



Şeyh Ziyaretlerinin Toplumsal Anlamı: Şanlıurfa'da Bir Alan Araştırması*

Ruken Macit

Öz: Şeyhlik olgusu, İslam dünyasında tasavvuf ve onun kurumsallaşmış hali olan tarikatların ortaya çıkışı ile birlikte 11. yüzyıla dayanmaktadır. Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde beyliklerin/mirliklerin 19. yüzyılda ortadan kalkmasıyla şeyhler, bölgede önemli bir güç haline gelmişlerdir. Bu bağlamda araştırmanın amacı, Şanlıurfa'da şeyhlik olgusunun günümüzde varlığını sürdüren dinamiklerini Pierre Bourdieu'nün sosyolojik yaklaşımıyla incelemektir. Bu çalışmada, bireyler için şeyhliğin ne ifade ettiği, insanların neden şeyhe gittikleri ve sahte şeyhleri ortaya çıkaran etkenler tartışılmaktadır. Bu çerçevede nitel araştırma yöntemi ile Şanlıurfa'da uzun yıllardır bulunan bir şeyhlik makamında şeyh ile ailesi (7) ve oraya çözüm amacıyla gelen ziyaretçiler (20) olmak üzere 27 katılımcı ile yarı yapılandırılmış görüşmeler yapılmıştır. Elde edilen bulgulara, şeyhlik olgusunun bölgede halk ile devlet arasında bir tampon kurum olarak yer aldığı görülmektedir. Bireylerin şeyhe gitme nedenleri arasında gebelik, fiziksel/psikolojik sorunlar, büyü, uyuşturucu madde bağımlılığı, aşiret kavgaları ve cinsel taciz gibi nedenler dikkat çekmektedir. Bu yönüyle de tampon kurumun boşluk doldurma işlevi, sahte şeyhliklerin ortaya çıkışını da açıklamaya yardımcı olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, Din, Şeyhlik, Pierre Bourdieu, Şanlıurfa

Abstract: The phenomenon of sheikhdom dates back to the 11th century with the emergence of Sufism and its institutionalized form, the tariqahs, in the Islamic world. With the dissolution of the principalities and emirates in the Southeastern Anatolia Region in the 19th century, sheikhs became a significant power in the region. The aim of this study is to analyze the factors that have allowed the phenomenon of sheikhdom in Şanlıurfa to exist through the historical process and continue to this day, using Pierre Bourdieu's sociological approach. This study discusses what sheikhdom means for individuals, why they visit the sheikh, and the factors that bring forth fake sheikhs. In this context, using qualitative research methods, semi-structured interviews were conducted with 27 participants, including the Sheik and his family (7) and visitors who come to seek solutions (20) at a sheikhdom house that has been established in Şanlıurfa for many years. The findings suggest that the phenomenon of sheikhdom serves as a sort of buffer institution between the people and the state in the region. Among the reasons individuals visit the sheikh, factors such as pregnancy, physical/psychological problems, sorcery, drug addiction, tribal conflicts and sexual harassment, are particularly notable. In this regard, the filling-the-gap function of the tampon institution also helps to explain the emergence of fake sheikhs.

Keywords: Sociology, Religion, Sheikhdom, Pierre Bourdieu, Şanlıurfa

* Bu çalışma, Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu (TÜBİTAK) tarafından desteklenen 1002-124K747 numaralı (Şanlıurfa'da Bireyler Neden Şeyhe Gider?) projesi kapsamında gerçekleştirilmiştir.

@ Doç. Dr., Harran Üniversitesi, rukenmacit@harran.edu.tr

id <https://orcid.org/0000-0002-9622-2630>

DOI: 10.12658/M0777
insan & toplum, 2025.
insanvetoplum.org

Başvuru: 27.01.2025
Revize: 07.04.2025
Kabul: 17.06.2025
Erken Baskı: 25.07.2025

Giriş

Din, toplumun kutsal olanla ilişkilerini düzenlemesinin yanı sıra, değerlerin, sosyal ilişkilerin şekillenmesi ve normların oluşmasında etkili olan kurumlardan biridir. Din, dünyayı anlama ve kendini o dünyada belirli bir yere yerleştirme modeli olarak fonksiyon görmektedir (Lane, 1959). Marshall (2005) dini, kutsal fikrine dayalı olan ve inananları bir sosyodinsel topluluk içinde birleştiren bir inançlar, semboller ve pratikler bütünü olarak tanımlamıştır.

Berger'e göre din, insanın anlam ve düzen arayışının bir parçası olup ancak beşeri bir girişim olduğu sürece modern bilim tarafından araştırma konusu yapılabilir (Berger, 2005). Dini karakterli sosyal olgu ve olayların bilimi olan din sosyolojisi ise sosyolojinin en köklü dallarından birisidir. Din sosyolojisi, toplumun dini hayatını, din-toplum ilişkilerini ve dini grup ve cemaatleri incelemeyi konu edinmiştir. Dinin günlük yaşamdaki varlığı sadece dindar kişilerin davranışlarını içermediği gibi, konumu da ibadethanelerle sınırlı değildir. Saran'ın (1989) da belirttiği gibi, toplumsal hayatta kabul gören din kurumu, topluma özgü kültürün tüm hakim değerlerine yansır ve bu yolla her türlü inanış ve uygulama kültürünün diğer parçalarını da birbirine bağlar.

Bu çalışmanın konusu olan şeyhlik olgusuna bakıldığında, tasavvufun ve onun kurumsallaşmış biçimi olan tarikatların İslam dünyasında ortaya çıkışı 11. yüzyıla kadar uzanmaktadır. Ocak'a (1997) göre, şeyh adı verilen tasavvuf liderlerinin mutlak otoritesi altında ortaya çıkan ve tarikat/taifa adı verilen bu tasavvufi yapılar tasavvufun farklı bir uzantısıdır. Özellikle Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde beyliklerin/ mirliklerin 19. yüzyılda ortadan kalkmasıyla şeyhler, bölgede önemli bir güç kaynağı olarak ortaya çıkmışlardır. Bölgede oluşan otorite boşluğu, kişilikleriyle şeyhler tarafından doldurulmuştur (Bruinessen, 2003; İlyas, 2017).

Şeyhler, eski bey ve mirlerin ilgilendiği sosyal ve politik sorunların yanı sıra, özellikle kan davalarının çözülmesi ve dini konularda ilgiyi kendilerinde toplayarak hem dini hem de politik güç elde etmeyi başarmışlardır. Sünni çoğunluk arasında başta Nakşilik ve Kadirilik olmak üzere tarikatların yaygınlığı ve bu tarikat şeyhlerinin bölgede köylüler ve kentsel alt sınıflardan gördükleri itibar ilgi çekicidir. Bazı şeyhlerin, çoğu aşiret reisinden daha büyük ekonomik ve politik güçleri vardır (Bruinessen, 2003). Şeyhler, güçlerini Osmanlı Devleti'ne yeri geldiği zaman destek yeri geldiği zaman ise ayaklanma şeklinde göstermişlerdir (İlyas, 2017). Şeyhin kişiliğine duyulan saygının artmasının bir başka sonucu da kendisine atfedilen kutsal statüyü kardeşlerinin ve oğullarının paylaşmaya başlaması ve şeyhliğin kalıtsal bir olgu haline gelmesidir. Mevcut tarikatlardan birinin reisi olmanın tek yolu, o tarikatın reisinden icazet hakkı almaktır.

Şerif Mardin’in (1983) de ifade ettiği gibi, bir yapının nedenini araştırırken en verimli yol, bu yapının toplumun devamı bakımından ne gibi faydalar sağladığını araştırmaktır. Şeyhlik kurumu toplumdaki etkinliğini kullanarak birçok alanda faaliyet yürütmektedir. Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde eğitimin yanı sıra, şeyhlerin kanaat önderliği/danışma merci olma gibi evlenme ve boşanmalarda, ekonomik ve siyasi ilişkilerde önemli roller üstlendiği bilinmektedir. Bu bağlamda araştırmanın amacı, Şanlıurfa’da şeyhlik olgusunun günümüzdeki varlığını sürdüren dinamiklerini Pierre Bourdieu’nün sosyolojik yaklaşımıyla incelemektir. Bu çalışmada, bireyler için şeyhliğin ne ifade ettiği, insanların neden şeyhe gittikleri ve sahte şeyhleri ortaya çıkaran etkenler tartışılmaktadır.

Sosyoloji Çalışmalarında Şeyhlik Olgusu

Literatürde bu alanda yapılan çalışmalara bakıldığında şeyhlik olgusunun sosyolojik boyutunun göz ardı edildiği görülmektedir. Mardin (2015) bu durumu şu şekilde açıklamıştır: Özellikle 19. yüzyılda dini tarikatların ortaya çıkışı ve yeniden canlanması konusunda çok sayıda çalışma yapılmıştır. Ancak pek çok ülkede özellikle Türkiye’de de mezhepler nitelikleri bağlamında ele alınmamış ve “dünya tarihsel gelişiminin” olası bir zemini olarak değerlendirilmemiştir. Bu eserler genellikle tarikat liderlerinin ermişlik hikayeleri çerçevesinde ele alınmıştır (Mardin, 2015). Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere, şeyhlik olgusunu ele alan az sayıda sosyolojik çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalarda da genellikle şeyhlik olgusu tasavvuf (Ülgener, 1981), cemaat ve aşiret (Mardin, 1991; 1992; 2015; Ökten, 2010; Hava, 2017; Özyağlı, 2018) ve halk dindarlığı kavramları (Keskin, 1995; Günay, 2003; Efe, 2017; Güleç ve Bilgin, 2018; Ak, 2018) çerçevesinde bir alt başlık olarak incelenmektedir.

Ülgener (1981) “Dünü, Bugünü ile Zihniyet ve Din-İslam Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı” adlı eserinde tasavvufun bir tek ilkesi olduğunu vurgular; o da ferdin Tanrı katında nefsinin yok etmesidir ve o yokluktaki varlığı bulmasıdır. Bu hedefe ulaşabilmesi için de bireyin bazı yeteneklere ve özel tekniklere sahip olması gerekmektedir. Bunlara sahip olmayanlar için, onlara sahip olan bir kimseye (şeyhe ya da pire) teslim olmaktır. Ülgener’e göre, işte tarikatlar bu şekilde şeyh kabul edilen kimseler çevresinde oluşan insan halkalanmalarından meydana gelmiştir.

Türkiye’de önemli bir din sosyoloğu olan Mardin (1991; 1992; 1993) de tarikatların İslam toplumu için önemli roller oynadıklarını ileri sürmektedir. Mardin, tarikatları ve tasavvufi hareketleri sivil toplum, devlet, siyaset, merkez-çevre ilişkileri, büyük gelenek-küçük gelenek, büyük kültür-küçük kültür, devlet-halk ilişkileri çerçevesinde ele almaktadır. Ökten’in (2010) “İktidarın Sosyolojik Kimliği: Aşiretlerde İktidarın Biçimi ve Kaynakları” adlı çalışmasında da şeyhlik kavramı aşiret olgusu içerisinde

bir detay olarak betimlenmiştir ve şeyhliğin toplumda önemli bir rolü olduğu vurgulanmıştır.

Hava (2017) ise “Tasavvufta Bir Benlik Teknolojisi Olarak Rabita: İskenderpaşa Cemaati Üzerine Bir Çalışma” adlı yüksek lisans çalışmasında tasavvuf geleneğinde rabita kavramını, Foucault’nun kavramsal çerçevesi içerisinde bir “benlik teknolojisi” olarak incelemektedir. Bu çalışmada, şeyhlerin rabita yoluyla eğitim görevine hak kazanabilmeleri için bazı özelliklere sahip olmaları gerektiği belirtilmiştir. Bunun için de öncelikle şeyhin mürid-i kamil olmasının gerekliliği vurgulanmıştır. Özyağlı (2018) da “İsmailî Cemaatinde Kadın Kimliğinin Oluşumu” adlı yüksek lisans tezinde söylem analizi yöntemiyle İsmailî Cemaati’nin kadın üyelerinin kendi kimliklerini hem tarikat özelliklerine hem de cemaat tecrübelerine göre şekillendirdiğini ortaya koymuştur. Bununla birlikte, şeyh ve müritlerinin sembolik etkileşim süreçlerinde her zaman belirli bir jest, ifade ve duygusal durumlara uymaları beklendiği görülmüştür.

Son yıllarda yapılan çalışmalarda ise şeyhlik kavramı daha çok halk dindarlığı kavramı içerisinde dini ziyaret yeri olarak ele alınmaktadır. Bu alanda yapılan ilk çalışmalardan biri olan Keskin’in (1995), “Gelenek ve Modernlik İlişkisi Bağlamında Türkiye’de Ziyaret Olgusuna Sosyolojik Bir Bakış (Keçeci Baba Örneği)” adlı çalışması, gelenek ile modernleşme arasındaki ilişkinin nasıl gelgitlerle dolu gerilimli bir doğaya sahip olduğunu göstermesi yönünden önemlidir. Günay’ın (2003) “Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri” adlı çalışmasında, Kayseri yöresinde, kendilerinde birtakım güç ve kudretler bulunduğuna inanılarak mübarek bilinen ve çeşitli amaç, dilek ve isteklerle ziyaret edilen yerler üzerine halk dindarlığı olgusunun fenomenolojik olarak “mezar, ağaç, aş, su, mevki, ev ve mağara” gibi birtakım varlık ve yapılarda kendini gösterdiği açıklanmaktadır.

Şeyhlik olgusunu ana konu olarak sosyolojik bakış açısıyla ele alan ender çalışmalardan biri Aktaş’ın (2020) “Şeyhlik Kurumunun Sosyal ve Dini Pratikler Üzerindeki Etkileri (Siirt Örneği)” adlı doktora tezidir. Aktaş (2020) çalışmasında ilk olarak şeyhlerin toplumdaki rollerinde köklü değişmelere neden olduğu için bölgedeki idari yapılanmayı açıklamıştır. Bu bağlamda, Osmanlı döneminde yarı özerk yapılar haline gelen Mirlikler ele alınmıştır. Mirliklerin merkezileşme politikaları çerçevesinde tasfiye edilmelerinden sonra şeyhlerin üstlenmiş oldukları yeni roller incelenmiştir. İkinci olarak da katılımcılardan elde edilen veriler çerçevesinde şeyhlik kurumunun sosyal ve dini pratikler üzerindeki etkileri, kanaat önderliği, arabuluculuk, eğitim, siyaset, dini hayat, sosyal hayat, ekonomi ve toplumsal bütünleşme gibi temalar çerçevesinde ele alınmıştır. Ancak bu çalışmada, bölgedeki önemli konular (kadına yönelik şiddet, madde bağımlılığı, ensest vb.) analiz edilmemiş ve şeyhlik olgusunun günümüzdeki varlığını sürdüren dinamikleri açıklanmamıştır.

Yabancı literatürde ise çoğunlukla Kürt coğrafyası üzerine yapılan çalışmalarda şeyhlik konusu dikkat çekmektedir. Bruinessen’in (2003) “Ağa, Şeyh ve Devlet” adlı çalışması Kürt coğrafyası üzerine yapılan önemli ve kapsamlı çalışmalardan biridir. Bruinessen, şeyhlerin kendilerine gösterilen saygı nedeniyle anlaşmazlıklarda bir arabulucu olduklarını, bunun da yine politik etkilerinin artmasını sağladığını vurgulamıştır. Leezberg (2023) ve Soleimani (2016) ise çalışmalarında bu coğrafya içerisinde şeyhlik olgusunun önemini ve Şeyh Sait Ayaklanması sonrası gelişen politik gelişmeleri analiz etmişlerdir. Silverstein (2011) da “İslam ve Modernite” adlı kitabında tarihsel süreç içerisinde şeyhlik olgusunun değişimini detaylı olarak ele almıştır. Cumhuriyete geçiş sürecinde, devletin tarikatlara müdahale etmediğini belirtirken, bu iklimin Şeyh Sait Ayaklanması ile değiştiğini ve ardından tüm tarikatların yasaklandığını ifade etmiştir.

Bu çalışma, literatürdeki diğer çalışmalardan şu yönlerden farklılık göstermektedir:

1. Nitel yöntem ile Şanlıurfa’da uzun yıllardır bulunan bir şeyhlik makamında iki yönlü olarak bir tarafta şeyh ve ailesi, diğer tarafta ise oraya çözüm amacıyla gelen ziyaretçilerle yarı yapılandırılmış görüşme yapılması yönüyle diğer çalışmalardan ayrılmaktadır. Araştırmanın iki yönlü olmasının amacı hem şeyhlik makamının iç dinamiklerini hem de dışarıdan nasıl algılandığını çok boyutlu bir şekilde incelemektir.
2. Bu çalışmanın, şeyhlik makamının sadece dini etkilerini araştırmanın ötesinde “kadına yönelik şiddet, kan davaları, ailevi sorunlar, ensest, psikolojik rahatsızlıklar, madde bağımlılıkları, arazi/aşiret kavgaları” gibi bölgenin sosyal problemlerinin çözümündeki rolünü ortaya koyması açısından da önemli bir yeri bulunmaktadır.
3. Toplumda şeyhlik olgusunun günümüzdeki varlığını sürdüren dinamiklerini ve bir tampon kurum haline nasıl geldiğini ortaya koymaktadır. Sosyolojik çalışmalarda “tampon kurum” kavramı, birey ile devlet arasındaki boşlukları dolduran, sosyal gerilimleri dengeleyen ve geleneksel-toplumsal dayanışma yapılarının modern toplumdaki karşılıklarını temsil eden ara kurumlar için kullanılmaktadır (Berger & Luckmann, 1966).
4. Günümüzde hızla sayıları artmakta olan sahte şeyh figürlerinin ortaya çıkış nedenlerini de analiz ederek, bu sosyal olgunun ardındaki yapısal ve kültürel etkenleri tartışmaya açmaktadır. Bu yönüyle de tampon kurumun boşluk doldurma işlevi, sahte şeyhliklerin ortaya çıkışını da açıklamaya yardımcı olmaktadır.

Pierre Bourdieu ve Kavramları

Bourdieu (Bourdieu & Wacquant, 2003) sosyolojisinde kavramlar bir tür alet çantası gibi, sosyal bilimlerin var olan, ancak yetersiz kalan alt birimlerini açıklamaya yönelik bir işlev görmektedir. Bourdieu’nün en önemli kavramları, bu çalışmada da yararlanılacak olan sermaye ve habitus kavramlarıdır. Bourdieu’nün sosyolojisinde sermaye kavramı tamamen şekil değiştirmiş ve farklı bir tanıma bürünmüştür. O,

toplumsal kökeni farklı sermaye türlerinin varlığına değinir ve sermayeyi ekonomik alanla sınırlamaz. Bununla birlikte, her birey sermaye sahibidir ve aynı zamanda yatırım yapmak isteyen bir yatırımcıdır. Bourdieu sermayenin dört türünden bahseder: Sosyal sermaye, ekonomik sermaye, kültürel sermaye ve sembolik sermaye.

Ona göre, sosyal sermaye, karşılıklı tanıma ve onaylamaya dayanan az ya da çok kurumsallaşmış ilişkiler ağıının sahipliği/tasarrufuyla bağlantılı gerçek ve potansiyel kaynakların birleşimidir. Başka bir deyişle, grup üyeliğine dayalı kaynaklarla ilgili bir şeydir (Bourdieu, 1983). Bu bağlamda sosyal sermaye, grup ilişkilerini, sosyal ağları ve bireysel konumları ifade eder. Dolayısıyla Bourdieu (2006), büyük miktarda sermayeye sahip olmanın her zaman belirli ayrıcalıklara sahip olmak anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Örneğin, bir şeyhin müritleri, cemaat yapısı, diğer şeyhlerle ilişkileri, hatta siyasilere olan bağları, onun sosyal sermayesini oluşturur ve şeyh bu ağlar üzerinden etki alanını genişletir.

Bourdieu'nün çalışmalarında önemli bir yer tutan kültürel sermaye (Bourdieu & Wacquant, 2003), bir mekanda iktidarı elinde bulunduranların eğitim yoluyla ailelere ve dolayısıyla bireylere aşıladıkları yapıdır. Başka bir deyişle, bir tür "bilgi sermayesi"dir (Swartz, 2011). Şeyhler genellikle dini bilgi, tasavvufi gelenek, manevi pratikler, sohbet ve hitabet yeteneği gibi kültürel sermayeye sahiptir. Bu bilgi birikimi ve manevi kültür, müritlerin gözünde onu farklı ve ayrıcalıklı kılar. Ekonomik sermaye ise salt ekonomik kaynakların elde bulundurulması anlamına gelmektedir. Bourdieu'nün Marx'tan alıntılandığı bu sermaye türü gelir ve mülkiyet sahipliğini ifade etmekle birlikte aynı zamanda ekonomik olanın diğer pratiklerle ilişkisi bağlamında anlaşılması üzerine kuruludur. Yani Bourdieu'de ekonomik olan, ekonomik olmayandan bağımsız ve kopuk bir sermaye türü değildir (Göker, 2007). Bazı şeyhler, cemaatin bağışları ya da vakıf gelirleriyle ekonomik sermaye de biriktirebilir. Ancak bu, doğrudan değil, genellikle diğer sermaye türlerinin dönüşümüyle olur.

Şeyhlik kavramı en çok simgesel sermaye üzerinden işler. Şeyh, toplum ya da cemaat tarafından "manevi otorite", "kutlu kişi", "bilge" olarak tanındıkça, bu tanınma kendisine güçlü bir meşruiyet sağlar. Bu meşruiyet, başka türden sermayelere de dönüşebilir. Bourdieu ve Wacquant (2003), bir sınıfın ayrıcalıklarıyla kendini nasıl meşrulaştırdığını, diğer sınıflar üzerinde nasıl egemenlik kurduğunu ve kendini nasıl yeniden ürettiğini analiz eder. Bunun toplumsal aktöre rızasıyla uygulanan sembolik şiddet yoluyla gerçekleştiği sonucuna varmaktadır. Bourdieu'ye göre, sembolik sermaye onaylanmış ve tanınmış ekonomik veya kültürel sermayeden başka bir şey değildir. Bu sermaye, toplumsal alanı yapılandıran güç ilişkilerini güçlendirir (Wallace & Wolf, 2004). Ekonomik, kültürel veya sosyal sermayenin açık ve pratik bir tezahür kazandığında muhatapları tarafından tanınması, bir diğer ifadeyle simgesel

sermayeye dönüşmesi Bourdieu'ye göre simgesel iktidarın kurulduğu momenttir (Koytak, 2024). Simgesel sermaye egemen olan bakış açısını ve düşüncesini ifade eder. Bu görüş genellikle kendini evrensel bir görüş olarak sunar ve bunu topluma devamlı olarak dayatır.

Bourdieu'nün bir diğer önemli kavramı da habitustur. Habitus, insanların sosyal dünyayla etkileşime girdiği zihinsel ve bilişsel yapıları ifade eder. Bireyler, sosyal dünyayı algılamalarına, anlamalarına, değerlendirmelerine olanak sağlayan birtakım içsel şemalarla donatılmıştır. Bireyler uygulamalarını üretirler ve bu uygulamaları şemalar aracılığıyla algılayıp değerlendirirler. Diyalektik olarak habitus, sosyal dünyanın yapılarının içselliğinin ürünüdür (Bourdieu, 1989). Dolayısıyla bireylerin sermaye edinme ve elde tutma yetenekleri öncelikle habituslarını yarattığı eğilimler ve bu eğilimlere karşı bireyin tepkinleri tarafından belirlenir. Bourdieu'nün habitus kavramı, şeyhliğin sadece "öğretilen" bir şey değil, aynı zamanda bedenlenen, içselleştirilen ve kuşaktan kuşağa aktarılan bir gündelik yaşam biçimi olduğunu gösterir. Bourdieu'ye (1989) göre habitus, hem bireyi biçimlendirir hem de birey aracılığıyla toplumun devamlılığını sağlar. Müritlerin habitusları itaat, saygı, manevi bağ kurma, sohbet dinleme, ritüellere katılma gibi davranışlarla şekillenirken; şeyh ve ailesi şeyhliğin nasıl yapılacağını habitusları yoluyla öğrenirler.

Yöntem

Bu çalışmada, nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Nitel araştırma, incelediği probleme ilişkin sorgulayıcı, yorumlayıcı ve problemin doğal ortamındaki biçimini anlama uğraşı içinde olan bir yöntemdir (Klenke, 2016). Grup ve kültürün üyelerinden ayrı ayrı ve birlikte alınan bilgi, görüş ve düşünceler, gerçekleştirilen gözlemlerden, arşivlerden ve literatürden elde edilen bilgilerle karşılaştırılarak sınanır, gerektiğinde alana dönülür, gözlemler, görüşmeler tekrarlanır ve her bir bileşen diğer bileşenlerle olan ilişkileri ve gündelik yaşam pratikleri çerçevesinde değerlendirilir (Kartarı, 2017).

Goffman (1989) katılımlı gözlemi, karşılaştıkları durumlara cevap üretirken, insanların yanında olmak, hayatın insanları şekillendirmesine ve insanların buna tepkisine tanıklık etmek biçiminde tanımlamaktadır. Bu kapsamda nitel araştırmayı, gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama tekniklerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma olarak tanımlamak mümkündür (Yıldırım & Şimşek, 2008).

Bu araştırma Şanlıurfa'da şeyhlik olgusunun günümüzdeki varlığını sürdüren dinamiklerini Pierre Bourdieu'nün sosyolojik yaklaşımı ile analiz etmeyi amaçlamaktadır. Projenin araştırma sorusu/ana problemi, bireyler neden şeyhe

gider şeklindedir. Araştırmanın alt problemleri ise; 1. Bireyler için şeyhlik ne ifade ediyor? 2. Şeyhe kimler gider? 3. Sahte şeyhleri ortaya çıkaran etkenler nelerdir? Araştırmanın teorik çerçevesi Pierre Bourdieu'nün sosyolojik yaklaşımı ve temel kavramlarına dayanmaktadır.

Araştırmanın yapılabilirliğine ilişkin Harran Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu tarafından 2022/199 karar sayısı ile onay alınmıştır. Bu çerçevede, Şanlıurfa'da uzun yıllardır bulunan bir şeyhlik makamında şeyh ile ailesi (7) ve oraya çözüm amacıyla gelen ziyaretçiler (20) olmak üzere 27 katılımcı ile yarı yapılandırılmış görüşme yapılmıştır. Şeyhin ailesinde görüşülen kişiler; şeyh (80 yaşında), eşi (62 yaşında), 4 kızı (22, 25, 30, 33 yaşlarında) ve bir oğludur (20 yaşında). Şeyh ve ailesinin sosyoekonomik düzeyi yüksektir. Şeyh geleneksel medrese eğitimi almıştır ve oğlu da bu eğitimi almaktadır. Şeyhin eşi ilkokul mezunudur. Şeyhin kızlarından biri lisans eğitimini, diğer ikisi de lisansüstü eğitimlerini sürdürmektedirler.

Araştırma içerisinde görüşülen ve çözüm amacıyla gelen ziyaretçiler farklı sosyoekonomik, sosyal ve siyasi özelliklere sahip halktan kişilerdir. Çözüm amacıyla gelen halkın büyük bir çoğunluğu Şanlıurfa'dan ve çevre il ile köylerden gelmektedirler. Bunun yanı sıra Türkiye'nin diğer illerinden ve hatta Avrupa'dan ziyaretçilerin de olduğu bilinmektedir.

Karşılaştırmalar, somut varoluş koşullarını her gün üretmekten hiçbir zaman muaf olamayan bireylerin ve grupların gündelik varoluşlarının dışında bir seviyede anlama sahiptir ve faydalıdır (Godelier, 2022). Bu nedenle araştırma karşılaştırmalı olarak iki gruptan oluşmaktadır: 1. Şeyh ve ailesi. 2. Ziyaretçiler. Araştırma bulguları bu iki grup için ayrı ayrı değerlendirilmiştir. Araştırma soruları da farklılık göstermektedir. Görüşmeler Türkçe yapılmıştır. Görüşmede bulunan bütün ziyaretçiler kadındır. Bu durumun sebebi, mekanın haremlik selamlık yapısı ve araştırmacının da kadın olmasıdır.

Şeyhlik makamı, Şanlıurfa'da Diyarbakır yolu üzerinde İlhan köyü olarak bilinmektedir. Görüşmelerin çoğu, şeyhin evinin de içinde bulunduğu ve misafirlerin de ağırlandığı "Külliyeye" olarak adlandırılan yerde yapılmıştır. Bu binanın ilk katı şeyh, oğlu ve erkek ziyaretçiler içindir. İkinci katında şeyhin eşi, kızları ve kadın ziyaretçiler ağırlanmaktadır. Üçüncü kat ise şeyh ve ailesinin evidir. Araştırmacının kadın olmasından dolayı görüşmeler, ikinci ve üçüncü katta yapılmıştır. Diğer görüşmeler ise külliye gittiklerini ifade eden ziyaretçilerle Şanlıurfa'da farklı mekanlarda yapılmıştır.

Bu araştırmada verilerin analizi içerik analizi ve betimsel analiz teknikleriyle yapılmıştır. Verilerin analizi için öncelikle görüşmelerdeki kayıtlar kodlanmıştır. Elde

edilen veriler ile kategoriler ve alt kategoriler oluşturulmuştur. Temel kategoriler; sosyodemografik özellikler, gündelik yaşam, dini yaşam, bireylerin yaşamında şeyhin rolü, ve diğerleri şeklindedir. Analiz kodlaması araştırmacı tarafından yapılmıştır. Analiz kodlaması, cümle ve paragraf bazlı olarak gerçekleştirilmiştir.

Şeyhlik Ne İfade Ediyor?

Din, temsil ettiği değerler ve normlar aracılığıyla bireylerin sosyal eylemlerine yön vererek toplumsal yaşamı düzenlemede etkili olur. Böylelikle sosyal eylemin gerçekleşme aşamasında etkili olan ortak anlamları paylaşarak kültürün de önemli bir parçası haline gelir. Bourdieu'nün bütün temel eserlerinde şu görüş vardır: Alışkanlıklar, gelenekler, görenekler, inançlar -geçmişin kültürel ve toplumsal mirası- bugüne ve geleceğe dair bireysel ve kolektif tavırları süzgeçten geçirip şekillendirir. Dışsal yapıların etkilerini dolayımıyarak eylemi üretirler (Swartz, 2011). Habitus, bireyleri “düzene dolaysız itaate” yönlendirerek toplumsal ve ekonomik zorunluluğu “erdeme” dönüştürür (Bourdieu, 1990). Bu bağlamda katılımcılara şeyhlik konusunda ne düşündükleri sorulmuştur:

“Manevi olarak onların Allah dostları olduklarına inanıyoruz yani gönülden inanıyoruz. Dualarının makbul olduğuna inanıyoruz. Kimileri inanmıyor ama biz inanıyoruz. Dualarını almak için buraya geliyoruz.” (Ev hanımı, Açık öğretim lise, 41 yaşında)

“Huzur... Buraya geliyoruz, huzur buluyoruz. İçime biraz ferahlık geliyor.” (Ev hanımı, Lise, 44 yaşında)

“Atadan dededen biz böyle gördük. Allah'ın dostudur. Biz böyle bildik.” (Ev hanımı, Okula gitmemiş, 57 yaşında)

“Rabbim nasip edecek. Biz Rabbimden istiyoruz. Ama burası da bir vesile oluyor. Rabbimin onlara verdiği bir hikmet.” (Ev hanımı, Lise, 42 yaşında)

Külliye gelen ziyaretçilerde dikkat çeken noktalardan ilki, ziyaretçilerin şeyhe ve ailesine olan saygı ve inançlarıdır. Davranışları ve konuşmaları ile de bunu sık sık dile getirmektedirler. Külliye gelmek bazı istisnalar dışında ziyaretçilerin çoğu için babadan, dededen gelen bir ritüeldir. İkinci olarak, ziyaretçilerin özellikle küçük de olsa bir şey yemek istemeleri dikkat çekmektedir. Bu durum şifa vereceğine inanılan yemek anlamına gelen “teberik” kelimesi ile açıklanmaktadır. Bu durum Şanlıurfa'nın misafirperverlik anlayışı ile de birleşince ziyaretçilere genellikle bir şeyler ikram edilmektedir.

Şeyhin ailesinin şeyhlik kavramına bakış açısı değerlendirildiğinde bunun ziyaretçilere göre daha rasyonel olduğu görülmektedir. Bazı katılımcıların açıklamaları dikkat çekicidir:

“Açıkçası öyle oturup saatlerce Kur’an okumak falan değil. Her şeyden önce ben bunu yıllardır görüyorum ki devlet ile özellikle kırsal kesimde olan halk için bir iletişim noktası.” (Şeyhin kızı, Yüksek lisans öğrencisi, 24 yaşında)

“Çok uhrevi şeylerle bağdaştıran var. Ama ben daha çok bu kriz anlarında özellikle toplumu yönlendiren bir lider olarak bakıyorum. Çünkü mesela babamın bir görevi kan davalarını arabuluculuk ile çözmek. Ya da işte bir dönem okula gidecekler mi kızlar diye gelip danışılan kişi. Hani akıl alınan kişi. Eskideki yaşlı kavramıyla ben bağdaştırıyorum, yaşlı, bilen, danışılan kişi olarak.” (Şeyhin kızı, Lisans öğrencisi, 21 yaşında)

“Geçen bir video izlemiştim. Diyor ki evrende biz elektromanyetik varlıkları. Elektrik alıyoruz, elektrik veriyoruz, bir frekans ağıımız var. Tasavvufi açıdan da baktığımız zaman insanların bir kaybolma dönemi oluyor, bir arayışta olduğu dönemi oluyor. Evet ben şeyhlerin, dervişlerin, evliyaların yol göstericiler olduklarını düşünüyorum. Ama X evliyası herkese hitap edecek diye de bir şey yok. Onun frekansı ile uyuşan diğer frekansları bulması gerekiyor. Mesela benim gönlümü açan bir yer, başkasının bir Fatima okuyup geçeceği bir yer olabilir. Yani meşrep ile alakalı.” (Şeyhin kızı, Yüksek lisans öğrencisi, 30 yaşında)

Şeyhin ailesinin vurguladığı nokta, şeyhlik kavramının aslında halk ile devlet arasında bir tür danışma merci konumunda tampon kurum olarak görev almasıdır. Peter L. Berger ve Thomas Luckmann (1966), “*Gerçekliğin Sosyal İnşası*” adlı eserlerinde, bu tür kurumların bireylerin toplumsal gerçeklik algılarını şekillendirmedeki rolünü vurgular. Özellikle modernleşme süreciyle birlikte resmi kurumların ulaşmakta yetersiz kaldığı alanlarda, geleneksel otorite figürleri (örneğin şeyhler) bireylerin yönelimlerinde belirleyici olmaya devam etmektedir. Bu çalışmadan da anlaşılabileceği üzere ziyaretçiler şeyhten keramet beklemekten çok problemlerinin çözümü için arayış içerisindeyler.

Bunun yanı sıra, aslında diğer insanların pek de farkında olmadığı ama içerdense gözlemlendiğinde külliyede yaşamın oldukça zorlayıcı olduğu görülmektedir. Görüşmelerde şeyhin ailesinin sorumluluk olarak ifade ettikleri durum aslında budur. Her gün ve her saat, gece yarısı da dahil olmak üzere ziyaretçiler gelebilmektedir. Problemlerinin çözüleceğine dair yüksek beklentiyle gelmeleri karşı tarafta da bir sorumluluk hissi yaratmaktadır. Ayrıca, gözlemlendiğinde açıkça görülen, şeyh ve ailesi bunu dile getirmese de psikolojik hastalar, uyuşturucu madde bağımlıları gibi kişilerin de istedikleri zaman gelebilmeleri aslında güvenlik zafiyetine de sebep olabilecek bir durumdur.

“Sorumluluk... Sorumluluk. Yani sürekli birilerinin kontrolünde olman ne kadar sağlıklı? Mesela dışarıda bir yerde bir yemek yerken bile... Çünkü insanlar diğerlerine baktığı gözle sana bakmıyorlar.” (Şeyhin Eşi, İlkokul Mezunu, 55 yaşında)

Bu düzene nasıl dayanıyorsunuz diye sorulduğunda şeyh şu şekilde cevap vermiştir:

“Herkes ailesinden gördüğünü devam ettirir. Eskiden daha da fazlaydı. Şöyle daha fazlaydı. Eskiden araba yoktu, hayvanlarla geliyorlardı. Gece de kalıyorlardı. İnsanlara yer buluyorsun da hayvanlara nerede yer bulacaksın? (Babanızdan günümüze değişen neler var?) İnsanların itikadı azaldı. Dürüstlük kalmadı. Menfaat çok ön plana çıktı. Onun içindir şair (Mehmet Akif Ersoy) bile söylemiş: Aldanma insanların samimiyetine. Menfaatleri gelir her şeyden önce. Vaat etmeseydi Rabbim cenneti; O'na bile etmezlerdi secde” (Gülüşmeler).

Şeyhin, “Herkes ailesinden gördüğünü devam ettirir.” ifadesi, dini otoritenin nesiller boyunca sorgulanmadan içselleştirildiğini ve bir habitus biçiminde yeniden üretildiğini gösterir. Ancak bu aktarım süreci, Bourdieu'nün “simgesel şiddet” kavramıyla da doğrudan ilişkilidir. Simgesel şiddet, bireylerin üzerindeki tahakkümün açık baskı yoluyla değil, rızaya dayalı bir şekilde, kültürel ve sembolik araçlar aracılığıyla kurulmasıdır. Şeyh, toplumun dini ve kültürel kodlarını kullanarak kendisini “Allah'ın dostu” ve “duası makbul kişi” olarak konumlandırmakta; böylece halkın rızasını alarak otoritesini meşrulaştırmaktadır. Bu süreçte şeyhin geçmişe yaptığı vurgu (eskiden daha fazlaydı, itikat azaldı) hem mevcut otoritesinin sorgulanmasını önlemeye hem de nostaljik bir bağ kurarak hakimiyetini sürdürmeye hizmet eder. Halk ise bu otoriteyi sorgulamadan kabul eder; çünkü bu ilişki, kültürel olarak meşrulaştırılmış ve içselleştirilmiş bir inanç düzeni içinde sunulur. Böylece şeyhlik makamı, simgesel şiddetin etkisiyle görünürde gönüllü ama gerçekte güçlü bir tahakküm ilişkisini devam ettirir.

Ayrıca, ziyaretçilerin şeyhe ve külliye yönelik tutumları, sadece bireysel inançla açıklanamayacak kadar köklü bir kültürel aktarımın ve kolektif hafızanın ürünüdür. Aynı zamanda, şeyh ailesinin özellikle genç bireyleri aracılığıyla ortaya konan daha rasyonel ve işlevsel bakış açıları, bu geleneksel yapının zamanla nasıl dönüştüğünü ve modern toplumla nasıl yeniden anlamlandırıldığını göstermektedir. Şeyhlik, bir yandan toplumsal düzenin taşra ölçeğinde sürdürücüsü olurken, diğer yandan manevi boşlukları dolduran bir rehberlik kurumu olarak da varlığını sürdürmektedir. Bu yönüyle şeyhlik, hem bireysel hem de kolektif düzeyde şekillenmiş bir habitusun günümüzdeki iz düşümüdür.

Bireyler Şeyhe Neden Giderler?

Durkheim'ın (2011) da belirttiği gibi en basit dinlerden başlayarak, kutsal varlıkların en temel görevi, olumlu eylemle hayatın normal seyrinin devam etmesini sağlamak olmuştur. Her ne kadar yöre halkının çoğunluğu modernliğin getirdiği maddi kültüre

sahip olsa da yaşam şeklini feodal yapının düşünce şekline göre yaşamaktadır. Bölge halkının genel anlamda en büyük korkusu, sosyal problemlerinin diğer insanlar tarafından bilinmesidir. Bunun en önemli sebebi, toplum içerisinde bir bireyin probleminin sadece onun problemi olarak görülmemesi ve bütün ailenin, hatta bulunduğu aşiretin damgalanmasına neden olabilmesidir.

Bu anlamda şeyhler halk için bir sığınma kapısı olarak görülmektedir. Halk hem dini hem de kültürel anlamda anlattıklarının şeyhten çıkmayacağına inanmaktadır. Şeyh ve ailesi de anlatılanların herhangi bir yerde duyulması sonucunda neler yaşanabileceğinin sorumluluğunun farkındadırlar. Bu bağlamda, bireylerin şeyhe gitme nedenleri de aslında bölgenin sosyal problemlerini ve sosyolojik yapısını açıkça ortaya koymaktadır. Araştırma çerçevesinde hem şeyh ve ailesine hem de diğer ziyaretçilere bireylerin neden şeyhe gittikleri sorusu sorulmuştur.

Gebelik

Günümüzde hala bu bölgede çocuk sahibi olmak ve özellikle de erkek çocuk sahibi olmak aileler için imtiyazlı ve arzu edilen bir durumdur. Bunun neticelerinden biri olarak da Şanlıurfa toplam doğurganlık hızının en yüksek olduğu il olarak öne çıkmaktadır (TÜİK, 2023). Bu araştırma sürecinde de şeyhlik makamına çocuk sahibi olmak ve özellikle erkek çocuk sahibi olmak için gelenler azımsanmayacak kadar fazlaydı.

“Hamileyken birkaç kere geldim. (Hamileyken neden geldiniz?) Hamileyken (düşünüyorum) biz şuna inanıyoruz: Buranın duasıyla erkek olacağına inanıyoruz. Dualarını almak için buraya geldik. Çok şükür oldu. İsimlerini de koyduk (Şeyhin adını). Hatta ablam da gelmişti. Onunkiler de dört kızdı. Beşinci erkek oldu. Sadece çocuk için değil, birçok manevi şey için. İnandık mı oluyor yani.” (Ziyaretçi, Ortaokul Mezunu, 45 yaşında)

“Bebek için gelmiştik. (Sadece 8 aylık evlisiniz. Çok erken değil mi?) Erken ama aile... Aile (Eşinin ailesi) bebeğimiz olsun istiyor. (Burada ne yaptılar?) Yere yattım belime bastılar (Bebek için yapılan bir ritüel). (Ne kadar süre çocuğunuz olmazsa doktora gidersiniz veya doktora gider misiniz?) İlerde çok olmazsa giderim.” (Ziyaretçi, Lise Mezunu, 21 yaşında)

“Akrabayız ama buraya gelmek kısmet olmamıştı. Yeni evliydim. (Şeyhin Eşi) Beni rüyasında görmüştü, kızı söyledi. Biraz daha zaman geçti. Yine rüyasında görmüş. Annem de kızım gitsene, demek ki seni çağırıyorlar dedi. Bir perşembe akşamı eşimle geldik. Sonra dualarını alıp gittik. (Size ne söylediler?) Zeytinyağı ile kuru inciri koy, onu bekle. Aç karnına kuru inciri bir tatlı kaşığı ye dedi (Şeyhin eşi). (Başka bir şey yapıldı mı?) Gittiğimde uzandım, belime şeyh değnekle 2-3 kere vurdu o kadar. Hatta ben hamile kalınca kendi doktoruma gittim. Çok şaşırdı.” (Ziyaretçi, Lise Mezunu, 44 yaşında)

Katılımcıların ifadeleri toplumdaki erkek egemen yapıyı gözler önüne sermektedir. Kadınların bu kadar çok çocuk sahibi olmalarının en önemli sebebi erkek çocuk sahibi olmak için doğurmaya devam etmeleridir. Bazı katılımcıların ise yeni evli ve genç olmalarına rağmen çocuk için şeyhe gelmeleri kadınların üzerinde doğurganlık konusunda nasıl bir aile baskısı olduğunu da göstermektedir. Günümüzde bu bölgede hala kısırlık hem kadın hem erkek için gizlenmesi gereken bir damga olma özelliğini korumaktadır. Goffman'ın da (2014) belirttiği gibi sosyal ve bireysel kimlik, her şeyden önce kimliği söz konusu edilen kişiye ait ve diğerlerinin taşıdığı anksiyete ve tanımların bir parçasıdır. Bunun yanı sıra, ziyaretçilerin çocuk sahibi olduktan sonra çocuklarına şeyhin adını ya da şeyhin babasının adını koyma ritüelleri de aslında şeyhliğe karşı geliştirdikleri bir tür biat etme kültürü olarak görülebilir.

Fiziksel ve Psikolojik Sorunlar

Şanlıurfa ve çevresinde sağlık hizmetleri geçmişe göre her geçen gün gelişim göstermesine rağmen Şanlıurfa'nın çevre ilçe ve köylerinde özellikle sağlık hizmetlerinin görece daha az olduğu yerlerde hala sağlık problemleri için şeyhlere gitmek gibi bir öğrenilmiş davranış örüntüsü görülmektedir. Bourdieu'ye (1990) göre habitus, bireylerin sosyalleştikleri süre içinde az çok bilinçsiz bir şekilde içselleştirilmiş ve benimsenmiş bir idrak (dünyanın nasıl algılanacağına dair), değerlendirme (nasıl değerlendirileceğine dair) ve eylem (nasıl davranılacağına dair) şablonlarından meydana gelir. Şeyh ve ailesinin bedensel ve psikolojik sorunlar nedeniyle gelen ziyaretçiler konusundaki ifadeleri şu şekildedir:

"Hastane kültürü yok. Civar köyden geliyor, dokunsan geçecek sanıyor. O da bir ümit. Annem diyor ki; bir şey diyemezsin, kadın ne ümitle gelmiş, çocuğunu getirmiş, ister mi ki bu saatte hani kalsın gelsin. Koskoca 25 yaşındaki kızı sırtına almış gelmiş annesi, bir şey diyemiyorsun. Bakıyorsun iyileşiyor da, o kadar inanarak geliyor yani." (Şeyhin Kızı, Lisans öğrencisi, 21 yaşında)

"Mesela Fransa'dan, hiç unutmuyorum, doğru dürüst Türkçe bilmeyen bir kadın getirmişlerdi ama Türk asıllılar. Lavaboya gittiğinde bile duş ahyormuş kadın. Derileri hep soyulmuştu ve ben kadının farklı bir hastalığı olduğunu düşünmüştüm ama meğerse temizlik hastası ve gerçekten iyileşmiş. Belki de onay bekliyor dini birinden. Sen kirli değilsin, lavabodan çıkınca haram işlemiyorsun. Belki de bunu duymak istiyor." (Şeyhin Eşi, İlkokul Mezun, 55 yaşında)

"Mesela eskiden babamın babasının yerinde sadece delilere ayrılmış odalar varmış. Deliler üstleri parçalanmış, anne babasını tanımayan, sağa sola saldıran halde gelirlermiş sabah mesela kalkarlarmış. Gayet normal bir insan halinde. Onlar orada kendilerine ait yerde yıkanır, temiz kıyafetler verilir, dedemin elini oper giderlermiş mesela." (Şeyhin Kızı, Yüksek lisans öğrencisi, 30 yaşında)

Katılımcıların ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, özellikle psikolojik rahatsızlık için gelen ziyaretçiler yoğunluk göstermektedir. Bazen şehir dışından ve hatta Avrupa'dan Türk hasta ziyaretçilerin de geldiği gözlemlenmiştir. Ziyaretçiler arasında hiç doktora gitmeyip sadece şeyhe gelen olduğu gibi hem doktora gidip hem de şeyhte şifa arayanlar da bulunmaktadır.

“Bazen manevi sıkıntılar oldu mu geliyoruz. Faydasını da görüyoruz. İlk ben oğlumda gelmiştim. O da bazı sıkıntılar yaşamıştı. Korku falan. Hala da korkular var. Mesela 17 yaşında tek başına yatamaz erkek olduğu halde.” (Ziyaretçi, Öğretmen, 46 yaşında)

“Faydasını görüyoruz, en azından o anlık da olsa bir rahatlama. İşte bir huzursuzlukla geliyor sun, içindeki sıkıntı geçiyor. Onun için geliyoruz” (Ziyaretçi, Öğretmen, 28 yaşında)

“Kızımın problemi, takıntıları vardı ilk önce. Ondan sonra da bu okuldaki problemler başladı. Şu anda onuncu sınıf. Kaç okul değiştirdik...2 ay önce okulunu değiştirdi. Bu ay tekrar. (Psikoloğa götürdünüz mü?) Üç yıl önce gittik evet, küçükken ilk önce şurup başladı ondan sonra tekrar doktora götürdük, bu sefer Lustral (ilaç) var ona başladık. Psikoloji bozulunca beyin farklı şeyler yapıyor. En azından hem burada manevi bir huzur için hem de tekrar yanında da doktora da götüreceğim. Artık hangisi nerede fayda görecektir Allah bilir. Yani ikisini de yapacağım. Evet, çünkü baş edemiyorum ben.” (Ziyaretçi, Ev hanımı, 45 yaşında)

Bourdieu'ye (1990) göre, kimi zaman toplumsal dünyanın değişime uğradığı ancak habitusa bağlı davranışlar bu değişikliklere ayak uydurmaksızın devam ettiği vakit, bir histerezis etkisi ortaya çıkar. Histerezis, bir etkinin sebebi ortadan kalktığı halde süregelmesine işaret eder. Bireylerin sağlık hizmetlerinin olmadığı zamanlarda geliştirdikleri şeyhe gelme ritüellerinin, bölgeye sağlık hizmetleri gelmesine rağmen hala devam ediyor olması Bourdieu'nün deyimiyle bir tür histerezistir.

Büyü

Malinowski (2000) “Büyü, Bilim ve Din” adlı çalışmasında büyüyü şu şekilde açıklamıştır: Sosyoloji büyü'nün araştırılmasıyla uğraştığında onun hala egemen olduğu yerlerde, büyük bir düş kırıklığıyla saf pratik nedenlerden ötürü yapılan, olgunlaşmamış yüzeysel bir inanç tarafından yönlendirilen ve basit, monoton bir teknikle uygulanan çok kuru yavan, hatta hantal bir sanat bulur. Malinowski (2000) büyü kavramını dinden ayırırken büyüyü bir amacın aracı olarak yapılan saf pratik eylem olarak ifade etmiştir. Bu çalışmada da büyü bozdurmak için gelenlerin sayısı azımsanmayacak kadar çoktur. Şeyhin eşi büyü bozdurmak amacıyla gelen ziyaretçileri şu şekilde anlatmıştır:

“Yabancı ülkeden gelmişler bize büyü yapıldı diyorlar ama kadınların ağzı o kadar net ki bize büyü yapıldı. Şu evi aldık huzur görmedik. Zaten Allah bize büyüün kesinlikle yasak olduğunu söylemiş. Büyü yapanın kesinlikle iflah olmayacağını söylemiş. Allah korusun böyle bir şeyden şüphelendiğinizde veya gördüğünüzde çözümünü de söylemiş. Felak suresi, Nas suresi. Ekstra bir güce gitmenin bir mantığı var mı? Bozmak için gidip oraya buraya para verip bir şeyler yaptırmanın bir mantığı var mı?” (Şeyhin Eşi, İlkokul Mezunu, 55 yaşında)

Çalışma sürecinde, şeyh ve ailesi büyü konusunda çok net açıklamalar yapmıştır. Bu konunun Kuran-ı Kerim’de açıkça ifade edildiği ve tartışmaya açık bir yönünün olmadığına dair hemfikirler. Bu noktada ziyaretçilerle ilgili olarak iki nokta dikkat çekmektedir. Birincisi, insanlar başlarına gelen olumsuzlukları kendilerinin üstünde büyü gibi mistik güçlere dayandırarak psikolojik olarak kendilerini rahatlatmaktadırlar. İkincisi ise ya Kutsal Kitabı okumamakta ya da Arapça okudukları için ne anlatıldığını anlamamaktadırlar. Bunun sonucu olarak da farklı yerlerde çözüm aramaktadırlar.

Ailevi Sorunlar

Şeylik makamına bireylerin gelme nedenlerinden bir diğeri de ailevi sorunlarına çözüm bulmaktır. Özellikle kadınlar eşleri ile ilgili problemlerini (aldatma, boşanma, şiddet vb.) ya da aile üyelerinin evlilikleri gibi önemli konuları şeyhe ve ailelerine danışmaktadırlar. Bu konuda katılımcıların açıklamaları dikkat çekicidir:

“Evlilikte çok danışıyorlar, mesela geçen hafta sonu kadın diyor ki benim oğlum namaz kılar, istediği kişi başı açık, istediği kişi bizim aile olmuyor. Çocuğumun önünü açayım mı açmayayım mı? Şimdi biz, çocuk işte gider başkaldırır şöyle yapar tam kaybedersiniz diyoruz.” (Şeyhin Kızı, Açık öğretim üniversite mezunu, 35 Yaşında)

“Şiddet için gelen çok. Özellikle şiddete uğrayıp açıklayan ve boşanayım mı boşanmayım mı diye de çok geliyorlar. (Onlara ne söylüyorsunuz?) Şimdi biz boşan diyemeyiz. Çünkü toplumun belirli bir algısı var boşanmaya karşı. Boşan desek gelmeyecek de düzelmeyecek de. Ama biz mesela şey diyoruz. Boşanmak Allah’ın sevmediği ama kabul gördüğü bir helaldir vs. Bakıyor annem, kadın da mesela çok işte ses çıkarıyor ya da kadın şiddeti tetikleyecek bir şey yapıyor. Annem şey diyor, abdest al. Odana git, iki rekât namaz kıl. Halbuki o sakinleştirme, sinirlendiğinde biraz uzaklaş, taktik gibi. Hala geçmediyse bir Yasin oku. Sonra kocanın yanına git bu şekil. Ama mesela bakıyorsun adam gerçekten problemlidir. Olmuyorsa kızım çekme sana da yazık.” (Şeyhin Kızı, Yüksek lisans öğrencisi, 24 yaşında)

Katılımcıların ifade ettiği gibi, şeyh ve ailesi ailevi problemlerde bireyler arasında bir şekilde orta yolu bulmayı amaçlamaktadırlar. Hatta zaman içerisinde dini unsurları da kullanarak çeşitli taktikler geliştirmişlerdir. Örneğin şiddet gören kişiye dua ve namazı önererek aslında şiddet durumunda kadının bir şekilde güvenli ortama

geçerek kendisini korumasını sağlamaktadır. Şeyh ve ailesinin önerdiği bu ve benzeri stratejilerin ne kadar bilinçli düşünüldüğü anlaşılamasa da bunlar gerçek hayatta karşılığı olan işlevsel yöntemlerdir. Bu noktada, bölgede kadının konumu ve devletin kadınlara yönelik şiddeti çözmedeki yetersizliği düşünüldüğünde, ailede yaşadıkları şiddet ve diğer problemlerde kadınlara şeyhlik makamı dışında bir çözüm bırakılmadığı açık ve net görülmektedir.

Eğitim Sorunları

Günümüzde hala Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde kız çocuklarının okutulmaması ve erken yaşta evlendirilmesi önemli sosyal problemlerden biri olarak göze çarpmaktadır. "Baba Beni Okula Gönder" gibi birçok sosyal proje bu sorunu çözüme kavuşturmak için yapılmıştır ancak bu çalışmalarla birlikte önemli gelişmeler görülse bile hala bu sosyal problemin devam ettiği katılımcıların ifadelerinden anlaşılmaktadır:

"Mesela nasıl söyleyeyim bir dönem gerçek manada kızımızı okula gönderelim mi? Yani hala öyle. Kızım yurtta kalsın mı? İşte oğlumuz medreseye mi gitsin, üniversiteye mi gitsin? Erkekler için de bu geçerli." (Şeyhin Kızı, Lisans öğrencisi, 21 yaşında)

Çalışmanın yapıldığı makamdaki şeyh, altı kızından ikisinin yüksek lisans ve birinin de lisans okuyor olması ile aslında bölgede bu konuda iyi bir rol model olarak görülmektedir. Bu durum ilk zamanlarda tepkiye yol açsa da zamanla şeyhin "Modern Şeyh" olarak anılmasına neden olmuştur. Zaman içerisinde eleştirenlerin de kız çocuklarını okutmaya başlamaları aslında bölgede saygı duyulan kişilerin rol modelliğinin sosyal politika uygulamaları kadar etkili olduğunu göstermesi yönünden önemlidir.

Uyuşturucu Madde Bağımlılığı

Bölgenin en önemli sosyal problemlerden bir diğeri ise uyuşturucu madde bağımlılığıdır. Literatürdeki çoğu araştırma (Berke ve Hernton, 1977; Becker, 2013) madde kullanımının amacını, bireylerin rahatlama ve endişeden uzaklaşma isteği olarak açıklamaktadır. Birçok sosyal problemde olduğu gibi madde kullanıcıları ve aileleri de şeyhlik makamında çözüm aramaktadırlar. Şeyhin ailesi bu konudaki deneyimlerini şu şekilde açıklamıştır:

"Diyorlar ki çocuğum bozulmuş. Buradan başlıyor hikaye. En sonunda öğreniyoruz ki uyuşturucu bağımlısı. Çocuğumuzu buraya bırakalım mı? O sosyal çevresinden uzaklaş-tıralım. Ya da işte çoğunlukla onlar belirli merkezlere götürmeyi kabul etmiyorlar. Ama onlara yönlendiriyoruz." (Şeyhin Kızı, Lisans öğrencisi, 21 yaşında)

"Genç bir kız geldi ve baygın. Ama kız horluyor, annem farkında bizim de korkmamız-dan korkuyor. Kıza tokat atıyorlar, uyanmıyor, kolonya koklatıyorlar uyanmıyor, an-

nem en son dedi ki dezenfektan kokusu daha keskin belki uyanır, kız horlamasa biz kızı öldü sanacağız. Öyle söyleyeyim ama bayılma olmadığının da farkındayız, daha sonra annem kadını çekti, dedi ki bu kız bir şey kullanıyor. Kadın, ailece kullanıyoruz dedi. Yani ben kullanmıyorum ama benim bütün çocuklarım, eşim kullanıyor. Eroin dedi galiba. Annem dedi ki peki niye doktora götürmüyorsunuz? Kadın diyor ki doktora götürsem, kanında bir şey çıksa adımız çıkar. Annem de döndü dedi ki, kızı hastaneye götürün. Yani keramet beklemeyin.” (Şeyhin Kızı, Yüksek lisans öğrencisi, 30 yaşında)

“Valla metamfetamin, değil mi? Doğru mu söylüyorum. Onu kullananlar da geliyor. Diyoruz ki sen buradan çıkmak istiyor musun? Evet, beş gün bu camidesin, zikir yapacaksın, yemeğini de biz getireceğiz. Suyunu, çayını. Sen ibadetine bak, tuvalet orası, bu medreseden çıkmayacaksın. (Krize girmiyorlar mı?) Allah’ın bir hikmeti mi bilmiyorum. Hiç krize girmediler yanımızda.” (Şeyhin Oğlu, İmam Hatip açık öğretimi, 17 yaşında)

Wanke ve arkadaşlarının (2022) belirttiği gibi, Şanlıurfa’da her ne kadar madde kullanımı yaygın olsa da bu durum toplum tarafından kabullenilmeyen güçlü bir tabudur. Tabu olmasından dolayı madde kullanıcıları aileleri tarafından hastane ya da AMATEM gibi kuruluşlar yerine şeyhlik makamına getirilmektedirler. Bireyin madde kullandığının çevresi tarafından bilinmesi durumunda sadece o birey değil, bütün ailesi damgalandığı için bireyin madde kullanımı bir sır olarak saklanmaktadır. Öyle ki ziyaretçiler çocuklarının bağımlı olduklarını şeyhe ve ailesine direkt söylememektedirler, onun yerine “bozulmuş” kelimesini kullanmaktadırlar.

Aşiret Kavgaları

Şanlıurfa’da bireylerin önemli bir bölümü kendisini bir aşirete mensup olarak tanımlamaktadır. 2004 yılında Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde yapılan bir anket çalışmasında, Şanlıurfa’dan ankete katılanların %42,3’ü kendisini bir aşiret üyesi olarak tanımlamış olup, bu oran bölgedeki en yüksek orandır (Erkan, 2005). Karasu’nun (2017) “Kentsel Mekanda Suç Korkusu-Şanlıurfa Örneği” adlı çalışmasında da Şanlıurfa’da bireylere en çok tedirgin oldukları konular sorulduğunda ikinci sırada %13,9 ile aşiret mensupları cevabı alınmıştır. Şeyhin ailesi aşiret kavgalarındaki rollerini şu şekilde ifade etmişlerdir:

“Babam neçek takıyor, böyle eşarp gibi bir şey, beyaz. Bir gün geldim, babamın neçeği böyle uzun olur. Şurada bir düğümü var böyle. Dedim baba bu düğüm ne? Kızım açma dedi. Adamın biri geliyor, büyük zat herkes diyemez. Benim davamı çöz. Çünkü küçük şeyse zaten konuşarak hallediyorlar. Ondan sonra bu düğüm artık senin problemin çöz. Ritüele bakar mısınız? Orada bir düğüm var, orada bir sorun var ve bunu sen çözeceksin.” (Şeyhin Kızı, Yüksek lisans öğrencisi, 24 yaşında)

“Şöyle, nasıl polisi arıyorsun? Onlarda arayıp babama koş gel diyorlar. Ben babamın gece üçte uçak bileti alarak havaalanına gidip başka şehirlere uçtuğunu bilirim. Şimdi ortada bir güven var. Zaten senin bir yanda da toplumdaki vasfın, onun zaten oraya gitmesi lazımdı. O bir görev artık.” (Şeyhin Kızı, Lisans öğrencisi, 21 yaşında)

“Kan davalarında babamın babası, dedesi çok etkinlermiş. Mesela zamanında iki büyük aile birbirlerine girmiş. Babamın dedesi aracı olmak için gidiyorlar ama iki taraf da demiş ki Allah bir, biz birbirimize gireceğiz. Hatır matır kabul etmiyoruz. Mesela dedem o zaman çok kırılmış. Giderken de demiş ki böyle yaparsanız benim arkamdan ekin bitmez. Gerçekten arkasından ekin bitmemiş.” (Şeyhin Kızı, Yüksek lisans öğrencisi, 30 yaşında)

Durkheim (2011), dini belli bir sosyal yapıyı güçlü bir şekilde takviye eden, grubun mevcut kurallarına, değerlerine mutlak ve kutsal bir hakimiyet vermek suretiyle sapmaları engelleyen, değişmeyi sınırlandıran bir unsur olarak görür. Geçmişten günümüze, aşiret kavgaları konusunda bölgede devletin güvenlik sağlamadaki eksiklikleri şeyhlerle giderilmiştir. Şeyhlerin, aşiret kavgalarında aracı kişiler olmaları toplumdaki siyasi ve dini statülerini pekiştirmiştir. Şeyhin dediklerine uyulmaması durumunda yaşanan olayların anlatıldığı hikayeler de toplumun şeyhlere biat etmesi gerekliliğini vurgulamaktadır.

Cinsel Taciz ve Ensest

Dünyada ve Türkiye’de de cinsel taciz ve ensest olaylarının çoğunluğu gizli kalmaktadır. Çocukluk dönemi cinsel istismarlarının büyük bir kısmını çocuğun aile içindeki cinsel istismarı, ensest oluşturmaktadır (WHO, 2003). Araştırma çerçevesinde, şeyh ve ailesine cinsel taciz ve ensest vakalarının gelme durumları sorulmuştur:

“Geldi işte dedi ben seninle konuşacağım (bir ziyaretçi). Konuş, ne oldu dedim. Adam 45 yaşında ağlıyor. Meğerse küçükken babasının arkadaşının cinsel istismarına uğramış. Sekiz buçuk sene. Ondan sonra diyor ki beni dövüyordu diyor benim babam. Ağlamam geliyor. Yapamıyorsun.” (Şeyhin Oğlu, İmam Hatip açık öğretim, 17 yaşında)

“Başka birisi. Bu da abisi evli, beş altı çocuğu var abisinin evinde. Sürekli abisi onla beraber oluyor yani. Bu lafları unuttur musun sen?” (Şeyhin Eşi, İlkokul Mezunu, 55 yaşında)

“Akli dengesi bozuklar çok geliyor bize ama bu bölgede nedense kimsenin de akli dengesi durduk yere bozulmuyor. Deli denilenlerin altında yatan hikayeleri hiç unutmuyorum. Bir kız getirmişlerdi, deli olduğunu söylüyorlardı ve tırnaklarının kenarındaki böyle etler hep yenmişti ve tırnaklarını sürekli yiyor dediler ve sonradan olmuş. Meğerse kız tecavüze uğramış ve çok yakınında kuzeni miydi, sanırım kuzeni idi. O günden sonra kız hep tırnaklarını yiyor, travma yaşamış. Bir zaman geçti bir güven ortamı oldu, arka odada hıçkıra hıçkıra ağlayarak anlattı ve ben bunu hiç unutamıyorum.” (Şeyhin Kızı, Yüksek lisans öğrencisi, 24 yaşında)

Şanlıurfa gibi kapalı toplumlarda cinsel taciz ve ensest vakalarının yetkili yerlere şikayet edilme ihtimalleri oldukça düşüktür. Fiziksel tehditlerin yanında olayın ortaya çıkmasının bireyin kendisi ve ailesi üzerinde oluşturacağı toplumsal baskı da sessiz kalmalarına neden olmaktadır. Aslında bireyler yaşadıkları durumu anlatmak

ya da danışmak amacıyla şeyhe gitmemektedirler. Genellikle yaşadıkları durumu kaldıramayıp psikolojik problemler yaşayan bireylerin aile ve çevreleri tarafından şeyhe getirilmeleri ve yaşadıklarını anlatmaları sonucunda ortaya çıktığı gözlemlenmiştir. Ancak şeyh ve ailesi iyi niyetli olsalar bile böyle hassas bir konuda yardım edecek psikolojik ve sosyal hizmet destek donanımına sahip değildirler. Bu da durumun hassasiyetini daha da artırmaktadır.

Varoluşsal Anlam Arayışı

İnsan, varoluşu itibarıyla diğer canlılardan farklı olarak “Niçin?” sorusuna yanıt aramaktadır. Onun bu arayışı; kendi varoluşunu, varlığı, zamanı ve mekanı bilme ve anlamlandırma ihtiyacından ileri gelmektedir. Bu süreçte insan, kendisini bu döngüden kurtarmanın ve hayatını anlamlandırmanın yollarını aramaktadır (Frankl, 1994). Bölgede yaşayan bireylerin şeyhe gitme nedenlerinden biri de varoluşsal anlam arayışıdır. Bu konuda bir katılımcının ifadesi şu şekildedir:

“Mesela ben Süleymanlılarda kaldım. Dini bilgimi çok iyi aldım ama maneviyatım hiç yoktu. Manevi huzur dediğimiz şey var ya. Kitap ezberliyordum. Lisede İmam Hatip okurken bir yıl orada kaldım. Neyi ne için yaptığımı bilmiyordum. Yasin ezberledim, ayetler ezberledim. Çok baskıcıydılar. Mesela okula giderek günah işlediğimizi söylüyorlardı. Sonuçta lisedeydim, onları seviyordum, okulu bırakmayı düşündüm o sıra, beni etkilemişlerdi. Sonra Nurculara geçtim. Orada kaldım. Onlar da sadece kitap okudular. (Ne kitabı?) Risale-i Nursi kitabı. Sıkıntı şu, ben eski Türkçe bilmiyorum. Yine bağdaştıramadım. Buralarda şeyhlik değil de mürşitlik var. Sonra üniversiteye gittiğimde kendi yolumu çizdim.” (Ziyaretçi, Öğretmen, 28 yaşında)

Sonuç olarak, bireylerin şeyhlik kurumuna yöneliminde yalnızca fiziksel ya da psikolojik şifa arayışı değil, aynı zamanda varoluşsal bir anlam arayışının da etkili olduğu görülmektedir. Yaşamları boyunca çok farklı problemlerle karşılaşan insanoğlu bu problemleri ve çözümünü anlamlandırma ihtiyacı duyar. Bireyler bu arayış içerisinde bazı dini ve sosyal gruplarla temas içerisinde bulunup farklı ortamlarda bulunabilmektedirler. Bourdieu'nün *habitus* kavramı, bireylerin bu arayışlarını kendi sosyal çevreleri, inanç sistemleri ve yaşam deneyimleri doğrultusunda nasıl şekillendirdiklerini açıklamada önemli bir araç sunmaktadır. Katılımcılar da kendi habitus ve sosyal sermayesi çerçevesinde anlam arayışını sürdürmüşlerdir. Bulunduğu yerde anlam bulamaması durumunda ise bulunduğu dini/sosyal grubu değiştirip bir başkasında arayışı sürdürmeyi seçmektedirler.

Sahte Şeyhler Neden Var?

Tasavvuf geleneğinde, bir kişinin manevi terbiye almadan, tarikat silsilesine dahil olmaksızın, herhangi bir icazete ya da ehliyete sahip değilken kendisini “mürşit” veya “şeyh” olarak ilan etmesi, klasik kaynaklara göre “sahte şeyhlik” kapsamında değerlendirilir (Kuşeyrî, 2007; Hücûrî, 2011). Ancak bu dini ve tasavvufi çerçevenin ötesinde, sosyolojik bakış açısıyla bir kişinin sahte mi yoksa gerçek mi olduğuna dair nesnel ve evrensel bir kriter geliştirmek mümkün değildir. Bu nedenle, “sahte şeyh” kavramının toplumsal olarak nasıl üretildiğini ve bu tür figürlerin neden ve nasıl ortaya çıktığını anlayabilmek için, öncelikle bireylerin neden şeyh olmaya ihtiyaç duyduğu, ne tür motivasyonlarla bu kimliğe yöneldiği incelenmelidir. Bu konuda, katılımcıların açıklamaları dikkat çekicidir:

“Bir hafta önce bir misafir Hilvan’dan geldi, burada Muhammed diye şeyh var mı dedi. Valla Muhammed Emin var ama Muhammed diye şeyh tanımıyorum. Ben de sizden yeni duyuyorum dedim. (İnsanlar kendilerini şeyh olarak tanıtabiliyorlar mı?) Şeyhlik şöyledir, mesela bir aile diyelim. O aile tamam şeyh olmuş, mesela kaynımın çocukları da o kanı taşıyor, öbürü de taşıyor. Ama o kişiliğe sahip misin? Artık bir zaman gelecek, her köşede bir şeyh olacak diyorlardı, işte o zamandayız.” (Şeyhin Eşi, İlkokul Mezunı, 55 yaşında)

“Mesela gelip bana diyorlar ki Ayşe diye biri var, merkezde şeyhlik yapıyor. Şeyh Sinan’a bağlımış, Ayşe diye benim bir halam yok, Ayşe diye benim bir akrabam yok, tanıdığımız yok. Hani bu nasıl Şeyh Sinan’a bağlı olabiliyor? Bu kadın para kazanıyor. (Nasıl para kazanıyor?) Diyor ki işte bana gelince şu kadar para verirsiniz olur. Bunu direkt söyleyenler de var. Ama çıralık adı altında da alanlar var.” (Şeyhin Kızı, Lisans öğrencisi, 21 yaşında)

“Mesela diyor ki iyileşince bir kurban getir, kes. Çıralık diye bir şey var işte. Tabii bizimki farklı. Bize o gelmez. Çünkü bizde medrese var, yardım yapmak istiyorsa talebeye yapar. Hani bizim kesemize girmez o. Ama şey mesela veriyorlar eli kessin diye. Eli kessin, gönlü hoş olsun, hediye gibi ama çoğu yer şey diyor mesela hastalanınca işte diye bir kurban getirirsin veya 2000 lira para getirirsin ya işte mesela diyor ne iş yapıyorsun. Kumaş satıyorum diyor, bana iki tane elbiseni getirirsin diyor.” (Şeyhin Kızı, Açık öğretim üniversite mezunu, 35 Yaşında)

“Bazı iyi şeyhler var, gerçekten Allah yolunda olanlar var. Ve tabii ki yanlarında bazı sahte olanlar da var. Mesela benim kuzenim vardı, çocuğu olmuyordu. Gittikleri şeyh onlara, size ilaç yapayım, şu şekilde karışımlar falan bir sürü parayla dedi. Evet yani eşi de asgari ücretle çalışıyor. Bir sürü para verdi. O şekilde para karşılığında ot falan veriyordu.” (Ziyaretçi, Ev hanımı, 55 yaşında)

Katılımcıların da sıklıkla vurguladığı üzere, araştırma sahasında hemen her gün yeni bir “şeyh” figürünün ortaya çıkması dikkat çekici bir olgudur. Aslında bölgede bir kişinin şeyh olarak kabul görmesi için sahip olması gereken temel kriter keramet

sahibi olmak değil, daha önce de ifade edildiği gibi belli ailelere (Seyid yani Hz. Peygamber’in soyundan gelmek) mensubiyet göstermesidir. Ancak son dönemde ortaya çıkan yeni figürlerin bu ailelere mensup olmayıp kendilerini “şeyh” ilan ettikleri görülmektedir.

Katılımcılar tarafından belirtilen bir diğer önemli nokta ise bu kişilerin “çıralık” adı altında maddi yardım talep etmeleridir. Geleneksel anlamda çıralık, gönüllü hizmet veya destek anlamında kullanılırken, bazı yeni şeyhler bu kavramı sistemli bir gelir kaynağına dönüştürmüş durumdadır. Katılımcılar, bu tür şeyhlerin kendilerine başvuran kişi sayısına göre çıralık miktarını belirlediklerini ve bu uygulamanın zamanla manevi rehberlikten çok ekonomik bir ilişkiye evrildiğini ifade etmektedir. Katılımcıların ifadeleri maddi kazanç dışında farklı konuları da işaret etmektedir:

“Bütün şeyhler iyidir diyemem. Mesela duyuyorum. Şanlıurfa’da bir şeyh varmış sağına soluna genç kızları oturtuyormuş. Hadi bana masaj yap diyormuş. Allah muhafaza böylelerinden.” (Ziyaretçi, Ev hanımı, 41 yaşında)

“(Şeyhler hakkında ne düşünüyorsunuz?) İyi olan iyidir, kötü olan kötüdür. Halkımız cahil olunca, şeyhler çok türedi. Bize çok geliyor. Şu şeyh şunu dedi, bu şeyh bunu dedi. Bana kurban getir de derisine kanla şunu yazacağız. Kan zaten haramdır. (Neden bu kadar sahtesi var şeyhlerin?) Kabahat bizim. Dinimizi öğrenmemişiz. Dini öğrenmiş olsak o sahteler ortaya çıkmaz. (Para için mi bütün bunlar?) Yalnız para değil. Makam, şehvet, para...” (Şeyh, 80 yaşında)

Bourdieu’nün kavramsal çerçevesiyle bakıldığında, sahte şeyh olgusu, dini alanın meşruiyet krizine işaret eder. Geleneksel olarak sembolik sermayeyi -yani saygı, kutsiyet ve soya bağlı dini otoriteyi- ailesel aktarım ve manevi yetkinlik üzerinden kazanan şeyhlik kurumu, modern dönemde ekonomik çıkar, şöhret ve bireysel iddia temelinde sahte temsillerle karşı karşıya kalmaktadır. Bu durum, alanın içsel mantığının dışsal çıkarlar (para, makam vb.) tarafından istila edilmesi anlamına gelir. Katılımcıların sahte şeyhleri tanımlarken kullandıkları ifadeler, hem halkın bu meşruiyet krizini fark etmeye başladığını hem de geleneksel habitusun dışı kapalı yapısının bilgi eksikliği nedeniyle manipülasyona açık hale geldiğini göstermektedir. Bu bağlamda sahte şeyhler, dini alanın sembolik gücünü ekonomik ve simgesel sermayeye çevirerek, kutsallığı metalaştırmaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Birçok yapısal-işlevselci sosyolog dinin metafizik boyutunun yanı sıra toplumda son derece önemli bir rol oynayan bir olgu olduğunu doğrulamıştır. Godelier’in (2022) de belirttiği gibi, bir mitolojinin, bir dinin ve hatta bir felsefenin başarı ve dolayısıyla da yayılım koşulları sadece doğru olma gücüne değil, bu fikri bireylerin

gündelik yaşamına bir anlam katabilme kapasitesine bağlıdır. Bu çalışmada da şeyhlik olgusunun tarihsel süreç içerisinde bölgedeki halkın gündelik yaşamlarına çok ciddi anlam katabildiği ve bu nedenle varlığını sürdürdüğü açıkça görülmektedir. Bireyler şeyhe gebelik, fiziksel/psikolojik sorunlar, büyü, ailevi problemler, eğitim ile ilgili sorunlar, madde bağımlılığı, arazi anlaşmazlıkları, ensest/cinsel taciz ve varoluşsal anlam arayışı gibi birçok farklı nedenle gelebilmektedirler.

Şanlıurfa'daki şeyhlik makamı, yalnızca dini bir otorite değil, aynı zamanda toplumsal sorunlara çözüm arayan bireyler için başvurulacak bir aracı yapı olarak işlev görmektedir. Bu yönüyle de klasik anlamda bir "tampon kurum" örneği sunmaktadır. Eisenstadt'ın (1965) modernleşme kuramında da belirttiği gibi, geleneksel kurumlar modernleşme ile tamamen ortadan kalkmak yerine, yeni işlevler kazanarak dönüşebilir. Bu çalışmada da şeyhlik kurumu, modern devletin kapsayıcılığının sınırlı kaldığı alanlarda ortaya çıkan boşlukları dolduran, dönüştürülmüş bir geleneksel yapı olarak ele alınmaktadır. Ziyaretçilerin şeyhlik kurumuna yönelimi, sadece dinsel bir ihtiyaçla değil, aynı zamanda toplumsal baskı, kültürel aktarım, sağlık hizmetlerine erişimdeki sorunlar ve ailevi krizler gibi çok katmanlı nedenlerle şekillenmektedir. Bu durum, Bourdieu'nün habitus ve sermaye gibi temel kavramlarıyla anlamlandırıldığında daha da net bir hal almaktadır.

Öncelikle, ziyaretçilerin davranış kalıpları habitus kavramı üzerinden değerlendirildiğinde, geçmişten bugüne aktarılan dinsel pratiklerin, içselleştirilmiş bir düşünme ve eylem biçimi olarak günümüzde de etkinliğini koruduğu görülmektedir. Örneğin gebelik, psikolojik rahatsızlık ya da büyü gibi konularda şeyhe başvurmak, modern tıbbi çözümler yaygınlaşmasına rağmen devam etmektedir. Bu da Bourdieu'nün (1990) "histerezis etkisi" kavramıyla açıklanabilecek bir durumu işaret etmektedir.

Araştırmanın dikkat çeken bir diğer yönü, şeyhlik kurumuna yönelik bakış açılarının şeyh ailesi ile ziyaretçiler arasında belirgin biçimde farklılaşmasıdır. Ziyaretçiler, şeyhi daha çok manevi kudret atfedilen, geleneksel ve kutsal bir figür olarak görürken, şeyh ailesinin özellikle genç üyeleri, şeyhlik pozisyonunu daha çok bir "toplumsal arabuluculuk", "danışmanlık" ya da "liderlik" konumu olarak değerlendirmektedir. Bu farklılığın temelinde, sosyal konum, eğitim düzeyi ve habitusun farklı şekillenmiş formları da yer almaktadır. Ziyaretçilerin inancı daha çok kolektif hafıza, ataerki yapı ve kültürel aktarım üzerinden biçimlenirken, şeyh ailesi içinden gelen bireyler, bu pozisyonu hem tarihsel miras hem de güncel toplumsal ihtiyaçlara yanıt verme sorumluluğu üzerinden değerlendirmektedir.

Şeyhin toplumsal konumu, sadece dini bir otoriteyi değil, aynı zamanda yerel düzeyde kabul görmüş ve meşrulaştırılmış bir iktidar alanını temsil eder. Bourdieu'nün simgesel şiddet kavramıyla bakıldığında, bu konum açık bir zorlamaya değil, bireylerin

onu doğal, kutsal ve değişmez olarak algılamalarına dayanır. Şeyh, bu meşruiyet zemininde, kendi konumunu pekiştiren bir söylem ve pratik alanı kurar; ziyaretçilerin dertleriyle ilgilenmesi, dua etmesi, tavsiye vermesi gibi eylemler, şeyhin “bilge” ve “manevi güçlü” kimliğini yeniden üretir. Bu konumu kullanarak, insanların gündelik hayatlarındaki kararlarına yön verme gücüne sahip olur. Kadınların çocuk sahibi olmaları, ailevi sorunlarını nasıl çözmeleri gerektiği, hatta hangi adımları atmaları gerektiği konularında söyledikleri, çoğu zaman tartışmasız kabul edilir. Böylece, bireyler özgür bir seçim yaptıklarını sanırken aslında şeyhin otoritesine boyun eğmekte; bu da simgesel şiddetin en görünmez ve en etkili biçimini oluşturmaktadır.

Sonuç olarak, şeyhlik olgusunun toplum üzerindeki etkisi, özellikle hassas ve müdahale gerektiren konularda başvurulmuş bir otoriteye dönüşmesi sebebiyle kendi haline bırakılmamalıdır. Bu çerçevede, öncelikle bölgede psikolojik danışmanlık, sosyal hizmet ve rehberlik gibi desteklerin devlet eliyle yaygınlaştırılması büyük önem taşımaktadır. Şeyhlik kurumuna yönelen taleplerin önemli bir kısmı aslında modern sosyal hizmet kurumlarının karşılayabileceği türden ihtiyaçlardan kaynaklanmaktadır. Ayrıca mobil sağlık ve psikolojik destek ekipleri aracılığıyla kırsal alanlara düzenli ziyaretler yapılabilir; böylece hem sahadaki ihtiyaçlar gözlemlenebilir hem de halkın danışabileceği alternatif yapılar güçlendirilebilir. Öte yandan, sivil toplum kuruluşlarıyla iş birliği içinde düzenlenecek dini okuryazarlık ve hak temelli bilgilendirme programları, halkın sahte şeyhler ya da yanlış dini yönlendirmeler karşısında daha dirençli hale gelmesini sağlayabilir. Tüm bu adımların, halkın geleneksel dini otoritelere duyduğu güveni yıpratmadan, bu yapının daha sağlıklı ve denetlenebilir bir forma kavuşmasına katkı sağlayacağı öngörülebilir.



The Social Significance of Sheikh Visitations: A Field Study in Şanlıurfa

Ruken Macit

Introduction

In addition to regulating a society's relationship with the sacred, religion is also one of the key institutions shaping values, social relationships, and the formation of norms. It functions as a model for understanding the world and positioning oneself within it (Lane, 1959). According to Berger (2005: 21), religion is part of humanity's quest for meaning and order, and it has become a subject of modern scientific inquiry only insofar as it is a human construction.

This study focuses on the phenomena of *sheikhdom*, which is historically rooted in Sufism, and its forms that have been institutionalized in Sufi orders (*tariqas*) dating back to the 11th century in the Islamic world. With the dissolution of principalities in the 19th century, particularly in the southeastern Anatolia region, sheikhs emerged as powerful figures who filled the vacuum of authority with their personal charisma and influence (Bruinessen, 2003; İlyas, 2017). In this context, the study aims to examine the current dynamics sustaining the institution of sheikhdom in Şanlıurfa through the sociological lens of Pierre Bourdieu. Specifically, the study explores what sheikhdom means to individuals, why they visit sheikhs, and what factors contribute to the emergence of fraudulent or self-proclaimed sheikhs.

@ Assoc. Prof., Harran University, rukenmacit@harran.edu.tr

id <https://orcid.org/0000-0002-9622-2630>

DOI: 10.12658/M0777
insan & toplum, 2025.
insanvetoplum.org

Received: 27.01.2025
Revised: 07.04.2025
Accepted: 17.06.2025
Online First: 25.07.2025

Methodology

This research adopts a qualitative methodology to explore the current dynamics and sociocultural role of a sheikhdom institution in Şanlıurfa. The study is based on interpretive sociology and utilizes participant observation, semi-structured interviews, and document analysis to ensure depth and contextual relevance. A dual-group sampling approach was employed, where the first group includes the sheikh and his family ($n = 7$), while the second consists of female visitors ($n = 20$) who were seeking help for issues such as domestic violence, incest, drug addiction, family conflict, and spiritual concerns. Data collection was conducted mainly at the sheikh's *küllîye* [residential complex], where gender-segregated spaces influenced the setting of the interviews, especially given the female identity of the researcher.

The study was approved by Harran University's Social and Human Sciences Ethics Committee (Approval No. 2022/199). Interviews were conducted in Turkish and analyzed using content and descriptive analytical methods. The researcher coded transcripts by hand to identify recurring themes such as everyday life, spiritual leadership, and the social meaning of sheikhdom. Pierre Bourdieu's theoretical framework, particularly his concepts of symbolic power and habitus, was employed to interpret the reproduction of religious authority and social capital. This two-sided approach allows the study to examine both the internal perceptions within the sheikhdom as well as the external experiences of its visitors, thereby enabling a comparative, grounded understanding of its function as a mediating institution in the region.

What Does Sheikhdom Represent?

This study reveals the institution of sheikhdom in Şanlıurfa to hold both spiritual and sociocultural significance for the local population. Visitors perceive the sheikh as a source of divine blessing and emotional relief that are often rooted in intergenerational tradition and collective memory. While the public views the sheikh as a spiritual figure, his family—especially the younger, educated members—tend to frame his role as that of a community mediator, particularly in rural areas where formal state institutions are less accessible. Using Bourdieu's concepts of *habitus* and *symbolic violence*, the study illustrates how religious authority is reproduced through cultural inheritance and legitimized without overt coercion, shaping perceptions and behaviors in ways that appear voluntary but reflect a deeply internalized social control. Although the sheikhdom functions as a buffer institution between individuals and the state, it also presents internal challenges, such as the burden of constant public access, safety risks, and the psychological strain on the sheikh's family. Thus, sheikhdom

represents a hybrid institution, one anchored in tradition yet adapting to modern societal needs and constraints.

Why Do Individuals Visit Sheikhs?

Individuals seek out sheikhs in Şanlıurfa for a variety of reasons that extend beyond purely religious motivations. The majority of interviewed visitors, primarily women, approach the sheikhdom as a space of emotional relief, spiritual reassurance, and practical problem-solving. They associate the sheikh with divine intercession, believing in the effectiveness of his prayers and presence. This behavior is deeply rooted in local tradition and a collective memory that has been passed down through generations as a form of cultural inheritance. Many participants describe the act of visiting the sheikh as something learned from parents or grandparents, which aligns with Bourdieu's concept of habitus (i.e., the internalized social structures that unconsciously guide action and belief).

Moreover, visitors often come with specific problems, such as unresolved family disputes, infertility, psychological distress, or social marginalization. Rather than viewing the sheikh as merely a religious authority, many perceive him as a last resort when institutional mechanisms fail to offer solutions. This perception is particularly pronounced in rural or peripheral communities where formal state support is limited. The sheikhdom thus functions as a buffer institution that mediates between individuals and the absent/inaccessible state. This informal role in conflict resolution, guidance, and emotional support helps maintain social cohesion while also reinforcing the symbolic authority of the sheikh through trust, dependency, and collective validation.

The Emergence of Fake Sheikhs

Within traditional Sufi doctrine, a person who assumes the title of sheikh without any spiritual training, lineage, or formal authorization is considered illegitimate. From a sociological perspective, however, no universally accepted or objective standard exists for distinguishing a real sheikh from a fake one. In the field, participants often noted the growing number of self-proclaimed sheikhs, many of whom lack ancestral or scholarly legitimacy. These individuals exploit the cultural authority of the sheikh figure, often offering spiritual services in exchange for material gain under the guise of *çıralık* [devotional offerings], with accounts claiming demands for money goods, or ritual offerings in exchange for spiritual assistance, indicating a transformation from religious guidance to an economic exchange.

Analyzed through Bourdieu's theoretical lens, the phenomenon of fake sheikhs indicates a crisis of legitimacy within the religious field. Whereas traditional sheikhdom derives symbolic capital (e.g., respect, spiritual authority) based on lineage and religious credibility, contemporary fake sheikhs gain influence through economic or reputational strategies. This intrusion of external interests into the religious field signifies a breakdown of its internal logic and autonomy. The symbolic violence embedded in this transformation allows illegitimate figures to capitalize on the collective habitus of a community lacking in religious literacy, thus reproducing spiritual authority through commodified belief. As the participants critically reflected, the proliferation of fake sheikhs is not only a symptom of individual opportunism but also a reflection of deeper structural vulnerabilities in the sociocultural fabric.

Results

This study demonstrates the institution of sheikhdom in Şanlıurfa to operate as both a spiritual authority as well as a socially embedded buffer institution addressing the gaps left by formal state mechanisms. Drawing upon Pierre Bourdieu's concepts of *habitus*, *hysteresis effect*, and *symbolic violence*, the research reveals how deeply internalized religious practices that have been transmitted intergenerationally continue to guide individuals' responses to health, psychological distress, family conflict, and existential concerns. Particularly in peripheral regions with limited access to social services, the sheikh emerges not only as a spiritual figure but also as a culturally legitimized community leader whose authority is rarely questioned due to his role's symbolic embeddedness.

However, the study has also identified the risks of unregulated spiritual authority, such as the emergence of fake sheikhs and the psychological burden that is placed on a sheikh's family. While the sheikhdom fulfills functions state-sponsored institutions are unable to address (e.g., counseling, healthcare, conflict mediation), its widespread appeal reflects structural deficiencies in the provision of public service. Therefore, rather than attempting to eliminate traditional structures, policy efforts should focus on complementing them by expanding mental health and social support services, introducing mobile outreach programs, and strengthening religious literacy through rights-based education. Such integrative approaches could reduce harmful dependencies while preserving the cultural role of the sheikhdom in a more accountable and sustainable form.

Kaynakça

- Ak, M. (2018). Türk halk dindarlığı ve evliya inancı: Sosyolojik bir yaklaşım. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, 86, ss. 95-110. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tkhcbva/issue/71939/1157406>.
- Aktaş, A. (2020). Şeyhlik kurumunun sosyal ve dini pratikler üzerindeki etkileri (Siirt örneği). [Yüksek lisans tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi].
- Becker, H. S. (2013). *Hariciler (Outsiders): Bir sapkınlık sosyolojisi çalışması*. Ş. Geniş, L. Ünsaldı (Çev.), Heretik Yayınevi.
- Berger, P. L. (2005). *Kutsal şemsiye- dinin sosyolojik teorisinin ana unsurları*. Rağbet Yayınevi.
- Berger, P. & Luckmann, T. (1966). *The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge*. Anchor Books.
- Berke, J. & Hernton, C. C. (1977). *The cannabis experience: An interpretative study of the effects of marijuana and hashish*. Quartet Books.
- Bourdieu, P. (1983). *The field of cultural production, or the economic world reversed*. Columbia University Press.
- Bourdieu, P. (1989). The corporatism of the universal: The role of intellectuals in the modern world. *Telos*, (81), pp. 99-110.
- Bourdieu, P. (1990). *The logic of practice*. Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (2006). *Sanatın kuralları: Yazınsal alanın oluşumu ve yapısı*. İletişim Yayınları.
- Bourdieu, P. & Wacquant, L. (2003). *Düşünsel bir antropoloji için cevaplar*. İletişim Yayınları.
- Bruinessen, M. V. (2003). *Ağa, şeyh, devlet*. İletişim Yayınları.
- Durkheim E. (2011). *Dini hayatın ilkel biçimleri*. Eskiyei Yayınevi.
- Efe, A. (2017). Kolektif dindarlık türü olarak tarikat/cemaat dindarlığı. *Journal of Islamic Research*, 28(3), 290-301. https://isamveri.org/pdfdrq/D00064/2017_3/2017_3_EFEA.pdf.
- Eisenstadt, S. N. (1965). Transformation of social political, and cultural orders in modernization. *American Sociological Review*, 659-673.
- Erkan, R. (2005). *Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin sosyal yapısı ve değişim eğilimleri*. Kalan Yayınevi.
- Frankl, V. E. (1994). *Duyulmayan anlam çılgılığı*. S. Budak (Çev.), Öteki Yayınevi.
- Goffman, E. (2014). *Damga: Örselenmiş kimliğin idare edilişi üzerine notlar*. Ş. Geniş, L. Ünsaldı, S. N. Ağırnaslı (Çev.), Heretik Yayınevi.
- Goffman, E. (1989). On fieldwork. *Journal of contemporary ethnography*, 18(2), pp. 123-132.
- Godelier, M. (2022). İnsan toplumlarının temelinde: Antropolojinin bize öğrettikleri. Heretik Yayınevi.
- Göker, E. (2007). Ekonomik indirgemeci mi dediniz?. G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, Ü. Tatlıcan (Ed.), *Ocak ve zanaat: Pierre Bourdieu derlemesi içinde* (ss. 277-302). İletişim Yayınları.
- Güleç, M. M. & Bilgin, V. (2018). Halk dindarlığının gündelik hayattaki görünümü ile ilgili sosyolojik çözümleme. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27, ss. 73-108. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/547169>.
- Günay, Ü. (2003). Türk halk dindarlığının önemli çekim merkezleri olarak dini ziyaret yerleri. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15, ss. 5-36. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/erusosbilder/issue/23748/253013>.
- Hava, Z. Y. (2017). *Rabıta as a technology of the self and a self-care practice in sufizm: The case of the İskenderpaşa community* [Yüksek lisans tezi, İstanbul Şehir Üniversitesi].
- Hücvîrî, A. B. U. (2011). *Keşfu'l-Mahcûb*. S. Uludağ (Çev.), İnsan Yayınları.
- İlyas, A. (2017). Bir siyasal kimlik olarak şeyhlerin siyasal gücü. K. Ataman, İ. Güler ve V. Bilgin (Ed.), *Dini gruplar, siyaset ve bürokrasi içinde* (ss. 197-214), Birlik Vakfı.

- Jourdain, A. & Naulin, S. (2016). *Pierre Bourdieu'nün Kuramı ve Sosyolojik Kullanımları*. İletişim Yayınları.
- Karasu, M. A. (2017). Kentsel mekânda suç korkusu-Şanlıurfa örneği. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 20(1), 41-76. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/297015>.
- Kartarı, A. (2017). Nitel düşünce ve etnografi: Etnografik yöntemle düşünsel bir yaklaşım. *Moment Dergi*, 4(1), ss. 207-220. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/451173>.
- Keskin, Y. M. (1995). Geleneksel ve modernlik ilişkisi bağlamında Türkiye'de ziyaret olgusuna sosyolojik bir bakış (Keçeci Baba örneği). *Dini Araştırmalar*, 6(16), ss. 89-101. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/da-is-sue/4455/61374>.
- Klenke, K. (2016). *Qualitative research in the study of leadership*. Emerald Group Publishing Limited.
- Koytak, E. (2024). İsim, büro, reklam: Avukatlıkta simgesel sermaye biçimleri. *İnsan ve Toplum*, 14(4), 80-111.
- Kuşeyri, A. B. İ. (2007). *Kuşeyri risalesi*. H. Kâmil Yılmaz (Çev.), İz Yayıncılık.
- Lane, R. E. (1959). Fathers and sons: Foundation of political belief. *American Sociological Review*, (24), pp. 502-511.
- Leezenberg, M. (2023). History, culture and politics of the Kurds: A short overview. *Kulturni studia*, 11(20), pp. 115-127.
- Malinowski, B. (2000). *Büyük, bilim ve din*. Kabalıcı Yayınevi.
- Mardin, Ş. (1983). *Din ve ideoloji*. İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1991). *Türk modernleşmesi* (Vol. 4). İletişim Yayınları
- Mardin, Ş. (1992). *Bediüzzaman Said Nursi olayı*. İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2015). *Türkiye, İslam ve sekülerizm* (4. baskı). İletişim Yayınları
- Marshall, G. (2005). *Sosyoloji sözlüğü*. O. Akınhay ve D. Kömürcü (Çev.), Bilim ve Sanat Yayınevi.
- Ocak, A. Y. (1997). İslâm tasavvuf ve tarikatlar. *Türkiye Günlüğü*, (45), ss. 5-10.
- Ökten, Ş. (2010). İktidarın sosyolojik kimliği: Aşiretlerde iktidarın biçimi ve kaynakları. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 13(2), ss. 182-215. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sosars/issue/11402/136137>.
- Özyağlı, Z. F. (2018). Examining the formation of women's identity in a Naqshi community: The case of İsmailağa. [Yüksek lisans tezi, İstanbul Şehir Üniversitesi].
- Saran, N. (1989). *Antropoloji*. İnkılap Yayınevi.
- Swartz, D. (2011). *Kültür ve iktidar, Pierre Bourdieu'nün sosyolojisi*. E. Gen (Çev.), İletişim Yayınları.
- Soleimani, K. (2016). Sheikh Ubeydullah and Islamic revivalism. *The Kurdish Studies Journal*, 4(1), pp. 5-24.
- Silverstein, B. (2011). *Islam and modernity in Turkey*. Palgrave Macmillan.
- Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK, 2023). Doğum İstatistikleri. Haber Bülteni. TÜİK Kurumsal (tuik.gov.tr)
- Ülgener, S. F. (1981). *Zihniyet ve din. İslâm, tasavvuf ve çözülme devri iktisat ahlâkı*. Der Yayınevi.
- Yıldırım, A. & Şimşek, H. (2008). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Seçkin Yayınevi.
- Wallace, R. A. & Wolf, A. (2004). Çağdaş sosyoloji kuramları. Leyla Elburuz & Rami Ayas, (Çev.), Punto Yayınevi.
- Wanke, M., Macit, R. & Gülerce, H. (2022). The stigmatization of drug addiction in South-East Turkey the case of drug abuse prevention programme for youth project in Turkey. *Addicta-The Turkish Journal on Addictions*, 9(2), ss. 137-141. [https://www.addicta.com.tr/Content/files/sayilar/33/137-141\(1\).pdf](https://www.addicta.com.tr/Content/files/sayilar/33/137-141(1).pdf).
- World Health Organization (WHO,2003). Guidelines for medico-legal care for victims of sexual violence, Geneva: WHO. <http://whqlibdoc.who.int/publications/2004/924154628X.pdf>.