olmalarının, kendilerine karşı suç işleyenlerle olan ilişkilerinde etkili olabileceği sonucuna ulaşmaktadırlar (McCollough ve diğerleri, 2013: 220).

Affedicilik duygusal denge, uyumluluk, başkasına odaklanma ve dini bağlılıkla da ilişkilidir. Affetme konusunda çalışan öğrenciler tarafından tanımlanan

affediciliğin en popüler unsurları öfke, dargınlık ve empatidir. İstatistiksel testler de maneviyat ve affetme arasında önemli pozitif ilişki bulmuştur (Karakaş, 2014: 24). Yine iç güdümlü dindarların dış güdümlü dindarlara nazaran kişiler arası ihaneti daha affedici olduğu bilinmektedir. Dini değerlere atıfları yüksek olan bireyler, daha az olanlara göre daha yardım severdirler ve daha az intikam duygularına sahiptirler (Karakaş, 2014: 23).

Ayten (2009)'in İstanbul'da yaptığı araştırmada "Allah'a yakınlık hissi, sosyal problemlerin çözümünde dini referans alma, dürüstlük, oruç, namaz gibi ibadetleri yerine getirme, Kuran okuma ve dini bilgi düzeyine sahip olma" gibi dindarlık eğilimindeki artışla birlikte, kişilerin kendilerine karşı suç işlemiş birisini "anlama, onun hatasını düzeltebileceğini düşünme ve problemin asıl kaynağını araştırma" gibi affetme eğiliminin arttığı; suçludan "kaçma, ona güvenmeme, mesafeli davranma, ilişkilerini gözden geçirme ve ondan hoşnut olmama, onun yaptığını burnundan getirme, ona misliyle karşılık verme, ona beddua etme ve acı çekmesini isteme" gibi öç alma eğiliminin azaldığı anlaşılmıştır. Bu araştırma bulguları literatürde yer alan dindarlığın affetme eğilimini desteklediği noktasındaki bulgularla örtüşmektedir.

Dindarlarda affetme eğiliminin daha fazla olması şu şekilde açıklanabilir. Özellikle dindarlarda, bir başkasını affettiklerinde kendilerine ait herhangi bir kusurlarının da Tanrı tarafından bağışlanacağına dair güçlü bir ümit oluşmaktadır. Ayrıca din, kişiler arasında affediciliği ve ilişkilerin sağlıklı bir şekilde devam ettirilmesini öğütlerken, affetme sürecinde olumlu ve olumsuz tesiri olacak unsurlara da dikkat çekmektedir. Bu çerçevede yapılan bazı araştırmalarda da affetme sürecinde gurur ve kibrin olumsuz; alçakgönüllülük, anlayışlı ve merhametli olmanın olumlu rolü olduğu belirtilmiştir. Ayten'in araştırma bulgularına göre kişinin kendisine yapılan olumsuz davranışı "gurur meselesi" olarak algılaması, suçluyu anlama ve onun hatasını affetme eğilimini azaltırken, suçludan kaçma ve suçludan öç alma eğilimini artırmaktadır. Gururun aksine alçakgönüllülük, yani suçlunun da bir insan olduğunu ve onunda hata yapabileceğini düşünme eğilimi arttıkça affetme eğilimi de artmakta suçlu ile iletişim kurmaktan kaçma ve suçludan intikam alma eğilimi azalmaktadır (Ayten, 2009:124). Bu durum üzerinde dinlerin kibir konusunda gösterdikleri olumsuz tutum ile birlikte, alçakgönüllülüğü öven teşvikleri etkili görünmektedir.

Bununla birlikte dinlerin insan ilişkileri konusundaki öğütleri affediciliği desteklemektedir. Evlilik ve aile kurumuna yükledikleri anlam ve fonksiyon, tarafların birbirlerine karşı daha affedici davranmaları ile ilgili ilkeleri beraberinde getirmektedir. Her ne kadar yapılan bir kötülüğün cezasız kalmayacağı düşüncesi dinlerde bulunsa da, günahın insana özgü olduğu kabul edilerek bundan kurtulmanın ve hatadan dönmenin yolları gösterilmektedir. Böylece affedicilik bir insani değer olarak sunulmaktadır.

Sonuç

Affetmek, kişinin karşı taraftan bağımsız olarak geçirdiği tamamen içsel bir süreç olarak değerlendirilebileceği gibi, varolan ilişkilerin daha sağlıklı ve kaliteli devam etmesini sağlamasından dolayı sosyal yönü de ifade edilmektedir. Sevgi, merhamet, empati gibi kavramların ön plana çıktığı gerçek affetme davranışı, kişinin kendisiyle ilgili algısını olumlu yönde geliştirirken, kişiyi, geçmişte yaşanan üzücü olayların olumsuz etkilerinden kurtararak, onu özgürleştirir ve geleceğe umutla bakmasını sağlar. Psikolojik iyi oluş üzerindeki etkileri ise son dönemlerde sıklıkla dile getirilmektedir.

Affediciliğin insanın psikolojik iyi oluş, sosyal ilişkiler, benlik algısı ve kişisel gelişim gibi noktalardaki olumlu katkısı göz önüne alındığında, son dönemlerde affetme süreci üzerine yapılan çalışmaların önemi farkedilebilir. Bu anlamda dinin affedicilik noktasındaki öğütleri de anlamlı görünmektedir. Genelde tüm ilahi dinler ve özelde İslam dini, insanın Yaradan'dan af dilemesini öğütlerken, insanlar arasındaki ilişkilerin sağlıklı bir şekilde devamının sağlanması ve insanlar arasında uzlaşmanın temini doğrultusunda affetmeyi tavsiye etmektedirler.

Notlar

(*) Öğr Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
E-posta: fatmacapcioglu78@yahoo.com

1 TDK, Büyük Türkçe Sözlük, Erişim: 01.06.2015 http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.556c2221110d79.19007993

2 Hac, 12/60; Mücadele, 58/2;Nisa, 4/48

Kaynaklar

Akhtar, S. (2002). Forgiveness: Origins, Dynamics, psychopathology, and technical relevance, *The Psychoanalytic Quarterly*, 71 (2), ss. 175-212.

Akın, M., Özdevecioğlu, M. ve Ünlü, O. (2012). Örgütlerde intikam niyeti ve affetme eğiliminin çalışanların ruh sağlıkları ile ilişkisi*, Amme İdaresi Dergisi,* 45 (1), ss.77-97.

Alpay, A. (2009). Yakın İlişkilerde Bağışlama: Bağışlamanın; Bağlanma, Benlik Saygısı, Empati ve Kıskançlık Değişkenleri Yönünden İncelenmesi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi, Ankara.

Ayten, A. (2009). Affedicilik ve Din: Affetme Eğilimi ve Dindarlıkla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 37 (2), ss. 111-128.

Bono, G., McCullough M.E., and Root, L. M. (2008). Forgiveness, Feeling Connected to Others, and Well-Being: Two Longitudinal Studies, *Personality And Social Psychology Bulletin* 34 (2), pp. 182-195.

Bugay, A. (2010). Kendini affetmeyi yordayan sosyo-bilişsel, duygusal, davranışsal faktörlerin incelenmesi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

Bugay, A. & Demir, A. (2011). Hataya İlişkin Özelliklerin Başkalarını Affetmeyi Yordaması, *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 4 (35), ss.8-17.

Bugay, A. & Demir, A. (2012). Affetme Arttırılabilinir mi? : Affetmeyi Geliştirme Grubu, *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 4 (37), ss. 96-106.

Enright, R. & Coyle, C. (1998). Researching the process model of forgiveness within psychological interventions, In: Dimensions of forgiveness: psychological research theological perspectives (ed. E. Worthington), London: Templeton Foundation Press. pp. 139-16.

Çapan, B. E. & Arıcıoğlu, A. (2014). Psikolojik Sağlamlığın Yordayıcısı Olarak Affedicilik, *e-International Journal of Educational Researc* 5(4), pp 70-82.

Çardak, M. (2012). Affedicilik Yönelimli Psiko-Eğitim Programının Affetme Eğilimi, Belirsizliğe Tahammülsüzlük Psikolojik İyi Oluş, Sürekli Kaygı ve Öfke Üzerindeki Etkisinin İncelenmesi, Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya**.**

Çınar, A. (2010). İslâm Ahlâkının Bireysel Boyutu 1: Güzel Ahlâk (Faziletler), içinde: İslam Ahlak Esasları, Anadolu Üniversitesi ilâhiyat Önlisans Programı, Anadolu üniversitesi.

Çoklar, I. & Dönmez, A. (2014). Kişiler Arası İlişkilerde Bağışlama Üzerine Bir Gözden Geçirme, *Nesne Psikoloji Dergisi,* 2(4), ss. 34-54.

Emmons, R.A. ve Paloutzıan, R.F.(2001). Din Psikolojisi, (çev. A. Ayten) *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* 21 (2001/2), ss.105-124.

Enright, R. D. (1996). Counseling within the forgiveness triad: On forgiving, receiving forgiveness, and self forgiveness. *Counseling and Values,* 40 (2), 107-126.

Enright, R.D. & North, J. (Eds) (1998). Exploring forgiveness. Madison, WI: University of Wisconsin Press.

Enright, R.D & North, J, (1998). Introducing forgiveness, in: Exploring Forgiveness,(ed. R. Enright and J. North), Madison, WI: University of Wisconsin Press, ss. 3-9.

Enright, R.D., & Fitzgibbons, R.P. (2000). Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope. Washington, DC: American Psychological Association.

Ergüner Tekinalp, B. & Terzi, Ş. (2012). Terapötik Bir Araç Olarak Bağışlama: İyileştirici Etken Olarak Bağışlama Olgusunun Psikolojik Danışma Sürecinde Kullanımı, *Eğitim ve Bilim,* 37(166), ss. 14-24.

Güneş, M. (2011). Tasavvuf Kültüründe İntikam (Erzurumlu İbrahim Hakkı Örneği), *Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi,* Yıl III, Sayı 1/2, ss. 359- 367**.**

Hirsch,J.K., Webb, J. R. and Jeglic, E. L.(2011). Forgiveness, Depression, and Suicidal Behavior Among a Diverse Sample of College Students. *Journal of Clinical Psychology,* 67(9), pp. 896-906.

İbn Hazm, (çev. M. Çağrıcı) (2012). Ahlak ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlaki Hastalıkların Tedavisi, Ankara: TDV Yayınları.

Kara, E. (2009). Din ve Psikolojik Açısından Bağışlayıcılığın Terapötik Değeri, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi,* 2 (8), s. 221-229**.**

Karakaş, A.C. (2014). Gerçeklik Terapisi Yönelimli Dini Başa Çıkma Psikoeğitim Programının Affetme Esnekliği, Empati ve Stresle Başa Çıkma Üzerindeki Etkisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış doktora tezi, Sakarya.

Kasapoğlu, A. (2007). Kur'an'da Affetme Olgusu (İnsanların Birbirlerini Affetmeleri), *Diyanet İlmi Dergi,* 43 (4), ss.7-30.

Kızılabdullah, Y. (2015). Ahlak Öğretiminde Aile: Vicdan Örneğinde Bir model denemesi, *Geçmişten Geleceğe Ahlak*, (ed. Asife ÜNAL), Bartın Üniversitesi Yayınları No: 23, ss. 261-274.

McCullough, M. E., Pargament, K. I., & Thoresen, C. E. (2000). The psychology of forgiveness: History, conceptual issues, and overview. In M. E. McCullough, K. I. Pargament, & C. E. Thoresen (Eds.), Forgiveness: Theory, research, and practice (pp. 1–14). New York: Guilford.

McCollough, M. E. (2008). Beyond Revenge The Evolution of the Forgiveness Instinct, San Francisco: Jossey-Bass.

McCollough, M.E., Bono, G. and Root, L. M (2013), (çev. A. Ayten) "Din ve Affedicilik", Din ve Maneviyat Psikolojisi Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları (der. Paloutzian, R. F. & Park, C. L.), Ankara: Phoenix, ss. 211-240.

McCullough, M.E., & Worthington, E. L. (1999). Religion and the forgiving personality. *Journal of Personality,* 67 (6), 1141-1164.

McCullough, M.E Witvliet, C.V. (2002). The psychology of forgiveness, In: Handbook of positive psychology (eds. C.R. Sinder & S.J. Lopez) pp. 446-455.

Noor, M., Brown, R., Manzi, R.G.J., Lewis, C.A (2008). On Positive Psychological Outcomes: What Helps Groups With a History of Conflict to Forgive and Reconcile With Each Other? *Personality And Social Psychology Bulletin,* 34 (6), pp. 819-832.

Özdoğan, Ö. (2006). İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım: Pastoral Psikoloji, *AÜİFD* 47 (2), ss. 127-142.

Özdoğan, Ö. (2008). İnsana manevi- psikolojik yaklaşım, *AÜİFD,* 49(2) ss. 77-102.

Rangcanadhan, A.R. & Todorov, N. (2010). Personality And Self-Forgiveness: The Roles Of Shame, Guilt, Empathy And Conciliatory Behavior, *Journal of Social and Clinical Psychology,* 29(1), pp. 1 -22.

Ransley, C. & Spy, T. (Eds) (2004). Forgiveness and the Healing Process A central therapeutic concern, Hove and New York: Brunner Routledge, http://en.bookfi.org/book/1087525.

Ransley, C. (2004). Forgiveness : themes and issues, In: Forgiveness and the Healing Process A central therapeutic concern, (eds. Ransley, C. & Spy, T.) Hove and New York: Brunner Routledge, pp. 10-32.

Rye, M.S., Pargament, K.I., Ali, M.A., Beck, G.L., Dorff, E.N., Hallisey, C., Narayan, V. and Williams, J.G. (2000). Religious perspectives on forgiveness, In: Forgiveness: theory, research and practice, (eds. M.E. McCullough, K.I. Pargament and C.E. Thoresen), New York: The Guilford Press.

Sarı, E. (2014). Affetmenin Kendini Gerçekleştirme Üzerindeki Etkileri, *Elementary Education Online,* 13(4), ss.1493-1501.

Sarıçam, H. & Akın, A. (2013). Affedicilik Ölçeğinin Türkçe Uyarlaması: Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması, *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi,* 19 (1), ss. 37-46.

Sarıçam, H. & Biçer, B. (215). Affedicilik Üzerinde Ahlaki Değer ve Öz-Anlayışın Açıklayıcı Rolü, *GEFAD / GUJGEF* 35(1), ss. 109-122.

Smedes, L. B. (1998). Bağışlayın ve Unutun, (Çev. G. Tümer), Ankara: HYB Yayıncılık.

Spy, T. (2004). In: Forgiveness and the Healing Process A central therapeutic concern, (eds. Ransley, C. & Spy, T.) Hove and New York: Brunner Routledge.

Staub, E., Pearlman, L. A., Gubin, A. and Hagengimana, A. (2005). Healing, Reconciliation, Forgiving And The Prevention Of Violence After Genocide Or Mass Killing: An Intervention And Its Experimental Evaluation In Rwanda, *Journal of Social and Clinical Psychology,* 24(3), pp. 297-334.

Şahin, H. (2014). Kur'ân' da Af Kelimesi Ve Affetmenin Anlam Alanı, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek lisans tezi, Erzurum.

Şahin, M. (2013), "Affedicilik İle Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Sakarya.

Thompson,Y. L., Snyder, C. R. (Rick) and Hoffman, L. (2005). Heartland Forgiveness Scale, *Faculty Publications, Department of Psychology*.

Witvliet, C. V. O. (2001). Forgiveness and health: Review and reflections on a matter of faith, feelings, and physiology. *Journal of Psychology and Theology*, 29(3), pp. 212-224.

Yeğin, H. İ. (2010). Öfke Duygusu ve Dini Açıdan baş edebilme Yolları, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10(2), ss. 235 -258.

TDK, Büyük Türkçe Sözlük, erişim tarihi: 01.06.2015 http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.556c2221110d79.19007993

Toplum Bilimleri Dergisi

Muhittin IMIL (*)

KÜRT ULUS İNŞA SÜRECİNDE PKK VE DİN: MARKSİST ATEİZMDEN PRAGMATİK OPORTÜNİZME (**)

öz

Hobsbawm'ın deyimiyle milletleri yaratan milliyetçiliğin, 17'nci yy. Avrupa'sındaki doğumuyla estirmeye başladığı rüzgâr, üçyüz asırlık bir gecikme ve Marksist bir kisve ile bütün öncüllerinden farklı bir formda Türkiye'nin Güneydoğu illerinde de hissedilmeye başlanır. Öncülleri bir yana modern Türkiye'nin ulus kimlik inşasına öykünen PKK, giriştiği zahmetli taklit için tarihsel sepetinde yeterince argüman bulamayınca, hem Marksist hem şovenist, ateist ama aynı zamanda dindar, anti-feodal bununla birlikte aşiretvari duruşlarla ideolojisinin olmadığını ya da katıksız bir pragmatizme sahip olduğunu deklare etmiştir.

Gerçek manada ilk Kürt milliyetçi hareketi olarak niteleyebileceğimiz PKK, tarihi, kuruluşu, evrilen hedefleri, ittifakları, ihtilafları, eylem ve söylemdeki renk değişiklikleri, iç infazları ve çalkantılarıyla, örgütsel pragmatizmin de son derece canlı bir örneğidir aynı zamanda. Söz başında İslam dinini "*Kürtlerin Truva Atı*" olarak betimleyen örgütsel jargon, zamanla söz konusu Truva Atının içerisinde saklanarak kamufle olabileceğini fark etmiş ve öyle de yapmıştır. 1980'li yılların sonuna doğru Truva atının içine girmeye başlayan PKK, 1990'lı yılların başından itibaren bir daha çıkmamak üzere kalıcı olarak yerleşmiştir.

Bu makalede değişken söylemiyle PKK'nın ulus inşa sürecinde kullandığı diğer unsurlarla birlikte kutsal dünya ile olan flörtü izah edilmeye çalışılacak, hedef

kitlesindeki dinsel fraksiyonlara karşı geliştirdiği söylem incelenecektir. Ulus inşasının birincil şartı olan mitolojik inşa ameliyesinde, toplumsal algıda oluşturmaya çalıştığı iyi Zerdüştizm-kötü Şamanizm dikotomik ilişkisi açıklanırken, ulus kurucu lider ve söz konusu ulus için tasarlanan sivil dinin peygamberi olarak öne çıkarılan Abdullah Öcalan'ın söylemi analiz edilmeye çalışılacaktır.

anahtar kelimeler

PKK, Din, Abdullah Öcalan, Marksizm, Ateizm, Zerdüştizm.

abstract

PKK and Religion in the Construction of Kurdish Nation Process: From Marxist Atheism to Pragmatic Opportunism

Just like the expression of Hobsbawm; the trend which started after the nationalism, the creator of the nations, emerged in the Europe of 17th century, was also started to be felt in South East Cities of Turkey covered with Marxist costume with 3 centuries delay and in different forms from its all premises. Apart from its premises, PKK, which imitates the building of national identity of modern Turkey, after they could not create enough argument out of its historical savings for its demanding imitation, declared that they do not have any ideology by both Marxist and Chauvinistic; atheist meanwhile religious; anti-feudal also tribal behaviors and they have a solid pragmatism.

Thanks to the conflicts in the history, organization, evolution of purposes, alliances, controversies, actions and expressions, also the inner executions and the upheavals of PKK, which we can qualify as the first Kurdish Nationalist, it is a living example of organizational pragmatism at the same time. The organizational jargon, which identified Islam as 'The Trojan Horse' in the beginning, by time realized that they could disguise by camouflaging in this 'Trojan Horse' and did so. PKK, which started to go into this 'Trojan Horse' in late 1980's, settled there permanently since the beginning of the 1990's.

In this article, the flirt of PKK, among itself and other units and holy world, which they used in the nation building process with changing expressions, will be tried to be explained; and the expression they created in order to prevent the religious fractions in target audience will be examined. By explaining the good Zoroastrian- bad Shamanism dichotomy relation which they are trying to create in common sense in the purpose of mythological construction which is the first condition of nation construction; and the expression of Abdullah Öcalan, who is tried to be imposed as the founder leader of nation and the prophet of the designed civil religion of this nation, will be tried to be analyzed.

Keywords: PKK, religion, Abdullah Öcalan, Marxism, Atheism, Zoroastrian.

Giriş

Kolektif değer ve normlarla devamlı olarak yeniden inşa edilen kimlik, duraksamadan farklılaşarak yeni formlar kazanır. Kimliğin yaptırımı büyüklüğü ve çeşitliliğine bağlı olsa da (İnaç, 2010: 34) başta din ve etnisite kökenli hareketler olmak üzere kolektif hareketlerin çoğunluğunda bireysel kimlikler güçlü kuvvet ve aidiyet formlarına dönüşerek grup kimliği içerisinde eritilir. Bir insanın kendine olan inancı zayıfladıkça ulusu, dini ve ırkına bağlılığı veya kutsal amacının mükemmelliğine olan inancı güçlenir (Hoffer, 2005: 42).

Kimlik arayışını gündeminin ilk sırasına yerleştiren politik eylem ya da siyaset türü anlamına gelen kimlik politikası (Cevizci, 2010:940), dil, din, etnisite, kültür vb. kimlik kategorilerine değer yüklediği bir otantisite arayışı içindedir. Bu bağlamda kimlik siyaseti zorunlu olarak bir farklılık yaratma siyaseti haline gelir (Taylor-Gutman, 2010:120). Kitlelerin farklılıklar ekseninde harekete geçirilmesi, farklılığın mutlak bir değere dönüşmesine, ulusal bütünleşmenin örselenmesine, toplumsal taleplerin kolayca kimlik taleplerine dönüşmesine vesile olur (Üstel, 1999: 83). Kimlik siyasetçisi, hedef kitlesini kimlik savaşçıları haline getirmeye çalışırken güçlenen öteki algısı, kimlik grubunun sınırlarını belirginleştirir. Hızla kutsal bir anlam içeriğine kavuşan kimlik, kendisine yüklenen değerle her türlü zafiyet ve eleştiriden yalıtılır. Kimlik savaşçısı ise başlangıçta modern dünyanın aşındırdığı din, etnisite ve kadim mekanik ilişkiler gibi toplumsal tutunma noktalarına geri dönüşün hazzını yaşıyor olsa da, düş kırıklığı er ya da geç kapıyı çalar.

Türkiye'de de son 40 yıldır devam eden silahlı propagandayla birlikte tırmanan bir dizi sosyo-politik gerilimin arkasında, dil ve etnik kimlik temelinde öne sürülen talepleri vardır. Her ne kadar Türk kimliği, ortak tarih, kültür, yurt ve dayanışma duygusuyla öne çıkan bir şemsiye kimlik olarak tasarlanmış olsa da kimlik algısı hızla farklılaşan ülkemizde "öteki" tanımları giderek keskinleşmektedir.

Kürtlerde Toplumsal ve Dini Yapı

Bruinessen, "*Avrupalılar genellikle "Kürt" kelimesini sadece etnik ve dilsel bir isim olarak kullanırken, Doğuluların hepsinin de bu terimi aynı biçimde kullandığını farz ediyorlar. Yanlış bir varsayımdır bu. Ortaçağ Arap coğrafyacıları "Kürt" (Arapçada çoğul olan 'Akrad') terimini Arap ve Türk aşiretleri dışındaki bütün göçer ve yarı-göçer aşiretler için kullanıyorlardı. Bu terim şimdi en koyu Kürt milliyetçilerinin bile Kürt saymadıkları aşiretleri de içermekteydi. Nadiren de olsa Arapça konuşan bazı göçerler de 'Akrad' adıyla (örnek Huzistan Aşireti) anılıyordu*" (2013a: 178) diyerek Batılı araştırmacıların Kürt kimliği tasavvurundaki romantik hastalığın altını çizer.

Kürt aydın ve tarihçileri, Kürt halkının varlığını, M.Ö. 3000-4000 yıllarına kadar uzatırken, soylarını Ermeni tarihçilerinin de sahip çıktığı Hurri, Subartu, Guti, Kassit (Kusi), Mittani, Haldi, Urartu, Nairi, Muşki gibi boylara bağlarlar. Paylaşılamayan bu "ortak atalar" sorununun tarihçilerin karmaşık tezlerine yansıdığını, Kürt Kimliği konusunda tarafsız olmadığı bilinen Bulut'un (2009a: 38) kaleminden okumak, izaha gerek bırakmaz. Bruinessen, yaklaşık sekiz yüz yıldan beri süre gelen Türk Kürt ve Arap aşiretleri arasındaki kesintisiz ilişki sırasında, bazı Kürt aşiretleri Türkleşirken, bazı Türk aşiretlerinin de Kürtleştiğini belirtir (2013a: 189).

Kürtler, başta Türk kimliği ve Türkiye Cumhuriyeti olmak kaydıyla bütün yaşam sahalarında, birlikte hayatlarını idame ettirdikleri halklarla her bakımdan kaynaşmış olmalarına rağmen kimlik siyasetçileri sosyolojik manada makul olmayan bir Kürt kimliği ve meşru olmayan bir Kürdistan algısı oluşturmaya çalışmaktadır.

1'inci Dünya Savaşı'na kadar İran ve Osmanlı İmparatorluğu hükümranlığı altındaki Kürtler, bu tarihten sonra Türkiye, İran, Irak, Suriye ve az da olsa Ermenistan, Gürcistan ve Azerbaycan Cumhuriyetlerinde olmak üzere beş ayrı devlete dağılmış olarak yaşamaktadır (Bois, 2008: 116, 117).

Aynı ülke içerisinde bile değişse de (Bruinessen, 2013a: 81) Kürtlerde başta aşiret olgusu olmak üzere (Bruinessen, 2013b: 9) bazı toplumsal kalıpların varlığını görmek mümkündür. Aşiret olgusu, Kürdün kimliğini korumasını sağladığı için olumlu, uluslaşmasının önünde ayak bağı olduğu için olumsuz bir içeriğe sahiptir.

Bruinessen'e göre aşiret eliti ve yerleşik köylülerin çıkar çatışması, kolektif eylemi her zaman engellemiş, çok sayıda ve birbirini anlamayan lehçeler bile toplumsal ayrışma gerekçesi olmuştur (2013b: 9). Irak ve İran Kürt bölgelerinde konuşulan Sorani, Türkiye'de konuşulan Kurmanci'yi ilkel ve din meselelerinde fanatik bulurken Kurmanci için Sorani insanlıktan yoksun, güvenilmez ve kültürel olarak kibirlidir (Bruinessen, 2013c: 264). Kürtçü yazar Tori, ayrışmanın daha büyük olduğunu söylemek istercesine diyalektlerine göre Kürt gruplarını Kurmanc, Zaza, Goran, Lurhi, Hawram, Zengene, Kakeyi, Bajelani, Mamesani, Kelhori, Feyli, Laki, Baxtiyari, Seneyi, Suleymani, Sohri, Mukri, Bahdinani, Hekari, Asthi, Bohti ve Beyazidi olarak tasnif eder (2008: 28).

19'uncu yy. ilk yarısına kadar aşiretlerin bağlı olduğu yarı bağımsız mirler tarafından yönetilen Kürtler, bunların yıkılmasıyla farklı bir siyasi-sosyal sürecin içine girmişlerdir. Sultan II. Mahmut (1808-1839)'un başlattığı merkezileşme süreci mirlikleri ortadan kaldırmakla birlikte yerlerine atanan valiler yönetimde kabul görmeyince, ortaya çıkan düzensiz ortam şeyhlerin kudretlerini artırmıştır (Bruinessen, 2013a: 340-342). 19'uncu yy. ilk yarısında; Irak kuzeyindeki

Soran Emirliği (1834), Bahdinan Emirliği (1839), Botan Emirliği (1847) ve Baban Emirliği (1850)'nin kaldırılması ve Osmanlı idaresinin zayıflığı, şeyhlerin önem ve etkinliğini artırması için uygun ortamı hazırlamıştır (Kutschera, 2001: 28). Bütün önemli şeyhler, aşiret çatışmalarının bol, feodal ilişkilerin etkin olduğu yerlerde ortaya çıkmıştır. Neredeyse tamamı aristokrat kökenlidir ve muhatapları, manipüle edilmesi daha kolay olan aşiret reisleridir. (Bruinessen, 2013a: 345-347). Feodal ve geleneksel toplum etkisi, sözde kerametleri ve kutsal kişilikleriyle güçlü Kürt ruhbanları haline gelen şeyhler, ziyaretçilerinin getirmekle mükellef olduğu hediyeler, fitre ve zekât bedelleri, aşiretlerle kurulan akrabalık bağları sayesinde sürekli zenginleşmişlerdir.

Kürtlerde seyitlik mertebesi de en az şeyhlik kadar saygınlığı ve getirisi kuşaklar boyu devam edecek bir kurumdur. Bulut'a göre, Abbasi, Selçuklu ve Osmanlı zamanında seyit unvanını alabilmek için türlü oyunlar, sahte şecereler düzenlenmiş ve rüşvet karşılığında bu tür soyağaçları alınıp satılmıştır. Seyitlik sıfatı, toplum ve iktidar nezdinde saygınlık kazandırırken, *hums* -müritlerin gelirlerinin 1/5'i-, *uma, halyat* veya *hakkullah* gibi geleneksel gelirlerin, hazineden gelecek mal, mülk ve paranın, ayrıca askerlik gibi hizmetlerden de muaf tutulmanın yolunu açmıştır (2005: 15).

Hemen bütün şeyh ve seyitler böyle bir saltanatı korumak için soylarını Hz. Peygambere ve sahabelere dayandırarak sahte şecerelerle "Kavm-i Necip" olduklarını söylerken, Kürt kimlik davasının peşindeymiş gibi görünmelerini bireysel menfaatlerle açıklamak çok daha mantıklı görünmektedir. Yönetimin bütün merkezi ve seküler adımları, önce elindekileri kaybetmekten korkan şeyhin körüklediği cahil halkın direnişiyle karşılaşmış, Şeyh, seyit ve melenin kutsal nefesi, yarı cahil kitlelerin otobotlaşmasına vesile olmuştur. Toplumun dinsel, dinin de geleneksel bir formda olduğu Kürtlerde, dini şahsiyetler aristokraside kendilerine yer bulurken, aristokratlar da kutsallaşmıştır.

Tan'a göre medreseler, yoksul köylü çocuklarının sınıf atlaması, saygınlık ve statü kazanması için bulunmaz fırsattır (2013: 55,56). Dinin de dil gibi Kürtlerin etnik birliğinin gerçek bir temeli sayılamayacağını belirten Bruinessen, çoğunluğu Sünni-Şafii olmalarına rağmen dindarlık anlayışları ve ritüeller açısından büyük bir çeşitlilik gösterdiğinin altını çizer. Ancak her şeye rağmen medreselerdeki dini eğitim, Kürtlerin kimlik bilincinin oluşumuna katkıda bulunmuştur (2013b: 11).

Tan, Müslüman Kürtlerin % 90'a yakın bir bölümünün Sünni -bunların da % 80'inin Şafi, geri kalanının Hanefi-, yaklaşık % 10'luk bir kesimin ise Şii ve Alevi olduğunu, Alevi ve Şiilerin bu rakamları kendi lehlerine abarttıklarını belirtir. Fırat Nehri'nin güneyindeki Urfa, Diyarbakır, Mardin, Batman, Siirt, Şırnak, Hakkâri, Bitlis ve Van illerinde Alevi yoğunluğu çok düşüktür. Suriye'deki Müslü-

man Kürtlerin tamamı Sünni'dir. Fırat Nehri'nin güneyindeki Zaza köylerinin tamamına yakını Sünni, Tunceli, Erzincan, Sivas kesimi Alevidir (2013: 43). Sünni Kürtler arasında yaygın olan öncelikle Nakşibendi Tarikatı ve yakın ilişkilerinin olduğu Nurculukla birlikte Kadiri Tarikatı gibi dini grupların yanı sıra, Alevilik, Yezidilik, Alevilikle birçok ritüeli paylaşan Kakailik (Ehl-i Hak) gibi inançlar varlıklarını korumaya devam etmektedir.

Kürtler, aklı ikinci plana alarak nakli önceleyen Şafii/Eşari geleneğe mensuptur. Bireysel aklı ve cüz'i iradeyi belirgin biçimde önceleyen ve bu yönüyle Alevi/Bektaşi sufizmini de dairesi içine alan Türk halk İslam anlayışıyla özdeşleşmiş Hanefi/Maturidi bakış açısı, kentli ve böyle olmakla daha bireyseldir. Geleneksel katı toplumcu özelliği ve nakli öncelemesi sayesinde daha Ortodoks çizgide yer alan Şafi/Eşari bakış açısı, aşiret yapısı ve feodal bağların çözülmesini geciktirirken, bireyleşme ve uluslaşmayı da engellemektedir. Bu durum Kürt ulusçuluğunun en büyük açmazlarından birisini oluşturur. Kitle iletişim olanaklarıyla birlikte kazanılan modern değerler, dini yapıda ve bireysel dindarlık algılarında değişime sebep oldukça, Kürt kimlik siyasetinin vurgu yaptığı farklılıkların paradoksal olarak aynılaşmasına ve kimlik sınır çizgilerinin hızla silinmesine sebep olacaktır.

Ön Milliyetçi Hareketler: Kürt Ayaklanmaları

Kürt kökenli hareketlerin çıkışında Osmanlı'dan alınan imtiyazlarla Katolik misyonerliğini temel aktör olarak görmek mümkündür. Vatikan, Kürtler arasında çalışmalar yapmak için 1760 sonlarında bazı misyonerlerini görevlendirmiştir. Bunlardan bir olan Maurizio Garzoni adındaki papaz, 18 yıl Amadia'da -bugünkü Türk-Irak sınırının 30 km. ötesi- Kürt, Ermeni, Asuri ve Nasturiler arasında yaşayıp Kurmanci öğrendikten sonra, 1787 yılında Roma'da bir *Kürtçe sözlük ve gramer kitabı* yayımlamıştır. Bu yönüyle Garzoni, Kürdolojinin babası, 1787 tarihi de Kürt kökenli hareketlerin başlangıç tarihi sayılabilir (Şimşir, 2007: 18, 46).

Osmanlı İmparatorluğunda Tanzimat Fermanı'na kadar olan zaman diliminde Kürt mirleri, bölgelerindeki tüm vergileri toplayan, orduları ve divanları olan güçlü şahsiyetlerdir. Tanzimat Fermanı'nı tasfiye sürecinin başlangıcı olarak değerlendiren Kürt beyleri, yer yer isyan etmeye başlarlar. Bu dönemdeki belli başlı ayaklanmalar; Baban Abdurrahman Paşa İsyanı (1806, 1812), Revanduzlu Mehmed Paşa Hareketi (1830-1837), Garzan ve Sincar (Şengal) İsyanları (1837), İmadiyeli İsmail Paşa ve Müküs Miri Han Mahmut İsyanları (1838, 1839), Botan Miri Bedirhan Bey İsyanı (1843-1847), Yezdan Şer İsyanı (1854), Osman ve Hüseyin Kenan Bedirhan Olayı (1878), Şeyh Ubeydullah İsyanı (1879) olarak sayılabilir (Tan, 2013: 87-96). 19'uncu yy.da, gelişen söz konusu Kürt

ayaklanmaları, devletin merkezileştirme çabalarına karşı Kürt aristokrasisinin tepkisinden öte bir anlam taşımaz (Kurubaş, 2004a:10). Ayaklanmaların liderleri, Osmanlı devlet aygıtında yüksek düzeydeki kadrolardır ve kurulacak yeni devletin kralı, emiri ve eyalet cumhurbaşkanı olmayı istemektedir (Kutschera, 2001: 39, 48).

Kürtçü yazar Kutlay, kimilerinin ilk Kürt milliyetçi isyanı olarak belirttiği Bedirhan Beyin 1843-1847 yılları arasındaki yerel başkaldırısının Kürt milliyetçiliğinin çıkış noktası olarak alınamayacağını, bu başkaldırıda milliyetçi ögelerin yok denecek kadar az olduğunu belirtir (2012:6). Açıkça ilan ettiği özgür Kürdistan düşüncesiyle muhtariyetçi Bedirhan Bey'den ayrılan Şeyh Ubeydullah, 1880'de Başkale İngiliz Konsolosu Clayton'a yazdığı mektupta ironik bir biçimde "*bütün milletlerin en işe yaramaz, en çürüğü olarak bilinir*" diyerek tanımladığı Kürtlerden kendisini ayırmakta ve soyunu Bağdatlı Abdülkadir el-Geylani'ye bağlamaktadır (Olson, 1992: 19, 20). Şeyh Sait Ayaklanmasından sonra İstiklal Mahkemesinde yargılanarak idama mahkûm edilen oğlu Seyit Abdülkadir de, mahkeme üyesi Ali Saip Bey'in "Seyitlik nereden geliyor?" sorusuna karşılık olarak "*Abdülkadir Geylani ahfadındanım, aslen Kürt değilim, Kürdistan'da yerleşmişim*" cevabını verecektir (Mumcu, 1995: 120). Tıpkı yakalandıktan sonra annesinin Türk olduğunu ve değme Türk milliyetçilerinin bile kendisi kadar olamayacağını söyleyen Kürt ulus inşacısı Abdullah Öcalan gibi…

Mirleri takip eden dönemlerde Kürt kökenli hareketler, dini şahsiyetlerle doğrudan bağlantılı olmuştur. Nakşibendi şeyhlerinin liderliğindeki 1925 Şeyh Sait İsyanı'nda Aleviler destek vermek bir tarafa kısmen devletle birlikte hareket etmişler, 1937'de başlayan Dersim İsyanı ise hiçbir Sünni aşiretten karşılık görmemiştir. Şeyh Sait İsyanı için "Sünni-Nakşibendi-Zaza" isyanı nitelemesinin en doğrusu olduğu söylenebilir. İsyana Aleviler bir yana, Zaza olmayan Kurmanciler, Sünni olmayan Zazalar, hatta Nakşibendi olmayan Sünniler bile itibar etmemiştir.

Türkiye ve Irak'taki Şeyh Ubeydullah (1880), Şeyh Sait (1925) ve Berzenci ayaklanmaları (1919 ve 1922) gibi birçok başkaldırıda Nakşibendi şeyhlerin parmağı vardır (Bois, 2008: 163; Bruinessen, 2013c: 43). Nakşibendi şeyhleri, diğer Nakşibendi şeyhler tarafından başlatılan isyanlara da destek sağlamışlar, hatta başlangıçta tarikatla ilgisi olmayan Ağrı İsyanı gibi isyanları bile desteklemişlerdir[1]. Bu yönüyle Kadiri tarikatıyla karşılaştırıldığında çok daha savaşçı/militan bir görünüme sahiptir.

Dini aktörlerin üzerine gidilmediği Ulusal Kurtuluş Savaşı boyunca çıkarılan 24 ayaklanmadan sadece 5'ini Kürt aşiretleri çıkarmış ve 3'üne kitlesel katılım olmuşken, saltanat ve hilafetin kaldırılarak dini aktörlerin etkinliklerinin zayıflatıldığı 1924-1938 yılları arasındaki 18 isyanın 17'sini Kürt aşiretleri çıkarmış

ve bunların 16'sına kitlesel katılım olmuştur. Dinin toplumsal yaşantı üzerindeki belirleyici rolü azaldıkça ulus temelindeki birleşme güç kazanırken, feodal unsurların din perdesi arkasındaki dirençleri de artmaktadır (Babuş, 2006: 74-77). Cumhuriyet dönemi isyanları, bir kısım düşünürün iddia ettiği gibi öncelikle dini gerekçelerle çıkarılmış olsaydı, o dönemde en az Kürtler kadar dini hassasiyetlere sahip olan Anadolu coğrafyasının tamamına yaygınlaşmış olması gerekirdi. Milliyetçi sloganların sadece Kürt aristokratının zihin dünyasında -kısmen- anlam bulduğu söz konusu dönemde Kürt milliyetçiliğinden söz etmek de mümkün değildir. Hal böyle olunca isyanların temel gerekçesini Din ya da milliyetçilik perdesinin ardındaki feodal çıkarlarda aramak gerekir. Kanaat önderlerinin doğrudan bağlantıya geçilerek mücadeleye kazanılmış olması, kurtuluş savaşında Kürtlerin neden isyan etmediğini açıklamaktadır. Savaş sonrasında merkezileşen devletin kanaat önderlerinin etkisini azaltmaya çalışması, din ya da Kürtçülük kisveli ayaklanmaların ardı ardına çıkarılmasına sebep olmuştur. Asıl sebep, çoğu düşünürün ifade ettiği gibi toplumsal çimento vazifesi gören İslam'ın seküler düzenlemeler vasıtasıyla çözülmesi değil, etkinliğin kanaat önderlerinden alınmasının Kürt aristokratında oluşturduğu rahatsızlıktır.

Kürt feodalleri ve özellikle de son yüzyılın Kürt başkaldırılarında önderlik yapan şeyhler, 1940'lardan sonra rejimle uyum içine girmiş ve Kürt hareketleriyle ilişkiye girmemeye özen göstermişlerdir (Kutlay, 2012: 315). 1960'ların sonundan itibaren Kürt milliyetçiliğinin bir kitle hareketine dönüşmesinde Molla Mustafa Barzani'nin kazandığı politik ve askeri başarılar etkili olmuştur (Bruinessen, 2013a: 459). 1940'lardan itibaren Kürt aristokrasisinin rejimle uyumlu hareket etmesinde, çok partili dönem arifesinde başlayıp artarak devam eden popülist siyasetle yeniden kazandıkları gücü devletle çatışarak kaybetmek istememelerinin etkisi vardır. 1960'lardan sonraki kitlesel gelişimde ise kuzeyden esen romantik Marksist rüzgârın etkisi görmezlikten gelinemez.

1974'te ilan edilen genel af ve devamında merkezi yönetimin görece zayıflığı, cumhuriyet tarihinin en liberal döneminin yaşanmasını sağlar. İdeolojik farklılıklar ve kişisel rekabetler bölünmelere yol açsa da, bu gelişme Kürt hareketinde dinamizm ve kimlik bilincinin artmasına neden olur (Kurubaş, 2004b: 12, 13). 1970 ve 1980'lerde tüm Kürt parti ve örgütlerinde Kürt aristokratlarının başı çektiği Kürt milliyetçiliği ve sosyalizm daha çok geleneksel otoritenin meşruluğunu pekiştirecek biçimde kullanılır. Bunlardan daha değişik bir bileşimi olan tek örgüt PKK'dır. Kürt yönetici elitine karşı da savaşan PKK, kısa zaman içinde işbirlikçi ağalara karşı yurtsever ağalarla ittifaka girmiş, mücadelesi ise bir iki yıl içerisinde sıradan bir aşiret kavgasına dönüşerek PKK'yı yeni bir aşirete benzetmiştir (Bruinessen, 2013a: 460, 461).

Kürt kökenli hareketleri, sadece son merhalesinin milliyetçi olarak nitelenebileceği beş basamakta tasnif etmek mümkün görünmektedir:

1. *Mirler Dönemi (1880'e kadar):* Ayaklanmaların tamamen aristokrasinin çıkarlarından kaynaklandığı dönemdir.
2. *Ruhbanlar Dönemi (1880-1940):* Alevi Kürt ve Zazalarda seyitler, Sünni Kürt ve Zazalarda başta Nakşibendi Tarikatının Halidiye kolu olmak üzere tarikat şeyhlerinin toplumsal hareketlere önderlik ettiği dönemdir. Şeyh Ubeydullah İsyanı ile başlamış, Dersim İsyanları ile sona ermiştir.
3. *Sessizlik Dönemi (1940-1960):* Cumhuriyet yasalarının etkin olduğu, Kürt aristokrasisinin çok partili döneme geçişteki popülist siyasetle tekrar kaybetmek istemediği gücüne kavuştuğu dönemdir. 1959 yılında Irak'ta gelişen olaylar ve akabinde Türkiye'deki 49'lar Olayı ile son bulur.
4. *Popülist Kürtçü Dönem (1960-1980):* Sosyalist rüzgârın da etkisiyle orta sınıf okumuş kesim ve aristokratların Kürt milliyetçi hareketine yön verdiği dönemdir. Kimlik siyasetinin öne çıkardığı değerler henüz kitlelere mal olmamıştır. Cılız burjuva ve aristokrasinin önderlikte, romantik solun ise ideolojide öne çıktığı dönem, PKK'nın varlığıyla son bulmuştur.
5. *Şovenist Kürtçü Dönem (1980 sonrası):* 1978'de Marksist söylemle yola çıkıp, kısa sürede aşirete dönüşen ve son derece pragmatik bir fikri çizgiye sahip PKK ile belirginleşen, modern anlamda milliyetçilik duygularının kitlelere yayılmaya başladığı dönemdir.

Manifestodan KCK'ya PKK ve Çatışmaları

PKK, 1970'lerin başında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesindeki Abdullah Öcalan ve arkadaşlarının oluşturduğu bir gruptan doğmuştur. Öcalan, 1973 baharında arkadaşlarına bir örgüt kurma düşüncesinden söz eder. 1974'te Ankara Tuzluçayır'da Rıza Altun'un evinde yapılan toplantıda örgütün temelleri atılacaktır. 1976'da yapılan Dikmen Toplantısı ertesinde Güneydoğuda faaliyet gösterilmeye başlanır. 1976'da kendilerini *Kürdistan Devrimcileri* olarak tanıtan bu 25 kişilik grup, bir süre *Ulusal Kurtuluş Ordusu* ve *Apocular* olarak anılır (Kurubaş, 2004b:25).

Jongerden-Akkaya'nın üç Kürt (Öcalan, Haydar Kaytan ve Cemil Bayık) ve üç Türk (Kemal Pir, Haki Karer ve Duran Kalkan) olarak verdiği (2013:209) kuruluş grubundaki Türk kökenlilerden Kemal Pir ve Haki Karer'in PKK'ya katılımını değerlendirirken Kaytan, "*PKK'ye katılım, bir İslam dinine ya da bir Hıristiyanlığa katılım gibidir.*" şeklinde betimler (1995: 21). Her ikisi de arkalarında bıraktıkları büyük soru işaretleriyle örgütün şehitler listesinin başındaki yerlerini almışlardır. Örgüt, 27 Kasım 1978'de Diyarbakır/Lice ilçesinin Fis Köyü'ndeki 1'inci Kongre olarak anılan toplantıda partileşir. Nisan 1979'dan itibaren örgü-

tün bildirilerinde *Partiya Karkeren Kurdistan* adı kullanılmaya başlanır (Kurubaş, 2004b: 26).

PKK'nın ideolojisi Marksizm-Leninizm'in yanı sıra komünizmin ikinci bir versiyonu olan, Leninizm'in işçi sınıfına karşılık köylü sınıfına dayanan ve "kır gerillasını" öngören Maoculuğu da içermektedir. Maoculuk, devleti silahla yıkmayı hedefleyen klasik Marksizm-Leninizm'e "gerilla savaşı", "etnik milliyetçilik" ve "köylü devrimi" kavramlarını ekleyen bir formüldür (Akyol, 2014: 135). Sol söylemin arkasına gizlenmesine rağmen PKK, kurulduğu andan itibaren şoven milliyetçi bir hareket olmuştur (Fuller-Barkey, 2011: 49).

PKK'nın köylü desteğiyle ön plana çıkan Maoist çizgisi, mensuplarının aşirete dayalı toplumsal yapısıyla birleşince, ortaya totaliter bir aşiret çıkmıştır. Başka örgütler çökerken PKK'nın kendini partiye adayan taraftarlar kazanması, Kürt toplumunu diğer örgütlerden daha iyi yansıttığındandır. Şiddetli anlaşmazlıkları ustalıkla kullanma, insanları bir tarafı tutmaya zorlama gibi yöntemler aşiretlerinkiyle aynıdır (Bruinessen, 2013c:316). Nitekim en büyük düşmanını feodal yapı ve aşiret örgütlenmesi olarak belirleyen Öcalan, buna da bir şerh düşerek büyük bir parantezle "ancak" der: "*Aşiret örgütlenmesine karşıyız ama bu hemen aşiretleri inkâr edelim anlamına gelmez. Tam tersine aşiretlere karşı olmak aşiretlerden yararlanmak anlamına da gelir*." (1991: 20).

Özellikle 1992 sonuna kadar PKK'nın eylemlerinde başarılı olduğu izleniminin yaygınlaşması, uzun yıllardır Türkiye'nin batısında geniş ölçüde asimile olmuş Kürtleri bile 'kendilerini Kürt olarak tanımlamaya' ve etnik kimliklerini öne çıkarmaya zorlamıştır (Kurubaş, 2004b: 29). Küçük farklılıklara yapılan her vurgu, benzerliklerin bir çırpıda yitirilmesine sebep olurken sürekli vurgulanan farklılıklar kısa zamanda ve rahatsız edici biçimde "her şeye" dönüşmektedir.

PKK, Nisan 2002'de KADEK, Kasım 2003'te KONGRA/GEL ve Mart 2005'te KKK (Koma Komalen Kürdistan-Kürdistan Demokratik Konfederalizmi) şeklinde isim değişikliklerine gitmiştir. Mayıs 2007 tarihinden itibaren yürürlüğe giren yeni yapılanma olan KCK (Koma Civaken Kürdistan); PKK, DTK ve BDP'yi -daha sonraları HDP ve DBP'yi- de içine alan 'konfederal bir devlet'tir (Özcan, 2012: 34, 49).

Barış örgütlenmesinden insan haklarına, demokratik partileşmeden kitle toplantı ve gösterilerine, özgür kadın birliklerinden gençlik, çocuk ve ihtiyar birliklerine, basın-yayın organlarından ekonomik, ticari ve mali birliklere, spordan sanat kuruluşlarına, ilkokuldan akademik eğitime, çevreden tarihi ve kültürü koruma vakıflarına, bilimden tekniğe kadar her alanda herkesin ve grubun gücüne göre en azından üç-beş kurum içinde hareket etmesi, Öcalan'a göre gerçekten "amel sahibi" olunduğu anlamına gelecektir. Bunların dışında kalmak, "amelsiz", dolayısıyla "ibadetsiz ve imansız" olarak yaşamak ve ölmek demektir (2001b: 448). Öcalan'ın sıraladığı sivil toplum aktörlerinin tamamı, PKK/KCK ya-

pılanması altında kurumsallaştırılmış, ete kemiğe bürünmüş yapılanmalardır. Kürt ulusu, zorun gücüyle olsa da inşa edilecektir. Bu jakoben inşayı, kusursuz biçimde gerçekleştirmek için sosyal bir devrim, tam bir dönüşüm gerekmektedir. Aşiretten ulusa geçişi yaşamak için bir "ara form" olarak Kürtlerin sivil toplumlaşması, böylece sahip oldukları aile, akrabalık, din, mezhep, tarikat, aşiret, klan, kabile, köy ve benzeri bütün kolektif kimlikleri yenileriyle değiştirmeleri, toplumsal hafızanın formatlanması gerekmektedir. Örgütsüz tek Kürt kalmamalı tüm toplum örgütlenmelidir. Herkesin üç-beş sivil toplum örgütü içerisinde hızla ancak istendik biçimde bireyleşmesi, otobotlaşması, mankurtlaşması sağlanmalıdır. Bireyleşmeden yeniden toplumsallaşma gerçekleşmeyecektir. Kendisinden ve şahsıyla özdeşleştirdiği hareketten başka hiçbir bağlılığa tahammül ve kabul göstermeyen Öcalan, araçsallaştırmış olsa da dine ve feodal yapıya, aşirete hatta aileye olan bağlılığı her fırsatta lanetlemiştir. Tek gerçeğin örgüte bağlılık olduğu KCK yapılanması, halkın kadrolaştırılmasıdır.

Ortaya çıkar çıkmaz düşmanlıkları ve işbirlikleriyle büyük bir aşirete dönüşen PKK, hedef kitlesi üzerinde hak iddia eden örgütlerin tamamıyla bir kan davası başlatmıştır. O zamana değin kaba Kürt milliyetçiliği ve şovenizmden uzak olan romantik Kürt solu ve bölgede faaliyet gösteren Türk soluna mensup örgütler, PKK'nın hedefi olmuş, bir kısmı karşılık ver-e-mezken, bir kısmı da tabanını hızla büyüyen bir aşiret-örgüte kaptırdığından, CIA'nın "böcek yiyen böcek teorisi" hayat bulmuştur.

Bütün bu çatışmaların dışında "Parti Önderliği" adıyla kutsallaştırılan Öcalan, örgüt içerisinde sivrilmeye başlayan ya da fikirlerine muhalefet eden tüm örgüt elemanlarını, kendisine ve örgüte bağlılığına bakmadan ajan-provokatör ilan ederek öldürtmüştür. Ölümlerin ardındaki gerçekleri gizleyip ölenleri şehit ilan ettikten sonra, yavrularını yiyerek büyüyen sözde devrim adına timsah gözyaşları dökmüştür (Öznur, 2004: 1567-1743). Sonradan örgütten kopan Selim Çürükkaya'ya göre örgütü kuranlardan 44 Kişi iç infaz sonucu katledilmiş, 36 Kişi siyasi tasfiye ile hain ilan edilmiştir. Çatışmalarda ölen 34 kişi dışında 9 kişi, ölüm orucu direnişi, kaza kurşunu ve normal ölümle yaşamını yitirmiş, 14 kişi örgütte yer almalarına rağmen yetkisizleştirilmiş, 6 kişi itirafçı olmuştur. Yazının kaleme alındığı 2012 yılından sonra Sakine Cansız'ın da öldürülmesiyle, hala yönetici konumunda olan 4 kişi kalmıştır[2]. 1981-1984 yılları arasında Suriye'de Apo ile beraber olduğunu belirten eski Dev-Yol liderlerinden Taner Akçam da örgütün kendi içinde "17 bin infaz" yaptığını üstüne basarak anlatır (Perinçek, 2013: 136, 137). Söz konusu infazları daha sonra örgüt adına basın açıklaması yapan Cemil Bayık da doğrulayacaktır[3].

PKK'nın çatışmaları arasında makaleyi en fazla ilgilendirenlerden birisi de Hizbullah ile olan çatışmasıdır. 1991 yılında başlayan PKK-Hizbullah çatışma-

larının tarafı olan Hizbullah İlim Grubu, PKK'nın kendisine yaptığı her eyleme üç eylemle karşılık vermiş, 1993 yılında tepe noktasına çıkan çatışmalarda 500 PKK, 200 Hizbullah militanı ölmüştür. 1995 yılında İran'ın Kum kentinde yapılan bir anlaşma ile çatışmalar son bulmuştur (Çiçek, 2000: 131).

Tan, Hizbullah'ın kendi içerisinde ve PKK ile çatışmasıyla belirginleşen sürecin sonuçlarıyla ilgili olarak şu çıkarımları yapar:

1. Hizbullah eylemleri, PKK'nın toplumsal desteğini artırmıştır.
2. Kürt sorunu konusunda dürüst ve inançlı çok sayıda Kürt aydını öldürülerek meydan sadece PKK'ya bırakılmıştır.
3. Eylemlerdeki vahşetin sonucunda halk, uzun bir süre çocuklarını Kur'an kurslarına bile göndermemiştir.
4. Kürtlerin kafası karıştırılarak İsrail'e karşı savaşan Lübnan Hizbullahı'na olan sempati azalmıştır (2013: 488, 489).

1990'lı yılların ortasında çatışmalar sönümlenmeye başlamış, 2000 yılında gerçekleştirilen operasyonlardan sonra yer altına çekilen Hizbullah, eski gücüne kavuşmak için 2003 yılında kurulan Mustazaflar Derneği (Mustazaf-Der)'in öne çıktığı kendi çizgisinde çok sayıda derneği faaliyete geçirmiş ve 2013 yılında resmiyet kazanan Hür Dava Partisi (HÜDA-PAR) legal siyasi zeminde varlık göstermeye başlamıştır. 2013 yılında Cizre ve Batman'da, PKK'nın Hizbullah ve HÜDA-PAR'ı, IŞİD taraftarı olmak ve devlet tarafından desteklenmekle itham ettiği eylemlerle yeniden başlayan PKK-Hizbullah çatışması (Serxwebun, Kasım 2013:2-4), 2014 yılında alevlenmiştir.

Marksist PKK ve Din İlişkisi

Kuruluşunda sahip olduğu Marksist ideoloji ekseninde PKK'nın, dinle ilgili tavrını anlamak için öncelikle Marksizm ve din ilişkisinin arka planını irdelemek zorunludur. Ne var ki Marksist felsefe, dinsel düşünceyle ilgili kavramlaştırmaları ve somut ilişkilerinde pragmatik gelgitler sergilemiştir. Bu durum, Marksizm'e kurucusunun kazandırmaya çalıştığı bilimsel yoruma rağmen, bir inanç sistemine dönüşmüş olmasından kaynaklanmaktadır.

Marksistlere göre dinin duygusal ve toplumsal kaynakları vardır. İlkel insanların tabiat güçlerini dua, niyaz ve kurbanlarla zararsız hale getirme çabaları duygusal kaynağıdır. Aynı zamanda din, sömürülen sınıflara karşı sömürgenler tarafından kullanılan bir üstyapı kurumudur. Tarihsel olarak sosyal fonksiyonuna göre evrimleşen din, ilkel toplumlarda fetişizm, totemizm ve animizm, sınıflı toplumlara geçiş döneminde politeizm, feodal dönemde ise monoteizm olarak ortaya çıkmıştır. Sosyalizmin sınıfları ortadan kaldırmasıyla yok olacaktır (Erşahin, 1999: 128, 129).

Büyük çaplı fabrika endüstrisinin yetiştirdiği ve kent yaşamının aydınlattığı modern sınıf bilinçli işçi, cenneti papazlara ve burjuva bağnazlara bırakıp kendisi için bu dünyada daha iyi bir yaşam kazanmaya çalışır (Lenin, 1994: 10). Marksizm'in Marks, Engels ve Feurbach'a dayanan felsefi tabanı, tanrıtanımaz ve kesinlikle tüm dine düşman olan diyalektik materyalizmdir (Berger, 2012: 80). Marksizm'in iddiası, Tanrı ya da Tanrıların birer insan tasavvuru olduğu ve bilimsel bilginin daha kapsamlı hale gelerek yetkinleşmesi karşısında giderek ortadan kalkacakları üzerinedir. Marksistlere göre din, insanlığı bilinmeyenden medet ummaya sevk ederken Marksist ideoloji, sadece bu dünyada var olduğuna inandığı cenneti kurmak için savaşa çağırır.

Dini tamamen yadsıyan bakış açısına rağmen Marksist ideoloji, tıpkı takipçisi PKK'nın yaptığı gibi zamanla farklı söylemler geliştirmiş, ilk Hıristiyanlığın sosyalizmle örtüşen yanlarını açıklamaya çalışmış (Löwy, 1996; Ellul, 2010), Bolşevik devriminden sonra Sovyetler Birliği'nde Ortodoksluğa ayrıcalıklı bir yer tanımış (Alkan Özcan, 2012), Latin ve Orta Amerika'daki sosyalist devrimlerde rahip, rahibe ve piskoposlarla kol kola hareket etmiştir (Löwy, 1996).

Marksist PKK'nın lideri Öcalan'a göre İslamiyet Kürtlerde milli inkârı destekleyen rolünü, başta Kürt işbirlikçi tabakasının eliyle oynamıştır (1995: 15-17). Sünni Kürtlük, Öcalan'ın tabiriyle aslında "yenilmiş ve ihanet etmiş" Kürtlüktür (2004: 309). Bu bağlamda Öcalan'a göre Kürt halkını yüzüstü bıraktıklarından hiçbir tarikat ve mezhebin söyleyeceği iki kelime bile yoktur (1992: 22). Öcalan'a benzer şekilde Beşikçi (1991: 41) ve Kalman (1994:20,21) gibi Kürtçü ideologlar da Müslümanlığın Türkler, Araplar ve Farsların lehine, Kürtlerin ise aleyhine olduğu düşüncesindedir.

İlkel devrimci PKK şovenizmi, hedef kitlesinin dindar-geleneksel toplum yapısına rağmen tanrıtanımaz propagandasıyla koruculuk sistemini de kendisi tetiklemiştir. PKK'nın kendisinden olmayana hayat hakkı tanımayan çizgisiyle yok ettiği her birey, geleneksel bağlarıyla yeni "kan davalıları" olarak karşısına dikilmiştir. Toplumsal değerler bütününü yok sayan ideolojisi söylemden eyleme döküldüğünde, örgüt balığı halk denizine yabancılaşmıştır. Örgüt en baştan itibaren kutsallara dokunmaya başladığında ise kendi ötekisini yaratmış ve büyütmüştür.

Kurumsallaşan Muaviye Tarzı ve Din Siyasetinde Tekâmül

Çok büyük bölümü Şafi Mezhebi gibi katı bir İslam mezhebine tabi olan Kürtlerin gayrimüslim yapılması mümkün olmadığına göre, İslam'ın Kürt kimliği lehine işlemesi için çareler bulunmalıdır. Çare Truva Atı olarak betimlenen İslam'ın içerisinde gizlenmekte bulunmuştur. PKK, sosyolojik bir gerçeklik olarak dinin

toplumsal bütünleşmeye olan katkısının farkına varmış, kullanıldığı zaman kitleleri ne kadar kolay yönlendirebileceğini görmüştür. Daha 1980'li yılların ortalarında Serxwebun dergisinde aksakallı din adamları ile doğruluğu şüpheli röportajlar yapılır (Serxwebun, Şubat 1985: 4; Nisan 1986: 1, 4, 5, 23; Ocak 1989: 9). Öcalan, camiler bir propaganda merkezi olarak kullanıldığında cami ihtilallerini yapmanın mümkün olduğunu söyler: *"Girilir içine, önceden hazırlanmış hutbeler okunur ve "din yolu da, Allah yolu da budur" deyip kitle, faşist sömürgeciliğin üzerine yürütülür"* (1990: 13). PKK'nın önemli liderlerinden Şemdin Sakık da Lice-Kulp-Genç üçgeninde bölge halkının desteğini almak için dini nasıl kullandığını anlatır. Dinsiz olduklarına inandıkları için kendilerine açılmayan kapılar, köylerde mevlit okutmaya başladıktan sonra açılmıştır[4]. Ölen PKK mensupları için mevlit okutma ameliyesi, ilerleyen yıllarda örgütün ilgili organları tarafından ivme kazanarak devam ettirilmiştir. Aynı yıl örgüt bazı bildiri ve broşürleri "Besmele" ile başlatıp sözlerini "Âmin" diye bitirerek (İmset, 1994: 180, 181) İslam'a olan yapmacık ilgisini ilan etmiştir. Tanrı'ya "İsmail" ismini takarak her fırsatta alay ve küfür eden örgüt elemanları, birdenbire orakçekiç sembolünü saklayan sarıklı Marksistlere dönüşmüşlerdir.

1989 yılında olgunlaşan dini pragmatizm, 1990'dan itibaren kurumsallaşmıştır. PKK'nın din karşısında geçirdiği evrimin birden fazla gerekçesi vardır. Bu gerekçeler;

1. SSCB'nin dağılmasıyla birlikte Marksist örgütlerin tümü gibi PKK için de geçerli olan ideolojik yeniden yapılanma zorunluluğu,
2. Avrupa'daki sorunların neticesinde İran başta olmak üzere Ortadoğu'da yapılanma ve ilişki geliştirme zorunluluğu,
3. Koruculaşma ile belirginleşen tıkanmayı aşarak, hareketin dayandığı köylü kitlenin devlet tarafında saf tutmasını engellemek,
4. Hizbullah ve PKK çatışmasında, Hizbullah'ın sempatizan kitlesini çalma ve yaşam sahasını daraltma çabaları,
5. Bedel ödeyerek farkına vardığı geleneksel toplum yapısı olarak sıralanabilir.

1989 yılı Nisan'ında "Din Sorununa Devrimci Yaklaşım" adıyla Öcalan'ın konuşmalarından derlenerek basılan kitabının önsözünde, örgütün dini kullanma niyetinin açık beyanını görmek mümkündür:

"Din etrafında bu kadar çok dönüp dolaşılması, şüphesiz ki, toplumda dini duyguların köklü etkilerinin bulunmasındandır. Bu durum, toplumu örgütleyip devrime kaldırırken din etkenini de dikkate almayı zorunlu kılmaktadır." (2008: 9).

Öcalan, Marksist ateizmin örgütsel pragmatizme uymadığını fark ettiği 1989 yılından sonra, 2'nci Konferans ve 4'üncü Kongre ile birlikte mevcut de-

ğerler sistemi ve bu sistemin çatısı olan İslam inancını araçsallaştırmıştır. PKK, 4'üncü kongrede alınan kararla 1991 yılında Abdurrahman Dürre başkanlığında YDK (Yekitiya Dindarane Kurdistan-Kürdistan Dindarlar Birliği) adında bir yan örgüt kurmuştur (Kurubaş, 2004b: 106; Siverekli, 2008: 130). Örgütsel dokümanlar ve bildirilerde zaman zaman Yurtsever Din Adamları Birliği olarak da isimlendirilen bu yan örgüt, kuruluşundan, ismini KİH/HİK (Kürdistan İslami Hareketi-Hareketa İslamiya Kürdistan) olarak değiştirdiği 27 Temmuz 1993 tarihine kadar her iki isimle de anılmıştır. Bu örgütten başka Avrupa'da ERNK'ya bağlı olmak üzere 7 Kasım 1992'de Kürdistan Aleviler Birliği (Yekitiya Aleviyen Kurdistan), 1 Ağustos 1993'te Kürdistan Ezidiler Birliği (Yekitiya Ezidiyen Kurdistan) ve Kürdistan Asuri-Süryaniler Birliği adında üç dinsel örgüt daha kurulur.

2004 yılında KİH'in feshedilmesinden sonra yeni bir tüzükle Kürdistan İslam Toplumu (Civaka İslamiya Kürdistan-CİK) adlı bir dernek kurulur. Bir önceki kongrede kabul edilen 24'üncü madde tüzükten çıkarılarak CİK'in Yek-Kom (Yekitiya Komalen Kurd Li Elmanya-Almanya Kürt Dernekleri Federasyonu) derneklerine bağlı olarak çalışması karara bağlanır ve başına diyanetten emekli, Dortmund Cami İmamı Mele Şafi getirilir (Siverekli, 2008: 135).

22 Temmuz 2007 seçimlerinin sonuçları Doğu ve Güneydoğu Anadolu illerinde de tahmin edilemeyecek gibi değildir. Bunu öngören Öcalan tarafından, KCK yapılanması ve 2007 Ekiminde DTK oluşturulmuştur. KCK yapılanması Siyasi Alan Merkezi altında Azınlıklar ve İnanç Grupları Komitesi bulunmaktadır. 2007 Mayısında yürürlüğe giren KCK Sözleşmesi bu komitenin görevini "*Azınlıkların ve inanç gruplarının özgür örgütlenmesi ve toplumsal yaşama eşit katılımı için çalışır. Farklılıkları tanımayan anti-demokratik ve gerici zihniyete karşı mücadele eder*" cümleleriyle tanımlamıştır (KCK Sözleşmesi, s. 15).

KCK çatısı altında her alanda sivil toplumlaşmayı birincil vazife olarak gören örgütsel anlayış, 12 Mart 2007 tarihinde Diyarbakır İl Dernekler Müdürlüğünün onayıyla Din Adamları Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği (DİAY-DER)'nin, 2011 yılında ise Ankara merkezli kurulan Anadolu Din Adamları Derneği (ADA-DER)'nin kuruluşunu tetikler.

Dine karşı konumlanmasını 1978 yılında durduğu noktadan çok ilerilere taşımış olan PKK, Nisan 2011-Mayıs 2013 tarihleri arasında hayata geçirilen sivil Cuma Namazları eylemi başta olmak üzere, sivil itaatsizliği mütedeyyin hedef kitlesine yaymak amacıyla ibadeti kullanmıştır. Her bölgede farklı tarihlerde başlamış olsa da yaklaşık olarak iki yıl sürmüş olan sivil Cuma Namazlarında vaaz veren dernek üyesi imamlar, hutbelerinde Öcalan'ın şahsında bütün Kürtlere özgürlük istemişler, halkı mitinglere davet etmişler[5] ve kitleleri devletle karşı karşıya getirmek için ibadeti çıkış noktası olarak kullanmışlardır.

Örgütün dini pragmatizminde, 2007 yılından sonra planlı çabalarla eşgüdüm içerisinde götürülmesi tasarlanan yeni ve daha büyük bir yönelim ortaya

çıkmıştır. KCK teşkilatlanmasıyla cisimleşen bu yönelim, ulus tahayyülünde Kürt kimliğinin sosyolojik yeniden inşasını ve Zerdüştizm olarak zaten belirlenmiş olan kök din algısının yanına bir sivil dinle birlikte yeni "Kürdi" değerler bütününün konulma çabasını kapsar. Mevcut değerler sistemi, "öteki" ile en güçlü göbek bağını oluşturduğundan, köhnediği iddiası ile yerine ikame bir değerler manzumesinin tarifi yapılmaya çalışılmıştır. Apocu demokratik ekolojik toplum tasavvuru öncelikle, geçmiş tüm sosyal bağlarından koparılarak KCK çatısı altında yeniden kolektif kimliklenen bireyin inşasını öngörür. Köylü, feodal, aşiretli, dindar ve amaçsız birey, önce bütün bu toplumsal kimliklerinden sıyrılarak çırılçıplak hale getirilecek, sonra tamamı Kürt ulus inşası için aynı değerleri pompalayan birden fazla dernek ve STK'nın üyelik kimliğiyle yeni giysiler içerisinde sözde özgür bireye dönüştürülecektir. Uğrunda savaşılacak biricik kolektivite olarak Kürt ulusu inşa edilecek ve yeni birey bu ulusun yetkin kimlik savaşçısı olacaktır. Demokratik ekolojik toplum ise bu yeni özgür bireylerden oluşacaktır. Bunun için 2007 yılından itibaren yeni bir değerler sistemi, yeni birey ve toplumla birlikte bir "sivil din inşası" öngörülmüştür. Hatta PKK'nın Kürt ulus inşasının, 1990'dan beri devam etse de 2007 yılından sonra profesyonelleşen bir sivil din inşası olduğu söylenebilir.

Öcalan'da sivil ve milli bir din inşa etme düşüncesinin cezaevindeyken olgunlaşmaya başladığı söylenebilir. O'na göre şimdiye kadar din, yabancı kökenli olduğundan Kürtlerde günahlardan arınmayı değil, örtbas etmeyi amaçlamıştır (2001b: 400). O, "*Her ne kadar İslamiyet'ten sonra peygamberliğin ve yeni bir dinin yolu kapanmıştır denilse de bu her çağın kendini ebedi olarak yorumlaması gibi bir savunmadır*" (2001b: 268) diyerek yeni dinin kapılarını aralar.

Kürtçü hareket, 2000'li yılların başından itibaren Öcalan'ın ulus inşasıyla birlikte tasarladığı milli ve militan din inşasında, Spinoza, Hobbes ve Rousseau çizgisini takip ederek Bellah'a ulaşır. Aslında kimin neye inandığı umurunda değildir Öcalan'ın. Tam olarak yapmak istediği şey, ulus inşasını hızlandıracak ortak bir "Kürdi değerler bütünü"nden ibaret olan ikinci bir "yarı-din", ABD'nin kendi toplumsal çatlaklarına merhem olmak üzere Bellah'a sipariş ettiğine benzer ısmarlama bir "sivil din" inşasıdır.

Örgütsel söylem de İslam dininin bölge halklarının gelişim düzeyine bağlı olarak yeniden gözden geçirilmesi ve demokratikleştirilmesini temel bir zorunluluk olarak görür (Serxwebun, Ağustos 2000: 7). Bunun için dinin bir Rönesansa ve reforma tabi tutulması gerekli olduğuna inanır (Serxwebun, Mart 2003:4). Öcalan'a göre bu yeni din anlayışında, bütün kutsal kitaplar edebi kaynaklar olarak sosyolojik çözümlemelere tabi tutulacaktır. Nasıl namaz ilk drama oyunlarının sonraki biçimiyse, camiler de bilim ve sanat merkezi rolünü oynamalı, tiyatro eserleri oynatılabilmelidir. Namaz, oruç, kurban ve dua törenleri

zihni özgür bırakacak biçimde dönüştürülmeli, çağın ihtiyaçlarına göre yeniden düzenlenmeli, cennet, cehennem, sırat, mahşer gibi hayaller terkedilmelidir (2001a: 499, 500). Bu şekilde ortaya çıkarılacak dinin peygamberi ise ulus kurucu ve kurtarıcı olarak kaçınılmaz biçimde Öcalan'dır.

Kürt Sivil Dininin Kurucusu/Peygamberi: Abdullah Öcalan

Ulus inşa sürecinde en önemli hususlardan birisi de ulus kurucu liderin kolektif hafızadaki inşasıdır. Örgüt kadroları tarafından diğer tüm liderlerden farklı olarak ismi telaffuz edil-e-meyen ve "önderlik", "Kürt Halk Önderi" nitelemeleriyle kutsallaştırılan Öcalan, PKK'nın uzun soluklu ulus inşa ameliyesinde inşa etmeye çalıştığı kurucu liderdir. O, benliği ve kimliği olmayan Kürdü ve Kürt toplumunu yoktan var etmiştir. Ulus kurucu önder olarak örgütsel yayınların tamamında topluma servis edilen Öcalan için Serxwebun Dergisi'nin "*Kürt Halk Önderi'nin yaşam ve mücadele felsefesi fedai bir toplum, fedai bir gerilla ortaya çıkarmıştır. Kürt Halk Önderi'nin yaşam ve mücadele felsefesi serhildanlarda tüm toplumun ayağa kalkmasını sağlamıştır.*" (Serxwebun, Mart 2013: 7) ifadeleri inşa edilen lideri işaret eder.

Peygamberlerle analoji yapma, Öcalan söyleminde çok sık karşılaşılan bir durumdur (2001b: 193-195, 242-245, 267-269, 346, 357, 358, 365, 366, 377-381, 428, 429). Bu kadar sık söylendiği için örgüt elemanları da önderliğin "hicretini" açıklamaya çabalamışlardır (Serxwebun, Ağustos 1994: 19; Serxwebun, Kasım 2004: 31). Hatta örgüt ileri gelenlerinden A. Haydar Kaytan, Öcalan'ın çağın peygamberi olduğunu, uzun uzun anlatır (1997: 20, 21, 27). Örgüt liderlerinden Mustafa Karasu ise "*Peygamberler büyük emek, çaba sahibidir, ideolojik-politik her türlü mücadele vermişler, ama gerçekten hiçbir peygamberin yaşamında, hiçbir örgütün yaşamında –hepsine saygı duyarız ama– önderliğin tarzında, temposunda insanla ilgilenme, yoğunlaşma, yorulma yoktur*" (1998: 34) diyerek bir adım öne geçer. Hatta 2000 yılının 2-23 Ocak tarihleri arasında icra edilen 7'nci Olağanüstü Kongre "Ulusal Önderlik Üzerine Karar" adı altında bir karar alarak peygamberliğini "*Ulusal Önderimiz Başkan Apo peygamberliğe daha yakın bir çizgi ve tarzın sahibidir ve bu noktada diğer önderliklerden ayrılmaktadır.*" sözleriyle onaylar (Serxwebun, Şubat 2000: 22-24).

Bu haliyle PKK, Abdullah Öcalan'ın kutsallaştırılan şahsiyetinde temsil edilen bir sırf dini grup görüntüsündedir. Kuruluşundan çok kısa bir süre sonra bu görüntüye sahip olan PKK tarikatının, halife atamayan ve asla da atamayacak olan tek şeyhi Öcalan, müritleri ise cemaate katma değerleri oranında mensup-milis-sempatizan çizgisindeki herkestir. Birinci halkada yer alan tilmizler ve örgütsel doktrin, aslında öğretinin değil şeyhin kutsallığının garantörleridir.

Kürt Ulusunun Tarihsel İnşası ve Zerdüştizm

İçeriği oluşturulabilen, ya da yeniden tanımlanabilen bir kolektif kimlik olarak ulusal kimliğin inşa sürecinde kimlik siyasetçisi tarafından kullanılabilen metotların bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Dil politikaları,
- İdeoloji oluşturma,
- Dinsel kimlik,
- Tarih araştırmaları,
- Ulusal tarih oluşturulması,
- Ortak milli kahramanlar,
- Model insanlar,
- Toplu gösteri, miting veya boykotlar,
- Etnik kökenler,
- Ortak amaçlar,
- Geleneksel, ulusal ve küresel değerler,
- Ortak düşman,
- Ortak dost,
- Ortak sorunlar,
- Ortak kıyafet (Doğan, 2008: 14, 15).

Kimlik inşa sürecinin anlaşılması, uzun bir tarihi geçmişe sahip olan kimlik siyasetinin ele alınarak irdelenmesini gerektirir. Kimlik siyaseti, toplumu aynılaştırmaya ve asimile etmeye çalışmakla itham ettiği ulus-devletin karşısında, benzerlikler yerine çatışmacı yeni ötekiler yaratmaya çalışır. PKK da Kürt kimlik siyasetindeki başrol oyuncusu olarak benzerlerinden çok daha zor görünen ulus inşa sürecinde yukarıda sıralanan metotların tamamıyla ilgili kurumsal çalışmaları KCK çatısı altında hayata geçirmektedir.

PKK, ulusu "aynı dili konuşan, aynı topraklar üzerinde yaşayan, aynı ekonomik yaşam içinde birleşen ve kendisini kültür ortaklığında gösteren ortak ruhi şekillenmesi olan, tarihsel olarak oluşmuş, kararlı bir insanlar topluluğu" olarak tanımlar (Serxwebun, Eylül 1982: 12). Öyleyse inşa edilecek olan ulusta neredeyse tamamı eksik olan bu özelliklerin önemli bir kısmını ortak payda haline getirmek bir zorunluluktur. Aynı vatana ya da vatan algısına sahiplik söz konusu değildir. Kürt kimliği tanımı muğlaktır. Bu kimliğe sahip olması tasavvur edilen insanlar vatandaşı oldukları ülkenin geri kalanıyla yüksek bir duygudaşlığa sahiptir. Ortak bir ruhi şekillenme ve tarihsel arka plan mevcut değildir. Ulusla birlikte, söz konusu sosyolojik gerekliliklerin de inşası şarttır. Ortak kültür ve paralelinde ruhi şekillenmenin inşası ise ısmarlama ya da fabrikasyon olama-

yacak kadar müşküldür. Bu durumda sözü edilen bütün alanlarda topyekûn ve hummalı bir inşa faaliyeti hayata geçirilmek zorundadır.

Geçmişte ve günümüzde iki yönlü bir ulus inşası öngören PKK'nın lider kadroları -paradoksal biçimde-, başta Kürt dili olmak üzere kültürü, edebiyatı, atasözleri, deyimleri, şarkı ve türküleri, kıyafeti, argo, küfür ve beddualarına oldukça yabancıdır. Kuruluşundan bu yana geçen uzun zamana rağmen PKK'nın içerideki eğitim ve yazışma dili halen Türkçedir. Ulusalcı aydınların bugün konuştukları Kürtçe, Kürt dilinin geleneksel mantık ve kurgusundan uzak, halkın anlamakta zorlandığı soyut bir Kürtçedir (Tan, 2013: 369, 370). Kürtçü ideologlardan Beşikçi de PKK hareketinin, Kürtçe bilen iki Kürdün, her ikisi de biliyorsa Türkçe anlaşmalarını engelleyememesini üzüntüyle yadırgar (1992: 87).

Ulus inşa sürecinde, kimlik bileşenlerinin temel ve ayrılmaz bir parçası olarak primordiyal köken arayışı, tarihsel verilere dayandırılan ya da bir ön inşa süreciyle oluşturulan mitolojik varlığın bilinçlere kazınmasını zorunlu kılar. Ulus kimlik bileşenleri, ortak mitolojik geçmiş bilinciyle tamamlanacaktır. İçerisinde ortak ve ölümsüz ataları, kadim bir tarih ve kültürü barındıran mitolojik taban, inşa edilen ulus-kimlik hedefinde temel dayanağı oluşturacaktır. Bu kimliğin asıl işlevi, insanları şahsen unutulmaktan kurtarmak ve kolektif imanı ihya etmek için "tarihi ve kaderi olan güçlü bir topluluk" duygusu oluşturmaktır (Smith, 2010: 247).

Benzerlerinden oldukça farklı ve zor bir ulus inşa sürecine soyunmuş olan PKK, bu sürecin eksik yönü olan mitolojik temeli, iki yönlü Zerdüştizm propagandasıyla aşmaya çalışmıştır. İlk olarak birbirinden kopuk köken bilgilerine sahip olan kitleleri ortak bir atalar dini inancıyla tarihte birleştirmek amaçlanmıştır. Böylece tarihsel olarak birleşmesi sağlanan yığınların, gelecekte birlik olma azim ve kararlılıkları oluşturulacaktır. İkinci olarak tanımlanmış temel öteki olan Türk kimliğinden ayrışmanın ilk adımını, hedef kitleye pompalanacak Zerdüştizm bilgisiyle atmak ister. Sıradan bir Türk'ün, sorulduğunda düşünmeden söyleyebileceği, sosyal hafızada yerleşik bir atalar dini vardır: Şamanizm. Öyleyse Türk'ten farklılaştırılması gereken sıradan bir Kürt'ün de aynı soruya düşünmeden vereceği bundan farklı bir hazır cevabı olmalıdır: Zerdüştizm. Son olarak bugün çatışması gereken kimliklerin mitolojik köken bilgileri de çatıştırılmalıdır. Öcalan'ın açıklamalarında, Şamanizm ataerkil ve yıkıcı olmakla yerin dibine geçirilirken (2001a: 82; 2004: 22, 23), Zerdüştizm anaerkil, üretken, paylaşımcılığı, doğaya saygıyı ve ekolojik toplumsal yapıyı önceleyen bir din olmakla sürekli göklere çıkarılır (2004: 295; 2007: 151).

Oysa İslam'ın dışında Budizm'den sonra Türkler üzerinde de en etkili olan din Zerdüştizm'dir. Farsların Orta Asya'ya barış yoluyla girmeleri, Zerdüştiliğin Türkler arasında yayılmasını kolaylaştırmış, Türk kültürü ve sanatı üzerinde de-

rin izler bırakmasını sağlamıştır (Kutlu, 2011: 38, 39). Bu bağlamda coğrafyada yaşayan bütün kültürleri etkileyen Zerdüştizmin insanlığın ortak hazinesinden Kürt ulus inşası için ödünç alındığını söylemek mümkündür.

Kürt Ulus İnşasının Tarihsel Fırsatı: Ortak Düşman IŞİD

Afganistan'da Ebu Musab Zerkavi tarafından kurulduktan sonra Irak'a geçen IŞİD'in ilk ismi Cemaat el-Tevhid vel-Cihad'tır. Ekim 2004'te "Tanzim Kaidat el-Cihad fi Bilad el-Rafidayn" ismini almasına rağmen "Irak El Kaidesi" olarak tanınmıştır. 2006 yılı Ocak ayında bazı gruplarla birleşerek "Mücahidin Şura Konseyi", Ekim ayında ise "Irak İslam Devleti" adını, Suriye'de varlık göstermeye başladıktan sonra 2013 Nisan'ında ise IŞİD ismini almış, Musul'u işgalinden sonra 2014 Haziran ayı sonunda Hilafet ilan etmesi ile ismi "İslam Devleti" olarak son şeklini bulmuştur[6] (Sandıklı, 2015: 1, 16, 32).

Irak Başbakanı Nuri el-Maliki karşıtı cephenin en güçlü isimlerinden Irak Meclis Başkanı Usame Nuceyfi'nin kardeşi olan vali Esil Nuceyfi'nin teslim ettiği Musul kenti, IŞİD tarafından 9 Haziran 2014 tarihinde işgal edilmiş, takip eden birkaç gün içinde ise güvenliği sağlamak bahanesiyle IKDP peşmerge güçleri Kerkük'ü işgal etmiştir (Güller, 2014: 26-29; Sandıklı, 2015: 20). Irak merkezi siyasetinde yürüttüğü tüm çabalara rağmen Kerkük konusunda ilerleme sağlayamayan IKBY, IŞİD'in "beklenmeyen" harekâtından sonra bu amacına kolayca ulaşmıştır. Bu IŞİD'in Kürtler için sağladığı ilk büyük fayda olacaktır. Musul'u işgalinden sonra Bağdat'a yönelmişken hedef değiştirip Erbil'e yönelen ve oradaki Türkmen direnişini kıran IŞİD, daha sonra Yezidilerin yaşadığı Sincar (Şengal) bölgesini, iddia edildiği gibi peşmergenin elinden savaşarak değil, tek kurşun atmadan almıştır. Peşmergenin terk ettiği Sincar'ı kurtaran PKK, sempatizan kitlesi dışında uluslararası platformda ilk defa bu kadar geniş bir kabulle "özgürlük savaşçısı" olma fırsatını ele geçirmiştir (Güller, 2014: 78, 79). Bununla birlikte tarihi, siyasi ve askeri olarak asla bir araya gelmeyecek rakip Kürt güçleri olan PKK ve KDP peşmergelerini, ortak düşman rolüyle aynı safta defalarca birleştirmiştir. Başta Ortadoğu olmak üzere tüm dünyanın hızla korkulu rüyası olmaya başlayan IŞİD, binlerce masum insanın hayatı pahasına Kürtlere fayda sağlamaya devam etmektedir.

IŞİD, ulus inşa sürecinde Kürt kimlik siyasetçilerinin yakaladığı en büyük fırsattır. PKK liderlerinden Karasu da Kobane ve IŞİD sayesinde dört parçanın bir bütün haline geldiğini belirterek IŞİD'in Kürt ulus inşa sürecindeki etkisi konusunda ileri sürdüğümüz tezi doğrular. O'na göre Kürt halkı Kobane Direnişi etrafında yeni bir ruh, kimlik ve değerler manzumesi kazanmıştır. Artık dört parça bir bütündür. Sınırlar anlamsızlaşmış ve Kürdistan birleşmiştir (2014: 3). Kolektif hareket bilinci olmayan, en az dört farklı dil, birçok lehçe grubu ve birbirin-

den son derece farklı çok sayıda dini inanca sahip olan Kürt kimlikli topluluklar, IŞİD tehdidiyle birlikte birleşme çabası içine girmiştir. Öyle ki dört ayrı ülkedeki Kürtlerin ortak ordu yapılanmasına gitmelerinin gerekliliği[7], hatta Türkiye'nin PKK'ya silah yardımı yapması gerektiği bile dile getirilmiştir[8].

Son tahlilde IŞİD gibi yakıcı bir tehdidin ve ortak düşmanın varlığı;

1. Kürtlerin toplumsal algısında hukuki sınırları aşan "duygusal" bir ortak vatan imgeleminin, kolektif kimliğin ve duygudaşlığın oluşmasına, birlikte yaşadıkları toplumla ayrışmanın tetiklenmesine vesile olmuş,
2. Farklı ülkelerde aynı argümanları kullanan kimlik inşa aktörlerine (PKK, PYD, KDP, HDP vd.) legal siyasi zeminde propaganda malzemesi sağlamış,
3. PKK'nın, PYD/YPG vasıtasıyla uluslararası meşruiyet kazanmasını sağlayarak ideolojik ve askeri açıdan elini güçlendirmiş,
4. Ortak bileşenleri (din, dil, kültür, aidiyet, vb.) parmakla sayılabilecek kadar az olan grupların benzeşmesini sağlamış, Kürt kimliğine değer kazandırmış,
5. Bölgede çıkar hesapları yapan ülkelere yeni bir gerekçe sağlamıştır.

Sonuç

Cumhuriyet Türkiye'sinde Türk Dil Kurumu, Türk Tarih Kurumu, Soyadı Yasası, çeşitli unvanlar ve ayrıcalık sağlayan kıyafetlerin yasaklanması, halk evlerinin açılması, aşiret reisi ve şeyhlerden oluşan Kürt feodallerinin zorunlu göçe tabi tutulması gibi düzenlemeler, merkezileşme ve uluslaşma sürecini hızlandırmak adına süratle hayata geçirilmiştir. Ancak merkezi idarenin mahalli teşkilatı, devlet işlerini paradoksal biçimde feodaller vasıtasıyla yürüterek, güçlerini korumalarına vesile olmuşlardır.

19'uncu yy. ikinci yarısından cumhuriyete uzanan çizgide devlet, sürekli merkezileşmeye çalışırken, toplumsal dinamikleri yeterince dikkate al-a-mayan bir tavırla bireye ulaşmayı tam olarak başaramamıştır. Yasal düzenlemeler ne kadar birey odaklı planlanmış olsa da, uygulayıcıların vatandaş-devlet ilişkisinde sürekli aracı mekanizmalara yaslanması, mirleri aşiret reislerine, reisleri şeyhlere, tamamını ise daha modern feodal beylere, kanaat önderlerine ve politik aktörlere dönüştürmüştür.

Merkezi yönetim ağının sıklaştırılması, giderek artan bir şekilde bölge gerçeklerinden habersiz, ya da kamu gücünü kişisel çıkarları adına kullanabilecek, ikinci sınıf devlet memuru tipinin bölgeye "*sürgün*" edilmesinin yolunu açmıştır. İnisiyatif kullanamayanlar, kişisel çıkar peşinde koşanlar, toplumsal yapıyı

okuyamayanlar, evrensel doğruları ikinci plana almayı yeğleyenler, ilk fırsatta bölgeden kaçmanın yollarını arayanlar, yönetimi bildik feodal ilişkiler ağına teslim ederek yeni mütegallibeler olmuşlar ya da yaratmışlardır. Sayıları çok az olan diğerlerini elimine etmek, neredeyse tümüyle politize olmuş bürokrasiyi ve karmaşık ilişkiler ağının her türünü tarihsel olarak kontrol edebilen *nüfuzlular* için hiç zor olmamıştır. Topraksız köylü bırakmamak, büyük toprak mülkiyetini sınırlandırmak suretiyle feodal yapıyı parçalamak amacıyla 1935 ve 1971 yılları arasında hazırlanarak akim kalan yasa tasarılarının, 1945, 1973 ve 1984 yıllarındaki reform denemelerinin hiçbirinden sonuç alınamamış olması (Perinçek, 2010: 116-160), yakın tarihsel dönemde söz konusu *nüfuzluların* yönetimdeki etkinliğinin çarpıcı bir örneğidir.

Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda Oğuz, Anadolu Selçuklu İmparatorluğu'nda Babai, Osmanlı İmparatorluğunda Celali İsyanları gibi kalkışmalar, Türk toplumsal tarihinde ne yazık ki kronikleşmiş merkez-çevre dikotomisinin dışa vurumudur. Türkiye Cumhuriyeti Devleti de ilk 15 yılındaki bireysel ve toplumsal aydınlanma odaklı merkezileşme çabasını uzun süre devam ettirememiş, devlet mekanizmasının bir kısım patolojik kodlarına geri dönüşü, ülkenin bir bölümünde sürekli periferide kalmanın ağırlığı altındaki kitlelerin, ayrılıkçı bir hareketin rüzgârına kapılmasına vesile olmuştur. Devletin feodal elit vasıtasıyla rabıta kurmaya çalıştığı birey, kullandıkça büyüyen aristokrasi yüzünden çevrede kalmaya devam etmiştir.

1978'de gündemi meşgul etmeye başlayan PKK ise, Marksist söylemin kendisini izole ve "Tanrısız bir aşirete" dönüştürdüğünü fark etmiş, devletin eksiklerini ve dini de kullanarak, 40 yıl gibi yasa dışı bir örgüt varlığı için çok uzun, kolektif kimlik inşası için çok kısa bir sürede, yola çıkarken tahayyül ettiklerine yaklaşmıştır.

Nihai olarak geldiği noktada PKK, yıllarca savaş açarak Kürt milliyetçiliğinin "Truva Atı" olarak gördüğü dini kullanmak suretiyle, örgüt elemanlarını sahabelere benzetecek, en iyi Müslümanlığın kendileri tarafından yaşandığını iddia edecek kadar ileri gitmiştir. Tüm feodal-kurumsal güçlere karşı çıktığı düşüncesiyle örgüte katılan birey, orada her şeyi kapsayan mitolojik bir Tanrı-kralla karşılaşır. Kendisine sonsuz itaatte kusur eden, düşünce geliştiren, sorgulayan her meleğini ve kulunu sahte cennetinden dışına atarak şeytan ilan eden bir Tanrı-kral…

Kürt milliyetçiliği bazı önemli farklılıklarla birlikte Türk milliyetçiliğinin ayak izlerine basmaya çalışır. Osmanlının son dönemlerinde tartışılmaya başlanan Türk milliyetçiliğinde, bir "*milli kimlik inşası"* söz konusudur. Türk milliyetçiliği, cumhuriyet Türkiye'sindeki milletleşme çabalarında açıkça görüleceği gibi, köklerini *yeniden* keşfeder. Karpat, günümüz Türkiye'sinde halkın büyük çoğunluğunun kabul ettiği Türk kimliğinin, eski kimliklerin özünü (İslam, Orta Asya,

Bizans, Batı) içine aldığı gibi bunların üstünde modern ve yeni bir kimlik olduğunu belirtir (2013: 21).

Oysa Kürt milliyetçiliğinde Türk öncülünün aksine kimliğin değil daha çok "*milletin inşası"* söz konusudur. Türk milliyetçiliği, Türk Milli Kimliğinin inşasına (National İdentity Building) yönelir, var olan kültür, mitoloji ve tarihsel köken bilgisini yeniden keşfederken, Kürt milliyetçiliği bölgede yaşamış onlarca kültürün ortak hazinesini mezcederek millet inşasına (Nation Building) girişir. Bu husus Öcalan tarafından doğrulanırken (2013a: 14-17; 2013b: 16-19) hem yabancı kürdologların, hem de Kürt ulus inşası aktörlerinin eserlerine belirgin bir şekilde yansır. Hayal edilen Kürt milletinde (Imaginated Nation) Med, Pers, Lulu, Hurri, Mittani, Subartu, Guti, Kassit (Kusi), Haldi, Urartu, Nairi, Muşki, Moğol, Arap, Türk, Fars gibi birçok kültüre atıfta bulunarak mezcetme söz konusudur. En nihayetinde Kürt milliyetçiliğinin temel amacı "hayal edilmiş" bir milleti ete kemiğe büründürmek, yoktan var etmek, Türk milliyetçiliğininki ise unutulmuş bir kimliğin kolektif hafızayı zorlayarak "hatırlanmasını" sağlamaktır. Her ne kadar Fuller-Barkey'in belirttiği gibi kişinin öğrenmiş olduğu etnik kimliği kolayca silip atması mümkün değilse de (2011: 25), Metiner'in (Kutlay, 2012: 302) ya da Tan'ın (2011: 88) söyledikleri gibi etnik kimlikler Cenab-ı Hak tarafından bahşedilmez.

Son tahlilde PKK, Allah'ın bahşetmediğini bildiği farklı kimlikleri inanç dâhil eline geçen tüm fırsatlardan faydalanmak suretiyle aynılaştırarak, sadece bir kolektif kimlik değil aynı zamanda geçmişi ve geleceği olduğuna inanan bir ulus inşa etmeye çalışmaktadır. Kürtçü ideolog Beşikçi'nin de açıklıkla belirttiği gibi (1991: 52), PKK'nın çürüdüğünü düşündüğü Kürt toplumu ve Kürt insanı, tamamen yabancısı olduğu bir formda yeniden kurgulanmaktadır.

Notlar

(*) Dr.

(**) Bu makale, SDÜ SBE Felsefe ve Din Bilimleri A.B.D. (Din Sosyolojisi)'nda "Ulus İnşa Sürecinde PKK ve Din İlişkisi" konulu Doktora Tezi esas alınarak yazılmıştır.

1 Nakşibendi Tarikatı ve Kürtçülük hareketleriyle ilişkisi konusunda bkz. Erdal Sarızeybek, *Cemaat ve Barzani*, Sarızeybek Yayınları, İstanbul, 2013.

2 PKK yi Kimler Kurdu ? 7, 26 Mart 2012, http://www.madiya.net/index.php?option=com_content&view=article&id=530:pkk-yi-kimler-kurdu-7&catid=40:portreler&Itemid=59, (14 Aralık 2014, 15: 50).

3 Cemil Bayık, PKK içindeki infazları itiraf etti, 24 Ağustos 2015, file:///C:/Users/O%C4%9Fuzhan/Desktop/pkk-din/Cemil%20Bay%C4%B1k,%20PKK%20 i%C3%A7indeki %20infazlar%C4%B1%20itiraf%20etti.html, (24 Ağustos 2015, 21: 45).

4 Zaman Gazetesi Pazar Eki, 17 Ağustos 2008, Sayı:90, ss.1,11, http://www.zaman.com.tr/pazar_koyluyu-kazanmak-icin-ateistligimi-bir-kenara-birakip-mevlit-okuttum_788713.html, (27 Ağustos 2014, 21: 50).

5 Sivil Cuma'da 14 Temmuz mitingine katılım çağrısı, 06 Temmuz 2012, http://www.firatajans.com/guncel/sivil-cumada-14-temmuz-mitingine-katylym-cadrysy, (03 Mart 2015, 20:45).

6 http://tr.wikipedia.org/wiki/Irak_ve_%C5%9Eam_%C4%B0slam_Devleti, (05 Aralık 2014, 02:00).

7 Demirtaş IŞİD'e karşı Kürt ordusu önerdi, 02 Eylül 2014, http://www.hurriyet.com.tr/gundem/27127513.asp, (02 Eylül 2014, 21:15).

8 Türkiye PKK'ya silah yardımı yapsın, 03 Eylül 2014, http://www.odatv.com/n.php?n=turkiye-pkkya-silah-yardimi-yapsin-0309141200, (03 Eylül 2014, 18:00).

Kaynaklar

Akyol Mustafa, (2014), *Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek,* İstanbul, Doğan Kitap.

Alkan Özcan Sevinç, (2012), *Rusya ve Polonya'da Din, Kimlik, Siyaset,* İstanbul, Küre Yayınları.

Babuş Fikret, (2006), *Osmanlı'dan Günümüze Etnik-Sosyal Politikalar Çerçevesinde Göç ve İskân Siyaseti ve Uygulamaları*, İstanbul, Ozan Yayıncılık.

Berger Peter L., (2012), *Melekler Hakkında Söylenti*, Çev. Ali Coşkun-Nebile Özmen, İstanbul, Rağbet Yayınları.

Beşikçi İsmail, (1991), *Kürt Aydını Üzerine Düşünceler*, Ankara, Yurt Kitap-Yayın.

Beşikçi İsmail, (1992), *PKK Üzerine Düşünceler Özgürlüğün Bedeli*, İstanbul, Melsa Yayınları.

Bois Thomas, (2008), "Kürtler ve Yurtları", *Kürt Milliyetçiliği*, Çev. E.Karahan-H.Akkuş-N.Uğurlu, İstanbul, Örgün Yayınevi, ss.81-207.

Bruinessen Martin Van, (2013a), *Ağa, Şeyh, Devlet*, Çev. Banu Yalkut, İstanbul, İletişim Yayınları.

Bruinessen Martin Van, (2013b), *Kürtlük, Türklük, Alevilik*, Çev. Hakan Yurdakul, İstanbul, İletişim Yayınları.

Bruinessen Martin Van, (2013c), "Gerilla Savaşı ve Siyasi Cinayet Arasında: Kürdistan İşçi Partisi" *Kürdistan Üzerine Yazılar*, Çev. Halil Turansal, İstanbul, İletişim Yayınları, ss. 313-327.

Bulut Faik, (2005), *Dersim Raporları*, İstanbul, Evrensel Basım Yayın.

Bulut Faik, (2009a), *Dar Üçgende Üç İsyan,* İstanbul, Evrensel Basım Yayın.

Cevizci Ahmet, (2010), *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yayıncılık.

Çiçek Hikmet, (2000), *Hangi Hizbullah*, İstanbul, Kaynak Yayınları.

Doğan Kasım, (2008), *Cumhuriyet Dönemi Kimlik İnşası*, Sakarya Ünv. S.B.E., (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Ellul Jacques, (2010), *İsa ve Marx, İncil'den İdeolojiye,* Çev. Ali Toprak, İstanbul, Karşı Yayınları.

Erşahin Seyfettin, (1999), *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar,* Ankara, İlahiyat Vakfı Yayınları.

Fuller Graham E. - BARKEY Henri J., (2011), *Türkiye'nin Kürt Meselesi,* Çev. Hasan Kaya, İstanbul, Profil Yayıncılık.

Güller Mehmet Ali, (2014), *IŞİD Kara Terör*, İstanbul, Kaynak Yayınları.

Hoffer Eric, (2005), *Kesin İnançlılar*, Çev. Erkıl Günur, İstanbul, İm Yayınları.

İmset İsmet G., (1994), *PKK Ayrılıkçı Şiddetin 20 Yılı (1973-1992)*, Ankara, Turkish Daily News Yayınları.

İnaç Hüsamettin (2010), *AB Entegrasyonu Sürecinde Türkiye'nin Kimlik Problemleri*, Bursa, MKM Yayıncılık.

Jongerden Joost-Akkaya Ahmet Hamdi, (2013), "Doğuştan Solcu PKK'nın Ortaya Çıkışı", *Türkiye'de Milliyetçilik ve Politika, Politik İslam, Kemalizm ve Kürt Sorunu,* İstanbul, Vate Yayınevi.

Kalman M., (1994), *Osmanlı-Kürt İlişkileri ve Sömürgecilik*, İstanbul, Med Yayıncılık.

Karasu Mustafa, (1998), "*Umudun Yeni Adı Zaferdir*", Serxwebun Dergisi, Kasım 1998, S.203, ss.32-35, Köln.

Karasu Mustafa, (2014), *Kobanê Direnişi, Özgürlük, Demokrasi ve Sosyalizm Mücadelesinde Yeni Bir Dönem Başlatmıştır*, Serxwebun Dergisi, Ekim 2014, S.394, ss.2-4, Köln.

Karpat Kemal H., (2013), "Millet, Milliyetçilik Kavramlarının Tarihi Gelişimi", *Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu'da Millet, Milliyet, Milliyetçilik,* İstanbul, Timaş Yayınları, ss.11-52.

Kaytan Ali Haydar, (1995), "*PKK tarihi Tamamlanmış Bir Tarih Değil, Yapılmakta Olan, Canlı Bir Tarihtir*", Serxwebun Dergisi, Kasım 1995, S.167, ss.20-22,32, Köln.

Kaytan Ali Haydar, (1997), "*PKK tarihi, Var Olmak ve Özgür Yaşamak İsteyen ve Bu Uğurda Savaşan Bir Halkın Tarihidir*", Serxwebun Dergisi, Kasım 1997, S.191, ss.20,21,27, Köln.

KCK Sözleşmesi, (2005), Koma Civaken Kurdistan Sözleşmesi, Azad Badıki.

Kurubaş Erol, (2004a), *Kürt Sorununun Uluslararası Boyutu ve Türkiye Sevr-Lozan Sürecinden 1950'lere, Cilt: 1,* Ankara, Nobel Yayın Dağıtım.

Kurubaş Erol, (2004b), *Kürt Sorununun Uluslararası Boyutu ve Türkiye 1960'lardan 2000'lere Cilt: 2,* Ankara, Nobel Yayın Dağıtım.

Kutlay Naci, (2012), *Kürt Kimliğinin Oluşum Süreci,* Ankara, Dipnot Yayınları.

Kutlu Sönmez, (2011), *Türkler ve İslam Tasavvuru*, İstanbul, İSAM Yayınları.

Kutschera Chris, (2001), Kürt Ulusal Hareketi, Çev. Firet Başkaya, İstanbul, Avesta Yayıncılık.

Lenin V.İ., (1994), *Sosyalizm ve Din,* Çev. Öner Ünalan, Ankara, Bilim ve Sosyalizm Yayınları.

Löwy Michael, (1996), *Marksizm ve Din*, İstanbul, Belge Yayınları.

Mumcu Uğur, (1995), *Kürt-İslam Ayaklanması*, İstanbul, Tekin Yayınevi.

Olson Robert, (1992), *Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı,* Çev. Bülent Peker-Nevzat Kıraç, Ankara, Özge Yayınları.

Öcalan Abdullah, (1990), "*Cephe ve İttifaklar Sorunu Üzerine*", Serxwebun Dergisi, Ekim 1990, S.106, ss.11-15, Köln.

Öcalan Abdullah, (1991), "*IV. Ulusal Kongre Platformuna Ülke İçi Pratik Merkez Raporudur*", Serxwebun Dergisi, Şubat 1991, S.110, ss.16-22, Köln.

Öcalan Abdullah, (1992), "*Özel Savaşın Yeni Saldırı Taktiği Hizbullah ve Buna Karşı Görevlerimiz*", Serxwebun Dergisi, Ağustos 1992, S.128, ss.20-24, Köln.

Öcalan Abdullah, (1995), *Sömürgeci Cumhuriyet Kirli ve Suçludur*, Köln, Weşanen Serxwebun Yayınları.

Öcalan Abdullah, (2001a), *Sümer Rahip Devletinden Demokratik Uygarlığa, AİHM Savunmaları, Cilt:I,* Köln, Mezopotamya Yayınları.

Öcalan Abdullah, (2001b), *Sümer Rahip Devletinden Demokratik Uygarlığa, AİHM Savunmaları, Cilt:II,* Köln, Mezopotamya Yayınları.

Öcalan Abdullah, (2004), *Bir Halkı Savunmak*, E-Kitap Yayınları.

Öcalan Abdullah, (2007), *İdeolojik Kimlik,* y.y.y.: Abdullah Öcalan Sosyal Bilimler Akademisi Yayınları.

Öcalan Abdullah, (2008), *Din Sorununa Devrimci Yaklaşım*, Köln, Weşanên Serxwebun Yayınları.

Öcalan Abdullah, (2013a), "*Kültürel soykırım kıskacında Kürtleri savunmak Kürt Sorunu ve Demokratik Ulus Çözümü*", Serxwebun Dergisi, Temmuz 2013, S.379, ss.14-17, Köln.

Öcalan Abdullah, (2013b), "*Kültürel soykırım kıskacında Kürtleri savunmak Kürt Sorunu ve Demokratik Ulus Çözümü*", Serxwebun Dergisi, Ağustos 2013, S.380, ss.16-19, Köln.

Özcan Mehmet, (2012), *Terörün Matruşkası KCK,* İstanbul, Hayat Yayınları.

Öznur Hakkı, (2004), *Derin Sol Çatışmalar-Cinayetler-İnfazlar Cilt:II,* Ankara, Alternatif Yayınları.

Perinçek Doğu, (2010), *Kemalist Devrim-7 Toprak Ağalığı ve Kürt Sorunu*, İstanbul, Kaynak Yayınları.

Perinçek Doğu, (2013), *Türkiye Solu ve PKK*, İstanbul, Kaynak Yayınları.

Sandıklı Atilla, (2015), *Terörün Geldiği Yeni Boyut: IŞİD Örneği,* İstanbul, BİLGESAM Bilge Adamlar Kurulu Raporu, Rapor No:67.

Serxwebun, (1982), "*Kürdistan Ulusal Kurtuluş Cephesi-Program Taslağı",* Serxwebun Dergisi, Eylül 1982, S.9, ss.12, Köln.

Serxwebun, (1985), "*Yurtsever Bir Cami İmamıyla Yapılan Röportaj",* Serxwebun Dergisi, Şubat 1985, S.38, ss.4, Köln.

Serxwebun, (1986), "*Birlik ve Güçlü Bir Ordu İçin Hepimiz Çalışmalıyız",* Serxwebun Dergisi, Nisan 1986, S.52, ss.1,4,5,23, Köln.

Serxwebun, (1989), "*Abdullah Öcalan Yoldaşa Uzanan Eller Kırılacak ve Zafer Kürdistan Halkının Olacaktır",* Serxwebun Dergisi, Ocak 1989, S.85, ss.8,9,27, Köln.

Serxwebun, (1994), "*Önderlik Gerçeği ve Uygulama Esasları -3-",* Serxwebun Dergisi, Ağustos 1994, S.152, ss.19,20, Köln.

Serxwebun, (2000), "*PKK 7. Olağanüstü Kongresi'nde Alınan Ulusal Önderlik Üzerine Karar",* Serxwebun Dergisi, Şubat 2000, S.218, ss.22-24, Köln.

Serxwebun, (2000), "*Ulusal Gelişimi Yaratacak Olan Demokratik Gelişimdir.*", Serxwebun Dergisi, Ağustos 2000, S.224, ss.6-9, Köln.

Serxwebun, (2003), "*Artık Halkların Konuşma Zamanıdır*", Serxwebun Dergisi, Mart 2003, S.255, ss.2-5, Köln.

Serxwebun, (2004), "*26 Yıllık Şanlı Mücadelesiyle Ulusal Diriliş Dönemini Başarıyla Tamamlayan PKK, 27. Mücadele Yılında Yeniden Kurularak Kürt Halkının Demokratik Özgür Yaşamını İnşa Etmeyi Başaracaktır.*", Serxwebun Dergisi, Kasım 2004, S.275, ss.22-24,31, Köln.

Serxwebun, (2013), "*2013 Newrozu Özgürlüğü Müjdelemektedir*", Serxwebun Dergisi, Mart 2013, S.375, ss.6-8, Köln.

Serxwebun, (2013), "*Hizbullah Saldırılarının Zamanlaması*", Serxwebun Dergisi, Kasım 2013, S.383, ss.2-4, Köln.

Siverekli İsmet, (2008), *Kürdistan'da Siyasal İslam,* İstanbul, Peri Yayınları.

Smith Anthony D., (2010), *Milli Kimlik*, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları.

Şimşir Bilal N., (2007), *Kürtçülük 1787-1923*, İstanbul, Bilgi Yayınları.

Tan Altan, (2011), *Değişen Ortadoğu'da Kürtler*, İstanbul, Çıra Yayınları.

Tan Altan, (2013), *Kürt Sorunu Ya Tam Kardeşlik Ya Hep Birlikte Kölelik*, İstanbul, Timaş Yayınları.

Taylor Charles-Gutman Amy, (2010), *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, çev. Yurdanur Salman, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Tori(Mehmet Kemal Işık), (2008), *Asimilasyon Sarmalında Kürtler*, İstanbul, Doz Yayıncılık.

Üstel Füsun, (1999), *Yurttaşlık ve Demokrasi*, Ankara, Dost Kitabevi.

Toplum Bilimleri Dergisi

Ömer MENEKŞE (*)

"SİBER HIRSIZLIK" ÖRNEKLEMİNDE İSLAM HUKUKUNDA SİBER SUÇLAR VE CEZASI

Öz

Günümüzde internetin ve bilişim teknolojilerinin hızlı bir şekilde gelişip yaygınlaşması, bilişim sistemlerine yönelik işlenen suçların da artmasını ve suç işlemenin kolaylaşmasını sağlamıştır.

Teknolojideki bu hızlı gelişim ve değişimlerden ceza hukuku da nasibini almış ve siber suç gibi internet ortamında işlenen suçların hükmü İslâm hukukçuları tarafından tartışılmaya başlanmıştır.

Bu makalede, her ne kadar klasik İslâm hukuku doktrininde bugünkü tabirle doğrudan "siber suç" veya bunu dolaylı olarak ifade eden bir başka kavram bulunmasa da, günümüzde ilmî, teknik ve teknolojik gelişmelerle ortaya çıkan bu problemi, modern hukukçuların yaklaşımlarını da değerlendirerek dinin temel ilke ve amaçları doğrultusunda çözümlemeye çalışacağız.

Çalışmada öncelikle siber suçun tanımı, tarihsel gelişimi ele alınmış, siber suç türleri ve özellikleri incelenmiş, bilahare de "siber hırsızlık" örnekleminde siber suçlara yönelik verilen cezalandırma sistemi irdelenmiş, İslam hukuku açısından günümüz mevzuatıyla bir karşılaştırma yapılmıştır.

anahtar kelimeler

İslâm Ceza Hukuku, İnternet, Siber Suçlar, Bilişim Suçları, Siber Hırsızlık, Bilgisayar

abstract

The Cyber Crimes and its Punishment in Islamic Law- in the "Cyber Theft" Sample-

The rapidly developing and spreading information technologies and the Internet today have led to an increase in crimes committed against information systems and made it easier to commit such crimes.

Criminal law has had its share of the rapid improvement and changes in technology and rulings on crimes committed on the Internet such as cybercrime have been debated by Islamic jurists.

Although there is no concept in classical Islamic law doctrine which directly or indirectly refers to "cybercrime" in modern terms, this paper will attempt to analyze this problem, which has emerged following scientific, technical, and technological developments, in line with the fundamental principles and purposes of religion by also evaluating approaches from modern scholars of law.

The paper initially covers the definition and historical development of cybercrimes; it analyzes types and characteristics of cybercrime. Subsequently, in the "cyber theft" sample, it examines the system of penalties imposed for cybercrimes and draws a comparison with modern regulation in terms of Islamic law.

keywords

Islamic Criminal Law, Internet, Cyber Crimes, IT Crimes, Cyber Theft, Computer

Giriş

İletişim ve teknolojinin insana tanıdığı imkânlarla modern dünyanın küresel boyutta büyük bir dönüşüm yaşadığı günümüzde, bilgisayar teknolojisinde yaşanan gelişmeler ve internet kullanımının hızla yaygınlaşması ile birlikte hem yeni suç tipleri hem de geleneksel suçların farklı işleniş biçimleri ortaya çıkmış, elektronik ortam birçok suç türünün işlendiği bir alan haline gelmiştir. (Bir iletişim vasıtası olarak interneti kullanmanın dinî/fıkhî hükmü ile ilgili bkz.Abdurrahman b. Abdullah es-Sened, 2004:98-104; Muhd Rosydi-Marjan, 2003: 634) Böylelikle birçok internet kullanıcısı da mağduriyet yaşayarak bilmeden adli bir konunun tarafı olmuş, suçtan zarar gören bir mağdur iken kendi kimlik/ kullanıcı bilgileri ile adeta suç işleyen veya suça aracılık eden konumuna düşmüştür. (Murat Önok, 2013: 1230; Berrin Akbulut, 2000: 547-548; Musa Sürer, 2014: 1; Abdi O. Shuriye-Masud T. Ajala, 2014: 517)

İnterneti iletişim, bilgi edinme ve paylaşım gibi iyi amaçlarla kullanan kullanıcıların varlığına karşılık; intikam alma duygusu, güce sahip olma, aç gözlülük, şehvet, macera gibi bireyleri suç işlemeye götüren nedenlerle hareket eden, sabotaj veya kargaşa yaratmak amacıyla çeşitli sistemlerin açıklarını bularak bu sistemlere atak yapan ve sisteme izinsiz girerek çeşitli hasarlar yaratan "hackerların" (İşletim sistemlerinde mevcut olan güvenlik açıklarını tespit edip bu açıkları kullanarak sisteme yetkisiz giriş yapan kişi, bilişim korsanı. Bkz. Murat Volkan Dülger, 2004: 72; Oğuz Turhan, 2006: 62) ortaya çıkması, bilişim teknolojisinden faydalanarak internetteki yerini almak isteyen "terör örgütleri"nin faaliyetlerini bu ortama taşıması, "hırsızlık" ve "dolandırıcılık" gibi suçların bu ortamda işlenmeye başlanması, internette izinsiz yayınlanan film, müzik ve oyunların oluşturduğu "lisans hakları ihlalleri" şeklindeki suçların genişlemesi, hakaret amaçlı sitelerin kurulması, pornografik yayınların giderek artması, internetin kötü amaçla kullanılabileceğini açıkça gözler önüne sermiştir. (Turhan, 2006: 1; Sezen Yeşil-Mustafa Alkan, 2007: 132.)

İşte bu çalışmada da, gelişen teknolojinin doğurduğu hukuki sorunlardan biri olan internet ortamında işlenen siber suçlar üzerinde durulacak; bu kapsamda dinî perspektiften incelenmesini zaruri gördüğümüz siber suç olgusunun "siber hırsızlık" örnekleminde fıkhî açıdan bir değerlendirmesi yapılacaktır.

Şüphesiz İslam hukuku alanında bilişim hukuku ve siber suç konusunu ele alan çalışmaların literatürde yeni yeni zuhur etmeye başladığı söylenebilir. Öyle ki Bahreyn Üniversitesi Bilişim Uzmanı Dr. Mansur el-Âlî, bir makalesinde literatürde e-ticaret suçları ve İslam temalı iki makalenin (Norazlina , Fauziah , & Siti Hartini , 2004; Mancuso, 2007) dışında İslam hukuku ve bilişim teknolojileri alanında yapılmış çalışmalara pek rastlanmadığını belirtmektedir. (Al-A'ali , 2007) Ancak son yıllarda hızla gelişen bilim ve teknoloji alanındaki gelişmelere de bağlı olarak İslam hukuku bağlamında siber suçlara yönelik kaleme alınan tez, kitap, makale vb. türdeki eserlerin sayısında bir artış görülmektedir. Nitekim üretilen bu çalışmalar, bilişim suçlarının fıkhî boyutunu irdelemekte, buna yönelik çağdaş yaklaşımları, bilgi görüş ve fetvaları serdetmektedir. (Örnek olarak bkz. Sagir, 2013; Suveyr, 2011; el-Halife, 2004; Maghaireh, 2008; Illar, 2010)

Bu itibarla önemli, gittikçe de önemi artan bu konu ülkemizde de henüz yeterli ilgiyi görmüş değildir. Bilebildiğimiz kadarıyla müstakil bir çalışmaya da konu edilmemiştir. İşte bu bağlamda biz, bilişim sistemlerinin bilfiil içinde olan biri de olarak, siber suçlar meselesini hem teknik düzeyde tanımaya çalışacak hem de fıkhî bir tahlile tabi tutmaya gayret edeceğiz.

I. SİBER SUÇLAR

A. Terminoloji, Terim ve Tanım Sorunu

Ceza hukuku açısından, -suçun unsurları itibarı ile açık ve seçik olması, tipiklik unsurunun gereğince tebarüz ettirilmesi ve kanunilik ilkesinin belirsiz ve muğlak ifadelerle geniş bir kısıtlamaya tabi tutulmaması amaçları doğrultusundaiyi ifade edilmiş, sınırları belirlenmiş bir tanım yapılması önemlidir.

Siber suçlar gibi hukukun alanına yeni dâhil olmuş, henüz yeterince işlenmemiş, tam anlamıyla henüz sınırları belirlenememiş teknik bir olgunun da tanımlanıp kurumsallaşabilmesi için multi-disipliner bir yaklaşım içerisinde ilgili alanların uzmanlarınca ortak bir çalışma yapılması, olgunun aydınlatılması, sınırlarının net bir şekilde anlaşılması ve her şeyden önce tanımlama kıstaslarının ortaya konulması gerekmektedir. (Eker, 2006:102-103)

Nitekim bilişim sistemlerinin yaygınlaşması ile birlikte ceza hukuku alanında, bu sistemlerin kötüye kullanımlarına ilişkin fiillerin cezalandırılabilirliği konusu gündeme gelmiş, son dönem ceza kanunlarının hene hemen hepsinde bilişim suçları dolayısıyla siber suçlarla ilgili birçok tanım yapılmış ve bu tanımları ifade etmek üzere de birçok kıstas ortaya konmuştur. (Ketizmen, 2008; Söz konusu kıstaslarla ilgili geniş bilgi için de bkz. Dülger, 2004: 66-67; Berrin Akbulut, 1999: 36-42; (Değirmenci, 2002: 56-58) Ancak ne var ki üzerinde uzlaşma sağlanmış genel bir tanım henüz ortaya çıkmış değildir.

Tanımlama sorunu aynı zamanda bu olgunun yeniliğinin yanı sıra bilişim teknolojilerinin sürekli bir değişim, dönüşüm ve gelişme içerisinde bulunması ve dolayısıyla her geçen gün bir yeniliğin ve var olan teknolojilerin farklı, değiştirilmiş/dönüştürülmüş biçimlerinin gündeme gelmesi gibi sebeplerden kaynaklanmaktadır. Böylece kanun koyucular siber suçları kesin sınırlar çerçevesinde tanımlamaktan çekinmişlerdir. Yapılan tanımlar ise sıklıkla genellemeler, tasvirler düzeyinde bırakılarak bilişim teknolojilerinde yakın gelecekte gerçekleştirilecek yeniliklere açık hâle getirilmeye çalışılmıştır. (Eker, 2006:102-103)

Tanımlama hususundaki bir başka sorun da söz konusu olgunun adı açısından çıkmaktadır. Nitekim olguyu adlandırma çabalarında farklı isimlerin gündeme geldiği görülmektedir. Öyle ki bu kapsamda bilişim ortamında işlenen suçları belirtmek için *"bilgisayar suçları"* (computer crimes), (Tiedemann, 1975:319; Erem, 1991) *"bilgisayarla ilgili suç"* (computer-related crime), (Dursun, 1998; Yazıcıoğlu, 1997: 126) *"bilgisayar ihlalleri"* (computer abuse), (Yazıcıoğlu, 1997: 126-128.) *"yüksek teknoloji suçları"* (high-tech crimes), (Turhan, 2006: 28) *"internet suçları"* (internet crimes) (Örnek olarak bkz. Özbek, 2002: 106-107, — yazar "internet suçları" ifadesini tercih etmektedir; Yenisey, 2002: 447; Sınar, 2001: 129; Tanılır, 2002: 1) *"bilişim suçları"* (computer crimes) (Ör-

nek olarak bkz. Dülger, 2004; Karagülmez, 2011; Yenidünya & Olgun, 2003; Akbulut B. , 1999; Ketizmen, 2008) gibi kavramlar kullanılmaktadır. (Karagülmez, 2011:44; Pocar, 2004)

Arapça yazılan çağdaş İslam hukuku eserlerinde de söz konusu suçlar; *"Cerâimü'l-Kemputer ve'l-İnternet", "el-Cerîmetü'l-Elektroniyye", "el-Cerâimü'l-Ma'lûmatiyye"*, *"Cerâimü'l-hâsibi'l-âli", "el-Cerîmetü's-Saybiriyye,","Cerâimü't-Takniyyeti'l-âliye"* vb. adlarla anılmaktadır. (Sagir, 2013: 7; https://ar.wikipedia.org/wiki/جريمة_إلكترونية; http://www.startimes.com/?t=33677893; Minşavi, 1423)

Kavramlardaki bu çeşitlilik ve kavramların çoğunda geçen bilgisayar terimi, internetin günümüzdeki gibi etkin olarak kullanılmadığı dönemlerde suçluluğun bilgisayar ve ona bağlı sistemler yolu ile ortaya çıkmasından kaynaklanmaktadır. İnternet kullanımının yaygınlaşmasıyla birlikte, bilgisayar aracılığıyla işlenen suçlar yeni gelişmelere ayak uydurmuş ve gelişen teknoloji ve sağladığı imkanlar sayesinde oluşan yeni yarar sahalarına eş olarak, yeni ihlal tipleri ortaya çıkmıştır. Bu da beraberinde bütün ihlalleri tek bir kavram altında toplama ihtiyacını doğurmuştur. (Turhan, 2006:29) Nitekim bu ihtiyaca binaen uluslararası hukukta "siber uzay ortamında işlenen suç" anlamında "cybercrime" denilen, ülkemizde ilk olarak "sanal suç" olarak isimlendirilen "siber suç" terimi, daha sonra uluslararası kullanıma paralel olarak bilişim teknolojileri ile işlenen suçlar için kullanılmaya başlanmıştır. (Turhan, 2006:181; Yetim, 2014:183; Ergün, 2008: 14; Zakir & Gürsel, 2010: 47)

Dünyadaki pek çok devlet tarafından temel kabul edilen düzenlemelerden biri olarak Avrupa Konseyi Siber Suç Sözleşmesi'nin adına uygun olması ve uluslararası hukukta ve literatürde yaygın olarak kullanılması nedeniyle "siber suç" ifadesi bu çalışmada da kavramsal olarak tercih edilmiştir.

Siber suçların niteliği ve tanımı konusunda farklı tarifler yapılmakta ve ortaya birbirinden farklı tanımlar çıkmaktadır. Özellikle bir taraftan gelişen teknoloji karşısında bilgisayar suçlarındaki teknik ve yöntemlerin sürekli nitelik ve şekil değiştirmesi, diğer taraftan konunun hem hukuki hem de cezai yanının bulunması herkesin üzerinde birleşeceği bir tanım yapılmasını zorlaştırmaktadır. Ancak konuya ilişkin yapılan tanımlar ne kadar çeşitli olursa olsun temelde dar alandan geniş alana uzanan iki farklı yaklaşım bulunmaktadır:

Buna göre dar anlamda siber suçlar, bilgisayar sisteminin güvenliğini veya veri işlemini hedef alan, bilgisayar teknolojisini bilen ve bunu uygulayan kimselerin gerçekleştirdikleri istismar eylemleri olarak tanımlanırken; (Brenner, 2001:3; Turhan, 2006:33; Yücel, 1992: 506; (Tulum, 2006: 21. Ayrıca bkz. Sagir, 2013: 12; Suveyr, 2011:13; el-Beâdî, 2012: 5) geniş anlamda ise bilgileri otomatik işleme tabi tutan veya verilerin nakline yarayan bir sistemde gayri kanuni, gayri ahlaki veya yetki dışı gerçekleştirilen her türlü davranış olarak ta-

nımlanmaktadır. (Yücel, 1992: 505; Dülger, 2004: 38; Kurt, 2005:50; el-Beâdî, 2012: 5; Sagir, 2013:13)

Siber suçların, sadece bilgisayar ve veriye yönelik fiilleri esas almadığı, bilişim sistemlerinin kullanılmasıyla ve özellikle internetin yaygınlaşması ile birlikte çeşitlilik arz ettiği görülmektedir. Veri hırsızlığı ve tahribinden elektronik sabotaja; bilişim sistem ağları vasıtasıyla dolandırıcılıktan emniyeti suiistimale; hakaret ve tehditten kalpazanlığa; telif hakları, para, mal ve hizmet hırsızlığından bilgisayar sahteciliğine kadar varabilen çeşitli suçlar işlenebilmektedir. (Dursun, 1998:336; Ketizmen, 2008: 61; Brenner, 2001:9-26; Yıldız, 2007: 617)

Görüldüğü üzere siber suçların işlenmesinde suç aleti olarak ya doğrudan bilgisayar ve network sistemleri kullanılmakta ya da bizzat bilgisayara yönelik bir saldırı olmaktadır.

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, bilgisayarın kullanıldığı her suç siber suç olmayabilir. Zira bilgisayar siber faaliyetlerin gerçekleştirilmesinde kullanılan bir araçtır. Nitekim hırsızlık, banka soygunu veya başka herhangi bir suç işlenirken, faillerin aralarındaki iletişimi bilgisayar yoluyla sağlaması, bilgisayarın CPU veya herhangi bir bileşenini maddi zarar kastıyla tahrip ederek bilgisayar ve bilgisayar sistemine saldırı yapılması vb. durumlarda bir siber suçtan söz etmek mümkün değildir.

Yukarıda belirtilen hususlar doğrultusunda, siber suçun tanımı konusunda hukuki doktrinde ortaya çıkan farklılıkların, aslında temel alınan kıstas ve bu tür suçlara yönelik genel bakış açısından kaynaklandığını ifade etmek mümkündür.

Nihayetinde ana-hatlarıyla, kapsayıcı ve karma bir tanım yapılmaya çalışılırsa, siber suç; bilgisayar teknolojilerinin kötüye kullanıldığı, ulusal ve kamu güvenliğinin tehlikeye düşürüldüğü, bireyin esenlik ve ahlaki değerlerinin tehdit edildiği bir suç türüdür. (Yetim, 2014:183)

Bu suçun işlenme yeri; bilgisayar ve yan teknolojilerinin birbirleri ile bağlantıları ve haberleşmeleri sırasında oluşturdukları sanal alandır.

B. Siber Suçların Özellikleri

Suça elverişli bir ortam olarak internetin gelişmesiyle siber suçların işlenmesi hem kolaylaşmış hem de işleniş biçimleri çeşitlenmiştir. (Akbulut B. B., 2000: 551; Eker, 2006: 106; el-Halife, 2004:43)

Nitekim siber suçları geleneksel suç tiplerinden ayıran ve kendine özgü suçlar olmasını sağlayan en önemli özellik; klasik suç tiplerinde suçun maddi unsurlarını oluşturan eylemler, faillerin fiziki hareketleriyle meydana gelmekte iken siber suçlarda genellikle failin bir bilgisayar klavyesine dokunması veya

fareyi tıklaması dışında başkaca bir fiziki hareket olmamakta, suçun neticesinde ise fiziki hareketlerle meydana getirilebilecek zararlardan çok daha fazlası oluşabilmektedir. (Dülger, 2004:69; Ergün, 2008:16)

Siber suçlar; cinayet, uyuşturucu, silahlı soygun ve gasp suçlarında olduğu gibi suç aleti ve şiddet kullanımı gerektirmez. Örneğin, verilerin illegal yollarla bir bilgisayardan bir diğerine aktarılması veya banka hesaplarının elektronik ortamda soyulması gibi suçlar herhangi bir şiddet kullanımı veya güvenlik güçleriyle silahlı çatışmaya girilmesini gerektirmemektedir. (en-Neccar, 2009: 19)

Siber suçlar, bilinen usullerin dışında çok daha hızlı ve kolay işlenebilmekte, fail ile mağdur arasında mekânsal bir mesafe, sınır aşan bir boyut bulunması sebebiyle (Önok, 2013: 1234; Ergün, 2008:44; Karagülmez, 2011:380; Brenner, 2001:23; Gercke, 2011:134.) çoğu zaman mağdurun fark edemeyeceği ve varlığını bilemeyeceği çok çeşitli ve gizli biçimlerde görülmekte, (en-Neccar, 2009:18-19; el-Halife, 2004:43; el-Beâdî, 2012:43; Yazıcıoğlu, 1997:150) hem de parmak izi ve fiziksel etkiler gibi klasik suç izleri taşımaması, arkalarında bulunması çok zor, silik ipuçları bırakması sebebiyle de suçlunun kimliğinin ve suç alanının tespit edilmesi, fail belirlense bile yakalanması, fail yakalansa bile kişinin uğradığı zararın veya suça konu zararlı içeriğin web ortamından tamamen kaldırılması, alınan veya yayılmış üçüncü dördüncü taraflardaki kopyaların silinmesi, yok edilmesi daha zor olmaktadır. (Akbulut B. , 1999:551; Değirmenci, 2002:75; Özcan, 2004: 326-327; Turhan, 2006: 47; Ergün, 2008:43; Suveyr, 2011: 12; el-Beâdî, 2012: 17; Sagir, 2013: 9; Sürer, 2014: 9)

Siber suçu ortaya çıkarmaya yarayacak delillerin türü ve formatı (Grabosky, 2007: 213), bir de bunları elde etme yöntemleri geleneksel suçlara nazaran farklıdır. (Özen & Baştürk, 2011:91)

Siber suçları diğer suçlardan ayıran temel özelliklerden birisi, toplanan delillerin klasik delil yerine daha çok dijital delil olmasıdır. Her ne kadar siber suçlarda da parmak izi tespiti, DNA testi yapma, olay yeri inceleme gibi eskiden beri var olan klasik deliller ve delil toplama yöntemleri kullanılsa da siber suçlar açısından bu deliller yan deliller olarak değerlendirilmekte, esaslı ve önemli deliller her zaman için dijital deliller olmaktadır. (Yetim, 2014:184; Al-A'ali , 2007)

Siber suç delillerinin "adli bilişim" adı verilen "potansiyel yasal delillerin elde edilmesi amacıyla bilgisayar inceleme ve analiz teknikleri kullanılarak yapılan" uygulamalarla ortaya konması, dijital delillerin derlenip adli makamlara sunulması, korunması; bu suçları soruşturacak personelin çok ciddi bir uzmanlığa sahip olmasını gerektirmektedir. (Uçkan & Beceni, 2004: 423; Önok, 2013:1235; Tulum, 2006:95-97)

Siber suçlarda, çok az masraf ve gayretle, çok büyük zarar vermek mümkün olabilmektedir. (Broadhurst, 2006: 410; Özcan, 2004: 329. Geleneksel suçluluğa nazaran bu özelliğin yarattığı neticeler açısından bkz. Brenner S. W., 2004: 10 vd.)

Siber suçların ekonomik sonuçları, gerek birtakım programların çalınması veya yok edilmesi, veritabanının çökmesi, gerekse kredi kartı dolandırıcılığı, banka hesaplarının boşaltılması vb. olsun, çoğu zaman ağır zararlar biçiminde olmakta, oluşan zararlar ve artan güvenlik harcamaları milyarlarca doları bulabilmektedir. (Tulum, 2006:54-55; Ayrıca Stratejik ve Uluslararası Araştırmalar Merkezi (CSIS) tarafından yapılan ve siber suçların dünya ekonomisine zararının 400 milyar dolardan fazla olduğunu ortaya koyan araştırma için bkz. "Net Losses:Estimating the Global Cost of Cybercrime", Economic Impact Of Cybercrime II, Center for Strategic and International Studies, 2014, s. 2. http://www.mcafee.com/us/resources/reports/rp-economic-impact-cybercrime2.pdf)

Elektronik ortamda işlenen çocuk pornografisi, cinsel istismar, taciz, şantaj gibi ahlak suçlarında görüldüğü gibi, manevi zararlar da söz konusu olabilmektedir. (Turhan, 2006: 109; Ahlak suçları hakkında daha fazla bilgi için bkz. (Kutub, 2013:2 vd. ; Özkan, 2011)

Günümüzde işlenmekte olan siber suçların çoğu genellikle internet aracılığıyla gerçekleştirilmektedir. Gerek bilgisayar korsanlarının (hacker) yetkisiz giriş eylemleri yahut sistem kırıcıların (cracker) sisteme kötü niyetle sızarak verilere zarar vermeleri veya verileri değiştirmeleri gerekse de zararlı ve casus programlar (spyware, vandalware: virüs, truva atı, solucan, mantık bombası, istem dışı alınan elektronik postalar (spam), bilgi ve veri aldatmacası (data diddling) vs. vasıtasıyla girişilen eylemler siber suçların önemli, sık rastlanan örneklerini teşkil etmektedir. (Siber suç işlenme yöntemleri (modus operandi) ile ilgili geniş bilgi için bkz. (ed. Çakır & Kılıç, *Güncel Tehdit: Siber Suçlar,*(2014): 27-35; Turhan, 2006: 47-57; Nacar, 2010: 8-11; Pallı, 2008: 52-67;)

C. Siber Suç Türleri ve Nitelikleri

Siber suçların tasnifine ilişkin farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. (Ulusal doktrinde siber suçların tasnifi için bkz. Yazıcıoğlu, 1997:143 vd.; Özcan, 2004: 305-307; Ergün, 2008: 27 vd.; Özen & Baştürk, 2011:90) Literatüre bakıldığında "bilgisayar sistemleri vasıtasıyla işlenen klasik suçlar" ve "bilgisayar sistemlerine yönelik suçlar" şeklindeki (Karagülmez, 2011:44; İnanıcı, 1996:514) genel tasnifin yanında, verilere yönelik suçlar (verilerin durdurulması, değiştirilmesi, hırsızlığı), bilişim ağlarına yönelik suçlar (bilişim sisteminin işlevlerini yerine getirmesinin engellenmesi) ve sanal tecavüz (Ergün, 2008: 29-31; en-Neccar,

2009: 23) şeklindeki sınıflandırmaya ve biraz daha detaylı olarak "kimlik hırsızlığı," "çevrim içi taciz," "yetkisiz ve izinsiz erişim," "dolandırıcılık" ve "verilere yönelik suçlar" şeklinde (Çakır & Kılıç, 2014: 22-26) tasniflere rastlamak mümkündür.

Tasniflerdeki bu farklılık, bir yönüyle teknolojinin sürekli gelişmesine ve her geçen gün biraz daha fazla insan hayatına girmesine, bunun sonucunda yeni ihlal tiplerinin ortaya çıkmasına, dolayısıyla sabit bir ayrım yapılmasının zorluğuna diğer yönüyle de yapılacak tasnifin kullanım amacına bağlanılabilir.

Nitekim Avrupa Konseyi Siber Suç Sözleşmesi'ne göre siber suçlar; bilgisayar veri sistemlerinin gizliliği, bütünlüğü ve kullanımına ilişkin suçlar,(yasadışı erişim, verilere ve sistemlere müdahale) bilgisayarlarla ilişkili suçlar,(sanal sahtecilik ve dolandırıcılık) içerik itibarıyla suçlar (cinsel istismar) ve fikri mülkiyet haklarının ihlali ile ilgili suçlar şeklinde sınıflandırılmıştır. (Şehitoğlu, 2005: 31; (Özkan T. , 2006: 69-70; Nacar, 2010: 12-13; (http://conventions.coe.int/treaty/en/treaties/html/185.htm, 2001)

Diğer bir görüşe göre siber suçları beş grup altında toplamak mümkündür: (Yazıcıoğlu, 1997:150; (Kurt, 2005: 69; ; (Türkî, 2011:29; (el-Beâdî, 2012: 6)

1. Bilgisayar sistem ve ağlarına hakkı olmadan girmek,
2. Hak sahibinin izni olmaksızın konulmuş olan emniyet tedbirlerini aşmak suretiyle bilgisayar veri ve programları silmek, bozmak, yok etmek,
3. Bilgisayarların işlemesini engellemek amacıyla bilgisayar ve sistemlerini tahrip etmek, silmek.
4. Hukuk dışı olarak iletişime müdahale etmek,
5. Menfaat temin etmek için ticari sırları izin almadan veya hukuken bir hak olmaksızın ifşa etmek veya tevzi etmek.

Başka bir görüşe ise Siber suçlar; (Sagir, 2013: 44-54)

1. Mala yönelik işlenen suçlar, (dolandırıcılık, sahtecilik veya zimmete para geçirilmesi, bilişim sistemine girme, engelleme, bozma, verileri yok etme veya değiştirme, fikri mülkiyet hakkı ihlalleri, siber kumar ve bahisler vb.) (Bkz. el-Mehami, 2002:11-12; Suveyr, 2011:32-33; el-Halife, 2004:43; Sagir, 2013:44-49; Ergün, 2008: 39-40. Ayrıca bkz. Kocabey, 2004: 35-70; Murat Yılmaz, 2005)
2. Kişilere yönelik işlenen suçlar, (özel hayatın gizliliğini ihlal, kimlik hırsızlığı, hakaret, iftira vb.) (Geniş Bilgi için bkz. Civelek, 2011; Zorlu, 2010; Karimi & Korkmaz, 2013; Suveyr, 2011: 32-33; Ergün, 2008: 57-74)
3. Devlet ve kamu düzenine karşı işlenen suçlar (internet üzerinden yayınlar yapan, fon transferleri gerçekleştiren organize terör suçları vb.) (Beceni, 2007; Sagir, 2013: 54-59)

II. SİBER HIRSIZLIK SUÇU

Suç işleme niyetindeki bazı birey ve grupların teknolojiyi hem araç hem de hedef olarak kullanması; siber suçların günümüz modern toplumlarının önemli sorunlarından biri haline gelmesini sağlamış, bu ise siber suçların cezalandırılmasına ilişkin farklı şekillerde de olsa hukuk ve ceza mevzuatlarında düzenlemeler yapılmasına, çeşitli şekillerde cezai müeyyideler ortaya konmasına neden olmuştur.

Nitekim Suudi Arabistan, İran, Pakistan, Birleşik Arap Emirlikleri, Umman gibi birçok İslam ülkesi de siber suçları İslami bir bakış açısıyla hukuki mevzuatlarında ele almıştır. (En-Naim, 2013;Sajedi & Ariani, 2014; Aldurra, 2013; Crystal, 2001; Maghaireh, 2008)

Hukuk sistemlerinin bu konuya ilişkin ilgili suçlara öngördüğü cezalar farklılık arz ettiği için biz bu araştırmamızda önce siber hırsızlık örnekleminde modem hukukta öngörülen cezaları, daha sonra da İslam hukukçularının takdir ettiği cezaları ele almak istiyoruz. Hangi davranışın suç sayıldığını doğru tespit edebilmek için de suçun tanım ve unsurlarını kısaca hatırlatmakta fayda görüyoruz.

A. SUÇUN TANIMI VE MAHİYETİ

Siber hırsızlık; bir bütün olarak, siber uzay ortamının kullanılması yoluyla gerçekleştirilen bilgi hırsızlığı, -bilgisayar yazılımlarını da kapsar biçimde- para veya mal hırsızlığı ile hizmet hırsızlığı fiillerini de içine alan mülkiyete karşı işlenmiş suçlardandır. (Brenner W. , 2001:9-10; Sınar, 2001:71; eş-Şeşrî, 2012: 34)

Temelde "hırsızlık suçu", kişinin mülkiyet hakkına yapılan haksız bir fiildir. Bu fiil ile başkasına ait taşınabilir bir mal, sahibinin rızası olmaksızın faydalanmak kastı ile bulunduğu yerden alınmakta, dolayısıyla kişinin malvarlığında bir azalma gerçekleşirken, fail, kendisi veya bir başkası lehine haksız bir yarar, zenginleşme sağlamaktadır. (Eker H. , 2014: 10-12; 5237 sayılı Türk Ceza Kanunu, 141. maddede, hırsızlığı, bir kimsenin "*zilyedinin rızası olmadan, başkasına ait taşınır bir malı, kendisine veya baş kasına bir yarar sağlamak maksadıyla, bulunduğu yerden alması"* olarak tanımlamaktadır. (Bkz. Ekinci & Esen, 2005:4) İslam hukukunda da hırsızlık; " *başkasına ait bir malın mülk edinme kasdıyla muhafaza edildiği yerden gizlice alınması" şeklinde tanımlanmaktadır. (Bkz..* İbnü'l-Hümam, ty.: V, 354; İbn Nüceym, 1311: V,154; Bilmen, 1985: III, 261; Züreyr, 1980:4; Bardakoğlu, 1998:385; Menekşe, 1998: 20)

Nitekim siber hırsızlık da klasik suçların neden olduğu zararların yanısıra ayrıca ciddi ekonomik zararlara yol açmakta ve bireysel bilgi hakkına zarar vermektedir.

Geçmişte hırsızlığa konu olarak sadece fiziksel özellik taşıyan mallar (ayn) ele alınırken, günümüzde teknolojinin gelişmesiyle birlikte bu durum daha da değişmiştir. Artık insanlar bilişim sistemlerini kullanarak alışveriş yapmakta, kişi veya kurumlar arasında çeşitli bilgi, kaynak ve para transferleri gerçekleştirmektedir. Ayrıca fertler veya çeşitli kurum ve kuruluşlar, iktisadi değeri yüksek olan ve kendileri için hayati önem arz eden birçok bilgi, tasarım ve programlarını sanal ortamlarda gizlemektedir. Gayrı meşru yollardan bu bilgi, tasarım ve programlardan faydalanmak isteyenler, çeşitli yollarla güvenlik sistemlerini aşmakta ve sahibinin rızası hilafına bu bilgi veya programları çalabilmektedir.

Nitekim günümüz bankaları ve finans kurumları, kişisel verilerin gizliliğinin korunması ve finansal işlemlerin internet üzerinde güvenli bir şekilde gerçekleştirilmesi, internet bankacılığında yapılan işlemlerin, işleme taraf olmayan üçüncü kişilerin eline geçmemesi ve bilgi transferinin güvenli bir şekilde yapılması için Elektronik Kimlik Belgesi, SET (Güvenli Elektronik İşlemler Protokolü), SSL (Güvenli Yuva Katmanı Protokolü) ve Elektronik imza gibi elektronik güvenlik sistemleri kullanarak mudi ve hissedarlardan oluşan banka müşterilerine ait varlıkları korumaya çalışmaktadır. (Çakır & Kılıç, 2014:98) Bu sistemlerin mümkün olan en güvenli sistemler olduğu ve itibarlarını korumak ve sızmalar karşısında meydana gelebilecek korkunç zararlardan korunmak maksadıyla, gerekli güvenlik önlemlerinin alındığı ve sürekli güncellendiği de varsayılmaktadır.

Ancak alınan tüm bu güvenlik tedbirlerine rağmen bankaların bilgi sistemlerine yine de sızmalar gerçekleşmektedir. Sızmalar, kötücül (malware) ve casus (spyware) yazılımlar (keylogger, Screenlogger, spyware vb.), istenilmeyen e-posta (spam) ve oltalama (phishing), yemleme, (pharming) gibi metodlarla yapılmaktadır. (Baş, 2015:33; Eralp, 2012:69-93)

Ağa bağlı bir bankanın bilişim sistemine girilerek kredi kartı şifrelerinin çalınması, haksız olarak elde edilen banka kartı ve şifresi ile ATM'den para çekilmesi, mudilere ait banka hesaplarının failin kendisine veya bir başka hesaba aktarılması gibi suçların sonuçları, adi hırsızlık suçlarının sonuçlarından farksızdır. Hatta daha zararlı, daha tehlikeli ve mücadele edilmesi daha da zordur. (Ergün, 2008: 125-126)

B. Siber Hırsızlık Çeşitleri

Siber hırsızlık suçları çok çeşitlilik arz etmektedir. Zimmete geçirmeden endüstri casusluğuna; intihal/ telif hakları, eser hırsızlığından bilimsel korsanlığa ve hatta kimlik hırsızlığına kadar varabilen çeşitli suçlar işlenebilmektedir:

1. Zimmete Geçirme (Embezzlement)

Zimmet suçu, görevi kötüye kullanma suçunun özel olarak düzenlenmiş bir çeşididir. Suçun faili, kamusal faaliyette bulunan kamu görevlisidir. Suçun maddi unsuru, kamu görevlisinin zilyetliğindeki veya koruma ve gözetimi altındaki malı kendisinin veya başkasının zimmetine geçirmesidir. (Gülşen, 2011:141; Volkan Aslan, 2013:44)

2. Endüstri Casusluğu (Corporate/Industrial Espionage)

Endüstri casusluğu; ekonomik kayıp vermek ya da yasal olmayan bir ekonomik avantaj sağlamak niyetiyle yetkisi ya da herhangi bir yasal sebebi olmaksızın uygun olmayan yollarla bir ticari sırrın elde edilmesi, kullanımı, transferi ya da ifşa edilmesidir. (Boğa, 2011:30)

3. İntihal/Eser Hırsızlığı (Plagiarism)

İntihal; başkalarının fikir, yazı ve çalışmalarını çalarak, aldığı kişilere gereken şekilde atıf yapmadan kendisinin gibi göstermektir. (Uçak & Birinci, 2008: 191)

4. Bilimsel Korsanlık (Piracy)

Korsanlık; fikri mülkiyet korumasına konu olan yazılım, müzik, film, kitap vb. herhangi bir nesnenin izinsiz olarak kaydedilmesi, çoğaltılması, umuma iletilmesidir. (Kırcı, 2004:57)

5. Kimlik Hırsızlığı (Identity Theft)

Bir başkasına ait kişisel bilgilerin yetkisiz olarak kullanılması suretiyle işlenen hırsızlık yöntemidir. Kredi kartı ve internet bankacılığı bilgileri, şifre ve parolalar, elektronik posta ve diğer önemli kişisel bilgiler bir başkası tarafından çıkar sağlamak amacıyla kullanılmaktadır. (Civelek, 2011:36; Turhan, 2006:162)

C. SİBER HIRSIZLIK SUÇUNUN UNSURLARI:

Suç, "kanunun cezalandırdığı fiil" şeklinde tanımlandığı gibi, (Türk Hukuk Lugatı , 1991: 303; Yılmaz, 2005:824) *"yapılması yasaklanan ve karşılığında ceza öngörülen bir fiili yapmak veya terki yasaklanan ve terk edilmesi halinde ceza öngörülen bir fiili terk etmektir."* (Suçun, benimsenen felsefi görüşe ya da suçun genel unsurları teorisi bakımından varılan neticeye göre değişik şekillerde tanımlanmasına ilişkin örnekler için bkz. (Boynukalın, 2009: XXXVII, 454) veya *"Allah Teâlâ'nın had veya ta'zîr cezalarıyla cezalandırdığı hukuki yasaklar"* (Udeh, 1992: I,66; keza benzer tarifler için bkz. Ebû Zehra, ts.:24; Karaman,

1987: I, 147) şeklinde de tamımlanmıştır.

Günümüz ceza hukukunda da suç: *"Sorumlu bir kimse tarafından olumlu veya olumsuz bir hareketle meydana getirilen ve ceza tehdidini taşıyan bir kanunda yer alan tarife uygun bulunan hukuka aykırı fiil"* (Dönmezer & Erman, 1994: I, 311; Gözübüyük, 1988: 4) şeklinde tanımlanmıştır.

Her suçta olduğu gibi, siber hırsızlıkta da öngörülen cezanın uygulanabilmesi için bir takım unsurların bulunması gerekli görülmüştür.

Bir eylem ve davranışın suç olarak nitelendirilebilmesi için genel olarak bu unsurları taşıması gerekir. Bu unsurlardan herhangi birinin yokluğu durumunda, söz konusu fiil ve davranış hukuken suç kapsamında değerlendirilmez. (Udeh, 1992: I, 111; Ebû Zehra, ts.: 168;Yiğit, 2012:29)

Hukukçular suç sayılacak davranışın şu dört unsuru taşıması gerektiğini ifade etmişlerdir ki, (Udeh, 1992.:I,142-149; Dönmezer & Erman, 1994: I, 310-311; Önder, 1992:151-154; Turhan, 2006:33. Ayrıca detay bilgi için bkz. Yiğit, 2012:29-37; Esen, 2006:41-53; Akalın, 2013:50-72) bunları şu şekilde ifade edebiliriz:

1. Kanûni Unsur (Tipiklik):

İşlenen fiilin -suçta kanunîlik ilkesinin zorunlu bir sonucu olarak- ceza kanununda suç olarak tanımlanması ve tanımda gösterilen şekilde gerçekleşmiş olması gerekir. "Suçun kanûniliği prensibi" şeklinde de dile getirilen bu unsur, ceza hukukunda "Kanunsuz suç ve ceza olmaz" ilkesinin temel dayanağını teşkil etmektedir. Kanûnilik ilkesi; kanun koyucu tarafından, suç olarak belirtilmiş fiil ve sözlerin icra edilmesi durumunda, hukuken sorumluluğu olan şahsa uygulanacak cezanın açıklanması şeklinde tanımlanabilir. (Dönmezer & Erman, 1994; I,21; Erem, 1991:I,75; İçel & Donay, 1993:73)

2. Maddi Unsur :

Hukukun, sorumlu kabul ettiği herhangi bir şahıstan, yasaklanmış bir fiil veya sözün, fert ya da topluma zarar verecek şekilde sadır olması, suçun maddi unsurunu oluşturur. (Udeh, 1992.: I, 342; Dönmezer & Erman, 1994: I, 379)

Suç olarak nitelendirilen söz veya fiillerin faillerine ceza verilebilmesi için, kişinin suç sayılan bir eyleminin olması ve bu eylemle doğan sonuç arasında bir illiyet (nedensellik) bağının bulunması gerekir. (Bkz. Udeh, 1992: I, 347; Karaman, 1987: I, 148; Dönmezer & Erman, 1994: I, 379)

a) Malın gizlice alınması:

Gizlice almaktan maksat, hırsızın, mağdûrun evindeki veya koruması altındaki bir malı izni ve rızası olmaksızın alıp götürmesidir. Buna göre, alıp götürme

mal sahibinin huzurunda veya bilgisi altında olursa, fiil hırsızlık olarak nitelendirilmez. Bu unsur, hırsızlık suçunu gasp, âriyet(ödünç),ya da vedîa (emanet) olarak alınan malın geri verilmemesi gibi yine mala yönelik diğer fiillerden ayırmaktadır. Dolayısıyla malın gizlice alınmasının şart koşulmasının tabii bir sonucu olarak zorbalıkla, emaneti altındaki malı gasp etmek veya insanların gözü önünde kapıp-kaçma suretiyle gerçekleşen eylemler, hırsızlık suçu kapsamında değerlendirilmez ve bu tür eylemlerde bulunanlara hırsızlık için öngörülen ceza uygulanmaz. (Serahsi, 1983: , IX, 160 ;Kâsânî, 1986: VII, 65; İbn Kudâme, ts. : X, 240; Züreyr, 1980:49)

Gizlice alma şartının tamamlanması için hırsızın malı muhafaza edildiği yerden alması, malın mağdurun mülkünün sınırları dışına çıkarılması, ayrıca malın hırsızın zilyedliğine geçmiş olması gibi şartlar aranırsa da hangi durumlarda bu şartların gerçekleşmiş sayılacağı fakihler arasında tartışmalıdır. Meselâ bir eve hırsızlık kastıyla girip de suçüstü yakalanan kimsenin eylemi teşebbüs seviyesinde kaldığından çoğunluğa göre had değil ta'zîr cezası gerekir. Hanefiler, gizlice alma şartının gerçekleşmesi için malın bulunduğu yerden alınmasını, yani mâlikin mülkünden çıkmasını yeterli görmeyip fiilen hırsızın mülk ve tasarruf alanına girmesini diğer bir deyişle somut ve fiziki olarak eline geçmiş olmasını gerekli görür. (Serahsî, 1983; X,147; Kâsânî, 1986: VII,65; İbnü'l-Hümam, ts.: V,384; Kubeysî, 1971:67-68) Diğer mezhep fakihleri ise malın, sahibinin zilyedliğinden çıkmasıyla hükmen hırsızın zilyedliğine geçeceği görüşünde olduğundan bu durumda had cezasından yanadırlar. (Şirazî, 1959-1960: II,280; İbn Kudâme, ts.: X, 259)

Malı bizzat alma, tahıl ambarını delip buğdayı dışarı akıtma gibi doğrudan filler ile malı bir hayvanın sırtına yükleyip veya akarsuya atıp arazi dışına çıkmasını sağlama gibi dolaylı fiiller arasında fark gözetilmez. Ancak hırsız malı bulunduğu yerde telef ederse bu eylem hırsızlık değil haksız fiil olarak nitelendirilir. (Kâsânî, 1974: VII, 68-69; İbnü'l-Hümam, ts.: V,356; Udeh, 1992: II, 536-537; İbn Rüşd, 1985: II, 376)

Dolayısıyla siber hırsızlıkta da söz konusu suçun teşekkülü için malın mağdurun mülkünün sınırları dışına çıkarılması, ayrıca malın hırsızın zilyedliğine geçmiş olması şartı da önemli bir yer tutar. Ancak malda mutlaka failin fiili bir hâkimiyet kurmuş olması da şart değildir. Örneğin, paranın kendi hesabına havale edilmiş olması yeterlidir; paranın çekilmiş olması da gerekmez. (Özbek, 2002:1034)

b) Malın mütekavvim olması:

Hırsızlığa konu olan şeyin, "mal" olması, hırsızlık suçunun oluşumunda önemli yer tutan unsurlardan birisini teşkil etmektedir. Çalınan şeyin hukuken

hem mal hem mütekavvim sayılması, genelde bütün akitlerde ve hukuki işlemlerde aranan bir şartın konuya uyarlanmış şeklini ifade eder.

İslâm hukukçuları, bir şeyin mal kabul edilebilmesi için o şeyin insanlar tarafından mal edinilmesinin âdet haline getirilmiş olmasını, mütekavvim olabilmesi için de o şeyden faydalanmanın imkan dâhilinde bulunmasını gerekli görürler. Buna göre insanların örflerinde, "mal" kabul edilen ve mülk için biriktirilen şeyler, "mal" olarak değerlendirilir. (Kâsânî, 1986: VII, 67; İbn Kudâme, ts. : X,245; İbn Rüşd, 1985: II, 376; Bilmen, 1985: III,266; Bardakoğlu, 1998: 386)

"Mütekavvim mal" ifadesi, özellikle Hanefi fakihlerinin kullandığı bir terim olup diğer fakihler genelde "muhterem" veya "kıymetli mal" ifadesine yer verirler. Belirtilen nitelikleri taşıyan mallar, İslâm hukukunda haklara konu olur. Buna karşılık kendilerinden faydalanmanın şer'an caiz ve serbest olmadığı gayri mütekavvim mallar haklara konu teşkil etmediği için mülkiyeti de korunmaz, gasp veya telef edilirlerse tazmin edilmez. (Bardakoğlu, 1998: XVII, 386; Kubeysî, 1971: 132)

Bu itibarla mülkiyet ifade eden ve alım satıma konu olan her tür mütekavvim malın, sahibinin rızası hilafına korunduğu veya saklı bulunduğu yerden alınması ise hırsızlık suçunu oluşturur. (Kâsânî, 1986: VII, 69; İbnü'l-Hümam, ts.: V,368; Şirazî, 1959-1960: II, 280; İbn Kudâme, ts. : X/241-142)

Siber hırsızlık suçu ise mal almaya dayalıdır. Mal terimi sadece para, mücevher, giysi gibi maddi şeyleri değil elektrik, dijital veriler gibi fiziksel varlığı olmayan şeyleri de kapsar. (Sınar, 2001:72; Turhan, 2006:33; Özpençe & Özpençe, 2011)

Bu itibarla hırsızlık da manevi içeriğe sahip maddi bir bilginin, yani manyetize kaset veya CD'lerin, flash belleğin, verilerin aktarıldığı kabloların, lisanslı yazılımların ve maddi değere sahip bilişim varlıklarının üzerinde meydana gelmektedir. (el-Mezmumî, 2008: 60; Dülger, 2004:90; Türkî, 2011: 96)

Hırsızın kopyalanan bilgileri asıl sahibinden çalarak kendi mülkiyetine geçirmesi, bilgiye saldırmasıdır. Çünkü hırsızın asıl amacı bu kasetleri çalmak değil, kasetin içindeki bilgileri çalmaktır. Bunun sonucunda da malın çalınması meydana gelmektedir. (Türkî, 2011:96-97)

c) Malın başkasının mülkiyeti altında bulunması:

Hırsızlık suçunun oluşumu için, çalınan malın, hırsızın mülkiyetinde veya mülkiyet iddiasında bulunabileceği bir konum ve nitelikte olmaması gerekir. (Udeh, 1992: II,588) Nitekim İslâm hukukçuları, ödünç, rehin veya kiraya vermiş olduğu bir malı, korunduğu yerden mal sahibinin gizlice alması durumunda

kendisine ceza uygulanmayacağını ifade etmişlerdir. Çünkü hırsızlığa konu olan malın mülkiyeti, çalan şahsa aittir. (Kâsânî, 1986: VII, 70; İbnü'l-Hümam, ts.: V, 160; Bilmen, 1985:III,268) Aynı şekilde ortaklığın söz konusu olduğu bir malın, ortaklardan herhangi birisi tarafından çalınması, babanın çocuğuna, usul ve furûun, karı kocanın birbirine ait malı çalması başka tür müeyyideler gerektirse de belirtilen gerekçe nedeniyle fakihlerin çoğunluğuna göre haddi gerektiren bir suç olarak görülmez. (Kâsânî, 1986: VII, 70; İbnü'l-Hümam, ts.: V,139; Bardakoğlu, 1998:386)

Bir siber suç failinin, siber uzay ortamını kullanarak kendi bilgisayarından bir finans kuruluşunun sistemine girdiğini ve bu finans kuruluşunun fonlarında bulunan paraları kendisine ait hesaplara geçirdiğini düşünürsek, siber suçun faili başkasına ait olduğunu bildiği parayı hukuka aykırı olarak kendi fiili hâkimiyet alanına geçirmekte ve o paraya hukuken sahip olan kişileri zarara uğratmaktadır. Dolayısıyla mal başkasının mülkiyetindedir. (Turhan, 2006:34)

d) Malın Menkul ve Koruma(Hırz) Altında Olması:

Hırsızlık suçunun oluşmasında malın "hırz" altında (mahrûz) iken alınmış olması şartı da önemli bir yer tutar. Bir eylemin hırsızlık sayılabilmesi için alma eyleminin koruma bölgesinde gerçekleşmesi ve çalınan malın koruma alanından dışarıya çıkarılması, dolayısıyla taşınabilir(menkul) olması şarttır. (Udeh, 1992, II, 543)

Nitekim failin, bir kişinin bilişim sisteminde kayıtlı programını bir CD'ye kaydederek bunu kendi bilgisayarına zilyedinin rızası dışında aktarması da hırsızlık suçunu oluşturur. (Ergün, 2008:123-124) Ancak şu var ki, bilgisayarda var olan verilerin bir başka yere gönderilmesi veya değiştirilmesi suretiyle hukuka aykırı bir yarar sağlanması; verilerin hala mağdurun sisteminde kalması ve ortada taşınır bir mal (somut bir nesne) bulunmaması sebebiyle hırsızlık suçu söz konusu olmayacaktır. Kişinin rızası dışında, failin kendisine veya bir başkasına yarar sağlamak amacıyla hareket edip kişinin eşya üzerindeki egemenliğine bilişim sistemi aracılığıyla son verilmesi eylemiyle bu suç gerçekleşmektedir. (Dülger, 2004:290; Ekinci & Esen, 2005:60)

Hırsızlık suçunun oluşumu için çalınan malın, muhafaza altında (muhrez) olması da gerekli görülmüştür. Buna göre muhafaza altında olmayan bir malın çalınması durumunda, hırsızlık cezası uygulanmaz. Hırzın (koruma) ölçüsünü örf belirler. Örfe göre bir malın muhafaza altında olduğu varsayılıyorsa, bu şart gerçekleşmiş kabul edilir. (Hırz (malın muhafaza altında olması) şartı hakkında geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Hümam, ts.: V,141; İbn Kudâme, ts. : X, 249; Züreyr, 1980:25; Bilmen, 1985:III,362; Menekşe, 1998: 28-33; Akalın, 2006:90-101)

Nitekim bir siber suç failinin sahibinin izni olmaksızın siber uzay ortamını kullanıp kendi bilgisayarından kişi veya kurumların bilgisayar sistemlerine sızarak, buradaki çeşitli güvenlik tedbirleriyle de koruma altında olan iktisadi değer taşıyan ve alım satıma konu olan her türlü veri ve programları alması, hırsızlık suçunu oluşturur.

Buna göre malın korunan yerden bir internet ağına aktarılması, korunduğu yerden çıkarılması sayılır. Bu ise hırsızlık suçunun temel rükunlarından biridir. (Akalın, 2013:118; Türkî, 2011:97)

Ayrıca çeşitli banka ve finans kurumlarında internet koruma sistemleri ile korunan mudilere ait hesaplardan, failin bilişim sistemlerini kullanılarak kendisine veya bir başkasına ait hesaba para aktarması da siber hırsızlık kapsamındadır. (Dülger, 2004: 257; Kurt, 2005:184; Sınar, 2001:73; Ergün, 2008:37-38) Çünkü bu durumda da sahibinin rızası ve bilgisi dışında başkasına ait paranın çalınması, hukuka aykırı olarak kendi fiili hâkimiyet alanına geçirilmesi söz konusudur. (Akalın, 2013:117-118)

e) Çalınan Malın Belli Bir Değerde Olması:

Hırsızlık suçunun unsurlarından biri de çalınan malın belli bir değerde olmasıdır. İslâm hukukçuları, bu konuda nisab şartını ilke olarak benimseyip nisab miktarını da geleneksel teamüle uyarak altın veya gümüş para (dinar ve dirhem) cinsinden belirlemekle birlikte Hz. Peygamberden rivayet edilen hadisler ve uygulamalar arasında farklılıklar bulunması sebebiyle farklı görüşlere sahip olmuşlardır.

Hanefîlere göre, el kesme cezası için gerekli miktar, on dirhem (yaklaşık 30 gr) gümüş veya bir dinar (4.25 gr) altın ya da bunların değerindeki maldır. (İbnü'l-Hümam, ts.: V, 121; İbn Rüşd, 1985: II, 374) Çoğunluğu temsil eden Şâfii, Malikî ve Hanbelî mezheplerine göre ise, hırsızlıkta nisap miktarı, altında çeyrek dinar (1/4 =1,112 gr) altın veya üç dirhem (8.125 gr) gümüş ya da bunların değerindeki maldır. İbnü'l-Kayyim değişen para değerleri karşısında her zaman uyacak bir ölçü getirmektedir. Buna göre hırsızlık konusu olan malın asgari değeri bir ailenin bir günlük yiyecek bedelidir. (Ebû Zehre, ts.:133-134; İbn Kudâme, ts. : X, 241; İbn Rüşd, 1985: II, 373; ; Avvâ, 2006: 221)

Teknolojinin gelişmesiyle de ortaya birçok yeni hırsızlık türü çıkmıştır. Nitekim bunlardan biri olan siber hırsızlık suçunda da çalınanın iktisadi değerinin hırsızlık suçunda aranan değer limitine (nisab) ulaşması durumunda hırsıza had uygulanır. (Akalın, 2013:118; Kubeysî, 1971:132)

3. Manevi Unsur (Kusurluluk):

Bir fiilin suç sayılabilmesi için fiille birlikte iradenin de bulunması, kısaca fiilin iradî olması, yani hukuka ve yasaya aykırı olan fiile, failin kusurlu iradesinin de katılmış olması gerekir.

Bütün suçlarda olduğu gibi hırsızlık suçunda da fâilin; suç işleme kastını taşıması, ayrıca bu kastın hukuken geçerliliğinin bulunması cezalandırma için gerekli en önemli unsurdur.

Kasıt; bir kimsenin bir fiili bilerek ve isteyerek işlemesi olduğundan hırsızın da eylemini böyle bir bilinç ve istekle gerçekleştirmesi, yani başkasına ait olduğunu bildiği bir malı sahiplenme (temellük) maksadıyla almış olması şartı aranır.

Hırsızlık suçunda bu genel kastın dışında başkasına ait malın mülk edinme maksadıyla alınması da şarttır. Aksi halde hırsızlık suçu teşekkül etmez. Meselâ failin bir malı kendi malı veya sahipsiz oldugu zannıyla ya da kullandıktan sonra geri verme, tehlikeden koruma amacıyla alması durumunda suç kastı bulunmadıgı için, faile ceza tatbik edilmez. (Udeh, 1992: I, 403, II, 608; Bardakoğlu, 1998: 386. Nitekim Mecelle'nin 2.maddesinde de "*Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir.*" denilmektedir.)

Suç kastının varlığından söz edebilmemiz için fâilin, akıllı, ergen ve serbest iradeye sahip olması gerekmektedir. (Serahsî, 1983: IX, 189; Kâsânî, 1986: VII,67; Şirazî, 1959-1960: II, 278; Udeh, 1992: II, 609) Sayılan nitelikleri taşımayan şahıslara, işledikleri hırsızlık fiilinden dolayı, ceza uygulanmaz. Ancak, çaldıkları malı tazmin etmekle yükümlü tutulurlar. (Serahsî, 1983: IX, 140; Kâsânî, 1986: VII,79; Udeh, 1992: II, 610)

Siber hırsızlık failinin amacı da kendisine veya bir başkasına mali kazanç sağlamak ya da mağdura ciddi kayıplar vermektir.

4. Hukuka aykırılık:

Fiilin yalnızca ceza hukukuyla değil bütün hukuk düzeniyle çatışma halinde bulunmasıdır. Yani kısaca, hukuk düzeninin izin vermediği bir fiilin işlenmesidir. Hukuka aykırılık, davranışın ceza hukuku kuralında tanımlanan suç tipine uygun düşmesi, bununla birlikte onu hukuka uygun hale getiren ve dolayısıyla suç olmaktan çıkaran hukuka uygunluk sebebinin bulunmaması durumunda açığa çıkmaktadır. İslam ceza hukukunda hukuka uygunluk sebepleri; kanun hükmünün ve yetkili merciin emrinin yerine getirilmesi, meşrû müdafa, zorunluluk hali, hakkın kullanılması ve ilgilinin rızasıdır. Hukuka uygunluk sebepleri fakihler tarafından daha çok ibâha eksenli kavramlarla işlenmiştir. (Ergün, 2008:5;

Akalın, 2006: 48; Boynukalın, Suç, 2009: 436;. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Yıldız K. , 2009)

Her suçun oluşmasında esas olduğu üzere siber suçlarda da kesin olan o ki, "hukuka aykırılık unsuru" suçun oluşmasının bir koşuludur. Bu itibarla bir bilişim sisteminin bütününe veya bir kısmına, hukuka aykırı olarak girmek veya orada kalmaya devam etmek fiili suç hâline getirmiştir. (Taşkın, 2008:30-31; Mahmutoğlu, 2013: 862)

Klasik anlamda hırsızlık suçunun oluşabilmesi için gerekli olan bu unsurlar siber hırsızlık suçunun gerçekleşmesi ve ceza sorumluluğunu doğurabilmesi açısından da uygulanabilir niteliktedir.

Bu itibarla bir suçun elektronik ortam içerisinde işlenebilme imkânı bulunuyor ve bu ortam içerisinde gerçekleştirilen fiil genel olarak hukuka aykırı veya suç olarak tanımlanabiliyorsa bu suçlara siber suçlar denir.

Siber suçun gerçekleşmesi için failin bu suç unsurlarını gerçekleştirmesi, yani bilişim sistemine izinsiz girmesi, eylemi isteyerek yapması, sisteme girme ve kalmanın yanında bunun hukuka aykırı olarak işlenmesi gerekmektedir. (Ziya Mustafa Osman, 2010: 72-79, 85-87)

D) Siber Hırsızlık Suçunun Kovuşturulması ve Delillendirilmesi

Hırsızlık suçunun klasik literatürde had suçları grubunda yer alması ve Allah hakkına taalluk eden bir suç olarak nitelendirilmesi, kural olarak bu suçun takibinin şikâyete bağlı olmamasını ve suçlunun da kamu adına yargılanmasını gerektirir. Ancak hırsızlık suçu netice itibariyle bir şahsın malına karşı işlendiğinden çoğunluğunu Hanefî ve Şâfiîler'in ve bir kısım Hanbelîler'in teşkil ettiği fakihler bu suçun yargılanmasını, malı çalınan veya hakkı ihlâl edilen kişinin davacı olmasına bağlamayı tercih etmişlerdir.

Mal sahibinin, çalınan malı hırsıza hibe etmesi, hırsızın çaldığı malda hak iddiasında bulunması gibi, bazı özel durumların bulunabileceği ihtimalinden hareketle, hırsızlık suçunda şikâyet şartı getirilmiştir. Başta Mâlikîler ve Ahmed b. Hanbel olmak üzere diğer fakihler ise, hırsızlık suçu kamu hakkının baskın olduğu bir suçtur, bu yüzden malı çalınan şahsın dava açması şart değildir. (Geniş bilgi için bkz. Kâsânî, 1986: VII, 83; İbn Kudâme, ts. : X, 294; Menekşe, 1998:35-41.)

Siber suçlar da takibi şikâyete bağlı olan suçlardır. Yani suçun cezaî yaptırımının sağlanabilmesi, ilgili suç hakkındaki adlî işlemlerin başlayabilmesi için ilgili makamlara bu suçun bildirilmesi gerekmektedir. (Köse & Köse, 2015)

Günümüzde adliyelere intikal eden siber suç sayısının az olmasının ve böylelikle suçun kovuşturulmamasının temel sebebi; bir çok suç mağdurunun su-

çun farkında olmaması ve şikayette bulunmaması, suçun mağduru olan kurumların ve büyük şirketlerin ise kamuoyunda duyulması halinde güven ve prestij kaybına uğrayacakları endişesiyle şikayetçi olmamalarıdır. (Ergün, 2008:132)

Suçun ispatı, davanın karara bağlanması prosedürünün önemli bir parçasını teşkil eder. İslâm hukukunda hırsızlık suçunun tespitinde, günümüz ceza hukukundaki her şeyin delil olabilmesi ve bütün delillerin hâkim tarafından serbestçe değerlendirilmesi manasında olan vicdanî delil sisteminin aksine kanunî deliller esas alınmış, ağır cezayı gerektiren had cezalarının ispatı daha zor şartlara bağlanmıştır. Doktrinde ve uygulamada kişilerin kural olarak borçsuz ve suçsuz oluşu esas alındığından suçun işlendiği kesinlikle ispat edilmedikçe kişinin cezalandırılmaması ilkesi hâkim olmuştur. (Bayındır, 1986: 75, 124-126, 141-142.; Bardakoğlu, Hırsızlık, 1998: 389. Nitekim Mecelle'de bu prensip "Beraeti zimmet asıldır" diye özetlenmektedir. (Bkz. Mecelle, md.8))

İslâm muhâkeme hukukunda ispat yükü kural olarak davacıya aittir ve bu yargılama hukukunda genel bir ilke olmuştur. (Bkz. *Mecelle,* md. 76.) Bu sebeple klasik doktrinde yerleşik prosedüre göre hırsızlık suçu ya beyyine (delil) ya da hırsızlık yapan mükellef bir şahsın suçunu kendiliğinden veya yapılan isnat üzerine itiraf etmesi şeklindeki ikrar yoluyla ispatlanabilmektedir.

Siber suçlarda, klasik suç anlayışından farklı olarak servis sağlayıcılar, içerik sağlayıcılar, site sahibi gibi birbiriyle bağlantılı pek çok süje suçun faili olabilmektedir. Sanal ortamda bu süjelerin gerçek kimliklerini çoğu zaman gizlemeleri nedeniyle gerecek kimliklerini elde etmenin pek kolay olmadığı bilinen bir gerçektir. Ayrıca internet ortamının sınır ve mesafe tanımayan nitelikte olması sebebiyle faillerin bulunmasında da zorluk olması, fail bulunsa dahi devletlerarasındaki farklı usul uygulamaları bulunması suçun kovuşturulmasını çoğu zaman imkânsız kılmaktadır. (Ergün, 2008:43-44)

Siber suçlarda, suç bilinen usullerin dışında çok daha hızlı, teknik, kolay ve dikkatlerden uzak bir şekilde işlenebilmekte, hem de suçlunun kimliğinin ve suç alanının tespit edilmesi zorlaşmaktadır. Yine suç tespit edilse bile suçta kullanılan araçlardan faile ulaşılması, fail belirlense bile yakalanması, fail yakalansa bile kişinin uğradığı zararın veya suça konu zararlı içeriğin web ortamından tamamen kaldırılması, alınan veya yayılmış üçüncü dördüncü taraflardaki kopyaların silinmesi, yok edilmesi mümkün olmamaktadır. (Yazıcıoğlu, 1997: 150; Değirmenci, 2002:75; Özcan, 2004: 326-327; Turhan, 2006:47; Ergün, 2008:43; Suveyr, 2011:12; Sagir, 2013:9)

Siber suçu ortaya çıkarmaya yarayacak delillerin türü ve formatı, bir de bunları elde etme yöntemleri geleneksel suçlara nazaran farklıdır (Özen & Baştürk, 2011:91).

Siber suçları diğer suçlardan ayıran temel özelliklerden birisi, toplanan delillerin klasik delil yerine daha çok dijital delil olmasıdır. Her ne kadar siber suçlarda da parmak izi toplama, DNA testi yapma, olay yeri inceleme, grafolojik incelemeler gibi eskiden beri var olan klasik deliller ve delil toplama yöntemleri kullanılsa da siber suçlar açısından bu deliller yan deliller olarak değerlendirilecek, esaslı ve önemli deliller her zaman için dijital deliller olacaktır. (Yetim, 2014:184; Al-A'ali , 2007)

Ancak delilleri elde etmek zor olduğu gibi, bunları mahkemeler nezdinde kabul görecek şekilde, mevcut usûli kurallara uygun olarak toplamak da ayrıca bir meseledir. (Önok, 2013:1235; Choo, 2008:286 vd.)

İnternette yapılan işlemler, IP numarasının öğrenilmesi ve daha sonra bu numaradan internet bağlantısı yapılan telefonun ve dolayısıyla mekânın tespit edilmesiyle bir anlamda takip edilebilmektedir. (Eralp, Bilişim Suçlusuna Giden Yol – İp, 2004)

Siber suçların çok uluslu ve sınır ötesi suçlar olması itibariyle deliller ancak işbirliği ve yardımlaşma ile toplanabilecektir. Bu durumda da birden fazla ülkenin polis teşkilatları, kriminal laboratuvarları ve ceza usul yasaları devreye girecektir. Toplanan delillerin hukuka uygun delil olarak değerlendirilebilmesi için, ilgili ülke ceza usul yasalarının hukuki düzlemde insan haklarını düzenleyen uluslararası bir kısım sözleşmelere uygun olması gerekecektir.

Siber suç delillerinin "adli bilişim" adı verilen, "potansiyel yasal delillerin elde edilmesi amacıyla bilgisayar inceleme ve analiz teknikleri kullanılarak yapılan" uygulamalarla (Berber, 2004: 39; Karagülmez, 2011: 379 vd.; Çakır & Sert, 2011) ortaya konması, dijital delillerin derlenip adli makamlara sunulması, korunması; bu suçları soruşturacak personelin çok ciddi bir uzmanlığa sahip olmasını gerektirmektedir. (Uçkan & Beceni, 2004: 423; Tulum, 2006:95-97; Önok, 2013:1235)

D. SİBER HIRSIZLIĞIN CEZASI

Gerek İslam hukukunda, gerekse tarihten günümüze düzenlenen hukuk sistemlerinde hırsızlık suçuna mutlaka belirli müeyyideler konulmuştur. Bilim ve tekniğin ilerlemesi sonucu günümüzde hırsızlığa konu olan mal ve hizmetler geçmişe göre daha değişmiş ve gelişmiştir. Özellikle bilişim ve iletişim alanında yaşanan gelişmeler, fiziki özelliğe sahip olmasa da mülkiyet ifade eden yeni mal türlerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Teknolojinin gelişmesiyle ortaya çıkan bu yeni hırsızlık türlerinde yöntem, teknik ve araçlar değişse de yapılan fiil yine bir çalma eylemidir.

İşte bu bölümde, bilişim alanındaki hukuki ihlallerden biri olan, sanal ortamda da çeşitli suçların işlenmesini sağlayan siber hırsızlığa ilişkin cezai yaptı-

rımlar İslam hukuku ve modern hukuk bağlamında ele alınmış, hukuk sistemlerinin söz konusu suça ilişkin öngördüğü cezalar irdelenmeye çalışılmıştır.

I- MODERN HUKUKTA SİBER HIRSIZLIK ve CEZASI

Modern hukuk doktrininde bilişim alanındaki hukuki ihlallerin cezalandırılmasına yönelik çeşitli ülke mevzuatlarında yeni bir takım düzenlemeler veya değişiklikler olmuştur.

Bu düzenlemelerde de temelde üç ayrı yöntem benimsenmiştir: (Eker Ö. U., 2006:108-109)

a. Ceza kanunlarına bilişim suçlarına yönelik ayrıca özel hükümler eklenmesi,

b. Mevzuatlarda hali hazırda yer almakta olan geleneksel suç tiplerinin yeniden tanımlanması, daha doğrusu geleneksel suç tiplerinin tariflerinin/tanımlarının genişletilmesi yahut mevcut hükümlere yeni fiillerin eklenmesi,

c. Söz konusu olguyu düzenleyen ayrı ve özel kanunlar çıkartılması.

T.C.K Anayasası ve T.C.K hükümleri çerçevesinde siber suçları değerlendirdiğimiz zaman kısaca şunları söyleyebiliriz:

Öncelikle siber suçlar, esas olarak "bilişim alanında suçlar" ve özel hayata ve hayatın gizli alanına karşı suçlar" bölümünde düzenlenmiştir. Bunlar bilişim sistemi aracılığıyla işlenebilen, özellikle bilişim sistemleri kullanılmadan işlenebilmeleri sınırlı olan suçlardır.

Yeni düzenlenen T.C.K. ile birlikte bilişim sistemleri kullanılarak gerçekleştirilen hırsızlık suçları nitelikli hırsızlık suçlarından sayılmış ve bu suçlara, basit hırsızlığa göre daha ağır cezalar öngörülmüştür. Nitekim TCK 142/2. fıkrasının 'e' bendinde; *"Hırsızlık suçunun bilişim sistemlerinin kullanılması suretiyle işlenmesi halinde üç yıldan yedi yıla kadar hapis cezasına hükmolunur"* ifadesi yer alır. Ayrıca yine bu sistemlerin kullanılması suretiyle siber suç işleyenlerle ilgili hükümler, 5237 sayılı yeni Türk Ceza Kanunu'nun "Topluma Karşı Suçlar" kısmının onuncu bölümünde "Bilişim Alanında Suçlar" başlığı altında, T.C.K. 'nun 243 ilâ 246. maddeleri arasında yer almıştır. Buna göre, bilişim sistemlerine hukuka aykırı olarak giren, sistemi engelleyen, bozan, değiştiren ya da haksız çıkar sağlamak için kullananlar hakkında gerekli görülen hapis ve para cezalarına yer verilmiştir.

5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun 2. maddesinde; "bilgisayar programlarının koruma altına alınması" konusu, (Taşkın, 2008:33) 71. maddesinde; "manevi, mali veya bağlantılı haklara tecavüz" konusu düzenlenmiş, 5070 sayılı Elektronik İmza Kanunu'nda ise; "imza oluşturma verilerinin izinsiz kullanılması" suçu düzenlenmiştir.

Doğrudan bilişim suçu sayılmayan fakat bilişim vasıta kılınarak işlenen "haberleşmenin gizliliğini ihlal", "kişiler arasındaki konuşmaların dinlenmesi ve kayda alınması", "özel hayatın gizliliğini ihlal", "kişisel verilerin kaydedilmesi ve izinsiz olarak ele geçirilmesi", "müstehcenlik suçu" gibi suçlarda bilişim vasıta kılınarak işlenmesi durumunda ise ayrıca bir düzenleme yapılmaksızın TCK'daki düzenlemeler yeterli görülmüştür.

Yine, yeni TCK'nın ikinci kısmı olan kişilere karşı suçların onuncu bölümünde, "Mal varlığına Karşı Suçlar" başlığı altında 142. maddenin 2. fıkrasının (e) bendindeki nitelikli hırsızlık ile 157 ve 158. maddelerdeki dolandırıcılık suçunun nitelikli dolandırıcılık olarak bilişim sistemlerinin kullanılması suretiyle işlenmesi halinde cezanın ağırlaştırıcı sebebi olacağı vurgulanmıştır. (Ergün, 2008: 83-104; Ketizmen, 2008:144; Çakır & Kılıç, 2014):182-194)

Modern hukukta, kullanıcıların sanal kimliklerine ilişkin suçlar (Örneğin; facebook veya twitter gibi sosyal medya hesaplarının çalınması, ilgili hesaplara zarar verilmesi ya da fotoğraf, video gibi verilerin çalınması, ilgili verilerin izinsiz kullanılması; banka hesaplarının çalınması); dijital olarak depolanmış verilerde sahtekârlık ve söz konusu verilerin değiştirilmesi, silinmesi, bilgisayar virüslerinin ve diğer zararlı yazılım unsurlarının (Örneğin; Spam, Worm gibi tehdit oluşturan unsurlar) dağıtılması – bulaştırılması, bilgi teknolojileri sistemlerine yönelik saldırılar ile diğer siber suçlarda (hukuka ve genel ahlâka aykırı verilerin bulundurulması, Örneğin; çocuk pornografisi ya da sanal ortamdaki telif haklarının ihlali) ihlal şekline göre tazminat (adli para) ve hapis cezaları öngörülmüştür. (Geniş bilgi için bkz. Ergün, 2008: 83-129.)

II- İSLAM HUKUKUNDA SİBER HIRSIZLIK ve CEZASI

A. Siber Hırsızlık Cezasının Hukuki Dayanağı

İslâm hukuku doktrininde bugünkü tabirle doğrudan "siber hırsızlık" veya bunu dolaylı olarak ifade eden bir başka kavram bulunmamaktadır.

Günümüz fıkıh araştırmacıları ilmî, teknik ve teknolojik gelişmeler karşısında ortaya çıkan, içinde bulunduğumuz ve fiilen yaşadığımız güncel hayatın getirdiği problemlerden biri olan siber suçlara yönelik, çeşitli ayetlerdeki ve hadislerdeki ifadelerden, dinin genel ilke ve amaçları (makâsıdu'ş-şerîa) doğrultusunda, geçmiş dönemlerde fıkıh bilginlerinin benzer olayları çözerken benimsedikleri prensip ve yöntemlerden de yararlanarak çözümler üretmeye çalışmışlardır.

İslam ceza hukuku yaptırımlarında suçun cezalandırılmasında gözetilen temel amaç; genelde suçun açıktan işlenmesine ve yayılmasına engel olarak içtimaî vicdanı ve yapıyı korumak, özelde ise suçu önlemek, suçluyu te'dib ve ıslah

etmektir. Bundan dolayı suçluya verilecek cezanın toplumun hukukunu ve ortak değerlerini koruması, suçun işlenmesine ve tekrarına engel olması, suçluyu uslandırması, maşerî vicdanı tatmin edip mağdurun intikam hissini dindirecek miktar ve şekilde olması esastır. (Ebû Zehre, 1998: 27; Avvâ, 2006:91-99; (İbn Âşûr, ts.:515-516; Dağcı, 1996:33-34; Karaman, 1987:I, 152-153; Bardakoğlu, Ceza, 1993: 472)

İslam hukukunda, gerek internet üzerinden yapılan yayınlarla ve gerekse hukuk dışı girişimlerle bireylerin hedef alınan malvarlıkları ile şahsiyet haklarının korunması İslam teşrî'inin ana gayeleri arasında sayılmaktadır. Zira toplumun ve toplumun bir ferdi olan insanın varlığını koruyup devam ettirebilmesi için haksız saldırılara hukuk düzeniyle karşı konulması kaçınılmazdır. Böylece "hak" ve "hürriyet" şeklinde tanımlanabilecek bazı değerlerin varlığı anlamlı hale gelebilecektir. İslam hukukunda ise bu hak ve hürriyetler, "maksat" ya da "maslahat" adı verilen değerlerin korunması bağlamında ele alınmıştır. (Şâtıbî, 1990: II,7; Zekiyüddin Şa'ban, 1990:413 vd; Yavuz, 2006)

"Zarûrât-ı hamse" şeklinde de ifade edilen bu değerler; canın, neslin, aklın, malın ve dinin korunmasıdır. (Söz konusu beş temel hak için bkz. Şâtıbî, 1990:II, 9; Şa'ban, 1990:414; Bardakoğlu, Ceza, 1993: 472; İbn Âşûr, ts.: 151; Büyükbaş, 2013: 146-147)

Nitekim siber suçların doğrudan bilgisayar sistemlerine ya da dolaylı olarak kişinin mülküne yani bu beş önemli değerden birine verdiği zarar, İslam hukukçuları tarafından meselenin hükmü belirlenirken hareket noktası olarak kabul edilmiştir. (Maghaireh, 2008:342-343; es-Sened, 2004: 306; el-Hadimi, 2006: 32-39; 95- 176.)

Yine bu bağlamda siber suçlar ele alınırken, fıkıhta yerleşik hala gelmiş bazı külli/genel kurallardan da yararlanıldığı görülür. (Maghaireh, 2008: 342-343) En çok başvurulan fıkıh kuralları ise şunlardır:

"Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir."(İnsanların gerek sözlü gerekse fiili iş ve tasarruflarının hukuki sonuçları ve hükümleri, kişinin fiil ve tasarrufları yaparken taşıdığı amaca bağlı olarak değişir. (Ahmed Cevdet Paşa, *Açıklamalı Mecelle : (Mecelle-i ahkam-ı adliye)*, 1979, md. 2)

"Şek ile yakîn zail olmaz."(Kesin olarak bilinen bir durum veya hüküm, şüphe ile ortadan kalkmaz. Bir kişinin cezalandırılabilmesi için de suçluluğunun kesin olarak ispat edilmesi gerekir. Bkz. Mecelle., md.4)

*"Zarar izale olunur."(*İslam hukukunda temel ilke, kimsenin zarara uğratılmaması, buna rağmen başkasına zarar verilmiş ise mağdurun uğradığı zararın, zarara sebebiyet veren fail tarafından karşılanmasıdır. Bkz. Mecelle., md.20)

Yine bu kapsamda; konut dokunulmazlığına ilişkin olarak evlere izinsiz girilmemesinin emredilmesi; *("…Erdemlilik asla evlere arkalarından gelip gir-*

meniz değildir; fakat erdemlilik kişinin Allah'a saygılı olmasıdır. Evlere kapılarından gelin; Allah'a saygılı olun ki kurtuluşa eresiniz." (Bakara Suresi, 2 /189), *"Ey iman edenler! Başkalarının evlerine ev sahiplerinden izin alıp onlara selâm vermeden girmeyin. Bu davranış sizin için daha hayırlıdır. Düşünüp anlayasınız diye size böyle öğüt veriliyor. " (*Nur Suresi, 24/27-29); *"izin istemek gözden dolayı (yani gözün evin mahremiyetini görmesini önlemek için)meşru kılınmıştır."* (Buhari, "İsti'zan", 11; Müslim, "Edeb", 40,41; Tirmizi, "İsti'zan", 17) *"Bir kimsenin kendisine izin verilmeden başkalarının evinin içine bakması yasaktır."* (Ebu Davud, *"*Edeb", 136.) Ayrıca geniş bilgi bkz. Kahraman, 2008:137-184.) yazılı ve sözlü haberleşmenin gizliliğiyle ilgili emir ve nehiyler; *("Kardeşinin yazılı metnine onun izni olmadan bakan ancak ateşe bakmış olur."* (Ebu Dâvûd, "Tefriu' ebvabi'l-vitr", 23); "*İnsanların duyulmasından hoşlanmadıkları ya da duyulmasından çekindikleri konuşmalarına kulak kabartan kişinin kıyamet günü kulağına kurşun dökülür."* (Buhârî, "Ta'bîr", 45; Tirmizî, "Libâs", 19). insanların bilinmesine rıza göstermeyecekleri gizli durumlarını, (Gizliliğin ölçüsü olarak Hz. Peygamber *"Bir kimse konuşurken, başkasının işitmemesi arzusuyla etrafına bakınırsa, o şey gizli sayılır."* (Ebu Davud, "Edeb", 32; Tirmizî, "Birr", 39) ölçüsünü verir. Ayrıca bkz. Tirmizî, "İstizân", 16;"Edeb", 76; Buharî, "Tabirü'r-rüyâ", 45; "İstizân", 45; Müslim, "Selâm", 36.) ayıplarını ve kusurlarını merak edip izini sürme, araştırıp ortaya dökme çabaları olan suizan, sövme ve hakaret etme, (şetm ve tahkir), söz götürüp getirme (koğuculuk/nemime)", tecessüs ve gıybete dair önleyici ve uyarıcı talimatlar,(*"Ey diliyle inanıp kalbine iman girmeyenler! Müslümanlara eziyet (gıybet) etmeyin ve onların gizli tarafını araştırmayın. Müslüman kardeşinin gizlisini araştıranın Allah da gizlisini araştırır. Allah, kimin gizli yanını araştırırsa, evinin içinde bile olsa onu herkese karşı mahcup ve rezil rüsvay eder."* (Ebû Dâvud, "Edeb", 35; Tirmizî, "Birr", 85) ahlaki yönlendirmeler (Zan, kusur ve ayıpları ifşa, alay, haset, düşmanlık beslemek, ihanet, zulüm, tahkir, tezyif vb. kötülüklerden kaçınmaya dair çok sayıda ahlaki yönlendirmeler için örnek olarak bkz. Hucurât, 49/12; Hümeze, 104/1-2; Buharî, "Mezâlim", 4; "Nikah", 45; "Edeb", 57, 58; "Ferâiz", 2; Müslim, "Birr", 21, 58; Ebû Dâvud, "Edeb", 39, 40, 56; Tirmizî, "Birr", 18, "Büyu'", 38; Ebû Davud, "Büyu' (İcare)", 79), bilgisayar kullanımına ilişkin etik kurallar (Mason, 1986; Masum, 2013) bu hususta konulan çerçevenin tamamlayıcı ögeleridir.

Nitekim Modern Ceza hukukunda siber suçlara yönelik kanun maddeleri ile İslam hukukunun temel ilkeleri karşılaştırıldığında (Nitekim Mansur el-Ali de makalesinde Teksas Bilgisayar Suçları ile Kur'an ayetleri ve hadislerin benzer bir şekilde karşılaştırmasını yapar. Bkz.Al-A'ali , 2007) ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır:

Modern ceza hukukunda, sahibinin izni olmaksızın bir bilişim sisteminin bütününe veya bir kısmına hukuka aykırı olarak girilmesi ve orada kalmaya de-

vam edilmesi suç olarak düzenlenmiştir. (Dülger, 2004: 211) İslam hukukunda da sahibinin rızası olmaksızın kişisel bilgileri ihtiva eden verilerin bir başkasına verilmesi, özel hayatın mahremiyetinin ihlal edilmesi suç sayılmış ve bu; güvenin zedelenmesi, gizliliğin ihlali olarak nitelenmiştir. Bu itibarla elektronik ortamda da mahremiyet korunarak başkasının bilgisayarında depolanmış kişisel dosyalara erişim yasaklanmıştır. (es-Sened, 2004: 304-306; Al-A`ali, 2007)

Nitekim bu bağlamda İslam hukukçuları da şahsiyet haklarının ihlalinin bir parçası kabul ettikleri bu tür suçları cezalandırmışlar, yer, zaman, şahıs ve ihlal şekline göre de cezanın şekil ve miktarını belirlemişlerdir. (Hira, 2014: 86; Kahraman, 2008: 215; Akgündüz, 2011: 412.)

B. Siber Hırsızlık Cezasının İnfazı

Hırsızlık; İslam ceza hukukunun had, kısas-diyet ve ta'zîr şeklindeki üçlü ayırımının (İslam ceza hukukundaki bu üçlü ayrım için bkz. Bardakoğlu, Ceza, 1993; Avvâ, 2006: 151 vd. ; Yiğit, 2012: 161, 167-175.) had grubunda yer alır. Özellikle Hanefi literatüründe bazen hırsızlığın ikiye ayrılıp eşkıyalık, silahlı gasp, soygun, yağma, yol kesme ve terör suçuna "büyük hırsızlık" (es-serikatü'I-kübra), basit hırsızlığa da "küçük hırsızlık" (es-serikatü's-suğra) denilmektedir.

Siber hırsızlık suçunun had gerektiren küçük hırsızlık kapsamında mı, yoksa ihtilas (özel bir koruma altında bulunmayan menkul bir malı, sahibinin ya da yetkili kimsenin rızâsı olmadan ve zor kullanmadan hile ve el çabukluğu ile alıp kaçmak. Bkz. Kaya, 2000) kapsamında mı olduğunu ve İslam hukukunun buna yönelik uygulama boyutunu anlamak için; şifre, bilgisayar ve internet koruması gibi elektronik güvenlik ekipmanlarının bir mal sahipliği olup olmadığının belirlenmesi gerekir.

Siber hırsızlık ya cari hesaplarla oynama ya da hesaplar arası transfer işlemleri ile gerçekleşir ki bu da kişinin bankadaki malvarlığına yönelik bir suçtur. Buradan alınan herhangi bir şey, had gerektiren hırsızlık kapsamındadır. Çünkü bankadaki para, koruma altındaki (hırz) bir maldır ve failin parayı mağdurun hesabından kendi hesabına aktarmasıyla cezası had olan hırsızlık suçu oluşmuştur.

İhtilâs ise failin mali zimmetinde olumlu bir artış sağlamak maksadıyla, internet üzerinden ticari işlemlerle ilgili gerçek dışı bilgilerin kullanılması veya mevcut bilgilerin değiştirilmesi veya silinmesiyle olur. (Türkî, 2011:96-109; Abdülhalîm, 2000:148)

Banka kartlarına yönelik saldırı durumunda da aynı hüküm geçerlidir. Bu ise birçok yöntemle gerçekleşir.

a. Casusluk Yöntemi:

İster bilinen casus yazılımlar kullanmak, ister mağdurun bilgisayarına sızmak veya onun veri alışverişi için kullandığı iletişimi sabote ederek olsun, aşılması zor güçlü koruma önlemleri aşılmak suretiyle gerçekleşen hırsızlık, haddi gerektiren bir hırsızlıktır. (Geniş Bilgi için bkz. (Türkî, 2011:90; Canbek & Sağıroğlu, 2007)

b. Aldatma Yöntemi:

Bu, meşhur web sitelerine benzeyen sahte siteler yapılması, müşterinin bu sitelere girmesi, bilgilerini vermesi, hackerlerin bunları alması ve kendi çıkarları için kullanması şeklinde olur. Mağdurun aşırı ihmalkâr davranması ve emin olmadığı bir yere bilgilerini girmesinden dolayı da bu gibi bir durumda had cezası uygulanmaz.

Hukukta, başkalarına ait kredi kart şifrelerini ele geçirmek maksadıyla, matematiksel ve istatistiksel denklemlere dayalı yöntemler kullanılarak kart bilgilerinin ifşa edilmesi ve meşru amaçlarla kullanılması halinde de, bu durum kartı veren tarafın güvenlik zafiyetine işaret eder ve o takdirde kuvvetli şüphe nedeniyle had cezası düşürülerek ta'zîr ile cezalandırılır.

Yine saldırı anlaşılmaksızın, mağdurun kullandığı cihaz aracılığıyla gizli şifrelerin ele geçirilmesi durumunda da bir kesinlik yoktur. Çünkü mağdur, gizli şifrelerini cihazda bırakarak hata etmiş, saldırgan da şifreyi sahipliğine almamıştır ki bunda şüphe vardır ve cezası ta'zîrdir. (Bkz. Türkî, 2011: 99, 111-112)

Bilişim sistemini bozma, verileri yok etme veya değiştirmeye yönelik sisteme virüs bulaştırma, verileri izinsiz kopyalama, çoğaltma, dağıtma, te'lif haklarının ihlali ta'zîr cezasını gerektirir. (en-Nâhî, 1982; el-Halife, 2004: 114-133, 199)

C. Cezanın Düşmesi

İslam hukukunda hırsızlığın cezası son derece ağır olmakla birlikte İslam hukukçuları suçun oluşmasını ve cezanın uygulanmasını çok sıkı şartlara bağlamış, bu şartlardan birinin bulunmaması veya cezanın infazına engel bir durumun ortaya çıkması durumunda had cezasının düşmesi ilkesini benimsemiş. bunlara ilaveten toplumda kişileri hırsızlık suçunu işlemeye iten sebeplerin de en aza indirilmesi yönünde bir dizi tedbirden söz etmişlerdir.

Had kapsamında bir hırsızlık eyleminden bahsedebilmek için suçlu, çalınan mal ve çalma eylemiyle ilgili bazı şartlar aranır. Bunlar da çalan kimsenin (sârık) mükellef olup suç işleme kastının bulunması, çalınan malın (mesrûk) bütünüy-

le başkasına ait olması, çalınan şeyin hukuki- mali bir değer (nisab) taşıması, malın gizlice alınmış olması, çalınan malın koruma (hırz) altında olması gerekmektedir. (Geniş bilgi için bkz.Menekşe, 1998: 23-34; Akalın, 2013:25-32; Türkî, 2011:45-52)

Bilgisayar yoluyla işlenen siber hırsızlığa had uygulanabilmesi için de suçun bu unsurlarını taşıması gerekir. Şayet unsurlar tam oluşmamış, ya da suçun unsurlarında ve ispatında herhangi bir şüphe ve tereddüt bulunması veya infaz öncesi bu kabil bir eksiklik ortaya çıkması gibi sebeplerle kanuni ceza uygulanamıyorsa suçluya ta'zîr cezası verilir. (es-Sened, 2004: 336. Ayrıca geniş bilgi için bkz. (Cello, 1990:II,11; Yiğit, 2012:118-123; Başoğlu, 2011)

Netice olarak siber hırsızlık suçlarına şer'î bir cezanın uygulanabilmesi için, öncelikle bilgisayar vasıtasıyla nakit varlıklara yönelik hırsızlık ve saldırının nasıl gerçekleştiğinin bilinmesi ve adi hırsızlık unsurları ve şartları ile bir mukayese yapılması gerekir.

SONUÇ

Fert ve toplum açısından sosyal ve hukuki bağlamda önemli sonuçları olan "Siber Hırsızlık" Örnekleminde İslâm Hukukunda Siber Suçlar ve Cezası" konulu araştırmamızda varmış olduğumuz sonuçları şöyle özetlemek mümkündür:

1) Tüm dünyada günlük hayatın bir parçası haline gelen internet teknolojisi, kişiler arası arkadaşlık ilişkilerinden bankacılık işlemlerine, sağlık sektöründen ulusal güvenliğe kadar tüm alanlarda etkin bir şekilde kullanılmaktadır. Yapılan işlemlerin gerçekleştiği alan sanal bir dünya olsa da yapılan işlemlerin sonuçlarının son derece gerçek olduğu bu teknolojiye olan bağımlılık hiç kuşkusuz bireylerin hayatlarına büyük kolaylıklar getirmekle beraber aynı bireylerin maruz kalabilecekleri riskleri de artırmıştır.

Öyle ki teknolojinin kolaylaştırarak sunduğu bu altyapı suçların işlenmesinde kolaylık, suçun konusu olabilecek nesnelerde çeşitlilik ve insanların birçok aktivitelerini elektronik ortam üzerine aktarması ile geniş bir platformda birçok hukuki yararın ihlal edilmesine açık bir ortam yaratılmasına da neden olmuştur. Teknolojideki hızlı gelişmenin oluşturduğu süreç değişimleri ve bilişim sistemlerinin mevcut süreçlere entegrasyonu, suç işleme niyetindeki bazı birey ve grupların teknolojiyi hem araç hem de hedef olarak kullanmasına yol açmıştır.

Nitekim bu kapsamda "bilişim suçları", "dijital suçlar", "internet suçları", "yüksek teknoloji suçları" vs. gibi farklı farklı isimlendirilse de her geçen gün gelişen ve değişen siber suçlar günümüz modern toplumlarının önemli sorunlarından biri olarak günlük yaşamımızı tehdit eder hale gelmiştir.

2) Siber suç; sınır tanımayan, çözümü için işbirliği gerektiren, bilgisayar teknolojilerinin kötüye kullanıldığı, ulusal ve kamu güvenliğinin tehlikeye düşürüldüğü, bireyin esenlik ve ahlaki değerlerinin tehdit edildiği sanal alanda gerçekleştirilen bir suçtur.

3) Siber suç, bir bilişim sistemine izinsiz ve hukuka aykırı olarak girilmesi ve sonrasında yapılan bir eylemdir. Bu suçta hedef; bir kişi olabileceği gibi, kişinin mal varlığı veya bir sistemin kendisi de olabilir.

4) Günümüzde teknolojinin ilerlemesi ile birlikte, fertler ve kurumlar birçok hizmetlerini, bilişim sistemleri üzerinden gerçekleştirmekte, banka hesap takiplerini, çeşitli bilgi, kaynak ve para transferlerini hep bu sistemler üzerinden yapmaktadır. Ayrıca gerek ferdi gerekse kurumsal noktada birçok kişi, çok özel bilgilerini de bu sistemlerde saklamaktadır. İşte bu noktada özel güvenlik sistemlerinin bir şekilde devre dışı bırakılarak, sahibinin rızası hilafına bu para, bilgi ve veriler çalınabilmektedir. Ayrıca banka ve kredi kartlarının kullanılmasıyla gerçekleştirilen hırsızlık suçları da buna örnek verilebilir. Gayrı meşru yollardan kart bilgilerini ya da kartları eline geçiren kişiler, sahibinin rızası olmaksızın banka hesaplarına girip yüklü miktarlarda para çalabilmektedir. Dolayısıyla kişilere ve onların malvarlığına yönelik işlenen bu suçların cezalandırılmasına ilişkin hukuk ve ceza mevzuatlarında farklı şekillerde de olsa düzenlemeler yapılmış, çeşitli şekillerde cezai müeyyideler ortaya konmuştur.

5) İslam hukukunda da, gerek internet üzerinden yapılan yayınlarla ve gerekse hukuk dışı girişimlerle bireylerin hedef alınan malvarlıkları ile şahsiyet haklarının korunması, İslam teşrî'inin ana gayeleri arasında sayılmaktadır.

6) İnternet kullanımının yaygınlaşmasıyla birlikte ortaya çıkan hak ihlallerini ve hak edilmeyen mağduriyetleri önlemenin en iyi yolu, hukukla birlikte ahlak eğitimine de önem verilmesidir. Bir eylemin kötülüğünü vicdanında kabul etmemiş bir insanın onu işlememesi için hukuki ve cezai müeyyidelerin yeterli olamayacağı aşikârdır. Bu nedenle İslam, bu konuyu öncelikle ve prensip olarak iman ve ahlaka bağlamış, gerektiğinde de hukuki ve cezai müeyyideleri önermiştir.

7) Siber hırsızlık için öngörülen ceza; işlenen suçun ağırlığına denk, ibret verici yönü bulunan, hem hırsızlığa teşebbüs ve niyet eden kimseyi caydıracak, ıslah edecek, hem de toplumu bu yönde uyaracak ve gerekli tedbirleri almaya zorlayacak nitelikte bir cezadır. Öte yandan suça ceza uygulamak amaç değil belki son çaredir. Önemli olan siber hırsızlığı besleyen veya kamçılayan, kişileri bu suçu işlemeye teşvik eden sosyal dengesizlik, iktisadi ve manevi sıkıntılar, intikam alma duygusu, ihtiras, ahlaki çöküntü gibi nedenleri ortadan kaldırmak, sanal riskleri, dijital kaosları azaltacak tedbirleri almaktır. Şartlar iyileştirildikten ve gerekli tedbirler alındıktan sonra işlenen suçun cezalandırılması da adaletin

gereği ve İslam'ın toplum düzenini ve hakların himayesini sağlamadaki kararlılığının bir parçasıdır.

8) Siber hırsızlık cezasının had ya da ta'zîr olmasının belirlenmesi, cezanın infazı açısından önem arzetmektedir. Zira, had olarak kabul edildiğinde, cezanın şekli ve infazı hususunda yorum ve takdir hakkı kullanma yetkisi sınırlandırılırken; ta'zîr olması halinde bu hakkın daha geniş olarak kullanılabilme imkanı bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle, söz konusu cezanın ta'zîr olarak nitelendirilmesi halinde, bu cezaya sebep olan şeyin suç olarak nitelendirilip nitelendirilmemesi, bu suçun kamu düzeni ile olan ilişkisi yoruma ve içtihada açık olacaktır. Yoruma ve içtihada açık olan bir suçun cezasının da aynı vasfı taşıması kaçınılmazdır. Nitekim günümüzde bazı İslâm ülkelerinin, özellikle bu cezayı şekil ve uygulama yönünden farklı biçimlerde kanunlaştırmaları, bu cezanın ta'zîr, yani yorum ve içtihada elverişli olma vasfından kaynaklanmaktadır.

Notlar

(*) Dr., DİB., Bilgi Yönetimi ve İletişim Daire Bşk.
omer.menekse@diyanet.gov.tr

Kaynaklar

Abdülhalîm, R. M. (2000). *Cerâimü'l-İ'tida ale'l-Eşhâs ve'l-İnternet.* Kahire: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye.

Ahmed Cevdet Paşa. (1979). *Açıklamalı Mecelle : (Mecelle-i Ahkam-ı Adliye), yay. haz. Ali Himmet Berki.* İstanbul: Hikmet Yayınları.

Akalın, A. (2006). *İslam Ceza Hukukunda Hırsızlık Suçu ve Çalınan Mal İle İlgili İhtilaflar.* Ankara: Ankara Ünv. Sosyal Bilimler Enst.Temel İslam Bilimleri,İslam Hukuku Anabilim Dalı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Akalın, A. (2013). İslam Hukuku Açısından Suçun Unsurları. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*(10), s. 50-72.

Akbulut, B. (1999). *Türk Ceza Hukukunda Bilişim Suçları .* Konya: Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Kamu Hukuku Anabilim Dalı Ceza ve Ceza Usul Hukuku Bilim Dalı (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Akbulut, B. B. (2000). Bilişim Suçları. *Selçuk Üniv. Hukuk Fak. Dergisi (Milenyum Armağanı), 8*(1-2), 545-555.

Akgündüz, A. (2011). *Islamic Public Law (Documents on Practice From The Ottoman Archives).* Rotterdam: Iur Press.

Al-A`ali, M. (2007). Computer Crime and the Law from an Islamic Point of View. *Journal of Applied Sciences*(7), s. 1558-1565.

Al-A'ali , M. (2007). Cybercrime and the Law: An Islamic View. *Webology, IV*(3). 07 24, 2015 tarihinde http://www.webology.org/2007/v4n3/a46.html adresinden alındı

Aldurra, F. A. (2013). *Cybercrime and Penal Code: A Comparative. Study between United Arab Emirates and Japan (Doktora Tezi).* Japonya: Fukuoka Ünv.

Avvâ, M. S. (2006). *Fî Usûli'n-Nizâmi'l-Cinâî'l-İslâmî.* Kahire: Dâru'l-Meârif.

Bardakoğlu, A. (1993). Ceza. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Cilt VII, s. 470-478). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Bardakoğlu, A. (1998). Hırsızlık. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi(DİA)* (Cilt XVII, s. 384-396). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Baş, E. (2015). *Banka veya Kredi Kartlarının Kötüye Kullanılması Suçu .* Ankara: Yetkin Yayınları.

Başoğlu, T. (2011). Ta'zir. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Cilt XL, s. 198-202). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Bayındır, A. (1986). *İslâm Muhâkeme Hukuku: (Osmanlı Devri Uygulaması).* İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı Yayınları.

Beceni, Y. (2007). Siber Suçlar (Cyber Crımes) ve Bilişim Etiği. 9 16, 2015 tarihinde https://savcibey55.wordpress.com/2007/06/03/siber-suclar-cyber-crimes-ve-bilisim-etigi adresinden alındı

Berber, L. K. (2004). *Adli Bilişim (Computer Forensic).* Ankara: Yetkin Basım Yayın Dağıtım A.Ş.

Bilmen, Ö. N. (1985). *Hukûkı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhıyye Kamusu.* İstanbul: Bilmen Yayınevi.

Boğa, U. (2011). *Bilişim Suçlarıyla Mücadele Yöntemleri (Uzmanlık Tezi).* Ankara: Radyo Ve Televizyon Üst Kurulu.

Boynukalın, M. (2009). Suç. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Cilt XXXVII, s. 453-457). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Brenner, W. (2001). Is There Such a Thing as "Virtual Crime? *Berkeley Journal of Criminal Law, IV*(1). 07 13, 2015 tarihinde http://scholarship.law.berkeley.edu/bjcl/vol4/iss1/3 adresinden alındı

Brenner, W. S. (2004). Toward a Criminal Law for Cyberspace: A New Model of Law Enforcement? *Rutgers Computer and Technology Law Journal, XXX*(1), s. 1-104. 09 13, 2015 tarihinde https://www.defcon.org/images/defcon-11/dc-11-presentations/dc-11-Brenner-Susan/dc-11-brenner.doc adresinden alındı

Broadhurst, R. (2006). Developments in the Global Law Enforcement of Cyber-Crime. *Policing: An International Journal of Police Strategies & Management, XXIX*(3), s. 408-433.

Büyükbaş, N. (2013). İslam Ceza Hukukunda Cezalandırma ve Maslahatların Korunması Arasındaki İlişki. *Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Ens. Dergisi*(34), s. 144-170.

Canbek, G., & Sağıroğlu, Ş. (2007). Kötücül ve Casus Yazılımlar: Kapsamlı Bir Araştırma. *Gazi Üniv. Mühendislik Mimarlık. Fak. Dergisi, XXII*(1), s. 121-136.

Cello, D. Ş. (1990). *İstîfaü'l-Ukûbati'l-Haddiyye: Dirase Mukarene fi'l-Fıkhi'l-İslamî, ve'l-Kanuni'l-Vaz'i.* Riyad: el-Merkezü'l-Arabi li'd-Dirasati'l-Emniyye ve't-Tedrib.

Choo, K.-K. R. (2008, Eylül 1). Organised Crime Groups in Cyberspace: a Typology. *Trends Organ Crim, XI*(3), s. 270- 295. https://tr.scribd.com/doc/44570634 adresinden alındı

Civelek, D. Y. (2011). *Kişisel Verilerin Korunması ve Bir Kurumsal Yapılanma Önerisi .* Bilgi Toplumu Dairesi Başkanlığı (Uzmanlık Tezi).

Crystal, J. (2001). Criminal Justice in the Middle East. *Journal of Criminal Justice, XXIX*(6), 469-482.

Çakır, H., & Kılıç, M. S. (2014). *Güncel Tehdit: Siber Suçlar.* Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Çakır, H., & Sert, E. (2011). Bilişim Suçları ve Delillendirme Süreci, Örgütlü Suçlar ve Yeni Trendler, Uluslararası Terörizm ve Sınıraşan Suçlar Sempozyumu (UTSAS 2010) Seçilmiş Bildirileri. (s. 143-170). Ankara: Polis Akademisi Yayınları.

Dağcı, Ş. (1996). *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller.* Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Değirmenci, O. (2002). *Bilişim Suçları.* İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Dönmezer, S., & Erman, S. (1994). *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku Genel Kısım.* İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım.

Dursun, H. (1998). Bilgisayar ile İlgili Suçlar. *Yargıtay Dergisi, XXIII*(3), s. 334-339.

Dülger, M. V. (2004). *Bilişim Suçları.* Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Ebû Zehre, M. (ts.). *el-Ukube : el-Cerime ve'l-Ukube fi'l-Fıkhi'l-İslâmî.* Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi.

Eker, H. (2014,). *Açıklamalı-İçtihatlı Hırsızlık Suçları* . İstanbul : Legal Kitabevi.

Eker, Ö. U. (2006). Türk Ceza Hukuku'nda Bilişim Suçları: Eski TCK Bağlamında Hukukumuzda Yer Alan İlk Düzenlemeler ve 5237 Sayılı Yeni Türk Ceza Kanunu'nun İlgili Hükümlerinin Yorumu. *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*(62), s. 101-131.

Ekinci, M., & Esen, S. (2005). *Anlatımlı ve Gerekçeli 5237 Sayılı Türk Ceza Kanununda Yer Alan Hırsızlık, Yağma, Güveni Kötüye Kullanma, Dolandırıcılık, Hileli ve Taksirli İflas, Karşılıksız Yararlanma, Belgelerde Sahtecilik ve Bilişim Alanında Suçlar.* Ankara: Adalet Yayınevi.

el-Beâdî, Ş. A. (23-25 Eylül 2012). Deâva el-Cerâimi'l- Elektroniyye ve Deâva İsbatiha fi't-Teşrîati'l-Arabiyye, beyne'l-Vaki' ve'l-Me'mûl. Hartum: el-Mü'temirü's-sâlis li rüesâi'l-mehâkimi'l-ulyâ bi'd-düveli'l-arabiyye.

el-Hadimî, N. M. (2006). *el-İnternet ve Makasıdü'ş-Şeria ve Usuliha ve Kavâ'idiha.* Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.

el-Halife, M. b. (2004). *Cerâimü'l-Hâsibü'l-Âli ve Ukûbetüha fi'l-Fıkhi'l-İslamî ve'n-Nizami, (Cerîmetü İstinsah Beramic Hasibi'l-âli ve Bey'iha ve İntaci'l- Firûsat ve Neşriha).* Riyad: Camiatu Nayifi'l-Arabiyye li'l-Ulumi'l-Emniyye = Naif Arab Universty for Security Sciences.

el-Mehami, Y. A. (2002). *Cerâimu'l-Kompiter ve'l-İnternet.* Abu Dabi,. http://faculty.ksu.edu.sa/6955/Documents/جرائم الكمبيوتر والانترنت/مقالات..docx adresinden alındı

el-Mezmumî, M. b. (1428/2008). *Cerîmetü'l-İ'tidâ ale'l-Emvâl an Tariki'l- Hasibi'l-âli Dirase Kanuni Mukarene bi'l- Fıkhi'l-İslami (Bitirme Tezi).* Cidde: Camiatü'l-Melik Abdülaziz,.

en-Nâhî, S. (1982). Çağdaş Mevzu Hukuklara ve İslam Hukukuna Göre Telif Hakkı (çev. Şener, Abdulkadir). *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, XXV*(1), s. 237-295.

en-Naim, B. M.-A. (2013). Cyber Crime in Kingdom of Saudi Arabia: The Threat Today and the Expected Future. *Information and Knowledge Management, 3*(2), 14-19. http://www.iiste.org/Journals/index.php/IKM/article/viewFile/9642/9758 adresinden alındı

en-Neccar, U. A. (2009). *Cerâimü'l-Hâsibü'l-âlî fi'l-Fıkhi'l-İslamî.* Gazze: el-Camiatü'l-İslamiyye ; Külliyetü'ş-Şerîa ve'l-Kanun (Yüksek Lisans Tezi) .

Eralp, Ö. (2004, Mart). *Bilişim Suçlusuna Giden Yol – İp.* Ekim 3, 2015 tarihinde http://www.turkhukuksitesi.com/makale_166.htm adresinden alındı

Eralp, Ö. (2012). *İnternet Bankacılığı ve Kredi Kartı Dolandırıcılığının Teknik, Hukuki ve Cezai Boyutu.* Ankara: Adalet Yayınevi.

Erem, F. (1991, Ekim). Bilgisayar Suçları ve Türk Ceza Kanunu. *Yargıtay Dergisi*(4), s. 436-444.

Ergün, İ. (2008). *Siber Suçların Cezalandırılması ve Türkiye'de Durum.* Ankara: Adalet Yayınevi.

Esen, H. (2006). *İslam'da Suç ve Ceza: İslam Hukukunda Cezai Sorumluluk.* İstanbul: Akademi Yayınları.

es-Sened, A. b. (2004). *el-Ahkâmü'l-Fıkhiyye li't-Teamülati'l-Elektroniyye : el-Hasibü'l-ali ve Şebeke'l-Ma'lumat (el-İnternet).* Beyrut: Dârü'l-Varrak.

eş-Şeşrî, D. A. (2012, Mart 30). el-Cerâimü’l-Elektroniyye Zıdde’l-Mülkiyyeti ve’l-Müctemai. http://www.abhatoo.net.ma/content/view/pdf/19572 adresinden alındı

Gercke, M. (2011). *Understanding Cybercrime: A Guide For Developing Countries.* Geneva: International Telecommunications Union Publication.

Gözübüyük, A. P. (1988). *Türk Ceza Kanunu Şerhi.* İstanbul: Kazancı Yayınları.

Grabosky, P. (2007). Requirements of Prosecution Services to Deal with Cyber Crime. *Crime Law and Social Change, XLVII*(4), 201-223.

Gülşen, T. (2011). *Zimmet Suçu .* Ankara: Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Kamu Hukuku (Ceza Ve Ceza Usul Hukuku) Anabilim Dalı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Hira, A. (2014). Özel Hayatın Korunması: Türk Ceza Kanununda Özel Hayata ve Hayatın Gizli Alanına Karşı İşlenen Suçlarla İlgili Düzenlemenin İslam Hukuku ile Mukayesesi. *Kafkas Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Dergisi*(13), s. 75-102.

http://conventions.coe.int/treaty/en/treaties/html/185.htm. (2001).

http://www.startimes.com/?t=33677893. (tarih yok). 12 01, 2015 tarihinde alındı

https://ar.wikipedia.org/wiki/إلكترونية_جريمة. (tarih yok). 12 01, 2015 tarihinde alındı

İbn Âşûr, M. T. (ts.). *Makâsıdü'ş-Şeriati'l-İslâmiyye.* Amman: Dârü'n-Nefâis.

İbn Kudâme, E. M. (1972). *el-Mugni.* Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Arabi.

İbn Nüceym, Z. Z. (1311). *el-Bahrü'r-Raik Şerhu Kenzi'd-Dekaik.* Kahire: el-Matbaatü'l-İlmiyye.

İbn Rüşd, E.-V. M. (1985). *Bidayetü’l-Müctehid ve Nihayetü’L-Muktesıd.* İstanbul: Çağrı Yayınları.

İbnü’l-Hümam, K. M. (ty.). *Şerhu Fethü'l-Kadir.* Beyrut: Dâru’l-Fikr.

İçel, K., & Donay, S. (1993). *Ceza Hukuku.* İstanbul: Beta Basım Yayın.

Illar, D. J. (2010). Cyber Fatwās and Classical Islamic Jurisprudence. *The John Marshall Journal of Information Technology &Privacy Law, XXVII*(4), s. 577-592.

İnanıcı, H. (1996). Bilişim ve Yazılım Hukuku Uygulama İçinden Görünüşü. *İstanbul Barosu Dergisi, LXX*(7-8-9), s. 508-537.

Kahraman, A. (2008). *İslam Hukuk ve Ahlak İlkeleri Işığında Özel Hayatın Gizliliği (Mahremiyet).* Ankara: Ebabil Yayınları.

Karagülmez, A. (2011). *Bilişim Suçları ve Soruşturma-Kovuşturma Evreleri.* Ankara: Seçkin Yayınevi.

Karaman, H. (1987). *Mukayeseli İslam Hukuku.* İstanbul: Nesil Yayınları.

Karimi, O., & Korkmaz, A. (2013). Kişisel Verilerin Korunması. *18.Türkiye’de İnternet Konferansı-inet-tr’13 İstanbul Üniversitesi, 9-11 Aralık.* İstanbul. http://inet-tr.org.tr/inetconf18/bildiri/63-uzun.doc adresinden alındı

Kâsânî, A. E. (1986). *Bedâiu’s-Sanâi’ fî Tertîbi’ş-Şerâi’.* Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Kaya, A. (2000). İhtilas. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Cilt XXI, s. 570-571). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Ketizmen, M. (2008). *Türk Ceza Hukukunda Bilişim Suçları.* Ankara: Adalet Yayıncılık.

Kırcı, N. B. (2004). Korsan Üretim, Türkiye ve Dünyadaki Gelişmeler. *Ankara Barosu Dergisi*(3), s. 55-68.

Kocabey, D. (2004). *İnternette Fikri Hakların Korunması .* Ankara: Ankara Ünv. Sosyal Bil. Enst.(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Köse, U., & Köse, U. (2015, 10 3). *Siber Suçlara Karşı Türk Hukukundaki Cezaî Yaptırımların Yeterliği.* http://inet-tr.org.tr/inetconf18/bildiri/36.pdf adresinden alındı

Kubeysî. (1971). *Ahkâmu's-Serîka fî Şeriati'l-İslamiyye ve'l-Kanun.* Bağdad.

Kurt, L. (2005). *Açıklamalı-İçtihatlı Tüm Yönleriyle Bilişim Suçları ve Türk Ceza Kanunundaki Uygulaması.* Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Kutub, M. A. (2013). *Mevkıfü'ş-Şerîati'l-İslamiyye, min Ceraimi'l-ahlak abra'l- internet.* Bahreyn: Merkezü'l- İ'lâm el-Emniyye. http://www.policemc.gov.bh/reports/2013/October/1-10-2013/635162236055071268.pdf adresinden alındı

Maghaireh, A. (2008, July-December). Shariah Law and Cyber-Sectarian Conflict: How can Islamic Criminal Law respond to cyber crime? *International Journal of Cyber Criminology (IJCC), II*(2), s. 337–345.

Mahmutoğlu, F. S. (2013). Türk Ceza Kanununda Yer Alan Bilişim Alanındaki Suçlar ve Karşılaşılan Sorunların Yargı Kararları Işığında Değerlendirilmesi. *İÜHFM, LXXI*(1), s. 855-889.

Mancuso, S. (2007). Consumer Protection in E-commerce Transactions: a First Comparison Between European Law and Islamic Law. *Journal of International Commercial Law and Technology, II*(1), s. 1-8.

Mason, O. R. (1986). Four Ethical Issues of Information Age. *MIS Quarterly, X*(1), s. 5-12.

Masum, A. K. (2013). Ethical Issues in Computer use: A Study from Islamic Perspective. *Global Journal of Computer Science and Technology Interdisciplinary, XIII*(2).

Menekşe, Ö. (1998). *XVII ve XVIII. Yüzyılda Osmanlı'da Hırsızlık Suçu ve Cezası* . İstanbul: Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enst. İslam Hukuku Ana Bilim Dalı (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Minşavi, M. A. (1423). *Cerâimü'l-İnternet min Manzuri'ş-Şer'i ve Kanunî.* Mekke. 07 14, 2015 tarihinde http://www.khayma.com/education-technology/Study33.htm adresinden alındı

Muhd Rosydi, B., & Marjan, B. (2003). Using Information and Communication Technology (ICT) to Disseminate the Understanding of Islamic Jurisprudence (Fiqh) and Juridical Opinion (Fatwa) : A View of Ismail et al. 18 Technologist. *In Seminar on Understanding Islam Through Techno-Da'ei*, (s. 1-28). Kuala Lumpur.

Murat Yılmaz. (2005). Teknik Açıdan İnternet ve Telif Hakkı. *Türk Kütüphaneciliği, XIX*(1), 128-138.

Nacar, F. B. (2010). *Avrupa Birliği Ülkeleri ve Türkiye'de Bilişim Suçlarının Ceza Hukukundaki Uygulamaları.* Ankara: Atılım Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Avrupa Birliği Anabilim Dalı (Yüksek Lisans Tezi).

Net Losses:Estimating the Global Cost of Cybercrime, Economic Impact Of Cybercrime II, Center for Strategic and International Studies. (2014, June). Aralık 02, 2015 tarihinde http://www.mcafee.com/us/resources/reports/rp-economic-impact-cybercrime2.pdf. adresinden alındı

Norazlina , Z., Fauziah , O., & Siti Hartini , M. (2004). E-Commerce from an Islamic Perspective. *Electronic Commerce Research and Applications, III*(3), s. 280-293.

Osman, Z. M. (2010). *es-Serikatü'l-Elektroniyye: Dirasetün Fıkhiyyetün (Yüksek Lisans Tezi).* Ürdün: Câmiatü'l-Yermük, Külliyetü'ş-Şeria ve'd-Dirâsati'l-İslamiyye.

Önder, A. (1992). *Ceza Hukuku Dersleri.* İstanbul : Filiz Kitabevi.

Önok, M. (2013). Avrupa Konseyi Siber Suç Sözleşmesi Işığında Siber Suçlarla Mücadelede Uluslararası İşbirliği. *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi (Prof. Dr. Nur Centel'e Armağan), XIX*(2), 1229-1269.

Özbek, V. Ö. (2002). İnternet Kullanımında Ortaya Çıkabilecek Bazı Ceza Hukuku Sorunları. *Dokuz Eylül Ünv.Hukuk Fak. Dergisi, IV*(1), s. 101-158.

Özcan, M. (2004). *Siber Terörizm ve Ulusal Güvenlik, İnternet ve Hukuk.* (M. Y. derleyen: Atamer.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Özen, M., & Baştürk, İ. (2011). *Bilişim-İnternet ve Ceza Hukuku (Temel Hak ve Özgürlükler Bağlamında).* Ankara : Adalet Yayınevi.

Özkan, H. (17-19 Kasım 2011). Siber Alanda İşlenen Cinsel Taciz Suçu, 2.Uluslararası Bilişim Hukuku Kurultayı Bildiriler Kitabı., (s. 97–109). İzmir.

Özkan, T. (2006). *Siber Terörizm Bağlamında Türkiye'ye Yönelik Faaliyet Yürüten Terör Örgütlerinin İnternet Sitelerine Yönelik Bir İçerik Analizi.* Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi).

Özpençe, Ö., & Özpençe, A. İ. (2011). Dijital Kamusal Mal ve Dijitalizm . *Uluslararası 9. Bilgi, Ekonomi ve Yönetim Kongresi Bildirileri, 23-25 Haziran 2011*, (s. 1470-1481). Saraybosna-Bosna Hersek.

Pallı, H. (2008). *Türk Hukukunda ve Mukayeseli Hukukta Bilişim Suçları.* Kayseri: Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Enst., Kamu Hukuku Anabilim Dalı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Pocar, F. (2004). New Challenges for International Rules Against Cyber-Crime. *European Journal of Crime, Criminal Law and Criminal Justice, X*(1), s. 27-37.

Sagir, Y. (2013). *el-Cerimetü'l-Mürtekebe abra'l-İnternet,.* Tizi Ouzou: Câmiatü Mevlûd Mammeri, Külliyyetü'l-Hukuk ve'l-Ulûmi's-Siyasiyye.

Sajedi, F., & Ariani, M. G. (2014). Cyber-Crimes in Iran: Definition and Analysis . I. C.-C. Security. Kuala Lumpur, Malaysia. http://www.academia.edu/9346464 adresinden alındı

Serahsi, Ş. (1983). *el-Mebsût.* İstanbul: Çağrı Yayınları.

Shuriye, A. O., & Ajala, M. T. (2014). Islam and the Cyber World". *Journal of Educational and Social Research, 4*(6), s. 513-520.

Sınar, H. (2001). *İnternet ve Ceza Hukuku.* İstanbul: Beta Yayınevi.

Suveyr, S. (2011). *el-Ceraimü'l-Ma'lumatiyye.* Câmiatu Ebi Bekr Bel Kâyed,Külliyyetü'l-Hukuk ve'l-Ulûmi's-Siyasiyye.

Sürer, M. (2014). *Siber Suçlar Üzerine Bir Araştırma AfyonKarahisar Örneği.* Afyon: Afyon Kocatepe Üniv. Fen Bilimleri Enst., İnternet ve Bilişim Teknolojileri Yönetimi Anabilim Dalı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Şa'ban, Z. (1990). *İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İ. Kafi Dönmez)* . Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Şâtıbî. (1990). *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerî'a (İslami İlimler Metodolojisi) trc. Mehmet Erdoğan.* İstanbul: İz Yayıncılık.

Şehitoğlu, O. (2005). *Bilgisayar ve Ağ Üzerinden İşlenen Siber Suçlarla Müdahalenin Hukuksal ve Güvenlik Boyutu.* Ankara: Kara Harp Okulu Savunma Bilimleri Enst. Güvenlik Bilimleri Ana Bilim Dalı (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Şirazî, E. İ. (1959-1960). *el-Mühezzeb fî Fıkhi'l-İmam eş-Şafii.* Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi.

Tanılır, M. N. (2002). *İnternet Suçları ve Bireysel Mahremiyet.* Ankara: Liberte Yayınları.

Taşkın, Ş. C. (2008). *Bilişim Suçları* . İstanbul: Beta Yayınevi.

Tiedemann, K. (1975). Bilgisayarlarla (Kompüter) İşlenen Suçların Ceza Hukuku Yönünden İncelenmesi. (Ç. F. Yenisey.) *İÜHFM, XLI*(1-2), s. 319-332.

Tulum, İ. (2006). *Bilişim Suçları ile Mücadele.* Isparta: Süleyman Demirel Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Kamu Yönetimi Anabilim Dalı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Turhan, O. (2006). *Bilgisayar Ağları İle İlgili Suçlar (Siber Suçlar).* Ankara: Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı Müsteşarlığı Hukuk Müşavirliği.

Türk Hukuk Lugatı. (1991). Ankara: Başbakanlık Basımevi.

Türkî, b. A. (2011). *es-Serikatü'l-Elektroniyye, Beyne'l-Haddi ve't-Ta'zîr, Dirase Ta'sıliyye Mukarene Tatbikiyye.* Riyad: Camiatü Naif el-Arabiyye li'l-ulûmi'l-Emniyye (Yüksek Lisans Tezi).

Uçak, N. Ö., & Birinci, H. G. (2008). Bilimsel Etik ve İntihal. *Türk Kütüphaneciliği, XXII*(2), s. 187-204.

Uçkan, Ö., & Beceni, Y. (2004). *Bilişim-İletişim Teknolojileri ve Ceza Hukuku, İnternet ve Hukuk .* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Udeh, A. (1992). *et-Teşriü'l-Cinaiyyü'l-İslâmî: Mukaranen bi'l-Kanuni'l-Vaz'î.* Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

Volkan Aslan. (2013). Zimmet Suçu. *İÜHFM, LXXI*(1), s. 43-66.

Yavuz, Y. V. (2006). Maksadi Yorum. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi,*(8), s. 41-78.

Yazıcıoğlu, R. Y. (1997). *Bilgisayar Suçları – Kriminolojik, Sosyolojik ve Hukukî Boyutlarıyla.* İstanbul: Alfa Yayınları.

Yenidünya, A. C., & Olgun, D. (2003). *Mukayeseli Hukukta ve Türk Hukukunda Bilişim Suçları.* Ankara: Legal Yayıncılık.

Yenisey, F. (2002). İnternet Suçlarının Yeni İşleniş Biçimleri. *Uluslararası İnternet Hukuku Sempozyumu 21 -22 Mayıs 2001*, (s. 447-450). İzmir.

Yeşil, S., & Alkan, M. (2007). İnternet Yönetişimi ve İçerik Düzenlemeleri. *XII. 'Türkiye'de İnternet' Konferansı 8-10 Kasım 2007*, (s. 128-135). Ankara.

Yetim, S. (2014, Nisan). Siber Suçlar, Yargılama Yetkisi ve Yeni Bir Model Önerisi. *V*(17), s. 177-230.

Yiğit, Y. (2012). *İslam Ceza Hukuku hükümlerinin Yürürlülüğü .* Ankara: Sistem Ofset Yayıncılık.

Yıldız, K. (2009). Hukuka Aykırılık Kavramının Fıkıh İlmi Açısından Değerlendirilmesi. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*(13), s. 305-312.

Yıldız, S. (2007). Suçta Araç Olarak İnternetin Teknik ve Hukuki Yönden İncelenmesi. *Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Dergisi*(17), s. 609-623.

Yılmaz, E. (2005). *Hukuk Sözlüğü .* Ankara: Yetkin Yayınları.

Yücel, M. (1992). Bilişim Suçları. *Ankara Barosu Dergisi*(4), s. 505-512.

Zakir, A., & Gürsel, Ö. (2010). *Bilişim Hukuku.* İstanbul: Türkiye Bankalar Birliği.

Zorlu, S. (2010). *İnternet Yoluyla Kişilik Haklarının İhlali ve Korunması.* Konya: Selçuk Ünv. Sosyal Bil. Enst. Özel Hukuk Ana Bilim Dalı, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) .

Züreyr, H. B. (1980). *Mükafahatu Cerimeti's-Serika fi'l-İslâm.* Riyad: Mektebetü'l-Maârif.

Toplum Bilimleri Dergisi

Mehmet ŞAHİN (*)

TBMM KÜTÜPHANESİNDE BULUNAN EDEBİYATLA İLGİLİ TÜRKÇE YAZMA ESERLER

öz

Kültürel mirasımızın önemli bir bölümünü oluşturan yazma eserler gerek özel kütüphanelerde gerekse vakıf ve kamu kütüphanelerinde varlığını sürdürerek bu günlere kadar ulaşmıştır. Bugün bize düşen ise bu yazma eserlerin tam ve doğru olarak tespitinin yapılması ve bunlardan azami ölçüde istifade etmektir. Eserlerden gereği gibi istifade edebilmemiz için, fiziksel özelliğinin, türünün tespit edilmesi ve bibliyografik kayıtlarının doğru olarak çıkarılması önem arzetmektedir. Bir şehre, bir millete, bir ülkeye kimlik kazandıran yapıtlar gibi el yazması eserler de düşünce yapıtlarıdır ve maddi-manevi değeri oldukça yüksektir. Bu eserlerin korunduğu yerlerden biri de parlamento kütüphanesi olan Türkiye Büyük Millet Meclisi Kütüphanesidir. Bu çalışma ile kütüphanede bulunan, edebiyatla ilgili Türkçe el yazmalarının envanteri çıkarılmış ve künyeleri hakkında bilgi verilerek genel bir değerlendirme yapılmıştır.

anahtar kelimeler

Türkçe yazmalar, Türkiye Büyük Millet Meclisi Kütüphanesi, katalog, edebiyat.

abstract

The Turkish Manuscripts Those Available in the Library of Grand National Assembly of Turkey

Manuscripts which forms an important part of our cultural heritage reach today by existing both in special libraries and public libraries. What we have to do today is to determine these manuscripts in an exact and correct way. The manuscripts are also mind works like the Works which gives an identification to a city, a nation, a country and their corporeal-spiritual values are quite high. One of the places in which the manuscripts are saved is the library of the parliament that belongs to Grand National Assembly of Turkey. In this work a general evaluation was made by taking the inventory of Turkish manuscripts about literature and giving the information about their identification tag.

key words

Turkish manuscripts, The library of Grand National Assembly of Turkey, catalogue, literature.

Osmanlı Devletinden günümüze, kültürel mirasımızın önemli bir bölümünü oluşturan yazma eserler gerek özel kütüphanelerde gerekse vakıf ve kamu kütüphanelerinde varlığını sürdürerek bu günlere kadar ulaşmıştır. Bugün bize düşen ise bu yazma eserlerin tam ve doğru olarak tespitinin yapılması ve bunlardan azami ölçüde istifade etmektir. Eserlerden gereği gibi istifade edebilmemiz için, fiziksel özelliğinin, türünün tespit edilmesi ve bibliyografik kayıtlarının doğru olarak çıkarılması önem arzetmektedir. Bir şehre, bir millete, bir ülkeye kimlik kazandıran yapıtlar gibi el yazmaları düşünce yapıtlarıdır ve maddi-manevi değeri oldukça yüksektir. Bu eserlerin korunduğu yerlerden biri de bir parlamento kütüphanesi olan Meclis Kütüphanesidir.

Meclis Kütüphanesinin kuruluşu 1877'lere dayanır. O dönemdeki adı Meclis-i Mebusan Kütüphanesidir. Günümüzdeki Meclis Kütüphanesinin tarihine kısaca göz atacak olursak; Türkiye Büyük Millet Meclisinin 23 Nisan 1920 tarihinde açılması ile birlikte yaptığı ilk faaliyetlerden biri de kütüphane kurmak olmuştur. Dr. Mazhar Germen Bey'in, kütüphanenin kurulması ve bunun için bütçeden ödenek ayrılması hususundaki önergesinin 28 Eylül 1920 tarihinde kabul edilmesi ile kütüphane resmen kurulmuştur (Zabıt Ceridesi, 1920: 387). Ardından Erzurum mebusu Salih Efendinin "Silahla meşgul olunan bir zamanda kitapla oynamak zamanı değildir" itirazına rağmen beş kişilik bir kütüphane komisyonu oluşturulmuş ve çalışmalara başlamıştır. Meclis kütüphanesi Meclis-i Ayan ve Meclis-i Mebusan kütüphanesinin devamı niteliğindedir. Çünkü Kütüphane Encümeni 15.02.1923 tarihli ilk toplantısında almış olduğu ilk kararını, İçtüzüğün 162'nci maddesinde yer alan "Meclis-i Mebûsan Kütüphane-

si" tabirinin "Büyük Millet Meclisi Kütüphanesi" olarak değiştirilmesi yönünde vermiştir (Kütüphane Encümeni Defteri, 1923: 6). İstanbul'da bulunan bütün koleksiyonlar Meclis Divân-ı Riyaseti tarafından Ankara'ya getirtilmiştir (Zabıt Ceridesi, 1922: 4).

Bugün TBMM yerleşkesi Ana Bina içerisinde hizmet veren kütüphanede 116 adet yazma eser bulunmaktadır. Bunlardan 90'ı Türkçe, 9'u Arapça, 7'si Farsça, 1'i Ermenice, 5'i Arapça-Türkçe, 3'ü Farsça-Türkçe, 1'i Arapça-Farsça-Türkçeden oluşmaktadır. Ancak bu yazma eserlerin kataloğu basılıp yayımlanmamıştır. Bu çalışma ile kütüphanede bulunan edebiyatla ilgili Türkçe el yazmalarının künyeleri araştırmacıların dikkatine sunulacaktır.

1.

Eserin adı : Vâkı'a-nâme / واقعه نامه

Müellifi : Veysî, Üveys b. Mehmed Alaşehrî (ö. 1037/1628) / ویسی اویس بن محمد الاشهری

Demirbaş numarası : 198907466

Tasnif kodu : 956.0731

Vişne rengi meşin, şemseli, zencirekli, deffe içleri mukavva, zahriyesi ebru kağıt kaplı, dağınık bir cildi vardır. Nohudî renkli kağıda, talik yazı ile yazılmıştır. Kağıt ölçüsü 180x110 (130x55) mm, satır numarası 21'dir. 23 varaktır. Zahriye'de sonradan yazıldığı anlaşılan eser ismi ve temellük kaydı vardır. İç cetvelleri yaldızlı dış çerçevesi ise mavi çizgilidir. Mihrabiyesi çiçek deseniyle müzeyyendir. Mihrabiyede "Vâkı'a-nâme-i Merhûm Veysî Efendi" ibaresi bulunurken, zahriyede "Hâb-nâme-i Veysî" ibaresi bulunmaktadır. Söz başları, ayet ve hadisler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Hâbname ve Rü'yânâme olarak da bilinmektedir. I. Ahmed ile Büyük İskender'in rüyada karşılıklı konuşmalarına dayanır. Dönemin kötülüklerinden bahsederek padişaha yol gösterir.

Başı:

واقعه نامه مرحوم ویسی افندی. نسیم جمن آرای حمد وثنا اول پادشاه جهان آفرین

Sonu:

خروش صبح عالمی بیدار ایدوب بو مرتبه ده قالدی.

2.

Eserin adı : Revnaku'l-Mecâlis / رونق المجالس

Müellifi : el-Hâc Mustafa / الحاج مصطفی

Demirbaş numarası : 198907554

Tasnif kodu : 297.85

Meşin, yeşil bez kaplı, yaldızlı zencirekli şirazesi dağınık bir cildi vardır. Cildin sırtı yeşildir. Nohudî renkli, terazi filigranlı bir kağıda harekeli nesih yazı ile yazılmıştır. Kağıt ölçüsü 190x115 (150x60) mm, satır numarası 15'tir. 211 varaktır. Deffe içleri ebru kağıt kaplıdır. Konu başlıkları, söz başları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Müş'ir bulunmaktadır. 209b varağında mühür vakıf mührü vardır. Eserin sonunda Hasan b. Abdullah'ın Ramazan 985 tarihli temellük kaydı vardır. Eser Şeyh Ebu Hafs Ömer b. Ebu'l-Hasan Nisâbûrî'nin eserinin tercümesidir. Eser 22 bölüme ayrılmış, her bölümde 10 hikâye anlatılmıştır. Dini ve peygamber kıssaları bulunmaktadır.

Başı:

كتاب رونق المجالس. بسم ..... الحمد لله رب العالمين والصلوة و السلام على رسوله.....
بعد هذا بو كتاب شريف كه نامى رونق المجالس.

Sonu:

سبحانك ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين.

3.

Eserin adı : Rumûz-ı Künûz / رموز كنوز

Müellifi : İbn Îsâ, İlyas b. Şeyh Mecdeddin Akhisârî (ö.967/1559-60) / ابن عيسى، الياس بن شيخ مجد الدين اقحصارى

Demirbaş numarası : 198907508

Tasnif kodu : 133.4

Kahverengi mukavva, deffeleri karton, sırtı meşin bir cildi vardır. Bazı yerleri tamir görmüştür. Nohudî renkli, çapa filigranlı bir kâğıda nesih yazı ile yazılmıştır. Kâğıt ölçüsü 193x115 (155x75) mm, satır sayısı 19'dur. 51 varaktır. Konu başlıkları, söz başları ile cetvelleri kırmızı mürekkeplidir. Eser oldukça yıpranmış, bazı sayfalarda rutubet, yırtılma ve deforme olma sebebiyle yazılar okunamaz duruma gelmiştir. Varak uçları deforme olmuştur. Müş'ir bulunmaktadır. Varaklar rutubet almıştır. Sayfa kenarlarında açıklamalar ile farklı eserlerden alıntılar bulunmaktadır. Bazı sayfa kenarlarında yeşil ve kırmızı mürekkeple yapılmış servi ağacı ve muhtelif doğa resimleri vardır. On iki fasıldan oluşan eser H. 965 senesinin Receb ayında tamamlanmıştır. Eserin sonunda H.1004 tarihli istinsah kaydı bulunmaktadır.

Eserin sonunda mektup suretleri, Tevarîh-i Âl-i Osman'dan bölümler, çeşitli beytler, müfredler, şarkı ve güfte örnekleri, ilaç tarifleri, inşa örnekleri yer almaktadır. Eser on iki fasıldan oluşmaktadır. H. 965 yılında tamamlanan eser H. 2035 yılına kadar olacaklardan bahsetmektedir.

Başı:

بسم ..... حمد بی حد و ثناي بی عد اول ودود كه و بعده صلوات و سلام انك حبيبی محمد

Sonu:

مرجودر كه نظر ايدنلر شيخ مجد الدين اقحصاريه دعا ايدهلر تمت الكتاب بعون الله الملك الوهاب و حسن توفيقه فی سنة ١٠٠٤ من هجرة النبوية.

4.

Eserin adı : Hikâyet-i Gazve-i Feth-i Kal'a-i Selâsil
حكايت غزوه فتح قلعه سلاسل /

Müellifi :

Demirbaş numarası : 198907514

Tasnif kodu : 956.071

Kırmızı bez kaplı bir cildi vardır. Krem renkli kağıda, rik'a yazı yazılmıştır. Kağıt ölçüsü 200x140 (160x75) mm, satır sayısı 17'dir. 6 varaktır. 26a varağında "Tarihçe-i İslam" başlıklı ibare ve Sıdkı Mustafa'ya ait mühür bulunmaktadır. Eserin sonunda H. 1059 tarihli istinsah kaydı bulunmaktadır.

Eserin sonunda matbu olarak, "Heyet-i Sâbıka-i Kostantiniyye, Feth-i Kostantiniyye, Heft Meclis ve Seyehatnâme-i Hümâyun" adlı eserler vardır. Irak'ta Selasil adındaki bir kalenin fethini anlatamaktadır.

Başı:

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد و على اله و صحبه اجمعين حكايت اولدر كه عراق

Sonu:

باباسی تختنده پادشاه اولوب و عمر اخرنده ايمانيله كتدی سنه ٠٥٩

5.

Eserin adı : Hüsn ü Dil / حسن و دل

Müellifi : Lâmi'î Çelebi Mahmud b. Osman el-Burusevî (ö. 938/1532) / لامعی چلبی محمود بن عثمان البروسوی

Demirbaş numarası : 198907541

Tasnif kodu : T.813.216

Meşin, şemseli, köşebendli, zencirekli, bozuk şirazeli bir cildi vardır. Türkçe ve Farsça olarak ince ta'lik hat ile su yolu filigranlı krem rengi kağıda yazılmıştır. 112 varaktır. Kağıt ölçüsü 185x120 (150x85) mm, satır sayısı 19'dur. Mihrabi-

yesi lacivert zemin üzeri çiçek desenlidir ve içerisinde eser adı bulunmaktadır. Eser yaldızlı cetvelle çevrilidir. Manzum ve nesir karışık olarak kaleme alınmıştır. 1b yaprağı aslına uygun olarak tamir edilmiştir. Müş'ir vardır. Söz başları, nesr, şiir, kıta, beyt ve mırsa kelimeleri kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Eserin mihrabiyesinde ismi "İbret-nümâ" olarak yazılmıştır ancak eser Hüsn ü Dil'dir. Eserin sonunda aşure duası vardır. Zahriyede Mustafa b. el-Hac Osman ibn Mustafa b. el-Hac Hanefî'nin temellük kaydı vardır. İranlı şair Fettâhî'nin aynı adlı eserinin çevirisi olup manzum-mensur karışıktır.

Başı:

شکر و سپاس و منت بی قیاس اول خالق الجن و الناسه که موهبت و احسانی

Sonu:

نژو نظمه لامعی عمری عزیزی خرج ایدوب

چوق پریشان سویلدك استغفر الله العظیم

والله غفور الرحیم.

6.

Eserin adı : İbret-nümâ / عبرت نما

Müellifi : Lâmi'î Çelebi Mahmud b. Osman el-Burusevî (ö. 938/1532) / لامعی چلبی محمود بن عثمان البروسوی

Demirbaş numarası : 198907540

Tasnif kodu : 297.792

Siyah, sırtı meşin, deffeleri ebru kağıt kaplı bir cildi vardır. Nesh yazı ile krem renkli, filigranlı kağıda yazılmıştır. 160 varaktır. Kağıt ölçüsü 197x115 (135x70) mm, satır sayısı 19'dur. Başta kırmızı mürekkeple ve büyük harflerle eserin ve yazarın adı yazılmıştır. İlk varak harekelidir. Söz başları, matlaplar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Bazı varaklarda hikayeler sayfa kenarlarına yazılmıştır. Eserin başında fihrist vardır. Zahriyede ise "Muhammed" adına kayıtlı iki mühür ile eserin adı mevcuttur. İlk beyazda ise Abdulkadir b. el-Kadı'nın temellük kaydı vardır. Tasavvufî menkıbeleri içermektedir.

Başı:

حمد بی حد و ثناء بی عد اول حکیم پر حکمت و علیم پر موهبته که

Sonu:

مرادك حاصل ایتسون حق تبارك. تمت الکتاب بعون الله الملك الوهاب فی اواخر جمازی الاولی سنه ۹۹۹

7.

Eserin adı : Dîvân-ı Muhibbî / ديوان محبى

Müellifi : Muhibbî Kanûnî Sultan Süleyman (ö. 1520/1566)
محبى قانونى سلطان سليمان /

Demirbaş numarası : 198907494

Tasnif kodu : T.811.216

Gül kurusu renkli meşin, şirazeli, zencirekli, çiçek desenlerden geometrik şekilli bir cildi vardır. Deffe içlerinde ve sonraki iki sayfada fıstıkî yeşil kağıt vardır. 129 varaktır. Kağıt ölçüsü 234x135 (150x83) mm, satır sayısı 23'tür. Talik yazı ile pembe renkli, çeşitli arma filigranlı kağıda yazılmıştır. Mihrabiyesi mavi mürekkeple saltanatı simgeleyen çiçek deseniyle süslüdür. Cetvelleri yaldızlıdır. 1a'da es-Seyyid Fazıl'ın H. 1256 tarihli temellük kaydı ile mührü vardır. Mihrabiyede mavi mürekkeple eser ve yazar ismi bulunmaktadır.

Başı:
ذكر بسم الله الرحمن الرحيم

آشكارا كزلويه سنسن عليم

Sonu:
كيلدن اول پرى رو اسمانى

بكا اولدى قضاى اسمانى

8.

Eserin adı : Dîvân İlahiyât / ديوان الهيات

Müellifi : Aziz Mahmud Hüdâyî (ö.1038/1628)
عزيز محمود هداي /

Demirbaş numarası : 198907492

Tasnif kodu : T.811.217

Siyah meşin, gömme şemseli, sırtı sonradan tamir görmüş bir cildi vardır. Deffe içleri sarı kartondandır ve onarım görmüştür. İlk iki yaprağı bantla tutturulmuştur. 10a-66a varakları arasında yer alır. Kağıt ölçüsü 190x118 (145x63) mm, satır sayısı 17'dir. Talik yazı ile terazi filigranlı krem renkli kağıda yazılmıştır. Zahriyede eser ve yazar adı, Ahmed Münif adına temellük kaydı ve Hafız es-Seyyid Ahmed adına bir mühür vardır. Eserin sonunda ilaç tarifi ve Farsça bir beyt vardır. 1 tespih duası ve 177 ilahiden oluşmaktadır.

Başı:
تسبیح تراویح للعزیز

یا اول الاولین ی اخر الاخرین صلی علی المصطفی
Sonu:
هداییدن کوش ایت خبر

واصل اولماغه سعی ایله

9.

Eserin adı : Mecmûa-i Münşeât ve Dîvân
مجموعهٔ منشأت و دیوان /
Müellifi : Râgıb Paşa (ö. 1176/1763) / راغب پاشا
Demirbaş numarası : 198907495
Tasnif kodu : T.816.218

Kırmızı meşin, zencirekli, köşebentli, şirazesi dağınık bir cildi vardır. Deffe içleri sarı kartondandır. 78 varaktır. Kağıt ölçüsü 217x134 (154x69) mm, satır sayısı 19'dur. Talik yazı ile krem renkli kağıda yazılmıştır. Mihrabiyesi kırmızı, mavi mürekkep ile yaldızlı, nakışlı ve çiçek desenleriyle müzehheptir. İlk sahife cetvelleri yaldızlı diğer sayfalar kırmızı cetvellidir. 78a'da "Van mebusu Hakkı, 21.11.934" ibaresi vardır.

1a varağında yazmanın içerisinde olan eserlerin adları yazılmıştır. Bunlar: Mecmûa-i Münşeât-ı Râgıb Paşa rahimehullah, Mektûb-ı Arabî ve Takrîzât ve Telhîsât-ı Mütenevviatü'l-Üslûb ve Sulhnâme-i Nemce ve Dîvân-ı müşârun ileyh bi-temâmihi'dir.

Başı:
بسم .... ان ازکی تحیة تجز عن شذا سلام کریح المسك فص ختامه
Sonu:
شعلهٔ ادراك خرمنسوز ثروتدر بکا

آب رو سیلاب سامان دنائتدر بکا

10.

Eserin adı : Dîvânçe-i Fıtnat / دیوانچهٔ فطنت
Müellifi : Fıtnat Zübeyde Hanım (ö. 1194/1780)
فطنت زبیده خانم /
Demirbaş numarası : 198907491
Tasnif kodu : T.811.218

Vişne rengi meşin, zencirekli, miklebli, köşebentli bir cildi vardır. Deffe içleri ebru kağıt kaplıdır. 20 varaktır. Kağıt ölçüsü 235x147 (178x89) mm, satır sayısı 23'tür. Talik yazı ile filigranlı beyaz kağıda yazılmıştır. 1b ve 12b'de bulunan mihrabiyeleri çiçek desenli, yeşil, mavi, sarı, kırmızı mürekkeple müzeyyendir. Cetvelleri yeşil yaldızlıdır. 1a varağında eserin ismi ve es-Seyyid Ahmed Reşid adına mühür vardır. Eser Rebiü'l-evvel 1246 tarihinde Tavşanlı nahiyesi naibi Ahmed Reşid Fuad tarafından istinsah edilmiştir.

Başı:
نعت شريف

اى باعث ايجاد و نظام دو سرا

مخلوق سنك نامكه جمله اشيا

Sonu:
الطاف سزا كورب بو تاجيرى

احسان فراوان ايله قيلدى مسرور

تمت الديوان بعون الله الملك المنان....

11.

Eserin adı : Dîvân-ı Bâkî / ديوان باقى

Müellifi : Bâkî, Mahmud Abdülbâkî (ö.1008/1600)
باقى محمود عبد الباقى /

Demirbaş numarası : 198907493

Tasnif kodu : T.811.216

Ebrulu kahverengi mukavva, kenarları meşin bir cildi vardır. Deffe içleri sarı kartondandır. 107 varaktır. Kağıt ölçüsü 195x112 (154x69) mm, satır sayısı 15'dir. Talik yazı ile abâdî kağıda yazılmıştır. Cildin şirazesi dağınıktır. Rutubet almıştır. Şiir başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Eserin baş kısmında farklı şairlere ait beyitler vardır. 1a varağında Karaçelebizade Ebu'l-Fazl Mahmud'un, Karaçelebizade Osman'ın ve Dîvân-ı Âlî katibi Mehmed'in temellük kaydı vardır. Bazı şiirler sayfa kenarlarına yazılmıştır. Eserin sonunda "rakîb-i Behcet" isimli bir şiir yer almaktadır. Sayfa kenarlarında Adlî ve Hamdî'den alıntılar vardır.

Başı:

ايتدى شهرى شرف مقدم سلطان جهان

رشك باغ ارم غيرت كلزار جنان

Sonu:
چراغ کوکب بختك کنشدن تابناك اولسون

فلکدن سرفراز اولسون سرای قدرك ارکانی

12.

Eserin adı : Dîvân-ı Haşmet / ديوان حشمت

Müellifi : Haşmet b. Ebûlhayr Abbas Efendi (ö. 1182/1768-9)
حشمت بن ابو الخير عباس افندى /

Demirbaş numarası : 198907499

Tasnif kodu : T.811.218

Ebrulu mukavva, sırtı meşin bir cildi vardır. Deffe içleri kartondandır. Talik yazı ile krem renkli, üzüm salkımlı tac filigranlı kağıda yazılmıştır. 24 varaktır. Kağıt ölçüsü 209x134 (154x85) mm, satır sayısı 21'dir. Mihrabiyesi kırmızı çiçekle müzeyyendir. Cetveller ve söz başları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Eser rutubet almıştır, bazı varaklarda rutubetten dolayı yazılar okunamaz duruma gelmiştir. Eserin sonunda "Van mebusu Hakkı, 21.11.939" ibaresi vardır.

Başı:
خاکپای حضرت فخر جهانم حشمتا

توتیای نور چشم انس جانم حشمتا

Sonu:
حشمتا بو نکتهمز فهم اولنور

لحن اولاد عربده بولنور

13.

Eserin adı : Nihâlistân ve Meşâkku'l-Uşşâk
نهالستان و مشاق العشاق /

Müellifi : Nergisî Mehmed b. Ahmed (ö. 1044/1635)
نرکسی محمد بن احمد /

Demirbaş numarası : 198907478

Tasnif kodu : T.814.217

Ebrulu mukavva, sırtı meşin, miklepli bir cildi vardır. Deffe içleri kartondandır. Rika yazı ile krem renkli filigranlı kağıda yazılmıştır. 77 varaktır. Kağıt ölçüsü 238x150 (182x95), satır sayısı 25'dir. Konu başlıkları, söz başları, nazm, nesr ve matlaplar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Eserin adı Nihâlistân

ve Meşâkku'l-Uşşâk olarak yazılmasına rağmen eserin devamında Meşâkku'l-Uşşâk kısmı bulunmamaktadır. 1a varağında Dîvân-ı Âlî katiplerinden es-Seyyid Ahmed Ratib Harîrî zâde'nin temellük kaydı ile aynı kişiye ait iki adet mühür ve imza bulunmaktadır. Eserin sonunda Ahmed Ratib'in istinsah kaydı mevcuttur. Nihalistan'da 25 hikâye bulunmaktadır. Aşk dışındaki konuları işlemektedir. Nihâlistan Negisî'nin Hamse'sindeki ilk eserinin adıdır. İçinde 25 hikâye vardır. Cömertlik, aşk, çeşitli olaylar, misafirperverlik, salah ve tevbe hakkında hikâyeler bulunmaktadır.

Başı:

بسم ..... هر زمانکه حمامهٔ موزون ترانهٔ دلکش اواز معرفت پرواز

Sonu:

يك فاتحه از بهر نويسنده بخوان تا عاقبت كار تو محمود بود اثر خامهٔ احمد راتب

14.

Eserin adı : Yusuf u Züleyhâ / يوسف و زليخا

Müellifi : Hamdullah Hamdî b. Akşemddin (ö.909/1503) / حمدالله حمدى بن اق شمس الدين

Demirbaş numarası : 198907479

Tasnif kodu : T.811.215

Siyah, meşin, gömme şemseli, yıpranmış, sırt kısmı tamir edilmiş bir cildi vardır. Talik yazı ile krem renkli kağıda yazılmıştır. 187 varaktır. Kağıt ölçüsü 209x124 (132x70) mm, satır sayısı 17'dir. Söz başları kırmızıdır. Zahriyede eserin adı kayıtlıdır. Rutubet almıştır. Eserin sonunda sonradan yazıldığı anlaşılan "yazılma senesi 898" ibaresi vardır. Yazma Cemaziye'l-ûla 975 tarihinde istinsah edilmiştir. Eserin sonunda Nebil Emir Bekaroğlu tarafından şair ve eserleri hakkında bilgi veren Türkçe bir not bulunmaktadır. Yazmanın baş tarafından 47 beyit eksiktir.

Başı:

قال النبى ع.م مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل

Sonu:

قودى اهل درده بونى يادكار

اميدى اولردن دعاى منير

تمت الكتاب فى اوآخر جمازى الولى سنه ٩٧٥

15.

Eserin adı : Münşeât / منشأت

Müellifi : Ebu Bekr Kânî Paşa (ö. 1206/1792) / ابو بكر كانى پاشا

Demirbaş numarası : 198907535

Tasnif kodu : T.816.218

Mukavva, siyah bez kağlı, sırtı meşin, şirazeli bir cildi vardır. Talik yazı ile nohudî renkli taç filigranlı kağıda yazılmıştır. 127 varaktır. Kağıt ölçüsü 195x121 (140x67) mm, satır sayısı 17'dir. Konu başlıkları, söz başları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Zahriyede eserin ismi kayıtlıdır. Sayfa kenarlarında bazı kelimelerin anlamları açıklanmıştır. Bazı varaklar rutubet almıştır. Eserde 120 civarı mektup yer almaktadır.

Başı:

بعد حمد خدا و نعت نبى اشبو ديوانچه و انشانك جمعنك سببى اولدركه

Sonu:

و فيفاى پهناى شوق و غرانده بو رسمه تركتاز جلوه پرداز ايله وضع قدم ايلركه

16.

Eserin adı : Münşeât / منشآت

Müellifi : Nergisî Mehmed b. Ahmed (ö. 1044/1635) / نركسى محمد بن احمد

Demirbaş numarası : 198907474

Tasnif kodu : T.816.217

Ebru kağıt kaplı, kenarları kahverengi meşin, miklebli bir cildi vardır. Nesih yazı ile krem renkli, filigranlı kağıda yazılmıştır. 39 varaktır. Kağıt ölçüsü 208x130 (155x66) mm, satır sayısı 25'dir. Mihrabiyesi renkli nakışlı ve müzehheptir. İlk iki sayfa cetvelleri yaldızlı diğerleri kırmızı mürekkeplidir. Söz başları, matlaplar, beyt, nazm kelimeleri kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Sayfa kenarlarında bazı sözcüklerin açıklamaları yapılmıştır. Müş'ir bulunmaktadır. 1a'da Divan kâtiplerinden Mehmed Hayret Efendi'nin mülkiyet kaydı ve mührü vardır. Hindî zâde Necib Efendi'nin 15 Safer 1240 tarihinde vefat ettiği yazılıdır. H. 1163 tarihinde Abdulfeyyaz Çelebi tarafından istinsah edilmiştir. Eser Şeyhülislam Zekeriyyazade Yahya efendiye ithaf edilmiştir. Kronolojik olarak tertip edilen münşeatta yazarın dostları ve devlet adamları ile olan mektupları yer almaktadır.

Başı:

حقهٔ لعلين عنبر اكين دهن سخن سرايان پسنديدهٔ مدعا بر نافچة المسك مضمون و معنادر

Sonu:
رویمال ایتدوکی عرض اولنور ع عمر دولت همیشه افزون باد

17.

Eserin adı : Münşeât / منشآت

Müellifi : Abdülkerim Çelebi b. Sinan /عبد الکریم چلبی بن سنان

Demirbaş numarası : 198907475

Tasnif kodu : T.816.217

Ebru kağıt kaplı, mukavva bir cildi vardır. Nesih yazı ile krem renkli filigranlı kağıda yazılmıştır. 71 varaktır. Kağıt ölçüsü 208x130 (155x66) mm, satır sayısı 25'tir. Mihrabiyesi renkli nakışlı ve müzehheptir. İlk iki sayfa cetvelleri yaldızlı diğerleri kırmızı mürekkeplidir. Konu başlıkları, söz başları, matlaplar, beyt, nazm kelimeleri kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Sayfa kenarlarında bazı sözcüklerin açıklamaları yapılmıştır. Müş'ir bulunmaktadır. H. 1163 tarihinde Feyzullah tarafından istinsah edilmiştir. Önsüz ve 60 adet mektup bulunmaktadır.

Başı:
هزران هران حمد بدیع و ثنای جمیل که عنوان طراز مصحف توحید و هم آغوش استجابت و قبولدر

Sonu:
پر برك و نوا ایلیه باقی ایده حق جمله مرادادکی احسان. تمت. مکنت نوعروس ملتمس جلوه نمآی منصیهٔ ظهور اولمشدر.

18.

Eserin adı : Rûh-nâme / روح نامه

Müellifi : Pir Muhyiddin Mehmed b. Abdurrahman
/ پیر محی الدین محمد بن عبد الرحمن

Demirbaş numarası : 198907516

Tasnif kodu : T.811.216

Mukavva, üzerleri kırmızı, sırtı siyah bez kaplı, miklepli, şirazeli bir cildi vardır. Deffe içleri kartondandır. Harekeli nesihle cedid saykallı İstanbul kağıda yazılmıştır. 83 varaktır. Kağıt ölçüsü 208x139 (142x87) mm, satır sayısı 13'dür. 54a-57b ile 61a-83b yaprakları harekesizdir. Eser ve müellif adı, söz başları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. 2249 beyitten oluşmaktadır. Müş'ir vardır. Eserin sonu eksiktir. Yazar Emir Sultan müridlerindendir. Mesnevî tarzında yazılmış ve 2249 beyitten oluşmaktadır.

Başı:

بسم .....لا اله الاالله ديك مدام/ محمد رسول الله ديك مدام

Sonu:

يارين انده ديلكلر ايدركن/امت ايچجن زارى ايدوب اغلاركن

19.

Eserin adı : Mecmûa-i Gazeliyyât ve İnşâ / مجموعۀ غزليات و انشا

Müellifi :

Demirbaş numarası : 198907532

Tasnif kodu : T.811.2108

Kahverengi deri, sırtı kırmızı bir cildi vardır. Rika hat ile krem renkli ayyıldız filigranlı kağıda yazılmıştır. 57 varaktır. Kağıt ölçüsü 222x145 mm, muhtelif satırlıdır. Söz başları ve bazı ibareler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. H. 1233-1236 yıllarına ait inşa örnekleri ve muhtelif şiirler mevcuttur. Kerîmî, Fazıl, Ziyâ, Veysî, Fuzûlî, Şemsî, Vaslî, Nâbî, Esrâr, Vücûdi'den şiirler vardır. 6, 7b, 8b, 10b, 11,12a, 13b-15a, 17b-21a, 24a, 25a-26a, 27a, 31a-42b, 44b, 47a-48b, 49, 51b varakları boştur.

Başı:

٢٣ ص يوم پنچشنبه كونى ايالت سلستره دولتلو سعيد پاشا حضرتلرى

Sonu:

آيين باطللرى اولان حاجى صوبه آتدقلرى كون واقع اولمشدر

20.

Eserin adı : Mecmûa-i Münşeât / مجموعۀ منشآت

Müellifi :

Demirbaş numarası : 198907519

Tasnif kodu : T.816.2108

Yeşil mukavva, sırtı siyah meşin bir cildi vardır. Cilt sırtı ve kenarları oldukça yıpranmıştır. Rika hatla cedid İstanbul kağıda yazılmıştır. 54 sayfadır. Kağıt ölçüsü 247x162 (176x109) mm, satır sayısı 15'tir. Söz başları, bazı cümle ve kelimeler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Eserin başında fihrist vardır. Bazı sayfa kenarlarında arizalar mevcuttur. Çeşitli yazışma örneklerini içermektedir.

Başı:

مقام والاى صدارت عظمايه

Sonu:

تقديم عريضهٔ چاكرانمه جسارتم اولمشدر اولبابده

21.

Eserin adı : Şemsiyye-i Melhame / شمسيهٔ ملهمه

Müellifi : Yazıcı Sâlih (ö. 811/1409) / يازيجى صالح

Demirbaş numarası : 198907520

Tasnif kodu : 133.5

Yeşil mukavva, sırtı siyah meşin bir cildi vardır. Cilt sırtı ve kenarları oldukça yıpranmıştır. Rika hatla cedid İstanbul kağıda yazılmıştır. 134 sayfadır. Kağıt ölçüsü 247x162 (179x107) mm, satır sayısı 21'dir. Konu başlıkları, söz başları ve matlaplar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Cedvelleri siyah mürekkeple çizilmiştir. Müş'ir vardır. Eserin 197. sayfadan sonraki kısmı, eserin başladığı 63. sayfanın kenarından devam etmiş ve 103. sayfa kenarında son bulmuştur. Ayın özellikleri ve hareketlerini, meydana gelen değişiklikleri anlatmaktadır. Astroloji üzerine yazılan ilk Türkçe mesnevi olarak bilinmektedir.

Başı:

بسم ..... الفصل اول در بيان حكم كرفتنى افتاب

Sonu:

تا ايره بوله طوراندە قمو/ خير ايله كيده جهانده اى عمو

22.

Eserin adı : Eş'âr / اشعار

Müellifi : Enderunlu Vâsıf (ö. 1824) / اندرونلى واصف

Demirbaş numarası : 198907521

Tasnif kodu : T.811.219

Yeşil mukavva, sırtı siyah meşin bir cildi vardır. Cilt sırtı ve kenarları oldukça yıpranmıştır. Rika hatla cedid İstanbul kağıda yazılmıştır. 11 sayfadır. Kağıt ölçüsü 247x162 (179x107) mm, satır sayısı 15'dir. Cetveller kurşun kalemle çizilmiştir. Enderunlu Vâsıf'ın Dîvan'ından şiirler içermektedir.

Başı:

نه ارار اى كل زيبنده يانكده او كدى / كوروب آنكله اولان جلوه كى ياغم اريدى

Sonu:

تازه سومك دم پيريده دوشر مى واصف / غير و ازكچ نه زمان او صلانه جفسز آحريف

23.

Eserin adı : Mecmûa-i Eş'âr / مجموعۂ اشعار

Müellifi :

Demirbaş numarası : 198907523

Tasnif kodu : T.811.2108

Yeşil mukavva, sırtı siyah meşin bir cildi vardır. Cilt sırtı ve kenarları oldukça yıpranmıştır. Rika hatla cedid İstanbul kağıda yazılmıştır. 17 sayfadır. Kağıt ölçüsü 247x162 (179x107) mm, satır sayısı 15'dir. Söz başları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Ragıb Paşa, Sultan Mustafa han-ı sâlis, Haşmet, Bosnavî, ve Fıtnat'tan şiirler vardır.

Başı:

كچمده عمرم كند شتى مركك استقبالنه / زمانك شو طبيب رشيدينى كور كم

Sonu:

قريم فتحك ايدن اولور ايسه مطلب / غيره داغين يا تاريخ غرعب

24.

Eserin adı : Mecmûa-i Eş'âr ve Münşeât / مجموعۂ اشعار و منشآات

Müellifi :

Demirbaş numarası : 198907471

Tasnif kodu : T.818.21

Çiçek şemseli, zencirekli, yıpranmış bir cildi vardır. Rika, dîvânî karışık hatla, krem renkli kağıda yazılmıştır. 68 varaktır. Kağıt ölçüsü 212x133 mm, satır sayısı muhteliftir. Bazı söz başları, bazı kelimeler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. 1b-14b, 22b-23b, 24b, 25b-26a'da 1230, 1237, 1239 yıllarına ait ariza, tezkire, takrir ve münşeat örnekleri vardır. 7a'da Kemalpaşazade, Ebussuûd ve Behâyi efendilerin fetvaları, 22a'da Tophane camiinde okutulacak mevlid vardır. Diğer sayfalarda ilaç tarifleri, dualar, Osmanlı padişahları listesi, Ragıb Paşa, Fehim, Pertev, Cam, Saib, Mevlana, Enverî, Behçet, Yahya, Nefi, Vâsıf ve Osman Molla'ya ait şiirler vardır.

Başı:

نه عجب تيز گچر ذوق و صفا هنگامى / ايرمدين نصف نهار ايرشور اخشامى

Sonu:

قورت لاتيه ايله صارى بويه اولور

25.

Eserin adı : Câmasbnâme / جامسب نامه

Müellifi :

Demirbaş numarası : 198907536

Tasnif kodu : 398.22

Yeşil renkli mukavva, sırtı mavi bez kaplı bir cildi vardır. Harekeli nesih hatla aharlı nohudî renkli cedid kağıda yazılmıştır. 62 varaktır. Kağıt ölçüsü 183x126 (135x80) mm, satır sayısı 13'tür. Söz başları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Dânyâl peygamberin oğlu Câmasb'ın başından geçenleri ve Şâh-ı Mârân'ın yanında geçirdiği günleri anlatmaktadır. H. 1277 tarihinde istinsah edilmiştir. Mensur olup müş'ir vardır. İçerisinde Bulkiya, Şâh-ı Sahre, Cihân Şah bin Taymus'un hikâyeleri vardır.

Başı:

محمد صلوات اللهم صل على محمد و على ال محمد. راو يلر قولنده انى كوردى كم بر اولو دريا كبى بر عظيم

Sonu:

اللهم صل على سيدنا محمد و على ال سيدنا محمد و على اله و صحبه اجمعين سنه ١٢٧٧

26.

Eser adı : Münşeât / منشآت

Müellifi :

Demirbaş numarası : 198907507

Tasnif kodu : T.816.2108

Kahverengi, zencirekli bir cildi vardır. Dîvânî hatla krem renkli ay filigranlı kağıda yazılmıştır. 42 varaktır. Satır sayısı muhteliftir. Yazılar sayfalara çarpraz olarak yazılmıştır. Son iki varak yırtılmıştır. H. 1188 yılına ait münşeat örnekleri vardır.

Başı:

بسم ..... بنم سعادتلو مكرمتلو مودتلو قرنداشم

Sonu:

باقرلر هر كميك ايسه مكتوبكز ايله كوندروب باقرلرى تسليم ايدهلم

27.

Eser adı : Noktatu'l-Beyân / نقطة البيان

Müellifi : Şeyhzâde Mehmet Muhyiddin
شيخ زاده محمد محى الدين /

Demirbaş numarası : 198907490

Tasnif kodu : 297.72

Vişne renkli, zencirekli, köşebentli bir cildi vardır. Deffe içleri turuncu kağıt kaplıdır. Nesh ve Rika hatlarla mavi Avrupa kağıda yazılmıştır. Konu başlıkları, ayet ve hadisler, söz başları ve cetveller kırmızı mürekkeple yazılmıştır. 33 varaktır. Kağıt ölçüsü 197x137 (143x83) mm, satır sayısı 15'tir. Müş'ir vardır. Zilhicce 1277 tarihinde istinsah edilmiştir. Eser Hz. Ali'ye nisbet edilmektedir. Ayet, hadis ve kelam-ı kibardan istifade ederek tasavvufi konular açıklanmaktadır.

Başı:

بسم ..... قوله تعالى سنريم اياتنا فى الافاق و فى انفسهم

Sonu:

هيچ كمسنه شيخ صحبتندن محروم كتدوكى يوقدر مكر كيم بنده برى اوله تمت.

28.

Eserin adı : Şerhu Kasîdeti'l-Münferice / شرح قصيدة المنفرجة

Müellifi : İsameddin Ebu'l-İsme Mustafa el-Üsküdarî
(ö.1203/1788-9) /
عصام الدين ابو العصمة مصطفى الاسكدارى

Demirbaş numarası : 198907604

Tasnif kodu : 892.71

Vişne rengi, zencirekli bir cildi vardır. Harekeli talik yazı ile krem renkli arma ve vazo filigranlı kağıda yazılmıştır. Konu başlıkları, mısralar, matlaplar, keşideler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Altın yazdızlı çerçeve ile çevrilidir. Müş'ir vardır. Sayfa kenarlarında çeşitli eserlerden alıntılar ve açıklamalar vardır. 74 varaktır. Kağıt ölçüsü 213x155 (143x69) mm, satır sayısı 17'dir. 5 Cemaziye'l-evvel 1180 tarihinde müellif tarafından kaleme alınmıştır. İbnü'n-Nahvî'nin Kaîdetü'l-Münferice'sinin şerhidir. Kaside Allah'a teslimiyeti ve güveni anlatmaktadır.

Başı:

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذى اعطانا عصمة عن الخلق السمج

Sonu:

و الاصحاب و بعناية الملك الوهاب على يد مؤلفه الفقير الى ربه القدير...مادار الشمس و القمر

29.

Eserin adı : Acâib-i Mahlûkât / عجائب مخلوقات

Müellifi : Yazıcıoğlu Ahmed Bican (ö.870/1466)
يازيجى اوغلى احمد بيجان /

Demirbaş numarası : 198907482

Tasnif kodu : 030

Ebru kaplı mukavva, deffe içleri sarı kartondan bir cildi vardır. Nesh yazı ile nohudî renkli kartal filigranlı bir kağıda yazılmıştır. Eser adı, söz başları, keşideler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. 44 varaktır. Kağıt ölçüsü 187x126 (136x78) mm, satır sayısı 13'tür. Müş'ir vardır. Coğrafya ile ilgilidir. Ay, güneş, maden, bitki ve hayvanlardan bahsedip bunların özelliklerin efsanevi ve acayip yönlerini anlatmaktadır.

Başı:

بسم ..... الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على رسوله

Sonu:

و چوره يانن آت ايله قيلادى آفتدن آمين اولسون

30.

Eserin adı : Bâh-nâme / باه نامه

Müellifi : Taytus Yâdigâr-ı Muzaffer Şâh
طيطوس يادكار مظفر شاه /

Demirbaş numarası : 198907534

Tasnif kodu : 610

Siyah deri ciltli olup sağ deffesi düşmüştür. Cildi oldukça yıpranmış vaziyettedir. Harekeli nesih hatla, nohudî renkli, çapa filigranlı kağıda yazılmıştır. Eser adı, söz başları kırmızıdır. 78 varaktır ancak sonu eksiktir. Kağıt ölçüsü 206x145 (147x86) mm, satır sayısı 11'dir. Sultan Yakub adına hazırlanmış Bah-nâme-i Padişâhî'nin muhtasar çevirisidir. 70a-82b arasında hastalıklar ve onlara iyi gelen yiyecekleri anlatan eksik bir risale, 83a-88b ilaç terkibleri vardır. Eser rutubet almıştır. Müş'ir vardır. Gazneli hükümdarı Gazan Mahmud Han'ın oğlu Muzaffer Han'ı sağlığına kavuşturmak için Nasireddin-i Tûsî tarafından kaleme alınmıştır.

Başı:

بسم ..... حمد و سپاس و شکر و بی قیاس اول حضرت الوهییه در

Sonu:

تیمار اولنه اکر بیوك ادمده بله اولورسه بو منوال

31.

Eserin adı : Arapça-Türkçe Sözlük

Müellifi :

Demirbaş numarası : 198907506

Tasnif kodu : T 423.8

Kahverengi meşin, zencirekli bir cildi vardır. Kağıt ölçüsü 160x111 (120x67) mm, satır sayısı 15'tir. Talik yazı ile krem renkli, ay damgalı kağıda yazılmıştır. Müstakil bir eser değildir. LK-279 yer numaralı yazmanın 163a-171a varakları arasında yer almaktadır. Arapça-Türkçe sözlüktür.

Başı:

بسم ..... بدایت دراست فراست کتابت

Sonu:

کفاف تمام وفاق نفاق مشاق فراق ختم ختام

32.

Eserin adı : Firişteoğlu Lügati

Müellifi : İbn Melek, Firişteoğlu Abdullatif b. Melek (ö. 821 /1418) / ابن ملك،فرشته اوغلی عبد اللطیف بن ملك

Demirbaş numarası : 198907505

Tasnif kodu : T 423.6

Kahverengi meşin, zencirekli bir cildi vardır. Kağıt ölçüsü 160x111 (130x68) mm, satır sayısı 15'tir. Talik yazı ile krem renkli, ay damgalı kağıda yazılmıştır. Müstakil bir eser değildir. LK-279 yer numaralı yazmanın 129a-162b varakları arasında yer almaktadır. Arapça-Türkçe sözlüktür. En eski Arapça Türkçe sözlüklerden biridir. Müellif, torunu Abdurrahman için manzum olarak kaleme aldığı eser yirmi iki kıtadan meydana gelmektedir ve büyük bir kısmında Kur'ân-ı Kerîm'de geçen Arapça kelimelerin karşılığını vermektedir.

Başı:

بسم ..... حمد بی خدا اکا که ذاتی / صفتی لم یلد ولم یولد

Sonu:

سوز تمام اولدی دیمك تم الكلام و السلام.

33.

Eserin adı : Tuhfe-i Şâhidî / تحفهٔ شاهدی

Müellifi : Şâhidî İbrahim (ö. 957/1550) / شاهدی ابراهیم

Demirbaş numarası : 198907504

Tasnif kodu : T 423.7

Kahverengi meşin, zencirekli bir cildi vardır. Kağıt ölçüsü 160x111 (130x68) mm, satır sayısı muhteliftir. Divanî hat ile krem renkli, ay damgalı kağıda yazılmıştır. Müstakil bir cilt içinde değildir. LK-279 yer numaralı yazmanın 97b-127b varakları arasında yer almaktadır. Konu başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Mesnevî'nin anlaşılması için kaleme alınmış Farsça-Türkçe manzum bir sözlüktür. Eser Safer 1187 tarihinde istinsah edilmiştir.

Başı:

بسم ..... بنام خالق و حی و توانا / قدیم قادر و بینا و دانا

Sonu:

شادهییه هر کیم ایلرسه دعا / ایده محشرده شفاعت مصطفا

34.

Eserin adı : Mecmua-i Lügât / مجموعه لغات

Müellifi :

Demirbaş numarası : 198907503

Tasnif kodu : T 423.6-7

Kahverengi meşin, zencirekli bir cildi vardır. Kağıt ölçüsü 160x111 (123x68) mm, satır sayısı 15'tir. Talik hat ile krem renkli, ay damgalı kağıda yazılmıştır. Müstakil bir cilt içinde değildir. LK-279 yer numaralı yazmanın 40a-96a varakları arasında yer almaktadır. Arapça-Farsça-Türkçe bir sözlüktür. 40a-48b, 60b-67a'da Arapça-Türkçe, 49a-50b'de Farsça-Türkçe, 50b-52b, 57b-60a, 67b-75b'de Arapça-Farsça, 52b-57b'de Türkçe-Türkçe, 76a-96a'da ise üç dilde de sözcükler vardır.

Başı:

بسم ..... الله نبی ملك سما ارض شمس قمر

Sonu:
رسل جمع رسل، سبیل یول، مصنف دوزیجی.

35.

Eserin adı : Risâle-i Lügat ve'n-Nahv/ رسالۂ لغت و النحو

Müellifi :

Demirbaş numarası : 198907502

Tasnif kodu : T 423.7

Kahverengi meşin, zencirekli bir cildi vardır. Kağıt ölçüsü 160x111 (120x74) mm, satır sayısı 15'tir. Divanî hat ile krem renkli, ay damgalı kağıda yazılmıştır. Müstakil bir cilt içinde değildir. LK-279 yer numaralı yazmanın 9b-39b varakları arasında yer almaktadır. Farsça-Türkçe sözlüktür. Müş'ir vardır.

Başı:
بسم ..... دانستن بلمك، شناختن اگلامك، آموختن اوكرنمه، خواندن اوقومق

Sonu:
ن صد هزار هزرا بار هزار

۹۰۰۰۰۰ ۱۰۰۰۰۰۰

36.

Eserin adı : Seyahat-nâme / سیاحتنامه

Müellifi : Evliyâ Çelebi b. Dervîş Mehmed Zillî (ö.1094/1683)
اولیا چلبی بن درویش محمد ظللی/

Tasnif kodu : 910.4

Sırtı ve köşebentleri siyah, meşin, bez kaplı bir cildi vardır. Kağıt ölçüsü 200x152 (155x103) mm, satır sayısı 21'dir. 104 varaktır. Rik'a hat ile kartal arma filigranlı kağıda yazılmıştır. Müş'ir vardır. Söz başları ve bazı kelimeler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Eserin sırtında "Evliya Çelebi'nin İstanbul'un fethi tarihidir" yazılıdır. Eserin baş kısmı eksiktir.

Başı:
تحفه نام تواریخده مسطوردر حتی دفتر سلطان...بعده بوطونا

Sonu:
دخی مدد بولوب یا ودود اسکله‌سنده دفن ایتمشدر

37.

Eserin adı : İskendernâme / اسکندر نامه

Müellifi : Ahmedî-i Germiyânî Taceddin Ahmed b. İbrahim
تاج الدين احمد بن ابراهيم احمدى كرميانى / (ö.815/1412)

Tasnif kodu : T.811.215

Kırmızı bez ciltlidir. Kağıt ölçüsü 260x170 (220x130) mm, satır sayısı 17 satırdır. 113 varaktır. Harekeli nesih hatla saykallı krem renkli kağıda yazılmıştır. Müş'ir vardır. Söz başları, cetvelleri kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Altı cilttir. 1. Cilt 113 varak, 2. Cilt 76 varak, 3. Cilt 86 varak, 4. Cilt 107 varak, 5. Cilt 105 varak, 6. Cilt 86 varaktır.

Başı:

بسم...ذكر بسم الله الرحمن الرحيم قامو نسنه ده اولدر علم حليم

Sonu:

سلطان احمدى خان صاحب زمان سلطان احمد

38.

Eserin adı : Necâtu'l-Garîk / نجاة الغريق

Müellifi : Aziz Mahmud Hüdâyî (ö.1038/1628)
عزيز محمود هداي /

Tasnif kodu : 297.72

Siyah renkli, şemseli, sırtı bez bir cildi vardır. Sırtı tamir görmüştür. Kâğıt ölçüsü 190x118 (145x63) mm, satır sayısı 17'dir. 1b-10a varakları arasındadır. Talik hatla, terazi filigranlı kağıda yazılmıştır. 1a'da Receb Efendi'ye ait Tarikat-ı Muhammediye şerhinden bir nakil, Ahmed Münif'in temellük kaydı ve Hafız Seyyid Ahmed adına bir mühür vardır.

Başı:

خدايه حمد و منت اول اخر كه اولدر ظاهر و باطنده ظاهر

Sonu:

ميسر ايله توفيق و هدايه ايره مطلوبنه تا كم هداي

39.

Eserin adı : Sikke-i Manzûme-i Durubi'l-Emsâl
سكهٔ منظومهٔ ضروب المثال /

Müellifi : Hıfzî / حفظى

Tasnif kodu : 398.9

Sırtı siyah meşin, yeşil desenli kâğıt kaplı bir cildi vardır. Cildi oldukça yıpranmıştır. Kâğıt ölçüsü 247x162 (176x106) mm, satır sayısı 15'dir. 210-245. Varaklar arasındadır. Rik'a hattıyla, krem renkli cedid İstanbul kâğıda yazılmıştır. Sözbaşları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Cetvelleri siyah mürekkeple çizilmiştir. Farsça atasözlerinin Türkçeye manzum olarak çevirisidir. 213-219 varaklarının kenarlarında Kâdirî'nin yazdığı atasözlerini içeren bir kaside, 239-240. Sayfalarda ise Kâ'imî'ye ait bir şiir bulunmaktadır. Varak kenarlarında açıklamalar mevcuttur.

Başı:

بسم.....منت اول حضرت عظیم الشانه تصلیه بادی ایجاد چهار ارکان

Sonu:

اندکی حسن به از بسیاری مال دعا دارم که دو سوراخ را کمه کرد

اشیائ خلق درد سراست

Sonuç

Sadece bir kurumun değil, bulunduğu ülkenin, insanlığın ortak mirası olan el-yazmaları kültür hazinesidir. Bu hazineler üzerinde araştırmacıların ulaşabilmesi, ancak kataloglar vasıtası ile mümkün olmaktadır. Bu çalışmada eserler genel kataloglama sistemine ve yazma eser tasnif kurallarına uygun olarak ele alınmış ve incelenmiştir. İncelemede eserlerin ve müelliflerin isimleri hem Latin harfleri ile hem de Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır. Eserin altındaki açıklamalarda ise eserin cilt ve tezhip özellikleri, müellifi, temellük ve istinsah kayıtları gösterilmiştir. Tanıtılan eserlerin başlama ve bitiş cümleleri, Osmanlı Türkçesine göre yazılmıştır. Eğer kitabın başında ve sonunda eksiklik varsa, bu durum belirtilmiştir. Eserin yazı çeşidi, varak numaraları, satır adedi, kâğıt ve cilt özellikleri ve genel durumu hakkında kısa bilgiler verilmiştir.

Meclis Kütüphanesinde bulunan el yazmalarının çoğu dil bakımından başta Osmanlı Türkçesi olmak üzere Farsça, Arapça ve Ermenice ile yazılmıştır. Bazı eserler ise iki ya da üç dil kullanılarak yazılmıştır. Konu bakımından ise edebiyat, tarih, din, tasavvuf, siyaset gibi konuları içeren eserlerden oluşmaktadır.

Bu çalışma ile Türk edebiyatı üzerinde çalışma yapacak bilim insanlarına yardımcı olması amacıyla Osmanlı Türkçesi ile yazılmış yazma eserleri bir araya getirerek tanıttık. Bu değerli eserleri ilim dünyasının istifadesine sunduk.

Notlar

(*) menteslisahin@gmail.com

Kaynaklar

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yazma Eserler Kataloğu Üniversite A-B Koleksiyonları. (2006). Hazl.: Derya Örs, Kemal Tuzcu ve Muhammet Hekimoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yazma Eserler Kataloğu (II/1) Mustafa Con AB Koleksiyonları. (2008). Hazl.: Derya Örs, Kemal Tuzcu ve Muhammet Hekimoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.

Alparslan, Ali (1997), "El Yazması" *Eczacıbaşı Ansiklopedisi*. İstanbul: Yapı-Endüstri Merkezi Yayınları.

Alparslan, Ali (1997), "Hat" *Eczacıbaşı Ansiklopedisi*. İstanbul: Yapı-Endüstri Merkezi Yayınları.

Arseven, Celal Esad (1943), "Tezhib". *Sanat Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı

Balkanal, Zeynep (2002), "Bilgi ve Sanatı Kaplayan Sanat: Ciltçilik" *Türk Ansiklopedisi* c.12. içinde (341-349). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

BMM Zabıt Ceridesi (1920*)* , Devre 1, Cilt 4, Birleşim 74, 28.09.1336.

BMM Zabıt Ceridesi (1922), Devre 1, Cilt 16, Birleşim 141, 07.0.1.1338.

BMM Kütüphane Encümeni Karar Defteri (1923), 25.02.1339.

Bursalı Mehmed Tahir (2009), *Osmanlı Müellifleri I-II-III*. Yay. Haz.: Mustafa Tatçı ve Cemal Kurnaz. Ankara: Bizim Büro Basımevi.

Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi El Yazması Eserler Kataloğu Cilt I. Hazl.: Abdullah Ceyhan (1988), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

Mahir, Banu (2005), *Osmanlı Minyatür Sanatı*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Mollaibrahimoğlu, Süleyman (2007), *Yazma Eser Terminolojisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat.

Özen, Mine Esiner (1998), *Türk Cilt Sanatı*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Türkiye Yazmaları, www.yazmalar.gov.tr adresinden erişildi.

Taşköprüzade Ahmed Efendi (2007), *eş-Şakaiku'n-Numaniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. Çev.: Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayınları.

Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu -TÜYATOK (22) 18: Çankırı İl Halk Kütüphanesi Yazmaları Kataloğu (1998), Hazl.: Servet Bayoğlu [ve diğerleri]. Ankara: Milli Kütüphane Başkanlığı.

Turkiye Yazmaları Toplu Kataloğu -TUYATOK (1): Anıtkabir, Cumhurbaşkanlığı, TBMM,

Adıyaman İl Halk Kütüphanesi. (1979). Hazl.: Mujgan Cunbur [ve diğerleri]. Ankara: Milli Kütüphane.

http://acikerisim.tbmm.gov.tr:8080/xmlui/

Toplum Bilimleri Dergisi

Ahmet ÖZALP (*)

SOSYAL PSİKOLOJİ PERSPEKTİFİNDEN DİN PSİKOLOJİSİNE GİRİŞ: SEMBOLİK ETKİLEŞİMCİ TEORİ ÖRNEĞİ

öz

Tarihsel dönemlerin başlangıcından itibaren din olgusu tarafından etkilenmemiş toplumsal bir yapı bulunmamaktadır. Bununla birlikte, birey doğumuyla bir grubun içerisinde var olur. Grup, bireyi sosyalleşme süreci ve kültürlenme vasıtası ile şekillendirir. Ancak; birey, grup içinde bu sosyalleşme ve biçimlendirme sürecinde pasif bir nokta da değildir. Onun bakış açısının hem grubu etkilediği gibi hem de grubun inanç, düşünce ve davranışları bireyin hal ve hareketleri üzerinde etkili olur. Din ve inanç bu sosyal psikolojik ortam da grubun tüm yapısı üzerinde dolaylı ya da doğrudan işlevlere sahiptir. Bireyin gruba ait olma ve kendi yaşamını anlamlandırma ihtiyacı, her yönünü kuşattığı için, birey dini inançlara yönelir ve kendi benlik yapısını da grubun dini inançlarına ve tutumlarına göre şekillendirir. Sosyal ortamda yaşamak zorunda olan insanlar; inanışları, yaşayışları nedeniyle bir dine inanmamaları veya dinden etkilenmemeleri oldukça zordur. Özellikle, bireyin grupla olan ilişkileri düşünüldüğünde, onun herhangi bir dine inanmasa dahi grup ile olan bağından dolayı, grupta kendini dini sosyal bir benlik geliştirmeye zorlar. Sosyal benliği, din ile olumlu ilişkiler geliştirirken, içsel benliği ise onun dine bakış açısında sahne arkası tutumlarını yansıtır. Makalemizde temel amaç, bireyin ve grubun karşılıklı iletişimsel ve etkileşimsel yönü ve bunların din olgusu ile karşılaştırılması üzerine eğilmektir.

Ülkemiz literatüründe ayrı bir disiplin olarak çalışılmamış ve Din Psikolojisi ya da Din Sosyolojisi arasında varlığını sürdüren Sosyal Psikolojik Din Psikolojisi'nin bu konu ile olan ilişkisi makalenin temel inceleme noktası olacaktır.

anahtar kelimeler

İnanç, Sosyal Psikoloji, Birey, Grup, Sosyal Psikolojik Din Psikolojisi

abstract

An Introdiction to the Social Psychology of Religion: Symbolic Interaction Theory Example

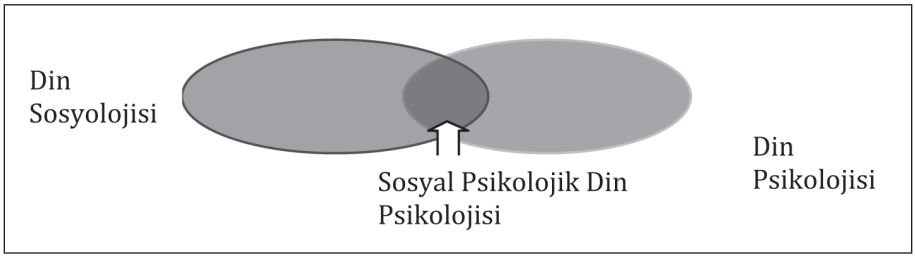
Since the very beginning of the time, there has not been a single social institution that is not affected by the religion. Likewise, upon the birth a person joins a group. Group shapes the individual by socailizing process and enculturation. Still, individual is not a passvive point within the group. Individual's point of view affects the group and groups ideas, likewise, beliefs and behaviours affects individuals behaviours. Religion and faith have direct or indirect effetcs on this social- psychological setting over the whole dynamics of the group. Since the individual is covered by explanation of life and desire to be in a group, individual is affected by the phenomenon of the religion, thus shapes the sense of self according to groups religious beliefs and attitudes. Its very hard for people living in a socail group to not to believe in a religion or not to be affected by it. When the dynamics between the individual and the group is considered, even though he/she doesn't believe in a religion, the bond between the group and individual pushes he/she to create a religious social identity-ego. While the social self creates a better bond with the religion, inner self displays what is in deep down. Our paper's objective is hightlighting this problem exactly: transactional and communicational ways between the group and individual and comparing them with the concept of religion. The Social Psychology of Religion, which is not studied as a different area and living between the Psychology of Religion and Sociology of Religion, will be the main research point of the paper.

Key Words: Faith, Social Psychology, Individual, Group, The Social Psychology of Religion

GİRİŞ

Bilimsel araştırmalarda başlıca sorun problemin belirlenmesi ve konunun seçimidir. Dini inanç ile ilgili çalışmalar, zengin içeriği ve ortaya çıkarılmamış bilgi parçacıkları nedeniyle araştırmacılara konu seçiminde sorunlar yaşatmaktadır. Bu bağlamda tezimizin konusunu belirlemeden önce, inanç ile ilgili yapılmış araştırmaları karşılaştırıp analiz ettiğimizde; evrenin herhangi bir yerindeki mezhep, din veya inanç sisteminin farklılıklarına rağmen; yine bunların karşı kültürel yayılım gösterme, geleneğe büründürme ve asimile etme gibi benzerlikler taşıdığını görmekteyiz. İnsanların inanç ve bilme gibi ihtiyaçlarının yanı sıra fizyolojik ihtiyaçlarının da varlığı; onları benzer şeyler yapmaya yönelten dürtüler; bir arada bulunma ve kendi benliklerini koruma gibi ihtiyaçları da insanları diğer canlılardan farklı kılmaktadır. İnsanoğlunun, fizyolojik ve psikolojik bir yapıya sahip, dini inançları, yaşamı, inançlarına verdiği değerleri ile bu inançlara yönelik tutumları ve algıları sosyal bilimler tarafından incelenmektedir. Onun fizyolojik ihtiyaçları dışındaki ruhsal varlığı, benliği ve grup içindeki değerleri sosyal psikolojik bir bakış açısı ile incelenir. Bu konular üzerinde görüş birliğine varmak ve genellemeler yapmak oldukça zordur. Bireylerin yaşamlarında dini inançların yeri; dinin algısal boyutları, dini gruplara, dindar olan ya da olmayan bireylere yönelik algılar, tutumlar ve bilinç halleri gibi konular ve inanç ile ilgili çalışmalar sosyal psikoloji ve din arasında bir araştırma sahası oluşturmuştur (Beit-Hallahmi ve Argyle, 1995). Bireyin ayrılmaz bir parçası olan dinin, her sosyal kurumu doğrudan ya da dolaylı olarak etkilemesi nedeniyle, soyut ve somut işlevlerinin bireylerin ve grupların yaşantıları içinde incelenmesini de oldukça zorlaştırmıştır. Dinin bireylerin yaşamını kutsal şemsiyesi ile kuşatması, kararlarında etkili olması, yaptırımları ile sosyal normlara baskısı araştırılması zor olan konulara sadece birkaç örnektir (Malinowski, 1934; akt: Spinks, 1963). Ancak, tüm bunların yanında inanç olarak dinin, bireye hem sosyal ortamda hem de ruhsal anlamdaki etkisi modern sosyal psikolojik bakış açısı ile inanç alanının incelenmesini zorunlu kılmaktadır. Psikoloji biliminin ortaya çıkışına kadar dinin bireyler üzerindeki etkileri felsefe ve dini ilimler tarafından çalışılmakta idi. Modern Psikoloji'nin ortaya çıkışı ile din ve inancın incelenmesinde farklı araştırma yöntemleri geliştirilmiş ve bilimsel yollar daha çok kullanılmıştır. Psikoloji bilimi alt dallarından olan Sosyal Psikoloji ise daha sonraları gelişecek, bireyin başkalarının gerçek ve hayali varlığından nasıl etkilendiğini inceleyecektir. İnancın Psikoloji'nin yöntem ve tekniklerinin kullanılarak incelenmesi, gözlem ve deneye tabi tutulmasını gerekli kılmıştır. İlk olarak davranışçı psikologlar tarafından sadece gözlenebilen davranışların incelenmesi, Psikoloji çalışmalarını dini araştırmalardan uzaklaştırsa da dini inancın etkisi ile şekillenen ruhsal alanın Psikoloji tarafından incelenme ihtiyacıyla yeniden dini çalışmalar Psikoloji biliminde önem kazanmıştır. Davranışçı psikologların çalışmalarında dini konuların

eksikliği, insan hayatında bir hayli işleve sahip olan dinin birey üzerindeki ruhsal etkilerinin anlaşılması amacıyla din alanı psikologlar tarafından yeniden incelenmeye başlanmıştır. Davranışçıların insan psikolojisi hakkındaki tezlerinin yetersiz kalması bilim insanlarını farklı bakış açılarına yönlendirmiştir. Davranışçıların; sevgiyi, vicdanı, duyguları açıklamakta sadece biyolojik faktörlere önem vermesi bazı bilim insanları tarafından eleştirilmiştir. Psikoloji bilimin ortaya çıkışıyla birlikte, Psikoloji bilimine katkıda bulunan ve dini araştırma sahasına girmeyen psikolog çok az sayıda idi. İnancın psikolojik boyutlarını inceleyen ilk bilim insanlarına Abraham Maslow, C. G. Jung, S. Freud, Erich Fromm, Alfred Adler ve Victor Frankl örnek olarak verilebilir (Ayten, 2006). Bu bilim insanları sayesinde dini inanç, Psikoloji'nin yöntem ve teknikleri tarafından araştırılmış ve bu bilim insanlarının tuttuğu ışık sayesinde Sosyal Psikoloji'de inancın toplumsal boyutlarının incelenmesi de önem kazanmıştır.



Şekil 1. Sosyal Psikolojik Din Psikoloji'nin Bilimler Arası Yeri

Şekil-1'te görüldüğü gibi Sosyal Psikolojik Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi ve Din Psikolojisi'nin ilişkisi her üçünün de ortak yönleri olduğu yönündedir. Bu yüzden bu alanlarda yapılan çalışmalar genellikle branşlar arası tartışmalara neden olmaktadır. Ancak multidisiplener çalışmaların hakim olduğu günümüz bilim dünyasında bu tartışmaların azalmaya başladığı söylenebilir.

Sosyal Psikolojik Din Psikolojisi ve İnanç

İnanç, Psikoloji araştırmalarında Psikoloji biliminin başlangıcından beri incelenmektedir. İlk olarak Psikoloji biliminin temellerinin oturtulması ve yöntemleri ile birlikte Psikoloji'nin bir bilim olarak tanınmasıyla başlayan süreç, W. James tarafından dini davranışların incelenmesine eş değer bir zamana denk gelir. Din konularının Psikoloji biliminin yöntemleri ile araştırılması onu Psikoloji'ye bağlı kılarken, Din Psikolojisi adıyla bir alan da ortaya çıkarmıştır. Din Psikolojisi, Psikoloji'nin bir alt branşı olarak bireylerin dini davranışlarını, dindarlıklarını, din değiştirmelerini, aşkınlık gibi olguları genellikle bireysel temelde inceleme-

ye koyulmuştur (James, 1902). Ancak ne Din Psikolojisi'nin mikro tarzdaki birey üzerindeki incelemeleri ne de Din Sosyolojisi'nin makro açıdan yaklaşımları bireyin grup içinde ya da başkalarının hayali ya da gerçek varlıklarına göre dini davranışlarını ve inançlarını nasıl şekillendirdiğine tam olarak cevap verememiştir. Bu branşlarda yapılan çalışmalar ya aşırı derecede bireye odaklanmış ya da çok üst düzeyde toplumsal yapı ile sınırlı kalmıştır. Bu nedenledir ki, daha grupsal düzeylerde inancın bireyin ve toplumun hayatındaki yerinin anlaşılma isteği, Sosyal Psikoloji'nin yöntembilimi ile dini konuların incelenmesini gerekmiştir. Sosyal psikolojik bir bakış açısı ile inancın incelenmesinin Sosyal Psikoloji'nin yöntem ve tekniklerinden yararlanma zorunluluğunu beraberinde getirmesi, inancın araştırılmasını bilimsel anlamda daha grupsal araştırma sahasına çekmiştir. İnancın sosyal psikolojik yöntemlerle incelenmesi Sosyal Psikolojik Din Psikolojisi adı ile bir alanın ortaya çıkmasına neden olmakla kalmamış, bu alan kullandığı yöntemler ile Din Psikolojisi'nden ayrılmıştır. Benzer bir şekilde inancı bu yönleri ile inceleyen yeni bir bilim dalı ortaya çıkmıştır. Sosyal Psikoloji'nin tarihinin tam olarak anlaşılması Sosyal Psikolojik Din Psikolojisi'ni Psikolojik çalışmalardan ve Din Psikolojisi'nden ayıran özelliklerin belirginleşmesi açısından önemlidir (Hallahmi ve Arygle, 1995).

Sosyal Psikoloji'nin ilkleri ele alındığında "Sosyal Psikolojiye Girişi, 1908" adlı eser ilk olarak McDougall tarafından kaleme alınmış ve bu eserde çeşitli yöntemler incelenmiştir. Her ne kadar bu çalışma Psikoloji temelli olsa da Ross tarafından benzer isimli bir eser daha sosyolojik bakış açısı ile kaleme alınmıştır. McDougall'ın çalışması içgüdüsel teorileri ve motivasyon süreçlerini incelemiştir. Ancak dini durumlar bu araştırma sahasına dahil edilmemiştir. Sosyal Psikoloji başlangıçta iki ana düşünceyle ortaya çıkmıştır. Bunlar: Völkerpsikoloji ve Lebon sayesinde adı sürekli geçen kitle psikolojisidir. Halk Psikolojisi olarak düşünülen ilk akım aslında halkın psikolojisinin anlaşılmasına yönelik bir alan olarak düşünülmüştü (Bkz. Ross, 1908). Bu amaçla olsa gerek ki, Völkerpsikoloji düşüncesi genelde Kültürel Psikoloji olarak adlandırılmaktadır (McGarty ve Haslam, 1997). İlk olarak Wundt tarafından ortaya atılan Völkerpsikoloji, grup içersindeki bireylerin davranışlarını ve düşüncelerini kendi başlarına değil bir grup tarafından oluşan etki ile gerçekleştirdikleri; birlikte hareket eden bu kişilerin benzer inanışlara ve davranışlara yöneldiklerini iddia etmekte idi. Bu düşüncenin ortaya çıkmasının temelinde Almanya'nın parçalanmış yapısının nasıl birleştiği sorusu yatmaktadır; anlaşılan Almanya'nın nasıl dağınık bir halden birleşik bir hale geçtiği ve bu sürecin temel karakteristikleri incelenmekte idi. Ancak 20. yüzyıla girildiğinde bu düşünce etkisini kaybedecek modern sosyal psikolojik yöntemler ile tutumlara, bilişe ve algı araştırmalarına dönülecekti (McGarty ve Haslam, 1997). Modern sosyal psikolojik çalışmalarda ise bilişsel bakış ağırlık kazanmaya başlamış ve yakın döneme kadar bu bakış açısı etkisini

sürdürmüştür. Çalışmaların temelinde bu kadar karmaşık olan zihinsel işlevlerin bireyler arasında, insanın yalnız olduğunda ya da diğerinin hayali ya da imasında nasıl değiştiğini incelemektir. Buna göre; İnsanlar bazı konuları yalnızken ve grup içinde iken farklı farklı algılarlar ve değerlendirirler (McGarty ve Haslam, 1997: 14-15). Bu dönemde, Sosyal Psikoloji'nin tarihsel temelleri derinlemesine incelenmese de, bir fikir sunma açısından kullanılmıştır.

Allport, Fromm, Arygle ve Beit-Hallahmi ve İnanç

İnancın gruplar ve bireyler üzerindeki etkilerini tarihsel olarak incelemek oldukça yorucu bir iş olarak görülmektedir. Ancak Bireysel ve Klinik Psikoloji'de gruplar ve bireylerin diğerleri ile kurduğu dini ilişkilerin incelendiği çalışmalar işimizi kolaylaştıracaktır. Örneğin; inanç ilk olarak James (1902)'in eseri olan ''Dini Deneyimin Çeşitliliği'nde'' psikolojik bir yöntembilim ile incelenmiştir. İlk olarak William James, Sosyal Psikoloji ve Psikoloji branşının çalışmalarını sentezleyerek bir araştırma ortaya koymuştur. Homans (1979)'ın çalışmalarında inancın, hem sosyal psikolojik bakış ile sosyolojik bir yapı, hem de sosyal psikolojik bakış açısı ile psikolojik bir yapı olduğu ifade edilmiştir. Ancak bu problem Homans'ın çalışmasındaki metodolojik bir sorun olarak görülmektedir. Daha sonraları yapılan çalışmalar derinleştikçe bu yorum ortadan kalkacaktır. Bu metodolojik sorun, asıl olarak inancı sosyal psikolojik bir bakışla inceleyen Allport'un çalışmaları sonucu ortadan kalkmıştır. Her ne kadar James, dini klinik ve bireysel olarak inceleyen bir yöntemin kurucusu olarak bilinmekte ise de, Allport da benzer şekilde sosyal psikolojik yöntemin ilk kurucularındadır. Allport, Sosyal psikolojik bakış açısı ile inancı incelemiş ve Sosyal Psikolojik Din Psikolojisi açısından oldukça önem arz eden "Birey ve Dini" (1950) adlı eserini kaleme almıştır.

Allport'a göre bireylerin her biri dini kendi yöntemlerine göre kullanmaktadır. Çalışmasında bireylerin inancı hangi nedenlerle kullandıklarını ve ona neyi atfettiklerini inceleyen Allport, "olgun ve olgunlaşmamış dindarlık" kavramlarını ortaya atmıştır. Adından da anlaşılan, benlik ihtiyaçlarının önlerine geçemeyen bir dindarlık söz konusudur. Olgunlaşmamış dindarlık yönelimine sahip olan birey Allport'a göre arzu ve heveslerinden ayrılamamış ya da onların ötesine geçememiştir. Bu tarz bir dindarlık kişiliğin gelişiminde ve bütünlüğünde herhangi bir etkiye sahip değildir. Olgunlaşmamış dindarlık insanın aşkın ihtiyaçları için de yeterli değildir. Birey manevi ihtiyaçları dışında dini, maddi ve egosal ihtiyaçlar için kullanır (Kayıklık, 2003: 128). Allport'a göre bu dindarlığın olumlulaşmaya ya da olgunlaşmaya başlaması, tutarlı bir biçimde nesneler ile girilen iletişim ve etkileşim tecrübeleri ile olmaktadır. Olumlu başka bir ifadeyle olgun dindarlıkta birey dini değerlerini üst değerler olarak algılar ve ona yöne-

lik davranışlar sergiler (Holm, 2004: 113). Zihinsel açıdan olgun davranabilen insan yine olgun dindarlığa sahiptir. Allport'un çalışmaları incelendiğinde dini davranışların ve duyguların sonradan kazanıldığı görülmektedir. Allport, dönemin davranışçı akımlarından etkilenmiştir. Örneğin; onun bir bebeğin çamura benzetilip şekillendirebileceğine olan inancı, onun davranışçı bir bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir. Allport'a göre çocuğun dini yaşantısına sosyal yaşantılar, kültür ve alışkanlıklar etki eder ve dini yaşantısını yine bunlar belirler. Bu bakımdan çocuklar dini çevreden öğrenirler. Çocukluktan ergenliğe geçiş sürecinde bireyin dini davranışlara neden sahip olduğu hakkında bir düşüncesi yoktur. Ancak çocukların hem benmerkezci olmaları hem de taklit yolu ile dini öğrenmeleri, onları bu davranışlara koşulsuz uymaya iter. Allport (2004: 21-29)'a göre dini duygular sadece bireylerin hislerinden kaynaklanmaz, dini duygu hem kognitif hem de sezgisel (duygusal) bir süreçtir. Birey, dini duygular ile sonsuz bir yaşama yönelmekte ve ona itaat etmektedir. Allport'a göre bireylerde dini duygu çok derinlerde bulunmaktadır. Herhalükarda, dini duygular bireylerin iletişim araçları olarak derinlerde bulunur ve kurumsal yapılardan doğrudan etkilenmez. Allport'un çalışmaları sosyal psikolojik bir bakış açısı ile incelendiğinde, genel olarak inanca sosyal psikolojik bir bakışın temellerinin atıldığı anlaşılmaktadır. Ancak bütün bunlarla Allport'dan önce yapılan çalışmaları sosyal psikolojik bakış açısından ayırmaya çalışmak yanlış bir girişim olacaktır. Bu bağlamda çalışmanın nitelik ve metodoloji açısından önemi dikkate alınmalıdır.

Psikanalist olan ve Freud ile karşı karşıya gelip ego ve libido üzerinde tartışmalara giren önemli bir bilim insanı da Fromm'dur. Fromm ilk olarak dinin tanımlanmasındaki metodolojik hatalardan bahsederek işe koyulur. O, dini (2004: 31), "Her hangi bir grubun bireylerince paylaşılan ve o bireylere belli bir hedef ve belli bir bağlanma amacı kazandıran orta düşünce ve davranış sistemi" olarak tanımlamaktadır. Tanım dikkatle incelendiğinde Fromm'un, dinin Tanrının ürünü olarak değil; bir grubun icadı olarak ortaya çıktığı düşüncesine sahip olduğu görülmektedir. Fromm aslında dinlerin çeşitliliğinin arttırılmasını istemekte idi. Onda Orta Asya, Çin, Hindistan, kabile inançlarının da din tanımına girdiği düşüncesi mevcuttu. Fromm (2004: 6), "Dindarım demekle dindar olunmaz, asıl önemli olan, doğru ve adaletli yaşamak ve bunu gerçek yaşamda uygulamaktır" diyerek dindarlığın bilgi boyutu ve inanç boyutundan çok deneyimsel boyutunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla, Tanrı gibi tek bir otoritesi olmayan inançlar da Fromm'a göre din kategorisinde incelenmelidir.

Fromm'a göre dini bir inanç, karakter ile bütünleşirse anlamlı ve kuvvetlidir. Fromm bu bağlamda inancı duygulanımlar ile benzer şekilde işlemiştir (Fromm, 2004: 74). Fromm'un düşüncesinde, "İnsanlar dine bir inanç eylemi

olarak değil, katlanılmaz şüphelerden kaçmak için sığınmaktadır. Çünkü onlar bu kararlarını sadakat duygusuyla değil güven ihtiyacıyla vermektedirler." Bireyler güven ihtiyacı dolayısıyle inançlara bağlanmakta idiler. Başka bir ifade ile, ileride meydana gelecek her şeyden bu inanca sığınma durumu ya da olacaklardan kaçınma korkusu, dini insanların gözünde önemli hale getirmişti. Fromm, dindarlığın kaynağına indiğinde onu kendi ifadesi ile "özgürlükten kaçış" olarak niteler. Fromm'dan anlaşılan din bir anlam arayışı olarak ortaya çıkmaktadır. Derinlerde bir duygulanım olarak ortaya çıkar ve güven duygusu ile körüklenir. Bu açıdan incelendiğinde Fromm'un dine Psikanalitik bir bakış açısı ile yaklaştığı görülür. Bunun yanlışlığı ya da doğruluğu tartışılmaz, ancak ifade edilebilir ki, Fromm'un çalışmalarında bireylerin bir sığınma aracı olarak grup yoluyla dini ilişkilere girmesi bir bakıma onun çalışmalarına sosyal psikolojik boyut katmaktadır.

Son olarak, Arygle ve Beit-Hallahmi'nin yaptığı çalışmalar günümüz modern Sosyal Psikolojik Din Psikolojisi çalışmalarına öncülük etmektedir. Bunlara kısaca değinilirse; "The Social Psychology of Religion, (1995)" ve "The Psychology of Religious Behaviour, Belief, and Experience, (1997)" sosyal psikolojik yöntemle yapılmış çalışmalardır. Her iki teorisyen de genel olarak meta-analiz yöntemi kullanmıştır. Onların eserlerinde bireylerin dindarlık, tutum, mezhepsel farklılıklar ve etkileşimler, dini davranış teorileri, politik ve sosyal dini davranışlar, bireysel ve grupsal dindarlık konuları çerçevesinde değerlendirmeler yapılmıştır. Bu değerlendirmeler oldukça önemlidir. Çünkü "Sosyal Psikolojik Din Psikolojisi" isimli eser yeni bir bilimin isminin kullanıldığı ilk kitaptır.

Sonuç olarak; genel bir perspektiften bakıldığında 1975'ten sonraki çalışmalar daha çok dini gruplara, politik ilişkilere ve davranış teorilerine kaymaya başlamıştır (Arygle ve Beit-Hallahmi, 1995). Ayrıca daha önceleri Allport ile başlayan süreç, modern düşünürler ile devam etmiştir. Bu isimlere, Allen Bergin, James Hilman, Robert Emmons, Julian Jaynes, Kenneth Pargament örnek olarak gösterilebilir. Ülkemizde de benzer nitelikte bu çalışmalara ilgi duyulduğu görülmektedir. Örneğin; Çapcıoğlu'nun gençler üzerine yaptığı çalışmalar oldukça önem arz etmektedir. Örneğin; "Religious Attitudes Toward Male-Female Relationships in Northern Turkey'' (2004) adlı çalışması bireylerin dini tutumları üzerinde yapılmış alan ile ilgili dikkat çekici çalışmalardan biridir.

Dini Davranışı ve İnancı İnceleyen Sosyal Psikoloji Teorileri

Bu başlık altında değerlendirilecek konular, birey ya da gruptaki dini davranışları inceleyen teorilerden oluşacaktır. Din, insanlığın var oluşundan itibaren bireylerin ve grupların tutum ve davranışlarını çeşitli açılardan etkilemesinden dolayı Sosyal Psikolojik Din Psikolojisi içinde oldukça önemli bir yere sahip ol-

muş ve söz konusu etkinin nedenlerini inceleyen teoriler geliştirilmiştir. İnanç ile ilgili konuların teorik açıdan araştırılmasında birtakım zorluklar bulunmaktadır. Bunun nedenlerinin başında dini davranışlar, deneyimler ve inançlar bireyler arasında oldukça sezgisel ve niyetsel farklılıklara yol açan karmaşıklıklar gelmektedir (Argyle ve Beit-Hallahmi, 2013: 178). Bu farklılıkların sınırlandırılıp belirli bir teoriye dayandırılması araştırmaların niteliği ve niceliği açısından sorunlara neden olacaktır.

Sembolik Etkileşimci Teori ve İnanç

Gündelik yaşamda bireyler zamanın kısa tarihi içinde sürekli bir iletişim ve etkileşim ihtiyacı duymuşlardır. İnsanların birlikte geliştirdikleri semboller vasıtası ile etkileşime girmeleri onların bir arada yaşamasına etki etmiştir. Ancak bireyler iletişimlerini bir takım araçlar ile yapmak zorunda idiler. Bu nedenle dil, mimikler, yazılar gibi birden çok vasıta, onların diğeri ile olan etkileşimine derinden etki etmiştir. Sembolik Etkileşimci teori bütün bu gündelik yaşamda etkileşim ve iletişimi inceleyen bir teori olarak Amerikan Sosyolojisi'ni ve Sosyal Psikolojisi'ni etkilemiş ve araştırma sahasına farklı bir gözle baktırmıştır. Bu konu ile ilgili araştırma yapan ve teorinin gelişmesine etki eden bazı isimler; George Herbert Mead, Charles Horton Cooley ve Ervin Goffman gibi önemli şahsiyetlerdir (Şenol, 1994).

Sembolik Etkileşim teorisine göre, birey ve toplum sürekli bir etkileşim halinde gündelik yaşamdadır. Sembolik bakış açısı ilk başlarda insanları bir organizma şeklinde düşünse de sonraları daha çok gündelik yaşama inerek bireyin duygusal sosyalizasyonuna odaklanmıştır. Teori inanç bağlamında incelenirse, bireyin toplumla ve toplumun bireyle olan karşılıklı ilişkisinin sadece duygusal anlamda olmadığı hemen her alanda ortaya çıktığı görülür. İnanç da bu alanlardan biridir (Manis, vd., 1978). Cooley'in düşüncesinde toplum organik bir bütün gibi karşılıklı bir etkileşim halindedir. Eğer bu etkileşim zarar görürse, bir düzensizlik durumu baş gösterecektir. Bireylerin diğerlerinden farklılıkları ortaya çıkacak ve öteki durumu farklı bir kategori olarak görünecektir. Toplum ile birey arasındaki bağ koptuğu zaman birey kendini başka bir grupla özdeşleştirecek ve farklılaşacaktır. İnanç, bu durumda bireyleri etkileyen, önemli bir düşünce sistemidir. Onun ibadet, dua, ibadethane, ezan, çan, kutsal kitap, rahip, imam vs. gibi bir takım sembolleri mevcuttur. Dinlerde genel olarak başka dinden olan bireyleri birtakım sembolik nitelendirmelerle isimlendirmek bunun bariz bir örneğidir. Bu bağlamda; kafir, münafık, bunların karşısında ise mümin gibi örnekler verilebilir. Bu nedenle inanç bireylere birtakım sorumluluklar yükler. Burada "ben'in" diğeri ile olan ilişkisi inançla belirlenir. Bu durumda, semboller ya da kategoriler daha sahne arkası kalmaktadır (Şeker, vd., 2011).

Her inançta olduğu gibi "ben"in de oluşabilmesi için diğerinin varlığı gereklidir. Bu nedenle "ben"in varlığı "ötekinin" tasarlanması ile meydana gelebilir. "Öteki"nin sahne arkası veya kendini topluma nasıl sunduğu ile ilgili olarak "ben"in düşünceleri mevcut olacaktır. İnanç, bu düşünceleri şekillendirecek ve ona şemalar vasıtası ile yardımcı olacaktır. Schnapper (2005)'in de yorumladığı gibi "ötekinin mi beni etkilediği yoksa aksinin mi geçerli olduğu tam anlamı ile belirgin değildir. Sembolik etkileşime göre inanç, bireyler tarafından meydana getirilmiş bir sosyal gerçeklik olarak ortaya çıkar. Sürekli bir sosyal inşada inanç, kendini sosyal değişimde tarihsel olarak yeniden ve yeniden inşa eder. İnançsal pratikler grupların ve bireylerin kendilerini gerçekleştirmelerini sağlamak için ortaya çıkarılmış sosyal pratiklerdir. Bu sosyal pratikler sayesinde bireyler ve gruplar kimliklerini açığa çıkarıp paylaşabilirler veya kazanabilirler (Andersen & Taylor, 2002). Tüm bunlardan anlaşılmalıdır ki, sembolik etkileşim dini tarihsel ve sosyal pratikleri içinde bir inşa süreci olarak görürlür. Örneğin; dine anlam yükleme ya da dini bir anlam arayışı olarak görme sembolik etkileşimin temel varsayımıdır. Her nasıl ki, bireyler dini sembollere anlamlar yükler ve o anlamlar yolu ile ritüellerini sergilerse, inanç bu noktada bireyin bir anlam arayışı olarak ortaya çıkar. Çünkü birey neye inandığını ve neden inandığını sürekli sorgular. Ancak sembolik etkileşim bu anlamda inanca makro bakmak yerine mikro bakarak yola çıkmayı tercih eder. Bireylerin ve grupların birbirleri ile olan etkileşimi ve onların dine yükledikleri anlamları incelerler. Örneğin; aynı din içindeki kutsal kitabın her grup tarafından farklı yorumlanması, sembolik etkileşimcilerin temel inceleme konularından biri oluşturur (Weaver ve Agle, 2002).

Bu teori üzerinde dini inanç kapsamında ülkemizde yapılan sayıca çok çalışma olmasa da özellikle Köse tarafından "popüler dindarlık, 2013" üzerine yapılmış araştırmadır. Araştırmada sembolik etklileşimci Berger ve Luckman (2008: 3-9)'ın "gerçekliğin sosyal inşaası" teorisi sembolik etkileşimci bir bakış ile ülkemiz türbe araştırmalarına yöneltilmiştir (Köse, 2013: 15). Teoriye göre gerçeklik gündelik yaşam içinde karşılıklı etkileşim halinde yeniden ve yeniden inşa edilir. Köse'ye göre; Trabzon'da "Hakiki Baba" türbesinde insanlar orada bulunan şahıstan mucizeler beklemektedirler. Bununla da kalmayıp oluşan sosyal realitede mucizlerin gerçekleştiği düşüncesi yaygınlaşmış da bulunmaktadır. Bireylerin belirli türbelere giderek oralarda sosyal gerçeklik yaratması ve bunu çevresine sunması sadece türbelerin kutsallığı üzerinden değil ayrıca; birtakım sembollerle de etkileşim halinde olması sayesinde gündelik yaşam dini inanç yolu üzerine inşa edilmiştir. Kutsalın yeniden inşası süreci türbe etrafında bulunan ağaca da sembolik bir anlam yükleyerek, bezler bağlayarak hem türbede hem de çevresinde birtakım karşılıklı etkileşim gerçekleştirerek gerçekleşmektedir. Çalışamada bireylerin türbeden ne tür istekleri bulunduğu da kullanılan kelimelerin sayısına göre içerik analizi yapılarak bulgulanmıştır. Bu isteklerde;

doktor: 48 kez, sağlık: 24, hastalık: 135 ve evlilik: 25 kez kullanılmıştır. Bireylerin türbe üzerine inşa ettikleri gerçeklik birtakım isteklere ve değerlere dayanmakta ve yoksunluklar şekilde oluşmaktadır (Köse, 2013: 25).

Din gibi sosyal hayatı oldukça derinlemesine etkileyen kurumun bireyin sembolik yaşantısına ve dünyasına da benzer şekilde etki ettiği görülmektedir. Sembolizmin dinin bir parçası olması ve ayrıca din kurumunun sembolik ritüelizm açısından zengin olması nedeniyle birey kendini en iyi şekilde dini yaşantı içerisinde ifade edebilmekte ve birtakım ritüellerle sembolik bir dünyada yaşamaktadır. Yaratılmış gerçekliğin gündelik yaşam içinde yeniden ve yeniden inşası bireyi karışıklıktan yeni sembollere birtakım yeni anlamlar yükleyerek kurtarmaktadır. Bu açıdan bakıldığında zaman içerisinde yeni dini sembollerin doğması ve ritüellere etki etmesi bireyin yine aynı sembollere verdiği anlamlarla sınırlı kalmaktadır.

Ölüm Korkusu Teorileri

Ölümün oldukça evrensel bir gerçek olduğu bilimsel kanıtlara dayanmadan somut küçük bir gözlem ile de ispatlanabilir. Ölüm görünürde yaşayan varlıklar için en negatif rasyonel bir durumudur. Ölüm konusu tüm dini inançların merkezi konumlarını işgal eden hayati bir rol oynar (Beit-Hallahmi and Argyle, 1997). Din, bireyler açısından rasyonel ya da onlar için anlamlı açıklamalar ortaya koyar. Ölüm de belirsiz bir olgu olmasına karşın din tarafından açıklamalar getirilerek rasyonelleştirilmeye çalışılır. Ölüm korkusu, ölümden sonraki yaşam ve bütün bunun neden olduğu anksiyete ile bireyin dine yönelmesine neden olur. Dini davranış teorileri içinde ölüm korkusu teorisi dine yaklaşmada somut açıklamalar getiren teorilerden biri olmuştur. Teori üzerinde birçok deneysel çalışma yapılmış, dini davranışların ve inançların ölüm korkusunu azalttığını ve dindar bireylerde ölüm korkusunun daha az olduğunu iddia eden bir yaklaşım benimsenmiştir.

Ölüm korkusunun dini davranışa neden olup olmadığını araştırmak için geliştirilen en önemli ölçeklerden biri Spilka ve arkadaşları (1977) tarafından geliştirilmiştir. Aşağıda bir tablo halinde verilecek bu çalışma güvenirliği yüksektir ve birçok çalışma da başvuru kaynağı olmuştur. Bu çalışmada ölüm korkusunu ölçmek için kelime seçim ölçekleri geliştirilmiş, bireylerin ölüm ile olan kelimelere verdikleri tepkileri ölçülmüştür (Williams ve Cole, 1968).

Ölüm korkusu, ölçekler tarafından tamamen ölçülemesi mümkün olmayan karmaşık insan yapısının sayısal verilere dayandırılarak açıklanmaya çalışılmasından ileri gelmektedir. Ölüm, bireyin dini yaşantısında merkezi bir rol oynamaktadır. Britanyalı vatandaşlar üzerinde yapılan bir deneyde onlara han-

gi durumların kendilerimi Tanrı hakkında düşünmeye ittiği sorulmuş, katılan katılımcıların %67'si bu soruya ölüm yanıtını vermiştir (Feifel, 1974). Bu bağlamda, dindarlık ve ölüm korkusu arasındaki ilişkiler de araştırılmıştır. Söz konusu çalışmada dindar bireylerin normal bireylere göre daha az ölüm korkusu yaşayacakları düşünülse de, bu tür çalışmalarda genellikle iki değişken arasında negatif bir ilişki bulunmuştur. Bununla birlikte dış dindarlıkta pozitif bir ilişkiye de rastlanmıştır (Baston ve Ark, 1993).

Tablo 4: Ölüm Algısı ile İçsel ve Dışsal Dindarlık Arasında İlişkiler

Ölüm Algısı Biçimleri	**Dini Biçimi**	**Mistik Biçimi**	**Biososyal Biçimi**	**Yaratıcı Biçimi**	**Doğa Biçimi**	**İçsel**	**Dışşal**
Yalnızlık, acı olarak ölüm	-0.31b	0.06	0.19	0.34b	-0.02	-0.11	0.32b
Öbür dünya ödülü olarak ölüm	0.60b	0.08	0.24a	-0.14	-0.06	0.51b	0.03
Ölüme yönelik farklılıklar	-0.38b	-0.15	0.13	0.34b	-0.04	-0.33	0.12
Bilinmeyen olarak ölüm	-0.20a	-0.12	0.00	0.23a	0.23a	-0.35b	-0.35b
Suçluluk duygusuna göre göre ölüm	-0.17	0.03	0.47b	0.40b	-0.03	0.08	0.34b
Yokluk olarak ölüm	-0.32	-0.02	0.30b	0.45b	-0.14	-0.17	0.28b
Doğal son olarak ölüm	0.18	-0.34b	0.00	-0.11	0.43b	-0.08	0.17

Notlar: a: $p<0.05$ (2 tailed), b: $p<0.01$ (2 tailed), N:105

Kaynak: Spilka ve Ark, 1977

Ölüm korkusunun dini davranışa neden olup olmadığını araştırmak için geliştirilen en önemli ölçeklerden biri Spilka ve arkadaşları (1977) tarafından geliştirilmiştir. Tablo 4'de yorumlanan bu çalışmanın güvenirliği yüksektir ve birçok çalışma da başvuru kaynağı olmuştur. Bu çalışmada ölüm korkusunu ölçmek için kelime seçim ölçekleri geliştirilmiş, bireylerin ölüm ile olan kelimelere verdikleri tepkileri ölçülmüştür (Williams ve Cole, 1968).

Bilişsel İhtiyaç Teorisi

Tutumlar ve inançlar sosyal psikologlar tarafından en çok çalışılan konuların başında gelmektedir. Sosyal psikolojik araştırmalar göstermektedir ki, inançlar

bilişsel ihtiyaçlar yolu ile tatmin edilmektedir. Dinler bireye uyumlu, kısmen mantıklı bazı fenomenlerin açıklamasını yaparlar (Katz ve Stotland, 1957). Bireyler bu sayede açıklayamayacakları şeylere dini bakış geliştirdikleri için tatmin olurlar. Bilişsel ihtiyaçları tatmin olmuş olan insan ise daha çok uyumlu ve adapte olmuş bir birey olarak ortaya çıkar ve kendini gerçekleştirir. Bilişsel ihtiyaç teorisi dinin kaynağını bireyin bilişsel ihtiyaçlarında görür. Bilişsel ihtiyaçların tatmin edilmesi teoriye göre din yolu ile olur ve bu sayede birey dine daha sıkı bağlanır. Çalışmaların çoğu göstermiştir ki, bilişsel tutarlılığa olan baskı, kabul edilmiş inançları da kapsar ve birbiriyle uyumlu olma eğitimi gösterir (Abelson ve Ark, 1968). Birey kendini bilişsel çelişkilerden uzak tutmak için kabul mekanizmasını işletir. Bu kabul mekanizması, dini inançların birbiri ile çatışması ya da çelişmesi durumunda hemen işe koşulur ve tutarsızlık durumu atlatılır. Dini inançların oluşumunu ve gelişimini açıklamaya çalışan bu teori, bireylerin inanç ile ilgili konularda mantıklı açıklamalara ihtiyaç duyduğunu ve bu yolla da bilişsel tutarlılıktan uzak durduğunu iddia eder.

Bununla ile birlikte dini inancın tüm gruplar ya da bireyler tarafından benimsenmediğini belirtmek gerekir. Zira inancın gruplar ve bireyler üzerindeki etkisinin şiddet ve yoğunluğu onun kabulünü veya reddini doğrudan etkilemektedir. Bu nedenle, grup içindeki birey o inanca sahip olmasa dahi grup tarafından dışlanmamak için inanmadığı bir şeyi kabul etmek zorunda kalabilir. Dini inançlarda ve davranışlarda grubun birey üzerindeki etkisi yadsınamaz. Örneğin; Gelişim psikoloğu Piaget ve arkadaşları ergenlerde soyut kavramların nasıl oluştuğunu ve bunların dini inançlar ile uyumlu olup olmadığını gözlemlemiştir. Ergenler dini soyut kavramları algılamada oldukça yetersiz kalmışlar ve bu nedenle Piaget, teorisinde inancı evrelere ayırıp incelemeyi tercih etmiştir. Ancak ergenler soyut kavramları anlayamasalar da, onların bu kavramları rasyonalize etmeye ne kadar istekli oldukları Piaget tarafından ifade edilmiştir. Bu yönden Piaget'in teorisi inancın ergenler üzerinde ne tür gelişimsel etkilere yol açtığını incelemiştir (Elkind, 1971: 403-415). Diğer yandan onun teorisi, bireylerin dini deneyim ve yaşantıların yaşam amaçlarına ve kimlik problemlerine nasıl yardımcı olduğunu açıklamaya çalışmıştır.

Weber (1922)'in de ifade ettiği, din, hayatın irrasyonel görüntüsünü anlamlandırma ile ilgilenir. Bilişsel ihtiyaç teorisi, bu bağlamda şeytan, kötülük, ölüm ve acı çekme gibi olaylara, ki bu olaylar bilim tarafından çözülemez bir durum olarak gözükür, çözüm üretmeye çalışır. Teoriye göre din, tam olarak bilişsel çelişkileri çözen bir araçtır. Bilişsel problemler ayrıca din tarafından bazı farklı şekillerde de yorumlanabilir. Örneğin; "Biz nasıl dünyaya geldik?", "Dünyanın yaratılış amacı nedir?" ve "Hayatın anlamı ne olabilir?" gibi sorular bilişsel kapsamda dinin uğraştığı meselelerdir. Bununla birlikte hayatta kötülüğün

ve acıların bulunmasının nedeni, hayatın kabul edilemez bazı yönlerinin olması gibi düşünceleri de bu konuya dahil edebiliriz. Teorinin asıl anlatmaya çalıştığı şey, dinin kognitif sorunsallara nasıl yanıt verdiği ve bu yanıtlarında bireyleri tatmin edip etmediğidir (Berger ve Luckmann, 1967: 414-415).

Dinin kimlik ve amaç sorunsallarına yardım ettiği konusunda elimizde çok açık kanıtlar ve deneysel birikimler olmasa da, inancın entelektüel düşüncelere ve yaş dönemlerine göre bireyin kimliği üzerinde önemli etkileri mevcuttur. Örneğin, Erikson (1958), kimliğin açıklanmasına ilişkin varsayımlarını deneysel metotlarla inceleyerek dini düşüncelerin ve yaşantıların bireylerin kimlik çatışmalarına nasıl katkıda bulunduğunu ortaya koymuştur. Dindar bireyler ona göre, daha az kimlik çatışması geçiren bireyler olarak görülür. Ayrıca psikolojik ve sosyolojik kanıtlar göstermektedir ki, dini inançlar bireylere hayatın anlamı, amaçları vs hakkında bilgiler verir ve bireyin grup içinde sosyalleşmesini de sağlar (Akt. Argyle ve Beit-Hallahmi, 2013:179-180).

SONUÇ

Dini inancın incelenmesi Sosyal Psikolojik Din Psikolojisi içinde birtakım teoriler vasıtasıyla yapılmaktadır. Ancak bunlar kendi içlerinde çatışmakta ya da benzer varsayımlar ortaya atarak karışmaktadır. Sembolik etkileşimci teori dini inancın bireyin zihnindeki anlamları ve toplum sembolleri yoluyla gerçeğin etrafında dolaşmak yerine tam merkezine müdahale etmektedir. Dini gerçeklik de bu dünya da bireyin kendi tarafından ve kendi kısıtlı zihni ile anlaşılmış ve bireyler arası karşılıklı olarak yorumlanmıştır. Her ne kadar ölüm korkusu ya da bilişsel ihtiyaç gibi teoriler dini inancı kognitif zeminde açıklasalar da onlar da bireyin kendi gündelik yaşamda oluşturduğu gerçekliklerin dışına çıkamamaktadır. Bu bağlam da ritüeller zenginliği olan dinin bireyin doğumundan itibaren onun tercihi dışında kalmış bir olgu olması nedeniyle hem sosyal bir öğrenme hem de kutsal bir şemsiye olmaktadır. Sosyal Psikoloji metodolojisi ile dini inancı ya da bireyler arası davranışları incelemiş olan bilim insanları, ki buna en iyi örneklerden birisi Allport olur, dini sadece bireyin duygusal yaşantısı ile sınırlamamış onu grup içerisinde incelemeyi uygun görmüşlerdir. Sembolik etkileşimde grup benin öteki karşısındaki yerini belirler. Dini gruplarda bireylerin rolleri ve davranışları da bu şekilde belirlenmektedir. Her ne kadar dini olsa da gruplar bireyin benliğinde sadece soyut bir gerçeklik olarak kalmaktadır. Bu soyut gerçeklik hem bireyi hem de grubu şekillendirmekte ve yenilemektedir.

Son olarak, dinin birey ile grup arasındaki karşılıklı ilişkisine ve gündelik yaşam inşasındaki yerine bir bütününün parçalarındaki anlamlar olarak bakmak, sembolik bir bakışla dini inançların birey ve grup üzerindeki etkisine ışık tutmaktır. Bu sosyal realitenin inşaası süreci içinde incelenebilecek konuları ise; dini tutum, algı, inanç, benlik, kişilik ve etkileşim oluşturmaktadır. Bunun

nedenine gelindiğinde; dini inancın bu konular üzerinde doğrudan ve dolaylı etkileri olduğu oldukça açıktır. Bireyin grup içinde ya da dışındaki tutumlarını geliştirmede dini inancın etkileri görüldüğü üzere oldukça çeşitlilik göstermektedir. Bireyler, karar alma ya da tutumlarını davranışlara dönüştürme sürecinde dini grup içinde gruba uyma, itaat ve adaptasyon gibi nedenlerden dolayı dikkatli davranmaktadır. Benzer şekilde dini olmayan bir grup içinde de dindar bireyin durumu buna benzer bir örnektir. Anlaşılmaktadır ki; grup, birey ve din arasındaki ilişki açısından, ne birey ne de grup; dini yaşam, inanç, tutum ve davranışlarında pasif değildir. Ne kutsal bir şemsiye olarak grubun dini yapısı bireyi tamamen pasif bırakmakta ne de aşırı bireysel bağımsız bir şekilde birey gruptan tamamen bağımsızlaşmaktadır. Teoriler kapsamında düşünüldüğünde ise; din, grubun oluşumunda, dini grup liderliğinde ve birçok farklı işlevler üzerinde de etkilidir. Bir gruba üye olan ya da herhangi bir şekilde dahil olan birey grubun dini yapısından etkilenmektedir. Söz konusu etkileme süreci tek taraflı değildir. Benzer şekilde birey dini grubu da etkilemektedir. Bu karşıklıklı sembolik etkileşim bireyin hem din ile olan ilişkisini düzenlemekte hem de grubun birey açısından yerini şekillendirmektedir. Bu dini sosyal realitenin inşa süreci durağan değil sürekli bir farklılaşmanın meydana geldiği bir oluşumdur.

Notlar

(*) Yrd. Doç., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

Kaynaklar

Abelson, R. P. et al. (1968). Theories Of Cognitive Consistency: A Sourcebook, Chicago: Rand Mcnally.

Allport, G. W. (1950). The Individual and His Religion, Newyork: Macmillan.

Allport, W. G. (2004), Birey ve Dini (Çev. B. Sambur), İstanbul: İnsan Yayınları.

Anderson, M. L. and Taylor, F. (2001). Sociology: The Essentials. Belmont, CA: Wadsworth.

Argyle, M. and Beit-Hallahmi, B. (2013). The Social Psychology of Religion. London and Boston: Routledge & Kegan Paul, 1975, reissued in the Psychology Revivals Series. London: Routledge.

Ayten, A. (2006). Psikoloji ve Din: Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri, İstanbul: İz Yayıncılık.

Baston, C. D., Schoenradei P., Ventis, W. L. (1993). Religion and the Individual, Newyork: Oxford University Pres.

Beit-Hallahmi, B. and Argyle, M. (1995). The Social Psychology of Religion, London: Routletge Press.

Berger, P. L. and Luckmann, T. (1967), The Social Construction of Reality, New York.

Çapcıoğlu, İ. (2004). Religious Attitudes Toward Male-Female Relationships in Northern Turkey, Annual Meeting of the Society for the Scientific Study of Religion (SSSR), October 22, Kansas City, Missouri, USA.

Elkind, D. (1971). The Origins of Religion In The Child, Review Of Religious Research, 6, Pp:403-15.

Feifel, H. (1974). Religious Conviction And Fear of Death Among The Healthy And The Terminally Ill, Journal For The Scientific Study of Religion, 13, Pp: 353-260.

Fromm, E. (2004), Psikanaliz ve Din (Çev. A. Arıtan), İstanbul: Arıtan Yayınevi.

Holm, N. G. (2004), Din Psikolojisi'ne Giriş (Çev. A. Bahadır), İstanbul: İnsan Yayınları.

Homans, P. (1979). The Case of Freud and Carl Rogers, Psychology in Social Context, Newyork: Irvington.

James, W. (1902). *The Variety of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Newyork: Random Hause.

Katz, D. Ve Stotland, E. (1959). A Preliminary Statement To A Theory Oo Attitude Structure And Change, Ed: S. Koch, Psychology: A Study of A Science, Vol: 3, Newyork: Mcgraw-Hill Pres.

Kayıklık, H. (2003). Allport'a Göre Dinî Yaşayışa Gelişimsel Bir Açılım, Dinî Araştırmalar c, 5 s. 15, ss. 121-138.

Köse, A. (2013). Popular Religiosity: A Socio-Psychological Study of Visiting Shrines in Turkey, Hamdard Islamicus, s. 3, c. 36, ss. 7-32.

Malinowski, B. (1934). The Foundations of Faith and Morals, Riddell Memorial Lectures, University of Durhum.

Manis, J. G ve B. N. Meltzer (1978). Symbolic interaction: A Reader In Social Psychology. Allyn & Bacon.

McGarty, C. & Haslam, A. (1997). (Ed.) *The Message of Social Psychology*, Cambridge: Blackwell.

Ross, E. (1908). Social Psychology: An Outline and Source Book, The Macmillan Company.

Schnapper, D. (2005). Öteki ile İlişki, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Spilka, B., Stout, L., Minton, B., Sizemore, D. (1977). Death and Personal Faith: A Pscyhometric Investigation. Journal For The Scientific Study of Religion 11, 16, pp.169-178.

Spinks, S. G. (1963). Psikoloji ve Din, London: Ethuen & Co Ltd, Çev: Koç, B ve Özcan, C. (2008). İlahiyat Fakültesi Dergisi, 13, ss. 307–318.

Şeker, M. ve F. Şimşek (2011). Ötekilik bağlamında 'Muhteşem Yüzyıl' dizisinin farklı ideolojideki gazetelerin köşe yazılarına yansımaları. - Türkiyat Dergisi, 483-501.

Şenol, D. (1994). Sembolik Etkileşim, Ankara: Belvak Yayınları.

Weaver, G. R., & Agle, B. R. (2002). Religiosity and Ethical Behavior in Organizations: A Symbolic Interactionist Perspective. Academy of Management Review, 27(1), pp. 77-97.

William, R. L. and Cole, S. (1968). Religiosity, Generalized Anxiety And Apprehension Concerning Death. Journal of Social Psychology, 75, pp: 111-117.

Toplum Bilimleri Dergisi

Necmettin ÇALIŞKAN (*)

KEHF SÛRESİ BAĞLAMINDA HZ. MÛSÂ VE SÂLİH KUL (HIZIR) KISSASI VE ANTAKYA'DA HIZIR İNANCININ SOSYO-KÜLTÜREL ETKİLERİ (**)

öz

Anadolu'da İslam'la ilk tanışma özelliğine sahip şehir olan Antakya, tarihin akışında uzun süreden beri Müslümanların yaşadığı bir şehirdir. Antakya'nın toplumsal dokusu ve kültürünün ana yapısı İslamiyet ile şekillenmiştir. Bu duruma etki eden faktörlerden biri de İslam öncesi dönemde de Antakya ve çevresinin tarihte dinî-tarihî kimliğe sahip değerli şahsiyetlerin yaşadığı bir bölge olmasıdır. Ayrıca sahabe döneminden günümüze çeşitli alanlarda İslamiyet'e hizmet etmiş birçok değerli şahsiyet bu bölgede yaşamıştır. Müslümanlar, ilk olarak 638 yılında Hz. Ömer (v. 644) döneminde bu şehri fethederek buraya iskân edilmişlerdir. Daha sonraları Antakya; hadis, fıkıh, tasavvuf, kıraat, tıp, matematik vb. alanlarda öne çıkmış âlimlerin uğradığı, yaşadığı ve yerleştiği önemli ilim merkezlerinden olmuştur. Bu âlimler "al-Antâkî" nisbetiyle anılmışlardır.

Kur'ân-ı Kerîm'de bahsi geçen gerçek inanç sahibi Habîb en-Neccâr'ın Antakya'da yaşadığı düşünülmektedir. İslam komutanı Ebû Ubeyde bin Cerrah (v. 638), Ahmed el-Kuseyrî (v. 1549), Bâyezit-i Bistâmî (v. 878), Dâvûd el-Antâkî (d. 1599) ve Ali bin Muhammed el-Antâkî (v. 987) gibi isimler Antakya'nın sosyo-kültürel hayatını şekillendiren bazı figürler olarak dikkat çekmektedir.

Anılan bağlamda Antakya bölgesinde kültürel yapıda önemli özelliğe sahip Hızır'ın (a.s) Müslüman kültüründeki yerini incelenmesi, bilimsel bilginin halka doğru dini bilgi olarak ulaştırılması açısından önemli görülmektedir. Çünkü Antakya ve çevresinde halk arasındaki inanca göre Sâlih Kul'un (Hızır a.s) birçok türbe ve makamının bulunduğu bilinmektedir. Bu çerçevede Antakya'da yaşayan insanlar arasında kabul edilen Hızır inancını Kehf Sûresindeki kıssa özelinde incelemek doğru dini bilgiye erişim çerçevesinde anlamlı bulunmuştur.

anahtar kelimeler

Hızır, Antakya, Kehf Sûresi.

abstract

Context of Khidr and Surat al-Kahf, the Socio-Cultural Effects of Khidr Faith in Antakya

Antakya (Antioch), the first city which has embraced Islam in Anatolia, has been a Muslim place for a long time. Main structure of social and cultural peculiarities of the city has been shaped predominantly by Islam itself. This is due mostly to the famous Islamic scholars who have deep religious and historical backgrounds, living in the city and around. Muslims have conquered Antakya for the first time and settled thereby during the period of Hz. Umar (d. 644). Later on, the city has become one of the main headquarters of the Islamic world, possessing several scholars who work in the fields such as hadith, fiqh, Islamic mysticism, recitation, medicine, mathematics and so on. Therefore, many scholars who lived in Antakya were named as "al-Antâkî".

Habib Najjar who is mentioned in Qoran as a true believer, is thought to live in Antakya, before the prophet Mohammed (SAV). The Islam commander Abu Ubeyde b. Jarrah (d. 638), Ahmed al-Kuseyri (d. 1549) Beyazit Bestami (d. 878), Dawood al-Antâkî (d. 1599) and Ali bin Muhammad Antâkî (d. 987) are among the famous figures who have deeply affected the socio-cultural life of Antakya.

Accordingly, searching and revealing the position of Khidr (pbuh) in Islamic culture, who is also a legendary figure in the social culture of Antakya and its region, and serving the true knowledge to people, is essential scientifically. There are many tombs and graves which are supposedly believed to belong to him in both Sunni and Nusayri beliefs. In this study, the Khidr belief among the people who live in this area will be evaluated, in accordance with what is told in the Surat al-Kahf in the Qoran.

keywords

Khidr (pbuh), Antakya, Surat al-Kahf,

I. GİRİŞ

İnsanlık tarihinin en eski yerleşim birimlerinden biri olan Antakya'da yaşayan pek çok şahsiyetin bu şehrin sosyo-kültürel yapısına önemli katkılar sağlamıştır. Diğer yandan birçok âlim "Antakyalı", "Antakya'da yaşamış" anlamında "el-Antâkî" nisbesi almıştır. Bunlardan bazılarının eserleri ve menkıbeleri kaynaklarda önemli yer tutmaktadır. Onların da Antakya'nın sosyo-kültürel yapısında izleri olduğu düşünülebilir.

Bu şahsiyetlerden Hz. Muhammed (a.s) öncesi dönemde yaşayan başta Habîb en-Neccâr olmak üzere günümüze kadar etkisini gösteren ve Antakya'yı İslam topraklarına katan Halife Hz. Ömer'in kumandanlarından sahabî Ebû Ubeyde b. Cerrah (v. 638), Ahmed b. Âsım el-Antakî (v. 853), Bâyezid-i Bistâmî (v. 878), Ali b. Muhammed el-Antâkî (v. 987), Ahmet el-Kuseyrî (v. 1549) ve Dâvûd el-Antâkî (v. 1599) gibi pek çok şahsiyetin bölgenin sosyo-kültürel yapısında etkileri olduğu bilinen bir gerçektir. Recep Tuzcu'nun tespitlerine göre "el-Antâkî" nisbesi alan 67 muhaddis bulunup bunlardan 27'sinin naklettiği hadisler, hadis kitaplarında yer almaktadır (Tuzcu, 2011: 37-38).

Kehf Sûresinde anlatılan Hz. Mûsâ-Sâlih Kul kıssanın geçtiği yer olduğuna inanılan Antakya ve çevresinde Sâlih Kul (Hızır a.s) inancı büyük önem arz etmektedir. Ayrıca kültürümüzde önemli yer tutan ve bölgeler arası farklılık gösteren Hızır ile ilgili inançlar, Müslümanlar arasında merak edilen konulardandır.[1]

İslam dünyasında, etkisi sadece tasavvuf çevreleriyle sınırlı kalmayan, canlılığını koruyan ve mitolojik çerçeveye büründürülen Hızır'la ilgili çeşitli inanç ve söylemler vardır. Bunlar arasında çocuklarını büyüten kadınların ninnilerinde Hızır'ın taş bebeğe can vermesi, yola giden çocuğun elinden tutması, eşiğine (kapısına) gelmesi ve uğur getirmesi gibi temenniler yer alır. Bilmecelerde Hızır'ın kılıç sallaması ve bir değnekle dağları yerinden oynatması anlatılır. Bu inançlara bağlı olarak "Kul sıkışmayınca, Hızır yetişmez", "Her vaktini hazır (her geceyi Kadir), her geleni Hızır bil", "Hızır gibi yetişmek, Hızır'a uğramak, Hızır'ın eli değmek" gibi atasözleri ve deyimler dil kültürümüzde yer alır (Kurnaz, 1998: XVII, 412; Uysal, 2000: 337).

Müslüman kültüründe Hz. Mûsâ'nın (a.s) ilim almak üzere kendisine müracaat ettiği anlatıla gelen Sâlih Kul (Hızır), Antakya ve çevresinin önemli manevi dinamiklerindendir. Çalışmamızda Hızır'ın (a.s) kimliği ve bazı özellikleri, kıssadaki ele alınış biçimi hem ilgili literatürden ve hem tefsir edebiyatında mevcut anlatımlardan yararlanılarak incelenip değerlendirilecektir. Kıssanın eğitim, din eğitimi, tasavvuf ve ğayb meselelerine ilişkin bilgiler açısından da önem arz ettiği, ancak bu mevzuların ayrı inceleme konusu olduğu muhakkaktır.

Hızır (a.s) hakkında bibliyografik taramalarda Kehf Sûresi bağlamında Hz. Mûsâ-Sâlih Kul kıssasının tanımlanan perspektiften ele alınmadığı görülmektedir. Bu bağlamda çalışmanın alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

II. SALİH KUL (HZ. HIZIR A.S)

Hızır kelimesi Arapça olup "hadır" (hadr, hıdr) şeklinde kullanılmakta ve Türkçe'de "Hıdır" veya "Hızır" şeklinde telaffuz edilmektedir. Sözlükte "Hadır" (el-Ehdar, el-Hadrâ) "yeşil, yeşile bürünmüş, yeşilliği çok olan yer" anlamına gelmektedir.

Lügat anlamından da anlaşıldığı gibi, Hızır kelimesi Kehf Sûresi'nde yer alan Sâlih Kul'un ismi olmayıp sıfat veya lakabıdır denilebilir. Nitekim Süleyman Ateş, Hızır'ın (a.s) hayat suyundan içerek maddî cisimle diriliğe eren bu âlemde bir insan değil, misal âleminde zaman zaman bazı insanlara görünen ruhsal bir varlık olduğunu söylemektedir (Ateş, ts: V, 315).

Bazı Müsteşrikler, Hızır inancının temelinde bir takım ilkel dinlerde yer alan bitki tanrısının olduğunu iddia etmektedirler. Hızır inancının kaynağı olarak Tevrat'taki "adı Filiz olan adam" (Zekarya, 6/12) inancının etkili olduğu da iddia edilmektedir (İA, V/I, 461). Bir kısım Müsteşrikler ise Hızır kelimesinin Arapça olmadığını, Gılgamış destanında yer alan Gılgamış'ın atası Hasistra veya Hasisatra'nın Arapçalaşmış hali olduğunu söylemektedirler (Ocak, 1999: 61). Ayrıca Hızır kelimesi İskender efsanesindeki Glaukos (yeşil) masalı ile ilişkilendirilerek Arapça'ya çevrilirken "hadır" şeklini aldığını iddia edenler de vardır (Çelebi, 1998: XVII, 406-409).

Oryantalistlerin ve bazı araştırmacıların Kur'ân'daki Mûsâ-Sâlih Kul (Hızır a.s) kıssasının Yahudi kaynaklardan veya Gılgamış destanından, İskender hikâyesinden veya Grek mitolojisindeki Glaukos (İlyada) hikâyesinden alındığını söylemeleri asılsız bir iddia olduğu, kıssanın Yahudi geleneğinden değil, Yahudi geleneğindeki hikâyenin İslam geleneğinden alındığı son dönemdeki araştırmacılar tarafından belirtilmektedir. Bununla birlikte farklı medeniyetlerin destan ve hikâyelerindeki benzer anlatımlar, bu tür hikâyelerin zorunlu olarak birbirlerinden alındığını göstermez (Mevdûdî, 1986: III, 166; Karaman ve diğer, 2007: III, 571; Meral, 2014: 145).

Halk arasında Yahudi kültürünün etkisiyle Sâlih Kul (Hızır a.s) ile İlyas'ın (a.s) aynı dönemde yaşadığı ve aynı kişi olduğu kabul edilmekte ve yılda bir kez bahar mevsiminde (6 Mayıs) buluştukları, karada ve denizde insanların yardımına koştukları gibi inançlar vardır. Bu inancın bir ürünü olarak Hıdırellez (Hıdır-İlyas) bayramları kutlanmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'e göre ise, İlyas (a.s) ayrı bir peygamber, Hızır (a.s) ise ayrı bir şahsiyettir (Aydın, 1986: 68; Döğüş, 2015: 77). Diğer bir husus da Hz. İlyas'ın Hz. Mûsâ'dan yüzlerce yıl sonra yaşamış olduğu-

dur. Bu görüşe göre söz konusu kişi, Hz. Mûsâ gibi bilge bir peygamberin dahi kavrayamayacağı hakikatleri ve olayların ardındaki ilahî hikmetleri ona somut vakıalarla göstermek üzere mana âleminden görevlendirilmiş ve insan şeklinde tecessüm etmiş bir zat veya melek olabilir (Duman, 2008: II, 358-359).

Edebiyatımızda Hızır'la ilgili çok farklı inanç ve düşünceler vardır. Hızır, İskendername, Battalnâme, Dânişmendnâme, Dede Korkut Kitabı, Saltuknâme, Manas Destanı, Alpamış Destanı, Köroğlu Destanı, Âşık Garip, Kerem ile Aslı, Tâhir ile Zühre gibi halk hikâyeleri, masal, menkıbe, efsane ve şiirlerde yer almıştır. Ayrıca birçok mutasavvıf, Hızır'la (a.s) ilgili müstakil eserler telif etmişlerdir (Kurnaz, 1998: XVII, 412).

Hristiyanlıkta da Hızır inancı göze çarpmaktadır. Hızır'ın ismi St. Georges'dır (Aya Yorgi). Halk arasında "Aziz Corç" olarak da bilinmektedir. Batı dünyasında kutlanan St. Georges kutlamaları ile bir halk bayramı olan Hıdırellez kutlamaları birbirine yakındır ve aralarında etkileşim vardır. St. Georges bazı Müslüman velileriyle de özdeşleştirilmiştir (Ocak, 1998: XVII, 313).

III. KUR'ÂN'DA HZ. MÛSÂ

Kur'ân'da birçok sûrede hayatının değişik yönleri anlatılan Hz. Mûsâ'nın Kehf Sûresinde de Sâlih Kul'la (Hızır a.s) ilişkisi anlatılmaktadır.

Kur'ân'ın on sekizinci sûresi olan Kehf Sûresi, nüzûl sırasına göre ise 69. sûredir ve 110 ayettir. Sûre ismini "mağara arkadaşları" anlamına gelen "Ashâb-ı Kehf"den almıştır. Sûre dört ana konuyu içermektedir. Bunlar, Ashâb-ı Kehf, Sâlih Kul-Mûsâ, Zülkarneyn (a.s) ve Yecüc ve Mecüc kıssalarıdır.

Kur'ân-ı Kerîm'de Mûsâ (a.s) ile ilgili anlatılan kıssalar değişik sûrelerde geniş yer tutar. Hz. Mûsâ-Sâlih Kul (Hızır a.s) kıssası ise yalnızca Kehf Sûresi (18/60-82) âyetlerinde anlatılmaktadır. Kur'ân'ın anlatım tekniğinde, verilmek istenen mesajın muhatap kitlelere yalın ve anlaşılır bir dille sunulması esastır. Bu nedenle, kıssalarda kronolojik süreç genellikle dikkate alınmamış, bilakis kıssadan alınacak hisse her fırsatta ön plana çıkarılmıştır (Albayrak, 1992: XXII, 173-174). Hz. Mûsâ-Sâlih Kul (Hızır a.s) kıssasında da, bu özelliğe uygun olarak olayın zamanı, yeri ve şahısların kimlikleri belirtilmemektedir.

Bir kısım âlimler Sâlih Kul (Hızır a.s) kıssasında anlatılan kişinin, İsrailoğullarına gönderilen Hz. Mûsâ (Mûsâ b. İmran) olmadığını ve farklı bir peygamber veya veli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu zümrenin iddiasına göre kıssada sözü edilen kişi Mûsâ b. İmrân değil, Mûsâ b. Efrahîm b. Yûsuf b. Ya'kub veya Mûsâ b. Menşâ b. Yûsuf b. Yakub'tur. Oysaki müfessirlerin çoğunluğuna göre burada zikredilen kişi İsrailoğullarına peygamber olarak gönderilmiş olan Mûsâ b. İmrân'dır. Eğer farklı bir Mûsâ olsaydı, Allah bunu belirtirdi demektedirler (Râzî, 1993: XV, 212-213; Kurtubî, 1993: XI, 8; Karaman ve diğer, 2007: III, 568). Tef-

sirlerde, Hz. Mûsâ'nın yanındaki genç adamın, Hz. Yûsuf'un torunlarından Hz. Mûsâ'nın kız kardeşinin oğlu Yûşa b. Nûn b. Efrâim (İfrâim) b. Yûsuf adında biri olduğu, Hz. Mûsâ'ya hizmet ettiği, ondan ilim öğrendiği rivayet edilmektedir. Bazı kaynaklarda Yuşâ b. Nuh veya Yûşa b. Nûn'un kardeşi olarak da zikredilmektedir (Râzî, 1993: XV, 212-213; Kurtubî, 1993: XI, 9; Mevdûdî, 1986: III, 169; Yazır, 2007: V, 410; Karaman vd., 2007: III, 568-569; Zuhaylî, 2013; VIII, 253; Ateş, ts: V, 311-315).

Hz. Mûsâ ile yolculuk yapan ve Tevrat'ta O'nun hizmetçisi "genç" veya "köle" olarak bahsedilen kişinin, Hz. Mûsâ'nın ablasının oğlu Yusuf'un (a.s) torunlarından Yûşa b. Nûn olduğu rivayet edilmektedir. Diğer bir kısım âlimlere göre ise genç adam Yûşa'nın (a.s) kardeşidir (Râzî, 1993: XV, 213; Kurtubî, 1993: XI, 8; Karaman ve diğer, 2007: III, 568-569). Rivayetlere göre Yûşa, Hz. Mûsâ ile uzun süre beraber olmuş, ona hizmet etmiş ondan ilim almış bir peygamberdir ve Hz. Mûsâ'nın vefatından sonra da İsrailoğullarını yönetmiştir (Harman 2013: XLIV, 43).

IV. KUR'ÂN'DA HIZIR (A.S)

Kehf Sûresinde anlatılan Hz. Mûsâ-Sâlih Kul kıssasını klasik kaynakların ekseriyetinde yer aldığı şekliyle Hz. Mûsâ-Sâlih Kul (Hızır a.s) kıssası olarak inceleyeceğiz. Kıssada Hz. Mûsâ'nın kendisini dünyanın en bilgili insanı görmesi neticesinde uyarılarak, refakatine aldığı gençle birlikte kendisinden daha bilgili olan, Allah katından ilim (ilm-i ledün) verildiği belirtilen Sâlih Kul'a (Hızır a.s) ilim almak üzere gönderilmesi ve iki denizin birleştiği yerde (Mecmau'l-Bahreyn) buluşmaları, Hz. Mûsâ'nın Hızır'ın (a.s) görünürde hakikate ters düşen işler yapmasına dayanamayıp itirazlarda bulunması ve bu sebeple ayrılmaları, sonradan o zatın Hz. Mûsâ'ya yaptığı işlerin iç yüzünü açıklaması anlatılmaktadır (Ateş, ts: V, 311). Ayrıca Sâlih Kul'un elde ettiği bilginin Allah tarafından verildiği bildirilmektedir. "*Derken, kullarımızdan bir kul buldular ki, ona katımızdan bir rahmet (vahiy ve peygamberlik) vermiş, yine ona tarafımızdan bir ilim öğretmiştik"* (Kehf 18/65).

Kur'ân'da Hz. Mûsâ'nın Sâlih Kul'dan bilgi öğrenmeyi istemesi şöyle anlatılmaktadır: "*Mûsâ ona: Sana öğretilenden, bana, doğruyu bulmama yardım edecek bir bilgi öğretmen için sana tâbi olayım mı? dedi. Dedi ki: Doğrusu sen benimle beraberliğe sabredemezsin. (İç yüzünü) kavrayamadığın bir bilgiye nasıl sabredersin? Mûsâ: İnşallah, dedi, sen beni sabreder bulacaksın. Senin emrine de karşı gelmem. (O kul:) Eğer bana tâbi olursan, sana o konuda bilgi verinceye kadar hiçbir şey hakkında bana soru sorma! Dedi"* (Kehf 18/66-70). Hz. Mûsâ bu kula tabi olup ondan ilim elde etmeyi amaçlamakta ve bu uğurda fedakârlıklara katlanacağını belirtmekte, Sâlih Kul ise bunun zor olacağını söylemektedir. Kısacası tefsirlerde Hz. Mûsâ'nın kendisinden daha bilgili olduğu

Allah tarafından bildirilen "Sâlih Kul"dan bilgi almak üzere iki denizin birleştiği yere (Mecmau'l-Bahreyn) gitmeye karar vermesi ve sonraki olaylar anlatılmaktadır.

Sâlih Kul kıssası, tefsirlerde Hızır (a.s) kıssası adıyla İsrailiyyat rivayetleriyle ele alınmaktadır. Bunu bir sonraki başlık altında inceleyeceğiz. Kur'ân'da Sâlih Kul'un isminin zikredilmediğini yukarıda ifade etmiştik. Fakat tefsirlerde Hz. Mûsâ'nın (a.s) bu kıssasında ilim verilen Sâlih Kul'un, Hızır (a.s) olduğuna dair müfessirlerin naklettiği rivayetler ve yaptıkları değerlendirmeler vardır.

V. TEFSİR RİVAYETLERİNDE SÂLİH KUL (HIZIR A.S) KISSASI

Hz. Mûsâ ile Sâlih Kul (Hızır a.s) kıssası tefsirlerde önemli yer tutmaktadır. Tefsir müdevvenatına baktığımızda özellikle hakkında rivayete dayalı bilgi olmayan durumlarda çoğu zaman müfessirlerin öznel tercihlerinin yorumlarında öne çıktığı görülmekte, kimi zaman da yorum katmadan sadece kıssayı aktarmakla kaldıkları görülmektedir (Sıcak, 2013: 315). Bu kıssada da müfessirlerimizin birbirlerinden etkilendikleri, çağın ve toplumun bilgi anlayışının tesirinde kaldıkları ve kendilerine düşen dirayet unsurunu iç ve dış öznel faktörlerin etkisiyle ortaya koydukları görülmektedir.

Kur'ân'da Hz. Mûsâ'nın ilim öğrenmek üzere yanına gittiği belirtilen "Sâlih Kul"un, kul olması, kendisine rahmet verilmesi ve Allah tarafından ilimle donatılması gibi üç özelliği belirtilmektedir (Kehf 18/65). Ancak hadislerde bu zatın "Hızır (a.s)" olduğu ve ona bu ismin; cennet pınarından içtiği için bastığı ve namaz kıldığı vakit oturduğu kuru yerin yeşermesi sebebiyle verildiği belirtilmektedir (Buhârî, "Enbiyâ", 29; Makdisî, III, 78; Ateş, ts: V, 311). Âlimlerin çoğu bu zatın isminin Hızır (a.s) olduğu görüşündedir (Kurtubî, 1993: XI, 12). Ayrıca yakışıklı ve yüzü güzel olduğu için bu ismin verildiği de söylenmektedir (İbn İshak, 1989: I, 305). Hızır'ın yaşayıp yaşamadığı hakkında âlimler iki gruba ayrılmaktadır:

a. Bir kısım âlimler Hızır'ın (a.s) öldüğünü belirtmekte ve bu görüşlerine delil olarak şunları zikretmektedirler.

   Kur'ân-ı Kerîm'de; "*Biz, senden önce de hiçbir beşere ebedîlik vermedik. Şimdi sen ölürsen, sanki onlar ebedî mi kalacaklar?"* (Enbiyâ 21/34).

Diğer bir ayette ise; *"Hani Allah, peygamberlerden: «Ben size Kitap ve hikmet verdikten sonra nezdinizdekileri tasdik eden bir peygamber geldiğinde ona mutlaka inanıp yardım edeceksiniz» diye söz almış, «Kabul ettiniz ve bu ahdimi yüklendiniz mi?» dediğinde, «Kabul ettik» cevabını vermişler, bunun üzerine Allah: O halde şahit olun; ben de sizinle birlikte şahitlik edenlerdenim, buyurmuştu"*

(Âl-i İmrân 3/81) âyetlerini delil getirerek şunları söylemektedirler. Âyete göre Allah (c.c), gönderdiği bütün peygamberlerden ve ümmetlerden Hz. Peygamber'e yardımcı olmaları konusunda söz almıştır. Eğer Hızır (a.s) hayatta ve peygamber olmuş olsaydı Hz. Muhammed (a.s) döneminde onun yanında yer alır ve ona yardımcı olup destek vermesi gerekirdi. Çünkü Hz. Peygamber, "Hz. Mûsâ hayatta olmuş olsaydı bana tabi olmaktan başka yapacağı bir şey yoktu" buyurmaktadır (Hanbel III,387). Diğer bir hadis'te de Hz. Peygamber Bedir günü şöyle buyurmuştur "Allah'ım! İslam ehli olan bu topluluğu helak edecek olursan, sana artık yeryüzünde ibadet edilmez (Müslim, el-Cihad ve's-Siyer, 32). Burada Hz. Peygamber, İslam ümmeti mağlup olursa yeryüzünde Allah'a ibadet edecek hiç kimsenin kalmayacağını belirtmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber zamanında ve daha sonrasında Hızır'ın (a.s) yaşadığı ve ölümsüzlüğüne dair bir bilgi verilmemiştir. Hz. Mûsâ'nın yanındaki gencin elini yıkarken, azığında bulunan kızartılmış balığın üzerine bir damla suyun değmesiyle balığın canlanması, sanki Hızır'ın ölümsüzlüğe kavuşması gibi anlaşılmaktadır. Oysa bu durum insanın ölümsüzlüğe kavuşması değil, suyun değmesiyle ölmüş olan biri varlığın dirilmesidir (Evgin, 2015: 172).

b. Bazı kaynaklarda ise Hızır'ın (a.s) ölmediği ve hala yaşadığı belirtilmektedir. Nevevî, İbn Salah ve el-Kurtubî gibi âlimler Hızır'ın hayatta olduğunu, âb-ı hayattan içtiğini, kıyamete kadar baki kalacağını ve Hz. Peygamber'le buluştuğu için de sahâbî olduğunu iddia ederler (Yıldırım, 2001:142). Kurtubî, Hz. Peygamber'in "Sizin bu geceniz var ya, bundan yüz sene sonra, şu anda mevcutlardan kimse yeryüzünde kalmayacaktır" (Buhari, İlim, 41) hadisini delil getirerek buradaki ifadelerini âdemoğlunu kapsadığını melekler, cinler, Hz. Îsâ, Deccal ve insanların dışındaki diğer varlıkları kapsamadığını söyleyerek Hızır'ın diri olduğunu savunmaktadır (Kurtubî, 1993 XI, 29). Uysal, Hızır'la (a.s) ilgili haberleri incelediği makalesinde Hızır hakkında, onun sağ olduğunu söyleyenlerin de, vefat ettiğini savunanların da görüşlerini net biçimde destekleyen bir delilin olmadığını ve bu konuda herhangi bir ayet veya hadis de bulunmadığını belirtmektedir (Uysal, 2000: 359).

Hızır'ın (a.s) kimliği hakkında mutasavvıflar onun tarihte birçok veli veya büyük zatla görüştüğünü, arkadaş olduğunu, onların yardımına koştuğunu ifade ederek çeşitli menkıbeler anlatmaktadır. Böylece mutasavvıflar, onun bir veli olduğunu, bir kısmı ise peygamberlik ile sıddîklik arasında bir makamda bulunduğunu, yani bir bakımdan veli, diğer bir bakımdan nebi olduğunu belirt-

mektedirler (el-Câbirî, 2014: II, 262).

İslam ulemasının çoğunluğu ise peygamber olduğunu kabul etmişlerdir. Onlara göre bir peygambere ancak başka bir peygamber ilim öğretebilir. Allah'ın rahmet vermesi peygamberlik, ilim vermesi ise vahiy ile aldığı ilimdir. Ancak bazı âlimler Hızır'ın (a.s) insanlar için konulan ilahî kanunlarla sınırlı olmayan bir melek veya Allah'ın yaratıklarından başka bir varlık olduğunu söylemektedir (Râzî, 1993: XV, 220; Kurtubî, 1993: XI, 12; Mevdûdî, 1986: III, 172; Karaman ve diğer, 2007: III, 569; Ateş, ts: V, 314). Bu konuda Abdulkadir Evgin kıssada geçen Sâlih Kul'un (Hızır a.s) Cebrail (a.s) olma ihtimaline dikkat çekmektedir (Evgin, 2015: 173).

Kehf Sûresinde anlatılan Sâlih Kul (Hızır a.s) ile Mûsâ (a.s) arasında cereyan eden üç olay (geminin delinmesi, çocuğun öldürülmesi ve yıkılmış duvarın düzeltilmesi) konusunda Hızır'ın (a.s) bilgisi zâhirî bilgi olmayıp, bâtinî bilgiler içermektedir. Yani Sâlih Kul'un bilgisi Allah tarafından verilmiş özel bir ilimdir (ilm-i ledün). Müfessirler bu ilmin "gayb" ve "sır" ilmi veya "bâtın" ve "hakikat" ilmi olduğunu söylemişlerdir. Çünkü eşyanın iç yüzüne, işlerin hakikatlerine vakıf olmak eşyanın gizli sırlarını bilmekle mümkündür. Bunun için Sâlih Kul'un (Hızır a.s) bilgisi Hz. Mûsâ'nın bilgisinden daha üstündür. Sâlih Kul (Hızır a.s) bu üç olayda da olayların zâhirî yönünü değil, bâtinî yönünü dikkate alarak davranmıştır (Râzî, 1993: XV, 238; Karaman ve diğer, 2007: III, 572).

Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de "*Kitaptan (Allah tarafından verilmiş) bir ilmi olan kimse ise: Gözünü açıp kapamadan ben onu sana getiririm, dedi. (Süleyman) onu (melikenin tahtını) yanı başına yerleşmiş olarak görünce: Bu, dedi, şükür mü edeceğim, yoksa nankörlük mü edeceğim diye beni sınamak üzere Rabbimin (gösterdiği) lütfundandır. Şükreden ancak kendisi için şükretmiş olur, nankörlük edene gelince, o bilsin ki, Rabbimin hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, çok kerem sahibidir"* (Neml, 27/40) âyetinde Hz Süleyman'ın getirilmesini istediği tahtı göz açıp kapayıncaya kadar getiren ilim sahibi zatın Hızır (a.s) olduğu nakledilmektedir.[2] (Râzî, 1993: XVII, 427-429; Özek ve diğer, 2001: 379; Karaman ve diğer, 2008: IV, 194-195).

Tefsirlerde ve makalelerde dikkat çeken hususlardan biri de Hızır'ın (a.s) isimleri meselesidir. Araştırmacılar Hızır'ın (a.s) ismi hususunda farklı rivayetler zikretmektedirler. Bunları liste halinde aşağıda takdim ediyoruz:

1. Melkan b. Belyâ, (bazı kaynaklarda Melkan yerine Kelman şeklinde geçmektedir.
2. Ebleyâ b. Melkan b. Fâliğ b. Şâlih b. Erfeahşşed b. Sâm b. Nûh.
3. İbn Âmil b. Sümahkin b. Erya b. Âlkâmâ b. Îysû b. İshak.
4. Hz. Âdem'in oğlu.
5. Hz. Âdem'in çocuklarından Kābil'in ve Elyesâ'nın oğlu Hazrûn.

6. Hz. Nûh'un oğlu Sâm'ın torunlarından Belyâ b. Melkân.
7. Hz. İshak'ın torunlarından Hazrûn b. Amâyîl.
8. Hz. Hârûn'un soyundan gelmiş ve ismi Hadır b. Âmiya veya Hadır b. Fir'avn
9. İsrail oğullarının eşrafından Belya adında bir zat veya bir peygamber.
10. Aysu b. İshak soyundan biri,
11. St. Georges,
12. Şuayb peygamberden sonra gönderilmiş bir peygamber.

Kur'ân'da adı geçen İlyâs veya Elyesa'nın Hızır'ın (a.s) kendisi olduğu, bazı kaynaklarda ise annesinin Rum babasının Fars olduğu nakledilmektedir. Hızır'ın (a.s) asıl adının İlya'nın Arapçalaşmış şekli olan "Belya" olabileceği, ayrıca Hızır'ın Firavunlar döneminde Mısır'da yaşayan İsrailoğullarından bir genç olduğunu, bir rahipten hak dini öğrendiğini, fakat bunu gizli tuttuğunu, sonunda boşadığı hanımın bu sırrını ifşa etmesi üzerine kaçıp bir adaya sığındığı da rivayet edilmektedir (Kurtubî, 1993: XI, 30; İbn Kesîr, 1989: I, 304; Çelebi, 1998: XVII, 406-409; Öztürk, 2003: 260-262; Ürkmez, 2011: 174; Zuhaylî, 2013: VIII, 252; Câbirî, 2014: II, 262; Ateş, ts: V, 311-315).

Muhammed Âbid el-Câbirî, Sâlih Kul (Hızır a.s) kıssasının İsrailiyyat olduğunu fakat Tevrat'ta yer almadığını ve bunun İsrailiyyat hikâyelerinden biri olarak görülmesini zayıflattığını, ayrıca bu hususun Yahudi âlimleri arasında tartışmalara sebep olduğunu ifade etmektedir. Bazı Yahudi âlimleri bu kıssadaki Mûsâ'nın Firavun'a gönderilen Hz. Mûsâ olduğu görüşünde iken, bazıları ise bir başka Mûsâ olduğunu söylemektedir (Câbirî, 2014: II, 262).

Bazı araştırmacılara göre Hızır; mitolojik bir şahsiyet olup bu konudaki bilgilerin önemli bir kısmı Gılgamış, İskender ve Yahudi efsanelerinden derlenmiştir. Hızır'a verilen özellikler ise insanın var olma ve ölümü kabul edememe psikolojisinin bir ürünü olarak, ölüm gerçeğinden kaçıp, sonsuzluk ve özgürlük özleminin Hızır'ın şahsında ortaya çıkmasıdır (Aydın, 1986: 76; Öztürk, 2003: 245-277).

Kaynaklarda Sâlih Kul (Hızır a.s) diye belirtilen bu kişi sıradan bir insan olmadığı gibi, efsaneleşmiş herhangi bir kişi de olamaz. Çünkü yaptığı işler normal bir insanın yapacağı şeyler değildir. Hiçbir insan, bir çocuğun gelecekte kötü bir insan olacağını söyleyerek bir çocuğu öldüremez ve olayların sırrına vakıf olmayan, Allah tarafından herhangi bir bilgiyle desteklenmeyen kişi, böyle bir olayı gerçekleştiremez.

Tefsir rivâyetlerinde Sâlih Kul (Hızır a.s) kıssasının unsurları vardır. Bu unsurları aşağıda maddeler halinde inceleyeceğiz.

A. MECMAU'L-BAHREYN (İKİ DENİZİN BİRLEŞTİĞİ YER)

Şimdi de Hz. Mûsâ'nın kendisine ilim verilen "Sâlih Kul" ile buluşmak üzere gittiği Mecmau'l-Bahreyn'e (iki denizin birleştiği yer) ilişkin bilgileri ele alarak bu yerin nerede bulunduğuna dair gelen rivayetleri değerlendireceğiz.

Kur'ân-ı Kerîm'in (Kehf 18/60) âyetinde belirtilen "iki denizin birleştiği yer" (Mecmeu'l-Bahreyn) hakkında herhangi bir açıklık yoktur ve bahsi geçen yerin neresi olduğu araştırma konusu olmuştur. Bu konuda kaynaklarda nakledilen yerleri şöyle sıralayabiliriz:

1. Hazar Denizi ile Karadeniz arası (Azerbaycan),
2. Nil Nehri'nin Sudan'daki iki kolu olan Beyaz Nil ile Nil'in birleştiği Hartum Şehri,
3. Süveyş Körfeziyle Akabe Körfezinin birleştiği yer,
4. Fars Denizi ile Rum Denizinin doğu yakasından birleştikleri yer,
5. Nil Nehrinin Akdeniz'e döküldüğü yer,
6. Kızıldeniz'in Hint Okyanusuna açıldığı Aden Boğazı,
7. Ürdün Irmağının Taberiye Gölü'ne (Bahr-ı Celil) döküldüğü yer,
8. Ürdün ve Kulzum (Kulzul/Kızıl) Nehirleri (denizi) arası,
9. Antakya (Samandağ),
10. Eyle (Akabe Körfezinin kuzeydoğu köşesinde bulunan ve günümüzde Ürdün sınırları içinde olan bir yer),
11. Atlas Okyanusunun kıyısında bulunan Endülüs Denizi,
12. Akdeniz'le Kızıldeniz arası bir yer,
13. Bizans ve İran Denizi (Kızıldeniz'in Hint Okyanusu ile Bâbü'l-Mendeb boğazında birleştikleri yer),
14. Ermenistan'da el-Kurr ve er-Ress (Aras) nehirleri arası,
15. Bizans Denizi ile Atlas Okyanusunun birleştiği yer (Akdeniz'in Tanca yakınlarında Cebel-i Tarık Boğazında Atlas Okyanusuyla birleştiği yer),
16. Tanca yani Sebte Boğazı İran Deniziyle Rum Denizinin birleştiği yer,
17. Afrika'da bir yer,
18. Azerbaycan'ın arka taraflarından Fars topraklarındaki büyük denizden ayrılan kuzeyden güneye doğru akan bir kol,
19. İstanbul Boğazı,
20. Basra ve Umman arasında bulunan Hint Denizinin sahilindeki şehirlerin ortak ismidir.

Ömer Faruk Harman'a göre iki denizin birleştiği yer (Mecmeu'l-Bahreyn) Sina Yarımadasının Akabe ve Süveyş Körfezlerinin birleştiği alt ucu, Süleyman

Ateş'e göre ise, Kızıldeniz'le Akdeniz arasında bir yer olmalıdır. Bazıları iki denizin Mûsâ (a.s) ile Hızır'ı (a.s) temsil ettiğini söylemiştir. Çünkü Mûsâ (a.s) zâhir ilminin, Sâlih Kul (Hızır a.s) ise bâtın ilminin denizidir (Râzî, 1993: XV, 215; Kurtubî, 1993: XI, 8; Elmalılı, 2007: V, 410; Mevdûdî, 1986: III, 166; Esed, 1999: II, 598-598; II, 262; Kırca, 2003: XXVIII, 256; Karaman ve diğer, 2007: III, 570-571; Harman, 2013: XLIV, 44; Zuhaylî, 2013, VIII, 255; Türk, 2013:183; Câbirî, 2014: 262-263; Ateş, ts: V, 315).

B. HZ. MÛSÂ İLE SÂLİH KUL'UN YOLCULUĞU

Hz. Mûsâ ile Sâlih Kul (Hızır a.s) kıssasının merkez noktasını bu iki şahsın yolculukları sırasında aralarında geçen olaylar oluşturmaktadır. Bunları dört başlık altında incelemenin uygun olacağını düşünüyoruz.

a. Gemiyi Delmesi

Hz. Mûsâ ile Sâlih Kul'un (Hızır a.s) yolculuklarında gerçekleşen ilk olay Hızır'ın (a.s) bindikleri gemiyi delmesidir. Bu olay Kur'ân'da şöyle anlatılmaktadır: "*Bunun üzerine yürüdüler. Nihayet gemiye bindikleri zaman o Hızır (a.s) gemiyi deldi. Mûsâ: Halkını boğmak için mi onu deldin? Gerçekten sen (ziyanı) büyük bir iş yaptın! dedi. Hızır (a.s): Ben sana, benimle beraberliğe sabredemezsin, demedim mi? dedi. Mûsâ: Unuttuğum şeyden dolayı beni muâheze etme; işimde bana güçlük çıkarma, dedi"* (Kehf 18/71-73).

Bir görüşe göre Sâlih Kul (Hızır a.s) gemiyi delerken, onu sadece Mûsâ (a.s) görmüştür, çünkü bu olay manevi âlemde meydana gelmiştir. Gemi sahipleri dâhil kimse olayı fark edememiştir. Şayet görselerdi, ona engel olurlardı (Kurtubî, 1993: XI, 14).

b. Hızır'ın (a.s) Çocuğu Öldürmesi

Mûsâ ile Hızır'ın (a.s) yolculuklarında yaşanan ikinci olay ise, gemiden indikten sonra, Hızır'ın (a.s) karşılaştıkları bir çocuğu öldürmesidir. Bu olay Kur'ân'da şöyle anlatılmaktadır:

"Yine yürüdüler. Nihayet bir erkek çocuğa rastladıklarında Hızır (a.s) hemen onu öldürdü. Mûsâ dedi ki: Tertemiz bir canı, bir can karşılığı olmaksızın (kimseyi öldürmediği halde) katlettin ha! Gerçekten sen fena bir şey yaptın! Hızır (a.s): Ben sana, benimle beraber (olacaklara) sabredemezsin, demedim mi? dedi. Mûsâ: Eğer, dedi, bundan sonra sana bir şey sorarsam artık bana arkadaşlık etme. Hakikaten benim tarafımdan (ileri sürebilecek) mazeretin sonuna ulaştın" (Kehf 18/74-76).

Burada Hz. Mûsâ, Hızır'ın (a.s) çocuğu suçsuz yere öldürdüğünü söyleyerek bu durumu yadırgamakta, ancak sözünde duramadığı için özür dileyecek hali kalmadığını da ifade etmektedir.

Kaynaklarda Sâlih Kul'un (Hızır a.s) öldürdüğü çocuk (ğulam) ve öldürülme sebebi üzerinde çeşitli görüşler yer almaktadır. Başlangıçta Hz. Mûsâ öldürme konusunda olayın sırrına vakıf olmadığı için itiraz etmiş ve Hızır'dan (a.s) öldürme sebebini sormuştur. Fahreddin Râzî'nin belirttiğine göre çocuğun Hızır (a.s) tarafından öldürülmesinin en kuvvetli sebebi "kısas"tır. Bazı kaynaklarda ise "suçsuz bir insanın öldürülmesine hiçbir dinde cevaz verilmez" şeklindeki itiraza, o kişinin masum ve çocuk değil, işlediği suçlardan ötürü öldürülmesi gereken bir genç olduğu ve Hızır'ın (a.s) bu olayı kendi isteğiyle değil, Yüce Allah'ın emriyle yaptığı şeklinde cevap verilmektedir (Râzî, 1993: XV, 231; Karaman ve diğer, 2007: III, 573).

c. Yıkılmış Duvarın Düzeltilmesi

Kur'ân'da Hz. Mûsâ ile Sâlih Kul (Hızır a.s) arasında geçen son olay; Hızır'ın (a.s) uğradıkları şehirde aç olmalarına rağmen kendilerine yemek vermeyen insanların yaptığına aldırış etmeden, hiçbir ücret talep etmeyerek yıkılmış bir duvarı düzeltmesidir. Bu konudaki âyetler şöyledir:

"Yine yürüdüler. Nihayet bir köy halkına varıp onlardan yiyecek istediler. Ancak köy halkı onları misafir etmekten kaçındılar. Derken orada yıkılmak üzere bulunan bir duvarla karşılaştılar. Hızır (a.s) hemen onu doğrulttu. Mûsâ: Dileseydin, elbet buna karşı bir ücret alırdın, dedi. Hızır (a.s) şöyle dedi: "İşte bu, benimle senin aramızın ayrılmasıdır. Şimdi sana, sabredemediğin şeylerin içyüzünü haber vereceğim" (Kehf 18/77-78).

Burada Hz. Mûsâ ile Sâlih Kul'un uğradığı, kendilerini misafir etmeyen ve Hızır'ın (a.s) yıkılmış duvarı düzelttiği yerin kaynaklarda; Antakya, Eyke, Azerbaycan taraflarında Bacervan,[3] Endülüs'te bir ada veya kasaba, Übülle,[4] el-Cezîretü'l-Hadrâ (yeşil ada), Berka[5] ve Nâsıra[6] gibi rivayetler vardır. Ancak ağırlıklı görüş bu yerin Antakya olduğu şeklindedir (Râzî, 1993: XV, 233; Kurtubî, 1993: XI, 17; Zuhaylî, 2013: VIII, 266).

d. Sâlih Kul'un (Hz. Hızır a.s) Yaptıklarının Sebeplerini Açıklaması

Kur'ân'da anlatılan Hz. Mûsâ-Sâlih kul kıssasının son bölümünde Hızır'ın görünürde hakikate ters işler yapması ve Hz. Mûsâ'nın, dayanamayıp O'na itiraz etmesine yer verilmiştir. Hızır'ın (a.s) olayların içyüzünü Hz. Mûsâ'ya anlatması ile bu yolculuk ve arkadaşlığın sona erdiği bildirilerek Kur'ân'da bu husus şöyle açıklanmaktadır:

"Hızır (a.s) şöyle dedi: "İşte bu, benimle senin aramızın ayrılmasıdır. Şimdi sana, sabredemediğin şeylerin içyüzünü haber vereceğim. Gemi var ya, o, denizde çalışan yoksul kimselerindi. Onu kusurlu kılmak istedim. (Çünkü) onların arkasında, her (sağlam) gemiyi gasp etmekte olan bir kral vardı". "Erkek çocuğa gelince, onun ana-babası, mümin kimselerdi. Bunun için (çocuğun) onları azgınlık ve nankörlüğe boğmasından korktuk. Böylece istedik ki, Rableri onun yerine kendilerine, ondan daha temiz ve daha merhametlisini versin". "Duvara gelince, şehirde iki yetim çocuğun idi; altında da onlara ait bir hazine vardı; babaları ise iyi bir kimse idi. Rabbin istedi ki, o iki çocuk güçlü çağlarına erişsinler ve Rabbinden bir rahmet olarak hazinelerini çıkarsınlar. Ben bunu da kendiliğimden yapmadım. İşte, hakkında sabredemediğin şeylerin iç yüzü budur" (Kehf 78-82). Hz. Mûsâ'nın olayların içyüzünü bilmediğinden sabredemeyip karşı geldiği bu davranışlarına, Sâlih Kul'un yaptığı açıklamalar ile sadece kendisinin bildiği bazı bilgileri paylaştı. Böylece Hz. Mûsâ hem olayların iç yüzünü öğrenmiş oldu, hem de bu bilgilendirmeyle yolculukları sona erdi.

VI. ANTAKYA YÖRESİNDE HIZIR İNANCI

Sâlih Kul (Hızır a.s) olayının gerçekleştiği yer olduğuna inanılan Antakya ve çevresinde çok sayıda Hızır'a (a.s) nispet edilen köy, makam ve türbe vardır. Şehrin batı yakasında, birbirine yakın komşu mesire yerleri olan Batıayaz ve Hıdır Bey köyleri yer alır. Batıayaz mevkii, Beyt-i İlyas (İlyas'ın evi) olarak kabul edilmekte ve Hızır ve İlyas'a nispet edilmektedir. Hıdır bey köyünde Hz Musa'nın asasını yere sapladığı mevkide bir ağaç çıktığı nakledilmekte buna halk arasında ise Mûsâ ağacı denilmektedir.

Hızır'a nispet edilen mekânlar Antakya'dan Suriye ve Beyrut çevresine kadar tüm Akdeniz kıyısında mabetlerle ve türbelerle kendini göstermektedir. Kubbesi beyaz renkle boyanmış taş yapılardan oluşan bu mekânlar, zaman içerisinde gelişerek mimari tekniğe uygun şekillere bürünmüş ve birer türbe özelliği kazanmıştır (Aydın, 1986: 70).

Hızır inancının yaygın olduğu Hatay Nusayrileri'nde yeşil (el-ehdar) rengi çok önemlidir. Çünkü yeşil hem İslam'ın sembolü, hem de Hz. Ali ve sülalesinin ve Şiiliğin rengidir. Bu yüzden türbeler yeşilin hâkim olduğu yeşil-beyaz renkle kaplanmıştır. Buradaki beyazın temizliği ve günahsızlığı, yeşilin ise Hızır ve İslam dinini temsil ettiğine inanılmaktadır (Türk, 2010: 229).

Hatay yöresinde Hızır'ın kimliğine dair şu görüşler öne çıkmaktadır:

1. Hızır, bir velidir. Peygamberlere yardım eden, onların vasisi ve onlara yol gösteren kutsal bir kişidir.
2. Hızır, Cebrail meleğidir. İnsanlara yardım için gönderilmiştir.
3. Hızır, Hz. Muhammed'dir. Her ikisi aynı nurdandır.
4. Hızır, Hz. Ali'dir (Türk, 2013: 213).

Hızır tasavvuru halk arasında birbirinden farklı inançları doğurmuştur. Bunlar arasında dikkat çekici olanlarını şöyle sıralayabiliriz: Hızır;

1. Bereket ve iyilik sembolüdür. İnsanları bolluk ve berekete kavuşturur.
2. Mucize ve keramet sahibi, ölümsüz bir nebi, melek veya velidir.
3. Zaman zaman ortaya çıkar, aniden ortadan kaybolur.
4. İnsanların kuvvet ve zindelik kazanmalarına yardımcı olur.
5. İyilik yapan insanları ödüllendirir, günah işleyen insanları cezalandırır.
6. Müslümanlara darda kaldıklarında, özellikle savaşlarda yardım eder.
7. İnsanların dileklerini gerçekleştirir.
8. Bitki ve hayvanların üremesine yardımcı olur.
9. Hastalara şifa verir.
10. Her konuda her şeyi bilir ve yeryüzünde Tanrı'nın bir vekilidir.
11. İnsanların şanslarının açılmasını sağlar, uğur ve kısmet dağıtır.
12. Yeşil elbiselidir ve makamını kimse göremez.
13. Boğulanları karaya çıkarıp, cenaze namazını kılar (Ocak, 1990: 65-66; Barın, 1995: 22; Zelyut, 1995: 13; Kurnaz, 1998: XVII, 412; Türk, 2013: 203-204).

Hızır'ın kişisel özellikleri olarak, elinde bastonu olan sevimli bir ihtiyar, boz atlı, yeşil giysili, (bazen beyaz) nur yüzlü, yüzü açık veya örtülü, yeşil mızrak veya kamçılı ak saçlı, aksakallı, kırmızı çarıklı bir derviş, işaret parmağı orta parmağıyla aynı boyda, bir parmağı kemiksiz dilenci, cübbesi pembeli, allı, morlu, sarılı ve bahar çiçekleriyle donatılmış, zümrüt yeşili, parıldayan bir sarığı ve bunu örten al renkli bir külahı olan ve istediği kılığa giren birisi olarak tasavvur edilmektedir (Ocak, 1990: 65-66, 115-117; Barın, 1995: 22; Erseven, 1995: 18; Kurnaz, 1998: XVII, 412). Bu da göstermektedir ki "Hızır", kimliği bilinen belirli bir kişi değildir.

Anadolu'da kökeni eski Orta Asya ve Ortadoğu inançlarına dayanan Hızır ile İlyas kelimeleri birleştirilerek Hıdırellez (Hızır–İlyas) halini almış ve kutlanan bayramın adı olmuştur. Bu kutlamalarda İlyas'tan çok Hızır'ın öne çıktığı görülmektedir. Bu nedenle törenler tamamen Hızır etrafında gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bu bayramda icra edilen bütün merasimler Hızır'la ilgilidir. Bunun temel sebebi, İslâm öncesi devirlerde yukarıda zikredilen üç büyük kültürün hâkim olduğu alanda, bu yaz bayramı vesilesiyle kültleri kutlanan insanüstü varlıkların daha ziyade Hızır'ın şahsiyetine uygun düşmesi ve onunla özdeşleşmesidir. Hızır ve İlyas'ın ölümsüzlük sırrına erdiklerine ve Hızır'ın karada, İlyas'ın ise denizde insanlardan yardıma muhtaç olup darda kalanlara yardım ettiklerine inanılır. Hızır bir takım sırlarla ğayb âleminden haberdar olma arzu-

sunun ve bir takım ilahi sıfatların kendisine verilmesi neticesinde insanüstü bir varlık haline dönüşme kültünün tecessüm etmiş bir örneğidir (Boratav, 1964: 468; Atılgan, 2014: 648; Erseven, 1995: 15; Sertoğlu, 1969: 255; Uludağ, 1998: 410).

Yukarıda anlattıklarımızdan anlaşılacağı üzere Antakya yöresinde Hızır inancı, mitoloji ve efsane kaynaklı olup sağlam bilgilere dayanmamakta ve ilgili bölümde zikrettiğimiz kaynaklarda yer alan bilgilerle genellikle örtüşmemektedir.

VII. KISSADA VERİLEN MESAJLAR

Hz. Mûsâ'nın ilim almak üzere kendisine müracaat ettiği Sâlih kul'la olan yolculuklarından eğitim açısından ele alındığında öne çıkan şu mesajları sıralamak mümkündür:

1. Öğrenci hocasına karşı yaptığı yanlışa mahcubiyet göstermeli, özür dilemeli ve kendisine söylenene itiraz etmemelidir.
2. Talebe, mütevazı ve hürmetkâr, ifadelerinde saygılı olmalı, kendisinden makam ve yaşça küçük olandan dahi ilim alabilmelidir. Çünkü Hz. Mûsâ ulü'l-azm peygamber olmasına rağmen, kimliğini bilmediği bir zattan ilim öğrenmeye gitmiştir.
3. Öğrenci hocasına önce itaat ve hizmet etmeli, sonra ilim almayı hedeflemelidir.
4. İlim öğrenmek için hocanın yanına gitmeli, hocaya karşı ricacı durumda olmalı ve gereksiz soru sormamalıdır.
5. Talebe ilim yolunda daha çok bilgi elde etmek amacıyla başka memleketlere yolculuk yapabilir, yanına bir arkadaşını alması ve onunla yola çıkması uygun olur.
6. İlim sahibi faziletli âlimleri bulan öğrenci, bunu bir fırsat bilerek değerlendirmeli ve sürekli olarak bilgi öğrenmelidir.
7. İlim tahsilinden esas maksat, insanın olgunluk (rüşt) elde etmesidir.
8. Öğrenci ne kadar bilgi sahibi olursa olsun, sahip olduğu ilimle övünmemeli, "*Her bilenin üstünde bir bilen vardır"* (Yusuf 12/76) âyeti gereğince kendinden daha bilgili insanların olacağını unutmamalıdır.
9. Hoca ile öğrenci arasında yapılan anlaşmada ortaya konulan şartlara ve verilen söze riayet etmek lazımdır.
10. Olaylarda Allah'ın hikmetleri olduğunu bilerek, kendine göre hoş olmayan şeyi hemen yadırgamamalı ve zahirde kötü gibi gözüken bir olayda kendisinin bilmediği gizli bir incelik olabileceğini düşünmelidir. Bu bakımdan başa gelen olayları Allah'ın hikmetine havale edip sabretmeli ve sonunda onun hayırlı olabileceğine inanmalıdır.

11. Eğitimci, öğrencisinin yaptığı yanlışlara veya eksikliklerine karşı aşırı tepki göstermemeli, öğrencisinin kendisine değil hatasına dikkat çekmeli ve metanetle karşılamalıdır. Hatasını anlayınca da onu affetmeli ve ancak hatasında ısrar ederse onunla ilişkisini kesmelidir.
12. Bir malın, büyük bir bölümünü kurtarmak için cüzi bir bölümü telef edilebilir. Nitekim Sâlih Kul (Hızır a.s) gemiyi kurtarmak için gemiyi delmiştir.
13. Ebeveynin evlatlarını Allah'ın rahmet ve gözetimine ısmarlaması ve onların geleceklerini düşünmesi gerekir. Kıssada anlatılan baba, geriye kalan çocuklarını düşünerek, onlar için duvarın altına para saklamış ve o kişi "Sâlih" bir insan olarak nitelendirilmiştir.
14. İnsan yaptığı her iyilikten hemen karşılık beklememeli, iyiliği Allah rızası için yapmaya çalışmalıdır (Kurtubî, 2000: XI, 55-106; Ateş, ts. V, 316-317).

SONUÇ

Kur'ân'da "Sâlih Kul" olarak isimlendirilen ve İslam Kültüründe "Hızır (a.s)" ismiyle bilinen şahsiyetin kimliği (peygamber, veli, insan veya melek) asırlar boyu tartışma konusu olmuştur. Kaynaklara bakıldığında ise bu meselede kesin bir neticeye varılamadığı görülmektedir.

Kur'an, anlattığı birçok kıssada olayın şahısları, zaman ve mekânı ile ilgili ayrıntılı bilgi vermemektedir. Bu kıssada da ne Hz. Mûsâ'nın yanındaki genç, ne de Sâlih Kul'un kimliğiyle ilgili bilgiye rastlanmamaktadır. Sâlih Kul (Hızır a.s) konusunda müfessirler ve diğer âlimler, olayın yaşandığı yerin neresi olduğu, gencin yaşı ve kim olduğu konusunda birbirinden farklı görüşlere sahiptir. Dolayısıyla kaynaklarda Hz. Mûsâ ve refakatindeki gencin nereden gelip nereye gittiğini, yolculuklarının ne kadar sürdüğünü ve iki denizin birleştiği yerin (Mecmau'l-Bahreyn) neresi olduğu gibi sorulara kesin cevap bulunmamaktadır (Albayrak, 2003: 191-192).

Klasik İslam kaynaklarında âlimlerimizin Sâlih Kul (Hızır a.s) hakkındaki aktarımlarında Hızır'ın kişiliği ve kimliği bazen detaylandırılarak, bazen de yüzeysel bir şekilde anlatılmaktadır.

Hızır inancının sadece İslam değil, eski Türk Kültürü ve Anadolu Kültürünün izlerini taşıdığı, konuyu bu açıdan inceleyenlerce ifade edilmektedir. Ayrıca Yahudilik ve Hristiyanlıkta da benzer inançların bulunduğu belirtilmektedir.

Hatay yöresinde ve halk arasında yaygın olan Hızır inancı, İslam kaynaklarında yer alan bilgilerle genel itibariyle örtüşmemektedir ve kaynaklardaki bilgiler tarihî akış içerisinde mitolojik bir hale bürünmüştür.

Tasavvufî kaynaklarda Sâlih Kul'un (Hızır a.s) tarihte birçok veli veya büyük zatla görüştüğü, arkadaş olduğu, onların yardımına koştuğu vb. menkıbeler anlatılmaktadır. Ancak Hz. Mûsâ'dan Hz. Muhammed'e (a.s) kadar arada yaşayan peygamberlere göründüğüne ve onlarla görüştüğüne dair herhangi bir rivayet bulunmamaktadır. Bunların doğruluğu hususunda Kur'ân-ı Kerîm'de de açık herhangi bir delil yoktur. Ayrıca Hızır'la (a.s) ilgili anlatılanların, anlatan kimseyle sınırlı kaldığı ve birbirine zıt bilgileri içeren birçok menkıbenin olduğu tespit edilmiştir (el-Câbirî, 2014: II, 262).

Hızır'ın ölümsüzlüğü konusunda ise, halk arasında yaygın olan görüşü destekleyen kimi tefsir kaynaklarında da aktarılan Hızır'ın "âb-ı hayat" denilen, içeni ölümsüzlüğe kavuşturan sudan içtiğine dair herhangi bir delil yoktur.

Kısacası halk arasındaki Hızır inancıyla Kur'ân'da anlatılan Sâlih Kul (Hızır) arasında dikkat çekici benzeşmeler olmadığı, inceleme imkânı bulduğumuz tefsir kaynaklarında ise bu iki tasavvur arasında bazı benzerlikler bulunmakla birlikte önemli ölçüde büyük farklılıkların olduğu anlaşılmaktadır.

Söz konusu kıssayı olayların gerçekleştiği yer ve mekân açısından değerlendirdiğimizde birçok seçenek ortaya çıkmaktadır. Tarihi veriler ve kaynaklarda aktarılan bilgiler muvacehesinde bu seçenekler arasında kanaatimizce öne çıkan ihtimal, Hz. Mûsâ ile Sâlih Kul'un (Hızır a.s) Nil Nehri ile Kızıl Deniz'in veya Akdeniz'in kesiştiği bir yerde buluştukları anlaşılmaktadır. Sonrasında ise bu civarda gemiye bindikleri, Akdeniz'in karşı kıyısında bulunan Hatay/Samandağ'ına gelip, gemiden indikleri, akabinde Antakya'ya gelerek bölgede dolaştıkları ve "gemiyi delme, çocuğu öldürme ve yıkılmış duvarı düzeltme" olaylarının burada gerçekleşmiş olabileceği mümkün görülmektedir.

Kültürde önemli yeri olan Hz. Mûsâ-Sâlih Kul (Hızır a.s) kıssasında verilen Allah-insan, insan-insan ve insan-âlem ilişkisine yönelik mesajların ön plana alınıp, olayın insanın, hayatın ve varlığın anlam ve değeri üzerinde düşünülmesi ayrı önem arz ettiği değerlendirilmiştir.

Notlar

(*) Yrd. Doç. Dr. Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ncaliskan@mku.edu.tr

(**) Bu makale, 17-19 Aralık 2015 tarihleri arasında Hatay'da düzenlenen "Hatay İnanç Turizmi" Sempozyumunda sunulan tebliğimizin yeniden gözden geçirilmesiyle oluşturulmuştur.

1 Ülkemizde Hızır (a.s) hakkında birçok araştırmacı tarafından kitap, tez, makale ve bildiri yayımlanmıştır. Bunlardan bir kısmını burada belirtmek istiyoruz: Aydın, Mehmet, (1986). "Türklerde Hızır (a.s) İnancı", Konya, SÜİF Dergisi, sayı: II, s. 51-78; Uysal, Muhittin, (2000). "Tespit ve Yorum Bakımından Hızır'la (a.s) İlgili Haberler", SÜİF Dergisi, sayı: X, s. 337-366; Öztürk, Mustafa, (2003). "Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: XIV-XV, s. 245-281; Canpolat,

Basri, (2010). *Günümüz Türkiye'sindeki Dini Akım ve Cemaatlerde Hızır Telakkisi,* MÜİF, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi; Hub, Ramazan, (2013). *Hızır Aleyhisselam*, İstanbul, Kırk Kandil Yayınevi, 6. baskı; Dinç, Nilüfer, (2011). *Hz. Hızır Kimdir?,* İstanbul, Sınır Ötesi Yayınları; Evgin, Abdulkadir, (2015). *Hadislerde Hızır-Gayb İlişkisi,* Ankara, İlahiyat Yay.; Albayrak, İsmail, (2003). "Kur'ân ve Tefsir Açısından Hızır (a.s) Kıssası ve Ledün-i İlmi", İstanbul, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları, cilt: V, s. 187-210.

2 Ayrıca ilim sahibi zatın, Süleyman'ın (a.s.) veziri Âsâf bin Berhiyâ, Hz. Süleyman'ın desteklediği bir melek, ism-i âzamı bilen bir insan veya Hz. Süleyman'ın (a.s) kendisi olduğu da rivayet edilmektedir.

3 İran'ın Şirvan bölgesinde bir şehirdir. Burada Hızır (a.s) evi bulunmaktadır.

4 Basra yakınında bir şehir.

5 Ermenistan'da bir kale şehri.

6 Hz. İsa'nın çocukluğunun geçtiği ve Hıristiyanlıktaki en önemli hac merkezlerinden birisidir.

Kaynaklar

Albayrak, H. (1991). "Mübhemâtü'l-Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri", AÜİFD, Ankara, XXXII, Sayı: 1, s. 155-182.

Albayrak, İ., (2003). "Kur'an ve Tefsir Açısından Hızır Kıssası ve Ledün İlmi" Kur' an ve Tefsir Araştırmaları-V (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-I, Tartışmalı İlmi Toplantı), İstanbul, s. 191-192.

Ateş, S., (ts.) *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.

Atılgan, Y. K., (2014). "Farklı Din ve Kültürlerde Hızır Tasavvurları, Kaynakları ve Günümüze Yansımaları", Geçmişten Günümüze Alevilik 1. Uluslararası Sempozyumu, Bingöl Üniversitesi Yayınları, Bingöl, s. 648-666.

Aydın, M., (1986). "Türklerde Hızır İnancı", SÜİF Dergisi, Konya, II, 51-77.

Barın, N., (1995). "Hızır Kültü Üzerine", Nefes Dergisi, İstanbul, II, 16.

Boratav, P. N., (1964). "Türklerde Hızır". *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: M.E.B. Basımevi, V, 468.

Câbirî, Muhammed Âbid, (2014). *Fehmü'l-Kur'an Nüzül Sırasına Göre Tefsir*, Çev: Muhammed Coşkun, İstanbul: Mana Yayınları.

Çelebi, İ., (1998). "Hızır", *Diyanet İslam Ansiklopedisi,* Ankara: TDV Yayınları, XVII, 406-409.

Döğüş, S., (2015). "Anadolu'da Hızır-İlyas Kültü ve Hıdırellez Geleneği", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Ankara, XXXXIV, s. 77-100.

Duman, Z., (2008). *Beyânü'l-Hak Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri,* Ankara: Fecir Yayınları, 2. Baskı.

Elmalılı, M.H.Y., (2007). *Hak Dini Kur'an Dili*, Sadeleştirenler: İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel, İstanbul: Hikmet Neşriyat.

Esed, M., (1999). *The Message Of The Qur'an Transleted And Explained Kuran Mesajı Meal Tefsir,* Çev: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları, 5. Baskı.

Evgin, A., (2015). *Hadislerde Hızır-Gayb İlişkisi,* İstanbul: İlâhiyat Yayınları.

Hanbel, A., (1980). *el-Müsned,* Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir, Kahire.

Harman, Ö. F., (2013). "Yûşa", *Diyanet İslam Ansiklopedisi,* Ankara, TDV Yayınları, XLIV, 43-45,

İbn Kesîr, (1990). Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2. baskı.

Karaman, H., Çağırıcı, M., Dönmez, İ. K., Gümüş, S., (2007). *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara: DİB Yayınları.

Kırca, C., (2003). "Mecmau'l-Bahreyn", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, XX-VIII, 256.

Kurnaz, C., (1998). "Hızır (a.s)", *Diyanet İslam Ansiklopedisi, Ankara:* TDV Yayınları, XVII, 411-412.

Kurtubî, M., (1993). *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an,* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

---------- (2000). *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Terc. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul: Buruc Yayınları.

Kuşeyrî, A., (1990). *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî İlmi't-Tasavvuf,* Tahkik, Maruf Zerik, Ali Abdulhamid Baltaci, Beyrut: Dâru'l-Cil, 2. Baskı.

Kutub, S., (1992). *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, Kahire: Dâru'ş-Şurûk.

Lsoheleıser, M. Sobernheım, (2001). "Hızır", *İslam Ansiklopedisi*, Eskişehir: MEB Yayınları, V/1, 457-472.

Meral, Y., (2014). "Musa-Salih Kul (Hızır a.s) Kıssası ve Kıssanın Yahudi Kökeniyle İlgili İddiaların Değerlendirilmesi", AÜİF Dergisi, Ankara, LV/II, 129-150.

Mevdûdî, (1986). *Tefhîmü'l-Kur'an Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, Çevirenler: Muhammed Han Kayâni, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı, Ali Ünal, Hamdi Aktaş, İstanbul: İnsan Yayınları.

Müslim, (1983). *Sahîhu Müslim*, Tahkik: Muhammed Fuat Abdulbaki, Beyrut.

Ocak, A. Y (1999*). İslam Türk İnançlarında Hızır Yahut İlyas Kültü*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

--------- (1998). "Hıdırellez", *Diyanet İslam Ansiklopedisi,* Ankara: TDV Yayınları, XVII, 313-315.

Özek, A., Karaman, H., Turgut, A., Çağırıcı, M., Dönmez, İ. K., Gümüş, S. (2001). *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali,* Medine: Kral Fehd Mushaf-ı Şerif Basım Kurumu.

Öztürk, M., (2003). "Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu", Samsun, On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XIV-XV,14-15, 245-281.

Râzî, F., (1993). *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Ğayb*, Ter: Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru, Ankara: Akçağ Yayınları.

Sıcak, A. S., (2013). "Kur'an Tefsirinde Öznellik", İstanbul, Marmara Üniversitesi, SBE, Basılmamış Doktora Tezi.

Tuzcu, R., (2011). "Klasik Hadis Kitaplarında Rivayetleri Bulunan Antakyalı Hadis Âlimleri", Şanlıurfa, Harran Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi, XXV, 7-42.

Türk, H., (2010). "Nusayrilerde Hızır İnancı", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Araştırma Dergisi, Ankara, LIV, 225-242.

Türk, H., (2013). *Nusayrîlik İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 3. Baskı.

Uludağ, S., (1998). "Hızır (a.s), Tasavvuf ve Halk İnancı", *Diyanet İslam Ansiklopedisi,* Ankara: TDV Yayınları, XVII, 409-411.

Uysal, M., (2000). "Tespit ve Yorum Bakımından Hızır İlgili Haberler", Konya, SÜİF Dergisi, X, 337-365.

Ürkmez, A., (2011), "İbn Abbas Hadisi Bağlamında Hızır Kültürü ve Kimliği," Birey ve Toplum Dergisi, Malatya, I/II, 169-191.

Yıldırım, E., (2001). *Hadis Problemleri*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Baskı.

Zelyut, R,. (1995). "Hızır İnancı". Nefes, Yıl 2, Sayı 16: 13-16.

Zuhaylî, V., (2013). *Tefsîru'l-Münîr fî'l-Akîdeti ve'ş-Şerîati ve'l-Menhec*, Terc: Hamdi Arslan, Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, Halil İbrahim Kutlay, Nurettin Yıldız, İstanbul: Risale Yayınları, 4. Baskı.

Toplum Bilimleri Dergisi

Ercan ESER (*)

İSLAM AİLE HUKUKUNDA ESARETİN EVLİLİK AKDİNE ETKİSİ

öz

Savaş ve başka sebeplerin sonucu olarak ortaya çıkan esaret ve kölelik sorunu bir bakıma insanlık ile yaşıttır. İslam dini kölelik müessesesini ihdas etmediği gibi tasvip de etmemiştir. Ancak bu onur kırıcı durumların yaygın olduğu tarihsel bir süreçte bu müesseseleri hazır bulmuş ve tedrici olarak bunların ıslah edilmesi ve ortadan kaldırılması için büyük hamleler yapmıştır. Çünkü İslam hukuku bakımından hürriyet esas, esaret ve kölelik arızî ve istisnâi bir durum olarak görülmüştür.

Şurası acı fakat bir gerçektir ki engellenemeyen savaş ve savaş benzeri bazı fiili durumlarda istemese de kişi hürriyetinden mahrum olabilmektedir. Bu durumlar zorunlu olarak onun tasarruflarını da sınırlar. Örneğin savaşta esir olmak insanı köleleştirerek, iradesini ortadan kaldırarak tasarruflarını kısıtlayabilir. Yaşadığı olağanüstü şartlara bağlı olarak esir edilen kişinin evlenme, mülk edinme ve diğer hak ve yetkileri tamamen yok edilebilir, iradi tasarrufları tamamen veya kısmen tahdit edilebilir, hatta ibadetlerine bir takım sınırlamalar getirilebilir. Makalemizde İslam savaş hukuku bakımından esaretin, evlilik birliğine ne tür sınırlamalar getirdiği, daha hukuki bir ifade ile eşler arasındaki evlilik bağını sona erdirip erdirmeyeceği hususunu incelemeye çalışacağız.

anahtar kelimeler

Esirlik, evlilik, savaş, boşama, daru'l-harb, daru'l-islam

abstract

The Effect of Captivity on the Marriage Contract in Islamic Law

The freedom of people is acknowledged as a principle in the Islamic Law. However in some cases, losing his freedom imposes limitation on disposals. Disposals such as marriage, having financial and others are considered invalid. One of the factors that temporary brings limitation to disposal of people is being enslaved in battles. Islam has done a lot of regulations about the laws of war. It is observed that some rights of enslaved person such as financial rights and marriage law, even rights about worshipping are subject to a number of limitations. The paper examines the limitations regarding marriage during enslavement; especially it delves into the issue whether marriage will end or not when person is enslaved in the war.

keywords

Slavery, marriage, war, divorce, Dar al-harb, Dar al-Islam

Giriş

İslam hukuku, bağlayıcı hükümler koyarak insan hayat, mal, din, nesil ve aklının korunmasını teminat altına almıştır. İlke olarak tüm insanların hür doğduğu kabul edildiği için hürriyetin kısıtlanması veya kaybedilmesi istisnai bir durum olarak görülmüştür. Bir bakıma, hürriyeti insan iradesinin olmazsa olmaz (*sine qua non*) bir fonksiyonu olarak gördüğü için, birçok ibadetin ifasındaki eksiklik ve kusurundan ya da bazı hukuki ve ahlaki taksirinden dolayı bağlayıcı hukuki bir müeyyide (keffaret) olarak mükellefin; hürriyetini kaybetmiş bir kişiyi (köleyi) hürriyetine kavuşturmasını öngörmüştür. Bu konu ile ilgili Kur'ân'ın ayetleri, Peygamber efendimizin kavli ve fiili sünneti ve kölelerle ilgili yanlış tasarrufu sebebiyle Hz. Ömer'in, bir valisini " *annelerin hür olarak doğurduğu insanları ne zaman köleleştirirdiniz?*" (Kadı Han el-Hindi, XII, 661.) şeklinde uyarısı hürriyetin, insan onurunun da en önemli göstergesi olduğunu ortaya koymaktadır.

Temel ilke bu olmakla birlikte savaş gibi olağan üstü bazı durumlar insanın hürriyetini kaybetme sebebi olarak görülmüştür. Hürriyetin varlığı, sınırlandırılması ya da yokluğu, insan hak ve sorumluluklarını farklı şekillerde etkilemektedir. Bu itibarla hürriyetini kaybeden kişinin bazı ibadet ve muameleleri için bile farklı hükümler öngörülmüştür.

Fıkhın hukuki işlemler (فقه المعاملات) ile ilgili bölümlerinde esirlik ile ilgili hükümler detaylı olarak incelenmiştir. Makalemizde, olabildiğince temel kaynaklarına başvurarak fıkıh mezheplerinin savaş sebebiyle esir edilen evli kişilerin evlilik bağının sona erip ermeyeceği, başka bir ifade ile bu durumdaki evliliklerin sürdürülüp sürdürülemeyeceği ile ilgili fıkhi görüşlerini objektif olarak tespit ve tahlil etmeye çalışacağız.

I. Esirin Sözlük ve Terim Anlamları

Türkçe esir kelimesinin Arapça karşılığı "*es-seby", "es-sibâ"* sözcükleridir. Klasik Arapça fıkıh kaynaklarında "*esir aldı*" anlamında "*sebâ"* ifadeleri kullanılır. Erkekler için "*sebiyy", esîr* (ç.*esâra)* bayanlar için "*sebâya", "sebyetun", "mesbiyetun"* çocuklar için ise "*sebyun"*, "*mesbiyyun"* kavramları kullanılır. (İbn Manzûr, XIV, 367; Zebîdî, XXXVIII, 240-241; Fîrûzâbâdî, VI, 2371;Maverdi, 171, 173; Ebû Ya'lâ, 141, 143; Kâsânî, VII, 119, Şirbînî, IV, 227; Mervezî, VIII, 3861; Heyet, XXIV, 154; Halebî, II, 585; Âmir, 293.) Anlam yakınlığı bulunmakla birlikte İslam hukukçularının; hürriyetin kısıtlılığını göstermek için *rehine* ve *habs*, savaş esirliği için ise *es-seby* kavramlarını tercih etmeleri, bu kavramlar arasında bir takım teknik ayrıntılar bulunduğunu göstermektedirler. (Heyet, XXIV, 154.)

II. İslam Hukuku Açısından Savaş Esirliğinin Sebepleri

İslam hukuku açısından bir kişinin savaş esiri olarak kabul edilebilmesi ve kendisine savaş hukukunun özel hükümlerinin uygulanabilmesi için, esir edilen kişinin aktif olarak savaşa katılması şart olarak görülmektedir. Kadın, çocuk ve yaşlılar genellikle aktif olarak savaşa iştirak edemeyeceklerinden, bunların öldürülmeleri Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından yasaklanmıştır. (Ebû Dâvud, Cihâd, 90) Ancak teşvik ve taktik amaçlı savaşa iştirak edenler, savaş için görüşlerinden yararlanılan, kadın ve yaşlılar, Müslümanların mahrem konularını düşmana bildiren ajanlar ve ganimet olarak ele geçirilen kadın ve yaşlılar esir (*seby*) muamelesi görürler. (Kâsânî, VII, 101; Ensârî, IV, 190-191; İbn Kudâme, X, 393; Şîrâzî, III, 277; İbn Hazm, VII, 296.)

Savaşta esir edilen erkekler öldürülür, kadın ve çocuklar ise esir edilir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v) Beni Kureyzalıları yirmi beş gece muhasara altında tutmuş ve sonunda beni Kureyzalılar, meşhur sahabi Sa'd b.Muâz'ın hakemliğine rıza göstererek teslim olmuşlar, Hz. Muaz ise erkeklerin öldürülmesine, kadın ve çocukların esir alınmasına hükmetmiştir. (Kâsânî, VII, 108; İbn Rüşd, XVII, 441,500; Ensârî, X, 536; Buhûtî, I, 629; Buhûtî, *Keşşâfu'l-Kınnâ',* III, 60.)

Genellikle Mâlikî, Şafi'î ve Hanbelî hukukçular esirlikte olduğu gibi irtidadı da ölüm sebebi görerek, irtidat eden ve kendisine tevbe etmesi teklif edildiğinde tevbe etmeyen kadının öldürülebileceğini ifade etmişlerdir. (Şirbînî, II, 552; Şirbînî, XIX, 226, 227; İbn Kâsım, VII, 399; Heyet, XXIV, 156.) Hanefî kaynaklarında ise bu konu ile ilgili olarak irtidat eden kadının tevbe edinceye kadar hapsedileceği, irtidat eden kadın'ın öldürülmeyip, esir muamelesi yapılacağı, mürtedde kadının ancak *daru'l-harb*e gitmesi halinde esir hükümlerine tabi olacağı gibi farklı görüşlerin bulunduğu görülmektedir. (İbn Nuceym, V, 139; İbn Âbidîn, VI, 363; Heyet, Fetevâ'l-Hindiyye, II, 254; Serahsî, X, 184; Kâsânî,

VII, 134.) Fukaha bir bölge halkının irtidat edip, orada kendi hükümlerini icra etmeleri halinde o bölgenin *dâru'l harb*'e dönüşeceğini, aynı bölgenin müslümanlar tarafından yeniden ele geçirilmesi durumunda kadın ve çocukların öldürülmeyip esir (*seby*) muamelesine tabi olacağını ifade etmiştir. (Serahsî, X, 201; Kâsânî, VII, 136; İbn Nuceym, V, 120; Meydânî, I, 404; Mâverdî, *Hâvî'l-Kebîr*, XIII, 358; Nevevî, XIX, 239.)

Diğer taraftan İslam ülkesinin gayr-i müslim vatandaşlarının (*zimmiler*) de anlaşmalarını bozmaları ve İslam'ın siyasal otoritesine başkaldırmaya kalkışmaları halinde Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî hukukçulara göre, erkekler esir muamelesine tabi olurlar. Ancak yapılan zimmet sözleşmesinin bozulmasının kadın ve çocuklara verilen emanı (korunma güvencesini) ortadan kaldırmadığı için bunlar esir edilemezler. (Heyet, *Mevsûetu'l-Fıkhi'l-Kuveytiyye*, XXIV, 157.) Mâlikî hukukçuların çoğunluğuna göre ise bu durumda, zimmilerle olan anlaşma hükümsüz kılınacağı gibi kadın ve çocuklar da esir edilir. (Abderî, III, 386; İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-Tahsîl*, III, 58; Heyet, XXIV, 157.)

III. Savaş Esirliğinin Evlilik Akdine Etkisi

Savaşa katılan evli eşler birlikte esir olabilecekleri gibi, evli eşlerden sadece biri (kadın veya erkek) de esir olabilir. İslam hukukçuları eşlerin birlikte esir edilip edilmemesi durumuna göre evli çiftlerin evliliklerini sürdürüp sürdürmeyecekleri konusunu ayrı ayrı tartışmışlardır.

A. Evli Kadın ve Erkeğin (karı-kocanın) Birlikte Savaş Esiri Olması

Evli kadın ve erkeğin (karı-kocanın) birlikte savaş esiri olması durumunda, aralarındaki evlilik bağının sona erip ermeyeceği konusunda fukaha arasında görüş farklılıklarının olduğu dikkati çekmektedir. Mâlikî ve Şafi'î hukukçular esirliği evlilik akdini ortadan kaldıran bir durum olarak gördükleri için, erkek ve kadının (karı-kocanın) birlikte esir düşmeleri halinde evlilik bağının kesileceğini kabul etmişlerdir. İmam Ebû Hanîfe ise, evlilik akdinin hükümsüz sayılmasının esirlikten değil ülke farklılığından kaynaklandığı kanaatindedir. Bu bakımdan birlikte esir edilen eşlerin evlilikları devam eder. İmam Ebû Hanîfe bu görüşünü şöyle temellendirir: Hz. Peygamber (s.a.v) Evtâs ve Havâzin savaşından sonra kadın esirleri köleleştirmek istemiş ancak Havâzinliler, Müslümanlığı kabul ettiklerini, esir edilen kadınların çoğunun evli ve eşlerinin hayatta olduğunu ifade ederek Peygamberimiz'den (s.a.v) eşlerinin kendilerine iade edilmesini talep etmişlerdir. Peygamberimiz (s.a.v) bu durumda kadınları eşlerine teslim etmiş, böylece evli çiftlerin evliliklerinin devam ettiğini onaylamıştır. Bu anlayışa göre, esirlik

evliliği ortadan kaldırsaydı Hz. Peygamber (s.a.v) onların evlilik akdini yenilemelerini emrederdi. Hz. Peygamber'in (s.a.v) yeni bir evlilik akdi yapılmasını gerekli görmemesi, evlilik akdinin geçerliliğinin devam ettiğini göstermektedir. Çünkü kölelik ve çocukluk gibi durumlar, ibtidâen olduğu gibi bekâen de evlilikın devamına engel değildir. Buna karşılık hürriyet köleliği, kölelik de hürriyeti ortadan kaldırır. Kölenin hürriyete kavuşmasıyla evlilik akdi bâtıl olmadığına göre hür olan kadının da köleleştirilmesi ile evlilik akdi bâtıl (hükümsüz) olmaz. (Mâverdî, *Hâvî'l-Kebîr*, XIV, 537.)

Şâfiî hukukçular, Nisâ sûresinin 24. ayetini delil göstererek bu görüşe muhalefet etmişlerdir. Şâfiîlere göre ayetteki "*muhsanât*" kelimesi kocası bulunduğu için başkasıyla evlenmesi haram olan kadınları ifade etmektedir. Bu ayetin hükmüne göre "*harpte esir edilen kadınlar*", kendisiyle evlenmek haram olan kadınlardan "*muhsanât*" istisna edilmiş, dolayısıyla ister kocasıyla birlikte, ister tek başına olsun esir edilen kadınlarla evlenilmesi yasak kılınmamıştır. (Beyhakî, XIII, 312) Şayet esir edilen kadınların kocaları ile evlilik rabıtası devam etmiş olsaydı, Hz. Peygamber (s.a.v) esir kadınların başka erkeklerle evlenmesini uygun görmez ve bu yasak (haram) hükmü sürekli olurdu. Kıyasa göre de kölelik evliliği ortadan kaldırır, bunun doğal bir sonucu olarak da karı kocadan birinin savaş esiri olup köle statüsüne girmesiyle aralarındaki evlilik bâtıl (hükümsüz) olur. (Mâverdî, *Hâvî'l-Kebîr,* XIV, 538.)

Şafiîler kölelik ve ülke farklılığının evlilik akdine etkisi bulunmadığı kanaatindedirler. Çünkü onlara göre evlilik akdinde iki illetin (kölelik ve ülke farklılığı) birleşmesi, evliliğin sıhhatiyle çelişki/tezad arz etmediği gibi, sadece ülke farklılığı da evliliğin sıhhatine engel değildir. Zira Mekke'nin fethinden önceki süreçte, Peygamberimiz (s.a.v), Mekkenin çevresini kuşatıp, şehre girmeden önce, Mekke henüz (*dârul-İslâm)* İslamî hükümlerin tatbik ve icra edildiği yer değildir. Bu süreçte Ebu Süfyan b. Harb ile Hakîm b. Hizâm, eşleri Mekke'de müşriklerin hakimiyeti (bir bakıma *dâru'l-harb*) altında iken Mekke dışında bulunan Peygamberimiz'in (s.a.v) karargahına giderek orada müslüman olmuşlardır. Eşleri Mekke'de müşrik konumda olmalarına, (aralarında ülke farklılığı) bulunmasına rağmen fetihten sonra Hz. Peygamber (s.a.v) bunların evlilik akdinin devamına hükmederek yeni bir akde gerek görmemiştir. (Şâfiî, IV, 270; Mâverdî, *Hâvî'l-Kebîr, IX, 661,* XIV, 538) Şâfiî hukukçular bu olayı gerekçe göstererek müslüman bir erkeğin *dâru'l-harb*'te evlenmesinin *dâru'l-İslam*'da evli olduğu eşiyle evlilik bağını ortadan kaldırmayacağını (*butlân*), kocanın *dâru'l-İslam*'a dönmesinden kaynaklanan ülke farklılığının da *dâru'l-harp*'teki karısıyla olan evlilik bağını ortadan kaldırmayacağı görüşünü benimsemişlerdir. (Mâverdî, *Hâvî'l-Kebîr,* XIV, 538-539.)

Hanefî hukukçulara göre, savaşta eşlerden birisinin esir edilmesiyle evlilik akdi bâtıl olmaz. Ancak ülkelerin farklı olmasıyla (*ihtilâfu'l-dâreyn*) evlilik

birliği sona erer. Bu kanaatte olan hukukçular, yukarıda ifade edildiği gibi Hz. Peygamber'in esir edilen Havâzinli kadınların kocaları ile olan evlilik bağlarının devam ettiğini yani esirliğin evlilik akdini sona erdirmediğini savunurken, Şâfiî hukukçular ülke farklılığını değil din farklılığını dikkate almışlardır. Bu örnek olayda daha önce müşrik olan Havâzinli erkeklerin Peygamberimizin huzurunda islamı kabul ettiklerini, Hz. Peygamberimizin de (s.a.v) bunların islam öncesi durumlarını değil müslümanlığı kabul ettikten sonraki durumlarını esas alarak evliliklerinin devamına hükmettiğini ifade etmişlerdir. (Mâverdî, *Hâvî'l-Kebîr,* XIV, 539; Âbâdî, VIII, 222.)

B. Kadının Tek Başına Savaş Esiri Olması

Hanefîlerin dışındaki mezheplere göre savaşta kadının evli olduğu eşinden ayrı olarak (tek başına) esir edilmesi akdin fesih sebebidir. Bu kanaatteki fakihler, görüşlerini Nisâ suresi 24. ayeti ile temellendirerek ayetteki "*anneleriniz*" ve "*muhsan kadınlar*" ifadelerini kocası olan yani fiilen evli kadınlar olarak açıklamış ve eşleri ister müslüman isterse gayr-i müslim olsun bu kadınlarla evlilik akdinin haram olduğunu ifade etmişlerdir. Bu fakihlere göre, kocalarından ayrı tek başına esir edilen evli kadınlar farklı değerlendirilerek, harpte esir edilen evli kadınlar ülke farklılığından dolayı bu evlilik yasağından istisna edilmiştir. Bu ayetteki müstesna, müstesna minh'in cinsinden olduğu için esir edilen kadınların dışındaki bütün evli kadınlarla evlilik akdi haram kılınmıştır. İbni Abbas'ın da evli durumdaki kadın ile yapılan evlilik akdinin zina sayılacağını, ancak tek başına esir edilen ve İslam ülkesine getirilen evli kadınların bundan istisna edildiği kanaatinde olduğu rivayet edilmektedir. (Taberî, VIII, 151.) Burada evli çiftlerin tefrik edilmesinin temel nedeni esaret değil, ülke farklılığıdır. Esir edilerek İslam ülkesine getirilen gayr-ı müslim kadınların ülke farklılığından dolayı zimmi hükmüne tabi olarak evlilik akdisona erer. (Kâsânî, II, 268, 339; Mavsilî, III, 113*;* İbn Nuceym, III, 229, 255; Dusûkî, II, 200; Şîrâzî, X, 465; Heyet, *Fetevâ'l-Hindiye*, I, 338; Serahsî, VI, 154; İbnu'l- Humâm, 423.)

Şâfiî hukukçular, harpte eşlerin birlikte veya sadece birinin esir edilmesi halinde evliliklerinin devam edip etmeyeceği hususunu iki açıdan değerlendirmişlerdir:

a. Evlilik akdi bâtıl olmayıp devam eder. Bu görüşü savunan hukukçular temel gerekçelerini şöyle açıklamışlardır: Esir olmadan önce de esirler köle statüsünde olup, kölelik sonradan oluşmamıştır. Esir olmakla satış akdindeki gibi sadece mülkiyetin değişimi söz konusudur. Mülkiyetin değişimi ise, evlilik akdini etkilememektedir. Bu itibarla esir edilen kölelerin evlilik akdi devam eder.

b. Evlilik akdi bâtıl olur. Çünkü esir edilip İslam ülkesine getirildikten sonra oluşan kölelik statüsü gayr-i müslim (müşrik) ülkedeki kölelik statüsünden daha

güçlü hale gelir. Bir başka ifade ile esir edilip müslüman ülkeye getirilen esir köle üzerindeki tasarruf imkanı, gayr-ı müslim ülkede evlilik akdine taraf olma hakkına sahip olmayan bir köleden daha güçlüdür. Dolayısıyla esir edilip İslam ülkesine getirilen köleler üzerinde daha radikal tasarrufta bulunma imkanı bulunmaktadır. Böylece esaret evlilik akdini sona erdirir. (Mâverdî, *Hâvî'l-Kebîr,* XIV, 540; Nevevî, XIX, 328; Şîrâzî, II, 240.)

C. Kocanın Tek Başına Esir edilmesi

Evli çiftlerden erkeğin tek başına esir edilmesi *cumhur-u fukahâ* tarafından evliliğin feshi için bir gerekçe olarak görülmüştür. Şâfiî ve Mâlikî hukukçular evlilik akdinin feshinde esirliğin etkin sebep/illet olduğunu ifade ederken, Hanefî hukukçular evlilik akdini esaretin değil ülke farklılığının sona erdirdiğini savunmuşlardır. Bu fakihlere göre ülke farklılığı;

a. Evli çiftlerden birinin *dâru'l-harb'*te diğerinin *dâru'l-İslâm*'da olması,

b. Eşlerden birinin *dâru'l-harb'*ten *dâru'l-İslam*'a müslüman veya zimmi olarak girmiş olması,

c. Evli çiftlerden birinin *müste'min* olarak İslam ülkesine girip sonradan müslüman olması,

d. Evli çiftlerden kocanın, karısını *dâru'l-harb*'te bırakarak islam ülkesiyle *zimmet* akdi yapması, durumlardan birisi ile gerçekleşebilir. (İbni Âbidîn, III, 312-313; Kâsânî, II, 338; Serahsî, V, 95; İbn Nuceym, III, 229; Heyet, *Fetâvâ'l-Hindiye*, I, 338; Meydânî, III, 27.)

Hanbelî fakihler ise esirliği evlilik akdinin feshi için yeterli görmemişlerdir. Onlara göre bu konuda bir nass olmadığı gibi, feshi gerektiren kıyas da bulunmamaktadır. Zira Hz. Peygamber (s.a.v) Bedir günü müşriklerden yetmiş kişiyi esir almış, bunların bir kısmını karşılıksız serbest bırakmış, bir kısmından da fidye almış ancak esirlerin evlilik akdinin fesh edileceği konusunda bir hüküm vermemiştir. Çünkü istila edilen ülkede karı kocanın birlikte esir edilmesi evlilik akdini feshetmediğine göre, istila edilmemekle birlikte sadece erkeğin farklı ülkede olması öncelikli olarak (evla tarıkiyle) evlilik akdinin feshini gerektiren bir durum olarak görülemez. Ancak Hanbelîlerden Ebû'l-Hattâb bu konuda Hanbelîlerle aynı görüşe katılmamış, karı ve koca arasında bir ayrım yapmaksızın eşlerden birinin esir edilmesini evlilik akdinin feshi için yeterli görmüştür. Çünkü kadınla erkek arasındaki ülke farklılığı, eşlerden birinin diğeri üzerindeki evlilikten doğan hak ve yükümlülükleri ortadan kaldırır, bunun bir sonucu olarak da evlilik akdinin feshi gerekir. Ebû'l-Hattâb'ın bu görüşü İmam Ebû Hanîfe'nin görüşüyle benzerlik arz etmektedir. Diğer taraftan İmam Şâfiî'ye göre ise, sadece kocanın esir edilip köleleştirilmesi evlilik akdinin feshini gerektirir. (İbn Kudâme, X, 465; Buhûtî, *Şerhu Muntehâ'l-İradât*, I, 627; *Keşşâfu'L-Kınnâ'*, III, 57.)

IV. Müslüman Bir Erkeğin Esir Gayr-i Müslim Kadınlarla Evlilik Akdi Yapması

Müslümanlar tarafından fethedilen ülkeden esir edilen kadınlar himaye altına alınırlar. Gayr-i müslim bir ülkeden müslüman ülkeye nakledilen esir kadınlar kocalarından ayrı kaldıklarından dolayı himaye edilmeye muhtaçtır. Erkekler esir alındığında kendileriyle ilgili hukuki süreç ve işlemler tamamlanıncaya kadar gerektiğinde uzun bir süre özel bir yerde gözetim altında tutulurken, esir kadınlar erkeklerin taarruzundan korunmak maksadıyla ganimete dahil edilerek daha muhafazalı bir yerde korunmakta ve belli ölçülere göre muhariplere paylaştırılmaktadır. Bu uygulamanın esir kadınları himaye ve ganimetlerin amacına uygun olarak adilane dağıtılmasına yönelik bir tedbir olduğu anlaşılmaktadır.

İslam hukukuna göre ganimet kapsamında yer alan kadınlarla evlilik akdi yapmanın, taksimden önce ve sonra olmak üzere farklı hükümlere tabi tutulduğu görülmektedir. Esir alınıp ganimet kapsamında bulunan esir kadınlar üzerinde kişilerin değil, devletin tasarruf hakkının bulunduğu, bir başka ifadeyle bunlarla ilgili nasıl bir işlem yapılacağına ancak devletin karar verebileceği anlaşılmaktadır.

A. Ganimetin Taksiminden Önce Esir Kadınlarla Evlilik Akdi Yapılması

Savaşılmadan (*sulh*) yoluyla feth edilen, veya İslam hukukuna göre *dâru'l-harb* sayılmayan bir ülkenin fethedilmesi halinde bu ülkenin kadınları esir statüsüne tabi tutulamazlar. Nitekim Hz. Ömer döneminde bazı müslüman askerlerin, ganimet olduğunu düşünerek bulundukları bölgenin kadınlarıyla cinsel ilişkide bulundukları fakat müslümanlar ile bölgenin halkı arasında daha önce sulh yapıldığı anlaşılmıştır. Durum Hz. Ömer'e intikal ettirildiğinde de Hz. Ömer, bu ilişkiden doğan çocukların nesebinin ve himayesinin, ilişkide bulunan askerlere aidiyetini öngörmüş ve kadınların da kocalarına iade edilmelerine hükmetmiştir. (İbn Ebî Şeybe, VII, 7.)

İslam hukukçuları bu durumu, Hz. Ömer döneminde fethedilen ülke ahalisinin gayr-i müslim olmasına rağmen daha önce gerçekleştirilen sulh sebebi ile bu ülkeyi tam anlamıyla *dâru'l-harb* statüsünde görmedikleri için kadınlarına esirlere öngörülen hükmü uygulamadıkları şeklinde yorumlamışlardır. (Serahsî, I, 180; Âmir, 324.)

Korunmaları amacıyla ganimetlerin taksiminden önce esir edilen kadınlar ile evlenilmesi ve cinsel ilişkiye girilmesi uygun görülmemiştir. (Ebû Yûsuf, 206.) ganimetlerin taksiminde; savaşa katılıp ganimet almaya hak kazanan kişi, sadece kendi payına düşen ve hamile olmadığı (*istibrâ*) kesinleşen kadın

ile evlenebilir. Taksimden önce cinsel ilişkinin gerçekleşmesi durumunda failin, kendi payına düşen ganimet maldan cinsel ilişkide bulunduğu kadına bir bakıma tazminat sayılabilecek *mehr-i misil* ödemesi ve kendisinin de ta'zir edilerek cezalandırılması gerekir. Hâmile kadının çocuğu bu kişiye isnad edilir ve kadın *ümmü veled* statüsü kazanır. (Mâverdî, 72; Ebû Y'alâ, 51.) İmâm Şâfiî'nin de aynı görüşü paylaştığı görülmektedir. (Şâfiî, IV, 269.)

Esasen kıyasa göre bu hukuka aykırı ilişkiden doğan çocuğun da annesi ile birlikte ganimet mallar kapsamında değerlendirilmesi gerekir. Çünkü kadın esir edildiği andan itibaren eski kocası ile arasındaki evlilik bağı sona ereceği için çocuğun nesebi de kadının eski kocasına değil kendisi ile fiilen ilişkide bulunan kişiye isnad edilir. Bundan dolayı çocuk da annesiyle birlikte ganimet kapsamında yer alır. Ganimetlerin taksiminde erkeğin ilişkide bulunduğu kadının kendi payına düşmesi durumunda bu ilişkiden doğan çocuk hürriyetine kavuşur. (Serahsî, III, 1093; İbn Kâsım, IV, 438)

Hanefîler ile Şâfiî ve Zeydi hukukçular, esir cariye ile taksimden önce cinsel ilişkide bulunmanın had cezası gerektirmeyeceği kanaatindedirler. Ancak aralarında şu farkı vurgulamak gerekir ki; Şâfiîlere göre bilerek ve kasıtlı olarak savaş esiri bir kadınla cinsel ilişkide bulunan muharip bir askere had cezası uygulanmasa bile tazir cezası verilmesi gerekir. (Şâfiî, VII, 345; Mâverdî, *Hâvî'l-Kebîr*, XIV, 522; Ebû Y'alâ, 145.) Ayrıca Hanefîler bu durumdaki kadınla cinsel ilişkide bulunan erkeğin esir kadına mehir ödemesini gerekli görmezken Şâfiî ve Zeydi fakihler mehir ödenmesini ve ödenen bu mali bedelin ganimet mallarına ilave edilmesini uygun görmüşlerdir. (Kâsânî, VII, 122.) İmam Malik ise mülkiyetinde olmayan esir bir kadınla gayr-i meşru ilişkide bulunan muharip askere had cezası uygulanması gerektiği kanaatindedir.(Sahnûn, II, 214; Dusûkî,, IV, 347.)

B. Ganimetin Taksiminden Sonra Esir Kadın İle Evlilik Akdi Yapılması

Savaşta Esir edilen kadınların ganimet olarak savaşa katılan ganimet alacaklılarına dağıtılmasından sonra, ganimet olarak esir bir kadına malik olan kişi, bu kadının hamile olması durumunda doğum yapıncaya kadar; kadın hayız görüyorsa bir veya iki hayız süresi, hayız görmüyorsa iki veya üç ay bekleyerek esir kadının hamile olmadığı kesin olarak ortaya çıkmadıkca kendi payına düşen esir kadınla cinsel ilişkide bulunamaz. (İbn Nuceym, VIII, 224.) Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v) hamile olan esirlerle doğum yapıncaya kadar cinsel ilişkide bulunmayı yasaklamıştır. (Tirmizî, Siyer, 15.) Fıkıhta hür kadınların rahimlerinin temiz olmasında üç hayız, esir ve köle cariyelerde ise iki hayızlık sürenin esas alındığı anlaşılmaktadır. (Kâsânî, V, 255.)

C. Gayr-i Müslim Esir Kadınlarla Evlilik Akdi Yapılması

İslam hukukçuları esir edilen putperest (*vesenî*) veya mecûsi kadınlarla evlilik akdi yapılamayacağı konusunda ittifak etmekle birlikte (İbn Rüşd, III, 1331.) bunların cariye edinilip edinilmeyeceği (*milk*) hususunda farklı görüşler benimsemişlerdir. Fakih sahabi Abdullah b. Ömer ilke olarak müslüman bir erkeğin ehli kitap hür bir kadınla evlilik yapmasının uygun olmadığı kanaatinde iken *cumhur-i fukahâ* hem *ehl-i kitap* hür kadınla evlenmenin hem de ehl-i kitap kadını cariye edinmenin meşruiyeti konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak esir edilen *ehl-i kitap* cariye ile evlenmenin caiz olup olmadığı konusunda farklı kanaate sahip olmuşlardır. (İbn Rüşd, III, 1331.)

1. Gayr-i Müslim Kadınlarla Evlilik Akdi Yapılması

İslam hukukçuları putperest hür kadınlarla evliliğin yasaklığını genel olarak Kur'ân'daki iki ayete dayandırmışlardır. Bakara suresi 221. ayetinde genel hükmünde, putperest kadınlarla evlilik için iman şartı aranırken, Mümtehine suresi 10. ayetinde ise fiilen evli durumda olan kadınlarla evlenmek yasak kılınmış, esir edilen evli kadınlarla evlilik ise bu genel hükümden istisna edilmiştir. Esir edilen kadınların *ehl-i kitap* olması gibi putperest olması da muhtemeldir. Bu ihtimalden dolayı *cumhûr-i fukahâ* bu tür evlilikleri caiz görmemişlerdir. (İbn Rüşd, III, 1332.*)* Ancak Tâvus b. Keysân ve Mücâhid b. Cebr gibi meşhur tabi fakihleri, Evtâs savaşında esir edilen müşrik kadınlarla cinsel ilişkide bulunan bazı sahabilerin azil yapmak için izin isteklerine Hz. Peygamber'in (s.a.v) cevaz verdiği rivayetine dayanarak bu kadınlarla evliliği caiz görmüşlerdir. (İbn Rüşd, III, 1332.)

Diğer taraftan ehl-i kitap kadınlarla evliliği caiz gören İslam hukukçularının çoğu, (*cumhur-i fukahâ*) Nisâ suresi 24. ayette ifade edilen "*putperest kadınlarla evlenmeyin*" genel hükmünden yine Mâide suresi 5. ayetle mehirlerini vermek şartıyla istisna yapıldığını, dolayısıyla ehl-i kitap kadınlarla evliliğe cevaz verildiğini ifade etmiştir. (İbn Rüşd, III, 1332 ; Taberî, IV, 362; Kurtubî, II, 62) Ayrıca Peygamberimiz de (s.a.v) ehl-i kitap kadınları müşrik kadınlardan istisna yapıp onlarla evliliği helal kılmıştır. (Taberî, IV, 363.) Ayette evlilikleri yasaklanan müşrik kadınlar Mekke'de yaşayan kadınlar ile bunların dışındaki kadınlar olup, *ehl-i kitap* kadınlarla evlilik ise sonradan helal kılınmıştır. (Taberî, IV, 363.)

İslam hukukçuları ehl-i kitap kadınlarıyla evliliği helal kabul etmekle birlikte, ehl-i kitap kavramı konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Kur'ân-ı Kerim'in Bakara,105, Beyyine, 1,6, Mâide, 5, Al-i İmrân, 113,199. Ayetlerinde *ehl-i kitap* ile *müşrik* kavramları ayrı ayrı zikredilmektedir. Ayetlerde ehl-i kitap kadınlar, hüküm bakımından müşrik kadınlardan ayrı tutulduğu için kendileriy-

le evlilik caiz görülmüştür. Abdullah b. Ömer müşrik kadını Hz. İsa veya kullardan herhangi birini rab olarak kabul eden kimse olarak tanımlar. Ayette müşrik olan kadınlarla evlilik yasaklanırken genel rivayetlere bakıldığında ehl-i kitap olmayanlarla, kitapları olmayan Araplar ve putperest müşriklerin kast edildiğini görmekteyiz. (Taberî, IV, 363-364, Ayrıca geniş bilgi için bkz. Dağcı, XXXXXI, 2000, sayı 1, 139.) Huzeyfe b. Yeman'in Yahudi veya Hristiyan olan bir kadınla evlilik yapması ehl-i kitabın müşriklerden farklı olarak anlaşıldığını göstermektedir. Nitekim Hz. Ömer'in Huzeyfe'den evlendiği kadını bırakmasını istemesi bu evliliğin haram olmasından değil, bu tür evliliğin çocuğun terbiyesine menfi etki yapması, İslam'ın dışında bir dini telkinde bulunması, aile içinde anlaşmazlıkların doğmasına sebep olması ve müslüman kadınların olumsuz etkilenmesi gibi menfi ailevi ve sosyal sonuçlar doğuracağındandır. (Dağcı, XXXXI, 2000, sayı I, 151.) Ayrıca ehl-i kitap kadınlarla evlilik, İslam hukukçularının çoğunluğu tarafından kabul görmekle birlikte, müslüman cariye ile evlilik yapmak ehl-i kitapla evlilik yapmaktan daha fazla tercih edilmiştir.

İslam hukukçuları temel gerekçelerini müslüman erkeğin müşrik olan kadınla evlenme yasağından söz eden Bakara suresi 221. ayetine dayandırmaktadır. (İbn A'rabî, I, 217) İmam Şâfiî'ye göre müslüman olmadıkça esir alınan mecusi veya putperest kadınlarla evlilik yapılmaz. (Şâfiî, IV, 272.) İmam ebû Hanîfe, söz konusu ayeti delil göstererek ehl-i kitap olan bir cariye ile evlenmeyi uygun görmüştür. Zira ayette mümin bir cariyenin müşrik bir cariyeden daha hayırlı olduğu ifade edilmiştir. Müşrik bir cariye ile evlilik yasaklanmış olsaydı, ayette mümin kimse mümin cariye ile müşrik cariye arasında belirtilen evlilik konusunda muhayyer bırakılmazdı. Çünkü muhayyerlik caiz olan iki şey arasında söz konusudur. Yoksa caiz ile imkansız (*mümteni'*) olan veya birbirinin aksi olan iki zıd şey arasında muhayyerlik olmaz. (İbn A'rabî, I, 218.)

İslam hukukçularının bu konudaki dayanaklarından biri de, müslüman erkeğin esir edilen mecusi cariye ile evliliğini ve mecusilerin kestiklerini yemenin yasaklığını ifade eden hadisleridir. ((İbn Ebî Şeybe, IV, 177; Ebû Yûsuf, 129.)

Diğer taraftan Hz. Peygamber'den (s.a.v) gelen bir rivayette esir kadınla evlenmek için esir kadının müslüman olması şartı aranmadığı belirtilmektedir. Zira Hz. Peygamberin (s.a.v) esir kadınlarla cinsel ilişkiyi yasaklamasının nedeni o kadınların müslüman olmamaları değil hamile olabilme ihtimalleridir. (Ebû Dâvud, Nikâh, 45) Hz. Peygamber'in (s.a.v) müslüman olmaları için esir edilen kadınlara telkinde bulunmadığı gibi onlarla evlenmek isteyen sahabilerine müslüman olma şartını istemediğine dair rivayetlerin bulunduğu dikkati çekmektedir. (San'anî, IV, 1781; Âmir, 331. Klasik kaynaklarda bu konuya dair farklı kanaatlerin bulunduğuna dair ifadeler yer almakta ise de esir gayr-i müslim kadınlarla evlenmek için Müslüman olmaları şartının arandığını gösteren bir delil bulunmamaktadır. (San'anî, IV, 1782.)

2. Esir Cariye ile Evlilik

Esir cariye ile evlilik konusunda fukahanın farklı kanaatlere sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bazı fakihler esir ehl-i kitap cariyelerle evliliği caiz görürken, bazıları ise caiz görmemişlerdir. Bu ihtilafın temel nedeni fıkıh usulü kurallarından olan umum hükmün kıyas ile çelişki (tearuz) teşkil etmesidir. Mantıksal olarak ehl-i kitap hür kadınlarla evlilik caiz olduğuna göre kıyas yoluyla ehl-i kitap cariyelerle evliliğin de caiz olması gerekir. Ancak Bakara suresinin "*müslüman olmadıkça putperest kadınlarla evlenmeyi yasaklayan*" 221. ayetinin umum hükmü esas alınarak bu kadınlarla evlilik caiz görülmemektedir.

Diğer taraftan hür ve iffetli ehl-i kitap kadınlarla evliliğin helal kılındığını hükme bağlayan Mâide suresinin 5 ayeti, Bakara suresinin "*müslüman olmadıkça putperest kadınlarla evlenilmesini yasaklayan*" 221. ayetinin genel hükmünden istisna edilmiştir. İstisnai hüküm sevk eden Maide suresinin 5. ayetinin, Bakara suresinin umumi hüküm ifade eden 221. ayetini tahsis ettiğini veya bu umumi hükmün kıyasla tahsis edildiğini kabul eden hukukçulara göre, ehl-i kitap cariye ile evlilik caizdir. İstisnadan sonraki umum ifade eden lafzın tahsis edilmediğini tercih edenlere göre ise, ehl-i kitap cariye ile evlilik caiz değildir. (İbn Rüşd, III, 1332)

Bu konudaki ihtilafın diğer bir sebebi de *delil-i hitâb* (Şîrâzî,.24.) ile *kıyas*'ın birbiriyle tearuz etmesidir. *Delil-i hitâb* metodundan hareket edilerek "*hür ve mümin kadınlarla evlenmeye güç yetiremeyenlerin mümin cariyeler ile evlenmelerini*" tavsiye eden Nisâ suresinin 25.ayetinin, mümin olmayan cariyelerle evliliğin yasak kılındığı sonucuna ulaşılmaktadır. Bu bakımdan *ehl-i kitap* cariyeler ile *ehl-i kitap* hür kadınlar kıyas edilerek; *ehl-i kitap* hür kadınlar gibi, *ehl-i kitap* cariyeler ile evliliğin de caiz olduğu sonucu çıkarılmaktadır. Ancak İbn Rüşd burada *ehl-i kitap* cariyeler ile evlilik yapılıp yapılamayacağı konusunun *ehl-i kitap* hür kadınlara kıyaslama yapılması gerekirken, *delîlu'l-hitap* yöntemiyle, müslüman hür kadınlarla müslüman cariyeler arasında kıyas yapıldığını ifade etmiştir. (İbn Rüşd, III, 1333.)

D. Esir Müslüman Kadın ile Evlilik

İslam hukukçuları, güvenlik açısından problemler doğabileceği gerekçesiyle ilke olarak Müslüman kadının mahremi olmadan tek başına yolculuk yapmasını ve savaşa iştirak etmesini caiz görmemişlerdir. Çünkü müslüman kadının esir edilmesi, cinsel tacize uğrama ve can güvenliğini kaybetme riskini taşımaktadır. Bu bakımdan sadece düşman tarafından esir edilen müslüman kadının değil müslümanlar tarafından esir edilen gayr-i müslim kadınların da can, ırz ve namuslarının korunması için İslam hukukunda güvenlik amaçlı önemli hukuki müeyyideler öngörülmüştür.

Ganimet dağıtılıncaya kadar erkek esirlerin belirli yerlerde gözetim ve denetim altında bulundurulduklarını halde, tecavüze uğramaması için kadın esirlerin ganimet olarak *beytü'l-mal*'da devlet tarafından hukuki himaye altına alınması bu duruma örnek verilebilir. Kaldı ki ganimet kapsamındaki esir kadınlar kamu malı gibi kabul edilerek savaşa katılan herkese değil, belli şart ve nitelikleri taşıyan askerlere belli usullere göre paylaştırılmakta, böylece paydaşların kendi payı dışındaki esir kadınlara cinsel tacizde bulunmaları engellenmektedir. (Âmir, 382.)

Özellikle, Mâlikî ve Şâfiî hukukçulara göre savaşta karı kocanın birlikte esir edilmesi karı- koca arasındaki evlilik bağını sona erdirir. Zira ortaya çıkan fiili esaret durumu önceki evlilik bağını ortadan kaldırır. Müslümanların esir aldığı ve islam ülkesinde bir müslümanla evlenen (harbi) kadınların savaştan sonra kendi ülkelerine (*dâru'l-harb*) dönmeleri durumunda, İslam hukukunun hakimiyet ve uygulama alanı sona ermektedir.(Âmir, 382.)

Gayr-i müslimler tarafından savaşta esir edilen ve daru'l harbe götürülen müslüman kadının, islam ülkesinde kalan kocası ile evlilik bağının sona ermediği, bu itibarla müslüman esir kadının İslam ülkesine dönmesi durumunda kocası ile daha önce mevcut olan evlilik rabıtasının devam ettiği kabul edilmektedir.

Bu bakımdan karısı veya cariyesi ile birlikte esir edilen müslüman bir erkek, gayr-i müslimler tarafından eşine cinsel ilişkide bulunulmadığından emin olması durumunda (islam hukuku bakımından esirlik evlilik rabıtasını ortadan kaldırmadığı için) eşi ve cariyesi ile cinsel ilişkide bulunabilir. Çünkü hukuken esir edilen evli müslüman kadının kocası ile evlilik bağının, cariyenin de efendisinin kendi üzerindeki mülkiyet bağının devam ettiği kabul edilmektedir. (Alîş, III, 158; Dusûkî, II, 181.)

Diğer taraftan Müslüman hür kadının veya islam ülkesinin gayr-i müslim vatandaşı (zimmi), bir kadının muharip ülke askerleri tarafından esir edilerek gayr-i müslim ülkeye götürülmesi ve bu kadınların orada çocuk doğurması, daha sonra bunların müslüman askerleri tarafından esir alınması durumunda çocuklarının da kendisiyle birlikte ganimete konu olup olmayacağı hususu fukaha tarafından ele alınmıştır. Mâlikî hukukçu İbn Kâsım, çocukların annelerinin hukuki statüsüne tabi olacağına yani hür müslüman kadının çocuklarının kendisi gibi hür, zimmet ehli kadının çocuklarının da kendisi gibi zimmi olarak değerlendirileceğini ifade etmiştir. (Sahnûn, I, 507.)

İmam Şâfiî de, esir edilerek *dâru'l-harbe* götürülen müslüman bir kadının orada evlilik veya akit dışı cinsel ilişkiden çocuklarının olması ancak daha sonra bu ülkenin müslümanlar tarafından feth edilmesi durumunda, *daru'l harpte* yaşayan bu kadının, *müslüman* ve *hür olma* nitelik ve statüsünü koruyacağını, annesine tabi olacakları için çocukların da anneleri gibi köleleştirilemeyeceğini

ifade etmiştir. (Şâfiî, IV, 248.) konu ile ilgili detay bilgi için ayrıca bkz. (Şâfiî, IV, 244-245;Ebû Yûsuf, 200; İbn Kudâme, X, 503.)

Notlar

(*) Yrd. Doç. Dr., Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Kaynaklar

Âmir, *Abdullatîf,* (basım tarihi yok), *Ahkâmu'l-Esrâ ve's-Sebâyâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiye, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısrî, Kâhire, Dâru'l-Kitâbi'l –Lübnânî, Beyrut.

Âbâdî, Ebû Tabîb Muhammed Şemsul Hakk (1415), *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin (1991), *Ma'rifetu's-Sünen ve'l-Âsâr*, Dâru'l-Vefâ, Kâhire.

Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. İdrîs (1996), *Şerhu Muntehâ'l-İrâdât*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut.

---------- (1402), *Keşşâfu'l-Kınnâ' an Metni'l-İknâ'*, Dâru'l-Fikr, Beyrut.

Dağcı Şamil, (2000), İslam Hukukunda Evlenme Engelleri, *AÜİFD*, XXXXI, (2000), sayı I

Dusûkî, Muhammed b. Ahmed (Basım tarihi yok), *Haşiyetu'd-Dusûkî alâ Şerhi'l-Kebîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut.

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eşâ's es-Sicistânî (Basım tarihi yok), *es-Sünen*, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut.

Ebû Y'alâ, Ferrâ, Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed b. Halef (2000) , *Ahkâmu's-Sultaniye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.

Ebû Ya'lâ, el-Ferrâ, Muhammed b. el-Huseyin b. Muhammed b. Halef (2000.), *el-Ahkâmu's-Sultâniye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut.

Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim b. Habib el-Ensari el-Kufi (1979), *Kitâbu'l-Harac*, Dru'l-Ma'rife, Beyrut.

Ensârî, Zekeriya b. Muhammed b. Zekeriya (2000), *Esnâ'l-Metâlib fî Şerhi Ravdi'd-Tâlib*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut.

Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb (2005), *Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut.

Cevherî,İsmail b. Hamâd, (1987), *Es-Sihâh Tâcu'l-Luğah*, Dâru'l-İlm lilmelâyîn, Beyrut.

Halebî, Ali b. Burhaniddîn (1400), *es-Siyretu'l-Halebiyye fî Sireti'l-Emîni'l-Me'mûn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut.

Heyet (1990), *Mevsûetu'l-Fıkhi'l-Kuveytiyye*, Vizaretu'l-Evkâfi ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt.

Heyet, (1991), *Fetevâ'l-Hindiye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut.

Hindi, Alauddin Ali b. Abdülmelik b. Kadı Han Müttaki (1981), *Kenzü'l-ummal fî Süneni'l-Akval ve'l-Ef'al*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut.

İbn A'rabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillah (Basım tarihi yok), *Ahkâmul Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.

---------(2003), Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, Beyrut.

İbn Âbidîn, Muhammed Alâuddîn (2003), *Reddu'l-Muhtâr Alâ'd-Durri'l-Muhtâr*, Dâru Âlemi'l-Kutub, Riyâd.

----------(2000), *Hâşiyetu Reddi'l-Muhtâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut.

İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman Havâsiti (1409), el-Musannaf fî'l-Ehâdis ve'l-Âsâr, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd.

İbn Ebî'l-Kâsım, Muhammed b. Yûsuf el-Abderî (1398), *et-Tâc ve'l-İklîl*, Dâru'l-Fşkr, Beyrut.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (1352) *el-Muhallâ*, Tıbâetu'l-Münîre, yy.

İbn Kâsım, Abdurramna b. Muhammed el-Âsmî (1397), *Hâşiyetu'r-Ravdi'l-Murebba' Şeri Zâdi'l-Mustakni'*, ty.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed, (1405), *el-Muğnî* fî Fıkhi'l-İmâmi Ahmed b. Hanbel, Dâru'l-Fikr, Beyrut.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemaluddîn Muhammed b. Mükerrem (Basım tarihi yok), *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut.

İbn Nuceym, Zeynuddîn b.İbrâhim (Basım tarihi yok), *Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dakâik*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî (ö.450), *el-Beyân ve't-Tahsîl ve'ş-Şerhu ve't-Tevcîhu ve't-Ta'lîlu li Mesâilu'l-Mustahrece*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1988,

---------- (2004), *Bidâyetu'l-Müctehid*, Dâru'l-Hadis, Kahire.

İbnu'l- Humâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid (Basımtarihi yok), *Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut.

Kâsânî, Ebû Bekir Alâuddîn b. Mesûd (1982), *Bedâiu's- Senâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut.

Kurtubî, Ebî Abdillah Muhammed b. Ahmed (2002), *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire,

Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Basrî el- Bağdâdî (Basım tarihi yok), *el-Hâvî'l-Kebîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut.

----------*(*1994), *el-Hâvî'l-Kebîr,* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

----------(1989), *el-Ahkâmu's-Sultâniye*, Mektebetu Dâri İbn Kuteybe, Kuveyt. (1989)

Mavsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd (.683/1284), *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr,* Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut

Mervezî, İshâk b. Mensûr, *Mesîlu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râheveyh* (2002), İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî , Suudî Arabistan.

Meydânî, Abdulganî, el-Ganimî (Basım tarihi yok), *el-Lübâb Şerhu'l-Kitâb*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut.

Mollâ Husrev, Muhammed b. Firâmuz (Basım tarihi yok), *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Gureri'l-Ahkâm,* Dâr-u İhyai'l-Kutubi'l-Arabiye, (basım yeri yok).

Alîş, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (1989), *Menhu'l-Celîl Şerhu alâ Muhtasari Seyyidi Halîl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn b. Şeref (basım tarihi yok), el-*Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, Dâru'l-Fikr.

Sahnûn, b. Abdisselam b. Said (1994), *el-Müdevvenetu'l-Kubrâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.

San'anî, Muhammed b. İsmâil el-Emîr el-Yemenî (1995), *Subulu's-Selâm Şerhu Bulûğu'l-Merâm*, Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, Riyâd.

Serahsî, Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl (2000), *el-Mebsût*, Dâru'l-Fikr, Beyrut.

----------(1997), Şerhu's-*Siyeri'l-Kebîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.

Şâfiî, Ebû Abdillah Muhammed b. İdris (1393*), el-Üm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhim b. Alî el-Fîrûzâbâdî (1995), *el-Muhezzeb fî Fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut.

----------(1985), *el-Luma' fî Usûl'i-Fıkh,* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.

Şirbînî, Muhammed b. Ahmed b. el-Hatîb (1415), *Muğni'l- Muhtâc*, Dâru'l-Fikr, Beyrut.

----------(basım tarihi yok), *el-İknâ' fî Halli Elfâzi Ebî Şucâ'*, Dâru'l-Fikr, Beyrut.

Taberî, Ebû C'afer Muhammed b. Cerîr (basım tarihi yok), *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân*, Dâru'l-Meârif, Kâhire.

----------(2000)*,Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, Müessesetu'r-Risâle.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi (basım yeri yok), *el-Câmiü's-sahih Sünenü't-Tirmizi***,** Dâru İhyâi't- Turasî- Arabî, Beyrut.

Zebîdî, Muhibuddîn Ebû'l-Fazl Muhammed Murtazâ el-Hüseynî (1965), *Tâcu'l-Arûs min Cevâhi'l-Kâmûs*, Matbaatu Hukûmeti Kuveyt, Kuveyt.

Toplum Bilimleri Dergisi

Muammer AK (*)

ZİYARET FENOMENİ BAĞLAMINDA TÜRK POPÜLER DİNDARLIĞI (**)

öz

Geniş anlamıyla ziyaret, otoritesi kabul edilen bir kişiye ya da mekâna saygı sunmak amacıyla yapılan gönüllü bir etkinliktir. Bu yüzden, ziyaret fenomeni geleneksel Türk dini ve sosyokültürel yaşayışın vazgeçilmez unsurları arasında yer almaktadır. Ziyaret fenomeninin temelinde yatan asıl gaye kutsala ulaşmak ve onu yaşamaktır. Ayrıca ziyaret fenomeni içinde yaşadığı toplumun dini, sosyal ve kültürel yapısıyla bir bütünlük oluşturduğundan önem arz etmektedir. Bu inanç ve pratiklerin geri planında insan psikolojisinin, çevre faktörünün, sosyal ve ekonomik imkânların etkileri yanında, İslam öncesi Türk inanç ve kültürünün izlerini görmek mümkündür. Önceki inanç kültürümüzün Tanrı inancı ve bu merkez etrafında var olan; bazı güçlü ruhlardan yardım isteme İslami renge bürünerek "evliya kültü"ne dönüşmüştür. Bu durum Türk Müslümanlığının farklı bir yönü olarak halkın ziyaret fenomeninin İslami motiflerle karışık bir kült ile halk dindarlığının ve halk inançlarının yansımaları olarak görülmelidir. Bu çalışmada fenomenolojik bir yöntem esas alınmış ve toplumumuzun dini hayatının önemli bir bölümünü oluşturan ziyaret olgusu, din sosyolojisinin bilimsel yöntemleri ile incelenmeye çalışılmıştır.

anahtar kelimeler

Kutsal, Kutsalın tezahürü, Ziyaret fenomeni, Türbe, Veli, Kültür, Halk dini

abstract

Popular Turkish Religiosity in the Frame of Visiting Phenomenon

In the broadest sense, then, ziyaret (visiting) is avoluntary movement for the purpose of paying respect, implicitly to a person or a shrine whose authority is thereby acknowledged. Therefore, visiting phenomenon is necessary elements of traditional Turkish religious and a sociocultural life. The essential aim of the visiting phenomenon is to reach sacred and to experience it. The visiting phenomenon is also crucial as it unites with the religion, social and cultural organisms of the society it belongs to. Except this belief and its behaviours and also near the people's pscychology, enviroment factor, social and economical possibilities effects, it is possible to see theTurkish belief and Turkish Culture before the terms of Islam. Our previous belief culture was God Belief and the some strong souls. The understanding of wanted a help from these strong soul, transformed toMoslom Saint Culture and Islam colour. This situation seems as a reflection of people's religious and their believes with a mixed culture of Islam motif which people's visiting phenomen of a different shape of TurkishMuslom. In this researche is done by phenomenogical method and the visit subject constitutes an important part of in our people's religious life has been studied with scientific methodof sociology of religion.

key words

Sacred, Hierophany, Visiting phenomenon, Shrine,Saint, Culture, Folk religion.

Giriş

En genel anlamıyla bir yeri veya bir kişiyi görmeye gitmek anlamına gelen ziyaret kelimesi, Anadolu'da kutsal mekânlara gitme davranışını da içerir. Araştırma konumuzu oluşturan ziyaret fenomeni dini-sosyal hayat içerisinde "halk dindarlığının" (veya halk /volk İslamı'nın) önemli bir boyutunu oluşturan (Keskin,1999:185) ziyaret inanç ve uygulamalarını teşkil eder. Söz konusu olan ziyaret; yatır, türbe, tekke, dede mezarı, ziyaret gibi çeşitli isimler ile ifade edilen ve çoğunlukla veli, evliya, dede, baba vb. gibi isimlerle anılan, manevi güç ve meziyetlerine inanılan kişilerin yattıkları kabul edilen yerlere belli dilek ve isteklerle yapılan ziyaretler ve bu alanda oluşmuş inanç ve uygulamaları içerir (Günay,2001:10).

Kutsalın tezahür ettiği (hierofani) yerler olarak türbe, yatır, mezar, kutsal ağaç, su, taş ile türlü dilekler, adaklar ve amaçlar ve çeşitli usullerle ziyarete konu teşkil eden öteki adak ve ziyaret yerleri ile adak ve ziyaret dindarlığı, "kitabi dini kültüre" nispetle bir alt kültürle hatta bazen karşıt kültür ve normatif dine nispetle de bir tür "paralel din" konumunda, halk dindarlığının oldukça

fonksiyonel kutsal odakları olarak karşımıza çıkmaktadır.Halk dindarlığının karakteristik bir boyutu olarak adak ve ziyaret dindarlığı olgusu gelişmiştir. Türbe, adak ve ziyaret dindarlığı toplum kültürü ve yaşanan dinin çok önemli yönünü oluşturmaktadır. Halk dindarlığının özel formu niteliğinde çok yönlü ve fonksiyonlu bir dini-mistik, sihri, sosyokültürel olgu ve gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır (Günay, 2003:6).

Ziyaret fenomeninin, toplumsal olaylarla daima bir etkileşim içerisinde olduğu, çevresindeki sosyoekonomik ve kültürel faktörlerden etkilendiği ve öteki toplumsal olayları da etkilediği görülmektedir. Bununla beraber ziyaret fenomeni etrafında gösterilen inanç, uygulama ve mensekler toplumdan topluma, kültürden kültüre farklılıklar arz etmektedir. Bu yönüyle ziyaret fenomeni evrensel bir olgudur. Ayrıca ziyaret fenomeninin toplumun dini, sosyal ve kültürel yaşantısı ile iç içe olup bütünleştiğini görmekteyiz. O, bir toplum içerisinde ve belli bir sosyokültürel ortamda hayatiyet bulması nedeniyle aynı zamanda toplumsal bir olgudur.

Dinler Tarihi ve Din Fenomolojisi hiçbir fenomenin kendi tarihi dışında anlaşılamayacağını, her bir fenomenin ortaya çıktığı çevre içinde kendine özgü bir tarih kazanmakta olduğunu ve bu özelliğiyle saflığını yitirdiğini ve kendi kültürel ve sosyoekonomik yapısı içinde yeni bir anlam kazandığını ortaya koymaktadır.

Toplumlar yüzyıllarca belirli bir kültüre sahip olmuş ve sahip olduğu bu kültür içerisinde varlığını devam ettirmiştir. Bazı toplumlar ise tarihin belli dönemlerinde farklı bir kültüre veya dine girmiştir. Bu geçiş sürecinde daha önceleri sahip olduğu kültürel birikimlerinden bazılarıyla ilişkisini kesememiş ve bazı unsurlarını benimsediği yeni kültür ve din kalıplarına uydurarak devam ettirmiştir. Bu durum değişik yer ve zamanlarda İslam kültürüne girmeye başlayan Türk topluluklarında da kendini göstermiştir (Çıblak, 2005:199). Halk dini diye adlandırılan dini yaşayış alanına İslami resmi ve Sünni dini unsurların yanı sıra tasavvufi boyutu ve kökleri inanç ve kültür tarihimizin derinliklerine uzanan ve hatta başka kültür ve dinlerden çeşitli etkileşimler sonucunda oluşan dini kültür unsurlarını tespit etmek mümkündür. Bütün bu unsurları toplumumuzun yaşayan dini gerçeklerini bilimsel bir incelemeye tabi tutmak kaydıyla din bilimlerinin yöntem ve metotları dâhilinde incelenmesi gerekmektedir (Günay,Güngör, vd., 2001:2).

Günümüz Türkiye'sinde ve araştırma alanımızda ziyaret fenomeni etrafında gösterilen inanç, uygulama ve pratiklerde de bu dinsel ve kültürel etkileşimi en açık şekilde görmekteyiz. Zira ziyaret fenomeni etrafında gösterilen inanç ve pratiklerin arka planında insan psikolojisinin, çevre faktörünün, ekonomik ve kültürel faktörlerin yanında İslam öncesi Türk inanç ve kültürünün izlerini de görmek mümkündür. Bununla beraber ziyaret fenomeni etrafında gösteri-

len bazı inanç ve uygulamalar tevhid inancıyla çelişiyor gibi görünse de toplumumuz tarafından bu inanışlar İslam dini ve özellikle de tasavvufi unsurlarla birleştirilerek farklı bir boyut ve anlam kazanmıştır. Evrensel bir özelliğe sahip İslam dini, bütün evrensel dinler gibi yayıldığı bölgelerde karşılaştığı inanç olgularını eğer temel inanç öğretilerine ters düşmüyorsa kendi inanç şekline sokabilmektedir. Bu dini kabul eden topluluk ise kabul etmiş olduğu bu dinsel olguları daha önceden sahip olduğu kültürel ve dinsel motifleri ekleyerek yeniden şekillendirmektedir. İşte bu oluşum "halk dindarlığı/popüler dindarlık" olarak ifade edilmektedir. Bu tür dindarlığın en önemli özelliklerinden biri ise ziyaret fenomenidir. Ziyaret fenomeni, dine aykırılığı düşüncesiyle dini çevreler ve toplumumuzun belli bir kesimi tarafından zaman zaman "hurafe, şirk, batıl" gibi nitelendirmelerle eleştiriye de maruz kalmasına rağmen varlığını devam ettirebilmiştir.

Türkler arasında yayılan dinlerin ve mistik kültürlerin inançları ve birtakım pratikleri, bir dinden ötekine geçerken sürekli eskisinin yenisi içinde devamı suretiyle katlana katlana ve yeni kalıplara girerek İslam'ı kabul dönemine kadar gelmiştir. Türkler X. yüzyılda İslam'ı seçince konar-göçer bir sosyal hayata ve şifahi kültüre dayalı bu eski geleneklerle uzlaşmak zorunda kaldı. Eski ozan ve kamlar yeni derviş ve şeyhler oldu. Bu bağdaştırmacı süreç sarsmadan tabi olarak kendiliğinden oluşan, mistik öğeleri ağır basan ve hurafeci bir Müslümanlık süreci oldu (Ocak,1996:81).

Ülkemizde de yaygın bir şekilde görülen türbe ziyaretleri genel olarak hastalıklardan şifa bulmak, iş bulmak, çocuk sahibi olmak, eş bulmak vb. gibi çeşitli amaçlar doğrultusunda gerçekleştirilmektedir. Bu da bize göstermektedir ki ziyaret fenomeni toplumumuzun dini ve kültürel hayatının ayrılmaz bir parçasıdır. Onun bilimsel bir çerçevede incelenmesiyle toplumumuzun yaşayan dini gerçeklerinin daha derinlemesine ve sistemli bir şekilde ortaya konulmasına imkân vereceği düşüncesinden hareketle Aziz Mahmut Hüdayi Türbesi örneğinde ziyaret ile ilgili inanç ve uygulamaları din sosyolojisinin bakış açıları ve yöntemlerini kullanarak tespitlerde bulunup bu tespitleri de sistematik bir şekilde incelemeye tabi tutmayı konu edinmiş bulunmaktayız.

Konumuz olan ziyaret inancı ve uygulamalarının daha çok dinler tarihi ve din psikolojisi açısından incelenmesi bu konunun sosyal yönünün arka planda kalmasına sebep olmuştur. Yaptığımız araştırmalar sonunda konunun büyük çoğunlukla dinler tarihi ve din psikolojisi araştırmalarına konu olduğu, kısmen de türbe, cami, mezar ve yatırların mimari özelliklerinin değerlendirildiğini fark ettik. Bu konunun sosyal yönünün eksik kaldığı düşüncesi bizi böyle bir çalışma yapmaya sevk etmiştir. Araştırmamızın amacı gereği, din sosyolojisi ve fenomenolojisi biliminin metodunu temel alıp, konunun dinler tarihi ve din psiko-

lojisinden bağımsız olmayacağını da dikkate alarak zaman zaman bu bilimlerin yöntemlerine de başvurarak çalışmayı tamamlamaya gayret ettik. Çünkü "sosyoloğa çeşitli yardımcı disiplinler sayıltı düzeyinde değerlendirilebilecek bilgileri sağlarlar. Felsefe, biyoloji, coğrafya, psikoloji ve etik gibi disiplinler içinde elde edilen bilgiler sosyolog tarafından, alanlarında sınanmış ve kanıtlanmış oldukları için, kullanılır." (Fichter,2004:8-9)

Sınırlılıklar

Sınırlılıklar araştırmacının çeşitli nedenlerden dolayı vazgeçmek zorunda kaldığı şeyler olup, araştırıcının imkânları ile ilgili olacağı gibi, konunun alanı, amacı ve yeterlilik kapsamı ile de ilgili olabilir (Karasar,1986:73).

Araştırmamıza başlamadan önce benzer çalışmalar incelenerek araştırmamız için en uygun metot seçilmiş ve araştırmanın sınırları belirlenmiştir. Buna göre araştırmamız Aziz Mahmut Hüdayi türbesi çerçevesinde yapılan bir çalışmadır. Araştırmamızda literatür taraması, gözlem, mülakat ve anket teknikleri uygulanmıştır. Önce 50 kişiden oluşan bir pilot çalışma yapılmış, yapılan bu çalışma sonucuna göre bazı sorular üzerinde değişiklik yapılırken bazı sorular ise yeniden düzenlenmiştir. Anketimiz bütün bir kitlenin incelenmesi yerine, "olasılık kuramı ile belirli özelliklerin evrende normal dağıldığı ilkesine dayanan, evrenin özelliklerini içinde barındırabilecek daha küçük bir grupla örnekleme olan "tesadüfi (seçkisiz) örnekleme" (Yıldırım,2000:63) tekniği kullanılarak 310 kişiyle yapılan anketle sınırlıdır.

Ayrıca araştırmamız, çalışmayı yaptığımız zamanla sınırlıdır. İnsanların dini inanç, tutum ve davranışları zamanla değişebilmektir. Çalışma 2011 yılının belirli günlerine yayılarak yapılmıştır. Toplam 350 anket yapılmış, bunlardan 40 adedi, bazı soruların cevapsız bırakılması nedeniyle, değerlendirmeye alınmamıştır. Anket sorularına verilen cevapların samimi ve doğru olduğu varsayılmıştır. Konu din gibi nazik ve istismara açık bir konu olduğundan gerekli açıklamalarla anket yapılmadan önce kişilerin güveni kazanılmış olup başka anketör kullanılmayarak anketlerin tamamı tarafımızca yapılmıştır. Okuma yazma bilmeyenler ile gözlerinin iyi görmediğini söyleyen bazı katılımcılara anket soruları tarafımızca okunmuş ve cevapları işaretlenmiştir. Verilerin analizinde ve yorumların yapılmasında bütün bu sınırlılıklar dikkate alınmıştır.

Araştırmanın Yöntemi

Sosyolojide metodoloji konusundaki tartışmalar, sosyolojinin bir dalı olarak ortaya çıktığı dönemlerden beri devam ettiği gibi bu bilim dalının bir alt disiplini olan din sosyolojisinde de metodolojik yaklaşım sorunu hala sürmektedir.

Din sosyolojisinin metodundan değil, farklı metot ve tekniklerinden söz etmek gerekir. Bu durumun din sosyolojisi konularının oldukça geniş, karmaşık olmasından ve sosyolojinin değişik metodolojik yaklaşımlarından ileri geldiği söylenebilir (Günay,1998:61).

"Metod, bilinmeyen bir şeyi bulup meydana çıkarmak veya bilinen bir şeyi başkalarına gösterip ispat etmek için düşünceleri iyi bir şekilde sıralamak ve kullanmak sanatıdır" (Bilgiseven,1989:3). Başka bir ifadeyle "metod, bizi gerçeğe götüren yoldur (Türkdoğan,1989:169). Kağıtçıbaşı'na göre, "Metodolojinin iyisi ya da kötüsü olmaz. Her yöntemin olumlu ve olumsuz tarafları vardır. Bilimsel araştırmada metot amaç değil araçtır. Her araştırmacı, amacına uygun metodoloji kullanmalıdır" (Kağıtçıbaşı,1996:47).

Araştırmamızda, dokümantasyon metodu, yerinde gözlem ve tespit, mülakat, anket gibi yöntem ve teknikler kullanmakla beraber fenomenolojik yaklaşım temel alınmıştır. Fenomen, bir şeyin açığa çıkması, kapalı kalmaması ve kendini göstermesidir. Dolayısıyla bir varlığı anlamak, tanımak ve bilmek için öncelikle onun fenomenlerinin bilinmesi gerekmektedir (Arslantürk,2001:18). Bu bakımdan burada kısaca fenomenolojiden bahsetmek konunun anlaşılması açısından yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Fenomenoloji; kökleri düşünce tarihinin derinliklerine uzanmakla birlikte asıl

Almanya'da XIX. yüzyılda ortaya çıkan ve Husserl'in temsilciğini yaptığı felsefi bir doktrindir. Fenomenolojinin temelinde, eşya ve olayların hakikatine erişmede gerek metafizik spekülasyonlar ve gerekse bilimsel ve natüralist pozitivizmin yetersizliği karşısında bu özlere yani ideal manalara ancak zahiri fenomenlerin derununa sezgisel bir sıçrama ile nüfuz edebileceği anlayışı yer almaktadır (Günay,Güngör, vd., 2001:5).

Fenomenoloji, tamamen gerçekliğin doğasının tasvirlerini sunmaktan ziyade gerçekliği bilme ya da araştırma yolunu bilme hususunda bir metot sunar; kişinin, nesnenin içinden başlar ve kişinin dışından dünyanın nesnel bir tasvirine doğru ilerlemeye çalışır. Bundaki amaç, fenomenleri tasvir etme ve tezahür etmiş olanın anlamına ulaşmadır (Cox,2004:38).

Schutz'a göre araştırmacı, bir yandan nesnel ve ön kabullerden uzak bir biçimde araştırmak için sosyal dünyadan kendini çekmeli, fakat dünyayı, diğer insanların gördüğü haliyle, anlamak için kendi bilinci, anlayışı ve hatta sezgilerini kullanmalıdır. Fenomenolog/araştırmacı, sadece insanların nasıl davrandıklarını değil, niçin öyle davrandıklarını da anlamak istiyorsa, onların gerçek davranış ve eylemleriyle olduğu kadar, güdüleri, duyguları ve düşünceleriyle, tüm duyusal- algı biçimleriyle de ilgilenmelidir. Araştırmacının rolü, bizzat hayattan

uzak soyut kavramlar ve bilimsel teoriler geliştirerek hayatı nesnel ve dışarıdan araştırmak değil, aksine onun içine girmek ve onu üyelerinin gözüyle görmektir (Slattery, 2010:233-234).

İnsanların hangi durumda niçin öyle davrandıklarını ortaya koymanın yolu, onların davranışlarını bazı genellemelerin içine almakla değil, davranışlarını, öznel durumları, tarihsel ve sosyal koşulları, inançları, değerleri ve kuralları çerçevesinde anlamaya çalışmakla mümkündür; esas olan davranışın bağlamı içinde anlaşılmasıdır. Buna göre, bireyin veya topluluğun hangi davranışları niçin öyle yaptıklarını anlamanın ilk şartı onların yaşam tarzına aşina olmaktır. İkinci olarak, araştırmacının aynı şartlar altında bulunması ve aynı inanç, değer ve beklentilere sahip olması durumunda nasıl düşünebileceğini ve davranabileceğini ortaya koymaya çalışmalıdır (Demir,2007:131-132).

Gözlemci, metodu uygularken özleri sezerken ve fenomenlerin konuşmasına izin verirken üç temel adım ortaya çıkar: Nesneleri isimlendirme, ilişkileri görme/fark etme ve süreci tasvir etme. Gözlemci fenomenleri isimlendirerek görünen şeyleri anlamlandırır; ayrıca isimlerin fenomenlerin kendileriyle aynı şey olmadığının farkındadır. Gözlemci tarafından isimlendirilen nesneler arasındaki ilişkiler inşa edildiğinde fenomenlerin kendisine yönelik gözleme dayanan gerçekliğin yapıları oluşturulur. Fenomenolog, nesneleri isimlendirme, ilişkileri fark etme ve süreçleri tasvir etmekle gerçekliğin yapısını ön kabullerden değil, bizatihi gözlemlenmiş fenomenlerden hareketle inşa edeceğini iddia eder. Bu metotla elde edilen şey, gerçekliğin kendisi değil onun yalnızca yakınsanmasıdır. Çünkü insanlar sürekli olarak değişen varlıklardır; bu yüzden de hususi fenomen türü oluştururlar. Buna bağlı olarak, metodun sonuçları her zaman tamamlanmamış olarak kalmalı ve yeniden gözden geçirmeye açık olmalıdır. Bu yeniden gözden geçirmeye yönelik açıklık metodun değerini düşürmez. Bir gözlemci nesnelerin yapısını, ilişkileri ve süreçlerini sezdiğinde ulaştığı sonuçlar fenomenler için her zaman tarif edilebilir olmayı sürdürecektir (Cox,2004:40-42).

Gadamer'e göre, bir deneyimin içeriği, deneyimin fiili unsurlarının dışına taşan, çoğunlukla da tek yönlü ve bakış açısıyla sınırlı anlam gösterimini içerir. Gözlem kuram yüklüdür ve hiçbir şey tek başına kavranamaz. Bireyin ve toplulukların davranışlarının anlam izdüşümleri, içinde yetiştikleri gelenekte mündemiçtir. Bir yorum veya açıklamanın başkalarına da anlamlı gelmesi bu anlamın içinde köklendiği geleneğin aynı olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla hiç kimse anlamı tamamen kendi öznel yargılarıyla kuramaz (Demir,2007:133).

Dinî fenomenlere uygulandığı şekliyle sezgi, dini fenomenlerin özlerini anlamaya yönelik bir araştırma anlamına gelmektedir. Araştırmacı, fenomenleri tasvir ederek, onların ilişkilerine ve süreçlerine işaret ederek ve paradigma inşa

ederek bizatihi fenomenlerde dinin özünü sezebilecektir. Burada sezgi 'ilham edilmiş bir fikre sahip olma' anlamına değil, 'inceleme' anlamına gelir. 9-Sezgiyi test etme. Fenomenolojik metodun son safhası fenomene geri dönmek, sezgiyi fenomenlere uygun olarak test etmek ve gerektiği yerde gözden geçirmeler yapmaktır. Dinin anlamını belirleyen bizatihi fenomenler oldukları için eidetik sezginin bütün ifadeleri, fenomenler için açıklayıcı olmaya devam eder. Dinin doğasının yoğun bir şekilde kişisel unsurlar içermesinden dolayı dinî araştırmalar, diğer beşeri araştırmalar gibi, her zaman gelişim halindedir ve tamamlanmış değildirler (Cox,2004:49-69).

Fenomenolojik metot, dindar halkın kendi dinlerinin, fenomenlerde ifade edildiği, inançlarda sözle dile getirildiği, imanda anlaşıldığı ve kutsal kurumlar vasıtasıyla din dışı dünyada tezahür etmiş haliyle ne anlam ifade ettiğini belirleme/ tanımlama hakkının dindar halka özgü bir şey olduğunu kabul eder (Cox,2004:243).

Bir kavram olarak fenomenoloji çift kutuplu bir anlama sahiptir. Dışarıdan bakınca bir fenomenin görüntüsünden iç anlamına nüfuz etmeyi yani onun özünü kavramayı ifade ederken, içerden bir bakışla gizli ve örtülü olan müteal 'kendinde şey'in görünmekle kendini açması olarak tanımlamak mümkündür (Coşkun,2004:28). Dini fenomenin özünü kavramak, insan olan süjenin kutsalla karşılaşma biçimini, ortaya çıkan haliyle yakalamaya çalışmaktır (Pierre, 2001:122).

Araştırmanın Evreni

Araştırmanın evrenini İstanbul türbeleri oluşturmaktadır. Araştırmamız Aziz Mahmut Hüdayi türbesi çerçevesinde yapılan bir çalışma olup evreni temsil ettiği varsayılmaktadır.

Araştırmanın Örneklemi

Araştırmamıza başlamadan önce benzer çalışmalar incelenerek araştırmamız için en uygun metot seçilmiş ve araştırmanın sınırları belirlenmiştir. Buna göre araştırmamız Aziz Mahmut Hüdayi türbesi çerçevesinde yapılan bir çalışmadır. Araştırmamızda literatür taraması, gözlem, mülakat ve anket teknikleri uygulanmıştır. Önce 50 kişiden oluşan bir pilot çalışma yapılmış, yapılan bu çalışma sonucuna göre bazı sorular üzerinde değişiklik yapılırken bazı sorular ise yeniden düzenlenmiştir. Anketimiz bütün bir kitlenin incelenmesi yerine, "olasılık kuramı ile belirli özelliklerin evrende normal dağıldığı ilkesine dayanan, evrenin özelliklerini içinde barındırabilecek daha küçük bir grupla örnekleme olan "tesadüfi (seçkisiz) örnekleme" (Yıldırım ve Şimşek:2000:63) tekniği kullanılarak

310 kişiyle yapılan ankete dayalıdır. Çalışma 2011 yılının Haziran-Temmuz ve Ağustos aylarının belirli günlerine yayılarak yapılmıştır. Toplam 350 anket yapılmış, bunlardan 40 adedi, bazı soruların cevapsız bırakılması nedeniyle, değerlendirmeye alınmamıştır.

Veri Toplama Teknikleri

Araştırmamızda temel bilgi toplama aracı olarak "anket" kullanılmakla birlikte, yerinde gözlem ve tespit, mülakat gibi yöntem ve teknikler ve dokümantasyon metodu da kullanılarak fenomenolojik yaklaşım temel alınmıştır.

Veri Değerlendirme Teknikleri

Araştırma verilerinin değerlendirilmesinde çeşitli istatistiksel tekniklerden yararlanılmıştır. Bunlar: Varyans analizi (ANOVA), t-testi, ki-kare, Crosstabs, frekans testleridir. Tüm istatistiksel işlemler SPSS 16.00 ile yapılmıştır.

Bulgular ve Tartışma

Araştırmada 310 kişiden elde edilen veriler kullanılmıştır. Örneklem grubuna giren kadınların oranı %50,3 iken erkeklerin oranı %49,7'dir. Araştırmamızda kadın ve erkek sayılarının yakın olmasına rağmen türbe ziyaretçilerinin büyük çoğunluğu kadınlardan oluşmaktadır. Bunun en genel sebebi; kadın dindarlığının erkeklere oranla daha duygusal, mistik geleneksel, törensel ve büyüsel olmasıdır. Bir başka faktör ise, "kutsal mekan arayışı" dır. Kutsalın hissedildiği ve bu duygunun yoğunlaştığı en önemli mekanlar türbeler ve camiler olup erkekler camide bu duyguyu yaşarken, kadınlar da aynı hissi türbelerde aramaktadır (Köse ve Ayten,2010:48-51).

Gelişim dönemleri açısından örneklem grubu ergenlik ve ilk yetişkinlik (17-21), orta yetişkinlik (26-35), yetişkinlik (36-45), olgunluk (46-60), yaşlılık (61 ve üstü) dönemlerini kapsamaktadır. Araştırmaya katılanların %13,5'i 17-25 yaş grubu, %42,3'ü 26-35 yaş grubu, %31,3'ü 36-45 yaş grubu, %11,3'ü 46-60 yaş grubu, %1,6'sı ise 61 ve üstü yaş grubundan meydana gelmektedir. Ankete katılanların büyük çoğunluğunun (%73,6) yaşları itibariyle 26-45 yaş arasında olduğu görülmektedir.

Ankete katılanların %71'i evli, %29'u bekârdır. Buna göre bekârlardan daha çok evli olanların türbe ziyaretinde bulunduklarını söyleyebiliriz.

Ankete katılanların eğitim durumları: %9,7'si ilkokul,%11,9'u ortaokul, %29,4'ü lise ve %49'u ise üniversite mezunudur. Türbe ziyaretine her eğitim düzeyinden insanın geldiğini, eğitim düzeyi yükseldikçe türbe ziyaretlerinin arttığını ve Türk halkının genel olarak eğitim düzeyinin yükselmiş olduğunu ifade

edebiliriz. Türbe ziyaretine daha çok eğitim düzeyi düşük insanların gittiğine yönelik var olan genel kanının aksine eğitim düzeyi yüksek olanların da türbe ziyaretlerine gittiği görülmektedir. Türbe ziyaretleri ile eğitim düzeyi arasındaki ilişkide genel algı ve birçok araştırma sonuçlarında eğitim düzeyi ile ziyaret arasında ters ilişki vardır; eğitim düzeyi arttıkça türbe ziyareti azalmaktadır. Eğitim düzeyinin yükselmesi oranı azaltmakta ancak tamamen ortadan kaldıramamaktadır. Bu durumu, eğitimli kuşakların daha rasyonel ve seküler düşünebilme tutumuna sahip olmalarıyla açıklayabiliriz (Keskin,2004:175).

Peter Berger "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine" adlı makalesinde dinin teselli kabiliyetinin modern insanın gözünde yeniden ifade ederek şöyle demektedir: "Maddi-manevi mahrumiyetlere maruz kalan, fiziksel acılar yaşayan, hatta en basitinden geçimsiz bir evliliğe tahammül etmek zorunda olan bir insana ilerleme efsanesinin o büyük ideallerinin, tabii bilimlerin o inanılmaz zaferlerinin, ulusal bağımsızlıkların veya devrimci hareketlerin başarısının sunacağı hiçbir şey yoktur"(Berger,2002:77). Buna göre, özellikle eğitim düzeyi yüksek olanların Türbelere olan ilgisinde "varoluşsal problemler" ve "anlam arayışı"nın etkili olduğunu ifade edebiliriz.

Ankete katılanların meslek dağılımı şöyledir: %17,7 işçi, %26,5 memur, %7,7 esnaf, %24,5 ev hanımı, %6,5 öğrenci, %17,1 ise diğer meslek grubundandır. Görüldüğü gibi ziyarete her meslek grubundan insan gelmektedir. Ankete katılanların ekonomik durumlarının %2,9 yüksek, %22,3 ortanın üstü, %63,2 orta, %7,7 ortanın altı, %3,9 ise düşük olduğu görülmektedir. Ankete katılanların %68,4'ü İstanbul içinden, %30,3'ü İstanbul dışından ve %1,3'ü ise yurt dışından gelmişlerdir. Ankete katılanların %10,6'sı çok dindar, %71'i dindar, %15,8'i az dindar ve %2,6'sı ise dine az ilgili olduğu görülmektedir.

Ankete katılanlar din eğitimini aldıkları yer olarak %50,3'ü aile, %9,4 ü arkadaş çevresi, %3,5'i din kültürü dersi, %21,3'ü cemaat- tarikatlar, %4,8'i Kuran kursları, %4,8'i ilahiyatçılar, %1,6'sı cami olduğu görülmekte olup %4,2'si ise herhangi bir din eğitimi almadığını ifade etmiştir. Buradan dini eğitimin öğrenildiği yer olarak ailenin %50,3 ile birinci sırada, %21,3 ile cemaat- tarikatların ikinci sırada olduğu görülmektedir. Ayrıca dini bilgilerin öğrenildiği yerler arasında caminin %1,6 gibi bir düşük oranda olması dikkat çekicidir. Buna göre Türk halkı dini bilgileri öncelikle ailede almakta olup dindarlığı etkileyen en önemli toplumsal yapının da aile olduğu görülmektedir. Yani dindarlık büyük ölçüde aileden geçmektedir. Bu açıdan dindarlığı etkileyen ilk faktör, ailenin dindarlığıdır. Kısacası, çoğu kişinin dindarlığı ailesinden geçtiği için, ebeveynlerin dindarlığı, ailevi ilişkilerin niteliği ve geleneksel bir aile yapısı, dindarlığın nesiller arası aktarımında önemli ve olumlu roller oynamakta olup bu tür dindarlığı geleneksel dindarlık olarak ifade edebiliriz.

Ankete katılanların %84,2'si gibi büyük bir oranına göre türbeler kutsal bir yerdir; %11,3'üne göre kutsal değildir. Ayrıca %4,5 de fikrim yok demiştir. Buna göre, türbeler halk nezdinde hem kutsal yerlerdir hem de kutsalın tezahür ettiği mekânlardır. Bu kutsallık yönü ile türbeler aynı zamanda bir cazibe merkezleridir. Bu mekânlara gelenler kutsalı hissetmektedirler. Ankete katılanların %81 gibi çok büyük bir oranı türbe ziyaretiyle sevap kazandığına inanmakta, %12,3'ü ise kararsız iken %6,8'i ise sevap kazanmadığına inanmaktadır.

Ankete katılanların %43,9'una göre türbede yapılan duanın kabul olma ihtimali daha fazla iken, %41,6'sına göre hiçbir fark yoktur. Ayrıca %14,5 ise fikrim yok cevabını vermiştir. "Fikrim yok "cevabının %14,5 gibi yüksek bir oranda çıkması dikkat çekici bir durumdur. Bu durumu soruya katılımcılar tarafından fazla duyarlık gösterildiğini, sorunun hassas bir soru olduğunu ve bu yönüyle de katılımcıların asıl cevaplarını açıklamaktan çekindikleri şeklinde değerlendirebiliriz.

Evliyanın özelliklerine verilen cevapların dağılımına göre; katılımcıların %24,2'si Allah'ın sevgili kullarıdır, %17,9'u keramet sahibi ve alçak gönüllü olur, %12,1'i sıkıntı anında insanlara yardımcı olur, %11,5'i duaları geri çevrilmez ve şefaat eder, %2,7'si gaybı bilir, %2,2'si hastaları iyileştirir demişlerdir. Ayrıca,"gaybı bilir" ve "hastaları iyileştirir" cevaplarının düşük çıkması dikkat çekicidir. Ankete katılanların %70,6'sı yaşayan bir veliyi ziyaret etmemişken, %29,4'ü ise ziyaret etmiştir. Buradan yaşayan kişiler arasında halkın veli olduğuna inandığı bazı kişilerin olduğu ve halkın onları da ziyarete gittiği anlaşılmaktadır.

Ankete katılanların %82,6'sı gibi büyük bir çoğunluğu Aziz Mahmut Hüdayi'nin evliya olduğunu ifade etmiştir. Bunun yanında %8,1'i şeyh, %3,9'u sahabe, %1,3'ü peygamber olduğunu söylerken %4,2 ise fikrim yok demiştir. Buradan Aziz Mahmut Hüdayi'nin halk tarafından daha çok evliya olarak bilindiğini ve bu yönü ile ziyaret edildiğini söyleyebiliriz.

Ankete katılanların %73,5'i türbeden ailesi ve çevresi aracılığıyla haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Yine %9,4 medyadan, %8,4 din adamları veya tarikat büyüklerinden, %4,8 kitap veya dergilerden, %3,9 ise diğer yollardan türbeden haberdar olmuştur. Buna göre, türbe ziyaretlerinde bu mekânları paylaşan insanlar arasında sosyal etkileşim olmakta ve diğer benzeri mekânlar hakkında bilgi alışverişi olmaktadır. İnsanlar daha sonra bu bilgileri çevrelerine yaymaktadırlar. Bu şekilde çevrenin etkisiyle diğer benzer mekânlardan haberdar olunmaktadır diyebiliriz.

Ankete katılanların %57,7'si türbeye ara sıra gelmekte, %11,3'ü mübarek gün ve gecelerde gelmekte, %4,2'si çok sık gelmekte olup %26,8 ise ilk defa geldiği anlaşılmaktadır. Ankete katılanların %82,3 gibi büyük bir oranı ziyaret-

ten önce abdest almaktadır. Bunun yanında %11,6 bir şey yapmamakta, %3,9 nafile namaz kılmakta, %2,3 ise bir fakire yardım etmektedir.

Türbeyi ziyaret etmenin en önemli sebepleri arasında %40,3 ile "kutsal bilinen yerden manevi destek almak" ilk sırada olup, %34,5 "dua etmek", %19,7 "ibret almak tefekkür etmek", %2,9 "gezip görmek", %2,6 "dilekte bulunmak" olduğu görülmektedir. Buradan dilekte bulunmanın %2,6 gibi düşük bir oranda olması dikkat çekicidir. Hâlbuki "Burada bir dilekte bulundunuz mu?" sorusuna evet cevabı verenlerin (145 kişi) oranı %46,8'dir.

Ankete katılanların %70,3 gibi bir oranı bu mekânları ziyaret için herhangi bir neden gözetmediğini, %16,1 ise sıkıntı ve stresli olduğunda, %4,5 dini yaşantımın zayıf olduğu zamanlarda, % 3,5Mutlu ve huzurlu olduğum zamanlarda ziyaret ettiğini ifade etmiştir.

Ankete katılanların "Ziyaretin dini yaşantınıza nasıl bir etkisi oldu?" sorusuna %39,4'ü "İbadetlerime daha fazla dikkat etmeye başladım", %32,9'u "Hiçbir değişiklik olmadı", %22,9'u "Dine olan ilgim daha da arttı", %4,8 ise "Hayır işlerine daha fazla yöneldim" demiştir. Buna göre ziyaretin %67,2 gibi oranla dini yaşantıya olumlu yönde etkisinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Buna göre, ziyaret yerleri toplumun dini duygularını harekete geçiren önemli inanç merkezlerindendir diyebiliriz. Bu gibi inanç merkezlerine bağlı kültür değerleri, Türk kültürünün tarih içindeki görünümünün değişmesine ve gelişmesine paralel olarak bir değişim ve gelişim göstermiştir. İnanç merkezlerine bağlı kültür değerleri, yaşayan kültür topluluğunun dünya görüşüne ve değerler sistemine göre şekillenir. İnanç merkezlerinin kültür ve toplum hayatında önemi büyüktür.

Ankete katılanların %53,2'sinin dilekte bulunmadığı, %46,8'inin ise dilekte bulunduğu anlaşılmaktadır. Dilekte bulunanlarla bulunmayanlar arasında büyük bir farkın olmadığı görülmektedir. Ayrıca insanların dilekte bulunduklarını açıklamak istemedikleri de dikkate alındığında dilekte bulunanların oranının daha da yükselebileceğini ifade edebiliriz.

Ankete katılanların dilekleri çeşitli olup %25,5 ile "Beladan uzak olma, hayırlı kazanç vb." ilk sırada bulunmaktadır. "Hastalık veya sıkıntılara çare bulma" %9,4 olurken, "evlenmek" %2,9 ve diğer dileklerin %5,5 olduğu görülmektedir.

Katılımcıların "Bu ziyaretinizle Hüdayi'nin duasını aldığınıza inanıyor musunuz?" sorusuna %54,5'i " inanıyorum", %42,3'ü "kesinlikle inanıyorum", %2,9'u "inanmıyorum", %0,3'ü ise "hiç inanmıyorum" demişlerdir. Buradan %96,8 gibi çok yüksek bir oranda ziyaret sebebiyle Hüdayi'nin duasını aldığına inanılmakta olduğu söylenebilir.

Ankete katılanların "Hüdayi'nin size şefaatçi olacağına inanıyor musunuz?" sorusuna %51,6'sı "belki olur" derken %40,6'sı "kesinlikle olur" demektedir. "Hayır olmaz" diyenlerin oranının ise %7,8 olduğu görülmektedir. Buradan Hüdayi'nin kendisine şefaatçi olacağına inananların oranının % 92,2 gibi çok yüksek bir oranda olduğu görülmektedir. Buna göre velilerin şefaat edeceği inancı halk arasında yaygın bir inanç olup bu inancın türbe ziyaretlerinin yapılmasında etkili olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca şefaat inancının yüksek olması ziyaretçilerin türbeden sadece dünyevi değil ahrete yönelik de beklentilerinin olduğunu göstermektedir.

Ankete katılanların "Burada aşağıdakilerden hangilerini yaptınız?" sorusuna %39'u "Fatiha okuduğunu", %34,5'i "Dua ettiğini", %14,2'si "Yasin okuduğunu", %10,6'sı ise "dilekte bulunduğunu" ifade etmiştir. Şeker- lokum dağıtanların oranı ise %1 gibi çok düşük olduğu görülmektedir. Görüldüğü gibi türbe ziyareti üç İhlas bir Fatiha okumak, namaz kılmak, dua etmek gibi İslami unsurların ilavesiyle İslami dini hayatla bütünleştirilip, meşrulaştırılmıştır (Atasagun,2004:119).

Ankete katılanların "Evliya, şeyh, ermiş gibi sıfatlarla anılan insanlara iyi gözle bakmam" sorusuna %57,1'i "hiç katılmıyorum", %31'i "katılmıyorum", %4,8'i "tamamen katılıyorum" ve "katılıyorum" diye cevap vermişlerdir. %2,3 ise "fikrim yok" demiştir. Allah'a inanırsan ve bir evliyanın türbesinde dua ve dilekte bulunursan dileklerin sonunda gerçekleşir; sorusuna katılımcıların %36,5'i "katılıyorum", %12,6'sı "tamamen katılıyorum", %23,9'u "katılmıyorum", %10,6'sı "hiç katılmıyorum", %16,5'i "fikrim yok" cevabını vermiştir. Bu soruya olumlu cevap verenlerin oranı ise %49,1'dir.

Türbeye saygısızlık yapan türbede yatan tarafından mutlaka cezalandırılır; sorusuna katılımcıların %31'i "katılmıyorum", %27,4'ü "fikrim yok", %22,3'ü "hiç katılmıyorum", %12,3'ü "katılıyorum", %7,1'i "tamamen katılıyorum" cevabını vermişlerdir. Soruya olumlu cevap verenlerin %19,4 gibi düşük bir oranda, fikrim yok diyenlerin ise %27,4 ile daha yüksek oranda olduğu görülmektedir. Bunda soru cümlesindeki "mutlaka cezalandırır" ifadesinin etkili olduğunu düşünmekteyiz; çünkü uygulama sırasında bazı katılımcılar bu ifadeye karşı eleştiride bulunmuşlardır.

Velî, fevkalade ruhani kudretlerle mücehhez olduğu için, artık toplumda ona korku ile karışık bir saygı duygusu hâkim olmaya başlar. Veliye karşı yapılacak herhangi bir saygısızlığın, çarpılma, aniden veya feci bir şekilde ölüme yakalanma vs. şeklinde cezalandırılacağına inanılır ve buna paralel olarak, velinin ruhani kudretinden, birtakım iyiliklerin cezp edilmesi ve kötülüklerin giderilmesi yolunda faydalanma arzusu doğar (Ocak,1997:5-6).

Türbeyi adabına uygun ziyaret edenler onların bereketinden istifade ederler; sorusuna katılımcıların %52,6'sı "katılıyorum", %24,5'i "tamamen katılıyo-

rum", %13,5'i "fikrim yok", %7,7'si "katılmıyorum", %1,6'sı "hiç katılmıyorum" cevabını vermiştir. Buna göre %77,1 türbelerin adabına göre ziyaret edilmesi durumunda onların bereketinden faydalanılacağına inanmaktadır.

Türbe ve yatırlar bulundukları yerlerin manevi bekçileridirler; sorusuna katılımcıların %47,1'i "katılıyorum", %34,8'i "tamamen katılıyorum", %12,6'sı "fikrim yok", %5,5'i ise "fikrim yok" cevabını vermiş olup bu soruya olumlu cevap verenlerin oranı %81,9 gibi yüksek bir orandır. Buna göre halk arasında türbe ve yatırların bulundukları yerlerin manevi bekçileri olduklarına yönelik bir inancın yaygın olduğunu söyleyebiliriz.

İnsanlar türbeyi ziyaret ettikçe Allah ziyaret edilen zattan daha çok razı olur; sorusuna katılımcıların %37,4'ü "katılıyorum", %24,2'si "fikrim yok", %19,4'ü "tamamen katılıyorum", %13,5'i "katılmıyorum", %5,5'i "hiç katılmıyorum" cevabını vermişlerdir. Bu soruya olumlu cevap verenlerin oranı ise %56,8'dir.

Velilerin türbelerini ziyaret ettiğim için Allah'ın benden razı olacağına inanıyorum; sorusuna katılımcıların %52,6'sı "katılıyorum", %21,6'sı "tamamen katılıyorum", %15,2'si "fikrim yok", %9'u "katılmıyorum",%1,6'sı "hiç katılmıyorum" cevabını vermiş olup bu soruya olumlu cevap verenlerin oranı ise %74,2'dir. Buna göre halkın türbe ziyaretiyle Allah'ın rızasını kazandığına olan inancının yüksek olduğunu söyleyebiliriz.

Evliya türbeleri halkın özellikle zor günlerinde manevi güç aldıkları yerlerdir; sorusuna katılımcıların %55,8'i "katılıyorum", %26,1'i "tamamen katılıyorum", %9,7'si "fikrim yok", %5,8'i "katılmıyorum", %2,6'sı "hiç katılmıyorum" cevabını vermiştir. Buna göre %81,9 soruya olumlu cevap vermiştir. Türbelerin halkın zor günlerinde halka manevi güç veren ve halkın olumsuz koşullara karşı direncini artıran ve bu direncin devamının sağlanmasında da önemli bir işlevi olduğunu söyleyebiliriz. Türbeleri hem dini hem de milli sahalar olarak gören Alexandre Beningsen'e göre, dini ve milli sahaların birbiri içine girmiş olması, İslami ibadet ve geleneklerin sadece laik değil aynı zamanda dinsiz bir ülkede varlığını devam ettirmekte ısrar etmesinin başta gelen sebebidir (Beningnsen ve Chantal,1988:76).

Bu gibi kutsal mekânları ziyaret dini inancı güçlendirir, sorusuna katılımcıların %55,5'i "katılıyorum", %32,6'sı "tamamen katılıyorum", %5,2'si "katılmıyorum", %1,3'ü "hiç katılmıyorum", %5,5'i ise "fikrim yok" cevabını vermiştir. Buna göre ziyaretin dini inancı güçlendirdiğine inananların oranının %88,1 gibi yüksek bir oranda olduğu görülmektedir. Buradan türbelerin dini inancı güçlendirme gibi bir işlevinin bulunduğu ve türbelerin ziyaret edilmesindeki temel amilin dini inanç ve dini duygular olduğu görülmekte olup ziyaretin temel amili olan duygunun ziyaret sonrası daha da güçlenmesi hasebiyle bunun çift yönlü işlediğini de ifade edebiliriz. Bu çift yönlü işleyişin türbe ziyaretlerinin devamlılığında da önemli rol oynadığı kanaatindeyiz.

Bu gibi mekânlarda bulunmak bana tarihi geçmişimizi hatırlatıyor sorusuna katılımcıların %33,5'i "tamamen katılıyorum", %52,3'ü "katılıyorum" cevabını vermişlerdir. Buna göre katılımcıların %85,8 gibi büyük bir oranının olumlu cevap verdiği görülmektedir. Olumsuz cevap verenlerin oranı ise %10,7 olup %3,5 ise "fikrim yok" demiştir. Buna göre Türbelerin toplumsal hafızayı canlı tutan "hatırlama mekânları" işlevi gördüklerini söyleyebiliriz. Assman, mekânın hatırlamada, belleği pekiştirmede başrol oynadığını belirtmektedir. Hatırlama mekânları yalnızca sözlü kültürün değil aynı zamanda yazılı kültürün de kültürel belleğinde önemli bir rol oynar. Mimari yapıların ötesinde bütün bir coğrafya bile kültürel belleğin bir aracı olarak kullanılabilir. Kentlerdeki kimliğin sembollerinin yer aldığı tören caddeleri de bu işlevi görmektedir. Assman bu mekânların kültürel belleğin "topografik metinleri" olduklarını belirtmektedir (Assman,2001:63).

Sonuç

Kutsallık, herhangi bir şeyin dinsel bir anlam kazanmasında en temel ölçüt olup, insanlık tarihi süresince değişik formlar altında tezahür etmiş ve yaşanmıştır. Ziyaret fenomeni de kutsalın bir yaşanış ve tezahür biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Ziyaret yerleri kutsallığı kendisinde barındırdığına inanılan ve çeşitli amaçlarla insanları kendine çekmektedir. Dolayısıyla ziyaret fenomeni, toplumumuzun dini hayatının önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Ziyaret fenomeninin kökenine inildiğinde onun ortaya çıkmasında ve insanları kendine cezbetmesinde sanayi, din, ekonomi, psikolojik, sosyolojik vb. faktörlerin rol oynadığı görülecektir.

Ziyaret fenomeni, sadece bizim toplumumuza özgü olmayıp diğer toplumlarda da değişik yapı, şekil, ritüel ve uygulamalarla kendini göstermekte ve bu yönüyle dünya ölçüsünde yaygınlığa sahip evrensel bir inanç olgusu niteliği göstermektedir. Buna mukabil kutsalın değişik şekillerde tezahürü şeklinde kendini gösteren ziyaret fenomeninin içinde bulunduğu toplumun dini, tarihi, kültürü ile etkileşim içinde bulunması ve içinde bulunduğu toplumdan izler taşıması nedeniyle de toplumsal bir fenomendir.

Her din, bir toplum içinde ortaya çıkmakta ve gelişmektedir. Evrensel dinlerin algılanışı, din sosyolojisi ve dinler tarihi verilerine göre, toplumdan topluma ve aynı toplumun farklı katmanlarında bazı değişiklikler arz etmektedir. Çünkü, dinin objektifleşip sosyalleştirici araç olması, bir topluma mal olması, bir cemaati ortaya çıkarması, dini olayların belli ölçülerde ve karşılıklı olarak öteki sosyal kurumsal ve kavramsal yapılara, coğrafi faktörlere ve çeşitli değişkenlere bağlı bulunduğunu göstermektedir. Din sosyolojisinde "resmi- kitabi din" olarak kavramlaştırılan din bilginlerinin ya da eğitimli insanların oluştur-

dukları dini anlayış ya da dindarlık yanında, geniş halk kitlelerinin kavrayış ve eğilimlerine göre, bu tabakaya has, bir dindarlık tarzı da ortaya çıkmaktadır. "Popüler dindarlık" olarak adlandıracağımız bu dindarlık tarzı, şekilcilik, ritüalizm, geleneksellik ve derin teolojik konulara fazla yer vermeyen özellikleri taşımaktadır. Bu özelliklerden mündemiç olan "popüler din" toplumun sosyokültürel farklılaşmasından doğmaktadır diyebiliriz. Din, topluma ve o toplumun kültürüne bazı etkilerde bulunduğu gibi kendisi de kültürden etkilenmektedir. Burada kültürün "subjektif dine" değil "objektif dine" etkisi olmaktadır. İşte din ve toplum arasındaki karşılıklı etkileşimin bir sonucu olarak, mevcut toplumsal ve kültürel farklılaşma ve tabakalaşma biçimleri farklı dindarlık biçimlerine yol açmakta olup bu dini farklılaşmanın bir çeşidi olarak halk tabakasında da kendine has bir din anlayışı veya dindarlık tarzı ortaya çıkmaktadır.

Modernleşme süreci ile beraber gelişen eğitim, sağlık ve iletişimin popüler din üzerinde bazı etkilerinin olmasına rağmen bütün bu gelişmeler popüler dini ortadan kaldıramamaktadır. Bunda popüler dinin insanların gündelik hayatta karşılaştıkları bireysel ve toplumsal sorunlara karşı "problem çözücü" bir rolünün olması etkili olmaktadır. Popüler dinin insanların hayatta karşılaştıkları sorunlara çözüm bulma fonksiyonu devam ettiği sürece tüm modernleşme unsurlarına rağmen varlığını devam ettireceği görülmektedir. Çünkü eğitim düzeyi yüksek birçok kişinin sağlık ya da bazı ihtiyaçları nedeni ile halk inanışlarına başvurduklarını ve türbe ziyaretinde bulundukları herkesçe bilinen bir gerçektir. Nitekim araştırmamızda da eğitim düzeyi arttıkça türbe ziyaretinde bulunanların oranının da arttığını görmekteyiz. Türk toplumunun dini hayatında türbe ziyaretinin önemli bir yeri olduğu bilinmektedir. Evliya kültü (türbe ziyareti), Türk popüler dindarlığının kutsal ve mistik boyutuna güzel bir örnek teşkil etmekte olup Türk popüler dindarlığının en belirgin özelliğinin "evliya kültü" olduğunu ifade edebiliriz.

Dindarlık seviyeleri, din algıları, eğitim düzeyleri, sosyoekonomik durumları ne kadar farklı olursa olsun türbeler insanları buluşturan mekânlardır ve türbeler kadın-erkek, yaşlı-genç, zengin-fakir, eğitimli-eğitimsiz, çok dindardine ilgisiz toplumun tüm kesimleri tarafından ziyaret edilmektedir. Bu açıdan bakıldığında türbeler için, toplumda birlik ve bütünlüğü sembolize eden, ziyaret eden insanların birbiriyle eşit olduğu ve halkın zor günlerde manevi destek aldığı yerlerdir diyebiliriz. Halk İslamının önemli bir özelliği olan ziyaret fenomeni, dinin bir gereği olarak algılanmaktadır; bu yönüyle türbeler insanların dine sığındıklarını hissettikleri limanlardır. Yani, soyut inançların somut mekân üzerinden algılandığı veya kutsalın tecrübe edildiği/hissedildiği yerler olan türbeler, din referanslı popüler kültürü en canlı yansıtan, maneviyat arayışının yanı sıra, yaşama dair sorunları içeren dünyevi isteklerin dile getirildiği mekân-

lardır. İnsanlar hastalık veya sıkıntılara çare bulmak, gelecek kaygısını gidermek için türbeye giderek, problemlerini manevi alana iletmiş olma hissiyle rahatlamaktadırlar. Milli kimliğin oluşumuna katkıda bulunması türbelerin diğer bir önemli özelliğidir. Bu açıdan bakıldığında, Türk toplumundaki türbe olgusunun Anadolu'yu yurt edinme çabasının dini bir uzantısı ve toplumsal hafızayı canlı tutan mekânlar olduğunu söyleyebiliriz. Türbeler vasıtasıyla toplum kendi tarihi geçmişini hatırlamakta ve yeniden anlamlandırmakta, böylece milli kimliğini süreklileştirmektedir. Türbeler toplumsal hafızanın canlı tutulduğu yerlerdir. Bu açıdan türbelerin toplumun birliğine ve sürekliliğine ilişkin inancı ve güveni tazeleme açısından simgesel bir işlev yerine getirdiği ileri sürülebilir.

İnsanlar türbe ziyaretini dini inançlarının gereği olarak algılamakta ve kutsal bilinen bir yerde bulunma arzusuyla hareket ederek kutsal bilinen yerden manevi destek almaktadırlar. Böylece türbeler için, maneviyat arayışına cevap veren mekânlardır diyebiliriz. Günümüzde modern yaşam biçimi insanları ne kadar rasyonelleştirmiş, bilim ne kadar ilerlemiş ve ekonomik seviye ne kadar yükselmiş olursa olsun, sosyal ve ekonomik problemler ve hastalıklar var olmaya devam etmekte, insanlar sosyal ve fiziksel güvenlik ihtiyacı hissetmektedir. Türbelerin insanların bu tür problemlerine cevap verme özelliği insanları türbelere çeken en önemli motivasyonudur diyebiliriz.

Halk inancına göre türbeler, Allah'ın sevgili kullarının (veli) canlılıklarını devam ettirdikleri yerlerdir; ayrıca bu yerler, ölümden sonra hayat olduğunun, ruhun varlığını devam ettirdiğinin insanların bilinçlerine somut bir nesne aracılığı ile kazındığı mahallerdir. Buna göre türbeler ahiret inancını pekiştiren ve dini inancı güçlendiren mekânlardır. Bu bağlamda, türbenin mekânsal varlığı ölümden sonrayı algılamayı ve ölümü kabullenmeyi kolaylaştırır, ölen birisinin ruhunun var olmaya devam ettiğini çok canlı bir şekilde hissettirir. Bu vesileyle ziyaretçiler kendi yakınlarının ruhlarının da yaşadığını hissederler. Türbeler değişik kesimden insanların bir araya geldiği, problemlerini paylaştığı, etkileşim içinde bulunduğu ve sosyalleştiği mekânlardır. Türbeler dini ve manevi gerekçelerle ziyaret edilmekle birlikte bu ziyaretin dini ve manevi sonuçları da olmaktadır. Nitekim pek çok kişi için türbe ziyaretlerinin dine olan ilgiyi artırıcı, ibadetleri yerine getirmeye yöneltici bir etkisi de olmaktadır.

Notlar

(*) Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi, akmuammer@hotmail.com

(**) Bu makale, *"Ziyaret Fenomeni Çerçevesinde Türk Popüler Dindarlığı:Aziz Mahmut Hüdayi Türbesi Örneği"*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi,Marmara Üniversitesi SBE 2012) adlı çalışmadan üretilmiştir.

Kaynaklar

Arslantürk, Zeki,(2001),*Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metot ve Teknikleri*, İstanbul: Çamlıca Yay.

Assman, Jan, (2001), *Kültürel Bellek*, çev. Ayşe Tekin, İstanbul: Ayrıntı Yay.

Atasagun, Galip,(2004), *Mevlana ve Türbesi*, Konya: Selçuk Üniversitesi Yay.

Beningsen, Alexandre, Chantal L.Q., (1988), *Sufi ve Komiser*, çev.O.Türer, Ank.: Akçağ Yay.

Berger, Peter,(2002), "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine", *Sekülerizm Sorgulanıyor*, (ed.Ali Köse), İstanbul: Ufuk Kitapları.

Bilgiseven, A.Kurtkan,(1989), *Sosyal İlimler Metodolojisi*, İstanbul: Filiz Kitabevi.

Coşkun, Ali,(2004), *Mehdilik Fenomeni*, İstanbul: İz Yay.

Cox, James L,(2004), *Kutsalı İfade Etmek*, çev. Fuat Aydın, İstanbul: İz Yay.

Çıblak, Nilgün,(2005), "Çukurova'da Halk Hekimliği ve İlgili Uygulamalarda Eski Türk İnançlarının İzleri", Ankara: *Türk Kültürü*, Sayı:507-508.

Demir, Ömer,(2007), *Bilim Felsefesi*, Ankara: Vadi Yay.

Fichter, Joseph,(2004), *Sosyoloji Nedir*, çev. Nilgün Çelebi, Ankara: Anı Yay.

Günay, Ünver,(1998), *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yay.

Günay, Ünver,(2003), "*Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri",* Kayseri:*Erciyes Ü.S.B.E.D.*,Sayı:15.

Günay, Ünver; Güngör, Harun vd.,(2001), *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması*, Kayseri: Erciyes Ünv. Yay.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem,(1996), *İnsan ve İnsanlar*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Karasar, Niyazi,(1986), *Bilimsel Araştırma Yöntem: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*, Ankara: Bilim Yay.

Keskin, Yahya Mustafa,(1999), *"Turhal, Yeşilyurt ve Sulusaray İlçelerin Halk Dindarlığının Bir Boyutunu Oluşturan Ziyaret, İnanç ve Uygulamaları*", Elazığ: *Fırat Ü.İ.F.D*.

Keskin, Yahya Mustafa,(2004), *Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Aleviliği*, Ank.:İlahiyat Yay.

Köse, Ali, Ayten, Ali, *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*, İstanbul: Timaş Yay.

Ocak, A.Y.,(1996), *Babailer İsyanı*, İstanbul: Dergah Yay.

Ocak, A.Y.,(1997), *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, Ankara: TTK

Pierre, Jacques,(2001), *"Hermenötik ve Dilsel Ana Kalıbı: Mircea Eliade Örneği", Din Bilim Yazıları I*, Derleyen ve çev.: Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yay.

Slattery, Martin, (2010), *Sosyolojide Temel Fikirler*,(Yay.Haz:Ü.Tatlıcan, G. Demiriz), İstanbul: Sentez Yay.

Türkdoğan, Orhan,(1989), *Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi*, İstanbul: M.E.B.

Yıldırım,Ali;Şimşek,Hasan, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ank.:Seçkin Yay.

Toplum Bilimleri Dergisi

Fatma KIRMAN (*)

ERGENLİK VE STRES İLE BAŞA ÇIKMA

öz

Bu makale stres, stresin ergenler üzerindeki etkisi ve ergenlerin stresle başa çıkma yollarıyla ilgilidir. Bilindiği gibi, stres hızlı değişim ile karakterize olunan modern gündelik yaşantının yaygın bir özelliğidir. İnsanlar çeşitli nedenlerden dolayı strese maruz kalmaktadırlar. Türk toplumunda ortaöğretim öğrencileri de kendilerini ergenlik dönemi sıkıntıları, yoğun ders yükü ve üniversiteye giriş sisteminin stresi altında hissetmektedirler. Ergenler stresle başa çıkmak için genelde iki yola başvururlar: dinî ve seküler.

anahtar kelimeler

Stres, din, gençlik, ergenlik, stresle başa çıkma

abstract

Adolescence and Copying with Stress

This paper is concerned about the stress and its effects on adolescents, and their ways of the coping with stress. As we known, stress is a common feature of modern everyday life characterizing with rapid changes. In Turkish society, secondary school students feel themselves in troubles of adolescence, heavy course load, and stress in the university entrance system. Adolescents generally refer to two ways to cope with stress: the religious and the secular.

keywords

Stress, religion, youth, adolescence, coping with stress

1. Giriş

Günümüzde her alanda oldukça hızlı değişmelerin ve gelişmelerin yaşandığı bir döneme şahit olunmaktadır. İnsan hayatını önemli ölçüde etkileyen ve etkilemeye de devam eden bu sürece uyum sağlama çabası, hayat şartlarını çok daha karmaşıklaştırdığı gibi pek çok problem ve sıkıntıya da beraberinde getirmiştir. Örneğin günümüz seküler toplumlarında insanın değeri, elinde tuttukları ve elde ettikleri başarılarla ölçülür hale gelmiştir (bkz. Kirman 2005). Başarılı olmak, değişen şartlara sürekli bir uyum, gelişmeleri yakından takip etme, rakiplerle yarışabilme ve hatta onları alt edebilme çabasını gerektirmektedir. Günümüzün hızlı değişim, gelişim, mücadele, çatışma ve rekabetlerle dolu dünyasında insanın sağlığını ve verimliliğini etkileyen bir gerçeklik olarak karşımıza "stres olgusu" çıkmaktadır.

Stres, her gelişim döneminde olduğu gibi ergenlik dönemi için de önemlidir. Karmaşıklaşan hayat şartlarının getirdiği strese bağlı olarak görülen davranış bozuklukları ile ruhsal sorunların sadece yetişkinlerle sınırlı olmadığı, gençlerin ve ergenlerin de bu hayat şartlarından etkilendiği bilinmektedir. Çünkü ergenlik, bilişsel, toplumsal, bedensel ve psikolojik açılardan pek çok değişimin ve gelişimin yaşandığı bir dönemdir. Ergenlik, insanın en dinamik, en ütopik, en romantik, en korkusuz, belki de en verimli dönemi denilebilir ve bu dönemin incelenmesi büyük bir önem arz etmektedir.

Ergenlerdeki stresin de, yetişkinlerde olduğu gibi birçok kaynağı olabilir. Yoğun bir okul temposuna, okul disiplinine, okulda verilen ödevlere, projelere, yapılması gereken görevlere uymaya çalışmak; arkadaşlık ilişkilerinde istenileni yakalamaya çalışmak; öğretmen ve ebeveynlerinin beklentilerini karşılamaya çalışmak; çeşitli hastalıklar, kayıplar, hatta trafik gibi birçok nedenden dolayı ergenler de sıklıkla stres altında kalmakta ve bu durum eğitim-öğretim hayatlarını etkilemektedir.

Bu çalışmada, ergenlik döneminde yaşanan stres olgusunun din psikolojisi açısından incelenmesi amaçlanmıştır. Bu kapsamda ergenlik döneminde stresin tanımlanması, stresin kaynağı, nedenleri ve çeşitleri ile stresle başa çıkma yolları, yani stresli durumlarda öğrencilerin kullandıkları dinî ve seküler motiflerin stresi azaltmadaki etkisi incelenecektir. Bu çalışmadan elde edilen sonuçların hem din psikolojisine hem psikolojik danışmanlığa hem de din eğitimine katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

2. Psikolojik Açıdan Stres

İnsanların yaşamları boyunca sıkıntı veren, sınırlarını zorlayan ve üstesinden gelmek zorunda kalacakları olaylar karşısındaki tutumları pek çok psikolojik araştırmaya konu edilmiştir. Psikologlara göre stres, onu zihinde taşıyan kişiye

ait olduğu için stres olgusu incelenirken çok yönlü bir yaklaşımla stres verici durumlar kadar onlarla karşılaşan bireyin psikolojik özellikleri de ele alınarak değerlendirilmeye çalışılmıştır (Baltaş, 2008: 32). Çünkü stres, çok boyutlu ve çok karmaşık bir psikolojik gerçekliğe sahiptir; bu yüzden derecesini ölçmek ve belirtilerini tam olarak kavramak her zaman mümkün olamayabilir. Bu karmaşık gerçekliğe biraz olsun açıklık getirebilmek adına öncelikle stresin tanımının yapılarak kaynağının, nedenlerinin ve çeşitlerinin belirlenmesi, daha sonra da insan hayatı ve sağlığı üzerindeki etkilerinin ele alınması yararlı olacaktır.

2.1. Bir Kavram Olarak Stres

Son yıllarda stres, giderek günlük hayat içerisinde hemen herkesin kullandığı ve konuşma dili içerisine yerleşmiş bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte stres kavramının tarihi çok eskilere dayanmaktadır. Latincede 'estrica' sözcüğünden gelen stres, 14. yüzyılda güçlük, sıkıntı, kötü talih anlamlarında 17. yüzyılda felaket, bela, dert, keder gibi anlamlarda kullanılmıştır. 18. ve 19. yüzyıllarda kavrama yüklenen anlam değişmiş güç, baskı, zor gibi anlamlarda durum ve objelere bağlı kişiye organa veya ruhsal yapıya yönelik zorlamalar olarak kullanılmıştır. Amaç, bu zorluklarla mücadele ederek veya kaçınarak organizmanın iç dengesini yeniden kurmaktır (Baltaş, 2008:27).

Başka bir tanımlamaya göre, strese gerginlik ya da sıkıntı da denir. Sözlükte stres, bazı etkenlerin organizmada, iç organlarda ve metabolizmada oluşturduğu bozukluklar; sıkıntı ise bu bozukluğun sebep olduğu etkili ve sürekli yorgunluk, meşakkat, mihnet olarak açıklanmıştır (TDK 1988:1296, 1341). Aralarında küçük farklılıklar olsa da genelde birbirinin devamı niteliğindedir. Bunların belli miktarda olanları, stres anlamına gelmez. Ama bu düzeyin üzerindekiler, sorun yaratmaya başlarlar. Endişe, kaygı ya da korku günlük hayatı sağlıklı olarak sürdürmeyi ve çevredekilerle ilişkileri etkilerse, bu stres adını alır.

Canlı sistemler yaklaşımında stres, en yalın anlamıyla sisteme giren ve sistemden çıkan madde, enerji ya da bilginin yetersizliği, aşırılığı ya da uyuşmazlığı durumunda dengenin bozulduğuna ve yeniden uyum yapılması gerektiğine bir işarettir. Dengenin bozulması bir rahatsızlık yaratır ve yeni denge arayışlarına gidilir (Şahin 1994:5).

Değişik tanımlarından da anlaşıldığı gibi stres, memnuniyet verici olup olmadığına bakılmaksızın her türlü isteme bedenin uyum sağlamak için gösterdiği yaygın tepki olarak düşünülebilir. Kısacası beynimiz çağımızın hızla değişen ve gelişen problemlerine uyarken, bedenimiz bu konuda geride kalmakta ve canlılık tarihinin içinden geliştirip getirdiği tepki zincirini kullanmaya devam etmektedir (Baltaş ve Baltaş, 2008:14).

2.2. Stresin Kaynağı, Nedenleri ve Çeşitleri

Stresin çok boyutlu ve çok karmaşık bir psikolojik gerçekliği olduğu belirtilmişti. Bu yüzden stresin iç ve dış kaynaklı sebeplerin etkisiyle ortaya çıktığı söylenebilir.

Stres, endişe, maddî sıkıntılar, ölüm korkusu vb. durumlar insanı içten ve dıştan tehdit eden, güvenlik hissini zedeleyen sarsıntılardan biri olarak bilinir. Kişi, kendi dışında gerçekleşen tabiat olayları gibi kendi içinde gerçekleşen fırtınalı dönemlerde de yeterli ve güvenli olma arayışı içindedir. Stres aile, okul ve iş hayatında ve kendi iç dünyasında huzursuzluk, tükenmişlik, bıkkınlık yaşamalarına neden olmaktadır. Şu halde bireyin içinde bulunduğu veya hayatını sürdürdüğü çevrede meydana gelen değişimlerden belirli düzeyde etkilenmesi stres oluşumunda belirleyici olmaktadır (Erkmen ve Çetin, 2008:232).

Stres dış çevreyle etkileşim sonucu bazen zaman baskısı, bazen beklenmedik bir tepki ya da olay sonucunda maruz kalınan bir durum olduğu gibi, kişinin iç dünyası ile ilgili etkenler sonucu da ortaya çıkabilir. Bu bağlamda kişiye özgü ve biricik olan bireysel bütünlüğü bozucu ve zorlayıcı etkenler stres kaynağı olarak görülebilir. Özellikle çağımızın hastalığı denen stresin sayısız nedeni bulunmaktadır ve bu stres etkenleri öfke, hayal kırıklığı, gerilim, şaşkınlık gibi tepkilerle kendini gösterir (Durna, 2006:319-320).

İnsana stres tepkisini yaşatan kaynakları üç grupta toplamak mümkündür:

1. Fizikî çevreden kaynaklananlar arasında hava kirliliği, gürültü, kalabalık, radyasyon, sıcaklık, soğukluk, toz yer alır.

2. İş veya meşguliyet konusundan kaynaklananlar arasında ağır iş, gece işi, aşırı yüklenme, karar verme güçlükleriyle dolu büyük sorumluluk getiren işler, zaman baskısı altında çalışma vb. sayılabilir.

3. Psiko-sosyal özelliklerden kaynaklananlar kendi aralarında üçe ayrılır:

a) Günlük stresler: Günlük hayatın basit gerilimleridir. Örneğin, trafikte sıkışma veya karşılaşılan bir terslik, hayal kırıklığı, ufak bir kaza, çocuk ağlaması, yemeğin yanması, her gün karşılaştığımız, insanı sinirlendiren, tedirgin eden, engelleyici ya da rahatsız edici olaylardır.

b) Gelişimsel stresler: Gelişimsel nitelikteki olayların sebep olduğu streslerdir. Burada söz konusu olan çocuk veya yetişkinlerin kronolojik durum ile ortaya çıkan gelişimleridir. Örneğin, çocuğun okula başlaması, 11-13 yaşlarında buluğ çağı, orta yaşın sonlarında menopoz ve andropoz, yetişkinlikte iş hayatına geçiş vb.

c) Hayat krizleri niteliğindeki stresler: Her hayata başlı başına biçim verecek nitelikteki olayların yarattığı streslerdir. Örneğin ciddi hastalıklar, doğum, aile bireylerinden birinin ölümü, işten çıkarılma vb. (Baltaş, 2008: 59-60).

2.3. Stresin İnsan Üzerindeki Etkisi

İnsan yaratılış itibariyle duygusal bir varlıktır. Düşünür, sevinir, üzülür, strese girer. Fakat stres insanları değişik derecelerde etkiler. Bu yüzden stres halini yaşamayan insan yok gibidir. Bu yüzden denebilir ki stres, ilk çağlardan günümüze kadar dalgalı bir seyir izlemiş olmakla birlikte sürekli var olagelmiş, hiç bir zaman yok olmamış bir problemdir. Modern çağımızda ise farklı boyutlarda ve şekillerde varlığını sürdürmektedir.

İçinde yaşadığımız ve küreselleşme olarak bilinen hızlı değişim çağında yaşanan değişim ve dönüşümlerin bireyler üzerinde önemli psikolojik etkileri olmaktadır. Daha ziyade kişilik ve kimlikler üzerinde görülen bu etkilerin (Arnett, 2002: 777) bireylerin sosyal çevreyle ilişkilerinde belirleyici olmakla birlikte daha çok uyumsuzluk yönünde ortaya çıktığı bilinmektedir.

Günümüzde hayatın her aşamasında karşılaşılan stres, insanların bir tehdit ya da zorluk olarak algıladıkları durumlara karşı göstermiş oldukları içe dönük bir tepki olarak tanımlanmaktadır. Stresle ilgili yapılan farklı tanımlamalarda ortak olan husus, stresin insanın fizyolojik ve psikolojik dünyasına olumsuz yönde çeşitli etkilerde bulunarak istenmeyen sonuçlara neden olduğudur. Stres, insanı yakın duygusal ilişkilerden uzaklaştıran, verimliliği düşüren ve en önemlisi hayattan aldığı zevki azaltan bir etki olarak değerlendirilmektedir.

Günümüzde çağın hastalıkları olarak isimlendirilen “stres ve depresyon”, kişiye yalnızca psikolojik olarak zarar vermekle kalmayıp, bedeninde de fiziksel olarak çeşitli etkilerle kendisini göstermektedir. Bu yüzden denebilir ki stres, insanların sağlığını da tehlikeye atmaktadır. İnsanlar arasında çok yaygın olarak görülen stres, korku, güvensizlik, umutsuzluk, aşırı heyecan, endişe, baskı gibi duyguların, vücuttaki dengeyi bozarak bedende oluşturduğu gerilim halinden dolayı vücut buna tepki göstermektedir.

Stres ve stresin doğurduğu gerginlik ve ağrı arasında da önemli bir ilişki vardır. Stresin sebep olduğu gerginlik, damarların daralmasına, kafanın belirli bölgelerine giden kan akımının bozulmasına ve o bölgeye giden kanın bir hayli azalmasına yol açar. Diğer taraftan bir dokunun kansız kalması doğrudan ağrıya sebep olur. Çünkü muhtemelen bir taraftan gergin dokunun daha çok oksijene ihtiyaç göstermesi, diğer taraftan dokunun zaten yetersiz kanla beslenmesi özel ağrı alıcılarını uyarır. Bu arada adrenalin ve noradrenalin gibi stres sırasında sinir sistemini etkileyen maddeler de salgılanmış olur. Bunlar da doğrudan veya dolaylı olarak kasların gerginliğini artırır ve hızlandırır. Böylece ağrı gerginliğe, gerginlik kaygıya, kaygı da ağrının şiddetlenmesine yol açar (Baltaş, 2008:162).

Strese giren insan kendini teselli edecek ve içinde bulunduğu boşluğu dolduracak şeyler arar. Eğlenerek, zararlı alışkanlıklar edinerek bu durumdan kur-

tulmaya çalışır. İnsan için hiçbir şey tutkusuz, eğlencesiz, uğraşsız durgunluk içinde olmaktan daha dayanılmaz değildir. Eğlence ve bazı alışkanlıklar kısa bir aldatıcı mutluluk sağlar.

Anlaşıldığı kadarıyla stres halini insanlar az ya da çok günlük hayatta yaşamaktadırlar. Bazıları bu hali kolay atlatırken bazıları ise kendini boşluktaymış gibi hisseder. Bir başka anlatımla iki farklı kişi aynı uyaran ile karşılaşıp biri stres tepkisi verirken, diğerinin vermemesi o kişinin uyaranı bir tehdit olarak algılayıp algılamadığına bağlı olmaktadır. Kişi, uyaranı baş edemeyeceği bir tehdit olarak algıladığı zaman, diğer bir deyişle stres tepkisi verdiği zaman yaşadığı kaygı düzeyi yukarı çıkmaktadır (Lazarus, 1994: 59).

Genelde sevimsiz görülen ve olumsuz olarak karşılanan stresin hiç de göz ardı edilmeyecek bazı olumlu yanları da vardır. Bilişsel açıdan bakıldığında stresin dozu, bireyin olaya verdiği önem ve kendisini söz konusu olayın üstesinden gelebilecek donanıma sahip olarak algılayıp algılamamasına bağlıdır. Stres olumlu dozda olduğunda bireyin psikolojik gelişimine katkıda bulunabilir (Erkuş, 1994:183). Bir diğer ifadeyle stresi tamamen ortadan kaldırmak çok zor olduğu gibi, makul bir orandaki stresin de insan hayatının ayrı bir rengi ve tadı olduğu, motivasyon, dikkat ve duyarlılık gibi konulara katkı sağladığı ifade edilmektedir (Durna, 2006:320). Nitekim Arthur Rowshan bir çalışmasında (1998) hayatımızın kaçınılmaz bir parçası olan stresin her zaman kötü bir şey olmadığını belirtir. Bireyin normal olarak işlev görebilmesi için, bir miktar stres gereklidir. Hayat çok uzun süre sakin ve sorunsuz gidince, insanlar sıkılır ve heyecan ararlar. Sinir sisteminin gerektiği gibi işlev görmesi için, görünürde belli bir uyarım miktarına ihtiyacı vardır.

Anlaşılan odur ki, stres sonucu oluşan zorlamaların insanı yeni arayışlara, çalışmaya ve kendini geliştirmeye güdülemesi stresin çok önemli olumlu bir sonucudur. Bu açıdan stresin bireyi ileriye götürebildiği bile söylenebilir. Ancak çok yoğun ve uzayan stresin yıkıcı fizyolojik ve psikolojik etkileri olabilir. Dolayısıyla aşırı düzeye ulaşmayacak, insanı psikolojik ve fizyolojik yönlerden çöküntüye uğratmayacak düzeyde olan stresin faydaları vardır. Olaylara bakış açımız ve onlarla başa çıkma mekanizmalarımızı algılayışımızla her kötü kavramı ters yöne çevirebileceği gibi stresten de bu şekilde faydalanabilir. Özellikle stresin, başa çıkma noktasında insan hayatına büyük bir irade ve dinamizm kazandırdığı söylenebilir.

3. Ergenlik Dönemi ve Stres

Bu başlık altında ergenlik dönemiyle ilgili bilgiler verildikten sonra bu dönemde ortaya çıkan stres ve çeşitleri, özellikle Türk toplumunda ergenlerin daha yoğun yaşadığı akademik başarı ve sınav stresi ele alınacaktır.

3.1. Ergenlik Dönemi

Ergenlik döneminin tanımlanması konusunda her toplumun kendine has bir yaklaşım biçimi vardır. Dolayısıyla ergenliğin tanımı, konusu ve hangi yaş dilimlerini içerdiği hususu toplumdan topluma değişiklik göstermektedir (Apaydın, 2011:59). Bununla birlikte ergenlik dönemiyle ilgili bazı tanımlama girişimleri de yapılmıştır. Bunlardan biri şu şekildedir: Ergenlik dönemi, biyolojik, psikolojik, zihinsel ve toplumsal açıdan bir gelişme ve olgunlaşmanın yer aldığı, çocukluktan ergenliğe geçiş dönemidir (Yavuzer, 1993:277).

Ergenlik dönemi deyince genellikle 13-19 yaş dönemi kastedilir. Bu yaştaki gençlerin en belirgin özelliğinin, yaşlarının başındaki 1 olduğu söylenir (Glenn, 2001:xi). Ergende meydana gelen fiziksel ve ruhsal değişmeler ve gelişmeler, buna bağlı olarak kendi varlığının şuuruna varması ve varlığını ortaya koyması sonucu, bağımsızlık arzusu, bu arzunun bir ifadesi olarak da topluma katılma çabaları, gencin yeni bir kimlik kazanması için onu arayışa yönelten faktörlerdir (Kula, 2002:46). 12-20 yaş arası kişinin kimlik edinme ve toplumdaki yerini kazanma yollarını aradığı dönemdir. Bu arayış içinde ergen, kim olduğunu, neye değer vereceğini, kime bağlanıp neye inanacağını, dünyaya geliş amacının ne olduğunu bulmaya çalışır.

Anlaşıldığı kadarıyla ergenlik, bireyin çocukluktan yetişkinliğe geçişini sağlayan bazı özelliklerden dolayı diğer gelişim dönemlerinden farklı bir dönemdir. Gencin kendini, hayatı ve toplumu sorgulayarak eskisinden farklı bir şekilde dünyayı algılamaya başladığı bu dönemde en önemli sorunlardan biri, kendini tanıma ve tanımlamada çektiği sıkıntıdır. Çünkü genç, biyo-psiko-sosyal yönden bir değişime uğramıştır. Biyolojik olarak vücut organlarında bir gelişme gözlenirken; ruhi yönden tam olarak nasıl davranması gerektiğini bilememenin sonucu bir davranış karmaşıklığı yaşamaktadır (Kula, 2002:31). Gerçekten gençlik çağı bunalımlar, öfkeler, kaygılar, yanılgılar, çelişkiler ve kararsızlıklar dönemidir aynı zamanda. Gencin kendisiyle ve çevresiyle sürtüşme ve çatışma dönemidir. Kısacası olumlu, olumsuz tüm duyguların yoğun, bütün tepkilerin aşırı olduğu dönemdir (Yörükoğlu, 1986:9).

Genelde bunalımlı ve sıkıntılı bir hayat evresi olarak bilinen ergenlik döneminde yaşanan en belirgin olumsuz duygusal özelliklerinden birisi de güvensizlik duygusudur. Kendi başarısı konusunda kuşkuları vardır ve başkalarının kendisi ile ilgili olumsuz bir düşünce içerisinde olacakları kaygısı taşırlar. Kendilerine güvenleri yoktur. Diğer bir nitelikleri de bedensel değişimin bir sonucu olarak ortaya çıkan çekingenlik ve çelişik duygusal çalkantılar yaşamalarıdır (Apaydın, 2011:61-2).

Biyolojik, psikolojik ve toplumsal pek çok değişmenin yoğun bir şekilde tecrübe edildiği ve çocukluk ile yetişkinlik arasında çok boyutlu bir geçiş döne-

mi olarak kabul edilen ergenlik çağı, gelişim psikolojinin en fazla dikkat çeken alanıdır. Zira bu çağ, fizyolojik ve psikolojik yapıda meydana gelen köklü değişmelerin yanında, toplumlaşma ve toplumsal uyum açısından insan hayatını şekillendiren dinamik kuvvetlerin hız kazandığı yıllar olarak bilinmektedir. Ergen bir taraftan bedeninde ve ruhsal yapısında ortaya çıkan hızlı değişimin uyandırdığı duygusal şoku yaşarken, diğer taraftan da toplumdaki statüsünü, geleceğe yönelik ideallerini belirleme çabasındadır. Bu dönemde ergenin, varoluşsal mücadelesinde küçümsenemeyecek problemlerle yüzleşmek zorunda olduğu söylenebilir (Bahadır, 2002:255). Bu problemlerle yüzleşirken sosyokültürel etkenler gencin kısmen iradesine bağlı olsa da bedensel ve psikolojik değişimler öyle değildir (Abalı, 2006: 17).

Ergenlerin yaşadığı sorunlar, hemen her kültürde görüldüğü için evrensel bir olgu konumundadır. Bununla birlikte bu sorunların gerek derinliği gerekse yaygınlığı son yıllarda çok ileri boyutlara ulaşmış gözükmektedir. İlk olarak Erikson tarafından dile getirildiği şekliyle günümüz gençleri bir kimlik bocalaması ya da bunalımı sürecini yaşamaktadırlar. Kendini tanıma ve tanımlama toplumdaki rolünü ve hayattaki amacını belirleme konusunda gençlerin ciddi sıkıntıları ve arayışları gözlenmektedir (Hökelekli, 2002:11).

Ergenlik yalnız olumsuzlukların toplandığı bir çağ değildir. Tatlı hayallerin, tutkuların ve idealizmin filizlendiği, sıkı arkadaşlıkların sergilendiği, sevgilerin yaşandığı dönemdir. Yeniliğe ve ileriye doğru atılımların yapıldığı, kendini kanıtlama ve kendi kimliğini arayıp bulma çabalarının yoğunlaştığı dönemdir (Yörükoğlu, 1986:9). Ancak bu zor ve sıkıntılı dönemin atlatılabilmesi, ergenlik döneminin sorunlarıyla başa çıkılabilmesi için ergenlere psikolojik ve manevi destek verilmesi ve rehberlik yapılması gerekmektedir. Ergenin hayatında davranışlarına rehberlik edecek değerleri kazanması ve toplumsal yönden sorumluluklarını öğrenmesi konusunda başta aile olmak üzere arkadaş çevresi ile okulun çok önemli ve özel bir yeri vardır. Gençler ailede sevgi, saygı, yardımlaşma, paylaşma, dürüstlük, geleneğe saygı, dine bağlılık gibi değerleri öğrenir. Aile dinî değerlerin bilinçli ve istekli koruyucusudur ve diğer toplumlarda da olduğu gibi dinî hayatın en önemli kaynağının olduğu da bilinmektedir. Ergenin sosyalleşmesinde aile gibi arkadaşın da etkisi bulunmaktadır. Arkadaşlarca aranmak, beğenilmek ve benimsenmek hoşuna gider, yardımlaşarak, paylaşarak, duygusal alışverişe girerek dostluk bağları kurar. Arkadaş ilişkileri en çok okulda gerçekleşir. Okul kişiye, hayatında gerekli olacak değerleri ve bilgileri kazandırırken, topluma uyum sağlaması için gerekli sosyalleşme becerilerini de kazandırır.

3.2. Ergenlik Döneminde Stres

Ergenlik dönemi, çeşitli faktörlerin etkisiyle farklı problemleri de beraberinde barındıran bir yapıya sahiptir. Bu çerçevede duygusal olgunluk, karşı cinse

olan ilginin artması, genel toplumsal olgunluk, zihinsel olgunluk, bağımsızlık isteği, ekonomik özgürlüğün başlaması, yetişkinler gibi boş zamanlarını değerlendirme isteği gibi durumlar sayılabilir (Yavuzer, 1993:300). Bu tür sıkıntı ve problemler yönünden özellikle ergenlik dönemi çok daha önem kazanmaktadır. Zira uyum çabası gerektiren güç durumsal koşullar nedeniyle kişilik içinde bir takım çelişkilerin meydana geldiği ergenlik dönemi sıkıntı, stres ve depresyon açısından son derece kritik bir dönemdir. Ergenlerin, içinde bulundukları dönemin özelliği gereği sürekli olarak çevreyle bir gerilim ve çatışma yaşadıkları, bunun da kaygı, üzüntü, stres ve depresyona yol açtığı bilinmektedir. Ergenlik dönemi uyum çabası gerektiren güç durumsal koşullar nedeniyle kişilik içinde bir takım çelişkiler yaratır. Yapılan bir araştırmada en göze çarpıcı patolojik özellikler dengesizlik ve depresyon eğilimidir (Ünlüoğlu 1987:210-1).

Ergenlik döneminde meydana gelen değişimlerin getirdiği sıkıntıların ve uyum çabalarının ergenleri strese soktuğu bilinmektedir. Bu stres de ergenlerin tutum ve davranışlarına yansımakta ve dolayısıyla ergenlerin hayatlarında bir iz bırakmaktadır. Ergenlik çağında bazı kişilik yapılarının, diğer çağlara kıyasla fazla zorlandığı ve ego bütünleşmesini güçleştirecek biçimlerde parçalandığı görülmektedir. Suç işleme, intihar olayları ve ruh hastalıklarının ilk nöbetlerinin görülüşündeki sıklık, güvensiz ve sağlıksız kişilik yapılarının; ergenlik çağının iç ve dış kaynaklı zorlanmaları karşısında kendisi için sağlıklı bir çıkış yolu bulamayan sağlıksız çözüm yollarıdır (Kılıççı, 1992:77-8).

Ergenlik insan hayatının en bunalımlı ve hareketli dönemi olarak bilinir. Böylelikle istikrarsızlık içerisinde birçok soruya cevap arayan genç, dünyasını kurabilmek ve anlamlandırabilmek için bir kimlik arayışı içinde olur. Kimlik ve kişiliğin olgunlaşması açısından bu dönemi özellikleri itibariyle "yeniden doğuş" ya da "uyanış" dönemi de denilebilir. Bu yüzden bir takım bunalımlar ve çelişkili durumların, streslerin yaşanması olasıdır.

Gencin çocukluk aşamasını geçip ergenliğe adımını attığı zamanlarda kendi değerlerini bulma, sorumluluk alma, anne babadan bağımsız işler yapma, yetişkin rolüne uyum sağlamada bir takım stresler yaşar. İşte bu noktada birçok araştırmacı ve kuramcı ergenlerin karşı karşıya kaldıkları stres tiplerini belirlemeye ve sınıflamaya çalışmıştır. Yapılan sınıflamalara bakıldığında araştırmacıların okul temelli stresörleri, 'akademik' (akademik performans ve başarı beklentisi vb.), 'toplumsal' (öğretmenlerle ve akranlarla ilişkiler) ve 'biyolojik' (ergenlikte karşılaşılan fiziksel ve duygusal değişiklikler) olarak üç grupta ele alındığı görülmüştür.

Ergen bireyi etkileyen stres durumunda kısa ve uzun dönemde bazı davranış değişiklikleri görülebilir. Bu tür stres faktörlerinin zararlı etkenlerinden korunmak ve gerekirse psiko-sosyal destek sağlamak önemlidir. Çünkü yaşanan

stres faktörlerine karşı herkes aynı tepkiyi vermemekte, bazı problemler bazı gençleri çok fazla etkilemektedir (Abalı, 2006: 114). Bunalımlar, öfkeler, kaygılar, yanılgılar, çelişkiler ve kararsızlıklarla karakterize olan ergenlik döneminde genç, bu karmaşıklık, gelişme ve değişmeler ve bunları anlamlandırma çabası karşısında nasıl davranacağını ve nasıl tutum sergileyeceğini bilemediğinden kolaylıkla strese girer. Stres durumu ergen bireyleri daha tahammülsüz hale getirebilmekte ve psikolojik yönden ciddi gerilim içine sokabilmektedir (Abalı 2006:192). Bu sebeple gençleri anlamak ve onlarla iletişim kurmak gereklidir.

Gençliğin çok çeşitli sorunlarının yanı sıra aynı zamanda toplumsal, ekonomik, toplumsal, kültürel ve siyasal sistemden kaynaklanan kaygıları ve beklentileri olduğunu söyleyebiliriz. Zira ekonomik yetersizliklerin içinde bulunan, anne ve baba sevgisinden mahrum, hatta bölünmüş aile içinde yetişen eğitimini alamayan gençlerimizin ortak sorunları, öğrenci olabilme sansını yakalamış gençlik içinde de kabul görmektedir (Tuncay, 2000: 236). Oysa aile içi bağlılığın hissedildiği ve çatışmanın daha az olduğu ailelerde, ergene destek ve güven hissi sağlandığı belirtilmektedir. Böylece kendilerini güvenli hisseden çocuklar çevreleri ile girdikleri etkileşimlerde daha aktif olacaklardır. Aksine, kendilerini çok güvenli hissetmeyen çocuklar ise stresli durumları daha tehlikeli algılayacak ve kaçınmacı başa çıkmaları daha çok kullanacaktır.

Zig Ziglar, *Olumsuz Bir Dünyada Olumlu Çocuklar Yetiştirmek* adlı eserinde; çocukla-gençle kurulması gerekli ilişkinin önemine değinmekte; motivasyonda kullanılan dilin seçimi ve etkileşim boyutunda önemli bir rolünün olduğunu ileri sürmektedir (Ziglar, 1998:95). Bu nedenle başta aile, okul, medya ve tüm sivil toplum örgütlerine önemli görevler düşmektedir. Konuya bu acıdan bakıldığında gençliğin yetiştirilmesi ve toplumsallaştırılması sürecinde aile-okul-öğrenci işbirliğini sağlayabilecek önceliklerin belirlenmesi gerekmektedir. Diğer bir deyişle gençlik heyecanının duygularının, beklentilerinin neler olduğunun bilinmesi, onun yani gencin psikolojisinin bilinmesiyle mümkündür. O halde okulun yani eğitimin psikolojik temelleri ayrı bir önem taşımakta; gençlik psikolojisiyle örtüştürülmesi gerekmektedir (Tuncay, 2000:237).

3.3. Ergenlik Dönemi, Başarı ve Sınav Stresi

Günümüzde hayatta başarılı olmanın en güvenilir yolu iyi bir eğitim almaktan geçmektedir. Bu yüzden küresel anlamda dünya genelinde olduğu gibi Türk toplumunda da eğitim büyük bir önem kazanmış ve buna bağlı olarak da okullaşma oranı sürekli bir artış eğilimi göstermiştir. Yakın zamanda Türk toplumunda lise eğitiminin de zorunlu hale gelmesi bunun en açık göstergelerinden biridir.

Çocukluk döneminden çıkıp yeni bir döneme giren gençler, önlerinde bu-

lunan yeni bir hayata atılmadan önce kendilerini bu hayata çok yönlü hazırlamaları gerekmektedir. Zira önlerindeki hayat kendilerine başarı da başarısızlık da getirebilecektir. Özellikle Türk toplumunda gençlerde hayata hazırlanma ve dolayısıyla başarılı olma noktasında çok ciddi endişelerin olduğu, bunun da gençleri strese soktuğu bilinmektedir.

Gençlerin hayata hazırlanmalarında en iyi yol iyi bir eğitim almaktan geçmektedir. Bu sebeple, özellikle lise yıllarında öğrencilerin hem ergenlik dönemine denk gelmesi hem de geleceklerine yön verecek yıllar olmasının öğrencilerde oluşturacağı stresli durumlar elbette kaçınılmazdır. Ders çalışma gerekliliği nedeniyle toplumsal ilişkiler ve eğlenme zamanları azalan gençler bu dönemdeki stres durumunda daha fazla etkilenmektedir.

Eğitim kurumlarına devam eden öğrencilerin girecekleri sınavların sonucunda elde edecekleri akademik başarı ya da başarısızlığın hayatlarına getiri ve götürülerini yorumlamaları sonucunda sınav öncesinde yaşadıkları stresin oluşturduğu karmaşık fizyolojik ve duygusal tepkilerin tümüne "sınav stresi" denilir (Akkan, 2011). Bu stres, Türk toplumunun çok büyük bir kesimini ilgilendirmektedir. Her yıl yaklaşık 1.3 milyon öğrenci lise, iki milyonun üzerinde öğrenci de üniversiteye girmek için sınava girmektedir.[1] Bu sınavlara hazırlığın da en az iki yıllık bir süreyi içine aldığı düşünülürse ailelerin ve öğrencilerin sınav ve sınav kaygısının boyutları tahmin edilebilir. Bunlara ilaveten öğrencilerin mezun olduktan sonra bir iş yerleşmek amacıyla gireceği sınavların tarihleri her ne kadar ergenlik sonrası döneme denk geliyor olsa da, ergenlik döneminde bu tür sınavların kaygısının hissedilmediği söylenemez. Öğrencilerin yaklaşan sınavlarla birlikte artan sınav kaygısının başarısızlıklara ve aynı zamanda sene kayıplarına neden olmaması gerekir. Öğrencilerin okula başladıkları günden itibaren sürekli hazırlık halinde olmaları ve sürekli sınavlara tabi tutulmaları haliyle sınav stresine ve kaygılara sebep olmaktadır.

Okul, sınav stresinin yanı sıra gerek müfredat programı ve gerekse başarıyı değerlendirme tekniğiyle de ergeni rahatsız etmektedir. Not verme işlemini gençler genellikle gereksiz bulmaktadırlar. Okul başarısızlığı birçok araştırmanın konusu olmuş ve başarısızlığın bir ceza görünümü aldığı, daha başarılı olmak için de cesaretlendirme olmadığı daha çok umutsuzluğa yol açtığı görülmüştür. Nitekim yapılan bilimsel araştırmaların sonuçlarına göre gençler, en çok sınav öncesi olmakla beraber, sınav esnası ve sınav sonrası da stres yaşamaktadırlar (bkz. Kirman 2013).

4. Stresle Başa Çıkma

Günümüz dünyasında stresin hemen herkesi ilgilendirdiği belirtilmişti. Son derece yaygın olan bu zor ve sıkıntılı durum karşısında çıkış yolu arayışları da o

derece önem kazanmıştır. En yalın tanımıyla bir kişinin stres yaratan durumlarla uğraşma süresine "başa çıkma" denir (Atkinson ve ark. 2012). Başa çıkma (coping with) kelimesinin kökeni, eski Yunancada yer alan 'kolahos' kelimesidir. Kelimenin anlamları, "karşılamak, karşı karşıya gelmek veya çarpmak" şeklindedir. Canlılık "değişen şartlara uyum" olduğuna göre, hayatta kalmak ve sağlıklı yaşamak için şartların değişmesi beklemek ya da sağlıklı yaşamak için stressiz bir hayat dilemek yerine mevcut şartları değiştirmeye çalışmak ve stresle etkili bir biçimde başa çıkmak gerekmektedir (Baltaş, 2008: 176).

Stresle başa çıkma, kişiyi zorlayıcı ve kişinin kaynaklarını tüketici olduğu gibi psikolojik anlamda kişinin kendini iyi hissetmesini sağlayan uygun davranışsal yaklaşımları da kendisini kötü hissetmesini engelleyen kaçınmaları da içerir (Lazarus, 1994: 59-63). Bir başa çıkma olayında tehdit edici ya da sıkıntı verici bir olayın varlığı, strese yol açan olaya ilişkin farkındalık, stres faktörleriyle ilgili bilişsel değerlendirme, savunma mekanizmalarına başvurma ve başa çıkmada kullanılacak yol veya yolların seçimi gibi aşamalardan söz edilebilir.

İnsanlar stres karşısında psikolojik ve toplumsal bütünlüğü koruma amacıyla hem bilinçdışı mekanizmalar geliştirirler hem de bilinçli çabalar sergilerler. En çok kullanılan savunma mekanizmaları bastırma, unutma, karşı tepki geliştirme, yansıtma, yer değiştirme ve gerilemedir. Kişiliği koruyan diğer mekanizmalar bilinç ve çaba gerektiren gayretlerdir. Stres karşısında bilinçli sistemlerin etkisiyle daha çok bilgi edinme, anlama, algı alanını genişletme ve değerlendirme, yeni çözümler arama gibi zihinsel süreçler etkinlik gösterir (Baltaş, 2008: 31).

Başa çıkma, belli içsel ve dışsal taleplerin üstesinden gelmek için sürekli değişen bilişsel ve davranışsal çabalarını ifade etmektedir (Lazarus ve Folkman, 1984: 84). Stresle mücadelede başarı mutlak değildir. Başa çıkma yolu başarıyla kullanıldığında belirtiler düzelir; başarılı olunmadığında ise hastalık davranışı ortaya çıkar. Başa çıkmanın amacı stresin tamamen yok edilmesi olmamakla birlikte esasen böyle bir şeyi başarmak da mümkün değildir. Dolayısıyla başa çıkmada esas amaç, insanın hayatını ve verimliliğini olumsuz yönde etkileyen stres miktarını azaltmaktır. Kısaca stresle başa çıkma, stres faktörlerinin oluşturduğu duygusal gerilimi azaltmak, yok etmek ya da bu gerilime dayanmak amacıyla gösterilen davranış ve duygusal tepkileri güçlendirmektir (bkz. Güney, 2013: 538).

Stres süreci son derece karmaşık bir süreçtir. Bu yüzden stres sürecini açıklamada hem çevresel hem de bireyin buna ilişkin kişisel değerlendirmeleri, Lazarus ve Folkman tarafından birincil ve ikincil değerlendirme süreçleri olarak ele alınmıştır. Stres yaratıcı bir durumla karşılaştığımızda değerlendirme süreci başlar ve bunlar başa çıkmayla yakından ilgilidir. Birincil değerlendirmede kar-

şılaşılan problemli durumun anlamsız, yararlı ya da zararlı, stresli olup olmadığı konusunda bir sonuca varılır. Bu, durumun algılanması ve kişi için ne anlama geldiğinin değerlendirilmesidir. Bu dönem kişinin kendisinin hayat tarzını gözden geçirme dönemidir. Bundan sonra ise ikincil değerlendirme süreci başlar. Birey içinde bulunduğu durumu stres ve sorun yaratıcı olarak saptadıktan sonra, bunun üstesinden gelebilmek için ne yapabileceğini değerlendirmesine ikincil değerlendirme denir. Bu aşamada duygu düşünce ve davranış düzeyine yansıyan belirtiler vardır. Bunlar daha önce verilen kararları vermede güçlük, değersizlik, yetersizlik, güvensizlik duyguları, düşmanlık ve kızgınlık dalgaları şeklinde belirir. Birincil ve ikincil değerlendirme şekilleri birbirleriyle etkileşim halindedir (Lazarus ve Folkman, 1984: 31).

Eğer kişi sorununun üstesinden gelmenin yollarını bulmaya gücü yetmezse, bu durumda problem durumunu tekrar ele almakta ve baştan değerlendirip başa çıkma kaynakları sağlamaya çalışmaktadır. Bu durum ise yeniden değerlendirme şeklinde tanımlanır. Başa çıkma davranışı her zaman etkili olamayabilir. Stres içinde bulunan bir kişi kurtulmak için çaba harcayabilir ya da bunun tam tersine içki, sigara veya uyuşturucu da kullanabilir. Bunlar da teknik anlamda başa çıkma tarzı olarak kabul edilebilir (Şahin, 1994: 45).

Stres tepkisi, ortamda ne olduğuna bağlı olarak değil, kişinin olaya verdiği tepkiye bağlı olarak ortaya çıkar. Aynı olay farklı kişilerde, hatta bazen aynı insanda farklı zamanlarda farklı tepkiler ortaya çıkarır. Bu tepkiler tamamen kişisel algılara bağlıdır. stresli olayları tehdit ya da tepki olarak görmek yerine, bir mücadele fırsatı olarak görebilen kişilerin, başlarına gelen olayları kendi avantajlarına dönüştürebildikleri ve böylelikle stres düzeylerini azaltabilmeleri de mümkündür (Hisli, 1994:45).

Her insan aynı koşullar altında bile bir birinden çok farklı tepkiler gösterir. Bazıları strese tepki olarak geri çekilir, içine kapanır, pasifleşir, sorunlarıyla yüz yüze gelmekten kaçınır, kaygılı ve gerilimlidir. Bazıları aşırı tepki gösterir, bazıları stres karşısında hiç tepki göstermeyip yaşanan sıkıntıyı içinde biriktirir. Bazıları da soğukkanlı ve sakin olabilir Stresle başa çıkmada esnek olabilmek önemli bir niteliktir. Esneklik, değişime daha açık olmaya olanak tanır. Böylelikle stresli olarak algılanan olay sayısı azalabilir. Başa çıkma tarzının bazı yönleri sağlıklı ve etkiliyken, diğer yönleri de daha az etkili ve üstelik sağlığa, ilişkilere ve performansa zararlı olabilir (Lazarus, 1994:60). Zira başa çıkma süreci oldukça kapsamlı bir süreçtir. Başa çıkma süreci hem bireyin hem de yakınlarının fiziksel ve ruhsal sağlıkları üzerinde belirleyici rol oynar (Ayten ve ark. 2012:46).

İnsanın hem bireysel hem de toplumsal yaşantısında huzurlu olabilmesi için olumsuz duygularını kontrol etmesi ve bunlarla baş edebilmesi, başa çıkması gerekir. Bu bağlamda psikoloji insanın bu tür problemlerine çözüm yolları

bulmaya çalışırken, din de aynı amaç doğrultusunda bireyin hem bu dünyada, hem de öteki dünyada (âhiret) mutlu olabilmesini sağlayacak prensip ve ilkeler ortaya koyar. (Yeğin, 2010:236). Anlaşıldığı kadarıyla stresle başa çıkma yöntemlerinin kendine has özellikleri olduğu gibi, etkileri de bireyden bireye, kültürden kültüre ve dinden dine farklılık gösterebilir. Bu yüzden başa çıkma yolları ile ilgili birçok sınıflandırılmalar yapılmıştır. Ancak başa çıkma yollarını "dinî başa çıkma yolları" ve bunun dışındaki tüm yolları ise "seküler başa çıkma yolları" şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. İnsanlar karşılaştıkları zorluklar ve sıkıntılar karşısında duruma göre bazen seküler, bazen dini, bazen de ikisine birden başvurmaktadır. Nitekim yapılan araştırmada bireylerin öfke duygusuyla mücadelede seküler karakterli psikolojik çareler yanında dinî çarelere de başvurdukları sonucuna ulaşılmıştır (bkz. Yeğin, 2010).

4.1. Seküler Başa Çıkma

Baltaş'a göre başa çıkma kısaca üç ana başlık altında incelenmiştir. Bunlar bedensel, zihinsel ve davranışsal başa çıkmadır. Bunların içeriğini şu şekilde sıralamak mümkündür: Temel nefes egzersizleri zihinsel düzenleme, fiziksel egzersiz yapma, biyolojik geri bildirim, gevşeme, sosyal destek alma, tatile çıkma, hobiler geliştirme, kendini geliştirme, zamanı etkili kullanma, etkili iletişim dili kullanma, sağlıklı beslenme ve uzman yardımı alma (Baltaş, 2008: 186-278). Bu kapsamda olumlu düşünme, gevşeme egzersizleri, yoga, toplumsal aktiviteler ve hobilere gereğince süreler ayırmak, komedi türü dizi, film, tiyatro, spor, düzenli bir uyku, yürüyüş, yüzme, dans, bale, aerobik, gezi, seyahat, eğlence vb. etkinlikler de stresin etkilerini azaltıcı etkenler olarak görülür. Böylece dikkat dışa yöneleceğinden; mevcut rahatsızlıklar ve olumsuzlukların kişiye yansımayacağı ifade edilmektedir. Bunların sonucu kendini yenileyerek, yeni koşullara uyum sağlanabilir.

Stresle başa çıkmanın en etkili yollarından biri, belki de başta geleni "*iyi ve pozitif düşünme*"dir. Bilindiği gibi insan için her şey zihinde olup bitmektedir. Sağlığın düşünce kalıplarıyla doğrudan ilişkili olduğunu belirten Özdoğan da, psikolojik sağlığı olumlu etkileyen 'iyi düşünme' yetisi, birçok hastalığı önlediği gibi var olan hastalıkların iyileşmesini de sağlamaktadır. Hayat bir öğrenme sürecidir. Aslında yakalandığımız hastalıklar, kendimizi koruma ve sevme sorumluluğunu tekrar kazanmak için gerçek bir uyarı ve harika bir fırsattır. Hastalık ve şifa süreci, değişim için bir fırsat olarak görüldüğünde iyileşme daha hızlı gerçekleşir. Hayata bakışımız, kendimize verdiğimiz değer ve önem, bir bütün olan ruh ve beden sağlığımızı da etkiler. "Öfke, kin, nefret, güvensizlik, hayal kırıklığı ve endişe gibi haller stresin temel sebebini teşkil eder. Bu gibi durumlar sonucu insanın enerjisi tükenir, özellikle salgı bezlerinin fonksiyonlarında önemli

arızalara yol açarak hastalıkları meydana getirir." diyerek olumlu düşünmenin faydalarına değinmiştir (bkz. Özdoğan, 2011).

Stresle başa çıkma yollarından biri "*fiziksel aktiviteler*"dir. Zira modern dünyada sanayileşme ve kentleşme sonucu insanlar bedenlerini güç harcayacak işlerde gittikçe daha az kullanmaktadırlar. Bu azalmanın oluşturduğu birçok olumsuz sonuçtan bir tanesi hareketsizliğin genel olarak damar sisteminde, özel olarak da kalp damar sisteminde meydana getirdiği etkilerdir. Düzenli olarak yapılan aerobik, yüzme, yürüme, yavaş koşu gibi egzersizlerle bedenin mümkün olduğu kadar çok oksijen yakması sağlanır. Böylece düzenli egzersizlerle stresin etkisi azaltılır (Durna, 2006: 329). Kadın ve erkelerin ve hatta çocukların şehir merkezlerinde stadyumlara giderek yürüyüş ve koşu yapmaları, erkeklerin halı saha maçları ve turnuvaları yapmaları, kadınların kendi aralarında gün düzenlemeleri de bu kapsamda değerlendirilebilir.

Stres bir gerginlik durumu olduğundan kaslarda da bir gerginlik oluşmaktadır. Gevşeme egzersizleriyle kasların aşırı gerginlik durumları bu gerginliğin ortadan kalkması durumundaki farkı öğrenmek mümkün olmaktadır. Bir kas gergin durumda olduğunda, bu gerginlik ne ölçüde yoğunsa, serbest bırakıldığında yaşanacak olan gevşeme aynı ölçüde derin olacaktır (Baltaş, 2008: 196). Bu teknik, gevşetme ve yumuşatma için vücuttaki büyük kas gruplarını (alın, çene, ense, omuz, kol, el ve bacak kasları gibi) harekete geçiren bir dizi egzersizden ibarettir. Gevşeme tepkisi vücudun fizyolojik rahatlığını sağlar. "*Meditasyon*" da bunlardan biridir.

Meditasyonun her ne kadar köken itibariyle Uzakdoğu inanışlarına dayandığı için dini bir yönü olduğu ileri sürülebilirse de, modern dünyada dini özelliklerinden arınarak seküler bir karakter kazandığı bilinmektedir.

Gelişmiş ülkelerde çok yaygın bir teknik olarak kullanılan meditasyonun bazı yararlarından söz edilmektedir (bkz. Güney, 2013: 459). Bu teknik, konsantrasyon yeteneğinin artmasını, kan basıncının ve nabız atışının düşmesini sağlamaktadır (Hart, 1990: 13). Bedeni fiziksel ve duygusal olarak dinlendirmek ve sakinliği arttırmak olarak da adlandırılan meditasyonda temel amaç kişiyi zihinsel kaygı, gerilim ve endişelerden uzaklaştırarak bir rahatlık ve sakinliğe ulaştırmaktır. Hem bireylerin stresli durumlardan uzaklaşmalarına hem de stres belirtilerinin azalmasına yardım eden bir yöntemdir. Bir dua türü olarak kabul edilen meditasyon, çeşitli dinlerde manevi yükselişin önemli bir parçası durumundadır. Bu uygulama kimi zaman da dinî bir ibadet şeklinin dışına çıkıp seküler bir rahatlama egzersizi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilim adamları meditasyonun ruh ve beden sağlığı üzerindeki etkilerini çok yönlü olarak araştırmaya tabi tutmuşlardır (bkz. Horozcu, 2010: 61-4)

Bir diğer seküler başa çıkma yolu ise "*zamanı etkin kullanmak*"tır. Bu noktada neyin önemli olduğunu belirlemek için temel değerlerin, temel prensiple-

rin ve kişisel önceliklerin açık bir şekilde ortaya konması gerekmektedir (Taner, 2005: 69). Zamanı iyi kullanmak ayrıntılarla oyalanmayıp kısa zamanda çok iş yapmak değil, tam tersine amaç ve öncelikleri saptayarak hayatını daha planlı ve anlamlı yaşamasıdır. Zaman hayattır. Geçen zamanı yerine koymanın ve telafi etmenin imkânı yoktur. Zamanı boşa geçirmek, hayatı boşa geçirmek demektir (Baltaş, 2008: 278).

"*Psikolojik yardım ve destek alma*" da stresle başa çıkmanın bir yoludur. Stresle başa çıkma yöntemlerini savunan araştırmacılara göre, kişiler karşılaştıkları güçlüklerle, zorluklarla tek başına mücadele edemeyebilirler. Üstesinden gelemeyeceği sorunlarda psikolog, psikolojik danışman, psikiyatr vb. kişilerden ya da uzmanlardan profesyonel yardım almaları gerekebilir. Kişiler olumsuzluklar, güçlükler, zorlanmalara karşı mücadele ederken psikolojik yaralar alıp, psikolojik sorunlar yaşayabilirler. Mücadele sürecinde vücutları dirençsiz kalabilir. Psikolojik destek ve yardıma, en azından kendilerini, stresi ve strese neden olan faktörleri tanımaları; stresin kabul edilmesi, stresin olumsuz etkilerine karşı korunma yöntem ve tekniklerini bilmeleri; stresle başa çıkma için ne gibi önlemler almaları gerektiğini öğrenmeleri ve bilinçlenmeleri için psikolojik yardıma gereksinimleri bulunmaktadır.

İnsanların manevî hayatlarındaki bir sıkıntı ve stres halinde ferahlatacak hususlardan biri de "*psikolojik durum ve mekân değişikliği*"dir. Atasözü haline gelmiş olan "tebdil-i mekanda ferahlık vardır" sözü bu gerçeğe işaret eder. Nitekim psikologlar da insanın kendini yenilemesi ve üzerindeki sıkıntıyı atabilmesi için bir hal ve tavır değişikliğini önermektedirler. Yüce Allah da, Kur'an-ı Kerim'de "*Öyleyse bir işi bitirince diğerine giriş…*" (94/İnşirah 7) buyurmaktadır. Bu durumla aslında sadece iş, mekân ya da durumu değil, hayata bakışımızı da değiştirmemiz gerektiğini anlayabiliriz. Çünkü stres insanların algılayışıyla da bağlantılı olabilmektedir.

4.2. Dinî Başa Çıkma

Dinî inancın, ibadetlerin ve değerlerin, insanların hayatlarında karşılaştığı zorluklarla mücadelesini nasıl etkilediği ile ilgili en önemli yaklaşımlardan biri Amerikalı klinik psikolog Kenneth Pargament tarafından önerilen "*dinî başa çıkma*"dır. Dinî başa çıkma, kişinin kaynaklarını aşan veya zorlayan olarak değerlendirilen belirli dışsal ve/veya içsel isteklerle mücadele etmek için sürekli değişen bilişsel ve davranışsal çabalar olarak tanımlanır (Lazarus ve Folkman, 1984: 141).

Dinî başa çıkma, stresli olaylarla karşılaştığımızda olumlu veya olumsuz olabilir. Olumlu dinî başa çıkma yöntemi problemi hissederek çözümünü ara-

yarak stres ve depresyon riskini azaltır. Ruhsal dengeyi sağlar. Dinî başa çıkma olumsuz bir yöntem olarak kullanıldığında ise isyana, dinî şüpheye sürükleyebilir. İsteklerin yerine gelmemesi hayal kırıklığına, ümitsizliğe sebep olabilir. Dinî başa çıkma, stresli olaylar karşısında genelde üç farklı biçim alabilir: 'yararlı', 'zararlı' veya 'ilgisiz'. Çünkü dinî başa çıkma çok amaçlıdır. Konfor sağlayıcı, kişisel gelişimi uyarıcı, Allah'a yakınlaşma hissini kuvvetlendirici, diğer insanlara yakın olmayı kolaylaştırıcı veya hayat için amaç ve anlam sağlayıcı olabilir. Dinî başa çıkma çok biçimlidir. Edilgen (Allah'ın krizleri çözmesini beklemek gibi), aktif (insanları daha iyi bir dünyada yaşamak için motive etmek gibi), kişisel (Allah'ın sevgi ve ilgisini aramak gibi), kişiler arası (cemaat üyelerinden destek istemek gibi), problem yönelimli (problem çözümüne destek olmak gibi) veya duygusal yönelimli (Allah'a duygusal sorunların çözümü için yönelmek gibi) olabilir. Dinin gücü doğasının çok fonksiyonlu olmasından kaynaklanmaktadır (Ekşi, 2001: 28).

Sıkıntı yaratan bir durumla karşılaştıklarında mücadele için başa çıkma yolu olarak dine yönelme davranışını tercih eden insanlar öncelikle sorunun varlığını kabul ederler ve daha güçlü olduğuna inandıkları varlıktan yardım isterler. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda bu iki düşünme tarzının (etken-edilgen) ilişkili çıkması beklenilen bir sonuç (Balgamış, 2007:119-120) olarak yorumlanır.

Dinî inançlar, genellikle hayatın zorluklarını yenmeye yarayan anlamlara sahiptir. İnsanın çevre şartlarını değiştirip değiştirmemesinden çok zorlukları yenebileceğine olan inancı çok önemlidir. Bununla birlikte bu dünyanın zorlukları hemen her insanı aciz durumda bırakmakta, pek çok insan zorluklarla başa çıkamayıp, hayatta azmini kaybederek yılgınlığa düşmektedir. Kur'an-ı Kerim bu tarz zorluklarla imtihan edilen müminlerin bunlarla başa çıkma sürecinde nasıl bir tutum takınmaları gerektiğine şu ayetle işaret etmiştir: "*Onlar başlarına bir musibet geldiğinde 'biz şüphesiz Allah'a aidiz ve şüphesiz ona döneceğiz' derler.*" (2/Bakara 155-6). Bu ayetten de anlaşıldığı gibi din, denkleştirici ve telafi edici fonksiyonuyla insana karşılaştığı sıkıntıların karşılığını mükâfat olarak bu dünyada olmazsa bile ahirette mutlaka alacağını vaat etmektedir (Kirman 2011:83). Böylece bu vaat insanların çektiği acıları hafifletmektedir.

Öte yandan din, insan hayatı ve geleceği ile ilgili bilgiler de sunmaktadır. Hayatın belirsizliklerini kapsayan bu bilgiler, insanın kendine güvenmesini sağlamakta, karşılaşılan problemlerle mücadele azmini artırmaktadır. Afetler, hastalık, ölüm vb. durumlarla başa çıkmada da din, önemli bir "başa çıkma" aracı olarak kullanılmaktadır. Nitekim stresli durumlarla başa çıkmada dinin kaçıncı sırada yer aldığı ile ilgili yapılan araştırmalarda ölüm olayları ile başa çıkmada dinin ilk, tehlike oluşturan durumlarla başa çıkmada üçüncü, mücadele gerek-

tiren durumlarla başa çıkmada on beşinci sırada yer aldığı tespit edilmiştir (akt. Kula, 2002: 242).

Hemen her dinî gelenek, müntesiplerine daha inançlı bir yola girmelerini sağlayacak mekanizmalar sunar. Bu tür dinî arınmalar sayesinde insanlar günahların oluşturduğu suçluluk duygularından kurtulduklarına inanırlar. Çünkü kişinin kendisinin dışında güçlü bir varlığa bağlanma arzusu dinin en önemli fonksiyonlarından biridir. Bu sebeple zor hayat koşulları insanları dine sığınmaya yöneltmesi normaldir. İnsanlar hayatlarında ansızın başlarına gelen güç durumlarla baş edemediklerinde, çaresizlik ve güçsüzlük hisleri ile dine yönelebilir veya sıklıkla yaratıcının yardımını isteyebilir. Bu nedenle hayatın maddî şartları, türlü felaketler ve yıkıntılar içinde insanlar, Allah'ın umulmadık müdahalesine büyük önem vermektedirler. İnsanların çoğunda bulunan dua ve ibadet yapma eğilimi, savaş deprem, hastalık, kaza gibi çok büyük maddî yıkıntılar içinde, ölümle yüz yüze bulunduklarında ve özellikle kendi ölümleri karşısında kendini göstermektedir (Hökelekli, 1998: 90).

Din aynı zamanda durumların temelini oluşturan sebepleri anlamamızı etkiler. Çok sayıda araştırma dindar insanların bazı hayat olaylarının sebebini Tanrıya daha çok dayandırdıklarını göstermiştir. Paradoksal olarak din, olayların nedenselliği üzerine yoğunlaşmaktan alıkoymak yoluyla değerlendirme sürecine yardım eder (Pargament, 2003: 217).

Dinî başa çıkma yolları arasında ibadet etme, dua etme, sabır, tevekkül ve şükür sayılabilir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de de "*Namaz insanı hayâsızlıktan ve kötülüklerden alıkoyar…*" (29/Ankebut 45) denilmektedir. Abdest almanın da bir dinî başa çıkma yolu olduğu söylenebilir. Öfke anında abdestin tavsiye edilmesinin hikmetlerinden biri de yine bu tavır değişikliğini temin etmektir. Kur'an-ı Kerim okumak da dinî başa çıkma yolları arasında sayılabilir. İnsan Kur'an okurken kendini sanki Allah ile iletişim kuruyormuş ve ona derdini döküyormuş gibi hissedebilir.

Bugün başta, her türlü ekonomik, ilmî ve teknolojik gelişmenin zirvesine ulaşmış ülkeler olmak üzere, pek çok ülkede, modern tıbba alternatif çeşitli tedavi yöntemleri uygulanmaktadır. Bunlar arasında dinin de önemli bir yeri olduğu bilinmektedir. Din, birtakım inanç ve ibadet esaslarıyla birlikte, insanlara temizlik, temiz gıdalar ve perhiz önermek suretiyle sağlıklı bir hayat tarzı sunması, toplumsal destek yoluyla bütünlüğü ve huzuru teşvik etmesi, dua yoluyla kaygı ve stresi azaltması, insanlara bir ümit kaynağı teşkil ederek, hayata bir anlam katmasıyla değerlidir. Bu çerçevede stresli olay ya da duruma uyum sağlama çabası içerisinde bireylerin mevcut stresli durum ya da olayla baş edebilmede kullandıkları yollardan biri de inançlarıdır. Böylece bir problemle karşılaşan kişi problemin çözümüne yönelik olarak dinî inancından bir çıkış yolu bulabilmektedir.

Bazı insanlar da başkalarıyla sağlıklı ilişkiler kuramadığı için yoğun stres altında yaşarlar. Sürekli başkalarını eleştirir, suçlar ve yargılarlar. Dar açıdan insanlara bakarlar. Kendilerini de rahatça ortaya koyamazlar. Bu insanların sözleriyle davranışları da birbirini tutmaz. Dostluk kurmanın temelinde uyum ve esneklik olduğundan başkalarına uyum sağlayamayan bu kişiler yeni şartlara gerekli değişimi de gösteremezler. Oysa din, yakın akrabaları gözetme ve hatta bütün insanların kardeşliği gibi birtakım değerler sunma ve bu değerleri özellikle toplu ibadetler aracılığıyla dini pratikler etrafında bütünleşen bir topluluk içinde bulunma, bunlara katılma imkânı sağlayarak gencin içinde bulunduğu toplumda kendisinin de bir yerinin, anlamının olduğu ve toplumdaki statüsünü belirleme de yardımcı olacağı fikrini kazandıracağından kendine güven duymasını sağlar (Kula, 2002: 57).

Bu nedenle insanın karşılaştığı stresli durum ya da olaylar karşısında yaşadığı gerginliklerle baş etmek için başvurduğu yollardan biri de dinî inançlar ve değerler olmaktadır. Nitekim Psikoloji alanında yapılan son araştırmalar dindarlık düzeyi ile düşük depresyon seviyeleri ve kişisel iyilik, iyi olma (well-being) hali arasında bir ilişki olduğunu ispatlar (bkz. Rusu and Turliuc 2011: 352). Bursa ilinde ortaöğrenim gören 450 ergen üzerinde bir başka araştırmanın verilerine göre de ergenlik döneminde yapılan dinsel pratiklerin sıklık düzeylerinin, ergenlerin ruh sağlıkları üzerinde olumlu psikoterapik etkileri olduğu tespit edilmiştir (bkz. Koç 2009). Bireylerin şükretme yönelimleri, dinî başa çıkma davranışları ve hayat memnuniyeti düzeyleri arasındaki ilişkiyi ele alan bir başka araştırmada da, hayat memnuniyeti ile şükür ve olumlu dinî başa çıkma arasında olumlu ve anlamlı ilişki tespit edilmiştir (bkz. Ayten ve ark. 2012).

5. Sonuç

Modernizmin en büyük anlatısını, bilimin ve teknolojinin ilerlemesi ile insanoğlunun daha rahat ve daha mutlu bir hayat süreceği, buna bağlı olarak da sıkıntı ve stresten uzak kalacağı şeklinde ifade etmek mümkündür. Oysa teknolojinin ilerlemesi insana kısmen geçici bir rahatlama sağlamış olmakla birlikte stresini ve sıkıntısını azaltmadığı gibi aksine daha da arttırmış görünmektedir. Hatta denebilir ki, teknoloji alanında kaydedilen ilerlemelerle fiziksel hastalıkların tedavisinde önemli gelişmeler yaşanırken insanların iç dünyalarında durum farklılık arz etmektedir. Modern dünyada psikolojik rahatsızlıkların fiziksel rahatsızlıklardan daha yaygın olduğu gözlenmektedir. Bu yüzden günümüzde stres ve öfke ile başa çıkmak eskisinden çok daha önemli bir hale gelmiştir. Bu araştırma, modern dünyada insanı, özellikle strese çok yakın duran ergenleri tanımanın yanı sıra ergenlerin stres kaynakları ve stresle başa çıkma yollarını anlama amacıyla yapılmış ve bir takım sonuçlara ulaşılmıştır.

Stres insan hayatını oldukça yakından etkilemektedir. İnsan hayatının yaşandığı koşullara, mekânlara, kültüre ve ekonomik standartlara göre değişiklik gösteren sıkıntılar, zorunluluklar, çatışmalar, zorlanmalar ve hayal kırıklıkları gibi pek çok stres etkeni bulunmaktadır. Bu durumda denebilir ki, stresin yönetilebilir ve denetlenebilir olduğu gerçeği düşünülerek ona karşı belirli bir düzeyde farkındalık oluşturulması ve duyarlı davranılması insanların çevrelerine daha iyi uyum sağlamalarına neden olacaktır. Bir başka anlatımla kişi stresli durumlarla ister seküler ister dini başa çıkma yolu bulabildiği ve strese rağmen hayatından doyum alabildiği sürece herhangi bir psikolojik sorunla karşılaşmamaktadır. Stres faktörlerinin aslında günlük hayatın bir parçası olduğu, kişinin günlük işlerini ve işlevini bozmayacak kadar stres düzeyinin; kişiyi üretmeye, sevmeye ve paylaşmaya yönelteceği belirlenmiştir.

Ergenlik dönemi, hayatın her evresinde çok farklı stres kaynaklarının aynı anda ortaya çıkması nedeniyle son derece önemlidir. Bu dönem içerisinde bulunan ergenlere yaşadıkları stresi yönetebilmeleri için gerekli becerilerin öğretilmesi, gelecek hayatlarında çeşitli psikiyatrik bozukluklardan suçlu davranışlara kadar uzanan geniş bir dağılımdaki olumsuz sonuçların ortadan kaldırılması ya da en aza indirilmesi boyutlarında etkili olacaktır.

Bu araştırmayla stressiz hayat olmadığı gibi sorunsuz bir hayat ve insanın da olmadığı anlaşılmıştır. Bu nedenle "stressiz hayat" bir sağlıklılık ölçütü değildir. Kişinin bu gerçeği göz önüne alarak hayatını sürdürmesi ruh sağlığı açısından son derece önemlidir. Zira psikolojik sağlık ve iyi olma hali (well-being), karşılaşılan stres durumları ve zor koşulların üstesinden gelebilmek ile mümkün olabilmektedir.

Notlar

(*) Bilim Uzmanı, Adana Kız Anadolu Lisesi

1 ÖSYM istatistiklerine göre ise 2014 yılında YGS'ye 2.007.659 öğrenci başvurmuştur. 2013-4 eğitim öğretim yılında ikinci dönem TEOG sınavına 1.271.811 öğrenci girmiştir.

Kaynaklar

Abalı, O. (2006), *Ergenlik Dönemi ve Sorunları*, İstanbul, Epsilon Yay.

Akkan, A. (2011), "Sınav Kaygısından Nasıl Kurtulabiliriz?", (www.psikoloji.com.tr) [15 Mart 2012].

Apaydın, H. (1996) *Üniversite Öğrencilerinin Dini Yasaklarla İlgili Tutumları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Apaydın, H. (2011), *Benlik ve Din İlişkisi*, Kahramanmaraş, Ukde Kitaplığı.

Arnett, J. J. (2002), "The Psychology of Globalization", *American Psychologist*, 57 (10): 774-783.

Aydın, Ö. G. (2011), Yaşamı Sürdürmede Dini İnancın Rolü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

Ayten, A., G. Göcen, K. Sevinç, E. Öztürk (2012), "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12 (2): 45 -79.

Balgamış, E. (2007), Eğitim Yöneticilerinde Düşünme Sitilleri ile Başa Çıkma Davranışları Arasındaki İlişki, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, GOÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Baltaş, Z. ve A. Baltaş (2008), *Stres ve Başaçıkma Yolları*, 25. basım, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Durna, U. (2006), "Üniversite Öğrencilerinin Stres Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 20 (1): 319-343.

Ekşi, H. (2001), Başaçıkma, Dinî Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma, Yayınlanmamış Doktora Tezi, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Erkmen, N. ve M. Çetin (2008), "Beden Eğitimi Öğretmenlerinin Stresle Başa Çıkma Tarzlarının Bazı Değişkenlerle İlişkisi", *SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 19: 231-242.

Erkuş, A. (1994), *Psikolojik Terimler Sözlüğü*, Ankara, Doruk Yay.

Glenn, S. (2001), "Önsöz", çev. B. Öztürk, *Ergen Gençler İçin Pozitif Disiplin*, J.Nelsen ve L. Lott (eds.), İstanbul, Beyaz Yay.

Güney, S. (2013), *Davranış Bilimleri*, 2. baskı, Ankara, Nobel Yay.

Hart, K. E. (1990); "Introducing Stress and Stress Management to Managers", *Journal of Managerial Psychology*, 5(2): 9-16.

Hisli, N. Ş. (1994), *Stresle Başa Çıkma, Olumlu Bir Yaklaşım*, Ankara, Türk Psikologlar Derneği Yay.

Horozcu, Ü. (2010), "Tecrübî Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki", *Milel ve Nihal*, 7 (1): 209-240.

Hökelekli, H. (1998), *Din Psikolojisi*, Ankara, TDV Yay.

Hökelekli, H. (2002), *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, Ankara, Ankara Okulu Yay.

Kılıççı, Y. (1992), *Okulda Ruh Sağlığı*, 2. Baskı, Ankara, Anı Yay.

Kırman, F. (2013), *Stres ve Din: Lise Gençliği Üzerine Psikolojik Bir Araştırma (Kahramanmaraş Örneği)*, KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş.

Kirman, M. A. (2005), *Din ve Sekülerleşme: Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Adana, Karahan Yay.

Kirman, M. A. (2011), *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, 2. baskı, İstanbul, Rağbet Yay.

Koç, M. (2009), "Dinsel Pratiklerin Sıklık Düzeyleri İle Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki: Ergenler Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *Bilimname*, XVI (1): 141-182.

Köylü, M. (2010), "Ruh ve Beden Sağlığı İle Din İlişkisi Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirmesi", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28: 5-36.

Kula, M. N. (2002), "Gençlik Döneminde Kimlik ve Din", *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, H. Hökelekli, s.31-70.

Kula, N. (2002), "Deprem ve Dini Başa Çıkma", *GÜ Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I: 234-255.

Lazarus, R. S. (1994), "Stresle Başa Çıkma Tarzınız: Dostunuz ya da Düşmanınız", çev. N. Rugancı, *Stresle Başa Çıkma: Olumlu Bir Yaklaşım*, Ankara, Türk Psikologlar Derneği Yay. s.59-63

Lazarus, R. S. and S. Folkman (1984), *Stress, Appraisal and Coping*, New York: Springer Publishing Company.

Özdoğan, Ö. (2011), "Hastalık, yeni bir başlangıç olabilir", (www.ntvmsnbc.com) Erişim [14 Aralık 2012].

Pargament, K. I. (2003), "Tanrım Bana Yardım Et: Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru", çev. A. Albayrak, *Tabula Rasa*, 3 (9): 207-238.

Rowshan, A. (1998), *Stress: An Owner's Manual*, Oxford: One World Publications.

Rusu, P. and M. Turliuc (2011), "Ways of Approaching Religiosity in Psychological Research", *The Journal of International Social Research*, 4 (18): 352-362.

Şahin, H. N. (1994), *Stresle Başa Çıkma, Olumlu Bir Yaklaşım*, Ankara, Türk Psikologlar Derneği Yay.

Tuncay, S. (2000), "Türkiye'de Gençlik Sorunlarının Psikolojik Boyutu", *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1 (1): 231-257.

Ünlüoğlu, G. (1987), "Ergenlikte Toplumsallaşma", *Ergenlik Psikolojisi*, 2. baskı, Ankara, Hacettepe Taş Kitapçılık.

Yavuzer, H. (1982), *Çocuk ve Suç,* 2. baskı, İstanbul, Altın Kitaplar.

Yeğin, H. İ. (2010), "Duygusu ve Dinî Açıdan Baş Edebilme Yolları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10 (2): 235-258.

Yörükoğlu, A. (1986), *Gençlik Çağı*, Ankara, Türkiye İş Bankası Yay.

Ziglar, Z. (1998), *Olumsuz Bir Dünyada Olumlu Çocuklar Yetiştirmek*, çev. Ö.Sure, İstanbul, Beyaz Yay.

Toplum Bilimleri Dergisi

Chantal MOUFFE (Çev. Selçuk ERİNCİK (*))

JOHN RAWLS'UN ÇOĞULCULUĞUNUN SINIRLARI (*)

öz

Bu makale John Rawls tarafından hem *Political Liberalism* (*Siyasal Liberalizm*) hem de *Law of Peoples'ta (Halkların Yasası)* savunulan türden bir çoğulculuğun noksanlıklarını gündeme getirmektedir. Burada meşru olan ve meşru olmayan arasındaki ayrımın makuliyet ve ahlakilik ile kotarılmaya çalışılmasının, Rawls'un yaklaşımının siyasalın-politik olanın (durumun) ehemmiyetini bihakkın kavramasına mani olduğu ifade edilmektedir. Dışlayıcı tutumlar akıl ile temellendirilir şekilde sunulmakta ve siyasetin antagonistik boyutu dikkate alınmamaktadır. Bu makale ayrıca, Rawls'un, "düzgün" hiyerarşik toplumlara olan atfına rağmen, batılı liberal modelin evrensele teşmili anlamına gelen "gerçekçi ütopya" düşüncesini de ele almaktadır.

anahtar kelimeler

Basit çoğulculuk, makul çoğulculuk, siyasal antagonizmanın yadsınması, agonizm, kamusal akıl.

Günümüzde, dünyanın dört bir yanındaki etnik ve ulusçu çatışmaların yoğunlaşmasıyla ve terör eylemlerinin artmasıyla birlikte, siyasal olanın doğasının yeterli bir kavranışı siyasal felsefe için mübrem bir gereklilik halini almıştır. Ne yazık ki, akılcı bakış açısının egemen olduğu mevcut kuramsallaştırmanın çoğu doğru soruları ortaya koymaktan bile acizdir. Ben, kendisini *"siyasal liberalizm"* olarak adlandırmasına karşın, John Rawls tarafından geliştirilen ve hayli etkili olan yeni liberal paradigmanın başlıca eksikliğinin, siyasal için hayati olan antagonistik boyutu kavrama kapasitesinden yoksun olduğu için bu tarz bir liberal felsefi muhakemenin demokratik toplumların hali hazırda karşılaştıkları meydan okumalarla yüzleşebilmeleri adına elzem olan teorik çerçeveyi sağlayamaması olduğunu ileri süreceğim.

Argümanımı Rawls'un, noksanlıklarını göz önüne getirmeyi hedeflediğim çoğulculuk kavramı analizi etrafında düzenleyeceğim. Mevzuya *"Siyasetin Dönüşü (The Return of the Political)"* ve *"Demokratik Paradoks (The Democratic Paradox)"*[1] adlı eserlerimde geliştirdiğim *Siyasal Liberalizm* eleştirisi üzerinden giriş yapıp, dikkatimi Rawls'un iyi-düzenlenmiş liberal bir toplumdaki siyaset mefhumuna yoğunlaştıracağım. Akabinde uluslararası politika sahasına geçerek, Rawls'un *Halkların Yasası (The Law of Peoples)*[2] makalesinde ortaya koyduğu temel iddiaları ele alacağım. Her iki adımda da niyetim, Rawls'un meşru olanla meşru olmayan arasındaki ayrımın ahlakilik ve rasyonellik tarafından belirlenmesini talep etmekle, uygun bir siyasal anın kabulüne mani olduğunu göstermektir. Bu yolla dışlayıcılık rasyonel olarak temellendirilmiş gibi sunulmakta ve siyasetin antagonistik boyutu bir kenara atılmaktadır. Liberalizm insanların "bir arada bulunuşunun" nasıl sağlanacağı sorununun münasip ahlaki ve rasyonel çözümü gibi görünmekte ve onun evrenselleştirilmesi ahlaki ve rasyonel düşüncelerle hareket eden bütün herkesin gayesi haline gelmektedir.

Liberal Problem

Farklı iyi anlayışları bulunan insanlar arasında barış içinde bir arada yaşama imkânını tesis meselesi liberalizmin özüdür. Çoğu liberal için çözüm bir *modus vivendi* ya da Schumpeter'in tabiriyle *modus procedendi* yaratmaktan geçer. Dolayısıyla onların demokrasi kavrayışları prosedürel bir form olup, herhangi bir spesifik değerler dizisi hususunda tarafsız kalarak salt kamusal kararlar alma yöntemidir.

Siyasi liberalizm, liberalizmin farklı iyi anlayışlarının barış içindeki bir aradalığına izin vermesi gerektiğini kabul etse de, konuyu liberal tarafsızlık ilkesinin bu tarz bir yorumuyla gündemine alır. Ona göre liberal demokratik bir toplum, salt prosedürler üzerindeki basit bir *modus vivendi*den daha güçlü bir mutabakata muhtaçtır. Gaye, toplumun temel kurumları etrafında yalnızca ihtiyatlı bir mutabakat biçimi değil, ahlaki bir mutabakatın sağlanması olmalıdır.

Rawls ve takipçileri, siyasal temeller üzerinde, hedefinin minimal de olsa ahlaki bir mutabakat temin etmek olduğu bir yaklaşımı savunmaktadırlar. Onların siyasi liberalizmleri, şemsiyeleri altında farklı iyi anlayışlarına sahip insanların politik bir birlik içinde birlikte yaşayabilecekleri kavramları saptayan özsel bir ahlakı resmetmeyi/tanımlamayı amaçlamaktadır. Bu, makul çoğulculuğun yanı sıra ahlaki ve dinsel ihtilafların mevcudiyeti olgusu ile bağdaşabileceği iddiasını taşıyan, kendisini Kant ve Mill'e ait olanlar gibi kapsamlı fikirlerden ayrıştırmak isteyen bir liberalizm anlayışıdır. Bu tarz liberalizmin, birbirlerine muhalif iyi hayat kavrayışları hususundaki tarafsızlığına istinaden, siyasal liberaller kendi liberalizmlerinin, aralarındaki farklılıklarına karşın herkes tarafından kabule şayan olması gereken siyasal ilkeleri sunabileceğine inanırlar.

Rawls'a göre, siyasal liberalizmin sorunu şu şekilde formüllendirilebilir: "Makul dinsel, felsefi ve ahlaki öğretilerce derinden bölünmüş hür ve eşit yurttaşlardan müteşekkil adil ve istikrarlı bir toplumun zaman geçip giderken bile var olması nasıl mümkündür?"[3] Onun nazarında mesele, hür ve eşit olarak tahayyül edilen, aynı zamanda dünya görüşlerinden kaynaklanan derin ayrışmalar yaşayan yurttaşlar arasındaki toplumsal işbirliğinin adil koşullarını tesis etmeyi gerektiren siyasi adalet sorunudur.

Hangi Çoğulculuk

Siyasi Liberalizm adlı eserinde sunulduğu şekliyle Rawls'un çözümü "makul çoğulculuk" mefhumuna vurgu yapar. O bizi muhalif iyi anlayışlarının yani "basit" çoğulculuğun salt ampirik tanınması ile liberallerin yüzleştiği gerçek sorun arasında ayrım yapmaya çağırır: birbirleriyle bağdaşmayan ancak yine de *makul* olan öğretilere karşı nasıl bir tavır takınılacaktır? O, bu tarz bir çoğulculuğu insan aklının anayasal bir demokratik rejim içerisindeki işleyişinin normal bir neticesi olarak değerlendirir. Bu olgu herhangi bir adalet anlayışının başka meselelerde derin öğretisel anlaşmazlıkları bulunan "makul" yurttaşların desteğini almak durumunda olmasının da sebebidir.

Siyasetin Dönüşü adlı eserimde "basit" ve "makul" çoğulculuk ayrımının Rawls'a, özünde siyasal olan bir kararı, nasıl ahlaki bir icap/lüzum olarak takdim etme olanağı sunduğunu gösterdim. Bu ayrım, siyasetin antagonistik doğasını kabullenmekten ve hiçbir rejimin, liberal olanların bile, rasyonellik üzerine bir imtiyaz hakkı varmış gibi davranamayacağı gerçeğinden kaçınmaya yaramaktadır. Bu meseleye yakından bakalım. Açıkçası mezkur ayrım, adalet üzerindeki mutabakatın -siyasal ahlakın temel ilkelerini benimsemeyen "gayr-ı makul" görüşlerle bir uzlaşı olmasını engelleyen- ahlaki niteliğini güvence altına almayı hedeflemektedir. Rawls'un nazarında makul şahıslar, anayasal bir rejimde özgür ve eşit yurttaşlar olmalarına yetecek kadar kendilerinin iki ahlaki yetilerini

gerçekleştirmiş ve adil işbirliği koşullarına devamlı saygı besleme ve toplumun tam işbirliği içindeki bir üyesi olma arzusu taşıyan kimselerdir.[4] Ancak ilk bakışta sorunsuz görünebilecek bu tanımı irdelediğimizde, bunun aslında makul insanların liberalizmin temellerini benimsemiş kimseler olduklarını ileri sürmenin dolaylı bir yolu olduğu açık hale gelir. Başka ifadeyle "makul" ve "gayrı makul" arasındaki işbu ayrımın işlevi, liberal ilkeleri kabul eden ve bunlara muhalif olan öğretiler arasına bir sınır çizmektir. Bunun anlamı, mevzubahis ayrımın işlevinin siyasal olduğudur. Zira (bu görüşler özel alana hasr olundukları ve liberal ilkelere uydukları müddetçe) izin verilebilir bir dinsel, ahlaki ve felsefi tutumlar çokluğu ile kamusal alanda liberal ilkelerin egemenliğini tehlikeye atması halinde gayrı makul sayılacak olan bir çoğulculuğu ayrıştırmayı hedefler.

Rawls'un böyle bir ayrım ile belirtmek istediği şey, siyasal işbirliğinin ilkeleri söz konusu olduğunda çoğulculuğun kabul edilemeyeceği ve liberalizmin ilkelerini reddeden yaklaşımların dışlanacağıdır. Bu hususta ona itiraz etmeyeceğim. Ancak Rawls'un bu tutumu ahlaki bir gerekliliğin neticesi olmayıp tamamen *siyasal* bir kararın ifadesidir. Liberalizm karşıtlarını "gayrı makul" olarak yaftalamak, bu gibi görüşlerin liberal demokratik bir rejim içerisinde meşru olarak kabul edilemeyeceklerini söylemenin dürüst olmayan/nezaketsiz bir yoludur. Aslında sorun da budur ve böyle bir dışlamanın nedeni antagonistik meşruiyet ilkelerinin, devletin siyasal gerçekliğini sorgulamaksızın, aynı siyasal birliktelik içinde bir arada bulunamayacak olmasıdır. Ancak uygun şekilde formüle edecek olursak böyle bir tez liberalizmin bütünüyle reddettiği (şey olan) siyasal birlikteliğin öncelliği iddiasında bulunan bir teorik çerçeveyi elzem kılar. Bu Rawls'un, (yaptığı ayrımın) sanki ahlaki bir ayrımmış gibi davranmasının nedenidir. O bir argümantasyon döngüsünde mahpustur: siyasal liberalizm, bizatihi *tanımı gereği* siyasal liberalizmin ilkelerini benimseyen kimseler olan makul şahıslar arasında bir mutabakat tesis edebilecektir.

Örtüşen Mutabakat mı Anayasal Mutabakat mı?

Siyasal olanın önceliğinden kaçınmanın sonuçlarını görmek için Rawls'un liberal probleme yönelik çözümünün diğer veçhesine bakışımızı çevirelim: içerisinde, her bir öğretinin kendi zaviyelerinden siyasal yaklaşımı benimsedikleri makul kapsamlı öğretilerin "örtüşen bir mutabakatının" ihdası. O, *Siyasal Liberalizm*de, bir toplum iyi düzenlendiğinde, örtüşen mutabakatın kendisinin hakkaniyet olarak adalet kuramının ilkeleri üzerinde tesis olunacağını ileri sürmektedir. "İlk durum" ve "cehalet örtüsü" aygıtları aracılığıyla seçilmeleri hasebiyle adil işbirliği koşullarının ilkeleri (makul ve rasyonel olmalarının yanı sıra) özgür ve eşit tüm yurttaşlarca benimsenmesi ve onların kamusal akıllarına hitap etmesi gereken liberal meşruiyet ilkesini karşılarlar. Siyasal Liberalizm nokta-i nazarın-

dan bu ilkeler, açıkçası, çatışmalarına rağmen makul olan kapsamlı öğretileri onaylayan yurttaşların enikonu düşünülmüş desteğini kazanmak üzere tasarlanmıştır. Aslında cehalet örtüsünün gerçek gayesi, yurttaşların kapsamlı iyi öğretilerine ilişkin bilgilerini engellemek ve onların pratik aklın ilkelerinin ve ideallerinin uygulanmasında elzem olan müşterek toplum ve şahıs kavramlarından çıkarsanmasını sağlamaya yöneltmektir.[5]

Rawls, farklı bir liberal öğreti olarak "siyasal liberalizmi" ihdas etme projesiyle paralel biçimde bu tarz bir örtüşen mutabakatın basit bir *modus vivendi* ile karşılaştırılmaması gerektiğini vurgular. O, bu mutabakatın yalnızca kişisel çıkar üzerine tesis olunmuş bir kurumsal düzenlemeler silsilesi üzerinde bir mutabakat olmayıp, bilakis bizatihi ahlaki nitelikleri olan adalet ilkelerinin ahlaki zemini üzerinde bir ittifak olduğunda ısrarcıdır. Dahası ona göre örtüşen bir mutabakat, kendisi nazarında adalet ve istikrarı temin edecek kadar derin ve şümullü olmayan anayasal bir mutabakattan ayrılmalıdır. Ona göre, anayasal bir mutabakatta, seçme hakkı, siyasal söylem, birliktelik ve demokrasinin seçim ve yasama süreçleri için gerekli olan her şey için özgürlük mevcuttur. Mamafih Rawls, "liberal ilkeleri savunanlar arasında, başka hangi haklar ve özgürlüklerin temel sayılacağı ve böylece anayasal bir koruma değilse bile yasal bir hak kazanacakları gibi anlaşmazlıkların yanı sıra, bu hakların ve özgürlüklerin daha kesin muhtevası ve sınırları hususunda da ihtilaf olduğunu" belirtir.[6]

Rawls anayasal bir mutabakatın bir *modus vivendi*den daha iyi olduğunu kabul eder zira belirli temel hakları ve özgürlükleri güvence altına alan ve siyasal rekabeti yumuşatan demokratik süreçleri tesis eden liberal bir anayasanın ilkelerine gerçek bir bağlılık mevcuttur. Fakat yine de, bu ilkeler belirli toplum fikirleri ve siyasal bir şahıs kavramıyla kaim olmadıkları için, ihtilaflar bu hakların ve özgürlüklerin içeriğine ve statüsüne yönelir ki bu da kamusal hayatta güvensizlik ve düşmanlığa yol açar. Dolayısıyla onların muhtevasını ilk ve son olarak (kati suretle) sabitlemek mühimdir. Bu da anayasal hususlarla mahdut olanından daha derin bir mutabakatı tesis eden ve bir hakkaniyet olarak adalet mefhumuna dayanan örtüşen bir mutabakat tarafından sağlanacaktır.[7]

Pek tabii ki Rawls "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması" isimli makalesinde "kamusal aklın muhtevasının, sadece bir tek değil bir siyasal adalet anlayışları ailesince verildiğini" vurgular. Çeşitli liberalizmler ve ilgili görüşler, buna bağlı olarak da bir dizi makul siyasal yaklaşımın rengini verdiği birçok kamusal akıl biçimleri mevcuttur. Erdemleri ne olursa olsun hakkaniyet olarak adalet bunlardan sadece birisidir.[8] Bu durumda sanki Rawls hakkaniyet olarak adaletin herkes tarafından benimsenmiş bir adalet görüşü olmadığı bir toplumun bile iyi düzenlenmiş olabileceğini kabul ediyor gibidir. Ancak bir liberalizmler çoğulculuğunun kabulü, bir ara tartışacağım gibi, canlı bir demokratik toplum için elzem agonistik ihtilaf türüne pek yer bırakmamaktadır.

Rawls anayasal temellerin (yani temel yurttaşlık haklarının ve özgürlüklerinin yanı sıra yönetimin ve siyasal sürecin genel yapısını belirleyen temel ilkelerin) daha acilen ihdas edilmesi gerektiğini kabul eder, ancak onların toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin idaresine yönelik ilkelerden ayrılmaları gerektiğini düşünür. Hakkaniyet olarak adaletin gayesi, muhtevası siyasal bir adalet görüşünce verilen kamusal bir akıl üzerinde bir mutabakat sağlamaktır. Bu muhtevanın iki bölümü vardır: temel yapı için müstakil adalet ilkeleri (adaletin siyasal değerleri) ve kamusal aklı mümkün kılan araştırma rehberleri/ilkeleri ve erdem kavramları (kamusal aklın siyasal değerleri).[9]

Belirtilmesi gereken mühim nokta, kapsamlı ahlaki, dinsel ve felsefi öğretiler arasında rasyonel bir mutabakatın muhal olmasına karşın, yine de siyasal değerler söz konusu olduğunda Rawls'un bu mutabakatın erişilebilir olduğuna inanıyor göründüğüdür. İhtilaflı görüşler özel alana inhisar olununca, kamusal alanda akıl temelli (onun iki veçhesiyle: makul ve rasyonel) bir tür mutabakatın sağlanması imkan dahilinde olacaktır. Bu bir kere sağlanınca sorgulanması artık gayr-ı meşru olan ve sarsılması ancak "gayr-ı makul" güçlerin dışarıdan saldırılarıyla mümkün olabilecek bir mutabakattır. İyi-düzenlenmiş bir topluma ulaşıldığında, örtüşen mutabakatın oluşumuna müdahil olanların mevcut düzenlemeleri sorgulama hakları olmamalıdır çünkü adalet ilkelerini kendileri koymuşlardır. Şayet itaat etmeyen birisi varsa, ya irrasyonelliğinden ya da gayr-ı makul oluşundan kaynaklanmaktadır.

Açıkçası, Rawlscu iyi-düzenlenmiş toplum muhalefete hiç yer bırakmamaktadır. Rawls'un, örtüşen bir mutabakatın odağı yüksek olasılıkla siyasal rakiplermiş gibi davranan liberal yaklaşımlar dizisi olacağından, mutlak bir örtüşen mutabakatın asla başarılamayıp en iyi ihtimalle yaklaşılabileceğini kabul ettiği doğrudur.[10] Bununla birlikte, o son dönemlerinde bile siyasal ve ekonomik çıkarlar arasında artık çatışma olmaması hasebiyle bu tarz bir rekabetin üstesinden gelindiği bir toplum için çabalamamız gerektiği ve hedefin hakkaniyet olarak adalet üzerindeki örtüşen bir mutabakata erişmek olduğu görüşünü asla sorgulamamıştır.

Siyasal Liberalizm ve Siyasetin Sonu

Demokratik Paradoks[11] adlı eserimde belirttiğim gibi, örtüşen mutabakatın doğasının incelenmesinden çıkaracağımız netice, Rawls'un ideal toplumunun siyasetin yok edildiği bir toplum olduğudur. Bir dizi liberal adalet anlayışı, bunların gereklerine göre eyleyen makul ve rasyonel yurttaşlar tarafından karşılıklı olarak onaylanırlar. Muhtemelen onların hayli farklı ve hatta çatışan iyi anlayışları vardır fakat bunlar tamamen özel hususlardır ve şahısların kamusal hayatlarına müdahale etmezler. Ekonomik ve toplumsal konulardaki çıkar çatışmaları (şayet hala baş gösteriyorlarsa), herkes tarafından benimsenmiş adalet ilkele-

rine başvurularak, kamusal akıl çerçevesindeki tartışmalar vasıtasıyla suhuletle çözülürler. Eğer irrasyonel veya gayr-ı makul birisi müesses nizamla anlaşmazlığa düşerse, zecren adalet ilkelerine boyun eğmeye zorlanmalıdır. Daha da samimiyetsiz bir şekilde Rawls, kendilerine karşı zor kullanılan şahıslar "gayr-ı makul" olduklarından, bunun baskı/zulüm anlamına gelmeyen türden bir zor kullanımı olduğunu ileri sürmektedir. Bu yaklaşım ona liberallerin kendileriyle ihtilafa düşen kimselere karşı, kendi ifadesiyle "kınanmadan azade!" kalarak, zor kullanabilecekleri sonucunu çıkarma imkânı sunar.

Bence bu liberal bir çoğulcu için, iyi-düzenlenmiş bir toplum tasarlamanın oldukça sorunlu bir şeklidir. Bana göre sorun, Rawls'un çatışan lakin rasyonel bir çözüme açık farklı çıkarlar arasında salt bir paylaşım etkinliğine indirgenen kusurlu siyasal kavramında yatmaktadır. Bu onun siyasal anlaşmazlıkların, makul tarafından belirlenen sınırlar içinde bireylerin rasyonel yararı fikrine başvuran bir adalet mefhumu sayesinde berhava edilebileceğine inanmasının sebebidir. Teorisine göre eşit ve özgür şahıslar olarak yurttaşlar (muhtevaları farklı da olsa) aynı iyilere ihtiyaç hissederler. Çünkü onların iyi anlayışlarının gelişmesi, kabaca aynı birincil iyileri, "yani hepsi toplumsal saygının benzer temellerince desteklenen, aynı temel hak, özgürlük ve fırsatları, yine gelir ve refah gibi aynı çok amaçlı vasıtaları" gerektirir.[12] Dolayısıyla, işbu birincil iyilerin dağıtımı sorununa adil bir cevap bulunduğunda, daha önceleri siyaset sahnesinde boy gösteren rekabet ortadan kaybolacaktır.

Adalet hakkında bir uzlaşı olasılığını şart koşmasına ek olarak böyle bir senaryo siyasal aktörlerin sadece kendilerinin rasyonel avantajlarına olacağını düşündükleri şeyler tarafından yönlendirildiklerini farz eder. Tutkular tarafsız bir çatışan çıkarlar arenasına indirgenen siyaset alanından sürülürler. Bazı Rawls eleştirmenlerinin de işaret ettiği gibi, onun kıskançlık olgusunu sisteminden dışlamak durumunda kalması hayli aydınlatıcıdır. Kıskançlık filozofun kurduğu tüm yapıyı istikrarsızlaştırabilirdi.[13] Bu tarz bir yaklaşımda tamamen yok olan, antagonizm boyutuyla "siyasal(olan)dır." Aslında bu tam da siyasal liberalizmin yerle yeksan etmeye çabaladığı husustur. Bu tutum bize antagonizm, şiddet, güç ve baskıdan arındırılmış bir iyi-düzenlenmiş toplum resmi sunar. Ancak bu sadece onların zekice bir strateji vasıtasıyla görünmez kılınmaları hasebiyledir: "basit" ve "makul" çoğulculuk arasındaki ayrım. (Bazılarının iyi-düzenlenmiş toplumdan, çev.) dışlanmaları, muhtemel bir mutabakatın sınırlarını belirleyen "kamusal aklın özgür kullanımının" neticesi oldukları ilan edilerek temellendirilir. Bir bakış açısının dışlanmasının nedeni aklın işleyişinin böyle gerektirmesidir. Bu yolla rasyonellik, "liberalizmin paradoksunu" yani "muhaliflerin (hem) tarafsız kalınıp (hem) nasıl bertaraf edileceği meselesini" çözmede anahtar hele gelir.

Agonistik Bir Demokrasi Anlayışı

Şüphesiz ki Rawls siyasal bir liberalizm anlayışının kendisini genellikle liberalizm ile birlikte anılan farklı felsefi mefhumlardan ayrıştırması gerektiğini düşünmekte haklıdır. Açıkçası bu çoğulcu bir demokrasi tahayyülünün koşulları için elzemdir. Dahası liberal demokratik bir toplumun belirli bir dizi temel kurumlar üzerinde mutabakatı gerektirdiği de doğrudur. Demokratik toplumların bugün karşılaştığı sorunlardan birisi kesinlikle çoğulculuğun sınırları meselesidir. Mutlak çoğulculuk esasen bizatihi çoğulculuğun imkânının koşullarını sağlayan liberal kurumların altını oyardı. Yine de bu sınırların ahlak ya da rasyonellik ile temellendirilmiş olarak sunulması tamamen yanlıştır. Liberal olanı dahil hiçbir devlet ya da siyasal sistem bir çeşit dışlama olmaksızın var olamaz.[14] Liberal demokrasinin kurumlarını düşünümsel bir rasyonalitenin sonucu olarak sunmak, onları tahkim etmek ve muhalefeti imkânsız kılmaktır. Başka herhangi bir rejim gibi çoğulcu demokrasinin de bir güç ilişkileri sistemi oluşturduğu olgusu inkâr edilmekte ve bu güç ilişkisi formlarının demokratik meydan okuyuşları gayr-ı meşru kılınmaktadır.

Kesinlikle mutlak bir çoğulculuk lehinde konuşmak istiyor değilim, fakat çoğulculuğun sınırlarıyla ilintili dışlamaların, rasyonellik maskesi altında gizlenmesi yerine oldukları gibi (yani bir baskı türü içermeyen dışlamalar olarak) takdim edilmeleri gerektiğini düşünüyorum. Çoğulcu demokrasinin özgünlüğü tahakküm yahut şiddetin olmayışıyla değil, varlıklarıyla tahakküm ve şiddetin sınırlanıp onlara karşı konulabildiği bir dizi kurumun tesisiyle kaimdir. Bu hiçbir dışlama türü içermeyen rasyonel siyasal bir mutabakat olarak böyle bir şeyin var olabileceği düşüncesinden vazgeçmeyi icbar eder. İyi-düzenlenmiş bir toplumun hedefini böyle bir mutabakata erişmek olarak sunmak demokrasiyle derin bir tezat içerir. Böyle bir görüşün iması ise, bu tarz bir mutabakat sağlandığında, ona meşru olarak karşı çıkılamayacağıdır. Benim kanaatime göre çoğulcu bir demokraside muhtaç olunan mutabakat, "çatışmalı/çekişmeli mutabakattır". Bununla kastettiğim şey, benim liberal demokratik rejimin etiko-siyasal ilkeleri dediğim herkesin özgürlüğü ve eşitliği üzerinde mutabakat olması gerekiyorken, onların yorumlarında rasyonel prosedürler vasıtasıyla asla üstesinden gelinemeyecek ciddi farklılıklar bulunabileceği ihtimalinin göz ardı edilmemesi gerektiğidir. Çoğulcu demokrasinin bütün dinamiklerini harekete geçiren/kuran, ilkeler üzerindeki mutabakat ile onların yorumları üzerindeki ihtilaflar arasındaki gerilimdir. Böyle bir gerilim asla giderilemez olup, Rawls (ve farklı bir biçimde de olsa Habermas) gibi müzakereci demokratların eşitlik ve özgürlük, insan hakları ve halk egemenliği, liberalizm ve demokrasi mantıklarının telifi projeleri sadece başarısızlığa mahkûm olmakla kalmayıp, demokratik siyaseti tasavvur etme tarzımız için de hayli olumsuz sonuçları haizdir.

Şahsi fikrim demokrasinin paradoksu dediğim şeyi kabullenmemiz ve ihtilafları ortadan kaldırmaya çabalamak yerine, hasım kategorisini demokratik siyasetin özü olarak tasavvur etmemiz gerektiğidir. Hiçbir müşterek ilkeleri bulunmayan ve yüzleşmeleri haşin-sert olacak düşmanların aksine "hasımlar" müşterek ilkelerin farklı yorumlarını benimserler ve kendi yorumlarının hâkim olması için çarpışırlar. Hasımlar arasında var olan ve agonistik olarak adlandıracağım bu mücadele demokratik siyasetin aslında kendisidir ve asla bu agonistik yüzleşmeye son verilmeye çalışılmamalıdır. Gördüğümüz gibi bu tam da, içerisinde temel siyasal hakların ve özgürlüklerin muhtevasına ve konumuna ilişkin hala ihtilaflar taşıdığı ve bunun da kamusal hayatta güvensizlik ve düşmanlığa yol açtığı için anayasal bir mutabakatın ötesine geçmek gerektiğini ileri sürdüğünde Rawls'un yaptığı şeydir. Aslında onun yaklaşımının ortadan kaldırmayı gaye edindiği şey tam olarak "hasımlığın" zeminidir. İşte bu nedenle eğer başarılırsa, onun demokratik toplumu agonistik mücadelenin nihayet bulduğu bir toplumdur.

Bana göre bu, demokratik siyaset için hayli olumsuz neticeleri olabilecek oldukça yetersiz bir çoğulcu demokrasi anlayışıdır. Esasen mutabakata dayalı bir siyaseti savunmanın sonuçlarını zaten müşahede etmekteyiz. Örneğin ben son çalışmamda, bir çok Avrupa ülkesindeki sağ popülist partilerin güçlenmesinin son yıllarda egemen olan "merkez siyaseti" tarzının sonucu olarak görülmesi gerektiğini ileri sürdüm. Sağ ve sol arasındaki sınırların bulanıklaşmasıyla, ihtilaflar artık bu zamana kadar parti siyasetlerinin sağladığı geleneksel demokratik kanallar vasıtasıyla dile getirilememektedir. Üçüncü yol kuramcılarının hasımlığa dayalı siyasal modelin demode olduğu iddialarının aksine, hasımlar arasında gerçek bir agonistik çekişmenin yokluğu (güya böylece daha olgunlaşmış olacak) demokrasi adına bir ilerlemeye işaret ediyor olmayıp, bilakis demokratik kurumları tehlikeye atabilecek bir şeydir. Demokratik yurttaşların artık siyasal sistem içindeki gerçek alternatifler arasından seçim yapma imkânlarının olmadığı gerçeği, sağ-kanat demagogların, kendilerini (müesses) düzene karşı yegâne alternatifmiş gibi sunarak yoğun biçimde istismar ettikleri hoşnutsuzluğun merkezindedir.

Halkların Yasası

Uluslararası siyaset sahasına girdiğimiz bu bölümde, Rawls'un yaklaşımını bu alana uyguladığında, kendisinin yine *Siyasal Liberalizm* adlı eserinde basit ve makul çoğulculuk ayrımı yaptığı zaman da girdiği yanlış yolda ilerlediğini göstermek istiyorum. *Halkların Yasası* isimli yazısında onun "liberal halklar" ve "düzgün halklar" arasında yaptığı ayrım yakından incelendiğinde, liberaller tarafından "düzgün halk" olarak kabul edilmelerini sağlayacak koşulların, zayıf

versiyonları bile olsa yine de liberal ilkelerin kabul edilmesi anlamına geldiğini faş eder. Rawls, "düzgün hiyerarşik toplumları" belirleme kıstası koyarken şunları ifade eder:

> Düzgün bir toplum saldırgan olmayıp yalnızca kendini savunmak için savaşır. Onun insan haklarını tüm mensuplarına teşmil eden müşterek bir adalet fikri mevcuttur; bu toplumun temel yapısı şu veya bu hakları koruyan düzgün bir istişare hiyerarşisini barındırır ve toplumun bütün gruplarının, istişare sistemi içerisinde, seçilmiş kişilerce/kurumlarca uygun biçimde temsil edilmelerini temin eder. Nihayet yasal sistemi idare eden yargıçlar ve resmi görevlilerde, hukukun hakikaten müşterek bir iyi adalet fikri tarafından yönetildiğine/düzenlendiğine dair içtenlik dolu ve gayrı makul olmayan bir inanç bulunmalıdır.[15]

Aslında gerçekleştirilecek iki ana kıstas mevcuttur: evvela insan haklarını kabul etmek; ikinci olarak düzgün bir istişare hiyerarşisine sahip olmak. Liberal topluluklarla aradaki temel fark, ikinci kıstasın ima ettiği "düzgün bir hiyerarşik toplumun" kişi anlayışının, şahısların evvela yurttaşlar olup, bu sebeple de eşit temel haklara sahip oldukları şeklindeki liberal kanaatin kabulünü gerektirmemesidir. Bu yaklaşım daha ziyade şahısları, kendi gruplarının makul ve işbirliği içindeki mensupları olarak görür."[16] Rawls'a göre, bu düzgün toplumların ana özelliği şeklen "cemaatçi/birlik" olmaları yani üyelerinin kamusal alanda farklı grupların üyeleri olarak görülmeleri ve her bir grubun hukuk sisteminde düzgün istişare hiyerarşisindeki bir kurum/şahıs tarafından temsil edilmeleridir. O (kendi konumunu, çn.) oldukça açıklayıcı bir şekilde Hegel'e atıfta bulunur ve düzgün hiyerarşik bir toplumun Hegel'in görüşüne benzer bir fikre sahip olabileceğini belirtir: insanlar öncelikle mülkiyete (estates) birliklere, şirketlere, kurullara (corporations) yani gruplara aittir. İmdi, "makul" ve "düzgün" toplumlar arasındaki fark şayet Kant ve Hegel arasındaki bir farka işaret ediyorsa, gerçekte mevzu bahis olan husus farklı liberalizm biçimleri arasındaki bir farktır. Bu Rawls'un düzgün hiyerarşik bir toplumda (kapsamlı) dinsel ya da felsefi öğretilerin tamamen gayrı makul olmaması gerektiğini dile getirmesi ile doğrulanmıştır. Ayrıca onun bu özgürlüklerin liberal toplumlarda olduğu gibi düzgün toplumların bütün üyeleri için eşit olmasa bile yine de bu öğretilerin yeterli derecede bir vicdan, din ve düşünce özgürlüğünün benimsenmesi gerektiğini belirtmesi ile de doğrulanmıştır. Bu mütalaalardan çıkarabileceğimiz netice, liberal ve liberal olmayan düzgün halklar arasındaki bu farklılığın esasen açıkladığı şeyin liberalizmin güçlü ve zayıf türleri veya daha ziyade bireyci bir liberalizm ile cemaatçi bir liberalizm arası bir ayrım olduğudur. Rawls'un düzgün

toplumların liberaller tarafından şart koşulan Halkların Yasasını benimseyecekleri ve izleyeceklerini iddia etmesi hiç de şaşırtıcı değildir.

Peki diğer toplumların durumu nedir? Rawls onların ya kanunsuz sayılacaklarını (ki bu da mezkur toplumları itaate zorlamak için güç kullanımını haklılaştırır) ya da liberal yahut düzgün toplum olmaya teşvik edileceklerini ileri sürer. Aradaki çizgiyi belirleyecek olan kimdir? Elbette bunlar liberallerdir ve bazı toplumları hoş görmeyi reddetmek "liberalizmin ve düzgünlüğün sonucu olarak" sunulmaktadır. Ayrımın/ayrıştırmanın siyasal doğası inkâr edildiği halde, burada yine sınır siyasal bir yöntemle çizilmektedir. Liberaller neyin meşru olduğunu dikte ederler ve bunu da kendilerinin temel öncüllerine uyan hususları göz önünde bulundurarak gerçekleştirirler. Fakat bu öncüller "makulün ifadesi olarak sunuldukları için bunlara karşı konulamaz ve kanun dışı ilan edilenler uluslararası toplumun kendilerini kınamasına bile karşı çıkamazlar."[17]

Bu noktada Rawls'u fikirlerinin seyrettiği güzergâhın bir kısmında bile izlemekten acizim ve ortaya koyduğu şekliyle onun "gerçekçi ütopyasını" oldukça kaygı verici bulmaktayım.[18] Bence bu tür fikirler uluslararası alanda, barışı teşvik etmek bir yana, makulü yaygınlaştırmak adına savaşa sebebiyet vermeleri olasılığından dolayı son derece tehlikelidirler. Bir tek sistem altında dünyanın birliğine dair herhangi bir ülkü yalnızca şiddetli reaksiyonları kışkırtacaktır. Bir kez daha, yoksunlukların/mağduriyetlerin dile getirilmesini sağlayacak agonistik kanalların eksikliği, son dönemdeki olayların da işaret ettiği üzere, aşırı biçimler alabilecek ve felaket neticeler doğurabilecek antagonizmaların belirmesinin koşullarını yaratma eğilimi sergileyecektir. Günümüzde uluslar arası düzlemdeki vaziyet, pek çok bakımdan, daha önce işaret ettiğim iç siyasetteki durumla benzerlik göstermektedir. Agonistik bir tartışmanın/çekişmenin yokluğu ihtilafların meşru ifade edilme biçimlerine imkân sunmamaktadır. Kuşkusuz ki bu yüzden mevcut düzenin temellerini tartışmaya açan aşırı biçimler almış antagonizmalar belirecektir. Richard Falk ve Andrew Strauss gibi liberal evrenselciler bile şunları söylerken bu durumun farkındadırlar:

> Uluslararası sisteme doğrudan ve resmi katılım olanağının kapanmasıyla, öfkeli bireyler ve gruplar barışçıl veya şiddet içeren türden olsun birçok sivil direniş çeşidine yönelirler. Küresel terörizm uluslar ötesi/üstü protesto spektrumunun şiddet içeren son noktasındadır ve bu terörizmin bariz gündemi küreselleşmeye doğrudan karşı olmakla ilintili olmaktan ziyade dinsel, ideolojik ve bölgesel emellerce güdülenmektedir. Ancak terörizmin aşırılığa meyyal yabancılaşması hiç değilse kısmen, kültürel adaletsizliklerden kaynaklanan mağduriyetlerle oldukça içli dışlı olanların siyasal bilinçsizliklerinde mayalanan küreselleştirici tesirin dolaylı bir sonucudur.[19]

Gerçekten söz konusu olan şey siyasal boyutun inkârı ve siyasalın amacının, ister ulusal ister uluslararası seviyede olsun, tek bir model üzerinde bir mutabakat tesis etmek, bu nedenle de meşru muhalefetin imkânına kapıları kapamak olduğuna dair inançtır. Terörizm, Rawls'un da yaptığı gibi liberalizmin cemaatçi biçimlerinin hoş görülebilir olduğu kabul edilse bile, insanoğlunun gelişiminin, batılı değerlerin uygulanmasına dayalı dünya ölçekli bir birliğin tesisini gerektirdiğini öne süren evrenselci ve küreselci liberal söylemin kuruntularında mündemiç tehlikelere karşı uyarı (mahiyetinde) olmalıdır.

Sizinle paylaşmak istediğim kanaatim, şayet daha huzurlu bir dünya kurmak istiyorsak, dünyayı tahayyül etmemiz gereken ufkumuzun evrensel boyutlar olmadığı, çünkü şekli her ne olursa olsun (bence Rawls evrenselciliğin zayıf bir versiyonunu savunuyor olarak görülebilir), böyle bir bakış açısının gerçek bir çoğulculuğa yer açmaktan uzak olduğudur. Bana göre ihtiyacımız olan şey, bir bölgesel egemen kutuplar çoğulculuğu içinde bir tür dengenin yaratılabileceği çok-kutuplu bir dünya düzeni ihdas etmeye çalışmaktır. Bugünlerde etkin bir çoktaraflılığı ihya etmeye ihtiyacımız olduğu hakkında çok şey duymaktayız. Fakat gerçek bir çoktaraflılık, belirli bir sayıdaki büyük bölgesel alanlar ve gerçek kültürel kutuplar tarafından oluşturulan bir karar alma merkezleri çokluğunun varlığını gerektirir. Örneğin İslam'ın modernleştirilmesinin batılılaştırma ile gerçekleşmesi gerektiğine inanmak yanlış bir yaklaşımdır. Bütün gezegene kendi modelimizi dayatmaya çabalamak yalnızca terörizmi tahrik eden yerel çatışmaların direnişini çoğaltmaya yarayacaktır. Dünyanın çoğulcu yapısını, yani çoğu liberalin düşündüğünün hilafına, dünyanın bir "universe" değil, "pluriverse" olduğunu kabul etmek durumundayız.

Notlar

(*) Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

(**) Chantal Mouffe, The Limits of John Rawls's Pluralism, Politics, Philosophy & Economics, 2005; 4; 221, published by: Sage Publications (http://ppe.sagepub.com/cgi/content/abstract/4/2/221).

1 Chantal Mouffe, The Return of the Political (Phronesis) (London: Verso, 1993) ve The Democratic Paradox (London: Verso, 2000). Mezkur eserler sırasıyla *"Siyasetin Dönüşü"* (2008) ve *"Demokratik Paradoks"* (2001) adıyla Epos yayınları tarafından ve dilimize kazandırılmıştır.

2 Rawls'un "hakkaniyet olarak adalet" anlayışını uluslararası politikaya taşımaya çalıştığı bu eser İstanbul Bilgi Üniversitesi tarafından, filozofun *"Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"* isimli diğer mühim bir makalesi ile birlikte 2003'te *"Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"* adıyla çevrilmiştir.

3 John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), p. xviii. Eser Bilgi Üniversitesi tarafından *Siyasal Liberalizm* adı ile dilimize kazandırılmıştır.

4 A.g.e, s. 55.

5 A.g.e., 141.

6 A.g.e., s. 159.

7 Rawls, *Political Liberalism*, s. 227.

8 Rawls, The Idea of Public Reason Revisited, *in The Law of Peoples,* (Cambridge, MA: Harvard University Pres, 1999), p. 140-1.

9 Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s. 253.

10 A.g.e., s. 164.

11 C. Mouffe, *Demokratik Paradoks*, çev: A. Cevdet Aşkın, Epos Yay., Ankara, 2009. Mouffe bu eserinde Politik Liberalizm başlığı altında "rasyonalist yaklaşımların tehlikeli sonuçlarını göstermek için Rawls'un düşüncelerini örnek olarak seçtiğini" söylüyor. Rawls basit bir *modus vivendi*den ötesini, daha derin bir ahlak içeren bir mutabakatı arasa da, Mouffe'e göre bu özünde siyasal olan bir tutumu ahlaki imiş gibi göstermekte olup, Rawls'un muhakemesinde mühim bir yeri haiz *makul* kavramı da ahlaki değil gayet siyasaldır. Ayrıntılı inceleme için bkz. s. 35-46. Ayrıca bkz. Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, çev: F. Balcı, A. Çolak, Epos Yay., Ankara, 2010.

12 A.g.e., s. 180.

13 Örneğin, Jean-Pierre Dupuy'un Le Sacrifice et l'envie (Paris: Calmann-Levy, 1992)'de sunduğu çözümlemeye bkz.

14 Esasen Rawls'un da aynı şekilde bütün mümkün kapsamlı öğretilerin içerildiği ve hiçbir dünya görüşünün dışlanmadan kendini evinde hissedeceği bir sistemin mümkün olmadığı iddiasını hayli dikkat çekici bulmuşuzdur. Ona göre bazı öğretilerin öbürlerine tercihini gerektiren sosyal etkilerden hiçbir siyasî adalet kaçınamaz. Hiçbir toplum tüm hayat tarzlarını kapsayamaz. Bu doğaldır, adaletsizlik değildir. Dolayısıyla "kayıpsız bir sosyal dünya yoktur". Bkz. Rawls, *Political Liberalism*, *(Expanded Edition),* Columbia Univ. Press, New York, 2005, s. 197. Biz doktora çalışmamızda bunu, mümkün dünyalar içindeki en mükemmel toplum olma imasındaki "liberal-seküler bir teodise" olarak nitelendirmiştik (çn).

15 Rawls, The Law of Peoples, p. 88.

16 Ibid., p. 66.

17 A.g.e., s. 38.

18 Anlayabildiğimiz kadarıyla Mouffe bu cümle ile Rawls'un uluslararası alandaki düşüncelerini sonuna kadar takip etmeden daha başlangıç aşamalarında bile yeterince sakıncalı bulduğunu belirtmek istiyor.

19 Richard Falk ve Andrew Strauss, "The Deeper Challenges of Global Terrorism: A Democratizing Response", in *Debating Cosmopolitics*, edited by Daniele Archibugi (London: Verso, 2003), p. 2006.

Kaynaklar

Falk, Richard and Andrew Strauss, "The Deeper Challenges of Global Terrorism: A Democratizing Response", in *Debating Cosmopolitics*, edited by Daniele Archibugi (London: Verso, 2003)

Dupy, Jean-Pierre, Le sacrifice et l'envie (Paris: Calmann-Levy, 1992).

Mouffe, Chantal, The Return of the Political *(Phronesis)* (London: Verso, 1993).

_____, The Democratic Paradox (London: Verso, 2000).

Rawls, John, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996).

_____, The Idea of Public Reson Revisited, in *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Pres, 1999).

Toplum Bilimleri Dergisi

Fatma ÇAPCIOĞLU (*)

ÇOK KÜLTÜRLÜ TOPLUMLARDA DİN EĞİTİMİ MODELLERİ - INDIANA ÖRNEĞİ-

Yazarı: Yıldız Kızılabdullah

Yayınevi: Otorite Yayınları

Ankara, 2014,

262 s

Tarih boyunca her toplum, kendi bilgi, kültür ve değer birikimini yeni yetişen nesillere aktarma ihtiyacı hissetmiştir. Bu ihtiyacın sonucu oluşan eğitim sisteminin temel niteliğini, yine toplumun sahip olduğu bilgi, kültür ve değer birikimi şekillendirir. Değişen zamana göre aktarılan bu birikim değiştikçe, eğitim sisteminin niteliği de değişecektir.

Modern zamanlara kadar dinin eğitim üzerindeki belirleyici etkisi, toplumların değişmesiyle birlikte tartışılmaya başlanmıştır. Belli bir dine mensup insanların homojen bir yapı oluşturduğu- ya da en azından hakimiyeti elinde tuttuğu toplumlarda eğitimin genel niteliği o dinin esasları ile belirlenmektedir. Eğitimin hedefi, içeriği, öğretim durumları gibi temel unsurları o dinin esasları ile belirlenmektedir.

Din eğitimi söz konusu olduğunda bunun nasıl ve hangi çerçevede yapılabileceği, toplumsal yapıya, devletin rejimine, ülkenin tarihsel tecrübesine ve öğretilmek istenen dinin özelliğine göre değişiklikler arzetmektedir. İşte Yıldız

Kızılabdullah'a ait, "Çok kültürlü toplumlarda Din Eğitimi Modelleri" adlı kitabı, çokkültürlü bir toplum yapısına sahip, demokrasiyi esas almış, uzun ve acı bir tarihi tecrübe sonucu özgürlüğün ve insan haklarının değerinin anlaşıldığı bir ülke olan ABD' de uygulanan din eğitimi modelleri üzerine yapılmıştır.

Toplumların geçmişten getirdikleri gelenek ve benimsedikleri dünya görüşü doğrultusunda kendi yollarını çizdiğini belirten Kızılabdullah, bu değişimin ABD de nasıl yaşandığını ve tarihi tecrübeler neticesinde ortaya çıkan dini öğrenme uygulamalarını Indiana örneği çerçevesinde ele almaktadır. Kitap, yazarın, 23. 04. 2012 tarihinde Indiana Üniveristesi ınstitution of Review Borad tarafından onaylanan araştırma kapsamında elde ettiği veriler çerçevesinde oluşturulmuştur. Indiana eyaletinin farklı bölgelerinde yer alan toplam 11 dini okulda çalışan idareci ve öğretmenlerle, yapılan mülakat yöntemi ile elde edilmiş bilgiler değerlendirilmiştir.

Üç bölümden oluşan kitabın birinci bölümü, çok kültürlü toplumlarda din eğitimi modellerine ayrılmıştır. Çokkültürlülük, çokkültürlü eğitim gibi kavramların tarihsel gelişimleri ile açıklandığı bu bölümde yazar, toplumun sahip olduğu bu yapının uygulanan din eğitimi modellerine etkisini ortaya koyma çabası içindedir. Bu çerçevede M. Grimmit tarafından yapılan ve J. Hull tarafından geliştirilen üç din öğretimi modeli hakkında bilgi verilmektedir.

Bu modellerden ilki "Dini öğrenme" dir. Bu yaklaşımın temel dayanağı, bireyin farklı dinlere saygı ve hoşgörü ile yaklaşabilmesi için öncelikle kendi dinini öğrenmesi gerekliliğidir. Tarihi kökleri eğitimin tamamının *dini* olarak ifade edildiği çok eski dönemlere kadar dayanan bu yaklaşımda temel amaç, öğrencilere inanılan dini öğretmek, sevdirmek ve onların inançlarını güçlendirmektir. Dini öğrenme yaklaşımı çoğunlukla, devletin bir dini resmi olarak benimsediği ve toplumun dinsel anlamda daha homojen olduğu toplumlarda uygulama alanı bulmuştur. Bununla birlikte ABD gibi devletin herhangi bir dini benimsemediği, devlet okullarında din dersinin yer almadığı din eğitim ve öğretiminin mezheplerin kendilerine bırakıldığı ülkelerde, özel kilise okulları bu yaklaşımı benimseyebilmektedir. Yazara göre, bu şekilde mezheplere ciddi bir din özgürlüğü alanı açılmıştır.

Dini öğrenmeye bir tepki olarak ortaya çıkan "Din hakkında öğrenme" modeli, dindarlaştırma ve bir dini benimsetme endişesi taşımaz. Bireye sadece din hakkında bilgi vererek, tarafsız bir din eğitimi vermeyi amaçlar. Herhangi bir dine üstünlük sağlama ya da bir diğerini zayıflatma çabası olmadan, karşılıklı hoşgörü ve saygı ortamının oluşturulması esastır. Özellikle toplumun çokkültürlü bir yapıya sahip olduğu toplumlarda devlet okulları, din derslerinin yapısını bu şekilde belirleyebilmektedir. Bu ülkelerden biri olan ABD de, din hakkında bilgilendirme, ayrı bir din dersi olarak değil, ortaokul programı kapsamında

diğer dersler içerisinde yapılmaktadır. Bu modele getirilen en büyük eleştiri ise din ile ilgili bilgilerin yüzeysel kaldığı, öğrencilerin ilgi, ihtiyaç ve duygularına hitap etmediği şeklindedir.

Üçüncü din eğitimi modeli ise tam bu noktada öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçlarından yola çıkan "dinden öğrenme" modelidir. Bu modele göre din dersi, öğrencilerin gelişimini etkileyen bir ders olarak kabul edilmelidir. Merkezde öğrenci vardır ve din onlar için öğretilir. Amaç, öğrencilerin din/dinler ile ilgili öğrendiklerini yorumlaması, anlamlandırması, eleştiri süzgecinden geçirerek kendi değer sistemini kurmasına yardımcı olunmasıdır. Bir dinin benimsetilme çabası yoktur. Bununla birlikte dinden öğrenme modeli, öğretimin vahiy ile temellendirilmemesinin oluşturabileceği, öğrencilerin kendi kendilerine farklı dinler arasından birini seçip kendilerini geliştirmelerinin ne kadar mümkün olabileceği gibi sorunlarla karşı karşıyadır.

Görüldüğü gibi her modelin avantaj olarak değerlendirilebilecek artıları olduğu gibi, çeşitli noktalarda eleştirilebilmekte, hatta birinin sınırlılığı diğer modelin çıkış noktası olabilmektedir. Ayrıca her modelin çokkültürlü bir toplum içerisinde nerede ve nasıl yer alacağına dair esasları vardır. Kızılabdullah bu noktada ABD nin, eğitim ve din anlayışının oluşmasında etkili olan tarihi sürecin bilinmesinin, bugünün kurumlarını ve uygulamalarını anlamadaki etkisini göstermek istemektedir. Bu amaçla ele aldığı ikinci bölüm, "ABD de Eğitim ve Din Eğitimi Anlayışı" başlığını taşımaktadır.

Yazar, ikinci bölüme, bir ülkede tercih edilen din eğitimi modelini doğru anlayabilmenin yolunun o ülkenin din eğitimi anlayışını ve bu anlayışı şekillendiren kültürel ve tarihi geçmişi bilemekten geçtiğine dikkat çekerek başlar. 1600 lerden günümüze kadar ABD'nin din, devlet ve eğitim bağlamında geçirdiği sürecin genel hatları ile ortaya konduğu bu bölümde, üzerinde durulan en önemli nokta; din özgürlüğü konusunda günümüze kadar yaşanan tarihsel tecrübedir. Çok şiddetli çatışmaların olduğu 17. Ve 18. Yüzyıllardan sonra bu ülke için özgürlük, adeta adım adım kazanılmış bir değerdir. Özellikle din-devlet ilişkileri bağlamında yaşanan tecrübeler, günümüzde ABD'nin din eğitimi noktasındaki tercihlerini anlamak bakımından önemli görülmektedir. Tarihi süreç içerisinde, din eğitimi anlamında farklı düşünce ve uygulamaların yaşandığı ve kuruluşundan itibaren yapı itibariyle çokkültürlü bir toplum olan ABD, 1940'lardan itibaren devlet okullarında seküler bir yapıya kavuşturulmuştur. Bu konudaki tartışmalar günümüzde de halen devam etmektedir. Kızılabdullah, ABD'nin çok dinli ve çok kültürlü yapısı sebebiyle bu konudaki tartışmaların gelecekte de devam edeceği kanaatindedir.

Tarihsel sürecin ardından ikinci bölümün devamında, günümüzde ABD eğitim sisteminden ve din derslerinin durumundan bahsedilmektedir. ABD'de Eği-

tim Bakanlığı, eğitimin pek çok alanında programlar yürüten ve bunun için ciddi bir finans desteği sağlayan bir kurumdur. Bununla birlikte bu kurum, ulusal standartlar belirleme ve ders programlarını hazırlama yetkisine sahip değildir. Devlet yapılanmasının fedaral olması, bu durumu açıklar niteliktedir. Eğitim ile ilgili konular genel hatları ile yasalar tarafından belirlenmiş, eğitim için standart belirleme ve ders programı hazırlama gibi konular eyaletlerin kendilerine bırakılmıştır. Okulların kurulması, programların yapılması, personel alımı gibi ülkemizde MEB'nın görev alanına giren hususlar, ABD'de Eğitim Bakanlığının değil, eyaletlerin sorumluluğundadır. Bu konuda kitapta verilen bilgiler, hem tarihsel tecrübesi hem de devlet yapılanması itibariyle çok farklı bir görünüm arzeden ABD'nin, bu özelliklerini göz önüne alarak oluşturduğu din özgürlüğü ve din eğitimi uygulamalarını anlamak ve ülkemizle karşılaştırmalar yapmak adına önemli görülmektedir. ABD, bu noktada bir tercihte bulunarak devlet okullarında din derslerine yer vermemiş, din eğitimini dini cemaatlerin işi olarak görmüştür. Devlet okullarında din ile ilgili bilgiler diğer derler içerisinde yer alır ve bu bilgiler din hakkında öğrenme modeline uygun olarak sadece bilgilendirmeyi amaçlar.

ABD'deki okulların yaklaşık dörtte birini oluşturan özel okullar ise, dini karakterli olabildiği gibi bağımsız da olabilirler. Dini karaktere sahip özel okulların çoğunluğu "dini öğrenme-öğretme" modeline sahiptir. Dini yapı, tüm eğitim programını kapsamakta ve çoğu zaman, öğretmenlerin öğrencilerle aynı mezhepten olmasına dikkat edilmektedir. Bu özel okullar, her ne kadar dini gerekçelerle kurulmuş olsalar da akademik yeterlilik birincil hedef olarak korunmakta ve seküler eğitim olarak tanımlanabilecek eğitime azami özen gösterilmektedir.

Kitabın üçüncü ve son bölümü, yazarın Indiana eyaleti sınırları içerisinde 11 okul idareci ve öğretmeni ile yaptığı mülakat görüşmelerinin analizine ayrılmıştır. Bu çerçevede yazar, okullarda verilen din eğitiminin içeriğine dair katılımcılara sorular sormuş, aynı zamanda bu eğitimin içeriğine dair çeşitli materyaller toplamıştır. Bu materyaller içerisinde, uygulanan eğitim programı ve ders kitapları bulunmaktadır. İncelemenin temelini mülakat görüşmeleri oluşturmuş, elde edilen materyaller görüşme sonucu elde edilen verileri değerlendirme noktasında kullanılmıştır.

Yazarın, katılımcılarla olan mülakatındaki sorulardan ilki, kendilerini nasıl tanımladıkları ile ilgilidir. Pek çok kaynakta mezhep ve gruplarla ilgili bilgiler olmakla birlikte, dini grupların kendilerini nasıl tanımladıkları bir araştırma için oldukça önemlidir. Bu kapsamda incelenen okullar arasında, kendilerini, Katolik, Protestan, Pentekostal, Lutheryan, Katolik, İslam, Cizvit olarak tanımlayanlarla birlikte, okullarında farklı din ve mezhep mensuplarından öğrenci ve

öğretmenlere görev verdiklerini belirten ve daha kapsayıcı bir görüşü benimseyenler de bulunmaktadır. Okulların benimsedikleri amaçlar içerisinde kendi dini anlayışında derinleşme, iyi bir akademik kariyer ve karakter eğitimi ön plana çıkmaktadır. Devlet okullarında din dersinin olmayışını nasıl değerlendirdiklerine dair sorulan soruda ise ilginç bir şekilde, doğru bulan, doğru bulmayan ve kararsız olduğunu belirtenlerin sayısı eşitir. Bu durum, günümüz ABD'sinde bu konuların hala tartışıldığı ve gelecekte de tartışılmaya devam edeceğine dair yazarın görüşünü desteklemektedir.

Farklı din mezhep ve gruplara bağlı okulların din eğitimi konusunda ifade ettikleri görüşlerin değerlendirildiği bu bölümde, farklı bir tarihi tecrübe ve sosyal yapıya sahip çokkültürlü bir toplumda, din özgürlüğünün bir gereği olarak kurulduğu belirtilen bu okulların din eğitimi yaklaşımları ortaya konmaktadır.

Çok Kültürlü Toplumlarda Din Eğitimi Modelleri- Indiana Örneği-, adlı kitap, eğitim ve din eğitimi uygulamalarında tarihi tecrübe ve toplumsal yapının etkisini doğru analiz edebilmek adına önemli bir çalışma olarak değerlendirilebilir. ABD'den çok farklı bir tarihi tecrübeye, devlet sistemine ve toplumsal yapıya sahip bir ülke olarak Türkiye' deki din eğitimi uygulamalarını da, kendi tarihi tecrübesi ve toplumsal yapısı bağlamında düşünülmesi gerektiği bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Ayrıca çokkültürlü bir toplumda din eğitiminin farklı pek çok uygulama biçimi olabileceğine dair kitaptan edinilen bilgiler, kendi kültür ve sosyal yapımıza uygun farklı din eğitimi modellerinin neler olabileceğine dair fikirlere de kapı aralamaktadır.

Notlar

(*) Öğr Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
E-posta: fatmacapcioglu78@yahoo.com

YAYIN İLKELERİ

TOPLUM BİLİMLERİ DERGİSİ

Toplum Bilimleri Dergisi (TBD) 2006 yılından beri yılda iki kez yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Toplum Bilimleri Dergisi'nin temel amacı insan, toplum ve din bilimleri alanındaki nitelikli yayınları okuyucusu ile buluşturmak ve bu yolla ülkemizin bilimsel birikimine katkıda bulunmaktır.

Yazarlar İçin Notlar

Toplum Bilimleri Dergisi'nde

1. Sosyal bilimler kapsamına giren özgün çalışma, çeviri, araştırma notu, kitap ve tez değerlendirmesi, tanıtım, edisyon kritik, sadeleştirme ve benzeri çalışmalar yayımlanır.
2. Araştırma temelli, en son literatürün yer aldığı, alana yenilik katacak özgün çalışmalara öncelik tanınır.
3. Yayımlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
4. Yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.
5. Yayımlanmış yazılardan TBD ibaresi kullanılarak yararlanılabilir.
6. Yazarlardan baskı aşamasında katılım bedeli alınır.

Yayımlanması için gönderilen çalışmalar,

1. TBD'nde yayımlanacak yazılar, ekleri de dahil olmak üzere en fazla 30 dergi sayfası ile sınırlıdır. Daha uzun yazılarda kısaltma istenebilir.
4. Türkçe makalelerde İngilizce, yabancı dillerdeki makalelerde ise Türkçe başlık, özet ve anahtar kelimeler verilmelidir.
5. Yazılarda, Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve dergimizin benimsediği esaslar dikkate alınır.
7. Yazılar, şekil ve esas yönünden ön incelemeden sonra hakemlere sunulur; olumsuz bulunanlar yazı sahibine bildirilir. Aynı şekilde; hakemler tarafından istenilen düzeltmeler de yazı sahibine bildirilerek ilgili düzeltmelerin yapılması istenir.
8. Her yazı iki hakeme gönderilir. Hakemlerden ikisi de yayımlanabilir raporu verdiğinde yazı yayımlanır; hakemlerden biri yayımlanabilir raporu verdiğinde ise üçüncü bir hakeme gönderilir.
9. TBD'ne gönderilen yazılar, daha önce başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.

Toplum Bilimleri Dergisi'ne gönderilecek yazılar,

1. A4 boyutlarındaki kâğıda üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm bırakılarak 1,5 satır aralıklı, iki yana dayalı, 10 punto Times New Roman yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır.
2. Gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve 10 x 17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir.
3. toplumbilimleridergisi@gmail.com adresine ekli dosya olarak gönderilmelidir.
4. Eğer çalışma birden çok yazarlı ise makalelerde editoryal yazışmanın kiminle yapılacağı özellikle belirlenmelidir.

Gönderilen çalışmaların aşağıda koyu yazılan bölümleri içermesi gerekmektedir.

- **Türkçe Başlık Sayfası** (makale başlığını, yazar/lar/ın tam adlarını ve unvanlarını, çalıştıkları kurumlarını, adres, kişisel telefon ve elektronik posta bilgilerini içermelidir)
- **Türkçe Öz** (ortalama 50 kelime)
- **Anahtar Kelimeler** (3-10 kelime arası)
- **Ana Metin** (Nicel ve nitel çalışmalarda giriş, yöntem, bulgular, tartışma bölümleri bulunmalıdır)
- **İngilizce Başlık Sayfası** (makale başlığını, yazar/lar/ın tam adlarını ve unvanlarını, çalıştıkları kurumlarını, adres, kişisel telefon ve elektronik posta bilgilerinin bulunduğu)
- **Abstract** (ortalama 50 kelime)
  Key Words (3-10 kelime arası)
- **Ana Metin** En az 1,800 kelimelik çalışma, Türkçe metindeki alt bölümlerini ve kaynakçada yer alan her bir referansı içerecek şekilde en çok 7,500 kelimeden oluşmalıdır.
- **Kaynakça** TBD'ne gönderilecek yazılar APA yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmalıdır. Buna göre alıntılar, metin içinde (Bellah, 1970: 25) örneğinde olduğu gibi ve kaynaklarda aşağıdaki şekillerde verilmelidir:

  Kitaplar: Sen, A. (1970). *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco: Holden-Day.

  Makale (Dergide): Roof, W. C. (1999). "Religious Studies and Sociology", *Contemporary Sociology,* 28: 522-24.

  Makale (Kitapta): Smelser, Neil J. (1994). "The Sociological Perspective on the Economy", Neil J. Smelser ve Richard Swedberg (eds.), *The Handbook of Economic Sociology* (ss. 3-26) Princeton, NJ: Princeton University Press.